ნანი გელოვანი — აღმოსავლეთმცოდნე-ისტორიკოსი, სამართალმცოდნე, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის პროფესორი.

სამეცნიერო ნაშრომების თემატიკა: ისლამის ისტორია, ისლამი და გენდერი, ისლამი საქართველოში, ისლამური სამართალი, რელიგია და პოლიტიკა თანამედროვე ახლო აღმოსავლეთში.

გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი ქართულ და უცხოურ აკადემიურ გამოცემებში. მათ შორის აღსანიშნავია: *ქალი ისლამში (VII-Xსს.)* და *ქალი ისლამში (X-XVIსს.)*; 2022 წელს ირანის ისლამური რესპუბლიკის წლის წიგნის საერთაშორისო პრემიით დაჯილდოვდა მონოგრაფიისათვის – *თბილისის მუსლიმური თემი (1801-1917).*

Nani Gelovani – Orientalist-historian, lawyer, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Educational-Scientific Institute of Oriental Studies of the Faculty of Humanities of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.

Nani Gelovani's research interests: History of Islam, Islam and Gender, Islam in Georgia, Islamic law, Religion and Politics in the Modern Middle East.

She has published more than 100 scientific papers in Georgian and foreign academic publications. Among them, it is worth noting: *Woman in Islam (VII-X centuries)* and *Woman in Islam (X-XVI centuries);* In 2022 Nani Gelovani won the World Award for Book of the Year of the Islamic Republic of Iran for her monograph - *Muslim Community of Tbilisi (1801-1917).*

ISBN 978-9941-8-6346-2

ნანი გელოვანი

შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი

ნანი გელოვანი

შარიათი:
ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ნანი გელოვანი

შაჰიათი: ისტორია, ლოგმატიკა, სამაჰთაღი

თბილისი

2024

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Nani Gelovani

SHARIA: HISTORY, DOGMATICS, LAW

Tbilisi

2024

ნანი გელოვანი
შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი

Nani Gelovani
SHARIA: HISTORY, DOGMATICS, LAW

ნაშრომი გამოიცა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით (საგამომცემლო სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტი - SP-23-274).

This book is published by the financial support of Shota Rustaveli national science foundation (Scientific Publication Grants - SP-23-274).

რედაქტორი: პროფ. **გიორგი ლობჟანიძე**
Edited by Prof. **Giorgi Lobjanidze**

რეცენზენტი: პროფ. **დარეჯან გარდავაძე**
Reviewer Prof. **Darejan Gardavadze**

ნაშრომში კომპლექსურადაა შესწავლილი შარიათისა და ფიკჰის ძირითადი საკითხები: შარიათისა და ფიკჰის ურთიერთმიმართება, ისლამური სამართლის წყაროები, დოქტრინალური სკოლები, რიტუალური პრაქტიკა, სამართლის ნორმები, ულემების როლი მუსლიმური ქვეყნების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ასევე სახელმწიფო სამართლის, სისხლის სამართლის, პირადი სტატუსის სამართლისა და საფინანსო სამართლის პრობლემატიკა. ყურადღება გამახვილებულია შარიათის ნორმების ევოლუციაზე ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინებით.ნაშრომი ეფუძნება ისლამური სამართლის პირველწყაროებს, ისტორიულ წყაროებს, ნორმატიულ-სამართლებრივ აქტებსა და სამეცნიერო ლიტერატურას.

This book comprehensively studies the main issues of Sharia and Fiqh: the relationship between Sharia and Fiqh, sources of Islamic law, doctrinal schools, ritual practice, legal norms, the role of ‘Ulama in the socio-political life of Muslim countries, as well as problems of State law, Criminal law, Personal Status Law and Financial Law. The main focus is on the evolution of Sharia norms in the historical context. The work is based on primary sources of Islamic law, historical sources, normative legal acts and scientific literature.

ISBN 978-9941-8-6346-2

პროექტი განხორციელდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში
The Project is implemented in the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

შინაარსი

შესავალი **11**

I - ისლამური სამართლის ისტორია **27**

შარიათი და ფიკჰი: კონცეპტი და კორელაცია 27

ისლამური სამართალი და მუსლიმური სამართალი: ტერმინთა ურთიერთმიმართება 32

ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება და გენეზისი: ისტორიულ-სამართლებრივი ასპექტები 36

უცხოური სამართლებრივი სისტემების გავლენა ისლამურ სამართალზე 46

ისლამური სამართლის გავლენა სამოქალაქო კანონმდებლობაზე: ისტორიული პრეცედენტები და თანამედროვეობა 56

რუსეთის იმპერიის კონფესიური პოლიტიკა და შარიათის სწავლებისა და იურიდიული პრაქტიკის თავისებურებები ამიერკავკასიაში 64

II - შარიათის ადგილი მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივ სისტემებში: დოქტრინიდან კანონმდებლობამდე **82**

შარიათის კონსტიტუციური სტატუსი როგორც კანონმდებლობის წყარო მუსლიმურ ქვეყნებში 82

„არაბული გაზაფხულის“ კონსტიტუციურ-სამართლებრივი შედეგები 94

III - ისლამური სამართლის წყაროები და დოქტრინალური სკოლები **103**

ისლამური სამართლის წყაროები 103

– ყურანი 103

– სუნნა და ჰადისები 124

– იჯმა‘ 142

– კიᲔას 144

– ადათი 148

– ფათვა და იჯთიჰადი 155

– ‘ამალ – „იურიდიული პრაქტიკა“ 175

მაზჰაბები – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები და მათი ძირითადი თავისებურებები 177

IV - ჰიტუალური პრაქტიკა (‘იბადათ) **201**

მუსლიმის ძირითადი მოვალეობანი შარიათის მიხედვით 201

– რიტუალური განწმენდა 201

– ლოცვა (ას-სალათ) 207

– მარხვა (ას-სავმ) 223

– სავალდებულო მოწყალება – ზაქათი 228

– პილიგრიმობა (ალ-ჰაჯჯ) 234
– ჯიჰადი დოგმატიკასა და პოლიტიკურ პრაქტიკაში 248
V - ისლამური სამართლის ნორმები 289
ჰუქმ: ყურანისეული დიქოტომია – ჰარამ-ჰალალ 289
– კვებითი აკრძალვები 292
– აზარტული თამაშები 307
– ნარკოტიკული საშუალებები 315
– ყოფითი აკრძალვები 318
– სახვითი ხელოვნება 335
– ცრურწმენა /მაგია, მისნობა, ჯადოქრობა/ 341
– ზიჲარა: წმინდა ადგილების მოხილვა 350
– რიბა/მევახშეობა 359
იურიდიული ხრიკები (ჰიჲალ ფიკჰიჲა) 370
VI - სახელმწიფო სამართალი 373
მედინის ხელშეკრულება (622წ.) – ისლამური სამართლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნორმატიული დოკუმენტი.....373
სუნიტური სახელმწიფო სამართლის თეორია: სახალიფოს ისლამური კონცეფცია 378
უმაღლესი ხელისუფლების შიიტური (იმამითური) დოქტრინა.....401
VII - სასამართლო სისტემა 407
სასამართლო სისტემა არაბთა სახალიფოში: ყადის, შურტას, მუჰთასიბისა და მაზალიმის ინსტიტუტები 407
სასამართლო სისტემის სტრუქტურა თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში/ირანის ისლამური რესპუბლიკა; არაბთა გაერთიანებული საამიროები; კატარის სახელმწიფო/.....445
შარიათის საბჭოები ევროპაში 462
VIII - უღმების ჰოლი მუსლიმური ქვეყნების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში 471
ფათვების ინსტიტუტი თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში 471
ალ-აზჰარის უნივერსიტეტი: რელიგიურ ურთიერთობათა სამართლებრივი რეგულირების ზოგიერთი ასპექტი 476
საუდის არაბეთი: ღვთისმეტყველთა კორპუსი და ფათვების გამოცემის ცენტრის თავისებურებები 492
სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის კომიტეტი/ საუდის არაბეთი/ 508
ავღანეთის სამართლებრივი სისტემა: თალიბანის რეჟიმი/„სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ სამინისტრო/ 516
IX - ისლამური სისხლის სამართალი 530
დანაშაული და სასჯელი ისლამურ სამართალში 530

– დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით *კისას* ან *დიჲა* 533
– დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით – ჰადდ 542
სარწმუნოებისაგან განდგომა 543
სიძვა და მრუშობა ისლამურ სამართალში 554
ღვინის სმა და აზარტული თამაშები 563
ქურდობა (სარიკა) 565
მევახშეობა (რიბა) 570
– დამრიგებლობითი, დისციპლინური სასჯელი – თა'ზირ 570
ქალი და ოჯახში ძალადობა: ყურანის 4:38/34 აიას ინტერპრეტაცია 574
X - პირადი სტატუსის სამართალი 583
ქორწინება ისლამურ სამართალში 585
განქორწინება ისლამურ სამართალში 608
მუსლიმური მემკვიდრეობითი სამართლის ძირითადი
თავისებურებები 620
XI - ისლამური საფინანსო სამართალი 630
გადასახადები და ქველმოქმედება შარიათის მიხედვით 630
ისლამური საფინანსო სისტემა და მევახშეობა თანამედროვე
ისლამურ სამყაროში 652
XII - ისლამური საერთაშორისო სამართალი 669
ისლამური საერთაშორისო სამართალი და ადამიანის უფლებები.....669
**XIII - შარიათი და ეთიკა:ისლამური იურიდიული დღესასწაულები და
ჰიტუაღები 683**
– ჰიჯრის კალენდარი (ათ-თაკვიმ ალ-ჰიჯრი) 683
– მსხვერპლშეწირვის დღესასწაული ('იდ ალ-ადჰა).....688
– გახსნილების დღესასწაული ('იდ ალ-ფიტრ).....693
– შარიათი და წინადაცვეთის ტრადიცია 694
– დაკრძალვის რიტუალი/ჯანაზა/ 704
Summary 716
ბიბლიოგრაფია 722
საძიებელი 766

შესავალი

ისლამი – ერთ-ერთი მსოფლიო რელიგიაა, რომლის მიმდევართა რაოდენობა 2,017,557,795-ს აღწევს (2023 წ.). მუსლიმური სამყარო პირობითად შეიძლება დაიყოს რამდენიმე გეოგრაფიულ ზონად: *ისლამური აღმოსავლეთი*, რომელშიც შედის არაბული ქვეყნების უმრავლესობა და ირანი. სწორედ ისლამურ აღმოსავლეთშია განთავსებული ისლამის წარმოშობის ისტორიული ცენტრები – მექა და მედინა. აქ ჩამოყალიბდა კულტურული, პოლიტიკური და ეკონომიკური თავისებურებები, რამაც შესაძლებელი გახადა საუბარი ისლამზე, როგორც დამოუკიდებელ ცივილიზაციაზე მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტებით. აქვე განვითარდა არაბულ-მუსლიმური, ირანულ-მუსლიმური და თურქულ-მუსლიმური სახელმწიფოებრიობის ტრადიციები და გავრცელდა არაბული ენა, რომელიც გახდა რელიგიური, რეგიონალური და საერთაშორისო ურთიერთობის ენა; *ისლამური სამხრეთი* აფრიკული ქვეყნების დიდი რაოდენობით; *ისლამური სამხრეთ-აღმოსავლეთი*, რომელიც მოიცავს ინდონეზიას, ბანგლადეშს და სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის სხვა ქვეყნებს; *ისლამური ჩრდილოეთი*, რომელიც შედგება ცენტრალური აზიის ქვეყნების, რუსეთისა და ჩინეთის მუსლიმებისაგან; *ისლამური დასავლეთი*, რომელიც აერთიანებს დასავლეთ ევროპისა და აშშ-ს მუსლიმებს. გაჩნდა ტერმინიც – ევროისლამი, რომლის მატარებლები გახდნენ ევროპაში გადასახლებული მუსლიმები აზიისა და აფრიკის ქვეყნებიდან და ისლამზე მოქცეული ევროპელები.

ისლამი ფართოდაა გავრცელებული საქართველოს მეზობელი პოსტსაბჭოური სივრცის დიდ ნაწილში. მუსლიმები მოსახლეობის უდიდეს ნაწილს შეადგენენ აზერბაიჯანში, ცენტრალურ აზიაში, რუსეთის ფედერაციის 7 სუბიექტში (ინგუშეთი, ჩეჩნეთი, დაღესტანი, ყაბარდო-ბალყარეთი, ყარაჩაი-ჩერქეზეთი, ბაშკირეთი, თათრეთი). რუსეთის ისტორიაში XVIII საუკუნის დასაწყისიდან XX საუკუნის დასაწყისამდე ისლამური სამართალი მოქმედებდა როგორც მისი სამართლებრივი სისტემის შემადგენელი ნაწილი. XIX საუკუნის ბოლოდან საბჭოთა კავშირის დაშლამდე კი შარიათის ნორმებს და ადათებს არ ჰქონდა იურიდიული ძალა, მაგრამ ფაქტობრივად შენარჩუნდა ოფიციალური სამართალწესრიგის მიღმა. რუსეთის ფედერაციის მუსლიმურ რეგიონებში (მაგ. ჩრდ. კავკასია) დღესაც აქტიურად განიხილება საკითხი ისლამური სამართლის ნორმებისა და ინსტიტუტების ჩართვაზე ფედერალურ და რეგიონალურ კანონმდებლობაში. ასევე არის სინდისის თავისუფლებასთან დაკავშირებული სასამართლო დავების გადაჭრის პრაქტიკა მუსლიმებთან და მუსლიმურ ორგანიზაციებთან მიმართებაში, რაც მოითხ-

ოვს ისლამური სამართლებრივი დოქტრინის პოზიციების გათვალისწინებას.

საქართველოს მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობა მუსლიმურ სამყაროსთან, საქართველოში ისლამის აღმსარებელი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი წილი (დაახლ. 398 677 მუსლიმი მოქალაქე – 2014წ. აღწერის მონაცემები) განაპირობებს ისლამისა და ისლამური სამართლის თეორიისა და პრაქტიკის შესწავლის აქტუალურობასა და სამეცნიერო-პრაქტიკულ მნიშვნელობას. ასევე, როდესაც საუბარია მეზობელ მუსლიმურ რეგიონებსა თუ ქვეყნებში მიმდინარე პროცესების სწორად შეფასებასა და ურთიერთპატივისცემის ატმოსფეროს შექმნაზე სხვადასხვა კონფესიის წარმომადგენლებს შორის, საერთაშორისო ტერორიზმსა და ფსევდოისლამური ხასიათის ექსტრემიზმზე, მუსლიმური ქვეყნების ეროვნული ინტერესების დაცვაზე მზარდი გლობალიზაციის პირობებში, მუსლიმური საარბიტრაჟო სასამართლოების ან შარიათის საბჭოების ჩამოყალიბებაზე ევროპაში, კვლავ აქტუალურია ისლამისა და მისი ნორმატიულ-სამართლებრივი სისტემის ობიექტური, აკადემიური გააზრება. ისლამური (მუსლიმური) სამართლის აქტუალობას განაპირობებს აგრეთვე ის ფაქტი, რომ იურიდიულ მეცნიერებაში ის განიხილება ერთერთ ყველაზე გავლენიან სამართლებრივ სისტემად, დასავლურ სამართლებრივ ტრადიციასთან დაკავშირებულ სამართლებრივ სისტემებთან (რომანულ-გერმანული და ანგლო-ამერიკული სამართალი) ერთად. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ მკვეთრად ძლიერდება ისლამის, როგორც რელიგიისა და ცივილიზაციის, პოზიციები მუსლიმური ქვეყნების შიდაპოლიტიკურ ცხოვრებაში, სახელმწიფო სტრუქტურებსა და სოციალურ სფეროში, ასევე მუსლიმური საზოგადოების როლი მსოფლიო პოლიტიკასა და იდეოლოგიაში.

შარიათი, სხვა სამართლებრივი სისტემებისაგან განსხვავებით, ჩამოყალიბდა და განვითარდა როგორც კონფესიური სამართალი. ის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ისლამთან და ყალიბდებოდა საუკუნეების მანძილზე ისლამური საზოგადოების განვითარებასთან ერთად. შესაბამისად, კანონმდებლობა მუსლიმურ ქვეყნებში დაკავშირებულია ღვთისმეტყველებასთან, მორალურ ნორმებსა და კულტის წესებთან.

ისლამური (მუსლიმური) სამართალი კლასიკური სახით არსებობდა შუა საუკუნეების ისლამურ სახელმწიფოებში, სახალიფოებში, საამიროებში და სხვ. ისლამურმა სამართალმა დიდი გავლენა მოახდინა აღმოსავლეთის მთელი რიგი ქვეყნების სამართლის განვითარების ისტორიაზე. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ 1970-იანი წლებიდან მრავალ მუსლიმურ ქვეყანაში, მაგ., არაბულ აღმოსავლეთში, მოხდა ძირეული ცვლილებები, რომელთა შედეგი იყო კოლონიური მემკვიდრეობით მიღებული კანონ-

მდებლობის შეცვლა სრულად ისლამურ ნორმებზე დაფუძნებული ახალი ტიპის კანონმდებლობით. ამან წარმოშვა მრავალი პრობლემა, დაწყებული კამათით ისლამური სამართლის წყაროების კონცეფციებისა თუ ადათობრივი სამართლის ადგილის შესახებ და დამთავრებული დისკუსიით სახელმწიფოს მიერ გამოცემული ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტების ლეგიტიმურობის თაობაზე. ამასთან შეიმჩნეოდა ისლამური სამართლის ძირითადი წყაროების რეინტერპრეტაციის ტენდენცია. ზოგიერთი მეცნიერი მიუთითებდა ახალი განმარტებების აუცილებლობაზე, რაც დაკავშირებული იყო ცვალებად სოციალ-ეკონომიკურ პირობებთან, ტექნიკურ პროგრესთან და ა.შ. და ტრადიციებისათვის უფრო ფუნდამენტური მნიშვნელობის მინიჭებასთან. თუმცა, ისლამური სამართლის კლასიკური დოქტრინით, სამართლის ერთადერთი შემოქმედი შეიძლება იყოს მხოლოდ ალაჰი, ხოლო სამართლის ნორმა ალაჰის მიერ დადგენილი ქცევის წესია, რომელიც შეიძლება გარდმოვლინდეს პირდაპირ (როგორც ყურანის ნორმა) ან ირიბად მუსლიმი სამართლისმცოდნეების დასკვნების სახით. შესაბამისად, ჯერ კიდევ XIX საუკუნის ბოლოს, დისკუსია წარმოიშვა ისლამური სამართლის კოდიფიკაციასთან დაკავშირებით და აქტუალური გახდა კითხვები: რა არის ისლამური სამართალი? შესაძლებელია თუ არა ისლამური სამართლის კოდიფიკაცია ძირითადი არსის დამახინჯების გარეშე? იქნება თუ არა ეს ახალი ეტაპის დასაწყისი ისლამური სამართლის განვითარებაში? რა არის თანამედროვე ისლამური სამართალი – დოქტრინა და მეთოდოლოგია თუ სამართლის სუბსტანციური ნორმების ერთობლიობა? და სხვ. ამავე პერიოდში ევროპელი მკვლევრები ინტენსიურად იწყებენ რელიგიურ-იურიდიული სკოლების (მაზჰაბების) ნაშრომებისა და მათი თარგმანების გამოქვეყნებას. ჰოლანდიელებმა ძირითადი აქცენტი გადაიტანეს კლასიკურ შაფიიტურ ტექსტებზე, რომლებიც ისწავლებოდა ინდონეზიაში. ბრიტანელი მეცნიერები გახდნენ სპეციალისტები ჰანაფიტური სკოლის, რომელიც დომინანტური იყო სამხრეთ აზიაში, ხოლო ფრანგი და იტალიელი მეცნიერები მონაწილეობდნენ მაღრიბის კოლონიზაციაში და, შესაბამისად, ყურადღება გადაიტანეს მალიქიტური სკოლის კლასიკური ნაშრომების რედაქტირებასა და თარგმანებზე. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ შარიათს არ აქვს ანალოგი სხვა რელიგიურ საკანონმდებლო სისტემებში, რადგანაც მუსლიმურ სამყაროში, ისლამის წარმოშობიდან (VIIს.) თითქმის XIX საუკუნის ბოლომდე, არსებობდა მხოლოდ ერთი საკანონმდებლო სისტემა – შარიათი. მუსლიმი თეორეტიკოსები თავიანთ დოქტრინებში ცდილობდნენ შეეთავსებინათ შარიათის ნორმების (მაგ., საკუთრების, მემკვიდრეობის, მევახშეობის შესახებ) განმარტება თანამედროვე პირობებთან, გადაეტანათ ტრადიციული ისლამური სამართლის დებულებები შუა საუკუნეე-

ბიდან XX საუკუნეში, დაენერგათ ისლამური პრინციპები და იდეალები საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ პრაქტიკაში, დაეფუძნებინათ „განსაკუთრებული ისლამური სახელმწიფო“, რომელსაც არ ექნებოდა უფლება გამოეცა კანონები, რადგანაც ისინი მოცემულია ყურანში. XX საუკუნის უდიდესი ირანელი რელიგიურ-პოლიტიკური მოღვაწე, ირანის ისლამური რევოლუციის ლიდერი და ისლამური რესპუბლიკის ფუძემდებელი, აიათოლა რუჰოლა მუსავი ხომეინი წერდა: „არანაირი აუცილებლობა არ არსებობს ახალი კანონმდებლობის, უბრალოდ საჭიროა ავამოქმედოთ კანონები, რომლებიც უკვე შეიქმნა ჩვენთვის. ეს დაგვიზოგავს ჩვენ არც თუ მცირე დროს და ენერგიას“.[1]

XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან მუსლიმურ ქვეყნებში შარიათის ფაკულტეტების ჩამოყალიბებამ ხელი შეუწყო არა მხოლოდ ისლამური საღვთისმეტყველო მემკვიდრეობის შენარჩუნებას, არამედ ახალ სამეცნიერო კვლევებს. მაგ., 1954 წელს დამასკოს უნივერსიტეტში დაარსდა შარიათის ფაკულტეტი. ბაღდადში 1958 წელს გაიხსნა სახელმწიფო უნივერსიტეტი, მაგრამ 1946 წლიდან დამოუკიდებლად არსებობდა შარიათის ფაკულტეტი, რომელიც 1961 წლიდან შევიდა უნივერსიტეტის შემადგენლობაში. ასე მოხდა იორდანიაშიც: უნივერსიტეტი ჩამოყალიბდა 1962 წელს, შარიათის ფაკულტეტი – 1964 წელს, ეს უკანასკნელი კი უნივერსიტეტის შემადგენლობაში შევიდა 1971 წელს. შარიათის ფაკულტეტები გაიხსნა აგრეთვე საუდის არაბეთის უმმ ალ-კურას (1949), იბნ საუდის (1953) და მედინის (1961) ისლამურ უნივერსიტეტებში, სუდანში (უმმ დარმანის უნივერსიტეტი) –1965 წელს, ქუვეითში – 1967 წელს. ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში (კაირო) შარიათის ფაკულტეტი გაიხსნა 1975 წელს. ამ ფაკულტეტებმა ხელი შეუწყეს არა მხოლოდ მოსამართლეების, არამედ სამეცნიერო და პედაგოგიური კადრების მომზადებას ისლამური სამართლის სფეროში. ასევე გაჩნდა სამეცნიერო ჟურნალები, ენციკლოპედიები და სხვ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია რელიგიის საქმეებზე კაიროს უმაღლესი საბჭოს მიერ მომზადებული ენციკლოპედია – *ალ-მავსუ'ა ალ-ისლამიჲა ალ-'ამმა* (2003წ.) და ქუვეითის ვაკფებისა და ისლამურ საქმეთა სამინისტროს ენციკლოპედია – *ალ-მავსუ'ა ალ-ფიკჰიჲა*, რომელიც მომზადდა 1965-2005 წლებში და გამოიცა 45 ტომი (ის ითარგმნა რამდენიმე ენაზე, მათ შორის სპარსულად). 1994 წლიდან გამოდის სამეცნიერო ჟურნალი – *Islamic law and Society,* რომელიც განიხილავს კლასიკური და თანამედროვე ისლამური სამართლის საკითხებს (მუსლიმურ და არამუსლიმურ ქვეყნებში) იურიდიული

[1] Ayatollah Ruhollah Khomeni, "Program for the Establishment of an Islamic Government," *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini 1941-1980* (Algar trans.1981).

და ისტორიული პერსპექტივიდან.[1] 2014 წლიდან ყუმის უნივერსიტეტი გამოსცემს ჟურნალს – *Comparative Studies on Islamic and Western Law* (CSIWL), რომელიც ყურადღებას ამახვილებს ისლამური და დასავლური სამართლის შედარებით კვლევებზე.[2]

გლობალიზაციამ, მუსლიმური სახელმწიფოების თანდათანობითმა ადაპტაციამ დასავლეთის ქვეყნების პოლიტიკასთან, ეკონომიკურმა და სხვა საერთაშორისო ურთიერთობებმა ბიძგი მისცა ისლამური სამართლის განვითარებასა და ანალიზს, მის რესტრუქტურიზაციასა და რეფორმაციას. ამან ხელი შეუწყო ახალ, პოზიტიურ მიდგომას ისლამური სამართლის საკითხებისადმი. თუმცა სოციალური პროგრესის თანამედროვე მოთხოვნებთან თავდაპირველი მუსლიმური ტრადიციების თანხვედრის პრობლემა კვლავ აქტუალურია. ირანელი ისტორიკოსი მ. ჯამეი წერს: „აღმოსავლეთმა თანდათან დაიწყო იმის გაგება, რომ ჯერ ერთი, რეალური კულტურული დამოუკიდებლობის გარეშე ის ვერ მიაღწევს პოლიტიკურ ან ეკონომიკურ დამოუკიდებლობას, და მეორეც, გააცნობიერა, რომ საზოგადოებრივი იდეალი, თავისი არსით, არ შეიძლება არ იყოს დაკავშირებული ისტორიულ, კულტურულ და სოციალურ ფაქტორებთან“.[3] სამართლებრივ სფეროში ამ პრობლემის გადაწყვეტა დაკავშირებულია მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივი სისტემების ახალი მიმართულებით გარდაქმნის გზების ძიებასთან. საუბარია აგრეთვე მუსლიმური სამართლის პერსპექტივებსა და შესაძლებლობებზე – შეინარჩუნოს ან დაკარგოს თავის პოზიციები და გავლენა.

ისლამისა და ისლამური სამართლის ისტორიის შესწავლაში დიდი წვლილი მიუძღვის ორიენტალისტსა და ისლამმცოდნეს – სნუკ ჰიურგრონეს (1857-1936), რომელმაც ჯერ კიდევ 1880 წელს ლეიდენის უნივერსიტეტში დაიცვა დისერტაცია თემაზე – «Het Mekkaansche Feest» („მექის დღესასწაულები“) და 1902-1927 წლებში იყო ამავე უნივერსიტეტის პროფესორი. 1884 წელს, ს. ჰიურგრონე, რომელიც თავისუფლად ფლობდა არაბულ ენას, ჯიდდაში, ოსმალეთის გუბერნატორის შუამდგომლობით, შეხვდა ღვთისმეტყველთა დელეგაციას მექიდან და განაცვიფრა ისინი, როგორც ყურანის, ისე ისლამური სამართლის ცოდნით. სამეცნიერო თვალსაზრისით, ს. ჰიურგრონე შეიძლება ჩაითვალოს ისლამური სამართლის ანთროპოლოგიის ფუძემდებლად. მან დაუკავშირა ტექსტების შესწავლა ეთნოგრაფიულ საველე კვლევებს. ის რეკომენდაციას აძლევდა სამეცნიერო საზოგადოებას გამოეყენებინათ არაბული ტერმინები და არა ევროპული თარგმანები ადგილობრივი ნორმების

[1] ვებგვერდი: https://brill.com/view/journals/ils/ils-overview.xml

[2] ვებგვერდი: https://csiw.qom.ac.ir/?lang=en

[3] Jameii Masjid, *The Revolution which Islam created* (Tehran, 1980), 4.

ანალიზისას. ის წინააღმდეგი იყო ისლამური ნორმების კოდიფიკაციის, რადგანაც თვლიდა, რომ კანონთა კრებულის შედგენის იდეა სრულად ეწინააღმდეგებოდა ისლამური სამართლის არსსა და ბუნებას.[1] ს. ჰიურგრონესა და უნგრელი ისლამმცოდნე იგნაც გოლდციერის (1850-1921) ხანგრძლივი მიმოწერებიდან ნათლად ჩანს, თუ როგორ იცვლებოდა და ვითარდებოდა მათი მიდგომები ისლამური კანონმდებლობის ცალკეული საკითხებისადმი.[2]

დასავლეთში ისლამური სამართლის ისტორიის შესწავლაში აღიარებულ კლასიკოსად ითვლება ბრიტანელ-გერმანელი არაბისტი და ისლამმცოდნე, ჟოზეფ შახტი (1902-1969), სნუკ ჰიურგრონეს მოწაფე. ჟ. შახტის გამოკვლევებმა, რომლებმაც განავითარეს ჯერ კიდევ ი. გოლდციერის მიერ შემუშავებული მიდგომები, მთლიანობაში განსაზღვრეს XX საუკუნის მეორე ნახევრის დასავლელი ისლამმცოდნეების შეხედულებები ისლამური სამართლის წარმოშობასა და ისტორიის ადრეულ პერიოდზე, მისი წყაროების ხასიათსა და ჰადისების ავთენტურობის პრობლემაზე. ჟ. შახტი მუსლიმურ სამართალს განიხილავდა ისტორიულ-სოციოლოგიური კუთხით და აჩვენა, რომ მრავალრიცხოვანი ფორმალური და არაფორმალური პროცედურების (ჰიდალ – „სამართლებრივი ხრიკები“) საფუძველზე ყალიბდებოდა ნორმები, გაუთვალისწინებული ან ზოგჯერ აკრძალული შარიათით (მაგ., მევახშეობა), მაგრამ იმავდროულად სრულიად აუცილებელი მუსლიმური სამყაროს სოციალური ინსტიტუტების ფუნქციონირებისათვის. ჟ. შახტი მუშაობდა აგრეთვე ტექსტოლოგიის სფეროში (იურიდიული და თეოლოგიური ტექსტების გამოცემა), მრავალი სტატიის ავტორია ისლამის ენციკლოპედიის პირველ და მეორე გამოცემაში, ავტორი ერთ-ერთი პირველი სახელმძღვანელოსი ისლამური სამართლის ისტორიაში („შესავალი ისლამურ სამართალში“) და სხვ.[3]

1986 წელს გაზეთმა *The Times* ნოელ კოულსონს (1928-1986) უწოდა „თავისი თაობის წამყვანი ინგლისელი მეცნიერი ისლამურ სამართალში“. ნოელ კოულსონი, სხვა დასავლელი სამართლისმცოდნეებისაგან, გამოირჩეოდა ანგლოსაქსური სამართლის, შარიათისა და არაბული ენის

[1] ისლამური სამართლის შესახებ ს. ჰიურგრონეს ნაშრომებთან დაკავშირებით იხ.: Jan Brugman, "Snouck Hurgronje's Study of Islamic Law", Willem Otterspeer (dir.), *Leiden Oriental Connections 1850-1940* (Leiden, 1989), 82-93; Léon Buskens & Jan Just Witkam (eds), *Scholarship in Action. Studies on the Life and Work of Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936)*, (Leiden, 2022).

[2] Pieter Sjoerd van Koningsveld (ed.), *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft. The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher. From the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest* (Leiden,1985).

[3] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964); idem, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), (1967 with corrections and Additions).

სიღრმისეული ცოდნით. მას ეკუთვნის ფუნდამენტური ნაშრომი – „ისლამური სამართლის ისტორია“, რომელშიც განხილული და გაანალიზებულია ისლამური სამართლის ისტორია ისლამის წარმოშობიდან XX საუკუნის შუა წლებამდე. ყურადღება გამახვილებულია როგორც ისლამური სამართლის კლასიკურ თეორიაზე, ისე ისლამური მოდერნიზმის კონცეფციებზე.[1]

თანამედროვე პერიოდში, დასავლეთსა და მუსლიმურ სამყაროშიც, ყურადღებას იქცევს ამერიკისა და კანადის უნივერსიტეტების პროფესორის, ისლამმცოდნის ვაელ ჰალაკის ნაშრომები, რომლებიც გადათარგმნილია არა მხოლოდ არაბულ, სპარსულ და თურქულ ენებზე, არამედ ივრითზეც. ვ. ჰალაკის სიტყვებითვე, მისი ამოცანა იყო გაეკეთებინა ისლამური სამართლის შესწავლის საქმეში იგივე, რაც გააკეთა ედვარდ საიდმა ისლამმცოდნეობაში, – ანუ პრინციპში გადაეხედა კლასიკური ორიენტალისტური პარადიგმა და აეხსნა საკვლევი საკითხი საკუთარი ლოგიკიდან გამომდინარე.[2] განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი ნაშრომი „ისლამური სამართლის წარმოშობა და ევოლუცია“, რომელიც რამდენჯერმე გამოიცა. ვ. ჰალაკი ამ ნაშრომის შესავალში აკრიტიკებს ჟ. შახტის და წერს: „ბოლო გამოკვლევები გვიჩვენებს, რომ შახტის დასკვნები აღმოჩნდა დიდწილად არასანდო და ისლამური სამართლის ძირითადი ელემენტები ჩამოყალიბდა მის შიგნით დაახლოებით ჰიჯრის IV საუკუნეში (X საუკუნეში)“. შახტის თანახმად კი, ისლამური სამართლის ფორმირების საწყისი პერიოდი დასრულდა ჰიჯრის III საუკუნის (IX ს.) შუა ხანებში. ვ. ჰალაკი თავის სტატიაში – სამოციქულო ჰადისის ავთენტურობა: ფსევდოპრობლემა – ეკამათება შახტის და სხვა მეცნიერებს, რომლებიც იკვლევდნენ სამოციქულო გადმოცემების (ჰადისების) პრობლემებს. ჰალაკის აზრით, მთელი რიგი მეცნიერები, განსაკუთრებით შახტი და გოლდციერი, როგორც პირველი მეცნიერები, მივიდნენ ცრუ დასკვნამდე, რომ ყველა სამართლებრივი მითითება ჰადისებიდან არ იმსახურებს ნდობას, რადგანაც განეკუთვნებიან არა მოციქულის თანადროულ, არამედ უფრო მოგვიანო პერიოდს. შესაბამისად, ისლამური სამართლის მთელი საფუძველი, რომელიც შედგება ამ წყაროებისაგან, ასევე არასაიმედოა. სტატიის სათაურში არსებული სიტყვა „ფსევდოპრობლემა“ იმაზე მიუთითებს, რომ სამოციქულო ჰადისების ავთენტურობის პრობლემა, ჰალაკის აზრით, არ არსებობს.[3] ვ. ჰა-

[1] N. J. Coulson, *A history of Islamic law* (Edinburgh, 2022).

[2] David S. Powers, “Wael B. Hallaq on the Origins of Islamic Law: A Rewiev Essay,” *Islamic law and Society*, 17/1 (2010), 126-157.

[3] Wael B. Hallaq, “The Authenticity of Prophetic Ḥadîth: A Pseudo-Problem,” *Studia Islamica,* 89 (1999), 75-90.

ლაკს ეკუთვნის ასევე ფუნდამენტური ნაშრომები – *ისლამური სამართლის თეორიის ისტორია: სუნიტური უṣūლ ალ-ფიკჰ-ის შესავალი* და *შარ'იათი: თეორია, პრაქტიკა, ტრანსფორმაცია* და სხვ.[1]

აღსანიშნავია მუჰამმად ჰაშიმ ქამალი (1944-) – ავღანელი მუსლიმი მეცნიერი, ავღანეთის ისლამური სამართლისა და საზოგადოების ინსტიტუტის თავმჯდომარე. მ. ჰ. ქამალი არის 46 წიგნისა და 260 სამეცნიერო სტატიის ავტორი ისლამურ მეცნიერებებში, მათ შორის ისლამურ სამართალში. მისი ნაშრომები თარგმნილია სპარსულ, არაბულ, თურქულ, ინდონეზიურ და სხვა ენებზე. მას ასახელებენ, როგორც „ერთ-ერთ ყველაზე კითხვად ცოცხალ ავტორს ინგლისურ ენაზე".[2] ჩვენი ნაშრომისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია: „ისლამური იურისპრუდენციის პრინციპები" და „დანაშაული და სასჯელი ისლამურ სამართალში", რომლებშიც ავტორი ცდილობს ისლამური სამართლის წყაროების ახლებურ წაკითხვას.[3]

კალიფორნიის უნივერსიტეტის სამართლის სკოლის პროფესორი ხალედ აბუ ელ ფადლი (1963-) ერთ-ერთი წამყვანი სპეციალისტია ისლამური სამართლისა და ადამიანის უფლებათა სფეროში. მას ეკუთვნის მრავალი წიგნი თუ სტატია ისლამისა და ისლამური სამართლის საკითხებზე, რომლებიც თარგმნილია არაბულ, სპარსულ, რუსულ, იაპონურ და სხვა ენებზე. ნაშრომში – *ღმერთთან მსჯელობა: შარიათის აღდგენა თანამედროვე ეპოქაში* – ის გვთავაზობს კონსტრუქციულ წინადადებებს თუ როგორ შეუძლიათ მუსლიმებს აღადგინონ თავიანთი რწმენის ეთიკური ტრადიცია შარიათის მეშვეობით.[4]

საყურადღებოა კორნელის უნივერსიტეტის იურიდიული სკოლის პროფესორის დავიდ ს. პაუერსის (1951-) ნაშრომები, რომლებიც ფოკუსირებულია ისლამის ისტორიაზე, კლასიკურ არაბულ ტექსტებზე და ისლამურ სამართალზე. ის არის დამფუძნებელი და რედაქტორი ჟურნალის – *Islamic Law and Society*. განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ მისი ნაშ-

---

[1] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl Al-Fiqh* (Cambridge, 2004); idem, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, 2009).

[2] მ. ჰ. ქამალის 1976 წელს მიენიჭა დოქტორის ხარისხი ისლამურ სამართალში (ლონდონის უნივერსიტეტი). მას მიღებული აქვს აგრეთვე ისმაილ ალ-ფარუკის ჯილდო აკადემიური წარმატებისათვის ორჯერ (1995 და 1997 წლებში), იორდანიის მეფე აბდალა II-ის საერთაშორისო ჯილდო აკადემიური წვლილისათვის ისლამის შესწავლაში (2010წ.), ირანის წლის საუკეთესო წიგნის საერთაშორისო პრემია (2016წ.) და სპეციალური ჯილდო – *Halal Global Award* ისლამური ცივილიზაციის კვლევისათვის.

[3] M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Islamic Texts Society, 1999); idem, *Crime and Punishment in Islamic Law:A Fresh Interpretation* (Oxford, 2019).

[4] Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, Boulder, New York, London, 2014).

რომი მემკვიდრეობით სამართალში – *ყურანისა და ჰადისების კვლევები: მემკვიდრეობის ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება.*[1] დ. ს. პაუერსი გამოყოფს ისლამში მემკვიდრეობითი სამართლის ორ სისტემას: მემკვიდრეობის პროტოისლამური კანონი, რომელიც არსებობდა მხოლოდ მოციქულ მუჰამმადის დროს და მემკვიდრეობის ისლამური კანონი, რომელიც არსებობს როგორც *ʿილმ ალ-ფარāʾიდ* (მეცნიერება დადგენილ [მემკვიდრეობის] წილებზე).

ისლამური სამართლებრივი კულტურის მიღწევები გარკვეულწილად შეჯამებულია სტატიათა კრებულებში – *The Oxford Handbook of Islamic Law* (ისლამური სამართლის ოქსფორდის ცნობარი) და *Routledge Handbook of Islamic Law* (ისლამური სამართლის სახელმძღვანელო). ეს არის მსოფლიოს წამყვანი მეცნიერების ინოვაციური კვლევები ისლამური სამართლის სხვადასხვა დარგში.[2]

თანამედროვე რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში 1990-იანი წლებიდან გაიზარდა პუბლიკაციების რაოდენობა, რომლებიც ეძღვნება ისლამური სამართლის ცალკეულ ასპექტებს, მათ შორის შარიათისა და ევროპული სამართლის ურთიერთმიმართებას. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ლ. რ. სიუკიაინენის (1945-), რ. ბეკინის (1978-) და სხვ. ნაშრომები.[3] უფრო დიდი ყურადღება ეთმობა ისლამური სამართლის წყაროების თარგმნას.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღსანიშნავია ლექციების მოკლე კურსი ისლამური სამართლის ისტორიაში, რომელშიც განხილულია თსუ იურიდიული ფაკულტეტის სასწავლო პროგრამით გათვალისწინებული საკითხების ნაწილი.[4] დიდია ქართველი ორიენტალისტების წვლილი ისლამის, ქართულ-აღმოსავლური ურთიერთობებისა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის კვლევის საქმეში. თუმცა არ არსებობს ნაშრომი, სადაც კომპლექსურად იქნებოდა განხილული ისლამური სამართლის წარმოშობა,

---

[1] ეს ნაშრომი იყო დ. პაუერსის სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც დაიცვა პრინსტონის უნივერსიტეტში. David Stephan Powers, *Studies in Qur'an and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley, Los Angeles, London,1986).

[2] *The Oxford Handbook of Islamic Law.* Anver M. Emon, Rumee Ahmed (editors), (Oxford, 2019); Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, Said Fares Hassan, *Routledge Handbook of Islamic Law* (London, 2019).

[3] Л. Р. Сюкияйнен, *Мусульманское право: вопросы теории и практики* (Москва,1986); *Исламское право и диалог культур в современном мире* (Москва, 2021); Р. И. Беккин, *Страхование в мусульманском праве: теория и практика* (М., 2001).

[4] ნუგზარ სურგულაძე, *ისლამური სამართლის საკითხები* (თბილისი, 2005): ნაწ.1 (ისლამური სამართლის ცნება, წყარო, სტრუქტურა); ნაწ. 2 (საკულტო წესები, სანივთო სამართალი, ვალდებულების სამართალი); ნაწ. 3 (პირები. საოჯახო სამართალი); ნაწ. 4 (მემკვიდრეობის სამართალი).

ისტორია, თეორია, პრაქტიკა და ტრანსფორმაცია ისტორიულ-სამართლებრივი პოზიციიდან, სხვადასხვა ტიპის წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის გათვალისწინებით.

წინამდებარე ნაშრომში – *შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი* – კომპლექსურადაა შესწავლილი და ახალი წახნაგებით წარმოჩენილი და გაანალიზებული შარიათის ისტორიული, დოგმატური და სამართლებრივი ასპექტები: შარიათისა და ფიკჰის ურთიერთმიმართება, შარიათის ძირითადი დებულებები, ისლამური სამართლის წყაროები, მეთოდები და დოქტრინალური სკოლები, ისლამური სამართლის განვითარების ისტორიულ-სამართლებრივი კონცეფცია და მისი გენეზისისა და ევოლუციის პრობლემები, კლასიკური ისლამური სამართლის გავლენა თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივი სისტემების ფორმირებასა და ფუნქციონირებაზე, ყურანისეული დიქოტომია – *ჰარამ-ჰალალ*, სასამართლო სისტემის სტრუქტურა არაბთა სახალიფოსა და თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში, ისლამის სამართლებრივი იდეოლოგიის თავისებურებები და მათი გავლენა უმაღლესი ხელისუფლების დოქტრინაზე, კლასიკური ისლამური სისხლის სამართალი და მუსლიმური ქვეყნების სისხლის სამართლის კანონმდებლობის თავისებურებები, პირადი სტატუსის სამართლით რეგულირებადი საკითხები (ქორწინება, განქორწინება, მეურვეობა, მემკვიდრეობა), ისლამური საფინანსო ინსტიტუტები და ისლამისა და ეკონომიკის ურთიერთობა საბანკო საქმის პრიზმაში, ისლამური საერთაშორისო სამართალი და ადამიანის უფლებები, ეთიკური ნორმები და სხვ.

ნაშრომში მაქსიმალურადაა გათვალისწინებული ახლო აღმოსავლეთის რეგიონისა და ისლამის რელიგიის მთელი რიგი თავისებურებები, რადგანაც ისლამური სამართალი, სხვა სამართლებრივი სისტემებისაგან განსხვავებით, მჭიდროდაა დაკავშირებული ისლამთან და მოიცავს მის დოგმებს. დიდი ყურადღება ეთმობა ისლამურ რელიგიურ ინსტიტუტებს, რომლებიც განსაზღვრავდნენ შარიათის სასამართლოებისა და მრავალრიცხოვანი რელიგიური დაწესებულებების ფუნქციონირებას, წარმართავდნენ საზოგადოებრივი ცხოვრების იმ სფეროს საქმიანობას, რომელიც განათლებას და ინტელექტუალურ მოღვაწეობას მოიცავდა. მაგ., მუფთის, შეიხ-ულ-ისლამის, მარჯა ათ-თაკლიდის, ვილაიათ-ი ფაკიჰის და სხვ. გაანალიზებულია ულემების (ღვთისმეტყველთა) როლი მუსლიმური ქვეყნების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში და რელიგიურ ურთიერთობათა სამართლებრივი რეგულირების ზოგიერთი ასპექტი.

ნაშრომში, დანაშაულისა და სასჯელების განხილვის დროს, ყურანის ცალკეული აიების ინტერპრეტაციის საფუძველზე, გაანალიზებულია ისეთი საკითხები, როგორიცაა ა) სიძვა და მრუშობა ისლამურ

სამართალში; ბ) ქალი და ოჯახში ძალადობა: ყურანის 4:34 აიას ინტერპრეტაცია და სხვ.

ნაშრომი გამოირჩევა მასალის მეცნიერული ანალიზით პირველწყაროებზე დაყრდნობით. სახელდობრ, ნაშრომში გამოყენებულია:

ა) ისლამური სამართლის გენეტიკური წყაროები

– ყურანი და ჰადისები: ალ-ბუხარის (გარდ. 870 წ.), მუსლიმ ან-ნიშაბურის (გარდ. 875 წ.), იბნ მაჯას (გარდ. 887წ.), აბუ დავუდის (გარდ. 889წ.), მუჰამმად ათ-თირმიზის (გარდ. 892 წ.), მალიქ იბნ ანასის (გარდ. 795წ.) აჰმად იბნ ჰანბალის (გარდ. 855წ.) და სხვ. სუნიტური ჰადისების კრებულები[1] და მუჰამმად იბნ ﻳა'კუბ ალ-ქულაﻳინის (გარდ. 941წ.)[2], იბნ შუ'ბა ალ-ჰარრანის (Xს.)[3] შიიტური ჰადისების კრებულები.

– ყურანის კომენტარები (ათ-თაფსﻴრ), მათ შორის იბნ ჯარირ ატ-ტაბარის (839-923), 'ალი იბნ იბრაჰიმ ალ-კუმმის (X ს.) აზ-ზამახშარის (1074-1143), ალ-კურტუბის (გარდ. 1273წ.), იბნ ქასირის (1300-1373) და სხვ. ნაშრომები ეგზეგეტიკაში.

ბ) სამართლებრივი ხასიათის ნაშრომები

– ცნობილი მუსლიმი კანონმცოდნის აბუ ﻳუსუფის (გარდ. 798წ.) *ქითაბ ალ-ხარაჯ* („ხარაჯის წიგნი"), რომელიც ჩვენამდე მოღწეული მუსლიმური წერილობითი ტრადიციის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლი და ისლამური სამართლის ჰანაფიტური სკოლის პირველი ნაშრომია. წიგნი დაიწერა ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის (786-809) ბრძანებით და აღწერს ისლამურ საგადასახადო სისტემას და სასჯელის ფორმებს ალაჰისა და ადამიანის წინაშე ჩადენილი დანაშაულობებისათვის მუსლიმური თემის ფორმირებისა და არაბთა სახალიფოს ჩამოყალიბების დროიდან. ნაშრომი დაყოფილია 37 თავად, რომლებიც, თავის მხრივ, იყოფა ნაწილებად ანუ თემებად. ნაშრომში განხილული სამართლებრივი საკითხები მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანია. თითოეული თავის დასაწყისში ავტორი ეუბნება მმართველს: თქვენ მკითხეთ ამის შესახებ! აბუ ﻳუსუფი ნებისმიერ საკითხს წყვეტდა ისლამური სამართლის პირველწყაროებზე დაყრდნო-

[1] ეს კრებულები (არაბულად და ინგლისურად) განთავსებულია ვებგვერდზე: https://sunnah.com

[2] Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub Al-Kulayni, *Kitab al-Kafi.* Translated by Muhammad Sarwar [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

[3] იბნ შუ'ბა ალ-ჰარრანი – შიიტი სწავლული, რომელსაც ეკუთვნის ჰადისების წიგნი – *თუჰაფ ალ-'უკ͡ულ ფ͡ი მა ჯა'ა მინ ალ-ჰიქამ ვა ლ-მავა'იზ მინ ა͡ლ არ-რასუ͡ლ* („გონების შედევრები რაც მოდის მოციქულის ოჯახის სიბრძნიდან და შეგონებებიდან"). Ibn Shu'ba al-Harrani, *Tuhaf al-Uqoul: The Masterpieces of the Mind.* Translator: Badr Shahin [http://www.ziaraat.com/books/TuhafulUqool.pdf].

ბით (ყურანი და მოციქულის სუნა) ან პირველი ხალიფებისა და მათი მემკვიდრეების შარიათული წესებით. ნაშრომის 33-ე თავის სახელწოდებაა – „უზნეობის, ქურდობისა და დანაშაულობებისათვის სასჯელების შესახებ“, რომელიც ეხება დანაშაულსა და სასჯელთან დაკავშირებულ სამართლებრივ საკითხებს, ასევე სასამართლო ორგანოებისა და მოსამართლეების დაცვას და კონტროლს მათ საქმიანობაზე იმ დროის პრაქტიკაში არსებული შეცდომებისა და უმოქმედობის მაგალითზე.[1]

– მუსლიმი სამართლისმცოდნის, შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევრის აბუ-ლ-ჰასან ალ-მავარდის (გარდ. 1058წ.) *ალ-აჰქამ ას-სულტანიყა ვა-ლ-ვილაყა ად-დინიყა* („გამგებლობის კანონები და რელიგიური ხელისუფლება“), რომელმაც გავლენა მოახდინა მუსლიმურ პოლიტიკურ აზროვნებაზე. ის ითვლება ავტორიტეტულ ნაშრომად სუნიტურ სახელმწიფო სამართალში, რომელშიც საკმაოდ სრულადაა ჩამოყალიბებული ისლამური სახელმწიფოს კონცეფცია. ნაშრომი საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ მასში სისტემატიზირებულია წინა ეპოქების კანონმცოდნეთა, მათ შორის ოთხი რელიგიურ-იურიდიული სკოლის ფუძემდებლების, შეხედულებები. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია აგრეთვე ნაშრომის მე-20 თავი, რომელიც ეძღვნება მუჰთასიბის იურისდიქციას, ყადისთან და საჩივრების ტრიბუნალთან (მაზჳალიმ) ერთად. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს ცნობები პირველადაა გაანალიზებული. დაზუსტებულია ამ ტერმინების მნიშვნელობა, შინაარსი და დამკვიდრების ქრონოლოგიური არეალი მუსლიმურ აღმოსავლეთში. ყურადღება გამახვილებულია ანალოგიური სამოხელეო ინსტიტუტების დამკვიდრებაზეც თბილისის საამიროში.[2]

– ერთ-ერთი უდიდესი შიიტი ღვთისმეტყველისა და სამართლისმცოდნის, ჯაფარიტული სამართლის ერთ-ერთი კოდიფიკატორის, მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან იბნ ‘ალი იბნ ალ-ჰასან ატ-ტუსის ან აშ-შაყხ ატ-ტუსის (გარდ. 1068წ.) ნაშრომი ისლამურ სამართალში – *ან-ნიჰაყა ფი მუჯარრად ალ-ფიკჰ ვა-ლ-ფათავა* („ისლამური სამართლისა და იურიდიული დასკვნების მოკლე აღწერა“). წიგნი შედგება 22 თავისაგან და თითოეული თავი, თავის მხრივ, იყოფა ქვეთავებად (ბაბ, მრ.რ. აბვაბ), სულ 214.[3]

[1] Abū Yūsuf Ya‘qūb, *Abu Yusuf’s Kitab al-kharaj*. Translated and provided with an introduction and notes by A. Ben Shemes (Leiden, 1969); Абу Йусуф Йакуб б. Ибрагим Аль-Куфи, *Китаб аль-харадж*. Пер. с арабского и коммент. А.Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А.С. Боголюбова (СПб., 2001).

[2] ‘Alī Muḥammad ibn Ḥabib Al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya wal-Wilāyāt al-Dīniyya* (Cairo,1983); Abu al-Hasan Al-Mawardi, *Ahkam As-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance*. Translated by Assadullah Yate (London, 2018).

[3] Abu Ja’far Mohammad ibn Hasan ibn ‘Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati (London, 2008).

– ცნობილი შიიტი მუჯთაჰიდის ალ-მუჰაკკიკ ალ-ჰილლის (გარდ. 1277წ.) სამართლის ყოვლისმომცველი სახელმძღვანელო – *შარა̄’ი‘ ალ-ისლა̄მ ფი̄ მასა̄’ილ ალ-ჰალა̄ლ ვა ლ-ჰარა̄მ* („ისლამის კანონები დაშვებულსა და აკრძალულზე“). ისლამურ კანონებს ის ყოფს 4 კატეგორიად: 1. ღვთისმოსაობის აქტები (‘იბა̄და̄თ), რომელიც მოიცავს 10 წიგნს: რიტუალური განწმენდა (ტაჰა̄რა), ლოცვა (ṣალა̄თ), ზაქა̄თ (სავალდებულო ისლამური გადასახადი), ხუმს (წლიური სარგებლის მეხუთედის გადახდის ვალდებულება), ṣავმ (მარხვა), ი‘თიქა̄ფ (მეჩეთში განცალკევება გარკვეული დღეების განმავლობაში ღვთისმოსაობის მიზნით), ჰაჯჯ (დიდი პილიგრიმობა მექაში), ‘უმრა (მცირე პილიგრიმობა მექაში), ჯიჰა̄დ (ჯიჰადი), სწორის/სასიკეთოს დაშვება და არასწორის/მანკიერის აღმოფხვრა (ალ-‘ამრ ბი მა‘რუ̄ფ ვა-ნ-ნაჰი̯ ‘ან ალ-მუნქარ); 2. კონტრაქტები (‘უკუ̄დ), რომლებიც მოიცავს 18 წიგნს: მაგ., გარიგება (თიჯარა), იპოთეკა (რაჰნ), გაკოტრება (იფლა̄ს), გარანტია (დიმა̄ნ), პარტნიორობა (შირქა), დეპოზიტი (ვადი̄‘ა), ჩუქება (ჰიბა), ქორწინება (ნიქა̄ჰ), ანდერძი (ვაṣი̯̄ა), და სხვა; 3. ცალმხრივი ვალდებულებები (i̯კა̄‘ა̄თ), რომლებიც იყოფა 10 წიგნად. მაგ., ტალა̄კ (განქორწინება), ‘ითქ (მონებისა და მონა-ქალების გათავისუფლება); თადბი̄რ (მფლობელს სურს, რომ მისი მონა გათავისუფლდეს მისი სიკვდილის შემდეგ), მუქა̄თაბა (ერთგვარი შეთანხმება მონასა და მის მფლობელს შორის, რომ მონა შეიძლება გათავისუფლდეს განსაზღვრული თანხის გადახდის შემდეგ), ისთი̄ლა̄’ (თუ მონა-ქალს ჰყავს ბავშვი თავი პატრონისაგან, ის გათავისუფლდება თავისი მფლობელის გარდაცვალების შემდეგ), აი̯მა̄ნ (ფიცი). 4. წესები/სასჯელები (აჰქა̄მ), მაგ., ნადირობა (ṣაი̯დ), სისხლის ფასი (დიი̯ა), მემკვიდრეობის კანონები (ფარა̄’იდ). ამ კლასიფიკაციას მისდევდნენ მომდევნო ხანის სამართლისმცოდნეებიც.[1]

– ცნობილი შიიტი თეოლოგისა და მუჯთაჰიდის ჯამალ ად-დინ ალ-ჰასან იბნ ი̯უსუფ ბინ ‘ალი იბნ ალ-მუტაჰჰარ ალ-ჰილლის (ან ‘ალლამა ალ-ჰილლი, გარდ. 1325წ.; ალ-მუჰაკკიკ ალ-ჰილლის ძმისშვილი) *მაბა̄დი’ ალ-ვუṣუ̄ლ ილა̄ ‘ილმ ალ-უṣუ̄ლ* („იურისპრუდენციის საფუძვლები: შესავალი იმამიტი შიიტების სამართლის თეორიაში“), რომელიც მნიშვნელოვანი ნაშრომია იმამიტების სამართლებრივი თეორიის ისტორიაში (XIII-XIV სს.). არაბული ტექსტის კრიტიკული გამოცემა პარალელური ინგლისური თარგმანით ეკუთვნის ამჯად ნაკავის (შიიტური ინსტიტუტის დეკანი, ბლუმსბერი/ლონდონი), რომლის თანახმად, ალ-ჰილლის მთელი დისკუსია აგებულია იმაზე, „თუ როგორ უნდა იყოს განმარტებული და

[1] *Shara’i‘ al-Islam Fi Masa’il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja‘far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume I (Qum, 2009), II (Qum, 2003) III (Qum, 2008).

აღქმული ყურანის გამოცხადებული სიტყვა და მოციქულისა და იმამების გამონათქვამები“.[1]

– შამს ად-დინ აზ-ზაჰაბის (გარდ. 1348წ.) იურიდიულ-თეოლოგიური ხასიათის ნაშრომი *ქითაბ ალ-ქაბა᾽ირ* („ცოდვათა წიგნი“).[2] როგორც თხზულების სათაურიდან ჩანს, იგი ეხება იმ ცოდვებს, რომელთა ჩადენისათვისაც შარიათი აწესებს მკაცრ სასჯელებს. აზ-ზაჰაბი ძირითადად ეყრდნობა ყურანსა და ჰადისებს. მას გამოყენებული აქვს ისეთი ავტორიტეტული მუჰადისების გადმოცემები, როგორებიც არიან ალ-ბუხარი (810-870), აბუ დავუდი (817-889), აბუ შუჯა‘ ალ-ისბაჰანი (1042-1106), ხალიფა ‘უმარ I-ის ვაჟი – ‘აბდ ალ-ლაჰ იბნ ‘უმარ იბნ ალ-ხატტაბი (VIIს.), იბნ აბი ად-დუნ̣ა (823-894) და ა.შ. საინტერესოა ისიც, რომ აზ-ზაჰაბის მოტანილი აქვს სხვა მაზჰაბებისა და სექტების მიმდევართა აზრი მევახშეობის შესახებ. სახელდობრ, მოხსენიებული არიან აბუ სა̣დ ფადლ ალ-ლაჰ იბნ აბუ ლ-ხა̣რი (967-1049) – სუფიზმის მიმდევარი, იბნ ალ-ფარა‘ მუჰამმად იბნ ალ-ფარა‘ (990-1066; ცნობილი აბუ ა̣‘ლას სახელით) – ჰანბალიტური მაზჰაბის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, კათადა იბნ დი’ამა იბნ კათადა ას-სადუსი (680-735) – მუთაზილიტი და სხვ. ზემოხსენებული არაბული წყარო და შესაბამისი ლიტერატურა საშუალებას გვაძლევს გამოვთქვათ გარკვეული მოსაზრება ისლამში მევახშეობის როლის შესახებ. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მუსლიმ თეორეტიკოსებს შორის დღესაც გრძელდება კამათი მევახშეობის კანონიერების გარშემო, რაც, თავის მხრივ, ისლამური საბანკო კაპიტალის განვითარებასთანაა დაკავშირებული.

– ჰანაფიტი ღვთისმეტყველის, ისლამური სამართლის ერთ-ერთი კოდიფიკატორის მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შა̣ბანის (749-845) ავტორიტეტული ტრაქტატები: *ქითა̄ბ ას-სია̣რ ალ-ქაბი̄რ* („ისლამური საერთაშორისო სამართლის დიდი წიგნი“) და *ქითა̄ბ ას-სია̣რ ას-საღი̄რ* („ისლამური საერთაშორისო სამართლის მოკლე წიგნი“), რომლებშიც აისახა საერთაშორისო სამართლის საკითხები ისლამის პოზიციიდან, ყურადღება გამახვილებულია სამხედრო სამართლის საკითხებზე. *ქითა̄ბ ას-სია̣რ ალ-ქაბი̄რ*-ის ორიგინალ ტექსტს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ცნობილია მხოლოდ სპარსელი იურისტის და ჰანაფიტი მუსლიმი სწავლულის ას-სარახსის (გარდ. 483/1090წ.) კომენტარები (*შარჰ ას-სია̣რ ალ-ქაბი̄რ*). სწორედ ამ

[1] Al-ʿAllāmah al-Ḥillī, *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory [Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl],* introduced, edited and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi (E-Book, 2016).

[2] Imam al-Dhahabi, *Kitab al-kabair* (Beirut, 1991); Muhammad Bin Uthman Adh Dhahabi, *The Major Sins in Islam.* Mohammad Moinuddin Siddiqui (translator), M. al Selek (editor), (Chicago, 1993).

ნაშრომების საფუძველზეა გაანალიზებული ისლამური სამართლისა და თანამედროვე საერთაშორისო ჰუმანიტარული სამართლის საერთო მახასიათებლები. ამასთან ისლამის ყველა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლა (მაზჰაბი) ჯიჰადს განიხილავს საერთაშორისო სამართლის (*სიᲂარ*) პოზიციიდან.[1]

– 'აბდ არ-რაჰმან იბნ ნასრ იბნ 'აბდ ალლაჰ აშ-შაᲂზარის (გარდ. 1193წ.) *ნიჰᲐიათ ალ-რუტბა ფᲦ ტალაბ ალ-ჰᲐსბა* („უდიდესი ავტორიტეტი ჰისბას ძიებაში") – პირველი ნაშრომი, რომელიც დაიწერა როგორც პრაქტიკული სახელმძღვანელო მუჰთასიბებისთვის. მასში დეტალურადაა აღწერილი ექიმების, ვეტერინარების, პარფიუმერების, ხორცპროდუქტებისა და ტკბილეულის დამამზადებელთა, ფულის გადამცვლელთა და სხვა პროფესიები და სხვადასხვა სავაჭრო ხრიკები. ნაშრომში ნათლად ჩანს დიდი ზრუნვა უბრალო ადამიანების მიმართ, გარდა სულტნების, ვაზირების და სხვა სახელმწიფო მოხელეებისა, რომლებიც ადრეული ისლამური ისტორიოგრაფიის ყურადღების ცენტრში არიან.[2] იბნ ალ-უხუვვას (1258-1328) და მუჰამმად იბნ აჰმად იბნ ბასსამის (XIIIს.) ჰისბა-ს სახელმძღვანელოები დიდწილად დასესხებულია აშ-შაᲂზარის ნაშრომიდან. თუმცა გარკვეული ინფორმაციის დაზუსტების საშუალებას გვაძლევს.[3]

გ) არაბული ბიოგრაფიული ლიტერატურა

– არაბი ისტორიკოსისა და მოსამართლის, კორდოვას ფაკიჰთა საბჭოს წევრის, მუჰამმად იბნ ალ-ჰარის ალ-ხუშანის (გარდ. 971 ან 981წ.) *თა'რᲦხ კუდᲐთ ალ-ანდალუს* („ალ-ანდალუსიის მოსამართლეთა ისტორია") ან *ქითᲐბ ალ-კუდᲐთ ბი-კურტუბა* (*კუდᲐთ კურტუბა*), რომელიც თარიღდება 950-960-იანი წლებით. ნაშრომში მოცემულია ანდალუსიის, ძირითადად კორდოვას, მთავარი ყადიების (*კᲐდᲦ ალ-კუდᲐთ*) ბიოგრაფიები (44) 968 წლამდე. ნაშრომში დაცულია მნიშვნელოვანი ინფორმაცია უმაიანთა ესპანეთში მოსამართლის ინსტიტუტის შესახებ – მოსამართლეთა

[1] Muḥammad Ibn al-Ḥasan Al-Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International law.* English Translation of Kitāb al-Siyar al-Ṣaghīr by Mahmood Ahmad Ghazi (Islamabad, Pakistan, 1998); idem, *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri (Baltimore, 1966); Khaled Ramadan Bashir, *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybani's Siyar* (Cheltenham, 2018).

[2] Al-Shayzarī, *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba).* Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley (Oxford, 1999).

[3] Ibn al-Ukhuwwa, *Ma'ālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text (London 1958); Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Bassām, *Nihāyat al-rutbah fī ṭalab al-ḥisbah* (al-Madīnah al-Munawwarah, 2017).

ეთნიკური და სოციალური კუთვნილება, მათი დანიშვნის პროცედურა, წოდებები, იურიდიული ცოდნის დონე, სამართალწარმოების პროცედურა, მათი უფლებამოსილებები და ურთიერთობა დაქვემდებარებულ სადამსჯელო უწყებებთან. ნაშრომის შესავალში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ ეს არის სახელმძღვანელო, რომელსაც მიმართავენ, როგორც „პრეცედენტს“ რთული სასამართლო საქმეების განხილვის დროს.[1]

– იბნ სა‘დის (გარდ. 230/845წ.) *ქითაბ ატ-ტაბაკათ ალ-ქაბირ* („ტაბაკათების დიდი წიგნი“). მასში დაცულია ბიოგრაფიები მოციქულ მუჰამმადისა და ცნობილ მუსლიმთა, რომლებიც განიხილება სამაგალითო მოდელებად (არაბ. *ას-სალაფ აṣ-ṣāლიḥ* – „ღვთისმოსავი წინაპრები, წინამორბედნი“) მუსლიმთა შემდგომი თაობებისათვის. ნაშრომის VIII ტომი მთლიანად ეძღვნება ქალებს, რომელთაც დიდი დამსახურება ჰქონდათ ისლამის წინაშე. დიდი ყურადღება ეთმობა სხვადასხვა ტიპის ხელშეკრულებებს.[2]

დ) არაბული ნარატიული წყაროები

– ალ-ბალაზურის (გარდ. 892წ.), იბნ ვადიჰ ალ-ყა‘კუბის (897წ.), მუჰამმად იბნ ჯარირ ატ-ტაბარის (გარდ.923წ.), აბუ ალ-ჰასან ‘ალი იბნ ალ-ჰუსაყნ იბნ ‘ალი ალ-მას‘უდის (გარდ. 956წ.), შამს ად-დინ ალ-მუკადდასის (XIს.), თაკი ად-დინ ალ-მაკრიზის (გარდ. 1442წ.) და სხვ. მუსლიმი ისტორიკოსებისა და გეოგრაფების ცნობების საფუძველზე წარმოდგენილი ნაშრომი გამდიდრებულია მნიშვნელოვანი ისტორიული ფრაგმენტებით ახლო აღმოსავლეთის რეგიონის სამართლებრივი პრაქტიკიდან.

ე) საარქივო დოკუმენტები

– საქართველოს ეროვნული არქივი, ცენტრალური საისტორიო არქივი.

– აზერბაიჯანის რესპუბლიკის სახელმწიფო ისტორიული არქივი. [Государственный Исторический Архив Азербайджанской Республики (ГИААР)], ფონდი №290 – ამიერკავკასიის შიიტური სასულიერო მმართველობა (1872-1920).

– რუსეთის სახელმწიფო ისტორიული არქივი [Российский государственный исторический архив (РГИА)], ფონდი №1268, Кавказский комитет (1833-1875).

---

[1] Мухаммад ибн Харис ал-Хушани, *Книга о судьях (Китаб ал-кудат).* Перевод с арабского, предисловие, примечания и указатели К. А. Бойко (М., 1992); *Kitab al- qudat bi-Qurtuba (Historia de los jueces de Cordoba).* Edited and translated into Spanish by Julián Ribera (Madrid, 1914).

[2] Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Tabakāt al-Kubrā,* VIII (Dimashq, n.d.); idem, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir,* as translated by S. Moinul and H.K. Ghazanfar, t.5 (New Delhi, n.d).

ნაშრომში ცალკე ქვეთავი ეხება რუსეთის იმპერიის კონფესიურ პოლიტიკას და შარიათის სწავლებისა და იურიდიული პრაქტიკის თავისებურებებს ამიერკავკასიაში (სამხრეთ კავკასიაში), რომელიც დიდწილად ეფუძნება საარქივო დოკუმენტებს.

3) ნაშრომის ნორმატიულ-სამართლებრივ ბაზას წარმოადგენს მუსლიმური ქვეყნების კონსტიტუციები; საკანონმდებლო და კანონქვემდებარე აქტები; სამოქალაქო სამართლის, სისხლის სამართლისა და სისხლის სამართლის საპროცესო კოდექსები; ფათვების კრებულები; საერთაშორისო სამართლის აქტები (1948 წლის ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია, 1981 წლის ადამიანის უფლებათა საყოველთაო ისლამური დეკლარაცია, 2004 წლის ადამიანის უფლებათა არაბული ქარტია ...), და სხვ.

ნაშრომში, ცალკეული საკითხების განხილვისა და ანალიზის პარალელურად, წარმოდგენილია სამართლის ისლამური თეორიის ძირითადი არაბული ტერმინოლოგია (*უსულ ალ-ფიკჰ*) და მოცემულია ადეკვატური ეკვივალენტი ქართულ ენაზე სათანადო განმარტებებით. შარიათისა და ფიკჰის ძირითადი ცნებებისა და ტერმინების განხილვის დროს, შეძლებისდაგვარად, წარმოდგენილია ქართული მასალა. ამით ნაშრომი ორიგინალურ ხასიათს იღებს უცხო ენებზე არსებულ სხვა ანალოგიურ ნაშრომებთან შედარებით.

შარიათის მნიშვნელოვანი დებულებები განხილულია 5 ძირითადი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის (მაზჰაბის) საფუძველზე, რომლებიც წარმოიშვა VIII-X საუკუნეებში: ჰანაფიტური, მალიქიტური, შაფიიტური, ჰანბალიტური და ჯაფარიტული.

წარმოდგენილი ნაშრომი, რომელიც დაწერილია თანამედროვე მეცნიერული კონცეფციების გათვალისწინებით, ხელს შეუწყობს ახალი სამართლებრივი და ისტორიულ-სამართლებრივი პრობლემატიკის გამოკვეთას და ნათელს მოჰფენს ისლამურ სამართალთან დაკავშირებულ მთელ რიგ საკითხებს, რაც მხოლოდ ზრდის ნაშრომის სამეცნიერო თუ პრაქტიკულ მნიშვნელობას.

ნაშრომში გამოყენებულია ისტორიულ-ტიპოლოგიური, შედარებით-სამართლებრივი, აქსიოლოგიური, დოგმატური, აღწერილობითი, ფორმალურ-იურიდიული და ლოგიკურ-სისტემური მეთოდები. ასევე ისტორიულ-სამართლებრივი მეთოდი დაგვეხმარა ყურანისა და ჰადისების სამართლებრივი ნორმების უნიფიკაციასა და კვლევაში.

არაბული ტერმინები უმეტესწილად მოცემულია სამეცნიერო ტრანსლიტერაციით (გრძელი ხმოვნები, ყრუ ხშული გლოტალის ჰამზას --’ და

‘აინის ‘-- აღნიშვნით; ემფატიკური თანხმოვნების დიაკრიტიკული ნიშნები). თარიღები ჰიჯრით მოტანილია მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევაში. ყურანის ციტირებისას ვეყრდნობით მის ქართულ თარგმანს.[1] ყურანის აიების ნუმერაცია ორმაგია. პირველი მისდევს კაიროს, ხოლო მეორე – ევროპულ (გ.ფლიუგელის) გამოცემას.[2]

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტთა (აღმოსავლეთმცოდნეები, სამართლისმცოდნეები, რელიგიათმცოდნეები, სოციოლოგები, ისტორიკოსები) და აღნიშნული საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო სპექტრისათვის.

[1] *ყურანი.* არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ (თბილისი, 2006).

[2] *Corani Textus ad fidem librorum manuscriptorum et ad praeciporum interpretum lectiones et auctoritatem recensuit indicesque triganta sectionum et suratarum adidit Gustavus Flugel* (lipsiae,1958).

I - ისლამური სამართლის ისტორია

შარიათი და ფიკჰი: კონცეპტი და კორელაცია

შარიათი (შარ̄ʿა – „კანონი, მითითება"; „სჯულდებულება, კანონდებულება") – ისლამის სამართლებრივი, მორალურ-ეთიკური და რელიგიური ნორმების ერთობლიობა, რაც მოიცავს მუსლიმის ცხოვრების მნიშვნელოვან ნაწილს და ისლამში გამოცხადებულია „მუდმივ და უცვლელ" ღვთიურ დადგენილებად. შარიათს განმარტავენ, ასევე, როგორც ისლამის რელიგიური კანონს, რომელიც ჩამოყალიბდა არაბთა სახალიფოში VII-XI სს-ში. ამასთან, ტერმინი კანონი გამოიყენება ზოგადსოციალური და არა იურიდიული მნიშვნელობით. ანალოგიურ სემანტიკურ დატვირთვას ატარებს გამოთქმა „შარიათის კანონები".[1]

არაბული სიტყვა *შარიʿა* ყურანში აღნიშნავს ალაჰის მიერ დადგენილ პირდაპირ, სწორ გზას, რომლის საშუალებითაც მორწმუნე აღწევს სამოთხემდე [45:18/17]. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი მუსლიმი სამართლისმცოდნე შარიათს ისლამის სინონიმად მოიაზრებდა. ისლამის შარიათის ცოდნა მეფე დავით IV აღმაშენებლის (1089-1125) მიერ პრაქტიკულად ნიშნავდა ისლამის ცოდნას. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ერთი არაბი ავტორი – ʿიმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი (გარდ. 1201წ.) მას ისლამის, მეორე (მუჰამმად იბნ ʿალი ალ-ჰამავი, XIIIს. I ნახ.) კი – ისლამის შარიათის (შარʿ ალ-ისლამი) ცოდნას მიაწერს (დავით აღმაშენებელს „ჰქონდა დიდი ცოდნა შარიათისა, ისლამის კანონებისა და ჰქონდა კამათი განჯის ყადისთან იმის შესახებ, არის სიტყვა ალლაჰისა მარადიული თუ შექმნილი").[2]

აუცილებელია განვასხვავოთ სამი ცნება: ისლამური სამართალი, ფიკჰი და შარიათი. არის ეს ტერმინები იდენტური თუ მათ შორის არ-

---

[1] შარიათს განმარტავენ აგრეთვე როგორც ღმერთისაგან მომდინარე აკრძალვებისა და მითითებების კრებულს, ცხოვრების გარკვეულ წესებს, რომელსაც უნდა მისდიოს ყველა მუსლიმმა, რათა დაადასტუროს თავისი რწმენა ალაჰისადმი, განვლოს თავისი ცხოვრება სამართლიანად და მორჩილად და დაჯილდოვდეს იმქვეყნიურ ცხოვრებაში. Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge, 2009), 5-30.

[2] Муҳаммад ал-Ҳамавӣ. *ат-Таʾрӣҳ ал-Мансӯрӣ (Мансурова хроника).* Издание текста, предисловие и указатели П. А. Грязневича (Москва, 1960), 78а; M. Claude Cahen, "Une Chronique Syrienne Du VI-e /XII-e Siècle: Le 'Bustān al-Jāmiʿ'," *Bulletin d'études Orientales,* 7/8 (1937), 118-119; გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII–XIIIს–ის* პირველ მესამედში (თბილისი, 1995), 216; ე. სიხარულიძე, „ას-სამანის ცნობები საქართველოს შესახებ", *საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები* (თბილისი, 1976), 52.

სებობს განსხვავება? გვხვდება სხვადასხვა და სრულიად საპირისპირო თვალსაზრისები, რომლებიც გარკვეულწილად ასახავენ ამ ცნებათა ისტორიულ ევოლუციას. ნორმან კალდერი, ბრიტანელი ისტორიკოსი და ისლამური კვლევების რევიზიონისტული სკოლის წარმომადგენელი, წერდა: ფრაზის „ისლამური სამართალი“ კონოტაცია არის „დასავლური აღქმის პროდუქტი“ და მისი არაბული კალკია – *ალ-კანუნ ალ-ისლამი*. თანამედროვე პერიოდამდე მუსლიმური თემის დამოკიდებულებას ღვთიური კანონისადმი გამოხატავდა მხოლოდ ფიკჰი და შარიათი“.[1] ი. გოლდციერისა და ჟ. შახტის აზრით, „შარიათი „მთავრდება“ იქ, სადაც „მთავრდება“ ყურანისა და სუნას სფერო: თუ ამ წყაროებში არ არის პასუხი კონკრეტულ კითხვაზე ან არ იძებნება გადაწყვეტა კონკრეტული შემთხვევისათვის, მაშინ პასუხი (გადაწყვეტა) შარიათის მიღმაა, და ის უნდა მოიძებნოს იჯთიჰადით ანუ რაციონალური მეთოდის დახმარებით, რაც ფიკჰის მიზანია“.[2]

ისლამური სამართლის ჩამოყალიბების პერიოდში, ე.ი. VIII ს-ის შუახანებში, ფიკჰი და შარიათი იყო უფრო იდენტური ტერმინები, რომლებიც განსაზღვრავდა მუსლიმთა ცხოვრების გზას და თავის თავში მოიცავდა ისლამის მითითებების ზუსტ შესრულებას როგორც რწმენის საკითხებში, ისე ყოველდღიურ ცხოვრებაში. მოგვიანებით, რელიგიური და სამეცნიერო აზრის განვითარების პარალელურად, მოხდა ამ ცნებების განცალკევება. შარიათი გულისხმობდა ყურანითა და სუნათი დადგენილ, ალაჰის მიერ მორწმუნეთათვის განსაზღვრულ გზას, ხოლო ფიკჰი (*ალ-ფიკჰ* – „ცოდნა“, „გაგება“) – იურიდიული ნორმების, ქცევის წესების ერთობლიობას, ანუ ისლამურ სამართალს ფართო გაგებით. ფიკჰი არის შარიათის შემადგენელი ნაწილი, მისი თეორიული დასაბუთება და გააზრება, მისი პრინციპების სისტემა. შარიათის ძირითად პრობლემებს ამუშავებს ფიკჰი – ისლამური სამართლებრივი დოქტრინა, რომელიც წარმოადგენს საფუძველს ადამიანთა ქცევების შეფასებისათვის. „შარიათი“ ალაჰის ზოგადი გამონათქვამებია, ხოლო „ფიკჰი“ მის საფუძველზე მეცნიერთა მიერ შექმნილი პრაქტიკული ნორმები. შესაბამისად ტერმინი *ფაკ̄ჰ* გამოიყენება იმ ადამიანებთან მიმართებაში, ვისაც გააჩნიათ აზროვნების (ფაჰმ), აღქმისა (თაḥავურ) და შემეცნების (იდრაქ) უნარი. არაბი ფილოსოფოსისა და ისტორიკოსის იბნ ხალდუნის (1332-1406) განმარტებით, „ფიკჰი – ეს ცოდნაა უზენაესი ალლაჰის მიერ გარდმოვლენილი მითითებების, რომლებიც

[1] N. Calder, “Islamic Law,” *History of Islamic Philosophy*, eds. S.H. Nasr and O. Leaman (London,1996), 988.

[2] I. Goldziher, J. Schacht, “Fikh,” *The Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. 2. Fasc. 36. (Leiden - L, 1964), 886.

აფასებენ იმათ ქცევებს, ვინც უნდა დაემორჩილოს ამ აღთქმებს, როგორც სავალდებულოს, გასაკიცხს, მოწონებულს, აკრძალულს ან დასაშვებს".[1]

შარიათი მოიცავს 6 სამეცნიერო დისციპლინას: *'ილმ ათ-თაფსი̄რ ალ-კურ'ა̄ნ* – მეცნიერება ყურანის განმარტებათა შესახებ; *'ილმ ალ-ჰადის* – ჰადისმცოდნეობა; *'ილმ ალ-კალამ* ან *უსუ̄ლ ად-დი̄ნ* – მეცნიერება, რომელიც სწავლობს რელიგიის საფუძვლებს; *'ილმ უსუ̄ლ ალ-ფიკჰ* – მეცნიერება, რომელიც სწავლობს ფიკჰის საფუძვლებს და წყაროებს ანუ მეცნიერება ისლამური იურისპრუდენციის მეთოდოლოგიაზე; *'ილმ ალ-ფიკჰ* – მეცნიერება ფიკჰის "განშტოებების" შესახებ, პრაქტიკული ფიკჰი; *'ილმ ალ-ფარა̄'იდ* – მეცნიერება გარდაცვლილის ქონების განაწილების თაობაზე.

შარიათში განხილულია როგორც სამოქალაქო, ისე რელიგიური პრობლემები: კანონები, რომლებიც არეგულირებენ სამეურნეო ცხოვრებას (სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობის ნორმები, იჯარის პირობები და მიწის კადასტრის შედგენა; გადასახადების აკრეფა მუსლიმებიდან და ურწმუნოებიდან; ფინანსური და სავაჭრო ოპერაციების მარეგულირებელი ნორმები; ნადირობისა და თევზაობის წესები და სხვ.); მორალისა და ეთიკის ნორმები; მუსლიმური წეს-ჩვეულებები და მრავალი სხვა, რაც განსაზღვრავს მორწმუნეთა ქცევას და მთელი მუსლიმური თემის ცხოვრების წესს. შარიათში დაწვრილებითაა აღწერილი აკრძალვები, მოწონებული და გაკიცხული ქმედებები. ისლამური ტრადიცია განიხილავს შარიათს როგორც სისტემას, რომელიც შეესაბამება ნებისმიერ პირობებს, თითოეული ეპოქის მოთხოვნებს და შეუძლია პასუხი გასცეს ნებისმიერ კითხვას. ყურანის თანახმად, "არ გამოგვიტოვებია ჩვენ წიგნში არაფერი" [6:38]; "და გარდმოგივლინეთ შენ წიგნი განმარტებად ყოველივესი, ხელმძღვანელობად, წყალობად და სამახარობლოდ (ღვთის) მორჩილთათვის (მუსლიმთათვის)" [16:89/91].

მუსლიმ ღვთისმეტყველთა უმრავლესობის აზრით, შარიათი არის ისლამური სამართლის კოდექსი. სუნიტი სამართლისმცოდნეების განმარტებით, შარიათი თავის თავში მოიცავს დოგმატიკის წესებს (*ალ-'აკა̄'იდ*), ისლამური ეთიკის საკითხებს (*ალ-ახლა̄კ*), მორწმუნეთა მიერ კულტის წესების დაცვას, ღვთისმსახურებას (*'იბა̄და*, მრ. რ. *'იბა̄და̄თ*), და ქცევის კონკრეტულ წესებს, რომლებიც აწესრიგებს ადამიანთა შორის ურთიერთობას (*მუ'ა̄მალა*, მრ. რ. *მუ'ა̄მალა̄თ*). შარიათის ასეთი განმარტებისას, ფიკჰს ("ცოდნა", "გაგება"), რომელიც შარიათის

[1] Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An introduction to history*. Translated and Introduced by Franz Rosenthal. Abridged and Edited by N. J. Dawood with a new introduction by Bruce B. Lawrence (Princeton-New Jersey, 2015), 510.

შემადგენელი ნაწილია, მიეკუთვნება ნორმათა ბოლო ორი კატეგორია – *ʻიბაḏათ* და *მუʻამალათ* და ისინი კი, თავის მხრივ, განეკუთვნებიან ყურანისა და მოციქულის სუნას დანაწესებს და ასევე მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა მიერ დადგენილ ნორმებს წმინდა წიგნის ტექსტისა და ჰადისების განმარტებათა საფუძველზე. ყურანის აიებიდან და ჰადისებიდან ჩანს, რომ თავდაპირველად, მოციქულ მუჰამმადის სიცოცხლეში, სიტყვა *ფიკჰ* იხმარებოდა რელიგიის სხვადასხვა ასპექტების გაგებისა და ცოდნის მნიშვნელობით. სწორედ ამ მნიშვნელობით გამოიყენებოდა *ფიკჰ* მოციქულის გარდაცვალებიდან პირველი ათი წლის განმავლობაშიც. ჟ. შახტის თანახმად, „*ფიკჰ* ანუ მუსლიმური სამართალი არის ისლამური დოქტრინა მუსლიმთა ქცევის წესებზე“.[1]

ისლამური სამართლის სისტემის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა აბუ ჰანიფამ (გარდ. 767წ.) თავის ცნობილ ნაშრომს ისლამის დოგმატიკაში უწოდა *ალ-ფიკჰ ალ-აქბარ*, სადაც ის წერდა, რომ ფიკჰი არის ადამიანის მიერ იმის ცოდნა, თუ რა არის სასარგებლო და საზიანო. ფიკჰის კომპეტენციაში შედის სახელმწიფო, რელიგიური და სამოქალაქო ცხოვრების წესები, კულტის შესრულების წესები, საოჯახო, მემკვიდრეობითი და სისხლის სამართალი, ეთიკური ნორმები და ადმინისტრაციული მმართველობის კანონები. შარიათს ზოგჯერ თარგმნიან როგორც ისლამურ სამართალს, რელიგიურ კანონს, მუსლიმურ იურისპრუდენციას. შარიათს განეკუთვნება ხალხისადმი მიმართული ყურანისა და სუნას მითითებები, ხოლო ფიკჰს – დოქტრინით შემუშავებული ან განმარტებული პრინციპები და ნორმები, რომლებიც პასუხობს სამართლის მოთხოვნებს.[2] მუსლიმური თემის ცხოვრება რეგულირდება შარიათით, ღვთიური კანონით, რომელიც გადმოცემულია ყურანსა და სუნაში.

სამართლისმცოდნეების ნაწილი თვლის, რომ შარიათი და ფიკჰი ემთხვევიან მხოლოდ ნაწილობრივ, როდესაც საუბარია ყურანისა და ჰადისების არასაკამათო და ნათელ მითითებებზე. დანარჩენ შემთხვევებში, როდესაც შესაძლებელია ყურანისა და სუნას მითითებების სხვადასხვაგვარი (არაერთმნიშვნელოვანი) განმარტება, მაშინ შესაძლებელია ისინი მივაკუთვნოთ შარიათსაც და ფიკჰსაც. თუმცა, თუ შარიათში ისინი ინახება უცვლელი სახით, ფიკჰში მუსლიმი სამართლისმცოდნეები შესაბამისად განმარტავენ მათ და ადგენენ (აწესებენ) ახალ სამართლე-

[1] J. Schacht, “Islamic religious law,” J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford, 1979), 392.

[2] *Imam Abu Hanifa’s Al-Fiqh al-Akbar Explained* by Abu ’l-Muntaha al-Maghnisawi, *with Selections from ‘Ali al-Qari’s Commentary Including Abu Hanifa’s Kitab al-Wasiyya.* Compiled and Translated with an Introduction by Abdur-Rahman ibn Yusuf Mangera (London, 2007), 12.

ბრივ ნორმებს. ამ თვალსაზრისის მომხრეების აზრით, შარიათში შედის რელიგიური დოგმატიკა, ეთიკა და ე.წ. „პრაქტიკული ნორმები“ (*'იბადათ* და *მუ'ამალათ*), რომლებიც მოიცავს კულტის წესებს და ადამიანთა შორის ურთიერთობებს, თუ ისინი პირდაპირ არის ასახული ყურანსა და სუნაში. სწორედ ეს პრაქტიკული ნორმები არის შარიათის და ფიკჰის გადაკვეთის სფეროები. სხვა სამართლისმცოდნეები თვლიან, რომ მკაცრად უნდა გაიმიჯნოს ტერმინები შარიათი და ფიკჰი. მათი აზრით, შარიათში ჩართულია ყურანისა და სუნას მითითებები, რომლებიც არ მოითხოვს სპეციალურ განმარტებას, ე.ი. მათ აქვთ პირდაპირი მნიშვნელობა. ფიკჰის ფუნქცია კი არის აუცილებელი გადაწყვეტილებების ჩამოყალიბება იქ, სადაც მთავრდება შარიათის პირდაპირი ნორმების მოქმედების სფერო. შარიათი და ფიკჰი წარმოიშვა სხვადასხვა დროს, ჰქონდათ სხვადასხვა მიზნები და მათი ბუნება არაერთგვაროვანია. ფიკჰი არის ისლამური თეოლოგიის განუყოფელი ნაწილი. ალ-ფიკჰის, როგორც საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი მეცნიერების, საფუძველს შეადგენს 4 ელემენტი: ყურანი, ჰადისები, სუნა, დედუქტიური მეთოდი (კიᲔას, ისთიჰსან, ისთისლაჰ და სხვ.).[1]

არსებითი განსხვავებები შარიათსა და ფიკჰს შორის:

– შარიათი სრული, მუდმივი და უცვლელია, მაშინ როცა ფიკჰი ადამიანთა შემოქმედების ნაყოფია, შესაბამისად აქვს ხარვეზები და ამის გამო შეიძლება შეიცვალოს დროისა და საზოგადოების მოთხოვნათა შესაბამისად.

– შარიათის წყაროებია ყურანი და სუნა, ხოლო ფიკჰის – ყურანი, სუნა და მუსლიმი სამართლისმცოდნეების მიერ შემუშავებული სპეციალური წყაროები. შარიათი „ღვთიური კანონია“ და მოიცავს მუდმივ და უნივერსალურ წესებსა და ფასეულობებს. ფიკჰის ნორმები კი, რომლებიც დადგენილია მუსლიმი სამართლისმცოდნეების მიერ ყურანისა და სუნას მითითებების განმარტების საფუძველზე, მოქმედებს იქამდე, ვიდრე ანალოგიურ საკითხზე ის იჯთიჰადის საშუალებით არ შეიმუშავებს ქცევის სხვა წესს, ადრე ფორმულირებულისაგან განსხვავებულს.

ამდენად, შარიათი და ისლამური სამართალი (ფიკჰი) შეიძლება ვიხმაროთ როგორც სინონიმები მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევებში. ამასთან ისლამური სამართალი წარმოადგენს დამოუკიდებელ სამართლის სისტემას ფართო მნიშვნელობით.

---

[1] Prawitra Thalib, "Distinction of Characteristics Sharia and Fiqh on Islamic Law," *Yuridika,* 33/3 (September 2018), 439-452.

ისლამური სამართალი და მუსლიმური სამართალი: ტერმინთა ურთიერთმიმართება

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად გვხვდება ტერმინები „ისლამური სამართალი“ და „მუსლიმური სამართალი“. ავტორები, რომლებიც ეყრდნობიან არაბულ, ევროპულ და რუსულ წყაროებს, ძირითადად იყენებენ ერთ-ერთს ან ორივეს როგორც სინონიმებს. ისლამურს ჩვენ ვუწოდებთ საგნებს და მოვლენებს, რომლებიც უშუალოდ დაკავშირებულია თვითონ რელიგიასთან, მის კანონებთან და იმ ვალდებულებებთან, რომლებსაც უწესებს შარიათი მუსლიმებს. მუსლიმურად იწოდება ის, რაც უკავშირდება მუსლიმებს, მომდინარეობს მათგან და „იქმნება მათი ხელით“ (მაგ., მუსლიმური კულტურა). მუსლიმურად იწოდება ის სახელმწიფო, სადაც მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენენ მუსლიმები. ისლამურია ის სახელმწიფო, სადაც ისლამი პოლიტიკური სისტემის ნაწილია, მოქმედებს შარიათის კანონები და ხელისუფლება ეყრდნობა საბაზო რელიგიურ წყაროებს.

რ. ი. ბეკინის აზრით, „თუ ჩვენ ვამბობთ: „მუსლიმური სამართალი“, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ ეს სამართალი დეტალურად არეგულირებს მუსლიმთა ცხოვრებას და პრაქტიკულად არ ეხება არამუსლიმებს. თუ ჩვენ ვიყენებთ „ისლამური“, მაშინ ჩვენ, პირველ რიგში, ვუთითებთ ამ სამართლებრივი სისტემის წარმოშობასა და კავშირზე ისლამთან. ამასთან, ისლამური სამართლის ნორმებმა შესაძლებელია თანაბარი ხარისხით დაარეგულიროს ურთიერთობა როგორც მუსლიმებს, ისე არამუსლიმებს შორის. ... ისლამურ და მუსლიმურ სამართალს შორის განსხვავება შეიძლება დავინახოთ ერთ ნათელ მაგალითზე. სპეციალისტებისათვის კარგადაა ცნობილი ტერმინები „ისლამური ეკონომიკა“ და „ისლამური ფინანსები“. არავის თავში აზრად არ მოუვა თქვას „მუსლიმური ეკონომიკა“ ან „მუსლიმური ფინანსები“. ... ისლამური ეკონომიკა – არის უნივერსალური ეკონომიკური მოდელი, რომელმაც გავრცელება ჰპოვა არა მხოლოდ მუსლიმურ საზოგადოებაში. ზედსართავი „ისლამური“ აქ მიუთითებს აღნიშნული მოდელის წარმოშობაზე, რომლის დებულებები ჩამოყალიბდა მუსლიმი მეცნიერების მიერ მთელი კაცობრიობისათვის და არა მხოლოდ მართლმორწმუნეთათვის“.[1] ამდენად, რ. ბეკინის აზრით, როდესაც ვსაუბრობთ ფიკჰზე – სამართალზე, მთლიანობაში შეიძლება ვიხმაროთ ორივე – მუსლიმური და ისლამური. როდესაც საუბარია კონკრეტულ დარგებზე, აუცილებელია გავითვალისწინოთ სამართლებრივი რეგულირების თავისებურებები. მაგ., საოჯახო-საქორწინო ან

[1] Р.И. Беккин, “Исламское или мусульманское право? (к вопросу о правовых аспектах исламских финансов),” *Проблемы современной экономики* (2013), 429.

მემკვიდრეობის საკითხების განხილვისას უნდა გამოვიყენოთ მუსლიმური სამართალი.

მონოგრაფიაში – *ისლამი, გლობალური მმართველობა და მსოფლიო წესრიგი* – ავტორები ცდილობენ შემოიტანონ ახალი ტერმინი: „მუსლიმური ეკონომიკა“, რომლის ქვეშაც ისინი გულისხმობენ მუსლიმური ქვეყნების თანამედროვე ეკონომიკას.[1] „მუსლიმური ეკონომიკა“ მონოგრაფიაში უპირისპირდება „ისლამურ ეკონომიკას“, რომელშიც გაგებულია „ეკონომიკა შექმნილი სრულად ან უპირატესად მუსლიმური სამართლის საფუძველზე“. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ტერმინი „ისლამური ეკონომიკა“ აღიარებულია ეკონომისტებისა და სხვა დისციპლინების წარმომადგენელთა მიერ და დამკვიდრებულია თეორიასა და პრაქტიკაში. ავტორები ამტკიცებენ, რომ სიტყვები „ისლამური“ და „მუსლიმური“ სინონიმებია იქიდან გამომდინარე, რომ არაბულ ენაში მეორე სიტყვა წარმოებულია პირველისაგან და ორივე მომდინარეობს ძირიდან, რაც ნიშნავს ისლამს. შესაბამისად, ავტორთა აზრით, ნებისმიერი „ისლამური ეკონომიკა“ არის „მუსლიმური“, რადგანაც მისი გამტარებლლები არიან მუსლიმები და გეოგრაფიულად, როგორც ჰოლისტიკური მოვლენა, ის შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ მუსლიმურ სახელმწიფოში (განსხვავებით ცალკეული ეკონომიკური და ფინანსური სერვისებისაგან, რომლებიც უზრუნველყოფილია ისლამური სამართლის მოთხოვნების შესაბამისად, მაგ. ინგლისში ან ჩინეთში). მეორე მხრივ, თვლიან, რომ, მათ მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაციის შესაბამისად, ყველა „მუსლიმური ეკონომიკა“ არ ითვლება „ისლამურად“. საუბარია კონკრეტული სახელმწიფოების, მაგ., თურქეთის, ალბანეთის, აზერბაიჯანის, ყაზახეთის, ყირგიზეთის, ბოსნიის და სხვ. ქვეყნების ეკონომიკაზე. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ როდესაც ჩვენ ვსაუბრობთ „მუსლიმურ ეკონომიკაზე“, უნდა ვიგულისხმოთ მასში არა მუსლიმური ქვეყნების სახალხო მეურნეობები, არამედ მეურნეობა, რომელიც ეკუთვნით მუსლიმებს, მათი საცხოვრებელი ადგილის მიუხედავად. მუსლიმურ ქვეყნებში ცხოვრობენ სხვა რელიგიის წარმომადგენლებიც, რომლებიც მონაწილეობენ ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ასევე მუსლიმები, რომლებიც ცხოვრობენ მუსლიმური აღმოსავლეთის მიღმა, არიან ეკონომიკური ურთიერთობების აქტიური მონაწილეები. ამდენად, იმ ქვეყნების ეკონომიკასთან მიმართებაში, სადაც ისლამი სახელმწიფო რელიგიაა და მოსახლეობის უმრავლესობას შეადგენენ მუსლიმები, უმჯობესია გამოვიყენოთ „მუსლიმური ქვეყნების ეკონომიკა“ ან „ისლამური თანამშრომლობის საბჭოს ორგანიზაციის ქვეყნების ეკონომიკა“.

[1] Л.Л. Фитуни, И.О. Абрамова, *Ислам, глобальное управление и новый миропорядок* (Москва, 2018), 25-27.

ისლამისა და ადგილობრივი სამართლის ტრადიციების ურთიერთობის საკითხებზე წამყვანი ინდონეზიელი სპეციალისტი მოჰამად კოესნო განასხვავებს ტერმინებს „ისლამური“ და „მუსლიმური“ და წერს: „ისლამური“ გამოიყენება იმ საკითხებთან მიმართებაში, რომლებიც ეფუძნება ყურანსა და სუნას, როგორც ეს განმარტებულია ძირითადი საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლების მიერ. ტერმინი „მუსლიმური“ კი გამოიყენება ყველაფერთან მიმართებაში, რაც ადამიანის გონების პროდუქტია და შესაბამისად, ექვემდებარება კრიტიკულ რაციონალურ განხილვას და ცვლილებას.[1]

ხ. ბეჰრუზის აზრით, „ტერმინის „ისლამური სამართალი“ გამოყენება უფრო მეტად აკავშირებს სამართალს ისლამთან, როგორც ობიექტურ მოვლენასთან, მაშინ როცა ტერმინის „მუსლიმური სამართალი“ გამოყენება უკავშირდება სუბიექტს, ისლამური რწმენის მატარებელს, ე.ი. მუსლიმს“.[2] ამ თვალსაზრისს იზიარებს რ. ლ. სიუკიაინენი, რომელიც „ისლამურ სამართალს“ უშუალოდ აკავშირებს ისლამთან როგორც სოციალური რეგულირების რელიგიურ-ეთიკურ სისტემასთან, მაშინ როცა „მუსლიმური სამართალი“, მისი აზრით, ყურადღებას ამახვილებს მუსლიმებზე, როგორც სოციალური ურთიერთობების სუბიექტებზე, რომლებიც თავიანთ პრაქტიკაში, შარიათისა და ფიკჰის ნორმების გარდა, ხელმძღვანელობენ ადგილობრივი ჩვეულებებითა და საოჯახო ტრადიციებით.[3]

ამერიკელი ისტორიკოსი მარშალ ჰოჯსონი (1922-1968) წიგნში Venture of Islam, განასხვავებს ორ ტერმინს – Islamic და Islamicate. ტერმინს *Islamic* იყენებს იმ სტრუქტურებისა და მიმდინარეობების აღსანიშნავად, რომლებიც დაკავშირებულია რელიგიასთან, სადაც მთავარი ყურანი და მუჰამმადია. ტერმინს *Islamicate* იყენებს იმ საზოგადოებრივი და კულტურული ინსტიტუტების აღწერისას, რომლებიც მიიღეს მუსლიმებმაც და არამუსლიმებმაც – იუდეველებმა, ქრისტიანებმა, ზოროასტრელებმა, ინდუსებმა და სხვ. ხალხებმა, რომლებიც ცხოვრობენ ისლამის მმართველობის ქვეშ, დაკავშირებული იყვნენ ისლამურ ტრადიციებთან, მაგრამ არ ჰქონდათ საფუძველი პირველად ისლამურ წმინდა წყაროებში.[4]

ოქსფორდის უნივერსიტეტის სამართლის პროფესორი ლენა სალაიმეჰი ასევე იყენებს ტერმინს “Islamicate law”. ის წერს: „ტერმინის

---

[1] Mohammad Koesnoe, *Pengantar kedalam hukum adat Indonesia*: *Introduction Into Indonesian Adat Law* (Nijmegen, 1971).

[2] Х. Бехруз, *Исламские традиции права* (Одесса, 2006), 6-7.

[3] Л.Р. Сюкияйнен, “Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал,” *Ежегодник либертарно-юридической теории* (2007), 97-106.

[4] M.G.S. Hodgson, *The Gunpowder Empires and Modern Times. Venture of Islam: Conscience and History in the World Civilization* (Chicago, 1974).

„ისლამური სამართალი“ გამოყენება არ გულისხმობს, რომ არ არსებობს სამართლებრივი პოლიცენტრულობა (ისლამურ სამართალს ქმნიან მრავალრიცხოვანი ჯგუფები და ინსტიტუტები) ან სამართლებრივი პლურალიზმი (ისლამური და არაისლამური სამართლებრივი სისტემები თანაარსებობენ). არსებობს მნიშვნელოვანი ისტორიული და არსებითი განსხვავება „ისლამურ სამართალს“ და „მუსლიმურ კანონიერებას“ (მუსლიმების მიერ გამოყენებული სამართლებრივი სისტემები) შორის. „ისლამური სამართალი“ ეხება ღვთიური კანონის (შარ̄ʿა) იურიდიულ ინტერპრეტაციებს (ფიკჰ), „მუსლიმური კანონიერება“ კი – ან სახელმწიფოს (სადაც მუსლიმები არიან უმრავლესობა ან უმცირესობა) კანონებს ან არასახელმწიფო მუსლიმური თემების სამართლებრივ პრაქტიკას. არსებითი განსხვავება ამ ორ ურთიერთგადამფარავ ტერმინს შორის არის ის, რომ ისლამური იურისპრუდენცია წარმოშობილია ინტერპრეტაციის პროცესის შედეგად, კანონიკურ ისლამურ ტექსტებზე დაფუძნებით, ხოლო მუსლიმური კანონიერება წარმოიქმნება ინტერპრეტაციით, რომელიც განმტკიცებულია სახელმწიფო ან სხვა სამართლებრივი სისტემით, რაც შეიძლება იყოს ისლამური ან არა და მოსახლეობით, რომელიც შეიძლება შეადგენდეს ან არა მუსლიმურ უმრავლესობას“. ... ისლამური სამართალი – ეს უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ „ისლამური“, რადგანაც მან შეითვისა და წარმოშვა სხვადასხვა „ახლოაღმოსავლური“ სამართლებრივი ტრადიციები. ამიტომ მე ვიყენებ ტერმინს *Islamicate* (ტერმინი ეხება მხოლოდ იმ რეგიონებს, რომლებიც არიან ისლამური იმპერიების ხელისუფლების ქვეშ) იმ ჰეტეროგენული კონტექსტების აღსანიშნავად, რომელშიც არსებობდა ისლამური სამართალი.[1] ჯ. ლოვრის თანახმად, ლენა სალაიმეჰმა „დაისესხა“ ტერმინი *Islamicate law*, რადგანაც „ის არის კარგი საშუალება თავი აარიდო პრემოდერნულ მუსლიმურ საზოგადოებებში დამკვიდრებული სამართლებრივი პრაქტიკის ფართო სპექტრის ზედმეტ თეოლოგიზებას და, სხვა საკითხებთან ერთად, ადგილი დატოვო არამუსლიმური სამართლებრივი პრაქტიკისათვისაც“.[2]

ტერმინი „ისლამური სამართალი“ ან „ისლამური სამართლებრივი სისტემა“ იხმარება ტრადიციული, რელიგიური სამართლის, ან შარიათის კანონის აღსანიშნავად.[3]

---

[1] Lena Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions* (Cambridge, 2016), 8-9; *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,* James D. Wright (Editor-in-Chief), (Orlando, FL, USA, 2015).

[2] Joseph Lowry, “What is Islamic Law? How Should We Study It?,” *Journal of Islamic Law,* 2/1 (2021), 240, შენ. 10.

[3] M. Popal, *Die Scharia, das religiöse Recht-ein Konstrukt?: Überlegungen zur Analyse des islamischen Rechts anhand rechtsvergleichender Methoden und aus Sicht post-kolonialer Kritik* (Frankfurt am Main, 2006), 13.

კალიფორნიის უნივერსიტეტის სამართლის სკოლის პროფესორის ხალედ აბუ ელ ფადლის აზრით, პოსტკოლონიურ თანამედროვე მუსლიმურ საზოგადოებებში ისლამური სამართლის გარჩევა მუსლიმური სამართლისაგან უფრო რთული გახდა. თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობამ მიიღო ან ფრანგული სამოქალაქო სამართლის სისტემა ან ბრიტანული საერთო სამართლის ზოგიერთი ვერსია და ისლამური სამართლის გამოყენება შემოიფარგლა პირადი სტატუსის სამართლის საკითხებით. ამასთან, შიდა პოლიტიკური ზეწოლის საპასუხოდ, რამდენიმე მუსლიმურმა ქვეყანამ 1970-1980-იან წლებში სცადა თავისი სამართლებრივი სისტემების ისლამიზაცია, კომერციული და სისხლის სამართლის კანონების შესწორებით, რათა ისინი უფრო თავსებადი ყოფილიყო ისლამურ სამართლებრივ დოქტრინასთან. თუმცა ისლამზე დაფუძნებული ან ისლამიზირებული კანონების ისლამურ სამართლებრივ ტრადიციასთან ურთიერთმიმართების ბუნება ყოველთვის საკამათო რჩებოდა.[1]

ო. ვალკოს თანახმად, „ამ ტერმინების გამოყენებას აქვს თავისი ნიუანსები, კვლევის კონტექსტიდან გამომდინარე. იმ შემთხვევაში თუ მკვლევარს ესმის სამართალი, როგორც საკმაოდ ფართო ფენომენი, რომელიც მოიცავს არა მხოლოდ კანონს, არამედ სამართალს, კულტურას, რელიგიას, სამართლებრივ მენტალიტეტს და სამართალშეგნებას, უმჯობესია გამოვიყენოთ ტერმინი „ისლამური სამართალი“. თუ მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ ნორმატიული დადგენილებები, მაშინ უმჯობესია ტერმინის „მუსლიმური სამართალი“ გამოყენება“.[2]

ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება და გენეზისი /ისტორიულ-სამართლებრივი ასპექტები/

ისლამური სამართალი, კლასიკური რომაული სამართლის საპირისპიროდ, რელიგიის განუყოფელი ნაწილია და წარმოადგენს ერთიან სამართლის სისტემას ყველა მუსლიმისათვის. ისლამური სამართლის თეორია ყალიბდებოდა ყურანის მითითებების და მოციქულისა და მისი უახლოესი მიმდევრების ცხოვრებიდან აღებული პრეცედენტების საფუძველზე.

---

[1] Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, xxxiii-xxxiv.

[2] О. Ю. Валько, *Институт Брака в праве Исламских Государств: историко-правовое исследование.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук (Краснодар, 2016), 23-24.

ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება დაიწყო აბუ ჰანიფადან (გარდ. 767წ.) ქუფაში და მალიქ იბნ ანასიდან (გარდ. 795წ.) მედინაში, რომლებიც გამოირჩეოდნენ კრიტიკული შეხედულებებით ისლამურ კანონებზე და გაგრძელდა აშ-შაფი'იმდე და მის მიმდევრებამდე, რომელთაც შექმნეს სრულფასოვანი სამართლებრივი თეორია ამ კრიტიკული მიდგომების საფუძველზე. ისლამური სამართლის კოდიფიკაცია მოხდა VIII საუკუნის II ნახევარში ცნობილი მუსლიმი სამართლისმცოდნეების აბუ Იუსუფ Ია'კუბის და მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᲘბანის მიერ.

ისლამური სამართლის განვითარებაში ტრადიციულად გამოიყოფა შემდეგი ძირითადი ეტაპები: 1. მოციქულის ეპოქა (610-632); 2. პირველი ოთხი „მართლმორწმუნე" ხალიფასა და მუჰამმადის ცნობილი მიმდევრების პერიოდი (632-661); 3. უმაიანთა პერიოდი (661-750); 4. 750 – Xს-ის შუა წლები, ე. წ. ოქროს ხანა; 5. 960-1258 წლები – კონსოლიდაციის პერიოდი; 6. 1258 წლიდან XIX საუკუნის შუა წლებამდე; 7. XIX საუკუნის შუა წლებიდან XX საუკუნის შუა წლებამდე, ე. წ. „ვესტერნიზაციის პერიოდი"; 8. XX საუკუნის შუა წლებიდან დღემდე, ე.წ. „ისლამიზაციის" პერიოდი. ფიკჰის დინამიკაში კი გამოჰყოფენ შემდეგ პერიოდებს: დაარსება, ჩამოყალიბება, სტრუქტურირება, აყვავება, კონსოლიდაცია, უძრაობა, დაცემა, გაერთიანება და აღორძინება.[1]

1. პირველი ეტაპი /„ჩამოყალიბება"/ მოიცავს პერიოდს მუჰამმადის სამოციქულო მისიის დაწყებიდან (610წ.) მის გარდაცვალებამდე (632წ.), რომლის დროსაც ისლამური სამართლის ერთადერთი წყარო იყო ღვთიური გამოცხადება ყურანისა და მოციქულის სუნას სახით.

უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამამდელ პერიოდში არაბეთის ნახევარკუნძულის ტერიტორიაზე ბედუინებს არ შეუქმნიათ სახელმწიფო გაერთიანებები, მათთვის დამახასიათებელი იყო საზოგადოების ტომობრივი ორგანიზაცია. იმ პერიოდში არსებული სამართალი წარმოადგენდა ჩვეულებათა ერთობლიობას, რაც გამოიყენებოდა კონკრეტულ ტომსა თუ გვარში. ტომის ღირსება მოითხოვდა, რომ ტომთაშორისი კონფლიქტი გადაწყვეტილიყო იარაღის ძალით, ხოლო ტომის შიგნით არსებული პრობლემები განიხილებოდა საშუამავლო სასამართლოს მიერ. თუმცა, ყოველი ცალკეული შემთხვევის დროს, მოსამართლე (ჰაქამ) აირჩეოდა კონფლიქტის მხარეების მიერ. სადავო საკითხების გადაწყვეტისას მოსამართლე (მსაჯული) იღებდა გადაწყვეტილებას საკუთარი

[1] Zafar Ishaq Ansari, "The Early Development of Islamic "Fiqh" in Kūfah with Special Reference to the Works of Abū Yūsuf and Shaybānī," *Islamic Studies,* 56/1-2 (Islamabad, 2017), 111-50; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, 7-35; N. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 2022), 9-20.

პოზიციიდან გამომდინარე. მოსამართლის სტატუსი განისაზღვრებოდა მისი ავტორიტეტით. ამდენად, VIIს. დასაწყისში მოხდა სამართლის ახალი სისტემის ჩამოყალიბება უშუალოდ მოციქულ მუჰამმადის ხელმძღვანელობით. მუჰამმადი გახდა ახალი რელიგიის, ხოლო მოგვიანებით, 622 წელს – ახალი სახელმწიფოებრიობისა და სამართლის ფუძემდებელი. მმართველობის ახალი სისტემისა და ისლამური სამართლის ჩამოყალიბებაში ძირეულ მომენტად უნდა ჩაითვალოს მუჰამმადის მიერ მთელ რიგ ხელშეკრულებებზე ხელმოწერა იასრიბში (მედინაში) გადასახლებისას 622 წელს. უპირველეს ყოვლისა, საუბარია 'აკაბას ხელშეკრულებაზე და ე.წ. მედინის კონსტიტუციაზე (*საჰ̄ფათ ალ-მადი̄ნა* – მედინის საზოგადოების წესდება), რომლის თანახმადაც მუჰამმადი გახდა მედინის თემის რელიგიური და პოლიტიკური ლიდერი. 622 წლიდან მედინაში ყალიბდება ახალი სამართალი, რომელიც არეგულირებდა არა მხოლოდ კულტის წესებს, არამედ მედინის თემის ყოველდღიურ ცხოვრებას, აწესებდა მრავალრიცხოვან აკრძალვებს, რომლებიც გადმოღებული იყო მედინაში მცხოვრები ტომების ადათობრივი სამართლიდან.

ყურანის სხვადასხვა აიები გარდმოევლინა ძირითადად იმ პრობლემების გადასაჭრელად, რომლებსაც აწყდებოდნენ თვითონ მოციქული და მისი მიმდევრები მექასა და მედინაში. ყურანის მთელი რიგი აიები კი უშუალო პასუხებია იმ კითხვებზე, რომელსაც წამოჭრიდნენ მუსლიმები და არამუსლიმები მუჰამმადის მოციქულობის პერიოდში. ამ აიათაგან მრავალი იწყება სიტყვებით – „ისინი გეკითხებიან შენ ...“ [ყურანი, 2:217/214, 2:219/216, 2:222]. სხვა მრავალი აია გარდმოევლინა აგრეთვე კონკრეტულ მოვლენებთან დაკავშირებით, რომელთაც ადგილი ჰქონდა მუჰამმადის სიცოცხლეში. ამ პერიოდში ყურანის სამართლებრივი ნორმები ეხებოდა ძირითადად ისლამის იდეოლოგიურ საფუძვლებს, *იმან*-ს (ალაჰის რწმენას) და იმ სოციალურ-ეკონომიკურ კანონებს, რომლებიც აუცილებელი იყო ჩანასახის მდგომარეობაში მყოფი მუსლიმური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვის. მედინური პერიოდის (622-632) გამოცხადებების ძირითადი თემებია: კანონები (მაგ., აკრძალვები სპირტიან სასმელებთან, ღორის ხორცთან და აზარტულ თამაშებთან დაკავშირებით; ამის გარდა დაწესდა სასჯელები ქორწინების გარეშე ურთიერთობაზე, მკვლელობასა და ქურდობაზე), ჯიჰადი, საღვთო წერილის ხალხი, *მუნა̄ფიკუ̄ნ* – თვალთმაქცები. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ამ პერიოდში ჩამოყალიბდა პირველი მაზჰაბი („სამართლებრივი აზრის სკოლა“), რადგანაც მოციქული მუჰამმადი ასწავლიდა საჰაბებს დამოუკიდებელი გადაწყვეტილების (*იჯთიჰად*) გამოტანას.[1]

[1] J.A. Nasir Jamal, "Origins and Development of Islamic Jurisprudence," *The Islamic Law of Personal Status* (leiden 2021), 1-16.

2. „მართლმორწმუნე“ ხალიფების მმართველობის პერიოდში (632-661), დაპყრობითი ომების შედეგად, სახალიფოს ტერიტორია მნიშვნელოვნად გაფართოვდა. ამდენად, მუსლიმები აღმოჩნდნენ სრულიად ახალი სისტემის, კულტურის, ჩვეულებების წინაშე და ძალიან ბევრ საკითხთან მიმართებაში კონკრეტული პასუხი არ იძებნებოდა ყურანსა და სუნაში. ხალიფები მრავალრიცხოვანი ახალი პრობლემების გადასაჭრელად ეყრდნობოდნენ გადაწყვეტილებებს, რომლებიც მიიღებოდა საყოველთაო თანხმობის ანუ იჯმა‘-ს საფუძველზე და იჯთიჰად-ს, რომელსაც მათ ასწავლიდა მოციქული მუჰამმადი. ხალიფებმა, იჯმა‘ს და იჯთიჰადის ფართო გამოყენების პროცესში, დაადგინეს პროცედურები, რომლებიც მოგვიანებით გახდა ფიკჰის საფუძველი (რა თქმა უნდა იმ საბაზო დებულებებთან ერთად, რომლებიც მოცემული იყო ყურანსა და სუნაში). თითოეული ხალიფა ასე წყვეტდა ახალ პრობლემას: 1. წარმოშობილ პრობლემასთან დაკავშირებით თავდაპირველად ის კონკრეტულ ახსნას ეძებდა ყურანში; 2. თუ ყურანში ვერ იპოვიდა პასუხს, მაშინ მიმართავდა სუნას; 3. თუ ამ წყაროებშიც ვერ იპოვიდა პასუხს, მაშინ ის იწვევდა მუჰამმადის ცნობილ მიმდევრებს (ჱაჰაბა) და ცდილობდა მიეღწია საყოველთაო თანხმობისათვის (იჯმა‘) ამ პრობლემის გადაწყვეტაში; 4. თუ შეუძლებელი იყო საყოველთაო თანხმობის მიღწევა, ხალიფა ეთანხმებოდა უმრავლესობის აზრს; 5. თუ პრობლემა იმდენად რთული იყო, რომ საჰაბების უმრავლესობასაც არ ჰქონდა ჩამოყალიბებული პოზიცია, მაშინ ხალიფას გამოჰქონდა საკუთარი გადაწყვეტილება (*იჯთიჰად*), რომელიც ხდებოდა პრეცედენტი და შემდგომში გამოიყენებოდა ანალოგიური პრობლემების გადასაჭრელად. ამასთან, ხალიფას ჰქონდა უპირატესი უფლება საჰაბების კონსენსუსზე, ე.ი. შეეძლო მისი ანულირება. იყო უამრავი ყოველდღიური ყოფითი საკითხიც, რომელზედაც დასკვნას მუსლიმები სთხოვდნენ ცალკეულ საჰაბს. სამართლებრივი პრობლემის გადასაწყვეტად საჰაბები მიმართავდნენ 3 ზოგად პრინციპს: 1. საჰაბები, რომელთაც შეეძლოთ იჯთიჰადის გამოტანა, ღიად აცხადებდნენ, რომ მათი აზრი შეიძლებოდა არ დამთხვეოდა ალაჰის ნებას. მაგ., როდესაც მოციქულის უახლოეს მიმდევარს იბნ მას‘უდს (გარდ. 32/652-53წ.) ჰკითხეს მემკვიდრეობის უფლებებზე ქალის, რომელიც გათხოვდა, მაგრამ არაფერი არ მიიღო საქორწინო საჩუქრის (მაჰრის) სახით, მან უპასუხა: „მე გამოვთქვამ ამის შესახებ საკუთარ აზრს. თუ ის სწორია, მაშინ ის ალლაჰისგანაა, ხოლო თუ არასწორია, მაშინ ის ჩემგან და სატანისგანაა“ (აბუ დავუდი, 12:2116). 2. თუ ისინი გამოსცემდნენ გადაწყვეტილებას ამა თუ იმ პრობლემაზე, ხოლო შემდეგ შეიტყობდნენ სანდო ჰადისის არსებობის (ე.ი. თვითონ მოციქულის გამონათქვამის ან მოქმედების) შესახებ განსახილველ საკითხთან მიმართებაში, ისინი მაშ-

ინვე იღებდნენ ამ უკანასკნელს უსიტყვოდ. მაგ., მუჰამმადის სიკვდილის შემდეგ საჰაბებს განსხვავებული აზრი ჰქონდათ, სად უნდა დაკრძალულიყო მოციქული. როდესაც აბუ ბაქრმა ამცნო მათ, რომ მას მოსმენილი ჰქონდა მუჰამმადის გამონათქვამი – „მოციქულებს კრძალავენ იმ ადგილას, სადაც ისინი გარდაიცვლებიან“, მათ შეწყვიტეს კამათი და ამოთხარეს საფლავი მუჰამმადის საწოლის ქვეშ, ‘ა’იშას ოთახში. შემდგომში ამ ნორმებმა მიიღო სახელწოდება „მიმდევრების გამონათქვამები“. 3. თუ შეუძლებელი იყო სანდო მტკიცებულების მოპოვება ან თანხმობის მიღწევა, მუჰამმადის მიმდევრები ჩვეულებრივ პატივს სცემდნენ ერთმანეთის აზრს და არ აიძულებდნენ სხვა საჰაბებს მიჰყოლოდნენ რომელიმე ერთი მათგანის აზრს. მაგ., *მუთ‘ა,* დროებითი ქორწინების ისლამამდელი ფორმა, დაშვებული იყო ისლამის ადრეულ სტადიაზე, მაგრამ აიკრძალა უშუალოდ მოციქულის გარდაცვალების წინ. ზოგიერთი საჰაბი არ იყო ინფორმირებული ამ აკრძალვის თაობაზე და აგრძელებდა *მუთ‘ა*-ს ტრადიციას. ის მოქმედებდა ხალიფა აბუ ბაქრის (632-634) დროს და ხალიფა ‘უმარის მმართველობის (634-644) პირველ პერიოდში. როდესაც ‘უმარმა შეიტყო *მუთ‘ა*-ს პრაქტიკის შესახებ, მან აკრძალა ის და დააწესა მკაცრი სასჯელი ამ აკრძალვის დარღვევისათვის (მუსლიმი, 2:610-611).

მართლმორწმუნე ხალიფების მმართველობის პერიოდში ფიკჰის ძირითადი დამახასიათებელი თავისებურებები იყო შემდეგი: 1. რეალიზმი ანუ ისლამური სამართალი დაფუძნებული იყო რეალურ და არა ჰიპოთეტიკურ, ანუ გამოგონილ პრობლემებზე. 2. მართალია, ხალიფები მიმართავდნენ გადაწყვეტილებების მიღების განსაზღვრულ პროცედურას, არც ხალიფებს და არც საჰაბებს არ დაუდგენიათ მკაცრი პროცედურა, რომელსაც უნდა მიჰყოლოდა მთელი მუსლიმური თემი. მათ არც წერილობითი სახით არ დაუფიქსირებიათ სავალდებულო ნორმები, რომლებიც იყო მათ მიერ გამოტანილი დასკვნების შედეგი. ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ საჰაბები ფართოდ იყენებდნენ თავისუფალ აზრს. 3. პირადი აზრის გამოყენება ფათვების ანუ გადაწყვეტილებების გამოტანის პროცესში. საჰაბების უმრავლესობა თვლიდა, რომ მკაცრად უნდა მიჰყოლოდა ყურანის ტექსტსა და სუნას. ისინი, როგორც წესი, თავს არიდებდნენ ამ ტექსტების პირად განმარტებებს. ასეთ პრაქტიკას მისდევდა სამართლისმცოდნე იბნ ‘უმარი (გარდ. 692წ.), რომელიც ცხოვრობდა მედინაში. იყვნენ სხვა საჰაბებიც, რომლებიც უპირატესობას ანიჭებდნენ პირადი აზრის ფართოდ გამოყენებას იმ საკითხების გადაწყვეტისას, რომლებიც არ იყო განსაზღვრული ყურანით ან სუნათი. ამასთან ისინი მთლიანად თავის თავზე იღებდნენ პასუხისმგებლობას იმ შეცდომებისათვის, რომლებიც შეიძლებოდა წარმოშობილიყო ასეთი

მიდგომის შედეგად, რათა არ მოეხდინათ ისლამური კანონის დისკრედიტაცია. ამ სკოლის ერთ-ერთი წარმომადგენელი იყო ʻაბდ ალლაჰ იბნ მასʻუდი (გარდ. 653წ.). 4. შარიათის ზოგიერთი კანონის სახეცვლილება ორი ფაქტორიდან ერთ-ერთის გამო: კანონის არსებობისათვის მიზეზების მოსპობა ან სოციალური პირობების ცვლილება. მაგ., ხალიფა ʻუმარ I-ის მიერ სახელმწიფო ხაზინიდან (ბაით ალ-მალ) ნაღდი ფულის გაცემის პრაქტიკის აკრძალვა ახლადმოქცეულ მუსლიმებზე, აგრეთვე იმათთვის, ვინც იხრებოდა ისლამის მიღებისაკენ. ʻუმარი ამას იმით ხსნიდა, რომ მოციქული მისდევდა ამ პრაქტიკას ისლამის გავრცელების ადრეულ ეტაპზე, როდესაც არსებობდა ისლამის მიმდევართა რიცხვის გაზრდის აუცილებლობა ყველა შესაძლო საშუალებით. ახლა კი ასეთი აუცილებლობა აღარ არსებობდა. ასევე სოციალური პირობების ცვლილებამ გამოიწვია განქორწინების წესების ცვლილებაც. გარკვეული ტერიტორიების შემოერთებამ სახალიფოს მოუტანა დიდი სიმდიდრე, შესაბამისად უფრო იოლი გახდა ქორწინება და გაიზარდა განქორწინებების რიცხვი. ამის გამო ხალიფა ʻუმარ I-მა ცვლილება შეიტანა აღნიშნული კანონის ერთ ასპექტში – მოციქულის დროს *ტალაკ* ფორმულის წარმოთქმა სამჯერ ერთდროულად ითვლებოდა როგორც ერთი. ხალიფა ʻუმარმა გამოაცხადა *ტალაკ*-ის ასეთი ერთდროული წარმოთქმა საბოლოო განქორწინებად, რაც ნიშნავდა ქორწინების შეუქცევად ხასიათს. 5. ხალიფას ეკუთვნოდა ბოლო სიტყვა სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტისას, როდესაც გამოიყენებოდა იჯთიჰადი და იჯმაʻ. შესაბამისად, ხალიფას მიერ გამოტანილ გადაწყვეტილებას არასოდეს არ ხვდებოდა წინააღმდეგობა მომავალი მემკვიდრეების მხრიდან, ვიდრე ის ცოცხალი იყო.

უკვე ʻუმარ I-ის დროიდან ხალიფებმა დაიწყეს სასამართლო ხელისუფლების გადაცემა სპეციალურ პირებზე – ყადიებზე, რომლებსაც სრული უფლებამოსილება ჰქონდათ გადაეწყვიტათ სასამართლო დავები წმინდა ტექსტების რაციონალური განმარტების გზით. სწორედ ყადიები (თუ არ ჩავთვლით თვითონ ხალიფებს) გახდნენ ის სამართლისმცოდნეები, რომლებიც განმარტავდნენ ყურანს და სუნას (რელიგიური ტექსტები, რომლებიც შეიცავდნენ არაიურიდიულ ნორმებს), რათა გადაეწყვიტათ კონკრეტული სამართლებრივი კაზუსი. სახალიფოს ტერიტორიის მნიშვნელოვანი ზრდის პირობებში ხალიფები აღარ მიისწრაფოდნენ დამოუკიდებლად გადაეჭრათ დავები და ძირითადად ასრულებდნენ უმაღლესი მმართველისა და კანონმდებლის როლს.

3. უმაიანთა პერიოდში (661-750) ყურადღება ეთმობოდა არა იმდენად რელიგიას და მასზე დაფუძნებულ სამართალს, რამდენადაც პოლიტიკურ მმართველობას, ფისკალურ პოლიტიკას, ერთიანი სახელმწიფოს

ჩამოყალიბებას. ხელისუფლებას, ამ პრიორიტეტების გათვალისწინებით, აქცენტი გადაჰქონდა ადმინისტრაციულ, საგადასახადო, სამხედრო სამართალსა და სამართალწარმოებაზე. მუშავდებოდა არამუსლიმებთან (ზიმიები) ურთიერთობის სამართლებრივი პრინციპები. [1] თუმცა უმაიანთა ძირითადი ამოცანა იყო შეექმნათ ადმინისტრირების პრაქტიკული სისტემა და არა სამართლის ერთიანი სისტემა. თუმცა პირველი ყადიების გადაწყვეტილებებმა საფუძველი ჩაუყარა ისლამური იურისპრუდენციის საფუძვლებს. ამავე პერიოდში მუსლიმებმა დაიწყეს სამეცნიერო საქმიანობა, რომელიც პირველ რიგში ყურანთან და ჰადისებთან იყო დაკავშირებული. თეოლოგიური კვლევა, თავის მხრივ, ნიადაგს ამზადებდა ისლამური სამართლისა და შარიათის ნორმების ჩამოყალიბებისათვის. ამ პერიოდის ფიკჰისათვის დამახასითებელია შემდეგი ძირითადი ტენდენციები: ა) მას შემდეგ, რაც ფაკიჰები გაიფანტნენ სახალიფოს სხვადასხვა ოლქებში, ერთიანობის მიღწევა ნებისმიერ ახალ სამართლებრივ პრობლემაზე სულ უფრო რთული ხდებოდა. ამას მოჰყვა ცალკეული ღვთისმეტყველის მიერ გამოცემული იჯთიჰადების რაოდენობის განუხრელი ზრდა. დასკვნის გამოტანისას უმაიანთა პერიოდის ფაკიჰები ორ ძირითად მიმართულებას უჭერდნენ მხარს: *აჰლ ალ-ჰადᾱს* („ჰადისის ხალხი“) და *აჰლ არ-რა'ი* („აზრის ხალხი“); ბ) ფართო მასშტაბები მიიღო ჰადისების ციტირებამ და დაიწყო სწრაფვა მათი გაყალბებისაკენ. ამიტომ მუსლიმმა მეცნიერებმა ნათლად დაინახეს ჰადისების შეკრებისა და კრიტიკული ანალიზის აუცილებლობა; გ) ფიკჰის კრებულების შედგენის პირველი მცდელობები; დ) ღვთისმეტყველებმა დააარსეს სხვადასხვა საღვთისმეტყველო-იურიდიული სკოლები ანუ მაზჰაბები, რომელთა ჩამოყალიბებამ და საქმიანობამ ხელი შეუწყო ისლამური სამართლის შემდგომ განვითარებას, საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალ მოვლენათა რაციონალურ გააზრებას, მთელი რიგი აბსტრაქტული წესების შემუშავებას და ზოგიერთი მოძველებული ნორმების („გადმონაშთების“) უარყოფას.

4. ისლამური სამართლის განვითარებაში ახალი ეტაპი იყო 750-950 წლები, რომელიც ცნობილია სახელწოდებით – „კოდიფიკაციის და მაზჰაბების ხელმძღვანელთა (იმამების) პერიოდი“ და შეფასებულია „ოქროს საუკუნედ“. ის, თავის მხრივ, იყოფა ორ ქვეპერიოდად: 1. მაზჰაბების დამაარსებლების – *დიდი იმამების პერიოდი (750-850)* – ამ პერიოდში ხალიფები ეთათბირებოდნენ წამყვან მუსლიმ მეცნიერებს ფიკჰის ძირითად საკითხებზე; ამის ნათელი მაგალითია მალიქ იბნ ანასი, რომელსაც ხალიფა ალ-მანსურმა (754-775) დაავალა მოციქულის სუ-

[1] Steven Judd, "Al-Awzaʿi and the Umayyad Influence on Islamic Legal Development," *The Umayyad World.* Ed. By Andrew Marsham (London & New York, 2020), 183-195.

ნას შედგენა. მისი დასრულების შემდეგ ხალიფამ რჩევა ჰკითხა იმამ მალიქს იმის თაობაზე, შეეძლო თუ არა ის გაეხადა სახელმწიფოს ძირითად კანონად, რის შედეგადაც მალიქის მაზჰაბი სავალდებულო იქნებოდა ყველა მუსლიმისათვის. იმამ მალიქმა უარი თქვა, რადგანაც მან იცოდა, რომ მის კრებულში შევიდა ის ჰადისები, რომლებიც ცნობილი იყო ჰიჯაზში, სადაც დააარსა თავისი მაზჰაბი. მალიქ იბნ ანასი თვლიდა, რომ ერთი ცალკე აღებული მაზჰაბი იქნებოდა არასრული. მართალია, ღვთისმეტყველებს და მოსამართლეებს შეეძლოთ აზრის თავისუფლად გამოხატვა, მაგრამ ისინი ხშირად იმსახურებდნენ სასტიკ სასჯელს, როცა მათი გადაწყვეტილება წინააღმდეგობაში მოდიოდა სახელმწიფო პოლიტიკასთან; მაზჰაბების რაოდენობა გაიზარდა და მოხდა სხვადასხვა მიმართულებების ჩამოყალიბება ყურანისა და სუნას განმარტებებში, რომლებიც იმუშავებდნენ სამართლის ნორმების საკუთარ სისტემას (დოქსოლოგიურ შრომებში მითითებულია 19 ძირითადი მაზჰაბის არსებობის თაობაზე ადრეულ ეპოქაში); მიმდინარეობდა სამართლებრივი დებატები სხვადასხვა მაზჰაბის წარმომადგენლებს შორის, როგორც წერილობითი ფორმით, ისე პირადი შეხვედრების დროს. მაგ., წერილობითი მიმოწერა იმამ მალიქსა და იმამ ალ-ლაის იბნ სა'დს (გარდ. 175/791) შორის. ეს უკანასკნელი არ ეთანხმებოდა იმამ მალიქს იმაში, რომ ის ისლამური სამართლის ერთ-ერთ წყაროდ თვლიდა მედინის მცხოვრებთა აზრს. 2. დიდი იმამების მოწაფეების – *მცირე იმამების პერიოდი* (850-950) – ამ პერიოდში სუნა სისტემატიზირდა და შეიკრიბა ჰადისების კრებულების სახით; ფიკჰი ჩამოყალიბდა, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერება; სახალიფოს მთელ ტერიტორიაზე, სახელმწიფოს მხრიდან მხარდაჭერის გამო, გაიზარდა სამეცნიერო ცენტრების რაოდენობა. მოხდა სხვადასხვა მაზჰაბების ფიკჰის კრებულების შედგენა და სისტემატიზაცია. ფიკჰი დაიყო ორ მიმართულებად: *უსულ ალ-ფიკჰ* – ისლამური სამართლის ძირითადი წყაროები და *ფურუ' ალ-ფიკჰ* – დამატებითი წყაროები/ისლამური სამართლის დარგები/. ფიკჰის კრებულები: იბნ ხალიქანის თანახმად, *უსულ ალ-ფიკჰ*-ისადმი მიძღვნილი პირველი წიგნის ავტორი იყო აბუ ᲂუსუფი (გარდ. 798წ.), მაგრამ ამ წიგნმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია მუსლიმი ღვთისმეტყველის, შაფიიტური იურიდიული სკოლის ეპონიმის, იმამ აშ-შაფი'ის *არ-რისა*ლა. ნაშრომში პირველადაა სისტემატიზირებული სამართლის წყაროები და ფორმულირებული ის პრინციპები, რომელთა დაცვა აუცილებელია სამართლებივი მითითებების დაწესებისას.

5. 960-1258 წლები იყო ე.წ. „კონსოლიდაციის პერიოდი", რომელიც ხასიათდება შემდეგი ტენდენციებით: წინა პერიოდში ჩამოყალიბებული მაზჰაბების უმრავლესობამ შეწყვიტა არსებობა და დარჩა 4 სუნიტური

მაზჰაბი; მაზჰაბები საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მეთოდოლოგიურად და ორგანიზაციულად. ძალაში იყო მხოლოდ კონკრეტული მაზჰაბების იჯთიჰადები; წარმოიშვა სამართლისმცოდნეობის ისეთი დარგი, როგორიცაა შედარებითი ფიკჰი, რომელიც ძირითადად გამოიყენებოდა ერთი მაზჰაბის მეორეზე უპირატესობის დასამტკიცებლად.

6. 1258 წლის შემდგომი პერიოდის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი იყო *თაკლი̄დ* – ეს ნიშნავდა ისლამური სამართლის ძირითადი სკოლების (მაზჰაბების) დასკვნების (დოქტრინალური პრეცედენტების) კანონიზაციას, რასაც მოჰყვა ინდივიდუალური ინტერპრეტაციის (იჯთიჰად) უარყოფა. თუმცა, პერიოდულად ჩნდებოდნენ ე.წ. მუსლიმი რეფორმატორები, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ *თაკლიდ*-ის პრინციპს. ისინი მოუწოდებდნენ რელიგიის საფუძვლებისა და ისლამური სამართლის წყაროებისაკენ დაბრუნებას – მაგ., აჰმად იბნ თაᲂმიᲂა (1263-1328; მოითხოვდა ყურანისა და სუნას პირდაპირ, სიტყვასიტყვით გაგებას ყოველგვარი ინტერპრეტირების გარეშე),[1] მუჰამმად იბნ ‘ალი აშ-შავქანი (1760-1839), კუტბ ად-დინ აჰმად იბნ ‘აბდ არ-რაჰიმი (1703-1762), ჯამალ ად-დინ ალ-ავღანი (1839-1897), მუჰამმად ‘აბდუ (1849-1905) და სხვ.

7. XIX საუკუნის შუა წლებიდან დაიწყო გაერთიანებისა და აღორძინების პერიოდი. ეს იყო პრინციპულად ახალი ეტაპი ისლამური სამართლის განვითარებაში. ჩამოყალიბდა კანონმდებლობა, რომელიც გახდა ნორმატიული რეგულირების დამოუკიდებელი წყარო. ამ პერიოდში მრავალი მუსლიმური ქვეყანა გახდა ევროპული სახელმწიფოების კოლონია. შედეგად ამ ქვეყნებში შარიათის ნაცვლად მოქმედებდა ევროპული სამართალი. ზოგიერთ ქვეყანაში (მაგ., თურქეთში) ევროპულმა სამართალმა პრაქტიკულად განდევნა მუსლიმური სამართლებრივი ნორმები, ხოლო მუსლიმური ქვეყნების უმრავლესობაში ისლამური სამართალი დარჩა სოციალური ურთიერთობების ცალკეულ სფეროებში, მათ შორის „პირადი სტატუსის“ სფეროში. ცალკეულ ქვეყნებში (ირანი, პაკისტანი, იემენი, ლიბია და სხვ.) კი ისლამური სამართლის მოქმედების საზღვრები ფართოა და შეიმჩნევა ისლამურ-სამართლებრივი კულტურის ერთგვარი რენესანსი, დაბრუნება ტრადიციული ისლამური ფასეულობებისადმი.

8. XX საუკუნის მეორე ნახევარში, დეკოლონიზაციის შედეგად, მრავალმა მუსლიმურმა სახელმწიფომ მიიღო დამოუკიდებლობა და „შეიმჩნევა მუსლიმი ხალხების კულტურისათვის ტრადიციული სამართლის აღდგენისა და აღორძინების ტენდენცია“.

[1] Birgit Krawietz, Georges Tamer. *Islamic Theology, Philosophy and Law Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin and Boston, 2013), 400-421.

შარიათის პრინციპული განსხვავება სხვა რელიგიური საკანონმდებლო სისტემებისაგან განსხვავებით ის არის, რომ მუსლიმურ სამყაროში XIX საუკუნის ბოლომდე არ მოქმედებდა სხვა საკანონმდებლო სისტემა, შარიათის გარდა. შარიათის ხანგრძლივობას მუსლიმურ აღმოსავლეთში ხელი შეუწყო შემდეგმა გარემოებებმა: ა) მუსლიმური აღმოსავლეთის სოციალურ-ეკონომიკური პირობები; ბ) მეჩეთი დიდი ხნის მანძილზე იყო არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ საერო საქმეების, მათ შორის სასამართლო საქმეების გადაწყვეტის ადგილი; გ) ალაჰის ნება, რომელიც უცვლელი და ურყევია; დ) დაპყრობილი ხალხების ადათ-ჩვევების მოქცევა შარიათის ჩარჩოებში; ე) ფიკჰის ფუძემდებლებმა საკანონმდებლო კოდექსში, იურიდიული საკითხების გარდა, მოაქციეს რელიგიური კულტის, ვაჭრობის, საგადასახადო და მორალის საკითხები; ვ) საერო და სასულიერო ძალაუფლება ერთი და იმავე პირის (ხალიფას, სულტნის, ამირას) ხელთ იყო; ზ) შარიათში მოცემულია ისეთი დებულებანი და მითითებანი, რომლებიც ყურანში არ არის.

ისლამური სამართლის ჩამოყალიბება განპირობებული იყო იმ ფაქტით, რომ მომხდარიყო, ერთი მხრივ, ფაქტობრივად მოქმედი სამართლის თანხვედრა ისლამის რელიგიურ ნორმებთან და მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი ურთიერთობების რეგულირება ისლამის მოძღვრების რელიგიურ-ეთიკურ პრინციპებზე დაყრდნობით. მისი განვითარების პროცესი მჭიდროდაა დაკავშირებული არაბთა სახელმწიფოებრიობის ევოლუციასთან. არაბთა სახალიფოს დაცემის შემდეგაც ისლამურ სამართალს არ დაუკარგავს თავისი ადრინდელი მნიშვნელობა. მან შეიძინა ე.წ. „მეორე სიცოცხლე“ (რომაული სამართლის მსგავსად შუა საუკუნეების ევროპაში) და გახდა მოქმედი სამართალი შუა საუკუნეების აზიისა და აფრიკის ქვეყნებში, რომელთაც მიიღეს ისლამი (ეგვიპტე, ინდოეთი, ოსმალეთის იმპერია და სხვ.). ის ფაქტი, რომ ისლამური სამართალი ყალიბდებოდა შუა საუკუნეებში, დიდწილად განსაზღვრა მისი ისეთი მახასიათებლები, როგორიცაა ზოგიერთი ინსტიტუტის არქაულობა, კაზუალურობა, სისტემატიზაციის უქონლობა და სხვ.[1]

ისლამური სამართალი დღეს წარმოდგენილია 5 ძირითადი იურიდიული სკოლით, რომლებიც წარმოიშვა VIII-X საუკუნეებში: ჰანაფიტური, მალიქიტური, შაფიიტური, ჰანბალიტური და ჯაფარიტული. ქონებრივი, მემკვიდრეობითი და სისხლის სამართალი, ადვოკატურის ინსტიტუტი, ფიცის მიღების წესები და ფორმები, თავდებობისა და გარანტიის საკითხები, მითითებები ვაკფების თაობაზე შემუშავებულია ასევე ძირითადი იურიდიული სკოლების საფუძველზე. საზოგადოების რეისლამ-

[1] M.N. Muhammed, & M.M. Ali, “The Shariah and Law: An Analysis,” *International Journal of Law, Government and Communication,* 2(5), (2017), 48-64.

იზაციის ფუნდამენტური მოთხოვნა მიმართულია იქითკენ, რომ შარიათი აღიარებულ იყოს სამართლის ერთადერთ წყაროდ.

ისლამური სამართლის დარგებია: საქორწინო-საოჯახო და მემკვიდრეობითი სამართალი (*ალ-მუნაქაჰათ ვა-ლ-ფარა'იდ*), სამოქალაქო სამართალი (*ალ-მუ'ამალათ*, ვიწრო გაგებით), სისხლის სამართალი (*კანუნ ალ-ჯინაᲒათ*), სახელმწიფო სამართალი (*ალ-აჰქამ ას-სულტანიᲒა*), საპროცესო სამართალი (*ალ-კანუნ ალ-იჯრა'Ღუ; ალ-მუხასამათ*), საერთაშორისო სამართალი (*ას-სიᲒარ*).

უცხოური სამართლებრივი სისტემების გავლენა ისლამურ სამართალზე

ისლამური სამართლის ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული მკვლევარი ჟ. შახტი 1950 წელს წერდა: „ერთი შეხედვით შეიძლება უცნაური ჩანდეს უცხოური გავლენის ძიება სამართლებრივ სისტემაში, რომელიც უდავოდ ატარებს უნიკალურობის ნიშანს".[1]

ისლამურ სამართალში უცხოური ნასესხობების საკითხის კვლევა წარმოადგენს საკმაოდ მნიშვნელოვან სამეცნიერო პრობლემას, რადგანაც პირდაპირი ურთიერთობა აქვს სამართლის ისლამური სისტემის სოციალ-ნორმატიული გენეზისის შესწავლასთან. თუმცა ლიტერატურა ევროპულ ენებზე, სადაც ამა თუ იმ ფორმით განიხილება უცხოური ნასესხობების საკითხი ისლამურ სამართალში მისი ფორმირების პერიოდში, არც თუ ისე მრავალრიცხოვანია.[2] მუსლიმი მეცნიერები კი, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ისლამის რელიგიის ღვთაებრივი ბუნებიდან გამომდინარე, ფიკჰის ისტორიისა და მეთოდოლოგიის შესახებ ნაშრომებში ამ საკითხს საერთოდ არ განიხილავენ, რადგანაც, მათი აზრით, მას საერთო არაფერი აქვს შარიათის ისტორიასთან. ამის გამო მუსლიმი ავტორების ნაშრომები, რომლებშიც ეს თემა განიხილება, არაბულ ენებზე თითქმის არ არის, ხოლო ნაშრომებში ევროპულ ენებზე ისლამური სამართლის ჩამოყალიბების პერიოდში უცხოური სამართლებრივი ნორმების რეცეფციის იდეა მკვეთრად უარყოფილია. დასავლელი მეცნიერები კი ძირითადად უარყოფენ ისლამური სამართლის ორიგინალობას და თვითმყოფადობას, უმეტესწილად იხრებიან ფიკჰის მიერ რომაული და იუდეური სამართლიდან ფართო რეცეფციის იდეისაკენ.

---

[1] J. Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *The Formation of Islamic Law*. Ed. by W.B.Hallaq. Hants (GB), (Burlington, USA, 2004), 61.

[2] Aayesha Rafiq, "Borrowings, Influences, and Comparability: The Case of Islamic Law," *Islamic Studies*, 55/1-2 (Spring-summer 2016), 113-129.

უკვე XVIII ს-ის ბოლოდან ევროპელი მეცნიერების ყურადღება მიიპყრო გარკვეულმა მსგავსებებმა რომაულ და ისლამურ სამართალს შორის. როდესაც 1772 წელს ბრიტანეთის აღმოსავლურ-ინდურმა კომპანიამ მიიღო გადაწყვეტილება გამოეცხადებინა თავისი სუვერენული უფლებების შესახებ და ბრიტანელი მოსამართლეები გააგზავნეს მართლმსაჯულების განსახორციელებლად კომპანიის „ფაქტორიების“ მიღმა, მათ აღმოაჩინეს, რომ ამ ტერიტორიებზე არა მხოლოდ სამოქალაქო, არამედ სისხლის სამართალიც ეფუძნებოდა შარიათს, რომელიც ადაპტირებული სახით დარჩა ინდოეთის სისხლის სამართლის ქვაკუთხედად 1862 წლამდე. ამიტომ, გასაკვირი არაა, რომ სწორედ ინგლისელ ავტორებს ეკუთვნით ერთ-ერთი პირველი შრომები ისლამურ სამართალში: უილიამ ჯონსიმ, რომელიც იყო კალკუტის უმაღლესი სასამართლოს მოსამართლე, 1781 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი გირაოს შესახებ; უილიამ მაქნაგთენმა, ბრიტანელმა სამოქალაქო მოსამსახურემ ინდოეთში, 1817 წელს დაწერა ნაშრომი – „მუსლიმური სამართლის პრინციპები და პრეცედენტები“, ხოლო ნ. ბეილიმ 1865 წელს გამოაქვეყნა მოცულობითი ნაშრომი – „მუსლიმური სამართლის დაიჯესტი“.[1]

უნდა აღინიშნოს, რომ ბრიტანული კოლონიური ადმინისტრაციის მრავალი მოსამსახურე სწავლობდა იმ კანონებს და სამართლებრივ ტრადიციებს, რომლებიც გამოიყენებოდა ინდუიზმისა და ისლამის მიმდევარ ადგილობრივ მოსახლეობაში. მათ კვლევებს ჰქონდა პრაქტიკული მიმართულება, რადგანაც სურდათ უკეთ გაეცნოთ და ეკონტროლებინათ მათ დაქვემდებარებაში მყოფი ადგილობრივი მუსლიმი მოსახლეობა, უკეთ ემართათ ისინი და მოსამართლეებისათვის მიეცათ შესაძლებლობა განეხილათ დავები მოქმედი კანონებისა და რელიგიაზე დაფუძნებული სამართლებრივი ჩვეულებების საფუძველზე. XIXს. ინდოეთში დაწერილ ნაშრომებში არ არის პოლემიკა ისლამური სამართლის მსგავსებასთან დაკავშირებით რომაულ ან სხვა სამართალთან. მაგრამ ამ ნაშრომებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ევროპელი მეცნიერების მიერ ისლამური სამართლის შესწავლაში.[2]

XIXს. II ნახევრიდან გაჩნდა დასავლელი მკვლევრების ნაშრომები, სადაც შესწავლილი იყო ისლამური სამართალი, რომელიც ქადაგებდა რო-

[1] William Jones, *An Essay on the Law of Bailments* (Brattleborough, VT, 1781); W. H. Macnaghten, *Principles and Precedents of Moohummudan Law: Being a Compilation of Primary Rules Relative to the Doctrine of Inheritance* (Cambridge, 1865, 2012); Neil B.E. Baillie, *A Digest of Moohummudan Law on the Subject to Which it is Usually Applied by British Courts of Justice in India Compiled and Translated from Authorities in the Original Arabic with an Introduction and Explanatory Notes* (London, 1865).

[2] Junaid Quadri, *Transformations of Tradition: Islamic Law in Colonial Modernity* (New York, 2021).

მაული (და ზოგჯერ იუდეური) სამართლის მთელი რიგი ინსტიტუტების, კონცეფციებისა და ტერმინების მსგავს იდეებს. ისლამური სამართლის პრაქტიკულად ყველა პირველი დასავლელი მკვლევარი მომხრე იყო იმ თვალსაზრისის, რომელიც ამტკიცებდა ისლამური სამართლის მიერ რომაული სამართლის ინსტიტუტებისა და კონცეფციის ფართო რეცეფციას. მათ მიეკუთვნებოდა ავსტრიელი აღმოსავლეთმცოდნე ალფრედ ფონ კრემერი (1828-1889), ინგლისელი იურისტი შელდონ ამოსი (1835-1886)[1] და უნგრელი არაბისტი ი. გოლდციერი (1850-1921).

განსახილველი თემის კონტექსტში უფრო მნიშვნელოვანია ა. ფონ კრემერის მიერ 1875 წელს დაწერილი ცნობილი ნაშრომი – „აღმოსავლეთის კულტურული ისტორია ხალიფების დროს“. მასში ა. ფონ კრემერი ხაზს უსვამს ისლამური სამართლის მნიშვნელობას და აღნიშნავს: „არაბები ადრეულ შუა საუკუნეებში ერთადერთი ხალხია, ვინც სამართლის იდეის განვითარებასა და მეცნიერულ დამუშავებაში მიაღწია წარმატებებს, რომლებიც, თავისი მნიშვნელობით, მსგავსია რომაელების – მსოფლიო კანონმდებლების მიღწევების“.[2] იმავდროულად ა. კრემერმა მიუთითა ისლამურ სამართალში არსებულ ნასესხობებზე რომაული და იუდეური სამართლიდან, მათ შორის ბავშვებზე მეურვეობის ინსტიტუტზე (cura minorum), როგორც პარალელზე რომაული სამართლის ანალოგიურ ინსტიტუტთან. ის რომაულ გავლენას ხედავს სავაჭრო სამართალშიც და ასკვნის, რომ არაბები გარკვეულწილად შეუგნებლად იღებდნენ მრავალ ძირითად სამართლებრივ პრინციპს არა მხოლოდ ნასესხობის გზით წერილობითი წყაროებიდან და ებრაელთა შუამავლობით, არამედ იმ ხალხებთან კონტაქტის შედეგად, რომლებთანაც მოქმედებდა რომაულ-ბიზანტიური სამართალი. ავტორის აზრით, უკვე VI ს-ში ბეირუთსა და ალექსანდრიაში არსებობდა ცნობილი სამართლის სკოლები, სადაც არაბებს შეეძლოთ გასცნობოდნენ რომაულ კანონებს. არაბეთსა და მოსაზღვრე რომაულ პროვინციებს შორის აქტიური ვაჭრობის შედეგად, ზოგიერთი რომაული ჩვეულება შეიძლებოდა ცნობილი გამხდარიყო ჩრდ. არაბეთის სავაჭრო ქალაქებში. ა. ფონ კრემერი ასკვნის, რომ ისლამურ სამართალში უცხო თვალსაზრისების დასესხება მოხდა ან ყოველდღიური კონტაქტებით დაპყრობილ ხალხებთან ან რაბინთა ლიტერატურის გზით. პირველი გზით ნასესხობის შემომტანი შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ ცნობილი მუსლიმი სამართლისმცოდნეები ‘აბდ არ-რაჰმან ალ-ავზა‘ი (707-774) და იმამ აშ-შაფი‘ი (767-820), რადგანაც ისინი დაიბადნენ სირიაში და, უეჭველია, იცნობდნენ რომაულ-ბიზანტიურ დებულებებს, რომლებიც დამკვიდრდა ადგილობრივ სამართალში.

[1] Amos, Sheldon. *Systematic View of the Science of Jurisprudence* (London, 1872).

[2] A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients under den Chalifen* (Wien, 1875), 470.

ამ სამართლისმცოდნეებს ავტორი მიაწერს იმ საყოველთაოდ ცნობილ წესებს, რომლებიც, მისი აზრით, თითქმის უცვლელად გადმოვიდა რომაული სამართლიდან ისლამურ სამართალში. მაგ., მაქსიმა იმის შესახებ, რომ მტკიცებულება ყოველთვის უნდა მოიტანოს მოსარჩლემ/ბრალმდებელმა (ალ-ისბᾱთ 'ალᾱ ალ-მუდდა'ი), ასევე სამართლებრივი პრინციპი *confessus pro judicato est* (მოპასუხის [მუდდა'ა 'ალაჲჰი] აღიარება ნიშნავს განაჩენს) თავის ასახვას ჰპოვებს მტკიცებულებათა (იკრᾱრ) სასამართლო აღიარების არაბულ კონცეფციაში.[1]

ლიბანელი სამართლის პროფესორი ანტუან ფათალი (გარდ. 1987წ.) აქსიომატურად ამტკიცებდა, რომ არაბებმა გადმოიღეს ბიზანტიური ადმინისტრაციული სისტემა სირიის დაპყრობის შემდეგ და ანალოგიურად მოიქცნენ სამართლის სისტემასთან მიმართებაში.[2]

1937 წელს ჰააგაში ჩატარდა შედარებითი სამართლისმცოდნეობის III საერთაშორისო კონგრესი, რომლის მუშაობაში მონაწილეობა მიიღო ღვთისმეტყველმა მაჰმუდ შალთუთმა (1893-1963), მოგვიანებით ალ-აზჰარის შეიხმა. კონგრესი ეძღვნებოდა სამოქალაქო და სისხლის სამართლის საკითხებს ისლამურ კანონმდებლობაში, ასევე შარიათსა და რომანულ-გერმანულ სამართალს შორის ურთიერთმიმართებას. კონფერენციაზე ისლამური სამართალი აღიარეს არა მხოლოდ დამოუკიდებელ სამართლის სისტემად, არამედ თანამედროვე სამართლის სისტემის ერთ-ერთ საფუძვლად.

XX ს-ის 50-იან წლებში ისლამური სამართლის თვითმყოფადობის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო თანმიმდევრული მომხრე იყო ს. ვ. ფიცჯერალდი. მან თავის ცნობილ ნაშრომში („ისლამური სამართლის სავარაუდო ვალი რომაულ სამართალთან მიმართებაში") მიუთითა, რომ ა. კრემერმა და დ. სანტილიანამ (იტალიელი ორიენტალისტი და სამართლისმცოდნე; 1845-1931), რომელთა ნაშრომებშიც არის ისლამურ სამართალში უცხოური ნასესხობების კვლევის მცდელობა, დაუშვეს შეცდომები. ავტორის აზრით, ორივე სამართლებრივ სისტემაში სამართლებრივი ინსტიტუტებისა და კონცეფციების მსგავსებები მხოლოდ გარეგნულია და, უმრავლეს შემთხვევაში, წარმოსახვითია. პრობლემისადმი ასეთი არასამეცნიერო მიდგომის შედეგად, მათ ნაშრომებში გაჩნდა სენტენცია – „მუსლიმური სამართალი – ეს სხვა არაფერია თუ არა იუსტინიანეს რომაული სამარ-

[1] Zahid Jalaly, "Is Islamic Law Influenced by the Roman Law? A Case Study of International Law," *Kardan Journal of Social Sciences and Humanities,* 2/1 (2019), 18-30; Gloria M. Moran, "The Development of Laws and Jurisprudence in Islam: Religious and Imperial Legacies," *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 16 (2020), 140-186. [http://www.icmes.net/?page_id=4037].

[2] Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beyrouth, 1958), 321.

თალი „არაბულ სამოსში“ ან „არაბებმა არაფერი არ დაამატეს რომაულ სამართალს, გარდა რამდენიმე შეცდომის“. ცნობილია, რომ იუსტინიანეს კოდექსი (Corpus Juris) არასოდეს არ გამოიყენებოდა დასავლეთ რომის იმპერიაში, სადაც არსებობდა რომაული სამართალი. ამიტომ რთულია იმის მტკიცება, რომ დასავლეთ რომის იმპერიის რომაულ სამართალს შეიძლებოდა რაიმე გავლენა მოეხდინა ისლამური სამართლის ფორმირებაზე, რომელიც თავდაპირველად წარმოიშვა მედინაში. ს. ფიცჯერალდის აზრით, ლინგვისტური ასპექტიდან გამომდინარე, რომის სამართლის ტერმინოლოგიაში (მაგ., hypotheca – იპოთეკა, გირაო; emphyteusis – მიწით სარგებლობის მემკვიდრეობითი უფლება, ემფითევზისი) კარგად ჩანს ბერძნული ლინგვისტური ძირები. ასევე იუდეურ სამართალში იძებნება ტერმინები, რომლებიც დასესხებულია ბერძნული ან ლათინური ენიდან. არაბულ ენაშიც არის სხვა ენებიდან დასესხებული სიტყვები, მაგრამ ისლამური სამართლის ფუძემდებლები, რომლებიც ცხოვრობდნენ მედინასა და ქუფაში, ძნელად თუ დაუშვებდნენ ასეთ „დასესხებას“ რელიგიური მოსაზრებებიდან გამომდინარე. ამასთან, ისლამური სამართლის ზოგადი ტერმინოლოგია არ შეიცავს ტერმინებს, რომლებიც დასესხებულია ბერძნული ან ლათინური ენებიდან. გამონაკლისის სახით სახელდება მაგ., ტერმინი *კანონ* (ბერძნული κανών), რომელიც აღნიშნავს მმართველის ადმინისტრაციულ განკარგულებას („პოზიტიური სამართალი“, კანონი). ს. ვ. ფიცჯერალდმა ხაზი გაუსვა აგრეთვე, რომ უკიდურესი მონოთეიზმი, რომელიც საფუძვლად უდევს ისლამს და იუდაიზმს, ასევე ხელს უწყობდა ორი სამართლებრივი სისტემის დაახლოებას. ის წერდა: „რაბინული კანონი იყო სისტემა, ახლოს მდგომი არაბული ჩვეულებითი სამართლის მრავალ ასპექტთან, დაფუძნებული იმავე მონოთეისტურ პრინციპებზე და გამსჭვალული იმავე სულით, რითაც ისლამი“.[1]

ჰერბერტ ლიბესნი (1911-1985) პრინციპულად მხარს უჭერს ფიცჯერალდის პოზიციასა და არგუმენტებს და თავის ნაშრომში აანალიზებს რამდენიმე სამართლებრივ ინსტიტუტს, რომლებშიც ჩანს მსგავსება და პარალელიზმი ისლამურ, რომაულ და იუდეურ სამართალს შორის.[2]

ისლამურ სამართალზე იუდეური სამართლის გავლენის თაობაზე მიუთითებს გ. ბადრი, რომელიც ეფუძნება იუდეველთა თემის არსებობას მედინაში, სადაც მუჰამმადი გადავიდა ჰიჯრას შემდეგ. *Encyclopedia Judaica* მიუთითებს, რომ VII ს-ის პირველ მეოთხედში მედინის მიდამოებ-

[1] S. V. Vesey-Fitzgerald, “The Alleged Debt of Islamic to Roman Law,” *Law Quarterly Review,* 67 (1951), 81-102; idem, “Nature and Sources of the Shari’a,” *Law in the Middle East*. Ed. by M. Khadduri, H. J. Liebsny (Washington, 1955), 89.

[2] H. Liebesny, “Comparative Legal History: Its Role in the Analysis of Islamic and Modern Near East Legal Institutions,” *The American Journal of Comparative Law*, 20/1 (1972), 38-52.

ში ცხოვრობდა 8,000-10,000 ებრაელი. ამავე წყაროების თანახმად, იუდეველთა თემი იყო არაბიზირებული და ყოფა-ცხოვრებაშიც იცავდნენ არაბულ ტრადიციებს. ფაქტობრივად, ესენი იყვნენ არაბები, რომელთაც მიიღეს იუდაიზმი და არა ეთნიკური ებრაელები და, ძირითადად, დაკავებული იყვნენ სოფლის მეურნეობით, ხელოსნობითა და წვრილი ვაჭრობით. გ. ბადრი ხაზს უსვამს, რომ 624-627 წლებში, მუსლიმებთან დაპირისპირების შემდეგ, იუდეველთა ტომები გაასახლეს მედინიდან და ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ორ თემს შორის ამ ხანმოკლე კონტაქტებს დასაბამი მიეცა რაიმე ტიპის ნასესხობებისათვის.[1] ამასთან, იუდეური სამართლის ორი ძირითადი კოდიფიკატორი იცჰაკ ალფასი (1013-1103) და მუსა იბნ მაიმუნი, ევროპელებთან უფრო ცნობილი როგორც მაიმონიდი (1135-1204), იყვნენ არაბიზირებული ებრაელები და თავიანთ ნაშრომებს ძირითადად წერდნენ არაბულ ენაზე.

XX ს-ის 50-იან წლებში ისლამურ სამართალში უცხოური ნასესხობები ყველაზე უფრო სრულად და თანმიმდევრულად წარმოადგინა თავის ნაშრომებში ცნობილმა მეცნიერმა ჟ. შახტმა, რომელმაც სათავე დაუდო სისტემურ სამეცნიერო მიდგომას ისლამურ სამართალში. ამ კონცეფციას მხარი დაუჭირა მრავალმა დასავლელმა აღმოსავლეთმცოდნემ.[2]

ჟ. შახტის თანახმად, არსებობს ოთხი სამართლის სისტემა, რომელთაც, შესაძლოა, გავლენა მოეხდინათ ჩამოყალიბების პროცესში მყოფ ისლამურ სამართალზე: სპარსული სასანიანთა სამართალი, რომაულ-ბიზანტიური (რომაული პროვინციულის ჩათვლით) სამართალი, აღმოსავლური ეკლესიების კანონიკური სამართალი და იუდეური თალმუდური სამართალი. სამართლის სფეროს მიღმა საყოველთაოდ ცნობილია იუდაიზმისა და ქრისტიანობის გავლენა ისლამურ კულტსა და რიტუალზე, ხოლო რომაულ-ბიზანტიური და სპარსული ადმინისტრაციულ-ფინანსური სისტემის გავლენა მუსლიმურ სახელმწიფო და საფინანსო ინსტიტუტებზე. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ეს უცხოური ელემენტები იმდენად იყო ასიმილირებული და ისლამიზირებული, რომ ე.წ. ისლამურ ჩარჩოში მოქცეული ძნელად თუ გამოავლენდა უცხოური წარმოშობის კვალს. ასეთივე გავლენა შესაძლებელია თვითონ სამართლის სფეროზეც, ხოლო განსხვავება ისლამურ და რომაულ სამართალს შორის თავისთავად არ გამორიცხავს მეტ-ნაკლებად ფართო გავლენების

[1] G. M. Badr, "Islamic Law: Its Relation to Other legal Systems," *The American Journal of Comparative Law*, 26 (1978), 194.

[2] J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1967); Idem, *An Introduction to Islamic Law* (N.Y., 1982); Idem, "The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence," Khadduri M., Liebesny H. J. (eds). *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law* (Washington D.C., 1955), 57-84.

შესაძლებლობას.[1] სტატიაში „წინაისლამური კონტექსტი და იურისპრუდენციის ადრეული განვითარება“, ჟ. შახტი წერდა, რომ ადრეულ ისლამურ სამართალზე გავლენა მოახდინა დაპყრობილი ტერიტორიების სამართლებრივმა სისტემებმა, რაც გულისხმობდა არა მხოლოდ სამართლებრივ ჩვეულებებს და პრაქტიკას, არამედ სამართლებრივ კონცეფციებსა და პრინციპებს და „მეცნიერთა კონსენსუსს“.[2] შახტი ისლამურ სამართალში შესულს აკუთვნებს შემდეგ ნორმებს: წესი, რომლის მიხედვითაც „ბავშვი ეკუთვნის ცოლ-ქმრულ სარეცელს“ (*ალ-ვალად ლი-ლ-ფარაშ*), რაც შეესაბამება რომაული სამართლის პრინციპს – pater est quem nuptiae demonstrant (მამობის აღიარება ხდება კანონიერი ქორწინებით); პასუხისმგებლობა ქურდის, რომელთან მიმართებაშიც არ შეიძლება ყურანით განსაზღვრული სასჯელის გამოყენება, მოპარული საქონლის ორმაგი ღირებულების სახით, – უზრუნველყოფის ძველი არაბული და ყურანისეული კონცეფციის ტრანსფორმაცია ვალის გადახდის უზრუნველყოფის კონცეფციად, რაც შეესაბამება რომაულ ცნებას pignus (გირაო); ქირავნობის ხელშეკრულების (იჯარა) იურიდიული კონსტრუქცია; სამი კონცეფცია, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს სავაჭრო სამართალში: *მაკილ* (ფხვიერი სხეულების საწყაო), *მავზუნ* (აწონვადი) და *მა'დუდ* (თვლადი), შეესაბამება ლათინურ ცნებას *quae pondere numero mensura constant* (საქონლის შეფასებისას ზომა და რაოდენობა მუდმივია); და პრინციპი, დასესხებული აღმოსავლური ეკლესიების კანონიკური სამართლიდან, რომლის მიხედვითაც ცოლ-ქმრული ღალატი დაბრკოლებას ქმნის ქორწინებისათვის, ე.ი. პრინციპი, რომლის მხოლოდ კვალი დარჩა სუნიტურ სამართალში, მაგრამ ის შენარჩუნდა შიიტურ (თორმეტიანთა) და იბადიტურ (ხარიჯიტულ) სამართალში. იუდეური სამართლიდანაა დასესხებული *კიასის*-ის მეთოდი („განსჯა ანალოგიით“) თავისი ტერმინით, ასევე სამართლებრივი აზროვნების სხვა მეთოდებიც, როგორიცაა *ისთისჰაბ* („მდგომარეობის უცვლელობის პრეზუმფცია“) და *ისთისლაჰ* („საზოგადოებრივი ინტერესის მხედველობაში მიღება“). ჟ. შახტის თანახმად, ზოგჯერ ჩნდება ეჭვი, ესა თუ ის კონცეფცია ისლამურ სამართალში მოხვდა უშუალოდ ელინისტური რიტორიკიდან თუ იუდეური სამართლის მეშვეობით. იუდეური სამართლის გავლენა განსაკუთრებით შესამჩნევია რელიგიური აღმსარებლობის სფეროში.[3] თუმცა, ყველა არგუმენტის მიუხედავად, რომლებიც, შახტის აზრით, მიუთითებდა უცხოურ ნასესხობებზე ისლამურ სამართალში, ხაზ-

[1] J. Schacht, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law,” *The Formation of Islamic Law*. Ed. by W.B. Hallaq (Burlington, USA, 2004), 60.

[2] J. Schacht, “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence,” *The Formation of Islamic Law* / Ed. by W. B. Hallaq (Burlington, USA, 2004), 37.

[3] J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 21-22.

გასმულია, რომ „ისლამური სამართალი“ არის „წმინდა სამართლის“ გამორჩეული საჩვენებელი მაგალითი.[1]

ფონ გრიუნებაუმი, რომელიც ეჭვქვეშ არ აყენებდა ისლამის მიერ არა მხოლოდ უცხოური სამართლის კონცეფციის, არამედ კულტურის სხვა ელემენტების ფართო ნასესხობასაც, მიუთითებდა, რომ „მუჰამმადმა ერთად შეკრიბა იუდეურ-ქრისტიანული და არაბული იდეები და ღირებულებები თავის მოძღვრებაში“.[2] ამასთან, ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ ისლამის თვითმყოფადობა მდგომარეობს ზუსტად იმაში, რომ შეუძლია უცხოური ინსპირაციული იდეების ადაპტირება თავისი საჭიროებების შესაბამისად და ასევე იმის უარყოფა, რისი ადაპტაციაც შეუძლებელია.[3]

თანამედროვე დასავლელ მკვლევართაგან ისლამურ სამართალში უცხოური ნასესხობების ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პრინციპული მომხრე იყო დანიელი აღმოსავლეთმცოდნე, ადრეული ისლამის ისტორიის სპეციალისტი, პატრიცია კრონი (1945-2015). თავის წიგნში – „რომაული, პროვინციული და ისლამური სამართალი“ ამტკიცებს, რომ პროვინციულმა სამართლებრივმა პრაქტიკამ სირიაში არანაკლები გავლენა მოახდინა შარიათის განვითარებაზე, ვიდრე რომაულმა სამართალმა. ამ გავლენის თვალსაჩინო მაგალითად მას მოჰყავს მფარველობის ინსტიტუტი (ვალა’) და ცდილობს აჩვენოს, რომ ამ ინსტიტუტის მნიშვნელოვანი შტრიხები მომდინარეობს პროვინციული და რომაული სამართლიდან და არა ისლამამდელი არაბული საზოგადოების ჩვეულებებიდან. ამასთან, ხაზგასმულია, რომ ამ გავლენამ შეაღწია შარიათში ადრეულ უმაიანთა დროს, რომელთაც სირია აქციეს თავიანთ ცენტრად და უფრო თავისუფალი იყვნენ უცხოური სამართლის დასესხებისას.[4]

განსახილველ პრობლემასთან დაკავშირებით საინტერესო და არგუმენტირებულია აიმან დაჰერის პოზიცია სტატიაში „შარიათი: რომაული სამართალი ატარებს ისლამურ ჩადრს?“.[5] ავტორი აანალიზებს პარა-

---

[1] Aayesha Rafiq, *Western Scholarship on ‘Origins’ of Islamic Law: An Analytical and Critical Study.* A Thesis Submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies. Faculty of Higher Studies. National University of Modern Languages (Islamabad, 2013), 130-137 (Criticism on Origins of Islamic Law by Joseph Schacht).

[2] G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam −A Study In Cultural Orientation* (Chicago; London, 1969), 322.

[3] იქვე, 324.

[4] P. Roman Crone, *Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (London, 1987), 1-16.

[5] Ayman Daher, “The Shari’a: Roman Law Wearing An Islamic Veil?,” *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies,* III (2005), 91-108.

ლელებს რომაული და ისლამური სამართლის ინსტიტუტებსა და კონცეფციებს შორის შედარებითი სამართლისმცოდნეობის პოზიციიდან. დაჰერი თვლის, რომ რომაული და ისლამური სამართლის ცალკეული დამოუკიდებელი ინსტიტუტების შედარებისას შეიძლება ვივარაუდოთ რომაული სამართლის გავლენა შარიათზე. ამასთან, თუ ამ გავლენას ჰქონდა ადგილი, ეს აისახებოდა თვითონ შარიათზე, მაგრამ არა მის ძირითად სამართლებრივ ტექსტებზე. მაგ., ყურანი თავისუფალი ჩანს რომაული ან უცხოური გავლენისაგან. დაჰერის თანახმად, რომაული გავლენა მიმდინარეობდა ინტეგრაციის იდეის და კონცეფციის ფორმით მათი ისლამიზაციის საშუალებით ისლამურ სამართალში. ახლო აღმოსავლეთში კი საერთო სამართალი წარმოადგენს მემკვიდრეობის ერთიან ხაზს – დაწყებული ჰამურაბის კანონებიდან, შემდეგ ასირიული სამართალი, რაბინთა სამართალი, ბერძნული სამართალი, რომაული სამართალი, ბიზანტიური სამართალი და ბოლოს, ისლამური სამართალი.[1]

ისლამური სამართლის პროფესორი ვ. ჰალაკი, თავის წიგნში „ისლამური სამართლის წარმოშობა და ევოლუცია“, სამართლებრივი მემკვიდრეობის საკითხში უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თვითმყოფად სემიტურ კულტურას, ვიდრე რომსა და საბერძნეთს.[2]

შეიძლება გარკვეულწილად დავეთანხმოთ მ. ჰოჯსონს, რომელიც მიუთითებს, რომ „ისლამური საზოგადოება აღმოჩნდა არა მხოლოდ პირდაპირი მემკვიდრე, არამედ მნიშვნელოვანწილად პოზიტიური გამგრძელებელი უფრო ძველი საზოგადოებების, რომლებიც არსებობდნენ ნილოსიდან ამუდარიამდე ტერიტორიაზე. გეოგრაფიული და ადამიანური თუ მატერიალური რესურსების თვალსაზრისით, ის გახდა ძველი ბაბილონელების, ებრაელების, სპარსელებისა და მათი მეზობლების ცივილიზაციური ტრადიციების საბოლოო მემკვიდრე“.[3]

ჯერ კიდევ 1903 წელს სტენლი კუკი წერდა, რომ ჰამურაბის კანონებს დიდი მნიშვნელობა აქვს ბაბილონური გავლენის შესაფასებლად ქანაანის მიწაზე. მისი დასკვნით, პრიმიტიულ სემიტურ კანონმდებლობას შეხება ჰქონდა ყველაზე ადრეული ძველი აღთქმის იუდეურ და ჰამურაბის კანონებთან, ბიბლიის შემდგომ იუდეველთა კანონებთან, სირიულ-რომაული სამართლის კოდექსთან და ბოლოს, ისლამური სამართლის უფრო გვიანდელ კანონთა კრებულებთან.[4]

---

[1] იქვე, 105.

[2] W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, 27.

[3] M. Hodgson, *The Venture of Islam*. Vol. 1: The Classical Age of Islam (Chicago; London, 1989), 103-104.

[4] S. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (London, 1903/2010), 282.

მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ ჰამურაბის კანონებმა დიდი გავლენა მოახდინეს თორაზე. ორივეგან ნორმები აღიქმება, როგორც ღვთის ნება. ამის გარდა, მოსემ დაისესხა ჰამურაბის კანონებიდან მთელი რიგი ზნეობრივი დებულებები, რომლებიც არეგულირებენ საოჯახო ურთიერთობებს. რაც შეეხება ბაბილონის სამეფოს, VII ს-ში ის დაიპყრეს არაბებმა და ამ ტერიტორიაზე შექმნეს ერაყის სახელმწიფო, სადაც გავრცელდა ისლამი და დამკვიდრდა ისლამური სამართალი. მკვლევართა აზრით, ყურანის ტექსტიდან ჩანს მისი მსგავსება მოსეს თორასთან. თავის მხრივ, ყურანის ავტორმა, სავარაუდოდ, გამოიკვლია ჰამურაბის კანონები და ჩართო რამდენიმე დებულება ამ კანონებიდან: მკაცრი სასჯელი ინცესტისათვის და მშობლებისადმი უპატივცემულობის გამო, ნორმების ღვთიური არსი, საკუთრების უფლების ხელშეუხებლობა. შესაბამისად, მკვლევართა აზრით, ჰამურაბის კანონებმა გავლენა მოახდინეს ბიბლიასა და ყურანზე, რაც, თავისთავად, გულისხმობს გავლენას ისლამურ სამართლებრივ სისტემაზე, რომელსაც მიეკუთვნება ერაყი. ასევე, ჰიჯაზი, როგორც ისლამის სამშობლო, განუყოფელი ნაწილია იმ კულტურის, რომელსაც მოიცავდა ახლო აღმოსავლეთი ჰამურაბის დროიდან.[1]

ფილიპ ჰითთის ეკუთვნის სიტყვები: „სემიტი ხალხების დღეს არსებული ორი წარმომადგენლიდან არაბებმა, უფრო მეტად ვიდრე ებრაელებმა, შეინარჩუნეს სემიტური ოჯახის ფიზიკური ნიშნები და მენტალური თავისებურებები. .... ასევე, ისლამი თავისი თავდაპირველი ფორმით არის სემიტური რელიგიის ლოგიკური გაგრძელება“.[2]

ის ფაქტი, რომ ისლამური სამართალი საუკუნეების მანძილზე სხვადასხვაგვარად ვითარდებოდა სხვადასხვა სოციალ-პოლიტიკურ, კულტურულ და გეოგრაფიულ პირობებში, ფუნდამენტური რელიგიური დოგმების ხელშეუხებლობით, ადასტურებს მისი, როგორც იურიდიული ფენომენის, დამოუკიდებლობას. ისლამური სამართლის ძირითად წყაროებს (ყურანი და სუნა) აქვთ საკრალურ-რელიგიური ხასიათი და შეიცავენ ფუნდამენტურ პრინციპებს ისლამური საზოგადოების, სახელმწიფოსა და სამართლის ფუნქციონირებისათვის.

---

[1] Edwin M. Good, “Capital Punishment and Its Alternatives in Ancient near Eastern Law,” *Stanford Law Review,* 19/5 (1967), 947-77; Juan Cole, “Muhammad and Justinian:Roman Legal Traditions and the Qurʾān,” *Journal of Near Eastern Studies*, 79/2 (2020), 183-196; Lena Salaymeh, “Legal traditions of the ‘Near East’: The pre-Islamic context,” *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad and Said Fares Hassan (Abingdon, 2019), 275-285.

[2] P. H. Hitti, *History of the Arabs* (London, 1970), 8.

ისლამური სამართლის გავლენა სამოქალაქო კანონმდებლობაზე: ისტორიული პრეცედენტები და თანამედროვეობა

ისლამური სამართლისა და სამოქალაქო კანონმდებლობის ურთიერთობაზე საუბრისას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავსვათ ურთიერთდაკავშირებული კითხვები: 1. შეიძლება თუ არა სამოქალაქო კანონმდებლობა იყოს ისლამური სამართლის წყარო? 2. შეიძლება თუ არა ისლამური სამართალი მოქმედებდეს სამოქალაქო სამართალთან ერთად ერთიანი სამართლებრივი სივრცის ფარგლებში? 3. როგორია ისლამური სამართლის მოქმედების საზღვრები სამოქალაქო სამართლით მისი შეზღუდვის პირობებში? 4. როგორ ვლინდება ურთიერთგავლენა ისლამური სამართლისა და სამოქალაქო სამართლის, თუ ორივე სამართლებრივი სისტემა ერთდროულად თანაარსებობს ერთი სამართლებრივი წესრიგის ჩარჩოებში?

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამური მოძღვრება უარყოფს სახელმწიფოს საკანონმდებლო უფლებას, ვინაიდან კანონშემოქმედება ალაჰის პრეროგატივაა, რომელმაც ხალხს გარდმოუვლინა ყურანსა და სუნაში გადმოცემული კანონები. შესაბამისად, პირდაპირი პასუხი ჩვენს მიერ დასმულ პირველ კითხვაზე, უარყოფითია. კანონშემოქმედების დოგმატური აკრძალვის მიუხედავად, კარგად არის ცნობილი, რომ თანამედროვე მუსლიმურ ქვეყნებში (მათ შორის იმ ქვეყნებში, რომლებიც ისლამური არიან არა მხოლოდ ფაქტობრივად, არამედ ასე იწოდებიან ქვეყნის ძირითად კანონებშიც) მისი როლი მნიშვნელოვანია. მაგ., საუდის არაბეთი, სადაც ფიკჰის პარალელურად მოქმედებს ნიზამები (რეგლამენტები), ევროპული გაგებით კანონების ეკვივალენტური ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტები. ნიზამების მიზანია იურიდიული განსაზღვრულობა შეიტანოს იმ სფეროებში, რომლებიც არ რეგულირდება ფიკჰით.

შეიძლება თუ არა თანამედროვე მუსლიმური სახელმწიფოების სამართალი ჩაითვალოს ისლამური სამართლის წყაროებად? სამეცნიერო ლიტერატურაში მოტანილია კრიტერიუმების ჩამონათვალი, რომელთა შემთხვევაშიც მუსლიმური ქვეყნების სამოქალაქო კანონები შეიძლება აღიარდეს ისლამური სამართლის წყაროებად: 1. არ აცხადებენ დაშვებულად იმას, რაც აკრძალულია და არ კრძალავენ იმას, რაც დაშვებულია ყურანსა და სუნაში; 2. შემუშავებულია მუსლიმი სამართლისმცოდნეების მიერ (ან მათი უშუალო მონაწილეობით); 3. ეყრდნობიან ყურანისა და სუნას და მუსლიმური სამართლებრივი აზრის მიღწევებს (ისლამური სამართლის საერთო პრინციპების ჩათვლით); 4. მიმართულია ისლამის 5 ძირითადი ფასეულობისა და მუსლიმთა ინტერესების დასაცავად; 5.

ფლობენ შესაბამის მექანიზმებს ამ კანონებში შემავალი დებულებების პრაქტიკაში რეალიზებისათვის.

ფიკჰის კოდიფიკაცია ანუ ისლამურ-სამართლებრივი პრინციპების, ნორმებისა და ცალკეული ინსტიტუტების ჩართვა კანონმდებლობაში, რომელიც ეფუძნება დასესხებულ ევროპულ მოდელებს – ისლამური და ევროპული სამართლებრივი კულტურების თანამედროვე ურთიერთგავლენის საუკეთესო მაგალითია. თუმცა ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე კითხვა, მუსლიმი, ისლამური სამართლის შესაბამისად, უნდა დაემორჩილოს თუ არა არაისლამური ქვეყნის კანონებს და დადებითი პასუხის შემთხვევაში, რამდენად? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად განვიხილავთ ისტორიულ პრეცედენტებს:

ა) პირინეის ნახევარკუნძულის მუსლიმები: არაგონის სამეფოს ისლამური სამართალი

არაგონის სამეფო (ესპ. Reino de Aragón, კატ. Regne d'Aragó; არაბ. არაგონი იწოდება როგორც არაღუნ) არსებობდა 1035-1516 წლებში თანამედროვე ესპანეთისა და საფრანგეთის ტერიტორიაზე. 1516 წელს გახდა ესპანეთის სამეფოს შემადგენელი ნაწილი. დედაქალაქი იყო სარაგოსა. რეკონკისტის[1] პროცესში, პირენეის ნახევარკუნძულის მუსლიმი მოსახლეობა, როგორც წესი, რჩებოდა დასახლებულ მიწებზე და არ ჩქარობდა მიგრაციას უკანდახეული მუსლიმი მმართველების კვალდაკვალ. მავრები[2] მოექცნენ ქრისტიანი მეფეების გამგებლობაში, გახდნენ მათი ქვეშევრდომები. მუსლიმებმა შეინარჩუნეს თავისი რელიგია და ცნობილი გახდნენ სახელწოდებით მუდეჯარები (არაბ. მუდაჯჯან - „ისინი, ვინც მიიღეს დარჩენის უფლება", იგივე მუდეჰარები). ზოგიერთი მათგანი ივიწყებდა არაბულ ენას და უახლოვდებოდა ქრისტიან ესპანელებს. შეიძლება ითქვას, რომ მუდეჯარები ისლამურ ქვეყნებში მცხოვრები ზიმიების მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. ეს იშვიათი მოვლენა იყო მუსლიმი მმართველების ქრისტიანი ქვეშევრდომების ტიპური მაგალითისაგან განსხვავებით. ამ მდგომარეობამ შექმნა ორი სამართლებრივი სისტემის – ისლამური სამართლისა და ქრისტიანული სამეფოების სამართლის (თუმცა, ის არ იყო ჰომოგენური) – პარალელური თანაარსებობის უნიკალური პრეცედენტი სამეფოს სენიორალური სამართლის

[1] რეკონკისტა (ესპ. Reconquista - დაბრუნება) – დაკარგული ქრისტიანული მიწების დაბრუნების პროცესი პირენეის ნახევარკუნძულზე, რომლებიც დაკავებული ჰქონდა მავრების სამეფოს.

[2] მავრები (ლათ. Mauri, ბერძნულიდან Maurus – შავი) – ესპანეთისა და ჩრდილოეთ აფრიკის მუსლიმები შუა საუკუნეების ევროპაში.

ჩრდილქვეშ. მუდეჰარებისათვის განსაკუთრებით ხელსაყრელი კანონმდებლობა ესპანეთის სამეფოთა შორის შეიქმნა არაგონში. საინტერესოა როგორ განხორციელდა ორი იურიდიული ტრადიციის ეს თანაარსებობა და ურთიერთქმედება არაგონის სამეფოს ერთიანი სამართლებრივი წესრიგის ფარგლებში?

ისლამური სამართლის იმპლემენტაცია არაგონის სამეფოს სამართლებრივ სივრცეში, როგორც წესი, ხდებოდა ქრისტიანების მიერ მუსლიმური ქალაქის აღების შემდეგ: სამეფო ხელისუფლებამ დაუყოვნებლივ დააწესა პირობები ქალაქში მცხოვრები მუსლიმების თავისი იურისდიქციის ქვეშ გადასვლისათვის და გასცემდა სპეციალურ სიგელებს. ეს დოკუმენტები შეიცავდა ინფორმაციას, რომელიც მოწმობდა არა მხოლოდ მავრების პიროვნულ და ქონებრივ ხელშეუხებლობაზე ახალი ხელისუფლებისადმი მათი ლოიალობის შემთხვევაში, არამედ ისლამური კანონის ადგილზე ახალ პოლიტიკურ-სამართლებრივ რეალობაში, „სუნნას“ (სამეფოს სიგელებში ის იწოდება პირინეის მავრების ისლამურ სამართლად) მოქმედების პირობებსა და პრინციპებზე სამეფოს მუსლიმ ქვეშევრდომებს შორის. სამეფო სამართალი, რომელიც არეგულირებდა ურთიერთობას მუსლიმ სუბიექტებთან, ისლამურ სამართალს აღიქვამდა როგორც ადათობრივ სამართალს, რადგანაც იმ დროს სამეფო სამართლისათვის დამახასიათებელი იყო ადათობრივი სამართლის იურისდიქციის ცნობა ადგილებზე. ამ კონტექსტში კარგად ჯდებოდა ტერმინი „სუნნა“, რომლითაც ყველაზე ხშირად აღინიშნებოდა სარაცინების[1] სამართალი, რადგანაც სუნას ენიჭებოდა წამყვანი როლი სარაცინებს შორის მართლმსაჯულების აღსრულებაში. ქრისტიან ხელისუფალთა თვალში, მისი ძირითადი ფუნქცია იყო თემის შიგნით სამართალწარმოება. სამეფო ხელისუფლებამ, თითქოსდა, ხელახლა მოახდინა ისლამური სამართლის სანქცირება ისე, რომ ბოლომდე არ ესმოდა მისი რელიგიური ბუნება ან განზრახ დახუჭა თვალი ამაზე (არ „ამჩნევდა“ კაზუსებს, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდა შარიათს. ამის პარალელურად კი, ამუშავებდა ამ კაზუსებთან დაკავშირებულ საკითხებს, მათ იურიდიულ შედეგებს), მიიღო ის როგორც „ახალი ცხოვრება“ ქრისტიანი მმართველის

[1] სარკინოზები (იგივე სარაცინები) – გვიანი შუა საუკუნეების ევროპაში მაჰმადიანების მიმართ გამოყენებული ფართოდ გავრცელებული ტერმინი. მისი მნიშვნელობა მთელი ისტორიის განმავლობაში თანდათან იცვლებოდა. ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში, ბერძნულ და ლათინურ ენებში, სარკინოზად მოიხსენიებდნენ ხალხს, რომლებიც რომის ახლო პროვინციის – არაბეთის უდაბნოებში ცხოვრობდნენ, მაგრამ არაბებისაგან განსხვავდებოდნენ. ადრე-შუასაუკუნეების ევროპაში ეს ტერმინი უკვე არაბებზეც ვრცელდებოდა. XII საუკუნის ლათინურ ლიტერატურაში კი სარკინოზებად უკვე ყველა მაჰმადიანს მოიხსენიებდნენ.

ხელისუფლების დაქვემდებარებაში. თუმცა, მუსლიმი მოსამართლეები, მთელი XIV საუკუნის მანძილზე, ძალიან ბევრს აკეთებდნენ იმისათვის, რომ აეთვისებინათ მათთვის ახალი სამართლისა და საქმისწარმოების ენა – კარგად ნაცნობი და გასაგები სამეფო კურიისათვის. ისლამური სამართლისათვის არსებითი და გარკვეულწილად პოლიტიკური მიზანიც იყო თავისი უფლებების, პრივილეგიებისა და ტრადიციების დაცვა, ისლამური სამართალი, უპირველეს ყოვლისა, „ჩაშენდა“ ქრისტიანული სამეფოების იერარქიულად მოწესრიგებულ სამართლებრივ სივრცეში. მეორეც, მას ჰქონდა მოქმედების მკაცრად შემოსაზღვრული სფერო: იურისდიქციის სუბიექტებისა და ფუნქციების თვალსაზრისით. და მესამე, ის არანაირად არ ეწინააღმდეგებოდა სამეფო სამართალს და არ აღიქმებოდა არც ხელისუფლების, არც ოფიციალური პირების, არც ქვეშევრდომების მიერ, როგორც მისი საწინააღმდეგო. ისლამური სამართალი არსებობდა სხვადასხვა სამართლებრივი რეჟიმების პარალელურად, რომლებიც მოქმედებდნენ ქრისტიან ქვეშევრდომებთან მიმართებაში (სამეფო სამართალი, მსხვილი ფეოდალების სენიორალური სამართალი, ადათობრივი სამართალი და სხვ.). ამასთან, აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ შერეული კაზუსის შემთხვევაში, ქრისტიანისა და მუსლიმის მონაწილეობით, თითოეული მხარე იყო თავისი საკუთარი სამართლის იურისდიქციაში – *სუნნა* მავრებისათვის და *ფუერო* (ფუეროს)[1] ქრისტიანებისათვის. ასეთი საქმე განიხილებოდა არა მავრების (შარიათულ) სასამართლოზე, არამედ შერეულ სასამართლოზე, სადაც კონსულტანტების სახით შეიძლებოდა ჩართული ყოფილიყვნენ ფაკიჰები (ისლამური

[1] ფუერო (ესპ.fueros – სამართალი, პროვილეგია) – პირინეის ნახევარკუნძულის სახელმწიფოებში კანონთა კრებული, რომელიც ეხება სახელმწიფოს ყველა ქვეშევრდომს, აგრეთვე კანონები, რომლებიც განამტკიცებენ პროვინციებისა და მუნიციპალიტეტების სამართალს. სახელწოდება მომდინარეობს ლათინური სიტყვიდან Forum, რაც ნიშნავს სასამართლოს, სამართალს ან ბაზარს. ფუეროები წარმოადგენდა ესპანეთის მეფეთა მიერ გაცემულ სიგელებს, რომლებიც განსაზღვრავდა მუდეჰართა უფლება-მოვალეობებს. აქ შემუშავებულ სამართლებრივ ნორმებს ხშირად იღებდნენ კასტილიის მეფეებიც. XII საუკუნის II მეოთხედის ავია დე ტორესის ფუერო თითქმის ათანაბრებდა მუდეჰარებს ქრისტიანებთან. ტოლედოს 1115-1122 წლების ფუერო მუდეჰარებს აძლევდა უფლებას გასამართლებულიყვნენ საკუთარი ყადიების მიერ, ჰქონოდათ საკუთარი მეჩეთი და არ ემსახურათ ჯარში. ამ ფუეროს პირობით ქრისტიანები ისჯებოდნენ მუსლიმებზე ძალადობისათვის. ანალოგიური პრივილეგიები ეძლეოდათ მუდეჰარებს კალატაიუდის ფუეროთი, რომელიც ამავე დროს, თანასწორად აცხადებდა ებრაელებსა და ქრისტიანებს. ესპანეთში, XIV საუკუნემდე ფუერო იყო კანონმდებლობის ძირითადი ფორმა. გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII–XIII ს.–ის პირველ მეოთხედში* (თბ., 1995), 250-251; Р. Альтамира-И-Кревеа, *История Испании* (М. 1951), 181, 204.

სამართლის მცოდნენი) მავრებიდან, რადგანაც ქრისტიანული კანონები არ მოქმედებდა მუსლიმებთან მიმართებაში. სხვა სიტყვებით, ორი სამართლებრივი სისტემის დიალოგის პირობებში, ერთიანი სამართლებრივი წესრიგის ჩარჩოებში, ისლამური სამართალი და ქრისტიანული სამართალი თანაბრად განიხილებოდა. ასეთი პარიტეტი უზრუნველყოფილი იყო სამეფო ხელისუფლების მიერ, რომელიც წარმოადგენდა არსებული სამართალწესრიგის გარანტს. საერთო სამართლებრივ სივრცეს, მაგრამ მრავალსაფეხურიანს თავისი ჰეტეროგენურობით, ქმნიდა ქრისტიანი მეფე, უმაღლესი სუზერენი თავისი ქვეშევრდომების – მუსლიმებისა და ქრისტიანებისათვის.[1] შესაბამისად, შემოინახა დიდი რაოდენობით აქტები, რომლებიც შედგენილია არაგონის მეფეების კანცელარიაში და დღეს განთავსებულია არაგონის სამეფოს არქივში. სამეფო სიგელი ან სამეფო კარის ოფიციალური პირის სიგელი, შედგენილი ქრისტიანი მწიგნობრის მიერ ლათინურად, ძველ კატალონიურ ან კასტილიურ ენაზე, არც თუ იშვიათად ერთადერთი დამოწმებაა ცალკეული მოვლენის მუსლიმთა ისტორიიდან, რომლებიც დოკუმენტებში მოხსენიებული არიან როგორც სარაცინები, მავრები, ან იშვიათად, აგარიანები. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ისლამური სამართლის ნორმების გამოყენებას სჭირდებოდა მეფის სანქცია. მხოლოდ მას შეეძლო შეეზღუდა ისლამური კანონის მოქმედების სფერო ან კორექტივები შეეტანა მისი გამოყენების პრაქტიკაში. სამეფო ხელისუფლებამ თავის თავზე აიღო უმაღლესი არბიტრისა და სამართლიანობის გარანტის როლი. მან მიანიჭა სამეფო სამართალს უმაღლესი სანქციის ექსკლუზიური წყაროს ფუნქცია და იმავდროულად უზრუნველყო თავისი კანონშემოქმედების გამორჩეული ლეგიტიმურობა როგორც ნორმის, ისე პრაქტიკის სფეროში. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ სამეფო სამართლის ამ ფუნქციიდან გამომდინარე, კურიას მუსლიმთა მხრიდან მიმართავდნენ არა მხოლოდ ყადიები და ფაკიჰები, არამედ ხელოსნები, ვაჭრები, სოფლის მცხოვრებლები და სხვ.[2]

სამეფო სიგელები იშვიათად დგებოდა, როდესაც საქმე ეხებოდა სარაცინებს შორის დავებს და უფრო ხშირად ისინი ეხებოდა შერეულ ან უმაღლესი ინსტანციის წარმოებაში არსებულ სისხლის სამართლის საქმეებს. ეს ფაქტი მიუთითებს ისლამური ტრადიციის სიმყარეზე სამეფოს მუსლიმთა სამართალწარმოებაში. მთელი XIV საუკუნის მან-

[1] И. И. Варьяш. *Сарацины под властью арагонских королей. Исследование правового пространства XIV в.* (СПб., 2016), 45-50.

[2] J. Boswell. *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth century* (New Haven, 1977); A. Novikoff, "Between tolerance and intolerance in medieval Spain: an historiographie enigma," *Medieval Encounters*, 11 (2005), 736.

ძილზე მძიმე დანაშაულობებიც (მაგ., მკვლელობა, მრუშობა) შეიძლებოდა განეხილა ყადის, თუ ეს ეხებოდა მხოლოდ სარაცინებს. სამართალწარმოებასა და საქმისწარმოებაში გამოიყენებოდა არაბული ენა და შენარჩუნდა არაბულენოვანი ფორმულები (მაგ., ფიცის ტექსტი).

არაგონის სამეფოს ქრისტიანული სამართლისა და ისლამური სამართლის შედარებითი ანალიზისას უნდა გამოვყოთ შემდეგი მახასიათებლები: 1. ისლამური სამართლის ინტეგრაცია ერთიან სამართლებრივ სივრცეში მიმდინარეობდა ერთდროულად მისი სოციალური სტატუსის დაცემით (დაქვემდებარებული მდგომარეობა) ქრისტიანთა სამართალთან შედარებით, რაც იმ დროისათვის იყო უნიკალური პრეცედენტი; 2. მართალია, ისლამურმა სამართალმა, დოქტრინალური მნიშვნელობით, არ განიცადა ცვლილებები, მაგრამ მნიშვნელოვნად შემცირდა მისი ნორმების „სტანდარტული“ გამოყენების შესაძლებლობა, რამაც გავლენა მოახდინა სამართლებრივ პრაქტიკაზე. თუმცა, დიალოგის ფორმამ ორ სამართლებრივ სისტემას შორის, საშუალება მისცა მუსლიმურ სამართალს შეენარჩუნებინა იდენტობა, თავი დაეცვა, მოლაპარაკება ეწარმოებინა და ცალკეულ შემთხვევებში, სამეფო ხელისუფლებაც გამოეყენებინა; 3. ისლამურმა სამართალმა, არაგონის სამეფოს სამართლებრივ სისტემაში იმპლემენტაციით, გავლენა მოახდინა ამ უკანასკნელზე, გარკვეულწილად შეცვალა სამართალწესრიგის სახე.

ბ) ისლამური სამართლისა და სამოქალაქო კანონის ურთიერთქმედება ოსმალეთის იმპერიაში

ოსმალეთის იმპერია არის კიდევ ერთი ნათელი მაგალითი სახელმწიფოსი, სადაც თანაარსებობდა ისლამური და სამოქალაქო სამართალი. ოსმალეთის იმპერიის პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებისას პირველი სულტნები იყენებდნენ ახლო და შუა აღმოსავლეთის საზოგადოებრივი ცხოვრების არსებულ ტრადიციებს. ამ სისტემამ თანდათანობით განიცადა არა მხოლოდ არაბულ-სპარსული, არამედ თურქულ-მონღოლური და ბიზანტიური პოლიტიკური წესრიგის გავლენა. განსაკუთრებით საინტერესოა კლასიკური ოსმალური სახელმწიფოს აყვავების პერიოდი – XVI-XVIIსს., როდესაც პორტამ მიაღწია თავისი სამხედრო-პოლიტიკური ძლიერების ზენიტს. ასევე ამ პერიოდში სულტანმა სელიმ I იავუზმა მიიღო ხალიფას, ყველა მუსლიმი სუნიტის სულიერი მეთაურის, ტიტული და სასამართლო დავების გადაწყვეტისას უპირატესად გამოაცხადა ჰანაფიტური მაზჰაბი. სულტანი-ხალიფას ხელში იყო ხელისუფლების ორი ვერტიკალი – საერო და სასულიერო. ოსმალეთის სახელმწიფოებრიობის განვითარების ადრეულ ეტაპზე ისლამური შარიათის სასამართლოების იურისდიქციის პარალელურად მოქმედებდა მომთაბარეთა ადათობრივ-სამართლებრივი პრაქტიკა,

ხოლო დაახლ. სულტან მეჰმედ II ფათიჰის დროიდან (XV ს. ის შუა ხანები), ოსმალეთში გამოიყენებოდა, ერთი მხრივ, ისლამური სამართლის ნორმები შარიათის სასამართლოების მიერ, ხოლო მეორე მხრივ, არსებობდა ე.წ. კანუნები (სულტნის კანონი, რომელიც უფრო ხშირად ეხებოდა სამოქალაქო სამართალს), რომლებიც მომდინარეობდა უშუალოდ სამოქალაქო ხელისუფლებისაგან, სულტნის სახით. კანუნი სულ უფრო აქტიურად გამოიყენებოდა და ვითარდებოდა როგორც წყარო სამოქალაქო სამართლის, პორტას სასამართლო-ადმინისტრაციული სისტემის განვითარებასთან ერთად. ამას ხელს უწყობდა ცალკეულ შემთხვევებში ისლამური სამართლის ნორმების შეუსაბამობა სოციალურ რეალობასთან და ცენტრალური ხელისუფლების სურვილი – გაეძლიერებინა კონტროლი მართლმსაჯულებაზე. ფორმალურად, სულტნის კანონები წინააღმდეგობაში არ უნდა ყოფილიყო ისლამურ სამართალთან და თითოეული კანონი საჭიროებდა პორტას უმაღლესი სასულიერო პირის – შეიხ-ულ-ისლამის თანხმობას. მნიშვნელოვანი იყო ის გარემოებაც, რომ თუ მუსლიმ სასულიერო პირებს და მოსამართლეებს ფორმალურად შეეძლოთ არ დამორჩილებოდნენ ოსმალეთის სულტანს, როგორც სამოქალაქო მმართველს, ვალდებული იყვნენ დამორჩილებოდნენ მას როგორც ხალიფას, მთელი სამყაროს მუსლიმი სუნიტების რელიგიურ მეთაურს. დიდმა მუფთიმ აბუ-ლ-სუ'უდიმ (ებუსსუუდ-ეფენდი,1545-1574; ცნობილი გახდა განსაკუთრებით დიდი რაოდენობის ფათვების გამოცემით), რომლის მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი მოდის სულტან სულეიმან I-ის მმართველობის პერიოდზე (1520-1566), ჩამოაყალიბა შემდეგი პრინციპი: ყადის უფლებამოსილება მომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ის დანიშნულია ამ თანამდებობაზე სულტნის მიერ. ეს ნიშნავს, რომ ყადიმ უნდა გადაწყვიტოს საქმეები შარიათის შესაბამისად, მაგრამ ამასთან ერთად იხელმძღვანელოს სულტნის ბრძანებებით. იგულისხმება 32 (იმ დროისათვის) განკარგულება, რომელთაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს სისხლის სამართლის საპროცესო ნორმების ჩამოყალიბებაში. ამასთან, მითითებული იყო ჰანაფიტური სკოლის რომელი დებულებებით უნდა ეხელმძღვანელა ყადის და ასევე რა სფეროები არ შედიოდა ყადის კომპეტენციაში. თითოეული ყადი ინიშნებოდა გარკვეულ საქმეებზე, მაგ., საოჯახო ან სამემკვიდრეო. ამდენად, ისლამური სამართალი მოქმედებდა იმ პერიოდის ოსმალეთის პორტას ტერიტორიაზე, მაგრამ განიცადა განსაზღვრული ცვლილებები, გახდა დამოკიდებული სამართლის პოლიტიკაზე, რომელსაც ახორციელებდა სამოქალაქო ხელისუფლება. ამგვარმა პრაქტიკამ, შედარებით მოგვიანებით, მიიღო სამართლებრივი დასაბუთება ისლამური სამართლის მხრიდან დოქტრინაში „შარიათული პოლიტიკა", რომელიც ნებას რთავდა ხელისუფალთ შემოეტანათ სამო-

ქალაქო სამართლის ის ნორმები, რომლებიც არ ეწინააღმდეგებოდა ისლამურ სამართალს.[1]

კიდევ ერთი ფაქტორი, რომელიც ზღუდავდა ისლამური სამართლის მოქმედებას ოსმალთა იმპერიაში, იყო „კაპიტულაციის“ სამართლებრივი რეჟიმი, გაფორმებული იმპერიის მთავრობის მიერ უცხო სახელმწიფოებთან. ის ითვალისწინებდა სპეციალური საკონსულო სასამართლოების ჩამოყალიბებას ევროპული სახელმწიფოების საელჩოებსა და საკონსულოებთან. თავდაპირველად ამ სასამართლოების იურისდიქცია მოიცავდა მხოლოდ ევროპელ ქვეშევრდომებს, რომლებიც ცხოვრობდნენ ოსმალეთის იმპერიის ტერიტორიაზე, მაგრამ თანდათანობით მისი მოქმედების სფერო გავრცელდა შერეულ საქმეებზეც, რომლებშიც მხარეებად გამოდიოდნენ როგორც სულტნის ქვეშევრდომები, ისე ევროპელები, რაც თავისთავად ზღუდავდა ისლამური კანონის მოქმედებას და მის გავლენას საერთოიმპერიულ სამართლებრივ რეალობაზე.

ისლამური სამართლის მოქმედების სფერო იზღუდებოდა ადგილობრივი ადათობრივ-სამართლებრივი პრაქტიკითაც, რომელიც, მართალია, ფორმალურად არ ეწინააღმდეგებოდა შარიათს, მაგრამ რეალურად, ისლამური სამართალი გამოიყენებოდა მხოლოდ იმ ფარგლებში, რაც არ არღვევდა ამა თუ იმ ადგილზე გაბატონებულ ტრადიციებსა და ჩვეულებებს.

კანუნ-ნამე, შედგენილი სხვადასხვა სულტნის მიერ, დიდი ხნის განმავლობაში რჩებოდა ოსმალური სამართლის ძირითად წყაროდ. XVIII საუკუნიდან შეიმჩნეოდა კოდექსების შინაარსის შარიათის ნორმებთან შესაბამისობაში მოყვანის ტენდენცია. სახელდობრ, XVIII საუკუნის დასაწყისში სულტანი აიძულებდა მოსამართლეებს სასჯელი განესაზღვრათ მხოლოდ შარიათის შესაბამისად და არ მიეღოთ მხედველობაში, თუ რა იყო ჩაწერილი კანუნ-ნამეში. განსხვავება შარიათსა და კოდექსს შორის აისახებოდა სასამართლო წიგნებში.

ოსმალეთის იმპერიაში ისლამური სამართლის ევოლუციის შემდეგი ეტაპი იყო XIX საუკუნის შუა ხანები, როდესაც თანზიმათის რეფორმების გატარებისას ხდებოდა ევროპული სამართლებრივი მოდელების დასესხება, მათი უმნიშვნელო გადამუშავებით. თუმცა აუცილებელი იყო გადაწყვეტილიყო საკითხი არაისლამური იურიდიული ნორმების იმპლემენტაციის თაობაზე პორტას საერთო სამართლებრივ სისტემაში. ამის სანიმუშო მაგალითია ეგვიპტე, რომელიც სარგებლობდა ფართო

[1] Dora Glidewell Nadolski, "Ottoman and Secular Civil Law," *International Journal of Middle East Studies,* 8/4 (1977), 517-543; Samy A. Ayoub, "The Ottoman Rationale for Codification: The Mecelle," *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence* (New York, 2019), 129-153.

ავტონომიით, მაგრამ იმ მომენტში ფორმალურად შედიოდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში. ევროპული კანონმდებლობის რეცეფცია მოითხოვდა განმარტებებს და „შეგუებას“ ისლამურ იურიდიულ ნორმებთან, და გამოსავალი მოიძებნა. დასესხებული ნორმები გადიოდა ექსპერტიზას ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში, სადაც ფაკიჰები გასცემდნენ დასკვნას თითოეულ ნასესხობასთან მიმართებაში და მიდიოდნენ დასკვნამდე, რომ მოცემული იურიდიული ნორმები ან უკვე ირიბად დაფიქსირებული იყო ისლამურ სამართლებრივ დოქტრინაში, ან მთლიანობაში არ ეწინააღმდეგებოდა შარიათს და უმმას ინტერესებს. ამგვარად, ნასესხობები ევროპული სამართლიდან „ლეგალიზდა“ ისლამური სამართლის ჩარჩოებში და გავლენას ახდენდა მოქმედ სამართალწესრიგზე.

ევროპული სამართლის გავლენა ისლამზე და ისლამურ სამართლებრივ სისტემაზე გამოიხატა არა მხოლოდ ცალკეული ნორმების დასესხებაში, არამედ ისლამური სამართლის მოქმედების ფორმაზეც. ეს ტენდენცია, უპირველეს ყოვლისა, აისახა ფიკჰის კოდიფიკაციაზე, ისლამური სამართლის წყაროების ხასიათის ცვლილებაზე. ისლამური სამართლის ახალი სახის ნათელი მაგალითი იყო *მაჯალლა*, რომელიც მიიღეს 1869-1876 წლებში ოსმალეთის იმპერიაში. ეს აქტი, თავისი შინაარსით, იყო ფიკჰის დასკვნების (ძირითადად ჰანაფიტური) კრებული, ქონებრივ, ვალდებულებით და სასამართლო-საპროცედურო საკითხებზე, ხოლო ფორმით – სამოქალაქო და სამოქალაქო-საპროცესო კოდექსი ევროპული გაგებით. ახლა უკვე არა სახელმწიფოს მიერ მიღებულ კანონებს სჭირდებოდა შარიათის მიერ აღიარება, არამედ ისლამური სამართლის ადგილი სამართლებრივ სისტემაში განისაზღვრებოდა ხელისუფლების მიერ მიღებული ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტებით. ასეთი სანქცირების გარეშე ისლამური სამართალი აღარ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო იურიდიულად სავალდებულოდ.

რუსეთის იმპერიის კონფესიური პოლიტიკა და შარიათის სწავლებისა და იურიდიული პრაქტიკის თავისებურებები ამიერკავკასიაში

XIX საუკუნის პირველ მესამედში ამიერკავკასიის პროვინციების ჩართვას რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში მოჰყვა ადრე არსებული ტრადიციული პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და ახალი ქვეშევრდომების რელიგიური ცხოვრების რეგულირების ფორმების სერიოზული ტრანსფორმაცია.

ცარიზმის მოხელეებმა, ამიერკავკასიის მუსლიმური პროვინციების სამართავად და მუსლიმთა სამართლებრივი ნორმების დასადგენად, დაიწყეს მუშაობა კავკასიაში მუსლიმურ კანონთა კრებულის შესადგენად, რისთვისაც აგროვებდნენ მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა (ფუკაჰა') ყველაზე უფრო ცნობილ და რეგიონში გავრცელებულ თხზულებებს. 1828 წელს თბილისში ჩამოყალიბდა კომიტეტი მუსლიმური პროვინციების მართვის პროექტის შესამუშავებლად გრაფი ივანე თედორეს ძე პასკევიჩ-ერევანსკის მეთაურობით. კომიტეტში გროვდებოდა ინფორმაცია მეჩეთების, სამლოცველო ადგილებისა და კულტის მსახურთა რაოდენობის შესახებ, ასევე ვაკფებისა და სასულიერო წოდების შემოსავლებზე. კომიტეტის ერთ-ერთი ვალდებულება იყო ცნობების შეკრება კავკასიის მუსლიმებს შორის „შარიათული სამართალწარმოების" წყაროებისა და ხასიათის შესახებ.[1] 1829 წლის სექტემბერში გენერალ-მაიორმა თ. ა. ბეკოვიჩ-ჩერკასკიმ თავის რაპორტში ი. თ. პასკევიჩ-ერევანსკისადმი, ყაბარდოს ხალხის ყოფის ცვლილებასთან მიმართებაში, გამოთქვა თვალსაზრისი მუსლიმურ კანონთა კრებულის მომზადების აუცილებლობის თაობაზე. ბეკოვიჩ-ჩერკასკი ასევე აცნობიერებდა იმ სირთულეებს, რომლებსაც წააწყდებოდა მთავრობა კრებულზე მუშაობის პროცესში. ამდენად, პირველ ეტაპზე ის უპირატესად მიიჩნევდა „ამონარიდების გაკეთებას" შარიათული სამართალწარმოებიდან (მემკვიდრეობა, მეურვეობა), რათა გადაეგზავნათ ეს კრებული ყაბარდოს მმართველისათვის. ბეკოვიჩ-ჩერკასკის პროექტი პრაქტიკულად წარმოადგენდა შარიათის ინსტიტუციონალიზაციას: „საჩივრების განსახილველად, თხოვნების გასარჩევად და ყველასათვის სამართლიანობის უზრუნველსაყოფად მაჰმადიანურ კანონებზე დაყრდნობით, ქალაქში სასამართლოს (ავტორი სთავაზობდა მის დაარსებას ნალჩიკის ციხესიმაგრის გვერდით – ნ.გ.) დაარსება ყაბარდოელებისაგან, ასევე მეჰქემესი (მაჰქამა – შარიათის სასამართლო), სადაც თავმჯდომარე იქნებოდა ყადი, არჩეული ასტრახანის ან ყაზანის სასულიერო წოდებიდან, ეცოდინებოდა სრულყოფილად მაჰმადიანთა ენა, ჩვეულებები და ტრადიციები".[2] 1830-იანი წლების ბოლომდე კომიტეტში იგზავნებოდა ინფორმაცია: შარიათული სამართალწარმოების თავისებურებების შესახებ შიიტებთან და სუნიტებთან, სხვადასხვა მაზჰაბების დოგ-

---

[1] *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი*, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2232 (Дело об учреждении Комитета об устройстве магометанских провинций. ч. 2., 6 июня 1828 - 26 янв. 1838), ფურც.3.

[2] "Замечания князя Бековича-Черкасского касательно просьбы кабардинского народа и средства к улучшению благосостояния онаго, от 3-го сентября 1829 г.,"*Акты кавказской археографической комиссии (АКАК),* т. VII. (Тфл., 1878), 872.

მატურ თხზულებებზე, სტატისტიკური მონაცემები კულტის მსახურთა, მეჩეთების, სამლოცველო ადგილებისა და სასაფლაოების რაოდენობის შესახებ. თუმცა ეს კრებული ვერ მომზადდა.

ამიერკავკასიის მხარის ადმინისტრაციული და სამართლებრივი გარდაქმნის შესახებ კანონის საბოლოო შემუშავება დასრულდა 1840 წელს. რეფორმის პროექტი დაამტკიცა იმპერატორმა ნიკოლოზ I-მა 1840 წლის 10 აპრილს სახელწოდებით – Учреждение для управления Закавказским краем (კავკასიის კომიტეტი). კანონმა ნება დართო ამიერკავკასიის მხარის მუსლიმ მოსახლეობას მიემართა შარიათის სასამართლოებისათვის, როდესაც საქმე ეხებოდა ქონების გაყოფას, განქორწინებას, უთანხმოებას მშობლებსა და შვილებს ან ცოლ-ქმარს შორის. თუმცა 1842 წლის სამოქალაქო კანონთა კოდექსის 1102-ე მუხლის თანახმად, „მაჰმადიანთა [გარდაცვალების – ნ.გ] შემდეგ დატოვებული ქონების გაყოფა ხდება მათი კანონის შესაბამისად. მაჰმადიანთა სასულიერო წოდებას უფლება აქვს განიხილოს და გადაწყვიტოს, თავისი კანონის შესაბამისად, საქმეები კერძო საკუთრების შესახებ, ანდერძით და მემკვიდრეებს შორის ქონების განაწილებისას, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ საკითხებში მონაწილე მაჰმადიანები მოითხოვენ ამას და უდავოდ მიიღებენ მათთვის გამოცხადებულ გადაწყვეტილებებს ...“. ამგვარად, ზემოაღნიშნული მუხლი ზღუდავდა შარიათის სასამართლოების კომპეტენციას. თუ მხარეები არ დაეთანხმებოდნენ შარიათის სასამართლოს გადაწყვეტილებას და მიმართავდნენ სამოქალაქო ხელისუფლებას, მაშინ საქმე განიხილებოდა სამოქალაქო სასამართლოებში საერთო რუსული კანონების საფუძველზე.

შარიათის ნორმების შეთანხმება რუსულ სამოქალაქო და სისხლის სამართლის კანონებთან სერიოზულ სირთულეს უქმნიდა სასამართლო და ადმინისტრაციულ დაწესებულებებს მუსლიმთა სადავო საკითხების განხილვისას. ამის გამო სანქტ-პეტერბურგისა და კავკასიის უმაღლესი მოხელეების მიერ განიხილებოდა რამდენიმე მნიშვნელოვანი დოგმატური თხზულების თარგმნა რუსულ ენაზე ან ისლამური სამართლის კრებულების შედგენა მაზჰაბების მიხედვით. სამართლისმცოდნეთა აზრით, ორიგინალი ტექსტისა და თარგმანის ოფიციალური გამოცემა დაეხმარებოდა ხელისუფლებასაც რამდენიმე მნიშვნელოვანი მიზნის მიღწევაში: ა) ერთიანი სასამართლო პრაქტიკის დანერგვა ამიერკავკასიის მუსლიმურ პროვინციებში; ბ) კავკასიის მუსლიმებში იმ აზრის განმტკიცებაში, რომ რუსეთის ხელისუფლება პატივისცემით ეკიდებოდა ისლამის კანონებს, არ ფიქრობდა მათ დარღვევაზე ან შეცვლაზე. გ) რუსული თარგმანები უადვილებდა ხელისუფლებას, კონტროლი გაეწია მუსლიმ-

ური სასამართლოების მოქმედებებსა და განაჩენებზე, გაევრცელებინა რუსული განათლება მუსლიმებში.[1]

1843 წელს იმპერატორმა ნიკოლოზ I-მა დაავალა ამიერკავკასიის მხარის მთავარ სამმართველოს – შეეკრიბა ზუსტი ცნობები ისლამის კანონებსა და ადათებზე, რომლებიც განსაზღვრავდა მუსლიმთა უფლებებსა და სოციალურ ურთიერთობებს. სამმართველომ გადაწყვიტა თავდაპირველად შეეკრიბათ აუცილებელი წყაროების ხელნაწერები და ეთარგმნათ ისინი რუსულ ენაზე. შემდეგ ეტაპზე იგეგმებოდა ერთგვარი კრებულის (კოდექსის) შედგენა და „მუსლიმური დადგენილებების შერწყმა საერთო კანონებთან, რათა განესაზღვრათ რომელი მათგანი უნდა დაეტოვათ ძალაში და რომელი შეეცვალათ ან საერთოდ გაეუქმებინათ“.[2]

ამიერკავკასიის მხარის მთავარი სამმართველოს საბჭომ დაავალა ჯერ სტატსკი სოვეტნიკს ვ. ს. ლეგკობიტოვს, ხოლო შემდეგ ცნობილ სამართლისმცოდნე ნ. ე. ტორნაუს (1811-1882) შეედგინა პროგრამა ისლამური სამართლის ნორმებისა და ადათების შეკრება-შესწავლისათვის. ტორნაუმ შესთავაზა სპეციალური კრების მოწვევა შემახაში, რომელშიც მონაწილეობას მიიღებდნენ მუსლიმი სასულიერო წოდების „პატივსაცემი და განსწავლული წარმომადგენლები და რუსი იურისტები, რუსი მოხელის თავმჯდომარეობით“, რომელიც შეკრებდა მხარეში გავრცელებულ შარიათის წიგნებს და მათგან შეიმუშავებდა სამოქალაქო მუსლიმურ კოდექსს.[3] იმავდროულად სანქტ-პეტერბურგში დაიწყო მუშაობა მუსლიმურ კანონთა კრებულის (კოდექსის) შესადგენად მათ ხელთ არსებული სამართლის წყაროების საფუძველზე. მისი განხორციელება დაევალა შინაგან საქმეთა სამინისტროს აზიური დეპარტამენტთან არსებული აღმოსავლური ენების სასწავლო განყოფილების დირექტორს (1843-1872), სტატსკი სოვეტნიკს, აღმოსავლეთმცოდნე პ. ი. დემეზონს. კრებულს საფუძვლად დაედო ჰანაფიტი ღვთისმეტყველების თხზულებები და გარკვეულწილად სხვა სუნიტური სამართლის სკოლების ავტორთა

---

[1] *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი 416, ანაწ. 2, საქმე 31 (“Переписка об издании книг законов, служащих руководство мусульманскому духовенству при решении гражданских дел, о способах изученияродных обычаев среди мусульманского населения ио рассмотрениисвода мусульманских постановлений”), 7-7ა.

[2] იქვე, 1-1ა.

[3] *Российский государственный исторический архив (РГИА),* Ф. 1268. Оп. 1. Д. 130 (Об отмене силы и действия законов Царя Вахтанга. Тут же по собранию сведений о местных обычаях, заменяющих у мусульман письменные правила и уставы. Н. 5 января 1841 г. - К. 10 августа 1854 г.). Л. 293-453об.

და შიიტი კანონმდებლების კომენტარები.[1] პ. ი. დემეზონის კრებული (“Своде законов гражданских», составленном Демезоном для лиц мухаммеданского вероисповедания”), რომელიც მოიცავდა სამ წიგნს (1. სამოქალაქო დადგენილებები; 2. სისხლის სამართლის დადგენილებები; 3. სამართალწარმოების წესები), წინასწარი განხილვისათვის გადაეგზავნა საიმპერატორო უდიდებულესობის საკუთარი კანცელარიის II განყოფილებას. 1846 წელს, ამ ნაშრომის განსახილველად ჩამოყალიბდა სპეციალური კომიტეტი, რომელმაც მიიღო გადაწყვეტილება – გადაედო დემეზონის კრებულის პუბლიკაცია, რადგანაც ის საჭიროებდა დამუშავებას.[2] საგარეო საქმეთა მინისტრი უმტკიცებდა კავკასიის კომიტეტის დამაარსებელი კომისიის თავმჯდომარეს ა. ი. ჩერნიშევს (1826-1849), რომ დემეზონის კრებული შეიძლებოდა ყოფილიყო მასალა „ამიერკავკასიის მუსლიმთა სამოქალაქო და სისხლის სამართლის საქმეების საერთო კანონთა კოდექსის“ შესადგენად.[3] პროექტის სტრუქტურა შეესაბამებოდა რუსეთის იმპერიის კანონთა კრებულის გეგმას, მაგრამ სახელმწიფო კანცელარიის II განყოფილების უფროსი დ. ნ. ბლუდოვი (1839-1861) შესაძლებლად თვლიდა მომავალში სამოქალაქო კანონთა კრებულის გამოცემას, დემეზონის პროექტის მსგავსად, არაბულ და რუსულ ენებზე, „მაგრამ არა ოფიციალური კანონის, არამედ მხოლოდ როგორც სასწავლო წიგნის ან სახელმძღვანელოს სახით ... და მხოლოდ დრო და გარემოება გვიჩვენებს, როდის შეიძლება მივანიჭოთ ამ კრებულს კანონის ძალა“.[4] საბოლოოდ გადაწყდა, რომ შემოიფარგლებოდნენ კავკასიაში ყველაზე უფრო გამოყენებადი „შა-

---

[1] *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი 416, ანაწ. 2, საქმე 31, ფურც. 3ა.

[2] იქვე, ფურც.1-3. ამ ნაშრომისათვის პ. ი. დემეზონი დაჯილდოვდა მესამე ხარისხის წმ. ვლადიმერის ორდენით. აგრეთვე იხ: *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი 416, ანაწ. 3, საქმე 688 (Отчет по департаменту судебных дел Главного управления наместника Кавказского за 1868 год об устройстве прав различных сословий и о мерах принятых улучшению положения судебного управления), ფურც.1.

[3] *Российский государственный исторический архив (РГИА).* Ф. 1268. Оп. 1. Д. 818 (“По представлению статским советником Демезоном составленного им свода Мусульманских постановлений, извлеченных из Корана и других книг и сочинений, также о награде его и об учреждении особого Комитета для рассмотрения сего свода. Здесь же об издании перевода с арабского на русский язык двух частей книг Шераиуль-Ислам и арабского текста этой книги. Н. 17 августа 1845 г. - К. 23 марта 1863 г.). Л. 5.

[4] *Российский государственный исторический архив (РГИА).* Ф. 1268. Оп. 6. Д. 42 (Дело о Всемилостивейшем прощении прапорщика Аслан-Бека Шахмардан Бека оглы убившего жителя села Митаги и бежавшего в вольную Табасарань. Н. 18 января 1852 г. - К. 26 января 1852 г.). Л. 50 об.

რიათული წიგნების“ ორიგინალი ტექსტებისა და თარგმანების გამოცემით. ნ. ე. ტორნაუ ხაზს უსვამდა, რომ ძალიან ფრთხილად უნდა ემოქმედათ ისლამური სამართლის საკითხებში და საერთოიმპერიული სამართლის შემოტანა სახიფათო იყო თვითონ ხელისუფლებისათვის, რადგანაც ის დაკარგავდა სოციალურ დასაყრდენს მუსლიმ სასულიერო წოდებაში, რომელიც, მისი აზრით, ითვლებოდა ისლამური სამართლის ერთადერთ მცოდნედ, დაკავშირებული იყო მართლმსაჯულების აღსრულებასთან და სარგებლობდა დიდი ავტორიტეტით მოსახლეობაში. საბოლოოდ, 1849 წელს ამიერკავკასიის მხარის მთავარი სამმართველოს საბჭომ გადაწყვიტა: მხარეები, რომლებიც გამოთქვამდნენ სურვილს გადაეწყვიტათ სამოქალაქო-სამართლებრივი საკითხები შარიათის სასამართლოებში, ხელწერილი ჩამოერთმეოდათ, რომ ისინი დაემორჩილებოდნენ სასამართლოს გადაწყვეტილებას; გადაწყვეტილება დაუყოვნებლივ უნდა აღსრულებულიყო, თუ მხარეები თავად ნებაყოფლობით არ შეასრულებდნენ ან არ გაასაჩივრებდნენ შეიხ-ულ-ისლამთან ან მუფთისთან; მხარეები, რომლებიც ნებაყოფლობით დაემორჩილებოდნენ შარიათის სასამართლოს გადაწყვეტილებას, უფლება არ ჰქონდათ საქმე გადაეტანათ რუსულ სასამართლოებში; სასამართლოს გადაწყვეტილება იყო საბოლოო.

XIX ს-ის 40-იანი წლებიდან მოყოლებული კავკასიის მეფისნაცვლებთან მუშაობდა რამდენიმე ცნობილი რუსი აღმოსავლეთმცოდნე, მათ შორის უცხო აღმსარებლობის რელიგიურ საქმეთა დეპარტამენტის ექსპერტი ისლამისა და ისლამური სამართლის საკითხებში მირზა (ალექსანდრე) კაზემ ბეგი (1802/რეშთი-1870/სანქ-პეტერბურგი), რომელიც სრულყოფილად ფლობდა სპარსულ, აზერბაიჯანულ, თათრულ, თურქულ, არაბულ, ინგლისურ, ფრანგულ და გერმანულ ენებს და ნ. ე. ტორნაუ.[1] შესაბამისად, ჩრდილოეთ კავკასიის მასალებზე მომზადდა ა. კაზემ ბეგის ნაშრომი მიურიდიზმზე, ნ. ტორნაუს – მუსლიმურ სამართალზე, რომელსაც საფუძვლად დაედო შიიტური დოგმატური წყაროები და გენერალ ა. ვ. კომაროვის შენიშვნები ადათისა და შარიათის შესახებ.[2] ნ.

[1] 1840-იან წლებში შემუშავდა პროექტი - Положения о личных правах высшего сословия мусульманских провинций» и изыскания средств на их содержание. 1843 წელს კი სპეციალური კომიტეტი მისი განხორციელებისათვის. სწორედ ამ კომიტეტში მოიწვიეს ნ. ტორნაუ.

[2] Н. Е. Торнау, *Изложение начал мусульманского законоведения* (СПб, 1850); რეპრინტი: Изложение начал мусульманского законоведения: [репринт. изд. 1850 г.], (М., 1991); А. В. Комаров, “Адаты и судопроизводство по ним,” *Сборник сведений о кавказских горцах.* Вып. I, Отд. I (Тифлис, 1868); А. К. Казембек, *Мюридизм и Шамиль* (Махачкала, 1991) და სხვ.

ტორნაუს ნაშრომზე დაიწერა უამრავი გამოხმაურება და რეცენზია, რომელთა შორის უნდა დავასახელოთ ა. მ. კაზემ ბეგის "Разбор сочинения г-на Торнау "Изложение начал мусульманского законоведения" (СПб., 1855), სადაც ხაზგასმულია განსაზღვრული ძვრები რუსეთში მუსლიმური სამართლის შესწავლის კუთხით. ჯერ კიდევ 1845 წელს მირზა კაზემ ბეგმა ყაზანში გამოსცა 'უბაიდალლაჰ იბნ მას'უდ იბნ ალ-მაჰბუბის (გარდ. 1346წ.) *მუხთაṣარ ალ-ვიკ̄ა ფ̄ მასა'ილ ალ-ჰიდ̄ა*-ს ნაშრომი ("Гарантии при передаче прав [хадиса] как руководства на пути к истине") არაბულ ენაზე.[1] წიგნი იყოფა 49 ნაწილად: ლოცვა, პილიგრიმობა, ქორწინება, განქორწინება და სხვ. წიგნის საკმაოდ ვრცელი შესავალი რუსულ ენაზე ეძღვნებოდა ფიკჰის თეორიის ზოგიერთ ასპექტს. ამ წიგნზე კომენტარები – *შარჰ მუხთაṣარ ალ-ვიკ̄ა* დაწერა ბუხარის მუფთიმ შამს ად-დინ მუჰამმად ალ-კუჰისთანიმ (გარდ. 1546წ.). წიგნი შედგება ორი ტომისაგან, რომლებიც იყოფა 46 თავად (ეწოდება წიგნები) და თითოეულში განხილულია მუსლიმთა ცხოვრების გარკვეული მხარე, მაგ., განბანვა, მარხვა, ჰაჯი, ქორწინება, სასჯელი და მემკვიდრეობა. შესავალში არის იმ თეოლოგთა ბიოგრაფიები, რომელთა სახელები იხსენიება წიგნში. 1880 წელს გამოქვეყნდა ყაზანში.

ადათს/ჩვეულებას, როგორც მუსლიმური სამართლის წყაროს, მიეძღვნა მ. კაზემ ბეგის და ნ. ტორნაუს ერთობლივი „ჩანაწერი" "Об устройстве судебного быта мусульман Закавказья" (1960წ.), რომელშიც ავტორებმა, პირველად სამეცნიერო ლიტერატურაში, აჩვენეს განსხვავება კანონსა და ადათს შორის მუსლიმური სამართლის მიხედვით. ასევე დეტალურად გადმოსცეს ამიერკავკასიის მუსლიმების დამოკიდებულება ადათისადმი.[2] 1862 და 1867 წლებში ყაზანის უნივერსიტეტის პროფესორის მირზა კაზემ ბეგის მიერ გამოქვეყნდა შიიტი მუჯთაჰიდის ალ-მუჰაკიკ ალ-ჰილლის სამართლის სახელმძღვანელოს – *შარ̄ი' ალ-ისლ̄ამ მასა'ილ ალ-ჰალ̄ალ ვა ლ-ჰარ̄ამ* („ისლამის კანონები დაშვებულსა და

---

[1] *Мюхтесерюль-вигкает, или Сокращенный вигкает: Курс мусульманского законоведения по школе ханафитов* (Казань, 1845). ეს ნაშრომი ჯერ კიდევ 1902 წელს დაიბეჭდა ყაზანში არაბულ და თათრულ ენებზე. *თარჯამა მუხთაṣარ ალ-ვიკ̄ა* [https://darul-kutub.com/books/414/]; კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის არაბულ ხელნაწერთა კატალოგი = Каталог Арабских рукописей института рукописей им.К.С. Кекелидзе:(L კოლექციის I ნაკვეთი /რედაქტორი: ალ. ლეკიაშვილი, შემდგენლები: რ. გვარამია, ლ. მამულია, ნ. ყანჩაველი; საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, № 235 (თბილისი, 1978), 123.

[2] Записка барона Торнау и Мирзы Казем-Бека «Об устройстве судебного быта мусульман Закавказья», 1860, *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი 9, ანაწ. 1, საქმე №910 (о напечатании книги Мусульманское право под названием "Шерануль Ислям". Часть 1-я.).

აკრძალულზე“) ცალკეული თავების (ვაჭრობისა და თავდებობის, მემკვიდრეობის შესახებ) რუსული თარგმანი.[1]

უნდა აღინიშნოს, რომ რუსეთის იმპერიაში ყველა ნაშრომი მუსლიმურ სამართალზე მზადდებოდა და ქვეყნდებოდა არა მხოლოდ სასწავლო მიზნებით, არამედ პოლიტიკური და სამართლებრივი ხასიათის პრაქტიკული ამოცანების გადასაწყვეტად. რუსეთის იმპერიის სასამართლო და ადმინისტრაციული დაწესებულებები იძულებული იყვნენ მუსლიმებს შორის დავები განეხილათ შარიათისა და ‘ურფის დებულებებიდან. სწორედ ეს გარემოება დაედო საფუძვლად ა. კაზემ ბეგის ზემოხსენებული შიიტური ტრაქტატის მომზადებას გამოსაცემად, რის შესახებაც მიუთითებს ავტორი ნაშრომის შესავალში. ასევე ნ. ტორნაუ, ამიერკავკასიაში ცარისტული ადმინისტრაციის დაკვეთით მომზადებული ნაშრომის (მუსლიმური სამართალი, 1850) შესავალში წერდა, რომ მისი მიზანი იყო „პრაქტიკული ვარგისიანობა იმპერიის მუსლიმური ტომების მართვისათვის“.

საარქივო დოკუმენტების მიხედვით, 1830-1899 წლებში ამიერკავკასიის მუსლიმი სასულიერო წოდება საქმეების გადაწყვეტისას სარგებლობდა დაახლ. 70 რელიგიური თხზულებით (სუნიტური და შიიტური),[2] მათ შორის:

1. ჰანაფიტი სამართლისმცოდნის, ჰუსამ ად-დინ ‘უმრ იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზ იბნ მაზა ას-სადრ აშ-შაჰიდ ალ-ბუხარის (1090-1141) *ალ-ვიკი‘ათ ალ-ჰუსამიდა ფი მაზჰაბ ალ-ჰანაფიდა*;[3]
2. მუჰამმად იბნ ფარამურზ იბნ ‘ალი მოლა ხოსროვ ატ-ტარასუსის (გარდ. 1480წ.) *დურარ ალ-ჰუქქამ ფი შარჰ ღურარ ალ-აჰქამ*

---

[1] А.К. Казем-Бек, *Шераиуль-ислям или законы мусульман шиитского вероисповедания.* Соч. шейха Абуль-Гкасыма, прозванного Аль-Мухагкыгк. Вып. 1-2. (СПб., 1862-1867). *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი 5, ანაწ. 1, საქმე 824 (О назначении заслужному профессору Петербургского Университета Мирзе Казем беку пособия за труды по разработке мусульманских законов), ფურც. 3.

[2] Сводный список религиозных сочинений, которыми руководствовалось закавказское мусульманское духовенство при решении дел. *საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2232, ნაწ. 2 (“Дело об учреждении Комитета об устройстве магометанских провинций”, 1828), ფურც.194, 375-377ა; ფონდი 12, ანაწ. 7, საქმე 2400 (“Отчет о деятельности Закавказского шиитского духовного правления за 1899г.”), ფურც.11.

[3] *Каталог арабских рукописей Института рукописей им. К.С. Кекелидзе*. Коллекция L.Вып. II / Сост. Р.В. Гварамиа, Н.Г. Канчавели, Л.И. Мамулиа, Л.В. Самкурашвили, № 211 (Тбилиси, 2002), 148.

(ფათვების კრებული და კომენტარები საკუთარ თხზულებაზე – *ღურარ ალ-აჰქამ.*[1]

3. ალეპოს უმაღლესი ყადის (შაფიიტი) მუჰიბბ ად-დინ აბუ-ლ-ვალიდ იბრაჰიმ იბნ მუჰამმად ალ-ჰალაბი იბნ აშ-შიჰნას (გარდ. 1477წ.) *ლისან ალ-ჰუქქამ ფი მა'რიფათ ალ-აჰქამ.*
4. იმამ აბუ ჰანიფას მოწაფის, მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᲔბანის (748/752-804) *ალ-ჯამი' ალ-ქაბირ* და *ას-სიᲔარ ალ-ქაბირ.*
5. ჰაფიზ ად-დინ აბუ-ლ-ბარაქათ 'აბდალლაჰ იბნ აჰმად იბნ მაჰმუდ ან-ნასაფის (გარდ. 1310წ.) *ქანზ ალ-დაკა'იკ ფი-ლ-ფურუ',* რომელშიც ავტორმა დაამუშავა ჰანაფიტური სამართლის საფუძვლები და მეთოდოლოგია.
6. ეგზეგეტის, ფაკიჰისა და ისტორიკოსის – ნასირ ად-დინ ალ-ბაᲔდავის (ყადი ალ-ბაᲔდავი, გარდ. 1286წ.) ყურანის კომენტარები – *ანვარ ათ-თანზილ ვა ასრარ ათ-თა'ვილ.*
7. ალ-მუჰაკკაკ ალ-ჰილლის (გარდ. 1277წ.) ნაშრომი იმამიტურ იურისპრუდენციაში – *შარა'ი' ალ-ისლამ ფი მასა'ილ ალ-ჰილალ ვა ლ-ჰარამ.*
8. ოსმალო სამართლისმცოდნის შამს ად-დინ მუჰამმად იბნ აჰმად იბნ სულაᲔმან იბნ ქამალ ფაშას (გარდ. 1533წ.) კომენტარები ბურჰან აშ-შარი'ა მაჰმუდ იბნ სადრ აშ-შარი'ას (გარდ. დაახლ. 1281წ.) ნაშრომზე – *ალ-ვიკაᲔა.*

რაც შეეხება რუსეთის იმპერიის რელიგიური პოლიტიკის განხორციელებას კავკასიის სასწავლო ოლქში, მუსლიმური კანონმდებლობა ჩართული იყო სხვადასხვა დონის საგანმანათლებლო დაწესებულებების სასწავლო გეგმებში. ამიერკავკასიის სკოლების დებულებით, რომელიც დაამტიკა რუსეთის ხელისუფლებამ 1829 და 1835 წლებში, რუსული ენის გავრცელების მიზნით, სამაზრო სკოლები გაიხსნა აზერბაიჯანშიც – შუშაში (1830წ.), ნუხაში (1831წ.). ბაქოში (1832წ.), განჯაში (1833წ.), ნახიჩევანსა (1837წ.) და შემახაში (1838წ.). სამაზრო სკოლები 3 კლასისგან შედგებოდა და ზედა კლასებში, სხვა საგნებთან ერთად, ისწავლებოდა შარიათი. მაგ., თბილისის გიმნაზიაში მუსლიმებისათვის დაშვებული იყო „ომარისა და ალის მოძღვრების მუსლიმური კანონის" (ანუ სუნიტური და შიიტური მუსლიმური კანონის) სწავლება მშობლიურ ენაზე.[2] სტავროპოლის გიმნაზიაში ისწავლებოდა "мусульманский закон

[1] *კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის არაბულ ხელნაწერთა კატალოგი* (L კოლექციის I ნაკვეთი), №296, 150.

[2] "Положение о Кавказском Учебном Округе и учебных заведениях, оному подведомственных", *Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Том второй. Царствование Императора Николая I. 1825–1855. Отделение второе 1840–1855. Изд. второе* (СПб., 1876), 1508.

для мусульман".[1] მუსლიმური საღვთო სჯული ისწავლებოდა უმაღლეს ოთხკლასიან სასწავლებლებშიც (ყოფილი სამაზრო სასწავლებლები). შემახას სასწავლებლის სასწავლო პროგრამაში ჩართული იყო მუსლიმური რწმენის დოგმატების სწავლება და ყურანის კითხვა (ასევე მშობლიური თათრული ენის სწავლება) მუსლიმი ბავშვებისათვის. ისინი გათავისუფლებული იყვნენ მეცადინეობებიდან პარასკევ დღეს, როდესაც ისწავლებოდა საღვთო სჯული მართლმადიდებლური და სომხურ-გრიგორიანული აღმსარებლობის ბავშვებისათვის. ამიერკავკასიისა და სტავროპოლის გუბერნიის სამაზრო და საოლქო სასწავლებლებში მუსლიმი მოსწავლეები სწავლობდნენ „თავიანთ სარწმუნოებას სასწავლებელში არსებული მაჰმადიანური საღვთო სჯულის მასწავლებლისაგან, რომელიც ამასთან ერთად ასწავლიდა თათრულ ენასაც". ადგილობრივი ენის სწავლება იყო „სავალდებულო".[2]

„მუსლიმური კანონის საწყისი საფუძვლების" სწავლება შეტანილი იყო დაწყებითი სასწავლებლების პროგრამაში.[3] მუსლიმური კანონის სწავლების უფლება ენიჭებოდა მასწავლებელს, რომელსაც ნიშნავდა სასწავლო ოლქის მზრუნველი „ადგილობრივი მოლებიდან".[4] დაწყებითი

---

[1] იქვე, 1509. თუმცა 1860-იანი წლების მეორე ნახევარში გადაწყდა, რომ კავკასიის სასწავლო ოლქის საშუალო განათლება ორიენტირებული უნდა ყოფილიყო საერთოიმპერიულ სტანდარტებზე (1864 წლის 19 ნოემბრის დადგენილება). ამდენად, 1867 წელს თბილისის რეალური და ეკატერინოდარის გიმნაზიებიდან ამოიღეს მუსლიმური კანონმდებლობისა და „თათრული" ენის სწავლება. *Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие*. 1867-1871 (Тифлис, 1891), 2-8, 14, 15, 490-500, 509.

[2] იქვე, 1520.

[3] იქვე, 1527. მაგ., 1832 წლის 14 იანვარს ერევანში (ირევანი) გაიხსნა ორკლასიანი სამაზრო სკოლა, რომელიც 1868 წელს გადაკეთდა 4 კლასიან კლასიკურ პროგიმნაზიად, 1881 წლის 31 მარტს – 8-კლასიან გიმნაზიად, რომელსაც ეწოდა ერევნის ვაჟთა გიმნაზია (დაიხურა 1918 წლის 6 აგვისტოს). 1883 წლის 1 იანვრის მონაცემებით, გიმნაზიის 237 მოსწავლიდან 37 იყო აზერბაიჯანელი. 1836-1856 წლებში თათრულ (აზერბაიჯანულ) ენას და შარიათს ასწავლიდა მოლა ტაგი მაჰმუდი, 1856-1885 წლებში – მირზა ალეკპერ ელხანოვი, 1885-1895 წლებში – ფირიდუნ ბეგ ქოჩარლი (ქოჩარლინსკი), 1895-1905 წლებში – ისმაილ ბეგ შაფიბეკოვი, 1905-1906 წლებში – მირზა მუჰამმად შეიხზადე, 1907-1918 წლებში – შეიხი აბუსათთარ კიაზიმოვი. ერევნის წმინდა რიფსიმეს ქალთა სკოლაშიც (გაიხსნა 1850 წელს), რომელიც 1898 წელს პროგიმნაზიიდან გადაკეთდა გიმნაზიად, სწავლობდნენ აზერბაიჯანელები. ამდენად, ასწავლიდნენ შარიათს. მხოლოდ 1916-1918 წლებში წმ. რიფსიმეს გიმნაზია დაამთავრა 36 აზერბაიჯანელმა გოგონამ. 1914 წელს მითითებულია, რომ აზერბაიჯანულ ენას და შარიათს ასწავლიდა ჰაშიმ ბეგ ნარიმანბეკოვი (1889-1937). *Памятная книжка Эриванской губернии ... [по годам],* на 1914г. (Эривань, 1902-1914).

[4] "Положение о Кавказском Учебном Округе и учебных заведениях, оному подведомственных", 1528.

სასწავლებლებისათვის მასწავლებლების მომზადება ხდებოდა 1847-1848 წლებში გახსნილ თბილისის შიიტურ და სუნიტურ მუსლიმურ სასწავლებლებში, რომელთა პროგრამებში დიდი ადგილი ეკავა რელიგიური მეცნიერებების სწავლებას.[1]

ამიერკავკასიის მეზობლობა ირანთან და ოსმალეთის იმპერიასთან, იმ პერიოდში მუსლიმური რელიგიური და ფილოსოფიური აზრის ცენტრებთან, პირდაპირ აისახებოდა ამიერკავკასიის ქალაქების, მათ შორის თბილისის (თიფლისის), ელისავეტპოლის, ერევნის (ირევანის) კულტურულ ცხოვრებაზე. ტრადიციული მუსლიმური განათლებისა და რელიგიურ-სამართლებრივი შეხედულებებისა და მოძღვრებების ადაპტაცია ცვალებად პოლიტიკურ პირობებთან აისახებოდა დოგმატური ლიტერატურის შერჩევაში, რომელიც გადიოდა ცენზურას. თუმცა მუსლიმურ სასწავლებლებში ძირითადი ყურადღება ეთმობოდა *'ილმ ალ-იბადათ*-ს – საკულტო ნორმებს, მუსლიმთა მიერ რელიგიური ვალდებულებების შესრულების წესებს. სასწავლო მასალების საფუძველს წარმოადგენდა ფიკჰის ჰანაფიტური სკოლის კლასიკური ტრადიციული წყაროები, მათ შორის იყო შუა აზიელი ღვთისმეტყველისა და კანონმცოდნის ალ-მარღინანის (1123-1197) *ალ-ჰიდაია ფი შარჰ ბიდაია ალ-მუბთადი* („კომენტირების გზამკვლევი: დასაწყისი დამწყებთათვის"), 1893 წელს ითარგმნა ინგლისურიდან რუსულ ენაზე. პირველი ტომი ეძღვნება კულტის წესებს: განბანვა, ლოცვა, მარხვა, ზაქათი და ჰაჯი; მეორე ტომი მოიცავს ქორწინების, განქორწინების, ძუძუმტეობის, მონების გათავისუფლების, გაქცეული მონების, უგზო-უკვლოდ დაკარგულთა და სხვ. საკითხებს; მესამე ტომი ეძღვნება ყიდვა-გაყიდვის, ცრუმოწმეობის, მოწმეობაზე უარის თქმის, აღიარების, იძულების, შერიგების, სპონსორობის და სხვ. საკითხებს; მეოთხე ტომში განხილულია საკითხები მეურვეობის, მემკვიდრეობის განაწილების, მიწათმოქმედების, სამსხვერპლო ცხოველების, შარიათით დაუშვებელი საგნების, ნადირობის, დანაშაულებისა და სასჯელების შესახებ და სხვ.[2] აღსანიშნავია აგრეთვე ლუტფ ალლაჰ ან-ნასაფი ალ-ფაზილ ალ-ქაᲿდანის (გარდ. 1349წ.) ტრაქტატი მუსლიმურ სამართალზე – *ფიკჰ ქაᲿდანი*,რომელიც შედგება 8 თავისაგან და ამ თხზულების კომენტარები – *შარჰ ფიკჰ ქაᲿდანი*, რომლის ავტორია შამს ად-დინ მუჰამმად ალ-ქუჰისთანი (გარდ. 1543წ.).[3] იმავდროულად XIX ს-ის შუა ხანებში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა კრებულები ფიკჰის ნორმებზე, რომლებიც

[1] ნანი გელოვანი, *თბილისის მუსლიმური თემი (1801-1917),* (თბილისი, 2021), 477-508.

[2] *Хидая. Комментарии мусульманского права*. В 4-х томах. Под редакцией Н.И.Гродекова (Ташкент, 1893г). [https://www.worldislamlaw.ru/?p=1343].

[3] არაბული ტექსტი დაიბეჭდა ყაზანში 1908 წელს. [https://darulkutub.com/books/964/].

შედგენილი და გამოქვეყნებული იყო საერო სასწავლო ცენტრებში მომუშავე ისლამური სამართლის მკვლევართა მიერ.

რუსეთის იმპერიის საერო უნივერსიტეტებისა და სხვა საგანმანათლებლო ცენტრების საგანმანათლებლო პროგრამებში ისლამური სამართლის დისციპლინების ჩართვა დაიწყო უკვე XIX საუკუნის მეორე ნახევარში. ისლამური სამართლის შესწავლა გახდა მისი სწავლების საფუძველი და პირიქით: სწავლების მოთხოვნამ საფუძველი დაუდო შარიათის კვლევების განვითარებას. ამ პერიოდში სანქტ-პეტერბურგი ძალიან სწრაფად გადაიქცა ისლამური სამართლის კვლევისა და სწავლების ცენტრად საიმპერატორო რუსეთში.[1] 1866 წელს გამოვიდა ნ. ე. ტორნაუს მთავარი ნაშრომი „მუსლიმური სამართალი“, რომელშიც ყურადღება ეთმობოდა მემკვიდრეობითი სამართლისა და საოჯახო სამართლის საკითხებს. ტორნაუს ნაშრომებიდან ყურადღებას იმსახურებს 1880 წელს დრეზდენში დაბეჭდილი „მუსლიმური სამართლის თავისებურებები“, რომელიც ეხება სახელშეკრულებო სამართლის საფუძვლებს და „საკუთრების უფლება მუსლიმური კანონმდებლობით“, რომელიც გამოვიდა 1882 წელს.[2] მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ნ. ე. ტორნაუს ზოგიერთ წიგნს (რომლებიც ეძღვნებოდა მემკვიდრეობას და საკუთრებას) პირდაპირ სასწავლო დანიშნულება ჰქონდა. ისინი გამოიცა შინაგან საქმეთა სამინისტროს აზიური დეპარტამენტის მიერ, რომელთანაც ფუნქციონირებდა აღმოსავლური ენების ინსტიტუტი, სადაც ჩამოყალიბდა მუსლიმური სამართლის კათედრა. მისი პროგრამა მოიცავდა მუსლიმური კანონმდებლობის კურსს. სწორედ ამ კათედრაზე მუშაობდა კიდევ ერთი ცნობილი მკვლევარი ი. ნოფალი, რომელიც 1880-იან წლებში კითხულობდა მუსლიმური სამართლის კურსს. 1886 წელს მან გამოსცა ლექციების კურსის პირველი ნაწილი, რომელიც ეძღვნებოდა საკუთრების უფლებას.[3]

1872 წელს ყაზანის უნივერსიტეტში, ისტორიულ-სამართლებრივი დისციპლინების სწავლების პრობლემებზე მსჯელობისას, რუსეთის უნი-

---

[1] 1855 წელს ყაზანის უნივერსიტეტში შეწყდა აღმოსავლური ენების სწავლება. პროფესორ-მასწავლებლები ვ. პ. ვასილიევი, ი. ნ. ბერეზინი, ნ. სონინი, მ. ტ. ნავროცკი და აღმოსავლური განყოფილების სტუდენტები გადაიყვანეს პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლური ენების ფაკულტეტზე. ამავე წელს პეტერბურგს გადაეცა ყაზანის უნივერსიტეტის სასწავლო ბიბლიოთეკისა და ნუმიზმატიკური კაბინეტის ძირითადი აღმოსავლური ფონდები.

[2] *Мусульманское право. Сочинение барона Торнау. Выпуск первый. О праве наследства по закону* (СПб., 1866); *Особенности мусульманского права. Сочинение барона Торнау* (Дрезден, 1880); Н. Е. Торнау, *О праве собственности по мусульманскому законодательству* (СПб., 1882).

[3] И. Нофаль, *Курс мусульманского права*. Вып. I. *О собственности* (СПб., 1886).

ვერსიტეტების 1863 წლის წესდების საფუძველზე, განიხილებოდა წინადადება ახალი საგნის – აღმოსავლური კანონმდებლობების ისტორია – შემოტანის შესახებ (სამართლის მსოფლიო ისტორიის კათედრის ბაზაზე), თუმცა ეს იდეა მთელი რიგი მიზეზების გამო ვერ განხორციელდა.[1] 1872 წელსვე, პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლური ენების ფაკულტეტის განცხადებისა და საბჭოს შუამდგომლობის საფუძველზე, სახალხო განათლების მინისტრმა ნება დართო უნივერსიტეტს „იმ დროს თათრული დიალექტების დოცენტის ვაკანსია შეეცვალა მუსლიმური კანონმდებლობის სწავლებით, რომელიც სავალდებულო საფაკულტეტო საგანი უნდა გამხდარიყო აღმოსავლური ენების არაბული, სპარსული და თურქული მიმართულების სტუდენტებისათვის და ეს საგანი უნდა ჩართულიყო არაბული სიტყვიერების კათედრის [სასწავლო დატვირთვაში]“. მუსლიმური სამართლის კურსის სწავლების ინიციატორი იყო აღმოსავლური ენების ფაკულტეტის დეკანი, პროფესორი ი. ნ. ბერეზინი. ამ საგნის მასწავლებლად დაინიშნა ყუმუხი მეცნიერი და პოეტი მ. ოსმანოვი (1840-1904), რომელიც იყო არა მხოლოდ თურქული ენის ლექტორი, არამედ მისი საიმპერატორო უმაღლესობის კანვოის მუსლიმური ქვედანაყოფის ეფენდი. ამდენად კურსის წაკითხვისას ის ეყრდნობოდა უპირატესად მუსლიმურ-სამართლებრივ ტრადიციას და არა ევროპული მეცნიერების მიდგომებს, რომელიც, მისივე სიტყვებით, „პირველ ნაბიჯებს დგამდა მუსლიმური სამართლის შესწავლის მიმართულებით“.[2] ძირითადი სასწავლო სახელმძღვანელო მუსლიმური კანონმდებლობის კურსისათვის იყო ჰანაფიტი სამართალისმცოდნის აბუ-ლ-ჰუსაᲘნ აჰმად იბნ მუჰამმად ალ-კუდური ალ-ბაღდადის (972-1037) *ქითაბ ალ-კუდური* ან *მუხთაᲑარ ალ-კუდური* [ფი ფურუʻ ალ-ჰანაფიᲘა], რომელშიც განხილულია მუსლიმური კანონმდებლობა განშტოებების მიხედვით (ფურუʻ).[3] მ. ოსმანოვი სტუდენტებს აცნობდა აგრეთვე სხვა სკოლის წარმომადგენელთა მოსაზრებებს ფიკჰის სხვადასხვა საკითხზე. შემდგომში (1886 წლამდე) ამ კურსს უძღვებოდა – მ. ფ. გირგასი, რომელიც იმავდროულად იკვლევდა ისლამურ სამართალს. 1865 წელს გამოვიდა მისი სადისერტაციო ნაშრომი, რომელიც ეძღვნებოდა ქრისტიანთა უფლებებს

[1] მხოლოდ 1916 წლის შემოდგომაზე პრივატ-დოცენტმა ამ უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, ისტორიკოსმა და აღმოსავლეთმცოდნემ, პ.კ. ჟუზემ დაიწყო მუსლიმური სამართლის (არჩევითი კურსი) ლექციების კურსის კითხვა. И. А. Емельянова, *Юридический факультет Казанского государственного университета. 1805-1917: очерки* (Казань, 1998), 137-138.

[2] Приложение к отношению Факультета Восточных Языков от 18 ноября за #89/ *Центральный государственный архив Санкт-Петербурга*, ф. 7240. Оп. 14. Д. 16. Л.76.

[3] *Каталог арабских рукописей Института рукописей им. К.С. Кекелидзе*… Вып. I. № 221, 116-117.

ისლამის კანონებით.[1] მოგვიანებით მისი თარგმანით რუსულ ენაზე გამოვიდა ჰოლანდიელი მკვლევრის ვან დენ ბერგის ნაშრომი, რომელიც ეძღვნებოდა ისლამური სამართლის საფუძვლებს. 1916 წლიდან, ამავე უნივერსიტეტში იურიდიულ ფაკულტეტზე რამდენიმე წლის განმავლობაში ისლამურ სამართალს ასწავლიდა ცნობილი მკვლევარი ა. ე. შმიდტი. მან შეადგინა მუსლიმური სამართლის კურსის პირველი პროგრამა – мусульманское право в связи с исламоведением.[2]

1872 წელს ჩამოყალიბდა ამიერკავკასიის სუნიტური და შიიტური რელიგიური მმართველობები (სათავეში – მუფთი და შეიხ-ულ-ისლამი) და სწორედ მათ დაეკისრათ პასუხისმგებლობა რელიგიური ლიტერატურის შერჩევასა და გავრცელებაზე რეგიონის მუსლიმებს შორის. ხელისუფლება სასულიერო წოდების საშუალებით ახორციელებდა ღონისძიებებს, რათა არ დაეშვათ ლიტერატურა, რომელიც შეიცავდა მიურიდიზმისა და პანისლამიზმის პროპაგანდას. თუმცა ოფიციალური მიმოწერა ადასტურებს, რომ რთული იყო კონტროლი სასულიერო პირების გადაადგილებაზე ირანიდან და ოსმალეთის იმპერიიდან ამიერკავკასიაში და, შესაბამისად, მათ მიერ შემოტანილ რელიგიურ ლიტერატურაზე. კავკასიის სამეფისნაცვლო აკონტროლებდა მუსლიმურ სასწავლებლებს, რადგანაც ისინი ამზადებდნენ სუნიტური და შიიტური სასულიერო წოდების კადრებს. ეს სასწავლებლები ფინანსდებოდა მუსლიმთა პირადი შემოწირულობებით (ზაქათი – სავალდებულო მოწყალება და ვაკფი – საქველმოქმედო მიზნით შეწირული ქონება). ამდენად, მუსლიმურ სასწავლებლებზე კონტროლის დასამყარებლად პირველი ნაბიჯი იყო 1872 წელსვე ვაკფების გადაცემა საგუბერნიო მეჯლისების მმართველობაში, ხოლო მეორე – სახელმწიფო გამოცდების შემოღება სასულიერო წოდების მისაღებად. ყველა რელიგიური წოდების მისაღებად აუცილებელი იყო მუსლიმური თეოლოგიისა და კანონმდებლობის ცოდნა. მაგ., ვაიზს ან ხატიბს მოეთხოვებოდა შემდეგი დისციპლინების ცოდნა: ყურანის ეგზეგეტიკა (თაფსირ), მოციქულ მუჰამადის ცხოვრება (სირა), დოგმატიკა (ქალამ), ჰომილიოტიკა (‘ილმ ალ-ხუტაბ), ხოლო ახუნდის (შიიტებთან) და ეფენდის (სუნიტებთან) – ყურანისა და მისი კომენტარების, ისლამის მოძღვრებისა და ისლამური სამართლის (ფიკჰი), ასევე მოციქულთა,

[1] В. Ф. Гиргас, *Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Диссертация кандидата Факультета Восточных языков Владимира Гиргаса в степень магистра арабской словесности* (Санкт-Петербург, 1865).

[2] Людвиг Вильгельм Христиан Ван ден Берг, *Основные начала мусульманского права, согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии*; пер. со 2-го просм. изд. В. Гиргас (СПб., 1882). *Императорский Казанский университет. Обозрение преподавания в 1916-1917 учебном году. По Юридическому факультету* (Казань, 1916), 16.

ხალიფათა (სუნიტებთან) და იმამთა ისტორიების (შიიტებთან) ცოდნა. შიიტური მუსლიმური სასწავლებლის მასწავლებელს მოეთხოვებოდა რიტორიკის (‘ილმ ალ-მა‘ან), ლოგიკის (მანტიკ), არითმეტიკის, ღვთისმეტყველებისა და მუსლიმური კანონმდებლობის ცოდნა. არითმეტიკაში იგულისხმებოდა ოთხი მარტივი არითმეტიკული მოქმედებისა და გეომეტრიის საფუძვლების ცოდნა (მათ შორის, ფართობის გაზომვა), რაც აუცილებელი იყო მიწების აზომვის პრაქტიკული საჭიროებებისათვის მუსლიმური მემკვიდრეობითი სამართლით.[1]

მთელს ამიერკავკასიაში მოქმედებდა საერთო რუსული სასწავლო დაწესებულებების სისტემა. რაც შეეხება მუსლიმურ განათლებას, განსხვავება შეეხებოდა ისლამური სამართლის სფეროს, სწავლების ენას, ხოლო სუნიტებსა და შიიტებს შორის – რწმენის საფუძვლების (უსულ ად-დინ) სფეროს. ამიერკავკასიის მხარის მუსლიმების ძირითადი ნაწილი (შიიტი-იმამიტები) მისდევდა ისლამური სამართლის ჯაფარიტულ სკოლას, დაღესტნისა და ჩეჩნეთის (ინგუშეთსა და ტვერის ოლქთან ერთად) სუნიტები ეკუთვნოდნენ შაფიიტურ მაზჰაბს, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში, ისევე როგორც რუსეთის სხვა მუსლიმური რეგიონების უმრავლესობაში, დომინირებდა ჰანაფიტური მაზჰაბი, რომელიც გავრცელდა ოსმალეთის იმპერიიდან და ყირიმიდან. XX საუკუნის პირველ მესამედამდე, მუსლიმური სასწავლებლებისა და საქმისწარმოების ოფიციალური ენა ამიერკავკასიის შიიტებისათვის იყო სპარსული (ფარსი) და აზერბაიჯანული (თურქული), ხოლო სუნიტებისათვის – ლიტერატურული არაბული (ალ-‘არაბიყა ალ-ფუსჰჳ) და თურქული. 1890 წელს დაიწყო ერთი საერთო პროგრამის შემუშავება მუსლიმური საღვთო სჯულის სწავლებისათვის რუსეთის იმპერიის ყველა სასწავლო დაწესებულებაში. 1906 წელს დაწესდა გამოცდები მასწავლებლის წოდებისათვის, მათ შორის ისლამური სამართლის (შარიათი) და თათრული ენის მასწავლებლებისათვის.[2]

სახელმძღვანელოების ნაკლებობა სერიოზულ პრობლემას წარმოადგენდა. ჯერ კიდევ 1877 წელს აზერბაიჯანელი პოეტის ს. ა. შირვანის მიერ კავკასიის მუსლიმური სასწავლებლებისათვის შედგენილი სახელმძღვანელო „შარიათი“ (ხელნაწერი) გაეგზავნა ბაქოს გუბერნიის სახალხო

---

[1] საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი №7, ანაწ. 1, საქმე №1360 (“О составлении и утверждении программы испытания на вступление в Закавказское мусульманское духовенство,” 23 октября 1873 г. _ 17 марта 1884 г.), ფურც. 57-59.

[2] საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი №422, ანაწ. 1, საქმე №3829 (“Об установлении одной общей програмы мусульманского вероучения для всех учебных заведений Российской империи,” 29.XII. 1890г. -12.I.1891г.), ფურც. 1-5; *Систематический свод законов, распоряжений, правил, инструкций, программ и справочных сведений для экзаменаторов и подвергающих испытаниям во всех учеб. округах. Изд. неофиц.* /Сост. Г. Фальборком и В. Чарнолуским. 3-е изд., пересмотр. и доп. (СПб.,1906), 351.

სკოლების დირექტორს, რათა ნება დაერთო მის გამოცემაზე. თუმცა, შესაბამისი სპეციალისტები არ ჰყავდათ და ამიტომ გააგზავნეს პეტერბურგში. შინაგან საქმეთა სამინისტროს უცხო აღმსარებლობის დეპარტამენტმა აკრძალა ამ სახელმძღვანელოს გამოცემა.[1]

ამიერკავკასიის სამასწავლებლო სემინარიის (ქ. გორი) აზერბაიჯანულ განყოფილებაზე (დაარსდა 1879წ.) ისწავლებოდა ისლამური სამართალი როგორც სუნიტური საღვთისმეტყველო სამართლებრივი სკოლების, ისე იმამიტ-შიიტთა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის მიხედვით. 1879-1884 წლებში აზერბაიჯანული ენისა და ისლამური სამართალის (სუნიტური) კურსს კითხულობდა ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი, ხოლო 1884 წლიდან – აბდულ-კადირ ეფენდი მაჰმუდ-ეფენდი ზადე. მან შეადგინა სუნიტური მოძღვრების სახელმძღვანელო. შეიხ-ულ-ისლამმა აბდუსალამ ახუნდზადემ შეადგინა წიგნი აზერბაიჯანულ ენაზე – „მუსლიმური რელიგიის საფუძვლები“, რომელიც შედგებოდა სამი ნაწილისაგან: 1. მუსლიმური რელიგიის ძირითადი დოგმატები; 2. *‘იბადათ* – რიტუალური პრაქტიკა (ლოცვა, მარხვა და სხვ.); 3. *ნუბუვვა* – მოციქულობა; ამის გარდა მოცემული იყო მუჰამადის მოკლე ბიოგრაფია და რამდენიმე ლოცვა თარგმანით. დამატების სახით ერთვოდა შიიტური ისლამური სამართლის ძირითადი პრინციპების განმარტება. წიგნი დაიბეჭდა ლითოგრაფიულად ირანში, ქ. თავრიზში.[2] ამ წიგნის შესახებ ფირიდუნ ბეგ ქოჩარლი (კოჩარლინსკი) წერდა: მის გამოჩენამდე „მუსლიმური საღვთო სჯულის სწავლება ამჟამინდელი სახით არ არსებობდა არც ჩვენს მაქთაბებში, არც სამთავრობო სკოლებში, სადაც ის შედის სავალდებულო საგნების რიცხვში“. ფირიდუნ ბეგი მაღალ შეფასებას აძლევდა ამიერკავკასიის შეიხ-ულ-ისლამის ა. ახუნდზადეს როლს მუსლიმთა რელიგიური განათლების საქმეში.[3] რაშიდ ბეგ ეფენ-

---

[1] ნ. გელოვანი, *თბილისის მუსლიმური თემი (1801–1917),* 495, შენ. 3.

[2] იქვე, 537-538; *საისტორიო ცენტრალური არქივი,* ფონდი №422, ანაწ.1, საქმე №2331, 2291; *Umdətul Əhkam* (“Main Verdict”), (1882, Tabriz).

[3] ნ. გელოვანი, *თბილისის მუსლიმური თემი (1801–1917),* 538; Sevinc Vaqif qızı Rəhnulla, Şeyxülislam Əbdüssalam Axundzadənin dini-etik görüşləri. Fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın Avtoreferati (Baki, Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun, 29.06.2021) [სევინჯ რაჰნულლა, შეიხ-ულ-ისლამ აბდუსსალამ ახუნდზადეს რელიგურ-ეთიკური შეხედულებები. დისერტაციის ავტორეფერატი. ბაქო, აზერბაიჯანის თეოლოგიის ინსტიტუტი, 2021); Misivə, Ə. Axundzadənin Tiflis müsəlman mədrəsəsinin açılmasında rolu” /Aida Imamquliyevanın 75 illik yubleyinə həsr olunmuş “Şərqşünaslığın aktual problemləri” mövzusunda respublika elmi konfransının materialları. Bakı, 2014. s. 350-353 [„ა. ახუნდზადეს როლი თბილისის მუსლიმური მედრესეს გახსნაში“, *აიდა იმამგულიევას 75 წლისთავისადმი მიძღვნილი რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, „აღმოსავლეთმცოდნეობის აქტუალური პობლემები“,* ბაქო, 2014, 350-353].

დიევი 1900 წლიდან (ალექსანდრე II-ის სახელობის თბილისის საოსტატო-სამასწავლებლო ინსტიტუტის დაუსწრებლად დამთავრების შემდეგ), მუშაობდა გორის სამასწავლებლო სემინარიის აზერბაიჯანულ განყოფილებაზე რუსული ენისა და ისლამური სამართლის მასწავლებლად და 1916 წლამდე ხელმძღვანელობდა პედაგოგიურ პრაქტიკას. მან შეადგინა და თბილისში გამოსცა სუნიტური ისლამური სამართალი – *მუხთასარ შარიათ* („მოკლე კანონი“) 2 ნაწილად (“Müxtəsər şəriət I cild”; “Müxtəsər şəriət IIcild).[1] რ. ეფენდიევი ყურადღებას ამახვილებს სუნიტური სამართლის სკოლებზე და, განსაკუთრებით, ჰანაფიტურ მაზჰაბზე, რადგანაც ის ყველაზე უფრო გავრცელებული იყო რუსეთის იმპერიის მუსლიმებს შორის. ცნობილია, რომ წიგნი გაუგზავნა მუსლიმ სწავლულს, ისმაილ გასპრინსკის (1851-1914), რომელსაც ასე მოიხსენიებდა: „ჩემი პატივსაცემი მასწავლებელი“.

1881 წლის 8 ნოემბერს (დაფუძნდა 1880 წლის 20 ოქტომბერს) გაიხსნა ერევნის სამასწავლებლო სემინარიის პირველი კლასი, ხოლო 1882-1883 წლებში – მეორე და მესამე კლასიც. სემინარია ამზადებდა მასწავლებლებს კავკასიის სკოლებისთვის. სემინარიის მასწავლებელთა კონტინგენტი კომპლექტდებოდა ძირითადად ამიერკავკასიის სამასწავლებლო სემინარიის (ქ. გორი) კურსდამთავრებულებით. სემინარიას ჰქონდა აზერბაიჯანული განყოფილება, რომელიც ცნობილია შიიტური სასულიერო სემინარიის სახელით. პირველ კლასში კვირაში ტარდებოდა 4 მეცადინეობა. ისწავლებოდა ისლამის რელიგიის არსი, ნამაზი, ლოცვების კითხვის დრო და თანამიმდევრობა, მარხვის დაცვა. მეორე კლასში მეცადინეობები ტარდებოდა კვირაში სამჯერ. ისწავლებოდა ზაქათისა და ხუმსის მნიშვნელობა და გადახდის წესები, ჰაჯი და მისი სახეები. მესამე კლასში მეცადინეობა ტარდებოდა კვირაში ერთხელ (ერთი გაკვეთილი). ისლამის ისტორიიდან ისწავლებოდა მუჰამადის ცხოვრება და მოღვაწეობა, მნიშვნელოვანი მოვლენები ალისა და დანარჩენი შიიტი იმამების ცხოვრებიდან.[2] აზერბაიჯანულ განყოფილებას ხელმძღვანელობდა ახუნდი მუჰამმად ბაგირ ჰაჯი მოლა მეჰდი ოღლი კაზი-ზადე (Molla Məhəmmədbağır Qazızadə, უმაღლესი რელიგიური განათლება

[1] Рашид Бек Эфендиев, *Мухтасар Шариат*. ч.2. Учебник магометанского вероучения суннитского толка. Тифлис: Типография товарищества «Культура», 1911. 116с. 2006 წელს ხელახლა გამოიცა ყაზანში. Рашид бек Эфендиев, *Мухтасар шариат*. Учебник мусульманского вероучения суннитского толка (Казань, 1427/ 2006), 84 с.

[2] *Государственный исторический архив Азербайджанской Республики,* ф. 290, оп. 25, д. 80, л. 1-7. მხოლოდ 1875 წლის დადგენილებით – “Наставление о учительских семинариях” – მუსლიმებს ნება დაერთოთ ესწავლათ სემინარიებში მართლმადიდებელი ქრისტიანების თანაბრად.

მიიღო ნეჯეფში; მიიღო ახუნდის წოდება ამიერკავკასიის შიიტთა სასულიერო მმართველობაში, გარდ.1910წ.) რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში (1897-1917) ასწავლიდა შარიათს და შეადგინა სახელმძღვანელო (მის სახლში მდებარეობდა „რუსულ-თათრული“ სკოლაც, სადაც ისწავლებოდა შარიათი). ერევნის სამასწავლებლო სემინარია არსებობდა 1917 წლამდე.[1]

1918 წლის 26 მაისს საქართველო გამოცხადდა დამოუკიდებელ რესპუბლიკად. დაიწყო მუშაობა განათლების რეფორმაზე და მთელი ქვეყნის მასშტაბით განიხილებოდა კანონ-პროექტი საღვთო სჯულის, როგორც სავალდებულო საგნის გაუქმების შესახებ, რასაც მოჰყვა სასულიერო წოდებისა და მოსახლეობის ნაწილის პროტესტი. ეს საკითხი განიხილეს საქართველოს პარლამენტის 61-ე სხდომაზე (22 ნოემბერი). მნიშვნელოვანი იყო კანონ-პროექტის მე-5 და მე-6 მუხლები, რომელთაც თანახმად, შარიათი, როგორც გამონაკლისი, უნდა დარჩენილიყო მუსლიმთა სკოლებში და ამ საგნის მასწავლებლებს ჯამაგირი მიეღოთ ხაზინიდან. ს. დოლიძე, სოციალ-დემოკრატიული ფრაქციის სახელით, მიიჩნევდა, რომ კანონი ყველასათვის ერთია და ის ეხებოდა როგორც ქრისტიანულ, ასევე მუსლიმურ სარწმუნოებასაც. ამის საპირისპიროდ მუსლიმი აბდულ რახიდ ახვერდოვი აცხადებდა, რომ შარიათი არ არის „სამღვთო სჯული, არამედ არის ზნეობრივი სწავლება მუჰამმედის რელიგიაზე აშენებული“. ამიტომაც ის უნდა დარჩეს სკოლებში. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერდნენ შალვა ქარუმიძე და მემედ-ბეგ აბაშიძე.[2] თუმცა, მე-5 და მე-6 მუხლები, რაც ითვალისწინებდა შარიათის შესწავლის ნებართვას მუსლიმთა სკოლებში, ამოიღეს კანონ-პროექტიდან.

[1] *İrəvan Müəllimlər Seminariyası – 140.* (Naxçıvan, 2023). [ერევნის სამასწავლებლო სემინარია – 140].

[2] *ცენტრალური საისტორიო არქივი*, ფონდი №1935, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სახალხო განათლების სამინისტრო, ანაწ.1, საქმე №345 („კანონი სასწავლებლებში საღვთო სჯულის სწავლების გაუქმების შესახებ“, 28.10.18-01.3.19).

II - შარიათის ადგილი მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივ სისტემებში: დოქტრინიდან კანონმდებლობამდე

შარიათის კონსტიტუციური სტატუსი მუსლიმურ ქვეყნებში

შარიათი დიდ გავლენას ახდენს მუსლიმური ქვეყნების სამართლის სხვადასხვა დარგზე, ხოლო ზოგიერთ ქვეყანაში შარიათი არის სისხლის სამართლისა და საოჯახო სამართლის ძირითადი წყარო.

სახელმწიფო და სამართალი, როგორც წესი, ვითარდება პარალელურად, მაგრამ სოციალური და პოლიტიკური პროცესები დაკავშირებულია ერთმანეთთან და გავლენას ახდენენ ნებისმიერი სახელმწიფოს სამართალზე. მუსლიმურ რეგიონებში, კოლონიური ეპოქის დადგომასთან ერთად, შეიჭრა დასავლური კულტურა, იდეოლოგია, პოლიტიკა, ეკონომიკა და, რა თქმა უნდა, სამართალი. XIX საუკუნის შუა წლებში ევროპელები იკვლევდნენ და იპყრობდნენ ახალ ტერიტორიებს, ანადგურებდნენ დამორჩილებული სახელმწიფოების თვითმყოფადობას. დაპყრობილ ტერიტორიებზე მეტროპოლიები აწესებდნენ მმართველობის საკუთარ სისტემას და თავის სამართალს – მეტროპოლიის სამართალს, რათა შეეცვალათ საზოგადოების სტრუქტურა. მეტროპოლიების მიერ შემოღებულმა სიახლეებმა შეცვალეს პრაქტიკულად ყველა კოლონიზაციამდე მოქმედი სამართალი დამორჩილებულ ქვეყნებში. ჩვეულებითი სამართალი დაიშვებოდა მხოლოდ იმ ხარისხით, რამდენადაც ის თავსებადი იყო ახალ წესრიგთან. ადმინისტრაციული, ფინანსური და სასამართლო სისტემები ეწყობოდა ევროპული მოდელით და ისლამური სამართალი (ფიკჰი) სრულად ან ნაწილობრივ იდევნებოდა პრაქტიკული სფეროდან და იცვლებოდა სამოქალაქო კანონით. 1860 წელს ეს მოხდა ინდოეთში, 1899 წელს – სუდანში, 1918 წელს – ერაყში, 1914 წელს – თუნისში, 1874 წელს – მაროკოსა და ალჟირში, ოსმალეთის იმპერიაში – 1924 წელს და სხვ. ჩვეულებითი სამართალი ძალაში რჩებოდა მხოლოდ ადგილობრივი მოსახლეობის სამოქალაქო-სამართლებრივ ურთიერთობებში. 1876 წლიდან ეგვიპტეში მოქმედებდა სამოქალაქო კოდექსი, რომელიც ეფუძნებოდა ფრანგულ მოდელს. ეგვიპტემ გადმოიღო აგრეთვე ფრანგული სავაჭრო კოდექსი, რის შემდეგაც გაჩნდა სავაჭრო სამართლის დარგი, რომელიც მანამდე არ არსებობდა ისლამურ სამართალში.

ზემოდასახელებულ ქვეყნებში მიღებული სამოქალაქო კოდექსი არ ეხებოდა საოჯახო სამართალს. საოჯახო და მემკვიდრეობით სამართალს საკანონმდებლო რეფორმები შეეხო მხოლოდ XXს-ში. მაგ., 1926

წელს თურქეთში განხორციელდა საოჯახო და მემკვიდრეობითი სამართლის რეფორმა და ახალი კანონები კიცხავდა პოლიგამიას, ქორწინების ცალმხრივად დარღვევას, მემკვიდრეობის არათანაბარ განაწილებას გარდაცვლილის ვაჟებსა და ქალიშვილებს შორის. 1927-1935 წლებში მიიღეს პრომულგირებული ირანის სამოქალაქო კოდექსი, რომელიც ასევე იყო მოდერნიზებული ისლამური სამართლის კოდიფიკაცია საოჯახო და მემკვიდრეობის საკითხებში. პირადი სტატუსის კოდექსები მიიღეს სირიაში, თუნისში, მაროკოში, ეგვიპტეში, იორდანიაში, ერაყსა და რიგ სხვა მუსლიმურ ქვეყნებში. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კანონები, რომლებიც არეგულირებდა მემკვიდრეობას და საოჯახო ურთიერთობებს, მიიღეს თითქმის ყველა არაბულ ქვეყანაში.

1929-1933 წლების ეკონომიკური კრიზისის დამანგრეველმა შედეგებმა და ახლო აღმოსავლეთისა და ჩრდილოეთ აფრიკის ხალხების მატერიალური მდგომარეობის გაუარესებამ გამოიწვია ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აღმავლობა რეგიონში. შედეგად, XX საუკუნის შუა ხანებში, ქვეყნების უმეტესობა გათავისუფლდა კოლონიური მმართველობისაგან და მოიპოვა დამოუკიდებლობა. პირველ ეტაპზე ისინი ცდილობდნენ შეექმნათ ახალი სამართალი, რომელიც უპასუხებდა ახალგაზრდა სახელმწიფოს ინტერესებს. თუმცა, დამოუკიდებელი სახელმწიფოების კონსტიტუციებში და სპეციალურ კანონებში იყო ნორმები, რომელთა თანახმად ძალაში რჩებოდა გარკვეული კოლონიური სამართლის ნორმები იქამდე, ვიდრე შემუშავდებოდა ახალი კანონები. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ სამართლის ორი სისტემის არსებობის პირობებში უპირატესობა ენიჭებოდა ეროვნულ კანონმდებლობას.

ბოლო ათწლეულების განმავლობაში ახლო აღმოსავლეთისა და ჩრდილოეთ აფრიკის ქვეყნებში, ისლამის გააქტიურებასთან ერთად, შეიმჩნევა შარიათის ნორმებისა და პრინციპების აღორძინება მუსლიმური საზოგადოების არა მხოლოდ პოლიტიკურ, არამედ ეკონომიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში. პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მიღწევამ ხელი შეუწყო ეროვნული და რელიგიური თვითშეგნების ზრდას, ხოლო დასავლეთის გავლენისადმი წინააღმდეგობის გაწევა კი გახდა ფუნდამენტალისტურად განწყობილი მოსახლეობის მთავარი ამოცანა.

დღეს ახლო აღმოსავლეთის არცერთ ქვეყანაში ისლამური სამართალი არ არის ერთადერთი მოქმედი სამართალი. იმავდროულად მას არ დაუკარგავს თავისი პოზიციები მთლიანად. გამონაკლისს წარმოადგენს მხოლოდ თურქეთი, სადაც XX ს-ის 20-იანი წლებიდან გაუქმდა ისლამური სამართალი. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ დღეს მრავალი მუსლიმური ქვეყნის კონსტიტუციის თანახმად, შარიათი ან ფიკჰი არის კანონმდებლობის „მთავარი“ ან „ფუნდამენტური“ წყარო, რაც უშვებს

სხვა, „არამთავარ“ წყაროებსაც. 22 არაბული ქვეყნიდან 14 ამა თუ იმ სახით ცნობს შარიათს კანონმდებლობის წყაროდ.

მსოფლიოს 25 ქვეყნის კონსტიტუციაში ან კონსტიტუციური ხასიათის დოკუმენტში ისლამი გამოცხადებულია სახელმწიფო რელიგიად: ავღანეთის ისლამური საამირო (მუხლი 2), ალჟირის სახალხო-დემოკრატიული რესპუბლიკა (მუხლი 2), არაბთა გაერთიანებული საამიროები (მუხლი 7), ბანგლადეშის სახალხო რესპუბლიკა (მუხლი 2A), ბაჰრეინის სამეფო, ბრუნეი დარუსალამი (მუხლი 3), ეგვიპტის არაბთა რესპუბლიკა (მუხლი 2), ერაყის რესპუბლიკა (მუხლი 2), იემენის რესპუბლიკა (მუხლი 2), იორდანიის ჰაშიმიანთა სამეფო (მუხლი 2), ირანის ისლამური რესპუბლიკა (პრეამბულა – ჯაფარიტული მაზჰაბი), კატარის სახელმწიფო (მუხლი 1), კომორის კუნძულების კავშირი (პრეამბულა – ეროვნული იდენტობა ეფუძნება ისლამის სუნიტურ მიმართულებას), ლიბიის სახელმწიფო (მუხლი 1), მავრითანიის ისლამური რესპუბლიკა (მუხლი 5), მალაიზია (მუხლი 11), მალდივის რესპუბლიკა (მუხლი 10), მაროკოს სამეფო (მუხლი 3), ომანის სასულტნო (მუხლი 2; იბადიტები – 45%, სუნიტები – 45%, შიიტები – 5%), პაკისტანის ისლამური რესპუბლიკა (მუხლი 2), საუდის არაბეთის სამეფო (მუხლი 1), სომალის ფედერაციული რესპუბლიკა,[1] ქუვეითის სახელმწიფო (მუხლი 2), ჯიბუთის რესპუბლიკა. ამასთან, ალჟირის (მუხლი 223), ბაჰრეინისა (მუხლი 120), ირანისა (პრეამბულა) და მაროკოს (მუხლი 175) კონსტიტუციებში ისლამის, როგორც სახელმწიფო რელიგიის სტატუსი არ შეიძლება გადაიხედოს. ისლამი სახელმწიფო რელიგიაა აგრეთვე ნაწილობრივ აღიარებულ სახელმწიფოებში – საჰარის არაბთა დემოკრატიულ რესპუბლიკასა და პალესტინის სახელმწიფოში. რამდენიმე ქვეყანაში – ავღანეთი, ირანი, კომორის კუნძულების კავშირი, მავრითანია, პაკისტანი – სიტყვა „ისლამური“ ჩართულია მათ ოფიციალურ სახელწოდებაში. ბაჰრეინის, კატარის, ომანისა და საუდის არაბეთის ოფიციალურ სახელწოდებებში არ არის სიტყვა „ისლამური“, მაგრამ მათი კონსტიტუციების პრეამბულაში ისინი აღწერილია როგორც „ისლამური სახელმწიფო“. მალდივის რესპუბლიკაში, 2008 წლის კონსტიტუციით, მუსლიმი (სუნიტური ისლამის მიმდევარი) უნდა იყოს ყველა სახელმწიფო მოხელე: პრეზიდენტი, ვიცე-პრეზიდენტი, მინისტრები, კანონმდებლები, სამართალდამცავი ორგანოების მუშაკები და მოსამართლეები. იორდანიაში პარლამენტის

[1] სომალის 2012 წლის დროებითი კონსტიტუცია დამატებით აზუსტებს, რომ არცერთი სხვა რელიგია, ისლამის გარდა, არ უნდა გავრცელდეს ქვეყანაში. არ შეიძლება ამოქმედდეს კანონი, რომელიც არ შეესაბამება შარიათის ზოგად პრინციპებსა და მიზნებს (მუხლი 2, 17). [https://constitutionnet.org/vl/item/federal-republic-somalia-provisional-constitution-adopted-august-1-2012-sep-19-2012].

წევრებმა, თავიანთი მოვალეობების შესრულების დაწყებამდე, შესაბამისი პალატის წინაშე უნდა დადონ ფიცი, მაგრამ არაა ხაზგასმა ისლამის აღმსარებლობაზე: „ვფიცავ უზენაეს ღმერთს, რომ ვიქნები ერთგული მეფის და სამშობლოსი, დავიცავ კონსტიტუციას, ვემსახურები სამშობლოს და საუკეთესოდ შევასრულებ ჩემზე დაკისრებულ მოვალეობებს“ (მუხლი 80). მსგავსი თავისებურებით გამოირჩევა ბაჰრეინის კონსტიტუცია. საკონსულტაციო საბჭოს ან დეპუტატთა პალატის ყოველი წევრი ვალდებულია, თანამდებობის დაკავებამდე, პარლამენტის საჯარო სხდომაზე ან მის კომიტეტებში წარმოთქვას შემდეგი ფიცი: „ვფიცავ უზენაეს ღმერთს, რომ ვიქნები ერთგული ქვეყნისა და მეფის, პატივს ვცემ კონსტიტუციას და სახელმწიფოს კანონებს, დავიცავ მოქალაქეთა თავისუფლებას, ინტერესებსა და ქონებას; ვფიცავ კეთილსინდისიერად შევასრულებ ჩემს მოვალეობებს“ (მუხლი 78).[1]

თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივი სისტემების პირობითი კლასიფიკაცია:

1. ირანი და საუდის არაბეთი, სადაც ისლამური სამართალი მაქსიმალურად ფართოდ გამოიყენება. უ.ყ. მისი ნორმები და პრინციპები ღრმა გავლენას ახდენენ საკონსტიტუციო კანონმდებლობაზე და იქ დამყარებულ მმართველობის ფორმაზე. საუდის არაბეთში გამოცემული კანონები ორიენტირებულია ისლამური სამართლის ჰანბალიტური სკოლის, ხოლო ირანის – ჯაფარიტული რელიგიურ-იურიდიული სკოლის ნორმებზე. ირანში სხვა ისლამური სკოლები, მათ შორის ჰანაფიტების, შაფიიტების, მალიქიტების, ჰანბალიტებისა და ზაიდიტების, სარგებლობენ სრული პატივისცემით და მათი მიმდევრები თავისუფლად მოქმედებენ რელიგიური რიტუალების შესრულებისას, თავიანთი იურისპრუდენციის შესაბამისად. სამართლის ეს სკოლები სარგებლობენ ოფიციალური სტატუსით იმ საკითხებში, რომლებიც ეხება რელიგიურ განათლებას, პირადი სტატუსის სამართალს (ქორწინება, განქორწინება, მემკვიდრეობა) და მათთან დაკავშირებულ სასამართლო დავებს. ქვეყნის რეგიონებში, სადაც ფიკჰის რომელიმე ამ სკოლის მიმდევარი მუსლიმები უმრავლესობას შეადგენენ, ადგილობრივი წესები, ადგილობრივი საბჭოების

[1] F. Karčič, “Applying the Sharī’ah in Modern Societies: Main Developments and Issues,” *Islamic Studies*, 40/2 (2001), 207-226; *Shari’a: Islamic Law in Contemporary Context.* Edited by Abbas Amanat and Frank Griffel (Stanford, 2007); Clark Lombardi, “Constitutional Provisions Making Sharia ‘A’ or ‘The’ Chief Source of Legislation: Where Did They Come from? What Do They Mean? Do They Matter?,” *American University International Law Review*, 28/3 (January 2013), 737-774; Dawood I. Ahmed and Moamen Gouda, “Measuring Constitutional Islamization: the Islamic Constitutions Index,” *Hastings International and Comparative Law Review,* 38/1 (2015), 1-76.

იურიდიქციის ფარგლებში, უნდა შეესატყვისებოდეს ფიკჰის შესაბამის სკოლას, ისე რომ არ შეილახოს სხვა სკოლების მიმდევართა უფლებები.

ამ ქვეყნებში მოქმედებს მუსლიმური სასამართლოები და ამის გარდა ფუნქციონირებს მუსლიმური კონტროლისა და ინსპექციის სპეციალური დაწესებულებები, რომელთაც, სასამართლოსა და მოკვლევის გარეშე, შეუძლიათ დააკისრონ სასჯელი საზოგადოებრივი წესრიგისა და მორალის ნორმების დარღვევის გამო.

საუდის არაბეთი ერთადერთი ქვეყანაა, სადაც ისლამური სამართალი გამოიყენება დოქტრინის ტრადიციული ფორმით და სამართლებრივი სისტემა მთლიანად ორიენტირებულია ფიკჰის ნორმებზე (შარიათი). საუდის არაბეთში ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტებისა და მათი მიმღები სახელმწიფო ორგანოების აღსანიშნავად ოფიციალურად არ გამოიყენება ტერმინები „კანონმდებლობა“ და „კანონმდებელი“, რამდენადაც ერთადერთ ჭეშმარიტ კანონმდებლად ითვლება ალაჰი, ხოლო კანონმდებლობად – შარიათი. ქვეყნის საკონსტიტუციო ხასიათის ნორმატიულ დოკუმენტში (ნიზამი – მმართველობის ძირითადი კანონი) აღნიშნულია, რომ საუდის არაბეთის არის სუვერენული არაბული ისლამური სახელმწიფო, მისი რელიგია ისლამია, ხოლო კონსტიტუცია – ალაჰის წიგნი (ყურანი) და მოციქულის სუნა, რომლებიც ყველა სხვა ნიზამებზე მაღლა დგას (მუხლი 1, 7). საუდის არაბეთის სახელმწიფო დროშაზე არის რწმენის ფორმულა „არ არს ღმერთი თვინიერ ალლაჰისა და მუჰამმადია მოციქული მისი“ (მუხლი 3). საკუთრება, კაპიტალი და შრომა არის სამეფოს სოციალ-ეკონომიკური არსებობის ძირითადი საფუძვლები, რომლებიც ასრულებენ სოციალურ ფუნქციას შარიათის შესაბამისად (მუხლი 17). ხაზგასმულია, რომ სახელმწიფო ეფუძნება შარიათს, ასრულებს ალაჰის მითითებებს და ხელს უშლის აკრძალულს (მუხლი 23). სახელმწიფო იცავს ადამიანის უფლებებს ისლამის შარიათის შესაბამისად (მუხლი 26). თითოეული მოქალაქის ვალდებულებაა ისლამის დოგმატიკის დაცვა (მუხლი 34). სამეფოში მყოფი უცხოელები ვალდებული არიან არა მხოლოდ მისდიონ ქვეყანაში მიღებულ ნიზამებს, არამედ დაიცვან საუდის საზოგადოების ღირებულებები და პატივი სცენ მათ ტრადიციებსა და გრძნობებს (მუხლი 41). მართლმსაჯულება დამოუკიდებელი ხელისუფლებაა, მოსამართლეებზე მაღლა არაა ხელისუფლება, გარდა ისლამური შარიათის ხელისუფლების (მუხლი 46). სასამართლოები, საქმეთა გადაწყვეტისას, იყენებენ ისლამური შარიათის ნორმებს, დადგენილს ყურანითა და მოციქულის სუნათი, ასევე ხელისუფლების მიერ მიღებულ ნიზამებს, რომლებიც არ ეწინააღმდეგება ყურანსა და სუნას (მუხლი 48). გათვალისწინებულია ასევე ჩამოყალიბება საჩივრების უწყების – მართლმსაჯულების ტრადიციული ისლამური ინსტიტუტის, რომელიც

ასრულებს ადმინისტრაციული სასამართლოს ფუნქციებს (მუხლი 53). მეფე აკონტროლებს ისლამური შარიათის განხორციელებას (მუხლი 55). მინისტრთა საბჭოს თავმჯდომარის (ანუ მეფის) მოადგილეები, მინისტრები და საკონსულტაციო საბჭოს წევრები სოლიდარულ პასუხისმგებლობას იღებენ მეფის წინაშე შარიათის განხორციელებაზე (მუხლი 57). ყველა ნიზამი მიიღება შარიათის მითითებების შესაბამისად (მუხლი 67). ზუსტად ასეთივე დებულებებს შეიცავს 2013 წელს მიღებული ნიზამები, რომლებიც ეხება სისხლის სამართლის პროცესებს და საჩივრების უწყებაში გამოყენებულ პროცედურებს (ადმინისტრაციული სასამართლო).[1]

1979 წლის დეკემბერში მიღებული ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის პრეამბულაში ჩაწერილია, რომ ის შექმნილია „ისლამური დადგენილებების საფუძველზე“ და ისლამური მმართველობა ემყარება აიათოლა ხომეინის მიერ შემუშავებულ ვილაიათ ალ-ფაკიჰის (სპ. ველაიათ-ე ფაყიჰ) პრინციპს. კონსტიტუციის მე-4 მუხლი აცხადებს, რომ „ყველა სამოქალაქო, სისხლის სამართლის, საფინანსო, ეკონომიკური, ადმინისტრაციული, კულტურული, სამხედრო, პოლიტიკური და სხვა კანონებისა და დადგენილებების საფუძველი უნდა იყოს ისლამური ნორმები“. ხაზგასმულია აგრეთვე, რომ „ეს მუხლი პრიორიტეტულია კონსტიტუციის სხვა მუხლებთან, ასევე კანონებსა და დადგენილებთან მიმართებაში. ამასთან, ისლამურ ნორმებთან შესაბამისობის თაობაზე დასკვნა გამოაქვთ კონსტიტუციისა და ისლამური ნორმების დაცვის საბჭოს ფაკიჰებს (მუსლიმ სამართლისმცოდნეებს)“. მეჯლისს (ირანის პარლამენტი) არ შეუძლია მიიღოს კანონები, რომლებიც ეწინააღმდეგება კონსტიტუციის დებულებებს და ოფიციალური რელიგიური დოქტრინის (შიიზმი) ნორმებს (მუხლი 71, 72).[2]

2. იემენი, ლიბია და პაკისტანი. აქ ისლამური სამართალი არ არის ყოვლისმომცველი, მაგრამ არსებითია მისი მოქმედება. უკანასკნელი

[1] *Saudi Arabia's Constitution of 1992 with Amendments through 2005*. [https://www.constituteproject.org › constitution]; “Saudi Arabia: The New Constitution: The Kingdom of Saudi Arabia,” *Arab Law Quarterly*, 8/3 (1993), 258-270; Abdulaziz H. Al-Fahad, “Ornamental Constitutionalism: The Saudi Basic Law of Governance,” *Yale Journal of International Law*, 30 (2005), 376-96; Frank E. Vogel, “Shari’a in the Politics of Saudi Arabia,” *Review of Faith and International Affairs,* 10 (2012), 18-27.

[2] Rouhollah K. Ramazani, “Constitution of the Islamic Republic of Iran,” Middle East Journal, 34/2 (1980), 181-204; “The Constitution of the Islamic Republic of Iran (1989 Edition),” *Iranian Studies*, 47/1 (January 2014), 159 - 200; Saïd Amir Arjomand, “Shi’ite Jurisprudence and Constitution Making in the Islamic Republic of Iran,” Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalisms and the State* (Chicago, 1993), 88-109; Mehran Tamadonfar, *Islamic Law and Governance in Contemporary Iran: Transcending Islam for Social, Economic, and Political Order* (Langham, 2015).

ათი წლის მანძილზე არის გაფართოვების ტენდენცია: უ.ყ. ისლამური სამართლის პრინციპები და ნორმები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენენ კონსტიტუციური ხასიათის ძირითად აქტებზე და ამ ქვეყნების სახელმწიფო სტრუქტურაზე.

ლიბია იყო პირველი არაბული ქვეყანა, რომელმაც 1970-იან წლებში დაიწყო სამართლებრივი სისტემის ისლამიზაცია და ფიკჰის დებულებების კოდიფიკაცია. 1971 წლის ოქტომბერში ლიბიის რევოლუციური ხელმძღვანელობის საბჭომ მიიღო გადაწყვეტილება, რომლის თანახმადაც შარიათი გამოცხადდა კანონმდებლობის ძირითად წყაროდ. იმავდროულად ჩამოყალიბდა სპეციალური კომისიები ადრე მიღებული კანონმდებლობის გადასახედად და შარიათთან შესაბამისობაში მოსაყვანად. მათი მუშაობის შედეგად 1971-1974 წლებში მიიღეს მთელი რიგი კანონები, მათ შორის ზაქათის, მევახშეობის აკრძალვის, სარისკო ვალდებულებების შესახებ. ასევე სასჯელების თაობაზე ქურდობისა და ძარცვის, მრუშობისა და ცრუმოწმეობის შემთხვევაში. ლიბიაში 1977 წლის დასაწყისში ყურანი გამოცხადდა „საზოგადოების კანონად“, რომელიც ცვლიდა ჩვეულებრივ კონსტიტუციას. 2011 წელს, რეჟიმის შეცვლის შემდეგ, ლიბიაში კონსტიტუციის როლს ასრულებდა საკონსტიტუციო დეკლარაცია, რომელიც გამოქვეყნდა 2011 წლის აგვისტოში. ამ დოკუმენტმა გამოაცხადა შარიათი კანონმდებლობის წამყვან წყაროდ, ხოლო 2016 წლის შესწორებით და 2017 წლის კონსტიტუციის პროექტით, ნებისმიერი კანონმდებლობა, მიღებული შარიათის ნორმების დარღვევით, ძალადაკარგულად ითვლება. ლიბიის ახალმა ხელისუფლებამ, რომელმაც ოფიციალურად ცნო შარიათის უზენაესობა პოზიტიურ სამართალთან მიმართებაში, კურსი აიღო კანონმდებლობის გადაწყობაზე შარიათის პრინციპების შესაბამისად. მაგ., მიიღეს კანონები *სუქუქ*-ის (ფასიანი ქაღალდები) და საზოგადოებრივი მორალის დაცვის შესახებ, რაც კრძალავს ნებისმიერ საჯარო ღონისძიებებს (მათ შორის სპორტულს), რომელიც ეწინააღმდეგება შარიათის ნორმებს.[1]

პაკისტანის 1973 კონსტიტუციის (2019 წლის შესწორებით) პრეამბულაში აღნიშნულია, რომ სუვერენიტეტი მთელ სამყაროზე ეკუთვნის ყოვლისშემძლე ალაჰს. 227-ე მუხლში მითითებულია, რომ ყველა არსებული კანონი უნდა იყოს თანხმობაში ისლამის მითითებებთან, რომლებიც განსაზღვრულია ყურანსა და მოციქულის სუნაში და „არცერთი

[1] *Constitutional Declaration of Libya 2011, as amended to 2016*. [https://constitutions.unwomen.org/en/countries/africa/libya]; References Nedra Cherif, *Libya's constitution: between conflict and compromise.* European University Institute, 2021 [QM-09-21-057-EN-N.pdf]; Zaid Al-Ali, Libya's draft final constitution: A contextual analysis (December2020), [https://zaidalali.com/2017/10/article-libyas-final-draft-constitution-a-contextual-analysis/].

კანონის მიღება არ შეიძლება, თუ ის ეწინააღმდეგება ამ მითითებებს“. შესაბამისად, ამ მითითებების რეალიზაციისათვის პაკისტანში შექმნილია ისლამური იდეოლოგიის სპეციალური საბჭო და შარიათის ფედერალური სასამართლო. ისლამური იდეოლოგიის საბჭოს წევრებს ნიშნავს პრეზიდენტი სამი წლის ვადით. საბჭო აღჭურვილია საკონსულტაციო უფლებებით და მისი დასკვნები ატარებს სარეკომენდაციო ხასიათს მოქმედი კანონების ან კანონპროექტების ისლამის ძირითად პრინციპებთან შესაბამისობის თაობაზე. ფედერალური შარიათის სასამართლო დაფუძნდა 1980 წელს და წარმოადგენს სპეციალიზირებულ სასამართლო დაწესებულებას, რომელიც მოქმედებს საერთო სასამართლოების სისტემის პარალელურად. მის შემადგენლობაში შედიან როგორც იურისტები, რომელთაც აქვთ უმაღლესი სასამართლოების მოსამართლის სტატუსი, ისე ავტორიტეტული რელიგიური მოღვაწეები (ულემები). 1984 წელს პაკისტანში მიიღეს კანონი მოწმეთა ჩვენებებზე, რომლებიც პასუხობენ შარიათის კრიტერიუმებს და მიიღება სასამართლოს მიერ იმ დანაშაულობების განხილვისას, რომელთა ჩადენისას გამოიყენება შარიათის სასჯელები. ამის გარდა, 1991 წლის კანონი შარიათის განხორციელების შესახებ, როგორც რელიგიური კონტროლის ორგანო, ადგენს შარიათის უზენაესობას ქვეყნის სამართლებრივ სისტემაში.[1]

იემენის 1991 წლის კონსტიტუციაში (2015 წლის შესწორებით) მოცემულია პრეზიდენტის ფიცის ტექსტი, რომელიც იწყება სიტყვებით: „ვფიცავ დიდ ალლაჰს, დავიცვა ალაჰის წიგნი და მისი მოციქულის სუნნა“ (მუხლი 160). მოთხოვნებში, რომლებსაც უნდა აკმაყოფილებდეს პარლამენტის დეპუტატობის კანდიდატი, დასახელებულია რელიგიური ვალდებულებების შესრულება (მუხლი 64). ფაქტობრივად, არამუსლიმი მოკლებულია პასიურ საარჩევნო უფლებას.[2]

3. სპარსეთის ყურის ქვეყნები (არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ბაჰრეინი, კატარი, ომანი, ქუვეითი), მავრითანია, სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზია (ბრუნეი, მალაიზიის ცალკეული შტატი).[3]

ამ ქვეყნებში შარიათი ზომიერად ახდენს ზეგავლენას ეროვნულ კანონმდებლობაზე. ძირითადი კანონები, როგორც წესი, განამტკიცებენ ისლამის სახელმწიფო ხასიათს და აცხადებენ ისლამურ სამართალს

---

[1] *Constitution of the Islamic Republic of Pakistan 1973*, as amended to 2019; Muhammad Khalid Masud, “Modernizing Islamic Law in Pakistan: Reform or Reconstruction?” *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 42/2 (2019), 73-97; Elisa Giunchi, “Islamization and Judicial Activism in Pakistan: What Šarīʿah?” *Oriente Moderno,* 93/1 (2013), 188-204.

[2] *Yemen 1991 (rev. 2015)*[https://www.constituteproject.org/constitution/Yemen_2015].

[3] *Islamic Law and Society in the Modern World*. Edited by Robert W. Hefner (Bloomington and Indianapolis, 2011).

კანონმდებლობის ძირითად წყაროდ, მაგრამ ისლამიზაციის პროცესი არ ეხება საზოგადოებრივი ცხოვრების ახალ სფეროებს. ბოლო ათწლეულების მანძილზე ისლამური ბიზნეს-სტრუქტურები აქტიურად ვითარდება ამ სახელმწიფოებში, აყალიბებენ ისეთ ინსტიტუტებს, როგორიცაა ისლამური ბანკები, სადაზღვევო კომპანიები, საინვესტიციო ფონდები, რომელთა საქმიანობა და ორგანიზების სამართლებრივი საფუძვლები მიმართულია ევროპული ტიპის კანონმდებლობისა და ისლამური სამართლის დებულებების გაერთიანებისკენ. ამ ქვეყნებში შეიმჩნევა ნელი, მაგრამ შესამჩნევი ლიბერალიზაცია. ამის პარალელურად, ზოგიერთი რელიგიური ნორმის დარღვევაზე (მრუშობა, ალკოჰოლის მოხმარება, და სხვ.) შარიათის პრინციპებზე დაფუძნებული სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებულია მკაცრი სასჯელები. მაგ., ქუვეითისა და ბაჰრეინის კოდექსი მოითხოვს სასჯელს სპირტიანი სასმელების გამოყენებისას და აზარტული თამაშების დროს. სპირტიანი სასმელებით ვაჭრობის შეზღუდვაზე კანონი მიიღეს ბრუნეიშიც. 2014 წლის მაისიდან ნავთობით მდიდარ სასულტნოში ამოქმედდა ახალი სისხლის სამართლის კოდექსი, რომლის მრავალი მუხლი ეფუძნება ისლამურ სამართალს (ქვებით ჩაქოლვა მრუშობისათვის, კიდურების ამპუტაცია ქურდობისათვის და სხვ.).

ქუვეითში, ამირას 1991 წლის დეკრეტით, ჩამოყალიბდა უმაღლესი საკონსულტაციო კომისია შარიათის ნორმების პრაქტიკული განხორციელებისათვის. მისი ფუნქციაა მოქმედი ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტების რევიზია და წინადადებების წარდგენა, რათა მთელი კანონმდებლობა შარიათთან შესაბამისობაში იყოს ქვეყნის ინტერესების გათვალისწინებით.

მავრითანიაში შარიათის კანონები გამოიყენება როგორც სამოქალაქო, ისე სისხლის სამართლის საქმეების განხილვის დროს. არსებობს ისლამურ საქმეთა სამინისტრო, ასევე უმაღლესი ისლამური სათათბირო, რომელიც შედგება 6 იმამისაგან და აკონტროლებს საკანონმდებლო და სხვა სფეროების საქმიანობის შესაბამისობას რელიგიურ კანონებთან. 1980 წელს მავრითანიაში დაარსდა მუსლიმური სასამართლო, რომელმაც არაერთხელ გამოიყენა სასჯელი – მარჯვენა ხელის მოჭრა ქურდობისათვის.

არაბთა გაერთიანებული საამიროების 1971 წლის (2004 წლის შეწორება) კონსტიტუციით შარიათი განიხილება კანონმდებლობის ძირითად წყაროდ (მუხლი 7). ამირას ფიცის ტექსტი მოიცავს შარიათის პატივისცემის ვალდებულებას (მუხლი 74, 92, 119). 1973 წლის კანონი უმაღლეს ფედერალურ სასამართლოზე ითვალისწინებს, რომ ამ სასამართლო ორგანომ უნდა გამოიყენოს შარიათის ნორმები, ფედერალური კანონმდებლობა და ცალკეულ საამიროებში მიღებული კანონები,

რომლებიც პასუხობენ შარიათის მოთხოვნებს, ასევე ისეთი ტრადიციები და საერთაშორისო სამართლის პრინციპები, რომლებიც არ ეწინააღმდეგება შარიათის ნორმებს. ანალოგიურია 1978 წლის კანონი სასამართლო სისტემის შესახებ და 1986 წლის სამოქალაქო სამართლის კოდექსი.[1]

4. ალჟირი, ეგვიპტე, ერაყი, იორდანია, კომორის კუნძულების კავშირი, ლიბანი, მაროკო, სირია, სომალი (ნიგერია). შეინიშნება რამდენიმე ასპექტი ისლამური სამართლის გავლენისა ამ ქვეყნების სამართლებრივ სისტემებზე. მათი საკონსტიტუციო სამართალი განამტკიცებს ისლამისა და ისლამური სამართლის განსაკუთრებულ სტატუსს. მაგ., ეგვიპტის 2014 წლის მოქმედი კონსტიტუცია მიუთითებს, რომ შარიათის პრინციპები არის კანონმდებლობის ძირითადი წყარო. ასე იყო 1971 წლის კონსტიტუციაშიც. ამასთან, ეგვიპტის ქრისტიანთა და იუდეველთა კანონები არეგულირებს მათ პირად სტატუსს, რელიგიურ საკითხებს და რელიგიური ლიდერების არჩევას – მუხლი 1-2.[2] ერაყის 2005 წლის კონსტიტუციით, არ დაიშვება მიღება ისეთი კანონის, რომელიც ეწინააღმდეგება ისლამის პრინციპულ დებულებებს". კონსტიტუციის ამ მუხლს ავსებს შემდეგი ნორმები: „არ დაიშვება მიღება ისეთი კანონის, რომელიც ეწინააღმდეგება დემოკრატიას" ან „არ დაიშვება მიღება ისეთი კანონის, რომელიც არღვევს წინამდებარე კონსტიტუციით დეკლარირებულ უფლებებსა და თავისუფლებას" (1B, 1C). ეს პუნქტები მნიშვნელოვნად ამცირებს ისლამური სამართლის ნორმების მოქმედებას. მაგ., პრობლემატურს ხდის შარიათით გათვალისწინებული სასჯელის – ქურდობისათვის ხელის მოჭრა – გამოყენებას. კონსტიტუციით, უმაღლესი ფედერალური სასამართლოს შემადგენლობაში ჩართული უნდა იყვნენ ექსპერტები ფიკჰში (მუხლი 92).[3] სომალის 2012 წლის დროებითი კონსტიტუციით, კონსტიტუციური სასამართლოს წევრებად უნდა დაინიშნონ პირები, რომელთაც აქვთ შესაბამისი კვალიფიკაცია სამართალსა და შარიათში (მუხლი 109B).

ამ ჯგუფის ქვეყნებში ისლამური სამართლის მოქმედება შეზღუდულია. თუმცა, უმრავლეს ქვეყანაში (ეგვიპტის და ალჟირის გამოკლებით) არის შარიათის სასამართლო, რომელიც იყენებს ისლამური სამართლის სხ-

[1] Butti Sultan Butti Ali Al-Muhairi, "The Islamisation of Laws in the UAE: The Case of the Penal Code," *Arab Law Quarterly*, 11/4, (1996), 350-371; Idem, "The Position of Shari'a within the UAE Constitution and the Federal Supreme Court's Application of the Constitutional Clause Concerning Shari'a," *Arab Law Quarterly*, 11/3 (1996), 219-244.

[2] Yussef Auf, "Islam and Sharia Law: Historical, Constitutional, and Political Context in Egypt," *Atlantic Council* (2016), 1-4.

[3] Mohammad Hossein Mojtahedi, Joris van Wijk, "Islamic Law and the Balancing of Justice and Peace in Iraq's Post-IS Landscape," *International Journal of Transitional Justice,* 15/2 (July 2021), 407-427.

ვადასხვა ნორმას. უნდა აღინიშნოს, რომ სირიის კონსტიტუცია (2012წ.) არ აღიარებს ისლამს სახელმწიფო რელიგიად (გავრცელებულია ჰანაფიტური და შაფიიტური მაზჰაბები), მაგრამ ისლამი არის რესპუბლიკის პრეზიდენტის რელიგია. სირიის კონსტიტუციის თავისებურებად ითვლება ის ფაქტიც, რომ კანონმდებლობის ძირითადი წყაროდ ის განსაზღვრავს არა შარიათს, არამედ ფიკჰს (მუხლი 3). თუმცა ამ ნორმას აქვს მხოლოდ დეკლარატიული ხასიათი და არ მიუთითებს ქვეყნის სამართლებრივი სისტემის ისლამიზაციაზე. 2021 წელს პრეზიდენტმა ბაშარ ასადმა გააუქმა დიდი მუფთის თანამდებობა. კონსტიტუცია აცხადებს ყველა რელიგიის პატივისცემას. თუმცა, სამოქალაქო ომის დროს, რელიგიური და ეთნიკური უმცირესობების მდგომარეობა მკვეთრად გაუარესდა. მაროკოს კონსტიტუციის 41-ე მუხლი ადგენს, რომ ყველა მორწმუნეთა მეფე უზრუნველყოფს ისლამის პატივისცემას. იმავდროულად ის არის რელიგიური კულტების თავისუფლად აღვლენის გარანტი.

5. სამართლებრივი სისტემების განსაკუთრებულ ჯგუფს შეადგენენ ის აფრიკული (ტანზანია, მალი, ჩადი) და აზიური (ინდოეთი, ფილიპინები) სახელმწიფოები, სადაც მუსლიმებს შორის პირადი სტატუსის საკითხებს და ვაკფების სამართლებრივ მდგომარეობას, ზაქათის შეკრებას და განაწილებას კვლავ არეგულირებენ მუსლიმური სასამართლოები.

6. არაბული ქვეყნებიდან თუნისი შეადგენს ცალკე ჯგუფს, სადაც ლიკვიდირებულია შარიათის სასამართლო და ისლამური სამართლის მოქმედება უმნიშვნელოა. 2014 წლის კონსტიტუცია თუნისს აცხადებდა „თავისუფალ, დამოუკიდებელ და სუვერენულ სახელმწიფოდ, რომლის რელიგია იყო ისლამი“. 2022 წლის რედაქციით, „თუნისი – ისლამური უმმა-ს ნაწილია და სახელმწიფომ უნდა იმუშავოს ჭეშმარიტი ისლამის მიზნების განსახორციელებლად, რათა შეინარჩუნოს სიცოცხლე, პატივი, ფული, რელიგია და თავისუფლება“. თუმცა ისლამი გამოცხადებულია პრეზიდენტის რელიგიად (მუხლი 88). ამასთან, კონსტიტუციის პრეამბულაში ხაზგასმულია ხალხის ერთგულება ისლამის რელიგიის ჰუმანური ასპექტებისადმი.

მუსლიმურ ქვეყნებში, სადაც ხელისუფლება კონსტიტუციით სეკულარულად არის გამოცხადებული, რელიგიის მიერ სახელმწიფო საქმეებში ჩარევა აკრძალულია. ამ ქვეყნებში ისლამური სამართლის გავლენა ეროვნულ კანონმდებლობაზე პრაქტიკულად არ იგრძნობა. ამგვარი სისტემა არის თურქეთში, სენეგალში და სხვ. თურქეთის რესპუბლიკის 1982 წლის კონსტიტუციის (2017 წლის შესწორებით) პირველი მუხლი აცხადებს, რომ ის არის დემოკრატიული, სამოქალაქო და სოციალ-სამართლებრივი სახელმწიფო, რომელიც ქემალ ათათურქის მიერ ჩამოყალიბებული ნაციონალიზმის იდეის ერთგულია.

უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლისა და ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკების ტერიტორიაზე დამოუკიდებელი სახელმწიფოების ჩამოყალიბების შემდეგ, მნიშვნელოვანი ცვლილებები მათ სამართლებრივ სისტემებში არ მომხდარა. სნგ-ს მუსლიმური რესპუბლიკების კონსტიტუციები, სამოქალაქო და სისხლის სამართლის კანონმდებლობები დარჩა საერო. ისლამი აღიქმება კანონად, როგორც ყოველდღიური ცხოვრების რეალობა, მაგრამ რჩება რელიგიად. ოფიციალურად შარიათის ნორმები არცერთი ამ სახელმწიფოს სამართლებრივ სისტემაში ჩართული არაა (თუმცა 1992 წლიდან ყირგიზეთის მცხოვრებლები განთიადს ხვდებიან აზანით – მოწოდება ლოცვისაკენ, რაზედაც არსებობს რესპუბლიკის პარლამენტის გადაწყვეტილება, მიღებული 1991 წლის 21 დეკემბერს; 1992 წლის ივნისში თურქმენისტანში იუსტიციის სამინისტრომ მუსლიმი მოსამართლეების წარმომადგენელს გადასცა სარეგისტრაციო მოწმობა №001).

სეკულარული სახელმწიფოების რიგს დაემატა სუდანიც, სადაც ისლამი იყო ქვეყნის სახელმწიფო რელიგია და ისლამური სამართალი კანონმდებლობის ძირითადი წყარო 1983 წლიდან 2020 წლამდე. სუდანის 1983 წლის კანონი სასამართლო გადაწყვეტილებების საფუძვლების შესახებ ითვალისწინებდა, რომ „კანონის დუმილის“ შემთხვევაში მოსამართლე იყენებდა ყურანის დებულებებს, მოციქულის სუნას და ფიკჰის სხვა ტრადიციულ წყაროებს. სასამართლო პრეცედენტებისა და ჩვეულებებისადმი მიმართვა დაშვებული იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ისინი არ ეწინააღმდეგებოდა შარიათის პრინციპებს. იმავდროულად მოსამართლეს უნდა განემარტა კანონში არსებული ყველა სიტყვა, ცნება და ფორმულირება მხოლოდ შარიათის დებულებების შესაბამისად, მისი პრინციპებით. სუდანის 2005 წელს მიღებული გარდამავალი კონსტიტუცია აღიარებდა შარიათს კანონმდებლობის ძირითად წყაროდ მხოლოდ მუსლიმებით დასახლებულ ტერიტორიაზე იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ქვეყნის სამხრეთში მუსლიმები არ ცხოვრობენ. 2019 წლის 11 აპრილს სუდანში მოხდა სამხედრო გადატრიალება, რომლის შედეგადაც 30-წლიანი მმართველობის შემდეგ ხელმძღვანელობას ჩამოაცილეს და დააპატიმრეს პრეზიდენტი ომარ ალ-ბაშირი. 2005 წლის კონსტიტუციის მოქმედება შეწყდა და 3 თვის განმავლობაში ქვეყანაში იყო საგანგებო მდგომარეობა. ჩამოყალიბდა ხელისუფლების ორგანოები – სუდანის გარდამავალი სამხედრო საბჭო და მოგვიანებით მისი შემცვლელი სუდანის სუვერენული საბჭო, რომლებიც მართავდნენ ქვეყანას პრეზიდენტის დანიშვნამდე. 2020 წლის სექტემბერში (სუდანის გარდამავალმა მთავრობამ ადის აბებაში ხელი მოაწერა ერთობლივ დოკუმენტს სუდანის სახალხო-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ჩრდილოეთის

ფრაქციასთან) სუდანი გახდა სეკულარული სახელმწიფო (რელიგია გამოეყო სახელმწიფოს) და დასრულდა 30 წლიანი ისლამური მმართველობა. სუდანმა გააუქმა რამდენიმე მკაცრი სასჯელი, მათ შორის სიკვდილით დასჯა სარწმუნოებიდან განდგომაზე, საჯარო გაშოლტვა და სხვა.

ზემოაღნიშნული კლასიფიკაცია პირობითია, რადგანაც პოლიტიკური რეჟიმების ცვლა, სამოქალაქო კონფლიქტები, უკანონო შეიარაღებული ფორმირებები, არასტაბილური პოლიტიკური ვითარება და სხვა ფაქტორები გავლენას ახდენს მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივ რეალობაზე.

დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ მუსლიმურ ქვეყნებში ისლამიზაციის კურსი როგორც სამართალთან, ისე პოლიტიკასა და საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა სფეროებთან მიმართებაში, გაგრძელდება. 2011 წლის ბოლოს ეგვიპტის საპარლამენტო არჩევნებში მუსლიმი ძმების და შემდეგ საპრეზიდენტო არჩევნებში მ. მურსის გამაჯვება, ასევე ისლამური პარტია *ან-ნაჰდა*-ს გამარჯვება თუნისის დამფუძნებელი კრების არჩევნებში (37%), მოწმობს იმის თაობაზე, რომ საზოგადოებაში არსებობს „სტაბილური სოციალური მოთხოვნა“ ისლამურ იდეოლოგიაზე. ექსპერტები ვარაუდობენ, რომ ისლამური ალტერნატივის რეალიზებისა და შარიათის პრინციპებზე სახელმწიფოს მოწყობის იდეა არ დაკარგავს თავის მიმზიდველობას მუსლიმურ სამყაროში. თითქმის ყველა მუსლიმურ სახელმწიფოში ასევე რეალურ პერსპექტივად მოიაზრება ისლამისტების რაოდენობის ზრდა პარლამენტებში. ასევე არ შეიძლება იმ პრეცედენტების გამეორების გამორიცხვა, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა არაბული გაზაფხულის მსვლელობის დროს ეგვიპტესა და თუნისში, როდესაც ისლამისტები მოვიდნენ ხელისუფლების სათავეში. მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ სახელმწიფოსა და სამართლის მუსლიმური კონცეფციების შეფასება სეკულარიზმისა და სამართლის ევროპული სისტემის პრიზმაში არ შეიძლება იყოს კორექტული, როდესაც იგნორირებულია ისლამის კულტურული მრავალფეროვნება და მუსლიმთა უფლება – დამოუკიდებლად აირჩიონ სამართლებრივი განვითარების გზა.

„არაბული გაზაფხულის“ კონსტიტუციურ-სამართლებრივი შედეგები

„არაბული გაზაფხული“ – სისტემური სოციალური მოვლენაა, რომელიც გამოწვეული იყო მრავალი ურთიერთდაკავშირებული გლობალური, რეგიონალური და ნაციონალური ფაქტორებით – როგორც ობიექტური (სოციო-დემოგრაფიული, ეკონომიკური, პოლიტიკური, ტექნოლოგიური, სოციო-კულტურული და სხვ.), ისე სუბიექტური (პოლიტიკური თავისუ-

ფლების აუცილებლობის გაცნობირება, თვითრეალიზაცია, ავტორიტარული პოლიტიკური რეჟიმებით უკმაყოფილება, მასობრივი საპროტესტო აქციებისათვის მზადყოფნა, ხელისუფლების დელიგიტიმიზაცია, და სხვ.).

არაბული გაზაფხულის მოვლენებმა მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა არაბული აღმოსავლეთის ქვეყნების პოლიტიკურ და საკონსტიტუციო ისტორიაში. ქვეყნების ერთ ნაწილში ამ რევოლუციებმა დაამხო არსებული ხელისუფლება, მეორე ნაწილში – გავლენა მოახდინეს პოლიტიკურ რეჟიმებზე ან მონარქების და პრეზიდენტების სოციალურ ღონისძიებებზე, მესამე ნაწილში – მიიღეს საკონსტიტუციო შესწორებები, მეოთხე ნაწილში კი – ახალი კონსტიტუციები (მაგ., მაროკოში – 2011წ., ეგვიპტეში 2014წ. და თუნისში – 2014 და 2022წ.). „არაბული გაზაფხული" უმრავლეს ქვეყანაში დაიწყო და დასრულდა ზამთარში (დეკემბერი-იანვარი 2010-2011წწ.), ზოგიერთ ქვეყანაში კი გამოსვლები გაგრძელდა ერთი დღე (მაგ., ჯიბუთი, ქუვეითი, მაროკო), სხვებში – წლები შესვენებებით (2011-2013წწ.ეგვიპტეში). 2010 წლის დეკემბერში მოსახლეობის საპროტესტო აქციები დაიწყო თუნისში, ალჟირში, იემენში და გავრცელდა მრავალ ქვეყანაში. უფრო მასობრივ პროტესტს ადგილი ჰქონდა ქუვეითში, მავრიტანიაში, საუდის არაბეთში, სუდანში, ჯიბუთსა და დასავლეთი საჰარაში (თვითგამოცხადებული სახელმწიფო).[1]

იმ ქვეყნებმა, სადაც რევოლუციამ გაიმარჯვა, დიდწილად მიაღწიეს მიზნებს, რომლებიც დასახეს ოპოზიციამ და მომიტინგეებმა. კონსტიტუციების პრეამბულაში გაჩნდა დებულებები სოციალური და სამართლიანი სახელმწიფოს შესახებ. ახალ კონსტიტუციებში არის განმტკიცებული სოციალური სამართლიანობის პრინციპი. შესაბამისად, არაბული გაზაფხულის კონსტიტუციები შეიძლება განვიხილოთ სამი მიმართულებით: პიროვნების სამართლებრივი სტატუსის სრულყოფა; საზოგადოებრივი და სახელმწიფო წყობის ელემენტების ცვლილე-

[1] Catherine Turner, "Transitional Constitutionalism and the Case of the Arab Spring," *The International and Comparative Law Quarterly*, 64/2 (2015), 267-91; Evelyn Mary Aswad, "The Role of Religion in Constitutions Emerging from Arab Spring Revolutions," *Georgetown Journal of International Affairs*, 16/1 (2015), 159-69; Rainer Grote, Tilmann J. Röder, *Constitutionalism, Human Rights, and Islam after the Arab Spring* (New York, 2016); Dane Kirchoff-Foster, "Constitutional Court Landscape Post - Arab Spring: A Survey of Design," *Indiana Journal of Constitutional Design*, 8/2 (2021); Asef Bayat, *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring* (Redwood City, California, 2017); Mai El-Sadany, "Human Rights in the Constitution: A Survey of the Arab Uprisings," *Arab Centre Washington CD* (2017). [https://arabcenterdc.org/resource/human-rights-in-the-constitution-a-survey-of-the-arab-uprisings/].

ბა; სახელმწიფო ორგანოების სისტემა (განსაკუთრებით უმაღლესი) და ამასთან დაკავშირებული მმართველობის ფორმის ცვლილება.[1]

ადამიანის უფლებათა დარგში დამატებულია პიროვნების ღირსების და უფლებების არსებითი გარანტიები, პირველადაა კონსტიტუციებში ჩართული დებულებები ადამიანის ორგანოებისა და ქსოვილების დონორობის თაობაზე (ეგვიპტე). ასევე გათვალისწინებულია მოქალაქეთა ახალი სოციალ-ეკონომიკური უფლებები, გაჩნდა სოციალ-ეკონომიკური კოლექტიური უფლებები ცალკეული სოციალური და პროფესიული ჯგუფების – მუშების, მასწავლებლების, ახალგაზრდების და სხვ. ეგვიპტის კონსტიტუციის პრეამბულაში ხაზგასმულია მოქალაქეთა უფლებებისა და თავისუფლების დაცვა ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის შესაბამისად, მაგრამ კონსტიტუცია არ განამტკიცებს საერთაშორისო სამართლის ნორმების პრიორიტეტს, ასევე ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებას – სიცოცხლის უფლებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეგვიპტეს არ ექნება არანაირი იურიდიული ვალდებულებები ამ საკითხებზე საერთაშორისო სამართლის ჩარჩოებში.

არაბული გაზაფხულის შემდეგ კონსტიტუციებში გაჩნდა ახალი ნორმები ქალთა უფლებებზე და მათ თანაბარ წარმომადგენლობაზე საარჩევნო ორგანოებში. უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს თუნისი, რომელმაც კიდევ ერთხელ დაადასტურა ფლაგმანის როლი ქალთა უფლებების დაცვისა და რეალიზაციის თვალსაზრისით ყველა სფეროში და განამტკიცა ეს უფლებები საკონსტიტუციო დონეზე. წინა კონსტიტუციისაგან განსხვავებით, 2014 წლის კონსტიტუცია შეიცავდა მთელ თავს – უფლებები და თავისუფლებები, რომელიც შედგებოდა 29 მუხლისაგან. კონსტიტუციის 45-ე მუხლი უფრო მეტად განამტკიცებდა ქალის მდგომარეობას საზოგადოებაში და უზრუნველყოფდა „ქალთა მიერ მოპოვებული უფლებების“ დაცვას, მხარდაჭერას და შემდგომ განვითარებას, თანაბარ წარმომადგენლობას ხელისუფლების არჩევით ორგანოებში. კონსტიტუციის 46-ე მუხლი კი განამტკიცებდა გენდერულ პარიტეტს არჩევნებზე. 2017 წლის საარჩევნო კანონით, პარლამენტის დეპუტატობის კანდიდატთა სიის ნახევარს უნდა შეადგენდნენ ქალები. შესაბამისად, 2021 წელს ქალთა წარმომადგენლობა პარლამენტში 26%-

[1] Said Amir Arjomand, "Revolution And Constitution In The Arab World, 2011-12," Mehran Kamrava, *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East* (Oxford, 2014), 151-190; Evelyn Aswad, "The Role of Religion in Constitutions Emerging From Arab Spring Revolutions," *Georgetown Journal of International Affairs,* (Winter/Spring 2015), 159-169; Ahmed El-Sayed, "Post-Revolution Constitutionalism: The Impact of Drafting Processes on the Constitutional Documents in Tunisia and Egypt," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, 2 (2014), 39-62.

მდე გაიზარდა. 2021 წელსვე თუნისმა, პირველად არაბულ სამყაროში, აირჩია ქალი პრემიერ-მინისტრი (გეოლოგიის დოქტორი ნაჯლა ბუდენი, 11.10.2021-01.08.2023). თუმცა, 2022 წლის საკონსტიტუციო ცვლილებებით, მიიღეს ახალი საარჩევნო კანონი, რომელმაც გააუქმა გენდერული პარიტეტის პრინციპი.[1]

ახალია კონკრეტული ციფრული მონაცემების ფიქსირება ზოგიერთ სოციალ-ეკონომიკურ საკითხებზე. ეგვიპტის კონსტიტუციის 15-19 მუხლებში მითითებულია მთლიანი შიდა პროდუქტიდან სახელმწიფო ხარჯების ზუსტი პროცენტები – სახელმწიფო ივალდებულებს, რომ გამოყოფს ჯანდაცვაზე ეროვნული შემოსავლების 3%-ს, განათლებაზე – 4%-ს, მეცნიერებაზე – 1%-ს, რათა თანდათან უზრუნველყოფილი იყოს მსოფლიო დონის მიღწევები. სახელმწიფო ასევე ვალდებულებას იღებს დაიცვას მშრომელთა უფლებები (მუხლი 12). კონსტიტუციის 42-ე მუხლი ადგენს, რომ მშრომელებს აქვთ წილი პროექტებისა და შემოსავლების მართვაში.

კონსტიტუციებში დეტალურადაა საუბარი პარტიებსა და ოპოზიციაზე, მათ უფლებებზე. ზოგჯერ ოპოზიცია განსაზღვრულია როგორც აუცილებელი ელემენტი საზოგადოებასა და საპარლამენტო სტრუქტურებში. სახელმწიფო ვალდებულებას იღებს ხელი შეუწყოს საპარლამენტო ოპოზიციის საქმიანობას. პირველად გაჩნდა მუხლები, რომლებიც აწესებს პოლიტიკური პარტიების, კავშირებისა და ასოციაციების შექმნის თავისუფლებას. თუმცა ეგვიპტის 2014წ. კონსტიტუცია კრძალავს პოლიტიკური პარტიების დაფუძნებას ან პოლიტიკური საქმიანობის განხორციელებას რელიგიის საფუძველზე, რაც პოლიტიკური პროცესის მიღმა ტოვებს ისლამისტურ პარტიებს (2012 წლის კონსტიტუციით, ასეთი შეზღუდვა არ არსებობდა). სირიის 2012წ. კონსტიტუციით გაუქმდა ბაასის პარტიის მონოპოლია ხელისუფლებაზე და შემოიღეს მრავალპარტიული სისტემა. დოკუმენტით დაუშვებელია დისკრიმინაცია პოლიტიკურ ცხოვრებაში რელიგიური, კონფესიური, რასობრივი, რეგიონალური, სოციალური, პროფესიული, გენდერული ნიშნით. არსებითად გაფართოვდა მოქალაქეთა პოლიტიკური უფლებები და თავისუფლებები, მათ შორის შეკრებების, დემონსტრაციებისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების ჩამოყალიბების თავისუფლება.

---

[1] Antonio-Martín Porras-Gómez, "Constitutional Transformation and Gender Equality: The Case of the Post-Arab Uprisings North African Constitutions," *Oxford Journal of Legal Studies,* 42/1 (Spring 2022), 235-265. მუსლიმურ სამყაროში პირველი პრემიერ-მინისტრი ქალი იყო ბენაზირ ბჰუტო (1953-2007), პაკისტანის მთავრობის თავმჯდომარე 1988-1990, 1993-1996 წლებში.

ყველა კონსტიტუციაში მრავალი ნორმა ეძღვნება მასობრივ საინფორმაციო საშუალებებს. განმტკიცებულია მოქალაქის უფლება ჰქონდეს წვდომა სახელმწიფო მასობრივ საინფორმაციო საშუალებებზე. იქმნება სახელმწიფო ორგანოები ან სპეციალური საკონსულტაციო საბჭოები მასობრივ საინფორმაციო საშუალებებთან დაკავშირებულ საკითხებზე საზოგადოებრიობის სხვადასხვა ჯგუფების წარმომადგენელთა მონაწილეობით.

ახალი კონსტიტუციებით თითქმის არსად არ იცვლება უმაღლესი ორგანოების სისტემა (უმაღლესი პალატების ლიკვიდაციის გარდა, სადაც ეს იყო). ამ სფეროში ძირითადი მიმართულება იყო უფლებამოსილებათა გადანაწილება, მათი ანგარიშვალდებულება და პასუხისმგებლობა. განსაზღვრული ცვლილებები შევიდა იმ მუხლებში, რომლებიც არეგულირებს სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოების მუშაობას. საკონსტიტუციო რეფორმის ყველაზე საკვანძო და რთული ამოცანა გადაიჭრა შერეული რესპუბლიკის გამოცხადებით, როცა აღმასრულებელი ხელისუფლება გაყოფილია არჩეულ პრეზიდენტსა და პარლამენტის მიერ დანიშნულ პრემიერ-მინისტრს შორის. გაძლიერდა პარლამენტისა და მთავრობის (ზოგიერთ ქვეყანაში პრემიერ-მინისტრი პასუხისმგებელია პარლამენტის წინაშე) და დასუსტდა სახელმწიფოს მეთაურის პოზიციები (საუბარია საკონსტიტუციო ნორმებზე). 2014 წლის თუნისის კონსტიტუციას დასავლეთში უწოდეს ერთ-ერთი პროგრესული არაბულ სამყაროში. თუმცა, 2022 წლის რედაქციით, თუნისი აღარაა საპრეზიდენტო-საპარლამენტო რესპუბლიკა და სახელმწიფოს მეთაური ნიშნავს მთავრობას და მოსამართლეებს, უფლება აქვს შეუწყვიტოს მათ უფლებამოსილება. პრეზიდენტს ასევე აქვს საკანონმდებლო ინიციატივის უპირატესი უფლება. ამასთან, პრეზიდენტი აღარ კონტროლდება რომელიმე ორგანოს მიერ და პარლამენტს აღარ შეუძლია იმპიჩმენტი გამოუცხადოს პრეზიდენტს, რადგანაც ახალ კონსტიტუციაში ამოღებულია 2014 წლის კონტიტუციის 88-ე მუხლი. საკანონმდებლო ორგანოს კვლავ შეუძლია აიძულოს პრემიერ-მინისტრს გადადგომა (მუხლი 115), მაგრამ ამისათვის საჭიროს ხმების 2/3 (ადრე იყო უბრალო უმრავლესობა). პარლამენტს და საკონსტიტუციო სასამართლოს აღარ აქვთ უფლება გააუქმონ პრეზიდენტის მიერ მიღებული საგანგებო უფლებამოსილებანი (მაგ., საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადება – მუხლი 96).

შესაბამისი ცვლილებებია შეტანილი საკონსტიტუციო მუხლებში, რომლებიც არეგულირებენ სახელმწიფოს მეთაურის არჩევის წესს და მისი უფლებამოსილების ვადას. მაგ., ეგვიპტის ძველ კონსტიტუციაში (მუხლი 77) განისაზღვრებოდა პრეზიდენტის უფლებამოსილების ვადა 6 წლით და მისი ხელახლა მრავალგზის არჩევითობის შესაძლებლობა,

ახალი კონსტიტუციით (მუხლი 29) კი სახელმწიფო მეთაურის უფლებამოსილება შემოისაზღვრა 4 წლით და ხელახლა არჩევა შესაძლებელია არაუმეტეს ერთხელ.[1] ანალოგიური ცვლილება განხორციელდა სირიის კონსტიტუციაში (2012წ.), მაგრამ პრეზიდენტის უფლებამოსილების ვადა უცვლელი დარჩა. ეგვიპტის კონსტიტუციით, კანდიდატი პრეზიდენტის პოსტზე უნდა იყოს დაბადებით ეგვიპტელი, მისი მშობლებიც (და მეუღლეც) უნდა იყვნენ ეგვიპტელები და არ ჰქონდეთ სხვა ქვეყნის მოქალაქეობა. სიახლე არის სამხედრო სამსახურის გავლის ვალდებულება (მუხლი 141). იმის მიუხედავად, რომ კლასიკური ისლამური სამართალი არ ცნობდა ხელისუფლების დანაწილების პრინციპს, ახალ კონსტიტუციებში ეს პრინციპი ფორმულირებულია და სახელმწიფო საკონსტიტუციო რეჟიმი ეფუძნება ხელისუფლების შტოების დანაწილებისა და თანამშრომლობის პრინციპს (მაგ., მაროკოს კონსტიტუცია). მუსლიმური თემი, როგორც კოლექტიური სუბიექტი, წარმოადგენდა უმაღლეს ღვთიურ ხელისუფლებას, აღჭურვილი იყო უფლებით, აღმასრულებელი ხელისუფლების ფუნქციები გადაეცა მის მიერ დანიშნული პირების – ხალიფებისათვის, რომლებიც, თავის მხრივ, ანგარიშვალდებულნი იყვნენ მუსლიმური თემის წინაშე. დღეს ხელისუფლების მემკვიდრეობითობის საკითხები წყდება დასავლური სამართლისაგან დასესხებული მექანიზმებით, მაგრამ გარკვეული სპეციფიკით. მაგ., სახელმწიფო მეთაურის პოსტზე შეიძლება არჩეული იყოს მხოლოდ მუსლიმი, არ უნდა ჰქონდეს ორმაგი მოქალაქეობა და სხვ.

თუნისის 2014 წლის კონსტიტუციის თანახმად, რესპუბლიკის პრეზიდენტი საპრეზიდენტო დეკრეტით ნიშნავს და ათავისუფლებს თანამდებობიდან ქვეყნის დიდ მუფთის (მუხლი 78). მოსამართლეები ინიშნებიან პრეზიდენტის დეკრეტით, უმაღლესი სასამართლო საბჭოს წარდგინების საფუძველზე. უფროსი მოსამართლეები ინიშნებიან პრეზიდენტის დეკრეტით, მთავრობის თავმჯდომარესთან კონსულტაციის საფუძველზე (მუხლი 106). თუნისის სასამართლო სისტემა შედგება საკასაციო (უმაღლესი სასამართლო), სააპელაციო და პირველი ინსტანციის სასამართლოებისაგან. პროკურატურა წარმოადგენს სასამართლო სისტემის ნაწილს და სარგებლობს ანალოგიური საკონსტიტუციო დაცვით. 2014 წლის კონსტიტუციით, უმაღლესი სასამართლო საბჭო თუნისში შედგებოდა 4 ორგანოსაგან: სასამართლო საბჭო, ადმინ-

[1] 2019 წელს რეფერენდუმზე დამტკიცდა საკონსტიტუციო ცვლილება 140-ე მუხლის და ქვეყნის პრეზიდენტის პოსტის დაკავება შესაძლებელი გახდა სამი ვადით, ხოლო უფლებამოსილების ვადა გაიზარდა 6 წლამდე. ამდენად, ქვეყნის ამჟამინდელ პრეზიდენტს 'აბდ ალ-ფათაჰ ას-სისის (2014 წლიდან მართავს და 2018 წელს ხელახლა აირჩიეს პრეზიდენტად) შეუძლია მართოს ეგვიპტე 2030 წლამდე.

ისტრაციული სასამართლო საბჭო, საფინანსო სასამართლო საბჭო და ზემოხსენებული სამი სასამართლო საბჭოს საერთო კრება (მუხლი 111). თითოეული ამ სტრუქტურების ორი მესამედი შედგებოდა მოსამართლეებისაგან, რომელთა უმრავლესობა იყო არჩევითი, ხოლო დანარჩენი 1/3 – დამოუკიდებელი სპეციალისტებისაგან, რომლებიც არ იყვნენ მოსამართლეები. 2022 წლის 13 თებერვალს თუნისის პრეზიდენტმა დაითხოვა უმაღლესი სასამართლო საბჭო, რომელიც თუნისში სასამართლოს დამოუკიდებლობის მთავარი გარანტი იყო 2011 წლის რევოლუციისა და ქვეყნის დემოკრატიზაციის გარდამავალი პერიოდის შემდეგ. უმაღლესი სასამართლო საბჭო შეიცვალა დროებითი უმაღლესი სასამართლო საბჭოთი, რომელიც ინიშნება პრეზიდენტის დეკრეტით (2022 წლის №11 განკარგულება, მუხლი1). საბჭოს უხელმძღვანელებს საკასაციო სასამართლოს პრეზიდენტი და ორი მოადგილე. საბჭომ, ყოველ სამ თვეში, პრეზიდენტს უნდა წარუდგინოს თავისი მუშაობის ანგარიში (მუხლი 13). დადგენილება უშვებს, რომ დროებითი საბჭო პასუხისმგებელი იყოს მოსამართლეთა დანიშვნაზე, დაწინაურებაზე, გადაყვანაზე, თანამდებობიდან გათავისუფლებასა და გადადგომაზე (მუხლი 15). თუმცა, რესპუბლიკის პრეზიდენტს უფლება აქვს გააპროტესტოს ნებისმიერი მოსამართლის დანიშვნა, დაწინაურება, გადაყვანა და სამსახურიდან გათავისუფლება. ასევე უფლება აქვს უშუალოდ გაათავისუფლოს ნებისმიერი მოსამართლე, რომელიც არ ასრულებს თავის პროფესიულ მოვალეობას (მუხლი 19-20). თუნისის საკონსტიტუციო სასამართლო შედგება 12 კომპეტენტური წევრისაგან, რომელთა 3/4 სამართლის ექსპერტია არანაკლებ 20 წლიანი გამოცდილებით. რესპუბლიკის პრეზიდენტი, სახალხო კონგრესი და უმაღლესი სასამართლო საბჭო ნიშნავენ საკონსტიტუციო სასამართლოს 4 წევრს, რომელთაგან 3/4 სამართლის სპეციალისტია, ერთი ვადით – 9 წლით. საკონსტიტუციო სასამართლოს წევრების 1/3-ს განახლება ხდება ყოველ სამ წელიწადში. სასამართლოს წევრები ირჩევენ თავმჯდომარეს და ვიცე-თავმჯდომარეს.

ლიბიის საკონსტიტუციო დეკლარაცია, რომელიც მიიღეს 2011 წლის 3 აგვისტოს, ძირითადად მიზნად ისახავდა იმ პრობლემების გადაჭრას, რომლებიც დაგროვდა მუამარ კადაფის (1942-2011) მმართველობის დროს: ბრძოლა ერთპიროვნულ მმართველობასთან, ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების დაცვა, ტრაიბალიზმისაგან გათავისუფლება. შესაბამისად, საკონსტიტუციო დეკლარაციის მე-4 მუხლის შესაბამისად, „სახელმწიფო უნდა მიისწრაფოდეს დემოკრატიული რეჟიმის დამყარებისაკენ, რომელიც დაფუძნებული იქნება პოლიტიკურ მრავალფეროვნებასა და მულტიპარტიულ სისტემაზე ხელისუფლების მშვიდობიანი და დემოკრატიული ცირკულაციის მიზნით“. ეს დებულება განმტკიცებულია

მე-14 მუხლში, სადაც ნათქვამია, რომ სახელმწიფომ უნდა უზრუნველყოს პოლიტიკური პარტიების, საზოგადოებების და სხვა სამოქალაქო საზოგადოებების ჩამოყალიბების თავისუფლება. ლიბიის ახალი კონსტიტუციის მომზადებას თან ახლდა პოლიტიკური ჯგუფების მწვავე კამათი რელიგიურ ინსტიტუტებთან კონსტიტუციის შინაარსის შეუსაბამისობის გამო ისლამურ ნორმებთან და პრინციპებთან. სახელდობრ, ვაკფებისა და ისლამური საკითხების ორგანიზაციასთან არსებულმა ფათვების კომისიამ არაერთხელ მწვავედ გააკრიტიკა რამდენიმე საკონსტიტუციო პროექტი (მაგ., 2017 წლის პროექტი) იმის გამო, რომ ისინი ეწინააღმდეგებოდა შარიათს.[1]

ყველა ქვეყანაში, სადაც მიიღეს ახალი კონსტიტუცია, ჩამოყალიბდა მმართველობის ახალი ფორმა. მაგ. მაროკოს მონარქია გადაიქცა საპარლამენტო-დუალისტურად, ეგვიპტეში რესპუბლიკა გახდა საპრეზიდენტო-საპარლამენტო, ხოლო 2016 წლის ალჟირის კონსტიტუციით შეიქმნა ახალი მაკონტროლებელი და საკონსულტაციო ორგანოები, რომელთა ნაწილის შემადგენლობაში ჩართული არიან სამოქალაქო საზოგადოების წარმომადგენლები. ასეთი ორგანოებია: უმაღლესი დამოუკიდებელი ინსტანცია არჩევნებზე კონტროლისათვის, რომელსაც აქვს ცენტრალური ორგანო (მუდმივი კომიტეტი) და ადგილობრივი წარმომადგენლობა; უმაღლესი ისლამური საბჭო; ადამიანის უფლებათა ეროვნული საბჭო; ახალგაზრდობის უმაღლესი საბჭო, ეროვნული ორგანო კორუფციასთან ბრძოლისა და აღმოფხვრისათვის; სამეცნიერო კვლევებისა და ტექნოლოგიების ეროვნული საბჭო. ეგვიპტის 2014 წლის კონსტიტუციით განმტკიცდა ქვეყნის პოლიტიკურ ძალთა ახალი თანაფარდობა (სახელდობრ, სამხედროების გამარჯვება ისლამისტებზე) და განისაზღვრა მისი განვითარების პოლიტიკურ-იურიდიული და იდეოლოგიური ჩარჩოები. კონსტიტუციამ გამოაცხადა თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოს აშენება სამოქალაქო მთავრობით. თუმცა მისი განმასხვავებელი ნიშანია სამხედრო უწყების გადაქცევა ფაქტობრივად ავტონომიურ ინსტიტუტად და მისთვის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე ზეგავლენის შესაძლებლობის მიცემა. სამხედრო იუსტიციას შეუძლია სამართლისწარმოება დაიწყოს სამოქალაქო პირებზე, თუ მათი მოქმედებები წარმოადგენენ პირდაპირ საფრთხეს სამხედრო დაწესებულებებისა და მათი საქმიანობისათვის, სამხედრო ან სასაზღვრო ზონებისათვის, ასევე მათი აღჭურვილობის, იარაღის, ამუნიციის, დოკუმენტაციისათვის და სხვ. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ სამხედრო იუსტიციას შეუძლია განიხილოს ისეთი

[1] Sara Zanotta, "Constitution-making in Libya after the fall of Gaddafi: the role of national bodies and transnational actors," *Nuovi autoritarismi e democrazie: diritto, istituzioni, società,* 3/2 (2021), 26-48.

დანაშაულობებიც, რომლებიც ატარებენ კორუფციულ ხასიათს. კონსტიტუციის შესაბამისად, შეიარაღებულ ძალებს ახლა აქვთ საკუთარი ბიუჯეტი. ეგვიპტის კონსტიტუციაშიც და არაბული ქვეყნების საკონსტიტუციო სამართალშიც პირველად ჩნდება მუხლი შეიარაღებული ძალების უმაღლეს საბჭოზე – სამხედროებით წარმოდგენილ არაკონსტიტუციურ სტრუქტურაზე, რომელიც სამხედრო გადატრიალების შემდეგ განსაზღვრული დროის მანძილზე ასრულებდა საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლების ფუნქციებს (მუხლები – 203, 204, 234). თუნისის 2014 წლის კონსტიტუციით, შეიარაღებულმა ძალებმა და უსაფრთხოების ძალებმა მიიღეს დამოუკიდებელი და მიუკერძოებელი ინსტიტუტების სტატუსი (მუხლი 18-19). 2022 წლის რედაქციით ეს მუხლები ამოღებულია. ასევე აღარაა მოხსენიებული 2014 წლის კონსტიტუციით შექმნილი დამოუკიდებელი ორგანოები: კორუფციასთან ბრძოლის ორგანო, ადამიანის უფლებათა და აუდიოვიზუალური კომუნიკაციების კომისიები. გაუქმებულია მოსამართლეების გაფიცვის უფლება.

დღეს არაბული ქვეყნების კონსტიტუციების უმრავლესობაში არის მუხლები, რომლებიც ადგენს შეიარაღებული ძალების სამართლებრივ სტატუსს, მაგრამ არცერთ კონსტიტუციაში არ არის განსაზღვრული რაიმე სტატუსი სამხედრო ინსტიტუტების, რომლებიც პერიოდულად ერევიან ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

არსებითი ცვლილებები ეხება ადგილობრივი თვითმმართველობის სისტემას: არჩეული საბჭოების ჩამოყალიბება ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულების ყველა დონეზე ან უმაღლესი რგოლის (გუბერნიები, პროვინციები) გამოკლებით. მნიშვნელოვანია, რომ კონსტიტუციები უზრუნველყოფს არა მხოლოდ მუნიციპალური ორგანოების უფლებებს, არამედ მათ რეალურ ეკონომიკურ დამოუკიდებლობას და ფინანსურ დახმარებას სახელმწიფოს მხრიდან.

ადგილობრივი თვითმმართველობის აღმასრულებელი ორგანოები (მერები) ასევე აირჩევიან, მაგრამ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულების ხელმძღვანელებად კვლავ რჩებიან ზოგადი კომპეტენციის მოხელეები, რომლებიც ინიშნებიან პრეზიდენტის (გუბერნიებში, პროვინციებში), მთავრობის ან მინისტრების (ძირითადად შინაგან საქმეთა მინისტრის) მიერ.

მთლიანობაში, „არაბული გაზაფხულის“ კონსტიტუციები შეიცავენ მრავალ სიახლეს და გარკვეული წვლილი შეიტანეს საკონსტიტუციო სამართლის თეორიაში.

III - ისლამური სამართლის წყაროები და დოქტრინალური სკოლები

ისლამური სამართლის წყაროები

ისლამური სამართლის წყაროებს პირობითად ყოფენ ორ ნაწილად: რელიგიურ-ეთიკური და დოქტრინალური (სავალდებულო ხასიათის არმქონე). რელიგიურ-ეთიკური წყაროებია ყურანი და სუნა, რომლებიც მომდინარეობდა ალაჰისაგან და გადაეცემოდა სამყაროს მუჰამმადის მეშვეობით. მათ საბოლოოდ მიიღეს სისტემატიზირებული სახე და შეიცავენ არა მხოლოდ სამართლებრივი ხასიათის მითითებებს. ამ წყაროებს პირველადსაც უწოდებენ, რადგანაც სწორედ მათ ეყრდნობა დანარჩენი წყაროები, რომელთაც შეიძლება ვუწოდოთ მეორადი.[1] დოქტრინალური წყაროები უკავშირდება ადამიანთა საქმიანობას – პირველადი წყაროების შესწავლა, ინტერპრეტაცია და სხვ. ეს წყაროებია: იჯმა‘ (ავტორიტეტულ კანონმცოდნეთა შეთანხმებული აზრი), ფათვები (ფათავა – თეოლოგების იურიდიული და საღვთისმეტყველო დასკვნები) და კიᲒას (საკითხების გადაწყვეტა პრეცედენტების მიხედვით). მათ დიდი მნიშვნელობა აქვთ ისლამური სამართლისათვის, მაგრამ ისინი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ყურანსა და ჰადისებს.[2]

ყურანი [ალ-კურ’ᾱნ]

თავად არაბ. სიტყვა *ალ-კურ’ᾱნ* მომდინარეობს ძირიდან კარა’ა, რაც ნიშნავს კითხვას. ყურანი, ტრადიციული განმარტებით, არის „ხმამაღლა რეჩიტატივით კითხვა“, „დეკლამაცია“. ადრეულ გამოცხადებებში ის იწოდება უპირატესად, როგორც კურ’ან; მუჰამმადი მას იყენებდა ქადაგებისას სხვა სიტყვებთან ერთად, როგორებიცაა: ჰადᾱს – „თხრობა“, „მოთხრობა“; ჰაკკ – „ჭეშმარიტება“; სᾱრა – „ყველაზე მნიშვნელოვანი“; ᾱᲒა – „ნიშანი“, „სასწაული“; თანზᾱლ – „გარდმოვლენა“; ალ-ჰიქმა – „სიბრძნე“; ალ-ფურკᾱნ – „განსხვავება“ (ჭეშმარიტსა და მცდარს შორის); აზ-ზიქრ – „შეხსენება“ (იმის, რაც გარდმოევლინა ადრე). მოგვიანებით ყურანის ტექსტში ჩნდება სიტყვა – *ქითᾱბ* (წიგნი), რომელიც შეიძლება განიმარტოს როგორც მუჰამმადისა და მისი მიმდევრების მიერ იმის

[1] Wael B. Hallaq, “Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qurʾān and the Genesis of Sharīʿa,” *Islamic Law and Society*, 16/3-4 (2009), 239-279.

[2] Ahmad Hasan, “The Sources of Islamic Law,” *Islamic Studies,* 7/2 (Islamabad, 1968), 165-84; Gavin N. Picken, *Islamic law* (London, 2011); John Burton, *The Sources of Islamic Law Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh, 1990).

გაცნობიერება, რომ გარდმოვლენილი გამოცხადებები შეადგენენ ახალ „წმინდა წერილს, იუდეველთა და ქრისტიანთა წმინდა წიგნების გვერდით.[1] მუსლიმთა რწმენით, ყურანი ალაჰის სიტყვაა (ქალამ). მასში ჩვეულებრივ ლაპარაკობს ღმერთი, იშვიათად – ანგელოზები და მუჰამმადი. დასავლურ აკადემიურ ტრადიციაში სიტყვა *ალ-კურ'ან* (და მისი ლათინიზირებული ფორმები – "Alcoran", "Koran" და "Coran") ზოგჯერ უკავშირდება სირიულ-არამეულ სიტყვას – კერიანა, რაც ნიშნავს „კითხვა ან რეჩიტატივი ნაწყვეტის წმინდა წიგნიდან". ამასთან, სიტყვა *კურ'ან* განსაზღვრული ალ არტიკლით ან მის გარეშე, ყურანის ტექსტში გვხვდება დაახლ. 70-ჯერ. გვიანდელ მუსლიმ ავტორებთან *ფურყან/ფურკან* (*ალ-ფურკან* – „დაყოფა", „განსხვავება")[2] ყურანის სინონიმია და ამ მნიშვნელობით იცნობს მას ქართული ანტიმუსლიმური პოლემიკური ლიტერატურაც (მაგ. ბაგრატ მუხრანბატონის „მოთხრობა სჯულთა უღმრთოთა თათრისათა გამოკრებილი და სიტყვის გებაჲ ქრისტიანეთა მიერ თქმული ბატონის შვილის ბაგრატისა").

ყურანი არის მუსლიმთა მთავარი წმინდა წიგნი, მუჰამმადის მიერ წარმოთქმული ქადაგებების კრებული „სამოციქულო გამოცხადებათა" ფორმით. ყურანის მიხედვით, მუჰამმადი – ჩვეულებრივი მოკვდავია, რომელსაც არ ძალუძს სასწაულების ჩადენა. მთავარი სასწაული, რაც ადასტურებს მის სამოციქულო მისიას, არის ყურანი. მუსლიმთათვის ყურანი იგივეა, რაც იუდეველთათვის ბიბლია (ძველი აღთქმა) და ქრისტიანთათვის – სახარება. მუსლიმური ტრადიციით, ცაში არის ორიგინალური ტექსტი – „დედა-წიგნი"/*უმმ ალ-ქითაბ* [43:4], „ფარული წიგნი" [56:77/78], რომელიც ნაწილ-ნაწილ გარდმოევლინებოდა მოციქულს. ეს „ღვთიური, ციური წიგნი" ნაწილობრივ მუჰამმადამდე სხვა მოციქულებსაც გარდმოევლინათ. ასე მაგ., თორა (*თავრათ* – მოსეს, ფსალმუნები (*აზ-ზაბურ*) – დავითს, სახარება (*ინჯილ*) – იესო ქრისტეს. ამიტომაც ქრისტიანები და ებრაელები იწოდებიან საღვთო წერილის ხალხად – *აჰლ ალ-ქითაბ* (წიგნის მფლობელნი, წიგნის მქონენი). მათი წმინდა წიგნები, მუჰამმადის თანახმად, ყურანისაგან განსხვავდებოდნენ მხოლოდ ენით და ფორმით, ტექსტები კი იდენტური იყო. თუმცა იუდეველებს გარდმოევლინა მხოლოდ ნაწილი ამ წიგნისა და ზოგიერთი ზეშთაგონება, მაგ., შაბათის დღესასწაული მხოლოდ მათ ეხებოდა და არა მუსლიმებს.

---

[1] Kees Versteegh & C. H. M. Versteegh, *The Arabic Language* (Edinburgh, 2014), 62; Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an* (Cambridge, 2006), 101-102.

[2] ყურანში ეს სიტყვა უკავშირდება ყველა „საღვთო წერილს" – თორას, სახარებას [2:53, 2:185; 21:49/48] და ყურანს [2:181/185; 3:4; 25:1], რომლებიც ალაჰმა გარდმოავლინა.

განსხვავებებს კი მოციქული მუჰამმადი ხსნიდა იმით, რომ ზოგიერთი ზეშთაგონება მათ დაივიწყეს, გადაადგილეს და დაამახინჯეს. ამასვე საყვედურობდა მოგვიანებით მუჰამმადი ქრისტიანებსაც. მაშასადამე, მუჰამმადი ღმერთმა აირჩია როგორც აღმდგენი თავდაპირველი რჯულის, აბრაამის, მოსეს, დავითისა და იესოს რელიგიის და ყურანი არის ღმერთის ჭეშმარიტი სიტყვა.[1]

ყურანი შედგება გამოცხადებებისაგან (*თანზ̄ილ*), რომლებსაც მუჰამმადი იღებდა 22 წლის (610-632; 22 წელი, 2 თვე და 22 დღე) მანძილზე თავისი სამოციქულო მოღვაწეობის დასაწყისში მექაში, ხოლო შემდეგ – იასრიბში (მედინაში). პირველი გამოცხადება მუჰამმადს ჰქონდა 40 წლის ასაკში, რამადანის თვეში. მუსლიმთა წარმოდგენით, არსება, რომელიც ამის შემდეგ მუჰამმადს თითქმის მთელი სიცოცხლის განმავლობაში დროგამოშვებით ეცხადებოდა და ღვთიურ დანაბარებს გადასცემდა, რათა წინასწარმეტყველს ეს ყველაფერი ხალხისათვის ემცნო, იყო ანგელოზი ჯიბრა'ილ (ჯიბრილ). მოგვიანებით, ზოგმა მკვლევარმა ამ ანგელოზის იდენტიფიკაცია იუდეური და ქრისტიანული ტრადიციის მთავარანგელოზ გაბრიელთან მოახდინა. წმინდა ყურანი გარდმოევლინებოდა მუჰამმადს ნაწილ-ნაწილ და ყოველი გამოცხადების მიღებისას, ის მაშინვე მიუთითებდა ტექსტის ჩაწერას. ყველაზე რთულ მომენტებშიც კი, მექიდან მედინაში გადასახლებისას და სამხედრო ლაშქრობების დროს, მუჰამმადს ყოველთვის თან ახლდა ვინმე მწიგნობართაგან, რომელიც აფიქსირებდა გარდმოვლენილი აიების ტექსტს, შემდეგ უკითხავდა მოციქულს და მისი ხელმძღვანელობით ასწორებდა.

ყურანის ფრაგმენტების პირველ ჩანაწერებს უმთავრესად პალმის ხის ქერქზე ან ბრტყელ ქვებზე აკეთებდნენ (მელანი მზადდებოდა ჭვარტლისაგან). იყენებდნენ ასევე პერგამენტს, პაპირუსს, ტყავს. ძირითადი ტერმინი, რომელიც გამოიყენება ყურანში საწერი მასალის აღსანიშნავად არის *ს̣აჰ̣ფა* (მრ.რ. *ს̣უჰ̣უფ*). პირველი ჩანაწერები მუჰამმადის ერთგულ მიმდევრებთან გროვდებოდა. მუჰამმადმა თავის სიცოცხლეში ვერ მოასწრო ამ ჩანაწერების თავმოყრა და სისტემატიზაცია. ამასთან ყურანშივე არის მინიშნება იმის თაობაზე, რომ სიცოცხლის ბოლო წლებში ისლამის მოციქული ცდილობდა ქადაგებების ერთ წიგნად ჩამოყალიბებას, „იუდეველთა და ქრისტიანთა საღვთო წერილების მსგავსად". იგი ამ საქმის

[1] Amr Osman, "The Qurʾan and the Hadith as sources of Islamic law," Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, *Routledge Handbook of Islamic Law* (London, 2019), 127-140; Herbert Berg, "The collection and canonization of the Qurʾān," *Routledge Handbook on Early Islam* (Routledge, 2017), 37-48; Ahmed Ali Salem, "The Qur'an as the Only Constitutive Source of Islamic Law," *Comparative Islamic Studies,* 14/1-2 (2021), 121-137.

დასრულებამდე გარდაიცვალა, ერთად თავმოყრილი ჩანაწერები კი მის მდივნებთან და რამდენიმე მიმდევართან დარჩა.[1]

მუჰამმადის სიკვდილის ჟამს ყურანის სხვადასხვა ნაწყვეტების ჩანაწერები კი არსებობდა, მაგრამ არა სრული სახით. ერთი ვერსიის თანახმად, ხალიფა აბუ ბაქრის ხანმოკლე მმართველობის (632-634) დროს, 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბი წუხდა იმის გამო, რომ ალ-ყამამასთან ბრძოლის დროს (632წ.) მოკლეს მრავალი მუსლიმი, რომელთაც ზეპირად იცოდნენ ყურანი. ამდენად, არსებობდა რეალური საშიშროება, რომ დაკარგულიყო ყურანის დიდი ნაწილი. 'უმარმა ურჩია აბუ ბაქრს დაეწყო ყურანის ტექსტების შეკრება. თავდაპირველად აბუ ბაქრმა უარი განაცხადა, რადგანაც მუჰამმადს არაფერი დაუბარებია ამის თაობაზე. შემდეგ მან დაავალა ახალგაზრდა ზაყდ იბნ საბითს, მუჰამმადის პირად მდივანს, შეესრულებინა ეს რთული სამუშაო (ალ-ბუხარი, 66:4986).[2] ზაყდ იბნ საბითმა შეკრიბა ყურანის ყველა არსებული ჩანაწერი და მუსლიმთა მეხსიერებაში შემონახული ზეპირი ცოდნა, გადაწერა ცალკეულ ფურცლებზე (*ას-სუჰუფ*) მსხვილი შრიფტით, დიაკრიტიკული ნიშნებით (*ჰარაქათ*) და სრული ტექსტი გადასცა აბუ ბაქრს. ასე გაჩნდა *ას-სუჰუფ ალ-ბაქრიყა* (ადრეული გრაგნილები). ყურანის ამ პირველ რედაქციას არ ჰქონდა ოფიციალური ხასიათი, ის იყო განკუთვნილი მხოლოდ მუსლიმური თემის ხელმძღვანელებისათვის. აბუ ბაქრის გარდაცვალების შემდეგ ყურანის ნუსხა გადაეცა ხალიფა 'უმარს, რომელმაც ის უანდერძა თავის ქალიშვილს – ჰაფსას (მოციქულ მუჰამმადის ერთ-ერთი ცოლი). ამ უკანასკნელმა კი გადასცა 'უსმანს.[3]

„'უსმანმა გაუგზავნა ჰაფსას შემდეგი შინაარსის შეტყობინება: „გამოგვიგზავნე ჩვენ ყურანის ხელნაწერები, რათა ჩვენ შევძლოთ ყურანის ტექსტების შეკრება სრულყოფილად და დაგიბრუნოთ ხელნაწერე-

[1] ყურანის ტექსტის წერილობითი ფიქსაციის საკითხი დღემდე არაა გადაწყვეტილი. ზოგიერთი მეცნიერი ამტკიცებს, რომ ყურანის ტექსტი საბოლოოდ ჩაიწერა მოციქულის გარდაცვალებიდან დაახლ. ასი წლის შემდეგ, ხოლო სხვები თვლიან, რომ ეს მოხდა მის სიცოცხლეში და მისი უშუალო მონაწილეობით (რედაქტირებაში). McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an* (Cambridge, 2007); Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (New York, 2008); Mun'im Sirry, *Controversies Over Islamic Origins: An Introduction to Traditionalism and Revisionism* (Cambridge, 2021), 106-160.

[2] Muhammad Mustafa Al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Leicester, 2003), 83.

[3] Ruqayya Y. Khan, "Did a Woman Edit the Qur'ān? Hafṣa and Her Famed 'Codex'," *Journal of the American Academy of Religion*, 82/1 (2014),174-216; Sean W. Anthony and Catherine L. Bronson, "Did Ḥafṣah Edit the Qurʾān? A Response with Notes on the Codices of the Prophet's Wives," *Journal of the International Qur'anic Studies Association,* 1 (2016), 93-125.

ბი. ჰაფსამ გაუგზავნა ის ʻუსმანს. ʻუსმანმა შემდეგ უბრძანა ზაიდ იბნ საბითს, საʻად ბ. ალ-ʻასის და ʻაბდ არ-რაჰმან იბნ ალ-ჰარის იბნ ჰიშამს გადაეწერათ ხელნაწერები და მოემზადებინათ სრულყოფილი ასლები. ʻუსმანმა უთხრა 3 კურაიშიტს: „თუ თქვენ არ ეთანხმებით ზაიდ იბნ საბითს ყურანის რომელიმე მონაკვეთში, მაშინ ჩაწერეთ ის კურაიშის დიალექტზე, ყურანი ხომ გარდმოევლინა მათ ენაზე“. ისინი ასე მოიქცნენ და როდესაც გადაწერეს მრავალი ასლი, ʻუსმანმა დაუბრუნა ორიგინალი ხელნაწერები ჰაფსას. ʻუსმანმა გააგზავნა მათი რედაქციის ერთი ასლი ყველა მუსლიმურ პროვინციაში და ბრძანა ყურანის ყველა დანარჩენი ხელნაწერი, ფრაგმენტული თუ სრული, დაეწვათ (ალ-ბუხარი, 3:4987). ზაიდ იბნ საბითმა დაამატა: „მე გამოვტოვე აია სურა ალ-აზჰაბ-იდან ყურანის გადაწერისას და მე მოსმენილი მქონდა, როგორ კითხულობდა მას ალაჰის მოციქული. ჩვენ მოვიძიეთ ის და ვიპოვეთ ხუზაიმა იბნ საბით ალ-ანსარისთან. [ეს ვერსია იყო]: „მორწმუნეთა შორის იყო ხალხი, რომლებიც იყვნენ ერთგული ალაჰისადმი მიცემულ აღთქმაში“[ყურანი, 33:23].

არსებობს ამ ვერსიის სხვადასხვა ვარიანტები: ერთი ვარიანტის თანახმად, სწორედ აბუ ბაქრს ეკუთვნის ყურანის შედგენის იდეა წიგნის სახით; მეორე ვარიანტის მიხედვით, ეს როლი მიკუთვნებული აქვს ʻალის, მეოთხე ხალიფას, ხოლო მესამე ვარიანტის თანახმად, აბუ ბაქრის როლი უგულებელყოფილია, რამდენადაც ამტკიცებენ, რომ ასეთი რთული ამოცანის შესრულება შეუძლებელი იყო ორი წლის განმავლობაში. ამასთან, ნაკლებად სარწმუნოდ მიიჩნევენ, რომ ალ-ყამამას ბრძოლაში დაღუპულებს, ისლამზე ახლადმოქცეულებს, სცოდნოდათ ყურანი ზეპირად. ვარაუდობენ, რომ მთელი ეს ისტორია გამოგონილია, რათა ეჩვენებინათ, რომ ყურანის ტექსტის ოფიციალური შეკრება მოხდა ხალიფა ʻუსმანამდე დიდი ხნით ადრე და ეს დრო რაც შეიძლება დაეახლოვებინათ მუჰამმადის გარდაცვალებასთან. ა. კნიშის აზრით, „ყურანის ტექსტის შეკრებისა და სტანდარტიზაციის მიზეზები უნდა ვეძიოთ სხვაგან, კერძოდ, მუჰამმადის მემკვიდრეების მისწრაფებაში – გაეერთიანებინათ თემი (უმმა) შემოწმებული, საყოველთაოდ აღიარებული და ერთსახოვანი წმინდა წერილის გარშემო“.[1]

აბუ ბაქრისა და ʻუმარის მცდელობების მიუხედავად, ʻუსმანის მმართველობის დასაწყისში მუსლიმურ თემში არ არსებობდა ყურანის ერთიანი ტექსტი. მუსლიმი ისტორიკოსები ეთანხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ ʻუსმანის გადაწყვეტილება – მოემზადებინა ასეთი ტექსტი გამოწვეული იყო შემდეგი გარემოებით: ხალიფამ მიიღო ინფორმაცია ყურანის ზოგი-

[1] А. Д. Кныш, *Ислам* в *исторической перспективе*: *начальный этап* и *основные источники* (Казань, 2015), 140.

ერთი აიას სწორი წაკითხვის თაობაზე დავის შესახებ მუსლიმთა არმიაში, რომელიც დისლოცირებული იყო სახალიფოს აღმოსავლეთ პროვინციებში, სახელდობრ, დღევანდელი სომხეთისა და აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე. ერთი გადმოცემის თანახმად, უთანხმოების მიზეზი გახდა ყურანის აია 9:1, რომლის არასწორი წაკითხვის შედეგად აღმოჩნდა, რომ ალაჰი ემიჯნება პოლითეისტებს (წარმართებს) და თავის წინასწარმეტყველს (ე.ი. მუჰამმადს) და არა ალაჰი და მისი წინასწარმეტყველი ემიჯნებიან პოლითეისტებს. [1] კამათი იყო იმდენად მწვავე, რომ მუსლიმთა საექსპედიციო კორპუსის მეთაური ხუზაᲒფა იძულებული გახდა პრობლემის არსი შეეტყობინებინა ხალიფასათვის მედინაში. ამის შემდეგ ‘უსმანმა უბრძანა მოციქულის მდივანს ზაᲒდ იბნ საბითს და რამდენიმე განათლებულ მიმდევარს მოემზადებინათ წმინდა ტექსტის ერთიანი რედაქცია მთელი მუსლიმური თემისათვის. ამ დროისათვის ზაᲒდ იბნ საბითის რედაქციის გარდა არსებობდა კიდევ ყურანის 4 რედაქცია: უბაᲒ იბნ ქა‘ბის (გარდ. 649წ.), ‘აბდ ალლაჰ იბნ მას‘უდის (გარდ. 653წ.), აბუ მუსა ‘აბდ ალლაჰ ალ-აშ‘არის (გარდ. 672წ.) და მიკდად იბნ ‘ამრის (გარდ. 653წ.).[2]

1. უბაᲒ იბნ ქა‘ბი იყო მოციქულ მუჰამმადის ერთ-ერთი მიმდევარი. დაიბადა მედინაში და ეკუთვნოდა ხაზრაჯის ტომს. ისლამი მიიღო მუსლიმების მედინაში გადასახლებამდე (ჰიჯრა) და იყო მეორე ‘აკაბას ფიცის მონაწილე. ასევე მონაწილეობდა მუსლიმთა პირველ ბრძოლებში მექელი ურწმუნოების წინააღმდეგ – ბადრის, უჰუდის, ხანდაკის და სხვ. მან იცოდა წერა-კითხვა და ჰიჯრას შემდეგ გახდა მუჰამმადის მდივანი. ის იწერდა მუჰამმადისათვის გადმოგზავნილ ღვთიურ გამოცხადებებს და იყო ყურანის ერთ-ერთი საუკეთესო წამკითხველი. ის დაინიშნა ყურანის მასწავლებლად მედინის მეჩეთში. უბაᲒ იბნ ქა‘ბი იყო აგრეთვე ყურანის განმარტებათა (*თაფსირ*) დიდი მცოდნე და დააარსა მედინაში სპეციალური სკოლა. მისი ყურანის ხელნაწერი დომინირებდა სირიაში, მაგრამ არასოდეს არ მიუღწევია იბნ მას‘უდის ხელნაწერის მსგავსი პოპულარობისათვის და სწრაფად განადგურდა ხალიფა ‘უსმანის მიერ. **2.** ‘აბდ ალლაჰ იბნ მას‘უდი – ერთ-ერთი პირველი, ვინც მოექცა ისლამზე და მუსლიმთა შეკრებების მონაწილე ალ-არკამის სახლში. მონაწილეობდა აგრეთვე ჰიჯრაში ეთიოპიასა და მედინაში და ბადრის, უჰუდის და სხვ. ბრძოლებში. ხალიფა ‘უმარმა დანიშნა ის ქუფის ყადიდ. ‘აბდ ალლაჰ იბნ მას‘უდი იყო ძალიან განათლებული ადამიანი, ჰქონდა ფენომენალური მეხსიერება და ზეპირად იცოდა თითქმის მთელი ყურანი. მან შეისწავლა

[1] Kees Versteegh & C. H. M. Versteegh, *The Arabic Language*, 57-58.

[2] *The History of the Qurʾān, by Theodor Nöldeke,* Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Prietzl; edited and translated [from the German] by Wolfgang H. Behn (Leiden-Boston, 2013), 217-276.

70 სურა მოციქულ მუჰამმადისაგან და შეადგინა რედაქცია, რომელიც გამოიყენებოდა ქუფაში. ‘აბდ ალლაჰ იბნ მას‘უდის რედაქციაში არ შედიოდა სურები 1, 113 და 114, რომლებსაც არ განიხილავდა ყურანის ნაწილად. თუმცა იცოდა მათ შესახებ და შემოთავაზებული ჰქონდა მათი ვარიანტული წაკითხვა. ყურანის სურების თანმიმდევრობაც განსხვავდებოდა ‘უსმანის ოფიციალური რედაქციისაგან. **3.** აბუ მუსა ‘აბდ ალლაჰ ალ-აშ‘არი – მოციქულ მუჰამმადის ერთ-ერთი მიმდევარი. დაიბადა იემენში, სადაც თავის ოჯახთან ერთად მიიღო ისლამი. ხაიბართან ბრძოლის (628წ.) შემდეგ დასახლდა მედინაში და მონაწილეობდა ჰუნაჲნთან ბრძოლაში (630წ.) და თაბუქზე ლაშქრობაში. პირველი მართლმორწმუნე ხალიფების დროს იყო ქუფისა და ბასრის ნაცვალი, მაგრამ სიფფინთან ბრძოლის (657წ.) შემდეგ ჩამოშორდა პოლიტიკას და ცხოვრობდა მექაში. ის არის დაახლ. 360 ჰადისის გადმომცემი. **4.** მიკდად იბნ ‘ამრი (ალ-მიკდად იბნ ‘ამრ ალ-ბაჰრანი) – მოციქულ მუჰამმადის ერთ-ერთი მიმდევარი. შეასრულა ჰიჯრა ეთიოპიასა და მედინაში. მონაწილეობდა ბადრის, უჰუდის და ზუ-ლ-კარას ბრძოლებში. დაპყრობითი ომების დროს ის იყო ყურანის წამკითხველი პირველი მართლმორწმუნე ხალიფების სამხედრო რაზმებში. გარდაიცვალა 653 წელს დამასკოში ან მედინის ახლოს.

ყურანის პირველი რედაქცია აღიარეს დამასკოს მცხოვრებლებმა, მეორე – ქუფელებმა, მესამე – ბასრელებმა, მეოთხე – ჰომსელებმა. ტექსტის აღნიშნული ვერსიები ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა გამოცხადებათა რიცხვისა და განლაგების მიხედვით, ცალკეული სიტყვებითა თუ გამოთქმებით, რიგი ორთოგრაფიული თავისებურებებით. ზოგან გამორჩენილი იყო, ზოგან კი, პირიქით, – დამატებული ესა თუ ის სიტყვა ან წინადადება. რედაქციებში განსხვავებები ქმნიდა პოტენციურ საფრთხეს მუსლიმურ თემში განხეთქილებისათვის. შედეგად, ხალიფა ‘უსმანის ბრძანებით, 650-656 წლებში მედინაში, სადაც ყურანის ადრეული ჩანაწერების შეგროვებისა და სისტემატიზაციის ტრადიცია ყველა სხვა ქალაქზე უფრო მძლავრი იყო, მიმდინარეობდა ყურანის ავთენტური ტექსტის შედგენა სპეციალური კოლეგიის მიერ, რომელსაც ხელმძღვანელობდა ზაჲდ იბნ საბითი. კოლეგიაში შედიოდა 12 ყურანის მცოდნე: სა‘ად იბნ ალ-‘ასი, უბაჲ იბნ ქა‘ბი, ‘აბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაირი, ანას იბნ მალიქი, ‘აბდ ალლაჰ იბნ ‘აბასი, ‘აბდ არ-რაჰმან იბნ ალ-ჰარისი და სხვ. ტექსტი დაეფუძნა მედინაში შემორჩენილ ერთ-ერთ ვერსიას, სხვა ჩანაწერების გათვალისწინებით, რომელთა სანდოობა დგინდებოდა ორი მოწმით. ახალი რედაქციის ერთი ნუსხა ინახებოდა მედინაში და ის ითვლებოდა ეტალონად (*იმამ).* მისი ასლები გაიგზავნა ქუფაში, ბასრასა და დამასკოში (ზოგიერთი გადმოცემით, მექაშიც), სადაც მნიშვნელოვანი არაბული გარნიზონები იდგა. ყურანის ყველა სხვა ვერსია განად-

გურდა.[1] თუმცა ყურანის კანონიკური ტექსტისადმი დამოკიდებულება განსხვავებული იყო. მაგ., სუნიტებმა უპირობოდ აღიარეს ზაიდ იბნ საბითის ტექსტი. ხარიჯიტებისათვის მიუღებელი აღმოჩნდა მე-12 სურა, მოთხრობა ბიბლიურ იოსებზე (ებრ. იოსეფ), რომელიც ძმებმა მონად გაყიდეს ეგვიპტეში. ხარიჯიტთა თვალსაზრისით, სურაში საკმაოდ „თავისუფლად“ იყო აღწერილი ეგვიპტელი დიდგვაროვნის ცოლის მცდელობა ეცდუნებინა იოსები. შიიტები თვლიდნენ, რომ ‘უსმანის ბრძანებით ყურანიდან ამოიღეს ყველა ადგილი, სადაც საუბარი იყო ‘ალიზე, მის მიმართ მოციქულის განწყობაზე და ‘ალის უფლებაზე ყოფილიყო მოციქულის მემკვიდრე. თუმცა ‘უსმანისეული ტექსტის (*რასმ ‘უსმანი*) გავრცელებამ მინიმუმამდე დაიყვანა ყურანის ტექსტის ვარიანტულობა.[2]

თავდაპირველად არაბულ ენაში დიაკრიტიკული ნიშნების უქონლობა ყურანის სხვადასხვაგვარი წაკითხვის საშუალებას იძლეოდა. ყურანის ტექსტის უნიფიკაციაში მთავარი როლი შეასრულა ყურანის მეცნიერებებში ავტორიტეტმა – *აბუ ბაქრ იბნ მუჯაჰიდმა* (859-935), რომელიც მუშაობდა ბაღდადში. მას მფარველობდა ორი ცნობილი ვეზირი (იბნ მუკლა და იბნ ‘ისა). იბნ მუჯაჰიდის თხზულების სათაურია – *ქითაბ ას-საბ‘ა ფი ლ-კირა’ათ* [„კითხვის 7 წესი“], სადაც ხაზგასმულია, რომ მხოლოდ VIII საუკუნის ავტორიტეტული მეცნიერების მიერ შედგენილ კითხვის 7 წესს აქვს კანონიერი ძალა (ყურანის წამკითხველები იყვნენ ქუფუდან-3, მექიდან, მედინიდან, დამასკოდან და ბასრიდან). შესაბამისად, სხვა ვარიანტების (*ალ-იხთიარ*) გამოყენება აიკრძალა.[3]

---

[1] ‘უსმანის ყურანის (ე.წ. ოსმანისეული ყურანის) ერთ-ერთი სავარაუდო ხელნაწერი ინახება სტამბოლის თოფქაფის სასახლეში. ამ ყურანის ერთ-ერთი უძველესი ხელნაწერია სამარყანდის ქუფური ყურანი, რომელიც დაცულია ტაშკენტში, მუი მობარაქის მედრესეში (‘უსმანის ყურანის მუზეუმში) – ხაზრათი იმამის რელიგიური კომპლექსის ნაწილში. თავდაპირველად, ეს ყურანი იყო მედინაში, შემდეგ დამასკოსა და ბაღდადში. ბაღდადიდან თემურ ლენგმა წაიღო სამარყანდში. 1869 წელს ‘უსმანის ყურანი წაიღეს სანქტ-პეტერბურგში, სადაც დაადასტურეს მისი ავთენტურობა. იქიდან ყურანი გადაიტანეს ქ. უფაში და ბოლოს ტაშკენტში. ‘უსმანის ყურანი (მიაკუთვნებენ VIII ს-ის პირველ მეოთხედს) ერთადერთი შემორჩენილი ორიგინალი ხელნაწერია ყურანის, რასაც მოწმობს იუნესკოს მიერ გაცემული სერტიფიკატი 2000 წლის 28 აგვისტოს. Е. А. Резван. *Коран ‘Усмана (Санкт-Петербург Катта-Лангар, Бухара, Ташкент),* (СПб., 2004).

[2] A. T. Welch, R. Paret, J. D. Pearson, “al-Ḳurʾān,” C. E. Bosworth, E. J. van Donzel, W. P. Heinrichs, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.), *Encyclopaedia of Islam* (Leiden,1960); Al-Sayyid Al-Khu’i, *The Prolegomena to the Qur’an* (New York, 1998), 175.

[3] Ch. Melchert, “Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings,” *Studia Islamica*, 91 (2000), 5-22; Shady Nasser, *The Second Canonization of the Qur’ān (324/936):Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings* (Leiden, 2020), 1-15.

ყურანი შედგება სხვადასხვა სიდიდის 114 სურისაგან. თითოეული სურა, თავის მხრივ, იყოფა რიტმულად მოწესრიგებულ მუხლებად, რომელსაც არაბულად აია (ʾāya – სასწაული, ღვთიური ნიშანი) ეწოდება. ეს სიტყვა 86-ჯერ არის მოხსენიებული ყურანში მხოლობით რიცხვში და 295-ჯერ – მრავლობით რიცხვში. მაგ., ყურანის მე-19 სურის 58-ე და 73-ე აიებში ნიშნავს სურის შემადგენელ ნაწილს, მუხლს, ყურანის უმცირეს სტრუქტურულ მონაკვეთს (რომლის დასასრულის ფორმალური სიგნალია სარითმო სიტყვა). აიათა რაოდენობა სხვადასხვა სურაში სხვადასხვაა (3-დან 286 აიამდე და 15-დან 6144 სიტყვამდე). აიების საერთო რაოდენობა, სხვადასხვა სისტემების გამოთვლით, მერყეობს 6204-დან 6236-მდე. აიებად დაყოფა ხშირად არ ემთხვევა ტექსტის აზრობრივ დაყოფას. ის შეიძლება დაკავშირებული იყოს სურების რიტმულ სტრუქტურასთანაც. ყურანის ტექსტი, უკვე რიტუალური მიზნით, დაყოფილია 30 თანაბარ ნაწილად, ე.წ. ჯუზ'ად და თავიდან ჯუზ'ების რაოდენობა გათვლილი იყო წლიურ ციკლზე, იმაზე, თუ მორწმუნეს ამა თუ იმ პერიოდში საღვთო წიგნის რამდენი ნაწილი უნდა წაეკითხა. ყურანი ასევე იყოფა 60 ჰიზბად (ḥიზბ, მრ.რ. აḥზაბ; ჰიზბ არის ჯუზ'-ის ნახევარი).

ყურანის კანონიკურ ტექსტში გამოცხადებების ფრაგმენტები, ქრონოლოგიურად, ზეგარდმოვლენის დროის მიხედვით არ არის დალაგებული. ის აგებულია ამ ფრაგმენტთა სიდიდის მიხედვით, უდიდესიდან უმცირესისკენ. გამონაკლისს წარმოადგენს პირველი ფრაგმენტი (სურა ალ-ფათიḥა – გამხსნელი, გამღები სურა, დამწყები წიგნისა), რომელიც ლოცვისას იკითხება ყოველი რაქათის დასაწყისში, ასევე ნებისმიერი მნიშვნელოვანი რელიგიური რიტუალისა (ქორწინება, დაკრძალვა და სხვ.) თუ საქმის დაწყების წინ. ამ სურის 7 აია მოიცავს ისლამის მოძღვრების ძირითად პრინციპებს, რის გამოც ეწოდა „წმინდა წერილის დედა".

„სახელითა ალაჰისა, მოწყალისა, მწყალობლისა,
ქება ალაჰს, უფალს სამყაროთა,
მოწყალესა, მწყალობელსა,
სამსჯავროს დღის მბრძანებელსა.
მხოლოდ შენა გმონებთ და მხოლოდ შენ გთხოვთ შეწევნას.
გვიწინამძღვრე პირდაპირი გზით;
იმათი გზით, რომელთაც მიეცი მოწყალება;
არა – შერისხულთა და არცა – გზააბნეულთა".
[I სურა]

ყურანის ბოლოს, სურების დიდ ნაწილში, დარღვეულია სიდიდის მიხედვით ტექსტის ორგანიზაციის პრინციპი. ასევე სურების უმრავლესობა (გამონაკლისია – 1, 113 114, 55, 12) აერთიანებს სხვადასხვა ხასიათის ნაწილებს და სხვადასხვა დროს წარმოთქმულ გამოცხადებებს. მნიშვნელოვანია, რომ მოციქული გამოდიოდა ერთი და იმავე ქადაგებით სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა აუდიტორიის წინაშე. ზოგიერთი მეცნიერი ფიქრობს, რომ სურების განლაგება ყურანში განისაზღვრა მუჰამმადის მიერ. სხვები თვლიან, რომ სურების უმრავლესობის ადგილი განსაზღვრა მოციქულმა, ხოლო დარჩენილი სურების განლაგების თანმიმდევრობა დადგინდა მართლმორწმუნე ხალიფებისა და მიმდევრების მიერ.

ყურანის სურები იყოფა მექური (610-622; 90 სურა) და მედინური (622-632; 24 სურა) პერიოდის სურებად. თუმცა ხშირად ადგილი აქვს აღრევას. ამაზე მუშაობდნენ ევროპელი ისლამოლოგები (უ. მუირი, თ. ნელდეკე, ჰ. გრიმე, რ. ბელი და სხვ.). სურების ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული დაყოფა ეკუთვნის გერმანელ ორიენტალისტს – თეოდორ ნელდეკეს. მან გამოყო სამი მექური და ერთი მედინური პერიოდი. ნელდეკეს კლასიკური სქემით, მექის პირველი პერიოდის სურებს განეკუთვნება ისინი, რომლებიც ზაჲდმა უმთავრესად მოათავსა წიგნის ბოლოში. ეს სურები გამოირჩევა სიმოკლით, რიტმულობით, სრულყოფილი სტილით და ყველაზე უფრო პოეტურია. ამ პერიოდის სურების ძირითადი თემებია მიცვალებულთა საყოველთაო აღდგომის მოლოდინი, განკითხვის/სამსჯავროს დღე – *ალ-ყავმ ალ-ახირ* და საშინელი ბედი, რომელიც ელით კერპთაყვანისმცემელთ და მათ, ვისაც არ სწამთ ერთი ღმერთი. მექის მეორე პერიოდის სურები გამოირჩევა უფრო წყნარი ტონით. ღმერთის სახელი ამ სურებში ჩვეულებრივ შეცვლილია ეპითეტით – *რაჰმან* („მოწყალე“). აქ ხშირად გვხვდება ფორმულა – ალაჰის ბრძანება მუჰამმადისადმი: თქვი (*კულ*). ამ სურების მთავარი თემაა ერთღმერთიანობა. მექის მეორე პერიოდის სურები უფრო გრძელია, ვიდრე პირველი პერიოდის. მექის მესამე პერიოდის სურებში ხშირია გამეორებები, სტილი უფრო მშრალია და უფრო რიტორიკული, ვიდრე პოეტური. ამ სურებში დიდი ადგილი უჭირავს (დაახლ. 1500 აია) ამბებს მოციქულების – მუჰამმადამდე. აქ ბევრია დარიგება, ტონი – ორატორულია. მეოთხე პერიოდის – მედინურ სურებში აღმოჩნდა ბევრი საკანონმდებლო ხასიათის (ოჯახი, ქორწინება, განქორწინება, დანაშაული და სასჯელი, სისხლის აღება, ომი სარწმუნოებისათვის, სამხედრო ნადავლი და სხვ.) დადგენილება. ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, რაც განასხვავებს მექური და მედინური პერიოდის სურებს, არის სხვადასხვა აუდიტორიისადმი მიმართვა: მექური პერიოდის სურები მიმართულია ყველასადმი

– „ო, ხალხო!“ (ამ პერიოდში მექაში ისლამი ჯერ კიდევ არ იყო აღიარებული მოსახლეობის უმრავლესობის მიერ), მედინის პერიოდის სურები კი მიემართება კონკრეტულ თემს – „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ!“.[1]

5:3/5 აიას („დღეს გავასრულე თქვენთვის სარწმუნოება თქვენი“) ტრადიცია მექაში შესრულებული ე.წ. გამოსათხოვარი ჰაჯის დროს მოვლენილად თვლის და ის უკანასკნელ აიად არის მიჩნეული.

არაბული ანბანის სხვადასხვა ასოთი ან მათი კომბინაციით (*ფავათიჰ* ან *ალ-ჰურუფ ალ-მუკატტ'ა*), ყურანში სულ 29 სურა იწყება. ამ თავისებური კრიპტოგრამების მნიშვნელობა და დანიშნულება გაუშიფრავია. არსებობს მრავალი ისლამური და ევროპული ჰიპოთეზა, რომლებიც განმარტავს მათ მნიშვნელობას და მათი გაჩენის ისტორიას ტექსტში.[2] თუმცა არ არსებობს საყოველთაოდ აღიარებული თეორია. ყველაზე გავრცელებული (ტრადიციული) ახსნა ზოგადი ხასიათისაა: „ალლაჰმა უკეთ იცის, რაც სურდა ამით“.

ყველა სურა, მეცხრეს გარდა, იწყება ბასმალათი – ფორმულით, რომელიც ითრგმნება ასე – „სახელითა ალლაჰისა, მოწყალისა, მწყალობლისა!“. ე.წ. სურები *ალ-მუსაბბიჰათ* იწყება სიტყვებით – „საბბაჰა ლი-ლლაჰ“ (ალაჰის შექება) ან „იუსაბბიჰუ ლი-ლლაჰ“ (57, 59, 61, 62, 64). სურები *ალ-კალაკილ,* იწყება სიტყვით „კულ“ (თქვი) (72, 109, 112-114). გამოიყოფა აგრეთვე ესქატოლოგიური სურები (20, 32, 36, 66, 67), დამცავ მაგიასთან დაკავშირებული სურები (113 და 114) და სხვ.

ყურანი გადმოგვცემს ადრინდელი წმინდა წერილების შინაარსს. ჰადისებიდან ირკვევა, რომ ყურანის გრძელი სურები (მეორედან მეცხრემდე) ებოძა მუჰამმადს თორას ნაცვლად. სურები, რომლებიც შედგება 100-ზე მეტი აიასაგან (ალ-მი'უნ:10-12, 16-18, 20, 21, 23, 26 და 37) გარდმოევლინა ფსალმუნის ნაცვლად, ხოლო ხშირად გამეორებული სურები (36-დან 49-მდე) – სახარების ნაცვლად. რაც შეეხება ყურანის ბოლო სურებს, რომლებიც უნიკალურია თავისი რითმითა და შინაარსით, ებოძა უშუალოდ მოციქულ მუჰამმადს. ყურანი, ზოგიერთ ევროპელ მკვლევართა ნაშრომებში, განსაზღვრულია როგორც „ისლამის ბიბლია“. თუმცა, ამ აზრის მოწინააღმდეგეები ხაზს უსვამენ, რომ ყურანი

[1] *The History of the Qur'ān,* by Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Prietzl, 63-188; Bilal Gokkir, *Western Attitudes to the Origin of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth Century English-Speaking World from William Muir to William M. Watt.* PhD Thesis (The University of Manchester, 2002); Ayman S. Ibrahim, *A Concise Guide to the Quran: Answering Thirty Critical Questions* (Michigan, 2020).

[2] Devin J. Stewart, "Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts," *New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its Historical Context 2.* Edited By Gabriel Reynolds (London, 2011), 332-347; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970), 76.

განსხვავდება სხვა რელიგიების წმინდა წიგნებისაგან. მათი განმარტებით, ყურანი არის უშუალო გამოცხადება, მუჰამმადი კი – მხოლოდ მისი პასიური გადმომცემია.

მუსლიმურ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაში და საკულტო პრაქტიკაში თითოეული სურა ცნობილია განსაზღვრული სახელწოდებით და არა რიგითი ნომრით ყურანის ტექსტში. 26-ე სურაში – „პოეტები“, მათზე საუბარია მხოლოდ 224-ე აიაში, ამასთან პოეტები არაა მისი მთავარი თემა. მაგ., მეოთხე სურა – „ქალები“ ეხება ისეთ თემებს როგორიცაა: მემკვიდრეობის კანონები, ქორწინებასთან დაკავშირებული აკრძალვები სისხლით ნათესავებს შორის, ომისა და მშვიდობის პრობლემა, მუჰამმადის როგორც საშუამავლო მოსამართლის როლი სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტისას, მორწმუნეებსა და ურწმუნოებს შორის ურთიერთობა, ე.წ. „პირმოთნეების“ (მუსლიმები, რომელთაც ისლამი მიიღეს მხოლოდ ნომინალურად, ხოლო სულის სიღრმეში ურწმუნოებად დარჩნენ) ინტრიგები და სხვ.

ყურანის ტექსტში ქალწული მარიამი ერთადერთი ქალია, რომლის სახელს ატარებს ყურანის მე-19 სურა (მოხსენიებულია 33-ჯერ). მარიამი ყურანში (მაგ. 66:12) იხსენიება როგორც ღვთისმოსავი, წმინდანი ადამიანი. ისლამური სამყარო მას უდიდეს პატივს მიაგებს, აღიარებს სამოთხის ქალთა წინამძღოლად.[1]

ყურანში არის როგორც რელიგიურ-მორალური, ისე იურიდიული ნორმები, რომლებსაც აქვს უპირატესად ზოგადი ხასიათი. ყურანი შარიათის მთავარი წყაროა და სწორედ ამის გამო უწოდებენ წიგნს (*ალ-ქითაბ* – ეს სახელწოდება ყურანში იხსენიება 67-ჯერ), ალაჰის წიგნს, რომელიც არის „სახელმძღვანელო ყველა ღვთისმოშიშთათვის“ [2:2/1]. თვითონ ყურანის ტექსტში ჩანს ყურანის განმარტება, როგორც სამართლის ძირითადი წყაროსი. მაგ., „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, დაემორჩილეთ ალაჰს, მის მოციქულსა და მბრძანებელთ თქვენს შორის; ხოლო თუ უთანხმოება მოგივათ რამეზე, წარუდგინეთ იგი ალაჰსა და მის მოციქულს, თუკი ირწმუნეთ ალაჰი და დღე უკანასკნელი“[4:59/62]. „გარდმოგივლინეთ შენ წიგნი ჭეშმარიტებით, რათა განსაჯო ხალხთა შორის, იმით რაც დაგანახვა ალაჰმა, და ნუ იქნები მოღალატეთა ქომაგი“ [4:105/106].

ძირითადი სამართლებრივი ნორმები უკვე ჩანს ყურანის პირველ სურებში: მე-2 სურაში (*ბაკარა* – „ძროხა“) ფორმულირებულია ვალდებულებები ალაჰის წინაშე: ნამაზის შესრულება, მარხვის დაცვა, ზაქა-

[1] გ. ლობჟანიძე, *იესო და მარიამი ყურანში*. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2004); Muna Tatari et al. “The Surah Maryam,” *Mary in the Qur’an: Friend of God, Virgin, Mother* (Gingko, 2021), 107-158.

თის გადახდა, ჰაჯის შესრულება, ჯიჰადი. ასევე განხილულია სასჯელის ზომები მკვლელობის შემთხვევაში, შურისძიება, ქორწინების და განქორწინების წესები, და სხვ.

მე-4 სურა (ან-ნისა' – „ქალები") ადგენს საქორწინო-საოჯახო და მემკვიდრეობის წესებს, და სხვ.

მე-5 სურაში (ალ-მა'იდა – „ტრაპეზი") – მოცემულია „მონადირის კოდექსი", მთელი რიგი აკრძალვები საკვებთან დაკავშირებით [5:95-96/96-97] და სხვ.

მუსლიმი სამართლისმცოდნეები გამოყოფენ აიებს, რომლებიც ადგენენ სამართლებრივ სტატუსს (70), არეგულირებენ სამოქალაქო (70) და სისხლის სამართლის საკითხებს (30), სასამართლო პროცედურას (13). „კონსტიტუციური" აიები ყურანში არის 10, ეკონომიკას და ფინანსებს ეხება – 10 და „საერთაშორისო სამართალს" – 25.

იჯმა' – 4:59/62,115; კიდას – 2:227; იჯთიჰად – 59:2; ისთიჰსან – 29:69;

საოჯახო სამართალი: ზავაჯ/ქორწინება/ – 2:187/183; 22:78; 2:222, 235; 4:1, 3, 4/3, 19/23, 21/25, 22/26, 23/27, 24/28, 25/29, 34/38, 35/39,128/127, 129/128, 130/129; 5:5/7, 7/10; 7:189; 16:72/74; 24:3,22,26,32,33; 33:37; 30:21/20; 60:10,11,12; არამუსლიმებთან ქორწინება – 2:221/220; 5:6/8; პოლიგამია – 4:3, 129/128; მაჰრი – 4:4/3, 20/24, 21/25, 24/28, 25/29; 5:6/8; 2:236; ნაფაკა – 2:233, 241/242; 4:34/38; 65:6,7; 33:50/49; *ტალაკ/განქორწინება/* – 2:227-232, 236/237-237/238, 241/242, 242/243; 4:20, 21/25, 35/39, 128/127, 130/129; 33:49; 65:1,2,6,7; *ხულა'* – 2:229; 4:128/127; *'იდდა* – 2:228, 234, 235; 65:1,2,3,4; *ზიჰარ* – 33:4; 58:2/3, 3/4, 4/5; *ლი'ან* (ორმხრივი წყევლა) – 24:4,5,6,7,8,9,10,12; *რაჯ'ა/* ქორწინების გაუქმება- 2:228; 33:49/48; ძუძუთი კვება (რადა') – 2:233.

მორწმუნე ქალის ქცევის წესები – 24:30,31.

ობლობა და მეურვეობა – 4: 2, 3, 5/4, 6/5, 8/9, 10/11, 127; 2:220/218.

სამემკვიდრეო სამართალი – 2:180/176-181/177; 4:7/8, 9/10, 11/12, 12/13; ანდერძი/ვასიად/ – 4:7/8, 8/9, 11/12, 12/13, 33/37, 176/175.

იურიდიული გარიგებები: ვაჭრობა – 2:188/184, 275/276, 282; რიბა – 2:275/276, 276/277, 278, 279, 280, 281; ვალი – 3:130/125; 2:245/246, 280; 73:20; 64:17. მეურვისათვის გადაცემული ქონება შესანახად – 4:35; 8:27.

საჭმელ-სასმელი – 2:168/163, 172/167.

დანაშაული და სასჯელი: ქურდობა/სარიკა/ – 2:286; 5:41/45, 42/46; ზინა' – 17:32/34; 24:2,3,4,5,6,7,8,9; ღვინო ან დამათრობელი სასმელი – 2:219/216; 5:93/95; ძარცვა (ჰირაბა) – 5:36/40, 37/41; მკვლელობა (კათალა) – 2:178/173, 179/175; 5:35/39; ცილისწამება (კაზფ) – 24:4,5,11,20,23,24;

ფიცი (ალ-ჲამინ) – 2:224, 227; 5:92/93; 16:94/96; 24:22,53; მოწმეები (შაჰ̄დ, მრ.რ. შუჰადა') – 2:140/134, 282, 283; 4:15/19,135/134; 5:9/12, 109/108, 110/109, 111/112; 24:13; 25:72; სასჯელები – 2:178/173, 179/175; 4:15,16,92,93; 5:36/40, 37/41, 41/45, 42/46, 48/52; 24:2,3,4,5; მონანიება (ათ-თავბა) – მე-9 სურა; კანონიკური დამოკიდებულება (ალ-კაჱაჱ) – 2:178/173; 5:35/38, 48/52. სამართლიანობა ('ადლ) – 4:58/61,136/135; 5:9/12, 45/49, 47/51; 7:29/28; 16:90.

მოთათბირება (შ̄ურა) – 3:164/158; 42:38/36.

ომისა და მშვიდობის კანონები – 2:217/214; 4:71/73,100/101; 8:41/42, 61/63.

ყურანი არის ისლამური სამართლის პირველი და ძირითადი წყარო, თუმცა არცერთი მუსლიმი სამართლისმცოდნე არ აღიარებს მას არც სამართლის წიგნად და არც ისლამური სამართლის კოდექსად. ყურანში შესული იურიდიული ხასიათის ცალკეული დებულებები არასაკმარისია იმისთვის, რომ ვისაუბროთ კოდიფიკაციაზე. უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალი სამართლებრივი ინსტიტუტი, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა აქვთ ისლამური სამართლის ფორმირებისა და განვითარებისათვის, საერთოდ არ იხსენიება წმინდა წიგნში. ყურანი, როგორც ისლამური სამართლის ფუნდამენტური წყარო, უპირველეს ყოვლისა, არის თეოლოგიური ნაშრომი და ასევე მორალური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საფუძველი მუსლიმური სახელმწიფოსი და სამართლის. თუმცა თვითონ ყურანი არ შეიძლება განვიხილოთ როგორც სამართლის ძეგლი.

მუსლიმი სამართლისმცოდნეები გამოყოფენ ყურანის დებულებების 5 სახეს, რომელთა საფუძველზეც შესაძლებელია შესაბამისი სამართლებრივი გადაწყვეტილებების გამოტანა: 1) *ნაჱჱ* (ბუკვ.: ტექსტი) – აშკარად გამოხატული (ალეგორიის გარეშე) დებულებები. მაგ., „მოჰკვეთეთ ქურდ კაცს და ქურდ ქალს ხელები..."[5:38/42]; *ჯ̄აჰირ* (ბუკვ.: ხილული, აშკარა მნიშვნელობა) – დებულებები, რომლებსაც აქვთ კონკრეტული (სპეციალური) მნიშვნელობა, მაგრამ რომლებიც აუცილებელია განიმარტოს ფართოდ. მაგ., მალიქიტური მაზჰაბის ფუძემდებელი მალიქ იბნ ანასი ფიქრობდა, რომ აიაში: „... შეინახეთ მარხვა ღამემდე და ნუ მიეკარებით მათ (ცოლებს), როცა თქვენ ნიადაგ ლოცულობთ მეჩეთებში", სიტყვაში „მეჩეთები" იგულისხმება ყველა მეჩეთი და არა მხოლოდ საკრებულო (ჯუმ'ა). თუ *ი'თიქაფ*-ის[1] პერიოდი მოდის პარასკევზე, მაშინ სიტყვა

[1] ი'თიქაფ – მეჩეთში ყოფნა, განმარტოვება მაღალი ალაჰის თაყვანისცემის მიზნით. მოციქული მუჰამმადი იცავდა *ი'თიქაფ*-ს რამადანის თვის ბოლო ათი დღის განმავლობაში.

„მეჩეთები“ გულისხმობს საკრებულო მეჩეთს, რათა პირმა, რომელიც აპირებს ასეთი მეჩეთის მონახულებას, არ შეწყვიტოს *ი'თიქაფ*-ი. 3) *დალ*ᾱ*ლ* („მითითება“). ყურანში ნათქვამია: „და იმ თქვენგანს, ვისაც არ გააჩნია სახსარი, რომ ცოლად შეირთოს მორწმუნე, თავშენახული ქალები, მაშინ (შეირთოს) იმ მორწმუნე გოგონათაგანი, ვინც თქვენმა მარჯვენამ მოიპოვა (ალაჰისათვის ბრძოლაში). ...ეს იმათ თქვენთაგან, ვისაც ეშინია მრუშობის (ზინა')“[4:25/29]. ამ აიაში იგულისხმება, რომ თუ ადამიანს საკმარისი თანხები აქვს, და არ ეშინია, რომ ჩაიდენს მრუშობას, მაშინ მას შეუძლია იქორწინოს მონა ქალზე; 4) *მაფჰუმ* („ის, რაც გასაგებია“). მაგ., ყურანში არის აკრძალვა მშობლებზე ხმის ამაღლების თაობაზე: „... თუკი შენს ხელში ერთ-ერთი მათგანი, ანდა ორივე სიძაბუნეს მიაღწევს; არ უთხრა მათ: ფუი! – არ უყვირო და უთხარი სიტყვა პატივსადები“ [17:23/24]. ფართო მნიშვნელობით, ეს წინადადება ნიშნავს საერთოდ მშობლებისადმი ცუდად მოპყრობის აკრძალვას; 5) *შაბაჰ* („მსგავსება“) – მითითებები, სადაც ტექსტთან ერთად გადმოცემულია მათი გარდმოვლენის მიზეზიც. მაგ., ყურანის 6:45 აიაში არა მხოლოდ იკრძალება კვების პროდუქტების ცალკეული სახეების გამოყენება (ცხოველის ლეში...), არამედ ახსნილია თუ რატომ გარდმოევლინა ეს აკრძალვა.

ალაჰის გამოცხადებათა პირველი კომენტატორი იყო თვითონ მუჰამმადი. ყურანი და ისლამური ეგზეგეტიკა ერთიანი კომპლექსია. არაბული სიტყვა *თაფსი*ᾱ*რ* ნიშნავს „განმარტებას“, „კომენტარს“. რელიგიური თვალსაზრისით, *თაფსი*ᾱ*რ* არის ე.წ. მეცნიერება ყურანზე, რომლის ამოცანაა ყურანის ტექსტის, ცალკეული სურების, აიების, სიტყვათა შეთანხმებებისა და სიტყვების განმარტება სემანტიკური, ლექსიკური, გრამატიკული და ისტორიულ-გეოგრაფიული კუთხით. ყურანის კომენტარებში აისახა მათი ავტორების – სუნიტების და შიიტების, სუფიების და ისმაილიტების, ეგვიპტისა და ხორასნის, მუსლიმური ესპანეთისა და ინდოეთის ... მცხოვრებლების – პოლიტიკურ-რელიგიური შეხედულებები და ეროვნულ-პოლიტიკური მიდრეკილებების მთელი გამა.[1]

მუსლიმი სწავლულის, ჯალალ ად-დინ ას-სუ*ᲂ*უტის მიხედვით, მეცნიერს, რომელიც თაფსირის თემატიკითაა დაკავებული (*მუფასსირ)*, მოეთხოვება სრულყოფილი ცოდნა შემდეგი სფეროების: კლასიკური არაბული ენა მთელი მისი ლექსიკური მარაგითა და ომონიმებით, არაბული ფილოლოგია, მორფოლოგია, გრამატიკა, იდიომები და მჭევრმეტყველება; მრწამსის საფუძვლები; ისლამური სამართლის საფუძვ-

[1] Asyraf Hj Ab Rahman, Firdaus Khairi Abdul Kadir and Fadzli Adam, "The Development of Tafsir from the Time of the Prophet Muhammad (PBUH) Down to Ibn Kathir," *The Social Sciences*, 12 (2017), 1184-1190.

ლები; აიების გარდმოვლენის მიზეზები (*ასბაბ ან-ნუზულ*); გაუქმებული და გამაუქმებელი აიები; ჰადისები და სუნა.[1]

თაფსირ ანუ განმარტება შესაძლებელია: ა) თავად ყურანისა და ჰადისების საფუძველზე, რომელსაც ეწოდება *ათ-თაფსირ ბი-რ-რივაია*, ან *ათ-თაფსირ ბი-ლ-მა'სურ*. ბ) თაფსირი ლოგიკისა და საკუთარი ინტერპრეტაციების საფუძველზე, ამგვარ თაფსირს ეწოდება *ათ-თაფსირ ბი-რ-რა'ი* ან *ათ-თაფსირ ბი-დ-დირაია*. გ) ეზოთერული ცოდნისა და ფარული მნიშვნელობების საფუძველზე, რომელსაც ეწოდება *ათ-თაფსირ ბი-ლ-იშარა*. ამ უკანასკნელს ძირითადად იყენებენ მუ'თაზილიტები (VIIIს.), ბატინიტები (VIIIს.), სუფიები და ა.შ.

თავდაპირველად ყურანის განმარტება ზეპირი ფორმით ხდებოდა. მუჰამმადის მსმენელები იმახსოვრებდნენ მრავალი სურის გარდმოვლენის გარემოებებს, მოციქულის პოლემიკის მიზეზებს თავის ოპონენტებთან.

ცალკეულ აიებსა და სურებს განმარტავდნენ ცნობილი მიმდევრები, რომლებიც ეყრდნობოდნენ ყურანისა და სუნას საფუძვლიან ცოდნას. თუ ისინი ვერ პოულობდნენ ამა თუ იმ აიას განმარტებას ვერც ყურანში და ვერც ჰადისებში, მიმართავდნენ იჯთიჰადს. მოციქულის გამონათქვამს – „ის, ვინც განმარტავს ყურანს თავისი შეხედულებისამებრ, მოხვდება ჯოჯოხეთში“ – მოეძებნა კომპრომისული გადაწყვეტა: ყურანის ყოველგვარი განმარტება უნდა უკავშირდებოდეს მუჰამმადს და არ უნდა გამოთქვას ვინმემ თავისი საკუთარი აზრი. დაიშვებოდა მხოლოდ ლინგვისტური კომენტარები.

მუჰამმადის მიმდევრებს შორის ყურანის განმარტებებში ყველაზე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ 'ალი იბნ აბი ტალიბი, იბნ 'აბბასი, იბნ მას'უდი, უბაი იბნ ქა'ბი. მიმდევრებისა და მათი მოწაფეების ნაწილი ყურანს განმარტავდნენ მხოლოდ სუნაზე დაყრდნობით. სხვები ('უმარ იბნ ალ-ხატტაბი, იბნ 'აბბასი და სხვ.) სუნასთან ერთად იყენებდნენ ალტერნატიულ მეთოდებს. მაგ., ხალიფა 'უმარი, საჭიროების შემთხვევაში, იწვევდა არაბული ენის საუკეთესო მცოდნეებს სხვადასხვა არაბული ტომებიდან და ეთათბირებოდა მათ ყურანის ამა თუ იმ ადგილის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, ხოლო იბნ 'აბბასს, ხარიჯიტთა ლიდერთან – ნაფი იბნ ალ-აზრაკთან პოლემიკის დროს, თავისი სიმართლის დასადასტურებლად მოჰყავდა მაგალითები ტრადიციული არაბული პოეზიიდან.

მუსლიმური ეგზეგეტიკა (*'ილმ ათ-თაფსირ* – მეცნიერება ყურანის განმარტების შესახებ), როგორც დამოუკიდებელი დარგი ჩამოყალიბ-

[1] Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *The Perfect Guide to the Sciences of the Qurān*, translated from Arabic by Ḥamid Algar, Michael Schub and Ayman Abdel Ḥaleem (England, 2011); Ali Suleiman Ali, *A Brief Introducation to Qur'anic Exegesis* (Herndon, 2017), 15-50.

და მხოლოდ X საუკუნეში, როდესაც ცნობილი ღვთისმეტყველის აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად იბნ ჯარირ ატ-ტაბარის (838–923) და მისი თაობის კომენტატორების მიერ შეჯამდა ყურანის კომენტირების ადრეული პერიოდი და შემუშავდა კლასიკური თაფსირის პრინციპები. ამასთან, ატ-ტაბარის ნაშრომი – *ჯამი' ალ-ბაიან 'ან თა'ვილ აი ალ-კურ'ან* („გამონათქვამების კრებული ყურანის აიების განმარტებათა შესახებ") ან *ათ-თაფსირ ატ-ტაბარი* – ეფუძნება პრინციპს „სუნა განმარტავს ყურანს".

იდეურმა განხეთქილებამ მუსლიმურ თემში გამოიწვია მრავალი მიმართულების წარმოშობა, რომელთა მიმდევრები ყურანში ეძიებდნენ თავინთი შეხედულებების დადასტურებას და შესაბამისად განმარტავდნენ აიებს. ისინი, როგორც წესი, მიმართავდნენ აიების ეზოთერულ მნიშვნელობას და ეძიებდნენ საშუალებებს იმ ჰადისების უარსაყოფად, რომლებიც არ ეთანხმებოდა მათ შეხედულებებს. ამ მიზნით, ნაწილი (მაგ. მუთაზილიტები) რაციონალისტურად განმარტავდა სუნას, ხოლო შიიტებთან ჩამოყალიბდა პარალელური ტრადიცია.

ყურანის კომენტარების ავტორები არიან სხვადასხვა მიმდინარეობისა და სკოლის მიმდევრები. ჩვენამდე მოღწეულ თაფსირებს შორის უფრო მნიშვნელოვანია სუნიტების, სუფიების, იმამიტებისა და მუთაზილიტების.

მუთაზილიტური თაფსირის მნიშვნელოვანი ელემენტებია ფილოსოფიური კატეგორიების, არაბული ენის ნორმებისა და ისლამამდელი პოეზიის გამოყენება. შემთხვევითი არაა, რომ მუთაზილიტი ღვთისმეტყველები *აზ-ზამახშარი* (გარდ. 1144წ.) და *ალ-ჯაჰიზი* აღიარებული იყვნენ, როგორც არაბული ენისა და ლიტერატურის საუკეთესო მცოდნენი. ყველაზე ცნობილ მუთაზილიტურ თაფსირად ითვლება სწორედ აზ-ზამახშარის ნაშრომი *ალ-ქაშშაფ 'ან ჰაკა'იკ ათ-თანზილ* („გამოცხადებათა ჭეშმარიტების გამხსნელი").[1] ნაშრომის შესავალში აზ-ზამახშარი აღნიშნავს, რომ „ნებისმიერ მეცნიერებაში, მათ შორის ეგზეგეტიკაში, არის ორი დონე. ერთი –ყველასათვის მისაწვდომი, და მეორე – სადაც შეღწევა შეუძლიათ მხოლოდ რჩეულებს". ტექსტში ასევე ნათლადაა გაცხადებული, რომ ნაშრომი დაწერა თავისი თანამოაზრეების – მუთაზილიტების („სამართლიანობისა და ერთღმერთიანობის ხალხი" – *აჰლ ალ-ადლა ვა-თ-თავჰიდ*) თხოვნით. მუთაზილიტები ალაჰს თვლიდნენ წმინდა სულად და უარყოფდნენ მის ღვთიურ ატრიბუტებს. აქედან გამომდინარე, დაისვა საკითხი ყურანის „შექმნილობისა" (*მახლუკ*) და „შეუქმნელობის" (*ღაიარ მახლუკ*) შესახებ. სუნიტების მტკიცებით, ყურა-

[1] Andrew J. Lane, "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Muʿtazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Kashshāf," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 75/1 (2012), 47-86.

ნი მარადიულია და შეუქმნელი, ხოლო მუთაზილიტების აზრით კი, ყურანი არ შეიძლება ჩავთვალოთ უშუალოდ ღვთის მიერ წარმოგზავნილ და მუდმივ, ხელთუქმნელ წიგნად. მუსლიმური დოქსოგრაფიული ტრადიციის თანახმად, წარმოდგენა ყურანის შექმნილობის თაობაზე, ე.ი. მის გადაცემაში მუჰამმადის მონაწილეობაზე, უკავშირდება ალ-ჯა'დ იბნ დირჰამს, რომელიც დააპატიმრეს ხალიფა ჰიშამის (724-743) ბრძანებით. ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დროს იდევნებოდა ყურანის შექმნილობის შესახებ თეზისის ერთ-ერთი მთავარი აპოლოგეტიც, მუთაზილიტი ბიშრ ალ-მარისი (გარდ. 833წ.). 833 წელს, ხალიფა ალ-მა'მუნის ბრძანებით, ბაღდადში დაიწყო გამოცდა (*მიჰნა*) ფაკიჰებისა და მუჰადისების, რომელთაც იბარებდნენ სპეციალურ კომისიებში და ითხოვდნენ მათგან ყურანის შექმნილობის საჯარო დადასტურებას. უარის შემთხვევაში ღვთისმეტყველებს ადანაშაულებდნენ პოლითეიზმში *(შირქ).* მიჰნას მთავარი სულისჩამდგმელი იყო მუსლიმი ღვთისმეტყველი, მუთაზილიტი ბიშრ ალ-მარისი, რომელიც ადრე რამდენჯერმე იყო პატიმრობაში თავისი შეხედულებების გამო. მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა აგრეთვე აჰმად იბნ აბი დუ'ადი (გარდ. 854წ.), რომელმაც დაარწმუნა ხალიფა ალ-მა'მუნი დათანხმებოდა მუთაზილიტურ დოქტრინას ყურანის შექმნილობის თაობაზე. აჰმად იბნ აბი დუ'ადის ეკავა მთავარი ყადის თანამდებობა ალ-მუთასიმის, ალ-ვასიკისა და ალ-მუთავაქილის ხალიფობის პერიოდში. მიჰნას მსხვერპლი გახდა ჰანბალიტური მაზჰაბის ფუძემდებელი და ეპონიმი აჰმად იბნ ჰანბალიც. მიჰნა შეწყდა 849 წელს (ან 851 წელს, როდესაც მთავარი ყადის თანამდებობიდან გაათავისუფლეს და დააპატიმრეს აჰმად იბნ აბი დუ'ადის ვაჟი – აბუ ალ-ვალიდ მუჰამმადი), ხალიფა ალ-მუთავაქილის (847-861) დროს, რომელიც მხარს უჭერდა ტრადიციულ ღვთისმეტყველებას.[1]

აზ-ზამახშარის თაფსირზე ერთგვარ პასუხად, ანტიმუთაზილიტური აშარიტული პოლემიკის ნათელ მაგალითად, ითვლება ფახრ ად-დინ არ-რაზის (გარდ.1209წ.) *მაფᾱთიჰ ალ-ღაᲒბ ან თაფსᾱრ ალ-ქაბᾱრ* („დაფარულის გასაღებები ან ყურანის დიდი კომენტარები"). არ-რაზის, რიტუალურ და სამართლებრივ დადგენილებებზე საუბრისას, მოჰყავს სხვადასხვა მაზჰაბების შეხედულებები, რაც ნაშრომს ენციკლოპედიურ ხასიათს აძლევს. მუსლიმურ სამყაროში ცნობილი ყურანის კომენტარების ავტორია ნასირ ად-დინ ალ-ბაᲒდავი (გარდ. 1282-1319 წწ. შორის), რომლის მეტსახელი იყო ყადი ბაᲒდავი. მის თაფსირს – *ანვᾱრ ათ-თანზᾱლ ვა ასრᾱრ ათ-თა'ვᾱლ* („გამოცხადებათა სინათლე და განმარტებათა საიდუმლოებები") საფუძვლად დაედო აზ-ზამახშარის ნაშრომი, თუმცა აღე-

[1] John Abdallah Nawas, "Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Mohammedan Inqusition Called the Mihna, 218-234 A.H," *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Columbus, GA, 2015), 1-211.

მატება მას ფილოლოგიური ანალიზის სისრულით. ამ თაფსირზე დაწერილია 250-ზე მეტი კომენტარები. სუნიტებთან ერთ-ერთი ავტორიტეტული და ცნობილი ნაშრომია იბნ ქასირის (1300-1373) საღვთისმეტყველო კომენტარები ყურანზე – *თაფსირ ალ-კურ'ან ალ-'აჯიმ* („ყურანის დიდი კომენტარები")ან *თაფსირ იბნ ქასირ*. კლასიკურ მუსლიმურ ეგზეგეტიკაში ერთ-ერთი უკანასკნელი ორიგინალური თხზულებაა – *თაფსირ ალ-ჯალალაინ* („ორი ჯალალის კომენტარები"), რომელიც შედგენილია ჯალალ ად-დინ ალ-მაჰალლის (1388-1459) და მისი მოწაფის ჯალალ ად-დინ ას-სუიუტის (1445-1505) მიერ. *თაფსირ ალ-ჯალალაინ* მეთოდურად განეკუთვნება მუსლიმური ეგზეგეტიკის იმ მიმართულებას, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „ყურანის არაბული თარგმანი". ის მოიცავს გაუგებარი სიტყვების განმარტებას, ყურანის აიებისა და სურების გარდმოვლენის მიზეზებს (*ასბაბ ან-ნუზულ*), კითხვის წესებს (*კირა'ათ*) და ზოგიერთ „სასარგებლო" ჰადისს.

შიიტურ თაფსირებს აქვთ ნათლად გამოხატული რელიგიურ-პოლიტიკური შეფერილობა და გამოირჩევა ყურანის მრავალი აიას განმარტებით როგორც 'ალი იბნ აბი ტალიბის გვარიდან იმამების უზენესი ხელისუფლების დადასტურება და როგორც მუქარა მათი მტრების წინააღმდეგ. შიიტები თვლიან, რომ ყურანის აშკარა და ფარული მნიშვნელობები სრულად ცნობილია მხოლოდ იმამებისათვის და ამის გამო მათი კომენტარები არ იწვევს ეჭვს. ამ მიზეზით ისინი უწოდებენ თავიანთ იმამებს *ალ-კურ'ან ან-ნატიკ* („მოლაპარაკე ყურანი"), ხოლო გამოცხადებათა ტექსტს – *ალ-კურ'ან ალ-ჩამიტ* („მდუმარე ყურანი").

შიიტი ფაკიჰის, ისტორიკოსისა და მუჰადისის 'ალი იბნ იბრაჰიმ ალ-კუმმის (874-971) – *თაფსირ ალ-კუმმი* ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ყურანის შიიტური კომენტარებია, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია.[1] შიიტურ კომენტარებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ აბუ ჯა'ფარ ატ-ტუსის (გარდ. 1067წ.) ნაშრომს – *ატ-ტიბიან ფი თაფსირ ალ-კურ'ან* („ყურანის განმარტებების ინტერპრეტაცია") და შიიტი ფაკიჰისა და მუჰადისის – აბუ 'ალი ალ-ფადლ იბნ ალ-ჰასან იბნ ალ-ფადლ ატ-ტაბარსის (გარდ. 1153წ.) ნაშრომი – *მაჯმა' ალ-ბაიან ფი თაფსირ ალ-კურ'ან* („ყურანის თაფსირზე განმარტებათა კრებული"). ეს ნაშრომები ითვლება შიიტური ეგზეგეტიკის ერთ-ერთ უმაღლეს მიღწევად. საინტერესოა აგრეთვე თანამედროვე ირანელი მეცნიერის – მუჰამმად ჰუსაინ ატ-ტაბატაბა'ის 20-ტომიანი ყურანის კომენტარები – *ალ-მიზან ფი თაფსირ ალ-კურ'ან* „([სამართლიანობის] ბალანსი ყურანის კომენ-

[1] Ali Ibne Ibrahim Qummi, *Tafsir Qummi*. English Translation: Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol.1-5. [https://hubeali.com/books/English-Books/TafseerQummi/TafsirQummi].

ტარებში“), რომელიც დაწერილია არაბულ ენაზე და გადათარგმნილია სპარსულ ენაზე. გამოყენებული მასალის მიხედვით, განმარტებები დაყოფილია რამდენიმე ნაწილად: ის გამოყოფს, უპირველეს ყოვლისა, „ყურანისეულ“ კომენტარებს, რაც ეფუძნება ყურანის მასალას; შემდეგ მოდის განმარტებები, რომლებიც დაფუძნებულია ზეპირ მასალაზე ან ტრადიციაზე, რელიგიურ-სამეცნიერო ცოდნაზე, ფილოსოფიაზე, ეთიკურ არგუმენტაციაზე, ისტორიულ მასალაზე ან განმარტებათა ამ სახეების კომბინაციაზე.[1]

ყურანის მხატვრულ სტილს არაბულად საჯʿი ეწოდება. საჯʿი რითმანარევი რიტმული პროზაა და ტრადიციულ არაბულ პოეტიკაში მას სალექსო ფორმად არ მიიჩნევდნენ. როგორც ლიტერატურული ძეგლი, ის მართლაც გამორჩეული ნიმუშია და საუცხოო ემოციურ ზემოქმედებას ახდენს მსმენელსა თუ მკითხველზე. წიგნი დაფუძნებულია მკაცრი მონოთეიზმის, ერთღმერთიანობის იდეაზე. ყურანის მიხედვით, სამყაროს შემოქმედი და უპირობო მეუფეა ერთადერთი ღმერთი, რომლის სახელიც დაფარულია და მის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის ე.წ. „ალ-ასმაʾ ალ-ჰუსნაˁ“ – „უმშვენიერესი სახელები“ – 99 ეპითეტი, რომლებშიც ღმერთის ესა თუ ის თვისებაა კონდენსირებული. არსებითად, ერთ-ერთი ეპითეტია „ალ-ლაჰ“, რომელსაც შეცდომით „მაჰმადიანთა ღმერთის სახელად“ მიიჩნევენ. სინამდვილეში ეს არის სიტყვა „ილაჰუნ“ (ღვთაება, ღმერთი), რომელიც ალ არტიკლით განსაზღვრისას გვაძლევს ფორმას „ალ-ლაჰუ“ და ერთადერთ ღმერთს აღნიშნავს.

ყურანი არაბული ენის იმ ჰიჯაზურ დიალექტზეა ზეგარდმოვლენილი, რომელიც შემდგომ სალიტერატურო არაბულის (ალ-ფუსḥაˁ) საფუძვლად იქცა. თვითონ ყურანის ტექსტში რამდენჯერმეა აღნიშნული, რომ ეს გამოცხადება მოცემულია „მკაფიო, არაბული ენით“. ამან შემდგომში სათავე დაუდო მთელ მუსლიმურ სამყაროში არაბულის წმინდა ენად გამოცხადებას და თვითონ ყურანის უთარგმნელობის იდეასაც. თუმცა მოგვიანებით მთელ მუსლიმურ სამყაროში, ძირითადად, ტექსტის უკეთ გაგებისა და განმარტების მიზნით, ყურანის სხვა „მუსლიმურ ენებზე“ გადმოღება მაინც მიმდინარეობდა. ჯერ კიდევ VII საუკუნეში ყურანის პირველი სურა არაბულიდან სპარსულად თარგმნა მუჰამადის მიმდევარმა სალმან ალ-ფარისიმ (პირველი სპარსელი, ვინც მიიღო ისლამი). 884 წელს დასრულდა ყურანის სრული თარგმანი სინდჰურ (სინდჰი) ენაზე. X და XII საუკუნეში შესრულდა ყურანის სრული თარგმანი სპარსულ ენაზე. ყურანი შუა საუკუნეებიდანვე ინტენსიურად ითარგმნებოდა ევროპულ ენებზეც (დაახლ. 1143 წელს რობერტ კეტონელმა და ჰერმან

[1] Ali Akbar and Abdullah Saeed, *Contemporary Approaches to the Qurʾān and Its Interpretation in Iran* (London and New York, 2020), 37-39.

დალმაციელმა პირველად თარგმნეს ყურანი ლათინურად. დაიბეჭდა 1543 წელს ბაზელში).[1] ამ ვითარებაში საკვირველია, რომ ქართულად ყურანის სრული თარგმანი მე-20 საუკუნის დასაწყისამდე არ გვქონია. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ძველად არსებობდა ამ წიგნის რამდენიმე თარგმანი, რომლებიც დროთა ვითარებაში, პოლიტიკური თუ სარწმუნოებრივი მოსაზრებების გამო, არ შემონახულა. ამ ვარაუდს ამყარებს ის გარემოება, რომ რამდენიმე ორიგინალურ ქართულ ძეგლში დადასტურებულია ყურანის რამდენიმე ფრაზა, რომელიც ორიგინალის თითქმის ზედმიწევნით თარგმანს წარმოადგენს (არსენ იყალთოელის ტრაქტატში „ჴსენებაჲ სიტყჳსგებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა“, პირველად ქართულ მწერლობაში, დამოწმებულია ყურანის სხვადასხვა სურის რამდენიმე აიას ქართული თარგმანი და პარაფრაზი). ასეა თუ ისე, ფაქტია, რომ ყურანის პირველი ქართული თარგმანი 1906 წელს გამოიცა (2400 ცალი) და ის ფრანგულიდან შეასრულა თავისი დროისათვის ცნობილმა მთარგმნელმა და საზოგადო მოღვაწემ პეტრე მირიანაშვილმა.[2] ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, მირიანაშვილს ყურანის ტექსტი ილია ჭავჭავაძის დავალებითა და უშუალო მონაწილეობით (წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება) უთარგმნია. მოგვიანებით, ჟურნალი „თეატრი და ცხოვრება“ წერდა, რომ ამ წიგნის დასაბეჭდად თანხა შესწირეს ქართველმა თავადაზნაურებმა (1000 მან.) და დავით ზაქარიას ძე სარაჯიშვილმა (250 მან.).[3]

ყურანის პირველი სამეცნიერო სრული თარგმანი ქართულ ენაზე, რომელიც არაბული დედნიდან შესრულდა და თან განმარტებების ვრცელი კორპუსი ახლავს, ცნობილ მთარგმნელს, აღმოსავლეთმცოდნესა და ისლამოლოგს გიორგი ლობჟანიძეს ეკუთვნის.[4] აქვე უნდა აღინიშნოს ყურანის არასრული თარგმანი (14 სურა) ორიგინალიდან 4 ნაწილად,

---

[1] 2021 წლიდან ევროპული კვლევების საბჭო ახორციელებს პროექტს – *The European Qur'an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850*, რომლის ფარგლებში უკვე გამოვიდა 7 ტომი, მათ შორის: Ferrero Hernández, Cándida and Tolan, John. *The Latin Qur'an, 1143-1500*: *Translation, Transition, Interpretation* (Berlin, Boston, 2021), vol. 1 [https://doi.org/10.1515/9783110702712]; Tottoli, Roberto. *The Qur'an: A Guidebook* (Berlin, Boston, 2023), vol. 2. [https://doi.org/10.1515/9783110771329].

[2] კურანი[ყურანი] მუჰამმადისა. თარგმანი პეტრე მირიანიშვილისა (ტფილისი, 1906). იხ. აგრეთვე 1970 და 2022 წწ. რეპრინტული გამოცემები.

[3] „თეატრი და ცხოვრების“ ქართველ მაჰმადიანთა ნომერში..., *თეატრი და ცხოვრება*, №28 (1915), 15; ზაქარია ჭიჭინაძე, „ქართულს ენაზე „ყურანის“ თარგმნის ისტორია“, *ქართული წიგნი*, 12 (2001), 8-9.

[4] *ყურანი.* არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ (თბილისი, 2006).

რომელიც შესრულებულია აღმოსავლეთმცოდნე, აკად. აპოლონ სილაგაძის (1942-2017) მიერ.[1]

2. სუნნა და ჰადისები

რელიგიურ პრაქტიკაში, ყურანის ტექსტის გვერდით სუნას და შარიათის გამოყენება დაკავშირებულია პირველის ე.წ. „ნორმატიულ დეფიციტთან“. უნდა აღინიშნოს, რომ ყურანი მიზნად არ ისახავს ყველა ყოფითი საკითხის განხილვას და ყურანში შეუძლებელია პასუხის დაძებნა ყველა სამართლებრივ საკითხზე, რომლებიც წარმოიშობა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ყურანში პირდაპირაა გაცხადებული: „ ... მტკიცე აიები (ნათლად გადმოცემული) წიგნის დედაა, ხოლო სხვანი – მიმსგავსებულნი. ისინი კი, ვის გულებშიც ეჭვია, მიჰყვებიან (ამ აიათაგან) იმას, რაც არის მიმსგავსებული, – ცდუნების წყურვილითა და მისი განმარტების წადილით. ხოლო მათი განმარტება არავინ უწყის, თვინიერ ალაჰისა...“ [3:7]. ამ პირობებში ჩამოყალიბდა შემდეგი პრაქტიკა: თუ ყურანში არ იძებნებოდა პასუხი საჭირო კითხვაზე, მაშინ ქცევის მაგალითი იყო მოციქული მუჰამმადი მსგავს სიტუაციაში. ამ დროს გაჩნდა სამართლის მეორე წყარო – სუნნა. ამის დასაბუთება იძებნება ყურანში: „ვინც დაემორჩილება მოციქულს, ის დაემორჩილება ალაჰს“ [4:80/82] და სხვ. [4:59/62, 65/68; 59:7].[2]

ას-სუნნა (მრ. რ. სუნან – „ჩვეულება“, „მაგალითი“, „გზა“) მოიცავს წმინდა ჰადისების ერთობლიობას, რომლებიც ავსებს და განმარტავს ყურანის დადგენილებებს. წინაისლამურ ხანაში ამ სახელით აღინიშნებოდა დაუწერელი მორალურ-სამართლებრივი კოდექსი, ჩრდ. არაბეთის პატრიარქალურ-თემური საზოგადოების ადათობრივი სამართალი. მოციქულის სუნას ადრეული წარმოშობის მნიშვნელოვან მტკიცებულებად ითვლება ის ფაქტი, რომ წყაროებში ის დამკვიდრებულია უკვე ჰიჯრის პირველი საუკუნის შუა ხანებში. პირველი მოხსენიება მოდის ჰიჯრის

[1] ყურანი: სურა პირველი, სურა მეორე. თარგმანი არაბულიდან და კომენტარები აპოლონ სილაგაძისა (თბ., 2009). ყურანი: სურა მესამე, სურა მეოთხე, სურა მეხუთე... (თბ., 2009); ყურანი: სურა მეექვსე, სურა მეშვიდე, სურა მერვე... (თბ., 2010); ყურანი: სურა მეცხრე-მეთოთხმეტე... (თბ., 2012). აგრეთვე იხ.: ყურანი, „სურა 19, მარიამი. არაბულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო აპოლონ სილაგაძემ“, *არმაღანი,* I (2016), 8-18.

[2] Yasin Dutton, “Sunna, Ḥadīth, and Madinan ‘Amal,” *Journal of Islamic Studies*, 4/1 (1993), 1-31; Adis Duderija, “Introduction: The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law,” Duderija A. (eds) *The Sunna and its Status in Islamic Law* (Palgrave Macmillan, New York, 2015), 1-12; Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford, 2009).

23/644 წელზე, როდესაც ხალიფას პოსტზე ორ კანდიდატს – ʻუსმანს და ʻალის – ჰკითხეს მზად არიან თუ არა ისინი „იღვაწონ მოციქულის სუნნასა და წინა ორი ხალიფას [აბუ ბაქრი და ʻუმარი] სირას შესაბამისად“.[1] წყაროები მოწმობენ აგრეთვე, რომ ʻუმარ I-მა მიმართა მოციქულის გამოცდილებას, რათა განესაზღვრა სასჯელი მრუშობაში დადანაშაულებულთათვის. ჰიჯრის 23/644 წლის შემდეგ გამოთქმა „მოციქულის სუნნა“ ხშირად გვხვდება წყაროებში. როგორც წესი, მოხსენიებული იყო კონკრეტული მოვლენებიც მუჰამმადის ცხოვრებიდან ან მისი გამონათქვამები.[2] ცალკეულ შემთხვევებში „მოციქულის სუნნაში“ იგულისხმებოდა ზოგადად „სწორი და სამართლიანი“ საქციელი. ხალიფა ʻუმარ II იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზი (717-720) პირველი იყო მმართველთაგან, რომელმაც გადაწყვიტა მოციქულის სუნას მოწესრიგება, ყოველ შემთხვევაში იმ ნაწილის, რომელიც ეხებოდა ფისკალურ და ადმინისტრაციულ საკითხებს. ასევე ხალიფამ სთხოვა აბუ ბაქრ იბნ მუჰამმად იბნ ამრ იბნ ჰაზმს (გარდ. 737წ.) და სხვა მეცნიერებს – „გამოერკვიათ რა ეკუთვნოდა მოციქულის ჰადისებს, და რა – მის სუნნა-ს“. ქვეშევრდომთაგან მიღებული მასალების სისტემატიზაცია დაევალა იბნ შიჰაბ აზ-ზუჰრის (გარდ. 741-42წ.), ხოლო მასალების ასლები დაიგზავნა პროვინციებში, რათა მათი გამოყენება შეძლებოდათ მოსამართლეებსა და მმართველებს. თუმცა იმ პერიოდში სუნას უარყოფა ან მისგან გადახვევა არ განიკიცხებოდა.[3]

ყურანში ხშირად გვხვდება გამოთქმა „წინაპართა სუნნა“, „ალლაჰის სუნნა“ – ალაჰის ქცევის მნიშვნელობით ძველი ხალხების მიმართ, რომლებიც მან დასაჯა ურწმუნოების გამო. სუნას დაცვა ნიშნავდა მუჰამმადის მიბაძვას. სუნიტები (ჰანბალიტები სუნას თითქმის ყურანის თანაბრად თვლიდნენ) ას-სუნნას თვლიან მეორე არგუმენტად „დასკვნებისათვის“ ისლამის მითითებებთან დაკავშირებით. შიიტმა მეცნიერებმა, სამართლის მეთოდოლოგიის სპეციალისტებმა, განსაზღვრეს ას-სუნნა ამგვარად: ას-სუნნა – ეს „უცოდველთა“ (მხედველობაში ჰყავთ მოციქული, თორმეტი იმამი და ფატიმა – მოციქულის ქალიშვილი) ქმედებებია და მათი გამონათქვამები რელიგიურ საკითხებზე. თუმცა შიიტების ეს განმარტება არაა აღიარებული სუნიტების მიერ, რომლებიც იმამთა ქმედებებს არ თვლიან მიბაძვის მაგალითად.

---

[1] Zafar Ishaq Ansari, “Islamic Juristic Terminology before Šāfiʿī: A Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa,” *Arabica,* 19/3 (1972), 263-264.

[2] Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), 71.

[3] G. H. A. Juynboll, “A tentative chronology of the origins of Muslim tradition,” *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (London, 1983), 35; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri, Volume 2: Qurʾānic Commentary and Tradition* (Chicago, USA, 1967), 26, 30-31.

სუნა ეფუძნება მრავალრიცხოვან ჰადისებს – გადმოცემებს მოციქულ მუჰამმადის ცხოვრების, გადაწყვეტილებებისა და გამონათქვამების შესახებ, რომლებიც დაკავშირებულია მუსლიმური თემის (უმმა) ცხოვრებისა და საქმიანობის სხვადასხვა მხარესთან. მასში შევიდა აგრეთვე გადმოცემები მუჰამმადის მიმდევრებისა და მათი შემდგომი თაობის შესახებ.

ფიკჰის მიხედვით, ტერმინში – სუნნა – იგულისხმება ღვთისათვის სასურველი საქმე, რომელსაც ჰქონდა შარიათით მოწონებული არასავალდებულო 6 მახასიათებელი. მაგ., სახის დაბანვა მცირე განბანვის შესრულების დროს სავალდებულოა (ფარდ), ხოლო ამ მოქმედების გამეორება სამჯერ არის სუნა, ე.ი. არასავალდებულო, მაგრამ რეკომენდებული ქმედება. ფაკიჰთა შეხედულებით, ადამიანი, რომელიც მისდევს სუნას, იღებს ჯილდოს ამისათვის, ხოლო შეუსრულებლობის გამო არ ისჯება.

სუნა შედგება სამი კომპონენტისაგან: სიტყვა, გამონათქვამი (*კავლ*) – მუჰამმადის გამონათქვამების აღწერა (სუნნა კავლიჳჳა – სიტყვიერი სუნა; ჰადისის სინონიმი); ქმედება, ქცევა (*ფი'ლ*) – მოციქულის ქმედებების აღწერა (სუნნა ფი'ლიჳჳა – პრაქტიკული სუნა); მოწონება, თანხმობა (*თაკრ̄რ*) – ის, რაც მოიწონა მოციქულმა მუჰამმადმა. გამოყოფენ მოწონების ორ სახეს: სიტყვიერი და უსიტყვო/მდუმარე (თაკრ̄რ მა'ḫუ̄მ). სუნას შემადგენელ მეოთხე კომპონენტად კი სახელდება მუჰამმადის გარეგნული სახე, თვისება (*ახ̣-ḫიფა̄თ*), რომელსაც ჰყოფენ ორ ნაწილად: *ხულუკ* – მუჰამმადის ხასიათი, ქცევა და *ხილკ* – მოციქულის გარეგნობა.

1. ალ-კავლ: გადმოცემულია მუ'ავიას მიერ: „მე მოვისმინე მოციქული (ალლაჰიმც აკურთხებს მას და მიესალმება) როგორ ამბობდა: ვისაც ალლაჰი უსურვებს სიკეთეს, იმასვე ასწავლის რელიგიას“ (ალ-ბუხარი, 3:71). აბუ ჰურაირასაგან მოციქულმა (ალლაჰიმც აკურთხებს მას და მიესალმება) თქვა: „იმათ, ვინც იცავს მარხვას რამადანის თვეში რწმენით და იმედით, ეპატიებათ ცოდვები, რომლებიც მანამდე ჩაიდინეს, [ასევე] იმათ, ვინც გამოიარეს წინასწარგანსაზღვრის ღამე (ლაჳლათ ალკადრ) რწმენით და იმედით ეპატიებათ ცოდვები, რომლებიც მანამდე ჩაიდინეს“ (ალ-ბუხარი, 32:2014).

2. ალ-ფი'ლ: ჰადისში ნათქვამია, რომ იბნ 'აბბასმა მცირე განბანვის შესრულებისას, დაიბანა თავისი სახე, აიღო მუჭა წყალი, გამოივლო პირში და ცხვირში, აიღო [კიდევ] მუჭა წყალი, დაიბანა ამ წყლით მარჯვენა ხელი, შემდეგ აიღო [კიდევ] მუჭა წყალი, დაიბანა მარცხენა ხელი, შემდეგ დაისველა თავი, შემდეგ აიღო მუჭა წყალი, გადაივლო მარჯვენა ფეხზე, დაიბანა ის. შემდეგ აიღო [კიდევ] მუჭა წყალი, დაიბანა მარცხენა

ფეხი. [ხსენებული მოქმედებების შესრულების] შემდეგ თქვა: „მე დავინახე, რომ ალლაჰის მოციქულმა, ... შეასრულა განბანვა ასე“ (ალ-ბუხარი, 4:140).

3. ათ-თაკრირ: ’ურვა იბნ აზ-ზუბაირისაგან ‘ა’იშამ თქვა: „ერთ დღეს, მე დავინახე, როგორ იდგა ალლაჰის მოციქული ჩემი ოთახის კარის გვერდით, ხოლო აბისინიელები თამაშობდნენ მეჩეთში. ალლაჰის მოციქულმა გადამაფარა თავისი სამოსი და მე ვუყურებდი, როგორ თამაშობდნენ ისინი“ (ალ-ბუხარი, 8:454).

4. ას-სიფათ: აბუ ისჰაკმა თქვა: „მე მოვუსმინე ალ-ბარა‘ს: ალლაჰის მოციქული, ალლაჰიმც აკურთხებს მას და მიესალმება, აღემატებოდა ადამიანებს როგორც სახის სილამაზით, ისე აღნაგობით. ის არ იყო მაღალი და არ იყო დაბალი“ (ალ-ბუხარი, 61:3549).

მოციქულ მუჰამმადის გარდაცვალების შემდეგ სუნამ ხელი შეუწყო მრავალი პრაქტიკული საკითხის გადაწყვეტას მუსლიმურ თემში. სუნას გამავრცელებლები იყვნენ მუჰამმადის მიმდევრები, რომლებიც სათანადო შემთხვევებში იხსენებდნენ ხოლმე მის საქციელს, სიტყვებს და დუმილსაც კი, რაც შეიძლებოდა გამოყენებულიყო მაგალითად გარკვეულ ვითრებაში. ამდენად, სუნა ძალზე ადრე ცნეს „ღვთიური სიტყვის“ დამატებად, იმისდა მიუხედავად ეთანხმებოდა თუ არა მას, განმარტავდა მას თუ შემოჰქონდა ახალი დებულება. ამან განაპირობა სუნას შესახებ ყველა გადმოცემის შეკრება. ეს გადმოცემებია ჰადისები.

ჰადისი – გადმოცემა მუჰამმადის შესახებ, რომელიც აღწერს მის რაიმე საქციელს ან გამონათქვამს. ჰადისების მცველები და გადამცემები (არ-რᾱვī) იყვნენ ასჰაბები – მუჰამმადის მიმდევრები, მისი ნათესავები, მეგობრები და მოწაფეები, რომლებიც მუჰამმადის სიკვდილის შემდეგ ცხოვრობდნენ მედინაში. ისინი თავისი ცხოვრების მიზნად ისახავდნენ ჰადისების მოძიებასა და შეკრებას. ჰადისების პროფესიონალ შემკრებთ და გადამცემებს ეწოდებოდათ მუჰადისები (*მუჰადდის*). ევროპულ ლიტერატურაში მათ ტრადიციონალისტებს უწოდებენ. არაბულ ლიტერატურაში გამოიყენება ტერმინი *რიჯᾱლ* (მრ.რ. სიტყვისა – რაჯული).

ჰადისმცოდნეები სუნას უწოდებენ გადმოცემების ერთობლიობას მოციქულის სიტყვებისა და მის მიერ განხორციელებული ან მოწონებული საქმეების შესახებ, ასევე მორალური ღირსებების შესახებ, რომლითაც გამოირჩეოდა ის მოციქულობამდე და მის შემდეგ. ჩვეულებრივ, მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვანია მოციქულობის პერიოდი, როდესაც ის იღებდა გამოცხადებებს და ხელმძღვანელობდა ღვთიური მითითებებით.

ჰადისები ყურანთან მიმართებაში ასრულებენ ორ ფუნქციას: განმარტავენ ყურანის აიებს და ამატებენ მას ახალ მოსაზრებებს (გად-

აწყვეტილებებს). მუსლიმი მეცნიერების მიერ ჰადისები განიხილება როგორც მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი ყურანის გასაგებად და მისი კომენტირებისათვის. ზოგიერთი მნიშვნელოვნი ელემენტი, რომელიც დღეს ითვლება ტრადიციული ისლამური პრაქტიკისა და ნორმების უძველეს ნაწილად, მაგ., დღეში 5-ჯერ ლოცვის ვალდებულება ყურანში მოხსენიებული არ არის. ლოცვის (ნამაზის) სავალდებულო რიტუალური პრაქტიკა სათავეს იღებს ჰადისებიდან.

მრავალი მუსლიმი მეცნიერი განმარტავს სიტყვას – ჰადისი როგორც *ჯადიდ* („ახალი“). მათი თვალსაზრისით ყურანი არის ძველი (*კადიმ*), ხოლო მოციქულის გამონათქვამები ყურანთან მიმართებში არის ახალი (*ჯადიდ*). ეს ნიშნავს, რომ ჰადისები არის დამატება ყურანზე. სიტყვა *ჰადის* ითარგმნება აგრეთვე როგორც „ამბავი“, „მოთხრობა“ (*ახბარ*).

ჰადისები აუცილებელია ყურანის სწორი გაგებისათვის, ამიტომ მათ წაეყენება შემდეგი მოთხოვნები: აუცილებელია ზუსტად ცოდნა იმისა, თუ ვინ გადმოგვცემს მუჰამმადის გამონათქვამებს. ჰადისების გადმომცემი უნდა იყოს ყურანისა და სუნას მცოდნე. ისნადი (ჰადისების გადმომცემთა ჯაჭვი) უნდა მომდინარეობდეს თვითონ მოციქულიდან. აბსოლუტურ ნდობას იმსახურებენ მოციქულის მიმდევრები (*საჰაბა*) და მათი მოწაფეები (*თაბი‘*, მრ.რ. *თაბი‘უნ*). რაც უფრო მოკლეა გადმომცემთა ჯაჭვი, მით უფრო სანდოა ჰადისი. მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა ერთი ნაწილი თვლიდა, რომ გადმომცემთა რაოდენობა არ უნდა ყოფილიყო 5-ზე ნაკლები, ხოლო მეორე ნაწილის აზრით – მათი რაოდენობა არ უნდა ყოფილიყო 12, 20, 70 ან 313 (ის შეესაბამებოდა მუსლიმთა რაოდენობას, რომლებიც იბრძოდნენ მუჰამმადის მხარეზე ბადრის ბრძოლის დროს) ადამიანზე ნაკლები. ჰადისების ერთ-ერთი შემკრები იმამ მალიქი ამბობდა: „მეცნიერება ჰადისებზე – ეს რელიგიაა და თქვენ ყურადღება უნდა გაამახვილოთ ვისგან იღებთ ამ რელიგიას“.[1]

ჰადისი შედგება ორი ნაწილისაგან: ისნადი (არაბ. *ისნად* – გადმომცემთა ჯაჭვი – მოცემული ჰადისის გადმომცემთა ჩამოთვლა, ანუ წყაროს მითითება), და მათნი (არაბ. *მათნ* – მნიშვნელობა, ტექსტი), საკუთრივ ჰადისის შინაარსი. ზოგჯერ ისნადის ნაცვლად გამოიყენება ტერმინი „ტარიკ“ – გზა, „სილსილა“ – ჯაჭვი, „სანად“ – საყრდენი. ისნადი ეწოდება ჰადისების გადმომცემთა ჯაჭვს, ვიდრე ის მივიდოდეს იმ ადამიანამდე, ვინც თავისი თვალით დაინახა ან გაიგონა მუჰამმადის ესა თუ ის საქმე ან სიტყვა. ისნადი დგება საკუთრივ თვითმხილველიდან იმ მუჰადისამდე, ვინც ჩაწერა ეს ჰადისი. ჰადისების მეცნიერების თანახმად, ისნადი იწყება ჰადისთა ჩამწერისაგან, ხოლო მთავრდება თვითმხ-

[1] A. G. Adaikal, “The Approach of Reasoning in the Prophetic Sunnah of Imam Malik in his book Mawaita,” *International Journal of Specialized Islamic Studies,* 1/1 (2018), 59-85.

ილველზე. ადამიანს, რომელიც ისნადში მოიხსენიება, *რავი* (არაბ. რაᾱვ; მთხრობელი, გადმომცემი) ეწოდება. ისნადში ჩამოწერილია ყველა გადმომცემის სახელი იმგვარად, როგორც მიღებულია მუჰადისებს შორის. ერთი და იგივე სახელის მქონენი, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, სხვადასხვა საიდენტიფიკაციო ნიშნებით (მაგ. ქუნია) კონკრეტდებიან.

მათნ ეწოდება ჰადისის მნიშვნელობას, კონკრეტულად იმ საქმის ან სიტყვის აღწერას, რაც თვითმხილველმა დაინახა და გადმოსცა. გადმოცემისას *მათნ*-ს ისნადის შემდეგ ჩაწერენ, თუმცა რეალურად ის ჰადისის ძირითადი ნაწილია. ისნადი მხოლოდ ადასტურებს იმას, რომ *მათნ*-ში აღწერილი საქმე ან სიტყვა ნამდვილად ეკუთვნის მუჰამმადს.

ჰადისების ნამდვილობის ვერიფიკაცია მოითხოვდა ყველა პიროვნების შემოწმებას, ვინც მონაწილეობდა მათ გადაცემაში. ჰადისმცოდნეობის ამ დარგმა მიიღო სახელწოდება – *ʿილმ არ-რიჯᾱლ* – მეცნიერება ხალხის შესახებ. ხალხის ქვეშ იგულისხმება ჰადისების გადამცემები. ექსპერტი-ჰადისმცოდნეები თავის მოვალეობად თვლიდნენ დეტალურად შეესწავლათ: ჰადისების გადამცემთა ბიოგრაფიები – მათი პატიოსნება პირადი და საზოგადო საქმეების წარმართვის დროს, მათი ღვთისმოსაობა, მათი მეხსიერების სტაბილურობა; ამ თუ იმ ჰადისის გადაცემის გარემოებები, სახელდობრ, ისნადში მოხსენიებულ გადამცემებს ჰქონდათ თუ არა ერთმანეთთან შეხვედრის შესაძლებლობა ანუ იმყოფებოდნენ თუ არა ერთსა და იმავე ადგილას დროის მოცემულ მონაკვეთში და სხვ.

შაფიიტმა ჰადისმცოდნემ აბუ სულაᲘმან ჰამდ იბნ მუჰამმად ალ-ხატტაბიმ (გარდ. 998წ.) დაადგინა ჰადისების სამი კატეგორია: 1. თუ გადამცემთა მთელი ჯაჭვი არ იწვევდა არავითარ ეჭვს – ასეთი ჰადისი იწოდებოდა სანდოდ, უეჭველად *(ṣაჰᾱჰ).* ჰადისმცოდნეები თვლიან, რომ სანდო ჰადისი უნდა აკმაყოფილებდეს 5 კრიტერიუმს: გადამცემთა ჯაჭვის უწყვეტობა; ხასიათის მთლიანობა; საიმედო დაცულობა; ნებისმიერი დაფარული ნაკლის არქონა; საიმედოობა გადაცემის ნორმების ნებისმიერი დარღვევის თვალსაზრისით. 2. თუ გადამცემთა ჯაჭვში იყო რაიმე ნაკლი, მაგ., ისნადში რომელიმე პირი იყო ნაკლებად ცნობილი, ანდა ყველა მუჰადისი არ თვლიდა მას უზადოდ, ანდა ჯაჭვში იყო ლაკუნა (თქვა ა-მ: მითხრა მე ბ-მ, მას კი გადასცა ფულანმა ვ-ს სიტყვებით), ჰადისი ითვლებოდა არასრულყოფილად, მაგრამ მაინც იღებდნენ და მას ეწოდებოდა კარგი *(ḥასან).* 3. თუ ისნადში იყო პირები, რომლებიც მიუღებელნი იყვნენ მართლრწმენის და ზნეობრივი რეპუტაციის გამო, ჰადისი ითვლებოდა არასანდოდ. მას ეწოდებოდა *დაʿīფ*. ჰადისი, სადაც იყო უწყვეტი ჯაჭვი გადამცემებისა, იწოდებოდა *მუთთაṣილ*-ად, ხოლო წყვეტილი ჰადისი – *მუნკატიʿ*-დ. შეთხზული ანუ არასანდო ჰადისებისათვის დამახასიათებელია შემდეგი ნიშნები: 1. ჰადისის არასწორი

შინაარსი, გრამატიკული შეცდომები, რაც არაა დამახასიათებელი მოციქულიდან მომდინარე გადმოცემებისათვის. 2. ჰადისის შინაარსი ეწინააღმდეგება ადამიანის გონებას, ლოგიკას და ისტორიას.[1]

უნდა აღინიშნოს, რომ მუსლიმთა პირველი თაობა გამოირჩეოდა ღვთისმოშიშობით. დაპყრობითი ომების დაწყებისა და სახალიფოს ტერიტორიების გაფართოვების შემდეგ, მუსლიმთა რიგებში აღმოჩნდნენ სხვადასხვა რეგიონისა და ეროვნების ადამიანები. გაჩნდა სხვადასხვა რელიგიური სექტები და მიმდინარეობები, რომელთაც თავისებურად დაიწყეს რელიგიური მითითებების ინტერპრეტაცია. თავიანთი რელიგიურ-პოლიტიკური შეხედულებების განსამტკიცებლად, მრავალი მიაწერდა მოციქულ მუჰამმადს ამა თუ იმ გამონათქვამს. ასე გაჩნდა მრავალი ჰადისი, რომელთაც არაფერი ჰქონდა საერთო ჭეშმარიტ რწმენასთან და მუსლიმი მეცნიერები იძულებული გახდნენ შეემუშვებინათ სხვადასხვა მეთოდები ყალბი და სუსტი ჰადისების გამოსავლენად. ამგვარად მუსლიმურ თეოლოგიაში გაჩნდა ახალი მიმართულება, რომელსაც ეწოდა „ʿულუმ ალ-ჰადის“ („მეცნიერება ჰადისებზე“).[2]

ის გადმოცემები, რომლებიც მომდინარეობდა უშუალოდ მოციქულისაგან, იწოდებოდა როგორც *მარფუʿ*, გადმოცემები საჰაბებზე დამოწმებით – *მავკუფ* და მათ მოწაფეებზე – *მაკტუʿ*. ჰადისი, რომელიც არასწორად მიეწერებოდა მუჰამმადს, იწოდებოდა როგორც ყალბი, შეთხზული ჰადისი – *ალ-ჰადის ალ-მავდუʿ*. გადამცემთა ჯაჭვი, რომლებიც ერთი გადამცემიდან მოდიოდა იწოდებოდა *ტარიკ*. თუ გადაცემას რამდენიმე ტარიკი ჰქონდა, ე.ი. რამდენიმე წყარო, იწოდებოდა როგორც *მუთავათირ* („თანმიმდევრული“). ის ჰადისი, რომელიც სამი საჰაბიდან მომდინარეობდა იწოდებოდა როგორც *მაშჰურ* („ცნობილი“), ორი საჰაბიდან – ʿაზიზ („იშვიათი“) და ერთი საჰაბიდან –აჰად („ერთეული“). თუ ჰადისის ისნადში მითითებული იყო მოწაფე – თაბი‘, მაგრამ არ იყო ცნობილი რომელი საჰაბისაგან მოისმინა ჰადისი, მაშინ ეს უკანასკნელი იწოდებოდა როგორც *მურსალ* (ასეთ ისნადში მოციქულ მუჰამმადსა და მოწაფეს შორის გამოტოვებული იყო საჰაბი).

---

[1] S. Günther, “In our days, religion has once again become something alien: Al-Khattabi’s Critique of the State of Religious Learning in Tenth-century Islam,” *American Journal of Islam and Society,* 25/3 (2008), 1-30; Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith:Redefening the Critetia* (Herndon, USA, 2012).

[2] G.H.A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* (Leiden, Boston, 2007), T. Abdullaieva, R. Gafuri, H. Akhatov & K. Aga, “Problems of interpreting the main types of hadith in terms of their correct understanding,” *Linguistics and Culture Review,* 5(S4), (2021), 385-398; Ghassan Abdul-Jabbar, “The Classical Tradition,” *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith.* Daniel W. Brown (Editor), (Hoboken, New Jersey, 2020), 15-38.

არსებობს ჰადისები, რომლებშიც გადმოცემულია ღმერთის სიტყვა, მაგრამ ისინი ყურანში არ არის შესული. ასეთ ჰადისებს *ალ-ჰადი̄ს ალ-კუდსი* (არაბ. ალ-კუდსი̄ – „წმინდა“) ან *ალ-ჰადი̄ს ალ-ილაჰი̄* („ღვთიური ჰადისი“) ან *ალ-ჰადი̄ს არ-რაბბანი̄* ეწოდება (გადმოცემის ჯაჭვი უშუალოდ მიდის ღმერთთან და არ მთავრდება მოციქულით). ისინიც ღმერთის სიტყვად ითვლება, მაგრამ განსხვავდება მოციქულის გადმოცემებისაგან (*ალ-ჰადი̄ს ან-ნაბავი̄*). მაგალითად, წმინდა ჰადისების კითხვა დასაშვებია განბანვის გარეშე, მათი აზრობრივად გადმოცემა ზუსტი ციტირების გარეშე დასაშვებია, მათი კითხვა ღვთისმსახურების ფორმა არ არის, ცნობილი ერთეული გადმოცემების სახით, და ა.შ.

ისლამურ მეცნიერებაში, ჰადისების გადამცემი უნდა ყოფილიყო მუსლიმი, სრულ ჭკუაზე მყოფი (სულიერად დაავადებულებისა და ბავშვებისაგან ჰადისები არ მიიღება. თუ მოისმინა ბავშვობაში და გააგრძელა მისი თხრობა თავისი შეგნებული ცხოვრების მანძილზე, ასეთი გადმოცემა მიიღება) და კეთილსინდისიერი ადამიანი, რომელიც გამოირჩევა სამართლიანობით, წესრიგით, ღვთისმოშიშობით (ზუსტად უნდა ყოფილიყო ცნობილი, რომ ის არ შეიტანდა სიახლეებს რელიგიაში და არ ჩაიდენდა სერიოზულ ცოდვებს), კარგი მეხსიერებით (თავისი ცხოვრების მანძილზე არ უნდა მოეხსენებინა განსახილველი ჰადისი სხვადასხვა ტექსტობრივი თუ აზრობრივი ფორმით, არამედ ყოველთვის ერთნაირად).

ჰადისების წერილობითი ფიქსაცია. არსებობს მოსაზრება, რომ ისლამის გავრცელების ადრეულ ეტაპზე მოციქული კრძალავდა ჰადისების ჩაწერას. მან თქვა: „ვინც ჩაწერა ჩემი სიტყვებიდან რაიმე, გარდა ყურანისა, დაე წაშალოს“. მეცნიერები ამას ხსნიან იმის შიშით, რომ მოციქულის სიტყვები შეიძლებოდა არეულიყო ყურანის ტექსტთან. სხვა მოსაზრების თანახმად, ეს აკრძალვა არ ატარებდა საყოველთაო ხასიათს და, სავარაუდოდ, ის ვრცელდებოდა მხოლოდ მათზე, ვინც ცოტა ხნით ადრე მიიღო ისლამი, ისწავლა წერა-კითხვა და ძლივს არჩევდა ყურანს და ჰადისებს. შესაძლებელია აგრეთვე ის ეხებოდა ჰადისების ჩანაწერებს იმ ფურცლებზე, სადაც იყო ყურანის ნაწყვეტები, რათა არ მომხდარიყო ყურანის ტექსტის და კომენტარების აღრევა. ნებისმიერ შემთხვევაში, მოგვიანებით მოციქულმა დაუშვა ჰადისების ჩაწერა. როდესაც მუსლიმებმა შეიტყვეს, რომ ‘აბდალაჰ იბნ ‘ამრი იწერდა მოციქულის გამონათქვამებს, მათ უთხრეს: „ნუთუ შენ იწერ ყველაფერს, რასაც ისმენ მისგან? ალლაჰის მოციქულიც ხომ ადამიანია. მან შეიძლება წარმოთქვას რაიმე განრისხებულმა ან გახარებულმა“. როდესაც ‘აბდ ალლაჰმა მოუთხრო ამის შესახებ მოციქულს, მან თითით უჩვენა თავისი პირი და უთხრა: „ჩაიწერე, რადგანაც ვფიცავ მას, ვის ხელშიც არის ჩემი სული, რომ აქედან არ ამოდის არაფერი გარდა სიმართლი-

სა“. მუსლიმ მეცნიერთა აზრით, უკვე მოციქულის სიცოცხლეში ადგილი ჰქონდა ჰადისების წერილობით ფიქსაციას, მაგრამ ეს იყო ცალკეული მიმდევრების კერძო ინიციატივა. მიმდევრების დიდი ნაწილი ზეპირად იმახსოვრებდა და თავს იკავებდა ჰადისების ჩაწერისაგან. მოციქულისა და მრავალი მიმდევარის გარდაცვალებამ და ასევე ფალსიფიკატორთა მცდელობებმა გაეყალბებინათ სუნა, გამოიწვია ჰადისების კოდიფიკაციის აუცილებლობა. გადაწყვეტილება ამის თაობაზე მიიღო ხალიფა ‘უმარ იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზმა (717-720). მან უბრძანა მუსლიმ სწავლულს და მედინის მმართველს აბუ ბაქრ იბნ მუჰამმადს (გარდ. 737წ.) შეედგინა ჰადისების კრებული მოციქულის გამონათქვამებსა და საქციელზე. ეს სამუშაო შეასრულა იმ დროის ცნობილმა ღვთისმეტყველმა მუჰამმად იბნ მუსლიმ იბნ შიჰაბ აზ-ზუჰრიმ (გარდ. 742). ეს კრებული მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა შემდგომი პერიოდის მუსლიმი ავტორების ნაშრომებისაგან. ჰადისები სისტემატიზირებული არ იყო არც თემატურად და არც გადმომცემთა სახელების მიხედვით. ჰადისები ენაცვლებოდა ერთმანეთს მიმდევართა და მათი მოწაფეების გამონათქვამების მიხედვით.

ჰადისების შერჩევამ, ჩაწერამ და კლასიფიკაციამ ფართო ხასიათი მიიღო ჰიჯრით II/VIII საუკუნეში და ამ მოძრაობას ეწოდა „რელიგიური ცოდნის ძიება“ (ტალაბ ალ-‘ილმ). ცნობილი სირიელი ღვთისმეტყველის აშ-შაფი‘ის ძალისხმევით მოციქულის სუნა VIII ს-ის ბოლოს და IX ს-ის დასაწყისში მუსლიმმა სამართლისმცოდნეებმა აღიარეს ისლამური სამართლის მეორე წყაროდ ყურანის შემდეგ. ამას დიდად შეუწყო ხელი ჰადისების მასალის გაერთიანებამ დიდ კრებულებში, რომელთაგან პირველი იყო მალიქ იბნ ანასის „ალ-მუვატტა“.

VIII ს-ის შუა ხანებიდან იწყება თემატური ჰადისების კრებულების შედგენა, რომელმაც მიიღო სახელწოდება *მუსანნაფ* – „რჩეული“, „შერჩეული“ (მასალა დალაგებული იყო სიუჟეტების მიხედვით – *‘ალა-ლ-აბვაბ*. თემატური რუბრიკები იწოდებოდა როგორც *აბვაბ*, მრ. რ. ბაბ – თავი, პარაგრაფი) და *მუსნად* – ჰადისების კრებულები, გაერთიანებული გადმომცემთა ჯაჭვით ანუ ყველაზე ადრინდელი გადმომცემლების სახელების მიხედვით (*‘ალა არ-რიჯალ*).

სუნიტებისათვის ყველაზე უფრო ავტორიტეტულად ითვლება ჰადისების 6 კრებული (*ალ-ქუთუბ ას-სითთა* – „ექვსი წიგნი“): 1. ალ-ბუხარი (810-870), *ს̣აჰ̄ი̄ḥ ალ-ბუხარ̄ი̄* (ალ-ბუხარიმ შეკრიბა დაახლ. 600 000 ჰადისი, მაგრამ შეარჩია მხოლოდ 7563, ე.ი. 1%); 2. მუსლიმ ან-ნიშაბური (817-875), *ა̣ს-ს̣აჰ̄ი̄ḥ* (მან იმოგზაურა ერაყში, არაბეთის ნახევარკუნძულზე, სირიასა და ეგვიპტეში, გადახედა დაახლ. 30 000 ჰადისს და მათგან სანდოდ სცნო მხოლოდ 12 000, ე.ი. 4%); 3. ან-ნასა’ი (გარდ. 915წ.),

ას-სუნნან (5 758 ჰადისი). 4. აბუ და'უდ ას-სიჯისთანი (889წ.), *ქითაბ ას-სუნნან* (5 274 ჰადისი). 5. მუჰამმად ათ-თირმიზი (გარდ. 892წ.), *ალ-ჯამი'ა ალ-ქაბირ* (3 956 ჰადისი); 6. იბნ მაჯა (გარდ. 886 წ.), *ას-სუნნან* (4 341 ჰადისი). ექვსივე ავტორი იყო ირანელი და მათი როლი საღვთისმეტყველო მეცნიერებებში იყო ძალიან დიდი, რაც აღიარა კიდეც იბნ ხალდუნმა: „ძალზე ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ მუსლიმი მეცნიერების უმრავლესობა, რომლებიც გამოირჩეოდნენ ცოდნით, უმეტეს შემთხვევაში იყვნენ ირანელები ეროვნებით". X საუკუნისათვის აღიარებული იყო მხოლოდ ალ-ბუხარისა და მუსლიმის კრებულები (*ას-საჰიჰან* – ორი ავთენტური), დანარჩენი კრებულების აღიარება მოხდა მხოლოდ მოგვიანებით. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ამ ავტორიტეტის – ეს არის კრებულის ავტორების ძალიან მკაცრი კრიტერიუმები ჰადისების შერჩევისას.[1] ეს სუნიტური კრებულები შეიცავს ჰადისებს იმამ ალის, ფატიმას, ჰასანის, ჰუსაინის და იმამ ალ-მაჰდის ღირსებებზე.

ალ-ბუხარის ჰადისების კრებული დაყოფილია 106 თავად და მრავალ ქვეთავად, მუსლიმმა კი თავისი კრებული დაყო 43 „წიგნად". ამ კრებულებში შესული ჰადისები ეხება მრავალ თემას: ღვთისმეტყველება და მეტაფიზიკა (ალაჰის ბუნება და მისი ატრიბუტები, სამყაროს შექმნა, ღვთიური წინასწარგანსაზღვრა), ესქატოლოგია (მკვდრეთით აღდგომა და საშინელი სამსჯავრო), სამართლებრივი ნორმები, მორალური და ეთიკური ნორმები, ქცევის წესები, საჭმელ-სასმელთან დაკავშირებული აკრძალვები, ყურანის განმარტება (ეგზეგეტიკა), პირველი მუსლიმური თემის ისტორია და მოციქულის ბიოგრაფია, მოციქულისა და მისი მიმდევრების დამსახურებები და ღირსებები, რიტუალური ვალდებულებები (ლოცვა, პილიგრიმობა, მარხვა), მოწყალება ღარიბთა სასარგებლოდ (ზაქათი; სადაკა), სახელშეკრულებო სამართალი, სამხედრო მოქმედებები (ჯიჰადი), დანაშაული და სასჯელი (ჰუდუდ), და სხვ. მართალია, მოგვიანო პერიოდის ჰადისმცოდნეებმა გამოავლინეს რიგი „სუსტი" ან საეჭვო ჰადისები ორივე კრებულში, მათ დღემდე შეინარჩუნეს თავიანთი კანონიერი სტატუსი. მუსლიმური სამყაროს იმ ნაწილებში, სადაც ჭარბობენ სუნიტები, ალ-ბუხარის კრებულს უპირატესობა ენიჭება ალ-მუსლიმის „საჰიჰ"-თან მიმართებაში. მუსლიმ ან-ნიშაბურის ჰადისების

[1] John Burton, "The Ḥadīth Collections," *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh, 1994), 119-47; Orhan Elmaz, "An Explorative Journey Through Hadith Collections: Connecting Early Islamic Arabia with the World," *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21 (2021), 39-56; Ghassan Abdul-Jabbar, The 'Six Books' of Hadith (November 1, 2017), 1-25 [https://ssrn.com/abstract=3153846]; Akram Hureri, "The Methodology of Compilation of Sahih Al Bukhari and Sahih Muslim: A Comparative And Analytical Study," *International Research Journal on Islamic Studies*, 2/1 (July 1, 2020), 1-18.

კრებულში (12 ათასი გადმოცემიდან 3,033 არ მეორდება), გამეორებული გადმოცემები, ალ-ბუხარის კრებულისაგან განსხვავებით, მოტანილია ერთად, რაც აადვილებს მათ შედარებას ერთმანეთთან.

კრებულები „სუნნან“ ფართოდ გამოიყენება მუსლიმი სამართლისმცოდნეების (ფაკიჰები) და მოსამართლეების (კადი) მიერ, რადგანაც მათში შესული ჰადისების დიდ ნაწილს აქვს სამართლებრივი (ნორმატიული) ხასიათი. ზოგიერთ მათგანში, მაგ., ან-ნასა'ის კრებულში საერთოდ არ არის ჰადისები, რომლებიც უკავშირდება ყურანის კომენტარებს, ესქატოლოგიას, მოციქულისა და მისი მიმდევრების ღირსებებს. ამის ნაცვლად, ან-ნასა'ი ჩამოთვლის მოციქულიდან მომდინარე პრეცედენტებს, რომლებიც უკავშირდება ჩუქებას, საქველმოქმედო ფონდებს, ანდერძებს, გარდაცვლილის ქონების განაწილებას და სხვ. შესაძლებელია, ჰადისების ასეთი შერჩევა ასახავდეს შემდგენელთა პირად ან პროფესიულ ინტერესებს. ძალიან დიდია ექვსი სუნიტური კანონიკური კრებულის მნიშვნელობა მუსლიმური თემისათვის, რის გამოც მათ ზოგჯერ უწოდებენ „ექვს დედას [მუსლიმური გადმოცემის]“.

ჰიჯრით მესამე საუკუნე ითვლება ჰადისმცოდნეობის „ოქროს საუკუნედ“. მოხდა სუნას კოდიფიკაცია და ღვთისმეტყველთა ავტორიტეტს, ვინც განახორციელა ეს მისია, ეჭვის ქვეშ არ აყენებდნენ არც მათი თანამედროვეები და არც მეცნიერთა მომდევნო თაობა. ეს ღვთისმეტყველები გამოირჩეოდნენ ფენომენალური მეხსიერებით და სიზუსტით ჰადისების გადაცემისას. შემდეგ ეტაპზე მეცნიერები პრაქტიკულად აღარ ადგენდნენ ფუნდამენტურ კრებულებს. ისინი იფარგლებოდნენ შეკრებილი მასალების შესწავლით, შემოწმებით, სისტემატიზაციით და მხოლოდ რამდენიმე ჰადისმცოდნემ შეავსო უკვე არსებული კრებულები. შესაბამისად, ჰადისების ზეპირად გადაცემის ტრადიცია სრულდებოდა და ახლოვდებოდა სუნას შესწავლის ეპოქა.

ყურანის სხვადასხვა მითითებათა გამოყენების პრაქტიკა არც თუ იშვიათად დგინდებოდა ჰადისების საფუძველზე. იყო ისტორიული ხასიათის ჰადისებიც. ისინი შეიცავდნენ დეტალებს მუჰამმადის ბიოგრაფიის, ან მისი მიმდევრების – მექელი მუჰაჯირებისა და მედინელი ანსარების შესახებ. ამ ჰადისების საფუძველზე VIII-IXსს.-ში შედგა „წიგნები ლაშქრობათა შესახებ“ (*ქუთუბ ალ-მაღაზი*), სადაც აღწერილი იყო მუჰამმადისა და მისი მიმდევრების ლაშქრობები. ამ ჰადისების საფუძველზე შედგა მუჰამმადის ბიოგრაფიაც. ყოველივე ამის გამო ჰადისებს ენიჭებათ მნიშვნელოვანი წყაროს როლი ადრეული ისლამის შესასწავლად. ყურანის შესწავლამ წარმოშვა მეცნიერება თაფსირის შესახებ, ხოლო ჰადისების შესწავლის შედეგად წარმოიშვა „მეცნიერება გადმოცემების შესახებ“ (*'ილმ ალ-ჰადის*). რელიგიური ლიტერატურის ამ ორი დარგის ბაზაზე

აღმოცენდა თეოლოგია-ღვთისმეტყველება და სამართალი-ფიკჰი – მუსლიმური რელიგიური „კანონის“, შარიათის ორი დარგი.

VIII საუკუნის დასაწყისისათვის შეიქმნა სამი სკოლა „ჰადისების მეცნიერების“ შესახებ: მედინის, რომელსაც ეკუთვნოდნენ ‘ურვა იბნ ზუბაირი და აზ-ზუჰრი; ერაყის – ქუფაში და სირიის – დამასკოში. შეიქმნა ასევე დიდძალი ლიტერატურა თვით ჰადისების გადამცემთა შესახებ – თავისებური ცნობარები ანუ ტაბაკათები (კლასები, განრიგები), სადაც მოტანილი იყო ბიოგრაფიები ყველა ცნობილი საჰაბის, მათი მოწაფეების, მუჰამმადის თანამედროვეებისა და ჰადისების სხვა გადამცემების ანბანურ რიგზე. უფრო მოგვიანო პერიოდში მეცნიერებმა დაიწყეს ჰადისების ძირითადი კრებულების გაერთიანება ერთ ნაშრომად. ასეთია იბნ სა‘დის (გარდ. 845წ.) *ქითაბ ატ-ტაბაკათ ალ-ქაბირ* („ტაბაკათების დიდი წიგნი“) და იბნ ალ-ასირის (1160-1233) *უსუდ ალ-ღაბა ფი მა‘რიფათ ას-საჰაბა* („ტყის ლომები და ცოდნა მიმდევრების შესახებ“) – ბიოგრაფიული ლექსიკონი მოციქულ მუჰამმადისა და მისი 7 554 მიმდევრის შესახებ. ასევე შეიქმნა შრომები არასანდო და შეთხზული გადმოცემებით.

ზოგიერთი მეცნიერი ადგენდა ჰადისების კრებულებს, რომლებიც ეხებოდა ისლამური სამართლის სხვადასხვა საკითხებს. მათ შორის შეიძლება გამოვყოთ ტრაქტატები: ‘აბდ ალ-ღანი ალ-მაკდისის (1146-1203) *‘უმდათ ალ-აჰქამ* („ისლამური წესების პრინციპები“), აჰმად იბნ ‘ალი ალ-ასკალანის იგივე იბნ ჰაჯარის (1372-1449) *ბულუღ ალ-მარამ მინ ადილლათ ალ-აჰქამ* („მიზნის მიღწევა დადგენილებათა მტკიცებულებების მიხედვით“), ‘აბდ ას-სალამ ალ-ჰარრანის (1194-1254) *მუნთაკა ალ-ახბარ*. ასეთ კრებულებზე კომენტარები ითვლება ერთ-ერთ ძირითად კრებულებად ისლამურ სამართალში.

შიიტებს, სუნიტებისაგან განსხვავებით, აქვთ თავიანთი ჰადისები (*ახბარ* – ცნობა, სიახლე), რომელთაც სხვა ისნადები გააჩნიათ. მათში დამოწმებულია ალიდი იმამების გადმოცემები. შიიტი მეცნიერები აგროვებდნენ, ამოწმებდნენ და იწერდნენ მოციქულის გადმოცემებს VIII - IX საუკუნეებში. შიიტები უპირატესობს ანიჭებდნენ იმ ჰადისებს, რომლებიც წარმოაჩენდა ალიდების პრივილეგირებული მდგომარეობას სხვა მუსლიმებთან მიმართებაში და მათ გამორჩეულ უფლებას – ეხელმძღვანელათ მორწმუნეთა თემისათვის. ჰადისების შიიტური კრებულები გაჩნდა უფრო გვიან, ვიდრე მათი სუნიტური ანალოგები.

შიიტურ კრებულებს შორის აღიარებულია 4 წიგნი (*ქუთუბ ალ-არბა‘ა*): აბუ ჯა‘ფარ მუჰამმად იბნ ია‘კუბ ალ-ქულაᲔინის (გარდ. 328/939წ.) *ალ-ქაფი ფი ‘ილმ ად-დინ* (ის, რაც საკმარისია [რელიგიის ცოდნაში]“, რომელიც შეიცავს 16199 ჰადისს. ალ-ქულაᲔინის ნაშრომი შეიცავს შემდეგ განყოფილებებს: „საფუძვლები“ (ღვთისმეტყველება და მეტაფიზიკა,

მოციქულობა, რიტუალური მოქმედებები), „განშტოებები“ (სამართლებრივი საკითხები და იურისპრუდენცია) და „ბაღი“ (დიდაქტიკური და მორალური შინაარსის გადმოცემები); აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად იბნ 'ალის (ან ბაბავაჰ ალ-კუმმი, გარდ. 380/991წ.) *მან ლა ᲂაჰ̣ურუჰუ-ლ-ფაკ̄ჰ* („ის, ვისაც არ ჰყავს თავისი სამართლისმცოდნე“); აბუ ჯა'ფარ მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან ატ-ტუსის (გარდ. 460/1067-1068წ.) *თაჰზ̄ბ ალ-აჰქ̄ამ ფ̄ შარჰ̣ ალ-მუკნი'ა* („კანონების დამუშავება *ალ-მუკნი'ა*-ს განმარტებების სახით“), რომელიც შეიცავს 13 590 ჰადისს და *ალ-ისთიბ̣ს̄არ* („ასახვა“), რომელიც შეიცავს 5 551 ჰადისს. ისინი დაწერილია მუსანნაფ-ის პრინციპით.[1]

ამ ოთხ წიგნში შიიტ რელიგიურ ავტორიტეტებს შორის ყველაზე ხშირად ციტირებულია მეხუთე და მეექვსე იმამები – მუჰამმად ალ-ბაქირი (გარდ. 735წ.) და ჯა'ფარ ას-სადიკი (გარდ. 756წ.). შიიტმა ჰადისმცოდნეებმა, სანდოობის თვალსაზრისით, ჰადისების კლასიფიკაციისას გამოიყენეს სუნიტების მსგავსი სისტემა და განსაზღვრეს ჰადისების შემდეგი კატეგორიები: „სანდო“ (საჰიჰ) გადმოცემები, რომლებიც უკავშირდება 'ალის და მომდევნო შიიტ იმამებს; „დადასტურებული“ (*მუვასსაკ*) გადმოცემები, ანუ იმამების მიმდევართა მიერ გადმოცემული, რომელთა სანდოობა ეჭვს არ იწვევს; „კარგი/ვარგისი“ (*ჰასან*) გადმოცემები, ანუ გადმოცემები, რომლებიც უკავშირდება ადამიანს, ვისი სანდოობაც არ შეიძლება დადგინდეს უპირობოდ, მაგრამ ვისი ავტორიტეტიც საკმარისია იმისათვის, რომ ეს ინფორმაცია გახდეს სამართლებრივი ნორმის საფუძველი; „სუსტი“ (*და'იფ*) გადმოცემები, ანუ გადმოცემები, რომლებიც არ აკმაყოფილებს ავთენტურობის აუცილებელ კრიტერიუმებს და არ შეიძლება გახდეს ნორმატიული გადაწყვეტილებების საფუძველი. შესაბამისად, შიიტური ჰადისების გადამცემებს ყოფდნენ ასე: „სანდო გადამცემები“, „სუსტი გადამცემები“, „გაზვიადებული გადამცემები“.[2] ეს უკანასკნელი კატეგორია აერთიანებდა იმ მუსლიმებს, რომლებიც პრინციპში იცავდნენ 'ალისა და მისი შთამომავლების უფლებებს, მაგრამ გარკვეულწილად გადაუხვიეს Xს-ში შიიტთა უმრავლესობის მიერ მიღებულ „თორმეტი იმამის დოქტრინას“.

პირველი თხზულებები სახელწოდებით – *ქითაბ არ-რიჯ̣ალ* („ჰადისების გადამცემები“) დაიწერა ჯა'ფარ ას-სადიკის მოწაფეთა მიერ და შეი-

[1] Robert Gleave, "Between Ḥadīth and Fiqh: The 'Canonical' Imāmī Collections of Akhbār," *Islamic Law and Society,* 8/3 (2001), 350-382; M. Mohammadi Rayshahri, *The Scale of Wisdom: A Compendium of Shi'a Hadith [Mizan al-Hikmah]* (Bilingual Edition; Arabic-English], vol. 1. Translated by N. Virjee, A. Kadhim, M. Dasht Bozorgi, Z. Alsalami, A Virjee (London, 2009).

[2] Heinz Halm, *Shiism* (Edinburgh, 1991), 42-43.

ცავდა ბიოგრაფიულ ცნობებს იმ პირებზე, რომლებიც გადასცემდნენ ამ იმამთან მოსმენილ ჰადისებს. ამ თხზულებების პროტოტიპები, შესაძლოა, იყო მისი მიმდევრების საიდუმლო ასლები. თანდათანობით გადამცემთა სიებს მიემატა ის პირებიც, რომლებიც გადასცემდნენ ჯა'ფარის წინამორბედი და მომდევნო სხვა იმამების ჰადისებსაც. ზოგჯერ ასეთ თხზულებებს ეწოდებოდა *ქითაბ ტაბაკათ არ-რიჯალ* („ჰადისების გადამცემთა განრიგები"). არ-რიჯალის ტიპის თხზულებებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია ატ-ტუსისა და ან-ნაჯაშის ზემოდასახელებული შრომები. ამ ჟანრის ლიტერატურა საერთოდ უკავშირდება ცოდნის გარკვეული დარგის – *'ილმ არ-რიჯალ*-ის ან *მა'რიფათ არ-რიჯალ*-ის შექმნას VIII ს-ის II ნახევარში.

ბიდ'ა – სიახლე

სუნას საწინააღმდეგო არის *ბიდ'ა* [*ბიდ'ა*, მრ.რ. *ბიდა'*, ზმნიდან *ბადა'ა*, „სიახლის შემოტანა", „ის, რაც ადრე არ იყო და გაჩნდა მოგვიანებით"] – სიახლე, ახალი წესი, ერესი. სამართლის წაყროებში მსგავსი მნიშვნელობით გამოიყენებოდა ტერმინი *თაშრი'*.

წარმოდგენა *ბიდ'ა*-ზე ჩამოყალიბდა ანტიუმაიანურ ოპოზიციურ გარემოში, უპირველეს ყოვლისა, შიიტებთან და ხარიჯიტებთან, რომლებმაც დაადანაშაულეს ხალიფა 'უსმანი სხვადასხვა სახის „სიახლეების" შემოტანაში, რაც მათი აზრით, ეწინააღმდეგებოდა მოციქულ მუჰამმადის სიტყვებსა და ქმედებებს. ბიდ'ა-ს არ ჰქონდა მკაცრი საზღვრები: სხვადასხვა სკოლის წარმომადგენლები ერთი და იგივე ქმედებას აღწერდნენ როგორც „დაუშვებელ სიახლეს", „ცდომილებას" ან „მართლრწმენას", ყურანისა და სუნას ავტორიტეტით განმტკიცებულს. მაგ., წარმოდგენა ადამიანის ნების თავისუფლებაზე, რომელსაც ქადაგებდნენ მა'ბად ალ-ჯუჰანი (სიკვდილით დასაჯეს 699-700 ან 703-04 წ.), ღაჲლან ად-დიმაშკი (სიკვდილით დასაჯეს 742წ.), ჯაჰმ იბნ საფვანი (სიკვდილით დასაჯეს 745წ.) და სხვ. ღვთისმეტყველთა ერთმა ნაწილმა მიიღო, ხოლო მეორე ნაწილმა უარყო, როგორც „დაუშვებელი სიახლე". ანთროპომორფიზმის მომხრეებიც და მოწინააღმდეგეებიც, ყურანზე დაყრდნობით, ადანაშაულებდნენ ერთმანეთს „ცდომილებაში", „აბერაციაში". დიდწილად ეს ეხებოდა მუსლიმთა ესქატოლოგიურ წარმოდგენებს (სულთა გადასახლება, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის თემა და სხვ.).

ტერმინი *ბიდ'ა* ფართოდ გამოიყენებოდა საღვთისმეტყველო პოლემიკურ ლიტერატურაში. ბიდ'ა-ში დადანაშაულება გახდა ერთ-ერთი პოლემიკური ხერხი, რომელსაც მიმართავდნენ სხვადასხვა სკოლის ღვთისმეტყველები, განსაკუთრებით სუნიტი-ტრადიციონალისტები კამათის

დროს თავიანთ ოპონენტებთან – შიიტებთან, ხარიჯიტებთან, მუთაზილიტებთან. „სიახლის ხალხად“ (*ასჰაბ ალ-ბიდ'ა*) ცხადდებოდა ყველა, ვინც ემიჯნებოდა რაიმე საკითხში მათ მოძღვრებას, რომელიც ითვლებოდა ერთადერთ „მართლმორწმუნედ“.

გარკვეულ პერიოდში ყოველგვარ „დაუშვებელ სიახლეს“ (*ბიდ'ა*) უწოდებდნენ *ილჰად*-ს. ტერმინი *ილჰად* („უარყოფა“) ყურანსა და ჰადისებში გამოიყენება შემდეგი მნიშვნელობით: „განდგომა“, „სქიზმატიზმი“, „აკრძალვების დარღვევა“. *ილჰად*-ში დადანაშაულებულს უწოდებდნენ მულჰიდს (მრ.რ. მალაჰიდა) – ერეტიკოსს, ცდომილს, სარწმუნოებისაგან განდგომილს. *ბიდ'ა*-ს ყველაზე შეურიგებელი მოწინააღმდეგეები იყვნენ ჰანბალიტები, რომლებიც *ბიდ'ა*-ში ადანაშაულებდნენ პრაქტიკულად ყველას, ვისაც რაიმე საკითხში მათგან განსხვავებული აზრი ჰქონდა. სუფიური მოძღვრებების გავრცელებამ გამოიწვია წინააღმდეგობა სუნიტი და შიიტი ღვთისმეტყველი-ტრადიციონალისტების მხრიდან, რომლებიც ხედავდნენ მათში მორწმუნეთა თემისათვის დაუშვებელ და სახიფათო „სიახლეებს“ (*ბიდ'ა*).

ბიდ'ა აკრძალულია ყურანშიც [57:27;16:116;6:65,159;9:31] და ჰადისებშიც. სუნიტური და შიიტური ჰადისების თანახმად, „ყველა სახის სიახლე არის შეცდომა და ყველა შეცდომა განწირულია ჯოჯოხეთისთვის“ (ალ-ბუხარი, 29:1867, 53:2697; იბნ მაჯა, შესავალი:50; აბუ დავუდი, 42:4607).[1]

მრავალი მეცნიერი (აშ-შაფი'ი, ალ-ბაᲘჰაკი, ან-ნავავი, იბნ ჰაჯარი) ყველა „სიახლეს“ ყოფს ორ ნაწილად: „შესაქები“(*მაჰმ̄და*) ან „კარგი“, „მოსაწონი“ (*ჰასანა*) და „ცუდი“ (*საᲘი'ა*) ან „გასაკიცხი“ (*მაᲯმ̄მა*) ან „აკრძალული“ (*მუჰარრამა*) სიახლეები. „კარგ“ სიახლეს (*ბიდ'ა ალ-ჰასანა*) უწოდებენ ყველაფერს, რაც არ ეწინააღმდეგება ყურანისა და სუნას დებულებებს (ყურანის ტექსტის გახმოვანება, სხვადასხვა მეცნიერებებში კრებულების შედგენა და სხვ.), ხოლო „ცუდ“ სიახლეს (*ბიდ'ა ასსაᲘია*) – ყველაფერს, რაც ეწინააღმდეგება მათ.

სამართლებრივ საკითხებში *ბიდ'ა* მოხსენიებული იყო ტრადიციული ტერმინოლოგიით: *ვაჯიბ, მანდ̄ბ, მუბაჰ, მაქრ̄ჰ, ჰარამ*. მაგ., არაბული გრამატიკისა და ფიკჰის მეთოდოლოგიის შესწავლა გახდა სავალდებულო (*ვაჯიბ*), ხოლო ზოგიერთი სექტის შეხედულებები, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდა სუნიტურ მოძღვრებას, მოხსენიებულია აკრძალულად (*ჰარამ*). *ბიდ'ა მანდ̄ბა*-დ ანუ რეკომენდებულ სიახლედ განიხილება სუფიური მონასტრების (რიბაᲗ) მშენებლობა. *ბიდ'ა მაქრ̄ჰა*-ს ანუ საძრახის სიახლეს განეკუთვნება მაგ., მეჩეთებისა და ყურანის ასლების

[1] Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi*. Translated by Muhammad Sarwar. H163, Ch.19, h9 [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

მოხატვა, ხოლო *ბიდ'ა მუბაჰა-ს* ანუ დაშვებულ სიახლეს– ზედმეტი გატაცება მოდური სამოსით.

არ შეიძლება *ბიდ'ა ალ-ჰასანა*-დ ჩაითვალოს ის, რასაც საფუძველი აქვს ყურანსა და სუნაში, რაც დასტურდება ყურანის აიებით და ჰადისებით. ყურანის 5:3/5 აიას თანახმად, „დღეს სრულვყავი თქვენი რწმენა, სრულად გიბოძეთ ჩემი წყალობა და ვაკურთხე თქვენთვის ისლამი სარწმუნოებად". ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, „ვინც შემოიტანს სიახლეებს ჩვენს საქმეში, რომლებიც მისგან არ არის, ისინი უარყოფილი იქნება" (მუსლიმი, 8:3242). აქ სიტყვაში „საქმე" იგულისხმება რელიგია. შესაბამისად, მუსლიმი მეცნიერები ასკვნიან, რომ *ბიდ'ა*-დ იწოდება მხოლოდ ის სიახლე, რომელიც რელიგიის ნაწილია. *ბიდ'ა*-დ არ ითვლება ყურანსა და სუნაში მოხსენიებული დებულებები, თუნდაც ისინი შემდგომში დამუშავდეს. მაგ., მინარეთების, სკოლების მშენებლობა, წიგნების დაწერა: ისინი თანამედროვე მნიშვნელობით არ იყო მოციქულის დროს, მაგრამ მათი საფუძვლები არსებობდა და იყო შექებულიც – მუსლიმებს სალოცავად მოუწოდებდნენ შემაღლებული ადგილიდან, მუჰამმადი მოუწოდებდა თავის მიმდევრებს სწავლა-განათლებისკენ.

ჰადისების დამუშავების პროცესში აღმოჩნდა, რომ ყურანი და ჰადისები არა მხოლოდ არ გვაძლევენ პასუხს რწმენისა და სამართლის მრავალ საკითხზე, არამედ მათში არის ურთიერთგამომრიცხავი ადგილები. ეს აიხსნება იმით, რომ მუჰამმადის დამოკიდებულება თავდაპირველი მუსლიმური თემისადმი და ყოფა-ცხოვრების სხვადასხვა მომენტებისადმი იცვლებოდა დროისა და ადგილის შესაბამისად. მუჰამმადი აცხადებდა, რომ ზოგიერთი ზეშთაგონება მას გარდმოევლინა მხოლოდ დროებით და გაუქმდება მომდევნო ზეშთაგონების მიღების შემდეგ. მოგვიანებით, ფაკიჰებმა შექმნეს *ნასხ*-ის (*ნასხ* – „უარყოფა", „ანულირება"), ე.ი. უარყოფის თეორია – ყურანის ერთი ტექსტის შეცვლა მეორეთი, უფრო მოგვიანოთი ან უფრო ზოგადით. *ნასიხ*-ის და *მანსუხ*-ის თეორიაზე შეიქმნა მუსლიმური თეოლოგიის ერთ-ერთი დარგი – *'ილმ ან-ნასიხ ვა-ლ-მანსუხ* („მეცნიერება გაუქმებული და გამაუქმებელი აიების შესახებ").[1] დისკუსიებში *ნასხ*-ის თეორიის შესახებ და ცალკეული აიების სტატუსის განსაზღვრაში ძირითადი როლი შეასრულა მუჰამმადის მიმ-

[1] A. Rippin, "Al-Zuhrī, 'Naskh al-Qur'ān' and the Problem of Early 'Tafsīr' Texts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47/1 (1984), 22-43; John Burton, "Introduction the Sources of Islamic Law and the origins of the Concept of Naskh," *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh, 1990), 1-8; Al-ʿAllāmah al-Ḥillī, *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory [Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl],* introduced, edited and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi (E-Book, 2016), Ch. 7, 173-182.

დევრების მეორე თაობამ, რომელთა შორის გამოირჩეოდნენ: იბრაჰიმ ან-ნახა'ი (გარდ. 95/713წ.), მუსლიმ იბნ ჲასარ (გარდ. 101/719წ.), მუჯაჰიდ იბნ ჯაბრ (გარდ. 104/722წ.) და ჰასან ალ-ბასრი (გარდ. 110/728წ.).

გამოიყოფა *ნასხ*-ის შემდეგი სახეობები:

1. ყურანის ცალკეული აიების შეცვლა სხვა აიებით: ა). აიები, რომლებშიც რელიგიური მითითებები *(ჰუქმ)* შეცვლილია *(მანსუხ)*, მაგრამ მათი ტექსტი ძალაში დარჩა; ბ) აიები, რომლებშიც შეცვლილია ტექსტი, მაგრამ რელიგიური მითითებები ძალაშია. 2. ყურანის ნასხი სუნათი (აღიარებულია მხოლოდ რამდენიმე მეცნიერის მიერ). სუნა ასევე არის ღვთიური გამოცხადების შედეგი; სხვაობა არის ის, რომ ყურანის სიტყვები და გამოთქმები რეგულირდება ალაჰის მიერ, ხოლო სუნა – მოციქულის მიერ (ალაჰის ნებით). 3. სუნას ნასხი ყურანით (მაგ., ყურანში განმტკიცებული კიბლას ცვლილება იერუსალიმიდან მექისაკენ). 4. სუნას ნასხი სუნათი.

ჯალალ ად-დინ ას-სუიუტიმ გამოყო 20 შეცვლილი აია. გაუქმებული აიები (მანსუხ), რომლებიც შეიცვალა (ნასხ) სხვა აიებით, შემდეგია: 2:115 → 2:144; 2:184 → 2:185; 2: 83 → 2:187; 2: 217 → 9:5, 36; 2:240 → 2:234; 2:284 → 2:286; 3:102 → 64:16; 4: 33 → 8: 75 ა 33: 6; 4:15 → 24:2; 5:2 → 9:35; 5:42 → 5:49; 5: 106 → 65: 2; 8:65 → 8:66; 9:41 → 9:91, 122; 33:52 → 33:50; 58:12 → 58:13; 60:11 → 8:41; 24:33 → 24: 32.

საკითხი იმის შესახებ თუ რომელი ტექსტები უნდა შეცვლილიყო სხვა ტექსტებით, წყდებოდა, უპირველეს ყოვლისა, ყურანის აიების გარდმოვლენის ქრონოლოგიის შესაბამისად და მოვლენათა ისტორიული თანამიმდევრობით მუჰამმადის სამოციქულო მისიაში. სწორედ ამის გამო, მოგვიანო პერიოდის აიები აუქმებენ ადრინდელს. *ნასხ*-ის თეორია გამოიყენეს ჰადისებთან მიმართებაშიც. თუმცა პრაქტიკაში ეს თეორია დავას იწვევდა. სამართლისმცოდნეთა უმრავლესობა თვლიდა, რომ იცვლება არა თვითონ ჰადისები, არამედ მხოლოდ მათში გადმოცემული სამართლებრივი მითითებები. ისინი თვლიდნენ, რომ თვითონ ტექსტი არ ექვემდებარება გაუქმებას, რადგანაც შეიძლება მივიდეთ მცდარ დასკვნამდე – თითქოს ყოვლისშემძლე ალაჰმა გარდმოავლინა ურთიერთსაწინააღმდეგო და ერთმანეთთან შეუთავსებადი აიები. უარყოფის თეორიის უნივერსალური პრინციპის შესაბამისად, ეპისტემოლოგიური თვალსაზრისით უფრო სუსტ ტექსტებს არ შეიძლებოდა გაეუქმებინა უფრო ძლიერი სტატუსის მქონე ტექსტები. მაგ., ტექსტს, რომლის ავთენტურობა და სანდოობა არაა დადასტურებული (ანუ ატარებს სავარაუდო ხასიათს – ზანნ), არცერთ შემთხვევაში არ შეუძლია გააუქმოს სანდო ტექსტი (კ̄ატი' ჲაკ̄ნ). ეპისტემოლოგიური თვალსაზრისით სხვადასხვა მნიშვნელობის

მქონე ტექსტებმა ან ერთი ტიპის ტექსტებმა კი შეიძლება გააუქმონ ერთმანეთი. ამას ადასტურებს ყურანის 2:106/100 აია: „ჩვენ არ ვაუქმებთ ერთ აიასაც კი, და არ ვივიწყებთ ისე, თუ არ მოვიტანთ მასზე უკეთესს და მსგავსს იმისას. განა არ იცი, რომ ალაჰი ყოვლისშემძლეა“. უარყოფის თეორიის კანონზომიერებას მუსლიმი სწავლულები ასე ასაბუთებდნენ: თუ ყურანს აქვს ყველაზე მაღალი სტატუსი პირველწყაროებში, მაშინ ყურანის აიებს შეუძლია გააუქმოს სამოციქულო გადმოცემები. თუმცა, მათი აზრით, დაზუსტება (თახṣīṣ) არ შეიძლება უკავშირდებოდეს უარყოფას (ნასხ). *ნასხ* არის ერთი სამართლებრივი ტექსტის უპირობო შეცვლა მეორეთი, ხოლო დაზუსტება აუცილებელია იმისათვის, რომ „ტექსტის აზრობრივი საზღვრები გახდეს უფრო ნათელი“.[1]

VIII საუკუნის შუა წლებში „მართლმორწმუნე“ მუსლიმ ფაკიჰებს შორის ჩამოყალიბდა ორი, ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულება: *აṣḥაბ არ-რა'ი* – „აზრის მიმდევრები“ (ე. ი. ლოგიკური დასკვნის ან განსჯითი მეთოდის მომხრეები), რომელსაც ყველაზე ხშირად მიმართავდნენ სირიისა და ერაყის (ქუფა, შემდეგ ბასრა და ბაღდადი) ფაკიჰთა სკოლები და *აṣḥაბ ალ-ჰადīს* – ჰადისების, გადმოცემების მიმდევრები. ესენი იყვნენ უფრო კონსერვატორი ფაკიჰები, რომლებიც ვერ ეგუებოდნენ „სიახლეებს“. ისინი უპირატესად იყვნენ მედინის სკოლის წარმომადგენლები. მედინის ფაკიჰები ოპოზიციაში იყვნენ უმაიანებთან იმიტომ, რომ მათ შექმნეს სამოქალაქო სახელმწიფო და გადაუხვიეს მუჰამმადისა და ოთხი ხალიფას დროინდელი თეოკრატიის იდეალს, შემოიტანეს „სიახლეები“. ამ მიმართულების მომხრეებმა წამოაყენეს პრინციპი, რომლის თანახმადაც მხოლოდ ღვთიურ კანონს და არა აზრს შეიძლება ჰქონდეს ძალა რელიგიური მოძღვრების საკითხებში.

ასჰაბ არ-რა'ი და მისი მოწინააღმდეგეები რელიგიისა და სამართლის საკითხებში პირველ ადგილას აყენებდნენ ყურანისა და სუნას ავტორიტეტს. იმ შემთხვევებში, როცა ეს ორი წყარო ვერ იძლეოდა პასუხს გარკვეულ საკითხებზე, „აზრის მიმდევრები“ შესაძლებლად მიიჩნევდნენ ლოგიკური დასკვნების საფუძველზე გადაწყვეტილების გამოტანას (იჯმა'). დროთა განმავლობაში ტერმინი *რა'ი* შეიცვალა სხვა ტერმინებით, რომლებმაც შეიძინეს უფრო დადებითო კონოტაცია, სახელდობრ, *იჯთიჰად*-ით და *კიᲂას*-ით, რომლებმაც თავის თავში მოიცვეს ყურანსა და სუნაზე დაფუძნებული სისტემური დასკვნების ყველა სახე. ამ პროცესს სათავე დაედო ჰიჯრის II საუკუნის შუახანებში, როდესაც სწავლულებმა ერაყიდან (ზოგ შემთხვევაში მედინიდანაც) დაიწყეს თან-

[1] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, 72-73.

დათანობით კატეგორია *რა'ᵩ*-ს გაფართოვება, ჩართეს მასში დასკვნის გამოტანის უფრო მკაცრი და სისტემური მეთოდები. ჰიჯრის III საუკუნის (IXს.) დასაწყისში *რა'ᵩ*,როგორც ტექნიკური ტერმინი და თავისუფალი დასკვნა პრაქტიკულად გაქრა სამართლებრივი დისკურსიდან.

3. იჯმᾱ'

იჯმა' განიხილება როგორც „მუსლიმური თემის თანხმობა, ერთსულოვანი გადაწყვეტილება". ეს არის რელიგიურ ავტორიტეტთა (მუფთიები, მუჯთაჰიდები), კანონთმცოდნეთა (ფაკიჰები) ერთსულოვანი აზრი რელიგიის, სამართლისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა საკითხზე, რომელზედაც პასუხი არ იძებნება ყურანსა და სუნაში.[1] მათი ერთსულოვანი აზრი კანონის ძალას ანიჭებდა სამართლებრივ გადაწყვეტილებას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი სამართლისმცოდნე ისლამური სამართლის მესამე წყაროდ განიხილავს მუჰამმადის მიმდევრების აზრს, როგორც კოლექტიურს, ისე ინდივიდუალურს. მუსლიმური ტრადიცია გამოყოფს პირველი მუსლიმების სამ თაობას: მოციქულის მიმდევრები (᾿აჰᾱბა, ა᾿჻ᾱბ), მათი მოწაფეები (თᾱბი'ūნ) და მოწაფეთა მოწაფეები (თᾱბი'ūთ-თᾱბი'ūნ). ყველა ერთად შეადგენენ „ღვთისმოსავი წინაპრების" ჯგუფს (სალაფ ᾿ᾱლიჭ), ხოლო შესაბამისი დროის პერიოდი იწოდება „ბედნიერების ეპოქად" ('აᾰრ ას-სა'ᾱდა).

ოთხი „მართლმორწმუნე" ხალიფა და მოციქულის სხვა მიმდევრები კონკრეტული საკამათო საკითხის გადასაწყვეტად მიმართავდნენ ყურანსა და სუნას. დუმილის შემთხვევაში ისინი ადგენდნენ ქცევის ახალ წესებს ამ წყაროების გაფართოებულ განმარტებებზე და სხვა რაციონალურ არგუმენტებზე დაყრდნობით. ამასთან, თავდაპირველად იმ საკითხებზე, რომლებიც არ იყო დარეგულირებული ყურანით და სუნათი, მუჰამმადის მიმდევრებს გამოჰქონდათ გადაწყვეტილება, რაც ეფუძნებოდა ერთსულოვან აზრს, შეთანხმებულს მათ თანამებრძოლებთან და ცნობილ სამართლისმცოდნეებთან. თუმცა მუჰამმადის ყველა მიმდევარს ჰქონდა უფლება დამოუკიდებლად ჩამოეყალიბებინა ქცევის ახალი წესი თავისი შეხედულებისამებრ. შემდგომში ასეთმა ნორმებმა მიიღო სახელწოდება – „მიმდევართა გამონათქვამები".

მიმდევრების მიერ დაკავებული პოზიციის მიხედვით, ამ წყაროს ყოფენ ორ ნაწილად: თუ მათი აზრი ერთსულოვანი იყო ამა თუ იმ

[1] ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, *იჯმა'* ძალიან ჰგავს ჭეშმარიტების კონვენციონალისტურ განმარტებას თანამედროვე ფილოსოფიურ მეცნიერებაში. Abdullah bin Hamid Ali, "Scholarly consensus: Ijma': between use and misuse," *Journal of Islamic Law and Culture*, 12/2 (2010), 92-113.

საკითხთან მიმართებაში, ასეთი აზრი იწოდებოდა *იჯმა'*-დ; თუ ისინი სხვადასხვა აზრის იყვნენ რომელიმე ერთ საკითხთან დაკავშირებით, მაშინ თითოეული აზრი აღინიშნებოდა ტერმინით *არ-რა'ი* (პირადი აზრი). *იჯმა'* ვითარდებოდა როგორც ყურანისა და სუნას ინტერპრეტაციის სახით, ისე ახალი ნორმების ჩამოყალიბების გზით, რომლებიც არ იყო დაკავშირებული მუჰამმადთან.

სამართლისმცოდნეები აუცილებლად მიიჩნევდნენ დაეახლოვებინათ ყოველდღიური ცხოვრება ყურანისა და სუნას ნორმებთან, ხოლო ტომობრივი ჩვეულებები თანხმობაში მოეყვანათ ახალი რელიგიის მოთხოვნებთან. პირველ მეცნიერ-კანონმცოდნეებს (მუჯაჰიდებს) უწოდებენ მედინის 7 ფაკიჰს, რომლებიც ცხოვრობდნენ VII სუკუნის მეორე ნახევარში: სა'იდ იბნ ალ-მუსაიᲔბი, 'ურვა იბნ აზ-ზუბაირი, კასიმ იბნ მუჰამმადი, 'უბაᲔდ ალლაჰ იბნ 'აბდ ალლაჰი, სულაᲔმან იბნ Ეასარი, ხარიჯა იბნ ზაᲔდი და აბუ ბაქრ იბნ 'უბაᲔდ იბნ 'აბდ არ-რაჰმან ალ-ჰარისი, რომელთაც საფუძველი ჩაუყარეს იჯმა'ს, ანუ ერთიანი შეთანხმებული აზრი ჰქონდათ საკამათო საკითხების განხილვისას. თუმცა მუსლიმურ სამყაროში განსხვავებული იყო *იჯმა'*-სადმი დამოკიდებულება. მაზჰაბებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა თუ ვისი აზრი შეიძლება ჩაითვალოს *იჯმა'*-დ. მალიქიტები თვლიან, რომ *იჯმა'* არის ყველა ჩვეულება, რომლებიც დადგენილია მედინის მცხოვრებლების მიერ (*'ამალ აჰლ ალ-მადინა*). ჰანაფიტები თვლიან, რომ *იჯმა'* შეიძლება სანქცირებული იყოს ნებისმიერი კვალიფიციური კანონმცოდნის მიერ, მისი საცხოვრებელი ადგილის ან რელიგიური მიმართულების მიუხედავად. ჰანბალიტები ერთადერთ *იჯმა'*-დ თვლიან ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფას შეთანხმებულ აზრს. შიიტების აზრით კი, *იჯმა'* არის ჩვეულებები დადგენილი *აჰლ ალ-ბაᲔთ*-ის, ე.ი. მუჰამმადის ოჯახის ('ალი იბნ აბი ტალიბის და ფატიმას შთამომავლების) მიერ.

იჯმა'-ს შემუშავების მეთოდიკა მოიცავს შემდეგ რეკომენდაციებს: იცოდეს ადრინდელი პერიოდის ავტორიტეტული ფაკიჰების მოსაზრება გადასაწყვეტ ან მსგავს პრობლემაზე და „მომხრეთა" და „მოწინააღმდეგეთა" არგუმენტები; სამართლიანობისა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის პრინციპებით ხელმძღვანელობა; ავტორიტეტული მოქალაქეების აზრის მოსმენა, მაგრამ ისე, რომ არ მოექცნენ გავლენის ქვეშ ძლიერი პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური ჯგუფების ან პიროვნებების, რომლებიც მიდრეკილი არიან ისლამის არსისა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის საწინააღმდეგოდ.[1]

ასჰაბ არ-რა'ი-ს მიმართულების მომხრეებმა სამართლის სისტემაში

[1] Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma': A Study of the Juridical Principle of Consensus* (New Delhi, India, 2003).

შემოიტანეს ახალი ნორმები და ცდილობდნენ მათ შეთანხმებას ისლამური სამართლის საერთო სისტემასთან. ისინი ასევე დასაშვებად მიიჩნევდნენ ზოგ შემთხვევაში თავი აერიდებინათ ყურანისა და ჰადისების ცალკეული ადგილების ბუკვალური გაგებისაგან და მიეცათ მათთვის განსჯითი განმარტება. ამგვარად, *ასჰაბ არ-რა'ი* უშვებდა პირადი აზრის გამოყენებას და რაციონალიზმის ელემენტის შემოტანას. თუმცა მათი რაციონალიზმი შეზღუდული იყო. მათ დაადგინეს, რომ განსჯითი მეთოდისათვის მიემართათ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა რომელიმე კონკრეტულ საკითხზე ლოგიკური დასკვნისათვის შეიძლებოდა ანალოგიის დაძებნა ყურანში ან ჰადისებში. ასეთი ანალოგია აღინიშნებოდა ტერმინით *კიᲒას* („შეპირისპირება", „შედარება", „ანალოგია"). ამდენად გაჩნდა ისლამური სამართლის ახალი წყარო – *კᲒასი.*

4. კიᲒას

კიᲒას არის განსჯა/მტკიცებულება ანალოგიით – პროტოტიპი ყველა სახის ლოგიკური მტკიცებულების, მათ შორის სილოგიკურის, ხოლო კატეგორიული სილოგიზმი აღიარეს სამართლებრივი ანალოგიის ეპისტემოლოგიურ ეკვივალენტად. ამ მეთოდის თანახმად, როცა ყურანი, სუნა და იჯმა' არ იძლევა საშუალებას გადაიჭრას ესა თუ ის საკითხი, საჭიროა დაიძებნოს ანალოგია ყურანსა და სუნაში და ამის მიხედვით იქნება მიღებული გადაწყვეტილება. კიᲒასის პრაქტიკაში გამოყენება დაიწყო ჰიჯრით მეორე საუკუნეში, ბასრის მოსამართლის, აბუ ჰანიფას მოწაფის – ჰამმად იბნ სულაᲒმან იბნ რაბი'ას მიერ. პირველი, ვინც დაიწყო მისი სისტემატური გამოყენება, იყო აბუ ჰანიფა (გარდ. 767წ.), მაგრამ ამ სიახლეს სერიოზული წინააღმდეგობა გაუწიეს მუსლიმმა ღვთისმეტყველებმა, რადგანაც კარგად აცნობიერებდნენ რამდენად ფართო შესაძლებლობას იძლეოდა დასკვნებისათვის ეს მეთოდი. კიᲒასის მომხრეები ეყრდნობოდნენ იმ ფაქტს, რომ ეს მეთოდი არ იყო „სიახლე" და მას იყენებდა და იწონებდა თვითონ მოციქული მუჰამმადი. მათ მოჰყავთ ჰადისი, რომლის თანახმადაც, მოციქულმა მუჰამმადმა ჰკითხა მუ'აზ იბნ ჯაბალს, რომელიც გააგზავნა იემენში როგორც ყადი, როგორ განსჯიდა თუ ახალი პრობლემა წამოიჭრებოდა მის წინაშე. მუ'აზმა უპასუხა, რომ თუ ვერ იპოვიდა გადაწყვეტას ყურანში, ისარგებლებდა მუჰამმადის გადმოცემებით და თუ ვერ იპოვიდა გადაწყვეტას მოციქულის გადმოცემებშიც, ის მიმართავდა თავის საკუთარ აზრს. მოციქული კმაყოფილი დარჩა პასუხით (აბუ დავუდი, 25:3592).

კიᲒასის მაგალითი: ჰადისებში (ალ-ბუხარი, 93:7158; მუსლიმი, 30:1717ა) მოტანილია მოციქულის გამონათქვამი: „დაე, ნუ გამოიტანს

მოსამართლე გადაწყვეტილებას, თუ ის მრისხანეა“. ამ ჰადისის საფუძველზე ოსმალეთის იმპერიის კანონმდებლობაში გაჩნდა შემდეგი გადაწყვეტილება: „თუ მოსამართლე არის დეპრესიულ, დასევდიანებულ ან სხვა მდგომარეობაში, რაც ზეგავლენას ახდენს ობიექტური გადაწყვეტილებების მიღების შესაძლებლობაზე, დაე მან არ გამოიტანოს ისინი“. *კიᲾას* ანუ ანალოგიას ადგილი აქვს ზემომოტანილ ჰადისში მოხსენიებულ განრისხებულ მდგომარეობასა და სხვა ამდაგვარ მდგომარეობას შორის, რომლებმაც შეიძლება ხელი შეუშალონ სამართლიანი გადაწყვეტილების გამოტანას.

*კიᲾას*ის გამოყენების მაგალითი: თუ ურწმუნო არამუსლიმთა ტერიტორიიდან ჩამოვიდა მუსლიმურ ქვეყანაში, მიიღო ხელშეუხებლობის გარანტია, როგორც ვაჭარმა ან ელჩმა და შემდეგ ჩაიდინა ქურდობა, შეიძლება თუ არა დაისაჯოს ის? აქ შეიძლება *კიᲾას*ის გამოყენება. თუ უცხოელს რამეს მოპარავდა მუსლიმი, ამ უკანასკნელს ხელს მოაჭრიდნენ. ანალოგიით ასევე შეიძლება მოექცნენ უცხოელ დამნაშავეს ერთი და იმავე დანაშაულთან დაკავშირებით.

*კიᲾას*ის მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს ‘ალის ცნობილი მსჯელობა: ის, ვინც სვამს, თვრება; ის, ვინც თვრება, ბოდავს; ის, ვინც ბოდავს, ცილს სწამებს ადამიანებს; ის, ვინც ცილს სწამებს ადამიანებს, უნდა დაისაჯოს შოლტის 80 დარტყმით; ამიტომ ის, ვინც სვამს, უნდა დაისაჯოს შოლტის 80 დარტყმით“ (აბუ დავუდი, 40:4479, 4480, 4489; ალ-ბუხარი, 86:6780).

კიᲾას-ი აღიარა ყველა სუნიტურმა მაზჰაბმა, როგორც სამართლის ერთ-ერთი წყარო. *კიᲾას*-ის საფუძველზე გამოტანილი გადაწყვეტილებების მიღება, როგორც მტკიცებულება (*ჰუჯჯა*), აღიარეს აბუ ჰანიფამ, აშ-შაფი‘იმ და მალიქ იბნ ანასმა. აჰმად იბნ ჰანბალი უნდობლად ეკიდებოდა *კიᲾას*-ს, მაგრამ აღიარებდა მის საფუძველზე მიღებულ გადაწყვეტილებას განსაკუთრებულ შემთხვევებში. მოციქულ მუჰამმადის უახლოესი მიმდევრების *იჯმა‘* აღიარებდა კიᲾასს როგორც რელიგიურ მტკიცებულებას. მაგ., როდესაც საუბარი იყო აბუ ბაქრის ხალიფად ცნობაზე, ერთ-ერთი არგუმენტი იყო ის ფაქტი, რომ მოციქულმა მუჰამმადმა, ავადმყოფობის ჟამს, დანიშნა საზოგადო ლოცვის ხელმძღვანელად: რადგანაც მან დააწინაურა ის ღვთიურ საქმეებში, ეს ნიშნავს, რომ მიწიერ საქმეებშიც აბუ ბაქრი უნდა იყოს პირველი, ე.ი ხალიფა. *კიᲾას* სრულად უარყვეს შიიტებმა და ზაჰირიტებმა, რომლებიც ეყრდნობოდნენ ყურანის შემდეგ აიებს: 6:38; 16:89/91; 17:36/38; 49:1, მაგრამ ეს აიები არ შეიცავს *კიᲾას*-ის შესაძლებლობის სიტყვა-სიტყვით აკრძალვას. მოწოდება, რომ მისდიონ მხოლოდ იმას, რაც არის ყურანსა და სუნა-

ში, არ ნიშნავს იჯთიჰადის აკრძალვას რაიმე პრობლემის წარმოშობის დროს.[1]

კიᲥას-ის შემადგენელი ნაწილები: 1.საფუძველი (*ალ-აṣლ*) ანუ ის, რასთანაც ადარებენ. მის შესახებ არის კონკრეტული მითითება ტექსტში; 2. *ალ-ფარʿ* – წარმოებული ანუ ის, რასაც ადარებენ. ტერმინი, რომლის შესახებაც არ არის მითითება ტექსტში. 3. განსჯა, მსჯელობა (*ჰუქმ ალ-აṣლ*) ანუ განსჯის შედეგად მიღებული გარდამავალი ნორმა (*ალ-ჰუქმ ალ-მუʿადდი*); 4. მიზეზი, პირობა (*ʿილლა*) ან ატრიბუტი, რაზედაც არის აგებული მსჯელობა. მაგ., ღვინის მოხმარება არის საფუძველი, რადგანაც მის შესახებაც არის პირდაპირი მითითება ყურანში. ღვინის მოხმარების აკრძალვის მიზეზი არის მისი დამათრობელი მოქმედება. სასმელი, დამზადებული ფინიკისაგან (*ნაბīᲤ*) არის წარმოებული *(ალ-ფარʿ),* რადგანაც მის შესახებ არ არის მითითება არცერთ ტექსტში. სასმელებს, დამზადებულს ფინიკისა და ყურძნისაგან, აქვთ ერთნაირი დამათრობელი მოქმედება. შესაბამისად, მათ აქვთ ერთნაირი დამოკიდებულება აკრძალულთან (*ჰარāმ*).

კიᲥას-ის გამოყენება დაშვებული იყო მხოლოდ ფაკიჰებისათვის და არა მორწმუნეთა ფენისათვის. ფაკიჰებს ეშინოდათ, რომ მის ფართო გამოყენებას შეიძლებოდა უთანხმოება გამოეწვია მუსლიმურ თემში. ამდენად, წინ წამოსწიეს პრინციპი, რომ კიᲥასი გამოეყენებინათ იმ შემთხვევაში, როცა ამ საკითხზე არსებობდა ყველა ავტორიტეტულ კანონმდებელთა შეთანხმებული აზრი (*იჯმაʿ*). დაკვირვების, მსჯელობის, ანალოგიის საფუძველზე გადაწყვეტილების გამოტანის უფლებამოსილების დასაბუთების საფუძველი არის ყურანის შემდეგი აია: „წიგნი, რომელიც შენ გარდმოგივლინეთ, კურთხეულია. დაე, განბჭონ მისი აიები და კეთილგანსაჯონ გონების მქონეთ“ [38:29/28].

შიიტი უსულიტები უარყოფენ ისეთ სუნიტურ პრაქტიკას, როგორიცაა *კიᲥას* და *არ-რაი‘* და აუცილებლად მიიჩნევენ *ʿაკლ-ის*[2] გამოყენე-

---

[1] Ahmad Hasan, "The Principle of Qiyas in Islamic law - An Historical Perspective," *Islamic Studies,* 15/3 (1976), 201-10; Mohammad Fadel, "Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridicial Principle of Qiyas by Ahmad Hasan," *Journal of Law and Religion,* 15/1-2 (2000-2001), 359-62; Al-ʿAllāmah al-Ḥillī, *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory [Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl],* introduced, edited and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi (E-Book, 2016), ch. 10, 201-214.

[2] *ʿაკლ* („გონება“, „ინტელექტი“) ითვლება უდიდეს სიმდიდრედ, რაც ალაჰს შეუქმნია. ʿაკლ, როგორც სამართლის წყარო, არის რაციონალური მეთოდების გამოყენება ყურანისა და სუნადან დედუქტიური დასკვნების გამოტანის პროცესში. ფაკიჰებს, მსჯელობის ამ მეთოდის გამოყენებისას, კონკრეტული საკითხის გადაწყვეტისას ინტელექტუალურად უნდა გაეაზრებინათ დრო, ადგილი და გარემოება. ამ მეთოდის საფუძველია თეორიული განსჯა, ემპირიული გამოცდილება და ხილული ჭეშმარიტება.

ბას იჯთიჰადში. შიიტების მეექვსე იმამი, ფიკჰის ჯაფარიტული სკოლის ფუძემდებელი ჯა'ფარ იბნ მუჰამმად ას-სადიკი (702-765) აკრიტიკებდა ჰანაფიტური მაზჰაბის ფუძემდებელს აბუ ჰანიფას იმის გამო, რომ მან შემოიღო *კიᲂას*-ის პრაქტიკა. იმამი ას-სადიკი, აბუ ჰანიფასთან კამათის დროს, არაერთხელ ცდილობდა მაგალითებით დაედასტურებინა, რომ ანალოგიის გამოყენება ხშირად არ შეესაბამებოდა ფიკჰის ნორმებს.

ასე ჩამოყალიბდა ანუ **ისლამური სამართლის ოთხი წყარო** (*უᲂᲣლ ალ-ფიკჰ* – იურისპრუდენციის თეორიისა და მეთოდოლოგიის საფუძვლები): 1. *ყურანი*, 2. *გადმოცემები* (სუნნა, ჰადისები), 3. *იჯმა'*, 4. *კიᲂას*. პირველ ორ წყაროს ერთად მოიხსენიებენ ტერმინით – *ნასს*. *უსულ ალ-ფიკჰ*-თან მიმართებაში ნიშნავს ფუძემდებლურ, ძირითად ტექსტს. *უსულ ალ-ფიკჰ*-ის ტექნიკურ ლექსიკონში ეს ტერმინი აღნიშნავს ტექსტს, რომლის არსებობას ყურანსა და ჰადისებში უნდა დაედასტურებინა (დაესაბუთებინა) სავარაუდო გადაწყვეტილებები.

თანდათანობით ეს ოთხი წყარო აღიარა ყველა „მართლმორწმუნე" ფაკიჰმა, მაგრამ განსხვავებული იყო მათი აზრი უკანასკნელი ორი წყაროს გამოყენების მნიშვნელობასა და საზღვრებთან დაკავშირებით. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამართლისმცოდნეები ისლამური სამართლის დოქტრინალურ („რაციონალურ") წყაროებს შორის გამოყოფენ შემდეგს: *იჯმა'* (დოგმატი), *კიᲂას* (ანალოგია), *'აკლ* (გონება), *'ადათ* (ტრადიციციული ჩვეულებები) და *'ურფ* (ჩვეულებითი სამართალი), *თაკლიდ* (მიბაძვა), *იჯთიჰად* (ინტერპრეტაცია), *არ-რა'ი* (აზრი), *ისთიჰსან* (უპირატესი აზრი, რომელიც ეფუძნება მტკიცებულებებს). ესენი წყაროები კი არა ინსტრუმენტებია, რომლებსაც იყენებენ მუჯთაჰიდები სამართლებრივი ნორმების დადგენისას. მაგ., არსებობს აზრი, რომ *თაკლიდ* (მიბაძვა) არ შეიძლება სრულად ჩაითვალოს სამართლის წყაროდ, რადგანაც ეს ნიშნავს მხოლოდ გადაწყვეტილების აღიარებას, ერთგულებას. ყურანში ნათქვამია: „ჰკითხეთ მეხსიერების მქონეთ, თუკი თქვენ არ იცით"[21:7]. არსებობს ე.წ. სამართლებრივი უთანხმობები (ხილᲐფიᲂᲂᲐთ, იხთილᲐფ), რაც შეიძლება გახდეს ახალი გადაწყვეტილების საფუძველი.

სუნიტურ ისლამში *ასჰაბ არ-რა'ი*-ს და *ასჰაბ ალ-ჰადის*-ის მიმართულებების მიმდევრებს[1] შორის დავამ და კომპრომისებმა გამოიწვია სხ-

[1] შიიტ-იმამიტებთან ამ ორ მიმართულებას შეესატყვისება ახბარიტები (*ახბარ* – შიიტური გადმოცემა, ჰადისი), რომლებიც ეყრდნობოდნენ მხოლოდ ყურანსა და სუნას (უმცირესობას შეადგენდნენ) და უსულიტები (*უსულ* – შარიათის საფუძვლები), რომლებიც იყენებდნენ კიᲂასს და იჯმა'ს მუჯთაჰიდების გადაწყვეტილების საფუძველზე (დიდი უმრავლესობა).

ვადასხვა სკოლების ანუ მაზჰაბების[1] ანუ საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლების ჩამოყალიბება VIII საუკუნის ბოლოს და IX საუკუნის დასაწყისში. სუნიტები ოთხ მაზჰაბს აღიარებენ კანონიერად, ხოლო მეხუთე მაზჰაბად ცნობენ ჯაფარიტების შიიტურ სკოლას. ისლამური სამართლის წყაროებთან (*უსულ ალ-ფიკჰ*) მიმართებაში ამ მაზჰაბისათვის დამახასიათებელია გარკვეული სპეციფიკა, რაც აიხსნება იმამათის შიიტური კონცეფციით. მისი მიმდევრები იყენებენ არა მარტო მოციქულის სუნას, არამედ თორმეტი იმამის გადაწყვეტილებებს, რომლებიც სარგებლობენ აბსოლუტური ავტორიტეტით, რაც გამორიცხავს იჯმა'-სათვის მიმართვის აუცილებლობას. შიიტთა უკანასკნელი იმამის გაქრობის შემდეგ დაშვებულია მუჯთაჰიდების ერთსულოვანი აზრის ცნობა. დღეს პრაქტიკული მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე ზაიდიტთა სამართალს (აზ-ზაᲂდიᲂა), რომლის ფუძემდებელია ზაᲂდ იბნ 'ალი (მოკლეს 122/740 წ.) და ისმაილიტთა სამართალს (ალ-ისმᲐ'ილიᲐა), რომლის შემუშავება უკავშირდება ალ-კადი ან-ნუ'მანის (გარდ. 363/974წ.) სახელს.

5. ადათი

ისლამური სამართლის არაოფიციალური წყარო იყო ჩვეულებითი სამართალი – ადათი (არაბ. 'Ადა, მრ.რ.'ᲐდᲐთ ან 'ურფ – ჩვეულება, ჩვეულებითი სამართალი ისლამის აღმსარებელ ხალხებში), რომელსაც კანონში არსებული ხარვეზების შესავსებად იყენებდნენ. *ადათი* არის ისლამური სამყაროს სხვადასხვა რეგიონში ადგილობრივი იურიდიული და ყოფითი ინსტიტუტების და ნორმების კომპლექსი, რომლებიც არ აისახა შარიათში ან ეწინააღმდეგება მას. *ადათი* გამოიყენება სამი ძირითადი მნიშვნელობით: ჩვეულებითი სამართალი, სასამართლო ჩვეულებით სამართალში, არასამართლებრივი ჩვეულება.[2]

ადათი განიხილება, როგორც სამართლის დამატებითი წყარო კონკრეტულ რეგიონში. თუმცა ეს მისაღებია მხოლოდ მექისა და მედინის მახლობლად მდებარე ტერიტორიებისათვის, სადაც ჩვეულებითმა სამარ-

[1] მაზჰაბ, მრ.რ. მაზაჰიბ (სიტყვასიტყვით „გზა"„მიმართულება"„ქცევის წესი") – პოლემიკურ და საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში აღნიშნავს „რელიგიურ მოძღვრებას", „დოქტრინას", „სკოლას".

[2] Anicée Van Engeland, "The Balance Between Islamic Law, Customary Law and Human Rights in Islamic Constitutionalism Through the Prism of legal Pluralism," *Cambridge Journal of International and Comparative Law,* 3/4 (2014), 1321-1348; Rachmi Sulistyarini, A. Rachmad Budiono, Bambang Winarno, Imam Koeswahyono, "The Contact Point of Customary Law and Islamic Law (Legal History Perspective)," *International Journal of Social Sciences and Management*, 5/2 (2018), 51-59.

თალმა ძალიან დიდი გავლენა მოახდინა შარიათის ნორმების ფორმირებაზე და განიხილება, როგორც სამართლის დამატებითი წყარო. დანარჩენ მუსლიმურ სამყაროში ადათის ნორმები არსებობენ შარიათის გვერდით.

VII-XVIIIსს. კავკასიის რეგიონის თანდათანობითი ისლამიზაციის პროცესში *'ადათ* არაბულიდან (სპარსულის და თურქულის მეშვეობით) შევიდა კავკასიელი ხალხების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და სამართლებრივ ლექსიკაში. კავკასიაში წერილობით წყაროებსა და ადგილობრივი მუსლიმი ხალხების ზეპირ მეტყველებაში გვხვდება *'ადათ*-ის ნაკლებად გავრცელებული სინონიმები არაბულ (*'ურფ, რასმ, ჰაკკ, 'ადლ*) ენაზე. ტერმინი „ადათი" ქართულ მეტყველებასა და ლიტერატურაში „წესის" და „ჩვეულების" სინონიმად შემოვიდა. საბჭოთა ხელისუფლების პირველ წლებში მას კანონმდებლობაშიც იყენებდნენ. ამჟამად ქართულში „ადათისა" და „ადათობრივი სამართლის" ნაცვლად დამკვიდრდა ტერმინები „ჩვეულება" და „ჩვეულებითი სამართალი". ისლამის წარმოშობის შემდეგ, ადათი დაუპირისპირდა შარიათს. არაბი წარმართები, რომელთაც მასობრივად ჯერ კიდევ მუჰამმადის სიცოცხლეში დაიწყეს ისლამის მიღება, აღმოჩნდნენ სამართლებრივი პლურალიზმის სიტუაციაში: ერთი მხრივ, აგრძელებდა მოქმედებას უძველესი დროიდან ჩამოყალიბებული სამართლებრივი ჩვეულება – ადათი, ხოლო მეორე მხრივ – უკვე ძალაში შევიდა ახლად ჩამოყალიბებული ისლამური სამართალი – ფიკჰი, რომელიც ეფუძნებოდა ყურანსა და სუნაში არსებულ შარიათის პრინციპებს – მოძღვრებას „სწორი გზის" შესახებ. ისლამი არ ითვალისწინებდა არაბთა სამართლებრივი პრაქტიკის ძირეულ ცვლილებას და შეიძლება ითქვას, რომ მუჰამმადს არ ჰქონდა განზრახული სრულად გაეუქმებინა ადათის მოქმედება. ამდენად, ჩვეულებითი სამართლის ის ნორმები, რომლებიც არ ეწინააღმდეგებოდა მისი მოძღვრების საბაზო პრინციპებს, მუჰამმადმა უცვლელი დატოვა. მოგვიანებით, ისლამამდელი ჩვეულებების მრავალი ნორმა გახდა ისლამური სამართლის სხვადასხვა დარგის შემადგენელი ნაწილი.

მოციქულის გარდაცვალების შემდეგ, პირველი მართლმორწმუნე ხალიფების დროს ჩვეულება კვლავ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ისლამური სამართლის ჩამოყალიბებაში. ამ პერიოდში, არაბთა დაპყრობითი ომების შედეგად, ისლამური სამართლის დამატებითი წყარო გახდა ჩვეულება და წინა აზიის და ჩრდ. აფრიკის დაპყრობილი და ისლამიზირებული ხალხების ადმინისტრაციულ-სამართლებრივი პრაქტიკა.

IXს-ის შუა ხანებში მოხდა ისლამური სამართლის კოდიფიკაცია ოთხი მაზჰაბის დამფუძნებელთა შრომებში. ყურანის და სუნას გვერდით,

სამართლის ოფიციალურ წყაროებად აღიარეს იჯმა' და კიᾳასი. ამდენად, სუნიტი სამართლისმცოდნეები აღარ ცნობდნენ *'ადათ*-ს დამოუკიდებელ წყაროდ, რადგანაც ჩვეულება „არაა ღმერთისაგან", ე.ი. არ მომდინარეობს ყურანისა და სუნადან. თუმცა რეალურ სამართლებრივ სიტუაციებში ჩვეულება კვლავ ასრულებდა მნიშვნელოვან როლს, უკვე არსებული კანონების პრაქტიკაში გამოყენების დროს.

ადათმა, როგორც არაბული კულტურის ნაწილმა, გავლენა მოახდინა ისლამის სამართლებრივი სისტემის ჩამოყალიბებაზე, მაგრამ ისლამური სამართლის ოფიციალურ წყაროდ არ ითვლება. ისლამმა დაუშვა ზოგიერთი ადათი, რომელიც არ ეწინააღმდეგებოდა შარიათს და ავსებდა მის ხარვეზებს. ადათი წარმოადგენს ჩვეულებათა და სახალხო იურიდიული პრაქტიკის ერთობლიობას და აწესრიგებს საზოგადოების ცხოვრების მრავალ მხარეს (ქონებრივი და საოჯახო ურთიერთობები, სათემო მართვა-გამგებლობა და სხვ.).

პრაქტიკულ საქმიანობაში ადათის ნორმების შეუზღუდავად გამოყენება შეუძლია მხოლოდ სამედიატორო მოსამართლეს (*ჰაქამ*), რომლის ძირითადი მიზანია დაპირისპირებულ მხარეთა შეთანხმება, ვიდრე საქმეს ყადისთან აღძრავენ. გადაწყვეტილების გამოტანისას მას შეუძლია აგრეთვე იხელმძღვანელოს ისლამური სამართლის ნორმებით და საკუთარი გამოცდილებით. ყადის ან სახელმწიფო მოხელეს შეუძლია დაეყრდნოს ადათს მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში ისე, რომ არ დაარღვიოს შარიათით გათვალისწინებული ნორმები. ის ადათები, რომლებიც ეწინააღმდეგება ისლამურ სამართალს, ხვდება უარყოფილი ჰადისების თანრიგში, რის შესახებაც ნათქვამია ყურანში. „და თუკი ჩაიდენენ გარყვნილებას, ამბობენ: ჩვენი მამებიც ამას იქმოდნენ და ალაჰმა გვიბრძანა ესო. უთხარი: ალაჰი არ გიბრძანებთ გარყვნილებას. განა ალაჰზე იმას ამბობთ, რაც არ იცით?!" [7:28/27]

ალ-'ურფ და *ალ-'ადათ*, რომლებიც ეწინააღმდეგება ყურანს და სუნას, იწოდება როგორც *ალ-'ურფ ალ-ფასიდ* (ბათილი ჩვეულებითი სამართალი). მაგ., ალკოჰოლური სასმელების სმამ და მოგების მიღებამ მევახშეობით, ზოგიერთ შემთხვევაში, შეიძლება მიიღოს ტრადიციის ან ჩვეულების ფორმა. თუმცა მსგავსი ტრადიციები ან ჩვეულებები, რომლებიც ეწინააღმდეგება ყურანსა და სუნას, არ შეიძლება ჩაითვალოს მტკიცებულებად. თუ ტრადიციები და ჩვეულებები ცნობილია განსაზღვრული საზოგადოებისათვის და არ ეწინააღმდეგება ისლამს, იწოდება როგორც სწორი ანუ *ალ-'ურფ ას-საჰიჰ*. 'ურფ არის ერთგვარი განმეორებადი პრაქტიკა, რომელიც მიღებულია „ღირსეული, წესიერი" ადამიანების მიერ. თუ რაღაც ხდება ერთხელ ან ორჯერ ან ეს არის ცალკეუ-

ლი ადამიანების პრაქტიკა, მაგრამ ხალხის უმრავლესობა ასე არ იქცევა, ეს არ ითვლება ჩვეულებად.[1]

ადათმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა პრაქტიკული საკითხების გადაწყვეტაში, განსაკუთრებით საკუთრების, შურისძიების (სისხლის აღება), ოჯახისა და მემკვიდრეობის პრობლემებთან მიმართებაში. ამის გარდა, გარკვეული რეგიონის მოსახლეობა წინააღმდეგი იყო შარიათის კანონმდებლობის გავრცელების და აქტიურად იცავდა ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს, რომლებიც შეესაბამებოდა მათ სოციალ-ეკონომიკურ წყობას.

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში რუსმა სამხედროებმა დაიწყეს ადათის ნორმების შეკრება და ფიქსაცია. 1825 წელს წერილობით დაფიქსირდა ყაბარდოს ადათები, 1843 წელს მომზადდა ჩეჩნეთისა და მცირე ყაბარდოს ადათების კრებული, 1845 წელს კი ჩაიწერა ადიღეს ადათები. 1865 და 1866 წლებში მსგავსი სამუშაო შესრულდა დაღესტნის ოლქის მთიან რაიონებში, რაშიც დიდი როლი შეასრულა სამხრეთ დაღესტნისა და კავკასიის სამხედრო-სახალხო მმართველობის უფროსმა ა. ვ. კომაროვმა. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო კავკასიის ადათების ეთნოგრაფიული შესწავლა. საველე მასალების ძირითადი ნაწილი შეიკრიბა XX საუკუნეში. თუმცა ეთნოგრაფიულ მასალაში არასათანადოდ აისახა ადათის გამოყენების სამართლებრივი და, განსაკუთრებით, სასამართლო სფეროები.

კავკასიის მუსლიმთა ადგილობრივ იურიდიულ პრაქტიკაში განსხვავებების მიუხედავად, გამოყოფენ ადათის საერთო მახასიათებლებს რეგიონში. რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობამდე ჩვეულებითი სამართლის წყარო იყო პრეცედენტი. ადათი ეყრდნობოდა მოსამართლის (ჰაქიმ), სოფლის მოსამართლის (მაჰქამა) ან თემის (არაბ. ჯამაʿა) გადაწყვეტილებას, სამედიატორო შეთანხმებას (არაბ. მაṣლაჰა). სასამართლოს ფორმა იყო მარტივი – არც ბრალდებულები და არც დამცველები. ქალებზე ძალადობის საქმეების გარდა, სარჩელები განიხილებოდა საჯაროდ,

[1] T. M. Salisu, 'Urf /'Adah (Custom): An Ancillary Mechanism in Shari'ah, *Ilorin Journal of Religious Studies,* 3/2 (2013), 133-148; Abdelwahab Khallaf, *The Science of The Principles of Islamic Jurisprudence:The Methodology of Islamic Law.* Translated By Mouhsine El Hammioui (Beirut, 2017), 145-148. თანამედროვე პერიოდში 'ურფ-ის მაგალითი: საყოფაცხოვრებო ტექნიკის ყიდვის დროს მყიდველს ეძლევა გარკვეულ პერიოდში უფასო შეკეთების გარანტია. შარიათით არ შეიძლება ხელშეკრულების გაფორმება რაიმე საქონლის ყიდვაზე შეკეთების პირობით დაზიანების შემთხვევაში, რადგანაც ეს არის ორი ტიპის გარიგების – ყიდვა და მომსახურება – გაერთიანება ერთში. თუმცა ის მასობრივად გავრცელდა და დასაშვებია: მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ შარიათში არ არის პირდაპირი აკრძალვა ამ გარიგებაზე, არის აკრძალვა გაყიდვაზე პირობით, რაც ჩვეულებრივ იწვევს ხოლმე კონფლიქტებს.

დასახლების ცენტრალურ მოედანზე ან მეჩეთში. სასამართლო პროცესი მიმდინარეობდა მშობლიურ ენაზე, მაგრამ ადათობრივი სამართლის დადგენილების ჩაწერა ხდებოდა არაბულ ენაზე, იშვიათად თურქულად. დოკუმენტს იურიდიული ძალა რომ ჰქონოდა, ხშირად მოჰყავდათ მოწმეთა სახელები, ყურანის აიები, იშვიათად პროცესის მონაწილეები ხელს აწერდნენ და თავიანთ ბეჭედს ასვამდნენ. ეს დოკუმენტები ინახებოდა მეჩეთებისა და ადგილობრივი მმართველების ბიბლიოთეკებში. ყველაზე მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილებები ამოტვიფრული იყო საზოგადოებრივი ნაგებობების კედლებზე. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში გვიან შუა საუკუნეებამდე სასამართლო განაჩენები ინახებოდა ზეპირად. XVIII საუკუნის ბოლოდან ადათის ოფიციალური ენა აქ გახდა რუსული.

ადათი, ისლამური სამართლისაგან განსხვავებით, ცნობს კოლექტიურ პასუხისმგებლობას სამართალდარღვევისათვის. მაგ., მძიმე დანაშაულისათვის თემიდან აძევებდნენ არა მხოლოდ დამნაშავეს, არამედ მის ახლო ნათესავებსაც. სისხლიანი შურისძიების უფლება კი აქვთ მოკლულის ძმას, ვაჟს ან მამას. ადათი იყო მხოლოდ ადგილობრივი სამართალი და „თავისი“ საზოგადოების მიღმა ის კარგავდა იურიდიულ ძალას. ადათის მიხედვით, სასჯელი ეფუძნებოდა კომპოზიციის სისტემას – ფიზიკური ან ქონებრივი ზიანის ანაზღაურება ჯარიმით, რომლის გადახდა ხდებოდა საქონლით, მარცვლეულით ან ფულით. ჯარიმის ზომა დამოკიდებული იყო დაზარალებულის სქესზე, ასაკსა და სოციალურ მდგომარეობაზე. მძიმე დანაშაულის ჩამდენი პირები, რომლებმაც შელახეს ადგილობრივი საზოგადოების ღირსება, დამატებით ჯარიმას იხდიდნენ სოფლის მეჩეთის ან ადგილობრივი მმართველის სასარგებლოდ. ნებადართული იყო მკვლელობა და ქონების ჩამორთმევა მშობლების მკვლელებთან, ქურდებთან და მრუშობის ჩამდენებთან მიმართებაში, თუ მათ წაასწრებდნენ დანაშაულზე. ჩვეულებები, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდა შარიათს, იწვევდა მუსლიმი ღვთისმეტყველებისა და სამართლისმცოდნეების კრიტიკას. ისლამური და არაისლამური ნორმების ურთიერთადაპტაციამ და ბრძოლამ განსაზღვრა სამართლებრივი ადათის განვითარება კავკასიაში. ერთი და იგივე სასამართლოები განიხილავდა სასამართლო სარჩელებს როგორც ადათობრივი, ისე მუსლიმური სამართლის მიხედვით. რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობის შემდეგ, ადათობრივი სამართლისა და შარიათის გამოყენების სფეროები გაიმიჯნა.

სახელმწიფო რეფორმებმა, რომლებიც დაიწყო კავკასიაში XIX საუკუნეში, განსაზღვრა ადათობრივი სამართლის შემდგომი განვითარება. ადათის კოდიფიკაციის პირველი მცდელობა დაკავშირებულია იმამ შამილთან (1834-1859). მისდამი ქვემდებარე მთიანი დაღესტნის, ჩეჩნეთის, ყაბარდოსა და ადიღეს ტერიტორიებზე შეიქმნა სასამართლოების

ერთიანი სამსაფეხურიანი იერარქია. ისინი წყვეტდა საქმეებს შარიათისა და ადათის მიხედვით. სოფლის ყადიებს აკონტროლებდნენ სანაიბოს (საიმამოს ძირითადი ადმინისტრაციული ერთეული) მუფთიები. უმაღლეს სასამართლო ხელისუფლებას ფლობდა თვითონ იმამი, რომელიც იღებდა აპელაციებს ადგილობრივი სასამართლოების გადაწყვეტილებებზე. შამილის მიერ გამოცემული ფათვები და ადგილობრივი ფაკიჰთა საბჭოების გადაწყვეტილებები (ცნობილი როგორც შამილის ნიზამი) მიმართული იყო შარიათის საწინააღმდეგო ადათის სისხლის სამართლის და სამოქალაქო-საოჯახო ნორმების გასაუქმებლად, რათა მიღწეულიყო ყველა მუსლიმის თანასწორობა კანონის წინაშე. თუმცა შამილის დროს გრძელდებოდა ადათის ახალი სამართლებრივი ნორმების მიღება.[1]

რუსეთის ხელისუფლებამ, კავკასიის საიმამოს (1828-1859) განადგურების შემდეგ, გაატარა კავკასიაში ახალი სასამართლო-სამართლებრივი რეფორმები. 1860 წელს კავკასიის მუსლიმებისათვის დაარსდა სამხედრო-სახალხო მმართველობა, რომლის ცენტრი იყო თბილისი. თუმცა კავკასიის მთელ ტერიტორიაზე სრულად ეს რეფორმები ვერ განხორციელდა. აიკრძალა მხოლოდ ის ადათობრივი ნორმები, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდა რუსეთის იმპერიის სისხლის სამართლის კანონებს.

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ რუსეთის იმპერიისა და საბჭოთა რუსეთის ხელისუფლება ებრძოდა შარიათსაც და ადათსაც, როდესაც ისინი რადიკალურად განსხვავდებოდა ოფიციალური კანონებისაგან.[2] 1922 წლის აგვისტო-დეკემბერში შარიათის სასამართლოები გაუქმდა მთიელთა ავტონომიურ საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკაში (1921წ. 20 იანვარი – 1924წ. 7 ივლისი), 1925 წლის იანვარში – ყაბარდო-ბალყარეთსა და ადიღეში, 1926 წლის იანვარში – ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში, 1927 წლის აპრილ-ოქტომბერში – დაღესტანში. 1928 წელს დამატებები შევიდა რუსეთის საბჭოთა ფედერაციული სოციალისტური რესპუბლიკის სისხლის სამართლის კოდექსში (X თავი – Преступления, составляющие пережитки родового быта) და მსჯავრდებულები შარიათის სასამართლოებში მონაწილეობისათვის ერთი წლით იგზავნებოდნენ საკონცენტრაციო ბანაკში. თუმცა, შარიათისა და ადათის აკრძალვის მიუხედავად, მათი ნორმები მაინც რჩებოდა რეგიონში. მუსლიმური საზოგადოე-

[1] В. О. Бобровников, "Адат", *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь.* Под редакцией С.М.Прозорова, I (Москва, 2006), 22-26; Michael Kemper, "Adat against Shari'a: Russian Approaches towards Daghestani "Customary Law" in the 19th Century," *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique: Les traditions réinventées à l'épreuve des influences extérieures* (Institut français d'études anatoliennes, 2007), ch.6.

[2] Galina M.Yemelianova and Svetlana L. Akkieva, "The Muslim Caucasus:The role of 'adats and shari'ah," *Routledge Handbook of the Caucasus* (London, 2020), 68-84.

ბის ზეწოლით რუსეთის სისხლის სამართლის კოდექსის (1960წ.) 1996 წლის რედაქციიდან ამოიღეს მუხლები 212 და 235, რომელთა მიხედვით შარიათის ნორმების გამოყენება უტოლდებოდა მძიმე დანაშაულს, მაგრამ შარიათის სასამართლო არ ცნეს ფედერალურ ხელისუფლებად. De jure შარიათული მართლმსაჯულება დაკანონდა მხოლოდ ჩეჩნეთის რესპუბლიკაში, სადაც 1996 წელს მიიღეს სუდანის 1983 წლის სისხლის სამართლის კოდექსის ანალოგი და ინგუშეთში, სადაც 1997 წლის დეკემბერში მიიღეს კანონი "О мировых судьях", რომელიც უთითებდა ადათისა და შარიათის ნორმების გამოყენებაზე (მუხლი 3). თუმცა ამ დადგენილებების რეალიზაცია და კანონმდებლობის დამუშავება შარიათის სასამართლოებზე აღნიშნულ რესპუბლიკებში გახანგრძლივდა მრავალი წელი. 2000-იანი წლების დასაწყისში კი დაღესტნის პოლიტიკური ელიტის ერთ-ერთმა თვალსაჩინო წარმომადგენელმა ს. ჰ. ასიატილოვმა განაცხადა: „თითოეული მუსლიმი ოცნებობს იმ დღეზე, როდესაც მის ქვეყანაში დამყარდება ისლამური წესრიგი და მას განსჯის არა ორთავიანი არწივი, არამედ შარიათის სასამართლო".[1]

ჩრდ. კავკასია დღესაც გამოირჩევა სამართლებრივი პლურალიზმით – გამოიყენება შარიათისა და ადათის ნორმები და რუსული სამართალი. ჩეჩნებს საოჯახო და ყოფითი კონფლიქტების გადაწყვეტისას აქვთ ფართო შესაძლებლობები თვითონ სამართლის სისტემის არჩევაში. მაგ., განქორწინებისას მათ შეუძლიათ მიმართონ შარიათის კანონებს (მიმართონ ყადის) ან სახალხო ჩვეულებებსა და ადათობრივ სამართალს (მიმართონ უხუცესს) ან სამოქალაქო სასამართლოს. შესაბამისად, ერთი და იგივე ტიპის კონფლიქტის გადაწყვეტას მივყავართ სხვადასხვა შედეგებამდე. შარიათისა და ადათის ლეგალიზება რეგიონში დამოკიდებულია საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ვითარებაზე და პოლიტიკური მოღვაწეების პოზიციებზე.

2018 წელს კოლუმბიის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებულმა და ტორონტოს უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორმა ეგორ ლაზარევმა დაიცვა დისერტაცია – „კანონები კონფლიქტში: ომის მემკვიდრეობა და სამართლებრივი პლურალიზმი ჩეჩნეთში". ლაზარევმა ჩაატარა 1200 ჩეჩენის გამოკითხვა რესპუბლიკის სხვადასხვა დასახლებულ პუნქტში რეპრეზანტიული შერჩევით. რესპოდენტებს დაურიგდათ 10 რეალური ცხოვრებისეული სიტუაციის აღწერა და უნდა განესაზღვრათ პრობლემის გადაჭრის უმჯობესი გზა. ამ კვლევის მეთოდის თავისებურება

[1] М. К. Теунов, "Шариат в процессе трансформации традиционных правовых институтов на Северном Кавказе," *Право и безопасность,* 3/36 (Октябрь 2010); V. Bobrovnikov, "Muslim Traditions, Law and Society in the Russian Caucasus," *Russia and the moslem world* (2015), 13-26.

იყო ის, რომ ადამიანს არ ეკითხებოდნენ რომელ სამართალს უფრო ენდობოდა და რამდენად იყო ეს დაკავშირებული მის იდენტობასთან, არამედ იკვლევდნენ მის არჩევანს სამართლის სისტემასთან მიმართებაში კონკრეტულ სიტუაციაში. ანალოგიური გამოკითხვა ჩატარდა მეზობელ ინგუშეთშიც. ლაზარევმა, ორი რეგიონის შედარებით დაადგინა, რომ ინგუშეთის მოსახლეობა უფრო ორიენტირებულია რუსულ სამართალზე, ვიდრე ჩეჩნეთის, სადაც მოსახლეობის 36%-მა (ინგუშეთში – 31%) მხარი დაუჭირა შარიათს და 21% – ადათს (ინგუშეთი – 15%). [1]

6. ფათვა და იჯთიჰადი

ფათვა [*ფათვა*, მრ. *ფათავა*, „განმარტება“, სპარს. და თურქ. *ფეთვა*, სინონიმებია *ფუთია, იფთა'*] – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი დასკვნა (თეოლოგიურ-სამართლებრივი აქტი), გამოტანილი შარიათის რომელიმე მითითების განმარტებისა და პრაქტიკული გამოყენებისათვის ან რაიმე კაზუსის განმარტებისათვის შარიათის პოზიციებიდან. ფათვა შეიძლება იყოს მუსლიმი სამართლისმცოდნის ინდივიდუალური დასკვნა ან გამოხატავდეს ფაკიჰთა ჯგუფის თუ სპეციალური ორგანოს კოლექტიურ აზრს.

ფათვას დამატებით სამართლის წყაროდ მიიჩნევდა ყველა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის დამაარსებელი. ფათვა „არის დოკუმენტი, რომელშიც განსაზღვრული პოზიცია ეფუძნება პირველ რიგში ყურანს, მეორე რიგში – მოციქულის სუნას, და მესამე რიგში – დასკვნებს იმ მუსლიმ მეცნიერთა, რომლებიც არიან ავტორიტეტი მოცემული მუფთისათვის, ანუ იმისთვის, ვინც ამ ფათვას გამოსცემს“.[2] ეს სიტყვა ყურანში არ გვხვდება. ისლამის პირველ საუკუნეში *ფათვა* ეწოდებოდა მუჰამმადის მიმდევართა (განსაკუთრებით პირველი ოთხი ხალიფას) მიერ სხვადასხვა სამართლებრივ საკითხებზე გამოტანილ გადაწყვეტილებას. შემდგომში *ფათვა* წარმოადგენდა ავტორიტეტული ფაკიჰის (მუფთი) მიერ გარკვეული (რელიგიური, სოციალური ან პოლიტიკური ხასიათის) საკითხის ინდივიდუალური დამუშავების შედეგად გამოთქმულ თვალსაზრისს, ანდა, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, პრინ-

[1] Egor Lazarev, "Laws in Conflict: Legacies of War, Gender, and Legal Pluralism in Chechnya," *World Politics,* 71/4 (2019), 667-709.

[2] Hamid Algar, Fatwā, *Encyclopaedia Iranica,* vol. IX, Fasc. 4 (1999), 428-436; Muhammad Khalid Masud, "The Significance of Istiftā' in the Fatwā Discourse," *Islamic Studies*, 48/3 (2009), 341-66; Jakob Skovgaard-Petersen, "A Typology of Fatwas," *Die Welt Des Islams,* 55/3-4 (2015), 278-285; Omer Awass, *Fatwa: The Evolution of an Islamic Legal Practice and its Influence of Muslim Society.* A Dissertation Submitted to The Temple University Graduate Board. In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy (2014).

ციპული მნიშვნელობის შეკითხვაზე გაცემულ პასუხს (ზეპირი ან წერილობითი).

ფათვას ტექსტი აუცილებლად უნდა მოიცავდეს შემდეგ ელემენტებს: ყურანის აიები (თუ არსებობს), რომლებიც შეიცავენ პასუხს სრულად ან ნაწილობრივ საკითხთან მიმართებაში; ჰადისები, რომლებიც იძლევიან პასუხს მოცემულ საკითხზე (თუ ასეთი ჰადისები ან ანალოგიური შინაარსის ჰადისები არსებობს); პრეცედენტების – მოციქულ მუჰამმადის მოქმედებების აღწერა; აღნიშნულ საკითხზე ადრინდელი მუსლიმი ავტორიტეტების – მოციქულის მიმდევრების მოსაზრებები და ბოლოს, დასკვნა: როგორ მოიქცეს მუსლიმი (შეკითხვის ავტორი), დაშვებულია თუ აკრძალული, ან რეკომენდებულია თუ დადგენილი ესა თუ ის მოქმედება შარიათის პოზიციებიდან. პრინციპში ფათვა ინდივიდუალურია იმ თვალსაზრისით, რომ ის არის კონტაქტის პროდუქტი კითხვის დამსმელს ანუ ფათვას (არაბ. ისთაფთაჰა) მთხოვნელსა და მოპასუხეს ანუ ფათვას გამომცემელს (არაბ. იფთა') შორის. თუმცა, ინდივიდუალური ფათვა, გამოცემის შემდეგ, შეიძლება გახდეს სახელმძღვანელო მუსლიმთათვის მსგავსი პრობლემის შემთხვევაში. მორწმუნეები ამჯობინებენ მათთვის საინტერესო კითხვა თვითონ დაუსვან ღვთისმეტყველს, შარიათის მცოდნეს.

ფათვას უნდა ჰქონდეს წერილობითი ფორმა და არ უნდა იყოს მიმართული კონკრეტული პიროვნებისადმი. ფათვა გამოცემული უნდა იყოს როგორც ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტი, რათა მასში შემავალ დებულებებს იურიდიულად სავალდებულო ძალა ჰქონდეს. ფათვა, როგორც პასუხი კითხვაზე, შეიძლება შეიცვალოს დროის, ადგილის, პირობებისა და გარემოებების ცვლილებასთან ერთად. მუჰამმადის ზოგიერთი მიმდევარიც ცვლიდა ფათვებს. მაგ., აჰმად იბნ ჰანბალს (გარდ. 855წ.) მრავალ საკითხზე აქვს ორი ან მეტი განსხვავებული აზრი. იმამმა აშ-შაფი'იმ (გარდ. 819/20წ.) შეცვალა გარკვეული ფათვები მას შემდეგ, რაც ერაყიდან გადასახლდა ეგვიპტეში (ერაყის მაზჰაბი ანუ ძველი მაზჰაბი და ეგვიპტის მაზჰაბი ანუ ახალი მაზჰაბი). თუმცა ფაკიჰებმა დაადგინეს პრინციპი: შესაძლებელია ნორმის ცვლილება დროის ცვლილების შედეგად. იმამი აბუ ჰანიფა იღებდა მოწმეობას ყველა მუსლიმის, რომელიც არ იყო ცნობილი ცოდვილად ან მატყუარად. მისი მოწაფეები კი უკვე ითხოვდნენ მოწმის რეპუტაციის დადასტურებას სასამართლოზე, რადგანაც დროთა განმავლობაში შეიცვალა ხალხის ქცევები. ასევე გადმოცემით, ერთხელ იბნ 'აბბასთან (მუსლიმი ღვთისმეტყველი, მუჰამმადის ბიძაშვილი) მივიდა ადამიანი და ჰკითხა, მიიღება თუ არა მკვლელის მონანიება? მან უპასუხა დადებითად. შემდეგ მივიდა მეორე და დაუსვა იგივე კითხვა, მაგრამ იბნ 'აბბასმა უთხრა: „არა, არ მიიღება

მონანიება იმის, ვინც მოკლა მუსლიმი“. მოწაფეებმა ჰკითხეს დიდ მეცნიერს, რატომ არ იყო პასუხი იგივე, რაც პირველად. მან უპასუხა, რომ დაინახა პირველის სახეზე შიში და სასოწარკვეთა, ხოლო მეორის სახეზე – ბრაზი და რისხვა (იბნ აბი შაᵓბა, 27753).

ფათვები ხელს უწყობდნენ ერთსულოვანი აზრის *(იჯმაʿ)* ფორმირებას, თვალში საცემს ხდიდნენ უთანხმოებებს (*იხთილაᵓფ*), რაც განაპირობებდა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ სკოლებში ფაკიჰთა კონსოლიდაციას. დგებოდა ფათვების კრებულები, რომლებიც სამართლისმცოდნეთა მომავალი თაობებისათვის დამხმარე და სასწავლო სახელმძღვანელოების როლს ასრულებდნენ. თუმცა ისლამური იურისპრუდენციის მთელი ისტორიის მანძილზე გამოიცემებოდა ისეთი ფათვებიც, რომლებიც სცილდებოდა აღიარებული დებულებებისა და დაშვებული უთანხმოებების (იხთილაᵓფ) ჩარჩოებს. ასეთმა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივმა დასკვნებმა მიიღო სახელწოდება *–შაზზ* („ანომალური“). მუსლიმური სამართლის კლასიკურ შრომებში ის განმარტებულია როგორც საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი დასკვნა, რომელიც ან ეწინააღმდეგება აშკარა *იჯმაʿ*-ს ან არ ეთანხმება შარიათის ფუნდამენტურ მიზნებსა (მაკაᵓსიდ) და საღ აზრს. მაგ., გადმოცემის თანახმად, „ერთხელ მოგზაურობის დროს ერთმა მამაკაცმა თავი დაარტყა ქვას და თავი გაიტეხა. შემდეგ მან ნახა სექსუალური სიზმარი და ჰკითხა თავის თანამგზავრებს: „შემიძლია თუ არა განწმენდა ჩავიტარო ქვიშით?“ მათ უპასუხეს: „ჩვენ ვთვლით, რომ შენ არ უნდა ჩაიტარო განწმენდა ქვიშით, შენ შეგიძლია განიბანო წყლით“. ის განიბანა და გარდაიცვალა. დაბრუნებისას მათ მოუყვეს ეს ალლაჰის მოციქულს და მან თქვა: „მათ მოკლეს ის! რატომ არ ჰკითხეს იმის თაობაზე, რაც არ იცოდნენ?! ჭეშმარიტად, უმეცრების წამალი – გამოკვლევაა. მისთვის საკმარისი იყო ქვიშით განწმენდა, ჭრილობის გადახვევა, სახვევის გაწმენდა და სხეულის დანარჩენი ნაწილის განბანვა“ (აბუ დავუდი, 1:336).

ფათვების ყველაზე ადრეული და ცნობილი კრებულების შემდგენლები არიან ალ-მარვარუდი (გარდ. 1069 წ.), მუჰამმად იბნ აჰმად იბნ რუშდი (გარდ. 1126 წ.), ʿუმარ ალ-ბუხარი (გარდ. 1146 წ.) და სხვ. ფათვების სუნიტური კრებულების უმეტესობას ჰქონდა უნივერსალური შინაარსი და, ძირითადად, შედგებოდა შემდეგი თავებისაგან: განბანვა, ლოცვა, დაკრძალვის რიტუალი, ზაქათი, მარხვა, პილიგრიმობა, სხვადასხვა სავაჭრო გარიგებები და ვალდებულებები, საკუთრების განკარგვის წესი, ვაკფები, მემკვიდრეობა, საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობები, სხვადასხვა სახის სამართალდარღვევები, მუსლიმი მმართველების ურთიერთობა არამუსლიმ სახელმწიფოებთან, სასამართლო პროცესი და სხვ.

ავტორიტეტული ფაკიჰის გადაწყვეტილებით დაშვებულია რომელიმე ისლამური ნორმის მოქმედების დროებითი შეჩერებაც, თუ ამას ობიექტური მიზეზები განაპირობებენ.

მუფთი (არაბ. ადამიანი, რომელიც გამოთქვამს აზრს, გამოაქვს გადაწყვეტილება) არის შარიათის მცოდნე, უმაღლესი სასულიერო პირი მუსლიმ სუნიტებთან, რომელიც იღებს გადაწყვეტილებას სამართლის (ფიკჰი) საკამათო ან რთულ საკითხებზე და გამოაქვს დასკვნა ანუ ფათვა. არაბულ ტრადიციაში ფათვაშემოქმედება აღინიშნება ტერმინით – *სინა'ათ ალ-ფათვა*. ისლამის კლასიკური დოქტრინით მუფთისათვის აუცილებელია იყოს მუსლიმი, სამართლიანი, ჰქონდეს სათანადო ცოდნა (*იჯთიჰად*) და პრობლემის ანალიზისა და გადაჭრის უნარი. ყადის საპირისპიროდ, მუფთი შეიძლება იყოს ქალი, მონა, ბრმა ან ყრუ ადამიანი.

მუფთის თანამდებობა, როგორც მმართველის სპეციალური მრჩეველი, გაჩნდა ეგვიპტეში 'უმაიანი ხალიფა 'უმარ იბნ 'აბდ ალ-'აზიზის (717-720) დროს, რომელიც ნიშნავდა მუფთიებს და ყადიებს დაპყრობილ ტერიტორიებზე. მოგვიანებით, ეს თანამდებობა შემოიღეს ყველა პროვინციაში და მუფთის გადაწყვეტილება სავალდებულო იყო ამ პროვინციის მოსახლეობისათვის. მოქმედების სფეროების გაზრდის შედეგად, თითოეულ ოლქში იყო რამდენიმე მუფთი. მათ თავმჯდომარეობდა დიდი მუფთი, რომლის მოვალეობაში შედიოდა გადაწყვეტილებების შემუშავება და ფათვების პუბლიკაცია, ასევე აპელაციების მიღება დანარჩენი მუფთიების გადაწყვეტილებებზე. თუ ყადიები უპირატესად წყვეტდნენ პრაქტიკულ საკითხებს შარიათში უკვე ცნობილი წესების საფუძველზე, მუფთის ამოცანა იყო თეორიული ბაზის მოძიება ამა თუ იმ არაორდინალური სიტუაციის გადასაწყვეტად. მუფთის დანიშვნა, ყადიებისაგან განსხვავებით, ხდებოდა სამისდღეშიოდ. მამლუქთა მმართველობის დროს მუფთი თანამდებობას იღებდა ადრე აღიარებული მუფთის ლიცენზიის (*იჯაზა*) საფუძველზე. კანდიდატს მუფთის თანამდებობაზე უნდა ჰქონოდა ერთი ან ორი მაზჰაბის საუკეთესო ცოდნა.[1]

მუფთის სტატუსის პრინციპული ცვლილება მოხდა XV ს-ში ოსმალეთის იმპერიაში. სტამბოლის მთავარი მუფთი გახდა იმპერიის დიდი მუფთი ტიტულით *შეიხ-ულ-ისლამი* („ისლამის უხუცესი") და სათავეში ჩაუდგა ოსმალეთის ხელისუფლების მიერ ჩამოყალიბებულ რელიგიური მოღვაწეების ე.წ. „მუსლიმი სასულიერო წოდების" იერარქიას. შეიხ-ულ-ისლამს ემორჩილებოდნენ მუფთიები, ღვთისმეტყველები, სასულიერო პირები, მოსამართლეები და რელიგიური მედრესეების მასწავლებლები. შეიხ-ულ-ისლამს უფლება ჰქონდა გამოეტანა ფათვა სულტნის სახელით.

[1] Leonor Fernandes, "Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?," *Mamlūk Studies Review,* 6 (2002), 95-108.

თავდაპირველად, 1517 წლამდე, მუსლიმთა უმაღლეს რელიგიურ პირად ითვლებოდნენ ხალიფები. ხოლო 1517 წლის შემდეგ ხალიფას ტიტულს ატარებდნენ ოსმალო სულტნები, რომლებმაც დაიწყეს თავიანთი მოადგილეების დანიშვნა რელიგიურ საკითხებში ფათვას გამოცემის უფლებით. მამლუქი სულტნები „სარგებლობდნენ მუფთიების კონსულტაციებით პოლიტიკის საკითხებში და ამგვარად განიმტკიცებდნენ საკუთარ პოლიტიკურ ლეგიტიმურობას ისლამთან მიმართებაში“.[1]

ოსმალეთის იმპერიაში მურად II-ის (1421-1451) მმართველობიდან დაწყებული, ერთადერთი მუფთი, დანიშნული როგორც შეიხ-ულ-ისლამი, გახდა ხელისუფლების ძირითადი დასაყრდენი და „უზენაესი წყარო“ შარიათის საკითხებში. სელიმ I-ის მმართველობის პერიოდში (1512-1520) შეიხ-ულ-ისლამს ჰქონდა მნიშვნელოვანი მორალური გავლენა სტამბოლში, რაც კიდევ უფრო გაძლიერდა სულეიმან ბრწყინვალისა (1520-1566) და მისი ვაჟის სელიმ II-ის დროს (1566-1574), როდესაც შეიხ-ულ-ისლამი გახდა პასუხისმგებელი მთელ იმპერიაში გაფანტულ იურისტთა რთული იერარქიის საქმიანობაზე. სულტანმა, ფათვაზე მოთხოვნის გაზრდისთანავე, დააფუძნა ოფიციალური განყოფილება პროფესიული შტატით (Bab-i Fatwa, Da’ire-i Meshikhat-i Islamiyye), რომელსაც ხელმძღვანელობდა ფათვაზე დამკვირვებელი. თუმცა შეიხ-ულ-ისლამი არ იყო სულტნის უმაღლესი საბჭოს წევრი (Divan-ı Hümâyûn), მაგრამ მას მჭიდრო კონტაქტები ჰქონდა რუმელიისა და ანატოლიის ყადიასქერებთან (სამხედრო მოსამართლე). ოსმალეთის იმპერიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი შეიხ-ულ-ისლამი იყო მეჰმედ ებუსსუუდ ეფენდი (Mehmed Ebüssuûd Efendi), რომელსაც ეკავა ეს თანამდებობა 30 წლის განმავლობაში (1545-1574). ის მონაწილეობას იღებდა კანონების შემუშავებაში და იყო მოსამართლე ბურსასა და სტამბოლში. მან ადგილობრივი კანონები მოიყვანა შარიათთან შესაბამისობაში, ხოლო მოგვიანებით შეიხ-ულ-ისლამის რანგში თვალყურს ადევნებდა, რომ სულტნის ბრძანებები თანხვედრაში ყოფილიყო მუსლიმურ კანონმდებლობასთან. ის გავლენას ახდენდა სახელმწიფოში მიმდინარე მოვლენებზეც. მაგ., მან გამოსცა *ფათვა*, რომელმაც საშუალება მისცა სულტან სულეიმანს დაეპატიმრებინა დერვიშთა ორი ლიდერი (Şeyh Muhyiddin Karamanî, Hamza Bâlî), ასევე სხვა *ფათვა*-ს მეშვეობით ნებადართული გახდა ყავის მოხმარება და ყარაგოზას ჩრდილების თეატრი.[2] თანზიმათის პერიოდში, როდესაც მიიღეს

[1] M. K. Masud, B. Messick and D.S. Powers, “Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation,” M.K. Masud, B. Messick, and D.S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, MA,1996), 10.

[2] M. K. Masud, B. Messick and D.S. Powers, “Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation,” 11-12.

ევროპული მმართველობის სისტემა, შეიხ-ულ-ისლამი შედიოდა მინისტრთა საბჭოს შემადგენლობაში, კაბინეტის წევრის რანგში. ფათვების უმრავლესობა შემონახულია კოლექციებში, რომლებიც ეძღვნება ერთი ან რამდენიმე შეიხ-ულ-ისლამის თვალსაზრისებს. კომპილატორები განალაგებდნენ ფათვებს იურიდიული სათაურებითა და ქვესათაურებით, მაგ., ქორწინება, საიჯარო ხელშეკრულება, სასამართლო პროცესები და სხვ., რათა ისინი მოსახერხებელი ყოფილიყო როგორც პრაქტიკული წყარო სტუდენტების, მოსამართლეების, მუფთიებისა და სამართლით დაინტერესებული სხვა პირებისათვის. თურქეთის რესპუბლიკის ჩამოყალიბების შემდეგ, 1924 წელს შეიხ-ულ-ისლამის თანამდებობა გაუქმდა და მის ნაცვლად ჩამოყალიბდა რელიგიურ საქმეთა სამმართველო (დიანეთი). კავკასიაში პირველად 1823 წელს შემოიღეს შეიხ-ულ-ისლამის თანამდებობა რუსეთის ხელისუფლების ბრძანებით კავკასიის შიიტებისათვის რეზიდენციით თბილისში, რომელიც იყო კავკასიის სამეფისნაცვლოს ცენტრი, ხოლო 1832 წელს – მუფთის თანამდებობა, რომელიც იყო კავკასიის სუნიტთა მეთაური.[1]

დღეს ყოველ მუსლიმურ სახელმწიფოში არის დიდი (ან მთავარი, უმაღლესი) მუფთის თანამდებობა. მთელ რიგ ქვეყნებში მუფთი ახორციელებს რელიგიურ კონტროლს მთავრობის საქმიანობაზე. საუდის არაბეთში უმაღლეს მუფთის ნიშნავს თვითონ მეფე.[2]

იჯთიჰადი. ისლამური სამართლის ოთხი წყაროს აღიარებასთან ერთად ჩამოყალიბდა ისლამური სამართლის (ფიკჰი) დაყოფა თეორიულ ნაწილად – საფუძვლები (*უსულ*) და პრაქტიკულ ნაწილად – განშტოებები (*ფურუ'*). თანდათანობით ჩამოყალიბდა ასევე მოძღვრება, რომლის თანახმადაც მუსლიმები იყოფიან ორ ძირითად კატეგორიად: 1. *მუჯთაჰიდები* და 2. *მუკალიდები* (მუკალლიდ – მიმბაძველი, მიმდევარი, მოწაფე). მუჯთაჰიდები წარმოადგენენ ღვთისმეტყველ-კანონმდებელთა ზედა ფენას, ხოლო დანარჩენი მუსლიმები (მათ შორის დაბალი სასულიერო ფენა) მიეკუთვნებიან მუკალიდებს. მათ არ აქვთ არც საღვთისმეტყველო და საკანონმდებლო საკითხების განხილვის და არც

[1] 1980 წელს ალაჰშუქურ ფაშაზადე (1949 -) აირჩიეს ამიერკავკასიის მუსლიმთა რელიგიური სამმართველოს (კავკასიის მუსლიმთა სამმართველო) თავმჯდომარედ და მიიღო შეიხ-ულ-ისლამის ტიტული (2003 წელს კავკასიის მუსლიმთა XI ყრილობაზე აირჩიეს უვადო შეიხ-ულ-ისლამად).

[2] პირველი მუფთი საუდის არაბეთში დაინიშნა 1953 წელს (მუჰამმად იბნ იბრაჰიმ ალ აშ-შაიხ). მეფე ფაისალმა 1969 წელს გააუქმა უმაღლესი მუფთის თანამდებობა და მისი უფლებამოსილება გადასცა იუსტიციის სამინისტროს. თანამდებობა აღადგინეს 1993 წელს.

თავიანთი აზრის გამოთქმის უფლება. თითოეული მუკალიდი ვალდებულია ცნოს განსაზღვრული მუჯთაჰიდის ავტორიტეტი და დაეყრდნოს მათ აზრს, მიმართოს მათ დასკვნებს (*ფათვა*). ისლამური სამართლის თეორიაში (განსაკუთრებით ჰანაფიტური მაზჰაბის მიმდევრებში) განმტკიცდა აზრი, რომ თუ მუჯთაჰიდი ვერ მოიძებნებოდა, მოსამართლედ შეიძლებოდა დაენიშნათ მუკალიდი.

კიᲂას-ს და *იჯმა'*-ს შეიძლება მიმართონ იმ ადამიანებმა, რომლებსაც აქვთ „დიდი მონდომება“ და „გულმოდგინება“ (*ალ–იჯთიჰად*).

იჯთიჰად იურიდიული ტერმინია, რაც გულისხმობს დამოუკიდებელ არგუმენტაციას ან იურისტის განსაკუთრებულ ძალისხმევას სამართლებრივი საკითხის გადაწყვეტის ძიებაში. იჯთიჰადი შეიძლება განისაზღვროს აგრეთვე როგორც „იურიდიული დასაბუთების და ჰერმენევტიკის პროცესი, რომლის საშუალებითაც იურისტ-მუჯთაჰიდს გამოაქვს გადაწყვეტილება სხვადასხვა რელიგიურ პრობლემებზე და საკითხებზე ყურანის, სუნას, კიᲂასის და იჯმა'ს საფუძველზე. ტერმინი *იჯთიჰად* არ გვხვდება ყურანში, მაგრამ მითითებები მის შესახებ არის ჰადისებში. მაგ. ერთ-ერთ გადმოცემაში ხაზგასმულია: „იყავით გულმოდგინენი, რადგანაც ყოვლისშემძლე ალაჰმა შექმნა ყოველი ადამიანი იმ საქმისათვის, რომელიც მისთვის არის განკუთვნილი“.

ალ–იჯთიჰად არის სამართლის მნიშვნელოვანი წყარო ყურანისა და სუნას შემდეგ. ალ-იჯთიჰადის მთავარი განსხვავება ამ წყაროებისაგან არის ის, რომ *ალ–იჯთიჰად* უწყვეტად განვითარებადი პროცესია. რაც შეეხება ყურანს და სუნას, მათი შევსება აღარ ხდება მოციქულის გარდაცვალების შემდეგ. ამ თვალსაზრისით *ალ–იჯთიჰად* დღემდე არის ყურანის და სუნას კომენტირების „მთავარი ინსტრუმენტი“.

იჯთიჰადი აღმოცენდა ჯერ კიდევ მუჰამმადის დროს მისი მიმდევრების წრეში, რომლებიც ითვლებიან სრულყოფილი ალ-იჯთიჰადის მატარებლად. თანდათანობით მუსლიმური თემის ცხოვრებაში სამართლებრივი ხასიათის მრავალი პრობლემა წარმოიშვა. ამიტომ ალ-იჯთიჰადის მთავარი მიზანი გახდა ახალი ან წინამორბედების მიერ გადაუჭრელი საკითხების გადაწყვეტა ისლამზე დაყრდნობით. ალ-იჯთიჰადის ძირითადი ამოცანაა – სამართლის წყაროების შერჩევა, მათი შეფასება, მათი ურთიერთმიმართების განსაზღვრა, არგუმენტებისა და მეთოდების შერჩევა და კლასიფიკაცია, საკითხების კაზუისტიკური განხილვა და მათი გადაწყვეტის ტიპური ფორმულების შემუშავება, ხოლო თუ ეს გადაწყვეტილებები არ შეესაბამებოდა რეალობას, კომპრომისების მოძიება. იჯთიჰადი ისლამში ნიშნავს რელიგიური საკითხების თავისუფალ კვლევას, მათ ახლებურად გაგებას, რელიგიის მისადაგებას დროსა და ისტორიულ ევოლუციასთან. იჯთიჰადის გამოყენება გამორიცხულია შემდეგ შემთხვევებში: მსჯელობა

ღმერთის არსებობაზე; მოციქულის სიტყვებზე, რადგანაც ისინი არიან ალაჰის მაცნეები; ყურანის სისწორეზე და ავტორიტეტზე; იმქვეყნიური ცხოვრებისა და მისი არსებობის აუცილებლობაზე.[1]

იჯთიჰადის მეთოდი ფართოდ გავრცელდა VIII-X საუკუნეებში, რასაც მოჰყვა ისლამური სამართლის განვითარება დოქტრინალური გზით სამართლებრივი სკოლების (მაზჰაბების) დამფუძნებელთა, ხოლო მოგვიანებით მათი ცნობილი მიმდევრებისა და მოწაფეების შრომებში. ამ პერიოდში ისლამური სამართალი ეყრდნობოდა იჯთიჰადის თავისუფლების პრინციპს. თითოეულმა საღვთისმეტყველო-სამართლებრივმა სკოლამ ჩამოაყალიბა იურიდიული ტექნიკის თავისი მეთოდები ძირითადი წყაროების „დუმილის“ შემთხვევაში. ამან გამოიწვია ის, რომ მსგავსი სიტუაციების განხილვის დროს სხვადასხვა სკოლებს განსხვავებული გადაწყვეტილება გამოჰქონდათ. სამართლისმცოდნეები ახალ ნორმებს აყალიბებდნენ სხვადასხვა ლოგიკური მაგალითების, ე.წ. „რაციონალური წყაროების“, საფუძველზე. მნიშვნელოვანი ცვლილება მოხდა X-XI საუკუნეების მიჯნაზე, როცა იჯთიჰადი ნიშნავდა არა თავისი შეხედულებისამებრ განხილვას, არამედ ისლამური სამართლის ერთ-ერთი სკოლის არჩევანის შესაძლებლობას. მუსლიმ მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, იჯთიჰადის საუკუნე შეიცვალა თაკლიდის (*თაკლიდ* – „მიბაძვა“) საუკუნით. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ყურანისა და სუნას „დუმილის“ შემთხვევაში მოსამართლეს ეკრძალებოდა გადაწყვეტილების გამოტანა თავისი შეხედულებისამებრ და ვალდებული იყო ისლამური სამართლის ერთ-ერთი ცნობილი სკოლის სამართლებრივი პრინციპები დაეცვა. თუმცა, „მიბაძვა“ რწმენის ძირითად პრინციპებში დაუშვებელია. მაგ., თუ მუჯთაჰიდების ჯგუფი თვლის, რომ რაიმე ქმედება დაუშვებელია (*ჰარამ*), ხოლო მეორე ჯგუფი ასე არ თვლის, მან არ უნდა განახორციელოს ეს ქმედება. ასევე თუ რაიმე ქმედებას ერთნი თვლიან სავალდებულოდ (*ვაჯიბ*), სხვები კი – მოსაწონად, მისაღებად (*მუსთაჰაბბ*), მათ უნდა განახორციელოს მსგავსი ქმედება.

ამ პერიოდში ისლამის რელიგია მოექცა არსებული 4 მაზჰაბის (ჰანაფიტური, მალიქიტური, შაფიიტური და ჰანბალიტური) ჩარჩოებში. ულტრაკონსერვატორი ულემები იქამდე მივიდნენ, რომ დაადგინეს: ნებისმიერი მუსლიმი, ვინც გადავიდოდა ერთი მაზჰაბიდან მეორეში, ისჯებოდა ადგილობრივი მოსამართლის მიერ განსაზღვრული სასჯელით. ჰანაფიტების მაზჰაბი კრძალავდა ქორწინებას ჰანაფიტებსა და შაფი-

[1] L. Ali Khan & Hisham M. Ramadan, *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies* (Edinburgh, 2012); Ṭāhā Jābir al ʻAlwānī, *Ijtihad* (International Institute of Islamic Thought, 1993), 44; Said Shabbar and Nancy Roberts, *Ijtihad and Renewal* (International Institute of Islamic Thought, 2017), 2-32.

იტებს შორის. მაზჰაბების ფანატიზმის გავლენის ქვეშ მოექცა ისლამის ერთ-ერთი ბურჯიც – ლოცვა და მაზჰაბების წარმომადგენლებმა უარი თქვეს ლოცვის შესრულებაზე სხვა მაზჰაბის იმამის ხელმძღვანელობით. ამან გამოიწვია ის, რომ მეჩეთებში იმ ისლამური ქალაქების, სადაც არსებობდა რამდენიმე მაზჰაბი, ეწყობოდა ცალკე მიჰრაბები. ამ ტიპის მიჰრაბები დღემდეა შემორჩენილი მაგ., სირიაში, სადაც მუსლიმი-სუნიტები მისდევენ ან ჰანაფიტურ ან შაფიიტურ მაზჰაბს. ეს შეეხო მექაში ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამსაც, რომელიც განასახიერებდა მუსლიმთა ერთობას. ქააბას გარშემო აიგო იზოლირებული მიჰრაბები ყველა სამართლებრივი სკოლის იმამებისათვის. როდესაც მოდიოდა ლოცვის დრო, თითოეული მაზჰაბის იმამი რიგრიგობით ატარებდა საზოგადო ლოცვას თავისი მაზჰაბის მიმდევრებისათვის. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ იზოლირებული მიჰრაბები ქააბას გარშემო შენარჩუნდა XX საუკუნის პირველ მეოთხედამდე. 1924 წლის ოქტომბერში ʻაბდ ალ-ʻაზიზ იბნ საʻუდმა თავისი არმიით დაიპყრო მექა და გააერთიანა ყველა მლოცველი ამა თუ იმ მაზჰაბისადმი კუთვნილების მიუხედავად.

იჯთიჰადის ცენტრები იყო მექა და მედინა ჰიჯაზში, ქუფა და ბასრა – ერაყში, დამასკო – სირიაში. საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლების (მაზჰაბების) ჩამოყალიბების შემდეგ სუნიტები აღარ ცნობდნენ ვინმეს უფლებას იჯთიჰადზე,[1] შეწყდა მათი დამუშავება, „იჯთიჰადის კარიბჭე დაიკეტა“ (*ინსიდად ბაბ ალ-იჯთიჰად* ან *იღლაკ ბაბ ალ-იჯთიჰად*) – (Xს.), ზუსტდებოდა ცალკეული მეორეხარისხოვანი საკითხები, ხდებოდა გადაწერა და კომენტირება წინამორბედთა თხზულებების, რომელთა ავტორიტეტი ურყევი იყო. თუმცა „იჯთიჰადის კარიბჭე დაიკეტა“ არ ეხება ახლად აღმოცენებულ პრობლემებს, რომელთა გადაწყვეტა უნდა შეესაბამებოდეს კონკრეტული სამართლებრივი სკოლის ტრადიციებს და ეფუძნებოდეს მის მეთოდოლოგიას. იჯთიჰადის „ჩაკეტვა“ არ ცნეს ჰანბალიტებმა, ასევე შიიტებმა და ზაჰირიტებმა. შიიტები იჯთიჰადის კარიბჭეს ღიად აცხადებენ (*ინფითაჰ ბაბ ალ-იჯთიჰად*)[2] და იჯთიჰადის უფლება აქვთ შიიტ მუჯთაჰიდებს, რომლებიც თავიანთ გადაწყვეტილებებში გამოხატავენ „ფარული“ იმამის აზრს. იჯთიჰადის

[1] სუნიტურ ისლამში ყველაზე დიდ მუჯთაჰიდებად ითვლებიან ოთხი მთავარი მაზჰაბის დამაარსებელნი.

[2] Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, I*nternational Journal of Middle East Studies*, 16/1 (March 1984), 20, 33; H. Gerber, *Islamic Law and Culture 1600-1840* (Leiden, 1999), Introduction; A. Imami, H. Saberi, S. Taqi Ghabooli Dorafshan, “The Closing of the Gate of Creative Legal Reasoning (insidad Bab al-Ijtihad) and the Possibility of Opening up (Infitah) in the Jurisprudential Thoughts of Sunni School,” *Civil Jurisprudence Doctrines*, 12 (2015), 119-149.

შენარჩუნება შიიზმში შიიტური სასულიერო წოდების (სამღვდელოების) აქტივობის ერთ-ერთი მიზეზია.[1]

უკვე X საუკუნის ბოლოს მმართველები ითხოვდნენ ყადიებისაგან, რომ მოთათბირებოდნენ მეცნიერებს იმ საკითხებთან დაკავშირებით, რომელთა გადაწყვეტა შეუძლებელი იყო ყურანსა და სუნაზე დაყრდნობით. მართალია, ეს წყაროები *იჯმა'*-სთან ერთად ძირითადი იყო და გადასინჯვას არ ექვემდებარებოდა, პრაქტიკულად ყადის აღარ შეეძლო პირდაპირ დაყრდნობოდა მათ. ყადიები ვალდებული იყვნენ ისლამური სამართლის წყაროებში განმტკიცებული ნორმები გამოეყენებინათ მხოლოდ იმ სახით, როგორც ის იყო განმარტებული განსაზღვრული სამართლის სკოლის მიერ.

XIX საუკუნეში, ისლამში რეფორმატორული მიმდინარეობების წარმოშობის შემდეგ, გაჩნდა ალ-იჯთიჰადის აღორძინების ტენდენცია, რათა ისლამური პრინციპები ხელახლა განხილულიყო თანამედროვე ცხოვრების პოზიციებიდან. მუსლიმური საზოგადოების მხრიდან ამ ტენდენციებს ფართო მხარდაჭერა არ აქვთ.

ფაკიჰს, რომლის დასკვნას აღიარებს მთელი თემი, ანდა მუსლიმთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, ეწოდება **მუჯთაჰიდი** („ის, ვინც ცდილობს, ძალღონეს ხარჯავს").[2] თეორიულად ითვლება, რომ ნებისმიერ მორწმუნეს შეუძლია გახდეს მუჯთაჰიდი, თუმცა პრაქტიკულად ამის მიღწევა რთულია. მუჯთაჰიდებს წაეყენებოდათ შემდეგი მოთხოვნები: 1. არაბული ენის ცოდნა სრულყოფილად, ყველა გრამატიკული და ლექსიკური წვრილმანებით, რადგანაც ყურანის გარდა ამ ენაზე იყო ჩაწერილი ჰადისებიც და ყველა სხვა დამხმარე მასალაც (*თაფსირ*, *თა'ვილ*, *ასბარ* და სხვა). 2. ყურანის ცოდნა ზეპირად, მისი განმარტების უნარი გრამატიკულად და აზრობრივად, ყველა სურისა და აიას გარდმოვლენის მიზეზების, გამაუქმებელი და გაუქმებული აიების ცოდნა. მაგ., ყურანის 4:43/46 აიაში საუბარია მთვრალ მდგომარეობაში ლოცვაზე დაუშვებლობაზე, ხოლო 5:90/92 აიაში არის მკაცრი აკრძალვა საერთოდ ალკოჰოლის მოხმარებაზე, არა მხოლოდ ლოცვის წინ. მუსლიმმა ღვთისმეტყველებმა შეიმუშავეს მსგავსი წინააღმდეგობების გადაწყვეტის მექანიზმი, რომლის

[1] Al-ʿAllāmah al-Ḥillī, *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory [Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl],* introduced, edited and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi (E-Book, 2016), ch. 12, 225-236.

[2] Zachariah Matthews, *The place of ijtihad in Islamic law and the necessary conditions to be qualified a mujtahid.* Paper submitted as part the Master of Islamic Studies degree for the subject Uṣūl al-Fiqh Charles Sturt University New South Wales Australia (13 May 2015), 1-10; Anver M. Emon, "Ijtihad," Anver M. Emon, Rumee Ahmed, *The Oxford Handbook of Islamic Law* (Oxford, 2019), 181-206.

თანახმადაც უფრო გვიანდელი ნორმა აუქმებს ადრინდელს. 3. სუნა და მასთან დაკავშირებული ყველა მეცნიერების ცოდნა. ამასთან სამართალთან დაკავშირებული ჰადისების დიდი რაოდენობის (3 ათასამდე) ზეპირად ცოდნა. უნდა იცოდეს ასევე ჰადისების კომენტარები, მათი ქრონოლოგია და შეეძლოს სანდო და არასანდო ჰადისების გარჩევა; 4. ფიკჰის ძირითად საკითხებზე შეთანხმებული (*იჯმა'*) და განსხვავებული (*იხთილაფ*) აზრის არსებობის გარემოებათა შეკრების უნარი. *იჯმა'*-ს პრინციპების ცოდნა; 5. *კიას*-ის ცოდნა; შერჩეული სამართლებრივი მასალის ინტერპრეტაციის მეთოდიკის ცოდნა; 6. დასმული მიზნებისა და ამოცანების სწორად გაგება სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტისას; 7. მიღებული დასკვნების სათანადო შეფასება; 8. სიმტკიცე რწმენაში და მისი ერთგულება. მხოლოდ ამ პირობების დაცვით ყალიბდება სრულყოფილი დასკვნა-გადაწყვეტილება – *ალ-იჯთიჰად*.

სუნიტებთან მუჯთაჰიდები სამ საფეხურად იყოფიან: 1. *უმაღლესი დონის მუჯთაჰიდები* (*მუჯთაჰიდ ფი-შ-შარი'ა* – მუჯთაჰიდი შარიათის დონეზე; *მუჯთაჰიდ მუტლაკ* – აბსოლუტური მუჯთაჰიდი) – ავტორიტეტები, რომლებსაც შეუძლიათ გამოთქვან აზრი ღვთისმეტყველებისა და სამართლის საფუძვლებზე. ისინი თვითონ განსაზღვრავენ წყაროებს და განმარტავენ მათ. ესენი არიან საჰაბები და მათი მოწაფეები იმამებამდე, მაზჰაბების დამაარსებლებამდე. 2. *საშუალო დონის მუჯთაჰიდები* (*მუჯთაჰიდ ფი-ლ-მაზჰაბ* – მუჯთაჰიდი მაზჰაბის დონეზე) – ისინი, ვისაც აქვთ უფლება გამოთქვან თავიანთი აზრი მხოლოდ ისლამური სამართლის განშტოებებზე (ფურუ'), ე. ი. თეოლოგიისა და სამართლის კერძო საკითხებზე. ესენი არიან იმამების (მაზჰაბების დამაარსებლების) მოწაფეები. თუმცა რამდენიმე მათგანმა, მაგ., *ალ-მათურიდიმ* (გარდ. დაახლ. 947წ.), *ალ-აშ'არიმ* (გარდ. 935-36წ.), *ალ-ღაზალიმ* (გარდ. 1111წ.), პრაქტიკულად არანაკლები ავტორიტეტი მოიპოვა, ვიდრე პირველი პერიოდის მუჯთაჰიდებმა. სუნიტ მუჯთაჰიდებს დღეს აღარ ჰყავთ ამ ორი საფეხურის მუჯთაჰიდი, ხოლო ქვედა საფეხურის მუჯთაჰიდებს არა აქვთ უფლება გამოთქვან თავიანთი აზრი არც დოგმატიკის საკითხებზე და სამართლის საფუძვლებზე (უსულ) და არც ღვთისმეტყველებისა და სამართლის (ფურუ') საკითხებზე. მათ შეუძლიათ მხოლოდ საჭირო შემთხვევაში დაიმოწმონ და გადასცენ მუკალიდებს პირველი ორი დონის მუჯთაჰიდების აზრი, გადაწყვეტილება და ამის საფუძველზე შეადგინონ იურიდიული დასკვნა (ფათვა) ცალკეულ კაზუსებზე. 3. *დაბალი დონის მუჯთაჰიდები* (*მუჯთაჰიდ ფი-თ-თარჯიჰ* – მუჯთაჰიდი ცალკეული საკითხების გადაჭრის დონეზე) არიან სპეციალისტები – თეოლოგიისა და სამართლის მცოდნენი. უმრავლეს შემთხვევაში ისინი არიან ძალიან ავტორიტეტული, რაც გამოიხატება უმაღლესი დონის მუჯთაჰიდების

ფათვებისა და თხზულებების ცოდნაში. მათ არა აქვთ დამოუკიდებელი როლი თეოლოგიისა და სამართლის შემუშავებაში, მაგრამ შეუძლიათ გამოთქვან თავიანთი საკუთარი აზრი, თუ არ არის კონკრეტული გადაწყვეტილება ფიკჰის ცალკეულ საკითხებზე ან არ არის პირდაპირი მითითება წინამავალი პერიოდის მეცნიერთა პირველწყაროებში.

შიიტურ (იმამიტურ) ისლამში მუჯთაჰიდი არის უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი, რომელიც მოწოდებულია იმამის „დაფარვის“ პერიოდში (260-329/874-941; 941-დღემდე) თემი წაიყვანოს „სწორი გზით“. იმამიტური ტრადიციის თანახმად, პირველი მუჯთაჰიდები იყვნენ ალ-ქულაᲔნი (გარდ. 941წ.), ალ-მუფიდი (გარდ.1022წ.), აშ-შარიფ ალ-მურთადა (გარდ.1044წ.) და სხვ. იმამიტებს, სუნიტებისაგან განსხვავებით, სწამთ, რომ „იჯთიჰადის კარიბჭე ღიაა“ და ფარული იმამი თავისი შუამავლების საშუალებით აგრძელებს ხელმძღვანელობას თემზე. ამდენად, ისინი ცნობენ მუჯთაჰიდების უფლებას – გამოიტანონ დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება (*იჯთიჰად*) არა მხოლოდ ღვთისმეტყველებისა და სამართლის (*ალ-ფურუ'*), არამედ დოგმატიკის საკითხებსა და სამართლის საფუძვლებზე (*ალ-უსულ*).

შიიტი უსულიტები ცნობენ ფიკჰის 4 წყაროს: ყურანი; მოციქულის, ფატიმას და თორმეტი შიიტი იმამის სუნა; იჯმა'; 'აკლ (რაციონალური მეთოდიკა). შიიტმა უსულიტებმა შესაძლებლობა მისცეს მუჯთაჰიდებს ესარგებლათ ლოგიკით, უარი თქვეს არაკრიტიკულ დამოკიდებულებაზე ოთხი მთავარი შიიტი კოდიფიკატორის მემკვიდრეობისადმი, გამოვიდნენ გარდაცვლილი რელიგიური ლიდერების მექანიკური მიბაძვის წინააღმდეგ და მოუწოდეს ცოცხალი შიიტი ლიდერებისადმი მორჩილებისკენ. უსულიტებმა არსებითად გააფართოვეს „დაშვებულის საზღვრები“ მუსლიმურ იურისპრუდენციაში.

შიიტებთან მუჯთაჰიდები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობენ, ხოლო მათი გადაწყვეტილებებით შედგენილი წიგნები [რესალე-იე 'ამალიᲔე (სპარს. პრაქტიკული ტრაქტატი) ან *თავჰიდ ალ-მასა'ილ* (არაბ. საკითხების უნიფიცირება)] გზამკვლევის როლს ასრულებენ.[1]

ახალი დროის მრავალი მუსლიმი მოაზროვნეები და ფაკიჰები – მუჰამმად 'აბდუ (1849-1905), რაშიდ რიდდა (1865-1935), მუჰამმად იკბალი (1877-1938), მუჰამმად ჰუსაᲔნ ტაბატაბა'ი (1903-1981), ჰუსეინ ბორუჯერდი (1875-1961), იმამ ხომეინი (1902-1989) – განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდნენ ალ-ფიკჰის და ალ-იჯთიჰადის დინამიურ განვითარებას. ისინი თვლიდნენ, რომ შარიათი თავსებადია ახალ ცივილიზაციასთან. მათი აზრით, *ალ-იჯთიჰად*-ის კარიბჭე ჩაკეტილი კი არ არის, არამედ

[1] 'Abd al-Hādī Ḥā'irī, *Shi'ism and constitutionalism in Iran: a study of the role played by the Persian residents of Iraq in Iranian politics* (leiden, 1977), 194-198, 200-201.

ყოველი ფაკიჰი, რომელიც პასუხობს „რწმენის მოთხოვნებს“, ვალდებულია გამოიყენოს *ალ-იჯთიჰად*-ის მეთოდი. ალ-ფიკჰის ინტერპრეტაცია ახალ პირობებში შეადგენს ზემოხსენებული მოაზროვნეების მსჯელობათა ძირითად მიზანს. *ალ-იჯთიჰად* დღეს აუცილებელია როგორც წინა თაობების (მათი პირობების და მოთხოვნების შესაბამისად) მიერ გამოტანილი სამართლებრივი გადაწყვეტილებების რეტროსპექტულად შესასწავლად, ისე ახლად წარმოშობილი რელიგიურ-სამართლებრივი, ეკონომიკური და პოლიტიკური ხასიათის პრობლემების გადასაწყვეტად.

XX სუკუნეში, სწორედ უსულიტური მიმართულების ჩარჩოებში, აიათოლა რუჰოლა ხომეინიმ, ჩამოაყალიბა ისლამური რევოლუციის თავისი დოქტრინა და პოლიტიკური თეორია, შეიმუშავა ირანის ისლამური რესპუბლიკის სახელმწიფო მოწყობის პროექტი. ფაქტობრივად, აიათოლა ხომეინიმ გადაამუშავა *ველაიათ-ე ფაყიჰ*-ის (არაბ. ვილაᲐათ ალ-ფაკᲊჰ) ძველი უსულიტური კონცეფცია, რომლის თანახმადაც მეთორმეტე იმამ ალ-მაჰდის დაფარვის პერიოდში ხელისუფლება შიიტურ თემში უნდა ეკუთვნოდეს მუჯთაჰიდებს, რომლებიც გადასცემენ სანდო გადმოცემებს. სახელმწიფოში უმაღლესი ხელისუფლება ეკუთვნის ფაკიჰს (ვალი-Აე ფაკიჰ) – უფრო მცოდნე და სამართლიან მუჯთაჰიდს, რომელიც ფლობს *მარჯა ათ-თაკლიდ*-ის სტატუსს და არის „ფარული იმამის“ წარმომადგენელი მის დაბრუნებამდე. ასეთი დოქტრინა შეიძლებოდა გაჩენილიყო მხოლოდ უსულიტური მიმართულების ჩარჩოებში, რადგანაც ახბარიტები არ ცნობენ მუჯთაჰიდების ინსტიტუტს და ქადაგებენ იმამ ალ-მაჰდის პასიურ მოლოდინს და პოლიტიკაში ჩაურევლობას.[1]

მუჯთაჰიდების მომზადება ხდება შიიტთა სასულიერო ცენტრებში, უპირველეს ყოვლისა, ნეჯეფსა და ქერბელაში. სტუდენტები სწავლობენ 12 აუცილებელ დისციპლინას (თეოლოგია –კალამ; რწმენის საფუძვლები – *უსულ-ი დინ*; იურისპრუდენცია – *უსულ-ი ფიკჰ*; არაბული ენა; ლოგიკა – *მანტიკ*; ყურანის ეგზეგეტიკა – *თაფსირ*; ჰადისები და მათი გადმომცემები – *რიჯალ* და სხვ.), ვიდრე არ მიაღწევენ იჯთიჰადის საფეხურს.[2] თეოლოგიური ცოდნის გარდა აუცილებელია ღვთისმოსაობა (*თაკვა*). ის ახალგაზრდა მუჯთაჰიდები, რომლებიც იღებენ მედრესეში ცალკეული დისციპლინების სწავლების ნებართვას (*იჯაზა*) ქერბელას ან ნეჯეფის უხუცესი მუჯთაჰიდისაგან, როგორც წესი, ბრუნდებიან მშობლიურ ადგილებში.

---

[1] Esmat al-Sadat Tabatabaei Lotfi, *Ijtihad in Twelver Shi'ism. The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society.* Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (The University of Leeds,1999), 18-42.

[2] სწავლის პროცესი ხანგრძლივია და აქედან გამომდინარე 30 წლის ასაკამდე შეუძლებელია ამ საფეხურის მიღწევა.

ყუმის რელიგიური სკოლის მაგალითზე არის 4 საგანმანათლებლო საფეხური: 1. დაწყებითი საფეხური, რომელიც შედგება 6 ნაწილისაგან (ციკლისაგან), გრძელდება 6 წელი და დასრულებისას ითვლება როგორც პირველი საფეხური; 2. მეორე საფეხური, სადაც სწავლა გრძელდება 7-დან 9 წლამდე და უტოლდება ბაკალავრიატს; 3. მესამე საფეხური – სწავლა გრძელდება 10 წელი, რასაც ემატება საკვალიფიკაციო ნაშრომის დაცვა და უტოლდება მაგისტრატურას; 4. მეოთხე საფეხური – სწავლის ხანგრძლივობა დამოკიდებულია მოსწავლის უნარებზე (მინიმუმ 4 სამეცნიერო გასაუბრება ნახევარი წლის პერიოდულობით). დასრულებისას ენიჭება მუჯთაჰიდის წოდება, რაც აძლევს შარიათის კანონების, რელიგიური მითითებებისა და დადგენილებების დაზუსტებისა და განმარტების უფლებას.

მუჯთაჰიდების სოციალური მდგომარეობა და რელიგიური ავტორიტეტი უშუალოდ იყო დაკავშირებული მათ ცოდნასთან. მუჯთაჰიდების დამოკიდებულება ხელისუფლებასთან საუკუნეების მანძილზე იყო განსხვავებული: ზოგჯერ მათი ზედა ფენა დაახლოებული იყო სასახლის კართან, მათ რჩევას ეკითხებოდნენ, ზოგჯერ კი ურთიერთობას წყვეტდნენ. ზოგიერთი მუჯთაჰიდი თვითონ ერიდებოდა ურთიერთობას სამოქალაქო ხელისუფლებასთან. მათი ქონებრივი მდგომარეობაც განსხვავებული იყო. ერთნი დიდ სიმდიდრეს ფლობდნენ, სხვები მცირედით კმაყოფილდებოდნენ. მუჯთაჰიდები, რომლებიც სარგებლობენ პატივისცემით და დიდებით, იღებენ ტიტულებს: *ჰუჯჯათ ალ-ისლამ* („ისლამის რწმუნებულება“), *აიათალლაჰ* (*აᲂათ ალლაჰ*, სპარს. *აიათოლლა*, „ალაჰის ნიშნები“) და დიდი აიათოლა *(აᲂათ ალლაჰ ალ-ʻუზმა)*, უმაღლესი რანგის მუჯთაჰიდი – *მარჯაʻ ალ-თაკლიდ* („მიბაძვის წყარო“) და სხვ.

ჰუჯჯათ ალ-ისლამ [ჰუჯჯათ ალ-ისლᾱმ] – მაღალავტორიტეტული ღვთისმეტყველების საპატიო ტიტული (სპარს. *ჰოჯჯათ ალ-ესლᾱმ* – „ისლამის ჭეშმარიტების მტკიცებულება“). არაბ. სიტყვა *ჰუჯჯათ* რელიგიურ დისკურსში აღნიშნავს აშკარა მტკიცებულებას, რომელიც აიძულებს ოპონენტებს გაჩუმებას. ამ მნიშვნელობით იხმარება ეს სიტყვა ყურანშიც. შიიტურ ჰადისებში *ჰუჯჯათ*-ის მაგალითებად განიხილებოდნენ მოციქულები და იმამები.[1] *ჰუჯჯათ* აგრეთვე გამოიყენებოდა პატივსაცემი მუსლიმი მეცნიერების, მოსამართლეებისა და სხვა ავტორიტეტების

[1] Titles for Shia Scholars, *The Awakening*, Iss. 1, 2/2. [https://ru.scribd.com/document/259044172/Issue-01-Volume-02-Number-02]; Н. А. Филин, *История и Современные Процессы Легитимации Власти в Исламской Республике Иран (1979-2019гг.).* Том 1. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Российский Государственный Гуманитарный Университет (Москва, 2019).

სტატუსის ხაზგასასმელად სხვა სიტყვებთან ერთად: *ჰუჯჯათ ად-დინ* (არაბ. „რელიგიის ჭეშმარიტების დადასტურება“), *ჰუჯჯათ ალ-ჰაკკ* (არაბ. („[მუსლიმური] სამართლის ჭეშმარიტების დადასტურება“) და *ჰუჯჯათ ალ-ისლამ*. სუნიტებთან ამ ტიტულს ატარებდა მაგ., მუჰამმად ალ-ღაზალი (გარდ. 1111წ.), სავარაუდოდ მისი პოლემიკური უნარების გამო ისეთ მოწინააღმდეგეებთან მიმართებაში, როგორებიც იყვნენ ელინიზებული ფილოსოფოსები და ისმაილიტები.[1] ალ-ღაზალიმ ცნო მუჯთაჰიდების ორი ტიპი: დამოუკიდებელი (*მუტლაკ*) და შეზღუდული (*მუკაიდად*). შიიტებთან ეს ტიტული მიიღო მუჰაკიკ ალ-ჰილლიმ (გარდ. 1277წ.) და ასევე რამდენიმე ცნობილმა მუსლიმმა სწავლულმა, მაგრამ პრაქტიკაში იშვიათად გვხვდებოდა.

სეფიანთა მმართველობის დროს (1501-1736) ირანში ტიტულს – *ჰოჯჯათ ალ-ესლამ* იღებდნენ ცნობილი მუჯთაჰიდები. ისინი, როგორც წესი, ცხოვრობდნენ შიიტთა წმინდა ქალაქებში (ყუმი, ნეჯეფი, ქერბელა და სხვ.), შიიტთა წმინდა ადგილებთან. XIX საუკუნემდე ამ ტიტულს ატარებდა სამი-ოთხი მუჯთაჰიდი, რომლებიც დასტურს აძლევდნენ შაჰის ბრძანებებს. პირველი შიიტი ღვთისმეტყველი, რომელმაც ყაჯართა პერიოდში მიიღო ტიტული – *ჰოჯჯათ ალ-ესლამ,* იყო მუჰამმად ბაკირ აშ-შაფთი (1761-1844), რაც იმაზე მიანიშნებდა, რომ ხელისუფლება (ეკონომიკური, სასამართლო და პოლიტიკური), რომელსაც ის ფლობდა ისფაჰანში, თავისთავად წარმოადგენდა აშკარა „ისლამის მტკიცებულებას/საბუთს“. მის შემდეგ ეპიზოდურად ამ ტერმინით იწოდებოდნენ ცნობილი ულემები. მაგ., მუჰამმად მამაღანი თაბრიზი (გარდ. 1852წ.), ასადალლა ბორუჯერდი (გარდ. 1854წ.), მოლლა მოჰამმად ნარაკი (გარდ. 1880წ.), მუჰამმად თაკი ნაკავი ლაქნუვი (1889წ.) და სხვ. თავდაპირველად ნეჯეფის მარჯები, განსაკუთრებით შიიტი ღვთისმეტყველი, მურთაზა ალ-ანსარი (გარდ. 1864წ.), ეწინააღმდეგებოდნენ ამ ტიტულის გამოყენებას,[2] რადგანაც არ თვლიდნენ თავს ღირსად იმ წოდების, რომელიც დაკავშირებული იყო ფარული იმამის – მაჰდის ტიტულთან. მხოლოდ მირზა ჰასან შირაზის (გარდ. 1895წ.) დროიდან, ეს ტიტული ენიჭებოდათ ცნობილ მარჯებს.[3]

ირანში კონსტიტუციური მოძრაობის დროს (1905-1911) *ჰოჯჯათ ალ-ესლამ* ჩართეს 1907 წლის 7 ოქტომბრის კონსტიტუციის მეორე მუხლში, რათა აღეწერათ უხუცესი სასულიერო პირები, რომელთაც უნდა

[1] მოგვიანებით, ქურთი სუნიტი სწავლული შაიხ ნაჯმ ად-დინ მარდუკი თავისი თანამედროვეებისათვის ცნობილი იყო როგორც *ჰუჯჯათ ალ-ისლამ*.

[2] A. K. Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam* (Kuala-Lumpur,1996), 211.

[3] M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven, London,1985), 205.

აერჩიათ 5 მუჯთაჰიდი, ვისაც უნდა შეემოწმებინა კანონმდებლობის შარიათთან შესაბამისობა.[1] ამ პერიოდში ეს ტიტული ფართოდ გავრცელდა და გამოიყენებოდა ნებისმიერ მუჯთაჰიდთან მიმართებაში. ზოგიერთი მათგანი იწოდებოდა როგორც *ჰუჯჯათ ალ-ისლამ ვა ალ-მუსლიმინ* (სპარს. ჰოჯჯათ ალ-ესლამ ვა-ლ-მოსლემინ -„ისლამისა და მუსლიმების ჭეშმარიტების დასაბუთება“) და XX ს-ის მეორე ნახევრიდან ასე უწოდებდნენ შიიტი სასულიერო წოდების ყველა წარმომადგენელს, რომელთაც დაამთავრეს რელიგიური მედრესეს საბაზო საფეხური, მაგრამ არ ჰქონდათ მიღებული მუჯთაჰიდად გახდომის უფლება. უმაღლეს სასულიერო წოდებაში ყველაზე ქვედა პოზიცია უკავია სწორედ *ჰოჯჯათ ალ-ესლამ*-ს. შიიტური იერარქიის ქვედა საფეხურზე კი არიან რელიგიური წოდების სხვადასხვა ჯგუფები, რომლებიც ჩვეულებრივ იწოდებიან როგორც მოლები (არაბ. მულლა) ან რუჰანი (სპარს. – რელიგიური პირი). ისინი დაყოფილია მათზე დაკისრებული ფუნქციების მიხედვით: ლოცვის წინამძღოლი (სპარს. ფიშნამაზი), მქადაგებელი (ვა'იზზ), შტატიანი მასწავლებელი (მუდარრის) და რელიგიური ტრაგედიების დეკლამატორი (სპარს. როუზეხანი). მქადაგებლები და დეკლამატორები ჩვეულებრივ ატარებენ ტიტულს *სიკათ ალ-ისლამ* (არაბ. „ისლამის ნდობა“). პირველად ეს ტიტული გამოიყენეს ცნობილი შიიტი ჰადისმცოდნის – მუჰამმად იბნ ყა'კუბ ალ-ქულაყინისთან (გარდ. 941წ.) მიმართებაში. ამირ არჯომანდის თანახმად, „იერარქიაში ურთიერთობა უმაღლეს და დაბალ რანგებს შორის, თუ ვიტყვით მოკლედ, რეგულირდებოდა არა ორგანიზაციული იერარქიით, არამედ დაუწერელი პატივისცემის იერარქიით“.[2]

ჰუჯჯათ ალ-ისლამ-ის ტიტულის მისაღებად აუცილებელია უმაღლესი საღვთისმეტყველო კურსის (ჰავზა ან ჰავზა ალ-'ილმიყა – სემინარია) გავლა, რაც ითვალისწინებს შემდეგი ისლამური დისციპლინების შესწავლას: ჯაფარიტული მაზჰაბის ფიკჰი, ყურანის მეცნიერებები ('ულუმ ალ-კურ'ან), ეგზეგეტიკა (თაფსირ ალ-კურ'ან) ლოგიკა (მანტიკ), ისლამის ისტორია, ჰადისმცოდნეობა ('ილმ ალ-ჰადის), მეცნიერება მუჰადისებზე ('ილმ არ-რიჯალ), თეოლოგია ('აკიდა და ქალამ), არაბული და სხვა ენები, ფილოსოფია და 'ირფან (საკრალური ცოდნის განსაკუთრებული სახე იმის შესახებ, თუ როგორი იყო ჭეშმარიტი მუსლიმი-მონოთეისტი და როგორ უნდა მიაღწიოს ალაჰთან სიახლოვეს. შიიტებთან ეს ცოდნა ეფუძნება აჰლ ალ-ბაყით-ის მემკვიდრეობას; სუნიზმში მისტიციზმი იწოდება როგორც თასავვუფ – სუფიზმი).

---

[1] Edward G. Browne, *The Persian Revolution, 1905-1909* (Cambridge, 1910), 373.

2 A. Arjomand, "The Shi'ite Hierocracy and the State," *European Journal of Sociology*, 22/1 (1981), 69; Mohammad H. Faghfoory, "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941," *International Journal of Middle East Studies*, 19/4 (1987), 413-32.

აიათოლა (სპარს. ʾიათოლლაჰ, არაბ. ʾāẗ ალლაჰ – „ალაჰის ნიშნები“, „ღვთიური ნიშნები“) ირანში არის უმაღლესი ტიტული შიიტი-იმამიტების რელიგიურ იერარქიაში. ენიჭებათ გამორჩეულ მუჯთაჰიდებს (სავარაუდოდ, ყურანის 41:53 აიაზე დაყრდნობით: „ჩვენ ვაჩვენებთ მათ ჩვენს ნიშნებს ჰორიზონტზე“). სეფიანთა ირანში შიიზმის გამოცხადებამ სახელმწიფო რელიგიად (1501წ.) ხელი შეუწყო იერარქიული ელიტის გაჩენას, რომელსაც მეთაურობდნენ მუჯთაჰიდები და სიცოცხლეში ჰქონდათ უფლება გამოეტანათ დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება მნიშვნელოვან რელიგიურ-სამართლებრივ საკითხებზე, რაც აკრძალული იყო სუნიტებთან XII ს-დან. მუჯთაჰიდი, ფარული იმამის სახელით, ირჩევდა თავისი ქვეშევრდომებიდან ათ კაცს, რომლებსაც გარანტირებული ჰქონდათ გარკვეული დამოუკიდებლობა პოლიტიკური ხელისუფლებისაგან. ამ ტიტულის გამოყენება დაიწყო იმამიტი თეოლოგისა და მუჯთაჰიდის – ალლამა ალ-ჰილლის ან ალლამა ჰელლის(1250-1325) დროიდან (ასე უწოდებდნენ მას მისი მიმდევრები). ტერმინი ფართოდ გამოიყენებოდა უკვე კონსტიტუციურ პერიოდში (1905-1911), და განსაკუთრებით წმინდა ქალაქის – ყუმის აღორძინების შემდეგ. არსებობს ჰიპოთეზა, რომ ტიტული აიათოლა მიზანმიმართულად აქტიურად გამოიყენებოდა ყუმის სამართლისმცოდნეების მიერ, რათა კონკურენცია გაეწიათ ტიტულისათვის – ზილლულლა (არაბ. ẓილლ ალლაჰ – „ალაჰის ჩრდილი“), რომელიც ხშირად გამოიყენებოდა ყაჯარი შაჰების მოხსენიებისას.[1]

XIX საუკუნიდან რელიგიური იერარქიის სათავეში არიან აიათოლები, რომლებიც თავის გარშემო აერთიანებენ მორწმუნეთა წრეს და ასრულებენ უფრო მნიშვნელოვან როლს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. 1930-იან წლებში ეს ტიტული სპორადულად გამოიყენებოდა (მაგ., ყუმის ისლამური სემინარიის ფუძემდებელი აიათოლა აბდოლქარიმ ჰაერი, გარდ. 1937წ.). ირანში ისლამური რევოლუციის დროს (1978-1979) 30-მდე აიათოლა იყო. ხომეინიმ თავის პრეროგატივად აქცია უმაღლესი რელიგიური წოდებების მინიჭება და მათი ჩამორთმევა. აიათოლას მიერ გამოცემული ფათვა სავალდებულოა ყველა შიიტისათვის და განხილვას არ ექვემდებარება. ეს ტიტული ფართოდ გავრცელდა და წამყვან მუჯთაჰიდებს გამოარჩევდნენ დიდი აიათოლას (სპარს. *ʾიათოლლაჰ ალ-ʿოზმა*) ტიტულით, რომელიც პირველად მიენიჭა ერთ-ერთ უკანასკნელ „იმამის მოდგილეს“ დედამიწაზე (*ნაʿიბ ალ-იმამ*) და „მიბაძვის წყაროს“ (*მარჯა ათ-თაკლიდ*) – ჰოსეინ ბორუჯერდის (1875-1961). ამ ტიტულს

[1] A. K. Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam*, 213; Mohammadjavad Ardalan, *The life and work of a Grand Ayatollah in historical context: the contribution of Ayatollah Ḥājj Āqā Ḥusayn Burūjirdī (1875-1961) to Shi'i theology and to the development of the religious institution in 20th century Iran.* DPh in Oriental Studies (2013).

ასევე ატარებდნენ რუჰოლა მუსავი ხომეინი (1900-1989), ჰოსეინ ალი მონთაზერი (1922-2009) და სხვ. რელიგიური მოღვაწეები. ტიტული უცნობია ლიბანის, პაკისტანის და ინდოეთის შიიტებისათვის. ერაყში ის გამოიყენება ძირითადად ირანული წარმოშობის ულემებთან მიმართებაში.

მარჯა' ალ-თაკლიდ (სპარს. *მარჯა-ე თაყლიდ*-ი ან უბრალოდ *მარაჯი*) არის შიიტი იურისკონსულტის (მუჯთაჰიდი, ფაკიჰი) საპატიო ტიტული, შიიტთა რელიგიური ავტორიტეტი, მთავარი სასულიერო მსაჯული, ვისაც შეუძლია გადაწყვიტოს მუსლიმთა ცხოვრების ყველა სასიცოცხლო პრობლემა. მარჯა' გამოსცემს ფათვებს, კრეფს რელიგიურ გადასახადებს, ასრულებს რელიგიის მქადაგებლის მოვალეობას და ა.შ. მართალია ამ ადამიანის თანამდებობა არაოფიციალურია, ის შიიტებისათვის დიდ რელიგიურ ავტორიტეტს წარმოადგენს. ითვლება, რომ ეს ტიტული შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ დიდ აიათოლას (არაბ. ʾāyათ ალლაჰ ალ-'უზმა).[1]

მარჯა' 6 პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს: სრულწლოვანება (*ბულუღ*), გონიერება (*'აკლ*), რწმენა (*იმან*), სამართლიანობა (*'ადალათ*), ლეგიტიმური წარმომავლობა (*ტაჰარათ-ი მავლიდ*) და მამრობითი სქესი (*ზუქურათ*). აიათოლა ალი ას-სისთანი და ალი ხამენეი აუცილებელ პირობად ასახელებენ შიიზმის აღმსარებლობას (თორმეტი იმამის მიმდევარი). ზოგიერთმა ქალმა შეიძლება მიაღწიოს განსაკუთრებულ მდგომარეობას – იჯთიჰადის დონეს, მაგრამ არ შეუძლია გახდეს მარჯა'. ზოგჯერ მითითებულია სხვა პირობებიც: განათლება, მხედველობა, სმენა, კომპეტენტურობა. ამასთან მომავალი მარჯა' დახელოვნებული უნდა იყოს იჯთიჰადის პრაქტიკაში, მიღებული ჰქონდეს *იჯაზა* (მოწმობა, სერტიფიკატი) 'ალიმებისაგან, დაადასტუროს თავისი ცოდნა სწავლების, სამსახურის, განხილვების საშუალებით. შუა საუკუნეებში არ ხდებოდა მისი არჩევა ან დანიშვნა, ან შერჩევა. იმამთა თემს უნდა დაედასტურებინა მისი ავტორიტეტი. ყუმში იყო კოლეგიის მსგავსი, რომელიც წყვეტდა მარჯა'დ არჩევას. ჯაფარიტების მოძღვრების თანახმად, *მარჯა ათ-თაკლიდ* უცოდველია და ითვლება ფარული იმამის მოადგილედ, რომლის ქცევა მიბაძვის მაგალითია.

XIX ს-ის შუა ხანებამდე მარჯაათის სისტემა არ იყო ცენტრალიზებული. თითოეულ ოლქს ჰყავდა თავისი სამართლისმცოდნეები, რომელთა გადაწყვეტილებებს მისდევდნენ შიიტური თემის წევრები. შეიხ მუჰამმად

[1] Ann K. S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlīd and the Religious Institution," *Studia Islamica*, 20 (1964), 115-35; A. K. Moussavi, "The Establishment of the Position of Marja'iyyt-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community," *Iranian Studies*, 18/1 (1985), 35-51.

ჰასან ან-ნაჯაფის (1788-1850), მისი თანამედროვეები უწოდებდნენ *აშ-შაᵓხ ალ-ფუკაჰა*-ს („ფაკიჰთა უხუცესი“), ხოლო შიიტ ღვთისმეტყველსა და სამართლისმცოდნეს, შეიხ მურთადა ალ-ანსარის (უსულიტთა სკოლის წარმომადგენელი; 1799-1864) – *აშ-შაᵓხ ალ-აʿზამ*-ს (ყველაზე დიდი შეიხი, უხუცესი).[1] თუმცა ეს განსაზღვრებები არ აღნიშნავდა არც ახალ რელიგიურ სტატუსს, არც ახალ ტიტულს ულემთა იმ კატეგორიისათვის, რომელსაც ისინი ეკუთვნოდნენ.

1880-1890-იანი წლებიდან *მარჯაʿ ათ-თაკლიდ*-ის რელიგიური ავტორიტეტი იურისპრუდენციიდან ვრცელდება პოლიტიკაზე და საზოგადოებაზეც. ყველაზე უფრო ნათლად ეს ტენდენცია გამოჩნდა მირზა მოჰამედ ჰასან შირაზის მიერ 1891 წელს გამოცემულ ფათვაში, რომელიც უკრძალავდა თავის მიმდევრებს თამბაქოს მოხმარებას. ის გამოიცა ნასერ ად-დინ შაჰის (1848-1896) გადაწყვეტილების საპირისპიროდ, რომელიც ითვალისწინებდა ბრიტანეთის თამბაქოს კომპანიისათვის ექსკლუზიური უფლების გადაცემას ირანის თამბაქოს პროდუქციის წარმოებაზე, გაყიდვასა და ექსპორტზე. მოგვიანებით, ირანელი მარჯები ერეოდნენ პოლიტიკაში და მხარს უჭერდნენ კონსტიტუციურ ან ანტიკონსტიტუციურ მოძრაობას. ამ დროიდან უმაღლესი შიიტი სამართლისმცოდნეების ავტორიტეტი გაიზარდა და აღარ იყო შემოსაზღვრული ტერიტორიალური ჩარჩოებით და ისინი მონაწილეობდნენ იმ ქვეყნების პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც, რომლებშიც ისინი არ ცხოვრობდნენ. ეს გახდა მნიშვნელოვანი პრობლემა ეროვნული მთავრობებისათვის. ამიტომ 1340/1921 წელს ყუმის სემინარიის (ჰ̱ავზა ან ჰ̱ავზა ʿილმ̄ია) დაარსება განიხილება როგორც მნიშვნელოვანი ნაბიჯი ირანის მთავრობის გავლენიანი რელიგიური ისტებლიშმენტის შესაქმნელად და ერაყში მყოფი რელიგიური მოღვაწეების გავლენის შესამცირებლად ირანის შიდა პოლიტიკაზე.

ირანელი ღვთისმეტყველები სხვადასხვაგვარად უყურებდნენ საკითხს იმის თაობაზე შეიძლებოდა თუ არა ქალი გამხდარიყო მარჯაʿ: ზოგიერთი მათგანი მხარს უჭერდა, ზოგიერთი ეთანხმებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ უხელმძღვანელებდა მხოლოდ ქალებს, ხოლო მრავალი, მათ შორის აიათოლა ხომეინი, წინააღმდეგი იყო. ერთ-ერთი ცნობილი ქალი-მუჯთაჰიდი იყო ნესრათ ამინი (1886-1983). ის გამოირჩეოდა დიდი ცოდნით ჰადისებისა და ფიკჰის დარგში, ასევე წერდა ნაშრომებს ეთიკისა და მორალის თემაზე. მან შეისწავლა ისლამური მეცნიერებები, მათ შო-

[1] მურთადა ალ-ანსარის ასევე უწოდებდნენ „პირველ მეცნიერს, რომელიც იყო საყოველთაოდ ცნობილი უმაღლესი ავტორიტეტი შიიტური სამართლის საკითხებში“. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, 186-187, 202; Zackery Mirza Heern, "Thou Shalt Emulate the Most Knowledgeable Living Cleric: Redefinition of Islamic Law and Authority in Usuli Shi'ism," *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 7/3 (Summer 2014), 321-344.

რის ისლამური იურისპრუდენცია (*ფიკჰ*) და ისლამური იურისპრუდენციის პრინციპები (*უსულ ალ-ფიკჰ*), არაბული ენა, ფილოსოფიური სიბრძნე (*ჰიქმათ*), მეტაფიზიკა და ფილოსოფია (შერჩეული მასწავლებლები მასთან სახლში დადიოდნენ და ლექციებს ისმენდა „ფარდის მიღმა“). 1930-იან წლებში ამინმა მიიღო ნებართვა იჯთიჰადსა და რივაია-ზე (მოციქულ მუჰამმადის გამონათქვამების გადაცემაზე) აიათოლებისაგან. დიდი აიათოლა ჰუსეინ ბორუჯერდი დიდად აფასებდა ამინის როლს და მას თავისი დროის წამყვანი შიიტი მეცნიერების გვერდით აყენებდა. სოციოლოგი ლადან რაჰბარი აღნიშნავს, რომ, შესაძლოა, მისმა კონსერვატორულმა შეხედულებებმა გენდერულ ურთიერთობებზე, ხელი შეუწყო გამხდარიყო რელიგიური ფიგურა იმ დროის წამყვან სწავლულებს შორის. თუმცა ის ასწავლიდა მხოლოდ 1960-იან წლებში მის მიერ დაარსებულ სასწავლებლებში – გოგონათა უმაღლესი სკოლა და რელიგიური სემინარია, და არა შიიტური ისლამის წამყვან საგანმანათლებლო ცენტრებში. ცნობილი იყო აგრეთვე ქალი-მუჯთაჰიდი ზოჰრა სეფათი (1948-).[1] 1970-იან წლებში რამდენიმე ცნობილმა მუჯთაჰიდმა ანონიმურად მხარი დაუჭირა ზოჰრა სეფათისათვის იჯთიჰადის ხარისხის მინიჭებას. მათ შორის იყო რამდენიმე ცნობილი მარჯა‘ ათ-თაკლიდი: მოჰამად ფაზელ ლანქარანი (1931-2007) და მოჰამად ჰასან აჰმად ფაკიჰი (1951-2010). უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე მათგანის მოღვაწეობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მნიშვნელოვან მოვლენებთან ირანის ისტორიაში: კონსტიტუციურ რევოლუციასთან, შაჰის ანტირელიგიურ რეჟიმსა და ისლამურ რევოლუციასთან. თუმცა, ლანქარანი არ დაეთანხმა პრეზიდენტ აჰმადინეჟადის გადაწყვეტილებას – დაეშვათ ქალები სტადიონზე მამაკაცთა საფეხბურთო მატჩების დროს და ასევე კატეგორიული წინააღმდეგი იყო ირანი შეერთებოდა კონვენციას ქალთა დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ“). დღეისათვის ირანში ფუნქციონირებს ქალთა საბჭო ისლამურ სამართალში, რაც ეხმარება ქალის როლისა და უფლებების გაფართოვებას.

ტიტული *მარჯა‘ ათ-თაკლიდ* მოიცავს ორ საფეხურს: არააბსოლუტური (სპარს. მოთაჯზაი – ნაწილობრივი, დაყოფილი ნაწილებად) და აბსოლუტური (სპარს. მოტლაკ). *მარჯა‘ ალ-თაკლიდ ალ-მოთაჯზა*-ის

[1] L. Rahbari, “Women’s Ijtihad and Lady Amin’s Islamic Ethics on Womanhood and Motherhood,” *Religions,* 11 (2020), 88; M. Künkler and R. Fazaeli, “The Life of Two Mujtahidahs: Female Religious Authority in Twentieth-Century Iran”, Bano M., Kalmbach H. (eds.), *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority* (Leiden, Netherlands, 2012), 127-160; Mohammad Qaini, “Taqlīd from Female Mujtahids,” *Jurisprudence and Ijtihad*, 3/6 (2016), 34-54; Akif Tahiiev, “Female Leadership in Shia Islam: Women on the Way from Mujtahid to Marja’,” *Societies,* 14/2 (2024). [https://doi.org/10.3390/soc14010002].

შეუძლია გამოიტანოს ფათვა ისლამური სამართლის მხოლოდ ზოგიერთ დარგში. *მარჯა‘ ალ-თაკლიდ ალ-მოტლაკ*-ის კი გამოაქვს გადაწყვეტილება ისლამური სამართლის ყველა დარგში. მარჯაათის მთელი ისტორიის მანძილზე ამ სტატუსს მიაღწია შიიტური სასულიერო წოდების მხოლოდ რამდენიმე წარმომადგენელმა, რადგანაც ამ ტიტულის მინიჭება მოითხოვდა ყველა მარჯა‘ს თანხმობას. 1961 წელს, აიათოლა ბორუჯერდის გარდაცვალების შემდეგ, შიიტურ სამყაროში არ იყო თანხმობა, თუ ვინ უნდა გამხდარიყო *მარჯა‘ ათ-თაკლიდ ალ-მოტლაკ*, ამიტომ ეს ტიტული ატარებდა ფორმალურ ხასიათს და იყო მხოლოდ დისკუსიის საგანი საინფორმაციო საშუალებებში ცნობილი მუჯთაჰიდების გარდაცვალების შემდეგ.[1]

1994 წელს ეს ტიტული მიიღო ირანის უმაღლესმა ლიდერმა ‘ალი ხამენეიმ (1939-).[2] ერაყის შიიტების სულიერი ლიდერი (წარმოშობით ირანიდან), დიდი აიათოლა ალი სისთანი (‘ალი ას-სისთანი, 1930-) არის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი მარჯა. 2005 და 2014 წელს წარდგენილი იყო კანდიდატად მშვიდობის ნობელის პრემიაზე.[3] 2023 წლის მონაცემებით, არის დაახლ. 56 ცოცხალი მარჯა‘, ძირითადად ირანსა და ერაყში.

7. „იურიდიული პრაქტიკა“ – *‘ამალ*

‘ამალ – მუსლიმური სახელმწიფოს მეთაურების (ხალიფები, შაჰები, სულტნები) მიერ გამოცემული ნორმატიული აქტები – **ფირმანი, კანუნი**. ასეთმა კანონშემოქმედებითმა პრაქტიკამ მიიღო სახელწოდება – „სამართლებრივი პოლიტიკა“. ამ ნორმატიულ აქტს ჩვეულებრივ თან ახლდა უმაღლესი მუფთის დასკვნა, რომელიც ადასტურებდა ნორმის შესაბამისობას ისლამური სამართლის პრინციპებთან და ამის შემდეგ მოცემული ნორმა ხდებოდა ისლამური სამართლის შემადგენელი ნაწილი. თეორიულად სასამართლო პრეცედენტი მუსლიმური დოქტრინის მიერ სამართლის წყაროდ აღიარებული არ ყოფილა, ე. ი. ერთი მოსამართლის გადაწყვეტილება სხვა მოსამართლეებს რაიმე ვალდებულე-

[1] Linda S. Walbridge, *The Most Learned of the Shiʿa: The Institution of the Marjaʿ Taqlid* (Oxford, 2001), 140-160, 183-204; Morgan Clarke, “After the Ayatollah: Institutionalisation and Succession in the Marja’iyya of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh,” *Die Welt Des Islams*, 56/2 (2016), 153-186; Н. Д. Кулюшин. *Политическое лидерство в шиитском исламе.* Диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук (Москва, 2009).

[2] Saskia Gieling, “The “Marjaʿiya” in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994,” *Middle Eastern Studies*, 33/4 (1997), 777-787.

[3] Sajjad Rizvi, “The Making of a Marjaʿ: Sīstānī and Shiʿi Religious Authority in the Contemporary Age,” *Sociology of Islam*, 6/2 (2018), 165-189.

ბას არ აკისრებს; XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ისლამური სამართლის წყაროებმა მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა. ეს, უპირველეს ყოვლისა, დაკავშირებული იყო იმასთან, რომ განვითარებული მუსლიმური ქვეყნების სამართლებრივ სისტემებში ფიკჰმა თანდათან ადგილი დაუთმო კანონმდებლობას, რომელიც დაფუძნებული იყო დასავლეთევროპული მაგალითების რეცეფციაზე. ამის პარალელურად, ისლამური სამართლის წყაროებზე არსებითი გავლენა მოახდინა ისლამური სამართლის მთელი რიგი დარგებისა და ინსტიტუტების კოდიფიკაციამ, რომელიც მიმდინარეობდა ეტაპობრივად 1869-1876 წლებში მაჯალლების („მაჯალლათ ალ-აჰქამ ალ-ადლიჲა“ – Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye – შედგებოდა 16 წიგნისაგან, რომელშიც შედიოდა 1851 სტატია) გამოცემით. სპეციალისტები გამოყოფენ რამდენიმე მიზეზს, რამაც უბიძგა სულტან აბდულაზიზს (1830-1876) მართლმსაჯულების სისტემის რეფორმირებაზე: ა) საგარეო-პოლიტიკური ფაქტორები – ინგლისი, ავსტრია (1867 წლიდან ავსტრია-უნგრეთი), საფრანგეთი და რუსეთი ღიად ან შეფარვით უკმაყოფილებას გამოხატავდნენ, რომ ოსმალეთის იმპერიის ქრისტიანული მოსახლეობა არ იყო ჩართული მუსლიმურ უმრავლესობასთან ერთიან სამართლებრივ სივრცეში; ბ) შიდა ფაქტორები – შეუსაბამობა იმპერიაში მოქმედი მთელი რიგი საკანონმდებლო აქტების დებულებებს შორის. იურიდიული კოლიზია, რომელიც შეიმჩნეოდა სამოქალაქო, სისხლის სამართლის და პროცესუალური კანონმდებლობის ყველა სფეროში, ხელს უშლიდა ოსმალეთის საზოგადოების ეფექტურად განვითარებას. *მაჯალლა* იყო ოსმალეთის იმპერიის სამოქალაქო და საპროცესო სამართლის კოდექსი, რომელიც მოქმედებდა მთელ რიგ არაბულ ქვეყნებში XX საუკუნის შუა წლებამდე: ლიბანში – 1931 წლამდე; სირიაში – 1949 წლამდე; ერაყში – 1953 წლამდე; იორდანიაში – 1976 წლამდე, პალესტინაში – 1984 წლამდე. *მაჯალლა* გახდა პირველი აქტი, რომელმაც განამტკიცა ისლამური სამართლის ნორმები სახელმწიფო კანონის სახით. ის არ ფარავდა ისეთ სფეროებს, როგორიცაა არაკონკრეტული ვალდებულებები, საოჯახო სამართალი, უძრავი ქონება, მაგრამ იმავდროულად მოიცავდა გარკვეულ პროცესუალურ ნორმებს, რომლებიც გამოიყენებოდა ამ სფეროებში. 1916 წლის 9 მაისს ახალგაზრდა თურქების მთავრობამ ჩამოაყალიბა კომისია დამატებების მოსამზადებლად, რომლებიც დაარეგულირებდა საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობებს. თუმცა, ეს ინიციატივა დამთავრდა იმით, რომ 1917 წელს, სულტან მეჰმედ V-ის დროს (1909-1918), მიიღეს ახალი „საოჯახო კოდექსი“. უკვე ოსმალეთის იმპერიის დამარცხების შემდეგ პირველ მსოფლიო ომში, 1921 წელს სულტნის მითითებით ჩამოყალიბდა კომისია, რომლის ძირითადი მიზანი იყო *მაჯალლა*-ს მოდერნიზაცია იმ დროის სამეცნიერო-ტექნი-

კური მიღწევების გათვალისწინებით. მაგ., კოდექსის ტექსტში შევიდა ცნება „ტელეფონი“ და „ტელეგრაფი“. 1923 წლის მაისში ჩამოყალიბდა ახალი კომისია, რომელსაც შესწორებები შეჰქონდა კოდექსის იმ ნაწილში, რომელიც არეგულირებდა მის საპროცესო ნაწილს. თურქეთის რესპუბლიკის გამოცხადების შემდეგ, ოსმალეთის იმპერიისაგან მემკვიდრეობით მიღებული კანონმდებლობა გადაიხედა და 1926 წლის 17 თებერვალს მიიღეს ახალი სამოქალაქო კოდექსი, რომელიც დიდწილად ეყრდნობოდა შვეიცარულ მოდელს. ეს კოდექსი ძალაში შევიდა ამავე წლის 4 ოქტომბრიდან და სრულად განდევნა „მაჯალლა“ ქვეყნის სამართლებრივი სივრციდან.[1]

ამჟამად მუსლიმური ქვეყნების უმრავლესობაში სწორედ სახელმწიფოს მიერ მიღებული საკანონმდებლო აქტი (კოდექსი, კანონი) წარმოადგენს სამართლის წყაროს.

მაზჰაბები – საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლები და მათი ძირითადი თავისებურებები

არაბთა სახალიფოში მუდმივად წარმოიშობოდა ახალი სამართლებრივი პრობლემები, რომელთა გადაწყვეტისათვის საკმარისი აღარ იყო ყურანისა და სუნას მითითებები და ადათი. ამასთან, არაბებმა დაიმორჩილეს სოციალური და კულტურული თვალსაზრისით უფრო განვითარებული ხალხები, რომლებიც იცნობდნენ რომის, ბიზანტიისა და ირანის კარგად შემუშავებულ იურიდიულ სისტემებს. ახალმა ურთიერთობებმა ახალი მოთხოვნილებები წამოაყენა, რომლებიც ძნელი შესათავსებელი იყო იმ კანონებთან, რომლითაც მოციქული და მისი მემკვიდრეები ხელმძღვანელობდნენ. ამდენად, მუსლიმი სამართლისმცოდნეების წინაშე უკვე VIII საუკუნეში აქტუალური გახდა ყურანისა და სუნას ადაპტაციის საკითხი ახალ პირობებთან. ამის შედეგად ჩამოყალიბდა რამდენიმე მიმართულება ან რელიგიურ-იურიდიული სკოლა, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ ყურანისა და სუნას დებულებების ინტერპრეტაციის მეთოდებით (პრინციპებით). ყველა მაზჰაბმა შეიმუშავა თავისი ფიკჰი, სამართლის თეორია და მეთოდოლოგია და ისლამური წყაროების ინტერპრეტაციის მეთოდი.

მაზჰაბების ჩამოყალიბების საწყისი პერიოდი უკავშირდება უმაიანთა მმართველობას (661-750). სწორედ მაშინ წარმოიშვა ადრეულ ისლამში

[1] Oussama Arabi, “Contract Stipulations (Shurūt) in Islamic Law: The Ottoman Majalla and Ibn Taymiyya,” *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague, New York, 2001), 39-62; Chibli Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law* (Oxford, 2007), 244-261.

ორი ძირითადი მიმართულება: *აჰლ ალ-ჰადის* („ჰადისის ხალხი“) და *აჰლ არ-რა'ი* („განსჯის ხალხი“). ეს დაკავშირებული იყო აგრეთვე ერთგვარ დამცავ ფუნქციასთან: მიმდინარეობდა სხვადასხვა ერეტიკული სექტების ზრდა, რის გამოც მუჰამმადის მიმდევრები იძულებული ხდებოდნენ დაეცვათ თავისი მოძღვრების სიმართლე ყურანსა და სუნაში არსებული მტკიცებულებებით. უკვე ჰიჯრის II/VIII საუკუნეში გაჩნდა სამართლის სკოლები ბასრასა და ქუფაში, ხოლო III/IX ს-ში ჩნდება სამართლისმცოდნეობის სხვადასხვა მიმართულება, რომელთაც ოფიციალურად ეწოდათ მაზჰაბები.[1]

ევროპული ისლამმცოდნეობის სამეცნიერო ტრადიციაში გავრცელებულია აზრი იმის შესახებ, რომ კლასიკური მაზჰაბები წარმოიშვა ფიკჰის ადრეული სკოლების საფუძველზე, რომლებიც წარმოადგენდნენ ადგილობრივ სამართლებრივ ტრადიციებს (ქუფის, ბასრის, დამასკოს, მექის, მედინის). 'აბასიანთა პერიოდში ამ სკოლებში ჩამოყალიბებულმა სამართლებრივმა პრინციპებმა მიიღო ნორმატიული და რელიგიური ლეგალიზაცია. ადმინისტრაციული და სამართლებრივი პრაქტიკის ისლამური სამართლის დოქტრინაში ტრანსფორმაციის ინტელექტუალური ცენტრი იყო ერაყი, სადაც საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა იყო უფრო განვითარებული, რთული და დიფერენცირებული, ვიდრე ჰიჯაზში. მედინის პატრიარქალურ საზოგადოებაში პრიორიტეტი ენიჭებოდა ტრადიციებს, ხოლო ქუფა გამოირჩეოდა შემოქმედებითი აზროვნებით. ქუფის სამართლის სკოლას ოფიციალურად მხარს უჭერდნენ 'აბასიანი ხალიფები.

თავდაპირველად იყო 10 მაზჰაბზე მეტი, მაგრამ მრავალმა მათგანმა არსებობა შეწყვიტა ჯერ კიდევ მოძღვრების შემუშავების სტადიაზე, რადგანაც არ ჰყავდათ მიმდევრების სათანადო რაოდენობა. 'აბასიანთა დინასტიის მმართველობის დროს მაზჰაბების რაოდენობა შემცირდა, ხოლო სახალიფოს დაცემის შემდეგ იყო 4 სუნიტური მაზჰაბი (ისინი ჩამოყალიბდა VIII საუკუნის დასაწყისიდან IX ს-ის შუა წლებამდე პერიოდში). თანამედროვე სირიელი ღვთისმეტყველის (დამასკოს უნივერსიტეტის შარიათის ფაკულტეტის დეკანი) მუჰამმად სა'იდ რამადან ალ-ბუტის (1929-2013) თანახმად, „დასრულდა მიმდევრების ეპოქა, შემდეგ

[1] Labeeb Ahmed Bsoul, "The emergence of the major schools of Islamic law/madhhabs," *Routledge Handbook of Islamic Law.* Edited by Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (London and New York, 2019), 141-148; S. Kamaluddin, D. Saharuddin, H. Fatarib and Hayati, "The Characteristic of Popular Schools Madhab Change and Renewal in the Islamic World," *Al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*, 6/2 (Dec. 2021), 316-335.

დაიწყო მათი მოწაფეების ეპოქა, შემდეგ დადგა ოთხი იმამის ეპოქა და შემდეგი ეპოქა“.[1]

თანამედროვე პერიოდში გამოიყოფა სუნიტური ფიკჰის 4 ძირითადი სამართლებრივი სკოლა (*მაზჰაბ ას-სუნნა*), რომელთაც სახელები მიიღეს დამფუძნებელი იმამების სახელების მიხედვით. ეს სკოლებია: მალიქიტების, ჰანაფიტების, შაფიიტების და ჰანბალიტების. ისინი ერთმანეთისაგან მხოლოდ წვრილმანებით განსხვავდებოდნენ, ძალიან იშვიათად მეთოდითაც. შიიზმის მიმდევრებს აქვთ თავიანთი სამართლის სკოლა – ჯაფარიტული მაზჰაბი.

ჰანაფიტური მაზჰაბი. ჰანაფიტების საღვთისმეტყველო-სამართლებრივი სკოლის (მაზჰაბის) დამფუძნებელი-ეპონიმი არის მუჰადისი, ფაკიჰი და ღვთისმეტყველი ან-ნუ‘მან იბნ საბით აბუ ჰანიფა (699/702-767).

აბუ ჰანიფა დაიბადა ქუფაში (ერაყი), სადაც მიიღო საუკეთესო ზოგადი და რელიგიური განათლება და მის მასწავლებლებს შორის იყვნენ მოციქულის მიმდევრებიც. მისი ძირითადი მასწავლებელი იყო ერაყელი ღვთისმეტყველი, სამართლისმცოდნე და ჰადისმცოდნე ჰამმად იბნ აბუ სულაᲂმანი (გარდ. 742წ.), რომელთანაც დაჰყო 18 წელი, მასწავლებლის გარდაცვალებამდე. ამის შემდეგ აბუ ჰანიფამ დაიკავა მასწავლებლის თანამდებობა და ითვლებოდა ქუფისა და ბასრის ყველაზე ავტორიტეტულ ფაკიჰად. 747-748 წლებში ის წავიდა მექაში, რადგანაც ერაყის ნაცვალი იბნ ჰუბაᲂრა აიძულებდა მას სახელმწიფო სამსახურს. იბნ ჰუბაᲂრა სურდა დაენიშნა აბუ ჰანიფა ბეჭდის მცველად, რათა მას პირადად დაემოწმებინა ყველა დოკუმენტი და თვალყური ედევნებინა ხაზინისთვის. თუ აბუ ჰანიფა დათანხმდებოდა და დაიკავებდა ამ თანამდებობას, ეს ნიშნავდა, რომ ის იყო ხელისუფლების ანუ უმაიანთა მხარეს. თუმცა, აბუ ჰანიფა ვერ დაითანხმეს, რის გამოც აღმოჩნდა ციხეში და, ბოლოს, გაათავისუფლეს იბნ ჰუბაᲂრას ბრძანებით. აბუ ჰანიფა ერაყში დაბრუნდა ხელისუფლების სათავეში ‘აბასიანთა დინასტიის მოსვლის შემდეგ. ხალიფა ალ-მანსურმა (754-775) შესთავაზა მას მთავარი ყადის თანამდებობა სახალიფოს ახალ დედაქალაქში – ბაღდადში, მაგრამ აბუ ჰანიფამ უარი განაცხადა. შედეგად ის კვლავ აღმოჩნდა ციხეში. მოგვიანებით გაათავისუფლეს, მაგრამ აუკრძალეს მოწაფეების ყოლა, დავების განხილვა და სახლის დატოვებაც კი. აბუ ჰანიფა გარდაიცვალა 767 წელს. 1066 წელს, სელჩუკი სულტნის მალიქ-შაჰის ბრძანებით, მის საფლა-

[1] Мухаммад Саид Рамадан аль-Бути, *Путь размечен. Отказ от мазхабов - опаснейшее из нововведений, угрожающих исламскому шариату.* Пер. с араб. З. Атаев, З. Увайсов (М., 2004), 78.

ვზე აღმართეს აკლდამა. 1508 წელს მისი საფლავი გაანადგურა ირანის შაჰინშაჰმა, სეფიანთა დინასტიის ფუძემდებელმა ისმა'ილ I-მა (1501-1524) და 1533 წელს აღადგინეს ოსმალებმა, რომელთაც ოფიციალურ მაზჰაბად ცნეს აბუ ჰანიფას იურიდიული სკოლა.[1]

აბუ ჰანიფა, როგორც უძველესი სკოლის დამფუძნებელი, სარგებლობს უპირატესობით სხვა იმამებთან შედარებით და იწოდება დიდ იმამად (იმამ ალ-ა'ზამ). დანარჩენი სამი სუნიტური იურიდიული სკოლის ფუძემდებლები ითვლებიან მის მოწაფეებად. აბუ ჰანიფას ლექციებს, გამონათქვამებს და კითხვებზე პასუხებს იწერდნენ მისი მოწაფეები და მიმდევრები. „ჩვენი მოწაფეების რაოდენობა – ამბობდა აბუ ჰანიფა, – ოცდათექვსმეტია. იქიდან ოცდარვას შეუძლია მოსამართლეობა, ექვსს შეუძლია ფათვების გამოცემა და ორი აღზრდის მოსამართლეებს და მუფთიებს". მან მიუთითა თავის ორ ყველაზე ცნობილ მოწაფეზე – 'აბუ ᲂუსუფ ᲂ'აკუბზე (გარდ. 798წ.) და ზუფარ იბნ ჰუდაᲂლზე (გარდ. 775წ.). მის ცნობილ მოწაფეთა შორის ასახელებენ აგრეთვე მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᲂბანის (გარდ. 805 წ.). როდესაც იმამ აშ-შაფი'ის ჰკითხეს ერაყის ფაკიჰებზე, მან უპასუხა: „აბუ ჰანიფა – მათი წინამძღოლია. აბუ ᲂუსუფი – უფრო ორიენტირებული ჰადისებზე. მუჰამმადი (აშ-შაᲂბანი) – უფრო გარკვეული სამართლებრივ კაზუსებში. ზუფარი უფრო გამჭრიახია *კიᲂას*-ში".[2]

ისლამური სამართლის ჰანაფიტური სკოლა ჩამოყალიბდა VIIIს-ში ერაყში. აბუ ჰანიფადან იწყება წერილობითი ტრადიცია ისლამურ ღვთისმეტყველებაში. ჰანაფიტური სკოლა სამართლებრივ პრაქტიკაში, ყურანის, სუნას და იჯმა'ს გვერდით, იყენებდა სხვა ნორმებსაც: 1. მიმდევრების ინდივიდუალური აზრი; 2. *კიᲂას* (დედუქცია ანალოგიით); 3. *ისთიჰსან* – ერთი მტკიცებულების უპირატესობა მეორეზე იმის გამო, რომ პირველი ჩანს უფრო შესაფერისი კონკრეტული სიტუაციისათვის; ამ მეთოდის გამოყენებისას სამართლისმცოდნემ შეიძლება თქვას: „მართალია, ანალოგია (კიᲂას) ამ შემთხვევაში გულისხმობს ამას და ამას, მაგრამ, გარემოებებიდან გამომდინარე, მე მიმაჩნია უპირატესად (აჰსან) სხვა გადაწყვეტა". 4. *'ურფ* – ადგილობრივი ჩვეულება. როგორც წესი, ადგილობრივ ჩვეულებებს ენიჭებოდა უფრო მნიშვნელოვანი სამართლებრივი წონადობა იქ, სადაც ისლამი არ უთითებდა არა-

[1] Eerik Dickinson, "Aḥmad B. al-Ṣalt and His Biography of Abū Ḥanīfa," *Journal of the American Oriental Society*, 116/3 (1996), 406-417; Suud Sarim Karimullah & Arif Sugitanata, "The Hanafi School of Islamic Jurisprudence Literature: A Historical Accoun," *Journal of Islamic History and Manuscript,* 2/1(June 2023), 1-20.

[2] Sahiron Syamsuddin. "Abū Ḥanīfah's Use of the Solitary Ḥadīth as a Source of Islamic Law," *Islamic Studies*, 40/2 (2001), 257-72.

ნაირ სავალდებულო წესებს. სწორედ ამ პრინციპის პრაქტიკული გამოყენების წყალობით, სხვადასხვა ჩვეულებები, რომლებიც გვხვდება ისლამური სამყაროს მრავალმხრივ კულტურებში, შევიდა სხვადასხვა ქვეყნის სამართლებრივ სისტემებში და ითვლებოდა უკვე ისლამურად. ჰანაფიტმა სამართლისმცოდნემ მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᲘბანიმ (749-805) შემოიტანა მთელი რიგი იურიდიული წესები, რომლებშიც ჩვეულება იკავებს მნიშვნელოვან ადგილს: „ჩვეულების მიერ დადგენილი [ლეგიტიმურია ისევე] როგორც დადგენილი იურიდიული ტექსტით“ (*ას-საბით ბი-ლ-'ურფ ქა-ს-საბით ბი-ნ-ნასს*); „მიღებული ჩვეულების თანახმად [ლეგიტიმურია ისევე] როგორც დადგენილი იურიდიული ტექსტით“ (*ალ-მა'რუფ ბი-ლ-'ურფ ქა-ლ-მაშრუტ ბი-ნ-ნასს*); „ჩვეულებამ შეიძლება შეზღუდოს ზოგადი წესების [გამოყენება]“ (*ალ-'ადა მუ'თაბარა ფი თაკᲘიდ მუტლაკ ალ-კალამ)*. 5. ჰანაფიტურ მაზჰაბში სამართლებრივი გადაწყვეტილებების გამოტანის ერთ-ერთი მეთოდია სკოლის ავტორიტეტების (აბუ ჰანიფა, აბუ Ꭻუსუფი, მუჰამმად აშ-შაᲘბანი და სხვ.) ვერდიქტების მკაცრი იერარქია. თუ რომელიმე პრობლემასთან დაკავშირებით შესაძლებელი იყო როგორც კიᲘასის, ისე ისთიჰსანის გამოყენება, უმრავლეს შემთხვევაში პრიორიტეტი ენიჭებოდა ისთიჰსანს. 6. აუცილებლობის შემთხვევაში სხვადასხვა ნორმების არჩევისას პრიორიტეტი ენიჭებოდა უფრო დამაჯერებელს ან უმრავლესობის აზრს. სუსტი და საეჭვო ჰადისები გამოიყენებოდა არგუმენტის სახით მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევებში.[1]

აბუ ჰანიფას ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ცნობილი ნაშრომია – *ალ-ფიკჰ ალ-აქბარ* („უდიდესი ცოდნა“; ცნობილია აგრეთვე სახელწოდებით – *ალ-აᲘლ ათ-თავჰიდ*), რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია. მასში განხილულია ისლამური დოგმატიკის საფუძვლები, ესქატოლოგიური საკითხები და სხვ. ნაშრომზე დაიწერა მრავალი კომენტარი. მნიშვნელოვანია აგრეთვე მისი მოწაფეებისა და მათი მიმდევრების მიერ შედგენილი ერთ-ერთი უძველესი და ცნობილი ჰადისების კრებული – *მუსნად აბუ ჰანიფა* (მასში შეტანილია იმამ აბუ ჰანიფას მიერ გადმოცემული ჰადისები).[2]

---

[1] Nurit Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* (Cambridge, Mass, 2004); Mürteza Bedir, "The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri's Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa addiniyya al-'uzma and siyasa alhissiyya al-'uzma)," *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review,* 10/2 (Eylül 2020), 451-466.

[2] A. Ziauddin, "A critical edition of the first volume of "Al-Musnad min Masa'il Abi Abd Allah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal," *Islamic Studies*, 20/2 (1981), 97-110; Christopher Melchert, "How Ḥanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina (1999)," *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Atlanta, GA, 2015), 237-262.

ჰანაფიტური მაზჰაბის ჩარჩოებში თავისი განვითარება ჰპოვა აგრეთვე თეოლოგიურმა მოძღვრებამ – *ალ-მათურიდიზა*. მოძღვრების ფუძემდებელმა იმამმა აბუ მანსურ ალ-მათურიდიმ (გარდ. 944/45წ.) შეკრიბა თეოლოგიური მსჯელობები, პოზიციები თეოლოგიის საფუძვლებზე (*ქალამ, უსულ ად-დინ*), რომლებიც ხელმისაწვდომი გახდა მისთვის იმამ აბუ ჰანიფასაგან და დაწერა წიგნი (*„ქითაბ ათ-თავჰიდ“*).

უნდა აღინიშნოს, რომ მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფა ‘ალი იბნ აბი ტალიბმა დიდი წვლილი შეიტანა ერაყის სკოლის განვითარებაში. მან სახალიფოს ცენტრი გადაიტანა მედინიდან ქუფაში და სწორედ მისი მითითებით დაიწყო დებატები სხვადასხვა იდეურ მიმართულებებთან, მაგ., კადარიტებთან და ხარიჯიტებთან. ისლამურმა აპოლეგეტიკამ კი სათავე დაუდო *ქალამ*-ის და განსაკუთრებით ისეთი ორთოდოქსული სუნიტური სკოლის ჩამოყალიბებას, როგორიცაა *აშ‘არიზა*.

ჰანაფიტები, სხვა მაზჰაბებთან შედარებით, უფრო შემწყნარებლები იყვნენ იუდეველებისა და ქრისტიანების მიმართ. ჰანაფიტური მაზჰაბი გავრცელებული იყო ‘აბასიანთა სახალიფოში, ოსმალეთის იმპერიაში. ჰანაფიტები იყვნენ აგრეთვე ოქროს ურდოს ხანები.

აბუ ზუსუფ ია‘კუბ იბნ იბრაჰიმ ალ-ქუფი (731-798), აბუ ჰანიფას გარდაცვალების შემდეგ, სათავეში ჩაუდგა ამ სკოლას. მან დაასრულა თავისი მასწავლებლის მიერ დაწყებული სამართლებრივი საკითხების დამუშავება და ფართოდ ავრცელებდა მათ თავის მოწაფეებსა და მიმდევრებში, რითაც მტკიცე საფუძველი შეუქმნა აბუ ჰანიფას რელიგიურ-სამართლებრივ სკოლას – ჰანაფიტურ მაზჰაბს.[1]

ამჟამად ჰანაფიტური მაზჰაბი გავრცელებულია ეგვიპტეში, სირიაში, ერაყში, ავღანეთსა და პაკისტანში. ამ მაზჰაბის მიმდევარია ინდოეთის, ჩინეთის, ინდონეზიის, სნგ-ს (გამონაკლისს შეადგენენ აზერბაიჯანის შიიტები, ცენტრალური აზიის, დაღესტნის, ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის მუსლიმთა მცირე ჯგუფები, რომლებიც შაფიიტები არიან) ბევრი მუსლიმი.

მალიქიტური მაზჰაბი

მალიქიტური მაზჰაბის ფუძემდებელი მალიქ იბნ ანასი (713-795) დაიბადა და მთელი ცხოვრება გაატარა მედინაში. მისი ბაბუა ეკუთვნოდა მედინელ საჰაბებს. თვითონ მალიქი სწავლობდა ჰადისებს აზზუჰრისთან, იმ დროის საუკეთესო მეცნიერთან ჰადისების დარგში.

[1] Christopher Melchert, “The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya to the Ḥanbali School of Law (2013),” *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Atlanta, GA, 2015), 329-342.

მალიქ იბნ ანასი უარს ამბობდა ყოველგვარ თანამდებობაზე და შარიათის საკითხებითა და პედაგოგიური მოღვაწეობით იყო დაკავებული. 764 წელს მას სასტიკად სცემეს[1] მედინის ამირას ბრძანებით, რადგანაც გამოსცა ფათვა, რომელიც ძალადაკარგულად აცხადებდა იძულებით განქორწინებას. ეს ფათვა ეწინააღმდეგებოდა 'აბასიანთა დინასტიის ხალიფების პრაქტიკას, როდესაც ხალხთა მასების ფიცს ერთგულებაზე ემატებოდა პუნქტი, რომლის თანახმადაც ნებისმიერი ფიცის დამრღვევი ავტომატურად განქორწინებულად ითვლებოდა.

მალიქ იბნ ანასს უწოდებდნენ „ალ-მადინას იმამს", რადგანაც ის გადასცემდა ჰადისებს მედინაში 40 წლის მანძილზე. ამ პერიოდში, ხალიფა ალ-მანსურის მითითებით, მან შეადგინა წიგნი – *ალ-მუვატტა* („ყველასათვის მისაწვდომი"), რომელიც შეიცავდა მოციქულისა და მისი მიმდევრებისა და მათი მოწაფეების გამონათქვამებს (1 700 ჰადისი). ეს წიგნი გახდა ძირითადი წყარო ამ მაზჰაბისათვის. 1911 წელს ეს ტრაქტატი გადაითარგმნა ფრანგულ ენაზე.[2]

მალიქიტები უპირატესობას ანიჭებენ ნორმებს, რომლებიც ჩამოყალიბდა ჯერ კიდევ მუჰამმადის სიცოცხლეში და ეყრდნობიან ძირითადად ყურანისა და სუნას მითითებებს. ზოგიერთ შემთხვევაში ადათებიდან ისინი ცნობენ მხოლოდ მედინის ჩვეულებით სამართალს ('ამალ – მედინის მცხოვრებლების პრაქტიკა). იმამ მალიქი თვლიდა, რომ მედინის მცხოვრებლები იყვნენ მოციქულ მუჰამმადის მიმდევრების პირდაპირი შთამომავლები და მედინა იყო ადგილი, სადაც მოციქულმა გაატარა თავისი ცხოვრების ათი წელი. შესაბამისად, ტრადიციებს, რომლებიც ცხოველმყოფელი იყო მედინის მცხოვრებთა შორის, უნდა მიეღო დაშვებულის სტატუსი იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ის არ იყო შექებული მუჰამმადის მიერ.

ცნობილი მალიქიტი სამართლისმცოდნე აბუ ისჰაკ აშ-შატიბი (1320-1388) თვლიდა, რომ თუ ადგილობრივი ჩვეულება არ ეწინააღმდეგებოდა ისლამს, შეიძლება გათვალისწინებული ყოფილიყო კანონის მიღებისას. ის განასხვავებდა ორი ტიპის ჩვეულებას: „კანონიერი ჩვეულებები" (*ალ-'ავა'იდ აშ-შარ'იჲა*), მოწონებული წმინდა ტექსტებით, და „არსებული ჩვეულებები" (*ალ-'ავა'იდ ალ-ჯარიჲა*), რომელთა შეფასება არაა წმინდა ტექსტებში. პირველი ტიპის ჩვეულებებს აქვთ იურიდიული ძალა,

---

[1] იმამს იქამდე სცემდნენ, ვიდრე ხელი არ დაუზიანდა. ამის გამო მას არ შეეძლო ხელები მკერდთან მიეტანა ლოცვის დროს და ჩამოშვებული ჰქონდა, რაც შემდგომში აისახა მის მაზჰაბშიც.

[2] Muḥammad Yūsuf Gurāyā, "Historical Background of the Compilation of the Muwaṭṭā' of Mālīk B. Anas," *Islamic Studies*, 7/4 (1968), 379-392; Yasin Dutton, "Juridical Practice and Madinan ʿAmal: Qadāʾ in the Muwaṭṭā' of Mālik," *Journal of Islamic Studies*, 10/1 (1999), 1-21.

რამდენადაც ეთანხმებიან შარიათს, ხოლო მეორე ტიპის ჩვეულებები უბრალოდ „დაშვებულია“ (*მუბაჰ*). მალიქიტებთან კონსენსუსის (*იჯმა'*) წრეც შემოსაზღვრულია მხოლოდ მედინის ულემების შეთანხმებული აზრით თითოეულ კონკრეტულ საკითხზე.

მალიქიტები იყენებენ იჯთიჰადის ერთ-ერთ მეთოდს – *ისთიṣლაḥ* („გაუმჯობესება“, „კეთილდღეობა“, „მისწრაფება სარგებლობისკენ“), ე.ი. უშვებენ ინდივიდუალურ განმარტებას – რა'ი, რომელიც ზიანს არ მიაყენებს საზოგადოებრივ სარგებელს. *ისთისლაჰ*-ის მაგალითი: ომის გამოცხადების შემთხვევაში, თავდაცვის უზრუნველყოფისათვის აუცილებელი სახსრების შეგროვება უნდა მოხდეს მხოლოდ მდიდრებისაგან. *ისთისლაჰ* შემუშავდა *მასლაჰა*-ს პრინციპის საფუძველზე. *მაṣლაḥა* (მრ.რ. მაṣāლიḥ) ნიშნავს „სიკეთეს“, „სარგებელს“. სამართლებრივი ნორმები, გამოტანილი *მასლაჰა*-ს პრინციპის საფუძველზე, გვხვდება VIII-IX სს-ის მუსლიმ კანონმცოდნეთა შრომებში. *მაṣლაḥა*-ს კონცეფციის ერთ-ერთი ადრეული მოხსენიება გვხვდება ჰანაფიტი ღვთისმეტყველის აბუ ბაქრ ალ-ჯასსასა-ს (გარდ. 940წ.) ნაშრომში.[1] მუსლიმი კანონმცოდნეები თვლიან, რომ მასლაჰა-ს პრინციპი ყველაზე უფრო ხშირად გამოკვეთილია მართლმორწმუნე ხალიფა 'უმარ I-ის სამართლებრივ გადაწყვეტილებებში. მაგ., მან უარი თქვა სავადის (სამხრეთ ერაყი) მიწების განაწილებაზე მეომრებს შორის. მან გადაწყვიტა, რომ დაპყრობილი მიწებიდან სარგებელი უნდა მიეღო მთელ მუსლიმურ თემს და არა მხოლოდ მოციქულ მუჰამმადის მიმდევრებს. ჰანაფიტმა კანონმცოდნემ აბუ ᲂუსუფმა ასე განმარტა 'უმარ I-ის გადაწყვეტილება: „ეს იყო მხარდაჭერა ალლაჰის, რომელიც გამოიხატა იმაში, რომ 'უმარმა გააკეთა ის, რაც სასარგებლო იქნებოდა ყველა მუსლიმისათვის, და იმაში, რომ მან გადაწყვიტა, შეეკრიბა ხარაჯა და გაენაწილებინა ის მუსლიმებს შორის მათი საერთო სარგებლობისათვის“.

მაṣლაḥა-ს (სასარგებლო სამართლებრივი გადაწყვეტილების) კონცეფცია გაანალიზა აგრეთვე ცნობილმა მუსლიმმა კანონმცოდნე და თეოლოგმა – აბუ ჰამიდ ალ-ღაზალიმ (1058-1111). ის, თავის წიგნში *ალ-მუსთაṣფა მინ 'ილმ ალ-უṣული*, რომელიც ეძღვნება ისლამური სამართლის საფუძვლებს, წერს, რომ ვიწრო მნიშვნელობით *მაṣლაḥა* არის სარგებლის მიღწევა (მანფა'ა) და ზიანის აღკვეთა (მადარრა), ფართო გაგებით – ეს შარიათის ძირითადი მიზანია, რომელიც მიმართულია ადამიანის რელიგიის, ცხოვრების, გონების, შთამომავლობისა და ქონების დასაცავად. ყველაფერი, რაც ხელს უწყობს ამ მიზნის მიღწევას, ეს არის

[1] Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society,* 12/2 (2005), 187-188.

მასლაჰა (სიკეთე) და რაც ეწინააღმდეგება – ეს არის *მაფსადა* (ზიანი).[1] ალ-ღაზალი გამოყოფს *მასლაჰა*-ს სამ სახეს: 1. *მასლაჰა*, რომელზედაც მოწმობს კანონი (შაჰადა შარ‘ ლი-ი‘თიბარიჰა). ალ-ღაზალი *მასლაჰა*-ს ამ სახეს უწოდებს სამართლებრივ მტკიცებულებას. მაგ., ცნობილია, რომ ყურანი კრძალავს ღვინის მოხმარებას, რადგანაც მას აქვს დამათრობელი ეფექტი და ბინდავს ადამიანის გონებას. კანონმცოდნეებმა, ღვინოს ანალოგიით, აკრძალეს ყველა დამათრობელი სასმელი, რადგანაც მათ გადაწყვიტეს, რომ ყურანი კრძალავს ღვინოს (ხამრ) სასარგებლო მიზნით – დაიცვას გონება. შესაბამისად, ღვინის აკრძალვა მიუთითებს იმაზე, რომ ღვთიური კანონი (შარ‘) მიმართულია სარგებლის მიღწევაზე (მასლაჰა). 2. *მასლაჰა*, რომელსაც კანონი ცნობს ბათილად (შაჰადა შარ‘ ლი-ბუტლანიჰა). ალ-ღაზალი გვთავაზობს ასეთ განმარტებას: ზოგიერთი მმართველი რამადანის თვეში არღვევს მარხვას და ზოგიერთი ღვთისმეტყველი უწესებს მათ ორი თვე უწყვეტად მარხვის დაცვას, გამოსასყიდის სახით. თუმცა, ყურანის თანახმად, შესაძლებელია მონის გათავისუფლება და მხოლოდ მისი არარსებობის შემთხვევაში – მარხვის დაცვა ორი თვის განმავლობაში ან ღარიბთა გამოკვება. ამგვარი ფათვების ავტორები განმარტავენ, რომ მმართველისათვის, მისი სიმდიდრიდან გამომდინარე, რთული არაა მონის გათავისუფლება, მაგრამ ორი თვე უწყვეტი მარხვა ასჯერ დააფიქრებს, ვიდრე განმეორებით ცოდვას ჩაიდენს. ალ-ღაზალის თანახმად, ამგვარ ფათვას არ აქვს საფუძველი, ეწინააღმდეგება ყურანის ტექსტს და საზოგადოებრივი სარგებლის ყურანისეულ ინტერპრეტაციას. ამასთან, თუ კანონმცოდნეები ამგვარ ფათვებს გამოიტანენ, მმართველები აღარ ენდობიან მათ და იფიქრებენ, რომ ყველა სამართლებრივი გადაწყვეტილების საფუძველია მათი სუბიექტური მოსაზრებები და პრეფერენციები. 3. *მასლაჰა*, რომელზედაც კანონი არც არაფერს არ ამბობს ან ლეგიტიმურად არ ცნობს და არც უარყოფს (ლამ ﻳﺎﺷﻬﺪ შარ‘ ლა ლი-ბუტლანიჰა ვა ლა ლი-ი‘თიბარიჰა). *მასლაჰა*-ს ამ სახემ მიიღო სახელწოდება – *ალ-მასლაჰა ალ-მურსალა* („დამოუკიდებელი სასარგებლო ქმედება“). მაგ., თუ კანონმცოდნე რაიმე საკითხზე ვერ პოულობს ერთმნიშვნელოვან გადაწყვეტას ყურანსა და ჰადისებში, ალ-ღაზალის თანახმად, შეუძლია გამოიტანოს დამოუკიდებელი გადაწყვეტილება (ფათვა), შარიათის ფასეულობებსა და მიზნებზე დაყრდნობით, მაგრამ ძირითადი კრიტერიუმი უნდა იყოს „სარგებლიანობის“ პრინციპი (მასლაჰა).[2]

---

[1] Abu Hamid al-Ghazali, *Al Mustasfa Min Ilm Al Usul: On Legal Theory of Muslim Jurispudence.* Translated by Ahmad Zaki Hammad, vol. 1 (California, 2018), 325-400.

[2] იქვე; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari‘ah* (London, 2008), 12-15.

ალ-ისთისლაჰ-ის პრინციპი სრულიად დამოუკიდებელია ყურანისა და სუნასაგან და ძალა აქვს, თუ დაცულია სამი პირობა: 1. გადაწყვეტილება არ უნდა ეხებოდეს რწმენის საკითხებს; 2. გადაწყვეტილება არ უნდა იყოს შარიათის საწინააღმდეგო; 3. სარგებლობა მიღებული გადაწყვეტილებიდან უნდა იყოს ცხადი, აუცილებელი და არსებითი.

მალიქიტები იყენებდნენ სხვა რაციონალისტურ პრინციპსაც – *აზ-ზარა'ი* (მსჯელობა დაშვებასა და აკრძალვაზე), რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „ყველაფერი, რასაც საბოლოო შედეგით მივყავართ აკრძალვამდე, უნდა აიკრძალოს, ხოლო ის, რასაც მივყავართ დაშვებამდე, უნდა დაიშვას.

ამ მაზჰაბის თავისებურებად ითვლება სუნას შეზღუდული გამოყენება. თუ რომელიმე ჰადისი ეწინააღმდეგებოდა მედინის მცხოვრებთა სამართლებრივ პრაქტიკას, ის უარყოფილი იყო. მაზჰაბში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საჰაბების აზრს, მათი წინააღმდეგობისა თუ თანხვედრის მიუხედავად. აღიარებული იყო აგრეთვე სხვა ავტორიტეტული სამართლისმცოდნე-ღვთისმეტყველების აზრიც. ის ითვლებოდა ისლამური სამართლის მესამე წყაროდ.

მალიქ იბნ ანასის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები ეფუძნებოდა შემდეგ თვალსაზრისს: უმაღლესი ხელისუფლება ეკუთვნის ხალიფას, რომელიც წარმოშობით უნდა იყოს კურაიშის ტომიდან. ხალიფას დამტკიცება უნდა მოხდეს შურას საფუძველზე. უზურპატორი ან უკანონო მმართველი არ შეიძლება დაემხოს ძალით, რადგანაც უწესრიგობის შედეგები შეიძლება იყოს განუზომლად უფრო მძიმე, ვიდრე ტირანიის. მაზჰაბის ფუძემდებელი თვლიდა, რომ თითოეული ადამიანი თვითონ იყო პასუხისმგებელი თავის ქმედებებზე და ქადაგებდა ნების თავისუფლების კონცეფციას – *კადარ*.

მალიქიტური მაზჰაბი გავრცელდა ჰიჯაზში (საუდის არაბეთი), მაღრიბში (თუნისი, ალჟირი, მაროკო), სპარსეთის ყურის ქვეყნებში (ქუვეითი, კატარი და ბაჰრეინი). მალიქიტების მაზჰაბი ოფიციალურად აღიარეს არაბულ ესპანეთში, სადაც მალიქიტური მაზჰაბის დამკვიდრებაში დიდი წვლილი შეიტანა ბერბერული წარმომავლობის ფაკიჰმა, იმამ მალიქ იბნ ანასის მოწაფემ, ზიაჰზა იბნ ზიაჰზამ (გარდ. 849 წ.). დღეს მალიქიტები ჭარბობენ თუნისში, ალჟირში, მაროკოში, დას. აფრიკაში, არიან ასევე სუდანში და ზემო ეგვიპტეში. ამ მაზჰაბის საფუძველზე შემუშავდა ლიბიის სისხლის სამართლის კოდექსი.

შაფიიტური მაზჰაბი

მაზჰაბის ფუძემდებელი აბუ ʻაბდალლაჰ მუჰამმად იბნ იდრის აშ-შაფიʻი (767-820) დაიბადა ქ. ღაზაში (პალესტინა), ხმელთაშუაზღვის სანაპიროზე. აშ-შაფიʻის წარმომავლობა მამის მხრიდან უკავშირდებოდა ალ-მუტალიბს, რომელიც იყო მოციქულ მუჰამმადის დიდი ბაბუის ჰაშიმის ძმა. იმამის წარმომავლობა ყოველთვის მოიხსენიებოდა კურაიშიტებთან დაკავშირებულ სხვადასხვა ჰადისებში, რათა ხაზგასმით აღენიშნათ აშ-შაფიʻის უპირატესობა სხვა მაზჰაბის იმამებზე. მას ხშირად თვლიან ჰიჯრის მეორე საუკუნის „ამღორძინებლად“ (მუჯადდიდ), რომელიც წინასწარმეტყველ მუჰამმადის ჰადისის თანახმად, იგზავნება ღმერთის მიერ „ყოველი საუკუნის დასაწყისში“.[1]

აშ-შაფიʻი, ათი წლის ასაკში, დედასთან ერთად გადავიდა საცხოვრებლად მექაში, სადაც აღმოჩნდა წამყვანი მეცნიერი-ღვთისმეტყველების, არაბული ენის, ჰადისებისა და ისლამური სამართლის (ფიკჰი) საუკეთესო მცოდნეთა გარემოცვაში. აშ-შაფიʻი, იურიდიულ მეცნიერებებთან ერთად, სრულყოფდა არაბული ენის ცოდნას. ამ მიზნით მან ათი წელი გაატარა ჰუზაᲂლის ტომის ბედუინებთან. აშ-შაფიʻი, ადრეული ბავშვობიდან გამოირჩეოდა „ცოდნისაკენ სწრაფვით“ (*ტალაბ ალ-ʻილმ*).

აშ-შაფიʻის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე დიდი ზეგავლენა მოახდინა მექის მოსახლეობის ტრადიციებმა. ქალაქში ცხოვრობდნენ მოციქულ მუჰამმადის მიმდევრების შთამომავლები, რომლებიც გადასცემდნენ ჰადისებს. იქ იყო აგრეთვე მუსლიმური ეგზეგეტიკის ფუძემდებლის იბნ ʻაბბასის მედრესე. მექაში ცხოვრობდნენ სხვადასხვა მიმდინარეობის (ხარიჯიტები, მუთაზილიტები და სხვ.) მიმდევრები, რომლებთანაც სუნიტი ორთოდოქსები მწვავე დებატებს აწარმოებდნენ. ამ სკოლების წარმომადგენელთა არგუმენტების გაცნობამ მნიშვნელოვნად გაზარდა აშ-შაფიʻის ცოდნა. ახალგაზრდობის წლებში აშ-შაფიʻი გადავიდა მედინაში, სადაც სწავლობდა ფიკჰსა და ჰადისებს იმამ მალიქთან. მან დაიზეპირა მალიქ იბნ ანასის *ალ-მუვატტა* და სიტყვა-სიტყვით უკითხავდა თავის მასწავლებელს. თავისი პირველი ფათვა მან გამოსცა 20 წლის ასაკში. მალიქის გარდაცვალების (801წ.) შემდეგ აშ-შაფიʻი დაინიშნა მმართველად (*ვალი*) ნაჯრანის პროვინციაში (ჩრდ. იემენი), მაგრამ, ზაიდიტ იმამთან ᲂაჰᲂა იბნ ʻაბდ ალლაჰთან ახლო ურთიერთობის გამო, აჯანყებისკენ მოწოდებაში დაადანაშაულეს. 796 წელს ის დააპა-

[1] Wael Hallaq, “Was al-Shafiʻi the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,” *International Journal of Middle East Studies,* 25/4 (1993), 587-605; E. Chaumont, “Al-Shāfiʻī,” *Encyclopaedia of Islam,* t. 9 (Leiden, 1997), 181.

ტიმრეს და გააგზავნეს ხალიფას რეზიდენციაში რაკკაში (ჩრდ. სირია).[1] იქ აშ-შაფი'ის საუბარი ჰქონდა ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდთან, რომელსაც ძალიან მოეწონა ის. ამის გარდა, მას უშუამდგომლა ბაღდადის უმაღლესმა ყადიმ მუჰამმად აშ-შაᲘბანიმ, რომელთანაც ის სწავლობდა ორი წელი. 35 წლის ასაკში აშ-შაფი'ი უკვე იყო დამოუკიდებელი მუჯთაჰიდი ბაღდადში და მექაში, პროპაგანდას უწევდა თავის მაზჰაბს, რომელმაც მალე შემოიკრიბა მიმდევრების დიდი რაოდენობა. აშ-შაფი'ი გარდაიცვალა 820 წლის 20 იანვარს. ძველ ფუსტატში მისი საფლავი დღესაც მორწმუნეთა საპილიგრიმო ადგილს წარმოადგენს.

აშ-შაფი'იმ გააერთიანა ჰიჯაზის ფიკჰი (მალიქიტების სამართლებრივი სკოლა) და ერაყის ფიკჰი (ჰანაფიტური სამართლებრივი სკოლა) და შექმნა ახალი მაზჰაბი, რომლის ძირითადი დებულებები აისახა წიგნში *ალ-ჰუჯჯა* („მოწმობა"). ამ წიგნს და მისი პედაგოგიური მოღვაწეობის საწყის პერიოდს უწოდებენ *ალ-მაზჰაბ ალ-კადიმ* („ძველი სკოლა"), რათა გამოეყოთ ის მეორე პერიოდის ანუ აშ-შაფი'ის ეგვიპტეში მოღვაწეობის პერიოდისაგან – *ალ-მაზჰაბ ალ-ჯადიდ* („ახალი სამართლებრივი სკოლა"), რომლის დროსაც დაწერა ნაშრომი *ქითაბ ალ-უმმ* („არსებითი წიგნი"). ეს არის შვიდტომიანი თხზულება ფიკჰის საფუძვლების შესახებ, რომელიც ჩაწერეს და შეავსეს მისმა მოწაფეებმა. ამ ნაშრომში მან გადახედა და შეცვალა მრავალი თავისი შეხედულება სამართლებრივ საკითხებზე. წიგნში რამდენიმე თავი ეძღვნება მეთოდოლოგიური ხასიათის მასალას, რომლებიც არ არის ფიკჰის სხვა ადრეულ კრებულებში და რამდენიმე თავი – ფაკიჰებს შორის უთანხმოებებს (*იხთილაფ*) ცალკეულ საკითხებზე. აშ-შაფი'იმ, ნაშრომში – *ქითაბ არ-რისალა ფი უსულ ალ-ფიკჰ* („ტრაქტატი ისლამური იურისპრუდენციის საფუძვლებზე"), პირველად მოახდინა სამართლის წყაროების *(უსულ ალ-ფიკჰ)* სისტემატიზაცია, ჩამოაყალიბა ეს ცნებები, გამიჯნა ისინი ერთმანეთისაგან და დაადგინა მათი ურთიერთდაქვემდებარება. მასვე ეკუთვნის ჰადისების კრებული *მუსნად აშ-შაფი'ი* და თხზულება ჰადისების შეპირისპირების შესახებ *იხთილაფ ალ-ჰადის*. ჰადისმცოდნემ და აშარიტმა თეოლოგმა აბუ ჰათიმ არ-რაზიმ (გარდ. 327/938წ.), *მანაკიბ*-ის (აღმატებულ მეცნიერთა დამსახურებები) ჟანრის ერთ-ერთი ადრეული ნაშრომის ავტორმა, რამდენიმე თავი მიუძღვნა აშ-შაფი'ის დამსახურებებს სამართლის დარგში. ერთ-ერთი თავი, რომელიც შედგება 51 სტრიქონისაგან (ნაშრომში მთლიანად სტრიქონების რაოდენობა

[1] George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl al-Fiqh," *Studia Islamica,* 59 (1984), 5-47; R. Kevin Jaques, "The Other Rabīʿ: Biographical Traditions and the Development of Early Shāfiʿī Authority," *Islamic Law and Society,* 14/2 (2007), 143-179.

არის დაახლ. 2400), განიხილავს აშ-შაფი'ის გამოცდილებას *უჱ̄ულ ალ-'ილმ*-ში (რა თქმა უნდა გულისხმობს *უსულ ალ-ფიკჰ*-ს). თუმცა არსად არაა მითითებული, რომ ის არის ამ დარგის ფუძემდებელი. კიდევ ერთი ნაშრომი აშ-შაფი'ის დამსახურებებზე დაიწერა მოგვიანებით და მისი ავტორი გახდა ალ-ბაჲჰაკი (გარდ. 459/1066წ.), რომელშიც აშ-შაფი'ის ნაშრომი *არ-რისალა* მოხსენიებულია დაახლ. 18-ჯერ და საკმაოდ ვრცლად განიხილავს მას (ეთმობა 160 სტრიქონი 918-დან). ალ-ბაჲჰაკი პირდაპირ ასახელებს აშ-შაფი'ის *უსულ ალ-ფიკჰ*-ის ფუძემდებლად. ამგვარად მოიხსენიებდნენ აშ-შაფი'ის *მანაკიბ*-ის ჟანრის მოგვიანო პერიოდის ავტორებიც, ხოლო ფახრ ად-დინ არ-რაზი (გარდ. 606/1209წ.) ამტკიცებდა, რომ აშ-შაფი'ი *უსულ ფიკჰ*-თვის, „იგივე იყო, რაც არისტოტელე ლოგიკისათვის".[1]

აშ-შაფი'ის თეორიის ქვაკუთხედად ითვლება მოციქულ მუჰამმადის, როგორც კანონმდებლის, ავტორიტეტი. ის ხაზს უსვამდა, რომ მოციქულის სამართლებრივი გადაწყვეტილებები შთაგონებული იყო ალაჰის მიერ. შესაბამისად, სწორედ ჰადისების უზენაესობის აღიარება ნიშნავდა ყურანის ნორმების მკაცრად დაცვას ალაჰისა და მისი მოციქულის მორჩილების თაობაზე. აღიარება ჰადისების, როგორც ღვთიური ნების წყაროსი, რომელიც ავსებს ყურანს, არის აშ-შაფი'ის მთავარი წვლილი ისლამურ იურისპრუდენციაში. აშ-შაფი'ისაგან განსხვავებით, ადრეული რელიგიურ-იურიდიული სკოლები მოციქულს თვლიდნენ ადამიანად, რომელიც ყველაზე კვალიფიციური იყო ყურანის განმარტებაში, primus inter pares (პირველი თანასწორთა შორის). ამის გამო ზოგიერთი სამართლისმცოდნე, მაგ. მალიქ იბნ ანასი, შესაძლებლად მიიჩნევდა ჰადისების უარყოფას იმ საფუძველზე, რომ მათ არსებით უპირატესობებს აღემატებოდა სხვა სამართლებრივი მოსაზრებები, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როდესაც ჰადისები არ ეთანხმებოდა ყურანის ნორმებს.[2]

სამართალწარმოების საფუძვლები, შაფიიტების აზრით, თავისი მნიშვნელობის მიხედვით ასეთი თანამიმდევრობით შეიძლება დალაგდეს: ყურანი, სუნა, იჯმა', კიჲას. ყურანი და სუნა განიხილება ერთიან წყაროდ. სუნა მხოლოდ ავსებს ყურანს და არ გვაძლევს პარალელურ მასალას შედარებისა და შუალედური გადაწყვეტილების გამოსატანად.

---

[1] Ahmad Hasan, "Al-Shāfi'i's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies,* 5/3 (1966), 239-273; Kemal A. Faruki, "Al-Shāfi'i's Agreements Disagreements with the Mālikī and the Ḥanafī Schools," *Islamic Studies,* 10/2 (1971), 129-136; Muhammad Khalid Masud, " 'Classical' Islamic Legal Theory as Ideology: Nasr Abu Zayd's Study of al-Shafiʿi's al-Risala," *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities,* edited by Léon Buskens and A. van Sandwijk (Amsterdam, 2016),183-204.

[2] J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence,* 45, 48, 53-57.

ჰადისების ინტერპრეტაცია არ შეიძლება თუ ისინი უკავშირდება მედინელებს – მოციქულის მიმდევრებს. ამასთან იჯმა' გაგებულია როგორც მთელი მუსლიმური თემის ერთსულოვანი აზრი, რაც პრაქტიკულად ნიშნავს მოცემული ადგილისა და დროის ულემების კონსენსუსს. ეს მაზჰაბი არ თვლის რა'ის მტკიცე საფუძვლად, უარყოფს მალიქიტურ *ისთიḥლაჴ*-ს და ჰანაფიტურ *ისთიჴḥან*-ს, როგორც ბიდა'ას ერთ-ერთ ფორმას და აუცილებელ შემთხვევაში ცვლიან მას *ისთისჰაბ*-ით. კიᾳასის გამოყენების დროს შაფიიტები მიმართავდნენ პრინციპს – „მდგომარეობის უცვლელობის პრეზუმფცია" (*ისთიṣḥაბ* – „კავშირის ძებნა რაიმე ნაცნობთან"), რომელიც ადგენდა კავშირს განსახილველ და მის წინამავალ სიტუაციას შორის: ამა თუ იმ მდგომარეობასთან მიმართებაში ფიკჰის წესები უცვლელი რჩებოდა, ვიდრე არ იქნებოდა პირდაპირი მტკიცებულება, რომ მდგომარეობა შეიცვალა – უდანაშაულობის პრეზუმფცია მოქმედებს იქამდე, ვიდრე ბრალი დამტკიცებული არ არის. *ისთისჰაბ*-ის მაგალითი: მრავალი წლის მანძილზე ადამიანი იმყოფება შორს თავისი ოჯახისაგან. არ არის ცნობილი, ცოცხალია თუ არა. ისმება კითხვა – შეიძლება თუ არა მოხდეს მისი ქონების განაწილება მის მემკვიდრეებს შორის? შაფიიტები თვლიან, რომ თუ არ არის მტკიცებულება მისი გარდაცვალების შესახებ, ის ცოცხლად ითვლება ისთისჰაბის პრინციპის საფუძველზე და, შესაბამისად, არ შეიძლება მისი ქონების განაწილება. მეორე მაგალითი: დღის განმავლობაში მეექვსე ლოცვა არ არის სავალდებულო, რადგანაც პირველწყაროებში საუბარია მხოლოდ ხუთჯერადი ლოცვის აუცილებლობაზე. თუ რომელიმე სამართლისმცოდნე დაიწყებს მტკიცებას, რომ მეექვსე ლოცვა სავალდებულოა, მაშინ მან უნდა მოიძიოს დამაჯერებელი მტკიცებულება პირველწყაროებში.[1]

შაფიიტი სამართლისმცოდნეები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ჩვეულებას. ალ-მავარდი (972-1058) ამტკიცებდა, რომ ჩვეულება, ისევე როგორც საღი აზრი, გამოყენებულ უნდა იყოს სამართალწარმოების პროცესში. ალ-ხატიბ ალ-ბაღდადი (1002-1071) თვლიდა, რომ მუფთი უნდა ერკვეოდეს ჩვეულებებში – სხვაგვარად მან შეიძლება გამოიტანოს მცდარი ფათვა. ას-სუᾳუტი (1445-1505) ცნობდა ჩვეულებას სამართლის წყაროდ და მიუთითებდა მისი პრაქტიკული გამოყენების შესაძლებლობაზე სამართლებრივ საკითხებში. ას-სუᾳუტი, მოციქულის ჰადისზე – „ის, რაც მუსლიმების აზრით არის კარგი, ის კარგია ალაჰის თვალშიც" – დაყრდნობით, ამტკიცებდა, რომ არის მრავალი სამართლებრივი საკითხი, რომელთა გადაწყვეტა შეიძლება ჩვეულებაზე დაყრდნობით.

[1] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, 113-114; Hyder Gulam, "Comparing the Legal Rules (Ahkam-i Shariah) in the Maliki and Shafii Schools with the Hanafi school of Thought," *Islam Futura*, 16/1(2016), 1-8.

თავდაპირველად შაფიიტური მაზჰაბი მოქმედებდა ბაღდადსა და კაიროში. IX-X სუკუნეებში მისი ცენტრები გახდა მექა და მედინა, ხოლო შემდეგ თანდათან გავრცელდა სირიაში, ქერმანში, ბუხარაში, ხორასნის დიდ ნაწილში, ჩრდ. მესოპოტამიაში და დეილემში, სადაც მოსამართლის თანამდებობები ეკავათ მთლიანად შაფიიტებს. XI-XIIსს. ისინი მწვავე ბრძოლას აწარმოებდნენ ჰანბალიტებთან ბაღდადში და ჰანაფიტებთან ისფაჰანში. ამავე პერიოდში შაფიიტებმა ხელისუფლება მოიპოვეს რეიში და გაბატონებული მაზჰაბი გახდა ეგვიპტეში. ოსმალთა ბატონობის დამყარებამდე მათ დომინირებული მდგომარეობა ეკავათ მუსლიმური სამყაროს ცენტრში: მექაში ლოცვას ხელმძღვანელობდა შაფიიტი იმამი. თუმცა XVIს.-ში ისინი განდევნეს ჰანაფიტებმა. ეგვიპტის, სირიისა და ჰიჯაზის მოსახლეობა აღიარებდა შაფიიტურ მაზჰაბს. ალ-აზჰარში, რომლის ხელმძღვანელები 1724-1870 წლებში იყვნენ შაფიიტები, შაფიიტური სამართალი ისწავლება დღესაც.

ამ სკოლის ყველაზე უფრო ავტორიტეტული წარმომადგენლები, რომელთაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს შაფიიტური სამართლის დამუშავებაში, იყვნენ ალ-აშ'არი (გარდ. 935წ.) – მუსლიმური თეოლოგიის (ქალამ) ახალი სისტემის ერთ-ერთი შემქმნელი, ბაღდადელი ალ-მავარდი (გარდ. 1058წ.) – სახელმწიფო სამართალში ფართოდ ცნობილი ნაშრომის *ალ-აჰქამ ას-სულტანიჲა*-ს ავტორი, იმამ ალ-ღაზალი (გარდ.1111წ.) – ყველაზე ცნობილი მუსლიმი თეოლოგი და სხვ.

შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევართა უმრავლესობა დღეს ცხოვრობს ეგვიპტეში, აღმოსავლეთ აფრიკაში, ინდონეზიაში, რუსეთის ტერიტორიაზე და დაღესტანში. შაფიიტები არიან სირიის ქურთებს შორისაც. სომალიში მათი გავლენა კარგად ჩანს თანამედროვე კანონმდებლობაში.

ჰანბალიტური მაზჰაბი

ჰანბალიტთა დოგმატიკურ-სამართლებრივი სკოლის ფუძემდებელია შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში ერთ-ერთი ცნობილი სამართლისმცოდნე იმამი აჰმად იბნ ჰანბალ აშ-შაჲბანი (780-855). ის დაიბადა 780 წელს ბაღდადში. ბავშვობაში სწავლობდა ჰადისებს და ფიკჰს ერაყის, სირიის, ჰიჯაზისა და იემენის ცნობილ ჰადისმცოდნეებთან. დაეუფლა არაბული ენის გრამატიკას. ბევრს მოგზაურობდა ჰადისების შეგროვების მიზნით. მოიარა მუსლიმური ღვთისმეტყველების ძირითადი ცენტრები, შეხვდა იმ დროის ცნობილ ულემებს, მათ შორის აბუ ჲუსუფს და აშ-შაფი'ის. 816-833 წლებში პედაგოგიურ მოთღვაწეობას ეწეოდა ბაღდადში, იმავდროულად ცნობილი გახდა როგორც ჰადისებისა და ფიკჰის საუკეთესო მცოდნე.

ხალიფა ალ-მა'მუნის (813-833) მიერ ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებული მუ'თაზილობის (ისლამში რაციონალისტური მიმართულების პირველი თეოლოგიური სისტემის) წინააღმდეგ ბრძოლამ აჰმად იბნ ჰანბალს პატიმრობა, ორთოდოქსული ისლამის დამცველის რეპუტაცია და პოპულარობა მოუტანა. ის იყო პირველი ცნობილი თეოლოგი, ვინც უარი განაცხადა ორი ხალიფას (ალ-მა'მუნი და ალ-მუ'თასიმი) წინაშე ეღიარებინა ყურანის შექმნილობა. გადმოცემით, ხალიფა მუ'თასიმის დროს იგი კვლავ დააპატიმრეს, მაგრამ აგრძელებდა მუ'თაზილიტთა მოძღვრების უარყოფას. მის დასაყოლიებლად და დანარჩენი სუნიტების შესაშინებლად ალ-მუ'თასიმმა გადაწყვიტა სამაგალითოდ დაესაჯა: ბაღდადის მთავარ მოედანზე მან შეკრიბა სწავლულები, გადამწერები, სახელმწიფო მოხელეები და ა.შ., უბრძანა გამოეყვანათ იმამი აჰმადი და გაეშოლტათ მანამ, სანამ იგი მუთაზილიზმს არ აღიარებდა. იმამი გაშოლტეს და ამ დროს მან რამდენიმეჯერ დაკარგა გონება. ბოლოს, როცა ცხადი გახდა, რომ იმამი მუთაზილიტთა ფილოსოფიას არ აღიარებდა, იგი კვლავ სატუსაღოში დააბრუნეს და მალევე ჩუმად გაათავისუფლეს. ხალიფა ალ-მუთავაქილის (847-861) თხოვნით, იბნ ჰანბალმა შეადგინა ბაღდადისა და ბასრის ყველაზე უფრო აქტიური მუთაზილიტების სია და სათავეში ჩაუდგა მუ'თაზილიტების წინააღმდეგ გამოსვლებს.[1]

ჰანბალიტი ავტორების აზრით, რაციონალისტური მეთოდების გავრცელებამ დოგმატიკაში და ყურანის ტექსტებისა და ჰადისების კომენტირებისას გამოიწვია განხეთქილება მუსლიმურ თემში. მუ'თაზილიტური და შემდეგ აშ'არიტული ქალამი გახდა ჰანბალიტური კრიტიკის ძირითადი ობიექტი.

ჰანბალიტების სამართლებლივი სისტემისათვის დამახასიათებელია უკიდურესი შეურიგებლობა ყოველგვარი „სიახლისადმი" (*ბიდ'ა*) და თავისუფალი აზრისადმი რელიგიის საკითხებში. ჰანბალიტები თვლიდნენ, რომ ალაჰისაგან გარდმოვლენილი გამოცხადებების შეცნობა მიუწვდომელია გონებისათვის და ითხოვდნენ ყურანისა და სუნას მიღებას კითხვის დასმის გარეშე „როგორ?" (*ბი-ლა ქაიფა ან ბი-ლა ქაიფ*) ანუ ყურანისა და სუნას დებულებები უნდა იყოს მიღებული რწმენით და არ გახდეს თეოლოგიური განმარტების საგანი. გონების ('აკლ) ფუნქცია უკავშირდება ადამიანის არა შეგნებულ, გონებრივ საქმიანობას, არამედ საქმიანობას ყოველდღიურ ცხოვრებაში: „ყოველ ადამიანს ეძლევა იმდე-

[1] Ibn al-Jawzī. *Virtues of the Imam Ahmad ibn Hanbal*. Volume One. Edited and translated by Michael Cooperson (New Jersey, 2013), 1-52; Christopher Melchert, *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Atlanta, GA, 2015), ch.1. The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal, 3-20; Saud Al Sarhan, "The Responsa of Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Formation of Ḥanbalism," *Islamic Law and Society*, 22/1-2, (2015), 1-44.

ნი გონება, რამდენსაც მოისურვებს ალლაჰი. ადამიანები განსხვავდება გონებით, როგორც ვარსკვლავები ცაზე. ადამიანისაგან, მის საქმეებში, ზუსტად იმდენს ითხოვენ, რამდენიც მას მიეცა გონებით. გონების შეძენა არ ხდება. ჭეშმარიტად, ეს ალლაჰის საჩუქარია".[1]

იბნ ჰანბალი უარყოფდა *რა'ი*-ს და *კიᲿას*-ის მნიშვნელობას იურისპრუდენციაში. *კიᲿას*ს ის უშვებდა მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში. ადრეული პერიოდის ჰანბალიტურ ტექსტებში არ არის ზუსტად განსაზღვრული *იჯმა'*. იბნ ჰანბალს მიეკუთვნება შემდეგი გამონათქვამი: „*იჯმა'* – ეს არის მოციქულის მიმდევრებისა და მოცემული ეპოქის ავტორიტეტული ღვთისმეტყველების თანხმობა". აჰმად იბნ ჰანბალი ცნობდა ორი სახის იჯმა'ს: მთავარი *იჯმა'* – მოციქულის მიმდევრების აზრი განსახილველ საკითხზე. ეს აზრი არის უპირობო მტკიცებულება. მეორეხარისხოვანი *იჯმა'* – თუ საკითხი ყველასათვის ნათელია და არ არსებობს საწინააღმდეგო მოსაზრება ამ პრობლემაზე, მაშინ ეს ითვლება მტკიცებულებად.

ჰანბალიტები თავს იკავებდნენ მორწმუნის ურწმუნოდ შერაცხვის (*თაქფირ*) თაობაზე გადაწყვეტილების გამოტანისაგან, რადგანაც ამას ალაჰის პრეროგატივად მიიჩნევდნენ. თავშეკავებას კი ასე ხსნიდნენ: „ჩვენ არ შეგვიძლია დავამოწმოთ ვინმეს თაობაზე „კიბლას ხალხიდან", რომ მისი ადგილი ჯოჯოხეთშია მის მიერ ჩადენილი ცოდვიანი საქციელის ან მძიმე ცოდვის გამო. მხოლოდ მაშინ, თუ ამ საკითხზე არის ჰადისი, რომელიც ჩვენ უნდა მივიჩნიოთ სარწმუნოდ.

აჰმად იბნ ჰანბალის პოლიტიკური შეხედულებები გამოირჩეოდა პრაგმატიზმით. ის იდეალურად თვლიდა მართლმორწმუნე ხალიფათა მმართველობის პერიოდს. აჰმად იბნ ჰანბალი, ყურანის აიაზე – „და საქმე მათი – თათბირია ერთმანეთში" [42:38] – დაყრდნობით, მომხრე იყო ხალიფას არჩევის საბჭოს მიერ, მაგრამ აუცილებლად კურაიშიტთაგან, რადგანაც მას თვალყური უნდა ედევნებინა ალაჰის ნება-აღთქმის განხორციელებისათვის საზოგადოებაში. მმართველმა შეიძლება შეავიწროვოს საზოგადოების წევრები, მაგრამ არ დაარღვიოს რწმენის საფუძვლები. ამ შემთხვევაში რეკომენდებულია მოთმინების (*საბრ*) გამოვლენა. თუ მმართველი არღვევს რწმენის საფუძვლებს, მას უნდა მიეთითოს და, საჭიროების შემთხვევაში, უნდა გამოვიდნენ მის წინააღმდეგ იარაღით ხელში. არეულობებში (*ფითნა*) მონაწილეობა იკიცხება, მაგრამ ჩართვის შემთხვევაში აუცილებელია რწმენის დაცვა.

ითვლება, რომ აჰმად იბნ ჰანბალმა ბევრი რამ გადმოიღო მალიქიტების სამართლებრივი სკოლის ფუძემდებლის მალიქ იბნ ანასის მოძღვრებიდან. მაგ., მალიქიტების მიერ შემოთავაზებული პრინციპი „სამართალ-

[1] Ibn al-Jawzī. *Virtues of the Imam Ahmad ibn Hanbal. Volume One,* 282-327.

დარღვევის აღკვეთა“ მან არა მხოლოდ გადმოიღო, არამედ განავითარა კიდეც, რამაც მიანიჭა მის მოძღვრებას უფრო კონსერვატიული ხასიათი. ეს პრინციპი მიმართულია იქითკენ, რომ შემოღებული სანქციების დახმარებით აღიკვეთოს შესაძლო სამართალდარღვევა. მაგ., აჰმად იბნ ჰანბალი სთავაზობდა მმართველებს, რომ შეეზღუდათ ყურძნის მიყიდვა ალკოჰოლური სასმელების მწარმოებლებისათვის, აეკრძალათ იარაღის გაყიდვა არეულობებისა და სახალხო მღელვარებების დროს, სახელმწიფო კონტროლის ქვეშ გადაეცათ საცხოვრებელი და არასაცხოვრებელი ნაგებობების იჯარით გადაცემა, რათა არ დაეშვათ იქ სხვადასხვა ტიპის გასართობი დაწესებულებების გახსნა.

ჰანბალიტების რელიგიურ-პოლიტიკურმა მოძრაობამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა არაბულ-მუსლიმური საზოგადოების ისტორიაში. XVIIIს-ში სწორედ ჰანბალიტური იდეოლოგია დაედო საფუძვლად ვაჰაბიტების მოძრაობას, რომლებიც გამოდიოდნენ „ჭეშმარიტი“ ისლამის ნორმების აღსადგენად არაბეთის ნახევარკუნძულზე და შექმნეს საუდის არაბეთის სახელმწიფო.

ჰანბალიტებმა, როგორც სუნიტური „მართლმორწმუნეობის“ გამტარებლებმა, უკვე IX ს-ის ბოლოდან დაიწყეს სამართლებრივი და მორალური ნორმების დამუშავება. მისი საფუძვლები ჩანს მოძრაობის დამფუძნებლის, აჰმად იბნ ჰანბალის და მისი მოწაფეების და მიმდევრების აბუ მუჰამმად ალ-ბარბაჰარისა (847-941) და იბნ ბატტა ალ-‘უქბარის (916-997) თხზულებებში. ჰანბალიტების დოგმატიკურ-სამართლებრივი შეხედულებები საბოლოოდ ჩამოყალიბდა იბნ ალ-ჯავზის (გარდ. 1200 წ.) და იბნ თაიმიჲას (გარდ. 1328) შრომებში.

იბნ ჰანბალს ეკუთვნის მნიშვნელოვანი დოგმატურ-სამართლებრივი თხზულებები, რომლებიც ძირითადად შედგენილია მისი მოწაფეების მიერ. მათ შორის *რასა’ილ* („გზავნილები“) ეხება მოძღვრების, სამართლისა და რიტუალის ძირითად საკითხებს – ‘აკიდა („რწმენის სიმბოლოები“) და სხვ. მან შეადგინა ყველაზე დიდი ჰადისების კრებული – *ალ-მუსნად* („საყრდენი“), რომელიც შეიცავს დაახლ. 27 ათას ჰადისს (მასალა დალაგებულია ისნადების ანუ გადმომცემთა სახელების მიხედვით), რომლებიც შეარჩია იბნ ჰანბალმა.[1]

ჰანბალიტი ღვთისმეტყველები არ შემოიფარგლნენ მხოლოდ ჰადისების უბრალო ფიქსაციით. მათ დაიწყეს ე.წ. „პოპულარული“ ტექსტების შედგენა, რომლებიც ეძღვნებოდა ისლამის მოძღვრების, სამართლის და ეთიკის სხვადასხვა პრობლემას. ეს თხზულებები ეყრდნობოდა ჰადისებს,

[1] Christopher Melchert, “The Musnad of Ahmad Ibn Hanbal: How It Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books,” *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Atlanta, GA, 2015), 43-60.

რომელთა შინაარსი გადმოცემული იყო უბრალო, გასაგები ენით. ფაქტობრივად, IX-X სს. მთელი ჰანბალიტური ლიტერატურა წარმოადგენს საგულდაგულოდ შერჩეული და თემების მიხედვით დაჯგუფებული ჰადისების „გადმოცემას“. ამით ჰანბალიტებმა ფაქტობრივად მოახდინეს ჰადისების კონცეპტუალიზაცია და საფუძველი ჩაუყარეს ტრადიციონალისტურ იდეოლოგიას.

XIV საუკუნემდე ჰანბალიზმი ფართოდ იყო გავრცელებული მთელ მუსლიმურ სამყაროში. X-ში ჰანბალიტური მაზჰაბის მრავალი მიმდევარი იყო ირანში – ისფაჰანი, რეი, შაჰრაზური და სხვ., ხოლო XI-XIVსს-ში – სირიასა და პალესტინაში. ოსმალების ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ დაიწყო მათი დაცემა. დღეს ის გავრცელებულია ჰიჯაზსა და ნეჯდში. ჰანბალიტების იურიდიული სკოლა ოფიციალურად აღირებულია საუდის არაბეთში.

***

ჩამოთვლილი 4 მაზჰაბის გარდა წარმოიშვა სხვა სუნიტური მაზჰაბებიც, რომლებიც დღეს აღარ არსებობს.[1]

— მაზჰაბი, რომელიც დააარსა ალ-ავზაʿ̄ი̄მ სირიაში. ის გავრცელდა დასავლეთით არაბულ ესპანეთამდე, საიდანაც განდევნეს მალიქიტებმა, ხოლო სირიიდან – შაფიიტებმა. ამ მაზჰაბის მიმდევრები იყენებდნენ რა'ი-ს მეთოდს.

— სავრ̄ი მაზჰაბი, რომელიც დააარსა ცნობილმა ქუფელმა ფაკიჰმა და მუჰადისმა სუფ̣ან ას-სავრიმ (716-778). ის გავრცელდა ესპანეთამდე, საიდანაც განდევნეს მალიქიტებმა. ეს მაზჰაბი გაქრა უკვე XI ს-ის დასაწყისში.

— ჯარირიტების მაზჰაბის (ჯარ̄ირიდ̣ა) ფუძემდებელი-ეპონიმი იყო ცნობილი მუსლიმი ღვთისმეტყველი – იბნ ჯარირ ატ-ტაბარი (გარდ. 923წ.). მაზჰაბი არსებობდა IX-Xსაუკუნეებში. ჯარირიტები გამოვიდნენ ჰანბალიტების წინააღმდეგ.

—ზაჰირიტების მაზჰაბის (ẓ̄ჰირ̄იდ̣ა) ფუძემდებელი იყო დავუდ იბნ ʿალი იბნ ხალაფ ალ-ისფაჰანი, მეტსახელით აზ-ზაჰირი (გარდ. 883წ.). ზაჰირიტები აღიარებდნენ ყურანისა და სუნას ბუკვალურ გაგებას. აქედან მომდინარეობს ამ მაზჰაბის მიმდევართა სახელი – ზაჰირი- ბუკვალისტები. X-XIIIსს-ში ზაჰირიტების მაზჰაბი ფართოდ გავრცელდა ყველა მუსლიმურ ქვეყანაში, აღმოსავლეთით შუა აზიიდან და ირანიდან

[1] Steven C. Judd, "Al-Awzai and Sufyan al-Thawri: the Umayyad Madhab?," *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress.* Edited by Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank Vogel (Harvard Law School, Cambridge, 2005), 12-25; Labeeb Ahmed Bsoul, "The emergence of the major schools of Islamic law/madhhabs," 148-154.

არაბულ ესპანეთამდე – დასავლეთით. არაბულ ესპანეთში (ალ-ანდალუსია) დიდხანს წარმატებით უპირისპირდებოდნენ მალიქიტებს. ზაჰირიტი იყო ანდალუსიელი თეოლოგი და ფაკიჰი იბნ ჰაზმი (994-1064).

სუნიტური ისლამი აღიარებდა ოთხი მაზჰაბის თანასწორობას, მაგრამ, პრაქტიკულად, ამა თუ იმ რეგიონში უპირატესობა ენიჭებოდა იმ მაზჰაბს, რომელსაც მეტი მიმდევრები ჰყავდა ან მხარს უჭერდა მმართველი დინასტია.

ჯაფარიტული მაზჰაბი

სუნიტი თეოლოგები მეხუთე მაზჰაბად ცნობენ ჯაფარიტების შიიტურ სკოლას. მაზჰაბის დამაარსებლად ითვლება იმამი ჯა'ფარ იბნ მუჰამმად ას-სადიკი, შიიტი-იმამიტების მეექვსე იმამი (700-765), რომელიც დაიბადა და მოღვაწეობდა მედინაში. ჯაფარიტები აღიარებენ 12 იმამს: 'ალი იბნ აბი ტალიბი (გარდ. 40/661 წ.), ჰასან იბნ 'ალი (გარდ. 50/670 წ.), ჰუსაᲔნ იბნ 'ალი (გარდ. 61/680 წ.), 'ალი იბნ ჰუსაᲔნ ზაᲔნ ალ-აბიდინი (გარდ. 95/713 წ.), მუჰამმად ალ-ბაკირი (გარდ. 114/732 წ.), ჯა'ფარ ას-სადიკი (გარდ. 148/765წ.), მუსა ალ-ქაზიმი (გარდ. 183/799წ.), 'ალი არ-რიდდა (გარდ. 202/818 წ.), მუჰამმად ათ-თაკი (გარდ. 220/835 წ.), 'ალი იბნ მუჰამმად ალ-ჰადი ან 'ალი ან-ნაკი (გარდ. 254/868წ.), ჰასან ალ-'ასქარი (გარდ. 260/873-874წ.), მუჰამმად იბნ ჰასან ალ-მაჰდი, იგივე ალ-მაჰდი ალ-მუნთაზარ ან ალ-მაჰდი ალ-კა'იმ (გაუჩინარდა 874 წ.). მე-12 იმამის გაუჩინარება განიხილება როგორც იმამის დროებითი დაფარვის (ალ-ღაᲔბა) იდეის ლოგიკური განვითარება. ის გამოცხადდა „ფარულ" იმამად და მომავალ მაჰდიდ, რომელიც დაბრუნდება, როცა ამისათვის შესაფერი დრო დადგება და სამართლიანობას დაამყარებს დედამიწაზე. უკანასკნელი იმამის გაქრობის შემდეგ შიიტურ თემს მართავდა ფარული იმამის 4 მოადგილე, „ნაცვალი" (არაბ. ან-ნუვვაბ ალ-'არბა'ა), რომლებიც იყვნენ მისი ნების გადამცემნი. ისინი ცნობილი იყვნენ აგრეთვე, როგორც კარიბჭენი (არაბ. აბვაბ), წარგზავნილები/ელჩები (არაბ. სუფარა'), ან რწმუნებულები (ვუქალა'). ეს პერიოდი იწოდება როგორც „მცირე დაფარვის" (ალ-ღაᲔბა აᲗ-Თუღრა) პერიოდი – 874-940. ნაცვლები ნიშნავდნენ თავიანთ მემკვიდრეებს და ამგვარად, ინარჩუნებდნენ შიიტების დამკვიდრებული ხელისუფლების მემკვიდრეობითობის პრინციპს. უკვე მეოთხე ვაქილმა ამაზე უარი განაცხადა, რადგანაც თვლიდა, რომ ფარული იმამის დაბრუნება უახლოეს მომავალში მოხდებოდა. შესაბამისად, ნაცვლების მმართველობის პერიოდი დასრულდა და დადგა ე.წ. „დიდი დაფარვის" (ალ-ღაᲔბა ალ-ქუბრა) პერიოდი და დღემდე გრძელდება. მეთორმეტე იმამის დაბრუნების რწმენა

შიიტი-თორმეტიანების მოძღვრების საფუძველია. შიიტურ საღვთისმეტყველო თხზულებებში, მაჰდის ტიტულთან ერთად, იმამს მიკუთვნებული აქვს ტიტული – ჰუჯჯა („მტკიცებულება“). ეს ტიტულები ხაზს უსვამს შიიტების რწმენას, რომ ღმერთი არასოდეს არ მიატოვებს თავის თემს თავისი ხელმძღვანელობის გარეშე.[1]

სამართლის წყაროებთან მიმართებაში პოლემიკის დროს ჯაფარიტულ მაზჰაბში ჩამოყალიბდა ორი მიმართულება: *ახბარიტები* (Xს.) ანუ ტრადიციონალისტები და *უსულიტები* ანუ რაციონალისტები. ტრადიციონალისტები ფიკჰის ძირითად წყაროდ თვლიან შიიტი იმამების გადმოცემებს – ახბარებს, ყურანის ჩათვლით. უსულიტები არიან რაციონალისტები, რომლებიც ღვთისმეტყველებისა და სამართლის საკითხებში უშვებენ სპეკულატიურ არგუმენტაციას და ცნობენ სამართლის 4 წყაროს: ყურანი, სუნა, იჯმა‘ (ჯაფარიტი იმამების შეთანხმებული აზრი), ‘აკლ (გონება). შესაბამისად, მისი მიმდევრები ფიკჰის საკითხებში უშვებენ ფართო გამოყენებას რელიგიური ავტორიტეტების თვალსაზრისების, რომლებიც ეფუძნება ‘აკლს და იჯმა‘ს. ორივე მიმართულების ჯაფარიტები უარყოფენ კიᲒასს. რაც შეეხება სუნას, ცნობენ მხოლოდ მის შიიტურ ნაწილს; უშვებენ დროებით ქორწინებას; მოუწოდებენ ერთმორწმუნეებს საფრთხის შემთხვევაში მიმართონ რწმენის დაფარვის პრინციპს (*თაქიᲒა*); იჯთიჰადის უფლება აქვთ უმაღლეს რელიგიურ ავტორიტეტებს.

XVIII ს-ში ჯაფარიტებმა ცალკე ადგილი მიიღეს ლოცვისათვის (მაკამ, მუსალლა) ქააბას ზღუდის შიგნით სუნიტური სკოლების მიმდევრების გვერდით. ჯაფარიტული სკოლის თავისებურებად ითვლება უარის თქმა პირველი სამი ხალიფას აღიარებაზე და მათი ხელისუფლების კანონიერების ცნობაზე. იმამიტური ტრადიცია თვლის ას-სადიკს განსაკუთრებული თეოლოგიური სკოლის ფუძემდებლად. მის თეოლოგიაში შეიმჩნევა მუთაზილიტების გავლენა, უპირველეს ყოვლისა, ანთროპომორფიზმთან (*თაშბიჰ*) მიმართებაში, თუმცა ამ უკანასკნელის საპირისპიროდ, უარყოფდა ნების თავისუფლებას და არ ცნობდა უპირობო წინასწარგანსაზღვრას (ჯაბრ). მას მიაწერენ იმამიტური დოქტრინის შემუშავებას იმამათის არსის შესახებ. ას-სადიკი ითვლებოდა ასტროლოგიის, ალ-ქიმიის და სხვა ოკულტური მეცნიერებების მცოდნედ.

ჯაფარიტული მაზჰაბის თავისებურებები შეიძლება დაიყოს ორ ნაწილად: 1. სამლოცველო რიტუალის თავისებურებები: შიიტური აზანის (მოწოდება ლოცვისაკენ) ბოლოს არის დამატებითი ფრაზა – „‘ალი - ალ-

[1] W. Montgomery Watt, “Sidelights on Early Imāmite Doctrine,” *Studia Islamica*, 31 (1970), 287-298; M. Momen, *An Introduction to Shi‘i Islam* (New Haven; London, 1985); Ja’far Subhani, *A History of The Twelver Shiite Jurisprudence and Jurisprudents* (2013).

ლაჰთან ახლოს“; მექაში პილიგრიმობის გვერდით შიიტები მოილოცავენ ‘ალის საფლავს ნეჯეფში (ერაყი), იმამ ჰუსაინის საფლავს ქერბელაში (ერაყი) და ‘ალის შთამომავლის იმამ რეზას საფლავს მეშჰედში (ირანი); ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვებიდან პირველი ორი და ბოლო ორი უკანასკნელი ლოცვის გაერთიანება. 2. იურიდიული პრაქტიკის თავისებურებები: კიდასის უარყოფა; სუნაში აღიარებულია მხოლოდ ჰადისები *აჰლ ალ-ბაით* (მოციქულის ოჯახი) გადმოცემით; დასაშვებად მიიჩნევენ თანამედროვე პირობებშიც იჯთიჰადის გამოყენებას, რაც საშუალებას იძლევა სწრაფად მოხდეს რეაგირება მიმდინარე ცვლილებებზე; იჯმა‘ (შეთანხმებული აზრი) მისაღებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის გამოხატავს იმამის ნებას.

XIX საუკუნემდე ჯაფარიტული ფიკჰის ჩამოყალიბება მიმდინარეობდა ახბარის და უსულის სკოლებს შორის დაპირისპირებაში. ახბარიტები ამტკიცებდნენ, რომ შემორჩენილი იმამთა გადმოცემები საკმარისია „ხილულის“ გასაგებად ყურანსა და სუნაში. თუმცა, „ხილული“ იმამების არყოფნის დროს, ე.წ. „დიდი დაფარვის“ პერიოდში (*ალ-ღაიბ ალ-ქუბრა*) თემის წინაშე წარმოიშობოდა სულ ახალი და ახალი პრობლემები, რომელთა გადაწყვეტა რთული ხდებოდა მხოლოდ გადმოცემების საფუძველზე. ამის გამო, XIX საუკუნისათვის დომინირებდნენ უსულიტების სკოლის მიმდევრები. თანამედროვე შიიტურ სამყაროში ისინი შეადგენენ იმამიტების უმრავლესობას.

მაზჰაბების შედარებითი დახასიათება

მაზჰაბებს ეძღვნება ძალიან ვრცელი ლიტერატურა, მათ შორის მრავალი კვლევა ეძღვნება მაზჰაბების შედარებით ანალიზს. ძირითადი კრიტერიუმებია: თითოეული მაზჰაბის წარმოშობის დრო; თითოეული მაზჰაბის გავრცელების არეალი მუსლიმურ სამყაროში; თითოეული მაზჰაბის დამოკიდებულება სიახლეებისადმი (ბიდ‘ა). მუსლიმი აბსოლუტურად თავისუფალია მაზჰაბის არჩევაში. ასევე შესაძლებელია მაზჰაბის შეცვლა. *თაკლიდ* (ბრმად მიყოლა მეცნიერის იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ის აშკარად ცდება) ისლამში ყველა კანონით აკრძალულია, რაც დასტურდება ჰადისებით. სამეცნიერო თვალსაზრისით, მაზჰაბებს შორის განსხვავება ძირითადად ეხება ისლამური სამართლის წყაროებისადმი მათ დამოკიდებულებას. უპირველეს ყოვლისა, სანდო ჰადისების შერჩევის კრიტერიუმებს და ჰადისების ინტერპრეტაციას სხვადასხვა მეთოდებით.

ყველა მაზჰაბი ცნობს ყურანისა და სუნას მთავარ როლს (გარდა ჯაფარიტული მაზჰაბის). სუნიტებისაგან განსხვავებით (სუნიტებს კანონ-

იკურ კრებულებში შეჰქონდათ მოციქულის მიმდევართა ჰადისებიც), ჯაფარიტებთან მიიღება მხოლოდ აჰლ ალ-ბაᲒთ-ის, მოციქულის ოჯახის წევრების ჰადისები. მეორეხარისხოვან წყაროებს, როგორიცაა იჯმა' (შეთანხმებული აზრი), კიᲒასი (განსჯა ანალოგიით), ისთიჰსან (უპირატესი აზრი), 'ურფ (ჩვეულებითი სამართალი) და სხვ. თითოეული მათგანი იყენებს შეხედულებისამებრ.

შარიათის დამატებითი წყაროების
პრიორიტეტულობა

ჰანაფიტური მაზჰაბი	მალიქიტური მაზჰაბი	შაფიიტური მაზჰაბი	ჰანბალიტური მაზჰაბი	ჯაფარიტული მაზჰაბი
იჯმა'	იჯმა'	იჯმა'	იჯმა'	იჯმა'
ადათი	'ამალ	კიᲒას	კიᲒას	იჯთიჰადი
კიᲒას	კიᲒას	ისთისჰაბ	მთელი სუნა	აჰლ ალ-ბაᲒთ-ის ჰადისები
	ისთისლაჰ			

ცხრილიდან ჩანს, რომ ყველაზე მეტ წყაროებს იყენებს მალიქიტური მაზჰაბი. ასევე საყურადღებოა ჯაფარიტული მაზჰაბის მიმდევრების მიერ იჯთიჰადის გამოყენების შესაძლებლობა. შიიტები არ აღიარებენ *კიᲒას*-ს, როგორც წყაროს, რისი თეორიული დასაბუთებაც არის გადმოცემა, რომელსაც მიაწერენ მუჰამმადს: „ყველაზე შეცდომილად ითვლება ის ჯგუფი, რომელიც წყვეტს საკითხებს კიᲒასის საფუძველზე. ისინი აკეთებენ იმას, რაც მე ავკრძალე, და არ აკეთებენ იმას, რაც მე ნებადართული გავხადე".

განსხვავებები მაზჰაბებს შორის დაკავშირებული იყო მათ ურთიერთობასთან შარიათის ცალკეულ ინსტიტუტებთან: სანივთო სამართლის საკითხები; ვალდებულებითი სამართალი (მიდგომები ხელშეკრულებისა და სახელშეკრულებო ვალდებულებების სისტემატიზაციისადმი და სხვ.); საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობების რეგულირება (საქორწინო ხელშეკრულების დადება და მისი დარღვევა, დროებითი ქორწინების საკითხი, მაჰრი, მეუღლეების უფლებები და მოვალეობები, ბავშვების სამართლებრივი სტატუსი, ალიმენტები და სხვ.). სანივთო სამართალთან დაკავშირებით, ყველაზე დიდი განსხვავება დაკავშირებული იყო ვაკფების (საქველმოქმედო რელიგიური მიზნებისათვის განკუთვნილი

ქონება) სტატუსის საკითხთან. სუნიტი სამართლისმცოდნეები თვლიდნენ, რომ ვაკფის ხელშეკრულება რეალური იყო, ხოლო ქონება ხდებოდა სავაკუფო საკუთრება მხოლოდ მისი რეალური გადაცემის შემდეგ იმისათვის, ვის სასარგებლოდაც ვაკფი იყო დანიშნული. ამასთან, აბუ ჰანიფა თვლიდა, რომ ვაკფად შეიძლებოდა გადაქცეულიყო მხოლოდ უძრავი ქონება, ხოლო აშ-შაფი'ი დასაშვებად მიიჩნევდა მოძრავი ქონების გადაქცევასაც. სუნიტებისაგან განსხვავებით, შიიტი სამართლისმცოდნეები გამოდიოდნენ ვაკფის კონსენსუალური ბუნებიდან: ის წარმოიშობა მხოლოდ იმ პირის განცხადების (ზეპირი ან წერილობითი) მომენტიდან, რომელიც თავის ქონებას გადასცემს საქველმოქმედო მიზნებისათვის. მას უფლება არ ჰქონდა ვაკფი დაეფუძნებინა თავის სასარგებლოდ და ასევე, თავის სიცოცხლეში, თავისი ოჯახის წევრების სასარგებლოდ. მას უფლება ჰქონდა გადაეცა ქონება მაგ., თავისი აკლდამის მშენებლობისა და შენახვისათვის. ამის გარდა, შიიტი სამართლისმცოდნეები თვლიდნენ, რომ ვაკფის ობიექტი შეიძლებოდა ყოფილიყო ნებისმიერი საგანი. თუმცა, ერთი ნაწილის აზრით, ვაკფის გაყიდვა შეუძლებელი იყო განსაკუთრებულ შემთხვევებშიც კი. პრაქტიკაში განსხვავებები ეხება ძირითად ყოფით და რელიგიურ-მორალურ საკითხებს.

IV – ისტუალური პრაქტიკა (‘იბადათ)

მუსლიმის ძირითადი მოვალეობანი შარიათის მიხედვით

ისლამური სამართლის მიხედვით მუსლიმს ევალება კულტის წესების დაცვა (*‘იბადათ*): 1. რიტუალური განწმენდა (*ტაჰარა*); 2. ლოცვა (*ალ-ჲალათ*); 3. მარხვა (*ალ-ჲავმ*); 4. სავალდებულო მოწყალება (*ზაქათ*), 5. პილიგრიმობა (*ჰაჯჯ*); 6. საღვთო ომი (*ალ-ჯიჰად*).[1]

რიტუალური განწმენდა

რიტუალური განწმენდა, სიწმინდე (ტაჰარა - 5:6/8; 4:43/46). თეოლოგი იბნ ალ-ჰაჯჯი განმარტავს *ტაჰარა*-ს როგორც შინაგან რიტუალურ სიწმინდეს (*ატ-ტაჰარა ალ-ბატინა*). რიტუალურ უწმინდურობას ძირითადად ყოფენ ორ მთავარ კატეგორიად: მცირე რიტუალური უწმინდურობა – *ჰადას* და დიდი რიტუალური უწმინდურობა – *ჯანაბა* („წაბილწვა“).[2]

დიდი რიტუალური უწმინდურობა (*ჯანაბა*) წარმოიშობა სქესობრივი აქტის შემდეგ და გარდაცვალების შემთხვევაში. ქალები ამის გარდა უწმინდურნი ხდებიან ციკლის (*ჰაიდ*) და მშობიარობის დროს (*ნიფას*). ამ მდგომარეობაში მას არ შეუძლია ყურანის კითხვა,[3] წმინდა ყურანთან (არაბულ ენაზე გამოცემული) შეხება,[4] მარხვის დაცვა, ტავაფის შესრულება ქააბას გარშემო პილიგრიმობის დროს (მოციქულმა თქვა: „ქააბას შემოვლა – ეს ლოცვაა“), მეჩეთში შესვლა და ლოცვა. ასეთი სახის

---

[1] A. G. Muhaimin, “The Ritual Practice: Ibadat,” *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (ANU Press, 2006), 79-114; *Shara’i‘ al-Islam Fi Masa’il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja‘far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume I (Qum, 2009), 12-60.

[2] G.-H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l’Islam* (Paris,1949).

[3] ამ აკრძალვას არ განეკუთვნება შემთხვევები, როდესაც ყურანის აიები გამოიყენება თხოვნის (*დუ‘ა*), ალაჰის შექებისა და მოხსენიებისათვის (*ზიქრ*), რაიმე საქმის დასაწყისში (მაგ., სწავლის პროცესის).

[4] რიტუალური სიწმინდე აუცილებელია ნებისმიერი ადამიანისათვის, ვინც ეხება ან კითხულობს (იგულისხმება ყურანის დეკლამირებაც) ყურანს. ყურანის (56:79) თანახმად, „არ მიეკარონ მას, თუ არა – განწმენდილნი“. დიდი აიათოლა აბუ-ლ-კასიმ ალ-ხოი (გარდ. 1992წ.) აღნიშნავდა, რომ რიტუალური სიწმინდე აუცილებელია ალაჰისა და მისი 99 „ლამაზი სახელის“ მოხსენიების დროსაც. Josef Waleed Meri, “Ritual and the Qur’ān,” *Encyclopaedia of the Qur’ān,* vol. 4, Jane Dammen McAuliffe, General Editor (Leiden–Boston, 2004), 492.

უწმინდურობა შეიძლება მოისპოს მხოლოდ სხეულის სრული განბანვით (*ატ-ტაჰარა ალ-ქუბრა* ან *ღუსლ*).[1]

სრული განბანვა არ არის აუცილებელი, მაგრამ შესაქებია მისი შესრულება მრავალ შემთხვევაში: პარასკევ დღეს, ორი კანონიკური დღესასწაულის დროს, დიდი გვალვიანობის დროს, მზისა და მთვარის დაბნელების დროს, მიცვალებულის განბანვისას, ურწმუნოს ისლამზე მოქცევისას, სრულწლოვანების ასაკის მიღწევისას, გონების დაკარგვის შემდეგ აზრზე მოსვლისას, იჰრამის დროს, მექაში, მედინასა და არაფათში ჩასვლისას, ეშმაკის ქვებით ჩაქოლვის რიტუალის დროს, ტავაფისა და *სა'ი*-ს დროს მექაში, თილისმების დამზადების დროს სამკურნალო მიზნით (*'აზა'იმ*) და სხვ. სრული განბანვის წინ აუცილებელია განზრახვის ფორმულის (*ნიდა*) წარმოთქმა. სასურველია ჯერ მცირე განბანვის *(ატ-ტაჰარა ას-სუღრა, ან ვუდუ')* შესრულება და შემდეგ კიბლას დაცვა.

მცირე ანუ შემთხვევითი უწმინდურობა (*ჰადას*) წარმოიშობა უწმინდურ საგნებთან შეხებისას თუნდაც უმნიშვნელო ხარისხით, გონების დაკარგვისას (სიზმრის გამოკლებით), მამაკაცის შეხებისას ქალის კანზე. ასეთი უწმინდურობის დროს არ შეიძლება ლოცვა, ქააბას ტაძრის შემოვლა (*ტავაფ*), ყურანის შეხება. ეს უწმინდურობა წყდება ნაწილობრივი განბანვით (*ვუდუ'*).

რიტუალური სიწმინდის გარეშე ლოცვა ითვლება ძალადაკარგულად. მოციქულმა უწმინდურად ცნო შემდეგი საგნები:1. ღორები და ძაღლები. მტაცებელი ფრინველებისა და გარეული ცხოველების ხორცი; 2. ყველაფერი დამათრობელი, თუ ის განკუთვნილი არ არის სამედიცინო მიზნებისათვის; ღვინო უწმინდური აღარ არის, როცა გადაიქცევა ძმრად; 3. ბუნებრივი სიკვდილით გარდაცვლილთა გვამები (ადამიანები, თევზები და მწერები); 4. დახოცილი ცხოველები, რომელთა ხორცი არ გამოიყენება ადამიანის მიერ საკვებად და ცხოველთა დაუმუშავებელი ტყავი; 5. რძე იმ ცხოველების, რომელთა ხორცი არ გამოიყენება ადამიანის მიერ საკვებად; 6. ყველაფერი, რასაც ადამიანი ან ცხოველი გამოყოფს ფიზიოლოგიური პროცესების დროს; 7. ყველაფერი, რაც იქნება ზემოთ ჩამოთვლილ საგნებთან შეხებაში (ყველაფერი, რასაც აქვს

[1] John Burton, "The Qur'ān and the Islamic Practice of Wuḍū'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, 51/1 (1988), 21-58; Paul R. Powers, "Interiors, Intentions, and the 'Spirituality' of Islamic Ritual Practice," *Journal of the American Academy of Religion,* 72/2 (2004), 425-59; A. Kevin Reinhart, "What to Do with Ritual Texts: Islamic Fiqh Texts and the Study of Islamic Ritual," *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities,* edited by Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam, 2016), 67-86.

წაბილწვის სუნი და იერსახე.[1] დაბინძურებული საგნების გასაწმენდად აუცილებელია ამ საგნების წყლით გარეცხვა სამჯერ ან, აბუ ჰანიფას აზრით, შეიძლება ამისათვის გამოიყენონ სხვა წმინდა სითხეც – ძმარი, ვარდის წყალი და სხვ. ჭურჭელი, რომლიდანაც ჭამდა ან სვამდა ძაღლი, უნდა გაირეცხოს 7-ჯერ ქვიშიანი წყლით.

მართალია, თვითონ ადამიანი განეკუთვნება სუფთა არსებებს, მაგრამ სხვადასხვა შემთხვევებში ის შეიძლება გახდეს უწმინდური, ამიტომ რელიგიური რიტუალების შესრულებამდე უნდა განიწმინდოს. თუ დაბინძურება შემთხვევითობის შედეგია, განწმენდა ხდება მხოლოდ განბანვით (*ღუსლ*), ხოლო თუ დაუშვებელი მოქმედების შედეგია, მაშინ განბანვის გარდა უნდა შესრულდეს მონანიება (ათ-თავბა) და გამოსასყიდი ქმედებანი (*ქაფფარა*).

შარიათი მოითხოვს მცირე განბანვის (ვუდჳ') შესრულებას შემდეგ შემთხვევებში: 1. ლოცვასთან დაკავშირებით; 2. პილიგრიმობის დროს (ქააბას ტაძრის შემოვლის დროს); 3. თუ მუსლიმმა ფიცი დადო შეასრულოს განბანვა; 4. აღთქმის შემთხვევაში, სხეულით შეეხოს ყურანს; 5. ჯაფარიტულ მაზჰაბში რიტუალური განბანვა სრულდება თუ ყურანი ან ფურცელი ყურანიდან ან ქაღალდი, რომელზედაც წერია ალაჰის ან მუჰამმადის ან შიიტი იმამების სახელები, დაეცა დაბინძურებულ ადგილას. თუ ყურანი გადათარგმნილია სხვა ენაზე, და დაბეჭდილია არა არაბული გრაფიკით, შარიათი უშვებს ასეთ ყურანთან შეხებას, განბანვის რიტუალის გარეშე.

სრული განბანვა (*ღუსლ*) შარიათის მიხედვით დადგენილია შემდეგ შემთხვევებში: 1. ისლამის მიღების შემთხვევაში; 2. სქესობრივი ურთიერთობის შემდეგ; 3. მენსტრუაციული ციკლის შემდეგ (ჰაიდ); 4. მცირე არარეგულარული სიხლდენის შემდეგ (ისთიჰადა); 4. მშობიარობის შემდეგ (ნიფას). ჯაფარიტული მაზჰაბის მიხედვით, სრული განბანვა აუცილებელია აგრეთვე გვამთან შეხების ან გვამის განბანვის შემდეგ და ფიცის ან აღთქმის დადებისას.[2]

რიტუალური განბანვა სრულდება ორი საშუალებით: წყლითა და ქვიშით. წყლით განბანვის შემთხვევაში შარიათით დადგენილი წესები ასეთია: წყალი, რომელიც განკუთვნილია განბანვისათვის, უნდა იყოს სუფთა და არ იყოს მოპარული; არ შეიძლება განბანვისათვის ისეთი

[1] ეს თანრიგი გამოირჩევა არაბი კანონმდებლების მიერ სხვა დანარჩენისაგან, რადგანაც მათი უწმინდურობა მომდინარეობს არა საგნის არსიდან, არამედ მხოლოდ შემთხვევითობის შედეგია.

[2] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 19-22.

წყლის გამოყენება, რომელიც ინახება ოქროს ან ვერცხლის ჭურჭელში. ამასთან წყალი არის ორი სახის: ა) აბსოლუტურად სუფთა (მუტლაკ), რომელიც არ არის შერეული სხვა ნივთიერებებთან (ზამზამის წყალი, ბუნებრივი წყაროს წყალი, ზღვისა და მდინარის წყალი, გრუნტის წყლები და წვიმისა და სეტყვის წყალი); თუმცა ისინი არ გამოდგება განწმენდისათვის, როცა მითვისებულია უკანონოდ ან გაცხელებულია მზის ზემოქმედებით. ბ) ფალსიფიცირებული წყალი ანუ წყალი, რომელიც შერეულია სხვა ნივთიერებებთან და შეიცვალა, ფერი, სუნი და გემო (მუდაფ). ის ითვლება სუფთად, შესაძლებელია მისი გამოყენება დასალევად ან საჭმლის მოსამზადებლად, მაგრამ არა განწმენდისათვის (მაგ., ხილის წვენები, ვარდის წყალი, სოდიანი წყალი და სხვ.). მუსლიმი სამართლისმცოდნეები წყალს ყოფენ ასევე სამ ნაწილად: ა) *ტაჰურ* (განწმენდი) – იგივეა, რაც მუტლაკ; ბ) ტაჰირ (სუფთა) – იგივეა, რაც მუდაფ (*ტაჰირ* კატეგორია ასევე მოიცავს ტაჰურ კატეგორიის წყალს, რომელიც უკვე იყო გამოყენებული განწმენდისათვის); გ) ნაჯის (უწმინდური).[1] სამართლის სკოლებიდან მხოლოდ ჰანაფიტები თვლიან დასაშვებად *ტაჰირ* კატეგორიის წყლის გამოყენებას განწმენდისათვის.

წყალი უწმინდური ხდება უწმინდურ საგნებთან შეხებისას, როდესაც მისი რაოდენობა ნაკლებია ორ კულატზე ან 500 რატლზე (1 რატლი – 128 ან 130 დირჰამი).

განბანვამდე შარიათი მოითხოვს ტუალეტის შესრულებას, თუ ამის საჭიროება არსებობს. თუ მორწმუნე ლოცვის დროს დაეჭვდა, შეასრულა თუ არა მან განბანვა, ლოცვა ძალადაკარგულად ითვლება და უნდა შეწყვიტოს მისი შესრულება.

შარიათმა დაადგინა განბანვის შესრულების მკაცრი თანმიმდევრობა, რომლის დარღვევაც ამ რიტუალს ძალადაკარგულად ხდის. ალ-ღაზალის თანახმად, ნაწილობრივი განბანვის (ვუდუ') დროს აუცილებელია 6 აქტის შესრულება: 1. განზრახვის გამოხატვა (ნიჲა); 2. სახის დაბანვა (*ღუსლ ალ-ვაჯჰ*); 3. ორი ხელის (იგულისხმება ხელის მტევანი) დაბანვა (*ღუსლ ალ-ჲადაჲნ*); 4 ორი ფეხის დაბანვა (*ღუსლ ალ-რიჯლაჲნ)*; 5 თმის დანამვა; 6. ამ წესების თანმიმდევრობის დაცვა (*თართიბ*). ამის გარდა ალ-ღაზალი მოიხსენიებს 18 ელემენტს, რომლებიც განიხილება რეკომენდებულ ქმედებებად – მუსთაჰაბბათ (მაგ., ყურების გაწმენდა, პირის ღრუს გამორეცხვა – *მაძმაძა*, ცხვირის გაწმენდა – *ისთინშაყ* და ა.შ.).[2] ჰადისე-

[1] იქვე, 3; ბოსტნეულის და ხილის წვენები არაბულად იწოდება როგორც წყალი (ნესვის წყალი, ვაშლის წყალი და ა.შ.).

[2] პირის ღრუს გამორეცხვას და ცხვირის გაწმენდას სამჯერ სავალდებულოდ მიიჩნევს ატ-ტუსი. Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 12.

ბის კრებულებში (ალ-ბუხარი, 4:246, 11:888, 19:1136; მუსლიმი, 55:3003; აბუ დავუდი, 1:51,52,139; ათ-თირმიზი, 1:22, 43:2757; იბნ ჰანბალი, 1:62) წარმოდგენილია მრავალი ჰადისი, სადაც აღნიშნულია, რომ მოციქული მუჰამმადი განწმენდის ერთ-ერთ აუცილებელ ელემენტად თვლიდა კბილების გაწმენდას *(სივაქ)* სპეციალური ჩხირით (*მისვაქ*), რომელიც მზადდებოდა არაკის (სპარს. სალვადორა) ხის ტოტებიდან და ფესვებიდან. ერთ-ერთ ჰადისში მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „4 პუნქტი ითვლება მოციქულთა სუნნად: მოკრძალება, კეთილსურნელებათა გამოყენება, მისვაქი, და, აგრეთვე, ქორწინება“ (ათ-თირმიზი, 11:1080; იბნ ჰანბალი, 5:421). სხვა ჰადისის თანახმად, მოციქულმა თქვა: „ლოცვა, შესრულებული მისვაქის გამოყენების შემდეგ, 70-ჯერ უკეთესია, ვიდრე ლოცვა მისვაქის გამოყენების გარეშე“ (იბნ ჰანბალი, 6:272). კბილების გაწმენდა რეკომენდებულია შემდეგ შემთხვევებში: ლოცვის წინ, მცირე განბანვის დროს (*ვუდუ'*), ყურანის კითხვის დაწყებამდე, მეჩეთში წასვლამდე, პარასკევს, სიზმრისა და ხანგრძლივი დუმილის შემდეგ, ჭამის წინ და შემდეგ და სხვ. კბილების გაწმენდა მისვაქით არ არღვევს რიტუალურ მარხვას.

სრული განბანვის (*ღუსლ*) წესი ასეთია: ჯერ იბანენ სხეულის ინტიმურ ნაწილებს, შემდეგ თავს და კისერს, შემდეგ სხეულის მარჯვენა და მარცხენა გვერდებს და ა.შ. თუ მთლიანად სხეულს არ ყოფენ წყალში, თავდაპირველად იბანენ ხელებს და სახეს, შემდეგ შუბლს და ფეხებს (ჯერ თითები და მერე ტერფები). განბანვისას აუცილებელია ფეხსაცმლის და წინდების გახდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში განბანვა ძალადაკარგულად ითვლება. გამონაკლისი დაიშვება მხოლოდ ძლიერი ყინვის დროს ან ფეხსაცმლის მოპარვის საშიშროების შემთხვევაში. ფეხსაცმლის გაწმენდა – *მასჰ 'ალა-ლ-ხუფფაინ* – ცვლის ფეხების დაბანას ლოცვის წინ და დაშვებულია არა მხოლოდ ჰანბალიტური, არამედ სხვა სუნიტური მაზჰაბების მიერაც. თუმცა ეს იყო პოლემიკის თემა ხარიჯიტებთან და შიიტებთან. ფეხსაცმლის გაწმენდის შემთხვევაში მისი მოქმედების ვადა გრძელდება 24 საათი, ხოლო მოგზაურისათვის (*მუსაფირ*) – 72 საათი. გამონაკლისს შეადგენს შემთხვევა, როდესაც აუცილებელია სრული განბანვის ჩატარება. თუ ადამიანს, სამუშაო ან სხვა დროს, არ აქვს სათანადო პირობები განბანვის შესრულებისათვის, რომლის ყველაზე რთული ელემენტი არის ფეხების დაბანვა, მაშინ მას, მოციქულის სუნადან და მუსლიმი მეცნიერების განმარტებებიდან გამომდინარე, შეუძლია გაიწმინდოს ფეხები წინდების (გაითვალისწინება, რომ წინდებს აქვს მჭიდრო ქსოვა) ზემოდან. ეს „კანონიკური შემსუბუქება“ გამოიყენება განსაკუთრებით იმ ქვეყნებში, სადაც უკიდურესად ცოტა მეჩეთი და განბანვის ადგილია (როგორც დაწესებულებებში, ისე საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში).

რიტუალურ განბანვას თან ახლავს განსაზღვრული ლოცვების კითხვა, რომლებიც განსხვავებულია სხეულის ყველა ნაწილისათვის, რაც ართულებს ამ წესის შესრულებას და მორწმუნისაგან მოითხოვს ყველა ამ ლოცვის ცოდნას. არ შეიძლება მორწმუნემ განბანვა შეასრულოს სიამოვნების მიღების მიზნით (მაგ., ხელი, ფეხები ან სახე ჩაყოს ცივ წყალში). შარიათი მოითხოვს დროულად ჩატარდეს განბანვა, რათა მორწმუნემ არ დაიგვიანოს ლოცვაზე. განბანვა ძალადაკარგულად ითვლება, თუ სახე და ხელები ასწრებენ გაშრობას ფეხების დაბანვამდე. სხეულის ნაწილების განბანვა უნდა მოხდეს იმ თანმიმდევრობით, რომ დასრულებისას ისინი იყოს სველი.

შარიათი ადგენს რიტუალური განბანვის განსაკუთრებულ წესებს იმ მორწმუნეთათვის, რომლებსაც აქვთ სხეულის დაზიანებები და ჭრილობები (ასეთ განბანვას ეწოდება *ჯაბრიდა* – იძულებითი). მაგ., თუ ადამიანს აქვს ჭრილობა, მან უნდა მოიხსნას ნახვევი და ისე დაიბანოს ჭრილობის ირგვლივ. თუ ეს შეუძლებელია, უნდა შეცვალოს ნახვევი და შემდეგ სველი ხელი გადაუსვას მის ზედაპირს და ან შეასრულოს განბანვა ქვიშით. ასეთ რიტუალურ განბანვას აქვს სიმბოლური ხასიათი, მაგრამ შარიათის მიხედვით, მორწმუნე მუდმივად უნდა ზრუნავდეს რელიგიური წეს-ჩვეულებების შესრულებაზე.

რიტუალური განბანვა ქვიშით არის უდაბნოს მცხოვრებთა ძველი ტრადიცია, რადგანაც უდაბნოში ყოველთვის არ იყო წყლის მოპოვების საშუალება. ქვიშით განბანვას ეწოდება – *თაიამმუმ*, რომელიც იწყება ბასმალათი. ცხელ ქვიშას აქვს მიკრობების მოსპობის უნარი, აცილებს ლაქებს სამოსიდან და ყოველგვარ უწმინდურობას. შარიათმა ამ ტრადიციას მისცა ისლამური რელიგიური შეფერილობა. ასეთი განბანვისათვის იყენებენ ქვიშას, მიწას, თიხას, მიწის კომიას, ალებასტრს, იზვესტს და ა.შ. (თუმცა იკრძალება კალცინირებული თაბაშირით და კირქვით განბანვა). თუ ეს საშუალებებიც არ არის, შარიათი მოითხოვს შეაგროვონ მტვერი სამოსიდან ან ხალიჩებიდან და ასე შეასრულონ განბანვა. ყველა მაზჰაბი ეთანხმება ერთმანეთს იმაში, რომ ქვიშით განიბანება მხოლოდ სახე და ხელები დაბინძურების ხარისხის მიუხედავად.

შარიათი უშვებს ლოცვას განბანვის გარეშე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა არ არსებობს მითითებული პირობები. თუ მორწმუნეს დაეზარა წყლის მოძიება და მხოლოდ ამიტომ შეასრულა ქვიშით განბანვა და მოგვიანებით აღმოჩნდა, რომ იქვე ახლოს იყო წყარო, ეს ლოცვა ძალას კარგავს.

ლოცვა (aṣ-ṣalāt)

ლოცვას (არაბ. *aṣ-ṣalāt,* სპარს. *ნამაზი*) შარიათი დიდ ყურადღებას უთმობს, რადგანაც ნებისმიერი ლოცვა ისლამში არის ალაჰისა და მისი მოციქულისადმი სამსახური. ყურანში სიტყვა *სალათ* ჩნდება 78-ჯერ მხოლობითი რიცხვში და 5-ჯერ მრავლობით რიცხვში.

პირველი მუსლიმების ლოცვა მოიცავდა ერთღმერთიანობის ფორმულის ერთობლივად ხმამაღლა წარმოთქმას და ალაჰის განდიდებას. ყურანში ლოცვის წესი ნათლად არ არის განსაზღვრული. თუმცა არის მრავალი მითითება, მაგ., ლოცვის დრო, ზოგიერთი მოძრაობა, ლოცვის ფორმულები და სხვ. ლოცვის წესი უნდა ჩამოყალიბებულიყო მუჰამმადის სალოცავი პოზებისა და მოძრაობების ზეგავლენით, რომლებიც აღიბეჭდა პირველი მუსლიმების მეხსიერებაში. ის მუშავდებოდა თითქმის ასორმოცდაათი წელი, ვიდრე ყველა ელემენტი არ შეიკრიბა და დაფიქსირდა მუჰამმად აშ-შაიბანის (გარდ. 805 წ.) მიერ.[1]

მუსლიმები თავდაპირველად ლოცვას ასრულებდნენ დღეში ორჯერ – განთიადისას და საღამოს [ყურანი, 11:114; 40:55]. მესამე „შუა ლოცვა“ – *aṣ-ṣalāt al-wusṭā* – დაემატა მედინაში [2:238]. გადმოცემის თანახმად, ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვა სავალდებულო გახდა მორწმუნეთათვის მუჰამმადის ე.წ. ღამის მოგზაურობისა და ზეცად აღმასვლის შემდეგ. ითვლება, რომ სავალდებულო ლოცვა ერთადერთი მითითებაა, რომლის შესახებაც ალაჰმა ამცნო მუჰამმადს ანგელოზის შუამავლობის გარეშე. მოციქული მუჰამმადი ურჩევდა მორწმუნეებს შეესრულებინათ ლოცვა ყოველი მნიშვნელოვანი მოვლენის წინ და იმ დროს, როდესაც ისინი იდგნენ რთული არჩევანის წინაშე. სულიერი განწმენდა, რომელიც მიიღწევა ლოცვის საშუალებით, აძლევს ადამიანს ძალას და ეხმარება დაძლიოს წინააღმდეგობა. ყურანი მოუწოდებს: „მოიშველიეთ მოთმინება და ლოცვა“ [2:45].

ისლამური სამართლის მიხედვით, მორწმუნე ვალდებულია შეასრულოს ლოცვა, თუ ის არის მუსლიმი, სრულწლოვანი და სრულ ჭკუაზე მყოფი. შარიათმა დაადგინა მუსლიმებისათვის ორი სახის ლოცვა: ინდივიდუალური და ჯგუფური, საზოგადო ლოცვა (ჯამა'ა). შარიათი უპირატესობს ანიჭებს საზოგადო ლოცვას.[2]

---

[1] Ismaʿīl R. Al Fārūqī & Imtiyaz Yusuf, "Salah (Worship, Prayer)," *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order* (Herndon, VA, 2012), 29-31; idems, "Isrā' and Miʿrāj," *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order* (Herndon, VA, 2012), 53-56.

[2] Salih Sayilgan, "The Five Daily Prayers: Salat," *Exploring Islam: Theology and Spiritual Practice in America* (2021),133-46; W. Matt Malczycki, "Instructions for Islamic Prayer from the Second Century AH/Eighth Century CE," *The Bulletin of the American Society of Papyrologists,* 49 (2012), 41-54.

არსებობს აუცილებელი ლოცვების 6 სახე და მრავალრიცხოვანი დამატებითი ლოცვები. სავალდებულო ლოცვებია: ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვა; ლოცვა მიცვალებულზე; ლოცვა ქააბას ტაძრის რიტუალური შემოვლისას; აიების ლოცვა (მაგ., *ṣალა̄თ ალ-ქუსუ̄ფ* – მზის დაბნელების ლოცვა, *ṣალა̄თ ალ-ხუსუ̄ფ* – მთვარის დაბნელების ლოცვა; *ṣალა̄თ ალ-ისთისკა̄'* – წვიმის თხოვნა); ლოცვები *კადა'* (გამოტოვებული ყოველდღიური ლოცვები), რომლებიც უნდა შესრულდეს თვითონ მორწმუნის მიერ ან მისი შვილების მიერ; ლოცვები დაქირავებით, ფიცით და აღთქმით. მიუთითებენ აგრეთვე ორ სავალდებულო ლოცვაზე: პარასკევის ლოცვა მეჩეთში და სადღესასწაულო ლოცვები (*სალათ ალ-'იდაი̯ნ* – სრულდება ორი კანონიკური დღესასწაულის დროს, შუადღემდე – იწყება მზის ამოსვლის შემდეგ და მთავრდება ვიდრე მზე მიაღწევს ზენიტს).[1]

შარიათი მოითხოვს ლოცვის შესასრულებლად აუცილებელი პირობების (*შურუ̄ტ*) თანმიმდევრულად დაცვას: 1. უნდა იყოს მუსლიმი; 2. საღ აზრზე მყოფი; 3. გონივრულ ასაკს მიღწეული (7 წელი); 4. რიტუალური სიწმინდე (ტაჰარა): მლოცველის სამოსი და ადგილი, სადაც სრულდება ლოცვა, უნდა იყოს წმინდა; 5. უნდა შეირჩეს ისეთი ადგილი, სადაც არ იქნება ხელისშემშლელი გარემოებები ლოცვის შესასრულებლად; 6. მლოცველმა უნდა დაიფაროს სამარცხვინო ადგილები; 7. მლოცველი ლოცვაზე უნდა გამოცხადდეს დროულად; 8. მლოცველი უნდა დადგეს პირისახით მექისაკენ მიმართული (*კიბლა*); 9. მლოცველს უნდა ჰქონდეს განზრახვა (ნია̯) შეასრულოს საზოგადო ლოცვა ალაჰის სახლში, მეჩეთში (მლოცველმა მინიმუმ 2 საათით ადრე არ უნდა მიირთვას ნიორი, ხახვი, და სხვა პროდუქტები, რომლებიც ტოვებს უსიამოვნო სუნს).

ლოცვა უნდა შესრულდეს მკაცრად განსაზღვრული რიტუალით. *ას-სალათ*-ის საფუძველი არის *რაქ'ათ* – სამლოცველო პოზებისა და მოძრაობების ციკლი, რომელსაც თან ახლავს შესაბამისი ფორმულების წარმოთქმა.

ერთი რაქ'ათის შესრულების წესი:

– მლოცველი განბანვის რიტუალის შესრულების შემდეგ ფეხშიშველი რჩება. შემდეგ პირით მექისკენ (*კიბლა*) ძირს გაფენილ ხალიჩაზე (*საჯადა*) დგება და გულში, ან ხმამაღლა აცხადებს თავის სურვილს (*ნია̯*) შეასრულოს ესა თუ ის ლოცვა;

---

[1] ეს პრაქტიკა არ არის დამოწმებული ყურანში. Karl Friedrich Becker, *Zur Geschichte der Griechischen Mathematik* (Darmstadt, 1965), 374-375. ლოცვის წესების შესახებ დაწვრილებით იხ.: *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al-Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Vol. I, 61-125.

– მორწმუნე მამაკაცი ხელებს აღაპყრობს ყურებამდე (ქალები კი მხრებამდე), ისე რომ ხელისგულები მისგან გარეთაა და წარმოთქვამს თაქბირს: ალაჰი დიდია (*ალ–ლლაჰუ აქბარ*);

– მლოცველი მარცხენა ხელს მარჯვენაში ჩადებს, კაცი ჭიპთან მიიდებს, ქალი მკერდთან – და წარმოთქვამს ყურანის პირველ სურას, ფათიჰას, აგრეთვე რომელიმე მოკლე სურას ან ყურანის აიებს;

– მლოცველი ხელისგულებს მუხლებზე იდებს, წელში იხრება და სამჯერ ადიდებს ღმერთს: „დიდება უფალსა ჩემსა დიდებულს“ (*სუბჰანა რაბბი ლ–ʻაზიმ*);

– მლოცველი წელში სწორდება (*იʻთიდალ*), უბრუნდება საწყის მდგომარეობას და ამბობს: „ალლაჰი უსმენს, ვინც მას ადიდებს“ (*სამიʻა ლლაჰუ ლი–მან ჰამიდაჰუ*); ამის შემდეგ: „რაბბანა ლაქა-ლ-ჰამდუ“ („უფალო ჩვენო, მხოლოდ შენ ხოტბა“).

– მლოცველი იჩოქებს, მერე პირქვე ემხობა (*სუჯუდ*), ხელისგულებით (ქალები იდაყვებითაც) და ცხვირით ეხება ხალიჩას და სამჯერ ადიდებს ღმერთს: „დიდება უფალსა ჩემსა უზენაესს“ (*სუბჰანა რაბბი ლ–ʻალა*); შაფიიტები უშვებენ თხოვნას ალაჰისადმი (*დუʻაʾ*) მიწიერი თაყვანისცემის დროს. არგუმენტად მათ მოჰყავთ შემდეგი ჰადისი, რომლის თანახმადაც მოციქულმა თქვა: „ღვთის მსახური ყველაზე ახლოს არის უფალთან მიწიერი თაყვანისცემის მდგომარეობაში. მეტი ილოცეთ მიწიერი თაყვანისცემისას და იქნებით ღირსი [უფლის] პასუხის“. შიიტები მიწიერი თაყვანისცემისას იყენებენ თიხის ტაბლეტს (თურბა ქარბალაʾ-ქარბალას მიწა; ან სპარს. ხაკ-ე შიფაʾ – სამკურნალო მიწა; ძირითადად მზადდება ქერბელაში), რომელიც განასახიერებს დედამიწას. მიწიერი თაყვანისცემის დროს მოციქული ამბობდა: „ალაჰუმ-მაღფირ ლი ზანბი ქულლაჰუ, დიკკაჰუ ვა ჯილლაჰუ, ავვალაჰუ ვა ახირაჰუ, ვა ʻალანიათაჰუ ვა სირრაჰუ“ – „ო ალლაჰ, მაპატიე მე ყველა ჩემი ცოდვა! მცირე და დიდი, ძველი და ბოლო, ცხადი და დაფარული“ (ან-ნავავი, 1429; აბუ დავუდი). მუსლიმი ღვთისმეტყველები ერთსულოვანი არიან იმაში, რომ ლოცვის დროს *დუʻა* უნდა წარმოითქვას მხოლოდ არაბულ ენაზე.

– მლოცველი დაჩოქილი ჯდება (*ჯულუს* ან *კუსუდ*), ხელისგულებს მუხლებზე იდებს და ამბობს: ალაჰი უდიდესია (*ალლაჰუ აქბარ*);

– მლოცველი ხელმეორედ ემხობა პირქვე და სამჯერ ადიდებს ღმერთს (*სუბჰანა რაბბი ლ–ʻალა*) – მეორე მიწიერი თაყვანისცემა.

– შემდეგ მლოცველი დგება (ჯერ უნდა აწიოს თავი, შემდეგ ხელები და ბოლოს მუხლები), უბრუნდება საწყის მდგომარეობას და ამით სრულდება სალოცავი პოზების და ფორმულების პირველი წრე, რაც შეადგენს პირველ რაქათს. თუ მლოცველს სურს რაქათის გამეორება, წარმოთქვამს განზრახვის ფორმულას და ყველა მოძრაობა მეორდება განსაზღვრული თანამიმდევრობით.

– ლოცვის დასასრულს მორწმუნე, რომელიც დაჩოქილია და ხელისგულები მუხლებზე აქვს დადებული, ამბობს: „ალლაჰი უდიდესია“ (*ალლაჰუ აქბარ*), კითხულობს შაჰადას ფორმულას, მიატრიალებს თავს ჯერ მარჯვნივ, მერე მარცხნივ და ორჯერ წარმოთქვამს: „მშვიდობა თქვენდა, წყალობა ალლაჰისა და კურთხევა“ (*ას-სალამუ ʻალაიქუმ ვა რაჰმათუ ლლაჰი ვა ბარაქათუ*).

ყურანის თანახმად, „და როდესაც მორჩებით ლოცვას, გახსოვდეთ ალაჰი მდგომთა, მსხდომთა და მხართეძოზე წამოწოლილთ, ხოლო როცა გულმშვიდად იქნებით, დაადგრით ლოცვად, ჭეშმარიტად, ლოცვა ევალებათ მორწმუნეებს განსაზღვრულ დროს“ [4:103/104].

მუსლიმი ვალდებულია შეასრულოს კანონიკური ლოცვები დღეში 5-ჯერ (*ფარდ*): 1. პირველი, დილის ლოცვა (*ს̣ალა̄თ ა̣ლ-ს̣უბ̣ḥ* ან *ალ-ფაჯრ*), რომელიც შედგება ორი რაქათისაგან და სრულდება განთიადიდან (ანუ ჭეშმარიტი განთიათიდან – ალ-ფაჯრ ას-სიდდიკ; არ უნდა გადაიდოს სიყვითლის გამოჩენამდე ჰორიზონტზე) მზის გამოჩენამდე (5:43 სთ.); 2. მეორე, შუადღის ლოცვა (*ს̣ალა̄თ ა̣ზ-ზუჰრ*), რომელიც 4 რაქათისაგან (სუნას 6 რაქათი. შესრულების თანამიმდევრობა: სუნას 4 რაქათი→ფარდის 4 რაქათი→სუნას 2 რაქათი) შედგება. ის იწყება, როცა მზე აღწევს ზენიტს (13:16 სთ.) და მთავრდება, როცა საგნის ჩრდილი იქნება უფრო გრძელი, ვიდრე თვითონ მლოცველის; 3. მესამე, საღამოს წინა, გვიან შუადღის ლოცვა (*ს̣ალა̄თ ალ-ʻა̣ს̣რ*), რომელიც 4 რაქათისაგან შედგება (16:43 სთ.); იწყება, როცა საგნის ჩრდილი იქნება უფრო გრძელი, ვიდრე თვითონ მლოცველის და მთავრდება მზის ჩასვლამდე; არასასურველია ამ ლოცვის შესრულება ბოლო მომენტში, როდესაც მზე უახლოვდება ჰორიზონტს და უკვე წითლდება; 4. მეოთხე, ლოცვა მზის ჩასვლის შემდეგ (*ს̣ალა̄თ ალ-მაღრიბ*), რომელიც 3 რაქათისაგან შედგება (სუნას 2 რაქათი; 19:26 სთ.); იწყება მზის ჩასვლისთანავე და მთავრდება საღამოს ცისკრის გაქრობამდე; 5. მეხუთე, საღამოს ლოცვა ან ღამის დადგომისას (*ს̣ალა̄თ ალ-ʻიშა̄ʼ*), რომელსაც ზოგჯერ უწოდებენ *ʻათამა*-ს (შავი ღამე) და 4 რაქათისაგან შედგება (სუნას 2 რაქათი; 20:41 სთ.); იწყება საღამოს ცისკრის გაქრობის შემდეგ და გრძელდება განთიადამდე. სასურველია ამ ლოცვის დამთავრება „ღამის პირველი ნახევრის გასრულებამდე“.[1]

---

[1] ყოველდღიური ხუთჯერადი სავალდებულო ლოცვის დრო დგინდება გეოგრაფიული კოორდინატების ზუსტი გამოთვლებით და მზის აზიმუტის განსაზღვრით და სხვ. ლოცვის დრო მცირედით განსხვავდება მაზჰაბებისა და ქვეყნების მიხედვით. თბილისი/საქართველო: ალ-ფაჯრ – 04:17; ზუჰრ – 13:13; ʻასრ – 17:00; მაღრიბ - 19:57; ალ-ʻიშა’ – 21:36; სტამბოლი/თურქეთი: ალ-ფაჯრ – 04:22; ზუჰრ – 13:18; ʻასრ – 17:04; მაღრიბ – 20:01; ალ-ʻიშა’– 21:38 [http://www.namazvakti.com/CityResult.php].

მოციქულის სუნაში არის მოცემული დროის შუალედები, როდესაც იკრძალება ლოცვის შესრულება: მზის ამოსვლის მომენტში და იქამდე, ვიდრე მზე ამოვა; იმ დროს, როდესაც მზე ზენიტშია; მზის ჩასვლის მომენტში. რაც შეეხება რიტუალურ პრაქტიკას ჩრდილოეთ განედში, სადაც პოლარული ღამეებია, ლოცვის დრო დგინდება ლოცვების განრიგით უახლოესი ქალაქის ან ოლქის, სადაც არის განსხვავება დღესა და ღამეს შორის, ან მექის ლოცვების განრიგით. რთულ სიტუაციებში (რთული მეტეოპირობები; მონაცემების არქონა მიმდინარე დროზე და სხვ.), როდესაც შეუძლებელია ლოცვის დროის განსაზღვრა, ისინი სრულდება მიახლოებით დროს.

შარიათი მიუთითებს მუსლიმს ხუთჯერად კანონიკურ ლოცვებს შორის პერიოდში შეასრულოს დამატებითი, ნებაყოფლობითი ლოცვები. ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, „ალაჰის მოციქულმა აკრძალა ლოცვის შესრულება 7 ადგილას: ნაგავსაყრელებზე; ცხოველების სასაკლაოზე; საფლავებს შორის; გზებზე; აბანოში; ბაგაში, სადაც მუდმივად იმყოფებიან აქლემები (ან სხვა ცხოველები, ცხვრის გარდა); ქააბას სახურავზე“. თუმცა მუჰადისები ეჭვობენ ამ ჰადისის სანდოობაზე. სანდო ჰადისის თანახმად, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „მთელი დედამიწა – მეჩეთია. გამონაკლისს წარმოადგენს საფლავები და აბანოები“.

შარიათმა დაადგინა ლოცვის შესრულების მკაცრი წესი. მუსლიმური ლოცვა შედგება 11 ნაწილისაგან: 1. *ნიᲂა* – ლოცვის განზრახვა; 2. *კიᲂამ* (დგომა – ყურანი, 2:238); 3. *თაქბი̄რ* (ალლაჰუ აქბარ – წარმოთქმა); 4. *რუქუ̄ʿ* – მუხლმოყრა (2:43); 5. *სუჯუ̄დ* – მიწიერი თაყვანისცემა (მლოცველი ორჯერ შუბლით უნდა შეეხოს მიწას – 4:102); 6. *კირა̄ʾა* – ყურანის კითხვა; 7. *ზიქრ* – ღმერთის სახელის მოხსენიება და გამეორება; 8. რწმენის აღიარება – წარმოთქმა ფორმულის: „არ არს ღვთაება გარდა ალლაჰისა და მუჰამმადია მოციქული მისი“; 9. *სალა̄მ* – მისალმება; 10. *თართი̄ბ* (ლოცვის მიმდევრობა); 11. *მუვა̄ლა̄თ* (ლოცვის ნაწილების უწყვეტობა).

საზოგადო (ერთობლივი) ლოცვა (*ზალა̄თ ალ-ჯუმუʿა*) სრულდება საკრებულო მეჩეთში *(მასჯიდ ალ-ჯამიʿ)* ყოველ პარასკევს და ის ცვლის შუადღის ლოცვას. *ალ-ჯუმუʿა* ნიშნავს შეკრებას (სწორედ ამ მნიშვნელობით იხმარება ის ყურანში; ალ-ჯუმუʿა – 12:9). ისლამამდე *ᲂავმ ალ-ჯუმუʿა* აღნიშნავდა ბაზრობის დღეს (ის ცნობილი იყო სხვა სახელითაც – *ᲂავმ ალ-ʿარუბა* ან *ᲂავმ ʿარუბა*). პარასკევის ლოცვა სავალდებულოა მხოლოდ მამაკაცებისათვის. ქალები, ბავშვები, მოგზაურები (ის, ვინც გზაშია) და ფიზიკურად უძლური ადამიანები არ არიან ვალდებული დაესწრონ პარასკევის ქადაგებას. პარასკევის ლოცვა შედგება სუნას 8 რაქათისაგან და ფარდ-ის (სავალდებულო) 2 რაქათისაგან (მათი თანა-

მიმდევრობა ასეთია: სუნას 4 რაქათი, ფარდ-ის 2 რაქათი და სუნას 4 რაქათი). შიიტური მოძღვრების თანახმად, პარასკევის ლოცვის დროს რეკომენდებულია ორი *კუნუთ*-ის (ხელების აპყრობა თხოვნისათვის ლოცვის დროს) შესრულება.

შარიათი მკაცრად მოითხოვს, რომ მორწმუნეებმა საზოგადო ლოცვის დროს მიბაძონ იმამს, არ ჩამორჩნენ და არ გაუსწრონ მას ლოცვის ცალკეული ელემენტების შესრულების დროს, სხვაგვარად ლოცვის რიტმულობა ირღვევა. თუ მლოცველმა ვერ შეასრულა ლოცვის რომელიმე ელემენტი, ის ტოვებს ამ ელემენტს და აგრძელებს მომდევნოს, რომელსაც ასრულებენ დანარჩენი მლოცველები. ასეთი შემთხვევები ხშირია იმ მორწმუნეებში, რომლებმაც ცუდად იციან ლოცვის წესები და ტექსტი. შარიათის მიხედვით იმამი – ლოცვის ხელმძღვანელი არის ადამიანი, რომელიც ასრულებს კეთილშობილურ საქმეს. ამას უკავშირდება ჰადისი: თუ მას (იმამს) ბაძავს ერთი ადამიანი, თითოეული რაქათი უტოლდება 150 ლოცვას, თუ მას ბაძავს ორი ადამიანი, უტოლდება 500 ლოცვას, ხოლო თუ მისი მიმბაძველების რიცხვი მიაღწევს ათს და მეტს, მაშინ ვერავინ აღწერს ამ კეთილშობილურ საქმეს, თუნდაც ცა იქცეს ქაღალდად, ზღვა – სამელნედ, ხეები და ტყეები – კალმად, და ჯინებმა, ადამიანებმა, ანგელოზებმა კი დაიწყონ წერა".

საზოგადო ლოცვის შესრულებისას შარიათი ადგენს მკაცრ წესებს: მორწმუნენი განლაგდებიან რიგებად (*სუფუფ*), რომელთა შორის მანძილი არ უნდა აღემატებოდეს ერთ ნაბიჯს. მუსლიმები, რომლებიც ერთად ასრულებენ ლოცვას, იწოდებიან როგორც *მა'მუნ* (იმამის მიმბაძველები). მორწმუნეები, რომლებიც დგანან იმამის მოშორებით, არ არის აუცილებელი ხედავდნენ მას. ისინი ბაძავენ თავიანთ წინ მდგომ მორწმუნეებს, ეს უკანასკნელნი თავიანთ წინ მდგომებს და ასე წინა რიგი ბაძავს იმამს. იმამი შეიძლება იყოს ნებისმიერი მუსლიმი მამაკაცი, სრულწლოვანი, კარგი რეპუტაციის, საღ აზრზე მყოფი, სამართლიანი, ლოცვის წესების მცოდნე. იმამს არ უნდა ჰქონდეს ფიზიკური ნაკლი, რაც ხელს შეუშლის მას შეასრულოს ზოგიერთი მოძრაობა და უნდა იყოს კარგი ორატორი. შარიათი უშვებს, რომ იმამის ფუნქცია შეასრულოს ბრმამ, თუ სხვა საშუალება არ არსებობს. აღმოსავლეთში ხშირად გვხვდება განათლებული ბრმა ღვთისმეტყველები, რომელთაც ზეპირად იციან ყურანი და ჰადისები. საზოგადო ლოცვის დროს იმამი დგას მორწმუნეების წინ, ზურგით მლოცველებისკენ. პირველ რიგებში დგებიან ასაკოვანი მამაკაცები, შემდეგ ახალგაზრდები. თუ საზოგადო ლოცვას ესწრებიან ქალები, ისინი სხდებიან მეჩეთის ზედა იარუსში, იქიდან ხედავენ იმამს და ესმით მისი ლოცვა. თუ მეჩეთში, იმამის გარდა ერთი მამაკაცია, ის დგება არა იმამის უკან, არამედ იმამის მარჯვნივ. თუ

მეჩეთში, იმამის გარდა, ერთი მამაკაცი და ერთი ქალია, ასეთ შემთხვევაში მამაკაცი დგება იმამის მარჯვნივ, ხოლო ქალი – იმამის უკან. თუ მეჩეთში არის იმამი და ერთი ქალი, ეს უკანასკნელი დგება იმამის წინ. იმამის როლს ქალები ასრულებენ მაშინ, როდესაც საზოგადო ლოცვაში მონაწილეობენ მხოლოდ ქალები და ბავშვები. თუმცა ატ-ტაბარი თვლიდა, რომ ქალს შეუძლია უხელმძღვანელოს მამაკაცებსაც და ქალებსაც ლოცვის დროს. ალ-მავარდის თანახმად, იმამი არ შეიძლება იყოს ქალი, ჰერმაფროდიტი, მუნჯი ან ენაჩლუნგი. ასეთ შემთხვევაში ლოცვა ძალადაკარგულად ითვლება.[1]

ისლამური სამართლის მიხედვით, საზოგადო ლოცვაზე აუცილებელია მორწმუნე მამაკაცების გარკვეული რაოდენობის დასწრება. ჰანაფიტების აზრით, აუცილებელია არანაკლებ 4 მამაკაცის (იმამის ჩათვლით) დასწრება, მალიქიტების თანახმად – 12, ხოლო ჰანბალიტებისა და შაფიიტების აზრით – 39-40, ჯაფარიტების თანახმად – 4 (ან 6). მეჩეთში მისვლისას მორწმუნე ინდივიდუალურად ასრულებს ორ რაქათს, შემდეგ კი უსმენს ქადაგებას (*ხუტბა*). ჰადისების თანახმად, ქადაგების დროს აუცილებელია მკაცრი მდუმარება. ქადაგების დასაწყისში ხატიბი წარმოთქვამს *ჰამდალა*-ს – ფორმულას *„ალ-ჰამდუ ლი-ლლაჰ“* („დიდება ეკუთვნის ალაჰს“), შაჰადას – ორჯერ, ლოცულობს მოციქულისათვის, მორწმუნეთათვის, ურჩევს მათ ღვთისმოსაობას, წარმოთქვამს ციტატებს ყურანიდან პირველ ხუტბაში (ხუტბა ალ-ვაʿჲ –შეგონება) და ზოგიერთი ფაკიჰის თანახმად, მეორე ხუტბაშიც (ხუტბა ან-ნაʿთ), რომელიც იმავე ელემენტებისაგან შედგება.[2] ყველა მაზჰაბი მიიჩნევს, რომ ხუტბა უნდა იკითხებოდეს კლასიკურ არაბულ ენაზე.

ქადაგებას კითხულობენ ცნობილი ღვთისმეტყველები, სამართლისმცოდნეები, სახელმწიფო მოღვაწეები, მეცნიერები, მუსლიმი საპატიო სტუმრები საზღვარგარეთიდან. პარასკევის ლოცვაში აუცილებ-

[1] მუჰამმადმა მიუთითა ქალებს, რომ არ შეესრულებინათ ლოცვა რიტუალურად უწმინდურ მდგომარეობაში. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, შემდგომში სწორედ ეს არგუმენტი გახდა იმ განცხადების საფუძველი, რომ ქალი არ შეიძლება იყოს იმამი. წყაროებში მოხსენიებულია ერთადერთი შემთხვევა, როცა ქალმა შეასრულა იმამის როლი როგორც მამაკაცებისათვის, ისე ქალებისათვის, ოღონდ მხოლოდ თავისი ოჯახის (დარ) წევრებისთვის. ეს იყო ხაზრაჯის ტომის ანსარი ქალი – უმმ ვარაკა ბინთ ʿაბდ ალ-ლაჰ. მან ზეპირად იცოდა ყურანი და მოციქულმა ნება დართო ყოფილიყო იმამი თავისი ოჯახისა, რომელიც იმდენად მრავალრიცხოვანი იყო, რომ მუჰამადმა უმმ ვარაკას დაუნიშნა საკუთარი მუეძინი, რათა მოეწოდებინა ლოცვისაკენ. იხ.: ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII–X სს.)*, 72.

[2] Jan Retsö, "The Framework of Islamic Rhetoric: The Ritual of the Khutba and its Origin," *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond: Historical and Contemporary Case Studies*, edited by Simon Stjernholm and Elisabeth Özdalga (Edinburgh, 2020), 19-29.

ლად ღებულობს მონაწილეობას ვინმე ოფიციალური პირი სახელმწიფო მმართველობიდან. ქადაგების თემებია: მუსლიმური რწმენა, ეკონომიკა, პოლიტიკა, ეთიკა, მორალი, ოჯახი, და სხვ. თუმცა ქადაგება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ისლამურ ნორმებს. სამოქალაქო თემები და სხვა რელიგიების ისტორია დაუშვებელია ქადაგების დროს. იმამ-ხატიბი ვალდებულია წაიკითხოს ქადაგება პარასკევის ლოცვის წინ შარიათის მოთხოვნების შესაბამისად:

– დაიწყოს ქადაგება დროულად;

– წაიკითხოს ქადაგება პარასკევის ლოცვის დაწყებამდე;

– ქადაგება იკითხება იმათთვის, ვინც იკრიბება პარასკევის ლოცვაზე;

– ქადაგებას უშუალოდ მოსდევს პარასკევის ლოცვა. შუალედში არ შეიძლება რაიმე ღონისძიების ჩატარება.

იმამ აშ-შაფი'ის და ალ-მალიქის აზრით, იმამ-ხატიბმა ქადაგება უნდა წაიკითხოს მინბართან მდგომარემ. მქადაგებელი, როგორც წესი, საუბრობს ალაჰის სიდიადეზე, ისლამზე, სამოთხესა და ჯოჯოხეთზე. ქადაგება იკითხება მცირე შესვენებებით. ამ პერიოდში კი შესაძლებელია შესრულდეს *დუ'ა* – თხოვნა ალაჰისადმი. პარასკევის ლოცვა დღესასწაულია მუსლიმებისათვის.

ლოცვას წინ უსწრებს ორი მოწოდება (*აჲან* და *იკამა*), რომელსაც ასრულებს მუეძინი. მოწოდება უნდა შესრულდეს მხოლოდ არაბულ ენაზე. შარიათი მოითხოვს, რომ მუეძინს ჰქონდეს სასიამოვნო ხმა, რომელიც მაგიურად მოქმედებს გარშემომყოფებზე. დიდ ქალაქებში (სტამბოლი, კაირო, ალექსანდრია, თეირანი და სხვ.) ლოცვის დროის განსაზღვრისათვის ფართოდ გამოიყენება საათი, ტელევიზია, რადიო, თანამედროვე ტექნიკა, რეპროდუქტორები, რომლებიც დადგმულია მეჩეთში.[1]

აზანის გამოცხადება დააწესა მუჰამმადმა მედინაში გადასვლის შემდეგ 622/23 წელს, რადგანაც მუსლიმები სხვადასხვა დროს იკრიბებოდნენ მეჩეთში. მუსლიმებმა ზეპირი მოწოდება ლოცვისაკენ დაისესხეს წარმართი არაბებისაგან. ამასთან მათ სურდათ იუდეველთა და ქრისტიანთა ჩვეულების (ზარების რეკვა) საწინააღმდეგო ტრადიცია დაემკვიდრებინათ. აზანის დროს მუეძინი სახით მექისკენ არის მიმართული და ცერითა და საჩვენებელი თითებით უჭირავს ყურის ბიბილოები. აზანი წარმოითქმის დადგენილი ფორმულებით (თავდაპირველად მხოლოდ ერთი ფრაზისაგან შედგებოდა). მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „თუ დადგა ლოცვის დრო, დაე, ერთმა თქვენთაგანმა წაიკითხოს

[1] Maroussia Bednarkiewicz, "The History of the Adhān: A View from the Hadith Literature ," *Modern Hadith Studies: Continuing Debates and New Approaches,* edited by Belal Abu-Alabbas et al. (Edinburgh, 2020), 27-48.

აზანი, ხოლო ყველაზე ღირსეული იქნება თქვენი იმამი“ (ალ-ბუხარი, მუსლიმი).[1]

აზანი შედგება 7 ფორმულისაგან:

1. ალაჰი უდიდესია, *ალლაჰუ ’აქბარუ* (ორჯერ). ამ ფორმულას ეწოდება თაქბი̄რ;
2. ვამოწმებ, რომ არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა, *’აშჰადუ ’ან ლა̄ ’ილა̄ჰა ’ილლა̄ ლლა̄ჰ* (ორჯერ);
3. ვამოწმებ, რომ მუჰამმადი მოციქულია ალაჰისა, *’აშჰადუ ’ანნა მუḥამმად[ან] რასუ̄ლუ ლლა̄ჰ* (ორჯერ);
4. მოდით სალოცავად/ესწრაფეთ ლოცვას, *ḥაᲂᲂა ‘ალა̄ ḷ-ḷალა̄თ* (ორჯერ);
5. მოდით გადასარჩენად/ესწრაფეთ ხსნას, *ḥაᲂᲂა ‘ალა̄ ლ-ფალა̄ḥ* (ორჯერ); [დილის ლოცვის აზანის დროს ამ სიტყვების ორჯერ წარმოითქმის „აḷ-ḷალა̄თუ ხაᲂრუ(ნ) მინ ან-ნავმ“ („ლოცვა ძილზე უკეთესია“);
6. ალაჰი უდიდესია, *ალლაჰუ ’აქბარუ;*
7. არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა, *ლა̄ ’ილა̄ჰა ’ილლა̄ ლლა̄ჰ.*

მცირე განსხვავებებია შაფიიტებისა და ჰანაფიტების აზანის ტექსტში. აზანის მოსმენისას მუსლიმი უნდა გაჩერდეს და გაიმეოროს მისი ფორმულები. შიიტების აზანი რვა ფორმულისაგან შედგება (ემატება: ’აშჰადუ ’ანნა ‘ალიᲂᲂან ვალი̄ ლლა̄ჰ – „ვამოწმებ, რომ ‘ალი არის ვალი [ალაჰთან ახლოს მდგომი] ალლაჰ“). აზანს მოსდევს განმეორებითი მოწოდება ლოცვისაკენ – *იკამა,* რომელიც იმეორებს აზანის სიტყვებს. ემატება მხოლოდ: „ლოცვის დრო დადგა“. ჰანბალიტები, ჰანაფიტებისაგან განსხვავებით, იკამას გამოცხადების შემდეგაც იმეორებენ აზანის სიტყვებს მხოლოდ ერთხელ (შიიტები ორჯერ წარმოთქვამენ). ჰანბალიტები ეყრდნობოდნენ მუჰამმადის მუეძინს – ბილალ იბნ რაბაჰს (580-640). შარიათი რეკომენდაციას აძლევს მორწმუნეს თვითონ წარმოთქვას *იკამა*, როდესაც ლოცვას ასრულებს ინდივიდუალურად, არა მეჩეთში, არამედ სახლში ან ღია სივრცეში. *აზანი* და *იკამა* ცხადდება ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვებისა და პარასკევის ლოცვის წინ და მამაკაცისათვის ითვლება სუნად. მისი წარმოუთქმელობა ლოცვის წინ იკიცხება, მაგრამ არ ითვლება ცოდვად. ქალის მიერ აზანის და იკამას წაკითხვასთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობაა. მაგ, შაფიიტები თვლიან, რომ ქალის მიერ აზანის წაკითხვა არასასურველია, მაგრამ უშვებენ იკამას ხმადაბლა წაკითხვის შესაძლებლობას. აზანს და იკამას

[1] I. K. A. Howard, “The Development of the Adhān and Iqāma of the Salāt in Early Islam,” *Journal of Semitic Studies,* 26/2 (1981), 219-228.

შორის სასურველია დუ'ას წაკითხვა. მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „თხოვნა, გამოთქმული აზანსა და იკამას შორის, უარყოფილი არ იქნება".[1]

ლოცვის დროს მლოცველი პირისახით მიმართული უნდა იყოს ქააბასკენ (*კიბლა*). მკვლევართა მნიშვნელოვანი ნაწილი კიბლას ცვლილებას იერუსალიმიდან მექისაკენ ხსნის მუსლიმთა ურთიერთობის გაწყვეტით მედინის იუდეველებთან. თუმცა კიბლას ცვლილებას ჰქონდა როგორც რელიგიური, ისე პოლიტიკური მნიშვნელობა – წარმართული ტაძრის გამოცხადება მუსლიმთა სიწმინდედ, სადაც ყველა მართლმორწმუნე მუსლიმს უნდა შეესრულებინა პილიგრიმობა და საითკენაც პირისახით მიქცეული უნდა იყოს ლოცვისა და სხვა რელიგიური რიტუალების შესრულების დროს.

ყველა მეჩეთი, მუსლიმთა საფლავები შენდება ფასადით მექის მხარეს. თუ ახლოს არ არის მეჩეთი ან საფლავი, შარიათი უშვებს, რომ მექის მიმართულება განსაზღვროს თუნდაც ურწმუნომ (*ქაფირ*) სამეცნიერო ხელსაწყოების (მაგ., კომპასი) საშუალებით. თუ ორი მართლმორწმუნე მუსლიმი ადასტურებს კიბლას, მორწმუნეებმა ლოცვა უნდა შეასრულონ ამ მიმართულებით. თუ მორწმუნე არის ისეთ ადგილას, სადაც შეუძლებელია კიბლას განსაზღვრა, შარიათი უშვებს სამყაროს ოთხივე კუთხით ლოცვას. ამის საფუძველი არის ყურანი: „ალაჰს ეკუთვნის აღმოსავლეთიც და დასავლეთიც და საითაც არ უნდა მიბრუნდეთ თქვენ, იქ არის ალაჰის აჩრდილი" [2:284 ან 257/258]. თუ პატიმარი ციხის საკანში ან დილეგშია, სადაც შეუძლებელია კიბლას განსაზღვრა, შარიათი მოითხოვს, რომ მან ილოცოს ერთი მიმართულებით და საკუთარი თავი დაარწმუნოს, რომ სწორედ ეს არის მიმართულება მექისაკენ. მატარებელში, თვითმფრინავში ან ავტომობილში ლოცვები სრულდება ტრანსპორტის მოძრაობის მიმართულებით იმ შემთხვევაში თუ შეუძლებელია მექის მიმართულების დადგენა.[2]

ისლამური სამართლის მიხედვით, არ შეიძლება ლოცვა ცოცხალი არსებების გამოსახულებების წინ, ცეცხლის წინ, სახით მზისა და მთვარისაკენ. თუ მორწმუნე ასრულებს ლოცვას ისეთ ადგილას, სადაც მის წინ შეიძლება გაიაროს ადამიანებმა, უნდა დადოს თავის წინ ჯოხი ან მიწაზე გაშალოს თოკი. ჯაფარიტული მაზჰაბის მიხედვით, ლოცვის

[1] ჯაფარიტული მაზჰაბის თანახმად, აზანი შედგება 18 ნაწილისაგან, ხოლო იკამა –17 ნაწილისაგან. Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 53-57.

[2] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 51-52; Simon O'Meara, "The Kaʿba as Qibla," *The Kaʿba Orientations: Readings in Islam's Ancient House* (Edinburgh, 2020), 19-39.

ადგილის შესარჩევად დაცული უნდა იქნეს 10 პირობა: 1. ლოცვა უნდა შესრულდეს არაუზურპირებულ ადგილას; 2. თუ მუსლიმი ფლობს ქონებას (სახლი, მიწის ნაკვეთი და ა.შ.) სხვა კომპანიონებთან ერთად, და ასრულებს ლოცვას მათი ნებართვის გარეშე, ასეთი ლოცვა ძალადაკარგულად ითვლება; 3. თუ მუსლიმმა სახლი იყიდა სახსრებით, საიდანაც არ გადაუხდია ზაქათი ან ხუმსი, ლოცვა ამ სახლში დაუშვებელია. 4. შარიათი უშვებს ლოცვას საჰაერო და მიწისზედა ტრანსპორტში, მაგრამ უპირატესად ჩუმად, რადგანაც მოძრაობის დროს ძლიერმა რყევამ შეიძლება ხელი შეუშალოს სამლოცველო სიტყვების მკაფიოდ წარმოთქმას. 5 შარიათი მოითხოვს მუსლიმისაგან, რომ წინასწარ განსაზღვროს ლოცვისათვის ისეთი ადგილი, სადაც შესაძლებელი იქნება ლოცვის შესრულება ხელშემშლელი გარემოებების გარეშე. მაგ., დაუშვებელია ლოცვა ფარდის ქვეშ, რომელიც შეიძლება ჩამოვარდეს. 6. არ დაიშვება ლოცვა, ხალიჩაზე, რომელზეც არის წარწერა – *ალლაჰ*. 7. არ შეიძლება ლოცვა საფლავის წინ. 8. არ შეიძლება ლოცვა იმ დაწესებულებაში და იმ ადგილას, სადაც ამზადებენ მუსიკალურ ინსტრუმენტებს. 9. შარიათი მკაცრად ეწინააღმდეგება კერპთაყვანისმცემლობას. შესაბამისად, არ შეიძლება ლოცვა ძეგლების ან ცოცხალი არსებების გამოსახულებების წინ. თუ შენობაში არის ცოცხალი არსებების გამოსახულებები, ლოცვის წინ ისინი უნდა დაიფაროს. 10. ლოცვა სარკის წინ, სადაც აისახება მლოცველის ფიგურა, ასევე ითვლება კერპთაყვანისმცემლობად. შარიათის ეს მოთხოვნა ზოგიერთ ქვეყანაში დაცული არ არის. მაგალითად, ეგვიპტეში იყიდება სუვენირების სახით ბარათები, რომლებზედაც გამოსახულია მლოცველები სფინქსისა და პირამიდების წინ.

სავალდებულო ლოცვის პოზებისა და მოძრაობების გამოტოვება სერიოზული მიზეზების (ავადმყოფობა, ინვალიდობა, ..) გარეშე, ლოცვას ძალადაკარგულად ხდის. ლოცვის შეუსრულებლობა მძიმე ცოდვად ითვლება, თუმცა დაშვებულია მკვლელთან მიმართებაში, რადგანაც მის მიერ ჩადენილი დანაშაული ხდის მას რიტუალურად უწმინდურად და მისი ლოცვა არ მიიღება.

შარიათი განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს მეჩეთს, როგორც ლოცვის ადგილს. შარიათის მიხედვით, სამი მეჩეთი ითვლება განსაკუთრებით წმინდად – *ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ* (საკრძალველი, წმინდა მეჩეთი) მექაში, *ალ-მასჯიდ ან-ნაბავი* (მოციქულის მეჩეთი) მედინაში და *ჯამი'ა ალ-'აკსა* ან *მასჯიდ ალ-'აკსა* (ალ-აკსას მეჩეთი) ან *ალ-მუსალლა ალ-კიბლი* იერუსალიმში. ეს მეჩეთები ითვლება წმინდად მათი ისტორიული კავშირით ისლამის ფუძემდებლის მუჰამმადისა და მისი მიმდევრების სახელთან. ამასთან ეს მეჩეთები მოხსენიებულია ყურანში. ზემოხსენებული სამი მეჩეთის გარდა, დანარჩენ სამლოცველო სახლებს შარიათი

ყოფს ორ კატეგორიად: საკრებულო ანუ საპარასკევო (*მასჯიდ ჯუმუ'ა ან ჯუმ'ა*) და კვარტალური მეჩეთები (*მასჯიდ ალ-მაჰალლი*). 'ალი იბნ აბი ტალიბს ეკუთვნის სიტყვები: „ლოცვა ბაღთ ალ-მუკადდას-ის დიდ მეჩეთში (იერუსალიმში) ტოლია ათასი ლოცვის, ქალაქის მთავარ მეჩეთში ლოცვა უტოლდება 100-ჯერ ლოცვას, ადგილობრივ მეჩეთში ლოცვა უტოლდება 25-ჯერ ლოცვას, ხოლო ბაზრის მეჩეთში ლოცვა უტოლდება 10-ჯერ ლოცვას, და ლოცვა სახლში მხოლოდ ერთი ლოცვაა".[1]

შარიათი ადგენს მთელ რიგ წესებს მეჩეთის გამოყენებასთან დაკავშირებით. მეჩეთი განკუთვნილია ძირითადად ლოცვისათვის. თუმცა ისლამის ისტორიის ადრეულ ეტაპზე და შუა საუკუნეებშიც მეჩეთში წყდებოდა არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ სამოქალაქო და იურიდიული პრობლემები, რომლებიც ეთანხმებოდა რელიგიურ დადგენილებებს და დოგმებს. ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში, საკრებულო მეჩეთში ირჩეოდა სასამართლო საქმეები, მაგ., ალ-აზჰარის მეჩეთში (კაირო).

მორწმუნე მეჩეთში უნდა შევიდეს მარჯვენა ფეხით და გამოვიდეს მარცხენა ფეხით. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს თითქოს უმნიშვნელო დეტალი, ზოგჯერ ხდებოდა ამოცნობის საბაბი იმ არამუსლიმის, რომელიც ცდილობდა შეეღწია მექის მეჩეთში. შარიათი აქებს იმ მორწმუნეებს, რომლებიც მიდიან მეჩეთში ადრე და ტოვებენ მას სხვა ადამიანებზე გვიან.

შარიათი კრძალავს მეჩეთის გაყიდვას მაშინაც კი, როცა ის ძველია და გამოუსადეგარი ლოცვისათვის. იკრძალება დანგრეული მეჩეთის მასალის გამოყენება საცხოვრებელი სახლის ან სხვა საერო ნაგებობის მშენებლობისათვის. მეჩეთის დანგრევა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მის ადგილას აშენდება ახალი და ამასთან უფრო დიდი საკულტო ნაგებობა. იკრძალება მეჩეთების მორთვა ცოცხალი არსებების გამოსახულებებით. იკიცხება აგრეთვე ზედმეტი ფუფუნება მეჩეთში, რადგანაც არაფერმა არ უნდა მიიზიდოს მლოცველის განსაკუთრებული ყურადღება.

მლოცველის სამოსი უნდა იყოს სუფთა და შეკერილი ნებადართული ქსოვილისაგან. მუსლიმი მამაკაცის სამოსი არ უნდა იყოს აბრეშუმის. თუ მორწმუნეს ორი სამოსი აქვს და არ იცის, რომელია სუფთა, ორივე სამოსში უნდა შეასრულოს ლოცვა, ე. ი. ორჯერ. მუსლიმ მამაკაცს ეკრძალება ოქროს ჯაჭვის, ოქროს საათის, ოქროს ჩარჩოთი სათვალის ტარება და სხვ. ქალებს არ ეკრძალებათ ოქროს სამკაულების ტარება.

[1] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 86.

შარიათი უკრძალავს მამაკაცს ატაროს ქალის სამოსი და ქალს – მამაკაცის სამოსი. ლოცვა მოპარულ ან მიტაცებულ სამოსში დაუშვებელია. თუ რაიმე მიზეზით, მლოცველი დარჩა შიშველი, მან უნდა დაიფაროს სამარცხვინო ადგილები ფოთლებით, ბალახით ან ტალახით. თუ არანაირი საშუალება არ არსებობს, ლოცვა უნდა შეასრულოს მჯდომარე პოზიციაში ისე, რომ სამარცხვინო ადგილები დაიფაროს სხეულის სხვა ნაწილებით (მუხლებით, ხელებით და ა.შ.). იკრძალება სამარცხვინო ადგილების მიმართვა ქააბასკენ. შესაბამისად, იკრძალება ფიზიოლოგიური პროცესების შესრულება პირისახით მექისკენ. შარიათი ლოცვის დროს ქალებისაგან მოითხოვს მთელი სხეულის დაფარვას, თავის, თმის, ფეხის ტერფების. მამაკაცებისათვის შარიათი იწონებს ლოცვას თეთრ სამოსში და ჩალმაში და კიცხავს შავ სამოსს. იკრძალება ლოცვის შესრულება სამოსში, რომელზედაც არის ცოცხალი არსებების გამოსახულებები.[1]

სავალდებულო ლოცვების წინ და შემდეგ მუსლიმები ასრულებენ დამატებით ლოცვებს, რომლებსაც ეწოდება *ნაფილ* (მრ. რ. ნავაფ̃ლ). არასავალდებულო ანუ დამატებითი ლოცვების შესრულება ღვთისათვის სასურველ საქმედ ითვლება, რაც აახლოვებს მორწმუნეს ალაჰთან.

ღამის ლოცვები (*სალათ ალ-ვითრ*) – დამატებითი ღამის ლოცვა, რომელიც შედგება კენტი რაოდენობის რაქათებისაგან – 1,3,5,7. წარმოითქმება ღამის ლოცვის შემდეგ და მზის ამოსვლამდე პერიოდში. ჰანაფიტური მაზჰაბის თანახმად, ეს არის მუსლიმის მოვალეობა (*ვაჯიბ*). სხვა რელიგიური სკოლები მიიჩნევენ მას მხოლოდ ტრადიციად (*სუნნა*). იკრძალება ერთზე მეტი ღამის ლოცვის შესრულება ერთ ღამეში. აუცილებელია განზრახვის ფორმულის – ნიᲂას წარმოთქმა. ყოველი ორი რაქათისა და უკანასკნელის შემდეგ აუცილებელია წარმოითქვას *სალამ* (მისალმება) და *თაშაჰჰუდ* (შაჰადას ფორმულა). შაფიიტი ღვთისმეტყველები თვლიან, რომ ღამის ლოცვის დროს რაქათების რაოდენობა არის ერთიდან თერთმეტამდე. რამადანის თვის მეორე ნახევარში *ვითრ*-ს აუცილებლად მოსდევს *კუნუთ*. *კუნუთ ალ-ვითრ* არის თხოვნა, რომელიც წარმოითქმის *ვითრ*-ის და დილის ლოცვის შემდეგ. ჰანბალიტებისათვის *კუნუთ ალ-ვითრ* არ არის სუნა. *კუნუთ ალ-ვითრ*-ის სიტყვები: „ო, ალლაჰ, მიმიყვანე იმათთან, ვინც შენ სწორ გზაზე დააყენე. განმკურნე მეც მათ შორის, ვისაც შენ კურნავ. მიმიღე მე შენს მფარველობაში მათ შორის, ვისაც იღებ. იყავი მოწყალე ჩემს მიმართ იმაში, რასაც გასცემ

[1] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 77-82.

და დამიფარე შენს მიერ წინასწარგანსაზღვრული ბოროტებისაგან. ჭეშმარიტად, შენ ბრძანებ, მაგრამ შენ არავინ გიბრძანებს. არ იქნება დამცრობილი ის, ვისაც შენ მფარველობ. იყავი კურთხეული, ჩვენი უფალი და ამაღლებული“.[1]

სალათ ალ-კადა' – სავალდებულო ლოცვაა, რომელიც რაიმე მიზეზით არ იყო შესრულებული თავის დროზე. მაგ., შვილები ვალდებულები არიან შეასრულონ ლოცვები, რომლებიც ვერ შეასრულეს მათმა გარდაცვლილმა მშობლებმა. ჯაფარიტული მაზჰაბის მიხედვით, თუ გარდაცვლილს არ ჰყავს შვილები, მის მიერ დატოვებული ქონებიდან უნდა დაიქირავონ ვინმე, ვინც შეასრულებს *კადა'*-ს. შარიათი სჯის იმათ, ვინც უმიზეზოდ უარს ამბობს ლოცვის ვალდებულების შესრულებაზე. თუ გარდაცვლილ მშობლებს დარჩათ უფროსი ტყუპი ვაჟი, ისინი ვალდებული არიან თანაბრად გაინაწილონ ლოცვის შესრულების ვალდებულება. მათ შესაძლებელია კენჭი ყარონ, თუ რომელი მათგანი შეასრულებს ლოცვას. უფროსი ვაჟები თავისუფლდებიან ლოცვა კადა'-ს შესრულებისაგან, თუ მშობლებმა ანდერძი დაიბარეს, რომ ვინმე სხვამ შეასრულოს ეს ლოცვა. შვილები თავისუფლდებიან აგრეთვე კადა'-ს შესრულებისაგან, თუ ისინი არიან არასრულწლოვანნი ან ჭკუასუსტები.

ლოცვა მიცვალებულზე (*სალათ 'ალა-ლ მაჲთ* ან *სალათ ალ-ჯანაზა*) არის მუსლიმური თემის ვალდებულება (*ფარდ ქიფაჲა*) და არა ცალკეული ინდივიდის. ეს ლოცვა სრულდება მიცვალებულის განბანვისა და სუდარაში მისი გახვევის შემდეგ. *სალათ ალ-ჯანაზა*-ს დროს არ სრულდება რაქათები. მისი აუცილებელი ელემენტებია: *ნიჲა* – განზრახვა; თაქბირები – ალაჰის განდიდების ფორმულის წარმოთქმა; *კიჲამ* – ფეხზე დგომა (ლოცვის წარმმართველი იმამი დგას ცხედართან და დანარჩენი მლოცველები დგანან მის უკან).

რაც შეეხება სადღესასწაულო ლოცვებს (*სალათ ალ-'იდაინ*), ისევე როგორც პარასკევის ლოცვა, სრულდება ჯგუფურად. შუა საუკუნეების ცნობილ სამართლისმცოდნეებს მალიქ იბნ ანასს, იმამ შაფი'ის და აბუ დავუდს მოაქვთ ჰადისი, რომლის თანახმადაც სადღესასწაულო ლოცვა შედგება ორი რაქათისაგან, იწყება მზის ამოსვლიდან და გრძელდება შუადღემდე (ვიდრე მზე მიაღწევს ზენიტს). ყოველდღიური სავალდებულო ლოცვების დროს სადღესასწაულო ლოცვა წყდება. სადღესასწაულო ლოცვები დაწესდა მოციქულ მუჰამმადის მიერ ჰიჯრის პირველ ანუ 622 წელს. სადღესასწაულო ლოცვებს თან ახლავს მოწყალების გაცემა.

[1] *Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal.* 6 Volume Set (Translated By Nasiruddin Al-Khattab), 2 (Darussalam, 2012), 199; Yakup Mahmutoğlu, Mustafa Atlan, "The Circumstance and Provision of Qunût Prayer Recitation in Prayers According to the Four Sects," *Darulfunun Ilahiyat,* 29/2 (2018), 379-407.

სადღესასწაულო ლოცვების შესრულების დროს შარიათი ურჩევს მორწმუნეებს წაიკითხონ ყურანის სურები – 87, 88 და 91. შარიათის მიხედვით, ეს ლოცვები უნდა შესრულდეს გაშლილ ადგილას.

სადღესასწაულო ლოცვებს წინ არ უძღვის მოწოდება – აზანი და იკამა, მაგრამ მეტი თაქბირები იკითხება. ლოცვის დაწყებამდე მუსლიმმა უნდა წარმოთქვას *ნიჲა* – განზრახვა, რომ შეასრულებს სადღესასწაულო ლოცვას იმამთან ერთად. სადღესასწაულო ლოცვების შესრულების დროს იმამი კითხულობს თაქბირს, ხოლო მლოცველები იმეორებენ – *ალლაჰუ აქბარ*-ს. შემდეგ ყველა თავისთვის ადიდებს ალაჰს (*სუბჰანა*). ამის შემდეგ სამჯერ წარმოთქვამენ *ალლაჰუ აქბარ*-ს. შემდეგ იმამი კითხულობს ყურანის პირველ სურას – *ალ-ფათიჰა* ან რომელიმე მოკლე სურას. პირველი რაქათის დროს ჩვეულებრივ იკითხება სურა *ალ-ა'ლა* (87). სადღესასწაულო ლოცვა მთავრდება მისალმების კითხვითა და მოციქულ მუჰამმადის დალოცვით.

შარიათმა დაადგინა სპეციალური მოგზაურის ლოცვა (*სალათ ალ-მუსაფირ*), რათა შეუმსუბუქოს მოგზაურებს ლოცვის ვალდებულების შესრულება. ლოცვა მოგზაურის, რომლის გზა დაახლოებით 8 ფარსახს (1 ფარსახი = 5,5 კმ-ს) შეადგენს, სრულდება შემოკლებით. მას შეუძლია ლოცვების გაერთიანებაც (მეორე მესამესთან და მეოთხე მეხუთესთან). ამასთან მოგზაურობა უნდა ხორციელდებოდეს კანონიერი მიზნით (მაგ., პილიგრიმობა; ნადირობის შემთხვევაში ლოცვის შემოკლება არ ხდება). მომთაბარე-მესაქონლეები, რომლებიც მუდმივად გადაადგილდებიან ერთი ადგილიდან მეორეზე საძოვრებისა და წყლის ძიებაში, არ თავისუფლდებიან ლოცვის შესრულებისაგან. შარიათის მიხედვით, მომთაბარული ცხოვრების წესი არ ითვლება მოგზაურობად და მოითხოვს მათგან ისლამური ნორმების შესრულებას სრული მოცულობით. თუ მომთაბარე მიემგზავრება მექაში საპილიგრიმოდ, გზაში ის ასრულებს ლოცვას შემოკლებული სახით. [1] დღეს მანქანის მძღოლი, გემის კაპიტანი და სხვ. ვალდებულია შეასრულოს ლოცვის რიტუალი სრულად (თუ მუსლიმს სამსახურებრივი მდგომარეობის გამო ხშირად უწევს მგზავრობა, არ თავისუფლდება ლოცვის ვალდებულების სრულად შესრულებისაგან).

ისლამურ სამართალში არის ე.წ. ხიფათის/შიშის ლოცვა – *სალათ ალ-ხავფ*. ამ დროს მლოცველები იყოფიან ორ ჯგუფად: ერთი ლოცულობს, მეორე შეიარაღებული იცავს; ამავე დროს პირველი ჯგუფი ლოცვის მხოლოდ პირველ ნახევარს აღასრულებს, მეორე ნახევარს – დარჩენილ რაქათებს – მეორე ჯგუფი ასრულებს (ამ დროს საყარაულოდ პირველი

[1] *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Vol. I, 126-130.

ჯგუფი დგება); შემდეგ მეორე ჯგუფი ასრულებს იმას, რაც თავში გამოტოვა; შემდეგ პირველი ჯგუფი განაგრძობს და დაასრულებს იმ მეორე ნახევარს, რომელიც არ შეუსრულებია.[1] ყურანის 2:239/240 აიას თანახმად, თუ ურწმუნოთა მხრიდან თავდასხმის საშიშროება არსებობს, არ გაჩერდეთ და ილოცეთ ფეხით ან ცხენით სვლისას.

არსებობს აგრეთვე ლოცვის შემდეგი სახეები: *სალათ ალ-ისთაჰარა,* რომელიც ორი რაქათისაგან შედგება და მლოცველი მუსლიმი სთხოვს დახმარებას ალაჰს, რათა მიიღოს სწორი გადაწყვეტილება ამა თუ იმ საკითხზე; *სალათ აშ-შუქრ* – მადლიერება ღმერთისათვის გარკვეული მოთხოვნების შესრულებისათვის; *სალათ აზ-ზიჲარა* – ლოცვის შესრულება წმინდა ადგილების მოლოცვისას, და სხვ.

აიების ლოცვა იკითხება მზის ან მთვარის დაბნელების, მიწისძვრის, ქარიშხლის, წყალდიდობის თუ სხვა სტიქიური უბედურებების დროს. თითოეულ შემთხვევაში შარიათი მოითხოვს ერთი ლოცვის შესრულებას. თუ ერთდროულად იქნება მიწისძვრა და ქარიშხალი, უნდა შესრულდეს ორი ლოცვა. აიების ლოცვა ორი რაქათისაგან შედგება. ეს ლოცვა იკითხება სტიქიური უბედურების დაწყებისთანავე. ჯაფარიტული მაზჰაბის მიხედვით, თუ მუსლიმი შეამჩნევს სტიქიური უბედურების დაწყებას, და მაშინვე არ შეასრულებს აიების ლოცვას, მძიმე ცოდვად ითვლება. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ლოცვა, რომელიც ეძღვნება წვიმის გამოთხოვას, ხშირად სრულდება მუსლიმ წმინდანთა საფლავებზე, მათ შორის მუჰამმადის საფლავზე მედინაში.

დუ‘ᾱ’ არის მუსლიმის პირდაპირი მიმართვა ალაჰისადმი (თხოვნა, ვედრება ალაჰისადმი). დუ‘ᾱ’-ს სახეები: დუ‘ᾱ’, რომელიც იკითხება ლოცვის შემდეგ – ჩვეულებრივ მორწმუნე ხელებს აღაპყრობს ცისკენ; დუ‘ᾱ’, რომელიც წარმოითქმის მოკლე ლოცვის (კუნუთ) დროს; დუ‘ᾱ’, რომელიც იკითხება ღამის ლოცვის დროს; დუ‘ᾱ’ კვირის ყველა დღისათვის; მოკლე დუ‘ᾱ’ რამადანის თვის ყოველი დღისათვის; დუ‘ᾱ’, რომელიც იკითხება *ლაჲლათ ალ-კადრ*-ის (ძლიერების, განგების ღამე) დროს; სამგლოვიარო დღეებისადმი მიძღვნილი დუ‘ᾱ’ (‘აშურა); დუ‘ᾱ’, რომელიც იკითხება დღესასწაულების დროს; დუ‘ᾱ’, რომელიც წარმოითქმის განსაკუთრებულ შემთხვევებში (თხოვნა გამოჯანმრთელების, იღბლიანი ქორწინების, მემკვიდრის დაბადების და სხვ. შესახებ); დუ‘ᾱ გათვალისა და ჯადოქრობისაგან დასაცავად.

[1] Nesya Rubinstein-Shemer, “Larger than Life: Prayer during wartime in Islamic law,” *Studia Orientalia,* 112 (2012), 103-126.

მარხვა (ას-ṣავმ)

მარხვა (არაბ. ას-სავმ ან სიѫამ), შარიათის მიხედვით, არის ღვთის ბრძანება, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისი შესრულების აუცილებლობა განხილვას არ ექვემდებარება. მუსლიმი თეოლოგები აღნიშნავენ, რომ „ღვთის ქმნილებათაგან ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც მიდრეკილია სწორი, ჭეშმარიტ გზიდან გადახვევის ვნებისაკენ. ეს, ძირითადად, ადამიანის ბუნებაში ჩაბუდებული ორი თვისების – ქონების უზომო სიყვარულისა და ხორციელი ვნებებისადმი აყოლის გამოისობით ხდება. ამიტომაც პირველის (ანუ ქონების უზომო სიყვარულის) ჩასახშობად ისლამი გვთავაზობს ზაქათს, ხოლო მეორის (ხორციელ ვნებათა) მოსათოკად დაკანონებულია მარხვა“.[1]

მუსლიმური მარხვა არის ორი სახის: სავალდებულო 30-დღიანი მარხვა რამადანის თვეში; დამატებითი მარხვა აღთქმით ან უბრალოდ, საკუთარი სურვილით.

მოციქულმა მუჰამმადმა ჰიჯრის შემდეგ მედინელი იუდეველების მიბაძვით დააწესა ‘აშურა’ – ერთდღიანი მარხვა მუჰარამის 10 რიცხვში.[2] თუმცა, 624 წელს, იუდეველთა თემთან მუსლიმების განხეთქილების შემდეგ, სავალდებულო მარხვის თვედ გამოცხადდა რამადანი (სპარსულად და თურქულად რამაზანი), ხოლო ‘აშურა’ გახდა არასავალდებულო მარხვა. რამადანი, ყურანის თანახმად, „ათას სხვა თვეზე უკეთესია“. სწორედ რამადანის თვეში ისლამის ფუძემდებელ მუჰამმადს პირველად გარდმოევლინა ზეშთაგონება ყურანის სახით [96:1-5]. როცა დადგება რამადანი, განიხსნება ბჭენი სამოთხისანი, ასე ამბობენ მუსლიმები რამადანის თვის დადგომასთან დაკავშირებით.[3]

მარხვის დაცვა სავალდებულო გახდა მას შემდეგ, რაც გარდმოევლინა 2:185/181 აია: „რამადანის თვეა, როცა ზეგარდმოევლინა ყურანი ჭეშმარიტ გზად ხალხისათვის; ცხად მტკიცებად ჭეშმარიტი გზისა და

---

[1] *ყურანი.* არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ, 442.

[2] Suliman Bashear, “‘Āshūrā, An Early Muslim Fast,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 141/2 (1991), 281-316.

[3] გ. ჯაფარიძე, „როცა დადგება რამადანი, განიხსნება ბჭენი სამოთხისანი“, გაზ. *კავკასიონი* (1 თებერვალი, 1995); N. Aadil et al, “Drug Intake During Ramadan,” *BMJ: British Medical Journal*, 329, no. 7469 (2004), 778-82; Ismaʿīl R. Al Fārūqī and Imtiyaz Yusuf, “Sawm (Fasting),” *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order* (International Institute of Islamic Thought, 2012), 35-39; Salih Sayilgan, “Ramadan Fasting,” *Exploring Islam: Theology and Spiritual Practice in America* (Minneapolis, 2021), 155-66.

განსხვავებისა. და იმ თქვენთაგანმა, ვინც დაესწრება ამ თვეს, იმარხულოს; ხოლო ვინც იქნება ავად ან სამოგზაუროდ, მან იმარხულოს ამდენივე (დღეს) სხვა (დროს). სურს ალაჰს თქვენი მოსვენება და არა სურს თქვენი გაწვალება. მაშ გაასრულეთ (განსაზღვრული) რაოდენობა (დღეებისა) და განადიდეთ ალაჰი იმისათვის, რომ ჭეშმარტი გზით მიჰყავხართ, რათა ეგების მადლი შესწიროთ“.

მუსლიმური მარხვის ძირითადი წესები გადმოცემულია ყურანში [2:183/179-187/183]. სხვა რელიგიებისაგან განსხვავებით, ამ დროს აუცილებელია არა საჭმლის რომელიმე სახეზე, არამედ საერთოდ უარის თქმა საჭმელ-სასმელზე. რამადანის თვეში ალიონიდან მზის ჩასვლამდე იკრძალება სმა-ჭამა და ყველაფერი, რაც არღვევს ღვთისმოსაობას (თამბაქოს მოწევა, ნარკოტიკების მიღება, ცოლქმრული კავშირი, მუსიკის მოსმენა და სხვ.). ყურანის თანახმად: „ჭამეთ და სვით, ვიდრე შესაძლებელი არ იქნება თეთრი ძაფის შავი ძაფისაგან გარჩევა განთიადისას, შემდეგ დაიცავით მარხვა დაბინდებამდე“ [2:187/183]. ამდენად, მარხვის დაწყებას და დამთავრებას განსაზღვრავდნენ ძაფის დახმარებით (თაფსირებით, „ვიდრე განთიადის თეთრი ძაფი არ გაჰკვეთს ღამის წყვდიადს“). დღეს მუსლიმები სარგებლობენ ზუსტი ასტროლოგიური კალენდრით. მარხვასთან დაკავშირებული აკრძალვები იხსნება დაბინდებისთანავე, საღამოს ლოცვის შემდეგ და იწყება ხსნილი – *იფტარ* (საკვების მიღება). ეს ტერმინი აღნიშნავს მარხვის დარღვევასაც განსაზღვრულ დრომდე.

მომარხულე მუსლიმების შეკრება ერთობლივ იფტარზე ღვთისათვის სასურველი საქმე და ტრადიციაა, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარა მუჰამმადმა. ჰადისების თანახმად, მოციქული ასე ასრულებდა იფტარს: „მოციქული ხსნილს იწყებდა ახალი ფინიკებით ლოცვამდე; ან მშრალი ფინიკებით ახლის არარსებობის დროს, თუ მშრალი ფინიკიც არ იყო ხელმისაწვდომი, სვამდა რამდენიმე ყლუპ წყალს“. ანას იბნ მალიქის გადმოცემით, მოციქული არ ასრულებდა საღამოს ლოცვებს ისე, რომ არ შეეწყვიტა მარხვა საკვების მიღებით ან წყლის დალევით, და იფტარის დროს წარმოთქვამდა ლოცვებს. მოციქულმა მუჰამმადმა აუკრძალა მუსლიმებს უწყვეტი მარხვის (*ალ-ვიṣალ*) დაცვა ორი და მეტი დღის მანძილზე. ყოველ დღე მარხვა უნდა შეეწყვიტა იფტარით საღამოს და გაეგრძელებინა მარხვა მხოლოდ დილით. თვითონ მოციქული იცავდა *ვისალ*-ს, მაგრამ აღნიშნავდა, რომ მარხვის ასეთი სახე მხოლოდ მას დაუწესა ღმერთმა.

დილას, მარხვის დაწყებამდე და დილის ლოცვამდე დაახლ. 15-20 წუთით ადრე, მუსლიმები იღებენ უფრო ნოყიერ საკვებს, რომელსაც

ეწოდება *სუჰურ ან საჰურ* (არაბ. „ცისკრის“, „საკვები განთიადისას“). საღამოს, გახსნილების შემდეგ იღებენ საკვებს, რომელსაც ეწოდება *იფტარ* ან *ფუტურ* („საუზმე“).[1]

მარხვაზე არ დაიშვებიან რიტუალურად უწმინდურნი – ქალები ციკლის დროს და დამნაშავეები, რომელთაც არ მოუხდიათ სასჯელი. მარხვისაგან თავისუფლდებიან ავადმყოფები, მოხუცებულები, ფეხმძიმე ქალები, მეძუძური დედები, ძიძები, რომლებიც კვებავენ ბავშვებს, მოგზაურები, მეომრები, რომლებიც არიან ბრძოლის ველზე (სამხედრო მოსამსახურეები მარხვისაგან არ თავისუფლდებიან), აგრეთვე ყველა, ვისაც გადაუდებელი და საპასუხისმგებლო საქმე აქვს შესასრულებელი. ის, ვინც გათავისუფლდა მარხვის ვალდებულებისაგან რამადანის თვეში, უნდა შეასრულოს ის სხვა დროს. მარხვისაგან გათავისუფლებულებმა გამოსასყიდიც უნდა გაიღონ: გაათავისუფლოს მონა ან დააპუროს ან სამოსით უზრუნველყოს ღარიბი მუსლიმი. თუ მუსლიმი არ იცავს მარხვას მისი დაწყებიდან, ან არღვევს მას შარიათით განსაზღვრული მიზეზების გარეშე ან ექნება სქესობრივი კავშირი მეუღლესთან, უნდა გამოისყიდოს ეს ცოდვა (ქაფფარა ან ფიდია): მარხვა ორი თვის განმავლობაში ან სამოცი ღარიბის დაპურება, ან გაიღოს მოწყალება ყოველი გაცდენილი დღისათვის ზაქათ ალ-ფიტრის შესაბამისი ოდენობით (ალ-ბუხარი, 65:4505).

რამადანის მარხვის დაწყება უნდა დაამოწმოს ორმა ნდობით აღჭურვილმა მუსლიმმა. ისლამურ სამართალში ერთადერთი შემთხვევა, როცა მიიღება ერთი მამაკაცის მოწმეობა, არის რამადანის და შავვალის თვეში ახალი მთვარის გამოჩენა. რელიგიური კულტის მსახურები ოფიციალურად აცხადებენ რამადანის თვის დაწყების შესახებ. ამისათვის თანამედროვე მუსლიმურ ქვეყნებში ფართოდ გამოიყენება რადიო, ტელევიზია, პრესა. ამის პარალელურად გამოიყენება შუასაუკუნეობრივი წესი მარხვის დაწყების განსაზღვრისათვის – სპეციალური თასი, სადაც შა'ბანის თვის დაწყებიდან ყოველდღე ერთ გროშს აგდებენ. მარხვის დრო განისაზღვრება მუსლიმური მთვარის კალენდრით, მაგრამ დღეს მუსლიმურ ქვეყნებში მარხვის დასაწყისი და დასასრული დადგენილია გეოგრაფიული კოორდინატების გათვალისწინებით თითოეული ქალაქისა და რაიონისათვის. ღრუბლიანმა ცამ ან სხვა მიზე-

[1] მარხვის წესების შესახებ იხ.: *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Vol. I, 180-192.

ზებმა შეიძლება გადაწიოს მარხვის დაწყება ან დასრულება.[1] მოციქული ამბობდა: „უნდა გავარჩიოთ განთიადის ორი სახე: განთიადი ჭეშმარიტი, რომლის დროსაც იკრძალება საკვების მიღება [მარხვის დროს] და ნებადართულია ლოცვის შესრულება [რომლითაც დგება დილის ლოცვის დრო]; და ცრუ განთიადი, რომლის დროსაც დაშვებულია საკვების მიღება [მარხვის დროს] და აკრძალულია დილის ლოცვა [რადგანაც ლოცვის დრო ჯერ არ დამდგარა]“. ამ გადმოცემის თანახმად, არსებობს „ჭეშმარიტი“ და „ცრუ“ განთიადი (ასტრონომიულად „ცრუ“ განთიადის სახელწოდებაა – „ზოდიაქალური სინათლე“). ეს უკანასკნელი დგება დაახლოებით ერთი საათით ადრე „ჭეშმარიტ“ განთიადამდე. ის ჩნდება სინათლის ვერტიკალური ზოლის სახით. „ცრუ“ განთიადს მოჰყვება სიბნელე. „ჭეშმარიტი“ განთიადისას დილის ცისკარი თანაბრად გადაიშლება ჰორიზონტზე. მარხვა მთავრდება შავვალის თვის დასაწყისში ახალი მთვარის გამოჩენისთანავე.

მარხვა სავალდებულოა ყველა სრულწლოვანი მუსლიმისათვის. ის, ვინც უარყოფს მარხვის ვალდებულებას, ითვლება ურწმუნოდ. მარხვის ყოველ დღეს, განთიადის დადგომამდე, მორწმუნემ უნდა წარმოთქვას სპეციალური ფორმულა – *ნიᲒა*, რითაც გამოხატავს მარხულობის სურვილს და სთხოვს ალაჰს დალოცვას. მეჩეთებში დილას და საღამოს იკითხება ქადაგება. რამადანის მარხვის მთელი თვის განმავლობაში, ყოველდღიურ 5 კანონიკურ ლოცვას კიდევ ემატება ერთი – ღამის ლოცვა, რომელიც 8, 20 ან 36 რაქათისაგან შედგება. ეს წესი შემოიღო ხალიფა ‘უმარმა (634-644). ყოველი ოთხი რაქათის შემდეგ დადგენილია შესვენება (*თარვიჰა*). შიიტები ამ ლოცვას არ ასრულებენ და თვლიან მას სიახლედ (ბიდა‘) ისლამში. შიიტური გადმოცემის თანახმად, რამადანის თვეში მორწმუნემ ყოველ ღამე უნდა წაიკითხოს წმინდა ყურანის 44-ე სურა და 23 რიცხვში დადგება ძლიერების, ან განგების ღამე.[2]

შარიათი კატეგორიულად კრძალავს დამატებითი მარხვების შესრულებას რამადანის თვეში, მსხვერპლშეწირვისა და გახსნილების დღესასწაულების დროს. მარხვა ძალადაკარგულად ცხადდება შემდეგი დარღვევის დროს: ა) საჭმლისა და სასმელის მიღება; ბ) სქესობრივი ურთ-

[1] მაგ., 2021 წლის 11 აპრილს საუდის არაბეთის უმაღლესმა სასამართლომ დაადგინა, რომ ამ დღეს, მტვრიანი ამინდის გამო, ვერავინ დაინახა ახალი მთვარე, ამიტომ მარხვა არ დაიწყო 12 აპრილს (მზის ჩასვლის შემდეგ). რამადანის თვის დაწყების საკითხში მრავალმა არაბული ქვეყანამ გაიზიარა საუდის არაბეთის პოზიცია და მარხვა დადგენილ დღეს არ დაიწყო კატარში, ქუვეითში, არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში, ომანში, იემენში, ეგვიპტეში, თუნისში, ერაყსა და ლიბანში.

[2] Abu Ja’far Muhammad ibn Ya’qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi.* Translated by Muhammad Sarwar. H650, Ch.41, h8 [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

იერთობა ან ანანიზმი; გ) ღმერთის, მოციქულისა და მისი ნაცვლების წყევლა; დ) ყელში მოხვედრილი მტვრის სქელი ფენა და ბოლი; ე) თავის ჩაყოფა წყალში; ვ) დაბინძურება დილის ლოცვამდე.

თუ ადამიანი გრძნობს, რომ დაიღუპება უწყლოობით, უნდა მიიღოს წყალი იმ ოდენობით, რაც აუცილებელია სასიცოცხლოდ. ამის შემდეგ მარხვა ძალადაკარგულად ითვლება და მუსლიმმა უნდა გამოისყიდოს ეს ცოდვა. თუმცა მარხვის დარღვევად არ ითვლება: ნერწყვის გადაყლაპვა; თვალების შეღებვა სურმით; კოსმეტიკის მოხვედრა თვალებზე; კბილების გაწმენდა მისვაქით (კბილის საწმენდი ჩხირი) ან კბილის ჯაგრისით (კბილის პასტის გარეშე);[1] კბილების მკურნალობა ან ამოღება სისხლის ან წამლის გადაყლაპვის გარეშე; ინექცია სამედიცინო აუცილებლობის შემთხვევაში, მალამოს, იოდის ან ბრილიანტის მწვანეს გამოყენება დეზინფექციის ან ღია ჭრილობის შეხორცების მიზნით; ბანაობა; სრული განბანვა; სისხლის ჩაბარება კლინიკური კვლევის ან დონორობის მიზნით და სხვ.

მარხვის დამთავრების წინ ოჯახის ყველა წევრმა უნდა გადაიხადოს სავალდებულო მოწყალება – *ზაქათ ალ-ფიტრ* ღარიბთა და უქონელი მუსლიმების სასარგებლოდ. ამაზე მიუთითებს შემდეგი ჰადისი: „რამადანის მარხვა ჩამოკიდებულია ცასა და დედამიწას შორის, ვიდრე ალლაჰის მონა არ გასცემს დადგენილ მოწყალებას“. *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ის გადახდა სავალდებულოა როგორც მოზრდილებისათვის, ისე ბავშვებისათვის. ბავშვების ნაცვლად მას იხდიან მშობლები. მარხვა სრულდება შავვალის თვის პირველ დღეს და აღინიშნება ხსნილის დღესასწაული – *‘იდ ალ-ფიტრ*.

სავალდებულო მარხვის გარდა ისლამში რეკომენდებულია ნებაყოფლობითი მარხვა (სავმ ათ-თატავვუ‘) აღთქმის შემთხვევაში, ცოდვების მოსანანიებლად, განსაცდელის დღეებში (ომები, ეპიდემიები, სტიქიური უბედურებები, მზის დაბნელება) ან ღვთისმოსაობის გამო. ასეთი არასავალდებულო მარხვისათვის აირჩევა სავსე მთვარის დღეები, ორშაბათი და ხუთშაბათი (მოციქული მუჰამმადი ამ დღეებში რეგულარულად იცავდა მარხვას). რეკომენდებულია ნებაყოფლობითი მარხვა ‘აშურა’-ს (შიიტებისათვის ის არის იმამ ჰუსაინისა და მისი მიმდევრების გლოვის დღე), ‘არაფა-ს (ჰაჯის დროს, ზუ ლ-ჰიჯჯას 9 რიცხვში, როცა პილიგრიმები დგებიან წმინდა ‘არაფათის წინ) დღეს, და „თეთრი ღამეების“ განმავლობაში (ყოველი თვის 13, 14 და 15 რიცხვი). ყურანის თანახმად,

[1] მუსლიმი ღვთისმეტყველები თვლიან, რომ მარხვის დროს უმჯობესია თავის შეკავება კბილის პასტის გამოყენებისაგან. მეცნიერთა უმრავლესობა ამბობს, რომ მისი მოხვედრა კუჭში არღვევს მარხვას. თუ მომარხულე მას გამოიყენებს, უნდა იყოს უკიდურესად ფრთხილად.

სამდღიანი მარხვით შეიძლება ფიცის დარღვევის გამოსყიდვა [5:89/83], ხოლო ორთვიანი მარხვით – მორწმუნის უნებლიე მკვლელობის [4:92/86]. დამატებითი მარხვა იკრძალება (ჰარამ) ორი დიდი დღესასწაულის (ʻიდ ალ-ადჰა და ʻიდ ალ-ფიტრ) დროს და იკიცხება (*მაქრუჰ*) სადღესასწაულო დღეებში (ʻიდ ალ-ფიტრის პირველი დღე და ʻიდ ალ-ადჰას 4 დღე) და პარასკევობით (არა რამადანის თვეში).

თანამედროვე პერიოდში მუსლიმურ ქვეყნებში (მაგ., სპარსეთის ყურის ქვეყნებში) არამუსლიმებმა საჯაროდ არ უნდა დაარღვიონ მუსლიმური მარხვის ძირითადი წესები. შარჯას საამიროში (არაბთა გაერთიანებული საამიროები) კანონი ამ შემთხვევაში ითვალისწინებს პატიმრობას და ჯარიმას 2000 დირჰამამდე (540 აშშ დოლარი).

სავალდებულო მოწყალება – ზაქათი

ზაქა̄თ (სიტყვასიტყვით – განწმენდა/სიწმინდე) – სავალდებულო განწმენდა მოწყალების გაცემის გზით, სავალდებულო მოწყალება. ტერმინი *ზაქათ* ყურანში გვხვდება თვრამეტ სურაში. აღსანიშნავია, რომ იმ 31 აიადან, სადაც ზაქათია ნახსენები, იგი მხოლოდ ოთხჯერ გვხვდება დამოუკიდებლად, დანარჩენ შემთხვევაში კი ყველგან იხმარება ლოცვასთან (ას-სალათ) ერთად. ყურანი ადგენს მოწყალების სავალდებულო გაცემას როგორც ამქვეყნიური, საწუთიერო სიკეთეების საფასურს (სხვა სიტყვებით: ამქვეყნიური სიკეთენი ადამიანისათვის ნებადართული ხდება ზაქათის პირობით). შესაბამისად, ზაქათი დაწესებულია, ერთი მხრივ, ადამიანის სულის გასაწმენდად, რათა არ იყოს ის მიდრეკილი ამქვეყნიური სიკეთეებისადმი და, მეორე მხრივ, გაწმინდოს მუსლიმის ქონება შესაძლო უკანონოდ მიღებული შემოსავლებისაგან. ამიტომ ზაქათის გადახდა ხდება მხოლოდ ნამეტი ქონებიდან.[1]

ზაქათს იხდის ყველა ზრდასრული მუსლიმი მამაკაცი. ის აიღება: 1) ნათესებიდან; 2) ვენახებიდან და ფინიკის პალმებიდან, 3) პირუტყვიდან; 4) ოქროდან და ვერცხლიდან; 5) სავაჭრო საქონლიდან. საკანონმდებლო კრებულებში ზუსტად არის განსაზღვრული ქონება, რომელიც იბეგრება ზაქათით და მისი ზომა. დასაბეგრი მინიმუმი *(ნიṣა̄ბ)*: მიწათმოქმედების პროდუქტებზე – 5 ვასკი/ავსა̄კ (975კგ.); საქონელზე – 5 აქლემი, 20

[1] Suliman Bashear, "On the Origins and Development of the Meaning of Zakāt in Early Islam," *Arabica,* 40/1 (1993), 84-113; Salih Sayilgan, "Almsgiving: Zakat," *Exploring Islam: Theology and Spiritual Practice in America* (2021), 147-54; Jonathan Benthall, "Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving," *The Journal of the Royal Anthropological Institute,* 5/1 (Mar., 1999), 27-42; Norman Calder, "Zakāt in Imāmī Shīʼī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 44/ 3 (1981), 468-480.

ძროხა ან 40 თხა (ცხენები და მონები იბეგრებოდა მხოლოდ გაყიდვისას; ალაჰის მოციქულმა თქვა: „მუსლიმი არ იხდის გადასახადს თავისი მონიდან და ცხენიდან“ – ალ-ბუხარი, 24:1464); ოქროზე და ვერცხლზე – 20 დინარი (მისკალ; 84.7 გრ ოქროთი) ან 200 დირჰამი (595 გრამი ვერცხლი); სავაჭრო საქონელზე – შესაბამისი ფასიდან გამომდინარე. ხალიფა ‘უმარ I-მა ზაქათით დაბეგრა ცხენებიც, ხოლო ‘უმარ II (717-720) ზაქათს იღებდა ყველა სასარგებლო წიაღისეულიდან. ხალიფა ჰიშამ იბნ ‘აბდ ალ-მალიქმა (724-743) დააარსა სპეციალური სამთავრობო ორგანო – *დ̄ივან ა̇ს-ṩადაკა̄თ,* რომელიც ზედამხედველობას უწევდა ზაქათის შეკრებასა და განაწილებას.

ზაქათი აიღება მაღალი და დაბალი სინჯის ოქროდან და ვერცხლიდან, მაგრამ მისი ზომა განისაზღვრება ამ უკანასკნელის გათვალისწინებით ან ძვირფასი ლითონის პროცენტული შემცველობით. ფულადი თანხებისათვის გათვალისწინებულია ოქროს ნისაბის ღირებულება. მაგ., თუ მუსლიმს აქვს 84,8 გრ (ან 25 მისკალი) ოქროს შესატყვისი თანხა და ის არის მუსლიმის მფლობელობაში ერთი სრული მთვარის წელიწადის განმავლობაში, მან უნდა გადაიხადოს 2.5% ამ თანხიდან. მაგ., თუ ზაქათის გადახდისას 1 გრამი ოქროს ფასი შეადგენს 25 დოლარს, მაშინ 25X84,8=2110 დოლარს. ჰანაფიტი ღვთისმეტყველები ამტკიცებენ, რომ ზაქათის გადახდა უნდა მოხდეს ყოველწლიურად ყველა ფორმის ოქროსა და ვერცხლიდან, არის ის ოქროს ნაჭერი თუ ძვირფასეულობა (არ აქვს მნიშვნელობა იყენებს თუ არა ამ სამკაულებს). ჰანბალიტი და შაფიიტი ღვთისმეტყველები თვლიან, რომ თუ მეპატრონე სარგებლობს ოქროთი და ვერცხლით, არ უნდა გადაიხადოს ზაქათი, ხოლო თუ არ ატარებს და ინახავს, მაშინ წელიწადში ერთხელ ზაქათის გადახდა სავალდებულოა. მალიქიტი ღვთისმეტყველები ამტკიცებენ, რომ თუ სამკაულები გამოიყენება მეპატრონის მიერ, მაშინ ზაქათი არ უნდა გადაიხადოს. თუ მეპატრონე ოქროს და ვერცხლის სამკაულებს ინახავს როგორც მატერიალურ ფასეულობას, რათა გამოიყენოს საჭიროების შემთხვევაში (მაგ. რთული ფინანსური ვითარების დროს, ქალიშვილის მზითვად ან სარძლოს საჩუქრისთვის), უნდა გადაიხადოს ზაქათი.

ზაქათი შეადგენს სოფლის მეურნეობის პროდუქციიდან 1/10 ნაწილს მოსავლის აღებისთანავე, ხოლო სხვა სახეობებიდან 1/40 ანუ 2,5%-ს კალენდარული წლის დასრულებამდე; პროდუქცია იმ მიწებიდან, რომელთა დამუშავება ხდება ხელოვნური მორწვით, იბეგრება 1/20-თ; პროდუქცია იმ მიწებიდან, რომელთა მორწვა ხდება ბუნებრივად (წვიმა, წყარო), იბეგრება 1/10-ით; შერეული საშუალებებით მორწყვის შემთხვევაში, აიღება მოსავლის 1/15 ნაწილი (7.5%); 1/5-ით იბეგრება ძვირფასი მეტალებისა და ქვების, ზღვის პროდუქტების მოპოვება. თუ რომელიმე

პროდუქტის მოსავალი ორჯერ მოდის წელიწადში, მუსლიმი ორივეჯერ იხდის ზაქათს.

ზაქათი აიღება წელიწადში ერთხელ მუსლიმური მთვარის კალენდრის მე-11 თვის ბოლოს. პირველ წელს ზაქათი აიღება 12 თვის დასრულების შემდეგ. შარიათის მიხედვით ზაქათით იბეგრება 9 კონკრეტული პროდუქტი: ხორბალი, ქერი, ფინიკი, ყურძენი და ქიშმიში, ოქრო, ვერცხლი, აქლემები, მსხვილფეხა და წვრილფეხა რქოსანი პირუტყვი. ზაქათს იხდის სრულწლოვანი, სრულ ჭკუაზე მყოფი, თავისუფალი მუსლიმი. ისლამური სამართალი ასევე მკაცრად განსაზღვრავს სხვადასხვა სახის პროდუქტებიდან ზაქათის აკრეფის ვადებს: ხორბლიდან და ქერიდან ზაქათი აიღება კალოობის დროს; ყურძნიდან – ისვრიმობის პერიოდში, რადგანაც მწიფე ყურძენი შეიძლება შეჭამოს მფლობელმა ან გაყიდოს ზაქათის გადახდამდე; ფინიკიდან – სიმწიფის პერიოდში.[1]

თუ მუსლიმი გარდაიცვლება ზაქათის გადახდამდე, ზაქათს იხდიან მისი მემკვიდრეები, ყველა თავისი წილიდან. თუ სესხად აღებული ოქრო და ვერცხლი თავისი ღირებულებით ექვემდებარება ზაქათით დაბეგვრას და არ დაუბრუნდა თავის პირვანდელ მფლობელს ერთი წლის განმავლობაში, მსესხებელმა უნდა გადაიხადოს ზაქათი ამ ქონებაზე. ამ შემთხვევაში გამსესხებელი ზაქათს აღარ იხდის. თუ ფინიკის ან ყურძნის ბაღები, ან ხორბლის ნათესები გაიყიდა, ზაქათის გადახდამდე, მას იხდის ახალი მფლობელი. ზაქათის გადაუხდელობის შემთხვევაში შარიათის სასამართლოებს უფლება აქვთ გააუქმონ სავაჭრო ხელშეკრულება. ბრინჯი და ლობიო არ იბეგრება ზაქათით, რადგანაც ეს პროდუქტები შესაძლებელია არ იყო ცნობილი ალაჰის მოციქულისათვის და არ მოჰყავდათ ჰიჯაზში (მაგ. მალაიზიაში ზაქათი აიღება ბრინჯიდანაც).[2] თუმცა ეს კულტურები საკმაოდ ფართოდაა გავრცელებული მუსლიმურ აღმოსავლეთში. ამიტომ შესაძლებელია მათზე ზაქათის გადახდა საკუთარი სურვილით და ასეთი ქმედება შექებას იმსახურებს. ზაქათი არ აიღება აგრეთვე მწვანილიდან და ბოსტნეულიდან, რადგანაც ალაჰის მოციქულმა თქვა: „შეწირულობა არ აიღება ბოსტნეულიდან“. იმამ აშ-შაფი‘ი, იმამ მალიქი, შეიხ-ულ-ისლამი იბნ თაიმიჲა თვლიდნენ, რომ ზაქათი არ აიღება თაფლიდან. ისინი ეყრდნობოდნენ ალაჰის ზეშთაგონებას: „ო, თქვენ,

[1] *Shara’i‘ al-Islam Fi Masa’il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja‘far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Vol. I, 132-163; Syed Ali al-Sistani, *Islamic Laws: According to the Fatwas of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani*. A translation of the Risala Amaliyya of Syed Ali al-Sistani, vol. 1. Ritual Acts of worship (World Federation of Khoja Shia Jamaats, 2017), 464-465.

[2] Sohrab Behdad, Farhad Nomani (eds.), *Islam and the moral economy: the challenge of capitalism* (Routledge, 2006), 268-269.

რომელთაც ირწმუნეთ, ისარგებლეთ იმ სიკეთით, რაც მოინაგრეთ და რაც აღმოვაცენეთ თქვენთვის მიწიდან. და ნუ მიელტვით საძაგელს, რომელსაც დახარჯავთ“[2:267/269]. თაფლი კი არ განეკუთვნება არც პირველ და არც მეორე კატეგორიას. იბნ ჰანბალი თვლიდა, რომ თაფლიდან გადახდილი უნდა იყოს 1/10 ნაწილი, თუ მისი რაოდენობა მიაღწევდა 10 ფარაკს, ანუ 62 კგ-ს. აბუ ჰანიფა კი მიიჩნევდა, რომ თაფლიდან უნდა ყოფილიყო გადახდილი ზაქათი, რაოდენობის მიუხედავად. მოგვიანებით აბუ ᲂუსუფი თვლიდა, რომ თაფლს აქვს დასაბეგრი მინიმუმი. ის ეყრდნობოდა ჰადისს: „ალაჰის მოციქული თავის დროზე თაფლის ყოველი ათი ჭურჭლიდან იღებდა ერთს [როგორც ზაქათს]“.[1] ასევე ფიქრობდა მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა ‘უმარ იბნ ალ-ხატტაბი (იბნ მაჯა, 8:1824). მალიქიტები და შაფიიტები მიწათმოქმედების პროდუქტებში ითვალისწინებდნენ მხოლოდ იმ პროდუქტებს, რომლებიც განკუთვნილი იყო საკვებად და, ამასთან, არ ფუჭდებოდა ერთი წლის განმავლობაში. ამ ჯგუფში არ შედიოდა ბამბა და მალფუჭებადი ხილი. თუმცა ყველა მუსლიმი სწავლული არ იზიარებდა ამ თვალსაზრისს.

ისტორიკოს იბნ მამმათის (1149-1209) თანახმად, ეგვიპტეში ზაქათი არ აიღებოდა შემდეგი პროდუქტებიდან: „ქინძი, ვარსკვლავური ანისი, მდოგვი, სეზამი (იგივე ქუნჯუთი ან შირბახტი), სელის თესლი, ... ლეღვი, ატამი, გარგარი, ვაშლი, ნიგოზი, ნუში, ბანანი, ფისტა, თხილი, ტკბილი ლერწამი, ბროწეული, ზეთისხილი ... და ბოსტნეული“.[2]

შინაური ცხოველების ზაქათით დაბეგვრისათვის შარიათი აწესებს ორ პირობას: წლის განმავლობაში მფლობელმა სულ მცირე ორჯერ მაინც უნდა გამოიყენოს ეს ცხოველები და სულ მცირე ორი დღე მაინც უნდა გამოკვებოს თავისი საკვებით. მსხვილფეხა და წვრილფეხა რქოსანი პირუტყვის ზაქათით დაბეგვრისათვის შარიათმა დააწესა შემდეგი ცენზი:

აქლემებზე: 5-9 აქლემზე – 1 ცხვარი; 10-14 აქლემზე – 2 ცხვარი; 15-19 აქლემზე – 3 ცხვარი; 20-24 აქლემზე – 4 ცხვარი; 25-35 აქლემზე – 1 და მეტი წლის მდედრი აქლემი (*ბინთ მახაḍ*); 36-45 აქლემზე – 1 ორწლიანი მდედრი აქლემი (*ბინთ ლაბ̄ონ*); 46-60 აქლემზე – 1 სამწლიანი მდედრი აქლემი (*ჰიკკა*); 61-75 აქლემზე – 1 ოთხწლიანი მდედრ. აქლემი (ჯაზა‘ა); 76-90 აქლემზე – 2 ორწლიანი მდედრი აქლემი (*ბინთ ლაბ̄ონ*); 91-120 აქლემზე – 2 სამწლიანი მდედრი აქლემი (*ჰიკკა*); თუ აქლემების რაოდენობა 120-ს აღემატება – 3 აქლემი, 2 წელზე მეტი ასაკის, ყოველ 40 აქლემზე და ზემოთ აიღება 1 ორწლიანი აქლემი (*ბინთ ლაბ̄ონ*) ან

[1] Абу Йусуф, *Китаб ал-Харадж*, 123-124.

[2] Ибн Маммати. *Правила диванов*. Перевод с араб, пред. и прим. С.Б. Певзнера (М., 1990), 96; R.S. Cooper, *Ibn Mammati's rules for the ministries: translation with commentary of the Qawānin al-Dawāwīn,* PhD Thesis (Berkeley, University of California(1973).

ყოველ 50 აქლემზე – 1 სამწლიანი აქლემი (*ჰიკკა*). თუმცა, 120-ის ზემოთ აზრი განსხვავებულია.[1]

წვრილფეხა რქოსანი პირუტყვის შემთხვევაში ზაქათი აიღება შემდეგი წესით: 40 ცხვარზე და ზემოთ – 1 ცხვარი; 121 ცხვარზე – და ზემოთ – 2 ცხვარი; 201 ცხვარზე და ზემოთ – 3 ცხვარი; 301 ცხვარზე და ზემოთ – 4 ცხვარი. 400 ცხვარზე და მეტზე – ყოველ 100 ცხვარზე 1 ცხვარი. წვრილფეხა რქოსან პირუტყვზე ზაქათის გადახდისას უპირატესობა ენიჭება ნატურით გადახდას, მაგრამ არ იკრძალება ზაქათის გადახდა ფულით და საქონლით. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ზაქათის შეცვლის საკითხს წყვეტს შარიათის სასამართლო. ზაქათის გადასახდელად განკუთვნილი ცხვარი სასურველია იყოს ორწლიანი, ხოლო თხა – სამწლიანი. თუ რამდენიმე ადამიანი ერთად ფლობს მსხვილფეხა და წვრილფეხა რქოსან პირუტყვს და აქლემებს, თითოეული იხდის ზაქათს თავისი წილიდან შარიათით გათვალისწინებული ცენზის მიხედვით. შარიათი კრძალავს ზაქათის გადახდას მხოლოდ ცუდი ჯიშის ცხოველებით.

ზაქათ ალ-მალ-ის (სავალდებულო მოწყალება ქონებიდან) გვერდით არსებობს *ზაქათ ალ-ფიტრ*, რომლის გადახდა სავალდებულოა რამადანის მარხვის დასრულებისთანავე. *ზაქათ ალ-მალ*-ს და *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ს იხდის შეძლებული მუსლიმი წელიწადში ერთხელ. თუმცა *ზაქათ ალ-მალ*-ს იხდის ოჯახის უფროსი, ხოლო *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ს – შეძლებული ოჯახის ყველა სრულწლოვანი მუსლიმი წევრი. *ზაქათ ალ-ფიტრ* შეადგენს 1 *ṣაʿ*-ს, ანუ საშუალოდ 3 კგ[2] პროდუქტს (ხორბალი, ქერი, ბრინჯი, ფინიკი, ქიშმიში, მზესუმზირა და სხვა პროდუქტები. მოციქულის დროს *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ის გადახდა ხდებოდა ყოველდღიური ულუფიდან – ქერი, ქიშმიში, ხაჭო და ფინიკი). მისი გადახდა შესაძლებელია ფულადი ეკვივალენტითაც. თუმცა ამ საკითხზე მაზჰაბებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა (ჰანაფიტურ მაზჰაბში დაშვებულია). თუ მუსლიმის ოჯახში რამდენიმე სრულწლოვანი წევრია და ოჯახისათვის მძიმე ტვირთია *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ის გადახდა ყველა სრულწლოვან წევრზე, შესაძლებელია მისი გადახდა მხოლოდ ოჯახის ერთ წევრზე. ამისათვის *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ს ოჯახის წევრები გადასცემენ ერთმანეთს (მაგ., მამა გადასცემს უფროს ვაჟს, ეს უკანასკნელი თავის ძმას და ა.შ.). და ბოლოს ეს თანხა გადაეცემა ვინმე ღარიბს. ამგვარად ითვლება, რომ *ზაქათ ალ-*

---

[1] Wael B. Hallaq, *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*, 233.

[2] ჰანაფიტებისათვის 1 სა‘ შეესაბამება 3,300 გ-ს (თუმცა, იხდიან ნახევრს –1,650 გ-ს), დანარჩენი სუნიტური მაზჰაბებისათვის – 2,176გ-ს. შიიტური მაზჰაბის თანახმად, 1 სა‘ შეესაბამება დაახლ. 3 კგ-ს. ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დროს მუსლიმი სწავლულები შეთანხმდნენ, რომ 1 სა‘ შეესატყვისებოდა 4 მუდდ-ს ანუ 5 1/3 რატლს. შესაბამისად, 1 სა‘=693,1/3 დირჰამს.

ფიტრ გადაიხადა ოჯახის ყველა სრულწლოვანმა წევრმა. აიათოლა 'ალი ას-სისთანის თანახმად, *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ის გადახდა სავალდებულოა სტუმრისათვისაც, რომელიც მიდის მორწმუნის სახლში მზის ჩასვლამდე, *'იდ ალ-ფიტრ*-ის დადგომამდე და ღამეს ათევს მის სახლში (ის ითვლება დროებით ოჯახის წევრად). თუ ადამიანი ფსიქიურად ავადმყოფია მზის ჩასვლის მომენტში, *'იდ ალ-ფიტრ*-ის დადგომამდე და ამ მდგომარეობაში დარჩა დილის ლოცვამდე, დღესასწაულის დღეს, მას არ ევალება *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ის გადახდა. თუ მზის ჩასვლამდე, ბავშვი გახდა სრულწლოვანი, ან სულით ავადმყოფი – საღად მოაზროვნე, ან ღარიბი – მდიდარი, და თუ ეს პირი აკმაყოფილებს იმ პირობებს, რაც აუცილებელია *ზაქათ ალ-ფიტრ*-ის გადასახდელად, მაშინ ის იხდის მოწყალებას. თუ ურწმუნო გახდება მუსლიმი მზის ჩასვლის შემდეგ, *იდ ალ-ფიტრ*-ის წინ, მისთვის არაა სავალდებულო *ზაქათ-ალ-ფიტრ*-ის გადახდა. თუმცა თუ მუსლიმი, რომელიც არ იყო შიიტი და გახდება შიიტი, ახალი მთვარის გამოჩენის შემდეგ, უნდა გადაიხადოს *ზაქათ ალ-ფიტრ.*[1]

ზაქათის ამღებ სპეციალურ პირს ჰქვია *'ამილ* ('უმმალ ას-სადაკა – ზაქათის ამკრეფნი). ის უნდა იყოს თავისუფალი მუსლიმი, სამართლიანი და იცოდეს ზაქათთან დაკავშირებული წესები.

ისლამური სამართლით, ყურანის 9:60 აიაზე დაყრდნობით, ზაქათს იღებენ 8 კატეგორიის ადამიანები: უპოვარნი (*ალ-ფუკარა'*); გლახაკები (*მისქინ*); ზაქათის ამკრეფნი და ხალხი, ვინც მას ინახავს და ანგარიშს აწარმოებს (*'ამილინა 'ალაიჰა*); ისლამზე ახლადმოქცეულები ან ისინი, ვინც იხრებიან ისლამისაკენ (*ალ-მუ'ალლაფათი კულუბუჰუმ*), ვისი გულის მოგებაც სურთ; მუქათიბები (გარკვეული კატეგორიის მონები, რომელთაც დადეს ხელშეკრულება გამოსყიდვის თაობაზე – *ფი რიკაბ*); არაფრისმქონე მევალეები (*ალ-ღარიმინა*), რომელთაც ვალი აიღეს მუსლიმთა საერთო სარგებლობის ან კეთილი საქმისათვის (შარიათის სასამართლოს ნებართვით); ალაჰის გზაზე მებრძოლნი (*ფი საბილი ლ-ლაჰი*); მოგზაურები (*იბნ ას-საბილ*), რომელთაც არ აქვთ უკან დასაბრუნებელი თანხა.

ზოგიერთი მაზჰაბის მიხედვით ზაქათიდან მიღებულ შემოსავლებს არ იღებდნენ შემდეგი პირები (იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი ეკუთვნოდნენ ზემოთ ჩამოთვლილ რომელიმე კატეგორიას): ა) მოციქულის ახლობლები და მათი შთამომავლები *(ბანუ ჰაშიმ),* რადგანაც ისინი საჩუქრად იღებდნენ საღვთო ომის დროს მოპოვებული ნადავლის წილს; ბ) ზაქათის ამკრეფთა კმაყოფაზე მყოფი პირები – მისი ცოლი, ბავშვები

[1] Syed Ali al-Sistani, *Islamic Laws: According to the Fatwas of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani.* A translation of the Risala Amaliyya of Syed Ali al-Sistani, vol. 1. Ritual Acts of worship (World Federation of Khoja Shia Jamaats, 2017), 493-495.

და მონები; გ) ურწმუნოები. დღეს ზაქათით შეკრებილი თანხა ინახება სახელმწიფო ხაზინაში და გაიცემა უპირატესად საზოგადოებრივი და სოციალური დახმარების სახით. ეს თანხა ხმარდება მეჩეთებისა და მედრესეების მშენებლობას. ის შეიძლება მიეცეს სტუდენტებს განათლების მისაღებად; უქონელმა მუსლიმმა შეიძლება გამოიყენოს ეს თანხა მექაში პილიგრიმობის შესასრულებლად.

თანამედროვე ისლამურ სამყაროში ზაქათი არ ვრცელდება საცხოვრებელ სახლებზე, ტანსაცმელზე, საოჯახო ნივთებზე, ავტომობილებზე, ცხოველებზე, რომლებიც სატრანსპორტო საშუალებად გამოიყენება, პირად საკუთრებაში არსებულ იარაღზე, წიგნებზე, შრომის იარაღებზე და მანქანებზე, რომლებიც საწარმოო მიზნით გამოიყენება, ძვირფას ქვებზე, ავეჯზე და სხვა. ზაქათით არ იბეგრება ქარხნები და აღჭურვილობა, ნაგებობები, რომლებიც გადაცემულია იჯარით.

პილიგრიმობა (ალ-ჰაჯჯ)

სიტყვა *ჰაჯჯ* ყურანში ნახსენებია 9-ჯერ ხუთ სხვადასხვა აიაში [2:189/185; 2:196/192; 2:197/193; 9:3 22:27/28]. ყურანში ალაჰი აძლევს მოციქულ მუჰამმადს შემდეგ მნიშვნელოვან მითითებას: „და გამოაცხადე ხალხში ჰაჯის თაობაზე“ [22:27/28]. ამასთან განმარტავს: „და ყოველ თემს დავუდგინეთ ღვთისმსახურების წეს-ჩვეულებანი, რათა ახსენონ ალაჰის სახელი“ [22:34/35]. მართალია, მოციქულს არ დავიწყებია ამის თაობაზე, ალაჰი კიდევ ერთხელ ახსენებს მას: „ყოველ თემს დავუდგინეთ ღვთისმსახურების წესები და ისინი ასრულებენ მას“ [22:67/66]. ყურანში არ არის მწყობრი სისტემა მუსლიმური პილიგრიმობის რიტუალების შესრულების თაობაზე. ცალკეული დადგენილებები გაბნეულია ყურანის სხვადასხვა სურებში. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ პილიგრიმობის რიტუალი ძირითადად ჩამოყალიბდა ისლამამდელ ხანაში და შემდეგ ისლამმა დაადგინა ის რელიგიურ ვალდებულებად. მის შესახებ ყურანოლოგი ე. ა. რეზვანი წერს: „პილიგრიმობას (*ჰაჯჯ*) ამ ადგილებში [ქააბა] თან ახლდა ძველი რიტუალების შესრულება და ისლამის წარმოშობის დროისათვის იყო არაბეთის ნახევარკუნძულის მცხოვრებთა მნიშვნელოვანი ნაწილის რელიგიური თვითშეგნების გამოვლინება. პილიგრიმობასთან დაკავშირებული მრავალი წარმოდგენა უკავშირდება სემიტური მითოლოგიის უძველეს პლასტებს“.[1] მოგვიანებით, ისლამის დამკვიდრების შემდეგ, ეს დადგენილებები დეტალურად გადაიხედა და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მუსლიმი კანონმცოდნეების მიერ ახალი რელიგიის კანონების სპეციფიკის გათვალისწინებით.

[1] Е.А. Резван, *Коран и его мир* (СПб., 2001), 24.

ყურანში ნათლად არის ფორმულირებული ჰაჯის მიზანი: „და აღასრულეთ ჰაჯი და ‘უმრა ალაჰისათვის“[2:196/192]. პილიგრიმობის შესრულება ალაჰის სახლში სასურველია მუსლიმისათვის სიცოცხლეში ერთხელ მაინც. არსებობს პილიგრიმობის რამდენიმე სახე: სავალდებულო – *ალ-ჰაჯჯ ალ-იფრად*; მცირე პილიგრიმობა ანუ ‘უმრა ჰაჯის დროს – *ჰაჯჯ ათ-თამათთუ‘* (მორწმუნე გადადის იჰრამის მდგომარეობაში ‘უმრას შესასრულებლად. ‘უმრასთან დაკავშირებული ყველა მოქმედების დასრულების შემდეგ პილიგრიმი თავისუფლდება იჰრამის მდგომარეობიდან და მხოლოდ ჰაჯის დასრულების ბოლო მომენტში კვლავ გადადის იჰრამის მდგომარეობაში, იჭრის თმის კულულს, და ასრულებს ამით ჰაჯს) და ‘უმრას და ჰაჯის გაერთიანება – *ალ-კირან*; მცირე პილიგრიმობა – *ალ-‘უმრა* ნებისმიერ დროს. მეცნიერ-ღვთისმეტყველებს შორის არ არსებობს შეთანხმებული აზრი, პილიგრიმობის რომელი სახე ითვლება საუკეთესოდ.[1]

მცირე პილიგრიმობა წინ უსწრებს დიდ პილიგრიმობას ანუ ჰაჯს და ითვლება მის შემადგენელ ნაწილად. დაშვებულია შესრულდეს მხოლოდ ‘უმრა – რეკომენდებული რელიგიური პრაქტიკა. მაგრამ ჭეშმარიტ ჰაჯიდ ითვლება მხოლოდ ის, ვინც სრულად შეასრულებს დადგენილ წესებს. მცირე პილიგრიმობა არ ცვლის დიდ პილიგრიმობას. ამასთან, ‘უმრა შეიძლება შესრულდეს ნებისმიერ დროს, ჰაჯი კი სრულდება განსაზღვრულ დროს, მუსლიმური მთვარის კალენდრით მეთორმეტე თვეში – ზუ-ლ-ჰიჯჯას 7-12 რიცხვში.

ჰაჯის რიტუალების ფორმირება, ზოგიერთი გამონაკლისების მიუხედავად, დასრულდა 10/632 წელს მოციქულის ე.წ. „გამოსათხოვარი პილიგრიმობის“ (*ჰაჯჯათ ალ-ვადდა‘* ან ჰაჯჯათ ალ-ბალაღ, რადგანაც ყურანის 5:67 აია – *ალ-თაბლიღ* გარდმოევლინა მუჰამმადს ამ მოგზაურობის შემდეგ) დროს. ამ პილიგრიმობას თვითონ მოციქული ხელმძღვანელობდა და პირველად ჩატარდა წმინდა ისლამური ფორმით (100 აქლემი შესწირა მსხვერპლად). პილიგრიმობაში მონაწილეობა მიიღო 50 ათასამდე მუსლიმმა, მათ შორის მისმა ცოლებმა. ამის შემდეგ ძალაში შევიდა ყურანის დადგენილება: „და ალაჰისათვის ხალხს ევალება მოლოცვა ამ სახლისა, (იმათ) ვისაც მასთან მისვლა შეუძლია“[3:97/91]. ამ-

[1] Richard T. Antoun, “Islamic Ritual and Modernity: The Pilgrimage (Hajj) Interpreted,” *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective* (Princeton, NJ, 1989), 154-82; Juan Eduardo Campo, “Authority, Ritual, and Spatial Order in Islam: The Pilgrimage to Mecca,” *Journal of Ritual Studies,* 5/1 (1991), 65-91; Marion Katz, “The Ḥajj and the Study of Islamic Ritual,” *Studia Islamica*, 98/99 (2004), 95-129; Adrian R. Bell and Richard S. Dale, “The Medieval Pilgrimage Business,” *Enterprise & Society,* 12/3 (2011), 601-627; Nadia Caidi, “Pilgrimage to Hajj: An Information Journey,” *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion,* 3/1 (2019), 44-76.

დენად, ალაჰის სახელით მუჰამმადმა პილიგრიმობა (ჰაჯჯ) გადააქცია მუსლიმის მნიშვნელოვან ვალდებულებად.

პილიგრიმთა ხელმძღვანელის – *ამīრ ალ-ჰაჯჯ*-ის თანამდებობა დააწესა მუჰამმადმა 631 წელს, როდესაც აბუ ბაქრს დაავალა გაძღოლოდა პილიგრიმთა ქარავანს მედინიდან მექაში მექელი ურწმუნოებისაგან დაცვის მიზნით. მოგვიანებით *ამირ ალ-ჰაჯჯ*-ის დანიშვნა გახდა ხალიფათა პრეროგატივა. 688 წელს, სახალიფოში შექმნილი პოლიტიკური ვითარების გამო (II სამოქალაქო ომი), პილიგრიმობაში მონაწილეობდა 4 *ამირ ალ-ჰაჯჯ*-ი. XIII საუკუნიდან *ამირ ალ-ჰაჯჯ*-ის დანიშვნის უფლება გადაეცათ მამლუქებს. ამ დროიდან დამასკო გახდა პილიგრიმთა შეკრების ცენტრი ლევანტიდან, ანატოლიიდან, მესოპოტამიიდან და სპარსეთიდან, ხოლო კაირო – პილიგრიმთა შეკრების ცენტრი ნილოსის დელტიდან, ჩრდილოეთ აფრიკისა და სუბსაჰარული აფრიკიდან. ისტორიკოს ჯ. ჰასავეის თანახმად, მამლუქთა პერიოდში *ამირ ალ-ჰაჯჯ*-მა მიიღო თავისი „კლასიკური“ ფორმა.[1] ამ დროს მის ფუნქციებში შედიოდა ქარავნის დაცვა, ფინანსების განკარგვა და მამლუქთა სულტნის წარმომადგენლობა. ამდენად, ქარავანს მიჰყვებოდნენ რელიგიური პირები: ყადი (კადი ალ-რაქბ – „პილიგრიმთა ქარავნის მოსამართლე“), რომელსაც წარადგენდა მთავარი ყადი (*კადი ალ-კუდათ*) თავისი მაზჰაბიდან (რელიგიურ-იურიდიული სკოლა) და მას ევალებოდა კონტროლი პილიგრიმობასთან დაკავშირებული რელიგიური რიტუალების სწორად შესრულებაზე, ასევე კონტრაქტებზე, რომლებიც იდებოდა ერთი მხრივ, ამირ ალ-ჰაჯჯ-სა და პილიგრიმებს და მეორე მხრივ, კომერციულ აგენტებსა და აქლემების მეპატრონეებს შორის. ყადის თან ახლდა ორი ნოტარიუსი; იმამი (*იმამ*) – საზოგადო ლოცვის ხელმძღვანელი და მუეძინი (*მუ'აზზინ*) – მომწოდებელი ლოცვისაკენ. ოსმალთა დროს *ამირ ალ-ჰაჯჯ*-ს ჰქონდა მნიშვნელოვანი ფუნქციები, რაც ხელს უწყობდა მათი გავლენის გაძლიერებას ჰიჯაზში.

შარიათი, ყურანსა და სუნაზე დაყრდნობით, ადგენს პირობებს პილიგრიმობის შესასრულებლად: პილიგრიმი უნდა იყოს სრულწლოვანი, სრულ ჭკუაზე მყოფი და თავისუფალი; არ შეიძლება პილიგრიმობის შესრულება თუ მუსლიმს აქვს სხვა უფრო მნიშვნელოვანი საქმეები, თუ გზა საშიშია და სხვა შესაძლებლობა არ არსებობს. პილიგრიმს უნდა ჰქონდეს ფიზიკური ჯანმრთელობა, საგზაო სურსათი, სატრანსპორტო საშუალება გადაადგილებისათვის (თანამედროვე პირობებში მანქანა, ან ბილეთის შესაძენი თანხა, საჰაერო, საზღვაო და მიწისზედა ტრანსპორტზე) და საკმარისი თანხა ოჯახის დანახარჯებისათვის. ყველაფერი ისე

[1] Jane Hathaway, "Amīr al-ḥajj", Kate Fleet; Gudrun Krämer; Denis Matringe; John Nawas; Everett Rowson (eds.). *The Encyclopedia of Islam*, Three, Brill Online (2015).

უნდა მოაწყოს, რომ დაბრუნების შემდეგ არ შეექმნას მატერიალური სიძნელეები. ღარიბი ადამიანისათვის პილიგრიმობა სავალდებულო არ არის.[1] შარიათი მკაცრად კიცხავს მათ, ვისაც არ აქვს მატერიალური შესაძლებლობა და აქვს სუსტი ჯანმრთელობა, მაგრამ მაინც ასრულებს ჰაჯს და თავის სიცოცხლეს საფრთხეში იგდებს. ამის შესახებ არის მითითება „დარიგებათა წიგნში“ – *ყაბუს-ნამე*, რომელიც დაიწერა XI საუკუნის ბოლოს და სპარსული კლასიკური მწერლობის ერთ-ერთი საყურადღებო ძეგლია. მასში აღნიშნულია: „თუ დერვიში ჰაჯს შეასრულებს, თავს განსაცდელში ჩაიგდებს. მდიდრის მიმბაძველი ღარიბი ისეთ ავადმყოფს წააგავს, რომელიც ჯანმრთელი კაცის საქმეს აკეთებს“.[2] თუმცა მუსლიმურ ქვეყნებში პრაქტიკულად არ არსებობს საკანონმდებლო აქტები, რაც ხელს შეუშლის ასეთ მუსლიმებს განახორციელონ პილიგრიმობა. მუსლიმურ სამყაროში არსებობს მრავალი საქველმოქმედო ორგანიზაცია, რომლებიც ეხმარებიან უქონელ მუსლიმებს ჰაჯის შესრულებაში. XIX საუკუნეში გაიზარდა იმ პილიგრიმთა რაოდენობა, რომელთაც უკან დასაბრუნებელი სახსრები არ გააჩნდათ და დახმარებას სთხოვდნენ თავიანთი ქვეყნების საკონსულო დაწესებულებებს. პირველი ქვეყანა, რომელიც შეეცადა ამ პრობლემის გადაწყვეტას, იყო ნიდერლანდების სამეფო, რომელსაც დიდი კოლონიები ჰქონდა სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში, სადაც ცხოვრობდა მრავალრიცხოვანი მუსლიმი მოსახლეობა. 1859 წელს მიიღეს საკანონმდებლო აქტი, რომელიც მოითხოვდა პილიგრიმისაგან გადახდისუნარიანობის დამადასტურებელი დოკუმენტის წარდგენას მექაში გამგზავრებამდე. 10 წლის შემდეგ რუსეთის იმპერიაში მიიღეს მსგავსი დოკუმენტი თავის მოქალაქეებთან მიმართებაში.

თუ მუსლიმი ჩადის მექაში რაიმე სხვა მიზეზით (ვაჭრობა და სხვ.), მან უნდა შეასრულოს ჰაჯი შეძლებისდაგვარად. შარიათი უშვებს ქალების მიერ ჰაჯის შესრულებას, მაგრამ მას სჭირდება მეურვის – ქმრის, მამის ან ძმის (და ა.შ) ნებართვა პილიგრიმობაზე; 2019 წლის შემდეგ საუდის არაბეთის ჰაჯის სამინისტრომ ნება დართო ქალებს შეასრულონ ‘უმრა და ჰაჯი *მაჰრამ*-ის (ოჯახის წევრი მამაკაცი, რომელიც უნდა ახლდეს ქალს ‘უმრას ან ჰაჯის დროს [4:22-23]) გარეშე. სუნიტური სამართლის მიხედვით, თუ ქალი განქორწინების პროცესშია, მაგრამ არ დაუსრულებია გაყრა, ჰაჯის უფლება უნდა სთხოვოს ჯერ კიდევ თავის ფაქტობრივ ქმარს, შიიტური სამართლით კი, ამ შემთხვევაში ქალს არ

[1] Engku Nurul Solihah E. Zainudin & Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuldin, “The Concept of Istita’ah in Hajj According to Four Madhhab (Scools of Thought),” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7/4 (2017), 44-57.

[2] *ქეი-ქაუსი. ყაბუს-ნამე. დარიგებათა წიგნი.* სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ამირან ლომთაძემ (თბ., 1978), 19.

სჭირდება ქმრის ნებართვა. ქალს არ შეუძლია ჰაჯის შესრულება ‘იდდას (თავშეკავების) პერიოდში ქმრის გარდაცვალების შემდეგ (4 თვე და 10 დღე).[1]

შარიათი უშვებს ჰაჯის შესრულებას დაქირავებით. თუ მუსლიმს აქვს თანხა, მაგრამ ჯანმრთელობის მდგომარეობა ხელს უშლის მგზავრობაში, მას შეუძლია სხვა ადამიანი გააგზავნოს თავის ნაცვლად მექაში. მუსლიმს, რომელიც სხვის ნაცვლად ასრულებს ჰაჯს, პილიგრიმობა თვითონ არ ეთვლება. შარიათი უშვებს, რომ მამაკაცმა შეასრულოს ჰაჯი დაქირავებით ქალის ნაცვლად, და პირიქით.

ცნობილი მუსლიმი მეცნიერი ალ-მუკადდასი (Xს.) იმ ხალხზე, რომლებიც ასრულებდნენ ჰაჯს დაქირავებით, წერდა: მათი გულები „შერყვნილია და უფრო შერყვნილი გახდება მათი დაბრუნებისას. ამის გარდა ამას არ მოაქვს მათთვის სარგებელი: ზოგიერთმა მათგანმა რამდენჯერმე შეასრულა ჰაჯი, მაგრამ მე ვერ ვნახე მათთან ვერც მადლი და ვერც ფული“.[2]

ჰაჯის დროს სრულდება სპეციალური რიტუალი (*მანᾱსიქ ალ-ჰაჯჯ*): მუსლიმი გადადის რიტუალურად წმინდა მდგომარეობაში – *იჰრᾱმ*, რაც სიმბოლურად ნიშნავს ამქვეყნიურ საქმეებზე უარის თქმას: აკრძალულია ვაჭრობა, ცოლ-ქმრული კავშირი, სისხლის დაღვრა, თმის შეჭრა, გაპარსვა, ნელსაცხებლების გამოყენება, ქალებისათვის სამკაულების ტარება (მხოლოდ ქორწინების ბეჭედი). თუ მუსლიმმა ეს მოთხოვნა დაარღვია, პილიგრიმობა ძალას კარგავს. ყურანი მიუთითებს: „და ჰაჯი (აღსრულდეს) განსაზღვრულ თვეებში. იმას, ვინც იკისრებს ჰაჯს ამ თვეებში, არ ეგების თანაცხოვრება ცოლთან, სიბილწე და ჩხუბი ჰაჯის დროს“ [2:197/193]. იჰრამის არსი არის ის, რომ პილიგრიმი უარს ამბობს ამქვეყნიური ცხოვრების საქმეებზე, რათა ალაჰის წინაშე წარდგეს იმ სახით, როგორც ის წარდგება მასთან მეორედ მოსვლის ჟამს.

იჰრამი პილიგრიმებისთვის იწყება იქამდე, ვიდრე ისინი შევლენ მექის წმინდა ტერიტორიაზე. არაბულად *მῑკᾱთ* („საზღვარი, მხარე“) აღნიშნავს სპეციალურ ადგილს, რომლის სიღრმეშიც მორწმუნეს არ შეუძლია გადაადგილება რიტუალურად უწმინდურ მდგომარეობაში. მედინის მცხოვრებლებისთვის ის იწყება ზუ ლ-ჰულაიფაში (დღეს აბარ ‘ალი, მედინიდან დაახლ. 10 კმ.-ზე); პალესტინელების, სირიელების, ეგვიპტელები-

[1] *Muslim Women's Pilgrimage to Mecca and Beyond: Reconfiguring Gender, Religion, and Mobility.* Edited by Marjo Buitelaar, Manja Stephan Emmrich, and Viola Thimm (London and New York, 2021).

[2] Al-Muqaddasī, *Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Maʿrifat Al-Aqālīm by Al-Muqaddasī: Descriptio Imperii Moslemici* / Schamso ‘d-Din ... Arabicorum) (Arabic and Latin Edition). The Second Edition by M.J. de Goeje, BGA. III, (Leiden, 1906), 127.

სთვის – ალ-ჯუჰფაში (ახლა რაბილი, მექიდან ჩრდ.-დას. 200 კმ.-ზე); ნაჯდის მცხოვრებლებისთვის – კარნ ალ-მანაზილში; ერაყელებისთვის – ზათ ალ-'ირკში (მექის ჩრდ.-აღმ. 94 კმ.-ზე); იემენელებისთვის – იალამლამში (მთა, მექის სამხრ. 54 კმ.-ზე), მექის მცხოვრებლებისთვის – მექაში. მაგ., მლოცველი, რომელიც მგზავრობს თვითმფრინავით, ამანის გავლით ან ამანიდან, იჰრამის მდგომარეობაში გადადის ალ-ჯუჰფასთან მიახლოებისას. ამ ადგილას, თვითმფრინავის გადაფრენამდე 15 წუთით ადრე, კეთდება სპეციალური განცხადება, რომლის შემდეგაც იჰრამში გადაცმული პილიგრიმი ემზადება განზრახვის ფორმულის წარმოსათქმელად, რათა შეასრულოს ჰაჯი ან 'უმრა.

იჰრამის მდგომარეობაში გადასვლის წინ პილიგრიმები წარმოთქვამენ ალაჰისადმი მიმართვას – თალბიᾱ: „*ლაბბაᾱქა ალლაჰუმა, ლაბბაᾱქა, ლაბბაᾱქა ლა შარიქა ლაქა, ინნა ლ-ჰამდა ვა ნ-ნი'მათა ლაქა ვა ლ-მულქა, ლა შარიქა ლაქა*“ – „შენ წინაშე ვარ, უფალო! შენ წინაშე ვარ, შენ წინაშე ვარ, შენ არ გყავს მონაწილე, ჭეშმარიტად შენ გეკუთვნის დიდება, წყალობა და მეუფება, შენ არ გყავს მოზიარე“. ამ ფორმულის წარმოთქმა აუცილებელია მექაში შესვლისას და ყველა მთავარი სალოცავის მონახულებისას. ამის შემდეგ პილიგრიმი ასრულებს მთელ რიგ განწმენდის წესებს (სრული განბანვა, თმის და ფრჩხილების მოჭრა) და იცვამს სპეციალურ სამოსს – *იჰრამ*, რომელიც განამტკიცებს ყველა მუსლიმის თანასწორობას ალაჰის წინაშე. ის შედგება თეთრი, უნაკერო ქსოვილის ორი ნაჭრისაგან. ერთი მათგანი (*იზᾱრ*) უნდა შემოიხვიოს თეძოებზე, მეორე (რიდᾱ') კი – მოისხას მარცხენა მხარზე, დაიფაროს კისერი, მკერდი და შეიკრას ის მარჯვენა გვერდზე. ქალებს აცვიათ ჩვეულებრივი თეთრი კაბა, რომელიც ფარავს მთელ სხეულს, სახის და ხელის მტევნის გარდა. მამაკაცები თავს არ იფარავენ, ქალებისათვის აუცილებელია თავსაბურავი, რომელიც მთლიანად ფარავს თმას. ქალები სახეს არ იფარავენ იმის დასადასტურებლად, რომ ირგვლივ არის ურთიერთნდობისა და სიწმინდის ატმოსფერო. მამაკაცებს ფეხზე სანდლები აცვიათ. ამის შემდეგ პილიგრიმი ასრულებს 2 ტრადიციულ რაქათს და შემდეგ მრავალჯერ წარმოთქვამს ალაჰისადმი მიმართვას (თალბიᾱ).

7 ზუ-ლ-ჰიჯჯა – პილიგრიმები შედიან მექაში შემოსილნი იჰრამით და მიემართებიან ქააბას ტაძარში, რომელიც მთავარი მეჩეთის *მასჯიდ ალ-ჰარამ*-ის (საკრძალველი მეჩეთის) ცენტრში დგას. ქააბას გადაფარებული აქვს *ქისვა* – გადასაფარებელი, რომელიც ფარავს ტაძრის ოთხივე კედელს. ქისვა იკერება შავი ფერის ბამბანარევი აბრეშუმის ქსოვილის რვა ნაჭრისაგან. მას ხსნიან 25 ზუ ლ-კა'დას, ნაწილებად ჭრიან და პილიგრიმებზე ყიდიან. შენობა დაუფარავი რჩება 15 დღე. ზუ ლ-ჰიჯჯას 10 რიცხვში ქააბას (ქა'ბა) მოსავენ ახალი საბურველით. გადასაფარე-

ბლის გამოცვლა აუცილებელია ყოველ წელს. ქისვაზე ამოქარგულია 3:96/90 აია და 7 სურა (3, 9, 18, 19, 20, 39, 67). მუჰამმადის დროს ქისვა მზადდებოდა იემენში (მას ჰქონდა თეთრი და წითელი ზოლები), ხალიფა ʻუმარ I-ის დროიდან – ეგვიპტეში (მართლმორწმუნე ხალიფების დროს ქისვა იცვლებოდა წელიწადში ერთხელ, ხალიფა მუʻავიას დროს – წელიწადში ორჯერ: თეთრი და წითელი, ხოლო ʻაბასიანი ხალიფა ალ-მაʼმუნის დროს – წელიწადში სამჯერ; ხალიფა ალ-მუთავაქილი ახალ ქისვას აგზავნიდა ყოველ ორ თვეში) და ეს ტრადიცია გაგრძელდა 1927 წლამდე. შემდეგ საუდის არაბეთის პირველი მეფის, ʻაბდ ალ-ʻაზიზ იბნ საუდის, განკარგულებით მექაში დაარსდა სპეციალური ფაბრიკა ქააბას გადასაფარებლის დასამზადებლად (ფაბრიკა მუშაობს წელიწადში სამი თვე; მუშაობენ მხოლოდ მამაკაცები, ქალებს იქ შესვლა მკაცრად ეკრძალებათ; მქსოველები, მუშაობის დაწყებამდე, ასრულებენ რიტუალურ განბანვას და ლოცვას).[1] ერთი ქისვას (შედგება 47 ნაწილისაგან: თითოეულის სიგრძე – 14 მ., ხოლო სიგანე – 101მ.) შეკერვას სჭირდება დაახლოებით 670 კგ აბრეშუმი და 150 კგ ოქრო და ვერცხლი (აიების ამოსაქარგად).

პილიგრიმები ასრულებენ *ტავაფ*-ს – ქააბას ტაძრის შემოვლას: პილიგრიმი მარჯვენა ფეხით (ფეხშიშველი) შედის *ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ*-ში „მშვიდობის კარიბჭიდან“ (*ბაბ ას-სალამ*), მიდის შავ ქვასთან (*ალ-ჰაჯარ ალ-ასვად*),[2] ეამბორება (თაკბილ) ან ეხება მას ხელით და ტუჩებთან მიაქვს. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყებს ქააბას შვიდგზის შემოვლას – *ტავაფ*. ტავაფი მცირე პილიგრიმობის (*ʻუმრა*) აუცილებელი ელემენტია, დიდი პილიგრიმობის (*ჰაჯჯ*) დროს იგი სრულდება ორჯერ – მექაში შესვლისას (*ტავაფ ათ-თაჰიყა*) და ჰაჯის დასრულების შემდეგ (*ტავაფ ალ-ვადაʼ*).

---

[1] Arthur E. Robinson, "The Mahmal of the Moslem Pilgrimage," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* 1 (1931), 117-127; R. B. Serjeant, "Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest," *Ars Islamica,* 9 (1942), 54-92; Simon O'Meara, "The House as Dwelling," *The Kaʿba Orientations: Readings in Islam's Ancient House* (Edinburgh, 2020), 131-57.

[2] ქააბას ტაძრის აღმოსავლეთის კედლის მარცხენა კუთხეში არის მოოქროვილი კარი, რომლის ქვემოთ და მარცხნივ არის ნიში, სადაც განთავსებულია „შავი ქვა“. ნიშის ზომა საშუალებას იძლევა მორწმუნემ თავი შეყოს და შეეხოს შავ ქვას. ლეგენდით, ეს ქვა ალაჰმა ადამს უბოძა და ის არის მიწაზე გარდმოვლენილი სიმბოლო ღვთაებრივი ძლევამოსილებისა. ადამმა საფუძველი ჩაუყარა, ხოლო მისმა ვაჟმა ააგო პირველი ტაძარი შავი ქვისათვის. წარღვნის შემდეგ ტაძარი განაახლეს იბრაჰიმმა და მისმა ვაჟმა ისმაʻილმა, რომელიც ითვლება არაბთა ეთნარქად. მუსლიმები თვლიან, რომ იბრაჰიმი იყო პირველი, რომელმაც ხალხს უქადაგა ერთღმერთიანობა, არაბებს დაუწესა ქააბას ტაძრის თაყვანისცემა და მუჰამმადმა სწორედ იბრაჰიმის ჭეშმარიტი სარწმუნოება (*დ̄ინ იბრ̄აჰ̄იმ*) ააღორძინა.

არსებობს *ტავაფ*-ის 5 ტიპი: *ტავაფ ალ-კუდუმ* – ჩამოსვლის ტავაფი, რომელსაც ასრულებენ არა მექის მკვიდრნი წმინდა ქალაქში შესვლისთანავე; *ტავაფ ალ-ტაჰიჲა* – მისასალმებელი ტავაფი – სრულდება *ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ*-ში შესვლისას; *ტავაფ ალ-ʿუმრა* – ʿუმრას ტავაფი – სრულდება სპეციალურად ʿუმრას რიტუალის დროს; *ტავაფ ალ-ვადაʾ* – გამოსამშვიდობებელი ტავაფი – სრულდება მექის დატოვებამდე; *ტავაფ აზ-ზიჲარა* (მონახულების ტავაფი), *ტავაფ ალ-ʿიფადა* (კომპენსაციის ტავაფი)[1] ან *ტავაფ ალ-ჰაჯჯ* სრულდება ჰაჯის დასრულების შემდეგ.

ქააბას შემოვლა იწყება შავი ქვის ანუ აღმოსავლეთი კუთხიდან (ჩრდილოეთის კუთხეს ეწოდება „ერაყის კუთხე“ – *არ-რუქნ ალ-ʿირაკი*; სამხრეთის კუთხეს – „იემენის კუთხე“, *არ-რუქნ ალ-ჲამანი*; დასავლეთის კუთხეს – სირიის, *რუქნ აშ-შამი*). შემოვლა უნდა მოხდეს კედლის ახლოს საათის ისრის საწინააღმდეგო მიმართულებით. ამასთან, პირველი სამი წრე უნდა გაიარონ სწრაფი ნაბიჯებით (არაბ. *რამალ*) ან გაირბინოს (ქალებს ეს არ ეხება), შემდეგი ოთხი – ჩვეულებრივი ნაბიჯებით. *ტავაფ*-ი შეიძლება შეერწყას ლოცვას. რეკომენდებულია დაბალი ხმით რჩევები მიეცეს იმას, ვინც არ იცის *ტავაფ*-ის წესები. ტავაფის დასრულების შემდეგ პილიგრიმი უნდა მივიდეს ქააბას შესასვლელთან, მიეყრდნოს მას სხეულით, წარმოთქვას ალაჰისა და მუჰამმადის ქებათაქება, შესთხოვოს შეწყალება და ცოდვების შენდობა. რიტუალის ბოლოს პილიგრიმი უნდა მიბრუნდეს სახით *მაკამ იბრაჰიმ*-ისა („იბრაჰიმის სადგომი“)[2] და ქააბასკენ და შეასრულოს ორი რაქათისაგან შემდგარი ლოცვა (პირველის დროს იკითხება სურა 109; მეორის დროს – სურა 112). ქალებისთვის რეკომენდებულია *ტავაფ*-ის შესრულება მამაკაცებისაგან განცალკევებით, ქააბას გარე და არა შიდა წრეზე. თუმცა ეს წესი ირღვევა ხოლმე. *ტავაფ*-ის ძირითადი ელემენტები – შვიდჯერადი შემოვლა, შავი ქვის თაყვანისცემა, წმინდა კედლებზე მიყრდნობა – გადმოვიდა ისლამში ისლამამდელი პრაქტიკიდან. სიახლედ ითვლება ტავაფის ჩართვა ჰაჯის რიტუალში, *ტავაფ*-ის შერწყმა ლოცვასთან, ასევე რიტუალური მოქმედებების კომპლექსი, რომლებიც დაკავშირებულია მუსლიმურ სიმბოლიკასთან.

რაც შეეხება, შავი ქვის ამბორს, არც ყურანში და არც შარიათში არ იძებნება დამოწმება შავი ქვისადმი თაყვანისცემის მიზეზებზე. თუმცა ეს ტრადიცია არსებობდა ისლამის წარმოშობამდეც. ყურანოლოგი ე. ა. რეზვანი წერს, რომ ისლამამდელ ეპოქაში ქააბას კედლებში ჩამონტა-

[1] Y. Nurgat, “Menstruation and the ṭawāf al-ifāḍa: A Study of Ibn Taymiyya’s Landmark Ruling of Permissibility,” *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World,* 20 (2020), 256-275.

[2] ქვა, რომელზეც, გადმოცემით, იდგა იბრაჰიმი ქააბას მშენებლობისას.

ჟებული იყო 2 წმინდა ქვა, რომლებიც განასახიერებდა ზეციურ სხეულებს.[1] შემდეგ დარჩა მხოლოდ შავი ქვა. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბი მივიდა შავ ქვასთან, ეამბორა მას და თქვა: „ჭეშმარიტად, მე ვიცი, რომ შენ ხარ მხოლოდ ქვა, რომელსაც არ აქვს ძალა ან ზიანი მომიტანოს ან რაიმე სარგებელი. მე რომ არ მენახა მოციქული, მშვიდობა და კურთხევა მას, როგორ გეამბორებოდა, მეც არ გეამბორებოდი" (ალ-ბუხარი, 25:1520; მუსლიმი, 15:1270).

929/930 წელს, ჰაჯის დროს, ბაჰრეინელი კარმატები (სექტის ხელმძღვანელი – აბუ თაჰირ ალ-ჯანნაბი) თავს დაესხნენ მექას, გაძარცვეს ქააბას ტაძარი, დახოცეს პილიგრიმები (დაახლ. 30 000), ზამზამის ჭაში გვამები ჩაყარეს, გაიტაცეს მუსლიმთა სათაყვანო ფეტიში – შავი ქვა, რამაც მთელი ისლამური სამყარო აღაშფოთა. როგორც ჩანს, მექაზე თავდასხმით კარმატებს სურდათ ეჩვენებინათ ორთოდოქსული ისლამის მიმდევრებისთვის, რომ მთელი მათი მოძღვრება ილუზიური იყო და ღმერთი არ მფარველობდა მათ. აბუ ტაჰირ ალ-ჯანნაბიმ დაამსხვრია შავი ქვა ნაწილებად და წაიღო ის *მასჯიდ ად-დირარ*-ში, კარმატთა სახელმწიფოს დედაქალაქის მთავარ მეჩეთში. მას სურდა გადაექცია ად-დირარ წმინდა ქალაქად და იქ გადაეტანა ჰაჯი მექიდან. თუმცა გარდაიცვალა (944წ.) და გეგმა ვერ განახორციელა. მიუხედავად იმისა, რომ კარმატებს ცუდი ურთიერთობა ჰქონდათ ეგვიპტელ ისმაილიტებთან, 951/52 წელს მათ, ხალიფა ალ-მანსურის თხოვნით და დიდი გამოსასყიდის მიღების შემდეგ, მუსლიმთა ძვირფასი რელიკვია ქააბაში დააბრუნეს. მისი ნამდვილობა დაადგინეს მისი თვისებით – არ იძირება წყალში. 1050 წელს ეგვიპტის ხალიფამ გააგზავნა ადამიანი რელიკვიის გასანადგურებლად. ქააბა ორჯერ დაიწვა, ხოლო 1626 წელს დაიტბორა. ამ მოვლენების შემდეგ შავი ქვა 15 ნაწილად იყო გაყოფილი. ახლა ისინი შეერთებულია ცემენტის ხსნარით და ჩასმულია ვერცხლის ჩარჩოში (ის შეცვალეს 1912წ.). შავი ქვის ხილული ზედაპირი: დაახლ. 16.5 X 20 სმ. შავი ქვის თაყვანისცემით პილიგრიმი სწავლობს უფლისადმი მორჩილებას.

ტავაფ-ის დასრულების შემდეგ პილიგრიმები კითხულობენ ლოცვას *მაკამ იბრაჰიმ*-ზე. მის გვერდით არის ნაგებობა, რომელიც მორთულია მდიდრულად არაბული ორნამენტებით და მასში არის ზამზამის ჭა. თანამედროვე პერიოდში, ჭა აღჭურვილია ელექტრონული მოტორით მილიონობით პილიგრიმის წყლით მომარაგებისათვის. გარედან, შენობის აღმოსავლეთ კედელზე, არის ონკანები. მისი წყალი აუცილებლად უნდა დალიოს ყველა პილიგრიმმა. მექის რელიგიურ ცენტრად გადაქცევაში განსაზღვრული როლი შეასრულა სწორედ ზამზამის ჭის არსებობამ, რომელთანაც დაკავშირებულია მრავალი ლეგენდა და გადმოცემა. მუს-

[1] Е.А. Резван, *Коран и его мир* (СПб., 2001), 24.

ლიმები ორჯერ იღებენ წყალს ზამზამიდან. თავდაპირველად სვამენ ამ წყალს, შემდეგ ივლებენ თავზე (თავიდან ფეხებამდე) და ასრულებენ *სა'ი*-ს – გარბენა ას-საფასა და ალ-მარვას ბორცვებს შორის. მუსლიმური ტრადიციის თანახმად, არსებობს რამდენიმე ვერსია ამ რიტუალის (ქააბადან 100 ნაბიჯია) წარმოშობასთან დაკავშირებით. ერთი ვერსიის თანახმად, ეს ბორცვები იყო ადამისა და ევას დასვენების ადგილი, რომლის სამახსოვროდაც სრულდება *სა'ი*. მეორე ვერსიის თანახმად, *სა'ი* შეასრულა იბრაჰიმმა ალაჰისადმი თაყვანისცემის დროს. მას გზაზე გადაეღობა ეშმაკი (*იბლის*) და იბრაჰიმი იძულებული გახდა გაქცეულიყო. ყველაზე უფრო გავრცელებული ვერსიის თანახმად კი, ეს რიტუალი უკავშირდება ჰაჯარს (აგარი) და მის ვაჟს ისმაილს. სწორედ ამ ბორცვებს შორის დარბოდა ჰაჯარი თავისი ჩვილისათვის წყლის საძიებლად. ყურანში ნათქვამია: „ას-საფა და ალ-მარვა ალაჰის ნიშებია. ვინც მოილოცებს ამ სახლს (შეასრულებს ჰაჯს ამ სახლში) ანდა აღასრულებს იქ 'უმრას, მას არ ექნება ცოდვა იმის გამო, რომ თაყვანისცემით გარს შემოუაროს ორივე ამ ბორცვს...“ [2:158/153]. *სა'ი* სრულდება 7-ჯერ. მოხუცებულებისა და უძლურთათვის გამოყოფილია სპეციალური დერეფანი, რომელზედაც შეიძლება გაიაროს ინვალიდის ეტლმა. ამ რიტუალის შესრულებით მთავრდება მცირე პილიგრიმობა. ამის შემდეგ იჭრიან თმის კულულს, პილიგრიმი გამოდის იჰრამის მდგომარეობიდან და უბრუნდება ყოველდღიურ ცხოვრებას. პილიგრიმი, ვისაც სურს შეასრულოს 'უმრა და ჰაჯი ერთად (*კირან*), რჩება იჰრამში და ესწრება ქადაგებას ქააბას მეჩეთში, სადაც საუბარია პილიგრიმობის მნიშვნელობაზე და პილიგრიმთა ვალდებულებებზე. ქადაგებას ასრულებს მექის ყადი ან იმამი შუადღის ლოცვის შემდეგ.

8 ზუ-ლ-ჰიჯჯა (*ი*ავმ ათ-თარვი*ი*ა – წყლით მომარაგების დღე) – პილიგრიმები წყალს იმარაგებენ და მიემართებიან მინას და მუზდალიფას დაბლობების გავლით 'არაფათისკენ. მინას ველზე შემოკლებულად ასრულებენ შუადღის, საღამოს წინა და ღამის ლოცვებს (ეს განეკუთვნება სუნას). პილიგრიმთა ნაწილი 8-დან 9-მდე ღამეს ატარებს მინას ველზე (9-ში დილას ასრულებენ ლოცვას და მზის ამოსვლის შემდეგ მიემართებინ 'არაფათისკენ), ნაწილი კი 'არაფათის მთის ძირში. ჰაჯის დროს 'არაფათის ველზე, ორი კილომეტრის მანძილზე, გადაჭიმულია კარვების ქალაქი.

9 ზუ-ლ-ჰიჯჯა (*ი*ავმ ალ-'არაფა – 'არაფათის დღე, *ი*ავმ ალ-ვუკუფ) – შუადღისას იწყება ჰაჯის მთავარი რიტუალი – 'არაფათის მთასთან (ჯაბალ ალ-რაჰმა) დგომა (*ვუკუფ*), რაც გრძელდება შუადღიდან მზის ჩასვლამდე [2:194-195]. თუ პილიგრიმი თავის დროზე ვერ მივიდა 'არაფათის მთასთან (ქააბადან 7 საათის სავალ მანძილზეა), პილიგრიმობა

ძალას კარგავს. პილიგრიმები აქ ისმენენ ხუტბას (სწორედ აქ წარმოთქვა მუჰამმადმა უკანასკნელი ქადაგება), რომელიც 3 საათი გრძელდება (შუადღიდან მზის ჩასვლამდე), ლოცულობენ, გამუდმებით კითხულობენ თალბიᲂა-ს და ყურანის აიებს. სუნას თანახმად, 'არაფათისკენ გზაზე სასურველია ნამირას მეჩეთის (მასჯიდ ან-ნამირა) მონახულება ზუჰრის ლოცვამდე. ჰადისებში ხაზგასმულია ამ დღის მნიშვნელობა ისლამში: „არ არის არცერთი დღე, რომელშიც ალაჰი ჯოჯოხეთის ცეცხლისაგან ათავისუფლდეს ამდენ თავის მონას და მონა-ქალს, როგორც 'არაფას დღეს. ჭეშმარიტად, ის ამ დღეს უახლოვდება ხალხს და ანგელოზების წინაშე ამაყობს მათით. ის ეკითხება, რა სურს მათ" (მუსლიმი, 2:680).

მზის ჩასვლის შემდეგ პილიგრიმები სირბილით ბრუნდებიან (ამ სვლას ეწოდება *იფადა*) მუზდალიფას ველზე (არაფათიდან 3 მილის მანძილზე), სადაც კარგად განათებულ მეჩეთში სრულდება საღამოს და ღამის ლოცვები. პილიგრიმები (ქალების და ავადმყოფების გარდა, რომლებიც მიემართებიან ღამით 'აკაბასაკენ) ღამეს აქ ატარებენ და ერთმანეთს ულოცავენ ჰაჯის წოდებას.

10 ზუ-ლ-ჰიჯჯა (ᲂავმ ან-ნაჰრ – ცხოველების დაკვლის დღე) – დილის ლოცვის შემდეგ იკითხება მოკლე ქადაგება, მომლოცველები მიდიან მინას ველზე, სადაც სრულდება ეშმაკის ქვებით ცემის (ქვების სროლის ან ქვათა განხმის) რიტუალი (*რამᲂ ალ-ჯამარათ*). აქ არის ქვების სამი დიდი გროვა ანუ სამი ბოძი (სვეტი), რომლებიც განასახიერებენ ეშმაკს: *ალ-ჯამრა ალ-ულა* (პირველი ან უმცირესი), *ალ-ჯამრა ალ-ვუსტა* (საშუალო) და *ალ-ჯამრა ალ-ქუბრა* ან *ჯამრათ ალ-'აკაბა* (უდიდესი). პირველ ალ-ჯამრასა და საშუალო ალ-ჯამრას შორის მანძილი 150 მეტრია, ხოლო საშუალოსა და უდიდესს შორის – 225 მეტრი. ქვის ბოძები განასახიერებენ იბლისს (ეშმაკი), რომელიც არაერთხელ შეეცადა ხელი შეეშალა იბრაჰიმისა და მუჰამმადის მისიისთვის. გადმოცემით, იბრაჰიმს, რომელსაც მსხვერპლად უნდა შეეწირა თავისი შვილი ისმა'ილი, გზად გადაეღობა ეშმაკი. ეს უკანასკნელი არწმუნებდა იბრაჰიმს არ შეესრულებინა ღვთის ნება. იბრაჰიმმა გააგდო ის ქვების სროლით. ამის გამო ამ ბოძებს ეშმაკის ბოძებსაც უწოდებენ. კენჭებს თითოეული პილიგრიმი ტრადიციულად აგროვებს წინადღით მუზდალიფაში. ზუ ლ-ჰიჯჯას 10 რიცხვში პილიგრიმები 7 კენჭს ესვრიან მხოლოდ ალ-ჯამრა ალ-ქუბრას (მდებარეობს მინას დაბლობის შესასვლელში). მომდევნო დღეებში – 11, 12 და 13 ზუ ლ-ჰიჯჯას პილიგრიმები 7 კენჭს ესვრიან სამივე ბოძს ცალ-ცალკე (21 კენჭი). თუმცა საკმარისია თუ პილიგრიმი კენჭებს ისვრის მხოლოდ 10,11 და 12 ზუ ლ-ჰიჯჯას. ამდენად, 49 (7+21+21) ან 70 (7+21+21+21)კენჭი არის საჭირო ამ რიტუალისათვის. სასურველია ამ რიტულის შესრულების დროს თაქბირის წარმოთქმა. ქვების სროლა

იწყება იმ დროს, როცა მზე გადაკვეთს მერიდიანს. ეს რიტუალი ხშირად ტრაგიკულად სრულდებოდა ჭყლეტის გამო. 1963 წელს აშენდა ფეხითმოსიარულეთა ხიდი, ე.წ. ჯამარათის ხიდი (*ჯისრ ალ-ჯამარათ*), საიდანაც მუსლიმები ესვრიან ქვებს სამივე ბოძს ანუ კედელს. 2006-2007 წლებში ძველი ხიდის ადგილზე აშენდა მრავალდონიანი ხიდი და ასევე მოეწყო პანდუსები ბოძების ახლოს, რათა საგანგებო სიტუაციის შემთხვევაში შესაძლებელი ყოფილიყო სწრაფი ევაკუაცია. ასევე საუდის არაბეთის ღვთისმეტყველებმა გამოსცეს ფათვა, რომლის მიხედვითაც ეშმაკის ქვებით ჩაქოლვის რიტუალი შესაძლებელია განხორციელდეს მზის ამოსვლიდან მზის ჩასვლამდე პერიოდში და არა მხოლოდ დღის შუა მონაკვეთში, როგორც ამას აკეთებდა პილიგრიმთა უმრავლესობა.[1]

ამავე დღეს სრულდება მსხვერპლშეწირვის რიტუალი (*ᲂავმ ალ-ადაჰი*) და ფაქტობრივად იწყება მსხვერპლშეწირვის ანუ ზვარაკის შეწირვის დღესასწაული (*ʿიდ ალ-ადჰა*). პილიგრიმები მსხვერპლად სწირავენ აქლემს, ცხვარს, ხარს ან თხას. ისლამური სამართლის მიხედვით, აქლემი არ უნდა იყოს 5 წელზე ნაკლები ასაკის, თხა და ხარი 1 წელზე ნაკლები, ხოლო ცხვარი – 7 თვეზე ნაკლები ასაკის. წინაისლამურ ხანაში სამსხვერპლო ცხოველს განსაკუთრებულ ნიშანს (*თაკლიდ*) უკეთებდნენ. ისლამმა გადმოიღო ეს წესი.[2]

11-13 ზუ-ლ-ჰიჯჯა (*აᲂᲂაშ ათ-თაშრიკ*) – მსხვერპლშეწირვის დღესასწაულის მომდევნო სამი დღე. ყურანის 2:203 აიაში მოხსენიებული „განსაზღვრული დღეები“ (აᲂᲂაშ მა‘დუდათ), როდესაც მუსლიმებს მიეთითათ ალაჰის გახსენება, გაიგივებულია *აᲂᲂაშ ათ-თაშრიკ*-თან. თუმცა, „ვინც ორი დღით იჩქაროს, ცოდვა არა ჰქონდეს იმას, ვისაც ღვთისა ეშინია. ხოლო ვინც ორი დღით დაიგვიანოს, ცოდვა არა ჰქონდეს იმას, ვისაც ღვთისა ეშინია“[2:203]. მომლოცველები რჩებიან მინას ველზე და აგრძელებენ ეშმაკის სიმბოლო სამი ბოძისათვის ქვების სროლას. ამის შემდეგ ისინი იკრეჭენ თმას ან იპარსავენ თავს და იჭრიან ფრჩხილებს. რეკომენდებულია ისინი დაიმარხოს მიწაში მინას ველზე. ამ მოქმედებით პილიგრიმები ნაწილობრივ გამოდიან იჰრამიდან („პირველი განთავისუფლება“). 12 რიცხვში დაშვებულია მინას დატოვება ქვებით ჩაქოლვის რიტუალის შემდეგ. პილიგრიმები მექაში ბრუნდებიან, რათა შეასრულონ ქააბას შვიდგზის შემოვლის რიტუალი (*ტავაფ ალ-ვადაʿ* – გამოსათხოვარი გარშემოვლა). გადმოცემით, იბნ ʿაბბასმა თქვა: „(ყველა) ხალხს …

[1] Kheir Al-Kodmany, “Planning for Safety: The Case of the Symbolic Stoning of the Devil in Hajj,” *Journal of Architectural and Planning Research*, 28/1 (2011), 28-43.

[2] Brannon Wheeler, “Sacrifice and Pilgrimage: Body Politics and the Origins of Muslim Pilgrimage,” *Muslim Pilgrimage in the Modern World,* edited by Babak Rahimi and Peyman Eshaghi (Chapel Hill, NC, 2019), 49-67.

ებრძანა, რომ მათი უკანასკნელი (რიტუალი მექის დატოვებამდე) იყოს ქააბას გარშემოვლა“ (ალ-ბუხარი, 10:656,814; 25:1755). ამით პილიგრიმობა სრულდება და პილიგრიმები სრულად თავისუფლდებიან აკრძალვებისაგან („მეორე განთავისუფლება“).

მრავალი მუსლიმი ჰაჯის შესრულების შემდეგ მოინახულებს მექაში ადგილებს, რომლებიც დაკავშირებულია მოციქულ მუჰამმადთან. ერთ-ერთი ასეთი თაყვანისცემის ადგილია სინათლის მთა (*ჯაბალ ან-ნურ*), რომლის თავზეც მდებარეობს ჰირას გამოქვაბული, სადაც მოციქულ მუჰამმადს პირველად გარდმოევლინა ალაჰის ზეშთაგონება.

პილიგრიმთა ნაწილი მიემგზავრება მედინაში, რათა მოინახულოს მოციქულის მეჩეთი და თაყვანი სცეს მუჰამმადის საფლავს (*ჰუჯრა*). თვითონ საფლავის ნახვა არ შეუძლიათ პილიგრიმებს, რადგანაც მას გარს არტყია მასიური მეტალის ღობე, მორთული ბრონზეთი და ვერცხლის ქუფური წნულით. მოციქულის საფლავი მოთავსებულია ქვის, კუბური ფორმის შენობის შიგნით. აქვე არის ხალიფების – აბუ ბაქრისა და ‘უმარის საფლავები. პილიგრიმები მოინახულებენ აგრეთვე *ალ-ბაკი‘ ალ-ღარკად*-ს (ან *ჯანნათ ალ-ბაკი‘* ან უბრალოდ *ბაკი‘*) – პირველ მუსლიმურ სასაფლაოს მედინაში, რომელიც მოციქულის საფლავთან ახლოს მდებარეობს. ამ სასაფლაოზე არიან დაკრძალული მოციქულის ოჯახის წევრები, ხალიფა ‘უსმანი, ასევე დაუდ-ფაშა გურჯი (დ. 1767 ან დაახლოებით, 1774, ქვემო ქართლი – გ. 1851, მედინა), წარმოშობით ქართველი (დავით გიორგის ძე მანველაშვილი), ერაყის უკანასკნელი მამლუქი გამგებელი 1817-1831 წლებში და იმამი შამილიც (1797-1871), კავკასიის მთიელ ხალხთა მეთაური. არის მრავალი ჰადისი, რომელიც ეხება *ალ-ბაკი‘ ალ-ღარკად*-ის მნიშვნელობას. „მშვიდობა თქვენ, ვინც იმყოფებით მორწმუნეთა განსასვენებელში, მოვიდა თქვენთან ის, რაც თქვენ აღგეთქვათ, ხოლო ხვალ მოვა ჩვენი დრო და ჭეშმარიტად, თუ ინებებს მაღალი ალლაჰი, ჩვენ შემოგიერთდებით თქვენ. ო, ალლაჰ, შეუნდე მათ, ვინც განისვენებენ ალ-ბაკი‘ ალ-ღარკადზე“ (მუსლიმი, 5:582).

მოციქულის მეჩეთში ლოცვა არის პილიგრიმების მთავარი მიზანი მედინაში. ალაჰის მოციქულმა თქვა: „ლოცვა ჩემს მეჩეთში ათასჯერ აღემატება ლოცვას ნებისმიერ სხვა მეჩეთში, გარდა წმინდა მეჩეთის, ხოლო ლოცვა წმინდა მეჩეთში ასჯერ აღემატება ლოცვას ჩემს მეჩეთში“ (მუსლიმი, 15:1394).

პილიგრიმი, ჰაჯის რიტუალის შესრულების შემდეგ, იღებს საპატიო ტიტულს – ჰაჯი (ჰაჯა – ქალი-პილიგრიმი) და უფლება აქვს ატაროს თეთრი ჩალმა (მწვანე ჩალმას ატარებენ მხოლოდ საიდები – მოციქულის შთამომავლები).

1987 წლიდან საუდის არაბეთს დაწესებული აქვს კვოტების სისტემა თითოეული მუსლიმური ქვეყნისათვის (ქვეყნის მორწმუნეთა 0,1%): 1 პილიგრიმი ყოველ 1000 მოქალაქეზე.[1] 1977 წელს საუდის არაბეთში ჩამოყალიბდა ჰაჯის სამინისტრო, რომელიც პასუხისმგებელია ჰაჯისა და ‘უმრას შესრულებასთან დაკავშირებულ ყველა საკითხზე.

***

მექას და ქააბას შესახებ იცოდნენ საქართველოშიც. მათ იხსენიებენ რუსთველი და ჩახრუხაძე (მან თავად იმოგზაურა მექაში). ბაგრატ მუხრანბატონი (XVI ს-ის პირველი ნახევარი) ჰაჯის რიტუალის შესახებ წერს, რომ „ვინც მექას მოინახულებს, ანგელოსებს გაუთანაბრდებაა“.[2] პროფ. გოჩა ჯაფარიძის აზრით, უბრალოდ წარმოუდგენელია, რომ თბილისელი და დმანისელი მუსლიმები არ ყოფილიყვნენ პილიგრიმთა შორის. ქართული ქრისტიანობის, ისევე, როგორც საერთოდ ქრისტიანობის, დამოკიდებულება ისლამისადმი მკვეთრად უარყოფითი იყო. ეს გამოსჭვივის არამარტო პოლემიკურ თეოლოგიურ ტრაქტატებში, არამედ პოეზიაშიც. არ მალავდა თავის სიძულვილს მექა-მედინას მიმართ თეიმურაზ პირველი. მაგრამ XVI-XVII საუკუნეებში ისლამს თავისი კორექტივები შეჰქონდა საქართველოს ცხოვრების წესში. ტახტის დასაკავებლად არაერთი ბაგრატიონი იძულებული გახდა მიეღო ისლამი, არაერთმა ქართველმა ფეოდალმა დატოვა წინაპართა რჯული. ცნობილმა ქართველმა ისტორიკოსმა, გამაჰმადიანებულმა ფარსადან გორგიჯანიძემ 1692 წელს სპარსულიდან ქართულად თარგმნა მუსლიმთა „მუსურმანთ სასჯულო წიგნი და ყანუნი“ – „ჯამი-აბასი“,[3] რომელიც შიიტური მიმართულების მუსლიმის ყოველდღიური ცხოვრების წესის პოპულარული განმარტებაა. ნაშრომი შედგება შესავლისა და 20 თავ-

[1] 2023 წლის კვოტები მუსლიმური ქვეყნებისათვის: ალჟირი – 41,300; თუნისი – 10,982; ინდოეთი – 175,025; ინდონეზია – 221,000; ირანი – 87,550; მალაიზია – 31,600; ნიგერია – 95,000; ომანი – 14,000; პაკისტანი – 179,210; რუსეთი – 25,000; სენეგალი – 12,800; სირია – 22,500; სუდანი – 32,000; ყირგიზეთი – 6,000 და სხვ.

[2] ხ. ბაინდურაშვილი, *ისლამი თბილისში (VIII–XVIIIსს.),* (თბილისი, 2023), 249.

[3] ჯამი‘ ‘აბბასი დაიწერა ისფაჰანის შეიხ-ულ-ისლამის ბაჰა‘ ად-დინ ალ-‘ამილის (1546-1620/1621) მიერ შაჰ აბას I-ის თხოვნით (ამის გამო ეწოდა ჯამი‘ ‘აბბასი, სპარს. ჯამე‘-ე ‘აბბასი). ზოგიერთი ექსპერტი თვლის, რომ ეს იყო სპარსულ ენაზე დაწერილი პირველი ნაშრომი ისლამურ სამართალში. ბაჰა‘ ად-დინ ალ-‘ამილიმ (1547-1621; ის სწავლობდა ერაყში, 30-წლიანი მოგზაურობის შემდეგ დასახლდა ისფაჰანში და შაჰ აბას I-ის დროს შეიხ ულ-ისლამი გახდა) მოასწრო მხოლოდ 5 თავი (ტაჰარა, ლოცვა, ხუმსი და ზაქათი, მარხვა, პილიგრიმობა) და შემდეგ გააგრძელა ნიზამ ად-დინ სავუჯიმ ან ბაჰა‘ ად-დინ ალ-‘ამილის მოწაფეებმა. Sajjad Rizvi, “Jāmeʿ-e ʿAbbāsi,” *Encyclopaedia Iranica,* XIV, fasc. 5 (2012), 458-459.

ისაგან. მასში, მუსლიმთა სხვა მოვალეობა-ვალდებულებებთან ერთად, გარჩეულია ჰაჯიც და დაწვრილებით აღწერილია მისი ცერემონიალი. თავად ფარსადან გორგიჯანიძის შენიშვნით, „ამაების ცოდნა მუსურმანთ მართებს და არცარას ქრისტიანს დაუმარცხებს და კიდეც უჯობს ყოვლის კაცსა, რომ ყოვლის რჯულისა რამე იცოდეს და კარგისა და ავის გარკვევა შეეძლოს“.[1] წიგნი, ცხადია, გამიზნული იყო იმ მაჰმადიანი ქართველებისათვის, რომლებიც სპარსულ და არაბულ ენებზე ვერ ახერხებდნენ გაცნობოდნენ ისლამის წესებს. გ. ჯაფარიძის დასკვნით, „ახლა ძნელი სათქმელია, რამდენმა ქართველმა ისარგებლა მისი ინსტრუქციებით. დარწმუნებით ერთი რამ ვიცით: მექა სალოცავად არ მოუხილავს არცერთ ბაგრატიონს. არც სხვა ქართველი დიდებულების პილიგრიმობის შესახებ გაგვაჩნია ცნობები. სამაგიეროდ, ის მაჰმადიანი ქართველები, რომლებიც ბედმა (თუ უბედობამ) ეგვიპტის, ერაყისა და სხვა ისლამური ქვეყნების სამსახურში ჩააყენა, ავსებდნენ პილიგრიმთა რიგებს“.[2] ცნობილია აგრეთვე, რომ ახალციხის მუსლიმებმა პილიგრიმობა შეასრულეს ჯერ კიდევ XV საუკუნეში. ის დაიწყო 845 /1442 წლის 17 აპრილს და დასრულდა 23 აპრილს. იმამმა ჯამალ ად-დინ მაჰმუდმა მოციქულ მუჰამადის საფლავიც მოინახულა მედინაში, მისი თანამგზავრი კი ჰიჯაზის გზაზე აღესრულა. ეგვიპტის სულტანმა ალ-მალიქ აზ-ზაჰირ საიფ ად-დინ ჯაკმაკმა (1438-1453) ის, როგორც იუწყება 1442 წლის 16 ივლისის წერილში, უკან, ახალციხეში დააბრუნა „პატივნაგები და პატივცემული“.[3] შემონახულია აჭარაში „ბერი ხოჯებისაგან ნათქვამი: „ღმერთო, მექაში სადაც მაჰამად სილაზედ ფეხი დაუდგამს, იმ სილის ღირსი გაგვხადე, რომ ზედ ვილოცოთ“.[4]

ჯიჰადი დოგმატიკასა და პოლიტიკურ პრაქტიკაში

რელიგიური ფაქტორი დიდ გავლენას ახდენს ეთნოპოლიტიკურ პროცესებზე და მექანიკურად ყველა კონფლიქტი მუსლიმებსა და არამუსლიმებს შორის განისაზღვრება როგორც კონფესიათაშორისი, როგორც „ჯიჰადი“. შესაბამისად, საინტერესოა რას წარმოადგენს ჯიჰადი დოგმა-

[1] გ. ჯაფარიძე, „გორგიჯანიძე ფარსადან“, *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი* (თბილისი,1999),47; ხ. ბაინდურაშვილი, *ისლამი თბილისში (VIII-XVIIIსს.),* 190.

[2] გ. ჯაფარიძე, „ჰაჯი“, *კავკასიონი,* 12 მაისი, 1994.

[3] გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და ეგვიპტის მამლუქები* (თბილისი, 2016), 123.

[4] *ქართველ მაჰმადიანთ ცხოვრება*, აკინძული ზ. ჭიჭინაძისაგან (თფილისი,1916). [http://openlibrary.ge/bitstream/123456789/6450/3/Kartvel%20 mahmadiant%20 cxovreba-1916.pdf].

ტიკასა და პოლიტიკურ პრაქტიკაში. ამერიკელი ისლამმცოდნის მაიკლ ბონერის აზრით, ჯიჰადი მხოლოდ VIII საუკუნის ბოლოს გახდა კარგად ჩამოყალიბებული კონცეფცია, მხარდაჭერილი იდეებითა და სხვადასხვა სახის დოქტრინებით.[1] მაგრამ არც მაშინ და არც შემდგომ არ ყოფილა კონსენსუსი მისი ინტერპრეტაციის თაობაზე.

ტერმინი ჯიჰადი (არაბ. ჯიჰად) არის არაბული ჯ-ჰ-დ ძირიდან მომდინარე და განიმარტება როგორც „ძალისხმევა“, „გარჯა“ „გულმოდგინება“. ამ ძირის დერივატივები გვხვდება ყურანის 41 აიაში. 5 მათგანი შეიცავს ფრაზას – *ჯაჰდ აᲂმანიჰიმ*, რაც ნიშნავს ყველაზე ძლიერი ფიცის დადებას. დანარჩენი 36 აიადან კი მხოლოდ 10 ერთმნიშვნელოვნად აღნიშნავს ომს (სხვა აიებში ძირითადად აღნიშნავს ყოვლისშემძლე ალაჰისადმი მსახურებას). ყურანში ომის განხილვის დროს გამოიყენება ტერმინები ძირებით „კ-თ-ლ“ (კითალ) და „ჰ-რ-ბ“ (ჰირაბა). *ჰარბ* არაბული სიტყვაა და ნიშნავს ომს. ყურანის მეორე სურაში მუსლიმთა ომების თემას ეძღვნება რამდენიმე აია (191-195/187-191), რომლებშიც *ჯიჰად ფი საბილი ლლაჰ* [„ბრძოლა ალლაჰის გზაზე“] გაგებულია როგორც თავდაცვა.[2] ყურანის ინგლისურ ენაზე მთარგმნელი და ვრცელი კომენტარების ავტორი მავლანა მუჰამმად ‘ალი წერს: „სწორედ ბრძოლას თავდაცვის მიზნით ეწოდება „ბრძოლა ალლაჰის გზაზე“. ბრძოლა თავისი რწმენის გავრცელების მიზნით ყურანში არ იხსენიება“.[3]

ამერიკელმა ისლამოლოგმა, ინდიანას უნივერსიტეტის პროფესორმა ასმა აფსარუდდინმა[4] ჯიჰადის განხილვის დროს გამოყო ყურანის შემდეგი აიები:

1. ჯაჰიდუ ფი ’ლლაჰ და ჯაჰიდუ ფინა [22:78/77; 29:69] – იმათ კი, ვინც იღწვის ჩვენი გულისათვის; საყურადღებოა, რომ ალ-კუმმი ამ აიაში [29:69; გარდმოევლინა მექური პერიოდის ბოლოს] გულისხმობს იმათ, „ვინც მომთმენია (ṣაბარუ) და იბრძვის ალაჰის მოციქულთან ერთად“. ესენი არიან მუჰამადის ოჯახის წევრები და მისი მიმდევრები. ატ-ტაბარის თანახმად კი, ამ აიაში საუბარია „იმათზე, ვინც ებრძოდა (კათალუ) ურწმუნოებს კურაიშიტებიდან იმ სიცრუის გამო, რომელსაც ისინი თხზავენ ღმერთის წინააღმ-

[1] Mich David Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, 2006), 130.

[2] Ella Landau-Tasseron, “Jihad,” *The Encyclopedia of the Qur’ān,* III, J-O (Leiden-Boston, 2003), 35-43.

[3] *The Holy Quran. Arabic Text with English Translation, Commentary and comprehensive Introduction by Maulana Muhammad Ali (2002),* Ch.2, 85-87 [https://www.muslim.org/english-quran/quran.htm].

[4] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford, 2013), 11.

დეგ“ და „იმის გამო, რომ უარყვეს ის ჭეშმარიტება, რაც მივიდა მათთან ჩვენს შესახებ“.[1]

2. ჯაჰიდჰუმ ბიჰი ჯიჰადან ქაბირან [25:52/54] – და ნუ დაემორჩილები ურწმუნოებს და შეები მათ მისით (ყურანით) დიდი შებრძოლებით [ფა ლა თუტი‘ ალ-ქაფირინ ვა-ჯაჰიდჰუმ ბიჰი ჯიჰადან ქაბირან]. მუჰამმად იბნ ჯარირ ატ-ტაბარის აზრით, ეს არის წინასწარმეტყველის გაფრთხილება, რათა არ დაემორჩილოს ურწმუნოებს მათი ღმერთების თაყვანისცემის მოწოდებასთან დაკავშირებით და პირიქით, ძლიერად ებრძოლოს მათ ყურანის საშუალებით, რათა მათ დაიჯერონ ის ღვთიური აღთქმები, რაც არის მასში და შეასრულონ ყურანის მითითებები ნებსით თუ უნებლიედ.[2]
3. ს̣აბრ (მოთმინება) და მისი დერივატივები [3:200]. 3:200 აიას – „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, მოითმინეთ და დაუთმეთ ერთმანეთს“ – ალ-კუმმი ასე განმარტავს: „იყავით მომთმენნი თქვენი გასაჭირის [ალ-მას̣ა’იბ] დროს, ურყევი რელიგიური ვალდებულებების [ალ-ფარა’იდ] შესრულებისას, და მიჰყევით იმამს“. შიიტების მერვე იმამი ‘ალი რიდა (გარდ. 818წ.) ს̣აბირუნ-ში გულისხმობს იმათ, ვინც მოთმიმებით ასრულებს თავის რელიგიურ ვალდებულებებს და მუთას̣აბბირუნ-ში – იმათ, ვინც ურყევად გაურბიან იმას, რაც აკრძალულია.[3]
4. კითალ და მისი დერივატივები [22:39-40/40-41; 2:190-194/186-190; 9:12-13; 2:216/212-213; 9:5; 9:29; და 4:95/97];
5. აიები, რომლებიც ეხება სამხედრო მოქმედებისაგან თავის შეკავებას ან შეწყვეტას [60:7-9; 9:6; და 8:6];
6. ჯაჰადუ/ა̄ჯჰადუნ ფი საბილ ალლაჰ ბი-ამვალიჰიმ ვა-ანფუსიჰიმ – „ალაჰის გზაზე მებრძოლნი თავიანთი ქონებითა და სულებით“ [4:95];
7. ფრაზა *კუთილთუმ ფი საბილ ალლაჰ* და მისი ვარიანტები [3:157-158/151-152; 4:74/76; 22:58; 2:154/149; და 3:169/163];
8. შუჰადა’ – მოწამენი [4:69/71];
9. ღვთიური კომპენსაცია ს̣აბრ-ის პრაქტიკისათვის [39:10/13];

---

[1] Ali Ibne Ibrahim Qummi, *Tafsir Qummi*. Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol. 3, 660-661 [https://hubeali.com/books/English-Books/TafseerQummi/TafsirQummi-Vol3.pdf]. *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,* 12 (Beirut, 1997), 10:161.

[2] *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,* 9:398.

[3] Ali Ibne Ibrahim Qummi, *Tafsir Qummi*. Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol. 1, 455.

10. ჯჰდ-ს და ḷაბრ-ის დერივატივები ერთად [16:110/111; 3:142/136]. „ან იქნებ გგონიათ, რომ სამოთხეში შეხვალთ ისე რომ ალაჰმა არ შეიტყოს, რომელი თქვენგანი იბრძოდა და არ შეიცნოს მომთმენნი?“

ჯიჰადის ცნების სხვადასხვაგვარი განმარტება არსებობს. ამასთან, ჯიჰადის თანამედროვე მუსლიმი თეორეტიკოსები, როგორც ზომიერი, ისე რადიკალური მიმართულების (იოსეფ ვაჰიდის ტერმინოლოგიით, მაქსიმალისტები და მინიმალისტები[1]), თავიანთი თეორიების დასასაბუთებლად იმოწმებენ ძირითადად წინამორბედი მუსლიმი მეცნიერების შრომებში გამოთქმულ მოსაზრებებს. ამიტომ ჯიჰადის დოქტრინის ანალიზი შეუძლებელია მისი საღვთისმეტყველო და სამართლებრივი განმარტების შეპირისპირების გარეშე ამ ისლამური კონცეფციის ჩამოყალიბების კონკრეტულ ისტორიულ ეტაპებთან.[2]

მოციქულის დროს ჯიჰადი მიმართული იყო, უპირველეს ყოვლისა, წარმართებისა და „ფარისეველთა“ (მუნāფიკ, მრ.რ. მუნāფიკūნ – ფარისევლები – მედინელები აუსისა და ხაზრაჯის ტომიდან, რომელთა ერთგულება მუჰამადისადმი არ იყო აბსოლუტურად სანდო) წინააღმდეგ. მოძღვრება ჯიჰადის შესახებ ჩამოყალიბდა თანდათან. მისი ჩანასახი ჩანს ყურანის მედინური პერიოდის სურებში, რომლებიც გაჩნდა მედინელი მუსლიმების სამხედრო მოქმედებებთან დაკავშირებით მექელი წარმართებისა და მედინის იუდეველთა ტომების წინააღმდეგ. თავდაპირველად ნებისმიერი ქველი საქმე, ნებისმიერი სიკეთე ითვლებოდა ჯიჰადად – ანუ, როგორც შემდგომ გაიაზრეს, ბრძოლად ღმერთთან დაახლოების გზაზე. შემდგომ უკვე, როდესაც მუჰამმადის სიცოცხლეშივე ისლამს ძალიან დიდი წინააღმდეგობების გადალახვა მოუხდა, როგორც ახლად დამკვიდრებულ რელიგიას, ამან მიიღო ბრძოლის მნიშვნელობაც – ოღონდ არა ურწმუნოებთან, არამედ მოწინააღმდეგეებთან. მონტგომერი უოტის აზრით, ჯიჰადი – ეს ტრანსფორმირებული თავდასხმების ჩვეულებაა (არაბ. ღაზვ – თავდასხმა), რომელიც პრაქტიკაში იყო მომთაბარე არაბებთან ისლამამდელ ხანაში. საუკუნეების განმავლობაში ბედუინები თავდასხმებს აწყობდნენ მეზობლებზე, გაირეკავდნენ მათ პირუტყვს. „მუჰამმადის მედინაში გადასვლის

[1] Y. Waghid, *Conception of Islamic Education. Pedagogical Framings* (New York-Berlin, 2011), 5-8, 34-37.

[2] M. A. S. Abdel Haleem, “Qur’anic ‘Jihād’: A Linguistic and Contextual Analysis,” *Journal of Qur’anic Studies,* 12 (2010), 147-166; U. S. Tahir, “The Concept of Jihad in Islamic Texts: An Analytical Study of Violence between Mainstream Scholars and Extremists,” *Al-Bayan: Journal of Qur’an and Hadith Studies,* 15/1 (2017), 48-72.

შემდეგ 622 წელს, ზოგიერთი მისი მიმდევარი, განსაკუთრებით ისინი, ვინც გადავიდნენ მასთან ერთად მექიდან, მონაწილეობას იღებდნენ ამგვარ თავდასხმებში. შესაძლებელია დანარჩენების წასაქეზებლად, რომ შეერთებოდნენ მათ, ყურანში საუბარია „ბრძოლაზე ალაჰის გზაზე“. ... თუ განვიხილავთ ჯიჰადს როგორც ბედუინთა თავდასხმების პრაქტიკის გაგრძელებას, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მისი მონაწილეების მნიშვნელოვან ნაწილს ამოძრავებდა მატერიალური და არა რელიგიური მოტივები“.[1]

ყურანში აღნიშნულია, რომ არამუსლიმებთან მიმართებაში არ უნდა გამოიყენონ ძალადობა. „მოუწოდე მათ შენი უფლის გზისაკენ სიბრძნითა და კეთილი შეგონებით და ეკამათე იმით, რაც საუკეთესოა. ჭეშმარიტად, შენმა უფალმა ყველაზე უკეთ იცის ის, ვინც შეცდა მისი გზიდან და იგი ყველაზე უკეთ იცნობს წრფელი გულით მავალს“ [16:125/126]. ხაზგასმულია აგრეთვე, რომ არ შეიძლება „არანაირი იძულება – სარწმუნოებაში!“[2:257/256]. „თქვენ თქვენი სჯული გაქვთ, მე ჩემი სჯული“[109:6]. მაგ., ხალიფა ‘უმარ II (717-720) თვლიდა, რომ ისლამის გავრცელება უნდა მომხდარიყო მხოლოდ ნებაყოფლობით, ჯიჰადისა და ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე. ყურანის თანახმად, მუსლიმებმა არ უნდა წააქეზონ კონფლიქტები სხვა რწმენის აღმსარებლებთან იმ შემთხვევების გარდა, როდესაც ეს უკანასკნელნი გამოიჩენენ არასამართლიან დამოკიდებულებას მუსლიმებთან. „და ნუ შეეკამათებით წიგნის მქონეთ, თუ არა იმით, რაც საუკეთესოა, და ისიც მხოლოდ იმათ, ვინც მათგან უსამართლოდ მოიქცევა, და უთხარით: ვირწმუნეთ იმისა, რაც ჩვენზე გარდმოევლინა და რაც თქვენზე გარდმოვლენილა. თქვენი ღმერთი და ჩვენი ღმერთი ერთი ღმერთია და ჩვენ მისადმი მუსლიმნი (მორჩილნი) ვართო“ [10:46/45].

სამხედრო ჯიჰადის თაობაზე ყურანში არის შემდეგი მითითებები: 1. მუსლიმებმა უნდა აწარმოონ მტრებთან თავდაცვითი ომი. ყურანში მკაფიოდ არის ნათქვამი: „და ებრძოდეთ ალაჰის გზაზე მათ, რომლებიც გებრძვიან თქვენ, მაგრამ ნუ გადახვალთ საზღვრებს, რადგანაც ალაჰს არ უყვარს თავგასულნი“ [2:190/186]. ალაჰის შეგონებაა: პირველებმა არ დაიწყოთ ბრძოლა, მაგრამ თუ შეგებრძოლებიან, თქვენც შეებრძოლეთ. ასევე ომი არ გაუმართოთ მათ წმიდა, საკრძალველ მეჩეთის მახლობლად, თუ თავს არ დაგესხნენ [2:191/187]. 2. სამხედრო ჯიჰადის წარმოება შეიძლება იმათ წინააღმდეგ, ვინც დაარღვია მუსლიმებთან დადებული საზავო ხელშეკრულების პირობები (უარი განაცხადა დადგე-

[1] У. Монтгомери Уотт, *Влияние ислама на средневековую Европу*: *The influence of Islam on medieval Europe*. Перев. с английского Н. Терлецкого и М. Резвана (СПб., 2011), 23.

ნილ გადასახადზე და სხვ.). „ცხოველთაგან უსაძაგლესნი ალაჰის წინაშე არიან ისინი, ვინც უსამართლონი არიან და არც ირწმუნებენ“ [8:55/57]. „ისინი, რომელთაც აღთქმით შეეკარი. მერე კი ყოველ ჯერზე არღვევენ თავიანთ პირობას და ღვთისა არ ეშინიათ“ [8:56/58]. „და თუ მათ მიატან ბრძოლისას, გაფანტე ისინი მათით, ვინც მათ უკანაა, რათა ეგების შეიგნონ“ [8:57/59]. როცა მოწინააღმდეგე შეწყვეტს წინააღმდეგობას, მისი სურვილი მშვიდობაზე უნდა დაკმაყოფილდეს. „თუ მშვიდობას მოისურვებენ, შენც მშვიდობა ინებე და ალაჰი მოიიმედე, რადგან იგია ყოვლისგამგონე, ყოვლისმეცნიერი“ [8:61/63]. 3. დაშვებულია ომი მჩაგვრელთა წინააღმდეგ, „სუსტების“ დასაცავად. „და რატომაც არ უნდა იბრძოლოთ ალაჰის გზაზე და დაჩაგრულ კაცთა, ქალთა და ბალღთა გულისათვის, რომლებიც ამბობენ: უფალო ჩვენო, გაგვიყვანე ამ სოფლიდან, რომლის ხალხიც უსამართლოა. დაგვიდგინე ჩვენ შენი წიაღიდან მეოხი და დაგვიდგინე შენი წიაღიდან შემწეო!“ [4:75/77]. 4. წახალისებულია ომი ფარისევლებთან(*ალ-მუნაფიკუნ*). „და რად გაიყავით თქვენ ორ ჯგუფად თვალთმაქცთა თაობაზე. ალაჰმა შერისხა ისინი იმისათვის, რაც მოიხვეჭეს“….[4:88/90]. „… და ნუ აირჩევ მათგან მეგობრებს, ვიდრე სამშობლოდან გადასახლდებოდნენ ალაჰის გულისათვის, და თუ უკან მობრუნდნენ, აიღეთ და ხოცეთ ისინი, სადაც წააწყდებით. …“[4:89/91]. ფარისევლები ეწოდებათ და ღვთაებრივი სასჯელი ემუქრება მათ, ვინც თავს იკავებს ომისა და ხარჯების გაღებისაგან [9:52; 48:16]. ვინც ალაჰის გზაზე არ იბრძვის, ის იბრძვის ძალმომრეთა გზაზე და სატანის მეგობრებთან კი ომია საჭირო [4:76/78].

ხალიფა აბუ ბაქრი მუსლიმ მეომრებს ასეთი დარიგებით მიმართავდა: „დაე, თქვენს ხელშეკრულებებში მტერთან არ დარჩეს ადგილი ტყუილისა და სიცრუისათვის. ყოველთვის და ყველგან იყავით მართალი და დაამტკიცეთ, რომ თქვენ ხართ პატიოსანი და ღირსეული ხალხი. გაუფრთხილდით მიცემულ სიტყვას“.[1] ‘უსმანი, მესამე მართლმორწმუნე ხალიფა, თავისი ნაცვლებისადმი გაგზავნილ წერილებში მიუთითებდა, რომ არ დაეშვათ შეუსაბამობა სიტყვასა და საქმეს შორის. მეოთხე ხალიფა იმამ ‘ალი იბნ აბი ტალიბი ეგვიპტის მუსლიმი მმართველის მალიქ ალ-აშთარისადმი (გარდ. 658წ.) გაგზავნილ წერილში წერდა: „თუ მტერს დაუზავდი და ივალდებულე მისი შეწყალება, მაშინ არ დაარღვიო მიცემული სიტყვა და შეასრულე შენი ვალდებულება, იყავი საიმედო ფარი შენი მიცემული სიტყვისათვის. ვინაიდან ადამიანები, სხვადასხვაგვარი შეხედულებებისა და ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრის მიუხედავად, ღვ-

[1] A.S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A critical study of the covenant of ‘Umar* (L.; Oxford, 1970),137.

თიური აღთქმებიდან უმთავრესად თვლიან მიცემული სიტყვისადმი ერთგულებას“.[1]

არ დაიშვება სამხედრო მოქმედებების დაწყება და გაგრძელება წმინდა თვეებში (რაჯაბი, ზუ-ლ-კა‘და, ზუ-ლ-ჰიჯჯა და მუჰარრამი) იმ შემთხვევების გარდა, როდესაც მოწინააღმდეგე პირველი იწყებს თავდასხმას. „და როცა ჩაივლის საკრძალველი თვეები, შეებრძოლეთ წარმართებს, სადაც წააწყდებით, შეიპყარით, ალყა შემოარტყით და ჩაუსაფრდით ყველა საფარში. (ხოლო) თუ მოინანიეს, ლოცვად დადგრნენ და ზაქათი გასცეს, გაუშვით თავიანთ გზაზე. ჭეშმარიტად, ალაჰი მიმტევებელია, მწყალობელი“[9:5]. ეს აია იწოდება *როგორც აჲა ას-საჲფ* („ხმლის აია“), რომელსაც ხშირად იმოწმებენ ისლამის კრიტიკოსები. ყურანის ეგზეგეტებიდან პირველად ეს აღნიშნა იბნ ქასირმა: „ეს აია არის ხმლის აია“. მუსლიმი სწავლული და მუსლიმი ძმების იდეოლოგი საჲიდ კუტბი (1906-1966) ამ აიას ასე განმარტავს: „ნათლად ჩანს კონტექსტიდან, რომ მოწოდება მკვლელობისაკენ არ არის ზოგადი ყველა მრავალღმერთიანსა და ურწმუნოსთან მიმართებაში, არამედ ეხება იმ მრავალღმერთიანებს, რომლებიც ებრძოდნენ მუსლიმებს, შემდეგ დადეს საზავო ხელშეკრულება და გარკვეული დროის შემდეგ დაარღვიეს ის. მოცემული აია არ ზღუდავს და არ აუქმებს ისეთ ზოგად დებულებებს, როგორიცაა ძალდატანების უქონლობა [2:256/257], მოწოდება უფლის გზისაკენ სიბრძნითა და კეთილი შეგონებით [16:125/126], კამათის წარმოება რაციონალური, ჰუმანური და სამართლიანი მეთოდებით [29:46/45; 16:125/126]“ … სურაში „ათ-თავბა“ (მონანიება) ნათქვამია: „თუ ისინი პირუთვნელნი არიან თქვენთან, თქვენც პირუთვნელნი იყავით მათთან. ჭეშმარიტად, ალაჰს უყვარს ღვთისმოშიშნი!“[9:7].[2] ალ-კუმმი მიუთითებს, რომ „ეს აია მუსლიმებს სთხოვს, წაუკითხონ ყურანი პოლითეისტს, განუმარტონ ის მას და არ გამოავლინონ წინააღმდეგობა, ვიდრე ის უსაფრთხოდ არ დაბრუნდება“.[3]

მუჰამმადი და მისი მიმდევრები ომს სარწმუნოებისათვის (ჯიჰადი) ალაჰის ავტორიტეტით განმტკიცებული ღვთიური მისიის აღსრულების რანგში განიხილავდნენ. თუ პირველმა მუსლიმებმა ჯიჰადი და ღაზავათი გამოაცხადეს არაბი მრავალღმერთიანების წინააღმდეგ, მუჰამმად-

[1] *Peak of Eloquence Nahjul-Balagha By Imam Ali ibn Abu Talib With Commentary By Martyr Ayatollah Murtada Mutahhari. Edited by Yasin T. Al-Jibouri*. Trans. Sayed ‘Ali Reza (Elmhurst, New York, 2007), letter 38 [https://www.duas.org/pdfs/Nahjul-Balagha.pdf].

[2] Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qurān - Commentary of the Quran in 18 volumes*, vol. VIII, sūra 9 (London, 2020), 16-24.

[3] *Tafsir Qummi*. English Translation: Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol.2, 611, 624. [https://hubeali.com/books/English-Books/TafseerQummi/TafsirQummi-Vol2.pdf].

ის გარდაცვალების შემდეგ მსგავსი ომები მიმდინარეობდა მეზობელი ქვეყნებისა და ხალხების წინააღმდეგ. მომდევნო პერიოდებში ჯიჰადის იდეამ შეიძინა ახალი სოციალური შინაარსი. თავდაპირველი დევიზი „არ არის ძალდატანება რელიგიაში“ [2:256/257] შეიცვალა დევიზით „იბრძოლეთ ალაჰის გულისათვის“ [2:244/245] და შეტევით თუ თავდაცვით ომებს, რომელთა საფუძველი იყო ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური მოტივები, ამართლებდა და ასაბუთებდა ჯიჰადის – საღვთო ომის იდეოლოგია. ჯიჰადის აპოლეგეტიკამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა მუსლიმურ თეოლოგიაში. ჯერ კიდევ 657 წელს სამხედრო კონფლიქტმა მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფა ‘ალისა და სირიის მმართველ მუ‘ავიას შორის გამოიწვია მუსლიმური საზოგადოების დაყოფა სამ ჯგუფად – სუნიტები, შიიტები და ხარიჯიტები. თითოეულმა ამ ჯგუფმა ჩამოაყალიბა პოლიტიკური და რელიგიური ლიდერობის თავისი იერარქია, რაც აძლევდა მათ შესაძლებლობას გამოეყენებინათ ჯიჰადის პრინციპები ერთმანეთის წინააღმდეგ. შესაბამისად, ჩამოყალიბდა ჯიჰადის სუნიტური, შიიტური და ხარიჯიტული კონცეფცია. ზოგიერთი სამართლისმცოდნე ჯიჰადს განიხილავდა, როგორც მუსლიმთა კიდევ ერთ ძირითად მოვალეობას, ისლამის ბურჯს (*რუქნ*). ‘ალი იბნ აბი ტალიბის შვილიშვილს – ზაᲘდ იბნ ‘ალი იბნ ალ-ჰუსაᲘნს ეკუთვნის სიტყვები: „იმამი ჩვენგან არ არის ის, ვინც ზის თავის სახლში, ვინც შემოიფარებს ირგვლივ ფარდას და ჩამორჩება ბრძოლას (ჯიჰად). იმამი ჩვენს შორის ის არის, ვინც იცავს თავის სამფლობელოს, იბრძვის ალლაჰის გზაზე რეალური ბრძოლით, იცავს იმათ, ვინც დიდად აფასებს მას და მის უფლებებს“.[1]

ფაკიჰები[2] მთელ სამყაროს ყოფდნენ რამდენიმე ნაწილად: *დᾶრ ალ-ისლᾶმ* („ისლამის ტერიტორია“), *დᾶრ ალ-ამᾶნ* („უსაფრთხოების მიწები“), *დᾶრ ას-სალᾶმ* („მშვიდობის მიწები“), *დᾶრ ალ-‘აჰდ* („დაზავების, ხელშეკრულების ტერიტორია“), *დარ ათ-თავჰიდ* („ერთღმერთიანობის ტერიტორია“), *დᾶრ ალ-ქᾶფირ* („ურწმუნოთა ტერიტორია“), *დᾶრ ად-და‘ვა* („მოწოდების ტერიტორია“), *დᾶრ ალ-ჰარბ* („ომის ტერიტორია“), *დᾶრ ალ-ჰიᲘᲘად* („ნეიტრალური ტერიტორია“), *დᾶრ ალ-ჰუდნა* („დროებითი მშვიდობის ტერიტორია“), *დᾶრ აჱ-ჱულჰ* („სულჰის, ხელშეკრულების

[1] Abu Ja’far Muhammad ibn Ya’qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi.* Translated by Muhammad Sarwar, H 934, Ch. 81, h 16 [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

[2] თავდაპირველად აშ-შაფი‘იმ ჩამოაყალიბა სამყაროს დაყოფა ორ ძირითად ნაწილად: *დარ ალ-ისლამ* და *დარ ალ-ჰარბ* და მიუთითა, რომ დასაშვებია მათ შორის დროებითი დაზავებები. შემდეგ ეს კონცეფცია გადაამუშავეს შუა საუკუნეების ცნობილმა მუსლიმმა თეოლოგებმა. Muhammad Mushtaq Ahmad, “The Notions of Dār Al-Ḥarb and Dār al-Islām in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Ḥanafī School,” *Islamic Studies*, 47/1 (2008), 5-37.

ტერიტორია“). ახალი რელიგიის მიმდევრები იწოდებოდნენ მუსლიმებად და მორწმუნეებად, ხოლო არამუსლიმები – ურწმუნოებად (არაბ. ქა-ფირ) ანუ მრავალღმერთიანებად (არაბ. მუშრიქუნ, მრ.რ მუშრიქ – ის, ვინც თანაზიართ უჩენს ალაჰს; პოლითეისტი, კერპთაყვანისმცემელი, წარმართი). მოწინააღმდეგე მხარეებს შორის განსაზღვრული დროით დადებულ ხელშეკრულებას ეწოდებოდა *‘აკდ ალ-ჰუდნა*, *‘აკდ ალ-მუ-ვადა‘ა*.[1] ისლამის სამართლებრივი ტრადიციის შესაბამისად, ამგვარი ხელშეკრულების ტექსტში აუცილებლად უნდა ყოფილიყო გამოყენებუ-ლი სიტყვები, რომლებიც აღნიშნავდა დაზავებას, მაგ., *ალ-მუვადა‘ა*, *ალ-მუსალამა*, *ალ-მუსალაჰა*, *ალ-მუ‘აჰადა*, *ალ-მუჰადანა* და სხვ. ამ ტიპის ხელშეკრულების მაგალითია ჰუდაიბიას საზავო ხელშეკრულება (628წ.), რომელიც გააფორმა მუჰამმადმა მექელებთან 10 წლით. თუ სა-ზავო ხელშეკრულებაში (*ალ-ჰუდნა*) არ იყო მითითებული მოქმედების ვადა, მუსლიმური კანონით, მუსლიმთა წინამძღოლს (იმამი) უფლება ჰქონდა, თავისი შეხედულებისამებრ, ნებისმიერ დროს ცალმხრივად დაერღვია შეთანხმება. მუსლიმურ სამართალში ხელშეკრულების დარ-ღვევას ეწოდება ან-ნაბზ.

დარ ალ-ისლამ ანუ „ისლამის მიწა“ აღნიშნავდა ტერიტორიას, სა-დაც უპირატესად ცხოვრობდნენ მუსლიმები და მოქმედებდა ისლამის კანონები. აბუ ჰანიფას აზრით, ტერიტორიას შეიძლება ეწოდოს *დარ ალ-ისლამ*, თუ დაცულია შემდეგი პირობები: ა) მოცემულ ტერიტორი-აზე მოქმედებს ისლამის წესები; ბ) ტერიტორია უშუალოდ არ ესაზ-ღვრება *დარ ალ-ჰარბ*-ს; გ) მუსლიმები და მფარველობაში მყოფი არა-მუსლიმები (*აჰლ აზ-ზიმმა*) იცავენ ისლამით მინიჭებულ უსაფრთხოების გარანტიებს. აბუ ჰანიფას მოწაფეების – აბუ ᲂუსუფ ალ-ქუფისა (გარდ. 795 ან 798წ.; უმაღლესი ყადი ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დროს) და მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᲂბანის (749-805) – აზრით კი, მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი იყო შარიათის დადგენილებების უზენაესობა.

თავდაპირველად „ისლამის ტერიტორია“ ემთხვეოდა სახალიფოს საზღვრებს, დღეს *დარ ალ-ისლამ*-ს შეიძლება მიეკუთვნოს მუსლიმური ქვეყნები, სადაც ძირითადად დაცულია რელიგიური მითითებები იმის-და მიუხედავად, არის თუ არა მმართველობა ისლამური. უნდა აღინ-

[1] მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᲂბანიმ შემოიტანა ახალი ტერმინი – *დარ ალ-მუვაᲂდა‘ა*, რაც აღნიშნავდა ტერიტორიას, რომელთანაც მუსლიმურ სახელმწიფოს დადებული ჰქონდა საზავო ხელშეკრულება. თანამედროვე მუსლიმმა ღვთისმეტყველები მას განმარტავენ როგორც ტერიტორიას, რომელთანაც დადებულია შეთანხმება თავდაუსხმელობის შესახებ. Muḥammad ibn al-Ḥasan Shaybānī, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar.* Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri (Baltimore, 1966), 55.

იშნოს, რომ ავღანეთის ომის დროს პალესტინელმა ʻაბდულლა ɷუსუფ ʻაზზამმა, უსამა ბინ ლადენის (1957-2011) მასწავლებელმა, მუსლიმთა მობილიზაციის მიზნით, წამოაყენა „ისლამური მიწების დაცვის (გათავისუფლების)“ იდეა და ისლამურ მიწებში ჩართო ავღანეთი, ცენტრალური აზიის ქვეყნები, კავკასია, ასევე ესპანეთის ნაწილი (ანდალუსია), იტალიური სიცილია, ე.ი. ყველა ის ტერიტორია, რომლებიც შუა საუკუნეებში დაიმორჩილეს მუსლიმებმა. ოსამა ბინ ლადენის დროს ალ-კაʻიდას „ნომერმა 2-მა“ და 2011 წლიდან ხელმძღვანელმა აიმან აზ-ზავაჰირმა (1951-2022) გააფართოვა „ისლამური მიწების“ განსაზღვრება. ეს – „ის ტერიტორიებია, რომლებზედაც თუნდაც ერთი დღე გამოიყენებოდა ალაჰის შარიათი“. სხვა სიტყვებით, ეს ის მიწებია, სადაც მუსლიმმა ფეხი დაადგა, რადგანაც თვითონ მართლმორწმუნის არსებობა უკვე ნიშნავს შარიათის გამოყენებას იმ აზრით, რომ ის ახორციელებს შარიათის ნორმებს და აღთქმებს – დაწყებული ლოცვიდან და ლოცვისწინა განბანვიდან და დამთავრებული ჯიჰადის წარმოებით სხვადასხვა ფორმაში.[1]

დარ ალ-ჰარბ („ომის ტერიტორია“) ან *დარ ალ-ქუფრ* („ურწმუნოთა ტერიტორია“) აღნიშნავდა ტერიტორიას, რომელიც არ იმართებოდა ისლამის კანონებით. აბუ ჰანიფა თვლიდა, რომ თუ რომელიმე ქვეყანაში მუსლიმები შევიწროვებული იყვნენ რელიგიური ნიშნით და არ შეეძლოთ შეესრულებინათ ისლამის მითითებები სრულად, მაშინ ეს ტერიტორია ითვლებოდა *დარ ალ-ჰარბ*-ად. შაფიიტურ მაზჰაბში *დარ ალ-ისლამ*-ად ითვლება ტერიტორიები, რომლებიც დასახლებულია მუსლიმებით და ასევე დაპყრობილი ტერიტორიები. ამასთან ტერიტორიები, რომლებიც არასოდეს არ ყოფილა მუსლიმთა კონტროლქვეშ, შაფიიტურ სამართალში ითვლება *დარ ალ-ჰარბ*-ად. ტრადიციულად ეს იყო არამუსლიმური ქვეყნები, რომლებიც არ შედიოდა *დარ ას-სულჰ*-ში და განიხილებოდა მუსლიმი სამართლისმცოდნეების მიერ როგორც მუსლიმებთან ომის მდგომარეობაში მყოფი, ამასთან სამხედრო მოქმედებების არარსებობა ითვლებოდა ზავად. მუსლიმი იურისტები თვლიდნენ, რომ მუსლიმს შეეძლო ეცხოვრა არამუსლიმთა ტერიტორიაზე იმ შემთხვევაში, თუ ექნებოდა თავისი რელიგიის აღმსარებლობის თავისუფლება, მაგრამ აუცილებელი იყო ჰიჯრა არამუსლიმთა ტერიტორიიდან, თუ ადამიანს აქვს რწმენის დაკარგვის შიში. IX საუკუნისათვის მუთაზილიტებმა, ზაიდიტებმა და ხარიჯიტებმა შეიმუშავეს ნათლად ჩამოყალიბებული დოქტრინები, რომ-

[1] ოსამა ბინ ლადენი ასევე იმოწმებდა ე.წ. „ხმლის აიას“ [9:5], როგორც გამართლებას თავისი კონკრეტული ინტერპრეტაციისათვის თავდასხმითი, ტრანსნაციონალური ან, საერთოდ, გლობალური ჯიჰადის, „ჭეშმარიტების დასამკვიდრებლად და სიცრუის აღმოსაფხვრელად“. Richard Bonney, *Jihād: from Qur'ān to Bin Laden* (Palgrave Macmillan, 2005), 14.

ლებიც მოითხოვდა ჰიჯრას იმ მიწებიდან, რომლებსაც ფორმალურად მართავდნენ მუსლიმი მმართველები. შიიტი იურისტები განასხვავებდნენ *დარ ალ-იმან*-ს და *დარ ალ-ისლამ*-ს. „*დარ ალ-ისლამ* შეიძლება გამხდარიყო *დარ ალ-ქუფრ*-ის ეკვივალენტი, თუ შერყვნილი რწმენა და ჩვეულებები ფართოდ იყო გავრცელებული, მაგრამ ჭეშმარიტი რწმენის არარსებობის შემთხვევაში მუსლიმებს შეეძლოთ გაეგრძელებინათ ამ ტერიტორიაზე ცხოვრება იქამდე, ვიდრე შეეძლოთ შეენარჩუნებინათ რელიგიური აღმსარებლობა“.[1]

ტერმინით *დარ ას-სულჰ* აღინიშნებოდა ქვეყნები, რომლებთანაც გაფორმებული იყო საზავო ხელშეკრულება და რომელთა ტერიტორიაზეც ცხოვრობდნენ სხვა მონოთეისტური რელიგიების, ქრისტიანობისა და იუდაიზმის მიმდევრები. თუ ეს უკანასკნელნი არ ცხოვრობდნენ, ასეთი ქვეყნები იწოდებოდა როგორც *დარ ალ-ჰუდნა*, რომელიც განიხილებოდა შუალედურ ტერიტორიად *დარ ალ-ისლამ*-სა და *დარ ალ-ჰარბ*-ს შორის. არაისლამური სახელმწიფოები, ოფიციალურად აღიარებული ნეიტრალურად, იწოდებოდა *დარ ალ-ჰიდად*.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს განსაზღვრებები უფრო დამახასიათებელი იყო ისლამის ადრეული ისტორიისათვის, როდესაც არსებობდა ერთადერთი ისლამური სახელმწიფო – სახალიფო და იმამ აშ-შაფი‘ის აზრით, მისი გამოყენება შეიძლებოდა მხოლოდ ომის პირობებში. შესაბამისად, დაპირისპირებას *დარ ალ-ისლამ*-სა და *დარ ალ-ჰარბ*-ს შორის შეიძლებოდა ჰქონოდა მხოლოდ დროებითი ხასიათი. ამასთანავე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამური სამართლის პირველად წყაროებში – ყურანსა და სუნაში – მსგავსი დაყოფა არ არსებობს.

თანამედროვე პერიოდში შვეიცარიელი ღვთისმეტყველი ტარიკ რამადანი (წარმოშობით ეგვიპტიდან, ჰასან ალ-ბანნას შვილიშვილი), ტაჰა ჯაბირ ალ-‘ალვანისა და იუსუფ ალ-კარდავის მსგავსად, უარყოფს სამყაროს დაყოფას დარ ალ-ისლამად და დარ ალ-ჰარბად. მისი აზრით, ეს დაყოფა არ ასახავს რეალიებს თანამედროვე სამყაროსი, სადაც არის დასავლეთის ჰეგემონია კულტურულ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ სფეროებში. ამის გამო ის მიმართავს ცენტრისა და პერიფერიის კონცეფციას. ცენტრი არის დასავლეთის ქვეყნები, ხოლო პერიფერია – დანარჩენი სამყარო. ამ შემთხვევაში მუსლიმები არიან დასავლეთში –ცენტრში სისტემის, რომელმაც სათავე დაუდო ვესტერნიზაციას. მათ ეკისრებათ უფრო მეტი პასუხისმგებლობა, ვიდრე პერიფერიის ქვეყნებში მცხოვრებ მუსლიმებს, რადგანაც მათ არა მარტო უნდა შეინარჩუნონ

[1] Khaled Abou El Fadl, “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries,” *Islamic Law and Society*, 1/2 (1994), 150-152, 170-172.

საკუთარი იდენტობა, არამედ გადაიღონ დასავლური კულტურის პოზიტიური მხარეები და ებრძოლონ „დამანგრეველ გამოვლინებებს“. მათ აკისრიათ კულტურული და რელიგიური პლურალიზმის ხელშეწყობის მისია საერთაშორისო მასშტაბით. ტარიკ რამადანი ევროპულ და ისლამურ ცხოვრების წესს შორის წინააღმდეგობის დაძლევას ხედავს სამი იდეის განხორციელებით: შარიათი „გზის“ მნიშვნელობით; ევროპის ხედვა, როგორ დარ აშ-შაჰადა (ტერიტორია, სადაც თავისუფლად შეიძლება საკუთარი რელიგიის აღმსარებლობა), მორალი დროის ჩარჩოებს მიღმა და ლეგალიზმის მკაცრი საზღვრები.[1] ასევე, შარიათის ნორმების დასაცავად უცხო კულტურულ, პოლიტიკურ და სოციალურ გარემოში ჩამოყალიბდა კონცეპტი *ფიკჰ ალ-აკალლიიი̆ათ* („უმცირესობების ფიკჰი“). ეს ტერმინი პირველად გამოიყენა ცნობილმა მუსლიმმა ღვთისმეტყველმა ტაჰა ჯაბირ ალ-'ალვანიმ (1935-2016), რომელსაც ბაკალავრის, მაგისტრისა და დოქტორის ხარისხი ისლამურ სამართალში მიღებული აქვს კაიროს ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში, 1994 წელს ფიკჰის ჩრდილოამერიკული საბჭოს მიერ გამოცემულ ფათვაში (ეხებოდა ნებართვას ამერიკელი მუსლიმებისათვის ქვეყნის არჩევნებში მონაწილეობის თაობაზე). სხვა მაზჰაბების ფიკჰისაგან განსხვავებით, რომელიც შემუშავდა ღვთისმეტყველების მიერ ისლამურ სახელმწიფოში მცხოვრები მუსლიმებისათვის შარიათის უზენაესობის პირობებში, *ფიკჰ ალ-აკალლიიი̆ათ* ითვალისწინებს ცხოვრების წესს, რაც უკავშირდება „დასავლური, საერო კანონის უზენაესობის პირობებში მყოფი მილიონობით მუსლიმის ყოველდღიურ სოციალურ, ეკონომიკურ, სამართლებრივ და პოლიტიკურ პრაქტიკას“. თუმცა, *ფიკჰ ალ-აკალლიიი̆ათ*-ს შესახებ უკვე გამოქვეყნდა კრიტიკული მოსაზრებები.[2]

მუსლიმი ღვთისმეტყველების ნაწილი ჯიჰადს ყოფს ორ ნაწილად: დიდი ჯიჰადი – *ალ-ჯიჰად ალ-აქბარ* (სულიერი ბრძოლა საკუთარ ნაკლოვანებებთან ანუ საკუთარი სულიერი და ზნეობრივი სრულყოფა) და მცირე ჯიჰადი – *ალ-ჯიჰად ალ-ასღარ* (შეიარაღებული ბრძოლა ურწმუნოებთან). ასეთი ინტერპრეტაცია უკავშირდება ცნობილ ჰადისს, რომლის თანახმადაც „მეომრები მივიდნენ ალლაჰის მოციქულთან (მშვიდობა მას) და მან (მშვიდობა მას) თქვა: „თქვენ მიაღწიეთ საუკეთესოს,

[1] Tariq Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam* (Oxford-New York,2004), 75-77.

[2] Taha Jabir Al-Alwani, "Fatwa" Concerning the United States Supreme Courtroom Frieze", *Journal of Law and Religion*, 15/1-2 (2000-2001), 1-28; S. Fishman, "Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities," *Research Monographs on the Muslim World*, Series 1, Paper 2 (2006), 1; Yakar, Emine Enise; Yakar, Sumeyra, "The Critical Analysis of Taha Jabir al-Alwani's Concept of Fiqh al-Aqalliyyāt", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 20/1(Haziran/June 2021), 377-404.

გაიარეთ გზა მცირე ჯიჰადიდან დიდ ჯიჰადამდე“. და მათ ჰკითხეს: „რა არის დიდი ჯიჰადი?“ მან თქვა: „ბრძოლა (ალლაჰის) მონის თავის ეგოსთან (ნაფს)“.[1] ეს ჰადისი, ჯაბარ იბნ ‘აბდ ალლაჰის გადმოცემით [„ჩვენ დავბრუნდით მცირე ჯიჰადიდან, რათა (შევუდგეთ) დიდ ჯიჰადს“], დამოწმებულია XIს. მუსლიმ მეცნიერთან ალ-ხატიბ ალ-ბაღდადისთანაც.[2] ზოგიერთი მუსლიმი სწავლული კი მას განიხილავს როგორც ავთენტურ ჰადისს გადმომცემთა სუსტი ჯაჭვით. თ. ფაირესთოუნი თვლის, რომ ეს კლასიფიკაცია (დიდი და მცირე ჯიჰადი) არის უფრო მოგვიანო ინტერპრეტაციების შედეგი და ამიტომ ის ჩვეულებრივ მოტანილია ყურანის ციტირების გარეშე.[3]

ტერმინი დიდი ჯიჰადი (ალ-ჯიჰად ალ-აქბარ) მოხსენიებულია ყურანის 25:52 აიაში: „და ნუ დაემორჩილები ურწმუნოებს და შეები მათ მისით [ყურანით] დიდი შებრძოლებით“ [ვა ჯაჰიდჰუმ ბიჰი ჯიჰადან ქაბირან]. ალ-მავდუდის თანახმად, ამ აიაში ტერმინს – *დიდი ჯიჰადი* – აქვს სამი მნიშვნელობა: 1. მაქსიმალური ძალისხმევა ისლამის საქმისათვის; 2. ყველა რესურსი მიეძღვნას ისლამის საქმეს; 3. ბრძოლა ისლამის მტრების წინააღმდეგ ყველა შესაძლო ფრონტზე, ყველა რესურსით, რათა განადიდოს „ალაჰის სიტყვა“. ეს თავის თავში მოიცავს ჯიჰადს ენით, კალმით, ქონებით, სიცოცხლით და ყველა სხვა ხელმისაწვდომი იარაღით.[4]

შაფიიტ სწავლულს, აბუ ზაქარიაა ანაჰია იბნ შარაფ ან-ნავავის (1233-1277), ჰადისების კრებულში მოჰყავს სხვადასხვა ჰადისმცოდნეების მიერ გადმოცემული 67 ჰადისი ჯიჰადის შესახებ, მაგრამ არცერთ მათგანში არ არის მოწოდება ბრძოლისაკენ საკუთარ მანკიერებებთან, სულიერი განწმენდის, ე.წ. დიდი ჯიჰადისაკენ.[5]

სამხედრო ჯიჰადი არის ორი სახის: 1. *ფარდ ალ-ქიფაია*, ვალდებულება საკმარისი რაოდენობის მუსლიმებისათვის (ე.წ. საზოგადო ვალდებულება) და 2. *ფარდ ალ-‘აინ*, ინდივიდუალური ვალდებულება თითოეული მუსლიმისათვის. აშ-შაფი‘ის თანახმად, ჯიჰადი არამუსლიმური

---

[1] ეს ჰადისი დაცულია მხოლოდ არაკანონიკურ კრებულებში. იხ.: A. Al Bayhaqi, *Kitab al-Zuhd al-Kabir [„ასკეტიზმის დიდი წიგნი“]* (Beirut,1987), 165 (no.373); Sh. G. F. Haddad, Documentation of “Greater Jihad” hadith. Feb. 28, 2005 [https://www.livingislam.org/n/dgjh_e.html].

[2] David Cook, *Understanding Jihad* (London, 2005), 32-48; W. Hallaq, “Jihād,” *Sharī’a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, 2009), 324-341.

[3] R. Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (N. Y., 1999), 140.

[4] Sayyid Abul Ala Maududi - *Tafhim al-Qur’an - The Meaning of the Qur’an* [https://www.searchtruth.com/tafsir/tafsir.php].

[5] *Сады праведных: Из слов Господина посланников* / Сост. имам Мухийа-д-Дин Абу Закарийа Бин Шариф ан-Навави (631-676 гг./1233-1277 гг. н.э.). Пер., прим. и указ. Абдуллы (В.М. Нирша), (М., 2001), 549.

სამყაროს წინააღმდეგ არის *ფარდ ქიფაḍა* და ეს არის ხალიფას პასუხისმგებლობა. ‘აბდ ალ-ვაჰაბიც (1703-1792) ჯიჰადს მიიჩნევდა კოლექტიურ ვალდებულებად იმ მუსლიმთა, რომლებიც აკმაყოფილებდნენ ალაჰის მიერ დადგენილ პირობებს: ისლამისადმი მორჩილება; სრულწლოვანების ასაკის მიღწევა; ფინანსური შესაძლებლობის ქონა; თავისუფალი მუსლიმის სტატუსი; განზრახვა მთელი ძალით ემსახუროს უზენაეს ალაჰს; მაღალი ზნეობა.[1] მუსლიმი ღვთისმეტყველი, ჰანაფიტური მაზჰაბის სამართლისმცოდნე – აბუ ბაქრ ას-სარახსი (გარდ. 1090/91წ.) ჯიჰადის ორ ფორმას ასე განმარტავს: 1. *ჯიჰაბ ად-დიფაʿ* – თავდაცვითი ომი, როდესაც უცხოური არმია იჭრება მუსლიმთა ტერიტორიაზე, რომელსაც ის აღწერს თითოეული უნარის მქონე მუსლიმის ვალდებულებად (*ფარდ ალ-ʿაინ*) და 2. *ჯიჰაბ ატ-ტალაბ* – სამხედრო კამპანიები, რომლებსაც აწარმოებს ისლამური სახელმწიფო ისლამის გზავნილის გასავრცელებლად არამუსლიმურ ტერიტორიებზე, რასაც ის განიხილავს ყველა მუსლიმის კოლექტიურ ვალდებულებად (*ფარდ ალ-ქიფაḍა*).[2]

მუსლიმი სამართლისმცოდნეების აზრით, სამხედრო ჯიჰადი შეიძლება განხორციელდეს შემდეგ შემთხვევებში: 1. ალაჰის მტრებთან (რომლებიც ემუქრებიან მუსლიმური თემის, უმმას არსებობას), წარმართებთან და მათთან, ვინც ავიწროებს მუსლიმებს; 2. საზღვრების ხელშეუხებლობის დამრღვევებთან (გარე აგრესიის წინააღმდეგ); 3. სარწმუნოებიდან განდგომილებთან (მაგ., „ცრუ მოციქულებთან“); 4. ძალმომრეებთან (*ალ-ბაღი*); 5. ყაჩაღებთან; 6. არამუსლიმ მონოთეისტებთან, რომლებიც უარს ამბობენ გადაიხადონ ჯიზია.[3]

‘აბდ ალ-ვაჰაბის თანახმად, ჯიჰადი შეიძლება გამოაცხადოს მხოლოდ იმამმა და არა პოლიტიკურმა ხელმძღვანელმა. ამასთან იმამს მოეთხოვება კარგად შეაფასოს ყველა გარემოება, რომ არ დაიწყოს ომი საეჭვო საბაბით, რადგანაც „იმამის განზრახვა – ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია ჯიჰადის ლეგიტიმურობის განსაზღვრისათვის“. იმამი პასუხისმგებელია ჯიჰადისაკენ მოწოდებაში და ვალდებულია უზრუნველყოს საბრძოლო მოქმედებების წარმოების წესების მკაცრი დაცვა. მასზეა პირადი პასუხისმგებლობა დაიცვას მუსლიმთა სიცოცხლე და

[1] Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival And Reform To Global Jihad,* (New York, 2004), 104-105.

[2] Ahmed Al-Dawoody, “Al-Sarakhsī’s Contribution to the Islamic Law of War,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law,* 14/1(2015), 31; Ella Landau-Tasseron, “Jihād and just war: overt and covert analogies,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 48 (2020), 1-48.

[3] К. И. Тауфик, А.В Сагадеев, “Джихад,” *Ислам. Энциклопедический словарь* (М., 1991), 66-67; Abu Ja’far Muhammad ibn Ya’qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi*. Translated by Muhammad Sarwar, ch.4 (The book of Jihad) [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

ქონება ჯიჰადის დროს და დადოს სამშვიდობო ხელშეკრულება.[1] ჯიჰადში მონაწილეობისაგან (თუ არ არის გარედან თავდასხმა) თავისუფლდებიან შემდეგი პირები: არასრულწლოვანები; ჭკუასუსტები; მსახურები; ქალები; ავადმყოფები და უძლურები; სათანადო შეიარაღების არმქონენი; ქალაქის საუკეთესო ფაკიჰები, რომელთა დაკარგვა არასასურველია მუსლიმებისათვის; ის, ვინც ვერ მიიღო მშობლების თანხმობა ჯიჰადში მონაწილეობაზე; მევალეები, რომელთაც ვერ მიიღეს ნებართვა თავიანთი კრედიტორებისაგან. ბოლო ორი კატეგორია თავისუფლდება იმ წესის შესაბამისად, რომ მუსლიმის ინდივიდუალურ ვალდებულებას *(ფარდ ʿაʿნ)* აქვს პრიორიტეტი საზოგადო ვალდებულებასთან მიმართებაში. თუმცა, ურწმუნოთა თავდასხმის შემთხვევაში ან მებრძოლთა არასაკმარისი ოდენობის შემთხვევაში, ყველა ეს კატეგორია ვალდებულია მონაწილეობა მიიღოს თავდაცვაში.

იმამს შეეძლო სამხედრო ტყვეები სიკვდილით დაესაჯა ან გაეთავისუფლებინა გამოსასყიდის სანაცვლოდ, ან გაეცვალა მუსლიმ ტყვეებში, ან მონად ექცია. თუ ის გადაწყვეტდა სამხედრო ტყვე სიკვდილით დაესაჯა, არავის ჰქონდა უფლება დაესახიჩრებინა ან ეწამებინა ეს უკანასკნელი. მალიქიტების თანახმად, იმამს ასევე შეეძლო გაეთავისუფლებინა სამხედრო ტყვე და გადაეყვანა ის *ზიმმი*-ს მდგომარეობაში. ზოგიერთი ადრეული პერიოდის ღვთისმეტყველი, მაგ., ალ-ჰასან ალ-ბასრი (642-728) სამხედრო ტყვის სიკვდილით დასჯას აკრძალულად და გასაკიცხ ქმედებად მიიჩნევდა.

მუჰამმად აშ-შაʿბანის *სიʿარ*-ის თანახმად, მუსლიმურ სამხედრო ქვედანაყოფებს უნდა გამოეყენებინათ განსაზღვრული ფერის ბანერები და დროშები, რაც მითითებული იყო სიʿარ-ში ჩამოთვლილ ჰადისებში, რათა შესაძლებელი ყოფილიყო მათი გარჩევა მწყობრიდან გამოსული კომბატანტისაგან (საერთაშორისო სამართალში, მეომარი მხარის შეიარაღებული ძალების შემადგენლობაში მყოფი პირი). სწორედ ამ უკანასკნელ კატეგორიას მიეკუთვნებოდნენ სამხედრო ტყვეები, შესაბამისად, მათი სიცოცხლე დაცული უნდა ყოფილიყო. *სიʿარ*-ში განსაკუთრებით იყო აღნიშნული, რომ იმ არამუსლიმთა ქონება, რომელთაც სამშვიდობო ხელშეკრულება დადეს მუსლიმებთან, არ ექვემდებარებოდა იძულებით კონფისკაციას დადგენილი წესების შესაბამისად – მუსლიმთა მოძრავი და უძრავი ქონების ჩამორთმევა არ შეიძლება უკანონო საფუძველზე. ხაზგასმულია აგრეთვე, რომ საბრძოლო მოქმედებების დროს დასაშვებია მოწინააღმდეგის ციხე-სიმაგრის გადაწვა, ადამიანების ჩაძირვა (განსხვავების გარეშე), კატაპულტების გამოყენება და მოწინააღმ-

[1] იქვე, 202-204.

დეგის წყლის ჭების მოწამვლა (ეს ღონისძიებები მიეკუთვნება სამხედრო ტაქტიკას). თუმცა *სიᾳარ*-ში არაა ჩამოთვლილი შეიარაღებული ან სამხედრო ტაქტიკის აკრძალული სახეები, რომელთა გამოყენებას შეიძლება მოყვეს ადამიანთა მასობრივი განადგურება.[1] ალ-ავზა'ი (707-774) და ისმაილიტები აკრძალულად თვლიდნენ მოწინააღმდეგის ტერიტორიაზე ნათესებისა და ბაღების განადგურებას, თუმცა ჰანაფიტები დასაშვებად მიიჩნევდნენ. ყველა მაზჰაბის თანახმად, განადგურებას ექვემდებარებოდა მოწინააღმდეგის ის ქონება, რომლის გადატანა არ შეიძლებოდა მუსლიმთა ტერიტორიაზე (ერთსულოვნება არ იყო მხოლოდ პირუტყვის შემთხვევაში).

ყურანის VIII სურა (*ალ-'ანფᾱლ* – დავლა, ნადავლი) ეხება ჯიჰადის დროს მოპოვებული ნადავლის განაწილების წესს. ამიტომ მუსლიმი მხედართმთავრები ხშირად უკითხავდნენ ამ სურას ბრძოლის წინ მეომრებს, რათა აემაღლებინათ მათი საბრძოლო განწყობა. სამხედრო ნადავლში (არაბ. *ღანᾱმა*) იგულისხმებოდა სამხედრო ტყვეები (*ასრა*), ტყვეები (*საბაᾳა*) და მოძრავი ქონება (*ამვᾱლ*). თეორიულად, მას ეკუთვნოდა უძრავი ქონებაც. *ღანიმა* არის ყველაფერი ის, რაც მოპოვებულია მუსლიმთა მიერ იარაღის ძალით (*'ანვათან*). უბრძოლველად მოპოვებულ ქონებას ეწოდებოდა *ფაᾳ'*. ნადავლის განაწილებამდე 1/5 (*ხუმს*) გამოიყოფოდა მუჰამმადის შთამომავლების, ღარიბების, ობლების და სხვ. სასარგებლოდ [8:41/42]. თუმცა, პრაქტიკულად, ის გადადიოდა იმამის განკარგულებაში. შემდეგ ის გადაეცემოდა ხალიფებს. მოციქულის დროს მას ყოფდნენ 5 ნაწილად: 1 წილი – ალაჰს და მის მოციქულს; 1 წილი – მის ნათესავებს (მის ნათესავებში იგულისხმებოდა ყველა, ვინც ეკუთვნოდა ბანუ ჰაშიმს და ბანუ 'აბდ ალ-მუტტალიბს, რომელთათვისაც „ზაქათ" არ იყო განკუთვნილი), 3 წილი – ღარიბებს, ობლებს, მოგზაურებს. შემდგომ აბუ ბაქრი, 'უმარი, 'უსმანი და 'ალი მას ყოფდნენ სამად. ნადავლის 4/5 ნაწილდებოდა ბრძოლის უშუალო მონაწილეებს შორის. ამასთან ცხენოსნები უფრო მეტ ნადავლის წილს იღებდნენ, ვიდრე ქვეითი მებრძოლები. XI-XII სს. ფაკიჰები მიიჩნევდნენ, რომ ხუმსთან ერთად თავიდანვე უნდა გამოყოფილიყო იმ მეომართა წილიც, რომელთაც ბრძოლაში არ მიუღიათ მონაწილეობა (*ანფალ*), აგრეთვე საჩუქარი (*რადხ*) ქალების, ბავშვების და მონებისათვის, რომელიც მეომართა წილზე უფრო მცირე უნდა ყოფილიყო. ნადავლის საერთო ღირებულებაში შედიოდა

[1] Muḥammad Ibn al-Ḥasan Al-Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International law. English Translation of Kitāb al-Siyar al-Ṣaghīr by Mahmood Ahmad Ghazi* (Islamabad, Pakistan, 1998), თავი II-V [https://www.kalamullah.com/Books/Kitab%20al-Siyar%20as-Saghir.pdf].

ტყვეთა გამოსასყიდი თანხაც.[1] ‘აბასიანთა დროს დაპყრობითი ომებიდან მიღებული ნადავლი აღარ წარმოადგენდა არსებობის წყაროს. ამიტომ სახელმწიფო ხაზინის (ხაზი̄ნა, ბაᵓთ ალ-მა̄ლ) შევსება მთლიანად საგადასახადო სისტემის გამართულ ფუნქციონირებაზე იყო დამოკიდებული.

ჯიჰადის დროს გამოიყენებოდა საზავო ხელშეკრულების შემდეგი სახეები: 1. ამანი (*ამა̄ნ* – „უშიშროება“, „უსაფრთხოება“, „დაცვა“, „შეუვალობის სიგელი“) – უშიშროების გარანტია, სიცოცხლისა და ქონების შეუვალობის პირობა, რომელსაც მუსლიმი აძლევდა მტერს, ჩვეულებრივ არამუსლიმს. ყურანში ტერმინი *ამან* არ გვხვდება, მის ნაცვლად გამოიყენება ზმნა – *ისთაჯარა* („დახმარების, დაცვის თხოვნა“). პირველად ამანი, როგორც დაპყრობილი ხალხების სიცოცხლისა და ქონების ხელშეუხებლობის გარანტია, გვხვდება არაბი სარდლის ხალიდ იბნ ალ-ვალიდის ხელშეკრულებაში დამასკოსთან (634წ.). ამანი იყო დოკუმენტი, რომელიც მუსლიმურ ქვეყანაში არამუსლიმთა (პილიგრიმები, ვაჭრები, ელჩები...) შესვლისა და ყოფნის უსაფრთხოებას უზრუნველყოფდა. არამუსლიმ უცხოელებს, რომლებიც იმყოფებოდნენ მუსლიმთა ტერიტორიაზე ამანის საფუძველზე, ეწოდებოდათ *მუსთა’მი̄ნ*. მუსლიმთა მტრებს არამუსლიმთაგან, რომლებიც ცხოვრობდნენ *დარ ალ-ჰარბ*-ის ტერიტორიაზე, ეწოდებოდათ *ჰარბი̄*. ამანის მიცემა ერთი ან რამდენიმე პირისათვის შეეძლო ნებისმიერ სრულწლოვან მუსლიმ მამაკაცს, ან ქალს, ქალაქისა და ამა თუ იმ მხარის მთელი მოსახლეობისათვის კი – იმამს. 2. სულჰ (ზავი, შეთანხმება) – არამუსლიმებთან დადებული საზავო ხელშეკრულება. ხელშეკრულებას ხელს აწერდა მუსლიმი მხედართმთავარი, რამდენიმე მოწმე და პირი, რომელიც მართავდა დაპყრობილ ქალაქს (ეპისკოპოსი, კომენდანტი ან მმართველი). *დარ ას-სულჰ*-ის მოსახლეობა განიხილებოდა ზიმიებად (*აჰლ აẕ-ẕიმმა*)[2] – მუსლიმთა მფარველობაში მყოფ ხალხად. ზიმიები იყვნენ შუა საუკუნეების მუსლიმურ ქვეყნებში უცხო სარწმუნოების აღმსარებელი საღვთო წერილის მქონე მოსახლეობის (ქრისტიანები, იუდეველები, საბაელები, ზოროასტრელები) ჯგუფები, რომლებიც, ფიკჰის თეორიის თანახმად, დაპყრობის დროს დაემორჩილნენ მუსლიმებს, აღიარებდნენ მუსლიმი ხელმწიფის ხელისუფლებას, იხდიდნენ უცხო სარწმუნოების აღმსარებლებზე დაკისრებულ

[1] M. F. M. Sharif & A. Abdullah, “A Study on Ghanima and Fai’ as Warfare Property of Early Islam: The First Twenty Three Years,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences,* 11/10 (2021), 692-704.

[2] თანამედროვე პერიოდში ტერმინი *აჰლ აზ-ზიმმა* აღარ გამოიყენება. ყველა აღმსარებლობის მოქალაქე მუსლიმურ ქვეყნებში ექვემდებარება საერთო კანონს. რელიგიის თავისუფლება აღიარებულია კონსტიტუციით, მაგრამ ზოგიერთ ქვეყანაში არსებობს არამუსლიმთა უფლებების შემზღუდველი გარემოებები.

სულადობრივ გადასახადს – ჯიზიას და აგრეთვე მიწაზე დაწესებულ გადასახადს – ხარაჯას. უკვე მუჰამმადის მიერ ნაჯრანის მოსახლეობასთან დადებულ ხელშეკრულებაში (632წ.) ტერმინი *ზიმმა* (არაბ. პირობა/ვალდებულება, მფარველობა/დაცვა) მოხსენიებულია არამუსლიმთა მფარველობის მნიშვნელობით ხელშეკრულების პირობების დაცვის შემთხვევაში.[1]

ზიმიები იღებდნენ პირადი შეუვალობის, სახლ-კარის, ქონების, სალოცავების ხელშეუხებლობის, საშინაო და რელიგიურ საქმეებში ჩაურევლობისა და მეზობელთა თავდასხმებისაგან დაცვის გარანტიებს. შეუვალობის სანაცვლად კი იღებდნენ ვალდებულებას, გადაეხადათ სულადი გადასახადი – ჯიზია. თუმცა ყურანში არ არის მტკიცებულება ერთ სულზე (‘ალᾱ ლ-ნა’ს) გადასახადის შესახებ, როგორც ამას ამტკიცებდნენ მომდევნო ხანის იურისტები. ერთ სულ მოსახლეზე გადასახადი, რაც საბოლოო დამკვიდრდა ისლამურ სამართალში, არაბებმა გადმოიღეს სასანიანთა პრაქტიკიდან.[2] თუ აჰლ აზ-ზიმმა მონაწილეობას მიიღებდა მუსლიმური ტერიტორიების დაცვაში, თავისუფლდებოდა ჯიზიასაგან. თუმცა, ადრეული მუსლიმური თემის პრაქტიკიდან გამომდინარე, ქრისტიანები და იუდეველები ვალდებული არ იყვნენ შეერთებოდნენ მუსლიმებს მათი მიწების დასაცავად ბრძოლაში, რადგანაც სამხედრო ჯიჰადს ჰქონდა რელიგიური კონოტაცია. შარიათის ნორმების შესაბამისად, მუსლიმთა იმამს უფლება არ ჰქონდა უმიზეზოდ, თავისი შეხედულებისამებრ, გაეუქმებინა ჯიზია განსხვავებით ალ-ხარაჯასაგან (მიწაზე დაწესებული გადასახადი). იბნ ალ-კაᲔიმ ალ-ჯავზიᲔა (გარდ. 1350წ.) ამას იმით ხსნის, რომ ხარაჯა დამკვიდრდა პრაქტიკაში იჯთიჰადის საფუძველზე, ხოლო ჯიზია მოხსენიებულია ყურანში და გადაიხდება სიცოცხლის შენარჩუნების სანაცვლოდ.[3]

ყურანის 9:29 აია განიხილება, როგორც *ᾱᲔა ალ-ჯიზᲔა* („ჯიზიას აია“). „მათგან, რომელთაც ებოძათ წიგნი, ებრძოლეთ იმათ, ვისაც არა სწამს ალაჰი და დღე უკანასკნელი, არ იკრძალავენ იმას, რაც აკრძალა ალაჰმა და მისმა მოციქულმა, და არ აღიარებენ სჯულს ჭეშმარიტებისას,

---

[1] საზავო ხელშეკრულებებთან დაკავშირებით იხ.: პავლე ჭანტურიშვილი, *ქრისტიანების სტატუსი ადრეულ ისლამში (არაბული დაცვის სიგელები).* ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მისაღებად წარმოდგენილი დისერტაცია (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2022).

[2] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* (Leiden, 1879-1901), 1:2371; F. Lokkegaard, *Islamic taxation in the Classic period* (Copenhagen, 1950), 128-143.

[3] Nazirudin Mohd Nasir, “Socio-Historical Contexts in Legal Reasoning: Ibn Qayyim al-Jawziyya and `Abd al-Ghanī al-Nābulusī on dhimmis (protected non-Muslims),” *eJournal UM* (2022), 1.

ვიდრე თავისი ხელით გაიღებდნენ ჯიზიას, იმ დროს, როცა იქნებიან დაკნინებულნი“. ამ აიას გარდმოვლენას მუსლიმი მეცნიერები უკავშირებენ მოვლენებს, რომლებიც მოხდა მოციქულ მუჰამმადის თაბუქზე ლაშქრობის დროს (630წ.). საინტერესოა ამ აიას ბოლო ფრაზა – „ჰათთა̄ ყუ‘ტუ̄ ლ-ჯიზ̣ყათა ‘ან ყადინ ვა-ჰუმ ს̣ა̄ღირუ̄ნ“ – „იქამდე, ვიდრე არ გადაიხდიდნენ ჯიზიას თავიანთი ქონებიდან [თავიანთი ხელიდან], მორჩილად/დამცირებით.[1] აშ-შაფი‘ის თანახმად, ზიმიების „დამცირება“ (ას-საღირ აზ-ზიმმი) გამოიხატებოდა მათთან მიმართებაში შარიათის ნორმების გამოყენებაში, ე.ი. ზიმმიებს იმ საქმეებში, რომლებიც არ ეხებოდა მოძღვრებას (‘აკიდა), უნდა დაეცვათ ისლამის პრინციპები. ასევე, თუ ისინი მიმართავდნენ სასამართლოს, მათ განსჯიდნენ ისლამის კანონების შესაბამისად. იმამ მუჰამმად აშ-შაყბანის აზრით, მუსლიმებს ყოველდღიურ საკითხებში (ერთმანეთს შორის ურთიერთობები, მემკვიდრეობის საკითხები და სხვ.) უნდა აღესრულებინათ მუსლიმი მოსამართლეების დადგენილებები, გარდა იმ საკითხებისა, რომლებიც ეხებოდა ღვინოს და ღორის ხორცს.[2] ისლამმცოდნე პოლ ჰეკის აზრით, ყურანის 9:29 აიაში მოხსენიებული ჯიზია ემსახურებოდა მუსლიმთა კონფესიურ თვითიდენტიფიკაციას სხვა ჯგუფებთან მიმართებაში, როგორც ისლამის ფორმირების, ისე კლასიკურ პერიოდში და წარმოადგენდა კონფესიურ გადასახადს. „ეს აია, როგორც ჩანს, გამოიყენებოდა მოგვიანო პერიოდის ეგზეგეტების მიერ, როგორც ამოსავალი წერტილი თეოლოგიური და იურიდიული განსხვავებების დასამუშავებლად მუსლიმებსა და არამუსლიმებს შორის“. პოლ ჰეკი თვლის, რომ თავდაპირველად იყო გარკვეული კავშირი ამ გადასახადის გადახდასა და სოციალ-პროფესიულ სტატუსს შორის. მას მოჰყავს დიდი ქრისტიანული თემის – ბანუ თაღლიბის მაგალითი, რომელთაც უარი თქვეს გადაეხადათ ჯიზია იმის გამო, რომ ისინი იყვნენ არაბები და არა მიწათმოქმედნი. სავარაუდოდ, დამცირების (მიწის დამმუშავებლებთან გაიგივება) თავიდან ასაცილებლად, მათ უფლება მიეცათ ჯიზიას ნაცვლად გადაეხადათ მუსლიმთა გადასახადი სადაკა, მაგრამ ორმაგი ოდენობით.[3] აღმოსავლეთმცოდნე ლ. ნადირაძე ბანუ თაღლიბის ტომთან მიმართებაში აღნიშნავს, რომ „მათ

[1] „ვიდრე ისინი არ გადაიხდიან ჯიზიას (ანდა იმისთვის, რათა გადაიხადონ ჯიზია) საკუთარი ხელით, დამცირებულები“. გ. ჯაფარიძე, „ჯიზია“, *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი* (თბილისი, 1999), 225.

[2] Usman Jumaa al-Damiriyya [Authman Juma’a Dmeriyah],‘*The Imam Mohammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani and His Book Al-Siyar Al-Kabir (*2-2) [Al-Imam Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani Wa Kitabuhu Al-Siyar Al-Kabir 2-2]’ (Midad, 29 December 2007). PhD Thesis at Al-Azhar University.

[3] Paul L. Heck, “Poll Tax,” *Encyclopaedia of the Qur’ān,* vol. 4, Jane Dammen McAuliffe, General Editor (Leiden–Boston, 2004), 154.

ზიზღის გრძნობა ჰქონდათ ჯიზიასადმი“, არაბი ისტორიკოსის ალ-ბალაზურის (გარდ. 892წ.) თანახმად კი, მათ უარი თქვეს ჯიზიას გადახდაზე, რადგანაც იყვნენ „საკმაოდ ამაყი“ და ძლიერი დაუმორჩილებლობაში.[1] იმამ მალიქის განმარტებით, ზაქათი აიღებოდა მუსლიმებისაგან როგორც განწმენდის საშუალება, ხოლო ჯიზია აიღებოდა წიგნის ხალხიდან როგორც მათი დამორჩილების საშუალება [მუსლიმთა მმართველობისადმი]“ (იმამ მალიქი, *მუვატტა,* 17:622). ყურანის კომენტატორი და არაბი გრამატიკოსი აბუ ჰაᲘაან ალ-ღარნატი (გარდ. 745წ.), ფრაზასთან – *ვა-ჰუმ ᲈაღირუნ* დაკავშირებით, განმარტავს, რომ ეს არის არაარსებითი პირობა. ის ჩამოთვლის 5 გზას, როდესაც „წიგნის ხალხი“ შეიძლება იყოს დამცირებული: ჯიზიას გადამხდელი იდგეს და ამღები იჯდეს, ან მათ მადლობა არ ეთქვათ ჯიზიას გადახდისათვის, ან ჯიზიას მიმღებმა უთხრას გადასახადის გამღებს – „გადაიხადე ჯიზია და გაშლილი ხელისგული დაარტყას ზურგიდან მის კისერს, ან მოქაჩოს წვერით და დაარტყას ყბაში ქვევიდან“. მისი აზრით, ყურანის 9:29 აია არ მოიხსენიებს არცერთს. ამდენად, *ᲈაღარ* ნიშნავს მხოლოდ ჯიზიას გადახდას თავისთავად.[2]

ყურანის კომენტატორი ალ-კურტუბი (გარდ. 1273წ.) ზიმიების „დამცირებას“ ასე ხსნის: „როდესაც ადამიანები მოწყალებას გასცემენ, როგორც წესი, გამცემის ხელი არის ზემოთ, ხოლო ამღების – ქვემოთ. ჯიზიას აკრეფის დროს კი, მიმღების ხელი უნდა იყოს ზემოთ, ხოლო გამცემის ხელი – ქვემოთ“.[3]

ჰანაფიტი ზაᲘან ად-დინ არ-რაზის თანახმად, გადასახადი ზიმმის თვითონ უნდა მიეტანა გადასახადების ამკრეფ პუნქტში და დამცირებულ მდგომარეობაში მდგომს უნდა გადაეცა ის ამკრეფისათვის, რომელსაც უნდა მიეღო გადასახადი მჯდომარე მდგომარეობაში.[4] აქვე აღვნიშნავთ, რომ *‘ან ᲈადინ*-ს ასევე სხვადასხვაგვარად განმარტავენ. ატ-ტაბარის

---

[1] Л.И. Надирадзе, “К Интерпретации Термина Ахл ал-Китаб в “Охранной Грамоте” Хабиба Ибн Масламы,” *აღმოსავლური კრებული* (1983), 48-49]; Aḥmad b. al-Balādhurī, *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Balādhurī's Futūḥ al-Buldān.* English translation and historical commentary by Hugh Kennedy (London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, 2022), 195-196.

[2] M. A. S. Abdel Haleem and محمد عبد الحليم. “The Jizya Verse (Q. 9:29): Tax Enforcement on Non-Muslims in the First Muslim State,” *Journal of Qur'anic Studies*, 14/2 (2012), 76-77.

[3] *Tafsīr al-Qurṭubī. The General Judgments of the Qur'an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Āyahs of Discrimination*. Vol. 8 Sūrat al-Anfāl – Booty, Sūrat at-Tawbah – Repentance & Sūrah Yūnus, 172.

[4] Zaynudeen Muhammad Ibn Abu Bakr ibn Abdulqadir Ar-Razi, *A Gift to the Kings / Tuhfat ul-Muluk (Sheikhy Notes).* Translated by Arfan Shah al-Bukhari (2020), The Book of Zakat.

თანახმად: „ეს ნიშნავს, „მათი ხელებიდან მიმღების ხელებში“, ისევე როგორც ვამბობთ „ვესაუბრე პირისპირ“ ან „გადავეცი მას ხელიდან ხელში“.[1]

მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ პირველი ხალიფა აბუ ბაქრი იბრძოდა იმათ წინააღმდეგ, ვინც უარს ამბობდა ზაქათის გადახდაზე (მᾱნი‘ᾱ აზ-ზაქᾱთ), ხოლო „ჯიზიას აია“ არის ბრძოლა იმათ წინააღმდეგ, ვინც უარს ამბობდა ჯიზიას გადახდაზე (მᾱნი‘ᾱ ალ-ჯიზᾱა).[2] ალ-კურტუბის თანახმად, ჯიზიას აიას [9:29] წინ უსწრებდა 9:28 აია, რომლითაც წარმართებს აეკრძალათ მექის საკრძალველ მეჩეთთან მიახლოება. ამდენად ჯიზია ნიშნავს ფინანსურ კომპენსაციას შემოსავლის დაკარგვისათვის, რაც გამოწვეული იყო სავაჭრო ურთიერთობების გაწყვეტით არამუსლიმ ვაჭრებთან.[3] თავფიკ ქამელ იბრაჰიმი, მოსკოვის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მკვლევარი, 9:29 აიაში მოხსენიებულ ჯიზიას განმარტავს როგორც „აგრესორის მიერ მიყენებული ზარალის ანაზღაურებას“, რაც თანამედროვე საერთაშორისო სამართლის ენაზე შეესაბამება ჯიზია-რეპარაციას. ამასთან, ფრაზა – „მათგან, რომელთაც ებოძათ წიგნი“, გამოიყენება არა მხოლოდ *აჰლ ალ-ქითაბ*-ის, არამედ არაბ-წარმართებთან მიმართებაშიც, რომელთაც მიიღეს წიგნი – ყურანი. მისი აზრით, ამას ადასტურებს ფრაზა – „ვისაც არა სწამს ალაჰი და დღე უკანასკნელი“, რაც ძნელად მიესადაგება იუდაიზმის ან ქრისტიანობის რომელიმე მიმდევარს.[4] „დამამცირებელი ჯიზიას“ შესახებ მოხსენიებულია არაბებსა და ქართველებს შორის დადებულ დაცვის სიგელშიც, რომელიც გაფორმდა არაბი სარდლის ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ ქართლის დაპყრობის (644-45 ან 654-55) დროს. თუმცა, მკვლევართა აზრით, ზიმმიების „დამცირებას“ ეწინააღმდეგება ყურანის 29:46 აია: „და ნუ შეეკამათებით წიგნის მქონეთ, თუ არა იმით, რაც საუკეთესოა, და ისიც მხოლოდ იმათ, ვინც მათგან უსამართლოდ მოიქცევა...“.

დაპყრობათა პერიოდის ხელშეკრულებები ქრისტიანებთან შეიცავს გარანტიებს კულტის თავისუფლებისა და საეკლესიო საკუთრების დაცვის თაობაზე. მაგ., არაბმა სარდალმა ‘ამრ იბნ ‘ასამ განაცხადა, რომ „გარანტიას აძლევს ეგვიპტის მოსახლეობას მათი სიცოცხლის,

---

[1] *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,*6:349.

[2] M. A. S. Abdel Haleem and محمد عبد الحليم. “The Jizya Verse (Q. 9:29): Tax Enforcement on Non-Muslims in the First Muslim State,” 72-89.

[3] *Tafsīr al-Qurṭubī.* The General Judgments of the Qur’an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Āyahs of Discrimination. Vol. 8 Sūrat al-Anfāl – Booty, Sūrat at-Tawbah – Repentance & Sūrah Yūnus, 172-3; U. Rubin, “Bara’a: A Study of Some Qur’anic Passages”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), 13-31.

[4] Т. К. Ибрагим, *Коранический гуманизм* (Москва, 2015), 243-245.

საკუთრების, რელიგიის, ეკლესიების, ჯვრების დაცვაზე“, ხოლო ხალიდ იბნ ალ-ვალიდმა ჰირას მოსახლეობასთან დადებულ ხელშეკრულებაში აღნიშნა, რომ „მათ ნება ერთვებათ დარეკონ ზარები ნებისმიერ დროს, დღე და ღამე, მუსლიმთა ლოცვის დროის გარდა; ნება ერთვებათ გამოიტანონ თავიანთი ჯვრები მათი დღესასწაულის დღეებში“. ზიმიების საკულტო ნაგებობების სამართლებრივი სტატუსი ძირითადად განისაზღვრა ‘აბასიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდში. სამართლისმცოდნე აბუ ‘უბაიდ ალ-კასიმის მოჰყავს ასეთი ჰადისი: „ნებისმიერ არაბთა მიერ დაარსებულ ქალაქში, ზიმიებს ნება არ ერთვებათ ააშენონ სამლოცველო სახლი“. ამდენად, ტაძრების შენარჩუნების ერთ-ერთი კრიტერიუმი იყო ქალაქის წარმოშობა და მისი დამორჩილების გზა. მაგ., აბუ ჰანიფას აზრით, ტაძრის რემონტი დასაშვები იყო მხოლოდ იმ ქალაქში, რომელიც ჩაბარდა თავისი ნებით.[1] მუჰამმად აშ-შაიბანი უშვებდა ზიმიების საკულტო ნაგებობების შენარჩუნებას და მათ რემონტს ქალაქებში, რომელთაც ჰქონდათ სამშვიდობო ხელშეკრულება, მაგრამ იქამდე, ვიდრე იქ დასახლებას არ გადაწყვეტდნენ მუსლიმები. უკიდურესი პოზიცია ჰქონდა მუსლიმ ისტორიკოსსა და ღვთისმეტყველს აბუ ჯა‘ფარ ატ-ტაბარის (839-923), რომელიც თვლიდა, რომ ზიმიებს საერთოდ არ ჰქონდათ უფლება მუდმივად ყოფილიყვნენ იმ ადგილებში, სადაც კომპაქტურად ცხოვრობდნენ მუსლიმები.[2]

ისლამურ ქალაქებსა და მათ მიმდებარე ტერიტორიაზე ეკლესიებისა და სინაგოგების მშენებლობას არ უშვებდნენ ძირითადი სუნიტური რელიგიურ-იურიდიული სკოლების ფუძემდებლებიც (მალიქ იბნ ანასი, აშ-შაფი‘ი, იბნ ჰანბალი). აბუ ჰანიფა უშვებდა ზიმიების საკულტო ნაგებობების აშენებას ისლამური ქალაქის საზღვრიდან მოცილებით (დაახლ. 1 მილი).[3] ‘აბასიანთა სახალიფოში იყო შემთხვევა, როდესაც ხალიფამ დაანგრია ტაძრები ბიზანტიაზე ზეწოლის მიზნით. მაგ., კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ნიკოლოზ მისტიკი (901-907, 912-925) სთხოვს ხალიფა ალ-მუკთადირს (908-932), თავი შეიკავოს ტაძრების შემდგომი დანგრევისაგან და ახსენებს მოციქულისაგან მიცემულ ხელშეუხებლობის გარანტიას.[4]

---

[1] M. Levy-Rubin. *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence* (Cambridge, 2011), 66.

[2] S. Ward, “A Fragment from an Unknown Work by Al-Tabarī on the Tradition ‘Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (And the Lands of Islam),” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 53/3 (1990), 409-414.

[3] A.S. Tritton, *Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of ‘Umar* (London-Bombay-Calcutta-Madras, 1930), 38.

[4] *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии)*. Под ред. Ю. В. Максимова (М. 2014), 145-151.

არაბი ისტორიკოსი ალ-მაკრიზი გადმოგვცემს მუსლიმი იურისტის აზრს შეკითხვაზე ტაძრების ბედთან მიმართებაში: „თუ შეიძლება დავადასტუროთ, რომ ისინი აგებული იყო ისლამის გავრცელების შემდეგ, მაშინ ისინი შეიძლება დაინგრეს; წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ არ უნდა შევეხოთ“. მხოლოდ 1321 წელს ეგვიპტეში განადგურდა 60 კოპტური ეკლესია.[1] მოგვიანებით მუჰამმად ʻალი (1805-1848) და იბრაჰიმ ფაშა (1848 წლის 2 მარტი - 1848 წლის 10 ნოემბერი) იცავდნენ შარიათის პრინციპებს, რომლის თანახმად, არამუსლიმებს ჰქონდათ თავისი საკულტო შენობების განახლების უფლება, მაგრამ ეკრძალებოდათ ახლის აგება „უმაღლესი ფირმანის“, ე.ი. სულტნის ნებართვის გარეშე. ამ მიზეზით, ინგლისელებს უარი ეთქვათ ეკლესიის აშენებაზე იერუსალიმში, ხოლო უცხოელ ებრაელებს აეკრძალათ მიწების შეძენა „წმ. ქალაქის მახლობლად“.[2]

რაც შეეხება ზიმიების უფლებების შეზღუდვას, VIII ს-ის ბოლოს უმაღლესი ყადი აბუ ʏუსუფი რეკომენდაციას აძლევდა ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდს (786-809) დაევალდებულებინა მფარველობაში მყოფთათვის: არ აეშენებინათ ახალი ტაძრები, არ ეტარებინათ საჯაროდ ჯვრები, არ ევლოთ ცხენის უნაგირზე მჯდომს (მხოლოდ სახედარი გამოეყენებინათ), არ ევაჭრათ მუსლიმთა ბაზრებზე ღვინით და ღორის ხორცით, არ ეტარებინათ ჩალმა და აბრეშუმის სამოსი.[3]

235/850 წელს ხალიფა ალ-მუთავაქილმა (847-861) შემოიღო აკრძალვები ზიმიებთან მიმართებაში: მათ უნდა ეტარებინათ ყვითელი კაპიუშონიანი სამოსელი (ტაʏლასა̄ნ, მრ.რ. ტაʏა̄ლისა) და სპეციალური ტყავის ქამარი/სარტყელი – *ზუნნა̄რ* (მრ.რ. ზანა̄ნი̄რ). ევლოთ უნაგირებზე ხის უზანგებით, მიემაგრებინათ 2 კოტა (უნაგირის წინა ტახტა) უნაგირების უკანა მხარეს და დაემაგრებინათ ორი ღილი ქუდებზე (კალანსუვა, მრ.რ. კალა̄ნის), ვინც ატარებდა მათ; ქუდების ფერი განსხვავებული უნდა ყოფილიყო მუსლიმთა ქუდებისაგან. [მათ ასევე ებრძანათ] თავიანთი მონების ზედა სამოსზე ორი საკერებელი დაედოთ, რომლის ფერიც განსხვავებული უნდა ყოფილიყო ზედა სამოსის ფერისაგან. ამასთან ერთი საკერებელი უნდა ყოფილიყო მკერდის წინ, ხოლო მეორე – ზურგზე. თითოეული საკერებელი უნდა ყოფილიყო ყვითელი და მისი დიამეტრი კი – ოთხი თითის სისქე (8 სმ.). ზიმიები, რომლებიც ატარებდნენ ჩალმას (ʻიმა̄მა), უნდა დაეხურათ მხოლოდ ყვითელი

[1] Al-Maqrizi, *Histoire des sultans mamlouks, de l'Égypte, écrite en arabe* (transl. par M. Quatremère), II (Paris, 1845), 179.

[2] მ. ტიკაძე, *არაბული ქვეყნების ახალი ისტორია (XIX საუკუნე - XX სუკუნის დამდეგი),* (თბილისი, 2015), 106.

[3] Абу Йусуф, *Китаб аль-харадж,* 227.

ფერის. ქალი ზიმიები, რომლებიც გამოდიოდნენ გარეთ, უნდა ეტარებინათ ყვითელი მოსასხამი (იზარ). ამასთან, ალ-მუთავაქილმა ბრძანა, რომ მათი განახლებული ღვთისმსახურების ადგილები დაენგრიათ და ჩამოერთმიათ მათი საცხოვრებლის 1/10. თუ ნაგებობა საკმაოდ ფართო იყო, გადაექციათ მეჩეთად. თუ ის არ იყო შესაფერისი მეჩეთის მშენებლობისათვის, დაენგრიათ და ეს ტერიტორია გადაექციათ მიწის ნაკვეთად.[1] მათი სახლების კარებებზე უნდა დაემაგრებინათ ეშმაკის ხის გამოსახულებები, რათა განესხვავებინათ მუსლიმთა სახლებისაგან. ალ-მუთავაქილმა აკრძალა აგრეთვე ზიმიების მიღება სახელმწიფო სამსახურში და ისეთი ფუნქციების შესასრულებლად, რაც ითვალისწინებდა მათი უფლებამოსილების გავრცელებას მუსლიმებზე. მან აკრძალა, რომ ზიმიების შვილებს ესწავლათ მუსლიმთა დაწყებით სკოლებში (ქათაბ) ან მუსლიმებს ესწავლებინათ მათთვის. ხალიფამ აუკრძალა ზიმიებს ჯვრების გამოტანა საჯაროდ ბზობის კვირას და რელიგიური მსვლელობა. მან აგრეთვე ბრძანა, რომ მათი საფლავები მიწასთან გასწორებულიყო, რათა არ დამსგავსებოდა მუსლიმთა საფლავებს.[2] ამას მოჰყვა მწვავე ანტიქრისტიანული დებატები და ხალიფამ აკრძალა დოგმატური კამათები. 892 წლის კანონით წიგნითმოვაჭრეებს ფიცით განმტკიცებული აღთქმა უნდა დაედოთ, რომ არ გაყიდიდნენ წიგნებს დოგმატიკაზე, დიალექტიკაზე (იგულისხმება მეცნიერება კამათის ხელოვნებაზე) და ფილოსოფიაზე. ამან ხელი შეუშალა რელიგიური აზრის განვითარებას აღნიშნულ პერიოდში.

XII საუკუნეში ალ-მავარდიმ ჩამოაყალიბა 6 სავალდებულო და 6 სასურველი პირობა ზიმიებისათვის. სავალდებულო: 1. არ უნდა შეურაცხეყოთ ყურანი; 2. არ დაეძრახათ მუჰამმადი და ისლამი; 3. არ ემრუშათ; 4. არ ექორწინათ მუსლიმ ქალებზე; 5. არ გადაებირებინათ მუსლიმები გადასულიყვნენ სხვა რელიგიაზე; 6. არ აღმოეჩინათ დახმარება მუსლიმთა მტრებისათვის. ამ პირობებიდან ერთ-ერთის შეუსრულებლობა ზიმიებს კანონგარეშე აცხადებდა. სასურველი პირობები: 1. ეტარებინათ მუსლიმებისაგან განმასხვავებელი ნიშნები სამოსზე (არ უნდა დამსგავსებოდნენ სამოსით მუსლიმებს – ⱥათაშაბბაჰუნა ბი-ლ-მუსლიმინა ფი ლაბუსიჰიმ). 2. არ ევლოთ საუკეთესო ჯიშის ცხენებზე და აქლემებზე

[1] A. S. Tritton ამტკიცებს, რომ ალ-მუთავაქილი იყო პირველი ხალიფა, რომელმაც კანონით აკრძალა ქრისტიანთა და ებრაელთა ღვთისმსახურების ადგილების განახლება. A. S. Tritton, Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of *Umar* (London; Oxford, 1930/1970), 50.

[2] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī,* Vol.34: Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathiq, al-Mutawakkil, and al-Muntasir A.D. 841-863/A.H. 227-248. Translated by Joel L. Kraemer (Cambridge and New York, 1989), 89-90.

(მხოლოდ სახედრებსა და ჯორებზე; მუსლიმებთან შეხვედრისას უნდა ჩამომხდარიყვნენ და გზა დაეთმოთ); 3. არ აეშენებინათ მუსლიმებზე მაღალი სახლები;[1] 4. მუსლიმების თანდასწრებით არ დაელიათ ღვინო, არ გამოეჩინათ ჯვრები და ღორები; 5. არ დაერეკათ მძლავრად ზარები (დაეცათ ძელისთვის) და არ წაეკითხათ თავიანთი წმინდა წიგნები მუსლიმების თანდასწრებით; 6. საჯაროდ არ აღენიშნათ თავიანთი დღესასწაულები და დაეკრძალათ გარდაცვლილები შეუმჩნევლად.

ჩამოთვლილი პირობები სავალდებულო იყო იმ შემთხვევაში, თუ ისინი ხელშეკრულებით იყო განსაზღვრული. მათი დარღვევა არ ითვლებოდა მფარველობის შეწყვეტის საფუძვლად, მაგრამ სასჯელს, როგორც ჩანს, იმსახურებდა. მოგვიანებით ეს და სხვა შეზღუდვებიც დაფიქსირდა იერუსალიმის ქრისტიანებთან ‘უმარის პაქტის (‘უმარის სიგელი, ‘უმარის ხელშეკრულება) აპოკრიფულ ტექსტში.[2] თანამედროვე დასავლელი ისლამმცოდნეები ეთანხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ ‘უმარის პაქტი და მისი მსგავსი დოკუმენტები არის IXს.-ის მუჯთაჰიდების კოლექტიური შემოქმედების პროდუქტი. მთავარ მტკიცებულებად ისინი თვლიან პაქტში ისეთი რეალიების არსებობას, რომლებიც არ შეესაბამება მეორე მართლმორწმუნე ხალიფას ეპოქას. დოკუმენტის უმრავლეს ვერსიაში ჩანს ფაკიჰების მისწრაფება აამაღლონ ისლამი სხვა მონოთეისტურ რელიგიებზე *ღიდარ*-ის (განსხვავება, გარჩევა) მეშვეობით – დისკრიმინაციული პოლიტიკის გამოყენება ზიმიებთან მიმართებაში, რომელთაც ეკრძალებოდა რაიმე სახით დამსგავსებოდნენ მუსლიმებს.[3] წყაროები, რომლებიც იმოწმებენ ამ დოკუმენტს, მიუთითებენ მის დაყოფაზე ორ ნაწილად. პირველ ნაწილში არის აკრძალვა ორივე სქესის მუსლიმებისათვის უნაგირებით სარგებლობასა და ცხენზე ამხედრებაზე, მეორეში კი აღწერილია სამოსის არჩევისა და საზოგადოებრივ ადგილებში გამოჩენის წესი. ზოგიერთი წყარო მიუთითებს, რომ ‘უმარ II-ის ედიქტში იყო მითითება ჯვრების გამოტანის აკრძალვაზე საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში. რაც შეეხება არამუსლიმთა სამოქალაქო უფლებებს, ისინი, ისევე როგორც მონები, არ დაიშვებოდნენ მოწმეებად (არც მუსლიმე-

[1] ამ იდეამ გამოხმაურება ჰპოვა დასავლეთშიც, სადაც 1205 წელს პაპი ინოკენტი III ჩიოდა, რომ იუდეველებმა ქალაქ სანსეში ააშენეს სინაგოგა, რომელიც მის გვერდით მდგარ ეკლესიაზე მაღალი იყო. А. Мец, *Мусульманский Ренессанс,* 36.

[2] Al-Shayzarī, *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba).* Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley, 121-122.

[3] M.R. Cohen, “What was the Pact of Umar? A Literature – Historical Study,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam: the Hebrew University of Jerusalem*, Institute of Asian and African Studies, 23 (1999), 100-158; Milka Levy-Rubin, “Shurut Umar and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (2005), 191.

ბის და არც თანამორწმუნეების წინააღმდეგ) სასამართლო პროცესების დროს, მაგრამ ზიმიებს შეეძლოთ ჩვენების მიცემა სხვა ზიმიებთან მიმართებაში. არსებობდა კიდევ ერთი მითითება: „ზიმიებს არ შეუძლიათ დასახლდნენ მექასა და მედინაში, რადგანაც ეს ორი ქალაქი არაბთა მიწაზეა; მოციქულმა თქვა: „არაბთა მიწაზე არ იქნება ორი რელიგია“. ისინი დაიშვებიან ამ ქალაქებში მხოლოდ სავაჭრო მიზნით, მაგრამ არ შეუძლიათ დაჰყონ იქ სამ დღეზე მეტი. რაც შეეხება ქააბაში შესვლას, ის მათთვის ნებადართული არაა“.[1]

ყოველ ეტაპზე ჯიჰადს უნდა ჰყოლოდა და ჰყავდა კიდეც განსაზღვრული ობიექტი – მომთაბარე-წარმართები, ბიზანტიელი ქრისტიანები და ირანელი ზოროასტრელები, ჯვაროსნები, ფრანგი, რუსი, ინგლისელი კოლონიზატორები და სხვ. ამასთან, ჯიჰადის თეორეტიკოსები არ იყვნენ დაკავებული მტრის ძიებით – ჯიჰადის ობიექტი თავისთავად არსებობდა.

ჯიჰადს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ადრეულ ომებში. უმაიანებმა დააარსეს „ჯიჰადის იმპერია“, რომლის რეპუტაცია მთლიანად იყო დამოკიდებული სამხედრო წარმატებებზე. ცნობილი ჰადისმცოდნე ‘აბდ ალლაჰ იბნ ალ-მუბარაქი (726-797) იყო პირველი, რომელმაც ცალკე წიგნი მიუძღვნა ჯიჰადს (*ქითაბ ალ-ჯიჰად*).[2] ‘აბასიანებმა ექსპანსიას ამჯობინეს კონსოლიდაცია, ქრისტიანულ სახელმწიფოებთან საზღვრები თანდათან განმტკიცდა, მაგრამ მუსლიმური სამყაროს შიგნით მათ გამოუჩნდათ სერიოზული იდეოლოგიური და პოლიტიკური მოწინააღმდეგეები და X საუკუნის შუა ხანებში არსებობდა უკვე სამი სახალიფო: ‘აბასიანთა ბაღდადში (750-1258), უმაიანთა ესპანეთში (929-1031) და ფატიმიანთა არაბულ მაღრიბსა და ეგვიპტეში (909-1171). თითოეულ ხალიფას უფლება ჰქონდა გამოეცხადებინა ჯიჰადი და ეხელმძღვანელა ჯიჰადის დროშით გაერთიანებული არმიისათვის, თუნდაც ერთმანეთთან ბრძოლის შემთხვევაში.

X-XIIIსს. ჯვაროსანთა აგრესიამ ახლო აღმოსავლეთში და VIII-XVსს. ქრისტიანულმა რეკონკისტამ ესპანეთში ფატიმიანთა, ესპანელი უმაიანებისა და, ნაკლებად, ‘აბასიანების წინაშე დააყენა საკითხი ჯიჰადის რეკონსტრუქციის შესახებ თავდაპირველი სახით – როგორც ომის უცხო სარწმუნოების მიმდევარ ქრისტიანებთან. ჯვაროსანთა პირველი

---

[1] H. Munt, “No two religions”: Non-Muslims in the early Islamic Ḥijāz, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/2 (2015), 249-269.

[2] Christopher Melchert, “Ibn Al-Mubarak’s Kitāb Al-Jihād and Early Renunciant Literature,” Robert Gleave, and István Kristó-Nagy (eds), *Violence in Islamic Thought from the Qur’an to the Mongols, Legitimate and Illegitimate Violence in Islamic Thought* (Edinburgh, 2015), 50-70.

ლაშქრობის დროს ჯიჰადისკენ მოწოდებები მიმართული იყო, უპირველეს ყოვლისა, სუნიტი ხალიფასადმი ბაღდადში, მაგრამ არცერთი სამხედრო კამპანია არ იყო ორგანიზებული ხალიფას ინიციატივით.[1]

სუნიტი მეცნიერის აბუ ალ-ჰასან ʻალი იბნ თაჰირ ას-სულამის (1039-1106) *ქითაბ ალ-ჯიჰად* („ჯიჰადის წიგნი“) იყო პირველი ტრაქტატი „საღვთო ომის“ შესახებ, რომელიც დაიწერა ჯვაროსნების გამოჩენის შემდეგ ახლო აღმოსავლეთში. ითვლება, რომ მან ჩამოაყალიბა ჯიჰადის ალტერნატიული მოდელი მე-12 საუკუნის დასაწყისის პოლიტიკურ გარემოებებთან შესაბამისობაში. თუმცა ამ წიგნს პოპულარობა არ მოუპოვებია. ას-სულამი ერიდებოდა ხელისუფლების რეაქციას და ვერ ბედავდა ქადაგებით გამოსულიყო დამასკოს ცნობილ სწავლულთა წინაშე, რადგანაც მხოლოდ არაბული გრამატიკის სპეციალისტი იყო და არა სწავლული და სამართლისმცოდნე.[2] ომები ჯვაროსნებთან გაგრძელდა თითქმის სამი საუკუნე, რის გამოც ჯიჰადმა ცენტრალური ადგილი დაიკავა ისლამურ სამართლებრივ დოქტრინაში, გახდა მოძღვრება, რომელიც მიმართული იყო მნიშვნელოვანი ისლამური ფასეულობების განმტკიცებისკენ და გამოხატული ისეთ ცნებებში, როგორიცაა „სამართლიანობა“ (ʻადალა) და ჭეშმარიტება (ალ-ჰაკკ).[3]

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ დასავლურ ლიტერატურაში დამკვიდრდა ჯიჰადის განსაზღვრება როგორც „საღვთო ომის“, ომი სარწმუნოებისათვის ქრისტიანული გაგებით. საღვთო ომის მნიშვნელობით გამოიყენებოდა კიდევ ერთი ტერმინი – ღაზავათი (სიტყვიდან „ღაზვ“), რომლის მონაწილეებს – ღაზიებს, (მრ. რ. ღუზათ) უწოდებდნენ. *ღაზავათი* და *ჯიჰადი* შინაარსით ახლო მდგომი ცნებებია, მაგრამ არა სინონიმები. მათ შორის განსხვავება ის იყო, რომ ღაზავათი შეიძლება გამოეცხადებინათ ტომთა წინამძღოლებს, ხოლო ჯიჰადს სახელმწიფოს სახელით აცხადებდა მხოლოდ ხალიფა ან იმამი, ე. ი. რელიგიური ლიდერი. თუმცა „საღვთო ომის“ კონცეფცია შემუშავდა ქრისტიანი თეოლოგების ნეტარი ავგუსტინეს (354-430) და თომა აკვინელის (1225 ან 1226-

---

[1] К. Хилленбранд, *Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива* (М., 2013), 120.

[2] მ. წურწუმია, *ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში: ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი* (თბ., 2019), 56; S. Mourad and J. Lindsay, *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period* (Leiden, 2013), 33-34; *The Book of the Jihad of ʻAli ibn Tahir al-Sulami (d. 1106): Text, Translation and Commentary* by Niall Christie (London, 2015); Kenneth A. Goudie, "The Kitāb al-jihād of Abū al-Ḥasan al-Sulamī," *Reinventing Jihād: Jihād Ideology from the Conquest of Jerusalem to the End of the Ayyūbids (c. 492/1099–647/1249),* (Leiden, 2019), 63-118.

[3] M. Bonner, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, 137-138.

1274) და არა მუსლიმი თეოლოგების მიერ. არც ყურანში და არც ისლამურ თეოლოგიურ ტრადიციაში არ გვაქვს საღვთო ომის ცნება (არაბ. *ალ-ჰარბ ალ-მუკადდასა*). კლასიკური მუსლიმური დისკურსი ეფუძნება სრულიად განსხვავებულ ეპისტემოლოგიურ საფუძვლებს, ვიდრე საღვთო ომის ტრადიცია ქრისტიანობაში. ამასთან ისლამური თეოლოგიაში ომი არასოდეს იყო წმინდა, ის იყო სამართლიანი ან უსამართლო. შეიარაღებულ ბრძოლაში მუსლიმები გამარჯვებულები გამოდიან ორივე შემთხვევაში – ისინი მოკლავენ თუ მათ მოკლავენ, რადგანაც ყურანში ნათქვამია: „დაე, ებრძოდე ალაჰის გზაზე იმათ, ვისაც ზესთასოფელი წუთისოფელზე გაუცვლია. და ვინც იბრძოლოს ალაჰის გზაზე და მოიკლას, ან გაიმარჯვოს – მივაგოთ მას საზღაური უდიდესი“ [4:74/76]. სამართლიანი ომის პრინციპებიდან გამომდინარე, მოწინააღმდეგის ტერიტორიაზე აკრძალული იყო ქალების, ავადმყოფების, მოხუცებულების, არასრულწლოვანების და ბერების დახოცვა, თუ ისინი არ ებრძოდნენ მუსლიმებს.

ფონ გრიუნებაუმის თანახმად, ჯვაროსანი იბრძოდა იმისთვის, რომ გადაეცა უფლის საფლავი ქრისტიანთა დაცვის ქვეშ; ის მიდიოდა ბრძოლაში, წაქეზებული ეკლესიის მიერ, რომელიც აღუთქვამდა ცოდვების შენდობას და სამოთხეში მოხვედრას სიკვდილის შემთხვევაში. „პილიგრიმობა და dilatatio regni Christi et ecclesiae (ქრისტესა და ეკლესიის ხელისუფლების გავრცელება), როგორც მიზანი და წმინდა სულიერი პრივილეგიები, როგორც ჯილდო – ასეთი იყო ჭეშმარიტი ჯვაროსნის ნიშან-თვისებები“.[1] გრიუნებაუმი ასევე თვლის, რომ ფუნდამენტური ცვლილებები, რომლებმაც ნეტარი ავგუსტინეს მიერ გამართლებული თავდაცვითი „სამართლიანი ომი“ გარდაქმნეს რელიგიურ, აგრესიულ ომად, მოხდა პირველი ათასწლულის ბოლოს. ეს დაკავშირებული იყო მუსლიმ-ქრისტიანთა ომებთან. ამასთან პირველმა დაიწყო პაპმა სერგი IV-მ 1011 წელს, ხოლო მოგვიანებით პაპმა ურბან II-მ (1088-1099), რომელმაც 1095 წელს საეკლესიო კრებაზე საფრანგეთის ქალაქ კლერმონში ქრისტიანებს მოუწოდა დაეწყოთ დიდი ლაშქრობა „წმინდა მიწის“ და აღმოსავლეთის ქრისტიანთა გამოსახსნელად.[2]

ბაჰრელ მამლუქთა სასულტნო (1250-1382) ჩამოყალიბდა მუსლიმთა დაპირისპირების პერიოდში ჯვაროსნებსა და მონღოლებთან. ამდენად, ჯიჰადის ობიექტი და ისლამის მტრები იყვნენ ქრისტიანი ჯვაროსნები და მონღოლი წარმართები. საფრანგეთის მეფის ლუი (ლუდოვიკო) IX-ის არმიის განადგურებამ და 1260 წელს ʻაინ ჯალუთთან გამარჯვე-

[1] Г. Э. фон Грюнебаум, *Классический ислам (6000-1258),* (М., 1986),148.

[2] იქვე; Paul E. Chevedden, “The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ʿAlī Ibn Ṭāhir al-Sulamī,” *Oriens,* 39/2 (2011), 257-329.

ბამ მამლუქებს შესაძლებლობა მისცა გამხდარიყვნენ ეგვიპტისა და სირიის კანონიერი და სრულუფლებიანი მმართველები. ახლო აღმოსავლეთში ჯვაროსანთა სამფლობელოების ნარჩენების განადგურებამ და წარმატებულმა უკუქმედებებმა მონღოლთა თავდასხმებზე ბაჰრელ მამლუქებს მოუტანა მუსლიმთა დამცველის სახელი. ჯიჰადის იდეა გახდა მამლუქი სულტნების იდეოლოგიის ძირითადი ელემენტი და მიმართული იყო მათი ხელისუფლების ლეგიტიმურობის გამტკიცებისკენ. ბურჯელ მამლუქთა მმართველობის დასაწყისში პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარება შეიცვალა.[1] 1291 წელს ალ-აშრაფ ხალილმა (1290-1293) აიღო და გაანადგურა 'აქქა და დაასრულა ჯვაროსანთა განდევნა ახლო აღმოსავლეთიდან. ჯიჰადი ქრისტიანი ჯვაროსნების წინააღმდეგ ახლო აღმოსავლეთში აღარ იყო იმდენად აქტუალური იმის გამოც, რომ 1261წ. მიხაილ VII პალეოლოგმა (1259-1261), გენუელთა და ასევე კონსტანტინოპოლის მცხოვრებთა მხარდაჭერით, გაანადგურა ჯვაროსანთა, ე.წ. „ლათინთა იმპერია" (1204-1261). ჯიჰადი მიმდინარეობდა მხოლოდ ჯვაროსანთა სამხედრო-საზღვაო ბაზების წინააღმდეგ კვიპროსზე, როდოსზე და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვის სხვა კუნძულებზე. მეორე ფაქტორი, რამაც გავლენა მოახდინა ჯიჰადის განვითარებაზე ბაჰრელთა სასულტნოში, იყო ისლამის მიღება მონღოლთა ნაწილის მიერ ყაზან ყაენის (1295-1304) მეთაურობით. ამან აზრი დაუკარგა ჯიჰადის ადრინდელ ფორმებს მონღოლების წინააღმდეგ. ეგვიპტის სულტანი ბარკუკი (1382–1389, 1390–1399) ადანაშაულებდა ოსმალებს იმაში, რომ მათ შეჰყავდათ *დარ ალ-ისლამ*-ის ტერიტორიაზე არმია, რომელშიც იყვნენ ქრისტიანებიც. ეს არგუმენტი, გამოთქმული ბარკუკის წერილებში, შემდგომში გახდა მამლუქების მთავარი, თუმცა ნაკლებად ეფექტური, იარაღი ოსმალებთან იდეოლოგიურ ბრძოლაში.[2]

ისლამური სამყაროს დეზინტეგრაცია დაიწყო ჯერ კიდევ 'აბასიანთა მმართველობის ბოლო პერიოდში, განსაკუთრებით კი პოსტ-მონღოლურ პერიოდში (XIIIს-ის შემდეგ) და მრავალი დამოუკიდებელი ისლამური სახელმწიფოს წარმოქმნას თავისთავად მოჰყვა ცვლილებები ისლამურ პოლიტიკურ დოქტრინაში. მუსლიმურ ქვეყნებს შორის ე.წ. „შიდა ომები" ისეთივე ჩვეულებრივი მოვლენა გახდა, როგორც „საგარეო ომები" არამუსლიმებთან. რადგანაც ისლამი კრძალავდა (და კრძალავს) სისხლის დაღვრას (საფკ ად-დიმ3') ერთმორწმუნე მუსლიმთა შორის [ყურანი, 4:92/94] და საერთოდ ყოველგვარ ომს, „რელიგიური ომების" – ჯიჰად-

[1] M. Fierro, "Introduction," *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2, The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries, ed. by M. Fierro (Cambridge, 2010), 1-18.

[2] S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Vol. I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808 (Cambridge, 1976), 30.

ის გარდა, ხოლო შარიათში არ არის მითითებები შიდაისლამურ შეიარაღებულ კონფლიქტებზე და შიდაისლამურ სახელმწიფოთაშორისო ურთიერთობებში კი დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისლამურ საერთაშორისო სამართალს (*სიᾱარ, კანუნ ალ-დავლი*).[1] ისლამურ იურისპრუდენციაში *სიᾱარ* (გზა, ცხოვრების წესი) გვხვდება ყურანშიც და მუსლიმ მეცნიერთა შრომებშიც. *სიᾱარ*-ს განმარტავენ აგრეთვე როგორც „ურთიერთობის წესებს არამუსლიმებთან *დარ ალ-ჰარბ*-ში და *დარ ალ-ისლამ*-ში ომისა და მშვიდობის დროს“.

ჯიჰადისადმი ახალი მიდგომა ჩამოაყალიბა მუსლიმმა თეოლოგმა იბნ თაიმიᾱამ (1263-1328), რომელიც ითვლება „შუა საუკუნეების ჯიჰადის უკანასკნელ უდიდეს თეორეტიკოსად“.[2] ცენტრალური ადგილი მის კონცეფციაში უკავია ჯიჰადს არა *დარ ალ-ჰარბ*-ში (ომის ტერიტორია), არამედ *დარ ალ-ისლამ*-ის ანუ მუსლიმური სამყაროს შიგნით, რომლის დაცვა აუცილებელია როგორც მტრების, ისე ნებისმიერი სიახლისა და ერესისაგან. იბნ თაიმიᾱა არ ცნობდა მუსლიმებად ირანისა და ერაყის მონღოლ მმართველებს, რომლებმაც მიიღეს ისლამი, მაგრამ ცხოვრობდნენ არა ალაჰის, არამედ ადამიანის მიერ დადგენილი კანონებით. ის ამტკიცებდა, რომ იმის წინააღმდეგ, ვინც არღვევს ისლამის კანონს, საჭიროა ომის წარმოება, თუნდაც მან ორჯერ წარმოთქვას რწმენის ფორმულა. თავის ეპისტოლეში *მას'ალა ფ̄ ალ-მურ̄ბათა ბი ას-სულᾱრ აფდალ ამ ალ-მუჯᾱვარა ბი-მაქქა შარრაფაჰ̄ ალლაჰ თა'ᾱლ̄* („საკითხი ყველაზე ღირსეული საქციელის შესახებ: დარჩენა მოსაზღვრე ქალაქებში ან ცხოვრება მექის ახლოს. დაე, უზენაესმა ალლაჰმა კიდევ უფრო გააკეთილშობილოს ის“) იბნ თაიმიᾱა ახასიათებს ჯიჰადს, როგორც მოქმედებას, რომელიც საშუალებას აძლევს „მორწმუნეს, გამოსცადოს თავი და დარწმუნდეს, რომ ის მორწმუნეა“. ამ მოსაზრების მხარდასაჭერად ის იმოწმებს ჰადისს, რომლის თანახმადაც მორწმუნე არ იბრძოდა თავის სიცოცხლეში და არც კი ჩამოუყალიბებია ბრძოლის სურვილი, გარდაიცვლება ფარისევლობის ერთ-ერთი მახასიათებლით. იბნ თაიმიᾱას თანახმად, „ჯიჰადი იყო თავდაცვითი მოვლენა: მან დაიცვა სუნიტური სამყარო როგორც ურწმუნოთაგან, ისე ისლამური ერესისაგან“. ის ამტკიცებდა, რომ მართლმორწმუნეთა ამოცანა და მოვალეობაა წესრიგის დამყარება *დარ ალ-ისლამ*-ში, უზენაესის მსახურებაზე დაფუძნებული საზოგადოების ჩამოყალიბება.

---

[1] M. Dekkiche, “Mamluk Diplomacy: The Present State of Research”, *Mamluk Cairo, Crossroads for Embassies. Studies on Diplomacy and Diplomatics,* ed. by F. Bauden/M. Dekkiche (Leiden-Boston, 2019), 116-117. Muhammad Munir, “Islamic International law (Siyar): an Introduction,” *Hamdard Islamicus,* 40/4 (2012), 44.

[2] К. Хилленбранд, *Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива,* 249.

თუ ადრე ჯიჰადის მიზანი იყო იერუსალიმის ბრძოლით დაბრუნება, იბნ თაიმიჲა აქცენტს აკეთებდა „დიდ ჯიჰადზე“, ე.ი. თვითონ მუსლიმების სულიერ განწმენდაზე, რადგანაც იმ პირობებში, როდესაც „მუსლიმური სამყარო სხვადასხვა გარე მტრების თავდასხმის ობიექტად იქცა“, „ერთადერთი ხსნა არის ჯიჰადის წარმოება“. ამდენად, „ყველაზე დიდი ცოდვა, რომელიც შეიძლება ჩაიდინოს მუსლიმმა, – ჯიჰადზე უარის თქმაა“.[1]

იბნ თაიმიჲამ თავისი შეხედულებები პრაქტიკულად განახორციელა და პირადად მიიღო მონაწილეობა 1300 წელს სამხედრო ექსპედიციაში მთიან ლიბანში. ის ორგანიზებული იყო მამლუქების მიერ შიიტების წინააღმდეგ, რომლებიც დაადანაშაულეს თანამშრომლობაში ქრისტიანებსა და მონღოლებთან. 1303 წელს იბნ თაიმიჲამ მონაწილეობა მიიღო კიდევ ერთ სამხედრო კამპანიაში მამლუქთა არმიასთან ერთად. ამ შემთხვევასთან დაკავშირებით, „მან გამოსცა ფათვა, რომლითაც ნება დართო ჯარისკაცებს დაერღვიათ მარხვა რამადანის თვეში, რათა მათ შეძლებოდათ უფრო წარმატებით ებრძოლათ მონღოლებთან“.[2]

მუსლიმი ღვთისმეტყველი, ყურანის კომენტატორი, ჰანბალიტური სკოლის წარმომადგენელი, იბნ კაჲიმ ალ-ჯავზიჲა (1292-1350) გვთავაზობს ჯიჰადის განსხვავებულ ტიპოლოგიას. სწავლულის აზრით, განასხვავებენ ჯიჰადის შემდეგ სახეებს: *ჯიჰად ან-ნაფს* – ბრძოლა სულიერი სრულყოფის მიზნით. *ჯიჰად ან-ნაფს,* თავის მხრივ, იყოფა 4 ნაწილად: გულმოდგინეობა ჭეშმარიტი რელიგიის შესწავლაში; გულმოდგინეობა – საქმე განახორციელე ცოდნის (‘ილმ) მიღების შემდეგ; გულმოდგინეობა – მოუწოდე ცოდნის მიღებისაკენ იმას, ვისაც ჯერ არ მიუღია; გულმოდგინეობა მოთმინებაში, სიძნელეების დაძლევაში, რაც დაკავშირებულია ცოდნის მიღების პროცესთან. *ჯიჰად აშ-შაჲტან* – ბრძოლა ეშმაკთან. *ჯიჰად აშ-შაიტან*-ს აქვს ორი დონე: ძალისხმევა ეშმაკის წაქეზების წინააღმდეგ, რასაც მოაქვს ზიანი რწმენისათვის; ძალისხმევა ეშმაკის ცდუნებების წინააღმდეგ, რაც ვლინდება ზიანისმომტან სურვილებში. *ჯიჰად ალ-ქუფფარ* – ბრძოლა „ურწმუნოებთან“; *ჯიჰად ალ-მუნაფიკინ* – ბრძოლა ფარისევლებთან. *ჯიჰად ალ-ქუფფარ*-ს და *ჯიჰად ალ-მუნაფიკინ*-ს აქვთ 4 დონე: *ჯიჰად ალ-კალბ* – „გულის ჯიჰადი“ (გულში

[1] Syed Barakat Ahmad, “Conversion from Islam,” *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in honor of Bernard Lewis,* ed. Clifford Edmund Bosworth, Bernard Lewis (Princeton, 1989), 13; К. Хилленбранд, *Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива,* 251-252; M. Berriah, “Ibn Taymiyya’s Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives,” 49-50.

[2] “Extract from a Legal Ruling (Fatwā) Pronounced by Ibn Taymīyah on the Mongols, 702/1303,” Richard Bonney, *Jihād: from Qur’ān to Bin Laden,* 425-426; M. Berriah, “Ibn Taymiyya’s Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives,” 49-50.

ისლამის მტრის, ანდა რელიგიური მორალის საწინააღმდეგო ქცევების დაგმობა); *ჯიჰად ალ-ლისან* – „ენის ჯიჰადი“ (ისლამის ფასეულობათა სიტყვიერი დასაბუთება, გაბედული გამონათქვამები და მიმართვები უსამართლო გამგებლებისადმი); *ჯიჰად ალ-მალ* – „ქონების ჯიჰადი“; *ჯიჰად ან-ნაფს* – „სულის ჯიჰადი“. ამასთან *ჯიჰად ალ-ქუფფარ* უფრო მეტად ხასიათდება როგორც „ხელის ჯიჰადი“ (დისციპლინარული ზომების მიღება დამნაშავეთა და ზნეობრივი ნორმების დამრღვევთა მიმართ), ხოლო *ჯიჰად ალ-მუნაფიკინ* როგორც „ენის ჯიჰადი“. რაც შეეხება „ურწმუნოებას“, თეოლოგის აზრით, ის ეფუძნება 4 კატეგორიას: ქედმაღლობა, შური, მრისხანება და ვნება/გატაცება. ამასთან, „ქედმაღლობა ხელს უშლის ადამიანს მორჩილებაში, შური ხელს უშლის მას მიიღოს კეთილი რჩევა და გასცეს ის, მრისხანება ხელს უშლის მას იყოს სამართლიანი, ხოლო ვნება ხელს უშლის მას გათავისუფლდეს თაყვანისცემისათვის“.[1]

ჯიჰადის თეორიის ევოლუციაში ახალი ისტორიული ეპოქის დასაწყისი გახდა კონსტანტინოპოლის აღება – ტრანსცენდენტალური რელიგიური მიზანი, რომლის მიღწევა შეძლო ოსმალო სულტანმა მეჰმედ II-მ (1444-1446, 1451-1481). უნდა აღინიშნოს, რომ ოსმალეთის იმპერია ხშირად არ მიმართავდა ჯიჰადს მის მიერ გატარებული სამხედრო პოლიტიკის გასამართლებლად. სტამბოლის მონაწილეობა ომებში ატარებდა არა იმდენად რელიგიურ, რამდენადაც პოლიტიკურ ხასიათს. თუმცა სულტანმა სელიმ I-მა (1512-1520) მამლუქების წინააღმდეგ ომი „სამართლიანად“ გამოაცხადა და ამგვარად მისცა ჯიჰადის ფორმა. უკვე XIX საუკუნის ბოლოს, ოსმალო სულტნები შეეცადნენ საკუთარ თავზე აეღოთ ხალიფათა პრეროგატივები და შესაბამისად, მონოპოლიაც ჯიჰადის დოქტრინის შემუშავებასა და გამოყენებაზე. თუმცა ეს მცდელობა არ დასრულდა წარმატებით, რადგანაც ოსმალეთის იმპერია (1299-1922) დამარცხდა პირველ მსოფლიო ომში (1914-1918).[2]

პირველი მსოფლიო ომის შედეგად ოსმალეთის იმპერიის დაშლას და დამოუკიდებელი არაბული სახელმწიფოების წარმოქმნას მოჰყვა ჯიჰადის ცნების ახლებური გააზრება. მუსლიმი ძმების იდეოლოგიის ძირითადი არსი ჩამოყალიბებულია შემდეგ თეზისში: „ალლაჰი ჩვენი მიზანია, მოციქული ჩვენი ბელადია, ყურანი ჩვენი კონსტიტუციაა, ჯიჰადი ჩვენი გზაა, სიკვდილი ალლაჰის მიერ დადგენილ გზაზე – ჩვენი უდიდესი სურვილია“.[3] მუსლიმი ძმების ასოციაციის ფუძემდებელი

---

[1] Ибн Каййим аль-Джаузийя, *Фаваид = Полезные наставления* / Отв. ред. шейх Бакр ибн ʻАбдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой (М., 2013), 356.

[2] M. Bonner, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, 146.

[3] თ. ქაროსანიძე, *ისლამური ფუნდამენტალიზმი თანამედროვე ეგვიპტეში: „მუსლიმი ძმებისა“ და რადიკალური ისლამური ორგანიზაციების სტრატეგია* (თბილისი, 2006). Khalil al-Anani, *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics* (Oxford, 2016).

ჰასან ალ-ბანნა (1906-1949) თავის ნაშრომებში აღნიშნავდა, „იქამდე, ვიდრე არ არის დედამიწაზე საზოგადოება, რომელიც მთლიანად ემორჩილება შარიათს, ყველა მუსლიმი რჩება ცოდვებში ჩაფლული, რადგანაც ისინი დამნაშავენი არიან ალლაჰის წინაშე იმაში, რომ ვერ შეძლეს ასეთი საზოგადოების შექმნა“. საშუალება კი, რომლის დახმარებითაც ასეთი საზოგადოება უნდა გაჩნდეს, არის ჯიჰადი. ჰასან ალ-ბანნას ინტერპრეტაციით, ჯიჰადი (როგორც ბრძოლა „ჭეშმარიტი ისლამის“ სახელმწიფოსათვის) მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ისეთ ცნებებთან, როგორიცაა პატრიოტიზმი (*ვატანიჲა*) და ისლამური ნაციონალიზმი (*კავმიჲა ალ-უმმა*).[1]

სუნიტი ღვთისმეტყველის, პაკისტანელი აბუ ალ-ალა ალ-მავდუდის (1903-1979) განმარტებით, შარიათის ენაზე ტერმინი ჯიჰადი გამოიყენება ომის აღსანიშნავად ალაჰის გზაზე ისლამის მტრების წინააღმდეგ. ჯიჰადი ისეთივე უპირველესი ვალდებულებაა მორწმუნის, როგორც ყოველდღიური ლოცვები და მარხვა. შესაბამისად, ის, ვინც უარს ამბობს ჯიჰადზე, ცოდვილია და „ყველა მისი ლოცვა და მარხვა თვალთმაქცობაა“. ისლამურ ჯიჰადს ერთდროულად აქვს თავდასხმითი და თავდაცვითი ხასიათიც: თავდასხმითი, რადგანაც მუსლიმები ახორციელებენ თავდასხმას მოწინააღმდეგის მცდარ იდეოლოგიაზე, და თავდაცვითი, რადგანაც ისინი იძულებული არიან ხელში ჩაიგდონ სახელმწიფო ხელისუფლება ისლამური პრინციპების დამყარების მიზნით.[2]

XIX საუკუნის დასაწყისში, როდესაც ირანი აწარმოებდა ინტენსიურ ომებს რუსეთთან, მრავალმა ულემმა მიმართა ჯიჰადის კონცეფციას. რუსეთ-ირანის პირველი ომის (1804-1813) დაწყების შემდეგ მრავალმა მუჯთაჰიდმა, მათ შორის ჯა‘ფარ ქაშიფ ალ-ღიტა’მ (1743/44-1813), გამოუცხადა ჯიჰადი რუსეთს. აბას-მირზამ, ირანის მარცხისა და ამიერკავკასიის დაკარგვის შემდეგ, მიმართა უმაღლესი რანგის მუჯთაჰიდებს კითხვით – არის თუ არა ომი დაშვებული რუსეთის წინააღმდეგ ისლამის რელიგიით, რაზედაც მიიღო დადებითი პასუხი. ულემებმა გამოსცეს რამდენიმე ფათვა, რომლის თანახმადაც ნებისმიერი, ვინც უარს იტყოდა რუსეთის წინააღმდეგ ჯიჰადში მონაწილეობაზე, ითვლებოდა ერეტიკოსად. XIX საუკუნის მეორე და მესამე ათწლეულში გამოვიდა ჯიჰადისადმი მიძღვნილი ცნობილი მუჯთაჰიდების მიერ შედგენილი 5 საღვთისმეტყველო ნაშრომი. მაგ., 1819 წელს შედგენილი ჯიჰადიე, რომელიც დაიბეჭდა თავრიზში და გამოიცა მირზა მუჰამმად ისსა ფარაჰ-

[1] H. Al Banna, *Five Tracks of Hassan Al-Banna* (Berkeley, Los Angeles, 1978), 32; R. A. Levy, “The Idea of jihād and Its Evolution: Ḥasan al-Bannā and the Society of the Muslim Brothers,” *Die Welt des Islams*, 54/2 (2014), 139-158.

[2] A. Maududi, *The Process of Islamic Revolution* (Lahore, 1968), 26.

ანის მიერ. ის არის პირველი ნაბეჭდი სპარსული ტექსტი პოლიტიკურ თეორიაში და პირველი ნაშრომი სპარსულ ენაზე, რომელიც ეძღვნება ჯიჰადის კონცეფციას.[1]

ჯიჰადი, ისლამური რევოლუციის იდეოლოგის აიათოლა რუჰოლა ხომეინის (1902-1989) განმარტებებით, რევოლუციური ბრძოლის ძირითადი ინსტრუმენტი გახდა. აიათოლა ხომეინის აზრით, დაწყება უნდა მოხდეს იდეოლოგიური ჯიჰადით, ხოლო თუ ტირანი-მმართველები უარს იტყვიან ისლამური რევოლუციისადმი მორჩილებაზე, შემდეგ უნდა მივმართოთ ხმლის ჯიჰადს. თუმცა ამ უკანასკნელს მიიჩნევდა უკიდურეს ღონისძიებად. რ. ხომეინიმ ომი ერაყთან (1980-1988) განმარტა როგორც ჯიჰადი და მასთან მიმართებაში გამოიყენა ტერმინი – „წმინდა თავდაცვა“, რათა ხაზი გაესვა ირანელთა წმინდა მოვალეობისათვის – დაეცვათ თავიანთი სამშობლო.[2] მაგ., აიათოლა ალი ას-სისთანიმ (1930-), ისლამური სახელმწიფოს (დაეში) მიერ მოსულის დაკავებისა და სამხრეთის მიმართულებით გადაადგილების დაწყების შემდეგ, გამოაცხადა ჯიჰადი ისლამური სახელმწიფოს წინააღმდეგ. მან განაცხადა, რომ ეს იყო „წმინდა თავდაცვა“ და „ვინც თავს შესწირავდა თავისი ქვეყნის, თავისი ოჯახისა და ღირსების დაცვას, გახდებოდა წამებული“.[3]

თანამედროვე სპარსულ პოლიტიკურ ტერმინოლოგიაში დამკვიდრდა ჯიჰად-ის ახალი მნიშვნელობები: „ბრძოლა გარკვეული პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად“. მაგ., *jahād-e kešāvarzi* – „ბრძოლა სოფლის მეურნეობის განვითარებისათვის“ (სოფლის მეურნეობის სამინისტროს ეწოდება – *vazārat-e jahād-e kešāvarzi*), *jahād-e dānešgāhi* – „საუნივერსიტეტო ჯიჰადი“, „ბრძოლა უმაღლესი განათლების დონის ასამაღლებლად“. ამ თვალსაზრისით ჯიჰადის რეალიზაციის სფეროები სრულიად განსხვავებულია – რელიგია, სამართალი, პოლიტიკა, ეკონომიკა, სამხედრო საქმე, მეცნიერება, კულტურა, განათლება, მედიცინა, ეკოლოგია და სხვ. 2011 წლის მარტში, ახალი სანქციების შემოღებისა და ქვეყნის ეკონომიკური მდგომარეობის მნიშვნელოვანი გაუარესების შემდეგ, ირანის უმაღლესმა ლიდერმა ალი ხამენეიმ გამოაცხადა ეკონომიკური ჯიჰადის წელი და განმარტა, რომ ირანელებმა მაქსიმალური ძალისხმევა უნდა გამოევლინათ ქვეყნის ეკონომიკური განვითარებისათვის. შესაბამისად, ბრძოლა ქვეყნის ეკონომიკის განმტკიცებისათვის, სანქციების

---

[1] C. Masroori, “Russian Imperialism and Jihad: Early 19th-Century Persian Texts on Just War”, *Journal of Church and State*, 46/2 (2004), 263-279.

[2] R. Takeyh, “The Iran-Iraq War: A Reassessment,” *Middle East Journal*, 64/3 (2010), 365-383.

[3] Ali Akbar & Benjamin Isakhan, “The Islamic State, Shia religious clerics and the mobilisation of Shia militias in Iraq and Syria,” *Contemporary Politics*, 29/5 (2023), 541-542.

გავლენის ნეიტრალიზაციის მიზნით, მოსახლეობის რელიგიურ ვალდებულებად გადაიქცა.

ექსტრემისტები, რომლებიც ყურანზე დაყრდნობით ამართლებენ განხორციელებულ ტერორისტულ აქტებს, მოჰყავთ კონტექსტიდან ამოვარდნილი ცალკეული სურები და არ უთითებენ თუ მოციქულ მუჰამმადის მოღვაწეობის რომელ პერიოდს და რომელ კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენას უკავშირდება. თუმცა ერთ-ერთი კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც შეიძლება საუბარი რადიკალიზმის ხარისხზე, არის *თაქ-ფირის პრინციპი* (მუსლიმის დადანაშაულება ურწმუნოებაში) და დამოკიდებულება ჯიჰადთან. მაგ., VII ს-ის II ნახევარში ხარიჯიტები (განსაკუთრებით აზრაკიტების სექტა) ყველა მუსლიმს, ვინც მათ მოძრაობას არ შეუერთდა, ქაფირად მიიჩნევდნენ, ხოლო მურჯიტების (VII-VIII სს.) თვალსაზრისით, ქუფრში (ურწმუნოება, ისლამური ნორმებისაგან განდგომა) მხილებული პირი ქაფირად არ ითვლებოდა, მუსლიმური თემიდან არ ირიცხებოდა და მისი განკითხვა, რაც მხოლოდ ალაჰს შეეძლო, აღდგომის დღემდე უნდა გადადებულიყო. 800 წელზე მეტი ხნის განმავლობაში ნიზარიტებს – ირანისა და სირიის ისმაილიტებს უწოდებდნენ მკვლელების სექტას. ევროპაში ყველაზე ადრეული მოხსენიება მათ შესახებ განეკუთვნება პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობების პერიოდს: ჯვაროსნული ლაშქრობების მემატიანენი მოიხსენიებდნენ შეიხ ჰასან ას-საბაჰს (დაახლ. 1051-1124) როგორც რომელიღაც საიდუმლო მუსლიმური სექტის „დიდ მაგისტრს“, ე.წ. ასასინს. სიტყვა ასასინი მთელ რიგ ევროპულ ენებში მკვლელის მნიშვნელობით შევიდა. ისმაილიტი ნიზარიტების მთავარ ძალას წარმოადგენდნენ პროფესიონალი მებრძოლები – ფიდაები (ფიდა'ი ან ფიდავი), რომლებიც ინდივიდუალურ ტერორს მიმართავდნენ და ყოველ წუთს მზად იყვნენ უსიტყვოდ შეესრულებინათ ორდენის მეთაურის, მთავარი და'ის (და'ი ად-დუ'ათ) ბრძანება, თუნდაც საკუთარი სიცოცხლის ფასად. ცალკეული სახელმწიფო მოღვაწეების ფიზიკური განადგურებით ორდენი ცდილობდა არ დაეშვა ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერება. მათი საბოლოო მიზანი იყო ისლამურ ქვეყნებში მტკიცედ დამკვიდრებული იკტას ინსტიტუტის მოსპობა და სასოფლო თემის აღდგენა. მიზნის მისაღწევად ფიდაები იარაღს მიმართავდნენ როგორც მუსლიმების, ისე ქრისტიანების (ჯვაროსნების) წინააღმდეგ, რის გამოც დასავლურ ისტორიოგრაფიაში ნიზარიტ ისმაილიტებს (სირიელ ისმაილიტ-ნიზარიტებს, რომელთა და'ი და ლიდერი იყო რაშიდ ად-დინ სინანი, ცნობილი როგორც *შაიხ ალ-ჯაბალ* – მთის უხუცესი) ასასინების, ე.ი. მკვლელების სახელი დაუმკვიდრდათ. ჯიჰადის კონცეფციამ ნიზარიტებთან ვერ მიიღო ე.წ. თეორიული გაფორმება. თვითონ ტერმინს *ჯიჰად* ნიზარიტები იყენებდნენ ინდივიდუალური ტერ-

ორის აღსანიშნავად, რომელსაც ჰქონდა სხვადასხვა რელიგიურ-პოლიტიკური მიზანი.[1]

თანამედროვე პირობებში ისლამის გამარჯვებას მსოფლიოს მასშტაბით ჯიჰადის მიზნად მხოლოდ ზოგიერთი უკიდურესი ფუნდამენტალისტი აცხადებს. რადიკალი ისლამისტების საბოლოო მიზანი, რომელიც მიიღწევა გლობალური ჯიჰადის გზით, არის სახალიფოს კონცეფტი – ისლამური სამყაროს ძველი დიდების აღდგენა ერთიან სახელმწიფოში, რომელიც გადაჭიმული იქნება მაროკოდან ფილიპინებამდე. ჯიჰადისტური დოქტრინების მიხედვით, ნებისმიერი ხალხის მიერ ორგანიზებული ხელისუფლება, განიხილება როგორც ერეტიკული, რადგანაც მათი მტკიცებით, ხელისუფლების განხორციელების პრეროგატივა ეკუთვნის მხოლოდ ალაჰს და არა ხალხს. შესაბამისად, მხოლოდ ისლამურ სახელმწიფოში იცხოვრებს მუსლიმური თემი (*უმმა*) ისლამური პრინციპების შესაბამისად.

***

ჯიჰადის დროს დაღუპული მუსლიმი ხდება *შაჰიდი* [*შაჰი̄დ* – მოწამე, მრ.რ. შუჰადა̄’]. ისლამში ტერმინი შაჰიდ გამოიყენება სხვადასხვა მნიშვნელობით. ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის მოწმე სასამართლოში, სავაჭრო გარიგებების დროს, საქორწინო ხელშეკრულების დადებისას.

ყურანში ხაზგასმულია, რომ საღვთო ომში დაღუპული მუსლიმები ითვლებიან ცოცხლებად. „და ნუ დაუძახებთ იმათ, ვინც ალაჰის გზაზე მოისრნენ, მკვდრებს. ისინი ცოცხლები არიან და თავიანთი უფლის წიაღ პურდებიან“ [3:169/163]. ტერმინ შაჰიდის და ზოგადად მოწამეობის კონკრეტიზაცია მოცემულია ყურანის 3:195/194 აიაში: „და ისინი, ვინც საკუთარი სამშობლოდან გადასახლდნენ (ალაჰის გულისათვის), გამორეკილ იქნენ თავიანთი სახლებიდან და იტანჯნენ, ჩემს გზაზე იბრძოდნენ და იხოცებოდნენ, უეჭველად განვწმენდ მათ მათი სიავეებისაგან და უსათუოდ დავამკვიდრებ წალკოტებში, რომელთა წიაღ მოედინებიან მდინარენი, საბოძვრად ალაჰისაგან. და ალაჰი ... სწორედ მისგანაა საუკეთესო საბოძვარი!“.

ყურანის კომენტატორი ატ-ტაბარი ტერმინს შუჰადა̄’ ასე განმარტავს: „ისინი, ვინც დაიხოცნენ ბრძოლის ველზე ან დაიღუპნენ ალლაჰის გზაზე“, ხოლო ალ-მუკატილ იბნ სულაიმანის (გარდ. 767წ.) თანახმად,

[1] Meriem Pages, *The image of the assassins in medieval European texts.* Submitted to the Graduate School of the University of Massachusetts Amherst in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Massachusetts, 2007), 54-115; Маршалл Дж. С. Ходжсон, *Орден ассассинов (Борьба ранних низаритов – исмаилитов с исламским миром),* (СПб., 2004), 91.

ყურანის 57:19/18 აიაში [„ხოლო ისინი, რომელთაც ირწმუნეს ალაჰი და მისი მოციქულნი, არიან სწორედ მართალნი და მოწამენი თავიანთ უფლის წინაშე. მათ ჯილდო თავიანთი და შუქი თავიანთი. ისინი კი, რომელთაც არ ირწმუნეს და ცრუდ შერაცხეს ჩვენი სასწაულნი, სწორედ ისინი არიან ჯოჯოხეთის მკვიდრნი“] მოხსენიებული „შუჰადაᾱ’ თავიანთ უფლის წინაშე“ ნიშნავს „წამებულებს“.[1] თუმცა, ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ ყურანის მხოლოდ ერთ მონაკვეთში [„და თუ ჭრილობა მოგწყლავთ, ადრე სხვა ხალხიც მოწყლულა ამის მსგავსი ჭრილობით, ამ დღეებს ჩვენ მონაცვლეობით ვაძლევთ ხალხს, რათა ალაჰმა გაიგოს, ვინ ირწმუნა, და აირჩიოს თქვენგან მოწამენი“ – 3:140/134] ლექსემა შუჰადაᾱ’ (მრ. რ.) ითარგმნება როგორც მოწამენი. ეგზეგეტები, დაწყებული ატ-ტაბარიდან, ფიქრობდნენ, რომ მოწამეებად აქ მოხსენიებული არიან 625 წელს უჰუდის ბრძოლაში დაღუპულები. ატ-ტაბარის *თაფსირ*-ში ასევე მოხსენიებულია „ასი მოწამის ჯილდო“ (აჯრ მი’ა შაჰᾱდ). ალ-კურტუბი თვლის, რომ უჰუდის ბრძოლაში დაღუპულები იგულისხმება ყურანის 3:169/163 აიაში. „ღმერთმა განიზრახა, რომ უჰუდი ყოფილიყო გამოცდა, რათა განესხვავებინათ ფარისეველი ჭეშმარიტი მორწმუნისაგან (ალ-მუნაᾱფიკ მინ ახ-საᾱდიკ) და ვისაც მოკლავდნენ ბრძოლის ველზე, გარანტირებული ჰქონოდა ამაღლებული სტატუსი“.[2]

ყურანის კომენტატორი ალ-კუმმი, 4:69/71 აიაში [„და ის, ვინც ემორჩილება ალაჰსა და მის მოციქულს, იმათთან ერთადაა, ვისაც მოწყალება მისცა ალაჰმა, – წინასწარმეტყველთ (ალ-ნაბიᾱᾱᾱნ), მართალთ (ახ-ხიდდიკᾱნ), მოწამეთ (აშ-შუჰადაᾱ’), ნეტართ (ახ-ხალიჰᾱნ) – და მშვენიერნი არიან ესენი მეგობრობით“] ალ-ნაბიᾱᾱᾱნ-ს უკავშირებს მუჰამმადს, ახ-ხიდდიკᾱნ-ს – ‘ალის, აშ-შუჰადაᾱ’-ს – ალ-ჰასანს და ალ-ჰუსაᾱნს, ახ-ხალიჰᾱნ-ს – იმამებს.[3] ანდალუსიელი სუნიტი (მალიქიტი) სამართლისმცოდნე და ჰადისმცოდნე ალ-კურტუბი (გარდ.1273წ.) აშ-შუჰადაᾱ’-ს უკავშირებს ხალიფებს – ‘უმარს, ‘უსმანს და ‘ალის, ხოლო ახ-ხალიჰᾱნ-ს – მუჰამმადის დანარჩენ მიმდევრებს. ხიდდიკ-ში გულისხმობს ადამიანს, რომელიც უაღრესად ერთგულია ჭეშმარიტების ან ზოგადად ჭეშმარიტების დადასტურებაში და ახორციელებს ენით წარმოთქმულს (იქვე

[1] Asma Afsaruddin, “Martyrdom and its Contestations in the Formative Period of Islam,” *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide Get access Arrow.* Margo Kitts (ed.), (New York, 2018), 85-105.

[2] *Tafsīr al-Qurṭubī.* The General Judgments of the Qur’an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Āyahs of Discrimination. Vol. 4. Juz’ 4: Sūrah Āli ‘Imrān 96 – 200 & Sūrat an-Nisā’ 1-23. Translated by Aisha Bewley (Diwan Press), 173-175. [https://www.kalamullah.com/tafsir-qurtubi.html]

[3] Ali Ibne Ibrahim Qummi, *Tafsir Qummi*. Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol. 1, 525-526.

უთითებს, რომ ზოგი გულისხმობს აბუ ბაქრ ას-სიდდიკს, მუჰამადის ერთ-ერთ პირველ მიმდევარს). ალ-კურტუბი ასევე აღნიშნავს, რომ 4:69/71 აიაში მოხსენიებული ყველა ტერმინი ზოგადად მიემართება „ყველა ღვთისმოსავ ადამიანს და შაჰიდს (შაჰ̄დ; თუმცა არ აკონკრეტებს მოწმეს გულისხმობს თუ წამებულს)“.[1] გადმოცემის თანახმად, „აბუ ჰურაირამ, ალაჰიმც კმაყოფილი იქნება მისით, თქვა: „[ერთხელ] ალაჰის მოციქულმა, ალაჰიმც აკურთხებს მას და მიესალმება, ჰკითხა [თავის მიმდევრებს]: „ვის თვლით თქვენს შორის შაჰიდებად?“ მათ უთხრეს: „ო, ალლაჰის მოციქულო, ვინც მოკლეს ალლაჰის გზაზე, ის ითვლება შაჰიდად“. [მოციქულმა, ალაჰიმც აკურთხებს მას და მიესალმება] თქვა: „ასეთ შემთხვევაში ცოტა იქნება შაჰიდი ჩემს თემში!“ მათ ჰკითხეს: „და მაშინ ვინ არიან ისინი, ო, ალლაჰის მოციქულო?“ – [რაზედაც] მან უპასუხა: „ალლაჰის გზაზე მოკლული ითვლება შაჰიდად, და გარდაცვლილი ალლაჰის გზაზე ითვლება შაჰიდად, და შავი ჭირისაგან გარდაცვლილი ითვლება შაჰიდად, და გარდაცვლილი მუცლის ტკივილისაგან ითვლება შაჰიდად, და დამხვრჩალი ითვლება შაჰიდად“ (ალ-ბუხარი, 10:624; მუსლიმი, 45:1914-1915).[2]

ყველაზე სრული სია, თუ ვინ შეიძლება ჩაითვალოს მოწამედ, მოცემული აქვს ჯალალ ად-დინ ას-სუიუტის (გარდ. 1505წ.). მან შეკრიბა ყველა ჰადისი მოწამეობის შესახებ ნაშრომში – *აბვაბ ას-სა'ადა ფი ასბაბ აშ-შაჰადა* („ბედნიერების კარიბჭე მოწამეობის გარემოებათა შესახებ“). ას-სუიუტის თანახმად, ღვთის გზაზე დაღუპულთა გარდა, არის მოწამეთა შვიდი კატეგორია: ისინი, ვინც გარდაიცვალნენ მუცლის ტკივილით, დახრჩობით, შავი ჭირით, პლევრიტით, შენობის ჩამონგრევისა და ხანძრის შედეგად და ქალები მშობიარობის დროს. ას-სუიუტი ამატებს მოწამებრივი სიკვდილის რიგ გარემოებებს: სახლიდან შორს გარდაცვლილი მოგზაური; ცხელებით გარდაცვლილი; ბრძოლის დროს მთიდან გადმოვარდნის გამო დაღუპული; ის, ვინც იცავს ისლამის საზღვრებს; ის, ვინც დაიღუპა თავისი ქონების დაცვის დროს; გარეული ცხოველების მიერ შეჭმული; უსამართლობისაგან გარდაცვლილი; უსამართლო მმართველის ხელით გარდაცვლილი; გველის ან მორიელის ნაკბენით გარდაცვლილი; სასიყვარულო ტანჯვით გარდაცვლილი (სიყვარულის წამებულები – შუჰადა' ალ-მაჰაბბა); ზღვის ავადმყოფობით გარდაცვლილი.[3]

---

[1] Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, 114.

[2] *Сады праведных: из слов Господина Посланников* / сост. Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шариф ан-Навави (631–676 гг. х. / 1233–1277 н. э.), 570-571.

[3] David Cook, *Martyrdom in Islam* (Cambridge, 2007), 33-35. [დამოწმებულია: Jalal al-Din al-Suyuti, *Abwab al-sa'ada fi asbab al-shahada* (Cairo, 1987), 36-37].

სამოციქულო ტრადიცია ჩამოთვლის მოწამის 9 (ან 3, ან 6, ან 10) უპირატესობას: მას ეპატიება ყველა ცოდვა; მას აჩვენებენ თავის საცხოვრებელს სამოთხეში; ის შემოსილი იქნება რწმენის სამოსით; ის დაცული იქნება საფლავში წამებისაგან; ის დაცული იქნება საშინელი სამსჯავროსაგან; მას თავზე დაადგავენ ღირსების გვირგვინს, რომლის ერთი ლალი ამ სამყაროზე უკეთესია; ის დაქორწინდება 72 ქალზე ჰურიებიდან [არაბ. „შავთვალები“ - სამოთხის ბინადარი მშვენიერი ქალწულები, ხმატკბილი ფერიები, რომლებიც ყურანის მიხედვით მუსლიმთა სამოთხეში მოხვედრილ ნეტართა სულებს ართობენ]; ის უშუამდგომლებს 70 თავის ნათესავს.[1]

შიიტთა და სუნიტთა დამოკიდებულება მოწამეთა მიმართაც განსხვავდება. შიიტი სწავლულის ‘ალი იბნ ბაბავაჲჰის (გარდ. 991წ.) მიხედვით, მუჰამმადმა თქვა: „განკითხვის დღეს აიწონება მეცნიერთა მელანი და წამებულთა სისხლი და მეცნიერთა მელანი გადაწონის წამებულთა სისხლს“. თუმცა, ას-სუიუტიმ შეაფასა ეს ჰადისი, როგორც სუსტი, მაგრამ არ უარყო. სუსტი ჰადისები არ იყო ვალიდური დოქტრინალურ ან იურიდიულ/ლიტურგიკულ საკითხებში, მაგრამ მისაღები იყო იმ საკითხებში, რომლებიც ეხებოდა მორალურ ქცევას და ეთიკას. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ შემთხვევაში მოციქული მუჰამმადი ასწავლიდა მუსლიმებს, რომ უმეცრება – ეს კაცობრიობის უდიდესი სიღარიბეა, რომ გონება განათლების გარეშე ჰგავს მამაც ადამიანს იარაღის გარეშე, და რომ ცოდნას ადამიანები – განურჩევლად სქესის, ასაკის, რასისა ან რელიგიისა, მიჰყავს ადამიანური მიღწევების უმაღლეს დონემდე.[2]

მუსლიმი ღვთისმეტყველი ‘ალი შარიათის ნაშრომში – „ჯიჰადი და შაჰადათ“ მოცემულია კომპარატიული ანალიზი მუჯაჰიდის და შაჰიდის. ის მუჯაჰიდს უწოდებს „ჭეშმარიტ მებრძოლს, რომელიც თავისი რწმენისა და თემის დაცვის მიზნით ან მათი გავრცელებისა და განდიდების მიზნით მიდის ომში, რათა გაანადგუროს და დაამარცხოს მტერი“. ‘ალი შარიათის აზრით, შაჰიდი არის ის, ვინც „უარყოფს მთელ თავის არსებობას საკრალური იდეის სახელით ... ამ იდეალის მთელი სიწმინდე გადადის მის არსებობაზე. მართალია, მისი არსებობა მოულოდნელად შეიცვალა არარსებობით, მაგრამ მან მიიღო ამ იდეის მთელი ფასეუ-

[1] Wim Raven, “Martyrs,” *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol. 3, edited by Jane Dammen McAuliffe (Washington, DC, 2003), 283.

[2] “The ink of the scholar is holier than the blood of the martyr,” *The Islamic Review*, 22 (1934), 105; Souleymane Bachir Diagne. *The Ink of the Scholars Reflections on Philosophy in Africa.* Translated from French by Jonathan Adjemian (Paris, 2013); მ. წურწუმია, *ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში: ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი,* 37.

ლობა, რისთვისაც გაწირა სიცოცხლე“. ამ თეზისის დასადასტურებლად, ‘ალი შარიათის მოჰყავს ჰუსაინ იბნ ‘ალის მაგალითი, რომელიც, მისი აზრით, გახდა „ისლამის, სამართლიანობის და საიმამოს და ღვთიური ერთობის განსახიერება“.[1] ‘ალი შარიათის აზრი გლობალურ შაჰიდობაზე განიხილება ჯიჰადის ღერძად და ყურანის შემდეგი აიების გამოძახილად: „... უთხარი: – ალაჰისაა აღმოსავლეთიც და დასავლეთიც და უწინამძღვრებს, ვისაც ინებებს, პირდაპირ გზაზე. ამგვარად დაგადგინეთ თქვენც ზომიერ ერად, რათა მოწმენი იყოთ ამ ხალხის წინაშე და მოციქული მოწმე იყოს თქვენ წინაშე“ [2:142/136-143/137].

უნდა აღინიშნოს, რომ განასხვავებენ მოწამის ორ ტიპს: 1. *შუჰადა’ ალ-მა‘რაქა* („ბრძოლის ველის წამებულები“) – „წამებულები ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებაშიც“ (*შუჰადა’ ად-დუნ̣ა ვა-ლ-ახირა*). ეს ნიშნავს, რომ მათ ექცევიან როგორც წამებულებს ორივეგან – ამქვეყნიურ სამყაროში და იმქვეყნადაც. აზრთა სხვადასხვაობაა იმასთან დაკავშირებით, თუ ვინ შედის ამ კატეგორიაში. სამართლისმცოდნეების ნაწილი მიუთითებს, რომ ისინი დაღუპული უნდა იყვნენ ურწმუნოთა წინააღმდეგ ომში. მეორე ნაწილის აზრით, მათი გარდაცვალების მიზეზი ბრძოლის ველზე უნდა იყოს რაიმე უსამართლო აქტი. ყველა ეთანხმება ერთმანეთს, რომ შაჰიდის სიკვდილი უნდა იყოს ბრძოლის ველზე მიღებული ჭრილობების პირდაპირი ან არაპირდაპირი შედეგი. სამართლისმცოდნეები ეთანხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ ასეთი წამებულის გვამი არ განიბანება და მას იმავე ტანსაცმელში მარხავენ, რაშიც გარდაიცვალა. ეს ფაქტი აიხსნება იმით, რომ სისხლიანი სამოსი საშინელ სამსჯავროზე მისი მაღალი სტატუსის დამადასტურებელი იქნება. სასურველია აგრეთვე წამებულის გვამი დაიკრძალოს იმ ადგილზე, სადაც განხორციელდა *ისთიშჰად* – მოწამებრივი აღსასრულის აქტი (ასეთი ბრძანება გასცა მუჰამმადმა უჰუდის მთასთან ბრძოლის შემდეგ). იბნ აბი ზა̣ად ალ-კა̣რავანის (გარდ. 996/97წ.) თანახმად, „ბრძოლების წამებულები უნდა დაიკრძალონ თავიანთი სისხლითა და სამოსით, როგორც ამას აკეთებდა მოციქული, მაგრამ მათ უნდა მოაცილონ ყველა იარაღი, ასევე ქამრები, დეზები (რაინდის ატრიბუტი – ნ.გ), ჯავშანი, ჩაფხუტი, ფარი და იარაღის სხვა სახეობები. თუმცა არ უნდა მოაცილონ ჩალმა, ხალათი, საცვლები, პერანგი, შარვალი და ა.შ. – ეს საყოველთაოდ მიღებული აზრია, მაგრამ მეცნიერებს შორის განსხვავებულია აზრი ქუდებთან, ფეხსაცმელთან, ბეწვეულთან და მოსასხამებთან დაკა-

[1] Ali Shariati, “Jihad and Shahadat: A Discussion of Shahid [https://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/jihad_shahadat.php];
A. Moghadam, “The Shi’i Perception of Jihad,” *Al Nakhlah* (2003), 1-8. [https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/aln/aln_fall03/aln_fall03b.pdf].

ვშირებით. ჩვენი მეცნიერების უმეტესობა ამბობს, რომ ისინი არ უნდა მოაცილონ". 2. *შუჰადა' ალ-ახირა* – მხოლოდ „იმქვეყნიური ცხოვრების წამებულები". მათზე არ ვრცელდება დაკრძალვის განსაკუთრებული წესები. წამებულების ამ ტიპს განეკუთვნება შემდეგი კატეგორია: მეომარი, რომელიც მოიკლა საკუთარი იარაღის გასროლის შედეგად; ის, ვინც მოიკლა მეამბოხეთა (*ბუღათ*) მიერ; ის, ვინც მოიკლა (მუსლიმი) ყაჩაღების წინააღმდეგ ბრძოლის დროს თავისი თავის, თავისი ოჯახის და თავისი ქონების დაცვის მიზნით.[1]

ირანში მუსლიმური მთვარის კალენდრით ჯუმადა ას-სანის 13 რიცხვში აღინიშნება შაჰიდთა დედებისა და ცოლების თაყვანისცემის დღე.

XXI სუკუნეში ტერმინი *შაჰიდი* მასობრივად გამოიყენება მუსლიმ ტერორისტებთან მიმართებაში, რომლებიც ახორციელებენ ტერორისტული თვითმკვლელობის აქტებს.[2] შესაბამისად, სიტყვა *შაჰიდ*-ისაგან წარმოიშვა ახალი ლექსიკური ერთეულები: მაგ., შაჰიდის ქამარი ეწოდება თვითნაკეთ ასაფეთქებელ მოწყობილობას, რომელსაც თვითმკვლელი ტერორისტი იმაგრებს ტანსაცმლის ქვეშ თვითმკვლელობის განსახორციელებლად, თვითაფეთქების გზით. ცნობილი ღვთისმეტყველების რამდენიმე ფათვაში გაკიცხულია ტერორისტული აქტები და თვითმკვლელი ტერორისტები.

[1] ნ. გელოვანი, გ. სანიკიძე, *ისლამი, (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია),* (თბილისი, 2009), 90; *Tafsīr al-Qurṭubī.* The General Judgments of the Qur'an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Āyahs of Discrimination. Vol. 4. Juz' 4: Sūrah Āli 'Imrān 96 – 200 & Sūrat an-Nisā' 1-23. Translated by Aisha Bewley (Diwan Press), 176-178. [https://www.kalamullah.com/tafsir-qurtubi.html]; David Cook, *Martyrdom in Islam*, 43.

[2] Mohammed M. Hafez, "Apologia for Suicide: Martyrdom in Contemporary Jihadist Discourse," *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide.* Margo Kitts (ed.), (New York, 2018), 126-139.

V. ისლამური სამართლის ნორმები

ჰუქმ: ყურანისეული დიქოტომია – ჰარამ-ჰალალ

ისლამური სამართალი, ყურანსა და სუნაზე დაყრდნობით, ადგენს ქცევის ზოგად წესებსა და ნორმებს. კერძო საკითხები რეგულირდება ფიკჰით, რომელმაც დაადგინა მრავალრიცხოვანი აკრძალვების სისტემა რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში, ყოფაში, საოჯახო ურთიერთობებში, სავაჭრო და საფინანსო ოპერაციებში, საჭმელ-სასმელთან დაკავშირებით და სხვა. ამ აკრძალვებს ეწოდება *თაქლი̄ფ*,[1] ხოლო მათ, ვინც ვალდებულია დაიცვას ეს აკრძალვები ანუ სრულწლოვან მუსლიმებს, ეწოდებათ *მუქალლაფ*.

ისლამში დაშვებული, ნებადართული (ჰ̣ალა̄ლ – აქედან მოდის ქართული „ალალი“) და აკრძალული, უკანონო (ჰ̣არა̄მ – შდრ: ქართ. არამი) დადგენილია ალაჰის მიერ. ყურანში *ჰალალ* და *ჰარამ* ერთად მოხსენიებულია მხოლოდ ორ აიაში [10:59, 16:116/117]. დაშვებული და აკრძალული საკვების შესახებ უზენაესმა ალაჰმა გააფრთხილა ჯერ კიდევ პირველი ადამიანები: „ვუთხარით: – ადამ, იცხოვრეთ შენ და შენმა ცოლმა სამოთხეში. ჭამეთ მისგან, სადაც რა ნაყოფი გსურდეთ; ოღონდ ნუ მიუახლოვდებით ამ ხეს და ნუ იქნებით უსამართლონი“ [2:35/33]. ჰავამ (ბიბლიური ევა), რომელიც აცდუნა იბლისმა, დაიყოლია ადამი ჯერ დაელია ღვინო (რომელიც ამის შემდეგ ითვლება ყოველგვარი ბოროტების წყაროდ) და შემდეგ ეჭამა აკრძალული ხილი, რითაც გახდა პირველი ცოდვის მიზეზი. ჰავა ადამთან ერთად გააძევეს სამოთხიდან.

თავდაპირველად „დაშვებულის“ სფერო შემოიფარგლებოდა კვების პროდუქტებით, სამოსით, რელიგიური რიტუალების შესასრულებლად განკუთვნილი საქონლით, მაგრამ გლობალიზაციის ეპოქაში ეს სფერო გაფართოვდა. გაჩნდა ახალი ტერმინი – Halal Lifestyle, რაც ნიშნავს ცხოვრების წესს, რომელიც არ ეწინააღმდეგება ყურანსა და სუნას. ის აერთიანებს ახალ მიმართულებებს: განათლება, მედიცინა, ტურიზმი, საფინანსო და იურიდიული მომსახურება, და სხვ.

---

[1] ისლამის რელიგიის მიხედვით, *თაქლიფ* ნიშნავს შარიათის დაცვას ყველა ასპექტში, ანუ სავალდებულოს (ვაჯიბ) შესრულება და აკრძალულისაგან (ჰარამ) თავის შეკავება. ტერმინი *თაქლიფ* ყურანში არ იხსენიება. ის პირველად გამოიყენა აბუ ჰანიფამ, როგორც ტექნიკური ტერმინი, რელიგიური ვალდებულების აღსანიშნავად. Mohamad Nasrin Nasir, "The Concept of Taklif according to Early Asharite Theologians," *Islamic Studies,* 55/3-4 (2016), 291-300.

ადამიანი, რომელიც არასაკმარისი ცოდნით აკრძალულს უწოდებს დაშვებულს, სჩადის დიდ ცოდვას და ეწინააღმდეგება ალაჰის კანონებს. ყოვლისშემძლე ალაჰმა ყურანში თქვა: „და ნუ აღწერენ თქვენი ენები სიცრუეს: – ეს ნებადართულია, ეს – აკრძალულიო, რათა სიცრუენი შეთხზათ ალაჰის შესახებ. ჭეშმარიტად, ისინი, ვინც ალაჰზე თხზავენ სიცრუეებს, არ გამართლდებიან“ [16:116/117]. მუსლიმი ღვთისმეტყველების აზრით, ჭეშმარიტი მუსლიმისათვის საკმარისია ის, რომ ალაჰმა და მისმა მოციქულმა აკრძალეს რაიმე, თუნდაც მან არ იცოდეს ამ მითითების ახსნა და ჭეშმარიტი მიზეზი, რადგანაც აკრძალვა ყოველთვის არ უკავშირდება მიზეზს. და ყოვლისშემძლე ალაჰმა თქვა: „მორწმუნე მამაკაცს და მორწმუნე ქალს არ აქვთ არჩევანი გადაწყვეტილების მიღებისას, თუ ალაჰმა და მისმა მოციქულმა უკვე მიიღეს გადაწყვეტილება. და ვინც არ ემორჩილება ალაჰს და მის მოციქულს, ის აშკარად შეცდომილია“ [33:36]. საკვები იწოდება როგორც *მაშბუჰ* („საეჭვო“), როდესაც უცნობია ის დაშვებულია თუ აკრძალული. მაგ., არის რამდენიმე ინგრედიენტი, რომლებიც შეიძლება დამზადდეს ცხოველისაგან ან მცენარისაგან. ამდენად, რთულია დადგინდეს საკვები არის *ჰალალ* თუ *ჰარამ*. ასეთ შემთხვევაში, რეკომენდებულია მოწმუნემ არ მიიღოს *მაშბუჰ* საკვები. მალიქ იბნ ანასი წერდა: „ყველაზე რთული და მტანჯველი მომენტი – როდესაც მე მეკითხებიან, *ჰალალ*-ია ეს თუ *ჰარამ*-ი, თითქოს სიკვდილი მოვიდა, და მე ვდგავარ ალლაჰის ადგილას, და ვუკრძალავ ან ნებას ვრთავ ხალხს. და მე მაკვირვებს ჩვენს დროში, როდესაც ხალხს უყვარს ფათვას გამოცემა. მათ რომ შეძლებოდათ შურისგების დანახვა, რასაც იღებენ სანაცვლოდ, იქნებოდნენ უფრო თავშეკავებულნი. ყოველთვის, როდესაც ‘უმარ იბნ ალ-ხატტაბს, ‘ალი იბნ აბი ტალიბს, ალკამა იბნ ვაკკასს, საუკეთესო მიმდევრებს, კითხვებით მიმართავდნენ, ისინი შეკრებდნენ ხოლმე მუჰამმადის ყველა მიმდევარს და ეთათბირებოდნენ მათ ვერდიქტის გამოტანამდე. რაც შეეხება ჩვენი დროის ხალხს, ისინი ამაყობენ იმით, რომ გამოაქვთ საკუთარი ვერდიქტები, და შედეგად, მათი ცოდნა შეზღუდულია“.[1] დღეს საღვთისმეტყველო სკოლებს შორის არის კონსენსუსი: ყველაფერი ითვლება ჰალალ-ად, ვიდრე არ დამტკიცდება საპირისპირო.

უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა ტექსტებში არ არის მოცემული არც სამართლებრივი ნორმის კლასიკური სამკომპონენტიანი სტრუქტურა (ჰიპოთეზა, დისპოზიცია, სანქცია) და არც კონკრეტული სანქცია ამა თუ იმ რელიგიური აკრძალვის დარღვევისათვის. ამდენად, ასეთი ნორმა სამართლისმცოდნეების მიერ განიხილება რელიგიურ ნორმად ან გარეგნული ქცევის ნორმად და არა სამართლის ნორმად.

[1] Musafir Bin Ali Al-Qahtani, *Understanding Maqasid al-Shariah: A Contemporary Perspective* (Herndon, VA and Surrey, UK, 2015), 52.

მითითებებს და აკრძალვებს, რომლებსაც ასრულებენ სრულწლოვანი მუსლიმები (*მუქალლაფ*), აქვთ განსხვავებული ხარისხი თავისი მნიშვნელობის მიხედვით. ამ გრადაციას ეწოდება *აჰქამ აფ'ალ ალ-მუქალლაფ*. ფიკჰის ლიტერატურაში ადამიანური ქმედებები მათი დაშვებულობის პოზიციებიდან ძირითადად იყოფა 5 კატეგორიად და ცნობილია სახელწოდებით *ალ-აჰქამ ალ-ხამსა* (ხუთი წესი, გადაწყვეტილება): სავალდებულო (ფარდ, ვაჯიბ), რეკომენდებული და მოწონებული (სუნნა, მანდუბ, მუსთაჰაბბ), დაშვებული და ნეიტრალური (მუბაჰ), დასაგმობი, გასაკიცხი (მაქრუჰ), აკრძალული (ჰარამ; მაჰზურ). აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ტერმინოლოგიურად *ჰუქმა* (სიბრძნე, გადაწყვეტილება) არ ჯდება ყურანისეულ დიქოტომიაში – ჰარამ-ჰალალ და წარმოადგენს ისლამური აზროვნების შემდგომი განვითარების შედეგს.[1]

ფარდ – სავალდებულო, მკაცრად განსაზღვრული მოვალეობები (შესრულებისათვის – ჯილდო, შეუსრულებლობისათვის – სასჯელი), უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური კულტის წესები და ღვთისმოსაობის ძირითადი ნორმების დაცვა. ზოგიერთი მაზჰაბის მიხედვით *ფარდ*-ად იწოდება მხოლოდ ის მითითებები, რომლებიც ეფუძნება ყურანს.

ვაჯიბ – ვალდებულებები, რომლებიც ძალიან ახლოს დგას მკაცრად განსაზღვრულ მითითებასთან. მაგ., ლოცვა *ვიტრ* და სადღესასწაულო ლოცვა (შესრულებისათვის – ჯილდო, შეუსრულებლობისათვის – სასჯელი არაა განსაზღვრული);

სუნნა – სასურველი ქმედებები. მაგ., სუნას დაცვა ლოცვისა და მარხვის დროს (შესრულებისათვის – ჯილდო, შეუსრულებლობისათვის – სასჯელი არაა განსაზღვრული).

მუსთაჰაბბ – ქმედებები, რომლებიც მხოლოდ იშვიათად სრულდება. მაგ., მოწყალების გაცემა (ზაქათის გარდა) და დამატებითი მარხვა (შესრულებისათვის – ჯილდო, შეუსრულებლობისათვის – სასჯელი არაა განსაზღვრული).

მუბაჰ – ნეიტრალური ქმედებები, რომელთა შესრულებისათვის არაა განსაზღვრული *სავაბ* (ჯილდო, ალაჰის სიკეთეები) და შეუსრულებლობაც არ ითვლება ცოდვად (მაგ. ჭამა, ძილი, ქორწინება და სხვ.). თანამედროვე მუსლიმურ საზოგადოებაში მუბაჰ-ის პრობლემატიკა საკმაოდ აქტუალურია, რადგანაც დაკავშირებულია სიახლეების მიღებასთან ან უარყოფასთან საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და ყოფაში (მაგ., სამსახიობო და სახვითი ხელოვნება, „ფუფუნების საგნები", იმპორტული საქონელი და სხვ.).

---

[1] არის აგრეთვე *ალ-აჰქამ ალ-ვაზ'იყა* – დეკლარატიული წესები (აქტის ან გარიგებების ნამდვილობისა და ბათილობის სკალა). Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford, 2010), 46-47.

მაქრუჰ – არასასურველი (საეჭვო) ქმედებები, რომლებიც „ამცირებს ალაჰის სიკეთეს“. დაშვებულობის ხარისხით შუალედური მდგომარეობა უკავია დაშვებულსა (*ჰალალ*) და აკრძალულს (*ჰარამ*) შორის. ეს არის უღირსი საქციელი, რომლებიც არ ითვლება შარიათის ნორმების დარღვევად, მაგრამ განიხილება მორალური პოზიციებიდან მაგ. ფლანგველობა, სიძუნწე (შესრულებისათვის – სასჯელი არაა განსაზღვრული, შეუსრულებლობისათვის – ჯილდო).

მუფსიდ – ქმედებები, რომლებიც არღვევენ უკვე დაწყებულ რელიგიურ თუ სხვა მნიშვნელოვან მოქმედებას. მაგ., სიცილი ლოცვის დროს ან საკვების მიღება მარხვის დროს.

ჰარამ – მკაცრად აკრძალული, დაუშვებელი ქმედებები. მაგ., ადამიანის მკვლელობა; ქურდობა; ალკოჰოლური სასმელების მიღება (შესრულებისათვის სასჯელი, შეუსრულებლობისათვის – ჯილდო).

კვებითი აკრძალვები

კვებითი აკრძალვები დეტალურადაა დამუშავებული შარიათში. ამ აკრძალვების დიდ ნაწილს აქვს ანალოგი წინაისლამურ ხანაში. მაგ., ღორის ხორცის აკრძალვა გავრცელებული იყო ძველ ეგვიპტეში და იუდეველთა შორის. საჭმელ-სასმელთან დაკავშირებულ აკრძალვებზე საუბარია ყურანის მრავალ სურაში და ჰადისებშიც.

აკრძალულია ღორის ხორცი (ლაჰმ ხინზი̄რ) და გარეული ცხოველის ხორცი, სისხლი (იგულისხმება ცხოველის დაკვლისას „დაღვრილი სისხლი“ – დამმ მასფუჰ, 6:145), ცხოველის ლეში (არაბ. მაᲺთა – მკვდარი, ლეში, გვამი) – მტაცებლების მიერ დახოცილი და ბუნებრივი სიკვდილით გარდაცვლილი ცხოველების ხორცი (აკრძალვა არ ეხება ზღვის ცხოველებს), არარიტუალის შესაბამისად დაკლული ცხოველის ხორცი. ყურანის თანახმად: „ჭეშმარიტად, მან აგიკრძალათ თქვენ ლეში, სისხლი, ღორის ხორცი და ის, რაც ალაჰის სახელით არ დაკლულა. ხოლო ვინც იძულებული იქნება საკუთრი სურვილის ან ბოროტი ზრახვის გარეშე, მას ცოდვა არ დაედოს. ალაჰი შემწყნარებელია, მწყალობელი“ [2:173/168]. ასევე ყურანის მიუთითებს: „გეკრძალებათ (ჭამოთ) ლეში, სისხლი, ღორის ხორცი და ის, რაც ალაჰის სახელით არ დაკლულა; ასევე დამხვრჩალი [არაბ. მუნხანიკა], დაბეგვილი [მავკუზა] ან (მაღლიდან) გადავარდნილი [მუთარადდიᲺა], ნარქენით მკვდარი [ნატი̄ჰა] და ის, რაც მტაცებელთ შეუჭამიათ [მა̄ აქალა ლ-საბუ‘უ], იმის გარდა, რასაც (თვითონ) გაწმენდთ. ასევე გეკრძალებათ (ჭამა) იმისა, რაც მსხვერპლად შეუწირავთ კერპთათვის, და იმისა, რასაც აზლამით ინაწილებთ! – ეს (ყველაფერი) სიბილწეა“ [5:3/4].

მუსლიმ კომენტატორთა განმარტებით, აქ დედანში გამოყენებული არაბ. სიტყვა *მაჲთა*, რაც მკვდარს, ლეშს, გვამს აღნიშნავს, მხოლოდ ბუნებრივი სიკვდილით მკვდარ ცხოველს კი არა, ისეთ ცხოველსაც გულისხმობს, რომელიც შარიათის კანონთა დაცვით არ დაკლულა. ჰანბალიტების მიერ *მაჲთა* დაშვებულია საკვებად გამოსაყენებლად.[1] ყურანის 5:5/7 აიას თანახმად, „დღეს ნებადართულად ცხადდება თქვენთვის სიკეთენი და ასევე საჭმელი მათი, რომელთაც (უწინ) ებოძათ წიგნი, ასევე თქვენი საჭმელი ნებადართულია მათთვის“. ატტაბარი ამ აიას ასე განმარტავს: „სამსხვერპლო ხორცი და საკვები ებრაელთა და ქრისტიანთა, რომელთაც მიიღეს თორა და სახარება, დასაშვებია; მაგრამ დაუშვებელია სამსხვერპლო იმათი, რომლებსაც არ ჰქონდათ წმინდა წიგნი, რომლებიც არ აღიარებენ ღმერთის ერთობას და არ იცავენ წიგნის ხალხის რწმენას“. მავლანა მუჰამმად ალი აზუსტებს: „ცხოველები დაკლული ებრაელებისა და ქრისტიანების მიერ ნებადართულია, როდესაც დაკლულია ღმერთის სახელით. თუმცა ნებისმიერი საკვები, რომელიც გარკვევით აკრძალულია, არ შეიძლება გახდეს ნებადართული, რადგანაც მას სთავაზობს ებრაელი ან ქრისტიანი“.[2]

შარიათი არა მარტო კრძალავს ღორის ხორცის (ასევე ქონის, კანის და ა.შ.) გამოყენებას საკვებად, არამედ მის ყიდვა-გაყიდვასაც. ღორის ხორცის აკრძალვა ალბათ აღმოსავლეთის ცხელი კლიმატით იყო განპირობებული.[3]

ყურანში არაერთხელ იხსენიება ღორის ხორცის აკრძალვა [6:146/143; 2:172-173/167-168, 168-169/163-164]. ზოგიერთი მუსლიმი მმართველი ეწინააღმდეგებოდა ღორების მოშენებას არამუსლიმების მიერაც. მაგ. ხალიფა უმარ I-მა დახოცა ქრისტიანების ღორები და გამოუქვითა ჯიზიას ეკვივალენტური თანხა, როგორც განადგურებული ქონების კომპენსაცია.[4]

---

[1] J. Schacht, “Maita,” *Encyclopaedia of Islam*, 3, First Edition (1913-1936), Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann (Leiden,1987), 156-157.

[2] *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,* IX, 572-573; *The Holy Quran.* Arabic Text with English Translation, Commentary and comprehensive Introduction by Maulana Muhammad Ali (2002), Ch.5, 249, 5a [https://www.muslim.org/english-quran/quran.htm].

[3] И.Ш. Шифман, “О некоторых установлениях раннего ислама,” *Ислам. Религия. Общество. Государство.* Ответственные редакторы П.А.Грязневич, С.М.Прозоров (М.,1984), 39-42; Muhammad Samiullah, “The Meat: Lawful and Unlawful in Islam,” *Islamic Studies,* 21/1 (1982), 75-104.

[4] Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *The book of revenue = Kitāb al-amwāl*; translated by Imran Ahsan Khan Nyazee; introduced by Ibrahim M. Oweiss (Reading, UK, 2002), 46.

ხალიფა იაზიდ II-მ (720-724) ასევე გამოსცა ბრძანება ღორების განადგურების თაობაზე სახალიფოს მთელ ტერიტორიაზე.[1]

ზღვის პროდუქტებთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობაა. შარიათმა გამორიცხა თევზები, ვეშაპები და სხვა ზღვის ცხოველები აკრძალული ლეშის კატეგორიიდან. როდესაც მოციქულს ჰკითხეს ზღვის წყალზე, მან უპასუხა: „წყალი [ზღვის] სუფთაა, და მასში დახოცილი [მისი მკვიდრნი] არის ჰალალ“. ჰანაფიტური მაზჰაბით დაშვებულია მხოლოდ თევზი, ხოლო კიბორჩხალები, კალმარები, კრევეტები არ განეკუთვნება ჰალალ-ს. შაფიიტური მაზჰაბით დაშვებულია საკვებად გამოყენება ზღვის და მდინარის ნებისმიერი ცხოველის, რომელთაც არ შეუძლიათ ხმელეთზე ცხოვრება ან დიდხანს იმყოფებოდნენ წყლის გარეშე (მაგ., ვეშაპი ან დელფინი). შაფიიტური, მალიქიტური და ჰანბალიტური მაზჰაბების ღვთისმეტყველები შესაძლებლად მიიჩნევენ ზღვის კიბორჩხალების და კალმარების გამოყენებას საკვებად და თავიანთ მოსაზრებას ასაბუთებენ ყურანის აიათი: „ნებადართულია თქვენთვის ზღვის ნანადირევი და მისი ჭამა სასარგებლოდ – თქვენთვისა და მოგზაურთათვის“ [5:96/97]. ხალიფა ‘უმარ I-ის თანახმად, ზღვის ცხოველებში იგულისხმება ის, რაც მოპოვებულია ზღვაში და ის, რაც გადაგდებულია ზღვაში. ალ-ბუხარის და მუსლიმის ჰადისების კრებულში გადმოცემულია, რომ მოციქულმა მუჰამმადმა ერთხელ გააგზავნა თავისი რამდენიმე მიმდევარი ექსპედიციაში. გზაში მათ იპოვეს ზღვიდან გამორიყული მკვდარი ვეშაპი, რომლითაც იკვებებოდნენ 20 დღეზე მეტი. მედინაში დაბრუნებისას მათ მოუთხრეს ამის შესახებ მუჰამმადს, რომელმაც თქვა: „ჭამეთ ის, რაც ალაჰმა გიბოძათ და გაგვიმასპინძლდით ჩვენც, თუ დაგრჩათ. შემდეგ მათ მისცეს მას ცოტაოდენი ვეშაპის ხორცი და მან შეჭამა ის“ (ალ-ბუხარი, 65:4362; მუსლიმი, 34:1935).

ოთხი სუნიტური მაზჰაბის აზრი ცალკეული ცხოველებისა და ფრინველების დაშვებულობისა და აკრძალვის თაობაზე

ცხოველი	ჰანაფიტები	შაფიიტები	მალიქიტები	ჰანბალიტები
არწივი	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ
ბაყაყი	ჰარამ	ჰარამ	ჰალალ	ჰარამ
გველი	ჰარამ	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ

[1] Christian C. Sahner, “The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723),” *Der Islam*, 94/1 (2017), 30.

მტკნარი წყლის გველები	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ	ჰალალ
ვეფხვი	ჰარამ	ჰარამ	მაქრუჰ	ჰარამ
ზვიგენი	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ	ჰალალ
ზღარბი	ჰარამ	ჰალალ	ჰარამ	ჰალალ
თოლია	მუბაჰ	ჰალალ	ჰალალ	ჰალალ
თუთიყუში	ჰალალ	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ
კაჭკაჭი	ჰალალ	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ
ლოკოკინა	ჰარამ	ჰარამ	ჰალალ	ჰარამ
მგელი	ჰარამ	მაკრუხ	ჰარამ	ჰარამ
მდინარის კიბოები	ჰარამ	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ
მელა	ჰარამ	ჰალალ	მუბაჰ	ჰარამ
მწერები	ჰარამ	ჰარამ	მუბაჰ	ჰარამ
მაიმუნი	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ
ნიანგი	ჰარამ	ჰარამ	ჰალალ	ჰარამ
ჟირაფი	ჰალალ	ჰარამ	ჰალალ	ჰარამ
რწყილი	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ
სიასამური	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ	ჰარამ
სირაქლემა	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ
სპილო	ჰარამ	ჰარამ	მაქრუჰ	ჰარამ
ღამურა	ჰარამ	ჰარამ	მაქრუჰ	ჰარამ
შევარდენი	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ	ჰარამ
ციყვი	ჰარამ	ჰარამ	ჰალალ	ჰარამ
ცხენი	მაქრუჰ	ჰალალ	ჰარამ	ჰალალ
ძერა	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ	ჰარამ
ხვლიკი	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ	ჰალალ
ჰიენა	ჰარამ	ჰალალ	ჰალალ	ჰალალ

შიიტური ჰადისების თანახმად, დაშვებულია საკვებად გამოყენება ყველა თევზის, რომელსაც აქვს ნიჟარა. ასევე მიწის ცხოველები – ოთხფეხები (ცხვარი, თხა, ძროხა, აქლემი, ირემი, გაზელი, ზებრა, მთის თხა) ითვლება ჰალალ-ად. წყლის ცხოველები: ქერცლიანი თევზები და კრევეტები ჰალალია, ხოლო დანარჩენი წყლის ცხოველების ჭამა იკრძალება. ფრინველები: ისინი, რომელთაც აქვთ 4 მახასიათებლიდან (ჩიყვი, კუჭი, დეზები უკანა ფეხებზე, აწეული ფრთები) ერთ-ერთი, არის ჰალალ ხორცი. ფრინველები, როგორიცაა შინაური ქათმები, ინდაურები, ბეღურები, მტრედები, იხვები, ბულბულები და სირაქლემები, ოფოფები, მერცხლები და სოფლის მერცხლები არის *ჰალალ*.[1]

ცხენის ან სახედრის ხორცის ჭამა იკიცხება, მაგრამ არ იკრძალება. ის შარიათში გაჩნდა თურქული და მონღოლური ტომების გავლენით. თანამედროვე პირობებში ყაზახები, უზბეკები, თათრები, მონღოლები და უიგურები იყენებენ საკვებად ცხენის ხორცს და კუმისს (ცხენის რძე), ხოლო არაბები, სპარსელები, თანამედროვე თურქები, აზერბაიჯანელები და თურქმენების ნაწილი ცხენის ხორცს არ ჭამენ. ყურანის თანახმად, „(იგი ქმნის) ცხენებს, სახედრებსა და ჯორებს, რათა დასხდეთ მათზე თუ სამშვენისად, და ქმნის იმას, რაც არ იცით"[16:8]. ამ აიას საფუძველზე, მუსლიმი ღვთისმეტყველები თვლიან, რომ სახედარი და ჯორი დაშვებული რომ ყოფილიყო საკვებად, ალაჰის მოციქული აუცილებლად მიუთითებდა ამის თაობაზე. ამასთანავე, ʻაბდ ალლაჰ იბნ ʻუმარის გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა აკრძალა ჯორის ხორცი ხაიბართან ბრძოლის დღეს (ალ-ბუხარი, 67:5202). ʻაბდ ალლაჰ იბნ ʻაბბასის გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა აკრძალა აგრეთვე საკვებად მტაცებელი ცხოველები ეშვებით და მტაცებელი ფრინველები კლანჭებით (მუსლიმი, 34:1934). ამიტომ ყველა მტაცებელი ცხოველი და ფრინველი ითვლება *ჰარამ*-ად.

ნაკელი უწმინდური საკვებია ცხოველებისათვის, რომელთა ხორცი ასევე ხდება რიტუალურად უწმინდური. ამაზე მიუთითებს ჰადისი, რომლის თანახმადაც იბნ ʻაბბასმა თქვა: „ალლაჰის მოციქულმა აკრძალა სასმელად ცხვრის რძე, რომელიც იკვებება ნაკელით (ჯალალა), [ხორცის ჭამა] ცხვრის, რომელიც დაკლულია არა რიტულის შესაბამისად (მუჯასსამა, ე.ი. მოკლული ისრებით, ქვებით), და აკრძალა დალევა ტიკის ყელიდან" (იბნ ჰანბალი, *მუსნად*, 1:226).

თანამედროვე პერიოდში სადავო საკითხია მრავალი ინგრედიენტი, რომლებიც შედის სხვადასხვა პროდუქტში. მაგ., ჟელატინი, რომელიც შეიძლება მომზადებული იყოს როგორც ღორის ხორცისაგან, ისე მსხვი-

[1] Abu Mohammed Al-Hasan bin Ali bin Al-Hussein bin Shu'ba Al-Harrani, *Tuhaf al-Uqoul: The Masterpieces of the Mind.* Translator: Badr Shahin [http://www.ziaraat.com/books/TuhafulUqool.pdf].

ლი რქოსანი პირუტყვისაგან. თუ პირველ შემთხვევაში ჟელატინი იქნება *ჰარამ*, მეორე შემთხვევაში მთავარი საკითხია – დაკლულია თუ არა ეს ცხოველი ისლამის კანონების შესაბამისად. არ არის ერთსულოვანი აზრი კარმინზე (იგივე კოშენილის ექსტრაქტი) ანუ წითელი ფერის ბუნებრივ საღებავზე, რომელსაც იყენებენ იოგურტის, კანფეტების, სპირტიანი და გაზიანი სასმელების, შეფერილი ტკბილეულის, შეფერილ ხორცის ნაწარმის (ძეხვი, სოსისი), ნაყინის და სხვ. დასამზადებლად. თუმცა შესაძლებელია საეჭვო შემადგენლობის საკვების ჩანაცვლება ალტერნატიული საკვებით. მაგალითად, ჟელატინი წარმატებით იცვლება აგარით (წყალმცენარეებით), ხოლო ცხოველური წარმოშობის ფერმენტი – მიკრობიოლოგიურით.[1]

ზოგიერთი კვების პროდუქტი შეიცავს დანამატებს, რომლებიც კოდირებულია ასოთი E და შეესაბამება განსაზღვრული ნომერი. ამ საკითხზე კვლევებისა და ფათვების ევროპის საბჭომ მიიღო გადაწყვეტილება ქ. დუბლინში 1998 წელს (ფათვა №19): ნივთიერებები, აღნიშნული ასოთი E, ნომრის მითითებით, წარმოადგენს დანამატებს (მათი რაოდენობა აღემატება 350-ს) და ესენია ან კონსერვანტები, ან საღებავები ან არომატიზატორები. ისინი წარმოშობის მიხედვით შეიძლება დავყოთ 4 ჯგუფად: ქიმიური წარმოშობის სინთეტიკური ნივთიერებები; მცენარეული წარმოშობის ნივთიერებები; ცხოველური წარმოშობის ნივთიერებები; ალკოჰოლის შემცველი ნივთიერებები, რომლებიც გამოიყენება როგორც გამხსნელები. პირველი და მეორე ჯგუფების ნივთიერებები ნებადართულია უპირობოდ. მესამე ჯგუფი ცხოველური წარმოშობისაა, მაგრამ გადის ქიმიურ გადამუშავებას, რის შედეგადაც იცვლება მისი სტრუქტურა და კარგავს ცხოველური წარმოშობის პროდუქტების პირვანდელ თვისებებს. ელემენტარული მაგალითი: ღვინო იძენს რიტუალურ სიწმინდეს და აღარაა აკრძალული, როდესაც გარდაიქმნება ძმრად. მეოთხე ჯგუფის ნივთიერებები შედიან კვებით საღებავებში და გამოიყენება საკმაოდ მცირე ოდენობით, რის გამოც ისინი ხდება დაშვებული. ამდენად, ზემოხსენებული დანამატების შემცველი პროდუქტებიც დასაშვებია.[2]

აკრძალული საკვების მიღებას მუსლიმი ღვთისმეტყველები უშვებენ მხოლოდ მაშინ, როდესაც არსებობს ამისი გადაუდებელი, უკიდურესი საჭიროება: თუკი ადამიანს შიმშილითა და წყურვილით სიკვდილი ემუქრება, ანდა ადამიანი რაიმე სნების გამო სიკვდილის პირზეა და აკრძალული საკვების მეტი არაფერი მოეძევება [5:3/5].

შარიათით დაწესებულია ჭამა-სმის ეთიკური ნორმებიც: 1.ჭამამდე და ჭამის შემდეგ ხელების დაბანა; 2. პურობის დაწყებამდე მუსლიმმა

[1] M. Hashim Kamali, *Shariah and the Halal Industry* (Oxford, 2021), 205-224.

[2] იქვე, 92-96.

უნდა წარმოთქვას ალაჰის სახელი (*ბასმალა*) – თუ რამდენიმე სახის კერძი შემოაქვთ, ყოველი კერძის შემოტანისას; 3. უნდა მიირთვას მარჯვენა ხელით; 4. საკვები უნდა აიღოს მარჯვენა ხელის სამი თითით და არა ორი (დღეს თანამედროვე მუსლიმურ ქვეყნებში მიღებულია დანა-ჩანგლის გამოყენება, რადგანაც შარიათში არ არის აკრძალვა მათი გამოყენების თაობაზე); 5. თუ რამდენიმე ადამიანი მიირთმევს ერთი თეფშიდან, თითოეულმა უნდა აიღოს ის ნაჭერი, რომელიც დევს მის წინ; 6. საკვები უნდა მიიღოს მცირე ულუფებით; 7. პურობის დასრულების შემდეგ უნდა წარმოთქვას – *ალ-ჰამდუ ლი-ლლაჰ* – „დიდება ალაჰს“ და სხვ.

ხამრ ისლამურ ღვთისმეტყველებაში არის ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს გამაბრუებელ, დამათრობელ ნივთიერებებს, უ.ყ. ალკოჰოლურ სასმელებს. მუსლიმ მეცნიერთა უმრავლესობა თვლის, რომ *ხამრ* აღნიშნავს ყველა ნარკოტიკულ ნივთიერებას, ალკოჰოლური სასმელების ჩათვლით და ისინი კატეგორიულად აკრძალულია მუსლიმებისათვის. *ხამრ* უპირატესად აღნიშნავს ღვინოს და ისეთ სასმელებს, რომლებიც იწვევენ გონების დაკარგვას.

ისლამამდელ ეპოქაში არაბები იყენებდნენ სხვადასხვა ალკოჰოლურ სასმელებს, ღვინის ჩათვლით. ამაზე მეტყველებს ყურანის შესაბამისი აიები, ჰადისები, სამხრეთ-არაბული და ნაბატეური წარწერები, ისლამამდელი არაბული პოეზია, წერილობითი ცნობები და სხვ. არაბ ფილოლოგს და ლექსიკოგრაფს იბნ სიდას (1007-1066) თავის ენციკლოპედიურ ნაშრომში *ქითაბ ალ-მუხაṣṣაṣ* („ჩვეულებების წიგნი“) მოჰყავს სიტყვა *ხამრ*-ის დაახლ. 100 სინონიმი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ალკოჰოლი იყო არაბთა ყოველდღიური ცხოვრებისა და კულტურის ნაწილი. სვამდნენ არა მხოლოდ ყურძნისა და ფინიკისაგან დამზადებულ ღვინოს (ხამრ), არამედ თაფლის, ხილის, მარცვლეულის, მშრალი ხილისა და კენკრის დუღილის შედეგად მიღებულ ალკოჰოლურ სასმელებსაც (არაბ. *ნაბი̄ზ*) – მაგ. *მიზრ* მზადდებოდა ქერისაგან, *ბითა‘* – თაფლისაგან, *ფაḍი̄ხ* – ფინიკის სხვადასხვა სახეებისაგან და სხვ. ისტორიულად, სირიის უდაბნოსა და არაბეთის ნახევარკუნძულის რეგიონში ღვინის წარმოება სუსტად იყო განვითარებული, ადგილობრივი ღვინო დაბალი ხარისხის იყო და ის შემოჰქონდათ სირიიდან და ერაყიდან. ალკოჰოლით ძირითადად ვაჭრობდნენ იუდეველები და ქრისტიანები. არაბეთის ნახევარკუნძულის სამხრეთ ნაწილში ძირითადი სასმელი იყო პალმის ღვინო (მიიღება პალმის სხვადასხვა სახეობის წვენების დუღილის შედეგად) და ასევე შემოჰქონდათ ყურძნისაგან დამზადებული ღვინო. არაბები განარჩევდნენ სხვადასხვა ფერის ღვინოს. ისინი ძირითადად სვამდნენ

წითელ ღვინოს (ად-დამ; ḫაბჰ̄’ – მოწითალო ღვინო). მოხსენიებულია აგრეთვე ზაფრანისფერი (ზა‘ფარ̄ან), ოქროსფერი (ზაჰაბ̄ი̯ა), ვარდისფერი (ვარდ̄ი̯ა) და სხვ. არაბი ავტორი იბნ ჰაბიბი კი თავის წიგნში (ალ-მუჰაბბარ) ჩამოთვლის 29 ადამიანს, რომლებიც ჯაჰილიის პერიოდში არ სვამდნენ ღვინოს ან აკრძალეს ღვინის სმა, მაგ., ალ-ვალიდ იბნ ალ-მუღირა, აბუ დარრ ალ-ღიფარი, ვარაკა იბნ ნავფალი და სხვ.[1]

ღვინის სმას და სხვა ალკოჰოლური სასმელების მიღებას შარიათი მკაცრად კრძალავს და თვლის უდიდეს ცოდვად. თუ მუსლიმი ამტკიცებს, რომ ღვინო არ იკრძალება შარიათით, ის ითვლება ქაფირად ანუ ურწმუნოდ. ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად (ეს ჰადისი გადმოცემულია შიიტების მეექვსე იმამის ჯა‘ფარ ას-სადიკის მიერ), „ღვინო არის ცოდვების აშკარა საფუძველი და წყარო, და ვინც ღვინოს სვამს, გონებას კარგავს. მან არ იცის ღმერთი, არ არის თავისუფალი ცოდვებისაგან, არავის არ სცემს პატივს, არ ცნობს ნათესავებისა და ახლობლების უფლებებს, ზურგს არ აქცევს აშკარად ცუდ საქციელს. მის სხეულს ტოვებს რწმენისა და ღვთისმოსაობის სული, მასში რჩება სისაძაგლის და გარყვნილების სული, რომელიც შორსაა ღმერთის წყალობისაგან. მას დაწყევლის ღმერთი, ანგელოზები, მოციქულები და მართლმორწმუნენი. 40 დღე მისი ლოცვა არ მიიღება. საშინელი სამსჯავროს დღეს მისი სახე იქნება შავი, ენა ჩამოეკიდება პირზე, ნერწყვი იწვეთებს მკერდზე. წყურვილისაგან ყვირილი აღმოხდება მკერდიდან“ (აბუ დავუდი, 27:3680; იბნ მაჯა, 30:3377; ათ-თირმიზი, 26:1862).

აკრძალვა ღვინოსა და სხვა დამათრობელ სასმელებზე შემოიღეს თანდათანობით. მუსლიმური ტრადიცია, ყურანის აიებზე დაყრდნობით, გამოყოფს ამ აკრძალვის შემოღების 4 ეტაპს: 1. ყურანი კრძალავს მხოლოდ ღვინოს და არა სხვა დამათრობელ სასმელებს. ამ თვალსაზრისის მომხრეებისათვის მთავარი არგუმენტი არის ყურანის ერთ-ერთი აია: „და ფინიკის პალმისა და ვაზის ნაყოფებით, რომელთაგანაც იღებენ მათრობელასა და სარჩოს კეთილს. ჭეშმარიტად, ამაში სასწაულია ხალხისათვის, რომელიც აზროვნებს“ [16:69/67]. 2. ყურანის მეორე სურაში (უძველესი მედინური სურა, თარიღდება 624 წლის 15 მარტამდე, ე.ი. ბადრის ბრძოლამდე პერიოდით) ნათქვამია: „გეკითხებიან შენ ღვინისა და მა̯სირის შესახებ. უთხარი: – ამ ორში არის დიდი ცოდვა და (მცირედი) სარგებელიც ხალხისათვის; მაგრამ მათი ცოდვა მეტია მათ სარგებელზე“ [2:216/219]. 3. შემდეგ მოდის აკრძალვა მორწმუნეთათვის

[1] M. Maraqten, “Wine Drinking and Wine Prohibition in Arabia before Islam,” *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 23(1993), 95-96, 111; D. Waines, *Food Culture and Health in Pre-Modern Muslim Societies* (Leiden, Boston, 2011), XIII; A. J. Wensinck, J. Sadan, “Khamr,” *The Encyclopaedia of Islam* /Emeri J. van Donzel (ed.), (Leiden, 1997), 994-998.

არ შეასრულონ ლოცვა მთვრალ მდგომარეობაში (სუქარა). „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, ნუ მიეკარებით ლოცვას იმ დროს, როცა ხართ გაბრუებულნი“ [4:43/46]. 4. და ბოლოს, ღვინის სრულად აკრძალვა. „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ (ფინიკის) ღვინო, მაისირი, კერპნი და აზლამნი (სამარჩიელო ისრები) – სიავეა შაითანის საქმეთაგან და განერიდეთ მას, რათა ეგებ ნეტარ იქმნეთ“ [5:90/92].[1]

ყველაზე გავრცელებული თვალსაზრისით, „ფინიკის პალმისა და ვაზის ნაყოფების“ მოხსენიება მიეკუთვნება მექის პერიოდს (610-622). თუმცა, ჰიჯრასა და ღვინის სმის აკრძალვასთან დაკავშირებული აიების გაჩენის შემდეგ, ყურანის ტექსტში აღარ იხსენიება სხვა დამათრობელი სასმელები დადებითი კონოტაციით.

ჰადისების თანახმად, ღვინოსთან ერთად აიკრძალა ნებისმიერი დამათრობელი სასმელი. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ერთ-ერთი ჰადისი, რომელიც მოტანილია იმამ მუსლიმის *საჰიჰ*-ში: მუჰამადის მიმდევარმა „ანას იბნ მალიქმა თქვა: ერთხელ, როდესაც მე ვემსახურებოდი აბუ ტალჰას, აბუ დუჯანს, მუ'იზ იბნ ჯაბალას და კიდევ რამდენიმე ანსარს, და ვუსხავდი ღვინოს, მათთან მოვიდა ვიღაც და უთხრა: „სიახლეა: ალლაჰმა გარდმოავლინა აიები, რომლებშიც საუბარია ღვინის აკრძალვაზე. და იმ დღეს ჩვენ გადავაქციეთ ყველა ჭურჭელი ღვინით, რომელიც დამზადებული იყო შერეული დაუმწიფებელი და გამომშრალი ფინიკისაგან. კათადამ თქვა: როდესაც ღვინო აიკრძალა, ყველა ღვინო, რომელიც მათ ჰქონდათ, მზადდებოდა შერეული დაუმწიფებელი და გამომშრალი ფინიკისაგან“ (მუსლიმი, 23:4886). სხვა ჰადისის თანახმად, 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბმა, ერთ-ერთი ქადაგების დროს, განმარტა: „შემდეგ კი, ჭეშმარიტად, ღვინის მოხმარებაზე აკრძალვა გარდმოევლინა იმ დღეს, როცა მას ამზადებდნენ 5 პროდუქტისაგან: ხორბლის, ქერის, ფინიკის, ქიშმიშისა და თაფლისაგან, და ღვინო არის ის, რაც ბინდავს გონებას“ – *ვა ლ-ხამრ მა ხამარა ალ-'აკლ* (ალ-ბუხარი, 65:4619; 51:5578). ასევე მოციქულმა თქვა: „ყველა დამათრობელი არის „ხამრ“, და ყველა დამათრობელი აკრძალულია“ – *ქულლუ მუსქირინ ხამრ ვა ქულლუ მუსქირინ ჰარამ* (მუსლიმი, 36:1733ფ, 2003ა). აქედან დასკვნა, რომ აკრძალვის ობიექტი იყო თრობის მდგომარეობა და მისი მოქმედების სფერო ვრცელდებოდა ნებისმიერ დამათრობელ სასმელზე. ალკოჰოლიზმი არაბებთან ცნობილი იყო ისლამის წარმოშობამდე. არაბები აკეთებდნენ ფინიკისაგან და სხვა კენკრისაგან ნაყენს, რომლის სიმყარე აღწევდა 50 გრადუსს და შემთხვევითი არაა, რომ ალკოჰოლი არაბული წარმოშობის

[1] ვ. მკერვალიშვილი, „ღვინო ყურანში“, *აღმოსავლეთი და კავკასია*, 1 (2003), 148-152; M. Sheikh and T. Islam, "Islam, Alcohol, and Identity: Towards a Critical Muslim Studies Approach," *ReOrient*, 3/2 (2018), 185-211.

სიტყვაა (ალ-ქუჰლ/ქუჰულ, კუჰულ – სპირტი). ჰადისებში ალკოჰოლი იწოდება როგორც „ყველა ბოროტების დედა“ (უმმ ალ-ხაბაჳის). შიიტური ჰადისების კრებულებში ხაზგასმითაა აღნიშნული *ნაბიზ*-ისა (ფინიკისაგან დამზადებული სასმელის) და სხვა მათრობელი სასმელების აკრძალვის თაობაზე.[1]

იბნ ჰიშამის თანახმად, მოციქული მუჰამმადი, იერუსალიმში მირაჯის დროს, „აკვირდებოდა ნიშნებს ცასა და დედამიწას შორის, ვიდრე არ მიაღწია წმინდა სახლამდე. მან იქ იპოვა იბრაჰიმი, მუსა, ‘ისა, მოციქულთა შორის, რომლებიც შეკრებილი იყვნენ მის გამო. მან ილოცა მათთან ერთად და უხელმძღვანელა ლოცვას. შემდეგ მას მიუტანეს სამი ჭურჭელი: ჭურჭელი რძით, ჭურჭელი ღვინით და ჭურჭელი წყლით. მოციქულმა თქვა: „მე მოვისმინე ვიღაცის ნათქვამი, როდესაც ეს ყველაფერი მე შემომთავაზეს: „თუ აიღებს წყალს, ის ჩაიძირება და ჩაძირავს თავის ხალხს; თუ აიღებს ღვინოს, ის შეცდება და შეაცდენს თავის ხალხს; თუ აიღებს რძეს, წავა სწორი გზით და მისი ხალხიც წავა სწორი გზით“. მე ავიღე რძე და მოვსვი ცოტაოდენი. ჯაბრაილმა მე მითხრა: „შენ დაადექი სწორ გზას და შენი ხალხიც დაადგა სწორ გზას, ო მუჰამმად!“.[2]

ჰადისების თანახმად, მუჰამმადი ამტკიცებდა, რომ ღვინის მსმელი არ ითვლება მორწმუნედ. მოციქულმა თქვა: „როდესაც მრუში მრუშობს, მორწმუნედ ის არ ითვლება, და როდესაც ვიღაც სვამს ღვინოს, მორწმუნედ ის არ ითვლება, და როდესაც ქურდი იპარავს, მორწმუნედ ის არ ითვლება (ალ-ბუხარი, 74:5575, 46:2475; მუსლიმი, 1:57ფ). მუჰამმადის თანამიმდევრულობა ალკოჰოლურ სასმელებთან მიმართებაში გამოიხატა ყველა, მათ შორის მისთვის უცნობი, დამათრობელი სასმელის აკრძალვაში. იმამ მუსლიმს მოჰყავს ასეთი ჰადისი: „... ერთმა ადამიანმა, ჩამოსულმა ჯაჲშანიდან, დაუსვა კითხვა ალლაჰის მოციქულს სასმელზე, რომელიც დამზადებული იყო ინდური ფეტვისაგან, ეწოდებოდა *მიზრ*. მოციქულმა ჰკითხა: „ათრობს ეს სასმელი?“. მან უთხრა: „კი“, და მაშინ ალლაჰის მოციქულმა თქვა: „ყველაფერი დამათრობელი აკრძალულია“. ამგვარადვე აიკრძალა ღვინის გამოყენება ძმრის დასამზადებლად (მუსლიმი, 36:1983).

რაც შეეხება ღვინის სარგებელს, ხშირად სვამენ კითხვას: შეიძლება თუ არა *ხამრ*-ის როგორც წამლის გამოყენება? ამ კითხვაზე მოციქულმა უპასუხა: „ეს არა წამალი, არამედ ავადმყოფობაა“ (მუსლიმი, 36:1984; აბუ დავუდი და ათ-თირმიზი). მუჰამმადს ეკუთვნის აგრეთვე სიტყვები:

---

[1] Abu Ja’far Muhammad ibn Ya’qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi*. Translated by Muhammad Sarwar, H 698, Ch. 52, h 7 [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

[2] Ибн Хишам, *Жизнеописание Пророка Мухаммада*. Пер. Н. А. Гайнуллина (М., 2002), 122-123.

„ალლაჰმა გარდმოავლინა ავადმყოფობები და წამლები, შექმნა ყოველი ავადმყოფობისათვის თავისი წამალი, და ამით იმკურნალეთ. ნუ იმკურნალებთ აკრძალულით (ჰარამ)“ (აბუ დავუდი, 29:3855, 3874; ალ-ბუხარი, 76:5678; იბნ მაჯა, 31:3436).

ცნობილ მუსლიმ სწავლულს და რეფორმატორს მუჰამმად რაშიდ რიდას (1865-1935) ეკუთვნის რამდენიმე ფათვა, რომლებშიც ის უარყოფს ულემების არგუმენტებს ალკოჰოლისა და სპირტის გამოყენების აკრძალვის თაობაზე სამედიცინო მიზნებით. ის აცხადებს, რომ სპირტის გამოყენების აკრძალვა ხელს უშლის მუსლიმებს საფუძვლიანად შეისწავლონ ისეთი მეცნიერებები, როგორიცაა ქიმია, ფარმაცია, მედიცინა. ამ მეცნიერებათა არასაკმარისი ცოდნა – ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზია ევროპელთა უპირატესობისა (*თაფავვუკ ალ-იფრანჯ*) მუსლიმებზე.[1]

მუჰამმადის მიერ ღვინის სმის აკრძალვის მიუხედავად, ის საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული ადრეული ისლამის ხანაში. მაგ., ჰადისების თანახმად, ზოგიერთმა სარწმუნოებისათვის მებრძოლმა გამოიყენა ალკოჰოლი უჰუდის მთასთან ბრძოლის (625წ.) დროს (ალ-ბუხარი, 65:4620). თუმცა ეს იყო 5:90 აიას გარდმოვლენამდე, ანუ ღვინის კატეგორიულ აკრძალვამდე. ალკოჰოლური სასმელებისადმი მიდრეკილება ფართოდ იყო გავრცელებული ხალიფა ‘უმარ I-ის დროსაც და ის თვითონ იყო დაკავებული ამ ცოდვის აღმოფხვრით. ხალიფა ალ-ვალიდ I (705-715) ყოველ მეორე დღეს სვამდა, მისი მემკვიდრე სულაიმან იბნ ‘აბდ ალ-მალიქი (715-717) – ყოველ მესამე დღეს, ხოლო ჰიშამ იბნ ‘აბდ ალ-მალიქი (724-743) – მხოლოდ კვირაში ერთხელ, მისი ცოლი უმმ ჰაქიმი კი ხშირად იყო მთვრალი და ღვინით გატაცების სიმბოლო იყო მისი მწვანე მინის ჭიქა, რომელსაც ოქროს სახელური ჰქონდა და 3.5 კგ-ს იწონიდა.[2] უმაიანმა ხალიფა ‘უმარ II-მ (717-720) ეგვიპტის გამგებლად დანიშნა აიუბ იბნ შურაჰბილი და უბრძანა, რომ დაეხურა და გაენადგურებინა ყველა ადგილი, სადაც ალკოჰოლურ სასმელებს მოიხმარდნენ. იბნ სა‘დის თანახმად, მან უბრძანა არამუსლიმებს ჩაეტანათ ალკოჰოლური სასმელები მუსლიმურ ქალაქებში და შემდეგ სჯიდა მათ, ვინც სვამდა საჯაროდ.[3] ‘უმარ II-მ აუკრძალა აგრეთვე მუსლიმებს „ახალი ღვინის“ ანუ მაჭარის დალევაც. თუმცა უმაიანი ხალიფა ვალიდ II (743-744) წყაროებში მოხსენიებულია როგორც *ფასიკ* („უზნეო“) და *საჰიბ შარაბ* („ღვინის კომპანიონი“).

---

[1] Daniel A. Stolz, ‘By Virtue of Your Knowledge’: Scientific Materialism and the Fatwās of Rashīd Riḍā, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, 75/2 (2012), 223-247.

[2] Rudi Matthee, *Angels Tapping at the Wine-shop’s Door: A History of Alcohol in the Islamic World* (London, 2023), 35-62.

[3] Muhammad Ibn Sa‘d, *Kitab al-Tabaqāt al-Kubrā*, t. 5, 365.

უდაბნოს სასახლეში (ხირბათ ალ-მაფჯარ) ხალიფას ჰქონდა სპეციალური აბაზანა, რომელსაც ღვინით ავსებდა და მასში ბანაობდა.[1] ესპანეთის უმაიანი მმართველები ʻაბდ არ-რაჰმან III (912-961) და ალ-მანსური (981-1002) ასევე გატაცებული იყვნენ ღვინით. ʻაბასიანთა დროს ბაღდადი „ღვინისა და სიმღერების“ ქალაქი გახდა. ისტორიული ქრონიკები მოიხსენიებენ მხოლოდ რამდენიმე ʻაბასიან ხალიფას, რომლებიც ღვინოს არ სვამდნენ. ერთ-ერთი იყო ხალიფა ალ-მანსური (754-775), რომელიც იყო ღვთისმოსაობის ნიმუში. მუსლიმი ისტორიკოსის ატ-ტაბარის (839-923) თანახმად, მისი ექიმი და თანამეინახე ქრისტიანი ჯიბრილ იბნ ბუხთიშუʻ აცხადებდა, რომ საჭმელს არ მიირთმევდა ღვინის გარეშე, მაგრამ ხალიფასთან პურობისას, სვამდა მხოლოდ ტიგროსის წყალს და ყოველმხრივ აქებდა მას.[2] ხალიფა ალ-მა'მუნი (813-833) კიცხავდა არა ღვინის სმას, არამედ მათ, ვინც სვამდა ქიშმიშიდან დამზადებულ ღვინოს. ალ-მუʻთასიმს (833-842), ალ-ვასიკს (842-847) და ალ-მუთავაქილს (847-861), ჰყავდათ თავიანთი თანამეინახე (ნაʾდიმ) – აჰმად იბნ იბრაჰიმ იბნ დავუდ იბნ ჰამდუნი. ხალიფა ალ-ვასიკზე ამბობდნენ: მისთვის იმდენად მძიმე იყო ქალიშვილის გარდაცვალება, რომ „ღვინოსაც კი არ სვამდა“. ხალიფა ალ-კაჰირი (932-934) მკაცრად სჯიდა ღვინის მსმელებს, მაგრამ თვითონ „იშვითად იყო ფხიზელი“.[3] ხალიფა არ-რადიმ (934-940) აღთქმა დადო, რომ არ დალევდა ღვინოს, მაგრამ თავის შეკავება მხოლოდ ორი წელი შეძლო: ფაკიჰებმა გაათავისუფლეს ის ამ აღთქმისაგან გულუხვი შეწირულობის სანაცვლოდ. სამეფო კარის ბევრი ნადიმი, ვეზირი და მაღალი მოხელე ასევე ბაძავდა ხალიფებს ამ „ცოდვაში“.[4] ცნობილი არაბი პოეტი აბუ ნუვასი (756-814) თვლიდა, რომ ღვინით დროსტარებისთვის უფრო ოპტიმალურად ითვლებოდა თანამეინახეთა 4-5 კაცისაგან შემდგარი ჯგუფი.

მკვლევართა ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ ღვინით გატაცება ხელს უშლიდა ნარკოტიკული საშუალებების, კერძოდ ჰაშიშის გავრცელებას. გრანადის ამირა ბადის იბნ ჰაბისი (1038-1073) იმდენად დიდხანს ლოთობდა თავისი სასახლის მოშორებულ ოთახებში, რომ ხალხი გარდაცვლილად მიიჩნევდა. მონღოლი მმართველები და დიდებულები არა

[1] Steven Judd, "Reinterpreting Al-Walīd b. Yazīd," *Journal of the American Oriental Society*, 128/3 (2008), 448, 451-52, 458.

[2] Al-Tabari. *The History of al-Ṭabarī, Vol. 29: Al-Mansur and al-Mahdi A.D. 763-786/A.H. 146-169,* trans. by Hugh Kennedy (Cambridge and New York, 1990), 128.

[3] Kathryn Kueny, The *Rhetoric of Sobriety: Wine in early Islam* (Albany, 2001), xvi; Rudi Matthee, *Angels Tapping at the Wine-shop's Door: A History of Alcohol in the Islamic World*, 32-65.

[4] Masudi, *The Meadows of Gold, The Abbasids* [Murūj aḏ-Ḏahab wa-Maʿādin al-Jawhar]. Translated and Edited Paul Linde and Caroline Stone (London and New York, 2010), 412-413.

მარტო სვამდნენ ღვინის სხვადასხვა სახეობას, არამედ მოიხმარდნენ ოპიუმსა და მარიხუანას.[1]

ალ-მუკადდასი, ძველი კაიროს მონახულებისას, საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ძალზე პატივსაცემი ადამიანებიც (მაშᾱ'იხ) კი არ ამბობდნენ უარს ღვინის სმაზე.[2] მასზე ზემოქმედებას ვერ ახდენდა პოლიციის აკრძალვებიც, რაც ფატიმიანთა დროს მხოლოდ იმით შემოიფარგლებოდა, რომ ხურავდნენ ტრაქტირებს წმინდა თვე რაჯაბის დადგომამდე. როდესაც ხალიფა ალ-ჰაქიმის (996-1021) ქრისტიანმა ექიმმა მას გამოუწერა ღვინო და მუსიკა მელანქოლიის სამკურნალოდ, მისი ქვეშევრდომებიც კვლავ მიუბრუნდნენ ამ მანკიერებას, მაგრამ მალე ექიმი გარდაიცვალა და ხალიფა უფრო მკაცრი მოწინააღმდეგე გახდა ალკოჰოლის. 1002 წელს ხალიფამ ბრძანა გადაექციათ ღვინით სავსე კასრები და აკრძალა ქიშმიში და თაფლიც, რომლებიდანაც შეიძლებოდა მათრობელა სასმელების დამზადება. შეკრიბეს და დაწვეს, რაც კი ეგვიპტეში ქიშმიში იყო. ეს ხალიფას 500 ოქროს დინარი დაუჯდა. ზღვაში დააქციეს 5000 დოქი თაფლი.[3]

არის მოსაზრება, რომ ისლამურ სამყაროში მაღალი რანგის მოხელეები სვამდნენ უპირატესობის გრძნობით, ტკბებოდნენ ალკოჰოლით, როგორც ელიტის (*ხასს*) ერთ-ერთი პრივილეგიით. თავშეკავება ევალებოდათ უბრალო ადამიანებს (*ავვამ*), რომელთაც არ შეეძლოთ საკუთარი თავის კონტროლი.[4] ამის შესახებ მოხსენიებულია აგრეთვე XII ს. სირიელი არაბის უსამა იბნ მუნკიზის (1095-1188) ავტობიოგრაფიულ ქრონიკაში – *შეგონებათა წიგნი*.[5] X-XI სს-ის მიჯნაზე, იბრაჰიმ არ-რაკიკ ალ-კაᾱრავანიმ (972-1028) დაწერა ნაშრომი, რომელიც ეძღვნებოდა ღვინოს.[6] მას მიბაძა ეგვიპტელმა მუჰამმად იბნ 'უსმან ალ-იმამ ან-ნავაღიმ (გარდ. 1445წ.), რომელიც მკაცრად გააკრიტიკეს „თავისუფალი" შინაარსის თხზულებისათვის (მისმა თანამედროვემ გამოსცა ფათვა, რომელიც

[1] Michaell Abell, "Food Resources And Their Transformation," *Food culture and health in pre-modern Islamic societies*/ David Waines (ed.), (Leiden; Boston, 2011), 163.

[2] Al-Muqaddasī, *Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Maʿrifat Al-Aqālīm by Al-Muqaddasī*: *Descriptio Imperii Moslemici* / Auctore Schamso 'd-Din ... the Second Edition by M.J. de Goeje, BGA. III, (Leiden, 1906), 200.

[3] Al-Maqrizi, *Al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī dhikr al-khitat wal-āthār* (Beirut, n.d.), offset of Būlāq 1324 edn., I, 490.

[4] R. Matthee, "Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity", *Past and Present,* 222, Supplement 9 (Cultures of Intoxication) (2014), 104.

[5] *Усама ибн Мункыз. Книга назидания* (М., 1958), 84-85.

[6] M. Maraqten, "Wine Drinking and Wine Prohibition in Arabia before Islam", 95.

მოცულობით თითქმის არ ჩამოუვარდებოდა თვით ან-ნავაღის ნაშრომს), მაგრამ არ დაუსჯიათ – მხოლოდ ნაშრომის სათაური შეცვალა.[1]

ქეი-ქაუსის (XI ს.) ყაბუს-ნამეს მე-11 თავი ეძღვნება ღვინის სმის წესებს. „შვილო ჩემო! ღვინის სმას არც გირჩევ და არც გიკრძალავ. ვიცი, ახალგაზრდები სხვისი რჩევით ყმაწვილურ ჩვევებს მაინც არ დაგმობენ. მეც ბევრს ჩამჩიჩინებდნენ, მაგრამ ყურს არავის ვუგდებდი. მხოლოდ ორმოცდაათი წლის შემდეგ მაღალმა ღმერთმა შემიწყალა და ღვინოს თავი დავანებე. თუ სმას თავს აარიდებ, ამ ქვეყნადაც სარგებელს ნახავ და იმ ქვეყნადაც. შენი საქციელით მაღალი ღმერთიც კმაყოფილი იქნება და ხალხის ლანძღვა-გინებაც აგცდება, რეგვენებისაგანაც თავს დაიხსნი, უმსგავსო საქციელსაც გადაეჩვევი და საქმეშიც წარმატებას ნახავ. თუ ღვინოს არ მიეძალები, მეც თავს განაცვალებ. ... თუ ღვინის ტრფიალი იქნები, პარასკევის წინა ღამეს მაინც ნუ დალევ, რადგან პარასკევსა და შაბათს ღვინის სმა არამია. პარასკევის წინა ღამით სმა დაუშვებელია მეორე დღის წირვა-ლოცვის გამო“.[2]

მამლუქთა ეგვიპტეში დიდად ფასობდა იმპორტული – კვიპროსის, კრეტის ან იტალიური ღვინოები. ეგვიპტეში ღვინოს ამზადებდნენ ადგილობრივი ნედლეულისაგან, ზოგჯერ ამატებდნენ თაფლს. ლუდს შუა საუკუნეების ეგვიპტეში ეწოდებოდა *მიზრ*, რომელიც უბრალო ხალხის სალაფავად ითვლებოდა. ამ სასმელს ხარშავდნენ ხორბლის ან ქერისაგან, ხოლო XV ს-ში, როდესაც ხორბალი გაძვირდა – სორგოსაგან. ფეტვის სასმელი – ბუზა იყო კვასის მსგავსი. სახალხო დღესასწაულებს დროდადრო აუქმებდნენ ალკოჰოლის დიდი ოდენობით მოხმარების გამო. ბაიბარს I-ის მმართველობის პერიოდში (1260-1277) სპეციალური კამპანია გამოცხადდა ღვინის სმის, ნარკომანიისა და პროსტიტუციის წინააღმდეგ. იბნ თაიმიჲა, მომხრეთა ჯგუფებთან ერთად, 1299/1300წ. ანადგურებდა ღვინის ჯიხურებს დამასკოში. ასევე სულტან ბაიბარს II ჯაშანქირმა (1309-1310) წამოიწყო ანტიალკოჰოლური კამპანია, რასაც თან სდევდა კერძო სახლების ჩხრეკა, მფლობელთა სტატუსის მიუხედავად. რეპრესიების მსხვერლნი გახდნენ მუსლიმებიც და ზიმიებიც. პრაგმატული სულტანი ან-ნასირ მუჰამმადი (1310-1341), ხაზინაში შემოსავლების გაზრდის მიზნით, მზად იყო თვალი დაეხუჭა ღვინით ვაჭრობაზე. უნდა აღინიშნოს, რომ 47 მამლუქი სულტნიდან არანაკლებ 7

[1] G. J. Van Gelder, “A muslim Encomium on Wine: “The Racecourse of the Bay (Ḥalbat al-Kumayt)” by al-Nawāǧī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work”, *Arabica*, 42/2 (1995), 225.

[2] ქეი-ქაუსი. *ყაბუს-ნამე. დარიგებათა წიგნი.* სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვობა და შენიშვნები დაურთო ამირან ლომთაძემ, 50-52.

გამოირჩეოდა თავგასული ღვინის სმით.[1] 20 წლის სულტანი ალ-მანსურ აბუ ბაქრი ჩამოაგდეს თავისმა ამირებმა 1341 წელს სწორედ ღვინის გადაჭარბებული სმის გამო. უფროსი თაობის ამირები შიშობდნენ, რომ საკვანძო თანამდებობებზე მათ შეცვლიდნენ სულტნის ახალგაზრდა მამლუქი-თანამეინახეები. წყაროებში უამრავი ცნობაა ამა თუ იმ სულტნის მიერ თავისი მამლუქების ან ამირების დასჯის გამო სიმთვრალისათვის. პილიგრიმი არნოლდ ფონ ხარფი 1497 წელს, კაიროში ყოფნისას, მალულად სვამდა გერმანული წარმოშობის ორ მამლუქთან ერთად. 1339 წელს დააპატიმრეს ოდიოზური მოხელე ან-ნაშვა, ისლამზე ახლადმოქცეული კოპტი, რომლის სახლშიც იპოვეს 4 ათასი დოქი ღვინო. ხაზგასმულია ის ფაქტიც, რომ გვიან შუა საუკუნეებში, მთლიანობაში, მუსლიმური საზოგადოება თავს იკავებდა ღვინის სმისაგან და მამლუქთა ეპოქის ბოლოს ეგვიპტეში მეღვინეობის ტრადიცია საერთოდ გაქრა.[2]

წყაროებში დასახელებულია ისეთი ფაქტებიც, როდესაც ქრისტიანთა დისკრიმინაციის ღონისძიებები მოიცავდა ღვინის დამზადების წინააღმდეგ ბრძოლასაც. მაგ., ფატიმიანმა ხალიფა ალ-ჰაქიმმა გააჩეხინა ვენახები. 1365 წლის ალექსანდრიის ჯვაროსნულმა ლაშქრობამ გამოიწვია მასობრივი რესპრესიები ქრისტიანთა წინააღმდეგ მამლუქთა სამფლობელოებში. დამასკოს ნაცვალმა ბრძანა, რომ შეემოწმებინათ ქრისტიანების კუთვნილი ბაღები და გაენადგურებინათ ღვინით სავსე ჭურჭლები. ამის შედეგად, „დაღვრილი ღვინო მდინარეებად მოდიოდა“.[3]

ოსმალეთის იმპერიაში, სუნიტური ორთოდოქსიის ქვეყანაში, *ხამრ*-ის ყურანისეული აკრძალვა მკაცრად იყო დაცული. ისტორიულ წყაროებში არის ცნობები იმ პირთა დევნის თაობაზე, რომლებიც ბედავდნენ აკრძალული სასმელების მოხმარებას. იმავდროულად, როგორც პოლიეთნიკურ იმპერიაში, იქ ცხოვრობდნენ არამუსლიმები, რომლებიც იყენებდნენ ამ სასმელებს. ერთი ქალაქის ან ერთი კვარტლის ფარგლებშიც ერთდროულად იყვნენ ადამიანები, რომელთათვისაც აკრძალული იყო ალკოჰოლური სასმელები და ისინიც, რომელთათვისაც ეს სრულიად კანონიერი

---

[1] P. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes. Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean* (Leiden-Boston, 2011), 538, 527-534.

[2] *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499* (Nendeln, 1967), 102, 118; P. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes,* 539, 495-498.

[3] К.А. Панченко, “Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке,” *Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока* (Москва, 2013), 202-219.

იყო.[1] თუმცა ოსმალეთის სულტნები პერიოდულად კრძალავდნენ ღვინოს: ტახტზე ასვლისას, სამხედრო ლაშქრობების წინ, ღვთისმეტყველთა ზეწოლით, შავი ჭირის ეპიდემიის დროს, არეულობების პერიოდში. შესაბამისად, აკრძალვების სიხშირე თავისთავად მათ არაეფექტურობაზე მიუთითებს. ამასთან, XVIII საუკუნის ბოლოს გადასახადი ალკოჰოლზე გახდა სახელმწიფო შემოსავლების მნიშვნელოვანი ნაწილი. XIX საუკუნეში, მოდერნიზაციისა და დასავლეთთან აქტიური კონტაქტების ეპოქაში, ალკოჰოლური სასმელები გახდა პროგრესის სიმბოლო. სულტნები სვამდნენ შამპანურს, თავდაპირველად მხოლოდ მიღებებზე ევროპელი ელჩების მონაწილეობით. სასახლის პარალელურად ეს „მოდა“ გავრცელდა საზოგადოების მაღალ ფენებშიც. XX საუკუნის დასაწყისში უფრო პოპულარული გახდა ლუდი და რაკი, რომელსაც უპირატესობას ანიჭებდა თურქეთის რესპუბლიკის ფუძემდებელიც – ქემალ ათათურქი (1923-1938).

უნდა აღინიშნოს, რომ თურქეთისაგან განსხვავებით, ირანში „ალკოჰოლური ვესტერნიზაცია“ ანალოგიურად მიმდინარეობდა, მაგრამ უცხოური გავლენა იგრძნობოდა ძირითადად რუსეთიდან. ირანის ქალაქებში იყიდებოდა რაკი, არაყი და ლუდი. 1902 წელს ირანში შეტანილი 134 634 ბოთლი ლუდიდან 121 130 (ანუ 90 პროცენტი) შემოტანილი იყო რუსეთიდან. 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემდეგ ირანში აიკრძალა ალკოჰოლის მიღება და გაყიდვა.[2] თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროს მთელ რიგ ქვეყნებში კვლავ რჩება აკრძალვა ალკოჰოლის გამოყენებაზე.

2022 წლიდან არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში (შარჯას გარდა) ექსპატებს აღარ სჭირდებათ ნებართვა სპეციალურ ადგილებში ალკოჰოლური სასმელების დასალევად ან შესაძენად.

აზარტული თამაშები

ყურანში აზარტული თამაშები მოხსენიებულია ტერმინით *maysir*. ეს არის თამაში ფულზე ან ფსონის დადება გამარჯვებაზე მონაწილეთა შორის, რომლებიც ვერ აკონტროლებენ თამაშის შედეგს. ფართო გაგებით, აზარტულ თამაშებს მიეკუთვნება ყველა გარიგება, რომლებშიც არის გაურკვევლობა (ღარარ). ჰანაფიტური ტრადიციის თანახმად, ღარარ („განუსაზღვრელობა“ „რისკი“, „საფრთხე“) მოიცავს ყველაფერს, რასაც

[1] F. Georgeon, “Ottomans and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul of the Nineteenth century”, E. Rogan (ed.), *Outside In: On the Margins in the Modern Middle East* (London, New York, 2002), 7.

[2] B. Tofangsazi, “Religiosity, Social Influence, and Drinking Among Iranians,” *Sociology of Islam,* 8/1 (2020), 53-79.

მივყავართ „დაფარულ“ შედეგამდე, ჰანბალიტური ტრადიციის თანახმად – უცნობ შედეგებამდე, შაფიიტური ტრადიციის თანახმად – ალტერნატიულ შედეგებამდე.[1]

ყურანის კომენტატორი აზ-ზამახშარი (გარდ. 1144წ.) სიტყვას *ალ-მაᲂსირ* უკავშირებს სიტყვას *ალ-კიმარ*, რაც ნიშნავს აზარტულ თამაშებს, სახელდობრ, „ვისიმე ქონების მიღება იოლად, შრომისა და ძალისხმევის გარეშე“. იმავე კონტექსტში აზ-ზამახშარი ამტკიცებს, რომ სიტყვა *ალ-მაᲂსირ* მომდინარეობს სიტყვიდან *ალ-ᲂასარ*, რაც აღნიშნავს ქონებას (*ალ-ღინა*), რადგანაც, მისი აზრით, „აზარტული თამაში“ – არის სხვისი ქონების მიტაცება (ლი ანნაჰუ სალბ Ოასარიჰი). იემენელი ზაიდიტი მუსლიმი სწავლული აშ-შავქანი (გარდ.1250/1832წ.) კი *ალ-მაᲂსირ*-ს უკავშირებს სიტყვას *ალ-ჯაზურ*, რაც ისლამამდელ არაბებთან აღნიშნავდა მოკლულ ცხოველს, რომელიც ნაწილდებოდა აზარტული თამაშების დროს. თამაშის არსი მდგომარეობდა იმაში, რომ ყველა მონაწილე თანაბარწილად ყიდულობდა აქლემს და კლავდნენ მას. აქლემის ხორცს ჭრიდნენ და ყოფდნენ ნაწილებად, შემდეგ იღებდნენ იმდენ ისარს, რამდენი ხორცის ნაჭერიც იყო, და თითოეულ ისარზე აწერდნენ დაკლული ცხოველის ამა თუ იმ ნაწილის სახელწოდებას. ხორცის „საუკეთესო“ ნაწილად ითვლებოდა კუზი, ხოლო „უარეს“ ნაწილად – ჩლიქი. შემდეგ თამაშის მონაწილეებს ტომარიდან უნდა ამოეღოთ ისრები. გამარჯვებულად ითვლებოდა ის, ვისაც შეხვდებოდა ისარი წარწერით აქლემის ხორცის „საუკეთესო“ ნაწილი, ხოლო წაგებულად ის, ვისაც შეხვდებოდა ისარი წარწერით აქლემის ხორცის „უარესი“ ნაწილი. აზარტული თამაშებისაგან სარგებელი იყო ის, რომ გამარჯვებული, ისლამამდელი ტრადიციების შესაბამისად, მოგებულ წილს გასცემდა ღარიბებზე მოწყალების სახით. [2] ამდენად, დაკლულ ცხოველს ეწოდებოდა ალ-ჯაზურ (ან მაᲂსირ), რადგანაც მისი ხორცი სწორედ აზარტული თამაშის მეშვეობით ნაწილდებოდა.

ყურანში სიტყვა *მაᲂსირ* გვხვდება სამჯერ: „გეკითხებიან შენ ღვინისა და მაისირის თაობაზე. უთხარი: ამ ორში არის დიდი ცოდვა და (მცირედი) სარგებელიც ხალხისათვის; მაგრამ მათი ცოდვა მეტია სარგებელზე“[2:219/216]. ყურანში აზარტული თამაშები (მაᲂსირ), ღვინო (ალ-ხამრ), კერპები (ალ-ანᲱაბ) და ისრებზე მარჩიელობა (ალ-აზლამ) ერთმანეთის გვერდით არის მოხსენიებული [5:90/92]. ამის საფუძველზე

[1] H. Visser, *Islamic Finance: Principles and Practice* (Cheltenham, Northampton, 2013), 52.

[2] E. Karic, "Gambling," *Encyclopaedia of the Qur'ān,* Vol. II (E-I) (Leiden, 2002), 280-81; Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, I, 261; Atikullah Hj Abdullah, "The Elements of Qimar (wagering) and Gharar (uncertainty) in the Contract of Insurance Revisited," *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance,* 9/2 (Apr - Jun 2013), 89-102.

მუსლიმი იურისტები თვლიან, რომ *მაᵩსირ*-ში იგულისხმება ყველანაირი აზარტული თამაში (კარტი, კამათლის თამაში, თამაში ფსონზე და სხვ.) და ისინი აკრძალულია. ყურანის სპარსელი მთარგმნელები *მაᵩსირ*-ს „ყომარად“ ან „ყომარბაზობად“ თარგმნიან (ყომარბაზი – აზარტული მოთამაშე; არაბ.სპარს. ყომარის მოთამაშე; არაბ. კიმᾱრ – ყომარი და სპარს.ბᾱზ – თამაში). სიტყვა აზარტ მომდინარეობს არაბული აზარ-იდან – კამათელი და აღნიშნავს თამაშებს, რომელთა შედეგი დამოკიდებულია შემთხვევითობაზე. ყველა ევროპულ ენაში ეს ტერმინი აღნიშნავს შემთხვევას. ყველაზე ხშირად მაგალითისათვის მოჰყავთ ფრანგული hazard („შემთხვევა“), რომლის საფუძველზეც გაჩნდა სიტყვათა შეთანხმება jeu d'hazard – „აზარტული თამაში“, სიტყვასიტყვით „შემთხვევის თამაში“. მის შედეგზე გავლენას არ ახდენს მოთამაშის უნარები, გამოცდილება ან ადამიანური თვისებები. რუსულ ენაში სიტყვა *азарт* აღნიშნავს ადამიანის ემოციურ მდგომარეობას. არაბულ კულტურაში ეს სიტყვა ასევე ახასიათებს უფრო მეტად თამაშის თანმხლებ გარკვეულ განცდას, ვიდრე შეიცავს მითითებას მისი შედეგის შემთხვევითობაზე: არაბულად აზარტ სიტყვასიტყვით ნიშნავს – „გრძნობას, რომელიც წარმოიშობა კამათლით თამაშისას“.

აზ-ზამახშარის თანახმად, ალ-მაᵩსირ მოიცავდა აგრეთვე ისეთ თამაშებს, როგორიცა: ნარდი (ნარდ, ტᾱვილა) და ჭადრაკი (შატრანჯ). ეს თამაშები აიკრძალა მოციქულის მიერ, რადგანაც მათ თამაშობდნენ სპარსელები (მინ მაᵩსირი ლ-'აჯამ). ასევე იმოწმებს მეოთხე ხალიფა 'ალი იბნ აბი ტალიბის გამონათქვამს, რომ ნარდი და ჭადრაკი ეკუთვნის ალ-მაᵩსირ-ს. ყურანის ოსმალო (სუფი) კომენტატორი ისმა'ილ ჰაკკი ალ-ბურსავი (გარდ. 1137/1725) *ალ-მაᵩსირ*-ს აკუთვნებს ბავშვთა თამაშს –კუბიკი (კამათელი) და თამაშს ბერძნული კაკლებით (ლუ'ბ ბილ-ჯავზ ვა ლ-ქი'ᾱბ).[1]

თანამედროვე პერიოდში ისლამური ფინანსების სპეციალისტები ტერმინში *მაᵩსირ* ძირითადად გულისხმობენ არა კონკრეტულ აზარტულ თამაშს, არამედ შემოსავალს, რომელიც წარმოიქმნება შემთხვევითობის და არა შრომისა და კაპიტალის ჩადების შედეგად. ამდენად, მაᵩსირს განეკუთვნება შემოსავალი მიღებული ლატარეის ბილეთით, რულეტკის თამაშით, დერივატული გარიგებებით და სხვ.

ჰადისების თანახმად, მოციქულმა თქვა: „ის, ვინც შესთავაზებს თავის მეგობარს: „წავიდეთ ვითამაშოთ აზარტული თამაში“, მან უნდა გაიღოს მოწყალება“ (ალ-ბუხარი, 78:645). ეს ნიშნავს, რომ მხოლოდ მიწვევა აზარტულ თამაშებზე ადამიანმა უნდა გამოისყიდოს მოწყალების გაცემით. წყაროებში საუბარია აზარტული თამაშების მოთამაშეებზე

[1] E. Karic, "Gambling," *Encyclopaedia of the Qur'ān,* 281.

(მუკაmირუნ) და კამათლით შეუპოვარ მოთამაშეებზე (ალ-ლი'ბ ბი-ლ-ქა'ბათაი̯ნ).

ისლამში არის ტერმინი *საბაკ* – მოგება, ფული გამარჯვებისათვის. განიხილება ისეთი შემთხვევა, როდესაც რამდენიმე ადამიანი ფსონს დებს გამარჯვებაზე შეჯიბრებებში და აწესებენ მოგების თანხას. შარიათი კრძალავს ასეთ ფსონებს, გარდა ტექსტებში მითითებული შემთხვევებისა, როდესაც უმჯობესდება საბრძოლო ეფექტურობის შესანარჩუნებლად აუცილებელი თვისებები. მოციქულმა ცხენს, რომელიც მონაწილეობს დოღში, უწოდა „სატანის ცხენი", ხოლო შემოსავალს ცხენიდან, მის საკვებს, მასზე რბოლას – ცოდვა. მან თქვა: „ცხენის სამი ტიპი არსებობს: მოწყალე ცხენი (ე.ი. ალლაჰის), ადამიანის ცხენი და სატანის ცხენი. მოწყალე ცხენი განკუთვნილია ალლაჰის გზაზე ქმედებებისათვის, ამიტომ მისი საკვები, ნაკელი და მრავალი სხვა ითვლება სიკეთედ. სატანის ცხენი განკუთვნილია აზარტული თამაშებისა და ფსონისათვის. ხოლო ადამიანის ცხენი – ეს ის ცხენია, რომელსაც ადამიანი იყენებს პირადი საჭიროებებისათვის" (მუსლიმი, აბუ დავუდი). ცნობილია აგრეთვე მუჰამმადის გამონათქვამი: „არ შეიძლება იყოს *საბაკ* [ჯილდო შეჯიბრებაში მონაწილეობისათვის], გარდა [ისრებით] სროლისა [ნაჱლ], ცხენების რბოლისა [ჰაfირ] და აქლემების ჯირითისა" [ხუფფ], (ან-ნასა'ი, 28:3585-86; ათ-თირმიზი, 23:1700). სამართლისმცოდნეებმა ანალოგიით ეს გაავრცელეს სხვა ჩვევებზე, რომლებიც სასარგებლოა სამხედრო მოქმედებების დროს. ზოგიერთმა სამართლისმცოდნემ დაუშვა შეჯიბრებები, რომლებიც დაკავშირებულია ისლამურ მეცნიერებებთან. მტრედების შეჯიბრება (ტაი̯რ), ნავების შეჯიბრება (სუფუნ), ჭიდაობა (მუჱარა'ა), არაბული და არაარაბული მშვილდებით შეჯიბრება ფსონის გარეშე დაშვებულია. სადავოა შეიძლება თუ არა შეჯიბრი შუბებით (რუმჱ) და ხმლებით (საი̯ფ).

აზარტული თამაშების აკრძალვა ვრცელდება უახლეს ტექნოლოგიებზეც: სატელევიზიო პროგრამები, ელექტრონული და ვირტუალური თამაშები. მაგ., 2001 წელს ეგვიპტის მუფთიმ გამოსცა ფათვა, რომელმაც სატელევიზიო შოუ – „ვის უნდა მოიგოს მილიონი" – გამოაცხადა „ცოდვილ" აზარტულ თამაშად. ასევე 2001 წელს საუდის არაბეთის ულემთა საბჭომ აკრძალა პოკემონები. ეს აკრძალვა ხელახლა დამტკიცდა 2016 წელს, როდესაც გაჩნდა თამაში Pokemon Go. ღვთისმეტყველები თვლიან, რომ ეს არის თამაში ვირტუალურ სივრცეში და ძალიან ჰგავს აზარტულ თამაშებს.

თანამედროვე პერიოდში არის რამდენიმე ფათვა, რომლებიც ჭადრაკის, ნარდის, კარტის, დომინოს და სხვა თამაშებს არ მიიჩნევენ *ჰარამ*-ად, თუ თამაში არ არის ფულზე ან არ უკავშირდება რაიმე

მატერიალურ მოგებას ან არ გულისხმობს დროის გადაჭარბებულ ფლანგვას.

ნარდი ფართოდაა გავრცელებული აღმოსავლეთში. არაბულად „ნარდ“ ნიშნავს თამაშს, ხოლო „ნარდაშირ“ – კამათლებს. ეს თამაში ისლამამდე იყო ცნობილი ირანში. ზოგიერთი წყარო ამ თამაშის გამოგონებას მიაწერს მეფე არდაშირს (III ს.), ხოლო ზოგი გადმოცემით კი ეს თამაში გამოიგონა განთქმულმა ვეზირმა ბოზორგმეჰრმა (VIს.). შესაძლებელია, ქართულში კამათლები შემოვიდა სპარსულიდან („ქა'ბათეინ“), თუმცა იგი არაბული წარმომავლობისაა და უნდა ნიშნავდეს „ორ კუბს“.[1]

არის ჰადისები ნარდის აკრძალვაზე. მოციქულმა თქვა: „ის, ვინც ნარდს თამაშობს ფულზე, ემსგავსება იმას, ვინც ჭამს ღორის ხორცს; ვინც თამაშობს უფულოდ ჰგავს იმას, ვისაც ხელი აქვს ღორის სისხლში; ის კი, ვინც თვალყურს ადევნებს ამ თამაშს, უტოლდება იმას, ვინც უყურებს ღორის ხორცს“ (მუსლიმი, 41:2260). მოციქულს ეკუთვნის ასევე გადმოცემა: „ნარდის მოთამაშე ეურჩება ალლაჰს და მის მოციქულს“ (ალ-ბუხარი, *ალ-ადაბ ალ-მუფრად*, 54 :1269; აბუ დავუდი, 43:4938; იბნ მაჯა, 33:3762; იბნ ჰანბალი, *მუსნად*, 4:394). ამ ჰადისებზე დაყრდნობით, ღვთისმეტყველებმა აკრძალეს ნარდი. ყურანის კომენტატორი აზ-ზამახშარი ნარდს და ჭადრაკს მიაკუთვნებს *ალ-მაისირ*-ს. მისი მტკიცებით, ეს თამაშები აკრძალული იყო მუჰამმადის მიერ, რადგანაც მათ თამაშობდნენ სპარსელები.

გადმოცემით, მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბის (634-644) ვაჟი 'აბდალლაჰ იბნ 'უმარი თუ დაინახავდა, რომ მისი ოჯახის რომელიმე წევრი თამაშობდა ნარდს, ამტვრევდა და მოთამაშეს კი მკაცრად სჯიდა (ალ-ბუხარი, *ალ-ადაბ ალ-მუფრად*, 54:1272, 1273). ხალიფა 'ალი იბნ აბი ტალიბმა (656-661) ერთხელ ნარდის მოთამაშეები ჩაკეტა ნახევარი დღით (ან ერთი ღამით) და აუკრძალა მუსლიმებს მისალმებოდნენ მათ (ალ-ბუხარი, *ალ-ადაბ ალ-მუფრად*, 54:1268).[2]

ჭადრაკი. ცნობილია, რომ ინდოეთში შექმნილ ჭადრაკის პირველსახეობას, ე.წ. ჩატურანგას (chatur anga – ოთხთა თამაში; თითოეულ მოთამაშეს ჰყავდა 4 ფიგურა – მეფე, კუ, მხედარი და ეტლი – და 4 პაიკი, ხოლო მოთამაშეები კამათლის საშუალებით აკეთებდნენ სვლებს), VI საუკუნეში გაეცნო სასანიანთა ირანი. სასანიანებმა შეცვალეს არა მარტო თამაშის წესები, არამედ მისი სახელწოდებაც. ინდური ჩატურანგას

[1] ჯ. გიუნაშვილი, „ჩაჰარ-მაყალეს“ ერთი ადგილის გაგებისათვის, *თსუ შრომები*, 118, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია VI (თბ.,1967), 73-77 (ნაშრომი ეხება ნარდის გავრცელების ისტორიას).

[2] F. Rosenthal, *Gambling in Islam*, 43.

ადგილი ირანულმა *ჰაშთ რანჯ*-მა (სპარს. „რვა ფერი“) დაიკავა. VII ს-ის 40-იან წლებში, არაბებმა ირანი დაიპყრეს და ამ თამაშსაც გაეცნენ. VIII ს-ის II ნახევრიდან ჭადრაკი ფართოდ გავრცელდა არაბებთან. მათ ზოგიერთი ცვლილება შეიტანეს საჭადრაკო ტერმინოლოგიაში და მიიღო შატრანჯის სახე.[1]

ჰადისებში ტერმინი *შატრანჯ* არ გვხვდება. ჰანაფიტური მაზჰაბის მიხედვით, ჭადრაკის თამაში არის *მაქრუჰ* (არასასურველი, არარეკომენდებული ქმედება). ცნობილი ფაკიჰი იმამ მარღინანი თავის წიგნში – *ჰიდაჲა* წერდა: „ჭადრაკი, ნარდი, თოთხმეტი (იუდეველთა თამაში)[2] და სხვა თამაშები – მაქრუჰ“. თუმცა, ცნობილი მუსლიმი ფაკიჰის, აბუ ჰანიფას ერთ-ერთი მოწაფის აბუ ჲუსუფი ალ-ანსარის (731-798) სიტყვებით, ჭადრაკის თამაში არის *მუბაჰ* ანუ დაშვებულია. ამას აქვს თავისი მიზეზები: არ არის პირდაპირი მტკიცებულება, რომ ჭადრაკი აკრძალულია. აბუ ჲუსუფმა ჭადრაკის თამაში დასაშვებად გამოაცხადა შემდეგი პირობების დაცვით: 1. არ შევიდეს მუსლიმი აზარტში; 2. უაზროდ არ დახარჯოს დრო; 3. არ გამოტოვოს სავალდებულო თაყვანისცემა. იბნ თაჲმიჲამ თავისი მოსაზრება ასე ჩამოაყალიბა: „ჭადრაკი და მსგავსი თამაშები ასოცირდება უამრავ მანკიერებასთან, მაშინ როცა არ გააჩნიათ არანაირი ხელშესახები სარგებელი“.[3]

მოციქულის მიმდევრებს განსხვავებული აზრი ჰქონდათ ჭადრაკის თამაშთან მიმართებაში. იბნ ‘უმარი აღნიშნავდა, რომ ჭადრაკი უარესი იყო ვიდრე ნარდი. ხალიფა ‘ალი იბნ აბი ტალიბი (656-661) არ იწონებდა ჭადრაკის თამაშს და მას არააარაბების აზარტულ თამაშს უწოდებდა. თუმცა მისთვის მიუღებელი იყო მოჩუქურთმებული ჭადრაკის ფიგურები და არა თვითონ თამაში. ‘ალი იბნ აბი ტალიბის ვაჟი ჰუსაჲნი თამაშობდა ჭადრაკს თავის შვილებთან ერთად, ასევე თვალყურს ადევნებდა სხვების თამაშს და ხშირად კარნახობდა მათ სვლებს. მუჰამმადის უახლოესი მიმდევარი და ჰადისმცოდნე აბუ ჰურაირა (603-681) თამაშობდა ჭადრაკს

---

[1] გ. ჯაფარიძე, „რას მოგვითხრობენ ტერმინები... საქართველოში ჭადრაკის გავრცელების თარიღისა და გზების საკითხი“, ძიებანი *საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში,* II (თბილისი, 2022), 65-69; CK Wilkinson, “Chessmen and Chess,” *The Metropolitan Museum of Art Bulletin,* New Series, Vol. 1, No.9, (1943), 271-279; J. De Somogyi, “The Arabic Chess Manuscripts in the John Rylands Library,” *Bulletin of the John Rylands Library*, 41/2 (1959), 430-445; Touraj Daryaee, “Mind, Body, and the Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia,” *Iranian Studies,* 35/4 (2002), 281-312.

[2] ეს იყო დაფა, რომელზედაც იყო 28 ღრმული (14 ერთ მხარეს და 14 მეორე მხარეს) სათამაშოდ. ის მოხსენიებულია როგორც შაჰჳრდა ან არბა‘ათა ‘აშარა ეგვიპტეში მას ეწოდებოდა *მანკალა* (ეს ტერმინი პირველად მოხსენიებულია *ქითაბ ალ-აღანი*-ში).

[3] H. J. R. Murray, *A History of Chess* (Oxford,1913; 2015),188-189.

სხვა მიმდევრებთან ერთად. ქუფელი სწავლული სა'იდ იბნ ჯუბაირი (665-714) თამაშობდა ჭადრაკს ახვეული თვალებით. ასე იქცეოდა ცნობილი ჰადისმცოდნე ჰიშამ იბნ 'ურვა (გარდ. 763წ.), რომლის სამი შვილიშვილი – საფიჲა, 'ა'იშა და 'უბაიდა ცნობილი იყვნენ, როგორც ჭადრაკის მოთამაშეები. პირველი უმაიანი ხალიფა, ვინც თამაშობდა ჭადრაკს, იყო 'აბდ ალ-მალიქი (685-705). 710 წელს, უმაიანმა ხალიფა ალ-ვალიდმა (705-715) მოკლა ჭადრაკის მოთამაშე, როდესაც ის შეგნებულად ცუდად თამაშობდა მასთან.[1]

ხალიფა მარვან იბნ მუჰამმადის (მურვან ყრუს) წერილი გაეგზავნა პროვინციის მმართველს, რათა ებრძანებინა *საჰიბ აშ-შურტა*-სთვის დაესაჯა ნებისმიერი, რომელიც ითამაშებდა ჭადრაკს. საჰიბ აშ-შურტას ასევე უნდა დაეპატიმრებინა ყველა, ვინც ითამაშებდა ჭადრაკს საჯაროდ და მისი სახელი ამოეღო ხალიფას დივანიდან (იმ პირთა ნუსხა, რომლებიც იღებდნენ გასამრჯელოს სახელმწიფო შემოსავლებიდან).[2]

'აბასიანი ხალიფა ალ-მაჰდი (775-785) არ იწონებდა ჭადრაკს და 169/780 წელს მისწერა წერილი მექის მმართველს, სადაც კიცხავდა მექელებს ცუდი საქციელის გამო, მაგ., დროის ხარჯვაში „ნარდზე, კიმარ-ზე, მაჲსირ-ზე და ყველა სხვა თავშესაქცევ და თავგზისამბნევ უსარგებლო საქმიანობაზე (აბāტīლ)".[3]

ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდი (786-809) იყო ცნობილი მოჭადრაკე, რომელიც შემწეობებს უნიშნავდა კარგ მოთამაშეებს. სწორედ ჰარუნ არ-რაშიდის დროს დაიწყო ჭადრაკის „ოქროს საუკუნე", რომელიც 150 წელი გაგრძელდა და ჭადრაკმა შეიძინა არისტოკრატიული თამაშის რეპუტაცია. ალ-მას'უდის ცნობით, ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დროს განსაკუთრებით პოპულარული გახდა სპარსულ ტრადიციასთან დაკავშირებული ცხენბურთი (პოლო) და დოღი. სახალიფოს დედაქალაქში და მის გარეთაც ხშირად იმართებოდა სპორტული შეჯიბრება, რომელიც მრავალრიცხოვან მაყურებელს იზიდავდა. მაგ., არ-რაკკაში ჩატარდა დიდი დოღი, რომელსაც ჰარუნ არ-რაშიდიც ესწრებოდა. როცა გამარჯვებული მისი ბედაური აღმოჩნდა, ხალიფამ ვერ შეძლო დაემალა თავისი აღტაცება და კმაყოფილება.[4] ჰარუნ არ-რაშიდის კარის ექიმი, ქოლერის ეპიდემიის დროს, ურჩევდა ხალიფას გაევრცელებინა ჭადრაკი ყველა საშუალებით, რასაც ასე ასაბუთებდა: „ეს ბრძნული თამაში აშ-

---

[1] იქვე, 191, 193.

[2] Arsaan Mussa Rashid, *The role of the Shurta in early Islam,* Submitted for the degree of Doctor of Philosophy of the University of Edinburgh (1983), 109-110.

[3] F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, IV (Leipzig, 1861), 163, 168.

[4] Masudi, *The Meadows of Gold, The Abbasids [Murūj aḏ-Ḏahab wa-Maʿādin al-Jawhar]*. Translated and Edited Paul Linde and Caroline Stone (London and New York, 2010), 389.

ორებს ადამიანს შავ აზრებს, რაც იწვევს ავადმყოფობას“. ზოგიერთ ცნობილ მოთამაშეს შეეძლო ეთამაშა უშეცდომოდ 4-5 პარტია და იმავდროულად წარმოეთქვა ლექსები და მოეთხრო ანეგდოტები. ხალიფა ალ-ამინმა (809-813) და მუსიკოსმა ისჰაკ ალ-მავსილმა ჭადრაკი ითამაშეს ფსონზე – ისჰაკის მოსასხამზე (ხილ‘ა). ალ-ამინმა გაიმარჯვა, მაგრამ ყოყმანობდა მოსასხამის აღებას, ვიდრე ისჰაკმა თვითონ არ დაუთმო საჩუქრის სახით. ხალიფა ალ-მა’მუნი (813-833) თვლიდა, რომ ჭადრაკის თამაში ანვითარებს ლოგიკას და აუმჯობესებს გონებას. ითვლება, რომ სწორედ მან შემოიტანა პირველად საჭადრაკო ტიტული – დიდოსტატი. 819 წელს ალ-მა’მუნის ინიციატივით ხორასანში ჩატარდა პირველი ტურნირი ჭადრაკში ცნობილი დიდოსტატების მონაწილეობით. თამაში იმდენად პოპულარული გახდა, რომ ბევრი შეძლებული ოჯახი იწვევდა გამოცდილ მოთამაშეებს ჭადრაკის მასწავლებლებად. საუკეთესო მოთამაშედ და ჭადრაკის თეორეტიკოსად ითვლებოდა აგრეთვე ალ-‘ადლი არ-რუმი, რომელმაც 842 წელს დაწერა პირველი ტრაქტატი ჭადრაკზე (*ქითაბ აშ-შატრანჯ*), რომელშიც გააერთიანა თავისი წინამორბედების მოსაზრებები ჭადრაკზე. ცნობილი მოჭადრაკე იყო ‘აბასიანთა სასახლის მოხელე და ლიტერატორი აბუ ბაქრ მუჰამმად იბნ ﻳﺎﺣﻴﺎ ას-სული (გარდ. 947 წ.), რომელმაც დაწერა ორტომიანი ნაშრომი ჭადრაკზე (*ქითაბ აშ-შატრანჯ ან-ნისჰა ალ-ავალა* და *ქითაბ აშ-შატრანჯ ან-ნისჰა ას-სანია*).[1]

ჭადრაკის აკრძალვის მომხრეები თავის მოსაზრებას ასაბუთებენ მოციქულის ჰადისით, მაგრამ ჰადისმცოდნეები ამტკიცებენ, რომ ჭადრაკი გაჩნდა მუჰამმადის შემდეგ და ამგვარად, ყველა ჰადისი ამ თემაზე – გამოგონილია. ჰადისების თანახმად, ჭადრაკის თამაშს არ იწონებდა მალიქიტური სკოლის ფუძემდებელი მალიქ იბნ ანასი და ის იმოწმებდა ყურანის 10:32/33 აიას: „... და რაა ჭეშმარიტების მიღმა გზააბნევის მეტი“ (მალიქი, *მუვატტა,* 52:1758).

1979 წლის ირანის ისლამური რევოლუციის შემდეგ ჭადრაკის თამაში საჯაროდ აიკრძალა ირანში და გამოცხადდა ცოდვად, მაგრამ 1988 წელს აკრძალვა მოიხსნა და ჭადრაკის თამაში დაშვებულია ფსონის გარეშე. 2015 წელს საუდის არაბეთში ულემებმა გამოსცეს ფათვა და აკრძალეს ჭადრაკის თამაში. მათი განმარტებით, ჭადრაკის თამაში დიდ დროს მოითხოვს და შეიძლება გამოიწვიოს დაპირისპირება მოთამაშეებს შორის. თუმცა, 2017 წლის დეკემბერში, საუდის არაბეთში ჩატარდა ტურნირი სწრაფ ჭადრაკში (rapid და blitz), რომელიც ეძღვნებოდა მეფე სალმან იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზ ალ საუდს. 70 ქვეყნის 240 მონაწილეს შორის იყვნენ ქალებიც.

[1] H. J. R. Murray, *A History of Chess* (Oxford,1913; 2015), 194-197.

თანამედროვე მუსლიმი ღვთისმეტყველი Ეუსუფ ალ-კარდავი (1926-2022) ჭადრაკის თამაშს დასაშვებად მიიჩნევდა სამ შემთხვევაში: თუ ლოცვა უგულებელყოფილი არ იყო ჭადრაკის თამაშის გამო; თუ ჭადრაკს არ თამაშობენ ფულის ან მატერიალური სარგებლის გამო; თუ ჭადრაკის მოთამაშეები არ აგინებენ ერთმანეთს ან თავს იკავებენ უხეში სიტყვებისა და ცრუ აღთქმისაგან.[1]

ნარკოტიკული საშუალებები

ყველა სახის ნარკოტიკი (ჰაშᲘშ – ჰაშიში, ბანჯ – ბანგი, აფᲔუნ – ოპიუმი) განეკუთვნება *ჰარამ*-ის კატეგორიას. ნარკოტული საშუალებების აღმნიშვნელი ყოვლისმომცველი ტერმინია *ალ-მუბანნიჯა* – „ნივთიერება, რომელსაც აქვს ბანგის ეფექტი“. *ბანჯ* წინაისლამურ პერიოდში იყო იგივე ჰაშიში, რომელიც მზადდება კანაფის მცენარის წებოვანი ფისისგან და ფსიქოაქტიური ინგრედიენტების ყველაზე დიდ რაოდენობას შეიცავს. ჰაშიშს ასევე უწოდებდნენ *იბნათ ალ-კუნბუს* (ალ-კინნაბ) – „კანაფის ქალიშვილს“. ჰალუცინოგენური ნარკოტიკების, მათ შორის ჰაშიშის, აღსანიშნავად გამოიყენება აგრეთვე სამედიცინო ეფემიზმები – *მა'ჯუნ* („პასტა“, „ელექტუარი“) და *თირᲔაკ* („თრიაქი“). ნარკოტიკის აღსანიშნავად სპარსულსა და არაბულ ენაში კარგად ცნობილი ტერმინები იყო *ქაფფ/ქაᲔაფ* და *მუხადდირ* (*ხადარ* – „აღქმის უნარის დაქვეითება“). ჰაშიშის მწეველებს ეწოდებოდათ *ჰაშშაშიᲔა* ან *ჰაშა'იში.* ჰაშიში არაა მოხსენიებული არც ყურანში და არც ჰადისებში და არც სამართლის სკოლების ეპონიმთა ნაშრომებში. ისლამური სამართალი ყველა ნარკოტიკულ საშუალებას (ოპიუმი, კოკაინი, ჰეროინი, მარიხუანა, მორფინი და სხვ.) აერთიანებს „დამათრობელის“ კატეგორიაში. ყურანში კი ყველა „დამათრობელი“ არის *ხამრ* და აკრძალულია.[2]

მუსლიმ ღვთისმეტყველთა აზრით, თუ ნარკოტიკები არ იქნებოდა არც „დამათრობელის“ და არც „დამაუძლურებლის“ (*მუფათთირ*) კატეგორიაში, ის იქნებოდა ისლამის მიერ აკრძალულ სხვა კატეგორიებში: „სისაძაგლე“ (*ჰაბაის*) და „საზიანო“ (*მუდარრ*). ყურანი ასე ახასიათებს მოციქულ მუჰამმადს: „(რომელიც) გიბრძანებთ თქვენ კეთილ საქმეს და გიკრძალავთ (ქმნათ ღვთისათვის) საძულველს“[7:157]. ალაჰმა აუკრძალა ადამიანს ზიანი მიაყენოს თავის ჯანმრთელობას. ყურანის თანახმად,

[1] Yusuf Al Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam [Al-Halal wa-al-haram fi al-Islam]*. Translated from Arabic by K. al-Hilbawi, M. Siddiqi and 'Abd al-Fattah (Cairo, 2001), 295.

[2] Franz Rosenthal, "The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society," F. Rosenthal, *Man versus Society in Medieval Islam* (Leiden, Boston, 2014), 131-334.

„და ნუ მოიკლავთ თავს. ალაჰია თქვენი მწყალობელი“ [4:33/29]. ჰადისების თანახმად, მოციქულმა „აკრძალა ყველა დამათრობელი [*მუსქირ*] და ყველაფერი, რაც იწვევს ლეთარგიას [*მუფათთირ*]“ (აბუ დავუდი, 27:3686). თუმცა მუსლიმ ღვთისმეტყველთა ნაწილი თვლიდა, რომ ღვინისა და ჰაშიშის გამოყენების შემთხვევაში სასჯელი განსხვავებული უნდა ყოფილიყო (თა'ზირ).

ჰაშიში ისლამური სამყაროსათვის ცნობილი გახდა უკვე IX საუკუნეში, როდესაც დაიწყო აქტიური მთარგმნელობითი საქმიანობა. არაბი ალქიმიკოსი იბნ ვაჰშიჲჲა (გარდ. 930წ.) თავის ნაშრომში „შხამების შესახებ“, მიუთითებდა იმ გართულებებზე, რომლებიც შეიძლებოდა მოჰყოლოდა ჰაშიშის გამოყენებას. ის ამტკიცებდა, რომ მცენარის ექსტრატს შეიძლებოდა სიკვდილი გამოეწვია სხვა ნარკოტიკებთან შერევისას. სპარსელი ექიმი აბუ ბაქრ არ-რაზი (გარდ. 925წ.) იყენებდა კანაფის ფოთლებს თვალების სამკურნალოდ და ნიშნავდა მეტეორიზმისა და ეპილეფსიის შემთხვევაში. ასევე ვაჭრები, რომლებიც მოგზაურობდნენ სპარსეთიდან ინდოეთსა და ცენტრალურ აზიამდე, სავარაუდოდ, ავრცელებდნენ ინფორმაციას ამ მცენარის სამკურნალო თვისებების შესახებ. ტერმინი *ჰაშშაშიჲა* – „ჰაშიშის მწეველნი“ პირველად ჩნდება დაახლ. 1123 წელს ნიზარიტებთან მიმართებაში, რომელთაც ჯვაროსნული ლაშქრობების მემატიანენი ასასინებს უწოდებენ. სილვესტერ დე სასის თანახმად, ტერმინი ასასინი მომდინარეობს ისმაილიტთა მოძრაობის მეთაურის, ჰასან იბნ ას-საბაჰის მიმდევრების სახელისაგან – „ჰაშიშის მწეველი“. გადმოცემით, ტერორისტული აქტის წინ მებრძოლებს (*ფიდაʾიჲუნ*) ჰაშიშით აბრუებდნენ, თუმცა ეს არ დასტურდება ისტორიული წყაროებით.[1]

არაბული წყაროების თანახმად (იბნ თაჲმიჲჲა, აზ-ზარკაში-XIVს.), ისლამურ სამყაროში ჰაშიში (ჰაშიშ) გაჩნდა XIII საუკუნეში, მონღოლთა შემოსევების დროს. ამ პერიოდიდან ისლამური სამართლის შრომებში გვხვდება ფათვები ჰაშიშის აკრძალვის თაობაზე, როგორც დამათრობელი საშუალების, რომელიც წამლავს ადამიანის სხეულს და სულს. XIV საუკუნის ეგვიპტეში ჰაშიში იმდენად იყო გავრცელებული, რომ მმართველები, პერიოდულად, მასობრივად ანადგურებდნენ ჰაშიშის ნათესებს. მაგ., 1324 წელს, როდესაც კაიროს მმართველი გახდა კუდადარი (გარდ. 1329წ.), მან დაწვა დიდი ოდენობით ჰაშიში *ბაბ ზუვაჲლა*-ში, რაც ერთი თვის მანძილზე გაგრძელდა. მოგვიანებით, 1376 და 1394 წელს ეგვიპტის მმართველებმა კვლავ გამოსცეს განკარგულება ჰაშიშის გამოყენების აკრძალვისა და მისი განადგურების თაობაზე. ჰაშიში არ იყო ასე ფართოდ გავრცელებული ოსმალეთის იმპერიასა და მის არაბულ

[1] S.M. de Say, "Memoir on the Dynasty of the Assassins, and on the Origin of Their Name," *The History of the Assassins,* von Hammer-Purgstall, J., editor (New York, Franklin, 1968).

პროვინციებში (სირია და ეგვიპტე), უპირატესად იყენებდნენ ალკოჰოლს და ღვინოს და ნაკლებად – ჰაშიშს. მე-17ს. ისტორიკოსის – ევლოგიო ეფენდის თანახმად, „კონსტანტინოპოლში იყო 1 000-ზე მეტი ლუდის მაღაზია და 104 ღვინის დისტრიბუტორი, მაგრამ იყო მხოლოდ 60 ადგილი, სადაც ჰაშიში იყიდებოდა და ეწეოდნენ“.[1]

ყველა დროის მუსლიმი კანონმდებლები ერთსულოვანი იყვნენ ნარკოტიკული საშუალებების აკრძალვასთან მიმართებაში. სუნიტ მუსლიმ სწავლულს, იბნ თაᲔმიᲔᲔას, ეკუთვნის ტრაქტატები ჰაშიშის აკრძალვაზე: *არ-რისᾹლა ალ-მა'რუფა ბი თაჰრīმიჰᾹ* („ტრაქტატი ცნობილი როგორც განაცხადი მისი [ჰაშიშის] აკრძალვის თაობაზე“ და *თაჰრīმ ალ-ჰაშīშა ალ-მულაᲔიბა ვა-ლ-ჰადდ 'ალაᲔჰᾹ ვა-თანჯīსუჰᾹ* („სამართლებრივი ტრაქტატი ჰაშიშის აკრძალულად და უკანონოდ გამოცხადებისა და ჰადდ სასჯელის აუცილებლობის შესახებ“). იბნ თაᲔმიᲔᲔა წერდა: „ჰაშიში, იმისდა მიუხედავად იწვევს თრობას თუ არა, აკრძალულია ... ცოდვილი ადამიანები ეწევიან მას, რადგანაც თვლიან, რომ ის იწვევს აღფრთოვანებასა და ტკბობას, ალკოჰოლით თრობით მსგავს ეფექტს. ღვინო ადამიანს, რომელიც მას სვამს, ხდის მოჩხუბრად და უაზროდ, ხოლო ჰაშიში იწვევს ლეთარგიას და აპათიას. უფრო მეტიც, მისი მოწევა ადამიანს გონებას ურევს და ცვლის ხასიათს, იწვევს სამარცხვინო ინსტინქტებს. ეს უფრო დიდი ბოროტებაა, ვიდრე ღვინით თრობა. სასჯელი ჰაშიშის მცირე თუ დიდი დოზით მოწევისათვის, ისეთივეა, როგორც ღვინის მოხმარებისათვის, 80 ან 40 დარტყმა შოლტით“.[2]

ისლამში მკაცრად აკრძალულია არა მხოლოდ ნარკოტიკებისა და სხვა გამაბრუებელი ნივთიერებების მოხმარება, არამედ ყველა სახის საქმიანობაც, რაც დაკავშირებულია მათ წარმოებასთან, შენახვასა და გაყიდვასთან.[3]

მთელ რიგ მუსლიმურ ქვეყნებში ნარკოდანაშაული მკაცრად ისჯება. მაგ., 1985 წლიდან ეგვიპტეში გამოიყენება სიკვდილით დასჯა ნარკოტიკების კონტრაბანდისათვის (ადრე ეს სასჯელი განსაზღვრული იყო კანონით, მაგრამ არ გამოიყენებოდა სასამართლოების მიერ). ნარკოდანაშაულისათვის სასიკვდილო განაჩენების რაოდენობით განსაკუთრებით გამოირჩევა საუდის არაბეთი და მალაიზია. ირანში კანონმდებლობა ით-

---

[1] Gabriel G. Nahas, "Hashish in islam 9th to 18th century," *Bulletin of the New York Academy of Medicine,* 58/9 (1982), 822.

[2] K. Nejad & S. Hashemi, "Status of Narcotic Drugs in Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Laws," *Beijing Law Review*, 9 (2018) 401-424; Franz Rosenthal, "The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society," 258-262, 297.

[3] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law: A Fresh Interpretation* (Oxford, 2019), 164-165.

ვალისწინებს სიკვდილით დასჯას ნარკოტიკული საშუალებების გამოზრდის, წარმოების, ვაჭრობის, იმპორტის, ექსპორტისა და ფლობისათვის. ეგვიპტეში, იორდანიასა და სირიაში სიკვდილით დასჯა გათვალისწინებულია ნარკომოვაჭრისა და ნარკომომხმარებლის შემთხვევაში, თუ ის არის სახელმწიფო თანამდებობის პირი ან სახელმწიფო მოსამსახურე. ამის გარდა ეგვიპტის სისხლის სამართლის კოდექსი ითვალისწინებს სასიკვდილო განაჩენს იმ პირებთან მიმართებაში, რომლებიც ნებისმიერი საშუალებით, მათ შორის ძალის გამოყენებით ან მოტყუებით, უბიძგებენ ნებისმიერ სხვა პირს გამოიყენოს რაიმე სახის ნარკოტიკული საშუალება. საუდის არაბეთში, არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში, იემენში, სუდანში, მავრითანიაში ნარკოდანაშაულის შემთხვევაში სიკვდილით დასჯასთან ერთად გამოიყენება შარიათით გათვალისწინებული გაშოლტვა.

ყოფითი აკრძალვები

შარიათის სოციალურ-ყოფით აკრძალვებზე საუბრისას აუცილებლად უნდა გამოვყოთ აკრძალვები ოქროს და ვერცხლის ჭურჭლის, ოქროს სამკაულების ზოგიერთი სახის, აბრეშუმის და ოქროქსოვილების და სხვ. გამოყენებაზე.

იკრძალება: საკვების მიღება ჭურჭლიდან, რომელიც დამზადებულია ძაღლის, ღორის ან ლეშის ძვლისაგან და ამ საგნების გამოყენება რიტუალური განბანვის ან საყოფაცხოვრებო საგნების გაწმენდისათვის; წყლის დალევა ან ჭამა ოქროს და ვერცხლის ჭურჭლიდან და ამ ჭურჭლის გამოყენება საცხოვრებლის მოსართავად ან უბრალოდ სახლში გაჩერება; ოქროსა და ვერცხლის ჭურჭლის დამზადება და ამისათვის საფასურის მიღება; ოქროსა და ვერცხლის ჭურჭლის ყიდვა-გაყიდვა და გაცვლა; მამაკაცებს ეკრძალებათ ოქროს სამკაულების ტარება (ბეჭედი, კალამი, საათი, პორტსიგარა და სხვ.) და წმინდა აბრეშუმის სამოსი.

თუ ვინმეს აქვს ოქროსა და ვერცხლის ჭურჭელი, შარიათის მიხედვით, ის უნდა დაიმტვრეს ან დეფორმირდეს ისე, რომ აღარ ჰქონდეს ჭურჭლის სახე. თუ საჭმელი არის ოქროს ან ვერცხლის ჭურჭელში, ის არ ითვლება წმინდად და მისი მიღება დასაშვებია მხოლოდ ჩვეულებრივ, ნებადართულ ჭურჭელში გადატანის შემდეგ. ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, „ვინც დალია წყალი ოქროს და ვერცხლის ჭურჭლიდან, მან შეავსო თავისი კუჭი ჯოჯოხეთის ცეცხლით“ (მუსლიმი, 37:2065). დაშვებულია: ოქროსა და ვერცხლის ჭიქის სადგამების დამზადება და გამოყენება იმ პირობით თუ ისინი გამოყენებული არ იქნება როგორც ჭურჭელი (ჭიქის გარეშე); ჭურჭლის წინა მხარის მოოქროვება და მოვერცხლა; ჭურჭლის

დამზადება შერეული მეტალებისაგან – ოქროთი და ვერცხლით იმ პირობით, თუ არაძვირფასი მეტალი შეადგენს დიდ წილს და ასეთ ნაწარმს არ შეიძლება ეწოდოს ოქროს ან ვერცხლის; ნარგილის, ხმლის ქარქაშის, დანების და ხანჯლების, ყურანის ყუთების დამზადება ოქროსაგან; ძვირფასი ჭურჭლის გამოყენება, თუ არაა ზუსტად ცნობილი რომელი მეტალისაგანაა დამზადებული. დაშვებულია ოქროს და ვერცხლის ჭურჭლის დამზადება იძულებით, სიცოცხლისა და ქონების ხელყოფის მუქარის შემთხვევაში და სხვ. თუმცა კატეგორიულად აკრძალულია ამ ჭურჭლის გამოყენება რიტუალური განბანვისათვის და არაა რეკომენდებული ბოთლების და ყუთების დასამზადებლად სუნამოსა და სურმისათვის.

შარიათის აკრძალვები ოქროს ნაწარმის ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოყენების შესახებ გამომდინარეობს ისლამის ზოგადი დოქტრინებიდან, რომლებიც კიცხავენ მიწიერი სიკეთეებითა და სიმდიდრით გადაჭარბებულ გატაცებას. მუსლიმი ღვთისმეტყველების აზრით, სიმდიდრე და ფუფუნება ყურადღებას უფანტავს და ასუსტებს მორწმუნის სურვილს შეასრულოს რელიგიური მოვალეობები, ამასთან სოციალური უსამართლობის გამოხატულებაა. ოქროს სამკაულები, ძვირფასი ოქროს ჭურჭელი ყოველთვის ხელმისაწვდომი იყო მხოლოდ მუსლიმური საზოგადოების მდიდარი და შეძლებული ფენებისათვის და, შესაბამისად, იწვევდა შურს და გაღიზიანებას ღარიბთა მასაში. მუჰამმადი და მისი მიმდევრები თვლიდნენ, რომ ასეთ ვითარებას შეიძლებოდა განხეთქილება გამოეწვია მუსლიმურ საზოგადოებაში. ოქროს სამკაულების ფლობა უძველესი დროიდან ღარიბების აუხდენელი ოცნება იყო. არაბულ ლიტერატურულ შედევრში „1001 ღამე“ არის ბევრი ზღაპარი ოქროს სამკაულისა და სხვა ძვირფასი ნივთების მოძიებისა და შეძენის შესახებ. ახლო და შუა აღმოსავლეთის ხალხების ეს ოცნება ხდებოდა არა რეალურ ცხოვრებაში, არამედ ზღაპრებში, ხოლო შარიათის აკრძალვები ყოველდღიურ ცხოვრებაში ოქროს ნივთების გამოყენებასთან დაკავშირებით მიზნად ისახავდა ურთიერთობის შერბილებას მდიდრებსა და ღარიბებს შორის. განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება იმასაც, რომ ოქრო არის უნივერსალური საშუალება ფულადი მიმოქცევისათვის და არ შეიძლება მისი გამოყენება საოჯახო ნივთებისა და მამაკაცის სამკაულების დასამზადებლად.

შარიათი კატეგორიულად კრძალავს, რომ ახალშობილებს დაარქვან ქრისტიანი მოციქულების სახელები: იოანე, პავლე, პეტრე, მათე. გამონაკლისს წარმოადგენს ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა სახელები: აბრაამი, მოსე, დავითი, სოლომონი და ა.შ., ხოლო ახალი აღთქმიდან – იესო და მარიამი, და ეს სახელები დასაშვებია მხოლოდ არაბული გამოთქმით: იბრაჰიმი (აბრაამი), მუსა (მოსე), სულაიმანი (სოლომონი), ‘ისა (იესო), მარიამი (მარიამი) და ა.შ.

შარიათის აკრძალვები ვრცელდება აგრეთვე მუსლიმთა ყოფის მრავალ სხვა ასპექტზე. მაგ., არაა რეკომენდებული წვერის გაპარსვა. ადრე მუსლიმი მეცნიერები ასევე კრძალავდნენ ევროპული ტანსაცმლის ტარებას. ახლა ეს წესები დაცულია მხოლოდ გარკვეულ მუსლიმურ ქვეყნებში, ასევე სოფლად. წვერის ტარებას მკაცრად იცავენ მხოლოდ კულტის მსახურები: იმამები, ხატიბები, მოლები და სხვა. რაც შეეხება ევროპული ტანსაცმლის ტარების აკრძალვას, ის თითქმის აღარ შეინიშნება. ამას ეხმარებოდა გავლენიანი მუსლიმი თეოლოგების ფათვებიც. ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის ბოლოს ეგვიპტელმა მუსლიმმა რეფორმატორმა მუჰამმად აბდუმ გამოსცა ფათვა, რომელშიც ნათქვამია, რომ მუსლიმებს არ ეკრძალებათ ევროპული ტანსაცმლის ტარება.

ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, „მოციქულმა აკრძალა ათი რამ: კბილების გაქლიბვა (*ვაშრ*), ტატუირება (*ვაშმ*), თმის მოცილება (*ნატფ*), ორი შიშველი მამაკაცის ან ორი შიშველი ქალის გვერდით ყოფნა (*მუკა-მა'ა*), (იბნ ჰანბალი, *მუსნად*, 4, 134).

თმების შეღებვა ინით (ჰინნა' – ხნა) ან მსგავსი საშუალებებით, ფართოდ გავრცელებული ჩვეულება იყო არაბეთის ნახევარკუნძულზე, ირანში და ხმელთაშუაზღვის ქვეყნებში. ამ ჩვეულების დასაშვებობის საკითხი დეტალურად განიხილებოდა ადრეულ ისლამში. სუნას თანახმად, რეკომენდებულია თმისა და წვერის შეღებვა ინით. მაგ., ასე იქცეოდა აჰმად იბნ ჰანბალი.[1] ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „ბოლო პერიოდში [სამყაროს აღსასრულის მოახლოებისას] გამოჩნდებიან ადამიანები, რომლებიც შეიღებავენ [თმებს] შავად, მტრედის მკერდის [ფერის] მსგავსად. და [ასეთები] ვერ შეიგრძნობენ სამოთხის სურნელსაც კი“ (აბუ დავუდი, 35:4212). შესაბამისად, მუსლიმი მეცნიერების უმეტესობა თვლის, რომ თმების შეღებვა შავად არის *მაქრუჰ*. ალ-ღაზალი და სხვა მეცნიერები (შაფიიტები) თვლიდნენ, რომ ეს ქმედება არასასურველია (*მაქრუჰ*) და მათი სიტყვების ბუკვალური მნიშვნელობით ეს არის *მაქრუჰ ათ-თანზიჰ* (ქმედებები, რის თავმინებებასაც შარიათი კატეგორიული ფორმით არ მოითხოვს. მაგ. მარხვის დაცვა ჰაჯის დროს 'არაფას დღეს. ამ შემთხვევაში მარხვის შეუსრულებლობისათვის ადამიანი დაჯილდოვდება რელიგიის მითითებების დაცვის გამო. თუმცა, მარხვის დაცვა არ ითვლება ცოდვად). ჰანაფიტების აზრით, ჭაღარის შეღებვა შავად არის *მაქრუჰ*. ეს აკრძალვა ვრცელდება მამაკაცებზეც და ქალებზეც. შაფიიტების აზრით, ალაჰის მოციქულს ეკუთვნის აგრეთვე სიტყვები: „საუკეთესო იქიდან, რითაც თქვენ იღე-

[1] G. H. A. Juynboll, "Dyeing the hair and beard in early Islam: A Hadith-Analytical Study," *Arabica,* 33/1 (1986), 49-75.

ბავთ ჭაღარას, არის ინა და *ქათამ*“.[1] (ათ-თირმიზი 24:1753; აბუ დავუდი, 35:4205). იბნ ჰაჯარ ალ-ასკალანი (გარდ.1449წ.) უშვებს ამ ჰადისის ორ-მაგ განმარტებას: ის შეიძლება მიუთითებდეს როგორც ინის და ბასმის ცალ-ცალკე ან მონაცვლეობით, ისე შერეულად მათ გამოყენებაზე.[2]

როგორც ირკვევა, ჰადისების თანახმად, თმების შეღებვა შესაძლებელია ყველა ფერით, გარდა შავისა. ალ-მავარდი თავის წიგნში *ალ-აჰქამ ას-სულტანიდა*, წერს: „მუჰთასიბი უკრძალავს ჭაღარის შეღებვას შავად ყველას, გარდა მუჯაჰიდების და ამ აკრძალვის დამადასტურებელია ალ-ჯაბირას გადმოცემა“: „მექის დაპყრობის დღეს მოიყვანეს აბუ კუხაფა, აბუ ბაქრ ას-სიდდიკის მამა. ამასთან მისი თავი და წვერი იყო თეთრი, როგორც მცენარე საღამის ფერი, და ალლაჰის მოციქულმა თქვა: „შეცვალეთ ეს, მაგრამ თავი აარიდეთ შავ ფერს“ (მუსლიმი, 37:2102). იმამ ან-ნავავი უშვებდა გამონაკლისს: „გასათხოვარ ქალს ეკრძალება თმის შეღებვა შავად, მაგრამ თუ ის გათხოვილია, მაშინ ეს დასაშვებია ქმრის ნებართვით, მაზჰაბის [შაფიიტური] შესაბამისად“ (*რავდათ ატ-ტალიბინ,* 1/364). მაგ., ხალიფა აბუ ბაქრი თმას იღებავდა ინით და *ქათამ*-ით, ხოლო ხალიფა ‘უმარი – მხოლოდ ინით (მუსლიმი, 43:2341). რაც შეეხება მოციქულ მუჰამმადს, ის თმას იღებავდა ინით და ბასმით ან ყვითლად შაფრანით. ამას ადასტურებს იბნ ‘უმარის გადმოცემა: „მე ვნახე ალლაჰის მოციქული როგორ იღებავდა [წვერს და თმებს თავზე] ყვითლად და მეც მიყვარს ამ ფერით შეღებვა“ (ალ-ბუხარი, 77:5851; მუსლიმი, 15:1187). ცნობილია, რომ ჯიჰადის დროს ბრძოლის მონაწილეები იღებავდნენ წვერს და თმებს შავად, რათა მტერი უფრო მეტად დაეშინებინათ.

მოწევა არის კვამლის ინჰალაცია სხვადასხვა მცენარეული პროდუქტისაგან – თამბაქო, ოპიუმი და სხვ. თამბაქოს მოწევა, ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მავნე ჩვევაა მსოფლიოში. თუმცა ისლამში არ არის კატეგორიული აკრძალვა მოწევაზე.

---

[1] *ქათამ* [იემენური სამშიტი; ლათ. Buxus dioica] – ბალახის სახეობა (იზრდება იემენში), რომელიც გამოიყენება თმის შესაღებად. ზოგჯერ *ქათამ*-ს თარგმნიან, როგორც ბასმას, მაგრამ ეს არაზუსტია. *ქათამ*-ს აქვს იგივე თვისებები, რაც ბასმას, მაგრამ ისინი განსხვავებული მცენარეებია. არაბული განმარტებითი ლექსიკონით, *ქათამ* – მცენარეა, რომელსაც ურევენ ბასმას თმის შესაღებად. მხოლოდ *ქათამ*-ით შეღებვისას მიიღება შავი ფერი, მხოლოდ ინის შემთხვევაში – წითელი ფერი, ხოლო ორივეთი ერთად – შავსა და წითელს შორის (შავი წითელი ელფერით).

[2] Ahmed El Shamsy, “The Curious Case of Early Muslim Hair Dyeing,” Petra Sijpesteijn, Camilla Adang, *Islam at 250: Studies in Memory of G.H.A. Juynboll* (Leiden and Boston, 2020), 187-206 [Al-Asqalani, *Fatḥ al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (al-Riyad, 2001), 10, 367].

ფიკჰის მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში თამბაქოს მოწევა წარმოადგენს შედარებით ახალ მოვლენას, რადგანაც ალაჰის მოციქულისა და მისი მიმდევრების დროს თამბაქო არ იყო არაბეთის ნახევარკუნძულზე. პირველი თაობის მუჯთაჰიდებს წარმოდგენაც არ ჰქონდათ მსგავს მოვლენაზე და ამიტომ დადგენილების გამოტანაც არ შეეძლოთ. რაც შეეხება თანამედროვე ღვთისმეტყველებს, მოწევის საკითხთან მიმართებაში ისინი იყოფიან სამ ჯგუფად: 1. პირველი ჯგუფი, რომელთაც არ იცოდნენ მოწევის ზიანზე ან ამ საკითხს მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ. ღვთისმეტყველების ეს ჯგუფი დასაშვებად მიიჩნევს თამბაქოს, სიგარეტის და ყალიონის მოწევას, რადგანაც მოწევის აკრძალვასთან დაკავშირებით არ არსებობს არანაირი მითითება ყურანსა და სუნაში. 2. მეორე ჯგუფი თამბაქოს მოწევას არასასურველ ქმედებად (*მაქრუჰ*) მიიჩნევდა, რამდენადაც კანონიკურ ტექსტებში არ არის მითითება მის აკრძალვაზე. 3. მესამე ჯგუფი, ზიანის გათვალისწინებით (ჯანმრთელობის გაუარესება, ფულადი სახსრების ხარჯვა), ამ ქმედებას აკრძალულად თვლის. ამდენად, მოწევის საკითხს განიხილავენ სხვადასხვა მოსაზრებით – ჯანმრთელობისათვის ზიანის მიყენება, სახსრების გაფლანგვა, ოჯახის შენახვასთან დაკავშირებული ვალდებულებების შეუსრულებლობა.

მუსლიმი ღვთისმეტყველების აზრით, არც ყურანში და არც ჰადისებში არაფერია ნათქვამი, რის გამოც არ არის ისლამში კატეგორიული აკრძალვა მოწევაზე. თუმცა ყურანში აკრძალულია ყველა ქმედება, რაც იწვევს ზიანს. მაგ., „ხარჯეთ ალაჰის გზაზე; ნუ შეიმთხვევთ თქვენი ხელების გამო სიკვდილს ...“[2:195/191]. ასევე ყურანში ნათქვამია: „უთხარი: არამედ აკრძალა ჩემმა უფალმა გარყვნილებანი (შეუსაბამო საქციელი) – გინდ ხილული, გინდ დაფარული“ [7:31/33]. ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „დაშვებული (ალლაჰის მიერ – ჰალალ) აშკარაა და აკრძალული (ალლაჰის მიერ – ჰარამ) ცხადი, ხოლო მათ შორის არის რაღაც, რაც არ არის აშკარა და ბევრმა ადამიანმა არ იცის (მიაწეროს ის კრძალულს თუ დაშვებულს) და ის, ვინც აცნობიერებს გაურკვეველს და თავს არიდებს მას, წმინდად ინახავს თავის რელიგიას და ღირსებას“ (ალ-ბუხარი 2:52; მუსლიმი 22:1599).

ყველაზე ადრეული ფათვა მოწევის აკრძალვის თაობაზე გამოიცა მაროკოში 1602 წელს. 1891 წელს ირანის დიდმა აიათოლამ მირზა შირაზიმ (1815-1895) გამოსცა ფათვა თამბაქოს მოხმარების წინააღმდეგ, მაგრამ მისი მიზეზი გახდა შაჰის მიერ უცხოური კომპანიისათვის თამბაქოს კულტურაზე მონოპოლიის გადაცემა (1890წ. 8 მარტი). ბოლო წლების მანძილზე მრავალი ფათვა გამოიცა მოწევის აკრძალვის წინააღმდეგ, მათ შორის ალ-აზჰარის ულემების მიერ.

აღმოსავლეთის ქვეყნებში (ირანი, არაბული ქვეყნები, თურქეთი და სხვ.) ფართოდაა გავრცელებული მოსაწევი მოწყობილობა – ნარგილე ანუ ჩილიმი (სპარს. نارگیل; კალ. قلیان; არაბ. أرجيلة), რომელიც შედგება წყლის ჭურჭლის, ტყავის გრძელი მილისა და ჩიბუხისაგან. ნარგილე წარმოდგება ქოქოსის პალმის ინდური სახელწოდებისაგან. მალაიზიის ისლამურ საქმეებზე ეროვნული საბჭოს ფათვების კომიტეტმა ნარგილე სცნო აკრძალულად (ჰარამ) ქვეყნის მოსახლეობისათვის.

ტატუირება. შარიათი კრძალავს ტატუირებას – სხეულზე გამოსახულებების გამოყვანას კანქვეშ ნემსით, საღებავის შეყვანის საშუალებით, რადგანაც ეს ნიშნავს ალაჰის შექმნილის გადასხვაფერებას. როდესაც უზენაესმა ალაჰმა სატანა დაწყევლა და გამოაგდო, სატანამ ფიცი დადო, რომ ყოველთვის შეეცდებოდა ადამიანების ცდუნებას, მათ ყოველთვის ჩასჩურჩულებდა ღვთის ურჩობას და ღვთის ქმნილებების შეცვლას. ყურანის 4:118-119/118 თანახმად, „ალაჰმა დასწყევლა იგი (შაითანი). მან კი უთხრა: მე ამოვირჩევ შენი მონების ნაწილსო. გზ-კვალს ავურევ მათ და (წუთისოფლის) ოცნებებით გავართობ, ვუბრძანებ მათ, რომ დააჭრან ყურები საქონელს, და ვუბრძანებ, რომ გადაასხვაფერონ ალაჰის შექმნილიო. ხოლო იგი, ვინც ალაჰს კი არა, შაითანს აირჩევს მეგობრად, წააგებს ცხადი წაგებით!“ ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, რომელიც ეკუთვნის აბუ ჰურაირას, მოციქულმა მუჰამმადმა დაწყევლა არა მხოლოდ ის, ვინც ტატუირებას აკეთებს, არამედ ისიც, ვისაც უკეთებენ. ასევე ის, ვინც თმას უგრძელებს ან იგრძელებს. მუჰამმადს უკავშირდება ასევე გადმოცემა: „ალლაჰმა დაწყევლა ქალი, რომელიც ხელოვნურად აგრძელებს თმას [თავისი ან სხვისი] და ის, ვინც იგრძელებს თავის თმას, და ის, ვინც აკეთებს ტატუირებას [თავისთვის ან სხვისთვის], და ის, ვინც იკეთებს ტატუირებას“ (ალ-ბუხარი, 83:5933-5937; მუსლიმი, 37:2124). თუმცა შარიათი ანსხვავებს მუდმივ და დროებით ტატუს. აკრძალულად ითვლება ტატუირება ნემსით, ქიმიური პრეპარატების საშუალებით და ქირურგიული ჩარევით, ასევე ნებისმიერი მეთოდით, რომლის საშუალებით ნახატი სხეულზე დარჩება ერთი წელი და მეტხანს. თანამედროვე პერიოდში მუსლიმი ქალები იკეთებენ დროებით ტატუს – ხნით, რომელსაც აქვს საუკუნოვანი ტრადიცია. ასეთი ტატუ დაშვებულია შარიათით შემდეგი პირობების დაცვით: თუ გამოსახულება სხეულზე შესრულებულია ხნით ან დროებითი საღებავით; თუ ტატუირება არ ცვლის გარეგნულ სახეს, ანუ არ იცვლება ალაჰის ქმნილება; ნახატებზე არ უნდა იყოს გამოსახული ცხოველები ან ადამიანები.

ტრანსპლანტაცია. XX საუკუნეში მუსლიმურ საზოგადოებაში გამწვავდა კამათი სამედიცინო მანიპულაციების ლეგიტიმურობის თაობაზე ტრასპლანტოლოგიაში. მუსლიმურ ქვეყნებში მოქმედებს ისლამური სა-

მედიცინო კოდექსი, ვითარდება ისლამური ბიოეთიკა, რომლის დებულებები ეთანხმება ისლამის მოძღვრებას. ასევე გრძელდება კვლევები ბიოეთიკის საკვანძო პრობლემების იურიდიულ ასპექტებზე ისლამური მოძღვრების კონტექსტში. ადამიანის ორგანოთა გადანერგვის თაობაზე საკითხის მასშტაბური შესწავლა დაიწყო ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციასთან (2011 წლიდან ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაცია) არსებულმა ფიკჰის ისლამური აკადემიის საბჭომ[1] თავის მეოთხე სესიაზე ჯიდდაში (საუდის არაბეთის სამეფო) 1988 წლის 6-11 თებერვალს, როდესაც გაეცნო აკადემიაში შემოსულ სამართლებრივ და სამედიცინო კვლევებს თემაზე: „ცოცხალი და გარდაცვლილი ადამიანის ორგანოთა ტრანსპლანტაცია“. საბჭომ შეაჯამა შედეგები და დააჯგუფა დასკვნები რამდენიმე პუნქტად.

შარიათის მიხედვით ტრანსპლანტაცია იყოფა ორ ნაწილად: ცოცხალი ადამიანის ორგანოთა ტრანსპლანტაცია და გარდაცვლილი ადამიანის ორგანოთა ტრანსპლანტაცია.

ცოცხალი ადამიანის ორგანოთა ტრანსპლანტაცია. 1. დაშვებულია ორგანოს ტრანსპლანტაცია ერთი ცოხცალი ადამიანის სხეულიდან მეორე ადამიანის სხეულში, თუ ტრანსპლანტატს აქვს ფიზიოლოგიური რეგენერაციის თვისება. მაგ., ადამიანის კანს და სისხლს აქვთ მაღალი რეგენერაციის თვისება. ამიტომ სისხლის გადასხმის ან კანის გარკვეული ნაწილის გადანერგვის შემთხვევაში დონორის ჯანმრთელობა შესაძლებელია მხოლოდ მინიმალურად გაუარესდეს. ამ შემთხვევაში სავალდებულოა დონორის სრული ქმედუნარიანობა და შარიათის ყველა ნორმის დაცვა ოპერაციის დროს. 2. ნებადართულია სხვა ადამიანის ორგანოს ნაწილის გადანერგვა, თუ ორგანოს ამპუტირება მოხდა დონორის ავადმყოფობის გამო. მაგ., ამპუტირებული თვალის რქოვანას გადანერგვა.

გარდაცვლილი ადამიანის ორგანოთა ტრანსპლანტაცია (გვამური დონაცია). ამ შემთხვევაში სავალდებულოა თვითონ დონორის სიცოცხლეში ან გარდაცვალების შემდეგ მისი ნათესავები თანახმა იყვნენ ამ ოპერაციაზე. ადამიანი გარდაცვლილად ჩაითვლება მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც დადგინდება თავის ტვინის სიკვდილი ან გულის შეუქცევადი გაჩერება და სისხლის მიმოქცევის შეწყვეტა.

ადამიანის ორგანოს გადანერგვა მისი სხეულის ერთი ნაწილიდან მეორეზე ნებადართულია იმ შემთხვევაში, თუ ამ ოპერაციიდან მოსალოდნელი სარგებელი ცხადად აღემატება შესაძლო ზიანს და, თუ ოპერაციის

[1] *Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения (фикха) – фетвы.* Перевод с Арабского М. Ф. Муртазина (Москва, 2003), 65-67; იხ. აგრეთვე: Shosh Ben-Ari, “The Changing Attitude of Islam toward Cosmetic Procedures and Plastic Surgery,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 66/2 (2013), 147-61.

მიზანია დაკარგული ორგანოს ან მისი ფორმისა და ბუნებრივი ფუნქციის აღდგენა, სხეულის დეფექტის აღდგენა, დაავადების პროგრესირების შეფერხება ან ცხოვრების ხარისხის გაუმჯობესება. როდესაც ორგანო ან ქსოვილი აღებულია დონაციის ან იმპლანტაციისაგან განსხვავებული მიზნით, მისი იმპლანტაცია დასაშვებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დონორს განემარტა მოსალოდნელი შედეგები და შესაძლო რისკი და მიღებულია მისი ინფორმირებული თანხმობა, ხოლო თანხმობის განცხადების უნარის არმქონე პირის შემთხვევაში – შესაბამისი ნებართვა.

ტრანსპლანტაციასთან დაკავშირებული აკრძალვები: 1. ტრანსპლანტაცია დაშვებულია, როდესაც პაციენტის სიცოცხლე დამოკიდებულია დონორის ორგანოზე. 2. იკრძალება ცოცხალი ადამიანის სიცოცხლისათვის მნიშვნელოვანი ორგანოს გადანერგვა. მაგ., კატეგორიულად იკრძალება ცოცხალი ადამიანის გულის გადანერგვა. 3. იკრძალება ცოცხალი ადამიანის ორგანოს გადანერგვა, თუ ეს დაკავშირებულია მისი ერთ-ერთი სასიცოცხლო ფუნქციის მნიშვნელოვან გაუარესებასთან, თუნდაც არ არსებობდეს ლეტალური შედეგის საფრთხე. ტრანსპლანტაცია ერთ-ერთი მთავარი ორგანოს სასიცოცხლო ფუნქციის ნაწილობრივი დაკარგვით კი მოითხოვს დამატებით კვლევებს. 4. არ შეიძლება ადამიანის დამახინჯება ორგანოს ამოღებით ტრანსპლანტაციისათვის. მაგ., თვალის ამოღება ან ფეხის მოკვეთა დონორობის მიზნით. 5. არ შეიძლება სასქესო ორგანოების ტრანსპლანტაცია, რადგანაც საკვერცხე და საკვერცხეები სხვა ადამიანის სხეულში გადანერგვის შემდეგაც აგრძელებენ თავისი რეპროდუქტიული ფუნქციების შესრულებას, რაც დაკავშირებულია გენეტიკური კოდის გადაცემასთან.[1] 6. იკრძალება ემბრიონების როგორც გადასანერგი ორგანოების წყაროდ გამოყენება. იკრძალება აბორტი ემბრიონის ამოღების მიზნით, რომლის ორგანოები განკუთვნილია სხვა პირისათვის გადასანერგად, გარდა ბუნებრივი, არაპროვოცირებული აბორტის ან შარიათით ნებადართული აბორტის შემთხვევებისა. თუ ემბრიონი სიცოცხლისუნარიანია, მაშინ ექიმების ძალისხმევა მიმართული უნდა იყო მისი სიცოცხლის შენარჩუნებაზე და არა ორგანოების დონორად გამოყენებაზე. თუ ემბრიონი არაა სიცოცხლისუნარიანი, მაშინ მისი ორგანოების გამოყენება დასაშვებია მხოლოდ მას შემდეგ, რაც დადგინდება მისი სიკვდილი სპეციალურად შემუშავებუ-

[1] დადგენილება 57 (8/6) მიღებულია ფიკჰის ისლამური აკადემიის საბჭოს მიერ თავის მე-6 სესიაზე ჯიდდაში (საუდის არაბეთის სამეფო) 1990 წლის 14-20 მარტს. დადგენილება საფუძველი: 1989 წლის 23-26 ოქტომბერს ქუვეითში ჩატარებულ სამედიცინო-იურიდიულ სემინარზე საკითხვის განხილვის შედეგად მიღებული დასკვნები და რეკომენდაციები. *Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения (фикха) – фетвы,* 125.

ლი მოთხოვნების შესაბამისად.[1] 7. კატეგორიულად იკრძალება ადამიანის ორგანოებით ვაჭრობა. 8. ორგანოების ტრანსპლანტაცია დაშვებულია მხოლოდ უფლებამოსილი სპეციალური დაწესებულების კონტროლქვეშ.

რაც შეეხება პლასტიკურ ქირურგიას, 2007 წელს მალაიზიაში ფიკჰის ისლამური აკადემიის მე-18 სესიის №173 (11/18) რეზოლუციის თანახმად, დასკვნა ასეთია: „დეფექტების აღმოფხვრის მიზნით, რომლებიც წარმოიშობა განსაკუთრებულ შემთხვევებში (ხანძარი და ა.შ.), საჭიროებისამებრ დაშვებულია პლასტიკური ოპერაცია, ასევე ანალოგიურად თუ ავადმყოფობის შედეგად ადამიანს დასცვივდა თმები, მას ნება ერთვება თმები გადაინერგოს“.

უქმე დღე. პარასკევი ისლამში ითვლება წმინდად, სადღესასწაულო დღედ, მაგრამ არც ყურანში და არც ჰადისებში ის არაა განსაზღვრული უქმე დღედ. არ გვაქვს ინფორმაცია, რომ ალაჰის მოციქულის ან მართლმორწმუნე ხალიფების დროს რომელიმე დღე ითვლებოდა უქმედ. ცნობილია, რომ უმაიანთა დინასტიის დროს ზ̣ად იბნ აბიჰიმ, ბასრის ნაცვალმა (665-670), განკარგულება გამოსცა, რომ სარჩელები სასამართლოში მიეღოთ ყოველ დღე, პარასკევის გარდა. ეს იყო პირველი შემთხვევა, როდესაც პარასკევი ოფიციალურად გამოცხადდა უქმედ, ყოველ შემთხვევაში, სასამართლოებისათვის. ცნობილია აგრეთვე, რომ ‘აბასიანთა ადრეული ეპოქიდან ოფიციალური ინსტანციები (დივანი) პარასკევობით ისვენებდნენ, მაგრამ ჯიხურები და ბაზრები ამ დღეს მუშაობდა. ოსმალთა იმპერიის ადრეულ პერიოდში, სამშაბათს და პარასკევს მედრესეებში არ იყო გაკვეთილები, რათა მოსწავლეებს შეძლებოდათ ბიბლიოთეკებში მუშაობა. თუმცა არ იყო განსაზღვრული სისტემა. ცალკეულ სასწავლო დაწესებულებებს შეეძლოთ პარასკევისათვის დაემატებინათ ორშაბათი ან ხუთშაბათი, ანუ გაეზარდათ უქმე დღეები სამამდე. სულტან მეჰმედ II-ის დროს (1444-1446;1451-1481) მედრესეში უქმე დღე იყო მხოლოდ სამშაბათი. თანზიმათის (1839-1876) რეფორმების დაწყების შემდეგ უქმე დღედ გამოცხადდა ხუთშაბათი, მაგრამ სახელმწიფო მოსამსახურეთა უმრავლესობა არ იწყებდა მუშაობას პარასკევს დილიდან, საპარასკევო ლოცვისათვის მომზადების საბაბით. ამიტომ 1842 წლიდან მუსლიმი აღმსარებლობის სახელმწიფო მოსამსახურეებისათვის უქმე დღედ გამოცხადდა პარასკევი დღე, ხოლო ქრისტიანები ისვენებდნენ კვირას და ებრაელები – შაბათს. 1923 წელს მიიღეს კანონი, რომლის თანახმადაც ყველა ქალაქში, რომლის მოსახლეობაც აღწევდა 10 000-ს, სავალდებულო გახდა პარასკევის ოფიციალურ უქმე დღედ გამოცხადება.

[1] იქვე, 124. დადგენილება 56 (7/6).

ეს იყო პირველი შემთხვევა თურქულ-მუსლიმური სამყაროს ისტორიაში, როდესაც ეს დღე ოფიციალურად გახდა არასამუშაო როგორც მუსლიმების, ისე არამუსლიმებისათვის. 1935 წელს, ვესტერნიზაციის გავლენით, უქმე დღედ გამოცხადდა კვირა, პარასკევის ნაცვლად. ეს პრაქტიკა გაგრძელდა 1974 წლამდე, როდესაც კვირას დაემატა კიდევ ერთი უქმე დღე – შაბათი. პარასკევი, მუსლიმთა სადღესასწაულო დღე, კვლავ სამუშაო დღედ რჩება.

აღსანიშნავია, რომ ევროპამ და დასავლეთმა საკუთარი უქმე დღე ქრისტიანული რელიგიის ტრადიციის წყალობით მიიღო – კვირის მსახურება ლოგიკურად იქცა დასვენების დღედ. მთელი მე-19 საუკუნე და მე-20 საუკუნის დასაწყისი ევროპა და დასავლეთი მეორე უქმე დღისათვის იბრძოდა. გასული საუკუნის შუა პერიოდში ევროპის უმრავლეს ქვეყანაში პროფკავშირებმა შეძლეს შეთანხმება დასვენების ორ ოფიციალურ დღეზე – შაბათი და კვირა.

ევროპა და დანარჩენი მსოფლიო ცხოვრობდნენ და აგრძელებენ ცხოვრებას ამგვარი სამუშაო კალენდრით. მაგრამ ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნები, რომელთაც ყოველთვის დაძაბული ურთიერთობა ჰქონდათ დასავლეთთან და გააჩნდათ საკუთარი რელიგიური ტრადიცია (ქრისტიანობაზე არანაკლებ ძლიერი), თავისი სამუშო დღის წესრიგის და დასვენების ერთგულნი დარჩნენ. პარასკევი დღე იქცა უქმედ მუსლიმებისათვის – არაბები, სპარსელები, ავღანელები, ბერბერები და ა.შ. რა თქმა უნდა, მუსლიმურ სამყაროში ყოველთვის არსებობდა ჯგუფები, რომელთაც რელიგიური ტრადიციების გათვალისწინებით ჰქონდათ სამუშაოს და დასვენების საკუთარი ტრადიციები. მაგალითად, მუსლიმთა მიწაზე მცხოვრები ებრაელები ოდითგანვე შაბათ დღეს ლოცულობდნენ.

ადრე მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონში ეკონომიკა ვითარდებოდა დამოუკიდებლად და ამგვარ საკითხებს დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ, მაგრამ გლობალიზაციისა და ეკონომიკური ინტეგრაციის გარემოში, ფინანსური სისტემების უქმე დღეების სხვაობები ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანასა (მაგ., სომალი, იემენი, ირანი, ჯიბუთი – უქმე დღეები:ხუთშაბათი და პარასკევი) და დანარჩენ მსოფლიოს შორის, რომელიც „შაბათ-კვირას“ ისვენებს, მათ ეკონომიკურ მდგომარეობაზე აისახება.

არსებული მდგომარეობით ამ საკითხთან დაკავშირებით ცვლილებების ორი ვარიანტი არსებობს: არჩევანი პირველი – გადასვლა ევროპულ და მსოფლიო კალენდარზე, რაც გულისხმობს პარასკევის და ხუთშაბათის სამუშაო დღის ცვლილებას და შაბათ-კვირის უქმედ გამოცხადებას. მეორე ვარიანტი უფრო რბილი და კომპრომისულია, რომლის მიხედვითაც ხუთშაბათის მაგიერ უქმე იქნება შაბათი, პარასკევი დღე

კი თავის საკრალურ სტატუსს შეინარჩუნებს. ამ პუნქტს ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს.[1]

არაბთა გაერთიანებული საამიროები გახდა სპარსეთის ყურის რეგიონის პირველი ქვეყანა, რომელიც 2022 წლის იანვრიდან გადავიდა 4 დღიან სამუშაო კვირაზე (7.30am - 3.30pm), უქმე დღეები – შაბათი და კვირა. პარასკევი სამუშაო დღეა მხოლოდ დღის პირველ ნახევარში (შარჯას საამიროს გამოკლებით). ეს წესი შეეხო სკოლებს და სასწავლო დაწესებულებებსაც.

სიმღერა და მუსიკა

მუსლიმური ღვთისმეტყველების ისტორიაში მიმდინარეობდა მწვავე კამათი იმ საკითხებზე, რომლებთან მიმართებაშიც არ იყო პირდაპირი და ერთმნიშვნელოვანი პასუხი ყურანსა და სუნაში. მუსიკაც განეკუთვნება სწორედ ასეთ კატეგორიას. მუსიკის და სიმღერის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა ტერმინი *ღინა'*. მუსიკის მნიშვნელობით იხმარებოდა ტერმინი *ტარაბ* (სიტყვასიტყვით „მხიარულება"). მოგვიანებით, მოდერნიზაციის ეპოქის დადგომასთან ერთად, XVIII-XIX სს-ის მიჯნაზე, დამკვიდრდა ტერმინი *ალ-მუსიკა* (სპარს. მუსიკი).

სიმღერა და მუსიკა იყო მმართველთა და არისტოკრატთა გართობის ნაწილი, მაგრამ განიკიცხებოდა ღვთისმეტყველების მიერ, განსაკუთრებით რიგორისტების, ნაწილობრივ ჰანბალიტების მიერ. ისინი ეყრდნობოდნენ სუნას. მუსლიმი სასულიერო წოდების ორთოდოქსი წარმომადგენლები დღესაც ხელმძღვანელობენ შემდეგი წესით: მუსიკის მოსმენა ნიშნავს კანონის დარღვევას; მუსიკის შექმნა ნიშნავს რელიგიის დარღვევას; მუსიკით ტკბობა ნიშნავს რწმენის დარღვევას. ჰადისების დიდი ნაწილი მუსიკას და სიმღერას დაშვებულად მიიჩნევს სადღესასწაულო დღეებში, თუ სიმღერების შინაარსი და შესრულების მანერა ეთანხმება ისლამურ ეთიკას. დასაშვებია აგრეთვე რელიგიური მისამღერები, სადაც არის ალაჰის და მუჰამმადის ქება.[2]

---

[1] ა) უქმე დღეები: შაბათი და კვირა – მაროკო, თუნისი – 2021 წლიდან, პაკისტანი; ლიბანში ქრისტიანებისა და მუსლიმი თემების ნაწილისათვის უქმე დღეებია შაბათი და კვირა, ხოლო სუნიტების ნაწილის, დრუზებისა და შიიტების დიდი ნაწილისათვის უქმე დღეებია – ხუთშაბათი და პარასკევი. ბ) პარასკევი, შაბათი – ალჟირი, ბანგლადეში, ეგვიპტე, იემენი, სირია, ერაყი, იორდანია, ლიბია, ქუვეითი, ომანი, ბაჰრეინი, საუდის არაბეთი, კატარი, მავრიტანია, მალაიზია (რამდენიმე შტატი), სუდანი. გ) პარასკევი – ირანი. დ) ხუთშაბათი და პარასკევი – ავღანეთი.

[2] Lois Ibsen al Faruqi, "Music, Musicians and Muslim Law," *Asian Music,* 17/1, (1985), 3-36; L. Nielson, "Gender and the Politics of Music in the Early Islamic Courts," *Early Music History*, 31 (2012), 235-261.

ყურანის თანახმად, „ამ ხალხისგანაა ის, ვინც ყიდულობს საუბრის ლაღობას, რათა აცდუნოს ალაჰის გზიდან, ცოდნის გარეშე და მასხარად აიგდოს იგი. მათ, სწორედ მათ, სასჯელი დამამცირებელი“ [31:6/5]. ყურანის 31:6 აიაში, მუსლიმი ღვთისმეტყველების აზრით, უზენაესი ალაჰი საუბრობს ხალხზე, რომელთაც ჭეშმარიტ სიტყვებს და ყურანს ამჯობინეს სიმღერები, რომლებიც სავსეა უსარგებლო სიტყვებით. ყურანის კომენტატორი აბდულ მაჯიდ დარიაბადი (1892-1977) ასე გადმოსცემს ამ ისტორიას: „აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ მოციქულის ჟამს, ვინმე ნადრ იბნ ალ-ჰარისს შემოჰქონდა სპარსული სარაინდო რომანები და კურაიშიტებს უკითხავდა. ამით ცდილობდა მათთვის დაემტკიცებინა, რომ ამ ყაიდის ლიტერატურა ალაჰის მოძღვრებაზე ღირებული და მნიშვნელოვანი იყო“. მოციქულის მიმდევარმა იბნ ‘აბბასმა (გარდ. 687წ.) განმარტა: „ეს აია გარდმოვლენილია სიმღერებზე და იმაზე, რაც დაკავშირებულია მასთან“. ‘აბდ ალლაჰ იბნ მას‘უდმა (გარდ. 653წ.) ასევე განცხადა: „ვფიცავ ალლაჰს, რომლის გარდა არ არის სხვა ღვთაება – ეს სიმღერებია! – გაიმეორა თავისი სიტყვები სამჯერ“ (მუსთადრაქ ალ-ჰაქიმ, ას-საჰიჰაი̣ნ, 2:411).[1]

თუ მხედველობაში მივიღებთ ყურანის ზოგიერთი კომენტატორის აზრს, იდიომაში – „ლაჰვა ალ-ჰადის“ – „უსარგებლო ლაპარაკი“ (საუბრის ლაღობა) იგულისხმება მუსიკაც (მაგ., საუბართან, პროზასთან, პოეზიასთან, იუმორთან ერთად), რადგანაც ეს აია ნათლად მიუთითებს, რომ მუსიკაც, სიმღერაც და სამეტყველო აპარატის გამოყენების სხვა ფორმებიც განეკუთვნება საგანთა იმ კატეგორიას, რომელთა დასაშვებობა ან აკრძალვა განისაზღვრება გამოყენების განზრახვითა და ფორმით. ასევე მოციქულის ზოგიერთი მიმდევარი და შემდგომი საუკუნეების მეცნიერთა ნაწილი ციტირებდა ამ აიას როგორც არგუმენტს სიმღერის აკრძალვის დასადასტურებლად. თუმცა ყველა არ ეთანხმებოდა ამ აიას ამგვარ განმარტებას.

ცნობილი ფაკიჰი და ღვთისმეტყველი იბნ ჰაზმი (გარდ. 1064წ.) წერდა: „ამ აიაში არ არის მტკიცებულება სიმღერის აკრძალვის თაობაზე. აიას კონტექსტი და თვითონ ტექსტი ცხადად ადასტურებს ამას, რადგანაც აიას გაგრძელება ხსნის იმას, თუ რა მიზნით „ყიდულობენ გასართობ საუბრებს“.[2] ყურანის 17:64/66 აიას თანახმად, „მოხიბლე მათგან ისინი,

[1] *ყურანი.* არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ, 618; Tahsin Alam, *A Critical Overview Regarding the Ruling of Musical Instruments as seen by Scholars of Islam*. Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the qualification of takhasus fi al-fikh wa al-iftā (Darul ‘Ilm Birmingham, UK, 2019), 9-13.

[2] Ibn Hazm, *A Ruling on Music & Chess: Issue 1566: Sales Concerning Items of Amusement.* Translated by Renascence Foundation (Wydawca, 2017); Lois Ibsen al Faruqi, “Music, Musicians and Muslim Law,” *Asian Music,*17/1 (1985), 37.

ვისაც შეძლებ, შენი ხმით“. მეცნიერები ამ აიას ხსნიან ასე: შაითანის ხმა არის მუსიკა. მათი აზრით, ნიშანდობლივია, რომ შაითანის ერთ-ერთი სახელია *ვასვას* – „მოჩურჩულე“.

მუსლიმი სწავლულის – საიიდ კუტბის (1906-1966) თანახმად, „ესაა ნებისმიერი გასართობი, რაც გულს ალლაჰის მორჩილებას მოსწყვეტს და რომელსაც არ მოაქვს არანაირი ნაყოფი და სარგებელი. ეს არ ახასიათებს იმ ადამიანებს, რომელთა მიზანიც ქვეყნის სიკეთით, სამართლიანობითა და ჭეშმარიტი ხელმძღვანელობით ავსებაა. ადამიანები კი ყიდულობენ ამგვარ „უსარგებლო საუბარს“ და საფასურად თავიანთ სიცოცხლეს, სახსრებსა თუ დროს იხდიან. ამგვარად, ძვირფასეულობას დროის უაზრო ფლანგვაზე ცვლიან“.[1]

მოციქული საქარავნო მოგზაურობის დროს სთხოვდა *ჰიდა*-ს შესრულებას, მაგრამ იმავდროულად მან აკრძალა მუსიკა, მათ შორის მუსიკალური ინსტრუმენტები, რომლებიც აბრუნებდა მათ ადრინდელ ცხოვრებასთან. არაბული მუსიკის ძირითადი საკრავებია დასარტყამი ინსტრუმენტები: თუთი და კადიბი (მცირე ზომის ჯოხები, რომლებიც კასტანიეტებად გამოიყენება), ტაბლ (ცილინდრული ფორმის დოლი), ნაკარა (ქართ. ნაღარა), საომარი დოლი, დუფუფ (მცირე ზომის კვადრატული დაირა) და სხვა. ჩასაბერი საკრავებია: მიზმარ (ლერწმის ენიანი სალამური), ნაი (ლერწმის ფლეიტა), კუსაბა (პრიმიტიული ღია ფლეიტა), არგული და სხვა. სიმებიანი საკრავებია: ბარბითი (ბარბატ; (თავდაპირველად იყო ოთხსიმიანი, შემდეგ ხუთსიმიანი), რაბაბი (ორსიმიანი ხემიანი საკრავი) და სხვა.[2] ეს აკრძალვა დაკავშირებული იყო კერპთაყვნისმცემლობის კულტთან და ხელს უწყობდა ლოთობას, მოწევას, აზარტულ თამაშებს და სხვ. რაც შეეხება საკულტო რელიგიურ ცერემონიებს, წარმართული პერიოდის სიმღერები და ინსტრუმენტები (მიზმარ, კადიბ, მიზჰარ და სხვ.) აკრძალული იყო ლოცვისაკენ მოწოდების დროს. აზანი სრულდებოდა მუეძინის მიერ, რომელიც მჟღერი, მელოდიური ხმით კითხულობდა სპეციალურ ფორმულებს ინსტრუმენტალური თანხლების გარეშე. ოსტატურად შესრულებული აზანი აქცევს მას თავისებურ ხმოვან კომპოზიციად, სადაც ჩანს მუსლიმური აღმოსავლეთის მუსიკის მნიშვნელოვანი მახასიათებლები. ყურანის ტექსტის რეჩიტატივით კითხვა მიმდინარეობდა „დაშვებული მელოდიებით“. თვითონ კითხვის ხელოვნება მღერით – *ათ-თაჯვიდ* იყო პროფესიული მუსიკის ერთ-ერთი განშტოება და ამას ეძღვნებოდა

[1] Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qurān*, vol. XIII, sūra 9 (London, 2020), 327. [https://www.kalamullah.com/Books/InTheShadeOfTheQuranSayyidQutb/volume_13_surahs_26-32.pdf].

[2] ნინო ანთიძე-კახიანი, *ალ-ურმავის წიგნი მუსიკისა „ქითაბ ალ-ადვარ“* (თბილისი, 2012).

სპეციალური ტრაქტატები. მოციქული მუჰამმადი ურჩევდა მუსლიმურ თემს: „დაამშვენეთ ყურანი თქვენი ხმებით“.

მუსიკის აკრძალვის საფუძველია ორი ჰადისი: პირველ ჰადისში (ალ-ბუხარი) აღნიშნულია, რომ ალაჰის მოციქულის უმმაში იქნება ხალხი, რომელიც დაიცავს აკრძალული მუსიკალური ინსტრუმენტების დაშვებულობას, მრუშობას, აბრეშუმსა და ალკოჰოლთან ერთად, მიუხედავად იმისა, რომ ეს საგნები აკრძალულია (ჰარამ) შარიათით. ის ფაქტი, რომ მუსიკაც მოხსენიებულია მრუშობასა და ალკოჰოლთან ერთად, ხაზს უსვამს თუ რამდენად სერიოზული ცოდვაა. ის, ვინც ცდილობს მუსიკის დაშვებას, ჰგავს იმას, ვინც ალკოჰოლს და მრუშობას უშვებს. მეორე ჰადისში აღწერილია ასეთი ადამიანების ბედი: დედამიწას ებრძანება მათი გადაყლაპვა და ისინი გადაიქცევიან მაიმუნებად და ღორებად (დაე, ალაჰმა დაგვიცვას მისგან). ეს გაფრთხილება ეხება იმათ, ვინც დაშვებულს უწოდებს მუსიკას, ალკოჰოლს, აბრეშუმს და მრუშობას. შიიტი მუჰადდისი ალ-ჰურრ ალ-ʻამილი (გარდ. 1693წ.), შიიტური ჰადისების კრებულის – *ვასა᾽ილ აშ-შიʻა*-ს ავტორი იმოწმებს ჰადისს იმამ ჯაფარ ას-სადიკისაგან: „ყოვლისშემძლე ალლაჰმა აკრძალა მრეწველობის მხოლოდ ის დარგები, რომლებიც არიან სრულიად უკანონო და საზიანო, როგორიცაა მუსიკალური ინსტრუმენტების, ჭადრაკის და უკანონო გასართობი ინსტრუმენტების, ჯვრების, ქანდაკებებისა და მათი მსგავსის წარმოება. დამატებით აკრძალულია სასმელების წარმოება. ... იკრძალება სწავლა, სწავლება, მუშაობა და ანაზღაურების მიღება ამ დარგებში საქმიანობისათვის“. იმამმა დაასკვნა: „ამგვარად, სიმღერის ან მუსიკის სწავლა ან სწავლება, ანაზღაურება მიღება ამაში ან რაიმე ფორმით ჩართვა ამ მანკიერებაში – ეს არის *ჰარამ*“.[1]

ʻალი იბნ აბი ტალიბის გადმოცემით, მოციქულმა თქვა: „როდესაც ჩემი უმმა (თემი – ნ.გ.) დაიწყებს თხუთმეტი საქმის კეთებას, მას მოეწევა უბედურება“, და [15 რამეს შორის მან აღნიშნა]: „როდესაც მომღერლები და მუსიკალური ინსტრუმენტები ჩვეულებრივი მოვლენა გახდება“ (თირმიზი, 33:2212).

ცნობილია, რომ ხალიფა აბუ ბაქრმა აკრძალა მუსიკის ყველა სახე, გარდა ლირიკული სიმღერების (ნა᾽იჰა; მხ. რ. ნაუჰ) და მკაცრად სჯიდა მომღერლებს, თუ ისინი მღეროდნენ სიმღერებს, რითაც დასცინოდნენ მუსლიმებს. მისი მემკვიდრე ხალიფა ʻუმარი, პირიქით, მფარველობდა მომღერლებს, მოციქულის კარის მსახურთაგან და შეშინებული იყო, რომ შეიძლებოდა ყურანი სხვაგვარად წაეკითხათ და არა მუსი-

[1] Abu Mohammed Al-Hasan bin Ali bin Al-Hussein bin Shu’ba Al-Harrani, *Tuhaf al-Uqoul: The Masterpieces of the Mind.* Translator:Badr Shahin. [http://www.ziaraat.com/books/TuhafulUqool.pdf].

კალური ტონების თანხლებით. უკვე ხალიფა ‘უსმანის დროს, მუსიკოსები დიდებულთა სახლებში სარგებლობდნენ შეწყნარებით, მოციქულის აღთქმების მიუხედავად. ხალიფა ‘ალი იბნ აბი ტალიბი კი „...პირველი იყო, ვინც ღიად გააძლიერა სახვითი ხელოვნების და ლიტერატურის ნამდვილი მფარველობა, მეცნიერების, პოეზიის და მუსიკის შესწავლით“.[1] პირველი ხალიფების პერიოდი (632-661) ხასიათდება პროფესიული მუსიკალური ხელოვნების ჩასახვით არაბული კულტურის მუსიკალური ტრადიციების სინთეზის საფუძველზე ირანთან და ბიზანტიასთან. პროფესიული მუსიკოსების კლასი ინტენსიურად ყალიბდებოდა არააარაბული წარმოშობის (მავალები) მუსლიმი მუსიკოსებისაგან, რომელთა დიდი ნაწილი იყო ირანიდან. მუსიკალური პროფესიონალიზმის პირველი ცენტრი გახდა ჰიჯაზი.

‘აბასიანთა პერიოდის ისლამური ქალაქი, განსაკუთრებით ბაღდადი და ხალიფას სასახლე წარმოადგენდა კულტურის ცენტრს, სადაც დიდი ინტერესით ეკიდებოდნენ და აფასებდნენ მუსიკალურ ხელოვნებას. ‘აბასიანთა სასახლის კარზე იმართებოდა შეკრებები – ‘მაჯლის ატ-ტარაბ’ (არაბ. ტარაბ – არაბულ კულტურაში გამოიყენებოდა მუსიკის ემოციური ეფექტის გამოსახატავად), რომელიც ხალიფებმა სპარსელი შაჰებისაგან დაისესხეს და მიმდინარეობდა პროტოკოლის ზუსტი დაცვით. ხალიფა იჯდა ამაღლებულ ადგილას, მუსიკოსები კი მისგან და მსმენელებისაგან გამოყოფილი იყვნენ მდიდრული ფარდით. იყო ასეთი თანამდებობაც – „ფარდის მსახური“, რომლის მოვალეობაში შედიოდა ხალიფას ბრძანებებისა თუ ხოტბის გადაცემა მუსიკოსებისათვის. აბულ-ფარაჯ ალ-ისფაჰანის გადმოცემით, მუსიკოსები უკრავდნენ სხვადასხვა ინსტრუმენტზე: ‘უდი, ფლეიტა, ტამბური (დაფფ), მანდოლინა და სხვ. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ყველა დასახელებული ინსტრუმენტი იყო მოწყვეტილი სიმებიანი (მასზე უკრავდნენ სიმების მოწყვეტით) და არა მშვილდიანი სიმებიანი ინსტრუმენტი (სიმებს არხევდნენ ცვალებადი დაძაბულობის მქონე მშვილდით; მაგ. სპარს. კამანჩა), რომლებიც იმსახურებდა გაკიცხვას. ერთ მაჯლისზე შეიძლებოდა მოესმინათ 40-მდე სიმღერა. დაწესებული იყო მონაწილე-მუსიკოსების გარკვეული თანმიმდევრობა (რიგი) – *ნავბა*.[2] აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ „ხმამაღალი“ ზიქრი (ალაჰის რიტუალური მოხსენიება) ზოგჯერ სრულდება მუსიკისა და დოლების ცემის თანხლებით და ემყარება სუფიებისა და დერვიშების მიერ გარკვეული ფორმულების მრავალჯერ გამეორებას. ზიქრის ერთ-ერთი მიზანია მისტიური ექსტაზის მიღწევა, რომლის დროსაც შესაძლებელია „ალლაჰთან მიახლოება“.

[1] H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century* (London, 1996), 43.

[2] იქვე, 49.

შაფიიტური მაზჰაბის ფუძემდებელმა აშ-შაფი'იმ თქვა: „ის, ვინც მონაწილეობას იღებს ან დაკავშირებულია ამასთან [სიმღერა და მუსიკა], ის, ფაქტობრივად, დაკავებულია უსაქმურობით, რადგანაც ამაზე დახარჯული დრო არის სიცარიელე და უაზრობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ასეთი ადამიანი ჭკუასუსტი ადამიანის მსგავსია და ჩვენ არ ვცნობთ მის ჩვენებას". იმამ აბუ ჰანიფას ეკუთვნის სიტყვები: „მუსიკის მოსმენა გარყვნილებაა, ხოლო მისით ტკბობა – ურწმუნოება"; „დაუშვებელია საფასურის გადახდა სიმღერასა და გოდებაზე, ჭეშმარიტად, მუსიკა ღვინოა სულისათვის". იმამ მალიქის მიერ გადმოცემული ჰადისით, მოციქულმა თქვა: „დაწყევლილია ორი ხმა ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ სამყაროში: სალამური – სიხარულისას და გოდება – მწუხარებისას". იმამ მალიქი ამბობდა: „მუსიკას უსმენს მხოლოდ გარყვნილი".[1]

ნასრ იბნ 'აბდ ალლაჰ აშ-შაᾱზარის (გარდ.1193წ.) თანახმად, როდესაც მუჰთასიბი დაინახავს ვინმეს, რომელიც უკრავს ისეთ მუსიკალურ ინსტრუმენტზე, როგორიცაა ლუტი, მი'ზაფა, ტუ̄ნბუ̄რ (ტანბური), ბარბატ (ბარბითი) ან მიზმᾱრ (მიზმარი), უნდა დასაჯოს ისე, რამდენადაც საზოგადოებრივი ინტერესი იქნება დაცული, ხოლო ინსტრუმენტები დაამტვრიოს ისე, რომ დაკარგოს ფორმა. ... მუჰთასიბმა უნდა მიუთითოს ყურანის წამკითხველებს, რომ სათანადოდ წაიკითხონ ის, როგორ ალლაჰმა მიუთითათ და აუკრძალოს მათ მისი წაკითხვა სიმღერანარევი ხმით (მუსიკალური ნოტებით), როგორც ეს ხდება ლექსებისა და სიმღერების დროს.[2]

პირველი სრულმასშტაბიანი ტრაქტატი („ზამ ალ-მალᾱჰი̄") მუსიკის გმობაზე, რომელიც გარკვეულ მაგალითად იქცა მუსიკის კანონიერების საკითხზე შემდგომი ტექსტებისათვის, ეკუთვნოდა მუსლიმ ისტორიკოსს, ჰადისმცოდნესა და ასკეტს, ასევე 'აბასიანი ხალიფების ალ-მუთადიდისა და ალ-მუკთაფის აღმზრდელს – იბნ აბი ად-დუნ̱ას (823-894). *მალᾱჰი̄*-ში ის გულისხმობდა არა მხოლოდ „გასართობ ინსტრუმენტებს", არამედ „გასართობ", „ყურადღების განმფანტველ" მუსიკასაც. იბნ ალ-ჯავზიმ (1116-1201) დაწერა ნაშრომი – *თალბი̄ს იბლი̄ს* („ეშმაკის საფარველი"), სადაც განიხილა სუფიური მუსიკა და დაახასიათა სატანიზმის გამოვლინებად.[3]

[1] Tahsin Alam, *A Critical Overview Regarding the Ruling of Musical Instruments as seen by Scholars of Islam*. Dissertation…, 14-30.

[2] Al-Shayzarī, *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba)*. Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley, 126.

[3] Lisa Nielson, Music and Musicians in the Medieval Islamicate World: A Social History (London, New York, 2021), 6, 126-128, 141-144; Al-Ḥāfiẓ Abū'l-Faraj Ibn al-Jawzī [d. 597 AH], *The Devil's Deceptions being a translation of his masterpiece 'Talbīs Iblīs'*(Birmingham, 1985).

ჰანბალიტები, რომელთაც დეტალურად დაამუშავეს მართლმორწმუნე მუსლიმის მორალური „კოდექსი“, კიცხავდნენ როგორც სიმღერას და ცეკვებს, ისე დაკვრას მუსიკალურ ინსტრუმენტებზე. 934 წელს ჰანბალიტები ყოველდღიურად გამოდიოდნენ სახალიფოს დედაქალაქში ამორალურობის წინააღმდეგ, იჭრებოდნენ ცნობილი მოქალაქეების სახლებში, სცემდნენ მომღერლებს, უკრძალავდნენ მამაკაცებს გამოსულიყვნენ ქუჩებში ქალებთან ან ახალგაზრდა ყმაწვილებთან. ჰანბალიტი ფაკიჰი, იმამ იბნ კუდამა ალ-მაკდისის (გარდ. 1223წ.) თანახმად, მუსიკალური ინსტრუმენტები არის ორი სახის: „1. აკრძალული. მას განეკუთვნება ინსტრუმენტები, რომლებიც დამზადებულია სპეციალურად გართობისა და სიმღერისათვის, მაგ., ფლეიტა, მანდოლინა და სხვ. 2. დაშვებული. მას განეკუთვნება ტამბურზე დაკვრა ქორწილებში და სხვა სამხიარულო მოვლენების დროს“.

სიმღერა დასაშვებად ითვლება, თუ დაცული იქნება შემდეგი პირობები: 1. სიმღერის შინაარსი უნდა შეესაბამებოდეს ისლამურ ეთიკას. მაგ., არ შეიძლება სიმღერაში შექებული იყოს ღვინო და სხვ.; 2. შესაძლებელია სიმღერის შინაარსი არ ეწინააღმდეგებოდეს ისლამის მოძღვრებას, მაგრამ სიმღერის შესრულების მანერით – ადამიანში ვნების გაღვიძებით – გახდეს *ჰარამ* ანუ აკრძალული; 3. თითოეული ადამიანი უნდა იყოს თავისი თავის მოსამართლე. თუ სიმღერის გარკვეული სახე ან შესრულების მანერა აღძრავს ვნებებს და იწვევს ცოდვის ჩადენას, როდესაც ცხოველური ინსტინქტი ჭარბობს სულიერს, ადამიანმა უნდა ჩაკეტოს ის გზა, რომელსაც დაბნეულობა შეაქვს მის გულში, რელიგიასა და მორალში.[1]

ისლამური ხელოვნებისა და მუსიკის ექსპერტი არაბულ სამყაროში ლუის ალ-ფარუკი (1926-1986) თავის ნაშრომში („ისლამი და ხელოვნება“), რომელიც ეძღვნება მუსიკას, რეკომენდებულ კატეგორიას აკუთვნებს ყურანის რეჩიტატივით კითხვას (*კირა̄ა*), მოწოდებას ლოცვისაკენ (*აზა̄ნ*), პილიგრიმთა სიმღერებს (*თაჰლი̄ლ*), შესაქებ სიმღერებს (*მადი̄ჰ*), ფორმულის – *სუბჰა̄ნ ალლაჰ* („დიდება ალაჰს“)-ის წარმოთქმას და ლოცვას ამ ფორმულის გამეორებით(*თასბი̄ჰ*), ალაჰის შესაქები ფორმულის – ალ-ჰამდუ ლილლაჰ („შექება, განდიდება ალლაჰს“) წარმოთქმას (თაჰმი̄დ), ლექსების დეკლამირებას ამაღლებულ თემებზე (*ში'რ*), ფოლკლორს (აკვნის სიმღერები, საქორწინო სიმღერები და სხვ.), „პროფესიულ“ მუსიკას (საქარავნო სიმღერები, სეფარდების მელოდიები, შრომის სიმღერები), და ბოლოს სამხედრო მუსიკას (*ტაბლ ხა̄ნა*). საკამათო კატეგორიას (ჰალა̄ლ, მუბა̄ჰ, მაქრუ̄ჰ, ჰარამ) აკუთვნებს მუსიკალურ ჟანრებს, რომელთა შორისაა „ვოკალურ-ინსტრუმენტალური იმპროვიზაციები“ –

[1] Amnon Shiloah, “Music and Religion in Islam”, *Acta Musicologica*, 69/2 (Jul. - Dec., 1997), 143-155.

თაკᾱსῑმ, იმპროვიზებული ინსტრუმენტალური პრელუდია მაკამასთვის (მაკᾱმა – პიკარესკული მოთხრობები რითმულ პროზაში). ვოკალური *თაკასიმ* იწოდება როგორც ღაზალი; კასიდა; ᾱვᾱზ – კლასიკური ვოკალური სტილი), „ღრმააზროვანი მეტრიკული სიმღერები“ (*მუვაშშაჰ, დავრ, თაჲნῑფ...*) და, ბოლოს, ისლამამდელი წარმოშობის მუსიკა. „აკრძალულ“ კატეგორიას აკუთვნებს არაისლამურ მუსიკას, ე.წ. „გრძნობად“ მუსიკას, რომელიც წაახალისებს აკრძალულ პრაქტიკას (ალკოჰოლისა და ნარკოტიკების მოხმარება, პროსტიტუცია და სხვ.).[1]

მუსლიმი თეოლოგი ᴗუსუფ ალ-კარდავი წერდა: „სიმღერა (მუსიკა) ძირითადად ნებადართულს (ჰალᾱლ) ეკუთვნის, რადგან ყველაფერი, რაც აკრძალული არაა ყურანით და სუნნას სანდო ტექსტით, დასაშვებია. ხოლო ყველაფერი ის, რაც მოტანილია სიმღერის (მუსიკის) აკრძალვის დასამტკიცებლად არის ცხადი მნიშვნელობით, მაგრამ არასანდო ან სანდო, გაუგებარი მნიშვნელობით“.[2]

სახვითი ხელოვნება

შარიათი კრძალავს ცოცხალი არსებების (ადამიანი, ცხოველები, ფრინველები, მწერები და სხვ.) გამოსახვას. მისი ახსნა შეიძლება ჰადისით, სადაც მუჰამმადის პირადი დამოკიდებულებაა გადმოცემული ცოცხალი არსების, კერძოდ ადამიანის გამოსახვისადმი და უკავშირდება წარმართული კერპთაყვანისცემის ნაშთებთან ბრძოლის აუცილებლობას. მუჰამმადმა და მისმა მიმდევრებმა 630 წელს გაანადგურეს კერპები მექაში და სხვა ადგილებში, ასევე წაშალეს გამოსახულებები ტაძრის შიგნით (როგორც ჩანს ბიბლიური შინაარსის). მაშინვე ბრძანება გაიცა, რომ კერპები გაენადგურებინათ მექელთა სახლებშიც (აბუ დავუდი, 34:1549). თუმცა, ალ-აზრაკის (*ქითᾱბ ახბᾱრ მაქქა*) გადმოცემით, თვითონ მუჰამმადმა ბრძანა დაეტოვებინათ ქააბას ერთ-ერთ სვეტზე ქალწული მარიამის გამოსახულება ჩვილით, რომელიც დარჩა 683 წლის ხანძრამდე.[3] ო. ბოლშაკოვის აზრით, ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ მუჰამმადის ყველა მსგავსი ღონისძიება მიმართული იყო კერპების წინააღმდეგ და არა ფერწერისა და სკულპტურის წინაღმდეგ.[4] ეს აკრძალვა ყურანშიც პირდაპირ უკავშირდება კერპებს. „და აი, უთხრა იბრაჰიმმა მამამისს ‘აზარს:

---

[1] Lois Ibsen Al Faruqi, *Islam and Art* (Michighan, 2008).

[2] Yusuf Al Qaradawi on Music [http://www.therevival.co.uk/article/yusuf-al-qaradawi-music].

[3] Oleg Grabar, “Upon Reading Al-Azraqi,” Muqarnas, 3 (1985), 1-7.

[4] О. Г. Большаков, “Ислам и изобразительное искусство,” *Труды Гос. Эрмитажа*, X (1969), 142-153.

განა კერპებს იხდი ღვთებებად? მე გხედავთ შენ და შენს ხალხს აშკარა გზააბნევაშიო“ [6:74]. ისლამში ხატმებრძოლეობის ტენდენცია ეფუძნება ღვთაების გამოსახვის შესაძლებლობის აკრძალვას. ღმერთი და მისი ერთობა ყურანის მთავარი იდეაა. ალაჰი აბსოლუტია, ის არსებობს თავის თავში, თავისთავად და სამყაროზე, არ შობს და არ შობილა, არა ჰყავს შვილები, ამხანაგები და მოზიარეები [112:1-4]. აქედან გამომდინარე, მუსლიმი ღვთისმეტყველები ასკვნიან, რომ ღმერთის გამოსახვა არ შეიძლება. მოგვიანებით, ხატმებრძოლეობის ტენდენციამ გამოიწვია ნებისმიერი ცოცხალი არსების გამოსახვის აკრძალვა. ამასთან არ შეიძლება ადამიანმა თავისი შემოქმედებით კონკურენცია გაუწიოს ღმერთს. თუმცა ამ აკრძალვას აბსოლუტური ხასიათი არ ჰქონია და ისლამი უშვებს მცენარეების, საგნების და გეომეტრიული ფიგურების გამოსახვას.

ჰადისებში დეტალურადაა გადმოცემული ცოცხალი არსებების გამოსახვის აკრძალვა. მაგ., მუჰამმადმა თქვა: „განკითხვის დღეს მხატვრები განიცდიან დიდ ტანჯვას“; „სახლი, რომელშიც არის პორტრეტები – არ შევლენ იქ ანგელოზები“ (ალ-ბუხარი, 34:2225, 77:5963, 78:6109; მუსლიმი, 37:2110; ათ-თირმიზი, 24:1749).

არის ცნობა იმის თაობაზე, რომ მუჰამმადის ბეჭედზე ამოტვიფრული იყო რაღაც ფიგურა (*თიმსალ*). ავტორიტეტული გადამცემები კი ამბობენ, რომ ბეჭედზე იყო მხოლოდ წარწერა: „მუჰამმადი მოციქული ალლაჰისა“.[1] ა. ენანი ჩამოთვლის მუჰამმადის მრავალი უახლოესი მიმდევრის ბეჭდებს, რომლებზედაც ამოტვიფრული იყო ადამიანების, ცხოველების და ფრინველების ფიგურები.[2] ეს ბუნებრივია, რადგანაც მუჰამმადი და მისი მიმდევრები იყენებდნენ ბიზანტიური და ირანული წარმოშობის ნაკეთობებს (ისევე, როგორც მთელი არაბეთის ნახევარკუნძული).

მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა ‘უმარი სადღესასწაულო ლოცვების დროს მეჩეთში სარგებლობდა სირიაში ნადავლის სახით მოპოვებული ვერცხლის საცეცხლით, რომელზედაც იყო რელიეფური ფიგურები. ‘უმარის ხაზინადარის ჲასარ იბნ ნუმაჲრის სახლში კი იყო სკულპტურუ-

[1] *ხათამ არ-რასულ* – მუჰამმადის ერთ-ერთი რელიკვიაა, რომელიც ინახება სტამბოლში, თოფქაფის სასახლეში. გადმოცემით, მუჰამმადს ჰქონდა ბეჭედი, რომელიც წარმოადგენდა წითელი აქატის სწორკუთხა, მომცრო ზომის (1 სმ) ნაწილს. მასზე იყო ორ რიგზე განლაგებული წარწერა: მუჰამმად რასულ (2) ალლაჰ (1). მუსლიმური ისტორიოგრაფიული ტრადიციის თანახმად, მუჰამმადის თავდაპირველი ბეჭედი მემკვიდრეობით მიიღეს ხალიფებმა – აბუ ბაქრმა, ‘უმარმა და ‘უსმანმა, მაგრამ ამ უკანასკნელმა დაკარგა (ჩაუვარდა მედინის ჭაში) და დაამზადებინა ასლი. სწორედ ეს ასლი იპოვეს ოსმალებმა, 1534 წელს ბაღდადის აღების დროს, და წაიღეს სტამბოლში.

[2] Ali Ahmed Enani, *Beurteilung der Bilderfrage am Islam nach der Ansicht eines Muslim* (Verlag, 1918).

ლი კარნიზები. მოგვიანებით ისლამის ციტადელად წოდებულ მედინაში არაერთი სახლი იყო მოხატული. უფრო ფართო გავრცელება ჰპოვა სახვითი ხელოვნების ნიმუშებმა არაბებთან, რომლებიც დასახლდნენ დაპყრობილ ოლქებში. მონეტებზეც იყო ადამიანის გამოსახულებები და მიმოქცევაში იყო მონეტა ჯვრის გამოსახულებით. ჰ. ლამენსის თანახმად, „თუ სათანადოდ მოძებნიდით, ყოველთვის შეიძლებოდა გეპოვათ მუსლიმის სახლის რომელიმე კუთხეში ან ხოსროს პორტრეტი ან ქალწულის ხატი“.[1] ამ გარემოცვაში ჩამოყალიბდა მრავალი მუსლიმის მხატვრული გემოვნება. უმაიანთა დროს წარმოდგენა ლამაზ შენობაზე უკავშირდებოდა მოხატულობებს და მოზაიკას. წერილობითმა წყაროებმა შემოგვინახეს ცნობები იმ დროის ფერწერასა და სკულპტურაზე. ზოგიერთი ნიმუში შემორჩა ჩვენს დრომდე არაბულ, ე.წ. უდაბნოს ციხეს-იმაგრეებზე, – კუსაᲔრ ‘ამრაზე (აშენდა 723 და 743 წლებს შორის) და კასრ ალ-ჰაᲔრ ალ-ღარბიზე (აშენდა 727წ.). *კუსაᲔრ ‘ამრა* თანამედროვე იორდანიის ტერიტორიაზე გამოირჩევა ფრესკებით, რომლებიც გამოსახავენ მუსიკოსებს, მოცეკვავეებს, ხელოსნებს, აქლემებს, ნადირობის სცენებს და სხვ. აქ არის ფრესკა, ცნობილი როგორც „ექვსი მეფე“ (4 ფიგურაზე შემორჩა წარწერა ბერძნულად და არაბულად), რომელზედაც გამოსახულია ხალიფა და სხვადასხვა ქვეყნის 5 მმართველი. მათ შორისაა როდრიგო (როდერიკი), ვესგუთების ესპანეთის უკანასკნელი მეფე (710-711), რომელიც დაიღუპა არაბებთან ბრძოლაში. ფრესკები აბანოს ყველა ოთახში, კალდარიუმის გარდა, ასახავს იმდროინდელი არაბი ექიმების რჩევებს, ხოლო გასახდელს ამშვენებს მხიარული სცენები ცხოველების გამოსახულებით, რომლებიც უკრავენ მუსიკალურ ინსტრუმენტებზე. *კასრ ალ-ჰაᲔრ ალ-ღარბი* („კეთილდღეობის დასავლეთის სასახლე“) სირიის ტერიტორიაზე (ქ. ჰომსის აღმოსავლეთით) გამოირჩევა ასევე ფრესკებით. გეომეტრიულ და მცენარეულ ორნამენტთან ერთად დეკორაციისას ფართოდაა გამოყენებული ადამიანის გამოსახულებებიც.[2]

ადამიანების და, განსაკუთრებით, ცხოველების გამოსახულებები იყო არა მხოლოდ საზოგადოებრივ ნაგებობებზე, არამედ მეჩეთებზეც. მაგ., ქტეზიფონის დაპყრობის შემდეგ, არაბები პარასკევის ლოცვებს ატარებდნენ სასანიანთა სასახლის აივანზე, სადაც იყო გამოსახულებები. კაიროს ალ-აზჰარის ცნობილ მეჩეთში დიდხანს იყო 3 სვეტი კაპიტელებით (სვეტისთავი), რომლებზედაც გამოსახული იყო ფრინველები. ისინი ითვლებოდა თილისმებად და მათ იცავდნენ კიდეც. ახალი

[1] R. P. Lammens, “L’Attitude de l’Islam primitif en des arts figures,” *Journal Asiatique* (Sep. - Okt . 1915), 239-279.

[2] K. A. C. Creswell, “The Lawfulness of Painting in Early Islam,” *Ars Islamica*, 11/12 (1946), 159-66.

მეჩეთების მშენებლობისას, მათი მოპირკეთებისათვის, ხშირად იწვევდნენ ბიზანტიელ ხელოსნებს. მაგ., იერუსლიმში კუბბათ ას-სახრას მოსაპირკეთებლად ხალიფა ალ-ვალიდმა (705-715) 20 ხელოსანზე მეტი მიიწვია. მოწვეული ხელოსნები აპირკეთებდნენ მეჩეთებს საკუთარი შეხედულებისმებრ. ალ-ვალიდის დროს სანაში აგებული მეჩეთის მიჰრაბი, მორთული იყო მოზაიკით, რომელზედაც გამოსახული იყო სასახლეები, ხეები ...და ღორიც კი და მხოლოდ ნახევარი საუკუნის შემდეგ ეს მოზაიკა შეიცვალა ორნამენტით. რა თქმა უნდა მეჩეთები იმ დროს შეგნებულად არ ირთვებოდა ფერწერით ან სკულპტურით, მაგრამ თუ რაიმე მიზეზით იქ გაჩნდებოდა ცხოველების გამოსახულებები, ეს არ იწვევდა გაკიცხვას მუსლიმთა უმრავლესობის მხრიდან. მხოლოდ ზოგიერთი მედინელი ღვთისმეტყველი კიცხავდა უმაიანებს იმის გამო, რომ ისინი აშენებდნენ ეკლესიების მსგავს მეჩეთებს.

მუსლიმთა პირველი გამოსვლა გამოსახულებების წინააღმდეგ დაიწყო ხალიფა ⱬაზიდ II-ის დროს (720-724). 102/721 წლის ივლისში (დასახელებულია აგრეთვე ჰიჯრით 104/723წელი) მან გამოსცა ბრძანებულება ყველა მხატვრული გამოსახულების განადგურების თაობაზე სახალიფოს მთელ ტერიტორიაზე. ამ განკარგულების აღსრულებაზე პასუხისმგებელი იყო მისი ძმა მასლამა იბნ 'აბდ ალ-მალიქი. ქრისტიანული წყაროების თანახმად, ვიღაცამ ლატაკიიდან უწინასწარმეტყველა ხალიფას 40 წლიანი მმართველობა, თუ ის გაანადგურებდა ყველა ქრისტიანულ ხატს და ჯვარს. ხალიფას ბრძანებით სომხეთსა და ეგვიპტეში დაიწყეს ხატებისა და ჯვრების განადგურება. მესოპოტამიაში ვერც კი მოასწრეს ამ განკარგულების აღსრულება, რომ ხალიფა ⱬაზიდ II გარდაიცვალა და ახალმა ხალიფამ (ჰიშამ იბნ 'აბდ ალ-მალიქი - 724-743) კი გააუქმა თავისი წინამორბედის ბრძანება. თუმცა ⱬაზიდის ღონისძიება მიმართული იყო ქრისტიანობის მხატვრული სიმბოლოების და არა ნებისმიერი ფერწერის და სკულპტურის წინააღმდეგ.[1] ცნობილია კიდევ ერთი შემთხვევა, როდესაც ხალიფა 'უმარ II-მ, რომელიც გამოირჩეოდა თავისი ღვთისმოსაობით, დაინახა გამოსახულებები (სავარაუდოდ, პორნოგრაფიული სიუჟეტები) ერთ-ერთ აბანოზე, ბრძანა მათი განადგურება და თან დაამატა: „მე რომ ვიცოდე, ვინ გააკეთა ეს, ვცემდი მას სასიკვდილოდ".[2]

---

[1] A. A. Vasiliev, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721," *Dumbarton Oaks Papers,* 9/10 (1956), 23-47; Yaacov Lev, "Islamization and Acculturation at the Time of 'Umar II (717-720)," *Al-Qanṭara,* 42/1 (2021), 1-23. Christian C. Sahner, "The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723)," *Der Islam,* 94/1 (2017), 5-56.

[2] K. A. C. Creswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam," 161.

უნდა აღინიშნოს, რომ სახვით ხელოვნებაში აკრძალვები ყალიბდებოდა თანდათან. IX საუკუნეში უკვე გამოიკვეთა ეს აკრძალვა, მაგრამ მრავალი თვლიდა, რომ აკრძალვა ეხებოდა მხოლოდ თაყვანისცემის საგნების დამზადებას. XI საუკუნიდან კი აკრძალვა საბოლოოდ ჩამოყალიბდა. თუმცა სრული აკრძალვა მუსლიმურ აღმოსავლეთში ვერ განხორციელდა.

IX საუკუნეში უკვე არის ფერწერის განადგურების ცალკეული შემთხვევები ღვთისმეტყველთა გავლენით. ხალიფა ალ-მუჰთადიმ (869-870), ხელისუფლების სათავეში მოსვლისას, „დაიახლოვა მეცნიერები და აამაღლა ფაკიჰების სტატუსი, ... ის იყო ზომიერი სამოსთან, საკვებთან და სასმელთან მიმართებაში. და ბრძანა ამოეღოთ საგანძურიდან ოქროს და ვერცხლის ჭურჭელი, ისინი დაამსხვრიეს და მოჭრეს დინარები და დირჰამები. და გამოსახულებები, რომლებიც იყო მისაღებ დარბაზებში, წაშალეს“.[1] მისმა მემკვიდრე ალ-მუ'თამიდმა (870-892) ისევ მოხატა თავისი სასახლე. ამ სასახლის გამოსახულებების შექებას ეძღვნება სიცილიელი პოეტის იბნ ჰამდისის (1055-1132) ლექსები. ესპანეთში ხალიფა 'აბდ არ-რაჰმან III (912-961) სასახლის წინ დადგა თავისი მხევალის აზ-ზაჰრას ბრინჯაოს ქანდაკება.[2] აღსანიშნავია აგრეთვე ალ-ჰამბრას სპილოს შადრევანი გრანადაში და ლაჟვარდოვანი გამოსახულება მზის და ლომის სამარყანდის შირ-დარის მედრესეში (XVIIს.) და სხვ.

სახვითი ხელოვნების აკრძალვამ ბიძგი მისცა ხელოვნების ისეთი დარგების განვითარებას, როგორიცაა კალიგრაფია და საკულტო არქიტექტურა. ისლამური ხელოვნების ერთ-ერთ მწვერვალად ითვლება მინიატურები ხელნაწერებში ლიტერატურული ნაწარმოებების პერსონაჟების გამოსახულებებით, რომელთა ილუსტრაციისთვისაც ისინი შეიქმნა.

აღმოსავლეთმცოდნე ო. ბოლშაკოვის აზრით, სახვითი ხელოვნება ასრულებდა ორ ამოცანას: ერთი მხრივ, მას ჰქონდა დეკორატიული და ესთეტიკური ფუნქციები, ხოლო მეორე მხრივ, იყო სახელმწიფო იდეოლოგიის გამტარებელი. შუა საუკუნეების საზოგადოებაში მსოფლმხედველობის ერთადერთი ფორმა იყო რელიგიური მსოფლმხედველობა და სწორედ მას უწევდა პროპაგანდას სახვითი ხელოვნება. .... ისლამმა თავიდანვე უარი თქვა სახვითი ხელოვნების დახმარებაზე თავისი იდეების

[1] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī*, Vol.36: The Revolt of the Zanj A.D. 869-879 / A.H. 255-265 (Cambridge and New York, 1991), 48.

[2] Marianne Barrucand & Achim Bednorz, *Moorish Architecture in Andalusia* (Koln, Taschen, 1992), 61.

პროპაგანდისათვის და ამით მაშინვე გამორიცხა ხელოვნების ისეთი სახეების არსებობა, რომლებიც ცნობილი იყო შუა საუკუნეების ევროპაში.[1]

ცოცხალი არსებების გამოსახვის აკრძალვა აისახა სახვითი ხელოვნების განვითარებაზე მუსლიმურ ქვეყნებში. შესაძლოა, ამ აკრძალვის შედეგია ის, რომ ჩვენთვის უცნობია როგორ გამოიყურებოდნენ შუა საუკუნეების ცნობილი პოეტები, ფილოსოფოსები, მხედართმთავრები და სხვ.[2]

ჰილია იყო რელიგიური ჟანრი ლიტერატურაში, რომელიც უკავშირდება მოციქულ მუჰამმადის სიტყვიერ აღწერას. მას რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: მაგალითად გარეგნობა, ორნამენტი, სასიამოვნო. ამ ტერმინმა სპარსულ და თურქულ ენასთან ინტეგრირებისას მიიღო სხვა მნიშვნელობა და ოსმალთა ადრეულ პერიოდში გარეშე პირთა გამოცდილებით, მუჰამმადის პიროვნული მახასიათებლების აღწერას ნიშნავდა. ჩვეულებრივ „ჰილია“ წერილობითი სახის იყო და მასში მოციქულის გარეგნული სილამაზე იყო აღწერილი. ერთ-ერთი ასეთი „ჰილია“ ეკუთვნის ʻალი იბნ აბი ტალიბს, რომლის მიხედვითაც მოციქული მუჰამმადი საშუალო სიმაღლის, გამხდარი კაცი იყო, მას ტალღოვანი თმა ჰქონდა, რომელიც მკერდამდე აღწევდა. კანი მოვარდისფრო ჰქონდა და წარბების ქვეშ დიდი შავი თვალები მოუჩანდა. ბეჭებს შორის კი „წინასწარმეტყველობის ბეჭედი“ ჰქონდა (ალ-ბუხარი, 77:5900, 61:3556; მუსლიმი, 43:2338-39; ათ-თირმიზი, 49:3638).[3] ატ-ტაბარის ისტორიულ ნაშრომში – *მოციქულთა და მეფეთა ისტორია* – მოტანილია მოციქულ მუჰამმადის გარეგნობის მოკლე აღწერა, რომელიც ეკუთვნის ზაჲდ იბნ ʻამრ იბნ ნუფაჲლს (ჰანიფი, გარდ. 605წ.): „ეს არის მამაკაცი, რომელიც არც დაბალია და არც მაღალი, მისი თმები არც ხშირია და არც მეჩხერი, მისი თვალები ყოველთვის წითელია და ბეჭებს შუა კი წინასწარმეტყველობის ბეჭედი აქვს“.[4]

მეცნიერები კამათობენ აგრეთვე იმ საკითხთან დაკავშირებით განიხილება თუ არა მოციქულ მუჰამმადის გამოსახულება ისლამური ხელოვნების ნიმუშად. ისინი გვხვდება ლექსების კრებულებში და საისტორიო თუ რელიგიურ ნაშრომებში. მრავალ გამოსახულებაზე მუჰამმადის

---

[1] О. Г. Большаков, “Ислам и изобразительное искусство,” 152.

[2] შიიტებით დასახლებულ რეგიონებში ჩვენ ვხვდებით ადამიანთა, მათ შორის ხალიფათა გამოსახულებებს. ეს შესაძლებელი გახდა იმიტომ, რომ შიიტებს ნება ერთვებათ გამოსახონ ʻალის მემკვიდრეები, განსაკუთრებით სარწმუნოებისათვის დაღუპული ცნობილი წამებულები. სწორედ ამის გამო დღეს არსებობს ისეთი ფენომენი, როგორიცაა ირანული კინემატოგრაფია.

[3] Imam At-Tirmidhi, *The characteristics of prophet Muhammed (Shamā'il al-Muhammadiyyah)*. Translated and Commentary by Bahaa Addiin Ibrahim Ahmed Shalaby. Edited by Selma Cook (Dar al-Manarah/Egypt, 1422/2003).

[4] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī*, Vol. 6: Muhammad at Mecca. M. V. McDonald (trans., ann.), (Cambridge and New York, 1988), 64.

სახე დაფარულია ქსოვილით, ხოლო ზოგან ნაჩვენებია სიმბოლურად ცეცხლის ალის სახით. XIV საუკუნემდე შექმნილ სურათებზე ნაწილობრივ ნაჩვენებია მისი სახე. თუმცა წინასწარმეტყველთა გამოსახულებები იშვიათი იყო ყველა ეპოქაში და ძირითადად გვხდება სპარსულ და სხვა მინიატურებზე. ჰადისებში და ადრეისლამური პერიოდის სხვა ლიტერატურულ ნაწარმოებებში მოცემულია მუჰამმადის პორტრეტების აღწერა.

XX საუკუნის დასაწყისში მუჰამმად აბდუმ გამოსცა ფათვა, რომლითაც მუსლიმებისათვის დასაშვები გახდა სახვითი ხელოვნება და სკულპტურა. ფათვას გამოქვეყნებამდე, 1891 წელს კაიროს ოპერაში ჩატარდა ორიენტალისტი მხატვრების პირველი გამოფენა, რომელიც დააფინანსა ხედივმა ისმა'ილმა (1863-1879). დღეისათვის აკრძალვა ცოცხალი არსებების გამოსახვაზე პრაქტიკულად არ არსებობს. ადამიანის პორტრეტები და ფოტოგრაფირება იკიცხება, მაგრამ არ იკრძალება.

1980-იან წლებამდე საუდის სამეფოში იყო რამდენიმე იმპროვიზირებული კინოდარბაზი, ძირითადად ჯიდდაში და მექაში, სადაც უჩვენებდნენ ეგვიპტურ, თურქულ და ინდურ ფილმებს მთავრობის ჩარევის გარეშე. თუმცა საუდის არაბეთში კონოთეატრები დაიხურა 1980-იან წლებში. ამის მიზეზი გახდა ულტრაკონსერვატული განმარტება ზოგიერთი რელიგიური ნორმის, რომლებიც კრძალავს გასართობ ღონისძიებებს – კონცერტებს და ფილმების ჩვენებას. 2005 წელს ელ-ხუბარში გაიხსნა კინოთეატრი, სადაც უჩვენებდნენ მხოლოდ შემეცნებითი ხასიათის დოკუმენტურ ფილმებს. ამავე წლის ნოემბერში ერ-რიადის სასტუმროში გაიხსნა კინოთეატრი 1 400 ადგილით, მაგრამ კინოთეატრში დაიშვებოდნენ მხოლოდ ქალები და ბავშვები და უჩვენებდნენ არაბულ ენაზე დუბლირებულ უცხოურ მულტფილმებს. თითქმის 40 წლიანი აკრძალვების პერიოდის შემდეგ კინოთეატრი გაიხსნა 2018 წლის 18 აპრილს ერ-რიადში და უჩვენეს ამერიკული ფილმი „შავი პანტერა". კინოჩვენებას ესწრებოდა მემკვიდრე პრინცი მუჰამმად ბინ სალმანი. საუდის არაბეთის პროექტის –„ხედვა 2030" ფარგლებში იქნება 300 კინოთეატრზე მეტი, მემკვიდრე პრინცის ინიციატივით ერ-რიადში გაჩნდება „ხელოვნების კვარტალი". 2028 წლისათვის იგეგმება სამეფო ოპერის თეატრის გახსნა ისტორიულ დირიჲაში – პირველი საუდის სახელმწიფოს (1744-1818) დედაქალაქში.

ცრურწმენა /მაგია, მისნობა, ჯადოქრობა/

ცრურწმენა (არაბ. *ვასვას*) ისლამში სათავეს იღებს სხვადასხვა წარმართული ჩვეულებებიდან. ცრურწმენად განიხილება აკრძალული დამატებები, როდესაც ყურანითა და სუნათი ნებადართულ რელიგიურ რიტუალებს მუსლიმები, თავიანთი შეხედულებისამებრ, უმატებენ კიდევ

ისეთ რამეს, რაც აკრძალულია ისლამში. ცრურწმენა სათავეს იღებს ისლამამდელი ხანიდან და პირველი მაგალითი არის *რუკ̱ას* (არაბ. ეგზორციზმი – დემონის ან სულის განდევნა ადამიანისაგან) აკრძალული ფორმა. ნებადართული *რუკ̱ას* შესახებ საუბარია ყურანში: „გარდმოვავლენთ ყურანისაგან იმას, რაც განკურნება და წყალობაა მორწმუნეთათვის; მაშინ როცა იგი არაფერს მატებთ უსამართლოთ, თვინიერ ზარალისა“. ‘ა’იშას ეკუთვნის სიტყვები: „თუ მოციქული სთხოვდა ალაჰს ოჯახში ვინმე ავადმყოფის დახმარებას, ის ჩვეულებრივ მარჯვენა ხელს უსვამდა მას თავზე და ეუბნებოდა, „ო ღმერთო! წაიღე ავადმყოფობა! განკურნე, რადგანაც შენ ხარ ღმერთი, რომელიც სინამდვილეში კურნავს. შენს გარდა არავინაა განმკურნებელი“. შეიძლება მხოლოდ ყურანის ციტატების წარმოთქმა (7-ჯერ მეორდება ყურანის პირველი სურა და იკითხება მე-2 სურის 102, 137,162,163, 255-256, 283, 286 და მე-3 სურის 1-2 აიები). ამასთანავე მისმა წამკითხველმა ჯერ კარგად უნდა გაიაზროს, რომ მას არ შეუძლია რაიმე ზეგავლენა მოახდინოს ავადმყოფობის პროცესზე, ეს დამოკიდებულია მხოლოდ ალაჰის ნებაზე. თუ ეს პირობები დაირღვევა, მაშინ საქმე გვაქვს რუკ̱ას აკრძალულ ფორმასთან და შესაბამისად *შირქ*-თან – მრავალღმერთიანობასთან. განსაკუთრებით აკრძალულად ითვლება რუკ̱ას ისეთი ფორმა, რომლის დროსაც ხდება მაგიური რიტუალების შესრულება, მიმართვა ჯინებისა და დემონებისადმი. საკამათოა საკითხი ფულადი ანაზღაურებისა ან სხვა ჯილდოს თაობაზე რუკ̱ას ჩატარებისათვის. მაგ., ჰანაფიტი ღვთისმეტყველების უმეტესობა დასაშვებად მიიჩნევდა ანაზღაურების მოთხოვნას რუკ̱ას რიტუალის დადებითი მოქმედების შემთხვევაში. XIXს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში მუსლიმი რეფორმატორები რუკ̱ას თვლიდნენ შარიათის საწინააღმდეგო ქმედებად. თუმცა რუკ̱ას რიტუალი კვლავ პოპულარულია ზოგიერთ რეგიონში, მაგ., ცენტრალური აზიაში.[1]

აკრძალული დამატების მაგალითია აგრეთვე შემდეგი: როდესაც მუსლიმს სურს მიიღოს რაიმე მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება, ის ცდილობს იპოვოს პასუხი ყურანის ალალბედზე გადაშლით – ყურანის რომელი აიაც პირველად მოხვდება თვალში, მას თვლის პასუხად. მუსლიმებთან გვხვდება ამ მოქმედების უფრო რთული ფორმაც – ყურანს გადაშლის ალალბედზე, შემდეგ მარცხნიდან მარჯვნივ (ჩვეულებრივ არაბული შრიფტი იკითხება მარჯვნიდან მარცხნივ და გვერდებიც ასე გადაიფურცლება) მე-7 გვერდს და კითხულობს მე-7 სტრიქონს და მე-7 სიტყვას (ყურანში საუბარია 7 ზეცაზე და ამიტომ).

[1] E. Savage-Smith, *Magic and Divination in Early Islam* (Ashgate, 2004); Charles Burnett, *Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds* (London, 2016).

ცრურწმენად განიხილება ისლამში მომავლის წინასწარ განჭვრეტა – კრიალოსანის საშუალებით. მუსლიმი ჩამოთვლის სახელებს – ალაჰი, მუჰამმადი და აბუ ჯაჰლი (მუჰამმადის ბიძა). თუ კრიალოსნის ბოლო მძივის სახელი იქნება ალაჰი, მაშინ დაგეგმილი ღონისძიება ჩატარდება წარმატებით. თუ კრიალოსანი დამთავრდა მუჰამმადის სახელზე, მაშინ ბრწყინვალედ არ ჩაივლის, მაგრამ მთლიანობაში დამაკმაყოფილებლად, ხოლო თუ აბუ ჯაჰლის სახელი იქნება ბოლო, ყველაფერი ცუდად იქნება და დაგეგმილზე უმჯობესია უარის თქმა. რა თქმა უნდა ასეთ მკითხაობას ისლამი კრძალავს. ეს არის ცრურწმენის მარტივი ფორმა. ძალიან ხშირად ბავშვები მიმართავენ მკითხაობას გვირილას ფოთლებით.

მოციქული კიცხავდა აგრეთვე ფიცს, რომელსაც წარმოთქვამდნენ მოვაჭრეები იმის გამო, რომ მყიდველი შეცდომაში შეეყვანათ. ის ვინც ხშირად და დაუფიქრებლად იფიცებს ალაჰს, ამით ამცირებს თავის პატივისცემას ღმერთისადმი. მუჰამმადის სიტყვებით, ვინც მივა წინასწარმეტყველთან და ჰკითხავს რაიმეს, მისგან ლოცვა არ მიიღება ორმოცი ღამის განმავლობაში, ე.ი. ასეთი ადამიანი ორმოცი დღის განმავლობაში „უწმინდური“ იქნება.

ნებისმიერ რელიგიაში ბოროტი თვალი ცრურწმენად ითვლება, მაგრამ ისლამში ფართოდ არის გავრცელებული ‘აინ – ავი თვალის რწმენა. აბუ ჰურაირას გადმოცემით, მოციქული ამბობდა: ავი თვალი არსებობს. ბოროტი მზერა, ანუ როგორც უწოდებენ „გათვალვა“, არის ერთი ადამიანის მიერ მეორის მიმართ ავისმსურველი მზერა, რომელსაც შესაძლოა საბაბად ჰქონდეს შური ამ პიროვნების მიმართ. ავი თვალის შესახებ მოხსენიებულია ყურანის 113-ე სურაში. კომენტატორთა განმარტებით, აქ ფიქსირებულია ჯადოქრობის ერთ-ერთი სახე, რომელსაც აქტიურად მისდევდნენ იმდროინდელი არაბი ქალები. ისინი გაკვანძავდნენ ძაფის წვეროებს და სულს უბერავდნენ მათ, რათა ზიანი მოეტანათ იმისათვის, ვის ბედზედაც ძაფი გამოკვანძეს. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, მუჰამმადი მოაჯადოვეს, გათვალეს და მძიმედ ავად გახდა. მუჰამმადი შესთხოვდა ალაჰს, რომ გაეთავისუფლებინა ის ამ ავადმყოფობისაგან. მაშინ მან სიზმარში იხილა მთავარანგელოზი ჯიბრაილი (გაბრიელი), რომელმაც გააგზავნა მუჰამმადი ჭასთან და უბრძანა ეპოვა მასში კვანძად შეკრული ძაფები და გაეხსნა. მხოლოდ მაშინ მოეხსნებოდა შელოცვა. დამატებით მთავარანგელოზის მეშვეობით მუჰამმადს გადაეგზავნა რამდენიმე სურა, რომლებსაც ახლა მუსლიმები იყენებენ ბოროტებისაგან დასაცავად. ეს მაგიური, დამცავი სურები იყო 113-ე და 114-ე სურები, სადაც მოცემულია შელოცვები, რომლებიც ადამიანებს იცავს ეშმაკის, მისი მორჩილი ბოროტი სულებისა და ადამიანების ხრიკებისაგან.

„თქვი: საშველად მივაშურებ უფალს ცისკრისას; სიავისაგან იმისა, რაიც მან შექმნა; სიავისაგან წყვდიადისა როცა იგი ფარავს, სიავისაგან კვანძებზე მბერავ ჯადოქართა და სიავისაგან მეშურნისა, როცა იგი შურიანობს“ [113]. „თქვი: საშველად მივაშურებ უფალს კაცთა, მეუფეს კაცთა, ღვთაებას კაცთა, სიავისაგან დაფარული მაცდუნებლისა, რომელიც ცდუნებას თესს გულებში კაცთა ..., ჯინთა და კაცთა“[114].

113-ე სურა ხშირად იკითხება ლოცვის დროს. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ სამყაროში არაფერმა არ შეიძლება იარსებოს ღმერთის ნების გარეშე. კარგიც და ცუდიც ემორჩილება მის ნებას, რადგანაც ის არის შემქმნელი ყველაფრისა. ამ დამცავი ლოცვის გარდა, ჰადისებში რეკომენდებულია რუკ̣იას კითხვა, როცა ადამიანი გრძნობს ბოროტ გამოხედვას ან ვინმეს შურს. მუჰამმადის ცოლს ‘ა‘იშას ეკუთვნის ასეთი გადმოცემა: მოციქულმა მიმითითა მე განმეკურნა ადამიანები ბოროტი თვალის ზემოქმედებისაგან *რუკ̣ას* საშუალებით.

გათვალვის შედეგი შეიძლება იყოს ავადმყოფობა, სისუსტე, სიკვდილი, რაიმე დანაკარგი და სხვ. მუსლიმების ნაწილს სწამს, რომ გარდაცვლილი ხალხის უმეტესობა სწორედ გათვალვის მსხვერპლია. არის ასეთი გამოთქმაც: „ავი თვალი აცარიელებს სახლებს და ავსებს საფლავებსო. მუსლიმებს სწამთ, რომ ადამიანს, შესაძლოა, დაუმსახურებელმა ქებამაც ავნოს. სხვა ადამიანისადმი ქების ან მოწონების გამოხატვის შემდეგ უნდა წარმოითქვას: „მᾱ შა’ა-ლლᾱჰ“ – „რასაც ისურვებს ალაჰი“. ეს კეთილგანწყობაზე მიუთითებს. თუ ადამიანი რამდენჯერმე წარმოთქვამს მოწონების ან შექების სიტყვებს და არ დაამატებს ამ სიტყვებს, მაშინ ის ჩაითვლება მოშურნე ადამიანად. მოშურნეთაგან თავის დასაცავად უნდა წარმოითქვას: ალლაჰუმმა სალლი ან-ნაბი – „ღმერთის წყალობა და ხსნა არის მოციქულზე“.

ისლამურ სამყაროში ავი თვალის მავნე ზემოქმედებისაგან დასაცავად ფართოდ გამოიყენება: ჟესტიკულაცია (გარკვეული მოძრაობები), ცეცხლთან დაკავშირებული რიტუალები, მარილი, შაბი, მეტალის საგნები და სხვ. განსაკუთრებით გავრცელებულია ავგაროზებისა და თილისმების ტარება. თილისმა (ამულეტი) მაგიური ნივთია, რომლის ფუნქცია მისი მფლობელის დაცვა ან მისი მაგიური ზემოქმედების ეფექტურობის გაზრდაა. ზოგიერთის რწმენით თილისმებს ასევე შეუძლია წარმატების მოტანა, განსაცდელისაგან დაცვა, გუნების გაუმჯობესება და სხვა. თილისმების სახელმძღვანელო ტექსტებში, ყურანის აიები დაყოფილია შემდეგ განრიგებად: დამცავი აიები (ᾱ̈ᾱ̈თ ალ-ჰიფჭ), სამკურნალო აიები (ᾱ̈ᾱ̈თ ალ-შიფᾱ’), გამარჯვების აიები (ფუთუ̄ჰ ალ-კურ’ᾱნ). ეს აიები, ალაჰის 99 ლამაზი სახელი და ყურანის ფორმულები, მაგ., ბასმალა გახდა *materia medica* თილისმების დამამზადებლებისათვის. ნებისმიერი

თილისმა, რომელსაც არ აქვს კავშირი რელიგიურ თემატიკასთან, მეცნიერი-ღვთისმეტყველების მიერ აკრძალულია.[1] ოსმალეთის იმპერიაში ბევრი სულტანი რეგულარულად მიმართავდა მაგიას. მათ ჰყავდათ თავიანთი ასტროლოგები, ლაშქრობებისას ჰქონდათ სპეციალური „მაგიური“ პერანგები, რომლებზედაც იყო წარწერილი შელოცვები. მათ ჰქონდათ აგრეთვე გამოთვლილი ე.წ. „სწორი“ და „არასწორი“ დღეები. სულტნის ჰარემში ქალები გამუდმებით იძახებდნენ ჯადოქრებს. აქედან გამომდინარე, საჭურისი-ჯადოქრის სახე არა მხოლოდ აღმოსავლეთის ლირიკული აღქმისა და ნეომითოლოგიური ცნობიერების გამოვლინების შედეგია, რაც ფუნდამენტური გახდა XX საუკუნის ხელოვნებაში (სიმბოლიზმიდან პოსტმოდერნიზმამდე), არამედ, ასევე, მხატვრული მცდელობაა რეალისტურად აღადგინოს სერალის (ოსმალეთის სულტნის სასახლე, მისი ჰარამხანა) ყოფა. [2]

არაბ. *თამიმა* (მრ. რ. თამა'იმ. სინონიმები: თა'ვიზ, 'აზა) არის ავგაროზი. ძირითადად გამოიყენება თეთრი ქვა, შავი ლაქებით ან პირიქით, რომელიც დამაგრებულია თასმაზე ან ბაწარზე და მას არაბები ატარებენ ყელზე ჩამოკიდებულს. მუსლიმურ ქვეყნებში ფართოდ არის გავრცელებული სერდოლიკის ქვა – თუმცა, მუსლიმთა რწმენით, ავგაროზის რწმენა ალაჰის დავიწყებას არ გულისხმობს. ის ეხმარება თავის შექმნილ ყველა არსებას ეშმაკის – სატანას წინააღმდეგ ბრძოლაში. ავგაროზის ტარებასთან ერთად სასურველია შემდეგი ლოცვის წარმოთქმა: „ღმერთის სიტყვა მარგებელია მათთვის, ვისაც სწამს იგი“. ეს ლოცვა შეიძლება ასევე დაწერონ და გულზე დაიკიდონ. მუსლიმურ ქვეყნებში ფართოდ გამოიყენება ავგაროზები თვალის ფორმით და წვეტიანი ფეხსაცმლის ფორმით. ასეთ ავგაროზებზე თვალის ფერი არის ცისფერი, რადგანაც ითვლება რომ ცისფერი სასიამოვნოა და სიკეთის მომტანი (ებრაელებთან ის ბედნიერების მომტანად ითვლებოდა). ეს ავგაროზი ირეკლავს, იღებს ბოროტ გამოხედვას და გადააქვს ის თვითონ მოშურნეებზე. ფეხსაცმელი ასევე მორთულია ცისფერი თვლით, რომელიც აღიქმება როგორც მოშურნის სახეში დარტყმა.

ფართოდ არის გავრცელებული ავგაროზები, არაბ. *ხამსა*, რომლებიც 5 ელემენტს შეიცავს. ეს არის ხელის 5 თითი. უნდა წარმოითქვას ასევე ფორმულა: „ხამსა ფი 'აჲნ“ – „ხუთი შენს თვალებში“. აქედან გამომდინარე, ხალხური რწმენით, ადამიანი უბედურებისაგან შეიძლება დაიცვას აგრეთვე ავგაროზმა, რომელსაც აქვს ფატიმას ხელის ფორმა.

[1] Kathleen Malone O'Connor, *Encyclopaedia of the Qur'ān,* vol. 1, Jane Dammen McAuliffe, General Editor (Leiden–Boston, 2001), 77-79.

[2] В. В. Иванова, *Охранительная магия современных турок Анатолии*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (СПб., 2010).

დიდი თითი ამ ხელზე არის მოციქული მუჰამმადი; სხვა ოთხი თითი – ფატიმა, ხადიჯა, მარიამ ღვთისმშობელი და ფარაონის ქალიშვილი, რომელმაც გადაარჩინა მოსე. ეს ქალები ითვლებიან ყველაზე „სრულყოფილ“ ქალებად მუსლიმურ სამყაროში. განსაკუთრებით პოპულარობით სარგებლობს ფატიმას ხელისა და ცისფერი თვლის კომბინაცია, ხელზე გამოსახული ხნა და სხვ. ისლამში *ხამსა* აღნიშნავს მუჰამმადის ოჯახს (მოციქული მუჰამმადი, ფატიმა, იმამ ალი, იმამ ჰუსეინი, იმამ ჰასანი) და ისლამის 5 ბურჯს (აშ-შაჰადა, ლოცვა, მარხვა, ზაქათი და ჰაჯი).[1] მაგ., ესპანეთში, მუსლიმთა მმართველობის დასრულების შემდეგ, ხამსას იყენებდნენ ძალიან ფართოდ იქამდე, ვიდრე 1526 წელს იმპერატორ კარლოს V-ის მიერ მოწვეულმა ეპისკოპალურმა კომიტეტმა არ გამოსცა კანონი, რომელიც კრძალავდა ფატიმას ხელს და ასევე ყველა ამულეტს მარჯვენა ხელის სახით. ხამსა პოპულარულია ბერბერებს შორისაც და სწორედ მისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე ბერბერული და არაბული კულტურისათვის, ის აისახა ალჟირის გერბზე. *რუბ‘ ალ-ჰიზბ* – მუსლიმური სიმბოლოა, რომელიც გამოსახულია ორი ერთმანეთზე გადადებული კვადრატით, ცენტრში წრე, რაც ქმნის რვაქიმიან ვარსკვლავს. ის გამოიყენება ყურანში და მთელი რიგი მუსლიმური ქვეყნების დროშებსა და გერბებზე.

მუსლიმურ აღმოსავლეთში ხუთიდან გამომდინარე ბედნიერ დღედ ითვლება ხუთშაბათი – *ალ-ხამის*. ხუთშაბათი დღე საუკეთესოდ ითვლება მოგზაურობებისა და სხვადასხვა ცერემონიებისათვის, მაგ., წინადაცვეთისა და ქორწილისათვის. ავგაროზებზე ხშირად წარწერილია ყურანის აიები, დამცავი სურების სიტყვები. მოციქული კრძალავდა ავგაროზების ტარებას, რადგანაც უბედურებისაგან ადამიანს იცავს არა ავგაროზები, არამედ ლოცვა. ავგაროზები ასევე შეიძლება გამოიყენონ სიყვარულის ან სიძულვილის გასაღვივებლად ორ ადამიანს შორის, ძირითადად ქალსა და მამაკაცს შორის.

ავი თვალისაგან დასაცავად გამოიყენება აგრეთვე ცეცხლთან დაკავშირებული რიტუალები. მაგ., კოცონის დანთება (ჭიაკოკონობა), რომელიც ფართოდ არის გავრცელებული. ის შეადგენს ნოვრუზის (ახალი წლის) დღესასწაულის აუცილებელ რიტუალს. მუსლიმთა აზრით, ცეცხლი კლავს ინფექციებს, ამიტომ ავადმყოფის სამოსი უნდა დაიწვას, რათა ზიანი არ მოუტანოს სხვა ადამიანებს. მიღებულია ცხენის გამოსახულება სახლის შესასვლელში. არაბულ აღმოსავლეთში ცხენის ნალი ბედნიერების სიმბოლოდ ითვლება. გამოიყენებენ აგრეთვე საკეტებს, ხნას (არაბ. ჰინნა), გამონასკვულ ლენტებს და სხვ.

[1] Hylke Hettema, “Al-Khamsa: The Prophet’s Mares – Or Were They Stallions?” *Cheiron: The International Journal of Equine and Equestrian History,* 1/1 (2021), 170-179.

მოციქულს მიეწერება სიტყვები: ერიდეთ გამანადგურებელ საგნებს: „მისნობას და იმას, რასაც თქვენ თაყვანს სცემთ ალლაჰის გარდა“. არაბ. *სიჰრ* არის მისნობა, ჯადოქრობა, მაგია, რომელიც ერთ-ერთ დიდ ცოდვად ითვლება. ისლამში ოკულტური მეცნიერებები (ულუმ ალ-ღაიბ) მოიცავს მკითხაობას, ჰირომანტიას, ასტროლოგიას, წინასწარმეტყველებას, მაგიას. თ. ფაჰდი *სიჰრ*-ს ყოფს სამ ნაწილად: შავი მაგია (‘ილმ ას-სიჰრ), თეურგია (‘ილმ ალ-ხავāṣṣ ვა ატ-ტალāსიმ) – მაგიის სახეობა, რომლის საშუალებითაც შესაძლებლად მიაჩნდათ ამბების მიმდინარეობის შეცვლა ღმერთებისა და სულების ნებაზე ზემოქმედებით და თეთრი ანუ ბუნებრივი მაგია (‘ილმ ალ-ჰიაა ვა ალ-შა’ვაზა).[1] მუსლიმი ღვთისმეტყველების აზრი ჯადოქრობასთან მიმართებაში ყალიბდებოდა ყურანის გავლენით, ასევე წმინდანებსა და საოცრებებზე პოლემიკის დროს. მუთაზილიტები საოცრებებს განიხილავდნენ ჯადოქრობად. X-XIII საუკუნეებში სუნიტურ ღვთისმეტყველებაში წარმოდგენა ჯადოქრობაზე გამოეყო წარმოდგენას საოცრებებზე, ხოლო თვითონ მაგია (სიჰრ) იყოფოდა „კანონიერად“ და „აკრძალულად“. ითვლება, რომ ჯადოქრობა ემყარება ჯადოქრის კავშირს ჯინებთან. ისინი, ვინც მისდევენ „კანონიერ“ მაგიას, ამ მიზანს აღწევენ ალაჰისადმი დახმარების თხოვნით, ხოლო ვინც „აკრძალულ“ მაგიას მისდევენ, ჯინებთან კონტაქტის საშუალებით. მუსლიმურ სამყაროში ზოგჯერ ჯადოქრობა იკრძალებოდა სიკვდილის მუქარით.

ყურანის თანახმად, ზოგიერთმა ადამიანმა უარი განაცხადა ყოფილიყო ალაჰის მოციქულის მიმდევარი, მის ქადაგებებს უწოდებდნენ „ჯადოქრობას, რომელიც მას გადასცა ვიღაცამ“, ხოლო თვითონ მას „ჯადოქარს“ (საჰირ) ან „მოჯადოებულს“ (*მასჰურ*). ასევე ხედავდნენ მსგავსებას თორას გარკვეულ ნაწილებსა და ყურანს შორის და ამბობდნენ, რომ თითქოს „ორი ჯადოქარია ერთი მეორეს რომ ეხმარება“ [28:48]. თუმცა ეს მხოლოდ მათი ვარაუდებია. ყურანში ჯადოქრობა დაკავშირებულია, უპირველეს ყოვლისა, ეგვიპტესთან, სადაც ცხოვრობდა წინასწარმეტყველი მოსე და ბაბილონთან, სადაც ცხოვრობდნენ ანგელოზები ჰარუთი და მარუთი [2:102/96]. ყურანში ჰარუთი და მარუთი მოხსენიებულია როგორც ორი ანგელოზი – ჯადოქრობის მცოდნენი, რომლებიც ხალხს ასწავლიდნენ მაგიის ხელოვნებას. ყურანისშემდგომი გადმოცემების თანახმად, ჰარუთი და მარუთი დაემორჩილნენ მიწიერ ცდუნებებს და ჩაიდინეს ყველა ქმედება კერპების თაყვანისცემიდან მკვლელობამდე, რის გამოც დაისაჯნენ ალაჰის მიერ: უფალმა ისინი ბაბილონის ერთ დილეგში ჩაკეტა, სადაც საშინელი წყურვილით ელიან მეორედ მოსვლას.

[1] Liana Saif, “From Ġāyat Al-Ḥakīm to Šams al-Maʿārif: Ways of Knowing and Paths of Power in Medieval Islam,” *Arabica,* 64/3-4 (2017), 297-345.

ჯინების რწმენა ჯერ კიდევ ძლიერია აღმოსავლეთში. ჯინები არიან მამრობითი სქესის (ჰაბის, ჰუბუს) და მდერობითი სქესის – ჰაბისა, ჰაბა'ის. ჯინი [*ჯინნ̄*, მრ. რ. *ჯინნ*] მითოლოგიური არსებაა, რომელიც ყურანის მიხედვით ალაჰმა შექმნა უკვამლო ცეცხლისაგან. მას აქვს ჰაეროვანი ცეცხლოვანი სხეული, შეუძლია მიიღოს სხვადასხვა სახე, შეასრულოს ნებისმიერი საქმე. ჯინი ბევრია, მდედრი და მამრი. ისინი ბინადრობენ ყველგან – მთებში, ტყეებში, უდაბნოებში, იყოფიან რამდენიმე კატეგორიად და ზოგჯერ მათ შაიტნებსაც მიაკუთვნებენ [6:112, 128-130; 15:27; 37:158; 41:29 და სხვ.].

ყურანის თანახმად, ალაჰმა მუჰამმადი გამოგზავნა ადამიანებთან და ჯინებთან, რომელთა ნაწილმა აღიარა ისლამი, ნაწილი კი უწინდებურად ბოროტებას ჩადიოდა, ემსახურებოდა იბლისს და შაიტნებთან ერთად შეადგენდნენ მის მხედრიონს. ყველა ურწმუნოს მსგავსად, მათ ჯოჯოხეთში (*ჯაჰანნამ*) ტანჯვა ელით [7:38/36, 179/178; 11:119/120]. ჯინებს თაყვანს სცემენ წარმართები. ჯინებს შეუძლიათ ავნონ ადამიანს, ამასთანავე ძალუძთ სიკეთის ქმნაც. არსებობენ აგრეთვე ე.წ. „სახლის ჯინები". ამიტომ სახლის ან სხვა რაიმე ნაგებობის მშენებლობისას წარმოთქვამენ სიტყვებს: „დასთურ ﷺ ხ̣ა̄ჰიბ ალ-მაჰალლ" – შენი ნებართვით, ო, ამ ადგილის მფლობელო! ამ სიტყვების წარმოთქმის შემდეგ მიღებულია მსხვერპლშეწირვა სულებისათვის. ჯინები ფრიად პოპულარული პერსონაჟები არიან შუა საუკუნეების მუსლიმურ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. ჯინებს ადანაშაულებენ, როცა ადამიანს აქვს მაღალი ტემპერატურა, ნერვული დაავადებები. განსაკუთრებით შიზოფრენიის დროს ამბობენ, რომ მასში ჩასახლდა ბოროტი სულები. მაგ., ფლეიტის ხმამ შეიძლება მიიზიდოს ბოროტი სულები. ითვლება, რომ ბოროტი სულისაგან დაცვა შესაძლებელია, თუ 3-ჯერ გადააფურთხებ მარცხენა მხარეს ცუდი სიზმრის ნახვის შემდეგ. ძალიან ცუდია სიზმარში ყვავის (არაბ. ღურა̄ბ) ნახვა, რადგანაც ის ითვლება ავი თვალის მატარებელ ფრინველად. თუმცა თუ ნისკარტი დაადო მაშინ დაიცავს ავი თვალისაგან. ასეთი გამოთქმაც არსებობს: „ეს მხოლოდ მაშინ მოხდება, როცა ყორანი გათეთრდება" (ჰათთა ﷺა-შიბ ალ-ღურა̄ბ). ცრურწმენასთან არის დაკავშირებული ის ფაქტიც, რომ ისლამში დაუშვებლად არის მიჩნეული ცხელი საჭმლის შებერვა. ის დასახელებულია იმ ფრინველებს შორის, რომელიც უნდა მოიკლას და მისი ლეში აკრძალულად ითვლება. მას აქვს სამკურნალო თვისებებიც: მისი გამშრალი სისხლი ჰემორაგიას, სისხლდენის სამკურნალოდ საუკეთესო საშუალებაა. მუჰამმადი უარყოფდა სამი რამის არსებობას, რასაც ჯაჰილიის პერიოდის ცრურწმენად თვლიდა: „არ არსებობს გადამდები სენი (გულისხმობდა კეთრს) და სიკვდილი, გამოწვეული

ბუს დაჩხავლებით და სოლიტერის ჭიით. მხოლოდ ალლაჰს შეუძლია დაავადოს ადამიანი და მოაკვდინოს ის ამ დაავადებით“.

არაბ. შაᵾტᾱნ, მრ. რ. შაᵾᾱტᾱნ – ეშმაკი, სატანა, ბოროტი სულების – ჯინების კატეგორიაა, რომელთაც არ სწამთ ალაჰი. ისინი მტრობენ ალაჰს და ადამიანებს, ემორჩილებიან იბლისს და მასთან ერთად განკითხვის დღის შემდეგ მოხვდებიან ჯოჯოხეთში. შაითნები შექმნილია ცეცხლისა და კვამლისაგან, აგრეთვე იბლისის (ზეციდან გაძევებული ანგელოზი, შექმნილია ცეცხლისაგან; ყურანს იბლისი ჯინთა კატეგორიაში შეჰყავს) მიერ, რომელიც მათი მეშვეობით აცდუნებს ადამიანებს და აქეზებს მათ ჩაიდინონ ცოდვა, არ ილოცონ, დაივიწყონ ღმერთი, ასწავლის მისნობასა და ჯადოსნობას.

ყოველ ადამიანს ჰყავს როგორც მფარველი ანგელოზი, ისე შაითანი, რომლებიც ერთმანეთს ებრძვიან მისი სულისა და გულის დასაუფლებლად. იმისათვის, რომ ადამიანი განუყენოს ალაჰს, შაითანი იყენებს მის ხორციელ ვნებებს, სიამოვნების სურვილებს, მრისხანებას, შურს და სხვ. შაითანის ხლართებში გაბმული ადამიანი ბოლოს ჯოჯოხეთში ხვდება. მისგან თავის დასაღწევად საკმარისია შემწედ იხმო ალაჰი, ანდა წარმოთქვა ყურანის აიები – „შაითანი გპირდებათ თქვენ სიღატაკეს და გიბრძანებთ სიბილწეს. ალაჰი კი გპირდებათ თავის პატიებასა და მადლს. ალაჰია ყოვლისმომცველი და ყოვლისმცოდნე“ [მაგ. 2:268/271].

მომავლის წინასწარ განჭვრეტაც ცრურწმენად ითვლება. ის არის *ქუფრ* – ურწმუნოება, ისლამური ნორმებისაგან გადახვევა, რადგანაც მხოლოდ ღმერთმა იცის რა იყო ადამიანის წარსული და რა იქნება მომავალში. ამის შესახებ მოხსენიებულია ყურანში: 27:65/66. „თქვი: არავის იცის საიდუმლო ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა თვინიერ ალაჰისა“. ამის შესახებ არის მითითება ჰადისებშიც: „ჩვენ არ გვეკუთვნის ის, ვინც ეძებს წინასწარგანჭვრეტას, ვინც თვითონ წინასწარმეტყველებს, ვინც სწავლობს მაგიას ან სთხოვს სხვას ასწავლოს მაგიის ხელოვნება“. თუმცა სხვადასხვა სახის მაგიური ქმედებები და ოკულტური ცოდნა შეადგენდა შუა საუკუნეების მუსლიმი ხალხების კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს. პრაქტიკულად ყველა ცნობილ ფილოსოფიურ თხზულებაში იყო ერთი თავი, რომელიც ეძღვნებოდა ჯადოქრობას. მუჰამმად იბნ ‘აბდ ალ-ვაჰაბის (1703-1792) რელიგიურ ტრაქტატში – ქითᾱბ ათ-თავჰῑდ („მონოთეიზმის წიგნი“) გაკიცხულია თილისმების გამოყენება, შელოცვების წაკითხვა და სხვ. დაგმობილია ჯადოქრობა, მაგია, მკითხაობა.

ზიᲂარა: წმინდა ადგილების მოხილვა

ზიᲂარა [„მოხილვა“] – მოციქულების, სუფი წმინდანების *(ავლიᲂა’),* ცნობილი რელიგიური მოღვაწეებისა და შიიტ იმამთა საფლავების მოხილვა (არაბ. *თა‘ზ̄იმ ალ-კუბ̄ურ*) და აგრეთვე ამ წმინდა ადგილების (მაზარ, მაკამ...) აღნიშვნა.

მუჰამმადმა მკაცრად აუკრძალა მუსლიმებს საფლავების მოხილვის ყველა სახე: მან ბრძანა მიწასთან გაესწორებინათ მაღალი საფლავები, აკრძალა მეჩეთების აშენება საფლავებზე და იქ მსხვერპლშეწირვის შესრულება. მან ასევე აუკრძალა მუსლიმებს გადაექციათ საფლავები შეკრების ადგილად. თუმცა, გადმოცემით, თვითონ მუჰამმადი დროდადრო მოინახულებდა უჰუდთან ბრძოლაში (625წ.) დაღუპულთა საფლავებს ბაკი‘ას სასაფლაოზე. ცნობილია, რომ მან მოინახულა თავისი დედის საფლავიც, რომელიც მდებარეობდა მედინის ახლოს (მუსლიმი, 11:976ა,976ბ,977ბ). ასევე ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, მოციქულს ეკუთვნის სიტყვები: „ადრე მე აგიკრძალეთ თქვენ საფლავების მოხილვა, მაგრამ ახლა მოინახულეთ ისინი! ჭეშმარიტად, ისინი შეასუსტებენ თქვენს მიჯაჭვულობას ამქვეყნიურის მიმართ და შეგახსენებთ იმქვეყნიურ სამყაროს“ (იბნ მაჯა 6:1571).

მკვლევართა აზრით, მოციქულმა აკრძალა არა საფლავების მოლოცვა და რაიმე ფრაზების წარმოთქმა, არამედ დაკრძალვის ადგილების გადაქცევა „წმინდა“ ადგილებად და მათი თაყვანისცემა. როდესაც გარდაიცვალა მუჰამმადის ერთ-ერთი ცნობილი მიმდევარი ‘უსმან იბნ მაზ‘უნი (გარდ. 3/624-25 წ.), მუჰამმადმა მიიტანა ქვა, დადო მისი საფლავის თავთან და თქვა: „ამის დახმარებით მე ამოვიცნობ ჩემი ძმის საფლავს, და დავკრძალავ აქ მათ, ვინც გარდაიცვლება ჩემი ოჯახის წევრებიდან“ (აბუ დავუდი, 21:3206). აბუ ჰურაᲂარას გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „როდესაც მუსლიმი კვდება, მისი ყველა საქმე წყდება, გარდა სამის: უწყვეტი ქველმოქმედება (*სადაკა ჯარიᲂა*), ცოდნა, რომლითაც შეუძლიათ ისარგებლონ სხვა ადამიანებმა, და ღვთისმოსავი შვილები, რომლებიც მიმართავენ უზენაეს ალლაჰს ვედრებით მის გამო“ (მუსლიმი 25:1631, აბუ დავუდი 18:2880, ათ-თირმიზი 15:1376).

ზიᲂარას პრაქტიკა შედარებით გვიან ჩამოყალიბდა ისლამში „წმინდანთა კულტის“ წარმოშობასა და განვითარებასთან კავშირში. თავდაპირველი ისლამი უარყოფდა ყოველგვარ თაყვანისცემას (შავი ქვის გარდა), რადგანაც მას კერპთაყვანისმცემლობად თვლიდა. თუმცა უკვე ადრეულ ისლამში პატივს მიაგებდნენ ღვთისმოსავ ადამიანებს, ჭეშმარიტ მორწმუნეებს, რომელთაც ეწოდებოდათ ვალ̄ი (მრ. რ. ავლიᲂა̄’

– „ახლობლები"; აქედან წარმოდგება აგრეთვე *აჰლ ალ-ვილაყა* – „[ღმერთთან] ახლოს მყოფნი", „წმინდა ადამიანები"). თანდათანობით, მუსლიმთა წარმოდგენებში *ვალ̄ი* უბრალო ღვთისმოსავი ადამიანიდან გადაიქცა წმინდანად, რომელიც არის შუამავალი ღმერთსა და ხალხს შორის, არის ღვთაებრივი მადლის მატარებელი და ღმერთის (ალაჰის) წინაშე მორწმუნეთა ქომაგი. ისლამში წმინდანებს უკვე ადრეული ხანიდან მიაწერდნენ საოცრებათა ნიჭს. მუსლიმი ჰაგიოგრაფები ასახელებენ წმინდანთა „საოცრებების" 20 სახეს, მათ შორის *თატავვურ* (არაბ. „ცვლილება") – სხვადასხვა სახისა და ფორმის მიღების შესაძლებლობას, აგრეთვე *იჰ̣ყ̄ალ-მავთ* – მიცვალებულთა გაცოცხლებას, საშიშროებისაგან დახსნას, ავადმყოფობისაგან განკურნებას და სხვ. წმინდანთა შორის მამაკაცებთან ერთად თაყვანს სცემდნენ ღვთისმოსავ ქალებსაც, მაგრამ ისლამში (ისევე როგორც ქრისტიანობაში) წმინდანი ქალები გაცილებით ნაკლები იყო, ვიდრე მამაკაცები. თუმცა წმინდანთა კულტი ვითარდებოდა როგორც ხალხური რწმენა და არ იყო აღიარებული და დაკანონებული რელიგიური ავტორიტეტების მიერ. თავდაპირველად ჩამოყალიბდა მოციქულ მუჰამმადის კულტი, რომელსაც მიაწერეს მრავალი საოცრება, ზებუნებრივი ძლიერება. „წმინდანთა" შორის შემდეგ მოიხსენიებდნენ: სხვა მოციქულებს; „აჰლ ალ-ბაყთ"-ს – 'ალის, ფატიმას, ჰუსაყნს და ჰასანს; მუჰამმადის მიმდევრებს; ცნობილ ღვთისმეტყველებს; ზოგიერთ ქრისტიან წმინდანს, რომელთაც ისლამი განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდა): წმინდა გიორგის, ღვთისმშობელ მარიამს და სხვ. არაბთა დაპყრობებმა სათავე დაუდო „წამებულთა" („სარწმუნოებისათვის ომში" დაღუპილ მეომართა) კულტს, განსაკუთრებით შიიტებთან და ხარიჯიტებთან.

სუნიტმა 'ალიმებმა ('ულამა'), რომლებიც ისლამის სიწმინდის დამცველებად გამოვიდნენ, ზიყარა „სიახლედ" (*ბიდ'ა*) გამოაცხადეს, რადგანაც ამის შესახებ არ არის მოხსენიება ყურანსა და სუნაში. ჰადისთა კანონიკურ კრებულებში (IX ს.) გაკიცხულია მიცვალებულთა დატირება, საფლავების მონახულება (*ზიყარათ ალ-კუბ̄ურ*) და საფლავებზე ლოცვის აღვლენა. მაგალითად, იბნ ჰანბალმა (გარდ. 855 წ.) თავდაპირველად აკრძალა ყურანის დეკლამირება სამგლოვიარო ცერემონიის დროს, მაგრამ შემდეგ აზრი შეიცვალა. თუმცა ზიყარა დაგმობილია ჰანბალიტურ 'აკ̄იდებში (დოგმატურ კრებულებში), რელიგიურ პრაქტიკაში და ვაჰაბიტთა ნაშრომებში. X საუკუნის შუა წლებამდე მოციქულის საფლავი არ იყო მოლოცვის ობიექტი, ხოლო 'ალის დაკრძალვის ადგილი – ცნობილი. ამის პარალელურად, უკვე IX ს-ის ბოლოს დაფიქსირებულია მავზოლეუმების (*მაზ̄არ, დარ̄ჰ*) და მეჩეთების მშენებლობა ასჰაბ-

თა და ცნობილ მუსლიმ მეცნიერთა საფლავებზე (*მაკაბირ*). ერთ-ერთი პირველი იყო ხალიფა ალ-მუნთასირის (861-862) მავზოლეუმი (კუბბათ ას-ს̣ულაᾱბიᾱა), რომელიც აშენდა სამარაში მისი ბერძენი დედის (ხალიფა ალ-მუთავაქილის ცოლი) თხოვნით.[1]

ცნობილი მუსლიმი ღვთისმეტყველი და ფაკიჰი იბნ ბატტა ალ-'უქბარი (გარდ. 997წ.) წერდა, რომ მუჰამმადის აღთქმებით „დაუშვებელ სიახლედ ითვლება მშენებლობა საფლავებზე, პილიგრიმობის შესრულება მათზე; ... სიკვდილის განდიდება, ... გარდაცვლილის კართან ჯდომა დაკრძალვის შემდეგ".[2] ისლამოლოგი ს. მ. პროზოროვი წერს ამის თაობაზე: „საფლავების მორთვა, მათი მონახულება და თაყვანისცემა, დაკავშირებული წმინდანთა კულტთან, იკიცხება როგორც პრაქტიკა, რომელსაც მივყავართ მრავალღმერთიანობამდე (*შირქ*). რეკომენდებული იყო საფლავების აგება არამყარი მასალებისაგან, რათა ისინი, რაც შეიძლება სწრაფად გასწორებულიყო მიწასთან. თუმცა ყველაზე მკაცრმა აკრძალვებმაც კი ვერ შეწყვიტა ისლამის ცნობილი ავტორიტეტებისა და ადგილობრივი „წმინდანების" საფლავების მონახულება. მუდმივი *ზიᾱარა*-ს ადგილი იყო აჰმად იბნ ჰანბალის საფლავიც, რომელიც გადაჭრით გმობდა საფლავების მონახულებას. ზიᾱარა შეწყდა მხოლოდ საფლავის წყალდიდობის შედეგად დანგრევის შემდეგ".[3]

ერთმა ბაღდადელმა ფაკიჰმა, რომელიც გარდაიცვალა 1077 წელს, თავის მოწაფეს დაუტოვა წერილობითი ანდერძი, რომელშიც სთხოვდა: „დაე, არ მოაწყონ ჩემი დატირება, არ შემოიხიონ სამოსი გულზე და არ დაიკაწრონ ლოყები, ხოლო ვინც გააკეთებს ამას, მას ალლაჰი დასჯის". ასეთი პირდაპირი მითითების გვერდის ავლა არ შეიძლებოდა და დატირების ნაცვლად დაიწყო მასობრივი პილიგრიმობა ფაკიჰის საფლავზე. „ხალხი ატარებდა მის საფლავზე ოთხშაბათ ღამეს და სვამდნენ ანაბეჭდს (*ხათმ*) საფლავის წარწერაზე".[4]

---

[1] Oleg Grabar, "The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents," *Ars Orientalis*, 6, (1966), 7-46; Terry Allen, "The Tombs of the 'Abbāsid Caliphs in Baghdād," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 46/3 (1983), 421-431.

[2] Ибн Батта ал-Укбари, "Аш-шарф ва-л-ибана ала усул ас-Сунна ва-д-дийана» («Истолкование и разъяснение основ Сунны и религии»)," *Хрестоматия по исламу* (М., 1994), 97.

[3] С. М. Прозоров, "Примечания," *Хрестоматия по исламу*, 107.

[4] О. Г. Большаков, "Суеверия и мошенничества в Багдаде XIII в.," *Ислам: Религия, общество, государство. Сборник статей*. Отв. редакторы П.А. Грязневич и С.М. Прозоров (М., 1984),145.

იბნ თაᵾმიᵾამ (გარდ. 1328წ.), მოციქულ მუჰამმადის ცნობილ ჰადისზე[1] – ლᾱ თაშუდდუ᷾ ’ არ-რიჰᾱლ ილლᾱ ილᾱ სალᾱṯსა მასᾱჯიდ: „არ წახვიდეთ სამოგზაუროდ [არსად], სამი მეჩეთის გარდა“ – დაყრდნობით, „წმინდანთა კულტი“ აკრძალულად და რელიგიურ სიახლედ გამოაცხადა. 1310 წელს მან დაწერა ტრაქტატი (რისᾱლა), სახელწოდებით – *ზიᵾᾱრათ ალ-კუბუ᷾რ* („საფლავების მოხილვა“), რომელიც ეხება მოციქულთა და წმინდანთა საფლავების მოხილვის მართებულობას და დასაშვებობას. იბნ თაᵾმიᵾა განასხვავებდა „ფსევდოკანონიკურ“ ზიᵾარას (*აზ-ზიᵾᾱრა ალ-ბიდ‘იᵾა*), რომელიც იყო შემოტანილი სიახლე, დაკავშირებული წარმართებთან, ქრისტიანებსა და იუდეველებთან და კანონიერ ზიᵾარას (*აზ-ზიᵾᾱრა აშ-შარ‘იᵾა*), რომელიც მოწონებული იყო მოციქულის მიერ. ის აგრეთვე მიუთითებდა, რომ ქრისტიანთა და იუდეველთა სასაფლაო არ შეიძლება მდებარეობდეს მორწმუნეთა სასაფლაოს ახლოს.

ჰანბალიტების ქადაგების ერთ-ერთი მთავარი თემა იყო მრავალღმერთიანობის გაკიცხვა მის ყველა გამოვლინებაში, მათ შორის ადამიანების თაყვანისცემაშიც. ვაჰაბიტებმა ეს იდეა დაიყვანეს უკიდურესობამდე და აკრძალეს მუჰამმადის თაყვანისცემაც. მისი სახელის შემდეგ არ წარმოთქვამდნენ ევლოგიას – „ალაჰიმც აკურთხებს მას და მიესალმება“, მისი სახელი ამოიღეს რწმენის აღიარების ფორმულიდან (*აშ-შაჰადა*), ამბობდნენ მხოლოდ „არ არის ღვთაება გარდა ალლაჰისა“.

ვაჰაბიზმის თანამედროვე იდეოლოგები მოუწოდებენ წმინდა ადგილების განადგურებისაკენ. მაგ., თანამედროვე ვაჰაბიტი მეცნიერი ნასირ ად-დინ ალ-ალბანი (გარდ. 1999წ.) თავის წიგნში თაჰᵾზი᷾რ *ას-სᾱჯიდ მინ ითიხაᵾ ალ-კუბუ᷾რ მასᾱჯიდ* კრძალავს ისეთი მეჩეთების აშენებას, რომლებშიც განთავსებული იქნება საფლავები და მოუწოდებს „გაიტანონ მოციქულ მუჰამმადის საფლავი მედინის მეჩეთიდან“.[2] ამავე იდეას იზიარებს თავის თხზულებაში *ჰᾱვლა ალ-კუბბათ* იემენელი ვაჰაბიტი სწავლული მუკბილ ბინ ჰადი ალ-ვადი‘ი (გარდ. 2001წ.).

შიიტურ ისლამში ზიᵾარა-ს აქვს ორმაგი დატვირთვა: თორმეტი იმამის, მათი ნათესავებისა და მიმდევრების საფლავების მოლოცვის პრაქ-

---

[1] ეს სამი მეჩეთია: ალ-მასჯიდ ალ-ჰარᾱმ (მექა), ალ-მასჯიდ ან-ნაბი᷾ (მედინა), ალ-მასჯიდ ალ-აკṣᾱ (იერუსალიმი). იხ. M. J. Kister, “You Shall Only Set out for Three Mosques’. A Study of an Early Tradition”: A Study of Early Tradition,” *Le Muséon: Revue d’études orientales,* 89 (1969), 173-196; Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, *Ibn Taymiyya and His Times* (Oxford, 2015), 210-211; Daniella Talmon-Heller, “Historiography in the Service of the Muftī: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyārāt,” *Islamic Law and Society,* 26/3 (2019), 227-251.

[2] Kamaruddin Amin, “Nāṣiruddīn al-Albānī on Muslim’s Ṣaḥīḥ: A Critical Study of his Method,” *Islamic Law and Society,* 11 (2004), 149-176.

ტიკა; მისასალმებელი ტექსტი (იკითხება როგორც იმამის ან მისი ნათესავების საფლავზე, ისე მისგან მოშორებით), რომელშიც მორწმუნე ადასტურებს თავის პატივისცემას მოციქულებისა და იმამებისადმი. არც ერთი შიიტი თეოლოგი არ ეწინააღმდეგება ზიᲒარას. მოხილვის ჩატარებისთვის შიიტებს აქვთ სპეციალური სახელმძღვანელოები (*ქითაბ აზ-ზიᲒარათ*, *ქითაბ ალ-მაზარ*, ან *მანასიკ*), რომლებიც შედგენილია ცნობილი თეოლოგების [ალ-ჰასან იბნ ʻალი ალ-ქუფი (გარდ. 838/39წ.); იბნ კულუᲒა (978/79წ.); აშ-შაიხ ალ-მუფიდი (გარდ. 1022წ.) და იბნ დავუდ ალ-კუმმი (გარდ. 978 ან 989წ.)] მიერ.

შიიტები ყოველ წელს ფართოდ აღნიშნავენ თავიანთი იმამების მოწამებრივ სიკვდილთან დაკავშირებულ თარიღებს. ასეთია მაგალითად, ʻაშურა (ʻაშᲣრᲐʼ, იგივე შაჰსეი-ვაჰსეი) – გლოვის ათდღიური (სამგლოვიარო ცერემონიები), რომელიც იმართება მუსლიმური მთვარის კალენდრით მუჰარრამის პირველ დეკადაში და უკავშირდება მესამე იმამის ჰუსაᲒინის ტრაგიკულ აღსასრულს ქარბალასთან ჰიჯრის 61 წლის 10 მუჰარრამს/680 წლის 10 ოქტომბერს. ამ დღეს შიიტები აწყობენ სამგლოვიარო ცერემონიალს, რომლის დროსაც ახსენებენ იმამებს და ცდილობენ, თვითგვემის გზით, სიმბოლურად გაიზიარონ მათი მოწამებრივი ხვედრი.

წმინდა ადგილები. შარიათი მკაცრად კრძალავდა არამუსლიმთა (ქრისტიანები, იუდეველები, ბუდისტები, ინდუისტები და სხვ.) დაშვებას ჰიჯაზის ტერიტორიაზე, ე.წ. *ალ-ჰარამაᲒინ*-ის (ორი წმინდა ადგილი – მექა და მედინა) რეგიონში. საპორტო ქალაქი ჯიდდა საუდის არაბეთში იყო ბოლო პუნქტი, რომლის იქითაც არამუსლიმებს ეკრძალებოდათ გადაადგილება მექისა და მედინის მიმართულებით. თეორიულად ეს აკრძალვა აიხსნებოდა იმით, რომ „ურწმუნოებს“ შეიძლებოდა მოეტანათ ისლამის წმინდა მიწაზე „უწმინდურობა“ (*მაქრუჰ*). ყურანის თანახმად, „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ! წარმართები უწმინდურებაა და ნუ მიახლოვდებიან საკრძალველ მეჩეთს ამა წლის შემდგომ“ [9:28]. აქ იგულისხმება ჰიჯრის მეცხრე – 631 წელი. თუმცა აკრძალვა შემოიღო მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა ʻუმარ I-მა.

მკაცრი აკრძალვა არამუსლიმებისათვის მოენახულებინათ მექა და მედინა კიდევ უფრო ზრდიდა ევროპელთა მისწრაფებას ამ ქალაქებისაკენ. ევროპელთა ერთ ნაწილს სურდა გასცნობოდა არაბთა და მუსლიმთა რელიგიურ ცხოვრებას, მეორე ნაწილს იზიდავდა კომერციული საქმეები, ხოლო მესამეს – მისიონერობა. ყველა მათგანი თავს მუსლიმად ასაღებდა. ძირითადად XVI საუკუნიდან მოკიდებული, ცნობისმოყვარე ევროპელები დაჟინებით ცდილობდნენ შეეღწიათ არაბეთის ნახევარკუნძულზე, რისთვისაც უხდებოდათ რთული დაბრკოლებების გადალახვა. იტალიელი ლუდოვიკო დი ვარტემა ქ. ბოლონიიდან „იყო პირ-

ველი ევროპელი, ვინც მოინახულა მორწმუნე მუსლიმებისათვის წმინდა ადგილები“. 1502 წელს იგი ვენეციიდან ეგვიპტეში გაემგზავრა, ხოლო იქიდან სირიის გავლით ჰიჯაზში გაჰყვა მუსლიმ პილიგრიმთა ქარავანს (მის შემადგენლობაში შედიოდა 35 ათასი აქლემი, 40 ათასი ადამიანი და 60 ე.წ. ქარავნის მცველი მამლუქი). ვარტემამ დეტალურად აღწერა თავისი ორწლიანი (1503-1505) მოგზაურობა, რომლის დროსაც მოინახულა მექა, მედინა, სანა და ადენი. 1510 წელს გამოაქვეყნა წიგნი თავისი მოგზაურობის შესახებ, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა და მაშინვე ითარგმნა ევროპულ ენებზე. მალევე ამ მოგზაურობის შემდეგ მექა დაიპყრო ოსმალო სულტანმა სელიმ I-მა, რომელმაც მიითვისა მოციქულ მუჰამმადთან დაკავშირებული ქალაქის წმინდა რელიკვიებიც: მისი მოსასხამი, დროშა, ეთიოპელი ნეგუსის მიერ ნაჩუქარი შუბი და სხვ. მოგვიანებით, ვარტემას შეუერთდნენ სხვა ენთუზიასტებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ჰიჯაზში ხანმოკლე ვადით ყოფნაც კი შეიძლებოდა სასიკვდილო განაჩენით დასრულებულიყო. მაგ., XVI ს-ში მექაში შეაღწია 15 არამუსლიმმა, რომელთაგან სამი ამოიცნეს და მოკლეს.[1]

1761 წელს, დანიის მეფის ფრედერიკ V-ის ინიციატივით, მოეწყო სამეცნიერო ექსპედიცია არაბეთის ნახევარკუნძულის შესასწავლად. ექსპედიციის ექვსი წევრიდან გადარჩა მხოლოდ ერთი – კარსტენ ნიბური (1733-1815), რომელიც დაბრუნდა კოპენჰაგენში 1765 წელს და გერმანულ ენაზე გამოაქვეყნა თავისი პირველი ნაშრომი „არაბეთის აღწერა“. ის არ ჩასულა მექაში, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც თვითონ წერდა, ეს მას ძალიან სურდა. ის მხოლოდ მიუახლოვდა მექას იმ ფარგლებში (მექის შესასვლელი – ბავვაბათ მაქქა ან ბავვაბათ ალ-კურ’ან), რასაც უშვებს შარიათი.

XIX საუკუნეში, კოლონიალიზმის ეპოქაში, გაძლიერდა ევროპელთა ინტერესი არაბული ქვეყნების, ისლამისა და მისი სამშობლოს – ჰიჯაზისადმი. საინტერესოა 1802-1811 წლებში გერმანელი ულრიჰ ზეეტცენის (1767-1811) მოგზაურობა, რომელმაც მიიღო ისლამი (მოგზაურობდა მუსა ალ-ჰაქიმის სახელით). მან მოიარა სირია-პალესტინა, ჰიჯაზი, იემენი, მაგრამ 1811 წელს თაიზისაკენ მიმავალ გზაზე მოკლეს (მას ჰქონდა მექისა და მედინის გეგმა, ასევე მექის მეჩეთის). მისი მოგზაურობის დღიურები გამოიცა გერმანულ ენაზე (Reisen durch Syrien, Palästina etc.) 4 ტომად ბერლინში 1854-1959 წლებში. ინგლისელი მოგზაური (წარმოშობით შვეიცარიელი) იოჰან ლუდვიგ ბურკჰარდტი აღმოსავლეთში გაე-

[1] *The Hajj and Europe in the Age of Empire*, edited by Umar Ryad (Leiden and Boston, MA, Brill, 2017), 18-19; Luca Patrizia, “Relics of the Prophet,” *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God* (two vols.), Edited by C. Fitzpatrick and A. Walker (Santa Barbara, 2014).

მგზავრა 1809 წელს და შეიხ იბრაჰიმ იბნ ‘აბდ ალლაჰის სახელით მოიარა სირია-პალესტინა, ჰიჯაზი და ეგვიპტე. 1814 წელს ის ჩავიდა ჯიდდაში. ამ დროისათვის მან დახარჯა მის ხელთ არსებული თანხები და იძულებული გახდა ესარგებლა საკრედიტო წერილით, რომელიც მან მიიღო კაიროში. ამ სიტუაციაში მან მიმართა ჰიჯაზის ნაცვალს, რომლის რეზიდენცია იყო ტაიფში. იმ დროს იქ იმყოფებოდა ეგვიპტის ფაშა მუჰამმად ‘ალიც. როდესაც ამ უკანასკნელმა შეიტყო „ინგლისელის“ არსებობის თაობაზე, მან თავისთან მიიწვია ბურკჰარდტი. ბ. ტეილორის თანახმად, „ფაშამ ეჭვი შეიტანა ბურკჰარდტში, რომ ის მუშაობდა ინგლისელთა დაზვერვაში და მიიწვია ის პირადად მოენახულებინა ტაიფი ... მუჰამმად ‘ალიმ მოუწყო გამოცდა. მან დაკითხა ის ორი ულემის და მექელი ყადის თანდასწრებით. ბურკჰარდტმა არა მარტო დაარწმუნა ისინი თავისი ზრახვების სიმართლეში, არამედ წარმოაჩინა თავისი უკიდეგანო განათლება ისლამურ ღვთისმეტყველებასა და სამართალში, რამაც არანაკლებ განაცვიფრა მორწმუნენი. ამის მიუხედავად, ფაშამ მიუჩინა მას თავისი ექიმი კეთილშობილური საბაბით. ბურკჰარდტმა მოახერხა იმდენი საზრუნავი გაეჩინა მისთვის, რომ ის სწრაფად განერიდა მას“.[1] ამ გამოცდის შემდეგ, მან შეასრულა ჰაჯი მექაში და მოინახულა მოციქულის საფლავი მედინაში. 1817 წელს იგი კაიროში გარდაიცვალა და რამდენადაც მას თვლიდნენ მუსლიმად, ის დაკრძალულია იქ მუსლიმურ სასაფლაოზე კაიროს ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში. ი. ლ. ბურკჰარდტის მოგზაურობის აღწერა არაერთხელ გამოვიდა ევროპულ ენებზე.

ბურკჰარდტის შემდეგ მრავალი ევროპელი ჩავიდა ჰიჯაზში. 1819 წელს იქ იმყოფებოდა ინგლისელი მზვერავი – ოფიცერი ჯ. სედლერი. 1830-იან წლებში ჰიჯაზი მოინახულეს: ინგლისელმა ოფიცერმა – მზვერავმა დ. უელსდედმა და ფრანგმა მ. თამიზიემ. 1840-იან წლებში რეგიონი მოინახულა გ. ვალინმა (1811-1852). 1842 წელს ჰაჯი ‘უმარის სახელით მექაში შეაღწია ალჟირის ეროვნული გმირის აბდულ კადირის (1955-2019) პირადმა მეგობარმა ფრანგმა ლეონ როშმა. ლოცვის წინ განბანვის დროს არასწორი მოძრაობის გამო ამოიცნეს, მაგრამ მოახერხა გაქცევა. 1850-იან წლებში ჰიჯაზში იმოგზაურეს ინგლისელმა რიჩარდ ფრენსის ბარტონმა (1821-1890) და ფრანგმა შ. დიდიემ. რიჩარდ ბარტონი ჩავიდა მექაში როგორც ავღანელი პილიგრიმი – შეიხი ჰაჯი აბდულა და დაგვიტოვა ორტომიანი თხზულება თავისი მოგზაურობის შესახებ.[2] 1870-იან

[1] B. Taylor, *Travels in Arabia* (New York, 1892), 32.

[2] Richard F. Burton, *Personal narrative of a pilgrimage to el Medinah and Meccah,* 2 vols (London, 1857); Ричард Френсис Бертон, *Личные записки о паломничестве в Медину и Мекку, отредактированные его женой Изабель Бертон*: в трех томах /перевод с английского - Б. А. Зуев Т. 1 (Москва, 2021).

წლებში ჰიჯაზში იყვნენ ინგლისელი ჩარლზ მ. დოუტი და ფრანგი შ. იუბერი, რომელიც მოკლეს. ევროპელმა ჯონ ფრეიზერ კინმა შეასრულა „პილიგრიმობა“, მაგრამ არა მექაში, არამედ მედინაში. არის ცნობა, რომ ჯ. კინს სურდა ჩასვლა მექაშიც, მაგრამ მასში ეჭვი შეიტანეს, „ურწმუნოდ“ მიიჩნიეს და დააკავეს. თუმცა მან ისე „ოსტატურად“ დაიცვა თავი, რომ „თავისად მიიჩნიეს“ და გაუშვეს. 1884-1885 წლებში ჰოლანდიელმა პროფესორმა სნუკ ჰიურგრონემ მუსლიმის სახელით 5 თვე იცხოვრა მექაში. სიცოცხლის გადასარჩენად მას მოუხდა გაქცევა, რადგანაც გაიგო, რომ მექის შერიფებს გაუგზავნეს შეტყობინება წმინდა ქალაქში მუსლიმის სახელით (‘აბდ ალ-ღაფფარი) მცხოვრები ქრისტიანის თაობაზე, რომელსაც სურდა მექიდან მალულად გაეტანა ძვირფასი ქვები იდუმალი წარწერებით.[1]

უნდა აღინიშნოს, რომ მეჩეთებში არამუსლიმთა არდაშვების იდეა წარმოიშვა უკვე ჯვაროსანთა ლაშქრობების შემდეგ. ცნობილია, რომ 1266 წელს მამლუქმა სულტანმა ბეიბარსმა აკრძალა ებრაელებისა და ქრისტიანების დაშვება ხებრონში პატრიარქების მღვიმეში (მაქფელის მღვიმე), სადაც ბიბლიის თანახმად, დაკრძალული არიან აბრაამი, ისააკი და იაკობი. ამავე წელს მან აუკრძალა მათ ასვლა ტაძრის მთაზეც. ამის შემდეგ, რამდენიმე საუკუნის მანძილზე, მამლუქი, ხოლო შემდეგ ოსმალო სულტნები უკრძალავდნენ არამუსლიმებს შესვლას პრაქტიკულად ყველა მნიშვნელოვან მეჩეთში – ტაძრის მთაზე, პატრიარქთა მღვიმეში და დავითის საფლავზეც. ამაზე მიუთითებდნენ ქრისტიანი და ებრაელი მოგზაურები რამდენიმე საუკუნის მანძილზე. პირველი „ურწმუნო“, რომელსაც საუკუნეების შემდეგ ნება დაერთო ღიად მოენახულებინა პატრიარქების მღვიმე, იყო უელსის პრინცი. მისი ვიზიტის (1862წ.) შემდეგ ხებრონში დაიწყო ეპიდემია და არაბებმა ეს უმაღლეს სასჯელად მიიჩნიეს. მსგავსი სიტუაცია იყო ტაძრის მთაზეც. ოთხი საუკუნის მანძილზე ვერც ებრაელები და ვერც ქრისტიანები ვერ მოინახულებდნენ მას და ვინც ცდილობდა შეღწევას, უმკაცრესად სჯიდნენ 1830-იან წლებამდე.[2] სიტუაცია შეიცვალა მხოლოდ ყირიმის ომის შემდეგ 1950-იან წლებში. ოსმალო მმართველები სულ უფრო მეტ „ურწმუნოს“ (დიპლომატები,

[1] Mohamed A.M. Kaddal, *Charles Montague Doughty: his life and works.* PhD thesis (University of Glazgow, 1962); Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden,1970). მან გამოსცა ორტომიანი ნაშრომი სახელწოდებით – მექა (2019 წლის მაისში ს. ჰიურგრონეს ორი წიგნის – „ფოტოები მექიდან“ და „მექა“ – საავტორო ეგზემპლარები გაიყიდა ლონდონის აუქციონზე “Christie’s” რეკორდულ ფასად, 271,016 აშშ დოლარად).

[2] Eliezer Bashan, “The Prohibition on Non-Muslims Entering Mosques in the Ottoman Empire as Reflected in European Sources,” *Shofar*, 15/2 (1997), 43-56; Ahmed Ragab, *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, Religion, and Charity* (Cambridge, 2015), 90.

მეცნიერები და სხვ.) რთავდნენ ნებას მოენახულებინათ ტაძრის მთა. მუსლიმი ხალხი უკმაყოფილებას გამოთქვამდა, მაგრამ ოსმალო ხელისუფალთა აზრი იყო გადამწყვეტი.

ანალოგიური სურათი იყო სტამბოლშიც. მართალია, უცხოელ ელჩებს აჩვენებდნენ მეჩეთებს სულტნის სპეციალური მითითებით, მაგრამ ისინიც რისკავდნენ გამხდარიყვნენ ფანატიკური ბრბოს მსხვერპლი. მაგ.,1801 წელს ხალხმა სცემა რუსეთის ელჩი სულაიმანიას მეჩეთში, თუმცა მას ჰქონდა სულტნის ფირმანი. უკვე XIX ს-ის ბოლოს არამუსლიმთა მიერ სტამბოლის მეჩეთების მონახულება გახდა უფრო ჩვეულებრივი მოვლენა, ხოლო XX ს-ში თანდათან იქცა ნორმად. წმინდა მიწაზე პატრიარქების მღვიმე გაიხსნა ქრისტიანებისათვის, მაგრამ არა ებრაელებისათვის, ხოლო ტაძრის მთის მოსანახულებლად დადგინდა საათები არამუსლიმთათვის (იხურება რამადანის თვეში).

დღეს შეზღუდულია არამუსლიმთა დაშვება აგრეთვე შემდეგ წმინდა ადგილებში: ნეჯეფი (იმამ ალის მეშჰედი), ქერბელა (იმამ ჰუსაᲔინის მეშჰედი), ყუმი (ფატიმა მასუმეს საფლავი), კაირავანის მეჩეთი (1881 წლამდე, ფრანგების მიერ ქალაქის აღებამდე, არამუსლიმები არ დაიშვებოდნენ ქალაქში) და სხვ. თუმცა, მრავალ მეჩეთში, რომლებიც ისტორიულ ძეგლებს და არქიტექტურულ ნაგებობებს წარმოადგენენ, დღეს დაიშვებიან არამუსლიმი ტურისტები, პარასკევის ლოცვისა და დღესასწაულების გარდა. მაგ., 2016 წელს საუდის არაბეთმა ნება დართო არამუსლიმებს მოინახულონ ქ. ჯიდდაში ოთხი მეჩეთი: მასჯიდ არ-რაჰმა, მასჯიდ ათ-თაკვა, მეფე ფაჰდისა და მეფე საუდის სახელობის მეჩეთები. ეს ახსნეს იმ ფაქტით, რომ არამუსლიმებმა შეძლონ გაეცნონ ისლამურ ცივილიზაციას.

ისლამური სამართალი განსაზღვრავს ყველაფერს, რაც დაკავშირებულია პილიგრიმობასთან – ქააბას, მექის და მთელი ჰიჯაზის სტატუსი. ორივე ქალაქი იწოდება როგორც *ალ-ჰარამაᲔინ* („ორი აკრძალული“). ტიტულს *ხაᲓიმ ალ-ჰარამაᲔინ აშ-შარიფაᲔინ* – „ორი წმინდა ქალაქის მცველი“ (ან „ორი კეთილშობილი სიწმინდის მსახური“) ატარებდნენ მუსლიმი მმართველები: აიუბიანები, ეგვიპტის მამლუქი სულტნები, ოსმალო სულტნები, ჰიჯაზის მეფეები და თანამედროვე პერიოდში საუდის არაბეთის მეფეები (1517 წელს, მამლუქთა დამარცხების შემდეგ, ოსმალო სულტანმა სელიმ I-მა მოიპოვა კონტროლი მექაზე და მედინაზე და მიიღო აღნიშნული ტიტული, ნაცვლად ადრე არსებული ტიტულის ჰᲔქიმუ-ლ-*ჰარამაᲔინ* – ორი წმინდა ქალაქის მმართველი; 1986 წლის 27 ოქტომბერს საუდის არაბეთის მეფემ ალ-ფაჰდმა დაამკვიდრა ტიტული *ხაᲓიმ ალ-ჰარამაᲔინ აშ-შარიფაᲔინ,* ნაცვლად ტიტულის – *მისი უდიდებულესობა*). ეს ტიტული ზოგჯერ განიხილებოდა როგორც დე ფაქტო მუსლიმი

ხალიფას აღმნიშვნელი. ძირითადად, ის ეკუთვნის მმართველს, რომელიც პასუხისმგებელია ორი წმინდა მეჩეთის (*ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამ* მექაში და *ალ-მასჯიდ ან-ნაბავი* მედინაში) დაცვაზე.

რიბა/მევახშეობა

არაბ. *რიბა* ან *რიბა'* („გადიდება", „დამატება", „ზედმეტი") ნიშნავს უკანონო მოგებას, მევახშეობას. აზ-ზაჰაბის (გარდ. 1348წ.) ნაშრომი – *ქითაბ ალ-ქაბა'ირ* („ცოდვათა წიგნი") ეხება იმ ცოდვებს, რომელთა ჩადენისთვისაც ისლამი მკაცრად სჯის. წიგნი დაყოფილია 70 ქაბირად ანუ ცოდვად.[1] ცოდვების მონანიება, ლოცვა ალაჰისადმი ცოდვების მოსანანიებლად არაბულში აღინიშნება ტერმინით *თავბა*. ხშირად შესრულებული მონანიება, ანუ ყოველი ცოდვის შემდეგ, იწოდება როგორც *თავბა-ლ-ისთიღფარ*; რომელიმე ცოდვის მონანიება, შესრულებული ერთდროულად იმ განზრახვით, რომ მეტად აღარ ჩაიდენს მას, იწოდება როგორც *თავბა ან-ნასუხ*. ასეთი მონანიება მკაცრად უნდა იყოს დაცული. მონანიების შესრულების აუცილებლობაზე საუბარია ყურანის მრავალ აიასა და ჰადისებში. მონანიება სავალდებულო (ფარდ) ქმედებაა ნებისმიერი ცოდვის ჩადენის შემდეგ. ყურანის მეცხრე სურას ეწოდება *ათ-თავბა*. ის შედგება 129 აიასაგან და ყველა აია, ბოლო ორის გარდა, გარდმოვლენილია მედინაში.

ქაბირა, მრ.რ. *ქაბა'ირ* არის ტერმინი მუსლიმურ თეოლოგიაში, რაც ნიშნავს ცოდვას – ღმრთის მცნებათა შეგნებულ და ნებაყოფლობით დარღვევას. ცოდვები იყოფა მსუბუქ და მძიმე ანუ მომაკვდინებელ ცოდვებად. 70 მთავარი ცოდვა:

1. ვინმეს ასოცირება ალაჰთან; 2. მკვლელობა; 3. მაგიის პრაქტიკა; 4. ლოცვის შეუსრულებლობა; 5. ზაქათის გადაუხდელობა; 6. მარხვის დაუცველობა რამადანის დღეს; 7. ჰაჯის შეუსრულებლობა, თუ ამის შესაძლებლობა არსებობს; 8. მშობლების უპატივცემულობა; 9. ნათესაური ურთიერთობების გაწყვეტა;10. მრუშობა და სიძვა; 11. ჰომოსექსუალიზმი; 12. რიბა ანუ მევახშეობა; 13. ობლების ქონების შეგნებული მითვისება; 14. სიცრუე ალაჰსა და მის მოციქულზე; 15. ბრძოლის ველიდან გაქცევა; 16. ლიდერის მიერ თავისი ხალხის მოტყუება და არასამართლიანად მოქცევა; 17. სიამაყე და ქედმაღლობა; 18. ცრუმოწმეობა; 19. სპირტიანი სასმელების გამოყენება (ხამრ); 20. აზარტული თამაშები; 21.უმანკო ქალების ცილისწამება; 22. ომის

[1] Al-Dhahabi, *Kitab al-kabair* (Beirut, 1991) [*Major Sins Imam Shamsu ed-Deen Dhahabi.* https://www.kalamullah.com/Books/major_sins.pdf].

ნადავლის მოპარვა; 23. ქურდობა; 24. ძარცვა; 25.ცრუ ფიცის დადება; 26. უსამართლობა; 27. უკანონო მოგება (გადასახადების უკანონო აკრეფა); 28. ჰარამის გამოყენება – უკანონოდ შეძენილი ქონების მოხმარება; 29. თვითმკვლელობა; 30. ხშირი ტყუილი; 31. უსამართლო განსჯა; 32. ქრთამის მიღება და გაცემა; 33. ქალის მიერ მამაკაცის იმიტაცია და მამაკაცის მიერ ქალის იმიტაცია; 34. სუტენიორობა - და ის, ვინც ნებას რთავს თავის ცოლს იმრუშოს; 35. ქორწინება ქმართან გაყრილ ქალთან, რათა ის ნებადართული გახდეს თავისი ქმრისათვის (მუჰალლილ); 36. სისუფთავის დაუცველობა შარდის გამოყოფის შემდეგ; 37. მედიდურობა; 38. ცოდნის დაფარვა; 39. ნდობის ბოროტად გამოყენება; 40. გაწეული დახმარების შეხსენება; 41. ალაჰის მითითების უარყოფა; 42. კერძო საუბრების მოსმენა; 43. ჭორაობა; 44. დაწყევლა; 45. აღთქმების შეუსრულებლობა; 46. მკითხაობის და ასტროლოგიის რწმენა; 47.ქალის დაუმორჩილებლობა თავისი ქმრისადმი (ნუშუზ); 48. ქანდაკებებისა და ნახატების შესრულება; 49. ხმამაღლა ტირილი, ტანსაცმლის შემოხევა და სხვა ამდაგვარი ქმედებები, როცა ადამიანს უბედურება შეემთხვევა; 50. სხვების დაჩაგვრა (საზღვრების გადალახვა); 51.ძალის გამოვლინება ცოლის, მსახურების, სუსტების და ცხოველების მიმართ; 52. მეზობლის წყენინება; 53. მუსლიმების შეურაცხყოფა და ჩხუბი მათთან; 54. ალაჰის მონების წყენინება; 55. ქალის მიერ მამაკაცის სამოსის ტარება და პირიქით; 56. მამაკაცის მიერ აბრეშუმის და ოქროს ტარება; 57. მონის გაქცევა თავისი პატრონისაგან; 58. ცხვრის დაკვლა, რომელიც ალაჰის გარდა სხვას ეკუთვნის; 59. საკუთარი მამობის შეგნებულად სხვისთვის მიწერა-მიკუთვნება; 60. განხილვა და კამათი განრისხებით; 61. ჭარბი წყლის დაკავება ვინმესათვის; 62.ზომის ან წონის შემცირება; 63. უსაფრთხოების შეგრძნება ალაჰის განგებისაგან; 64. ალაჰის ჭეშმარიტი მეგობრების შეურაცხყოფა; 65. არმონაწილეობა საზოგადო ლოცვაში და დამოუკიდებლად შესრულება მიზეზის გარეშე; 66. ყოველგვარი მიზეზის გარეშე პარასკევის ლოცვაზე დაუსწრებლობა; 67. ზიანის მომტანი (ისლამის წესების საწინააღმდეგო) ანდერძის დატოვება; 68. მოტყუება და შეთქმულება; 69. შპიონაჟი მუსლიმთა მტრებთან; 70. ალაჰის მოციქულის მიმდევრების შეურაცხყოფა და დაწყევლა.

ამ ცოდვათა შორისაა მევახშეობაც. ყურანში სიტყვა *რიბა* მოხსენიებულია რვაჯერ და 12 აია უკავშირდება მევახშეობას. ალაჰმა დაუშვა ვაჭრობა, მაგრამ აკრძალა მევახშეობა. თვითონ ტერმინი *რიბა* განმარტებული არაა. მაგალითის სახით დასახელებულია იუდეველთა საფინანსო ოპერაციები *რიბა*-ს საფუძველზე, მათ შორის არაბეთის ნახ-

ევარკუნძულის ტერიტორიაზეც. „და ზოგი იუდეველის უსამართლობის გამო ავუკრძალეთ მათ ის სიკეთენი, რაც ადრე ნებადართული იყო მათთვის. იმიტომ, რომ ისინი ალაჰის გზიდან აცდუნებდნენ მრავალთ. და იმიტომ რომ მევახშეობისათვის მიეყოთ ხელი, თუმც კი უწინ გაფრთხილებულნი იყვნენ ამის თაობაზე. იმიტომაც, რომ უსამართლოდ ჭამდნენ ხალხის ქონებას. და გავუმზადეთ მათ შორის ურწმუნოთ სასჯელი მტანჯველი!“ [4:158-159/160-161]. მევახშეობის აკრძალვაზე ებრაელთა გავლენის თაობაზე მიუთითებს აზ-ზაჰაბიც: „მევახშეები ძაღლებისა და ღორების გვერდით არიან მოქცეულნი მევახშეობაში მათი ეშმაკობებისა და მზაკვრობის გამო. ისე როგორც არიან გარდასახულნი შაბათის მიმდევრები [ებრაელები]“ იმის გამო, რომ იეშმაკეს იმაში, რაც მათ ალლაჰმა აუკრძალა, კერძოდ კი, „ალლაჰმა აუკრძალა მათ გველებზე ნადირობა, მათ კი მაინც გააკეთეს ეს, და როდესაც ეს გააკეთეს, ალლაჰმა გადააქცია ისინი ღორებად და მაიმუნებად. ამგვარად, ისინი, რომელნიც იეშმაკებენ სესხის დროს, ჭეშმარიტად, ალლაჰს არ დაემალება ეშმაკთა ეშმაკობა“.[1]

უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამის გარდა, სხვა რელიგიებიც კიცხავდა სესხებზე პროცენტის აღებას და გაცემას. საპროცენტო განაკვეთისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება ადრევე ჩამოყალიბდა იუდაიზმსა და ქრისტიანობაში. ქრისტიანობა, თავისი არსებობის პირველ წლებში, ეწინააღმდეგებოდა თავისი მიმდევრების მიერ საპროცენტო განაკვეთების გამოყენებას. XII საუკუნეში, კომერციისა და ვაჭრობის აღორძინების ეტაპზე, ქრისტიანმა მეცნიერებმა და თეოლოგებმა დაიწყეს სასესხო პროცენტის საკითხის განხილვა მეცნიერული თვალსაზრისით. საბოლოოდ, კათოლიკეთა კონკურენტუნარიანობის აღდგენის მიზნით, ვატიკანმა, მთელი რიგი განხილვების შემდეგ, 1822-1836 წლებში დააკანონა სასესხო პროცენტი. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ პროცენტების აღებისა და გაცემის პრაქტიკა არსებობდა სულ მცირე ჩვენს წელთაღრიცხვამდე III ათასწლეულიდან, შუმერული ცივილიზაციის დროიდან. შუმერები (ძვ.წ. 3000-1900) სესხის გაცემის პროცესში იღებდნენ საპროცენტო განაკვეთს. შუმერული დოკუმენტები ადასტურებს მარცვლეულისა და ვერცხლის სესხებზე დაფუძნებული სამევახშეო ოპერაციების სისტემატურ გამოყენებას: მარცვლეულის სახით სესხებზე საპროცენტო განაკვეთი იყო 33%, ხოლო ვერცხლის სესხებზე – 20%. ბაბილონური ცივილიზაციის პერიოდში (ძვ.წ. 1900-732), მეფე ჰამურაბი გამოსცემს კანონთა კოდექსს, ცნობილი როგორც „ჰამურაბის კოდექსი“ (დაახლ. ძვ.წ. 1750წ.), რომელმაც ნაწილობრივ მემკვიდრეობით მიიღო შუმერული ეკონომიკის მეთოდები, მათ შორის საპროცენტო განაკვეთი.

[1] Al-Dhahabi, *Kitab al-kabair* (Beirut, 1991), 69.

სასესხო პროცენტის გამოყენების პრაქტიკა განაგრძობს განვითარებას ასურულ (ძვ.წ. 732-625), ახალბაბილონურ (ძვ.წ. 625-539), აქემენიანთა (ძვ. წ. 539-333), ბერძნულ (ძვ.წ. 500-100) და რომაულ (ძვ.წ. 500-400) პერიოდებში.[1]

კლასიკურ ისლამურ იურისპრუდენციაში *რიბა* განმარტებულია როგორც „დამატებითი ღირებულება ეკვივალენტის გარეშე". მოციქულის მიმდევრები, რომელთა შორის ბევრი ვაჭარი იყო, *რიბა*-ს ამკრძალავი სათანადო აიების გარდმოვლენამდე, ახორციელებდნენ განსაზღვრულ სამევახშეო ოპერაციებს. ერთ-ერთ ჰადისში, რომელიც მოტანილია მუსლიმთან, მოციქულმა თქვა: „ჯაჰილიის პერიოდის *რიბა* გაუქმებულია. პირველი *რიბა*, რომელსაც მე ვაუქმებ, ეს არის ჩვენი საკუთარი *რიბა*, რომელიც ჩვენ უნდა გადაგვეხადა ალ-'აბბას იბნ 'აბდ ალ-მუტტალიბისათვის".[2]

საინტერესოა რას გულისხმობენ მუსლიმი კანონმდებლები ტერმინ *რიბა*-ს ქვეშ. აზ-ზაჰაბი ამის შესახებ არაფერს ამბობს, მაგრამ სხვა ავტორები ამას ასე ხსნიან: „უკანონო მოგება .. *რიბა* ნიშნავს: როდესაც გასაცვლელ ასაწონ ან გასაზომ საგნებში რომელიმე მხარეზე ზედმეტი წონა ან ზომაა; სესხი ნიშნავს მოგების მიღებას. ... რიბას ადგილი აქვს: 1. ორი ერთნაირი საგნის გაყიდვა-გაცვლის დროს (თუ ეს საგნები იწონება ან იზომება); და 2. სესხის გაცემის დროს პროცენტების მიღების პირობით". „*რიბა* არის ხელშეკრულება, რომელიც ეხება ძვირფასი ლითონებისა (ოქროსა და ვერცხლის) და პროდუქტების გაცვლას ერთმანეთზე, რომლის დროსაც: 1. გასაცვლელი ნივთების გადაცემა (ლითონის ლითონზე, პროდუქტის პროდუქტზე) ხდება არა გაცვლის ხელშეკრულების დადებისთანავე, არამედ უფრო გვიან; და 2. გასაცვლელი საგნები ისლამის მიერ ხმარებული საზომი სისტემის მიხედვით თანაბარი რაოდენობის არ არიან". „*რიბა* არის ის, რაც იზრდება, რაც აღემატება კაპიტალს. *რიბა* არის ის, რაც მიცემულს ემატება. ეს აკრძალულია". შესაბამისად, მევახშეობა მხოლოდ ფულად ურთიერთობებს არ გულისხმობს. მევახშეობას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სხვადასხვა პროდუქტების გაცვლა-გამოცვლის, გაყიდვის დროსაც.[3] შეხედულება, რომელიც საკმაოდ ავტორიტეტულად ითვლება და საფუძვლად დაედო ბევრ

---

[1] Robert P. Maloney, "Usury and Restrictions on Interest-Taking in the Ancient Near East," *The Catholic Biblical Quarterly*, 36/1 (1974), 1-20.

[2] M. N. Siddiqi, *Riba, Bank Interest and the Rationale of the Its Prohibition* (Jeddah, 2004) 38-39; Fazlur Rahman, "Ribā and Interest," *Islamic Studies,* 3/1 (1964), 1-43.

[3] *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume II (Qum, 2003), 46-51.

ჰადისს, ითვალისწინებს ასეთ შესაძლებლობას: „ოქრო ოქროს წილ, ვერცხლი – ვერცხლის, ხორბალი – ხორბლის, ქერი – ქერის, ფინიკი – ფინიკის, მარილი – მარილის წილ, რაღაც საგანი – თავისი შესაბამისი საგნის წილ, მსგავსი – მსგავსის, ზომა – ზომის წილ“. მაგრამ თუ საგნები სხვადასხვაგვარია, მათი გაყიდვა შეიძლება ნებისმიერად, მხოლოდ ზუსტად ღირებულებისა და ზომა-წონის შესაბამისად. ზოგიერთ ჰადისში კი საერთოდ აკრძალულია სხვადასხვაგვარი ნივთების გაცვლა-გაყიდვა.[1]

საგნების გაცვლა-გაყიდვისას მოქმედებს კანონი: „ხელიდან ხელში: ოქრო – ოქროს წილ, მსგავსი მსგავსის, ხელიდან ხელში, ნებისმიერი ზედმეტი რაოდენობა მევახშეობაა“. ასევე ხდება მაშინაც, როდესაც ლაპარაკია სხვადასხაგვარი საგნების გაცვლა-გაყიდვაზე: „თუ ორი სახეობა განსხვავდება, გაყიდეთ როგორც გსურდეთ, ხოლო მას შემდეგ, რაც ეს მოხდება ხელიდან ხელში“ (მუსლიმი, 22:1587).[2]

მევახშეობა შეეხება იმ ნივთებს, რომლებიც იწონება და ჭურჭლით იზომება. მაშასადამე, ყველაფერი იმის გაცვლა-გაყიდვა, რაც არ იზომება და არ იწონება, თანაც მოგებით, კანონიერია. საინტერესოა, რომ „ზომის“ ქვეშ იგულისხმება მხოლოდ ჭურჭლით გაზომვა, რასაც გამოხატავს არაბული სიტყვა *ქაილუნ*. იმ ნივთებთან დაკავშირებით, რომლებიც იწონებოდნენ და იზომებოდნენ მოციქულის დროს, მხედველობაში იღებენ იმ საუკუნის ჩვეულებებს, ხოლო თუ არ არის დადგენილი იწონებოდნენ თუ იზომებოდნენ ესა თუ ის ნივთები მოციქულის დროს, მაშინ მიმართავენ ქვეყნის თავისებურებებს, ხოლო თუ ყველა ქვეყანაში მისთვის დამახასიათებელი ჩვეულებები მოქმედებს, მაშინ თითოეული მათგანი თავის კანონს ემორჩილება. არ შეიძლება საგანი გადაიცვალოს სხვა ისეთ საგანზე, რომელიც პირველისგანაა დამზადებული. მაგ.: ხორბალი ფქვილზე, ცხვრის ხორცი ცხვარზე და ა. შ. დაშვებული არ არის აგრეთვე, ახალი ხილის ახალზევე გადაცვლა. პროდუქტები, რომლებიც ცეცხლის დახმარებითაა შექმნილი, არ შეიძლება ერთმანეთს შევადაროთ, თუკი ცეცხლის გამოყენება გაწმენდის მიზნით არ არის განპირობებული, როგორც მაგ. თაფლის და გამდნარი კარაქის (ერბოს) შემთხვევაში.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ *რიბა*-ს ადგილი არ ექნება, თუ ოპერაცია ტარდება მამასა და შვილს შორის. ორივეს შეუძლია მოგების მიღება ერთმანეთისაგან. აგრეთვე ბატონსა და მონას, ქმარსა და ცოლს,

---

[1] Ibn al-Ukhuwwa, *Ma'ālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text, 41-45; Joni Tamkin b. Borhan & Che Zarrina binti Sa'ari, "An Analysis Of The Prohibition Of Riba In The Qur'an," *Journal Usuluddin*, 19 (2004), 45-60.

[2] H. F. Amedroz, "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (Jan., 1916), 300.

მუსლიმსა და ურწმუნოს შორის, დამპყრობელს და დაპყრობილს შორის, რომელიც არ იხდის გადასახადს.

ისლამური სამართლის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა ზღვარის დადგენა დაშვებულსა (ჰალალ) და აკრძალულს (ჰარამ) შორის ვაჭრობაში, რის შესახებაც დაიწერა მრავალი იურიდიული ნაშრომი. ამ ორ ცნებასთან არის დაკავშირებული მოგების ორი სახე: *რიბჰ ალ-ჰალალ* (დაშვებული მოგება) და *რიბჰ ალ-ჰარამ* (აკრძალული მოგება).

არსებობს მევახშეობის ორი ძირითადი სახე: 1. *რიბა ალ-ფადლ* (ან *რიბა ას-სუნნა*) – სხვადასხვა ხარისხის ერთი და იმავე საქონლის არათანაბარი გაცვლა მხარეებს შორის, რის შედეგადაც წარმოიქმნება დისპროპორცია გასაცვლელი საქონლის რაოდენობასა და ზომაში. ჰადისების თანახმად, ასეთ საქონელში შედის: ოქრო, ვერცხლი, ხორბალი, ქერი, ფინიკი, მარილი.[1] *რიბა ალ-ფადლ* დეტალურადაა აღწერილი სუნაში. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, ერთხელ მუჰამმადის მუეძინი ბილალი მივიდა ალაჰის მოციქულთან და აჩვენა მას ორი კარგი ფინიკი და უთხრა: „მე მქონდა ოთხი ცუდი ფინიკი და მე გავცვალე ისინი ორ კარგზე“. მოციქულმა უპასუხა მას: „აღარ მოიქცე ასე, რადგანაც შენ ჩაიდინე მევახშეობა. შემდგომში ჯერ გაყიდე ცუდი ხარისხის ფინიკები, რის შემდეგაც მიღებული ფულით შეიძინე კარგი ფინიკები“ (ალ-ბუხარი, 40:2302, 2303).[2] თუმცა, *რიბა ან-ნასი'ა*-საგან განსხვავებით, *რიბა ალ-ფადლ* ყოველთვის არ ითვლებოდა მევახშეობად. ერთადერთი, ვინც მოციქულის მიმდევართაგან, თვლიდა *რიბა ალ-ფადლ*-ს დაშვებულად, იყო იბნ 'აბბასი, რომელიც ეყრდნობოდა უსამა იბნ ზაიდის მიერ გადმოცემულ ჰადისს, სადაც ნათქვამია, რომ *რიბა* – ეს არის მხოლოდ *რიბა ან-ნასი'ა* (ალ-ბუხარი, 8:374).[3] სხვა ავტორები კი მიუთითებენ, რომ საბოლოოდ იბნ 'აბბასმა შეიცვალა აზრი ამ საკითხთან მიმართებაში. 2. *რიბა ან-ნასი'ა* – მევახშეობის სახე, რომლის დროსაც თანხა გაიცემა პროცენტით, ხოლო ვალის ოდენობა შეიძლება გაიზარდოს გადახდის

[1] უნდა აღინიშნოს, რომ მოციქულის დროს არაბებს არ ჰქონდათ საკუთარი ფული. მიმოქცევაში იყო ბიზანტიური ოქროს ნომიზმები (არაბ. დინარები) წონით დაახლ. 4.45 გრ, ასევე მცირე რაოდენობის ბიზანტიური ვერცხლის და სპილენძის მონეტები და სპარსული ვერცხლის დრაჰმები (არაბ. დირჰამები) წონით დაახლ. 4 გრ. თუმცა, ოქრო და ვერცხლი არ იყო საკმარისი რაოდენობით, განსაკუთრებით სოფლებში, რის გამოც ისეთი საქონელი, როგორიც იყო ფინიკი, ქერი, ხორბალი, და მარილი, ასრულებდა ფულის ორ ფუნქციას: მიმოქცევის საშუალება და ღირებულების საზომი.

[2] F. Amedroz, "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," 301-303.

[3] Ibrahim Nuhu Tahir, "The Reason Why the Companion Ibn Abbas Changed His Opinion on Riba Al-fadhl," *International Journal of Social Science and Humanity,* 6/6 (June 2016), 475-480.

ვადის შესაბამისად. ასევე, ეს არის ნამეტი, რომელიც წარმოიქმნება ჰომოგენური ან ჰეტეროგენული პროდუქტების გაცვლის დროს დამატებითი ერთეულების მიმატებით დროის გადავადების შემთხვევაში. მაგ., მხარეებს შორის მიღებულია გადაწყვეტილება ერთი ტომარა კარტოფილის გაცვლაზე ორ ტომარაში, მაგრამ ორ ტომარა კარტოფილს გარიგების ერთ-ერთი მხარე მიიღებს ერთი თვის შემდეგ. რიბა-ს ამ სახეს განეკუთვნება გირაო, ლომბარდი, იპოთეკა და სხვ. თანამედროვე პერიოდში გავრცელდა *რიბა*-ს უფრო მარტივი კლასიფიკაცია: სასესხო *რიბა* და სავაჭრო *რიბა*. სასესხო რიბა მოიცავს მხოლოდ *რიბა ან-ნასი'ა*-ს, ხოლო სავაჭრო რიბა-ს მიეკუთვნება როგორც *რიბა ან-ნასი'ა,* ისე *რიბა ალ-ფადლ*.[1]

რიბა-ს სრული აკრძალვა უკავშირდება მოვლენას, რომელიც მოხდა მოციქულ მუჰამმადის დროს. მექის მუღირიტების გვარსა და მედინის ბანუ საკიფის ტომს შორის მტრობა ჩამოვარდა მუღირიტების მიერ პროცენტის გადაუხდელობის გამო. მექის ნაცვალმა მოახსენა ამის შესახებ მოციქულს და გარდმოევლინა შემდეგი აიები: „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ! გეშინოდეთ ალაჰისა და უარი თქვით იმაზე, რაც დაგრჩათ ვახშისაგან, თუ ხართ მორწმუნენი. და თუკი ამას არ იქმთ, მაშინ გეცხადებათ ომი ალლაჰისა და მისი მოციქულისაგან. ხოლო თუ ხელს აიღებთ (მევახშეობაზე), თქვენი იქნება თქვენივე ქონების თავნი, არ დაჩაგროთ და არ დაიჩაგრებით!“ [2:278-279].

მალიქიტური მაზჰაბის ზოგიერთ მეცნიერს, ისევე როგორც ჰანბალიტებს, მიაჩნიათ, რომ ზემოაღნიშნულ აიაში მოხსენიებულ *რიბა*-ში იგულისხმება მევახშეობის ის სახე, რომელიც გავრცელებული იყო წინაისლამურ ხანაში ანუ მევახშეობა დაკავშირებული ვალებთან. მალიქიტური მაზჰაბის ერთ-ერთი მეცნიერის იბნ ალ-არაბის თანახმად, ამ აიაში მოხსენიებული *რიბა* მოიცავს მევახშეობის ყველა სახეს, იმათაც კი, რომლებიც არ იყო ცნობილი წარმართულ ხანაში. ჰანაფიტები თვლიან, რომ ზემოაღნიშნული აია განზოგადებულია და სუნამ დეტალურად განმარტა ის.

ყურანში დეტალურადაა საუბარი მევახშეობაზე და მის აკრძალვაზე: „ხოლო ისინი, რომლებიც ეწევიან მევახშეობას (განკითხვის დღეს), აღსდგებიან მხოლოდ იმათ მსგავსად, ვინც შაითანმა გააგიჟა თავისი შეხებით. ეს იმიტომ, რომ თქვეს – ვაჭრობა მევახშეობის მსგავსიაო. მაშინ, როცა ალაჰმა ვაჭრობა ნებადართულად სცნო, მევახშეობა კი აკრძალა.

[1] Ziaul Haque, "The Nature of Ribā al-Nasī'a and Ribā al-Fadl," *Islamic Studies*, 21/4, (1982),19-38; idem, "Some Forms of Ribā al-Fadl in Trade and Commerce," *Islamic Studies,* 22/4, (1983), 73-95; M. Siddieq Noorzoy, "Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications," *International Journal of Middle East Studies*, 14/1 (1982), 3-17.

და მას, ვინც მიიღო გაფრთხილება თვისი უფლისაგან და ხელი აიღო (მევახშეობაზე), შერჩება ის, რასაც უწინ იქმდა და მისი საქმე ალაჰის წიაღაა. ხოლო ვინც ისევ გაიმეორებს (ამ ცოდვას), ისინი ცეცხლის ბინადარნი არიან და იქნებიან იქ მარადიულნი“[2:276/275]. ყურანის 3:125/130-ში საუბარია გაორმაგებული პროცენტების შესახებ ვალის გადახდის გადავადების შემთხვევაში. „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, ნუ შეჭამთ ვახშსა და მის ორმაგ სარგებელს; გეშინოდეთ ალაჰისა, რათა ეგების ნეტარ იქმნეთ“. ყურანი მიუთითებს ასევე, რომ საქმიანი გარიგებების დროს აუცილებელია წერილობითი ფორმის (წერილობითი ხელშეკრულება) გამოყენება და შეთანხმების მოქმედების კონკრეტული ვადის მითითება. „ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, თუ ასესხებთ ერთმანეთს რაიმეს განსაზღვრულ დრომდე, მაშინ ჩაიწერეთ ის. ... და დაიმოწმეთ ორი მოწმე თქვენი კაცებიდან. ხოლო თუ ორი კაცი არ არის, მაშინ ორი კაცი და ერთი ქალი იხმეთ – ის მოწმენი, რომლებზედაც თანახმანი ხართ. ... და ნუ დაიზარებთ ჩაიწეროთ ვალი – მცირე თუ დიდი – თავის ვადამდე“[2:282].

აზ-ზაჰაბის თავის ნაშრომში მოტანილი აქვს ცნობა იმის თაობაზე, რომ თითქოს მოციქულს უთქვამს ვიღაც ხალხის შესახებ, რომელმაც შვიდი ცოდვა ჩაიდინა, და მათ შორის მევახშეობაც: „ალლაჰიმც დაწყევლის მოგების გამცემსაც და მიმღებსაც. სესხის გამცემიც, მიმღებიც და ამ სესხის ჩამწერიცა და მოწმეც ... დაწყევლილი იქნებიან მუჰამმადის პირით განკითხვის დღეს“.[1] თუმცა ყურანის 2:182 აიაში მოხსენიებული ვალის გაცემა და აღება არ უნდა ნიშნავდეს მევახშეობას, რადგან არაფერია ნათქვამი პროცენტების შესახებ. გაჭირვებულისათვის სესხის გაცემა კი ისლამში საქველმოქმედო საქმედ ითვლება. ამას თვითონ მუსლიმი კანონმდებლები აღნიშნავენ. მხოლოდ ვალი იგივე რაოდენობით უნდა დაბრუნდეს, რა რაოდენობითაც გაიცა. ჩაწერა და ფიქსირება ამისა კი, ალბათ, იმიტომ იყო საჭირო, რომ ვალის დაბრუნების დროს რაიმე გაუგებრობა არ მომხდარიყო. რაც შეეხება აზ-ზაჰაბისთან მოტანილ ცნობას, აქ უკვე ნამდვილად საუბარია მევახშეობაზე და იმ სესხზე, რომელსაც თან ახლავს პროცენტები. თვითონვე უსვამს ხაზს ავტორი, რომ ეს არის „აკრძალული“ მევახშეობა (*არ-რიბა ალ-ჰარამ*) და არა სესხი, რომლისთვისაც მუსლიმს სამოთხე ელის. შესაძლებელია, ადგილი ჰქონდა შემთხვევებს, როცა პირადი შეთანხმების საფუძველზე დგებოდა დოკუმენტი, სადაც პირდაპირ არ იყო საუბარი პროცენტების აღებაზე, მაგრამ ფარულად ეს იგულისხმებოდა. საამისო ბევრი მაგალითი არსებობს: აჰმედი მიჰყიდის ‘ალის რაღაც რაოდენობის ოქროს, მაგ., 10 დინარისას, სხვა რაიმეზე – სახლზე, ცხენზე და ა. შ. შემდეგ ‘ალი მი-

[1] Al-Dhahabi, *Kitab al-kabair*, 70.

ჰყიდის აჰმედს იგივე საგანს უფრო ძვირად, ვიდრე თვითონ გადაიხადა, მაგ., 15 დინარად. ე.ი. გამოდის, რომ მან 10 დინარი 15-ზე გადაცვალა. აზ-ზაჰაბი მეტად მკაცრად უდგება მევახშეობის საკითხს. მისი აზრით, კრედიტორის მიპატიჟებაც კი სასტიკადაა აკრძალული: „როდესაც ვინმეს შენი ვალი მართებს, ხოლო ის გაძლევს რაიმეს, არ აიღო, რადგანაც ეს მოგებაა ... როდესაც ვინმეს შენი ვალი მართებს, არ ჭამო მის სახლში – ეს უკანონობაა“.[1] მოციქულს კი უთქვამს, რომ ყველანაირ სესხს თან მოაქვს მოგება. ნებისმიერი შუამავლობისათვის მიღებული გასამრჯელოც მევახშეობად ითვლება. ალბათ, ეს აკრძალვა ეხებოდა არაბთა იმ ნაწილს, რომლებიც შუამავლების როლს სთავაზობდნენ აღმოსავლელ ვაჭრებს, ფასებს კარნახობდნენ დასავლელ მყიდველებს. ამავე დროს მაქსიმალურად ზრდიდნენ ე.წ. ზედნადებ ხარჯებს რისკისათვის ომიანობისა და პოლიტიკური არეულობების დროს.

იმამ ‘ალი ასეთ დარიგებას აძლევდა ვაჭრებს: „ვაჭარნო, ეძიეთ სიკეთე ღმერთისაგან, ვიდრე სხვა რამეს მოიმოქმედებთ, ეძიეთ დალოცვა ადამიანებისადმი ლმობიერად მოპყრობით, ახლოს მიდით მყიდველებთან, შეიმკეთ თავი მოწყალებით, მოერიდეთ ფიცის დადებას, ტყუილის თქმას და დაჩაგვრას, იყავით სამართლიანი ჩაგრულის მიმართ, ნუ მიუახლოვდებით მევახშეობას, აწონეთ ნივთები სწორი სასწორით...“.[2]

როგორც ირკვევა, თეორიულად მევახშეობა მკაცრად არის აკრძალული, მაგრამ საინტერესოა, რა ღონისძიებები ტარდებოდა მევახშეობის პრაქტიკულად მოსპობისათვის. ამომწურავი ცნობები ამ ღონისძიებათა შესახებ, სამწუხაროდ, ბევრი არ მოგვეპოვება, მაგრამ ადვილი გასაგებია, რომ თუ ასეთი ღონისძიებები საერთოდ ტარდებოდა, ისინი მაინცდამაინც ეფექტური არ უნდა ყოფილიყო, ამის მტკიცების საშუალებას გვაძლევს ის ცნობები, რომელთა მიხედვითაც დასტურდება მევახშეობის არსებობა ისლამის მთელი ისტორიის მანძილზე. თვით მმართველი წრეებისთვისაც არ იყო უცნობი ფულის პროცენტით სესხება. ამას წყაროები ადასტურებენ. მაგ., დაახლოებით 964წ. რომელიღაც მოხელე უცხადებს ხალიფას, რომ მან მისცა ვიღაცას ფული სესხად დინარზე 1 დირჰემი მოგებით, ე.ი. 10%. 944 წელს სახალიფოს ერთ-ერთ რეგიონში მოხელეებისაგან შეაგროვეს იძულებითი ფულადი სესხი პროცენტებით დაბრუნების პირობით, მათი წლიური შემოსავლის გათვალისწინებით.[3] ადამ მეცის ცნობილ ნაშრომში ბევრი ფაქტია იმის დამადასტურებე-

---

[1] იქვე, 70.

[2] Abu Mohammed Al-Hasan bin Ali bin Al-Hussein bin Shu’ba Al-Harrani, *Tuhaf al-Uqoul: The Masterpieces of the Mind.* Translator: Badr Shahin [http://www.ziaraat.com/books/TuhafulUqool.pdf].

[3] H. F. Amedroz, “The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi,” 303.

ლი, რომ მევახშეობა მუდამ არსებობდა. მოვიყვანთ რამდენიმე მათგანს: ავტორი ხშირად ასახელებს „ბანკირებს“, „ჩეკებს“, რომელთა საშუალებითაც შეიძლებოდა ფულის გადახდა ან მიღება. ავტორი ამ თანამედროვე ტერმინებს უხამებს იმდროინდელ ვითარებას და ამით ხაზს უსვამს, რომ საკრედიტო საქმე საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა. ცალკე ბაზრებიც კი ყოფილა ე.წ. „ბანკირებისა“, სადაც 200-მდე „ბანკი“ იყო თავმოყრილი. ყოფილა ვინმე პოეტი და მომღერალი ალ-ჯაჰიზი (გარდ. 936წ.), რომლისთვისაც მის თაყვანისმცემელს კონცერტის დროს გამოუწერია ქვითარი 500 დინარზე რომელიღაც „ბანკირის“ სახელზე („ბანკირის“ არაბულ შესატყვისად გამოყენებულია *ṣარრაფ* – ფულის გადამცვლელი). როდესაც ეს უკანასკნელი ფულს უხდიდა პოეტს, განუცხადა, რომ ჩვეულების თანახმად, თითო დინარზე უნდა გამოიქვითოს ერთი დირჰამი, ე.ი დაახლ. 10%. რადგან „ბანკირებს“ ასეთი „ჩვეულება“ ჰქონდათ პროცენტების გამოქვითვისა, მაშინ ყოველ გამოწერილ ქვითარს უნდა მოჰყოლოდა 10% მოგება თვითონ „ბანკირისთვის“. ასეთი ქვითრები და საკრედიტო წერილები კი ხშირი იყო.[1]

მართალია, ზემოდასახელებულ შემთხვევებში კრედიტორებად ებრაელები გვევლინებიან, მაგრამ მევალეები მუსლიმები არიან და თანაც ვეზირები და ქალაქის მმართველები. ერთი რამ ცხადია, ფორმალურად მევახშეობა იკრძალებოდა, მაგრამ ფაქტობრივად თვით შარიათი უშვებდა გარკვეულ დათმობებს, რომელთა შედეგად მევახშეობა შენიღბული ფორმით განაგრძობდა არსებობას. ამის მიზეზი კი, ალბათ, ის არის, რომ ნებისმიერი საზოგადოების ევოლუციურ განვითარებას თან სდევს დროის შესაბამისი სავაჭრო-ფულადი ურთიერთობების ახალი ფორმით ჩამოყალიბება თუ პროგრესული გზით განვითარება. ყოველ შემთხვევაში, თანამედროვე საბანკო ურთიერთობების პირობებში შარიათის მიერ მევახშეობის აკრძალვა ერთგვარ დრომოჭმულ დოგმადაც შეიძლება მოგვეჩვენოს.

კრიპტოვალუტა არის ციფრული ან ვირტუალური ფორმით არსებული ნებისმიერი სახის ვალუტა. კრიპტოვალუტაში ტრანზაქციების დასაცავად გამოიყენება დაშიფვრა (კრიპტოგრაფია). არ არსებობს ცენტრალური ორგანო, რომელიც გამოსცემს ან არეგულირებს კრიპტოვალუტებს. მაგ., 2023 წლის მდგომარეობით, ბიტკოინი ყველაზე პოპულარული კრიპტოვალუტაა. ტრანზაქციების ჩასაწერად და ახალი ერთეულების გასაცემად გამოიყენება დეცენტრალიზებული სისტემა. კრიპტოვალუტის ისლამური ფინანსების ინდუსტრიაში გამოყენების საკითხი განიხილება უკვე აკადემიურ წრეებშიც და ამ თემასთან დაკავშირებით არის ავტორიტეტული სპეციალისტების სხვადასხვა მოსაზრებები.

[1] А. Мец, *Мусульманский Ренессанс*, 378-380.

კრიპტოვალუტის სტატუსის განსაზღვრისას მნიშვნელოვანია კითხვა: შეიძლება თუ არა ის ჩაითვალოს ფულად ერთეულად? შარიათის თვალსაზრისით, ფულადი საშუალება შეიძლება იყოს ყველაფერი, რაზედაც შეთანხმდებიან ადამიანები. ცნობილია შემთხვევა, რომ ჯერ კიდევ ხალიფა 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბს სურდა დაემზადებინა ფული აქლემის ტყავისაგან. თუმცა, მიმდევრების შეკამათების გამო, რომ ამ შემთხვევაში აქლემები აღარ დარჩებოდა, უარი განაცხადა ამ იდეაზე. არის მოსაზრება, რომ ხალიფამ უარი თქვა ამ იდეაზე მხოლოდ იმის გამო, რომ შეიძლებოდა გაჩენილიყო ნაყალბევი (ფალსიფიცირებული) მონეტები, რაზედაც პასუხისმგებელი იყო ცენტრალური ხელისუფლება.[1] იმამ მალიქს ეკუთვნის შემდეგი სიტყვები: „და თუ (ხალხი) დაუშვებდა ტყავის (გამოყენებას) მონეტის მოსაჭრელად, მე დავგმობდი (ამ მონეტების) გაცვლას ოქროსა და ვერცხლზე გადავადებით". უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამი გმობს მხოლოდ ვალუტის გაცვლას გადავადებით და არა გაცვლას საერთოდ.

2017 წლის დეკემბერში ეგვიპტის დიდმა მუფთიმ შავკი იბრაჰიმ 'ალლამმა, ეკონომიკის ექსპერტებთან კონსულტაციების შემდეგ, გამოსცა ფათვა, რომლის თანახმადაც კრიპტოვალუტის ნებისმიერი გამოყენება (ყიდვა, გაყიდვა, ლიზინგი) ითვლება *ჰარამ*-ად ანუ აკრძალულია. ძირითად მიზეზად დასახელებულია მაღალი რისკი, რადგანაც მისი ღირებულება და ფასი განსაზღვრულია არასტაბილური ფაქტორებით და არ აქვს დადგენილი წესები, რაც ისლამურ სამართალში ითვლება კონტრაქტის ანულირებად.[2]

ბიტკოინებთან დაკავშირებით დასკვნა ასეთია: მთლიანობაში, ბიტკოინი არ იკრძალება ისლამში. მას შეუძლია სრულად შეესაბამებოდეს ისლამური საფინანსო სისტემის პრინციპებს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია *რიბა*-ს (მევახშეობა) დომინირების არარსებობა, *მასლაჰ*-ის (სოციალური ურთიერთსარგებელი) და *მუდარაბა*-ს (რისკების განაწილება) პრინციპის დაცვა. თუმცა არსებობს განსხვავებული თვალსაზრისებიც.[3]

---

[1] Jan A. Bergstra. Bitcoin and Islamic Finance (version 3), 2015. [https://pdfs.semanticscholar.org/3a7d/7f35440191f1217d7b4f49f50079c4e9708e.pdf]. არის მოსაზრება, რომ ხალიფამ უარი თქვა ამ იდეაზე იმის გამო, რომ შეიძლებოდა გაჩენილიყო ნაყალბევი (ფალსიფიცირებული) მონეტები, რაზედაც პასუხისმგებელი იყო ცენტრალური ხელისუფლება და არა მრავალი პირუტყვის დახოცვის გამო.

[2] "Fatwā on Cryptocurrency by Grand Muftī Shawky Ibrahim Allam of Egypt's Dār al-Iftā'," *SHARIA source* (April 13, 2022)[https://beta.shariasource.com/documents/4450].

[3] Felicitas Opwis, "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society,* 12/2, (2005), 182-223; Dodik Siswantoroa, Rangga Handikab, Aria Farah Mita, "The requirements of cryptocurrency for money, an Islamic view," *Heliyon,* 6/1 (January, 2020), 32-35.

იურიდიული ხრიკები (ჰიᲂალ ფიკჰიᲂა)

აკრძალვების პარალელურად ისლამურმა სამართალმა შეიმუშავა ზედმეტად მკაცრი აკრძალვების კორექციების მოქნილი სისტემა, ე. წ. შესწორებების სისტემა (ჰ̱ილა, მრ. რ. ჰიᲂალ – ფანდი, ხრიკი, ეშმაკობა). იურიდიული თვალსაზრისით, ყველაზე უფრო ზუსტია ი. შახტის მიერ შემოთავაზებული განმარტება: იურიდიული ხრიკები (ჰიᲂალ ფიკჰიᲂა) არის „იურიდიული ხერხები“, რომლებიც შეადგენენ ისლამური სამართლის განუყოფელ ნაწილს მის პრაქტიკულ გამოყენებაში, და ისინი შეიძლება განისაზღვროს როგორც სამართლებრივი საშუალებების გამოყენება არასამართლებრივი შედეგების [მისაღწევად], ე. ი. შედეგების, რომლებიც მომავალში, კანონიერი ან უკანონო, ვერ იქნებოდა მიღწეული უშუალოდ შარიათის მიერ შემოთავაზებული საშუალებების გამოყენებით“.[1]

მუსლიმი სამართლისმცოდნეების საერთო აზრით, იურიდიული ხრიკები არ არსებობდა მოციქულ მუჰამმადისა და მისი მიმდევრების დროს. ისინი გაჩნდა პირველი იურიდიული დასკვნების (ფათვები) სახით იურიდიული ხრიკების გამოყენებასთან დაკავშირებით ‘აბასიანთა დინასტიის მმართველობის დასაწყისში. საუკუნეების მანძილზე იურიდიული ხრიკები გამოიყენებოდა ცხოვრების მრავალ სფეროში – რელიგიური ვალდებულებების შესრულება, საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობები, მემკვიდრეობა, სხვადასხვა გარიგებების განხორციელება. ყველაზე ცნობილი ხრიკი, რომელიც აღწერილია ისლამური სამართლის მრავალ კლასიკურ ნაშრომში, არის ე.წ. განმათავისუფლებელი ქორწინება, რომელიც გამოიყენებოდა ცოლთან საბოლოო გაყრის (ტალაკ-ის სამჯერ წარმოთქმა) შემთხვევაში, როდესაც „უარყოფილ“ ცოლს ქმართან დაბრუნება შეეძლო მხოლოდ მაშინ, როდესაც სხვა მამაკაცზე გათხოვდებოდა და მერე გაცილდებოდა მას. მამაკაცი (ქმარი), ვისაც სურდა უკან დაებრუნებინა უარყოფილი ცოლი და თავიდან აეცილებინა მისი სავალდებულო ქორწინება სხვა მამაკაცთან, რომელთან განქორწინების შემდეგაც ქალს შეეძლო ქმართან დაბრუნება, გარიგებას აწარმოებდა (ხშირად გარკვეული თანხის საფასურად) მამაკაცთან ფორმალური ქორწინების და დაუყოვნებელი განქორწინების თაობაზე. სხვა ხრიკების მაგალითები: რელიგიური ვალდებულებების შესრულება სხვის ნაცვლად, თუმცა სავალდებულოა მათი პირადად შესრულება; ჰაჯიზე გამგზავრება, მაგრამ უაღრესად პირადი მიზნებით; თავის არიდება დადგენილი ოდენობით ზაქათის გადახდისაგან; გარდაცვლილის აღთქმის შესრულე-

[1] Joseph Schacht, “Hiyal,” *Encyclopaedia of Islam*, III (Leiden, 1960), 510-513.

ბა; თავის არიდება მაჰრის გადახდისაგან; დროებითი ქორწინება (არაბ. მუთ'ა – ქორწინება სიამოვნებისთვის); ცრუ ჩვენება; ხრიკები, რომლებიც დაკავშირებულია მოგების (რიბა) აკრძალვის გვერდის ავლასთან, მეურვის (ვალი) დაქორწინებით მისი მფარველობის ქვეშ მყოფ ობოლ გოგონაზე, მაჰრის შემცირებული ოდენობით გადახდის მიზნით და სხვ.

იურიდიული ხრიკები პირობითად იყოფა ორ ნაწილად: კანონიერი, ე.ი. შარიათით ნებადართული და აკრძალული. კანონიერად ითვლება ხრიკები, რომლებიც მიმართულია ცუდი მოქმედების შედეგების აღმოფხრისაკენ ნებადართული სამართლებრივი შედეგის მისაღწევად ან უფლების მისაღებად უსამართლობის აღმოსაფხვრელად. ასეთი ხრიკები არ არღვევენ დამკვიდრებულ სამართლებრივ წესრიგს და არ ეწინააღმდეგებიან მუსლიმური თემის კანონიერ ინტერესებს. აკრძალული ხრიკების გამოყენება მიზნად ისახავს აკრძალული შედეგის მიღწევას ან სხვა ადამიანის უფლების შელახვას, ან ტყუილის დამალვას, ან სამართლებრივი შედეგის შეცვლას მისი მსგავსი ცრუ გადაწყვეტილებით. გამოიყოფა აკრძალული ხრიკების სამი სახეობა: 1. ხრიკი აკრძალულია და მიზნად ისახავს აკრძალული შედეგის მიღწევას; 2. ხრიკი არსებითად დასაშვებია, მაგრამ ხორციელდება აკრძალული მიზნით (მაგ., გამგზავრება ძარცვის და უდანაშაულო ადამიანთა მკვლელობის მიზნით); 3. ხრიკი ფორმალურად არ არის საშუალება აკრძალულისათვის და ჩვეულებრივ გამოიყენება სამართლებრივი შედეგის მისაღწევად, მაგრამ ადამიანი იყენებს მას აკრძალული მიზნის მისაღწევად. ასეთი ხრიკები არღვევენ დამკვიდრებულ სამართლებრივ წესრიგს და ლახავენ მუსლიმური თემის კანონიერ ინტერესებს.[1]

გადმოცემით, ისლამის ერთ-ერთი ღირსება არის ის, რომ თუ რაიმე აკრძალა, აუცილებლად კომპენსირებულია ის საუკეთესოთი. ეს გარემოება განმარტა იბნ ალ-კაᲂიმ ალ-ჯᲂავზიᲂამ (1292-1350): „ალლაჰმა აკრძალა წინასწარგანჭვრეტა მკითხაობის გზით, მაგრამ ალტერნატივის სახით მოგვცა – *ისთიხᲂრა*. ისლამი გვასწავლის, რომ თუ მუსლიმი ხვდება პრობლემებს, მან უნდა სთხოვოს რჩევა სხვებს და ეძიოს ალლაჰის ხელმძღვანელობა. სიტყვა *ისთიხᲂრა* (ᲂალᲂათ ალ-ისთახᲂრა) ნიშნავს თხოვნას ალლაჰისადმი იმის თაობაზე, თუ როგორ გააკეთოს არჩევანი ორ ურთიერთგამომრიცხავ გადაწყვეტილებას შორის. ამისათვის არსებობს *ნამაზი* და *დუ'ა* (თხოვნა ალაჰისადმი) – თხოვნა ალლაჰისადმი, რათა აჩვენოს უკეთესი გადაწყვეტა. უზენაესმა აკრძალა მევახშეობა,

[1] Satoe, Horii. "Reconsideration of Legal Devices (Ḥiyal) in Islamic Jurisprudence: The Ḥanafīs and Their 'Exits' (Makhārij)," *Islamic Law and Society*, 9/3 (2002), 312-357; Muhammad Abdurrahman Sadique, "Early juristic approaches to the application of hiyal (legal devices) in Islamic law," *IIUM Law Journal,* 16/2 (2008), 157-180.

მაგრამ წაახალისა მომგებიანი ვაჭრობა; აკრძალა აზარტული თამაშები, მაგრამ დაუშვა, რომ ფსონი დადონ შეჯიბრებების დროს, რომლებიც არ ეწინააღმდეგება რელიგიურ ეთიკას, მაგ., ცხენებზე და აქლემებზე ჯირითი, შუბის ტყორცნაში შეჯიბრი; აუკრძალა მამაკაცებს (ბუნებრივი) აბრეშუმის ტარება, მაგრამ ნება დართო სხვა ქსოვილების, მაგ., ბამბის, შალის, სელის; აკრძალა გარყვნილება და ჰომოსექსუალიზმი, მაგრამ წაახალისა კანონიერი ქორწინება; აკრძალა ალკოჰოლური სასმელები, მაგრამ შეცვალა ისინი სასიამოვნოთი და სასარგებლოთი, რაც კეთილის-მყოფელ ზეგავლენას ახდენს სხეულზე და სულზე; აკრძალა უწმინდური საკვები და შეცვალა ის ჯანმრთელით".[1]

[1] Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Zad al-Ma'ad (Provision of the hereafter). Abridged version. [https://www.allahsword.com/ebooks/Knowledge/Complete%20-%20 Zaad%20al%20Maad.pdf].

VI - სახელმწიფო სამართალი

მედინის ხელშეკრულება (622წ.) – ისლამური სამართლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნორმატიული დოკუმენტი

ისლამური სამართლის ისტორიაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამართლებრივი დოკუმენტია მედინის ხელშეკრულება, რომელიც დაიდო 622 წელს მუჰამადსა და იასრიბის არაბულ და იუდეურ ტომებს შორის. უცხოურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს დოკუმენტი ზოგჯერ იწოდება მედინის ქარტიად (*ს̱აჰიფა ალ-მადინა*) ან მედინის კონსტიტუციად (*დუსთურ ალ-მადინა*) ან მედინის პაქტად (მი̱ს̱აკ ალ-მადინა).[1]

იასრიბში (მედინა) 622 წლამდე ანუ მუსლიმური თემის გადასვლამდე არ არსებობდა ცენტრალური მმართველობა და მრავალი მცხოვრები მისდევდა გვარტომობრივი ცხოვრების წესს. ქალაქის მოსახლეობა ძირითადად ცხოვრობდა სატრანზიტო ვაჭრობიდან მიღებული შემოსავლებით. VII ს-ის დასაწყისში მედინაში, რომლის მოსახლეობა შეადგენდა დაახლ. 10 ათას ადამიანს, ცხოვრობდნენ ნადირის, კურაიზას და კაინუკას (ბანუ ნადირ, ბანუ კურაჲზა და კაჲნუკა') ებრაული ტომები (ან შესაძლებელია იუდაიზმზე მოქცეული არაბულ ტომები) და წარმართები. მათ გვერდით მოსახლეობდა აუსის და ხაზრაჯის ორი არაბული ტომი. თითოეული თემი ცხოვრობდა განცალკევებით და ეკავათ ქალაქის რამდენიმე კვარტალი. ზოგიერთი რაიონი შემოსაზღვრული იყო მაღალი ქვის კედლებით.

622 წელს მოციქული მუჰამმადი თავის მიმდევრებთან ერთად გადასახლდა იასრიბში, რომელიც გახდა „წინასწარმეტყველის ქალაქი" („მადინათ ან-ნაბი") ან უბრალოდ მედინა (ალ-მადინა). ეს გადასახლება ცნობილია, როგორც ჰიჯრა და მას უკავშირდება მუსლიმური ანუ ჰიჯრის წელთაღრიცხვა. მოციქულის მექელ მიმდევრებს, რომელთა დიდი ნაწილი ასევე იასრიბში (შემდგომში მედინა) გადავიდა, უწოდებდნენ მუჰაჯირებს, ხოლო მათ იასრიბელ თანამოაზრეებს – ანსარებს (ნასირ, მრ. ანსარ). მუჰამმადმა ისინი გამოაცხადა ერთიანი და განუყოფელი თემის ნაწილად. ამის შემდეგ მუსლიმურ სამართლებრივ ტრადიციაში

[1] Yetkin Yildirim, "The Medina Charter: A Historical Case of Conflict Resolution," *Islam and Christian–Muslim Relations,* 20/4 (2009) 439-450; *The "Constitution of Medina": Muḥammad's First Legal Document* (Princeton, New Jercey, 2004); Katrin Jomaa, "Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period," *Islamic Law and Ethics,* edited by David R. Vishanoff (International Institute of Islamic Thought, 2020), 162-206.

განმტკიცდა ცნება *უმმა*, რომლის საფუძველზე შემდგომში დაიწყო არა მხოლოდ ისლამური საერთაშორისო სამართლის, არამედ სამოქალაქო და სისხლის სამართლის კანონმდებლობის ძირითადი დებულებების თეორიული ჩამოყალიბება.[1]

როგორც უცხოელი მკვლევრები აღნიშნავენ, *უმმა* გახდა მუსლიმური საზოგადოების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური მოწყობის ახალი მოდელი. ამ მოდელის ფარგლებში ადრინდელი აქტუალობა დაკარგეს ისეთმა ფენომენებმა, როგორიცაა ეთნიკურობა, კასტურობა, სოციალური უთანასწორობა.

მუჰაჯირებისათვის, მედინაში გადასვლის შემდეგ, მნიშვნელოვანი იყო აგრეთვე მედინის ადმინისტრაციული საზღვრების დადგენა. შესაბამისად, ცენტრად შეირჩა სავაჭრო მოედანი და 12 მილის რადიუსში მთელი ტერიტორია გამოცხადდა მედინის სახელმწიფოს საკუთრებად. მედინის მოედანი შეადგენდა 1200 კვ. კმ-ს, რაც შეესატყვისებოდა ანტიკური სამყაროს ქალაქ-სახელმწიფოს ფართობს. განისაზღვრა მედინის მოსახლეობაც. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, მედინის მოსახლეობის აღწერა შესაძლოა განხორციელებულიყო უჰუდთან ცნობილი ბრძოლის (625წ. 23 მარტი) წინ. მრავალი მკვლევარი კი თვლის, რომ მოსახლეობის აღრიცხვა მოხდა 622 წელს მედინის ხელშეკრულების დადების წინ. ქალაქის მუსლიმური მოსახლეობა შეადგენდა დაახლ. 1500 ადამიანს. 700 იყო მამაკაცი და აქედან 500 ფლობდა პირად იარაღს. შესაბამისად, შეეძლო მონაწილეობა მიეღო სამხედრო ლაშქრობებში. აღსანიშნავია, რომ მედინის მუსლიმური მოსახლეობა შეადგენდა უმცირესობას. წარმართი-არაბების რაოდენობა იყო დაახლ. 4500, ხოლო იუდეველების – დაახლ. 4000. მოსახლეობის საერთო რაოდენობა შეადგენდა დაახლ. 10 000 ადამიანს. 622 წელს მუსლიმური თემი შეადგენდა ქალაქის მოსახლების 1/5-ს, მაგრამ ამ პერიოდის მედინა განიხილება პირველ არაბულ-მუსლიმურ სახელმწიფოდ. ამის მიზეზად დასახელებულია მედინის ხელშეკრულება, რომელშიც ნათლადაა ფიქსირებული სამოციქულო მისია და სახელმწიფოს ფუნქციები. ასევე ჩამოთვლილია იმ დროს მედინაში მცხოვრები წარმართული ტომები, ადგილობრივი არაბული ტომები, რომელთაც მიიღეს ისლამი (ანსარები), მექიდან გადმოსახლებული მუსლიმები (მუჰაჯირები) და იუდეველთა რამდენიმე ტომი, მათი უფლებები და მოვალეობები.

---

[1] Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'," *International Journal of Middle East Studies,* 41/4 (Cambridge, 2009), 555-75.

პირველ მეცნიერი, ვინც შეისწავლა მედინის ხელშეკრულება, იყო გერმანელი ორიენტალისტი ი. ველჰაუზენი (1844-1918).[1] ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია აგრეთვე მუჰამმად ჰამიდულას (1908-2002) შრომები. მისი აზრით, ხელშეკრულება გახდა „არა მხოლოდ პირველი ისლამური სახელმწიფოს პირველი კონსტიტუცია, არამედ პირველი წერილობითი კონსტიტუციაც მსოფლიოში“.[2]

ე. წ. მედინის ხელშეკრულება პირველი დოკუმენტია მედინის თემის სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების რეგულირების შესახებ. ხელშეკრულებაში მუჰამმადი წარმოდგენილია უმაღლეს არბიტრად. მის კომპეტენციაში შედის ნებისმიერი დავისა და კონფლიქტის მოგვარება. ე. ი. ფაქტობრივად ის ხდება მედინის მმართველი, თანდათანობით იღებს ხელში მმართველობის ყველა ფუნქციას. მუჰამმადი ცდილობს არაბთა პოლიტიკურ გაერთიანებას ისლამის სახელით. მედინის ხელშეკრულება იწყებოდა სიტყვებით: „სახელითა ალაჰისა, მოწყალისა მწყალობლისა“.[3]

მედინის ხელშეკრულება შედგება 47 მუხლისაგან. პირვანდელ ტექსტში მუხლები დანომრილი არაა, მაგრამ მოგვიანებით დამატებულია მეცნიერების მიერ. შესაბამისად, ნუმერაცია განსხვავებულია სხვადასხვა წყაროში.[4] მთელი ტექსტი იყოფა ორ ნაწილად: პირველი 23 მუხლი არეგულირებს მუსლიმებს შორის სოციალური და სამართლებრივი ურთიერთობების ძირითად პრინციპებს, დანარჩენი მუხლები – ურთიერთობებს მუსლიმებსა და სხვა კონფესიის ადამიანებს შორის. ხელშეკრულების მონაწილეები არიან მუსლიმები, იუდეველები, არაბი-წარმართები. ხელშეკრულებაში ფიქსირებული იყო ის საკითხები, რომლებთან მიმართებაში მიღწეული იყო კონსენსუსი, დანარჩენი საკითხები კი ითვლებოდა ცალკეული სოციალური ჯგუფის პირად საქმედ. ყველა რელიგიური

---

[1] Julius Wellhausen, "Muhammads Gemeindeordnung von Medina," *Skizzen und Vorarbeiten,* 4 vols. (Berlin, 1889), 4:65-83; W. Behn, ed. and trans., "Muhammad's Constitution of Medina," published as an excursus to A. J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiburg, Germany, 1975), 128-38.

[2] Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet* (Lahore, Pakistan, 1394/1975); Idem, *The Prophet's Establishing a State and His Succession* (Hyderabad, 1986/2007).

[3] მაია ვახტანგაძე, „მუჰამადი როგორც პოლიტიკური მოღვაწე და მუსლიმური სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების პროცესი“, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო,* II (თბილისი, 1999), 48-49.

[4] ჩვენ ვითვალისწინებთ უ. მონტგომერი უოტის მონაცემებს. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), 222-225.

და ეთნიკური ჯგუფი ფლობდა აბსოლუტურ სამართლებრივ და კულტურულ ავტონომიას.[1]

ხელშეკრულების პირველ ორ თავში მოცემულია ზოგადი განმარტება ახალი სახელმწიფოს ქვეშევრდომობის ინსტიტუტთან დაკავშირებით. მედინის მმართველის ქვეშევრდომი შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ ე.წ. პოლიტიკური თემის წევრი. ხელშეკრულებაში გამიჯნულია ცნებები – რელიგიური თემი და პოლიტიკური თემი. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ პოლიტიკური თემი აღიარებდა მედინის კანონების უზენაესობას რელიგიურ ან ჩვეულებით სამართალზე.

ხელშეკრულების 3-11 თავები შეიცავს ინფორმაციას იმ არაბულენოვან მუსლიმურ გვარტომობრივ წარმონაქმნებზე, რომელთაც ჰქონდათ საერთო ინტერესები და მიზნები მედინის მომავალთან დაკავშირებით. ხელშეკრულების მე-12 თავი შედგება ორი ნაწილისაგან: პირველ ნაწილში საუბარია იმაზე, რომ მუსლიმური თემის წევრები ვალდებული არიან დახმარება აღმოუჩინონ ერთმანეთს მატერიალური სიძნელეების შემთხვევაში. მეორე ნაწილში კი საუბარია იმაზე, რომ ამიერიდან მედინის არცერთ მუსლიმს არ შეეძლო მოლაპარაკებოდა სხვა კონფესიის წარმომადგენელს, თუ ეს რაიმე ზიანს მოუტანდა მუსლიმური თემის წევრს. მე-13 თავის თანახმად, მუსლიმური თემის წევრები შეთანხმდნენ იმოქმედონ ერთად რომელიმე წევრის უფლების დარღვევისას, „თუნდაც დამნაშავე იყოს რომელი მათგანის ვაჟი“. მე-14 თავი ყველაზე მოკლეა. ამ თავში საუბარია იმაზე, რომ მუსლიმური თემის წევრის სიცოცხლეს აქვს მნიშვნელოვანი ღირებულება და მუსლიმმა არ უნდა მოკლას მუსლიმი არამუსლიმის გამო, არ უნდა დაეხმაროს ურწმუნოს მუსლიმთა წინააღმდეგ. მე-15 თავში საუბარია, ერთი მხრივ, ალაჰის უზენაესობაზე, მის საკრალურ სტატუსზე, ხოლო, მეორე მხრივ, მუსლიმური თემის ყველა წევრის თანასწორობაზე და ორმხრივ პასუხისმგებლობაზე. მე-16 თავში მოხსენიებულია იუდეველთა თემი. ხაზგასმულია, რომ იუდეველები მუსლიმთა მოკავშირეები არიან და იმსახურებენ დახმარებას და მხარდაჭერას. მომდევნო ოთხი თავი ეხება მედინის უსაფრთხოების საკითხებს და მოქალაქეთა სიმშვიდის უზრუნველყოფას. აღნიშნულია, რომ ქალაქის დაცვა მოწინააღმდეგის თავდასხმებისაგან თითოეული მედინელის ვალდებულებაა. სამხედრო ვალდებულება საერთოა ყველა-

[1] Michael Lecker, *The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document* (Princeton,NJ, 2004); Moshe Gil, "The Constitution of Medina: A Reconsideration," *Israel Oriental Studies,* 4 (1974), 44-66; F. M. Denny, "Ummah in the Constitution of Medina," *Journal of Near Eastern Studies,* 36 (1977), 39-47; Saïd Amir Arjomand, "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'," *International Journal of Middle East Studies,* 41/4 (2009), 555-75.

სათვის და არ არის დამოკიდებული მედინის თემის წევრის კონფესიურ კუთვნილებაზე. ხელშეკრულების 21-ე თავში საუბარია დანაშაულობებზე, როგორიცაა მკვლელობა და სხეულის დაზიანება. 23-ე თავი ითვლება ხელშეკრულების ტექსტში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილად და მასში საუბარია მუჰამმადის მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების უპირობო ლეგიტიმურობაზე.

ხელშეკრულების 24-35 მუხლები ეძღვნება უპირატესად მედინის იუდეველთა თემის იდენტიფიკაციას და დეკლარირებულია მათი უფლებები. ამ ნაწილში საკვანძო პოზიცია აქვს 25-ე მუხლს, რომელშიც გამოცხადებულია აღმსარებლობის თავისუფლების პრინციპი. „და ჭეშმარიტად, ბანū ʿაუფ-ის იუდეველები – მათი მავალები და თვითონ ისინი – ერთი თემია მორწმუნეებთან ერთად, [მაგრამ] იუდეველებს აქვთ თავიანთი რელიგია, ხოლო მუსლიმებს – თავიანთი“. იგივე უფლებები ჰქონდათ სხვა ტომის იუდეველებსაც. 36-ე მუხლის თანახმად, იუდეველთა თემის წევრებს სამხედრო მოქმედებებში, მათ შორის, დაპყრობით ლაშქრობებში მონაწილეობის მიღება შეეძლოთ მხოლოდ მუჰამმადის ნებართვით. მუხლები 37, 38 და 44 ძირითადად იმეორებს 24-ე თავის დებულებებს, სადაც ნათქვამია, რომ ომის დაწყების შემთხვევაში მედინასა და მის მოწინააღმდეგეს შორის, სამხედრო დანახარჯები ნაწილდებოდა ყველა მედინელზე მათი კონფესიური კუთვნილების მიუხედავად. მხარეები აღუთქვამდნენ ურთიერთდახმარებას ქალაქის დაცვის საქმეში და პირობას დებდნენ, რომ არ აწარმოებდნენ მოლაპარაკებას მოწინააღმდეგესთან სეპარატული ზავის დადების თაობაზე. თუმცა 45-ე თავში არის ძალიან მნიშვნელოვანი დამატება, რომ სარწმუნოებისათვის ომის შემთხვევაში, მხარეები თავისუფლდებიან ორმხრივი ვალდებულებებისაგან. მუხლები 40 და 41 იუდეველთა თემის წევრებს ანიჭებდა უფლებას დროებითი თავშესაფარი მიეცათ ლტოლვილებისათვის სხვა სახელმწიფოდან. მოგვიანებით, ამ დებულების საფუძველზე, ისლამური საერთაშორისო სამართლის ფარგლებში, შემუშავდა დებულება ე.წ. დროებით ბინადრობაზე, რაც წამოადგენდა უცხოელი ქვეშევრდომის განსაკუთრებულ სტატუსს. ხელშეკრულების ბოლო ორ მუხლში კი გამოხატულია მშვიდობიანი თანაცხოვრების სურვილი ერთიანი სახელმწიფოს ფარგლებში.

მკვლევართა აზრით, მედინაში ჩამოყალიბებული ისლამური სახელმწიფო ეფუძნებოდა საზოგადოებრივ ხელშეკრულებას. ამ სახელმწიფოს ცენტრი გახდა მედინა, რომელიც იწოდებოდა როგორც *ალ-მადინა ალ-მუნავვარა* („გაბრწყინებული ქალაქი“). სახელმწიფო თავისი არსით იყო კონსტიტუციური და მისი მეთაური ახორციელებდა მმართველობას მედინის ყველა მცხოვრების თანხმობით, რაც წერილობით იყო დაფიქ-

სირებული მედინის ხელშეკრულებაში. ეს ხელშეკრულება იყო საკმაოდ სპეციფიური ისტორიული დოკუმენტი, რომელშიც ჰარმონიულადაა შერწყმული თანასწორობის, შეთანხმებული მმართველობის და პლურალიზმის პრინციპები.

სუნიტური სახელმწიფო სამართლის თეორია: სახალიფოს ისლამური კონცეფცია

კაცობრიობის ისტორიაში ყველაზე უფრო ხშირად გვხვდებოდა რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების 4 ტიპი: ა) რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფლობა; ბ) პოლიტიკის დაქვემდებარება რელიგიისადმი; გ) პოლიტიკის ბატონობა რელიგიაზე; დ) რელიგიის და პოლიტიკის განცალკევება, მათი ავტონომიურობა ერთმანეთთან მიმართებაში.

თავდაპირველ მუსლიმურ თემში არსებობდა რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფლობა. ეს აიხსნება იმით, რომ თემი-სახელმწიფოს დამფუძნებლის ხელში თავმოყრილი იყო საერო და რელიგიური ხელისუფლება. ამასთან, ქრისტიანობისაგან განსხვავებით, რომელიც ჩამოყალიბდა რეალურად ფუნქციონირებადი სახელმწიფოს პირობებში, ისლამი წარმოიშვა არაბეთის ნახევარკუნძულზე სახელმწიფო ინსტიტუტების ჩამოყალიბების პროცესში. აქ პარალელურად მიმდინარეობდა საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზაციისა და ისლამის რელიგიური მოძღვრების ჩამოყალიბება. პოლიტიკისა და რელიგიის განუყოფლობა უზრუნველყოფდა სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ინტერესთა თანხვედრას, აწესრიგებდა წარმოშობილ წინააღმდეგობებს, აკავშირებდა საზოგადოებას და ხელს უწყობდა მის პროგრესულ განვითარებას.

ყურანში არ არსებობდა პირდაპირი მითითებები მუსლიმური თემის სახელმწიფო მოწყობის თაობაზე, რამაც ფართო შესაძლებლობები გააჩინა მუსლიმური თემის სოციალ-პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის. საუკუნეთა მანძილზე სამყაროს სხვადასხვა რეგიონის მუსლიმებმა შექმნეს სახელმწიფოს სხვადასხვა მოდელი, რაც ასახავს რელიგიისა და პოლიტიკის ურთირთმიმართების სხვადასხვა ტიპს. თვითონ არაბული ტერმინი *დავლა*, რომელიც თანამედროვე მნიშვნელობით ითარგმნება როგორც სახელმწიფო, ისლამური სამართლის წყაროებში – ყურანსა და ჰადისებში არ გამოიყენება. ყურანში გვხვდება მხოლოდ ერთხელ – 59:7 აიაში დოვლათის, ქონების მნიშვნელობით.[1]

[1] Han Hsien Liew, "The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qurʾānic Term 'Ḫalīfa'," *Arabica,* 63/1-2 (2016), 1-29.

ყურანისა და მოციქულის სუნას ნორმების ფართო განმარტებების საფუძველზე ჩამოაყალიბეს მუსლიმური თემი-სახელმწიფოს არსებობის შემდეგი პრინციპი: რწმენის საკითხებში და საკულტო პრაქტიკაში უნდა შეასრულონ კანონის მოთხოვნები, არ დაუშვან პრინციპული სიახლეები, ხოლო ყოფით პრაქტიკაში (მაგ. პოლიტიკური საკითხების გადაწყვეტისას) იმოქმედონ ცვალებადი გარემოებებისა და მუსლიმური სახელმწიფოს ინტერესების შესაბამისად. იყვნენ ფაკიჰები და ულემებიც, რომლებსაც ამ საკითხებთან მიმართებაში განსხვავებული აზრი ჰქონდათ. ყურანსა და სუნაში ამა თუ იმ სიახლეებთან დაკავშირებით პირდაპირი აკრძალვების არარსებობა ფართო შესაძლებლობას სახავს, რომ მივუდგეთ მათ რაციონალურად: თუ მათი ფუნქციონირება იქნება მუსლიმური თემის სასარგებლოდ, მაშინ აპრიორი, ისინი არ უნდა იყოს უარყოფილი. ამ პოზიციიდან გამომდინარე, ბევრ მუსლიმურ ქვეყანაში ისლამის მოძღვრების საპირისპიროდ არ ცნეს ხელისუფლების წარმომადგენლობითი ორგანოების (პარლამენტის ტიპის), პოლიტიკური პარტიების (მათ შორის რელიგიური ორიენტაციის) შექმნა, განხორციელდა რჯულშემწყნარებლობის პრინციპიდან – საკანონმდებლო აქტებში მოქალაქეთა რელიგიის თავისუფლებისა და სინდისის თავისუფლების უფლების ფიქსაციაზე გადასვლა.

მოციქულის მიერ შექმნილ პირველ ისლამურ სახელმწიფოს ჰქონდა თეოკრატიის ფორმა. მთელი ძალაუფლება (პოლიტიკური, რელიგიური, სამხედრო და სასამართლო) თავმოყრილი იყო მუჰამმადის ხელში, რომელიც იყო ღვთიური გამოცხადების მატარებელი და ამით ხელმძღვანელობდა როგორც რელიგიური საკითხების გადაწყვეტისას, ისე პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღებისას. მისი ხელისუფლების რელიგიური საწყისი იწოდებოდა როგორც *იმამათი* (სასულიერო ხელისუფლება), ხოლო სამოქალაქო – *იმარათ* (მუსლიმური თემის ხელმძღვანელისა და მოსამართლის ხელისუფლება). ის ნიშნავდა ნაცვლებს, აწყობდა სამხედრო ლაშქრობებს, კრებდა სავალდებულო გადასახადს – ზაქათს, რომელიც აიღებოდა შეძლებული მუსლიმებიდან ღარიბთა სასარგებლოდ და არამუსლიმი მოსახლეობიდან – ჯიზიას. ისლამის ისტორიის მკვლევრები აღნიშნავდნენ, რომ თვითონ მუჰამმადის სტატუსი იცვლებოდა. მართალია, მასთან მიმართებაში არასოდეს არ გამოიყენებოდა ტიტულები მალიქი (მეფე) ან ამირა (მბრძანებელი), მაგრამ ის გადაიქცა მოციქულიდან პოლიტიკოსად. ჯ. ბიორტონი გამოჩენილ პოლიტიკოსს და დიპლომატს უწოდებს მუჰამმადს.[1] იასრიბში მუჰამმადის დიპლომატიურ გამარჯვებად ითვლება მედინის ხელშეკრულების რატიფიკაცია.

[1] Дж. Бёртон, *Мусульманское предание: введение в хадисоведение.* Перевод с английского (М., 2006), 38.

მედინის ხელშეკრულება გახდა მუსლიმური სახელმწიფოს ფორმირების საფუძველი. რელიგია და პოლიტიკა იყო განუყოფელი, რამდენადაც მუჰამმადის მიერ მიღებულ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებას ჰქონდა რელიგიური დასაბუთება. თუმცა მუჰამმადის დროს არსებული რელიგიისა და პოლიტიკის განუყოფლობა არ შეიძლებოდა დიდხანს შენარჩუნებულიყო სახალიფოში.

სახალიფო განიხილებოდა, როგორც მმართველობის განსაკუთრებული ფორმა. ყურანში არ ჩანს, რომ ხალიფა შეიძლებოდა ყოფილიყო მუჰამმადის მემკვიდრის ტიტული. ეს მნიშვნელობა მან მიიღო 632 წლიდან, როცა აბუ ბაქრი აირჩიეს მუსლიმური თემის მეთაურად, ალაჰის მოციქულის მოადგილედ (*ხალიფა რასულ ალლაჰ*). პირველმა ხალიფებმა აბუ ბაქრმა და ʻუმარმა უარი თქვეს ტიტულზე – *ხალიფა ალლაჰ* („ალაჰის მოადგილე“), მუჰამმადი იყო ალაჰის მიერ გამოგზავნილი უკანასკნელი მოციქული და მის შემდეგ ეს ტიტული აღარ უნდა გამოყენებულიყო. მათ მიიღეს ტიტული – *ხალიფა რასულ ალლაჰ* (ალაჰის მოციქულის მოადგილე). თუმცა, ტიტულს *ხალიფა ალლაჰ*-ს ფართოდ იყენებდნენ უმაიანები და ʻაბასიანები.[1] მათი ხელისუფლება ეფუძნებოდა რამდენიმე პროცედურას: არჩევა, შურა (კონსულტაცია) და ბაᲲʻა (ერთგულების ფიცი). ამასთან, აბუ ბაქრისა და ʻუსმანის არჩევა მოხდა მოციქულის მიმდევრების თანხმობის (*იჯმაʻ ას-საჰაბა*) საფუძველზე. პირველი ოთხი ხალიფას (განსაკუთრებით პირველი ორის) გამგებლობის პერიოდი შუა საუკუნეების არაბი (ძირითადად სუნიტი) ავტორების მიერ ოქროს ხანადაა მიჩნეული, ხოლო „მართლმორწმუნე“ ხალიფა (ალ-ხულაფაᲴ არ-რაᲴიდᲫუნ) განასახიერებს ისლამური საზოგადოების სამართლიან და ღირსეულ მეთაურს. ʻუსმანის პოზიტიური როლი ისლამის ისტორიაში ძირითადად ყურანის ტექსტის საბოლოო დადგენასა და რედაქტირებასთანაა დაკავშირებული. მეოთხე ხალიფა ʻალი (ʻალი იბნ აბი ტალიბ), როგორც მოციქულის „ერთადერთი კანონიერი მემკვიდრე“ განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს შიიტურ ისლამში. მუჰამმადის ბიძაშვილი და სიძე (მისი მეოთხე ქალიშვილის ფატიმას მეუღლე), შიიტების პირველი იმამი, ʻუსმანის სიკვდილის შემდეგ დაწყებული სამოქალაქო ომის მსხვერპლი გახდა. ʻალის მიმდევრების ბრძოლა ხელისუფლებისათვის შუა საუკუნეების ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის განუყოფელ ნაწილს შეადგენს. სწორედ მის დროს დადგა მწვავედ ხალიფას, ისლამური სახელმწიფოს მეთაურის, ლეგიტიმურობის საკითხი, რამაც განაპირობა სამი ძირითადი მიმართულების – სუნიზმი, შიიზმი და ხარიჯიზმი – წარმოშობა ისლამში. თუ მეოთხე ხალიფას მომხრეები აუცილებლად

[1] Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne and Sydney, 1986), 4-23.

მიიჩნევდნენ ხელისუფლების სათავეში ‘ალისა და მისი შთამომავლების მოსვლას, ხარიჯიტები უპირატესობას არჩევითობის პრინციპს ანიჭებდნენ და თვლიდნენ, რომ ხალიფად შეიძლებოდა არჩეულიყო ყველა მუსლიმი, რომელიც დაიცავდა ისლამური თემის ინტერესებს. მუ‘ავიას მომხრეები ანუ სუნიტები ამტკიცებდნენ, რომ ბანუ კურაიშის, ე.ი. მუჰამმადის ტომის შთამომავალ მუსლიმებს სრული უფლება ჰქონდათ ხელისუფლებაზე. შიიტმა თეოლოგებმა შექმნეს თავიანთი რელიგიურ-ფილოსოფიური დოქტრინა, სადაც საიმამო არის „მუდმივი ღვთიური ნათელის“ ემანაცია, ხოლო იმამები, როგორც „ღვთიური მითითებების“ შემსრულებლები – უმაღლესი ავტორიტეტები რწმენის საქმეებში და რელიგიურ ცხოვრებაში. ამ დოქტრინის შესაბამისად, შიიტები არ საჭიროებენ ხელისუფლების დამატებით წყაროს, როგორიც სუნიტებისათვის გახდა მაგ., იჯმა‘ – მუსლიმური თემის ნების ფორმალური გამოხატულება. შიიტები, საიმამოს ღვთიური ბუნებიდან გამომდინარე, თავიანთ იმამებს განიხილავდნენ როგორც ალაჰის ერთადერთ და სრულუფლებიან წარმომადგენლებს დედამიწაზე. შიიტი იმამები იყვნენ ალაჰის მოადგილეები, სამოციქულო ცოდნის მემკვიდრეები.

არაბთა სახალიფო აერთიანებდა უზარმაზარ ტერიტორიებს და სხვადასხვა ეთნიკურ და კონფესიურ ჯგუფებს. უკვე უმაიანთა დროს თეოკრატია პრაქტიკულად გადაიქცა ფიქციად. სახალიფოს ცენტრის დამასკოში გადატანის შემდეგ, მუჰამმადის მიმდევრები და მათი უახლოესი შთამომავლობა ანუ თეოკრატიული იდეის მომხრეები ფაქტობრივად აღარ მონაწილეობდნენ აქტიურ პოლიტიკურ ცხოვრებაში და თავმოყრილი იყვნენ ჰიჯაზის წმინდა ქალაქებში – მექასა და მედინაში. მუ‘ავია I-მა, თავისი გამგებლობის დასასრულს, მემკვიდრედ და მომავალ ხალიფად გამოაცხადა საკუთარი ვაჟი Იაზიდი (680-683), რითაც უარყო არჩევითობის პრინციპი და საფუძველი ჩაეყარა მემკვიდრეობით მონარქიას. შესაბამისად, ‘აბასიანთა პროპაგანდა უმაიანთა წინააღმდეგ აქცენტირებული იყო იმ ფაქტზე, რომ უმაიანები თავიანთ პოლიტიკაში განუდგნენ ისლამს და მოქმედებდნენ როგორც საერო მმართველები. მ. ბ. პიოტროვსკის თანახმად, ეს ბრალდებები გარკვეულწილად იყო არასამართლიანი, თუმცა მათ ზუსტად ასახეს საზოგადოების განვითარების საერთო ტენდენცია. „შესაძლოა, სწორედ მათ, ამ ბრალდებებმა, პირველად აჩვენეს და შეახსენეს მრავალ მუსლიმს, რომ განცალკევება საეროსი და სასულიეროსი შესაძლებელია“.[1] უმაიანები წყაროებში მოხსენიებული არიან როგორც მეფეები (მალიქ) და არა ხალიფები. უნდა

[1] М. Б. Пиотровский, “Историческая эволюция светского («общинного») и «сакрального» представлений о власти,” *Ислам в современной политике стран Востока (конец 70-х - начало 80-х годов XX в.),* (М., 1986), 29.

აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ უმაიანთა დროს ყურანისა და ისლამის ენა ათასობით მუსლიმის ურთიერთობის ენაც გახდა, ხოლო ʻაბდ ალ-მალიქ-ის რეფორმების შემდეგ ფაქტობრივად მან სახელმწიფო ენის სტატუსი მიიღო. ხალიფა ʻუმარ II (720-724) უმაიანთა ისტორიაში შევიდა, როგორც „ჭეშმარიტად მორწმუნე ხალიფა“, მაშინ როცა ამ დინასტიის წარმომადგენლები, არაბული წყაროების მიხედვით, არ გამოირჩეოდნენ ისლამისადმი დიდი პატივისცემით და უმეტესად „ცუდი მუსლიმების“ ან „ურწმუნოების“ რეპუტაციით სარგებლობდნენ. ʻუმარ II-მ სცადა თავისი პირადი მაგალითით და რეფორმებით შეეცვალა საზოგადოებრივი აზრი უმაიანთა სასარგებლოდ. იგი ცდილობდა სახელმწიფოს მართვას ყურანისა და ისლამური სამართლიანობის პრინციპების შესაბამისად, მაგრამ, როგორც აკად. ვ.ვ. ბარტოლდი თვლიდა, ʻუმარ II-ის პოლიტიკას განსაზღვრავდა არა მისი რელიგიურობა, არამედ დინასტიის განმტკიცების აუცილებლობა.[1]

სახელმწიფო სამართლის თეორია, რომელსაც ამუშავებდნენ მუჰადისები და ფაკიჰები თეოკრატიის იდეაზე დაყრდნობით, ვითარდებოდა ისტორიული პროცესისაგან მოწყვეტით. ერთი მხრივ, სიძნელეები და პასუხისმგებლობა სახელმწიფოს მართვაზე აიძულებდა ხალიფებს თანდათანობით ჩამოშორებოდნენ რელიგიურ ხელმძღვანელობას, ან უმაღლესი ლიდერის ფუნქციის შენარჩუნების შემთხვევაში აღმასრულებელი ხელისუფლების ფუნქცია გადაეცათ სხვა პირისათვის. მეორე მხრივ, სახელმწიფოს მართვისას აუცილებელი იყო სულ უფრო და უფრო მეტი ადამიანის მოწვევა, მათი ეროვნული, რელიგიური და სოციალური განსხვავებების მიუხედავად, რამდენადაც ამ უკანასკნელთ ჰქონდათ შესაბამისი გამოცდილება და ასევე კარგად ერკვეოდნენ ადგილობრივ პირობებში. არცთუ იშვიათად სხვა ეროვნებისა და სარწმუნოების ადამიანებს ეკავათ ვეზირის და სახალიფოს არმიის მხედარმთავრის პოსტები. უმაიანთა სახელმწიფო არ იყო მკაცრად ცენტრალიზებული და ცალკეული პროვინციების გამგებლები ფართო უფლებებით სარგებლობდნენ. ხალიფებს ჰყავდათ ორი მოადგილე, რომელთაგან ერთი – ამილი (ʻამილ) პასუხისმგებელი იყო გადასახადებზე, ხოლო მეორე – ყადი (კადი) ითვლებოდა სასულიერო და სასამართლო მოხელედ.

ʻაბასიანები, რომელთაც პრეტენზია ჰქონდათ რელიგიურ ხელისუფლებაზე, დიდ ყურადღებას უთმობდნენ იდეოლოგიასა და პროპაგანდას. ამან ასახვა ჰპოვა სხვადასხვა ავტორებთან, რომლებიც არ იყვნენ

[1] В. В. Бартольд, “Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности,” *Соч.* Т. VI (М., 1966), 504-531; Nancy Khalek, “Early Islamic History Reimagined: The Biography of ʿUmar Ibn ʿAbd al-ʿAzīz in Ibn ʿAsākir’s Tārīkh Madīnat Dimashq,” *Journal of the American Oriental Society,* 134/3 (2014), 431-51.

დადებითად განწყობილი ʻაბასიანთა მიმართ. ალ-მასʻუდი, პროშიიტურად განწყობილი, საუბრობს იმ აღფრთოვანებაზე, რომელიც სუფევდა ხალხში ხალიფა აბუ-ლ-ʻაბბას ას-საფაჰის (750-754) პირველი ქადაგებისას. მან, უმაიანთაგან განსხვავებით, წარმოთქვა ქადაგება მჯდომარემ და არა ფეხზე მდგომმა. პროპაგანდის დროს ისინი მოუწოდებდნენ ყველას მიჰყოლოდნენ ალაჰის წიგნს და მისი მოციქულის სუნას და დამორჩილებოდნენ ყველაზე გამორჩეულს მუჰამმადის გვარიდან. ლოგიკით ʻაბასიანებისათვის ასეთი იყო მათი ოჯახის ერთ-ერთი წევრი. ზემოხსენებული ლოზუნგით ʻაბასიანები ცდილობდნენ განემტკიცებინათ თავიანთი უფლება ხელისუფლებაზე სისხლის ნათესაობით, დინასტიური პრინციპით. ეს უკვე გააკეთეს მანამდე შიიტებმა. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ʻაბასიანთა ძირითად დასაყრდენს წარმოადგენდნენ სპარსელები, მაგრამ მათ შორის იყვნენ მუსლიმებიც და არამუსლიმებიც ანუ ისლამიზაციის პროცესი ჯერ კიდევ ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის დროს (786-809) არ იყო დასრულებული. ʻაბასიანები ბრძოლის პირველ ეტაპზე თავის რიგებში რთავდნენ სუნიტებსაც და შიიტებსაც, ხარიჯიტებსაც და არამუსლიმებსაც. სუნიტური თვალსაზრისით, ʻაბასიან ხალიფებს, მოციქულის ოჯახთან ნათესაობის მიუხედავად, არ ჰქონდათ ღმერთთან განსაკუთრებული კონტაქტის უნარი და მათ არ გარდმოევლინებოდა ღვთაებრივი მადლი. ხალიფებს არ შეეძლოთ ცვლილება შეეტანათ შარიათში და არც მისი განმარტების განსაკუთრებული უფლება ჰქონდათ (ეს შეეძლოთ მხოლოდ ფაკიჰებს). მათ საკანონმდებლო აქტებს აღიარებდნენ, როგორც ადმინისტრაციულ განკარგულებებს. მაგრამ ხალიფებს შეეძლოთ სანქციონირება ამა თუ იმ მოძღვრებისა. მაგ., ალ-მა'მუნმა მუთაზილობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. მუთაზილიტები ამტკიცებდნენ, რომ ყურანი არ შეიძლება ჩაითვალოს უშუალოდ ღვთის მიერ წარმოგზავნილ და მუდმივ, ხელთუქმნელ წიგნად. შეიქმნა საინკვიზიციო სასამართლოს მსგავსი საგანგებო დაწესებულება – *მიჰნა*, რომელიც სარწმუნოებაში გამოცდას უწყობდა ყადიებს, ღვთისმეტყველებს და სამართლისმცოდნეებს და მოითხოვდა მათგან ყურანის შექმნილობისა და მარადიულობის თაობაზე საკუთარი თვალსაზრისის დადასტურებას.[1]

ʻაბასიანთა პერიოდში შეიქმნა სახელმწიფოს მართვისა და საგადასახადო პოლიტიკისადმი მიძღვნილი ტრაქტატები, რომელთა ავტორები უმეტეს შემთხვევაში ხალიფას კართან დაახლოებული მოხელეები იყვნენ. თუმცა სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობის საკითხებს ყურ-

[1] Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, the ʿUlamāʾ, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early ʿAbbāsid Period," *Islamic Law and Society,* 4/1 (1997), 1-36; John Abdallah Nawas, "The Caliphal Authority Hypothesis," *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta, 2015), 51-76.

ადღებას უთმობდნენ ისეთი მეცნიერებიც, რომლებიც უშუალოდ არ მონაწილეობდნენ ადმინისტრაციის საქმიანობაში, მაგრამ ცდილობდნენ თავიანთ ნაშრომებში დაესაბუთებინათ სახელმწიფოს ინტერესებისათვის საჭირო ღონისძიებების გატარების აუცილებლობა. ასეთ მოღვაწეთა შორის იყო აბუ-ლ-ჰასან ალ-მავარდი (974-1058), რომელსაც ეკუთვნის ნაშრომი *ქითაბ ალ-აჰქამ ას-სულტანიჲა* („გამგებლობის კანონების წიგნი“).[1] ის არის სუნიტური სახელმწიფო სამართლის ყველაზე ავტორიტეტული შრომა, რომელიც დაიწერა ბაღდადში, როდესაც სახალიფო როგორც ერთიანი სახელმწიფო უკვე დაიშალა მთელ რიგ ფეოდალურ სახელმწიფოებად. ‘აბასიანებმა შეინარჩუნეს მხოლოდ მოჩვენებითი რელიგიური ხელისუფლება და სრულად ჩამოშორდნენ პოლიტიკურ ხელისუფლებას, რომელიც 945 წელს მიიტაცეს ირანული დინასტიის (დაილამიტები) ბუვაჲჰიანებმა (იგივე ბუიდებმა) *ამირ ალ-უმარა’*-ს ტიტულით. ‘აბასიანთა ხალიფამ დაკარგა საერო ხელისუფლება და ფაქტობრივად ბუვაჲჰიანთა სრულ კონტროლს დაექვემდებარა. ბუვაჲჰიანთა ბატონობის დროს ბაღდადში ხუთი ხალიფა შეიცვალა და არცერთი მათგანი არ სარგებლობდა სხვა პრეროგატივებით, გარდა ხუტბაში და მოჭრილ მონეტებზე მისი სახელის აღნიშვნისა. ამდენად, კ. ბროკელმანის სიტყვებით, ალ-მავარდი „აღწერს მუსლიმური სახელმწიფო სამართლის იდეალს, რომელიც სინამდვილეში არ არსებობდა, შესაძლებელია, არასოდეს და ყოველ შემთხვევაში არ არსებობდა ავტორის დროს“.[2] ალ-მავარდის თანახმად, ხალიფა უნდა არჩეულიყო ავტორიტეტული ფაკიჰების და თეოლოგების მიერ ან დანიშნულიყო წინამორბედის მიერ. მაგრამ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ხალიფას კანდიდატურა უნდა დაემტკიცებინა იჯმა‘ს (ფიკჰის ავტორიტეტულ მცოდნეთა კრებას). ამასთან, ხალიფას ვალდებულებები დაკისრებული აქვს არა ხალხის, არამედ ალაჰის მიერ. ალ-მავარდი ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფომ შეიძლება გაუძლოს მრავალ უბედურებას, მათ შორის ურწმუნოებასაც (ქუფრ), მაგრამ უსამართლობა დაღუპავს მას. სახელმწიფო ადმინისტრაციის ნორმალური ფუნქციონირებისათვის არსებით მნიშვნელობას იძენს არა რელიგიური მრწამსი, არამედ სამართლიანობის პრინციპი. ალ-მავარდის ტრაქტატში ტერმინები „სახალიფო“ და „საიმამო“ გამოიყენება სინონიმებად, თუმცა სუნიტური სამართალი ისლამური სახელმწიფოს ნორმატიულ მოდელს უწოდებს სახალიფოს.[3]

---

[1] Abu al-Hasan al-Mawardi, *Ahkam As-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance*. Translated by Assadullah Yate (London, 2018).

[2] C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, t. 1 (Leiden, 1996), 386.

[3] H. A. R. Gibb, “Al-Mawardi’s Theory of the Caliphate,” *Studies on the Civilization of Islam* By Hamilton A. R. Gibb. Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Princeton, New Jersey, 2014), 151-165.

მოგვიანებით, ცნობილმა ფილოსოფოსმა იბნ ხალდუნმა (1332-1406) ტრაქტატში *მუკადდიმა* (შესავალი), ისტორიულ გამოცდილებაზე და თავისი დროის პოლიტიკურ რეალიებზე დაყრდნობით, მოგვცა მმართველობის ფორმების კლასიფიკაცია და გამოყო ისლამური სახელმწიფოს განვითარების ძირითადი ეტაპები. სახელმწიფო მმართველობის ფორმები იბნ ხალდუნთან დაყოფილია სამ სახედ: ბუნებრივი მონარქია, პოლიტიკური მონარქია და სახალიფო. ბუნებრივი მონარქია ხასიათდება როგორც მმართველის დესპოტური ხელისუფლება. პოლიტიკური მონარქია გულისხმობს მმართველის რაციონალურ პრინციპებზე და არა ისლამურ სამართალზე დამყარებულ მმართველობას, რის გამოც იმსახურებს კრიტიკას. სახალიფოში სულიერი ფასეულობები შერწყმულია მიწიერთან. იბნ ხალდუნმა გამოყო ოთხი ისტორიული ეტაპი ისლამური სახელმწიფოს ევოლუციაში. პირველ ეტაპზე ეს იყო „წმინდა“ სახალიფო პირველი მართლმორწმუნე ხალიფების დროიდან, რომელიც განიხილებოდა როგორც იდეალური. შემდეგ სახალიფო თანდათან გარდაიქმნა მონარქიად. სახალიფოს ძირითადი მიზანი და გარეგნული ატრიბუტები შენარჩუნდა, მაგრამ „რწმენა“ შეცვალა „ძალამ“. ისლამური სამართალი შეცვალა მმართველობის დესპოტურმა მეთოდებმა. მესამე ეტაპზე დარჩა მხოლოდ ნომინალური სახელწოდება „სახალიფო“, თვითონ სახელმწიფო კი დარჩა მონარქიად. საბოლოოდ მოხდა ერთიანი ისლამური სახელმწიფოს დაცემა.[1]

X საუკუნიდან ხალიფას ნება-სურვილისა და მითითების საფუძველზე სახელმწიფოს მართავდა ვეზირი (ვაზირ), რომელსაც ემორჩილებოდა მრავალრიცხოვანი სამოხელეო ბიუროკრატიული აპარატი. XI ს. ცნობილი მეცნიერი ალ-მავარდი წერდა, რომ ხალიფა თავის ხელისუფლებას (ვილაა) უნაწილებდა იმპერიის უმაღლეს მოხელეს – ვეზირს. ერთ შემთხვევაში ეს ხდებოდა ვეზირისათვის გადაწყვეტილების დამოუკიდებლად მიღების უფლების (ათ-თაფვიდ) მინიჭებით, ხოლო მეორე შემთხვევაში მხოლოდ აღმასრულებელი ფუნქციით (ათ-თანფიზ). ძირითადად, ვეზირის სტატუსი დამოკიდებული იყო როგორც სახელმწიფოში არსებულ მდგომარეობაზე, ისე ხალიფასა და ვეზირის პიროვნებაზე. სრულუფლებიანი ვეზირი, აღმასრულებლისაგან განსხვავებით, აუცილებლად უნდა ყოფილიყო მუსლიმი.[2]

---

[1] Ибн Халдун, *Аль-Мукаддима: Историко-философский ежегодник*. Пер. Смирнова А.В. (М., 2008), 159-186.

[2] Maaike van Berkel, "Politics of Access at the Court of the Caliph," *New Perspectives on Power and Political Representation from Ancient History to the Present Day: Repertoires of Representation*, edited by Harm Kaal and Daniëlle Slootjes, vol. 9 (Leiden, 2019), 26-36.

სახალიფოს ერთიანობის შესანარჩუნებლად აუცილებელი იყო უზარმაზარი არმია, რომელიც შედგებოდა სხვადასხვა ჯგუფებისაგან. ასევე ქვეყნის თავდაცვისუნარიანობის განსამტკიცებლად საჭირო იყო დიდი თანხები, ძალისხმევა და ცოდნა. არმია გამოიყენებოდა უმაღლესი ხელისუფლების პრობლემების გადასაჭრელადაც. ამის გარდა, სახალიფოს სხვადასხვა პროვინციების სათავეში აღმოჩნდნენ საკმაოდ დამოუკიდებელი მმართველები, რომლებიც X საუკუნიდან იწოდებოდნენ სულტნებად. ეს უკანასკნელნი განიხილავდნენ ხალიფას, როგორც ყველა მუსლიმის სულიერ ლიდერს. ამის შედეგად, უკვე 'აბასიანთა სახალიფოში არსებობდა ერთგვარი გაყოფა ხელისუფლების – რელიგიური, სათავეში ხალიფა და საერო, სათავეში სულტანი. უკვე 1050 წელს ხალიფა კა'იმმა (1031-1075) აღიარა სელჩუკთა სულტანი, რის შემდეგაც 1055 წ. ტუღრილი (ან თოღრულ-ბეგი) შევიდა ბაღდადში და იქ ბუვაიჰიანთა ასწლოვან ბატონობას ბოლო მოუღო. 'აბასიანთა ხალიფას მდგომარეობა ამით არ შეცვლილა, ვინაიდან ძალაუფლება ახლა სელჩუკთა სულტნის ხელში გადავიდა. სულტანი ტუღრილი საჯაროდ აცხადებდა, რომ აღიარებდა 'აბასიანთა ხალიფას სუნიტური ისლამის მეთაურად, რის საპასუხოდ ალ-კა'იმის ბრძანებით ბაღდადში, რამადანის თვეში ხუტბა აღავლინეს ხალიფასა და სელჩუკთა სულტნის სახელზე. ამიერიდან სულტანი გახდა შუამავალი (ბურჰან) ხალიფასა და საერო ხელისუფლებას შორის.[1]

თურქ-სელჩუკთა ბატონობის პერიოდში საბოლოოდ გამოიკვეთა სულტნისა და ხალიფას ურთიერთდამოკიდებულება, განისაზღვრა მათი სტატუსი ისლამურ სახელმწიფოში. X საუკუნეში სულტნად ითვლებოდა ყველა საერო ხელისუფლების მატარებელი მაღალი რანგის გამგებელი, რომელიც თავისი ავტორიტეტითა და სტატუსით ვერ გაუტოლდებოდა ხალიფა-იმამს. სელჩუკთა დროიდან მოკიდებული, ტერმინმა „სულტან" უფრო კონკრეტული შინაარსი მიიღო: ამ ტერმინით აღნიშნავდნენ მხოლოდ დიდი და გავლენიანი სახელმწიფოს სათავეში მდგომი დინასტიის მეთაურს ანუ „ღვთის აჩრდილს დედამიწაზე, რომლის მფარველობასაც ეძებდა ყველა ჩაგრული". ხალიფა კვლავ რჩებოდა მუსლიმთა იმამად, ე.ი. რელიგიურ მეთაურად, რაც მას უფლებას აძლევდა „დაეკანონებინა" სულტნის პრეროგატივები, მაგრამ მას ხელი არ მიუწვდებოდა არც სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობის საქმეზე და არც სულტნის ქვეშევრდომებზე. ხალიფას მიერ სულტნის კურთხევის რიტუალი ორ მხარეს შორის არსებული ურთიერთობის განუყოფელი ატრიბუტი გახდა. სელჩუკები ცდილობდნენ დანათესავებოდნენ 'აბასიანებს და ამით კიდევ

[1] T. El-Hibri, "The Caliphate as a Religious Authority (990-1225)," *The Abbasid Caliphate: A History* (Cambridge, 2021), 193-245.

უფრო განემტკიცებინათ თავისი მდგომარეობა. ეს არ გამორიცხავდა სულტნისა და ხალიფას დაპირისპირებას, რომელიც, როგორც წესი, სულტნის გამარჯვებით მთავრდებოდა.

XI საუკუნეში ხალიფები, რომელთა ხელისუფლება იყო უკიდურესად შეზღუდული მათ დედაქალაქში ბაღდადშიც კი, გარკვეულ ზომებს იღებენ, რათა დაიბრუნონ გავლენის ნაწილი. ამდენად, ყურადღებას ამახვილებენ ხალიფას ფუნქციების რელიგიურ, მუსლიმურ ასპექტზე და ავრცელებენ ტერმინს – *ხალიფა ალლაჰ*, რაც ხდიდა ხალიფას თითქოსდა ალაჰის მოადგილედ დედამიწაზე. ეს, არსებითად, იყო სახალიფოს კონცეფციის „საკრალიზაცია“. ამ მიმართულებით მეორე ნაბიჯი გახდა ხალიფას მიერ „რწმენის აღმსარებლობის სიმბოლოების“ განმტკიცების პრაქტიკა – სუნიტური ისლამის ძირითადი დოგმატური დებულებების კრებული, შედგენილი და დამტკიცებული ხალიფას მიერ. მაგ., 1017 წელს ხალიფა ალ-კადირმა (991-1031), დაუმორჩილებლობისათვის სასჯელის მუქარით, მოსთხოვა მუთაზილიტებს უარი ეთქვათ თავიანთ მოძღვრებაზე. ისინი, ვინც გადაუხვევდნენ ტრადიციული ისლამიდან, აცხადებდნენ ერეტიკოსებად, (არაბ. ზანᾱდიკა, მხ.რ. ზინდῑკ) წყევლიდნენ მეჩეთების მინბარებიდან, ასახლებდნენ და სიკვდილითაც კი სჯიდნენ. იმავე წელს ალ-კადირმა შეადგინა „წერილი“, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „რწმენის სიმბოლო“, რომელიც ძირითად დებულებებში ეფუძნებოდა ჰანბალიტური ორთოდოქსიის პრინციპებს და ხელმოწერილი იყო ჰანბალიტური მაზჰაბის გავლენიანი ღვთისმეტყველი-ტრადიციონალისტების მიერ. ამ დოკუმენტმა მიიღო სახელწოდება „არ-რისალა ალ-კადირიჲა“ და გახდა ისლამის ისტორიაში ამ ტიპის პირველი ტექსტი, რომელსაც ჰქონდა ოფიციალური მნიშვნელობა. ეს მოვლენა ნიშნავდა მუსლიმური სქოლასტიკური ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბების დასასრულს. მოგვიანებით, ხალიფა ალ-კა'იმის (1031-1075) დროს, ამ დოკუმენტის ძირითადი დებულებები ხელახლა დამტკიცდა. ხალიფას მონაწილეობა დოგმატური საკითხების გადაწყვეტასთან დაკავშირებულ პროცედურებსა და ცერემოენიებში, აძლიერებდა ხალიფას ავტორიტეტს, სძენდა მას გარკვეულ დამატებით „საკრალიზაციას“.[1]

სელჩუკთა სასულტნოს დაშლის პროცესით ისარგებლა ზოგიერთმა ხალიფამ და სცადა დაკარგული საერო უფლებების დაბრუნება. ასეთ ცდას ადგილი ჰქონდა ხალიფა ალ-მუკთაფის (1136-1160) და მისი მემკვიდრის ალ-მუსთანჯიდის (1160-1170) დროს, რომელთაგან მეორის

[1] Vanessa Van Renterghem, "Controling and Developing Baghdad: Caliphs, Sultans and the Balance of Power in the Abbasid Capital (Mid-5th/11th to late 6th/12th Centuries)," *The Seljuqs: Politics, Society and Culture,* edited by Christian Lange and Songül Mecit (Edinburgh, 2011), 117-38.

დედა, როგორც ფიქრობენ, ქართველი მხევალი იყო. საინტერესოა, რომ 'აბასიანთა ხალიფა სელჩუკების წინააღმდეგ მოკავშირეებს ერაყს გარეთ, კერძოდ საქართველოშიც ეძებდა. XII ს. მიწურულს და XIII ს. დამდეგს ბაღდადის ხალიფებმა გარკვეული წარმატება მოიპოვეს და ან-ნასირმა (ლაკაბი – ან-ნასირ ად-დინ ალლაჰ – „ის, ვინც გამარჯვებას ანიჭებს ღვთის რელიგიას"; 1180-1225) ერაყის ტერიტორიაზე თავისი ადმინისტრაციული კონტროლიც დააწესა, მაგრამ ყოველივე ეს 'აბასიანთა წარსული ძლიერების მხოლოდ სუსტი ანარეკლი იყო.[1] დაშლილი სახალიფოს აღდგენის ცდა განუხორციელებელი დარჩა.

ას-სალიჰ აიუბის ყოფილი მონა ბაიბარსი (ალ-მალიქ აზ-ზაჰირ რუქნ ად-დინ ბაიბარს I, 1260-1277), ითვლება ბაჰრელ მამლუქთა სასულტნოს ნამდვილ დამაარსებლად და მისი ძლიერების ფუძემდებლად. წინამორბედი სულტნის თავიდან მოშორების შემდეგ მან, სალაჰ ად-დინის ანალოგიით, საჭიროდ ჩათვალა თავისი ფაქტობრივი ძალაუფლების დაკანონება, რაც შესაძლებელი იყო მხოლოდ უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტის – ხალიფას მიერ მისი უფლებების დადასტურებით. მონღოლთა მიერ 1258 წელს ბაღდადის აღების შემდეგ ასეთი შესაძლებლობა აღარ არსებობდა, რის გამოც ბაიბარსმა სცადა აღედგინა ხალიფას ინსტიტუტი. ამ მიზნით, 1261 წელს მან ხალიფად გამოაცხადა 'აბასიანთა დინასტიის ერთ-ერთი „შთამომავალი", რომლის გენეალოგია დაამტკიცა ცნობილ თეოლოგთა საბჭომ. თავის მხრივ ახლად მოვლენილმა ხალიფა ალ-მუსთანსირმა ბაიბარსი კანონიერ სულტნად აღიარა და დაამტკიცა მისი უფლებები ეგვიპტეზე, სირიაზე, ჰიჯაზზე, იემენსა და ევფრატის მიწებზე. სამი თვის შემდეგ სულტანმა ხალიფა ერაყში გაგზავნა სახალიფოს ყოფილი დედაქალაქის „გასათავისუფლებლად", მაგრამ ხალიფა დაიღუპა, როგორც ფიქრობენ, მონღოლებთან შეტაკებისას. ამის შემდეგ ბაიბარსმა კაიროში მიიწვია 'აბასიანთა მეორე შთამომავალი და ხალიფად გამოაცხადა ალ-ჰაქიმის სახელით. ბაიბარსის მიერ აღდგენილი დინასტიის წარმომადგენლები მომდევნო ორნახევარი საუკუნის მანძილზე ერთმანეთს ცვლიდნენ კაიროში და ასრულებდნენ თავის ძირითად მოვალეობას, რაც მდგომარეობდა მამლუქთა სულტნების ლეგიტიმიზაციაში და ვაკფის ფონდის მეურვეობაში. კაიროს ფსევდოხალიფები კმაყოფილდებოდნენ ბოძებული იკტა'ს შემოსავლით და სირია-ეგვიპტეში პარასკევის ლოცვისას მათი სახელის მოხსენიებით. იმ შემთხვევაში, თუ

[1] გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს.-ის პირველ მეოთხედში* (თბილისი, 1995); Mona Hassan, "Recapturing Lost Glory and Legitimacy," *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton, 2016), 66-97.

რომელიმე მათგანი ზედმეტ ინტერესს გამოიჩენდა სახელმწიფო საქმეებისადმი ან პოლიტიკურ ამბიციებს გამოამჟღავნებდა, სულტნები უყოყმანოდ ცვლიდნენ მას.[1]

კაიროს 'აბასიანთა ხალიფების ინსტიტუტი არსებობდა XVI საუკუნის დამდეგამდე და მხოლოდ ოსმალთა მიერ სირია-ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ შეწყვიტა არსებობა.

თუ არაბთა სახალიფოში შეიმჩნეოდა რელიგიისა და პოლიტიკის კავშირის დასუსტება, ოსმალეთის იმპერიაში მოქმედებდა სხვა ტენდენცია – რელიგიისა და პოლიტიკის კავშირის განმტკიცება. სელიმ I-ის ლაშქრობის შემდეგ, 1516-1517 წლებში, სირია და ეგვიპტე ოსმალეთის პროვინციებად იქცნენ. 1517 წლის 5 ივლისს კაიროში ყოფნისას სელიმ I-მა პატივით მიიღო მექის შარიფის (გამგებლის) მუჰამმად ალ-ბარაქათის (გარდ. 1525 წ.) შვილი მუჰამმად აბუ ნუმაᲐ, რომელმაც მამის დავალებით ქააბას გასაღები გადასცა და სულტანი „ორი წმინდა ქალაქის" მსახურად გამოაცხადა. ამით ცნო ის ისლამის სულტნად (ფადიშაჰ-ი ისლამ) და მართლმორწმუნეთა ხალიფად.[2] სელიმ I-მა, თავის მხრივ, აღიარა ჰიჯაზის ტრადიციული ავტონომია და ჰაშიმიანთა უფლება სულტნის სახელით ემართათ ჰიჯაზი. აქედან მოკიდებული, ოსმალთა სულტნები ცდილობდნენ შეესრულებინათ საპატიო რელიგიური ვალდებულება, რაც შემდეგში მდგომარეობდა: ჰიჯაზის დაცვა ზღვიდან და ხმელეთიდან, პილიგრიმების უსაფრთხოების უზრუნველყოფა და მათი მომარაგება წყლითა და პროდუქტებით, ჰიჯაზის ღარიბებისა და შარიფებისთვის (ე.ი. მოციქულის შთამომავლებისთვის) ყოველწლიური საქველმოქმედო თანხის გაგზავნა და იქ საკულტო ადგილებისა და მეჩეთების პატრონობა. ჰიჯაზზე ზედამხედველობა დაევალა ეგვიპტის ვალის, რომელსაც ემორჩილებოდა ოსმალთა გარნიზონი ჯიდდაში. 1518 წლის თებერვალში სელიმ I სტამბოლში დაბრუნდა. სულტანს თან ახლდა კაიროს 'აბასიანთა უკანასკნელი ხალიფა ალ-მუთავაქილ III (გარდ. კაიროში 950/1543 წ.), რაც საფუძვლად დაედო უფრო გვიან დამკვიდრებულ აზრს იმის შესახებ, თითქოს მან საზეიმოდ გადასცა ხალიფას პრეროგატივები (ასევე მისი გარეგნული ატრიბუტები – მო-

[1] Peter M. Holt, "Some Observations on the 'Abbasid Caliphate of Cairo," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 47/3 (1984), 501-502.

[2] Syed Amer Ali, "The Caliphate and the Islâmic Renaissance," *Edinburgh Review,* 237/483 (1923),190; A. J. Toynbee, "The Question of the Caliphate," *Contemporary Review,*117 (1920), 194; Mustafa Banister, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517:Out of the Shadows* (Edinburgh, 2021).

ციქულის ხმალი და მოსასხამი) სელიმ I-ს.[1] XVI საუკუნის არაბული და თურქული წყაროებით ეს ფაქტი არ დასტურდება, მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: სამხედრო და პოლიტიკური ძლიერება, რომელსაც ოსმალთა სულტანმა მიაღწია, თავისთავად აყენებდა მას სუნიტური ისლამის სათავეში. თითქმის ოთხი საუკუნის მანძილზე ოსმალეთის სულტან-ხალიფას სახელზე ხუტბას აღავლენდნენ არა მარტო თურქები, არამედ იმპერიაში გაერთიანებული სუნიტი არაბებიც. XVII-XVIII სს. ოსმალეთის იმპერიაში მიმდინარეობს ხელისუფლების „ისლამიზაცია“. სულტნები იღებენ ხალიფას ტიტულს, ყოველმხრივ ცდილობენ ულემებისა და ფაკიჰების ავტორიტეტის ამაღლებას. ისინი ქმნიან ერთგვარ რელიგიურ-ადმინისტრაციულ იერარქიას, რომლის სათავეშიც არის შეიხ-ულ-ისლამი. ამან ხელი შეუწყო რელიგიის გამიჯვნას პოლიტიკისაგან და პირუკუ პოსტკოლონიურ ეპოქაში (XIX ს. II ნახევარი - XX ს. პირველი ნახევარი), როდესაც „მუსლიმური სამყარო“ ცდილობდა გარდაქმნილიყო ევროპული მოდელით, როდესაც საეროს და რელიგიური გამიჯვნა აღიქმებოდა როგორც მოცემულობა არა მხოლოდ პოლიტიკოსების, არამედ მუსლიმი იდეოლოგების მიერაც, როდესაც შენდებოდა სამოქალაქო სახელმწიფოები, ხდებოდა ხელისუფლებასთან დაკავშირებული ტერმინების გადააზრება.

აბდულ ჰამიდ II-მ (1876-1909) მიაღწია გარკვეულ წარმატებებს სახალიფოს იდეის განვითარებაში. მართალია, ეს იდეა ახალი არ იყო, მაგრამ სულტანმა გამოიყენა ეს იდეა როგორც საგარეო პოლიტიკაში, ისე საშინაო საქმეებში. მან აჩვენა, რომ სახალიფო იყო ერთადერთი ძალა, რომელიც მას შეეძლო დაეპირისპირებინა მზარდი ევროპული გავლენისათვის. მას ჰქონდა ტიტულები: სულტანი და ფადიშაჰი, "Hilafetpenah" („სახალიფოს დამცველი“), "Emirü'l Müslimin" („მუსლიმთა ამირა“), "Zıllullahfi' l-arz" („ალაჰის ჩრდილი დედამიწაზე“). ოფიციალურ ცერემონიებზე გამოიყენებოდა ოსმალეთის იმპერიის დროშა – წითელი დროშა ნახევარმთვარის გამოსახულებით, რომელსაც ხშირად ემატებოდა სახალიფოს

[1] გ. ალასანია, „ერთ კონკრეტულ მაგალითზე ისტორიის გადაწერის აუცილებლობის შესახებ (სულტანი და ხალიფა)“, *დავით კაციტაძე 80* (2009), 29-50; D. G. Tor, "A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era," *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 159/2, (2009), 279-297; Robert Drews, "The Ottoman Empire, Judaism, and Eastern Europe to 1648," *Judaism, Christianity and Islam, to the Beginnings of Modern Civilization* Nashville (Vanderbilt University, 2011), 1-36; Peter del Rosso, "The Sultan of Constantinople and the Caliph of Baghdad: Military Composition and Centralized Power in the Muslim World, 749-1800," *Armstrong Undergraduate Journal of History*, 11/1 (2021), 1-16.

მწვანე დროშა.[1] 1876 წლის პირველ ოსმალურ კონსტიტუციაში სულტანი წარმოდგენილია როგორც სახალიფოსა და მუსლიმების დამცველი და მფარველი. კონსტიტუციის მესამე მუხლში აღნიშნულია, რომ ტიტული ხალიფა მიკუთვნებული აქვს ოსმალეთის სულტანს, ხოლო მეოთხე მუხლის თანახმად, სულტანი არის ისლამური რწმენის დამცველი. აბდულ-ჰამიდ II რელიგიური ვალდებულებების შესასრულებლად მონაწილეობას იღებდა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში: ერთხელ წელიწადში, რამადანის 15 რიცხვში მიდიოდა თოფქაფის სასახლეში, სადაც მოინახულებდა მოციქულ მუჰამმადის წმინდა რელიკვიების დარბაზს; ორჯერ წელიწადში, რამადანის და ყურბან ბაირამის დროს, ქვეშევრდომთა მილოცვებს იღებდა დოლმაბაჰჩეს სასახლეში; კვირაში ერთხელ, პარასკევის ლოცვის დროს, მიდიოდა ილდიზის მეჩეთში, რომელიც მდებარეობდა ილდიზის სასახლის გვერდით. ყველა ეს მოქმედება სრულად ეთანხმებოდა მუსლიმთა სულიერი ლიდერის მოვალეობებს. აბდულ ჰამიდ II-ის დროს პირველად სასკოლო და უმაღლესი სასწავლებლების სახელმძღვანელოები გამოიცა ოსმალურ ენაზე. მაგალითად, ისტორიის წიგნებში აქცენტი გადატანილი იყო სულტან სელიმ I იავუზის მმართველობაზე და არა სულეიმან კანუნის, როგორც ადრე. ეს გამოწვეული იყო იმით, რომ სწორედ სულტან სელიმ I იავუზის დროს დაიპყრეს არაბული ვილაიეთები, ოსმალთა ხელისუფლება გავრცელდა მექისა და მედინის წმინდა მიწებამდე, მიმდინარეობდა სუნიზმის აღზევების პოლიტიკა შიიზმზე. მაგრამ ყველაზე მთავარი იყო ხელისუფლების მიღება სახალიფოზე მამლუქთა დინასტიის ხალიფებისაგან. სახელმძღვანელოების შეფასება ხდებოდა ისლამური მორალის თვალსაზრისით, ყურადღება გადატანილი იყო ისეთ ცნებებზე, როგორიცაა მორჩილება უფროსებისადმი, სახალიფოსადმი, ხალიფასა და მისი ხელისუფლების წარმომადგენლებისადმი. ეს ყველაფერი უპირისპირდებოდა თანზიმათის ხანას, როდესაც მორჩილებაში გაგებული იყო ხელისუფლების კანონებისადმი დაქვემდებარება. ახლა სახელმწიფო ასოცირდებოდა სულტანთან, ხოლო მორჩილება გამოიხატებოდა სამი ფორმით: მორჩილება ალაჰისადმი, მოციქულ მუჰამმადისადმი და მისი მოადგილესადმი – ხალიფასადმი. 1882 წლის დასაწყისში შეიძინეს 1500 ეგზემპლარი ყურანის, რათა გაეგზავნათ ის მუსლიმური საზოგადოებისათვის, ძირითადად ევროპული სახელმწიფოების კოლო-

[1] B. Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman «Secular» Schools," *International Journal of Middle East Studies*, 32/3 (2002), 369; А. М. Абидулин, Н. И. Аюпова, "Роль Традиционных Восточных Ценностей в Процессе Легимитации Султанской Власти в Османской Империи на Рубеже XIX–XX вв.," *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты,* 11/3 (2015), 100-101.

ნიების მუსლიმური მოსახლეობისათვის. ყურანს, ჰადისთა კრებულებს და სხვა რელიგიურ გამოცემებს აკონტროლებდა სპეციალური კომისია, ხოლო მათი პუბლიკაცია საიმპერიო ტოპოგრაფიის (Matbaa-I Osmaniye) მოხელის კონტროლს ექვემდებარებოდა.

სახალიფოს აღდგენის აპოლეგეტად ითვლება ეგვიპტელი მოაზროვნე, საზოგადო მოღვაწე და პუბლიცისტი იბრაჰიმ ალ-მუვაილიჰი (1844-1906), რომელიც ამტკიცებდა, რომ ყველა დროში სახალიფო იყო ჭეშმარიტი დასაყრდენი მუსლიმებისათვის. 1879 წელს ის ჩავიდა იტალიაში, დასახლდა ნეაპოლში, სადაც დაიწყო გაზეთის – *ალ-ხილაფა* (სახალიფო) გამოცემა არაბულ და ოსმალურ ენებზე. ალ-მუვაილიჰი გაზეთის ფურცლებზე გამოდიოდა სახალიფოს როგორც არაბთა დამოუკიდებლობის კონცეპტუალური საფუძვლის იდეით და მოუწოდებდა არაბებს დაებრუნებინათ ხალიფას ტიტული.[1] ასევე სირიელმა ქრისტიანმა მწერალმა ლუის საბუნჯიმ (1838-1931) 1881 წლიდან ლონდონში დაიწყო გამოცემა გაზეთის – *ალ-ხილაფა ვა-ლ-მუჯთამა' ალ-არაბი* (სახალიფო და არაბული საზოგადოება) და თავის წერილებში ის მხარდაჭერას უცხადებდა სახალიფოს აღორძინებას ცენტრით მექაში და არაბი ხალიფას მეთაურობით. არაბთა მთავარ მტრად ის მიიჩნევდა აბდულ ჰამიდ II-ს, რომელიც, მისი აზრით, იყო უკანონო მმართველი და ძალით მიიტაცა ხალიფას ტიტული.[2] სახალიფოს დაფუძნების საქმეში არაბთა მთავარ მოკავშირედ და დამხმარედ ლუის საბუნჯი მიიჩნევდა ბრიტანეთის იმპერიას. სირიელმა იდეოლოგმა (ქურთული წარმოშობის) ალ-ქავაქიბიმ (1854-1902) სცადა განთავისუფლებულიყო პანისლამისტური ილუზიებისაგან, რომელიც ოსმალეთის სულტან-ხალიფას აღიარებას ნიშნავდა. მას მიაჩნდა, რომ სახალიფოს აღდგენა სასურველი იყო, მაგრამ არა თურქი, არამედ არაბი ხალიფას მეთაურობით, როგორც ეს იყო 'აბასიანთა ეპოქაში. ამასთან ერთად, ის მიუთითებდა, რომ ხალიფას უნდა ჰქონოდა არა ერთპიროვნული მონარქის, არამედ მხოლოდ სიმბოლური, სულიერი მეთაურის სტატუსი. ამ თვალსაზრისით, მას იდეალურად მიაჩნდა პირველი ოთხი მართლმორწმუნე ხალიფას გამგებლობის ხანა, მაგრამ შემდეგ ისლამური საზოგადოება გადაგვარდა, რასაც მოჰყვა დესპოტიზმი და მასთან დაკავშირებული უსამართლობა. ალ-ქავაქიბი თვლიდა, რომ მათ უკავიათ განსაკუთრებული მდგომარეობა მუსლიმ ხალხს შორის. თავის პირველ წიგნში – „*უმმ ალ-კურრა*“ (ქალაქების დედა – მექა), რომელ-

[1] R. Allen, "The Works of Ibrahim al-Muwaylihi (1843? - 1906)," *Middle Eastern Literatures*, 13/2 (2010), 131-139; "Introduction," *Spies, Scandals, and Sultans. Istanbul in the Twilight of the Ottoman Empire.* Transl. and introd. by Roger Allen (Lanham-Boulder-N. Y., 2008), 1-20.
[2] A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939* (Cambridge–L.-N. Y.,1983), 269-270.

იც წარმოადგენდა წარმოსახვითი ისლამური აღორძინების კონგრესის ოქმებს, მას ჩამოთვლილი ჰქონდა არაბებისათვის დამახასიათებელი 26 დადებითი თავისებურება, რაც გამოარჩევდა მათ სხვა მუსლიმებისაგან და ამგვარად ასაბუთებდა მათ უფლებას ეხელმძღვანელათ *უმმა*-თვის (მუსლიმური თემი). ალ-ქავაქიბის აზრით, ყველა მუსლიმის ხალიფა უნდა ყოფილიყო არაბი, მოციქულის ტომიდან (კურაიში), რომელიც იქნებოდა უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი ყველა მუსლიმი მმართველისათვის. ხალიფას რეზიდენცია უნდა ყოფილიყო მექაში, ხოლო მისი პოლიტიკური ხელისუფლება გავრცელებულიყო მხოლოდ ჰიჯაზზე და აქაც მისი საქმიანობა უნდა გაეკონტროლებინა ჰიჯაზის სპეციალურ საკონსულტაციო საბჭოს (*შურა ხასსა ჰიჯაზიჲა*). მისი სახელი პირველი უნდა მოხსენიებულიყო პარასკევის ხუტბაში. ხალიფას არ შეეძლო ჩარევა სახალიფოში შემავალი ამირებისა და სულტნების საქმეებში, არამედ მხოლოდ საკონსულტაციო ფუნქციებს ასრულებდა. ხალიფას მხოლოდ ფორმალური უფლება ჰქონდა მუსლიმი მმართველების (ამირა, სულთანი) ინვესტიტურის.[1]

1881 წელს სუდანის ტერიტორიაზე დაიწყო აჯანყება მუჰამმად აჰმადის ხელმძღვანელობით, რომელმაც გამოაცხადა, რომ ალაჰის ნებით მას უნდა შეესრულებინა მაჰდის (მესია) მისია. ახლად მოვლენილმა მაჰდიმ და მისმა თანამოაზრეებმა, რომლებიც მაჰდისტების სახელით შევიდნენ ისტორიაში, მიზნად დაისახეს ისლამის განწმენდა, მოციქულის დროინდელი სამართლიანობის აღდგენა, და, ოსმალეთ-ეგვიპტის და „ურწმუნო ევროპელების“ რეჟიმის დამხობა. 1885 წელს ხარტუმის აღებით მაჰდისტებმა წარმატებით დააგვირგვინეს ჯიჰადი და სუდანში შექმნეს ისლამური სახელმწიფო, რომელიც აჰმად ალ-მაჰდის გარდაცვალების შემდეგ სახალიფოდ გამოცხადდა და არსებობდა 1898 წლამდე. ხალიფა გახდა ‘აბდ ალლაჰ იბნ მუჰამმადი (1885-1898). ერთადერთი იდეოლოგია, რომელსაც აღიარებდა თეოკრატიული რეჟიმი იყო მაჰდიზმი, რომლის საწინააღმდეგო ყოველგვარი თეოლოგიური ლიტერატურა უნდა განადგურებულიყო. ზაქათი გახდა სახელმწიფო გადასახადი, ხოლო სასამართლო ფუნქციონირებდა შარიათის მკაცრი დაცვით.

[1] S. Sheehi, “Al-Kawakibi: From Political Journalism to a Political Science of the “Liberal” Arab Muslim,” *Alif: Journal of Comparative Poetics,* 37 (Cairo, 2017), 85-109; I. Weismann, *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival* London, 2015); Абд ар-Рахман Аль-Кавакиби, *Природа деспотизма и гибельность порабощения*. Пер. с араб. и исслед. З.И. Левина (М., 1964), 48; Eliezer Tauber, “Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib ‘Azuri and Rashid Rida,” *British Journal of Middle Eastern Studies,* 21/2 (1994), 190-198; Raz Ronen, “Interpretations of Kawakibi’s Thought, 1950-1980s.,” *Middle Eastern Studies*, 32/1 (Jan., 1996), 179-190.

შარიათის სასამართლოს საქმიანობას პროვინციებში აკონტროლებდნენ ადგილობრივი სამხედრო მოხელეები, მაგრამ არსებობდა მთავარი ყადის თანამდებობაც. მაჰდისტების რეჟიმის ბოლო წლებში მთავარ ყადის პროვინციებში ჰყავდა ექვსი წარმომადგენელი – ნა'იბი. „ისლამური სამართლიანობის" პრინციპზე აგებული მაჰდისტების სახელმწიფოს სამხედრო-პოლიტიკური ორგანიზაცია არ იყო ახალი და ფაქტობრივად, ტრადიციული ინსტიტუტების აღდგენის ცდას წარმოადგენდა.[1]

სახალიფო ნომინალურად შენარჩუნდა XX ს-ის დასაწყისამდე. პირველი მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ ოსმალეთის იმპერიის დაშლის შედეგად სახალიფო გადაიქცა ე.წ. „დეკორატიულ ინსტიტუტად". 1924 წლის 3 მარტს თურქეთის დიდი ეროვნული კრების სესიამ ოფიციალურად გააუქმა სახალიფო, ხოლო 4 მარტს ოსმალეთის უკანასკნელი ხალიფა აბდულ მეჯიდ II (1922-1924; ოსმალეთის იმპერიის ისტორიაში ერთადერთი ხალიფა, რომელიც არ ატარებდა იმავდროულად ხალიფას ტიტულს) და მისი ოჯახი გააძევეს ქვეყნიდან. ხელისუფლების სათავეში მოსულმა მუსტაფა ქემალ ათათურქმა (1923-1938), გადამწყვეტი ზომები მიიღო რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევებისათვის და საერო სახელმწიფოს მშენებლობისათვის. ამ დროიდან სახალიფო, როგორც პოლიტიკური რეალობა აღარ არსებობს. თუმცა მისი აღორძინების იდეას მაინც ჰყავდა მრავალი მომხრე, რომლებიც სახალიფოში ხედავდნენ ერთადერთ შესაძლებლობას მუსლიმთა რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის შესანარჩუნებლად.

ყველაზე უფრო სერიოზული თეორიულ-რელიგიური არგუმენტები სახალიფოს აღორძინების სასარგებლოდ წამოაყენა ისლამური რეფორმიზმის იდეოლოგმა მუჰამმად რაშიდ რიდამ (1865-1935), რომელმაც 1922 წელს გამოაქვეყნა ცნობილი ტრაქტატი „სახალიფო თუ დიდი საიმამო" (*ალ-ხილაფა ავ ალ-იმამათ ალ-'უზმა*). რაშიდ რიდა შეეცადა აღედგინა სახალიფოს „ჭეშმარიტი" კონცეფცია და ამ საფუძველზე დაემტკიცებინა სახალიფოს უპირატესობა მმართველობის სხვა ფორმებთან მიმართებაში, დაეპირისპირებინა მოთათბირების ისლამური სამართლებრივი ინსტიტუტი დემოკრატიის ევროპული პრინციპებისათვის. რაშიდ რიდა სახალიფოს ყოფდა ორ კატეგორიად: პირველ კატეგორიას განეკუთვნებოდა ე.წ. „აღთქმული" სახალიფო, სადაც მუსლიმთა საზოგადოების ხელმძღვანელობა დაკისრებული ჰქონდა ხალიფას, რომელიც იყო კომპეტენტური ფაკიჰი და სამართლიანი პიროვნება. ის დარწმუნებული იყო, რომ მმართველების ასეთი კატეგორია არსებობდა „მართლმორწმუნე" ხალიფების ეპოქაში და შემდეგ ხანმოკლე პერიოდებში, რომელ-

[1] Richard H. Dekmejian and Margaret J. Wyszomirski, "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan," *Comparative Studies in Society and History*, 14/2 (1972), 193-214.

საც შეიძლება მიეკუთვნოს მაგალითად, ‘უმარ იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზის ხალიფობა (717-720). მეორე კატეგორია – „ფაქტობრივი“ სახალიფო – მოიცავდა სახალიფოს უფრო მოგვიანო ფორმებს. მისთვის დამახასიათებელი იყო ძალადობრივი მიდგომა მმართველის ხელისუფლებისადმი. ხელისუფლების კლასიკური სუნიტური თეორიის პარალელურად, რაშიდ რიდა ამტკიცებდა, რომ არჩევითი ხალიფა თავის მოქმედებებში ხელმძღვანელობს შარიათის პრინციპებითა და ნორმებით. ის ეთანხმებოდა, რომ XX საუკუნე იყო თაკლიდის (ტრადიციები) ეპოქა და არ ცნობდა ხალიფას შეუზღუდავ უფლებას იჯთიჰადზე. შესაბამისად, ისლამური სახელმწიფოს მეთაურს შეეძლო მიეღო პოლიტიკური და სამართლებრივი გადაწყვეტილებები მხოლოდ საზოგადოების ყველაზე უფრო წამყვან წარმომადგენლებთან მოთათბირებით. რაშიდ რიდა ხაზს უსვამდა, რომ საკონსულტაციო საბჭოს უფლება უნდა ჰქონოდა გადაერჩია სახელმწიფოს მეთაური, თუ ის არ მოეთათბირებოდა საბჭოს, აიძულებდა მუსლიმებს მოქცეულიყვნენ შარიათის მოთხოვნების საპირისპიროდ ან თვითონ დაარღვევდა ამ ნორმებს. რაშიდ რიდა აკრიტიკებდა ოსმალეთის იმპერიას, რომელსაც ის უწოდებდა „იძულებით სახალიფოს“, რამდენადაც სულტანს არ ჰქონდა კეთილშობილური წარმოშობა (ის არ იყო კურაიშის ტომიდან, რომელსაც ეკუთვნოდა მოციქული მუჰამმადი), არ იცოდა არაბული ენა და, შესაბამისად, არ შეეძლო შეესრულებინა იჯთიჰადი, რაც იყო ერთ-ერთი სავალდებულო მოთხოვნა ხალიფასადმი.[1] ჰამიდ ენაიათი თვლიდა, რომ რაშიდ რიდას ტრაქტატი უნდა განხილულიყო სახალიფოს თაობაზე შექმნილი კრიზისის კონტექსტში, რომელიც წარმოიშვა ოსმალეთის იმპერიის მიერ ხალიფას დროებითი უფლებამოსილების გაუქმების შემდეგ 1922 წელს.[2]

სახალიფოს გაუქმებიდან ოთხი დღის შემდეგ პალესტინის უმაღლესმა კომისარმა ჰერბერტ სამუელმა მიიღო შეტყობინება ‘აბდ ალლაჰ იბნ ჰუსაᲘინისაგან (ტრანსიორდანიის ამირა 1921 წლიდან), რომ მისი მამა – ჰუსაᲘნ იბნ ‘ალი ალ-ჰაშიმი (მექის შერიფი, ჰიჯაზის მეფე 1916-1924), მრავალრიცხოვანი მუსლიმური უმმას თხოვნით, გამოცხადდა ხალიფად,

[1] John Willis, “Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad,” *The International History Review,* 32/4 (December 2010), 711-732; Mahmoud Haddad, “Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā’s Ideas on the Caliphate,” *Journal of the American Oriental Society,*117/2 (Apr. - Jun., 1997), 253-277; Leor Halevi, *Modern Things on Trial: Islam’s Global and Material Reformation in the Age of Rida, 1865-1935* (New York, 2019); *Islam in the World Today. A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society*. Ed. Werner Ende and Udo Steinbach (NY, 2010); M. H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.* (Berkeley - Los Angeles, 1966), vii.

[2] Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, 1982), 70.

რაზედაც ფორმალურად მას, როგორც მოციქულის შთამომავალს, მეტი უფლება ჰქონდა, ვიდრე თურქ სულტანს. თავის ერთ-ერთ ინტერვიუში ‘აბდ ალლაჰმა განაცხადა: „სახალიფო – არაბული ინსტიტუტია. მოციქული იყო არაბი, ყურანი არაბულ ენაზეა, წმინდა ადგილები განლაგებულია არაბეთში, და ხალიფა უნდა იყოს არაბი კურაიშის ტომიდან. .. ახლა სახალიფო დაბრუნდა არაბეთში“.[1] პალესტინის სამანდატო ტერიტორიაზე 1922 წელს არჩეულმა „უმაღლესმა ისლამურმა საბჭომ“, რომელსაც სათავეში ედგა იერუსალიმის დიდი მუფთი ჰაჯჯ ამინ ალ-ჰუსაᲒნი, მხარი დაუჭირა მექის შერიფის გადაწყვეტილებას იმ პირობით, რომ იგი გაითვალისწინებდა პალესტინელი არაბების ინტერესებს. სირია-ლიბანის მეჩეთებში, საფრანგეთის სამანდატო რეჟიმის საწინააღმდეგოდ, ხუტბა აღავლინეს ჰუსაᲒნ იბნ ‘ალის სახელზე, მაგრამ სხვა ვითარება იყო ეგვიპტეში. აქ, ჰიჯაზის მეფის გახალიფებას „თავხედური“ და „აბსურდული“ უწოდეს, რაც შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ ყველაზე დიდი და გავლენიანი არაბული ქვეყნის მეთაურს – მეფე ფუ‘ად I-ს თავად ჰქონდა პრეტენზია ხალიფობაზე.[2] ამგვარად, მუსლიმთა საერთო მეთაურად ჰუსაᲒნ იბნ ‘ალი არ აღიარეს არც მუსლიმურ ქვეყნებში და არც მით უმეტეს ნეჯდში. უფრო მეტიც, მექის შერიფის ამბიციებით, რომელიც არავითარ რეალურ ძალას არ ემყარებოდა, კარგად ისარგებლა იბნ სა‘უდმა და შეძლო „თვითმარქვია ხალიფას“ დამხობა. 1924 წლის ოქტომბერში ჰუსაᲒნ იბნ ‘ალიმ უარი განაცხადა ტახტზე თავისი შვილის ‘ალის (‘ალი იბნ ალ-ჰუსაᲒნ იბნ ‘ალი ალ-ჰაშიმი) სასარგებლოდ, მაგრამ ეს უკანასკნელი დამარცხდა საუდიანებთან ბრძოლაში 1925 წლის დეკემბერში.

სახალიფოს ოფიციალური ლიკვიდაციის შემდეგ ალ-აზჰარის 16 ღვთისმეტყველმა გამოაქვეყნა განცხადება, რომელშიც აღნიშნეს, რომ ათათურქის გადაწყვეტილება ეწინააღმდეგება ისლამს და შარიათის საფუძვლებს. რაშიდ რიდა თავისი ჟურნალის (*ალ-მანარ*) 6 ნომერში ასაბუთებდა ამ გადაწყვეტილების უკანონობას მუსლიმური სამართლის თვალსაზრისით. 1924 წელსვე ალ-აზჰარის ულემების ინიციატივით შეიქმნა ეგვიპტის ულემთა კომიტეტი, რომელსაც დაევალა მომავალ წელს ჩაეტარებინა „მსოფლიო ისლამური კონფერენცია სახალიფოზე“ (ალ-მუ’თამარ ალ-ისლამი ალ-‘ამ ლი-ლ-ხალიფა) კაიროში. კონფერენციაზე იგეგმებოდა სახალიფოს აღდგენის გამოცხადება და ახალი ხალიფას არჩევა. „სახალიფოსათვის ბრძოლაში“ ჩაერთო მრავალი მუსლიმური

[1] J. Teitelbaum, *The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia* (L., 2001), 243-244.

[2] Timothy J. Paris, *Britain, the Hashemites and Arab Rule:The Sherifian Solution* (London, 2003), 293, 347.

ქვეყნის ლიდერი: ეგვიპტისა და სუდანის მეფე ფუ'ად I; მექის შერიფი ჰუსაe1ინ იბნ 'ალი ალ-ჰაშიმი (საუდის არაბეთი), რომელმაც ომი წააგო იბნ საუდთან ჰიჯაზზე კონტროლისათვის; ამანულა ხანი (ავღანეთი); სულთანი მულაი ჲუსუფი (მაროკო); სულტანი აგა ხან III (ინდოეთი) და ზაიდიტი იმამი ჲაჰe1ა (ჲაჰe1ა მუჰამმად ჰამიდ ად-დინი; იემენი). მეტი უპირატესობა ჰქონდა ეგვიპტის მეფეს, რადგანაც მას მხარს უჭერდნენ ალ-აზჰარის ულემები.

სახალიფოზე აქტიური დებატების დროს ეგვიპტელმა შეიხმა 'აბდ არ-რაზიკმა (1888-1966) 1925 წელს გამოაქვეყნა წიგნი – „ისლამი და მმართველობის საფუძვლები" (*ალ-ისლამ ვა უსულ ალ-ჰიქმ*). 'აბდ არ-რაზიკი, მუსლიმ თეოლოგთაგან პირველი, გამოვიდა სახალიფოს დესაკრალიზაციისათვის და დაასაბუთა დებულება იმის თაობაზე, რომ ღვთიურ კანონს/შარიათს, თავისი არსით, არ აქვს კავშირი პოლიტიკური ხელისუფლების ორგანიზაციასთან, ხოლო ხალიფასადმი მორჩილება არ არის მუსლიმის რელიგიური ვალდებულება. 'აბდ არ-რაზიკის აზრით, თვითონ სახალიფოს კონცეფცია უცხოა ისლამისათვის, რადგანაც სახალიფო არ არის მოხსენიებული არც ყურანში და არც სუნაში. ის მიდის დასკვნამდე, რომ მუჰამმადი ისახავდა არა პოლიტიკურ, არამედ რელიგიურ მიზნებს, რომელშიც არ შედიოდა იმპერიის შექმნის იდეა, მაგ. სახალიფოსი. 'აბდ არ-რაზიკი ამტკიცებდა, რომ სწორედ სახალიფო უშლიდა ხელს პროგრესს მუსლიმურ ქვეყნებში. ის გახდა წყარო „ყველაფერი უარესის", რაც მოხდა მუსლიმთა ისტორიაში. რელიგიას არ უნდა ჰქონდეს რაიმე საერთო მმართველობის ნებისმიერ ფორმასთან და არ უნდა მისცეს უპირატესობა რომელიმე პოლიტიკური მოწყობის ფორმას. 'აბდ არ-რაზიკის აზრით, ისლამში არაფერია ისეთი, რაც ხელს შეუშლიდა მუსლიმებს გაენადგურებინათ ძველი პოლიტიკური სისტემა და შეექმნათ ახალი თანამედროვე კონცეფციების საფუძველზე.[1] წიგნის გამოქვეყნებისთანავე ალ-აზჰარის ულემთა უმაღლესმა საბჭომ დაიწყო მისი განხილვა. ამის საფუძველი გახდა ალ-აზჰარში გაგზავნილი პეტიციები (1925 წლის 15, 23 და 30 ივნისი) მუსლიმ სწავლულთა ჯგუფის სახელით, რომელთაც დაადანაშაულეს ავტორი ისლამის რელიგიიდან, ყურანის ტექსტებიდან, მოციქულის სუნასა და მუსლიმური თემის კონსესუსიდან გადახვევაში. საბოლოოდ, ულემთა უმაღლესმა საბჭომ გამოიტანა ამ საქმეზე გამამტყუნებელი დასკვნა, რომელსაც ხელი მოაწერა საბჭოს 25 წევრმა უნივერსიტეტის რექტორის შეიხ მუჰამმად აბუ-ლ-

[1] J. Broucek, *The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq*. A Dissertation (Florida State University, 2012); Nikki R. Keddie, "Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration," *Daedalus,* 101/3 (Summer, 1972), 50; Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York, 1968), 259-268.

ფადლის ხელმძღვანელობით. 1911 წლის კანონზე დაყრდნობით, რომლის მიხედვითაც ალ-აზჰარის რექტორს უფლება ჰქონდა უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული გაერიცხა ულემთა შემადგენლობიდან ექსტრემისტული შეხედულებების გამო, ‘აბდ არ-რაზიკს ჩამოერთვა ულემის წოდება, მისი სახელი ამოიღეს ალ-აზჰარის ულემთა უმაღლესი საბჭოს რეგისტრიდან. ასევე შეიხს უფლება აღარ ჰქონდა დაეკავებინა რაიმე რელიგიური ან არარელიგიური თანამდებობა და მიეღო ანაზღაურება. 1925 წელს ‘აბდ არ-რაზიკი წავიდა ლონდონში და დაბრუნების შემდეგ მიიღო რეაბილიტაცია: 1947 წელს ‘ალი ‘აბდ არ-რაზიკის ძმა გახდა ალ-აზჰარის რექტორი (1945-1947) და ულემთა უმაღლესმა საბჭომ გაუგზავნა წერილი მეფე ფარუკ I-ს (1936-1952), რათა შეეცვალა ‘ალი ‘აბდ არ-რაზიკისადმი გამოტანილი გადაწყვეტილება. მეფე დათანხმდა, ფაშას ტიტულიც უწყალობა და დანიშნა ვაკფების მინისტრის თანამდებობაზე (1948-1949). 20 წლის მანძილზე ლექციებს კითხულობდა კაიროს უნივერსიტეტში (ფიკჰის საფუძვლები). ამ თემატიკაზე 1946-1947 წლებში მან გამოაქვეყნა წიგნები: *ფი აშ-შარი‘ა* (შარიათის შესახებ); *ალ-იჯმა‘ ფი აშ-შარი‘ა ალ-ისლამიყა* (კონსენსუსი მუსლიმური სამართლის მიხედვით).

1926 წელს დამოუკიდებელი ეგვიპტის პირველმა მეფემ და სულტანმა ფუ‘ადმა გადაწყვიტეს შეეკრიბათ მთელი მსოფლიოს მუსლიმი ღვთისმეტყველები კაიროს კონგრესზე (13-19 მაისი; ესწრებოდა 30 დელეგატი 11 მუსლიმური ქვეყნიდან), რათა აერჩიათ ახალი ხალიფა. ის იმედოვნებდა, რომ თვითომ დაიკავებდა ამ ადგილს, მაგრამ ულემებმა ვერ იპოვეს ყურანსა და სუნაში შესაბამისი დებულებები, რომლებიც საშუალებას მისცემდა მათ ერთმნიშვნელოვნად გადაეწყვიტათ სახალიფოს აღდგენის საკითხი. საბოლოოდ, კონგრესის ბოლო სხდომაზე მიიღეს შემდეგი გადაწყვეტილება: „შეუძლებელია სახალიფოს რეალიზება გამომდინარე იმ სიტუაციიდან, რომელშიც ახლა იმყოფებიან მუსლიმები“. მიზეზებად დასახელდა შემდეგი გარემოებები: 1. ნაკლებობა საკმაოდ ავტორიტეტული ადამიანების, რომელთაც შეიძლებოდა დაედოთ ფიცი. 2. მართალია, ხალიფა აირჩეოდა კონგრესზე, მაგრამ ვერ აიღებდა თავის თავზე მთელი *დარ ალ-ისლამ*-ის (მუსლიმთა ტერიტორია) მართვის ვალდებულებას, რადგანაც *დარ ალ-ისლამ*-ის დიდი ნაწილი იყო უცხოელთა კონტროლის ქვეშ და კონგრესს არ ესწრებოდა მთელი რიგი გავლენიანი მუსლიმური ქვეყნის (სპარსეთის, თურქეთი, ავღანეთის, სუდანის და სხვ.) დელეგაცია. თუნისელმა პროფესორმა, ერაყის დელეგაციის წევრმა ‘აბდ ალ-‘აზიზ ალ-ეფენდიმ განაცხადა: „არავინ დავობს იმ ფაქტზე, რომ სახალიფოს საკითხი უფრო მნიშვნელოვანია და იმა-

ვდროულად რთულიც გადასაწყვეტად. ამგვარად, მე გთავაზობთ კონგრესის გადადებას მომავალ წლამდე, რათა შესაძლებელი იყოს უფრო დეტალურად და ყველა ასპექტით საკითხის შესწავლა. არასაკმარისია პრობლემის განხილვა მხოლოდ წმინდა თეორეტიკული კუთხით. მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული გარემოება და ადგილი, ასევე კონკრეტული უცხოური ძალების პოლიტიკის გავლენა ისლამურ ინსტიტუტებზე".[1] კონგრესის მუშაობა შეწყდა ოთხი სხდომის შემდეგ და ხალიფას არჩევის საკითხი დღის წესრიგიდან მოიხსნა.

2014 წლის ივნისში გამოცხადდა „სახალიფო", ერაყისა და ლევანტის ისლამური სახელმწიფო ან ერაყისა და შამის/სირიის ისლამური სახელმწიფო, აგრეთვე ცნობილი არაბული აკრონიმით დაიში/დაეში. „სახალიფოს" იდეოლოგიაში მნიშვნელოვანი იყო ადრეული ისლამის იდეალური პოლიტიკური მოდელის აღდგენა. შედეგად ჩამოყალიბდა მმართველობის სისტემა, რომლის სათავეშიც იდგა განუსაზღვრელი ძალაუფლების მქონე ხალიფა – აბუ ბაქრ ალ-ბაღდადი (1971-2019). საკანონმდებლო ორგანოს წარმოადგენდა საკონსულტაციო საბჭო, რომელშიც შედიოდნენ ხალიფას მიერ დანიშნული საველე მეთაურები და ღვთისმეტყველები. ისლამური სახელმწიფო ინგლისურ ენაზე გამოსცემდა ელექტრონულ ჟურნალს – *დაბიკ*,[2] რომელსაც ის იყენებდა პროპაგანდისა და ახალი მომხრეების მოსაზიდად დასავლეთიდან. ძირითადად, ჟურნალი ფოკუსირდებოდა თვითგამოცხადებული სახალიფოს რელიგიურ ლეგიტიმაციაზე, ჟურნალის პირველი ნომერი გამოვიდა 2014 წლის 5 ივლისს. 2016 წლის ზაფხულში ისლამური სახელმწიფოს მებრძოლებმა დაკარგეს კონტროლი ქ. დაბიკზე და მე-15 ნომერი იყო ჟურნალის ბოლო გამოშვება. მისი ადგილი დაიკავა სხვა ჟურნალმა სახელწოდებით – *რუმიდა* (ჟურნალის სახელწოდება მომდინარეობდა რომის არაბული სახელწოდებიდან – *რუმ*, რომელიც განასახიერებს ისლამის მოწინააღმდეგე, ქრისტიანთა დედაქალაქს და დასავლურ ცივილიზაციას). ხუთი წლის განმავლობაში „სახალიფო" გეგმავდა თავისი კონტროლის ქვეშ მოექცია ესპანეთი, აფრიკის ჩრდ. ნაწილი, ახლო აღმოსავლეთი, სამხრეთ ევროპა, კავკასია,

---

[1] I. N. Hosein, *The Caliphate, the Hejaz and the Saudi-Wahhabi Nation State* (NY, 1997), 42.

[2] დაბიკ – სირიული ქალაქი, სადაც, გადმოცემით, სამყაროს აღსასრულის ჟამს, გაიმართება ფინალური ბრძოლა ქრისტიანულ დასავლეთსა და მუსლიმებს შორის. ჟურნალის ყოველი ნომერი იხსნებოდა იორდანელი ტერორისტის აბუ მუს'აბ აზ-ზარკავის (1966-2006) ციტატით: „ნაპერწკალი, რომელიც გაჩნდა აქ, ერაყში, აალდება, სულ უფრო და უფრო გაღვივდება ალაჰის ნებით, ვიდრე არ დაწვავს ჯვაროსანთა ჯარებს დაბიკში". Harleen K. Gambhir. *Dabiq: The Strategic Messaging of the Islamic State* (Institute for the Study of War, 2014). [https://www.understandingwar.org/sites/default/files/Dabiq%20Backgrounder_Harleen%20Final.pdf].

ჩრდ. შავიზღვისპირეთი, ყირიმი, ცენტრალური აზია, ინდოსტანის ნახევარკუნძული და დას. ჩინეთი.[1] თუმცა „სახალიფომ“ დე-ფაქტო 2019 წლამდე იარსება.

დღეს ისლამურ სამყაროში, გასული საუკუნეების მსგავსად, როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული თვალსაზრისით, არ არის ერთიანი მიდგომა რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების ხასიათის განსაზღვრისათვის. თანამედროვე ეპოქაში მწვავე ბრძოლა მიმდინარეობს რელიგიისა და პოლიტიკის განყოფის მომხრეებსა და მათ მოწინააღმდეგეებს შორის, რომლებიც იბრძვიან რელიგიის დომინირებისათვის პოლიტიკაზე. თუმცა უპირატესობა აქვს განცალკევების ტენდენციას.

მუსლიმურ სამყაროში არ არსებობს ერთიანი რელიგიური ცენტრი (მაგ. ვატიკანის მსგავსი), რომელიც მკაცრად გააკონტროლებდა შესაბამისი კანონიკური ტექსტების ერთგვაროვან განმარტებას, რაც თეოლოგებისა და იდეოლოგების სხვადასხვა ჯგუფების მიერ მათი თავისუფალი ინტერპრეტაციის ფართო შესაძლებლობას ქმნის.

რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართებისა და ყველა მუსლიმური ქვეყნისათვის გამოსადეგი საზოგადოების პოლიტიკური ორგანიზაციის ერთიანი მოდელის შემუშავება კონტრპროდუქტიული იქნება, მაგრამ მისი რეალიზაციის მცდელობები ლახავს მუსლიმური ქვეყნების ხალხების ნებას და თავისუფლებას და შეიძლება გამოიწვიოს სერიოზული კატაკლიზმები. რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების თავისებურებათა მეცნიერული გაგება ისლამის მოძღვრებაში და მუსლიმური სახელმწიფოების პრაქტიკაში ხელსაყრელ პირობებს ქმნის ისლამოფობიური განწყობების აღმოსაფხვრელად.

ექსპერტთა აზრით, მუსლიმურ ქვეყნებში სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური მოდერნიზაციის გაგრძელება (მოსახლეობის განათლების დონის ამაღლება, მზარდი კონტაქტების უცხო სახელმწიფოებთან), რასაც თან დაერთვება მათი ფართო მონაწილეობა საერთაშორისო სამთავრობათაშორისო ორგანიზაციებში (გაერო, იუნესკო და სხვ.), გლობალიზაცია ხელს შეუწყობს რელიგიისა და პოლიტიკის განცალკევების ტენდენციას. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ იქ სადაც იყო ხელისუფლების წარმომადგენლობითი ორგანოები, ფართოვდება მათი უფლებები და უფლებამოსილება; იქ, სადაც ისინი არ იყო, ხდება წარმოშობა. ამასთან მუსლიმურ სამყაროში შესაძლებელია კონსერვატიული და ექსტრემისტული ძალების აქტივიზაცია, რომელთა ზემოქმედებითაც

[1] J. Hall, “The ISIS Map of the World: Militants Outline Chilling Five-Year Plan for Global Domination as They Declare Formation of Caliphate and Change Their Name to the Islamic State,”*Daily Mail* (2014). [https://www. dailymail.co.uk/news/article-2674736/ISIS-militants-declareformation-caliphate-Syria-Iraq-demand-Muslims-worldswear-allegiance. html].

ცალკეულ ქვეყნებში არ არის გამორიცხული რელიგიისა და პოლიტიკის ერთობის გაძლიერების ტენდენცია.

უმაღლესი ხელისუფლების შიიტური (იმამითური) დოქტრინა

შიიტური ისლამის ერთ-ერთი ძირითადი დოგმატია მოძღვრება იმამათზე. ტერმინი იმამათი – მომდინარეობს არაბული სიტყვიდან *ამმა* – წინ დგომა, რაიმეს ხელმძღვანელობა. ჯერ კიდევ ისლამამდელ ხანაში იმამად იწოდებოდა ადამიანი, რომელიც წინ იდგა (მაგ., აქლემების ქარავნის ხელმძღვანელი) ან „ხელმძღვანელობდა რაიმე საქმეს“. ისლამის წარმოშობის შემდეგ ტერმინმა *იმამ* შეიძინა უფრო კონკრეტული მნიშვნელობა: „წარმომადგენელი ლოცვაზე“, „რელიგიური ხელმძღვანელი“ და ამ მნიშვნელობით შევიდა ის ყურანში. ისლამის პირველ წლებში იმამის ფუნქციას ასრულებდა თვითონ მუჰამმადი, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ – ხალიფები. ხალიფა, რომელიც იყო ლოცვის წარმმართველიც და იმავდროულად სახელმწიფოს მეთაურიც, პრაქტიკულად ითვლებოდა ერთადერთ კანონმდებლად და უმაღლეს რელიგიურ ავტორიტეტად. ამდენად, იმამის (იმამათი) ფუნქციები განისაზღვრებოდა როგორც უმაღლესი ხელმძღვანელობა მუსლიმურ თემ-სახელმწიფოზე. მუსლიმურ თემში პირველ განხეთქილებამდე, რომელიც გამოწვეული იყო ხალიფა ‘უსმანის მკვლელობით და ხელისუფლებისათვის ბრძოლის დაწყებით, ტერმინი იმამათი არ გამოიყენებოდა უმაღლესი ხელისუფლების ფუნქციების აღსანიშნავად. ყოველ შემთხვევაში, არც ყურანში, არც ჰადისებში, რომლებიც ეკუთვნის მოციქულისა და მართლმორწმუნე ხალიფების პერიოდს, ეს სიტყვა არ იხსენიება. ტერმინი იმამათი, მისი კონკრეტული მნიშვნელობით, გამოიყენებოდა უკვე პირველი სამოქალაქო ომის დროს, როდესაც ხელისუფლებისათვის ბრძოლაში ჩაერთო ახალი პოლიტიკური ძალა – ხარიჯიტები და ბრძოლა გადავიდა სრულიად ახალ სტადიაში.[1]

იმამათის შესახებ მოძღვრების ინტენსიური დამუშავება დაიწყო იმ თხზულებებით, რომლებიც ეძღვნებოდა უმაღლეს ხელისუფლებაზე ალიდების უფლებების დამკვიდრებას. უმაიანთა მმართველობის ბოლო ათწლეულში იდეოლოგიური ბრძოლის გამწვავებამ ასახვა ჰპოვა ყურანის კომენტარებში, რაც გახდა ძირითადი იდეოლოგიური იარაღი ხელისუფლებისათვის ბრძოლაში. ყურანის ცალკეული ადგილების ინტერპრეტაციამ ‘ალისა და მისი შთამომავლების სასარგებლოდ პოლიტიკური განზომილება შეიძინა. ერთ-ერთმა პირველმა ეს იდეა განახორციელა ალიდმა ისტორიკოსმა და ყურანის კომენტატორმა ჯაბირ იბნ ‘აზიდ

[1] С. М. Прозоров, “Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти,” *Ислам. Религия, общество, государство* (М., 1984), 204-211.

ალ-ჯუ'ფიმ (გარდ. 128/745წ.), რომელმაც განმარტა ყურანის რამდენიმე აია 'ალი იბნ აბი ტალიბზე მინიშნებით.

იმამათზე მოძღვრების დამუშავება განსაკუთრებით ინტენსიურად მიმდინარეობდა VIII ს-ის პირველ ნახევარში იმ მრავალრიცხოვან დისპუტებზე, რომლებსაც აწყობდა შიიტთა მეექვსე იმამი ჯა'ფარ ას-სადიკი (გარდ. 765წ.). დისპუტების შედეგებმა ასახვა ჰპოვა პროალიდი ავტორების პოლემიკურ და თეორიულ ნაშრომებში. ადრეული პერიოდის პროალიდური რელიგიურ-პოლემიკური ლიტერატურის მთავარი ამოცანა იყო დაესაბუთებინათ ალიდების პრეტენზიები იმამათზე.[1]

ყურანში არ არის 'ალის პირდაპირი მოხსენიება, რის გამოც პროალიდი ეგზეგეტები მიმართავდნენ ყურანის ცალკეული ფრაზების ალეგორიულ განმარტებებს. მაგ., იმამები მუჰამმად ალ-ბაკირი და ჯა'ფარ ას-სადიკი ამტკიცებდნენ, რომ ყურანის აიაში „ვერ მიაღწევს ჩემი აღთქმა უსამართლოებამდე!"[2:124/118] „აღთქმაში" ('აჰდ) იგულისხმება იმამათი. ასევე, ალიდები ამტკიცებდნენ, რომ მუჰამმადის ქადაგებების სრული ნუსხის შედგენისას ზაიდ იბნ საბითმა გამოტოვა ყველა აია, რომლებშიც პირდაპირ იყო საუბარი 'ალიზე და მის უფლებაზე ყოფილიყო მოციქულ მუჰამმადის მემკვიდრე. „ამ მიზეზით ისინი უარყოფდნენ ზოგიერთი სურის ნამდვილობას და, როგორც ჩანს, არც თუ უსაფუძვლოდ, ფალსიფიცირებულად თვლიდნენ ე.წ. ყურანის 'უსმანისეულ რედაქციას.

შიიტების აზრით, მრავალი შიიტური ჰადისია, რომლებშიც არის „ნათელი მითითება" (*ნასს*) იმაზე, რომ მუჰამმადმა დანიშნა 'ალი თავის „მემკვიდრედ" (*ხალიფა*), „გამოცხადებათა მცველად" (*ამინ ალ-ვაჰი*), „იმამად", „მორწმუნეთა ამირად". ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია მუჰამმადის გამონათქვამი – „ვისთვისაც მე ვარ მისი მავლა,[2] იმისთვის 'ალიც მავლაა", რომელიც მან წარმოთქვა 632წ. გამოსათხოვარი პილიგრიმობიდან დაბრუნებისას ღადირ ხუმმთან (მექასა და მედინას შორის).[3]

პროალიდმა თეოლოგებმა შეიმუშავეს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ უმაღლესი ხელისუფლება – იმამათი – „ღვთიური დადგენილებით" ეკუთვნის 'ალის გვარს. თავდაპირველად 'ალის გვარის შიგნით იმამათის გადაცემის ერთიანი პრინციპი არ იყო დადგენილი და 'ალის ვაჟების ალ-ჰასანისა და ალ-ჰუსაინის (მათი დედა იყო მოციქულის ქალიშვილი

[1] Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective," *International Journal of Middle East Studies,* 28/4 (1996), 491-515.

[2] მუსლიმურ ისტორიულ ლიტერატურაში *მავლა* ეწოდება მფარველს, პატრონს, ლიდერს, ბატონს.

[3] Sayed Ali Asgher Razwy, *A Restatement of the History of Islam and Muslims* (Morrisville, 2014), 274-276.

ფატიმა) გარდაცვალების შემდეგ დაისვა საკითხი ʻალის გვარში უფროსის მემკვიდრეობაზე. შიიტებს პირველები გამოეყვნენ ე.წ. კაისანიტები, რომელთაც სცნეს ʻალი იბნ აბი ტალიბის მეოთხე ვაჟის (დედაც ჰანიფი ქალი იყო) მუჰამმად იბნ ალ-ჰანაფიᲔას (გარდ. 701წ.) იმამათი. მისი სიკვდილის შემდეგ ჩამოყალიბდა რამდენიმე სექტა, რომლებიც თვლიდნენ მას „ფარულ მაჰდიდ“.

ძმიდან ძმაზე უმაღლესი ხელმძღვანელობის გადაცემის პრეცედენტი, რასაც ადგილი ჰქონდა ʻალის ვაჟებში, შემდგომში მნიშვნელოვანი არგუმენტი იყო იმამათზე პრეტენდენტების უფლებების დასასაბუთებლად. კაისანიტების პარალელურად ალიდებს გამოეყვნენ ზაიდიტები, რომლებიც იცავდნენ შიიტთა მეხუთე იმამის მუჰამმად ალ-ბაკირის (გარდ. 732წ.) ძმის, ზაᲔდ იბნ ʻალის უფლებას უმაღლეს ხელისუფლებაზე. 739 წელს ზაᲔდ იბნ ʻალი ქუფაში სათავეში ჩაუდგა აჯანყებას უმაიანთა წინააღმდეგ, მაგრამ დამარცხდა და 740 წელს მოკლეს.

შიიტების მეექვსე იმამის, ჯაʻფარ ას-სადიკის გარდაცვალების შემდეგ (765წ.), მისი მიმდევრების ნაწილმა სცნო მისი ვაჟის ისმაʻილის იმამათი, რომელიც მემკვიდრედ გამოცხადდა და გარდაიცვალა უკვე მამის სიცოცხლეშივე. ამან გამოიწვია განხეთქილება შიიტურ ისლამში და ჩამოყალიბდა ისმაილიზმი. ამის შემდეგ, ჯაʻფარ ას-სადიკმა თავის მემკვიდრედ, უფროსი ვაჟის ისმაʻილის (გარდ. 762 წ.) ნაცვლად, დაასახელა მუსა ალ-ქაზიმი (გარდ. 799 წ.). შიიტების მეათე იმამის ʻალი ალ-ჰადის (გარდ. 868წ.) გარდაცვალების შემდეგაც, იყვნენ ძმიდან ძმაზე იმამათის გადაცემის მომხრეები.

ამგვარად, იმამათის პირდაპირი ხაზით გადაცემის პრინციპი საყოველთაოდ არ იყო აღიარებული შიიტებთან. ყოველი იმამის გარდაცვალების შემდეგ მის მიმდევრებს შორის წარმოიშობოდა უთანხმოება მემკვიდრის თაობაზე. ალიდების თითოეული შტო ასაბუთებდა თავისი პრეტენდენტის უფლებას იმამათზე, რამაც საბოლოოდ გამოიწვია დოგმატური განხეთქილება შიიტურ ისლამში. ზაიდიტები, ისმაილიტები, იმამიტები, „უკიდურესი“ შიიტები სხვადასხვაგვარად განმარტავდნენ ისეთ საკითხებს, როგორიცაა იმამათის გადაცემის პრინციპი, იმამების უფლებები და მოვალეობები, იმამების თანამშრომლობის შესაძლებლობა მმართველ დინასტიასთან, მათი ურთიერთობა „არასამართლიან“ მმართველებთან და სხვ. თუმცა მათ ყველას აერთიანებდა მთავარი – იმამათის, როგორც „ღვთიური დადგენილების“ აუცილებლობის აღიარება და მასზე ალიდების გამორჩეული უფლება.

იმამათის შესახებ მოძღვრების შემუშავება დასრულდა IX ს-ის ბოლო მეოთხედში, როდესაც შეწყდა იმამობის ხაზი. 260/874 წელს „გაქრა“ შიიტი იმამიტების უკანასკნელი, მეთორმეტე იმამი და დაიწყო ე.წ. „მცირე

დაფარვის“ (ალ-ღაიბა ას-საღირა) პერიოდი (260-329/874-941). ამ პერიოდში იმამათის საკითხმა უაღრესად აქტუალური მნიშვნელობა შეიძინა, რადგანაც შიიტურ თემს სჭირდებოდა პრაქტიკული ხელმძღვანელობა. შიიტებმა „გამქრალი“ მეთორმეტე იმამი გამოაცხადეს ფარულ იმამად და მაჰდიდ, რომელიც უნდა დაბრუნდეს და აღადგინოს მოციქულის შთამომავალთა შელახული უფლებები. მცირე დაფარვის პერიოდში კავშირს ფარულ იმამსა და მის თემს შორის ახორციელებდნენ „წარგზავნილები“ (საფირები). 941 წელს, მეოთხე საფირის გარდაცვალების შემდეგ, დასრულდა „მცირე დაფარვის“ და დაიწყო „დიდი დაფარვის“ პერიოდი (*ალ-ღაიბა ალ-ქაბირა*), რომელიც დღემდე გრძელდება. შიიტური თემის ხელმძღვანელობა თავის თავზე აიღეს რელიგიურმა ავტორიტეტებმა და ზოგიერთი მათგანი პრეტენზიას აცხადებდა „სასწაულებრივ“ ურთიერთობაზე ფარულ იმამთან – „დროის მეუფესთან“. IX ს-ის ბოლოს დასრულდა შიიტური რელიგიურ-პოლიტიკური იდეოლოგიის ჩამოყალიბების ადრეული ეტაპი. ამ იდეოლოგიის სიცოცხლისუნარიანობაზე მოწმობდა შიიტების პოლიტიკური წარმატებები: ზაიდიტების სახელმწიფოს ჩამოყალიბება იემენში; ფატიმიანთა სახალიფო ჩრდ. აფრიკაში, ეგვიპტესა და სირიაში (297/909წ.), ჰამდანიანთა – სირიაში (293/905წ.), კარმატი-ისმაილიტების – აღმოსავლეთ და ცენტრალურ არაბეთში (281/894წ.) და ბუვეიანთა – ირანში (320/ 932 წ.) და ერაყში (334/945წ.). ამ იდეოლოგიის საფუძველი გახდა უმაღლესი ხელისუფლების დოქტრინა იმამათზე. სუნიტური ისლამის 4 ძირითად დოგმატს (ერთღმერთიანობის რწმენა, ღვთიური სამართლიანობა, მოციქულობა და იმქვეყნიური ცხოვრება) შიიტებმა დაამატეს მეხუთე – იმამათის რწმენა. შიიტური დოქტრინის თანახმად, იმამათი არის ალაჰის წყალობა, მოციქულობის ერთგვარი გაგრძელება. ის არ შეიძლება იყოს არჩევითი ანუ დამოკიდებული ხალხის ნებაზე. იმამათი არსებობს მხოლოდ „ღვთიური განკარგულების“ ძალით, რომელიც გადაეცემა მოციქულისა და წინამავალი იმამის პირით. შიიტებს, იმამათის „ღვთაებრივი“ ბუნებიდან გამომდინარე, სჯერათ იმამთა უცოდველობის, მათი გამორჩეული თვისებების და ცოდნის, რაც განაპირობებს მათი უსიტყვო მორჩილების მოთხოვნას. საბოლოოდ, შიიტმა თეოლოგებმა ჩამოაყალიბეს თავიანთი რელიგიურ-ფილოსოფიური დოქტრინა, რომელშიც იმამათი გამოდის როგორც „მუდმივი ღვთაებრივი ნათელის“ ემანაცია, ხოლო იმამები – „ღვთიური განკარგულებების“ აღმსრულებლები, როგორც უმაღლესი ავტორიტეტები რწმენისა და საერო ცხოვრების საქმეებში. შიიტები, სწორედ იმამათის „ღვთაებივი“ ბუნებიდან გამომდინარე, თავიანთ იმამებს განიხილავდნენ როგორც ალაჰის ერთადერთ კანონიერ და სრულუფლებიან წარმომადგენლებად დედამიწაზე. შიიტი იმამები არიან ალაჰის ნაცვლები, სამო-

ციქულო ცოდნის მემკვიდრეები და „კარიბჭე“, რომლის საშუალებითაც შეიძლება მიუახლოვდნენ მას.[1]

შიიტური წარმოდგენები „კანონიერ“ ხელისუფლებაზე მრავალი საუკუნის განმავლობაში დარჩა იდეალურ მოდელად. პრაქტიკაში კი მიმდინარეობდა უმაღლესი ხელისუფლების სასულიეროდ და საეროდ დაყოფის პროცესი. შიიტური ისლამი ეყრდნობა ხელისუფლების „ღვთაებრივ“ ბუნებას, რის გამოც „რელიგიის ხალხმა“ (მათ შორის ირანში), რომელთაც თავის თავზე აიღეს შუამავლის როლი „ფარულ“ იმამსა და მის სამწყსოს შორის, მემკვიდრეობით მიიღეს შიიტი იმამების რელიგიური ავტორიტეტი და სასულიერო ხელისუფლება. ამ გარემოებამ, როგორც ჩანს, არსებითი როლი შეასრულა ოპოზიციური ძალების კონსოლიდაციაში ირანის სასულიერო წოდების გარშემო, რომელმაც შაჰის „საერო მმართველობას“ დაუპირისპირა „კანონიერი“, „ისლამური მმართველობა“ – *ვილაიათ ალ-ფაკიჰ* (სპ. *ველაიათ-ე ფაყიჰ*) ან *ალ-ჰუქუმა ალ-ისლამიყა*. უმაღლესი ხელისუფლების შიიტური დოქტრინის „განმაახლებელი“ აიათოლა ხომეინი და მისი თანამოაზრეები ქადაგებდნენ, რომ „ისლამური მმართველობა“ ეს იყო „ღვთიური განკარგულების“ (ამრ ალლაჰ) შესრულება. ამასთან, ერთადერთი მმართველი (ალ-ჰაქიმ) და კანონმდებელი (ალ-მუშარი‘) ალაჰია. *ვილაიათ ალ-ფაკიჰ* იმამის მოვალეობას ასრულებს და „ფარული“ იმამის წარმომადგენელია. იგი შიიტური თემის აბსოლუტური გამგებელია და პოლიტიკისა თუ რელიგიის სფეროში მის გადაწყვეტილებებს კანონის ძალა აქვთ. აიათოლა ხომეინი *ველაიათ-ე ფაყიჰ*-ის კონცეფციაში ხედავდა შიიზმში ლეგიტიმური სახელმწიფო ხელისუფლების კრიზისის გადაჭრის შესაძლებლობას. ხომეინის თეორიაში მთავარი ადგილი უკავია ფაკიჰს – სამართლისმცოდნეს, რომელიც ახორციელებს *ველაიათ*-ს. ხომეინის თანახმად, ფაკიჰი უნდა ფლობდეს ორ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან თვისებას: 1. კომპეტენტურობა, ღვთიური კანონების ცოდნა; 2. სამართლიანობა, აღმატებულება რწმენასა და ზნეობაში. ფაკიჰის უფლებამოსილებათა გაფართოვება აბსოლუტური ხელისუფლების დონემდე და სახელმწიფოს შესახებ მონოლითური თეორიის წინ წამოწევა იმამ ხომეინის ერთგვარ ინოვაციად განიხილება. ამ თვალსაზრისით მის თეორიას შეიძლება ეწოდოს მოძღვრება „ფაკიჰების აბსოლუტური ხელისუფლების“ შესახებ.

იმამ ხომეინი ერთ-ერთ მთავარ ამოცანად მიიჩნევდა შარიათის დაკანონებას. ირანის კონსტიტუციაში ასახულია შიიზმის ძირითადი რელი-

[1] Etan Kohlberg, “Imam and Community in the Pre-Ghayba Period,” *Authority and Political Culture in Shi'ism*, edited by Said Amir Arjomand (Albany,1988), 25-54; Rodrigo Adem, Edmund Hayes, *Reason, Esotericism, and Authority in Shi'i Islam (Shii Islam: Texts and Studies),* (Leiden, 2021).

გიური დებულებები: ერთღმერთიანობა, საშინელი სამსჯავრო, იმამათი, შარიათი (მუხლი 2); ჯაფარიტული ისლამი (მუხლი 12); ფარული იმამის რწმენა (მუხლი 5); კონსტიტუციის მე-5 მუხლში განმტკიცებულია *ველაიათ-ე ფაყიჰ*-ის პრინციპი. შიიტური რელიგიური ნორმების განმტკიცება იურიდიულ ნორმატიულ-სამართლებრივ აქტში იყო უპრეცედენტო გადაწყვეტილება შიიტური ტრადიციის ფარგლებში.[1] ამგვარად, ხომეინიმ დააკავშირა პოლიტიკა და რელიგია უფრო მჭიდროდ, ვიდრე ეს იყო კლასიკურ შიიზმში.

[1] Ayatollah Ruhollah Khomeini, *Islamic Government: Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeeh* (Tehran, 2017); Suroosh Irfani, "Ayatollah Montezari as 'Vilayat-e-Faqih': Prospects and Problems," *Strategic Studies*, 9/2 (1986), 25-47; Н.Д. Кулюшин, "Шиитская модель теократии: от имамата к велайат-е факих," *Полития*, № 4 (47), (2007), 90-103.

VII. სასამართლო სისტემა

სასამართლო სისტემა არაბთა სახალიფოში: ყადის, შურტას, მუჰთასიბისა და მაზალიმის ინსტიტუტები

თავდაპირველ ისლამში არ იყო სამართლისწარმოების მწყობრი სისტემა. მუჰამმადი, როგორც მუსლიმური თემის მეთაური, პირადად წყვეტდა სასამართლო საკითხებს და გამოჰქონდა განაჩენები. ყურანში საუბარია მუჰამმადის მოვალეობაზე განსაჯოს ყურანის დადგენილებათა საფუძველზე: „გარდმოგივლინეთ შენ წიგნი ჭეშმარიტებით, რათა განსაჯო ხალხთა შორის, იმით, რაც დაგანახვა ალაჰმა, და ნუ იქნები მოღალატეთა ქომაგი“[4:105/106].

IX ს. ცნობილი არაბი სამართლისმცოდნე ჲაჰია იბნ ადამი გადმოგვცემს შემთხვევას, როდესაც მუსლიმმა მოკლა ადამიანი „წმინდა წერილის ხალხთაგან“. მოციქულმა თვითონ განიხილა ეს საქმე და მკვლელს განუსაზღვრა სიკვდილით დასჯა.[1] ამასთან, მუჰამმადს გამოჰქონდა განაჩენები კონფლიქტში მონაწილე მხარეების თანდასწრებით.

ყადი. ისლამის წარმოშობის ადრეულ ეტაპზე სასამართლო განხილვებისათვის დამახასიათებელი იყო რამდენიმე თავისებურება: 1. ადვოკატების[2] არარსებობა. ყადი უშუალოდ მოითხოვდა მოსარჩლისა (მუდდა‘ი) და მოპასუხის (მუდდა‘ა ‘ალაჲჰი) დასწრებას. მხოლოდ საქმის სასამართლო განხილვისა და განაჩენის გამოტანის შემდეგ ბრალდებული იწოდებოდა დამნაშავედ: ასე იყო დაცული უდანაშაულობის პრეზუმფცია (კარ̄ნა ლ-ბარ̄ა’). მ. ბედერინი ფიკჰ-ში ასახელებს 4 ფაქტორს, რომლებიც განამტკიცებენ უდანაშაულობის პრეზუმფციას. ა) მოციქულმა თქვა, რომ „ყველა ადამიანი იბადება უბიწო“. ამიტომ სამართლებრივი პრინციპი *ისთიṣჰ̄ბ* (მდგომარეობის უცვლელობის პრეზუმფცია) გულისხმობს იმას, რომ ბრალდებული პირი არის უდანაშაულო იქამდე, ვიდრე არ დამტკიცდება საპირისპირო. ბ) ყურანი მოუწოდებს მუსლიმებს ეძიონ ჭეშმარიტება, გაარკვიონ სიმართლე, რათა უნებლიედ ზიანი არ მიაყენონ უდანაშაულო ადამიანებს და არ ინანონ [ყურანი, 49:6]. ყურანის 17:15/16 აიას

---

[1] *Yahya ben Adam’s Kitab al-kharaj* (Leiden, 1896), 55-56.

[2] საქმეს, რომლის წარმართვა გადაეცემა სხვას, ეწოდება *ვაქალათ*, ხოლო მის შემსრულებელს, ნდობით აღჭურვილ პირს – *ვაქილ* (ადვოკატი). ადვოკატი არის პირი, რომლის მოვალეობაა იურიდიული დახმარება გაუწიოს მოქალაქეს ან სახელმწიფო თუ საზოგადოებრივ ორგანიზაცია-დაწესებულებას. ადამიანს შეუძლია გადასცეს სხვა პირს უფლება გაყიდოს მისი სახლი, დადოს საქორწინო ხელშეკრულება და სხვ. თუ ადვოკატი ცხოვრობს სხვა ქალაქში, მას ეგზავნება მინდობილობის წერილი.

თანახმად, „... არცერთმა მტვირთველმა არ იტვირთოს სხვისი ტვირთი და ჩვენ არ დაგვისჯია ვინმე, ვიდრე არ წარვუგზავნეთ მოციქული“. ყურანი ასევე მოითხოვს 4 მოწმის წარმოდგენას მრუშობაში დადანაშაულების შემთხვევაში. მკაცრი მოთხოვნებია აგრეთვე მოწმეების მიმართ. გ) ჰადისი, რომელშიც მოციქულმა თქვა: „მტკიცების პასუხისმგებლობა ეკისრება მომჩივანს და ფიცი მოეთხოვება მას, ვინც უარყოფს ბრალდებას“. დ) იჯმა‘, სამართლისმცოდნეების კონსესუსი იმის შესახებ, რომ ნებისმიერი ეჭვი სისხლის სამართლის საქმეებში უნდა გადაწყდეს ბრალდებულის სასარგებლოდ. [1] 2. სასამართლო პროცესის უწყვეტობა და წერილობითი საქმისწარმოების არქონა; როგორც წესი, ყადი ერთი სხდომის განმავლობაში ასრულებდა სასამართლო განხილვას და გამოჰქონდა გადაწყვეტილება, და ეს ითვლებოდა მისი გამოცდილების დადასტურებად. 3. პროცესის საჯაროობა. საქმე განიხილებოდა ზეპირად, საჯაროდ და ყოველგვარი ფორმალობების გარეშე. ხელისუფლების გავრცელებასთან ერთად, მუჰამმადი დამორჩილებული ქალაქების მართვას გადასცემდა თავის ერთგულ და გავლენიან მიმდევრებს, რომლებიც კონტროლირებად ტერიტორიებზე სარგებლობდნენ სრული ძალაუფლებით. თუმცა პრაქტიკაში არ იყო თანამდებობის პირების დანიშვნა, რომელთაც უნდა შეესრულებინათ მხოლოდ სასამართლო ფუნქციები.

მოციქულის პირველი მემკვიდრეების – მართლმორწმუნე ხალიფების (აბუ ბაქრი, ‘უმარი, ‘უსმანი, ‘ალი) დროს, რომელთა ხელში იყო სამოქალაქო და რელიგიური ხელისუფლება, სამართლისწარმოების საფუძვლებს არსებითი ცვლილება არ განუცდია. ხალიფები, დავების გადაჭრისას, ეყრდნობოდნენ როგორც ყურანის „ღთაებრივ გამოცხადებებს“, ისე გადმოცემებს მოციქულ მუჰამმადის შესახებ და თავისი წინამორბედების თავალსაზრისებს. თუ წყაროებში პასუხი არ იძებნებოდა, ხალიფები ან აყალიბებდნენ ქცევის ახალ წესებს თავიანთ მიმდევრებთან ერთად კონსესუსის საფუძველზე ან ახალი ნორმები შემოჰქონდათ საკუთარი შეხედულებისამებრ.

მუსლიმური სახელმწიფოს მეთაური, როგორც უმაღლესი არბიტრი, ერთპიროვნულად ვერ წყვეტდა მორწმუნეთა შორის არსებულ კონფლიქტებს. იბნ ხალდუნის თანახმად, მუსლიმი მოსამართლის დანიშვნის პრაქტიკა უკავშირდება ხალიფა ‘უმარ I-ის სახელს. მან დანიშნა პირველი ყადიები (არაბ. კადი – „ის, ვინც წყვეტს“) მედინაში, ქუფასა და ბასრაში. ამის შემდეგ ყადი ინიშნებოდა ყველა დიდ ქალაქსა და ოლქში და ლაშქარშიც (*კადი ალ-ჯუნდ*). ხალიფა ‘უმარმა შეადგინა მითითებები, რომლებიც დაეხმარებოდა მომავალ მოსამართლეებს: მედინის – აბუ ად-დარდა, ბასრა – შურაიხა, ქუფა – აბუ მუსა ალ-აშ‘არი.

[1] Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (New York, 2006), 263.

ჩვენამდე მოაღწია მითითებებმა, რომლებიც მიეცა აბუ მუსა ალ-აშ'არის ყადიდ დანიშვნისას. ამ ჩანაწერში დეტალურად არის აღწერილი ყადის მოვალეობები და ის ღირსებები, რომელსაც უნდა ფლობდეს ამ თანამდებობაზე დანიშნული ადამიანი. „შეეცადე ჩაუღრმავდე წარმოდგენილ მტკიცებულებებს, რადგანაც აზრი არ აქვს განიხილო უსაფუძვლო განცხადებები. მიიჩნიე ყველა შენს თანასწორად სასამართლოში და მიაქციე მათ თანაბარი ყურადღება, რათა მაღალი თანამდებობის პირებმა არ ჩაგთვალონ მიკერძოებულად და ღარიბებმა არ დაკარგონ შენი სამართლიანობის რწმენა. მუსლიმებს შორის დაშვებულია შეთანხმება, მაგრამ არა ისეთი, რომელთა დახმარებით აკრძალული გადაიქცევა დაშვებულად და პირიქით. თუ გუშინ შენ გამოიტანე გადაწყვეტილება და დღეს, ამ საქმის ხელახლა გააზრებით, მიხვედი სწორ აზრამდე, შენ არ უნდა იგრძნო თავი მიჯაჭვულად პირველ გადაწყვეტილებასთან, რადგანაც სამართლიანობა ყველაფერზე მაღლაა, და უმჯობესია უარი თქვა შენს გადაწყვეტილებაზე, ვიდრე გააგრძელო შეცდომები. გამოიყენე შენი საკუთარი განსჯა რთულ საკითხებთან დაკავშირებით, რომლებზედაც პასუხი არ არის არც ყურანში და არც სუნაში. გაერკვიე მსგავსებაში და შესაბამისად გაიაზრე საკამათო საკითხები. თუ ვინმე შემოიტანს სარჩელს, რომლის დამტკიცებაც შეუძლია ან არ შეუძლია, განუსაზღვრე დრო. თუ ის წარმოადგენს მტკიცებულებებს, შენს მიერ დადგენილი დროის განმავლობაში, შენ უნდა სცნო მისი სიმართლე, წინააღმდეგ შემთხვევაში შენ შეგიძლია გამოიტანო გადაწყვეტილება მის საწინააღმდეგოდ. ეს საუკეთესო საშუალებაა თავიდან აიცილო ან ნათელი მოჰფინო ყველა შესაძლო ეჭვს. ყველა მუსლიმს შეუძლია გამოვიდეს მოწმედ ერთმანეთის წინააღმდეგ, იმათ გარდა, ვინც უკვე იყო ადრე დასჯილი შარიათის შესაბამისად, და იმათ გარდა, ვინც იყო შემჩნეული ცრუმოწმეობაში და იმათ გარდა, ვინც იწვევს დაეჭვებას მიკერძოებაში თავისი დაქვემდებარებული მდგომარეობის ან ნათესაობის გამო, რადგანაც ალლაჰი (კურთხეულიმც იქნება მისი სახელი) პატიობს ადამიანს დაფიცების შემთხვევაში და უარს ამბობს სასჯელზე მტკიცებულებების მიუხედავად. მოერიდე გადაღლას და გაღიზიანებას მოკამათე მხარეებისადმი. ალლაჰი გჩუქნის შენ უდიდეს ჯილდოს და დიდებას, რათა განამტკიცო სამართლის აღსრულება!"[1]

მოსამართლეს წაეყენებოდა მაღალი მოთხოვნები: შარიათის ნორმების ცოდნა; ღვთისმოსაობა; მახვილი გონება და გამჭრიახობა; სიმკაცრე და არა სისასტიკე, და სირბილე, მაგრამ არა სისუსტე; პიროვნული ძალა; თანმიმდევრულობა, გავლენა და კეთილშობილური წარმოშობა (ასეთი

[1] Muhammad Yusuf Uraya, "Judicial Principles As Enunciated By Caliph 'Umar I," *Islamic Studies,* 11/3 (1972), 159-85.

მოსამართლე არ მიისწრაფვის სიმდიდრისაკენ და არ ეშინია ხალხის, როდესაც გამოაქვს გადაწყვეტილება). მოსამართლე უნდა იყოს გულწრფელი თავის ზრახვებში, იღვაწოს ალაჰისათვის, დეტალურად განიხილოს საქმეები, ერთნაირად მოექცეს დავის მონაწილე მხარეებს, შეეცადოს შეარიგოს ისინი, წაახალისოს სუსტები, გამოიტანოს გადაწყვეტილებები ისლამური შარიათისა და აშკარა მტკიცებულებების საფუძველზე, არ აიღოს ქრთამი, არ მიმართოს იჯთიჰადს, თუ არსებობს ერთმნიშვნელოვანი ტექსტი ყურანსა და სუნაში, უდანაშაულობის პრეზუმფციის დაცვა.[1]

რთული დავები მოსამართლეს უნდა განეხილა ცნობილ ადამიანებთან კონსულტაციით. ჩამოსულთა საქმეები დაჩქარებული წესით განიხილებოდა, რათა ისინი დიდხანს არ დარჩენილიყვნენ უცხო ქვეყანაში. მოსამართლეს არ უნდა გამოეტანა გადაწყვეტილება გაბრაზების ან ძლიერი ემოციური სტრესის მდგომარეობაში. ის უნდა დალოდებოდა იმ მომენტს, როდესაც მას დაუბრუნდებოდა სიმშვიდე და მხოლოდ შემდეგ გამოეტანა გადაწყვეტილება. მოსამართლეს ასევე არ უნდა გამოეტანა გადაწყვეტილება, როდესაც ის იყო მშიერი და იტანჯებოდა წყურვილისაგან. გამოტანილი გადაწყვეტილება აღარ ექვემდებარებოდა ცვლილებას.

ჰადისების თანახმად, მოციქულმა თქვა: „ყადი არის სამი სახის. ერთი მათგანი ხვდება სამოთხეში, ხოლო დანარჩენი ორი მოხვდება ჯოჯოხეთში. ადამიანი, რომელიც მოხვდება სამოთხეში, არის ის, ვისაც ესმის ჭეშმარიტება და განსჯის მის შესაბამისად. ის, ვისაც ესმის ჭეშმარიტება, მაგრამ განსჯის უსამართლოდ, წავა ჯოჯოხეთში. ყადი, რომელიც სჯიდა ისლამამდელ ხანაში, ასევე მოხვდება ჯოჯოხეთში“.

‘უმარის I-ის დროს მოსამართლეები, გადაწყვეტილების გამოტანისას ეყრდნობოდნენ იმავე წყაროებს, რასაც ალაჰის მოციქული და მის შემდეგ აბუ ბაქრი – ყურანს, სუნას და იჯთიჰადს. ‘უმარის დროს კი სამართალწარმოებას ჰქონდა ორი მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი თავისებურება. ერთი მხრივ, იჯთიჰადის სრულყოფა და საბჭოს (შურა) გაჩენა, შეთანხმებული აზრი (იჯმა‘), აზრი (რა‘ი) და განსჯა ანალოგიით (კიᾱას), მეორე მხრივ კი, ახალი წყაროს გაჩენა – პრეცედენტი (*სავაბიკ კადაიᾱა*). ამგვარად, ‘უმარის მმართველობის დროს სამართლებრივი ნორმების წყაროები იყო: ყურანი, სუნა, იჯთიჰადი, შეთანხმებული აზრი, ანალოგია და პრეცედენტი. შეთანხმებული აზრი შედგებოდა სამი ნაწილისაგან: საბჭო, იჯთიჰადი და ერთსულოვნება. თუ ერთ-ერთი შემადგენელი არ იყო, მოსამართლე გადადიოდა შემდეგ წყაროზე. პრეცედენტები, რომლებსაც განეკუთვნებოდა ამავე საკითხზე ადრე გამოტანილი

[1] Ghulam Murtaza Azad, “Qualifications of a Qādī,” *Islamic Studies,* 23/3 (1984), 249-263.

სასამართლო გადაწყვეტილებები, ცოტა იყო ამ ეპოქაში. ამიტომ მოსამართლეს შეეძლო მიემართა ანალოგიისათვის. თუ შეუძლებელი იყო გადაწყვეტილების გამოტანა ერთ-ერთი ხსენებული წყაროს საფუძველზე, მოსამართლეს გამოჰქონდა გადაწყვეტილება თავისი შეხედულებისამებრ, რაც მაქსიმალურად მიახლოვებული იყო შარიათის წესებთან და მის მიზნებთან. ხალიფა 'უსმანის დროს ცვლილებები განხორციელდა სასამართლო სისტემაში: გაიზარდა ყადიების ჯამაგირი; დადგინდა ყადიების პროფესიული საქმიანობის წესები; გაჩნდა სპეციალური ნაგებობები, რომლებიც განკუთვნილი იყო სასამართლო დავების განსახილველად; ხალიფა ნიშნავდა ყადიებს ცალკეულ რეგიონებში, მაგრამ ძირითადად მოხდა სასამართლო ხელისუფლების კონცენტრაცია პროვინციათა გამგებლების ხელში.

არაბთა სახალიფოში მოსამართლე გადაწყვეტილების გამოტანისას ეყრდნობოდა შემდეგ მტკიცებულობებს: აღიარება ზეპირი ან წერილობითი ფორმით. მოწმის ჩვენება; ფიცი[1] ('უმარი ითხოვდა დავის ზოგიერთი მონაწილისაგან ფიცის დადებას ისეთ ადგილებში, რომლებიც იწვევდა მოკრძალებულ შიშს – მაგ., ქააბას იემენურ კუთხესა და მაკამ იბრაჰიმს შორის); კაიფ-ის (ადამიანი, რომელსაც შეუძლია ნათესაობის დადგენა გარეგნობით) აზრი ნათესაობის დადგენის საკითხებში; ირიბი/არაპირდაპირი მტკიცებულებები (მაგ., თუ ადამიანს ჰქონდა ღებინება ღვინით, ეს იყო ღვინის სმის მტკიცებულება). თვითონ მოსამართლის ცოდნა და ეჭვები არ წარმოადგენდა სასამართლო გადაწყვეტილებების გამოტანის საფუძველს. მართლმორწმუნე ხალიფების დროს მოსამართლეებს გამოჰქონდათ გადაწყვეტილებები ყველა საკითხზე, ქონებრივი და საოჯახო საკითხების ჩათვლით, მათ აგრეთვე ჰქონდათ უფლება დაეკავებინათ დამნაშავე საქმის გარემოებების გამორკვევამდე. ხალიფა 'უმარი არასოდეს არ ცდილობდა წაეხალისებინა ხალხი, რათა ეღიარებინათ თავიანთი ბოროტმოქმედება და დანაშაული, მაგრამ თუ ადამიანი თვითონ მივიდოდა აღიარებით ან არსებობდა მისი ბრალეულობის უდავო მტკიცებულება, ის იღებდა დადგენილ სასჯელს.

მუსლიმური სახელმწიფოს შექმნის დამსახურება ეკუთვნით უმაიანებს, რომელთაც გადაიტანეს დედაქალაქი დამასკოში. უმაიანებმა თავი წარმოადგინეს მოციქულის მიერ გამოცხადებული იდეის აღმს-

[1] ფიკჰის ტერმინოლოგიაში ფიცის აღსანიშნავად ძირითადად გამოიყენება ტერმინი – *ალიმინ* (ლიტ. ნიშნავს მარჯვენა ხელს, მაგრამ ეს სიტყვა არაბულში ხშირად გამოიყენება ფიცის აღსანიშნავად. ადრეულ პერიოდში არაბები ნებისმიერი შეთანხმების, კონტრაქტის დადებას ფიცით განამტკიცებდნენ. შესაბამისად ისინი მარჯვენა ხელს ართმევდნენ ერთმანეთს და წარმოთქვამდნენ ფიცის ტექსტს, რომ შეასრულებდნენ ხელშეკრულებით გათვალისწინებულ ვალდებულებებს).

რულებლად და მიიღეს ტიტული *ხალიფა ალ-ლაჰ* (ალაჰის მოადგილეები). მართალია, ისინი ეყრდნობოდნენ ბიზანტიურ ადმინისტრაციულ აპარატს, მაგრამ VIIIს-ის დასაწყისში თანდათანობით ჩამოყალიბდა ახალი მუსლიმური სახელმწიფო, სადაც ადმინისტრაციის ენა გახდა არაბული. უმაიანთა მნიშვნელოვანი წვლილი იყო სახალიფოში ახალი სასამართლო სისტემის შემოტანა, რომელშიც მოსამართლე აღჭურვილი იყო დიდი ძალაუფლებით სამართლის დარგში. ყადიები იყვნენ ხალიფას ან პროვინციათა ნაცვლების წარმომადგენლები, რომლებიც ნიშნავდნენ ან ათავისუფლებდნენ მათ დაკავებული თანამდებობიდან. რადგანაც თვითონ ნაცვლები ემორჩილებოდნენ ხალიფას ხელისუფლებას, მთელ სისტემას ჰქონდა პირამიდის სახე, რომლის მწვერვალზეც იყო ხალიფა – სასამართლო, აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლების უმაღლესი წყარო. სასამართლო გადაწყვეტილებებმა, რომლებიც მიიღეს ყადიებმა თითოეული კონკრეტული შემთხვევიდან გამომდინარე, სათავე დაუდეს ისლამური სამართლის შემდგომ განვითარებას. სასამართლო დავების განხილვისას, ყადიებს არ შეეძლოთ დაყრდნობოდნენ კანონთა მზა კრებულს, რომლისთვისაც დარწმუნებით შეიძლებოდა ეწოდებინათ მუსლიმური. ამიტომ გადაწყვეტილებების გამოტანისას ისინი ხელმძღვანელობდნენ საკუთარი სამართლიანობის გრძნობით. სამართლებრივი ბაზა, რომელიც ჰქონდათ მოსამართლეებს, წარმოადგენდა რომაული და იმპერიის სხვადასხვა რეგიონის ძველი ტრადიციული სამართლის ნაზავს, არაბული ტომობრივი და უძველესი ახლოაღმოსავლური სამართლის ჩათვლით. ყადიები სამართლის ჩამოთვლილ ნორმებს, იყენებდნენ, ცვლიდნენ ან უგულებელყოფდნენ საკუთარი შეხედულებისამებრ. ყადიების გადაწყვეტილებებმა იურიდიული ძალა შეიძინა მათი, როგორც ხალიფათა წარმომადგენლების, სტატუსის წყალობით. თანდათანობით, კანონის ძალის მქონე ყადიების გადაწყვეტილებათა ერთობლიობა გადაიქცა პრეცედენტების შთამბეჭდავ კომპლექტად, რომელსაც მუსლიმური სამართლის ისტორიკოსები უწოდებდნენ უმაიანთა სასამართლო პრაქტიკას. თუმცა მუსლიმური სახელმწიფოსათვის შესაფერისი სამართლებრივი ნორმების შემუშავებაში გადამწყვეტი როლი ეკუთვნით არა მოსამართლეებს, არამედ მეცნიერებს, რომელთაც არ ჰქონდათ პირდაპირი ურთიერთობა სახალიფოს ოფიციალურ ხელისუფლებასთან. მეცნიერები კი ეყრდნობოდნენ ყადიების პრაქტიკას, რომელიც გახდა მათი ამოსავალი წერტილი და კრიტიკის საგანი. მოგვიანებით, „მუსლიმურ ლექსიკონში“ სამართლებრივი, მორალური და რიტუალური ნორმების ერთობლიობის გამოსახატავად გაჩნდა ტერმინი შარიათი.[1]

[1] Mathieu Tillier, “The Umayyads and the Formation of Islamic Judgeship,”168-182.

41/661 წელს, როდესაც ხალიფა მუʿავიამ დანიშნა ყადი, მას დააკისრა განსაკუთრებული ვალდებულებები: „დაეწყევლა ისლამის მტრები“ დილის ლოცვის შემდეგ და განემარტა ყურანი მორწმუნეთათვის პარასკევის ლოცვის შემდეგ.[1] უმაიანთა დროს ყადიების უმრავლესობას სამხედრო ან სამოქალაქო ადმინისტრაციაში მუშაობის გამოცდილება ჰქონდათ. ზოგიერთ უმაიან ყადის ერთდროულად ეკავა მოსამართლისა და სხვა ადმინისტრაციული თანამდებობა. 60-89/679-80-708 წლებში ეგვიპტელი ყადიების უმრავლესობა იმავდროულად იყო პოლიციის უფროსი (*საჰიბ აშ-შურტა*), რის გამოც ყადი იყო მეორე პირი გუბერნატორის შემდეგ და ამ უკანასკნელის არყოფნის დროს მისი შემცვლელიც. ეგვიპტის ყადი იᲂას იბნ მუʿავია (99-101/717-719) იმავდროულად იყო ზედამხედველი მარცვლეულის საცავზე. 736 წელს ეგვიპტის ყადი თავბა იბნ ნამირმა (115-120/733-738) დააფუძნა სპეციალური დაწესებულება საქველმოქმედო ფონდების – ვაკფების რეგისტრაციისათვის.[2]

უმაიანი ხალიფებიც განსჯიდნენ სასამართლო საქმეებს უმაღლეს დონეზე. ნარატიულ წყაროებში ისინი ძირითადად ფიგურირებენ ისეთი საქმეების განხილვაში, რომლებიც ეხება დანაშაულობებს სახელმწიფო უსაფრთხოების წინააღმდეგ ერეტიკოსთა ან აჯანყებულთა მხრიდან. თუმცა, ხალიფათა მართლმსაჯულება ხშირად სცილდებოდა განსაკუთრებული შემთხვევების ფარგლებს. ხალიფა მუʿავია I ყოველ დილით იჯდა მეჩეთში, ზურგით მაკსურასკენ, დაცვით გარშემორტყმული და იღებდა საჩივრებს დაჩაგრული ადამიანებისაგან. ამ დავების ნაწილს თვითონ განიხილავდა, ხოლო ნაწილს გადასცემდა მოსამართლეებს. წყაროებში არის ცნობები აგრეთვე რამდენიმე უმაიანი ხალიფას სასამართლო საქმიანობის შესახებ. მაგ., ʿაბდ ალ-მალიქის (685-705), ალ-ვალიდის (705-715), ʿუმარ II-ისა (717-720) და Оაზიდ იბნ ʿაბდ ალ-მალიქის (720-724).[3]

ყადის მოვალეობები: 1. სამოქალაქო სამართლის ყველა სადავო საკითხის გადაწყვეტა; 2. სასამართლო განაჩენის დადგენა სისხლის სამართლის საქმეების განხილვის დროს; 3. მეურვის დანიშვნა იმათზე, ვისაც არ შეეძლო თავისი ქონების მართვა; 4. მეურვის ფუნქციის შესრულება (მაგ., თუ გასათხოვარ ქალს არ ჰყავს წარმომადგენელი ქორწინების დროს) და მეთვალყურეობა ობლების ქონებაზე; 5. მეთვალყურეობა ვაკფებზე, რომელთაც მართავენ სხვა მოხელეები; 6. მეთვალყურეობა საზოგადოებრივი დანიშნულების ობიექტებზე – გზებზე, მოედნებზე,

[1] Wael B. Hallaq, *Sharīʿa: Theory, Practice, Transformations*, 37.

[2] Mathieu Tillier, “The Umayyads and the Formation of Islamic Judgeship,”172-174.

[3] Al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf,* ed. Suhayl Zakkar and Riyad Zirikli, 8 (Beirut, 1996), 173, 191.

მშენებლობებზე და სხვა. აბუ ჰანიფას აზრით, ყადის ამ შემთხვევაში არ შეუძლია იყოს მოსარჩლე; 7. თვალყურის დევნება ანდერძის სამართლიან აღსრულებაზე და მემკვიდრეობის განაწილებაზე; 8. სასჯელის სისრულეში მოყვანა; 9. სამოქალაქო სამართლის საკითხებთან დაკავშირებით მიღებული გადაწყვეტილებების სისრულეში მოყვანა. ისლამური სამართლით არ არის გათვალისწინებული მოვალის ქონების გაყიდვა, გარდა ბანკროტობისა (იფლᾱს). ამდენად, ყადის შეუძლია აიძულოს მოვალე იმუშაოს კრედიტორის სასარგებლოდ მისი ზედამხედველობის ქვეშ, ვიდრე ის არ დაფარავს ვალს; 10. სამართალდამცავ ორგანოებზე და ციხის ინსპექციაზე ზედამხედველობა; 11. ზაქათის შეკრება და განაწილება, თუ მას არ ხელმძღვანელობს სპეციალური ამილი. მხოლოდ მეათე საუკუნიდან გადაეცა ყადის მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვა. იყო შემთხვევები, როდესაც ყადის ევალებოდა კონტროლი ზარაფხანისა და სახელმწიფო ხაზინის საქმიანობაზე.[1]

'აბასიანთა ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ ყადის პროვინციის გამგებლის ნაცვლად ნიშნავდა ან ამტკიცებდა უშუალოდ ხალიფა. პირველი ხალიფა, ვინც დანიშნა ყადიები პროვინციათა მთავარ ქალაქებში, იყო ალ-მანსური. დიდი გავლენით სარგებლობდა მთავარი ყადი (*კადი ალ-კუდათ*), რომელიც სათავეში ედგა იმპერიის სასამართლო სისტემას. ის, მმართველის დავალებით, არჩევდა და ნიშნავდა სხვადასხვა პროვინციებისა და ქალაქების ყადიებს, აკონტროლებდა მათ საქმიანობას და თანამდებობის დაკავებამდე ამოწმებდა მათ ცოდნას ისლამურ სამართალში. 'აბასიანთა სახალიფოში დამკვიდრებული ტრადიციის თანახმად, მთავარი ყადის დანიშვნის უფლება ჰქონდა მხოლოდ ხალიფას, როგორც უმაღლეს რელიგიურ და სასამართლო ავტორიტეტს. ამ თანამდებობაზე, როგორც წესი, ხალიფები არჩევდნენ ცნობილ ფაკიჰს, რომელსაც შარიათის კარგი მცოდნისა და მეცნიერის რეპუტაცია ჰქონდა. მაგალითად, 'აბასიანთა ერთ-ერთი პირველი მთავარი ყადი (ჯამაგირი – თვეში 130,000 დირჰამი) იყო გამოჩენილი მეცნიერი აბუ ᲂუსუფი (გარდ. 798 წ.), რომელიც მოღვაწეობდა ხალიფა ალ-მაჰდისა და მისი შვილების – ალ-ჰადის და ჰარუნ არ-რაშიდის დროს. მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ჰანაფიტური მოძღვრების შემუშავებაში. აბუ ᲂუსუფი, უპირველეს ყოვლისა, ეყრდნობოდა ყურანსა და სუნას, შემდეგ თავისი მასწავლებლის აბუ ჰანიფას ანალოგიურ გადაწყვეტილებას. თუ ის ვერ პოულობდა პრობლემის გადაწყვეტას პირველ სამ წყაროში, პრობლემას წყვეტდა ანალოგიის (*კიᲂას*), უპირატესობის პრინციპის (*ისთიჰსან*) და საკუთარი აზრის (არ-რა'ᲂ) საფუძველზე. მას ეკუთვნის ნაშრომი „ქცევ-

[1] Steven Judd, "The Jurisdictional Limits of Qāḍī Courts during the Umayyad Period," *Bulletin d'études orientales,* LXIII (2015), 43-56.

ის წესები მოსამართლეებისათვის“ (არაბ. *ადაბ ალ-კადი*). აბუ Ეუსუფის გარდაცვალების შემდეგ მთავარი ყადის თანამდებობა დაიკავა მისმა ვაჟმა Ეუსუფმა. 1265 წელს მამლუქებმა პირველად დანიშნეს მთავარი ყადი ოთხი სუნიტური რელიგიურ-იურიდიული სკოლისათვის (მაზჰაბი).[1]

არსებობდა სასამართლო მოწმეების (შაჰიდების) ინსტიტუტიც. ყურანით, მუსლიმი მამაკაცის ჩვენება უდრის ორი მუსლიმი ქალის ჩვენებას [2:282]. თუმცა, მუსლიმი იურისტების დასკვნით, იმ დანაშულობების დროს, რომლებთან მიმართებაშიც მუსლიმური სამართალი ითვალისწინებს მკაცრად განსაზღვრულ სასჯელებს (*ჰუდუდ*), მიიღება მხოლოდ მამაკაცების მოწმეობა – ოთხი მრუშობის და ორი ყველა დანარჩენ შემთხვევაში, როდესაც საფრთხე ემუქრება მორწმუნეთა თემს. ნაკლებად მნიშვნელოვანი სამართალდარღვევებისას მისაღები იყო ერთი მამაკაცისა და ორი ქალის მოწმეობა. განსაკუთრებულ შემთხვევებში, ე.წ. ქალთა საქმეების (მაგ., ბავშვის დაბადება, ძუძუმტეობით ნათესაობის დადგენა) განხილვისას, მოწმედ გამოსვლა შეუძლიათ მხოლოდ ქალებს. მოწმეობა არ შეუძლიათ შემდეგი კატეგორიის ადამიანებს: ჭკუასუსტებს, მონებს, ურწმუნოებს, ერეტიკოსებს, ცილისმწამებლებს, სასჯელმისჯილთ და ფარისევლებს (ფასიკ), ცუდი რეპუტაციის მქონე ადამიანებს. აღმავალი და დაღმავალი ხაზით ნათესავების ჩვენება მიიღება მხოლოდ მემკვიდრეობის საქმეებში. მუსლიმ სწავლულთა შორის აზრთა სხვადასხვაობა იყო უსინათლო ადამიანის მოწმეობის თაობაზე. ჰანბალიტები და მალიქიტები მისაღებად თვლიდნენ უსინათლოს მოწმეობას ყოფით საკითხებში – ყიდვა-გაყიდვა, ქორწინება, განქორწინება და სხვ. ჰანაფიტები კი უსინათლოს მოწმეობას, საკითხის არსის მიუხედავად, მიუღებლად მიიჩნევდნენ. ცრუმოწმეობა ისჯება კანონით. გამოიყოფოდა მოწმეობის შემდეგი კატეგორიები: 1. მოწმეობა საქმეებში, რომლებიც ეხებოდა *ჰუდუდ*-ს და ახალმთვარეობას რამადანის თვის დასაწყისში და დასასრულს. ამ საქმეებში მიიღებოდა მხოლოდ მამაკაცის მოწმეობა (არანაკლებ ოთხის); 2. მოწმეობა საქმეებში, რომლებიც უკავშირდებოდა ადამიანის უფლებების დაცვას. საკმარისი იყო ორი მამაკაცის მოწმეობა. საქმეებში, რომლებიც უკავშირდებოდა ქორწინება-განქორწინებას, ისლამის მიღებას (თუ არ ეხებოდა მატერიალურ მდგომარეობას), სარწმუნოებისაგან განდგომას, ერთი მამაკაცის მოწმეობა შეიძლებოდა შეცვლილიყო ორი ქალის მოწმეობით. გამონაკლის შემთხვევებში, როდესაც საქმის გარემოებები დაფარული იყო მამაკაცებისაგან (მშობიარობა, ბავშვის ძუძუთი კვება), მიიღებოდა 4 ქალის მოწმეობა. საქმეებში,

[1] Jon E. Mandaville, *The Muslim Judiciary of Damascus in the Late Mamluk Period.* Ph.D. diss., Princeton University, 1969; Joseph H. Escovitz, *The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo Under the Baḥrī Mamlūks* (Berlin, 1984), 20-28.

რომლებიც დაკავშირებული იყო მატერიალურ მდგომარეობასთან (ყიდვა, გირავნობა, ვალის გადაცემა), ორი მამაკაცის ჩვენება შეიძლებოდა შეცვლილიყო ერთი მამაკაცის ჩვენებითა და მოსარჩელის ფიცით.

ყადი ნიშნავდა სპეციალურ მოხელეს (*საჰიბ ალ–მასა'ილ*), რომელსაც უნდა შეეკრიბა მოწმეთა ჩვენებები. ჭეშმარიტების დადგენა შესაძლებელი იყო აგრეთვე ერთ-ერთი მხარის მიერ თავისი სიმართლის *ფიცით დადასტურებით*. თუმცა აუცილებელი არ იყო მოწმეთაგან ფიცის მიღება.

ხალიფა ალ-მანსურის დროიდან სამართლისწარმოებაში გაჩნდა ე.წ. „მუდმივი მოწმეების" ინსტიტუტი, ხოლო 801 წლიდან ყადიმ დაიწყო მათი ოფიციალური სიების შედგენა. ამ დროიდან მოწმეები იყვნენ მოსამართლის ერთგვარი ნდობით აღჭურვილი პირები, მაგრამ ყოველ ექვს თვეში ხდებოდა მათზე ახალი ცნობების მოძიება და ე.წ. „უღირსი" და არასანდო მოწმეები იცვლებოდა. მაგ., IX ს. ბასრის ყადიმ დანიშნა დაახლ. 36 ათასი „მოწმე", მაგრამ მხოლოდ 16 ათასმა ისარგებლა ამ საპატიო ტიტულით. 912 წელს ბაღდადში იყო დაახლ. 1800 ასეთი „მოწმე". 934 წელს კი ეგვიპტის ყადი იძულებული გახდა განემარტა თავისი „მოწმეებისათვის", რომ ისინი ხელფასს მიიღებდნენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ყადი მათ მიიწვევდა საქმის განხილვის დროს. 993 წელს ბაღდადში „მოწმეების" რიცხვი შემცირდა 303-მდე და X ს-ის ბოლოს კაიროს უმაღლეს ყადის ასევე ჰყავდა ძალიან ცოტა „მოწმე".[1]

სერიოზულად განიხილებოდა საკითხი უნდა მიეღო თუ არა ყადის ანაზღაურება. გადმოცემით, ხალიფა 'უმარ I-მა აკრძალა ეს.[2] იბნ ჰუჯაირა, რომელიც 689 წელს დაინიშნა ეგვიპტის ყადიდ, იღებდა ანაზღაურებას წელიწადში 200 დინარს. 748 წელს ეგვიპტის დედაქალაქის მოსამართლე ასევე იღებდა 20 დინარს თვეში. თუმცა ეს თანხა საკმაოდ მცირე იყო. 738 წელს დანიშნული ფუსტატის ყადი, თავისი თანამდებობის პარალელურად, ვაჭრობდა მცენარეული ზეთით. 'აბასიანებმა გააუმჯობესეს ყადის მატერიალური მდგომარეობა და ეგვიპტის ყადი იღებდა 30 დინარს თვეში. ალ-მაჰდის დროს ამ თანხის მესამედ ნაწილს გასცემდნენ თაფლით. ხალიფა ალ-მა'მუნის დროს ეგვიპტის ყადი პროვინციის გამგებლისაგან იღებდა 168 დინარს თვეში. ფატიმიანმა ხალიფა ალ-ჰაქიმმა ორჯერ გაუზარდა ყადიებს ანაზღაურება იმ პირობით,

---

[1] А. Мец, *Мусульманский Ренессанс*,193.

[2] Mathieu Tillier, "The Qadis' Justice according to Papyrological Sources (Seventh-Tenth centuriesC.E.)," Maaike van Berkel, Léon Buskens, Petra M. Sijpesteijn. *Legal Documents as Sources for the History of Muslim Societies: Studies in Honour of Rudolph Peters* (Leiden, 2017), 39-60.

რომ არ აიღებდნენ არცერთ დირჰამს ხალხისაგან.[1] პროვინციის ყადის დანიშვნა თავდაპირველად ადგილობრივი მთავარი მოხელის – ამირას უფლებას შეადგენდა, მაგრამ შემდეგ ეს უფლება მთავარ ყადის გადაეცა. თავის მხრივ პროვინციის ყადის შეეძლო ცალკეულ რეგიონებში და ქალაქებში დაენიშნა უფრო დაბალი რანგის ყადიები, რომლებიც მის რწმუნებულებად ან მოადგილეებად (*ნა'იბ*, მრ. ნუვვაბ) ითვლებოდნენ.

ყადი საქმეს არჩევდა მეჩეთში, თუმცა ხალიფას ან პროვინციის ამირას შეეძლო მოეთხოვა სასამართლო პროცესის გამართვა მის სასახლეში. შარიათის კანონები არ იწონებს მიწიერი საქმეების განხილვას მეჩეთში, რადგანაც ის არის ადგილი, სადაც ადამიანი ურთიერთობს ღმერთთან. მაგ., ქუფაში მეჩეთი არ იყო მართლმსაჯულების აღსრულების ადგილი 100/717 წლამდე. იმავდროულად ბასრის ზოგიერთი ყადი სასამართლო საქმეებს განიხილავდა ბაზარში ან ცენტრალურ მოედანზე მეჩეთის გვერდით. უმაიანთა მმართველობის ბოლოს ყადიები სულ უფრო მეტად ისხდნენ მეჩეთში. IX ს-ის შუა ხანებში ორთოდოქსებმა ყადის საქმიანობა მეჩეთში ღვთის სახლის შებილწვად მიიჩნიეს და აუკრძალეს იქ საქმეების განხილვა. თუმცა ეს აკრძალვა უშედეგო აღმოჩნდა. ბაღდადში უმაღლესი ყადი დაახლ. 932 წელს სჯიდა თავის სახლში, ხოლო ეგვიპტეში – ხან მეჩეთში, ხან სახლში. სასამართლო განხილვების ადგილი ხშირად იყო მეჩეთი. ცნობილია ის ფაქტიც, რომ ჯერ კიდევ X საუკუნეში ფატიმიანთა უმაღლესი ყადი სასამართლო საქმეებს განიხილავდა ალ-აზჰარის მეჩეთში.

არამუსლიმთა დაშვება სასამართლო საქმეების განხილვის დროს საკამათო იყო. ქ. ფუსტატში იყო „შერეული" ტრიბუნალიც: 120/738 წელს ხაირ იბნ ნუ'აიმმა მიიღო მუსლიმი მოსარჩლეები მეჩეთის შიგნით, ხოლო ზიმიები – გარეთ, წინა კიბეებზე. მოსამართლეების უმრავლესობა თვლიდა, რომ არამუსლიმებს თავიანთი საქმეები უნდა განეხილათ სათემო სასამართლოზე, როდესაც დავის მხარეს არ წარმოადგენდა მუსლიმი. შესაბამისად, არამუსლიმი მოსახლეობა სარგებლობდა სასამართლო ავტონომიით რელიგიური თემების (კონფესიების) მიხედვით. ყადი ატარებდა შავი ფერის სამოსს (მოსასხამი), ისევე როგორც ყველა 'აბასიანი მოხელე.

შარიათის სასამართლოში დაცული უნდა ყოფილიყო საჯაროობა. ყადის განკარგულებაში იყო სასამართლო მოხელეთა მთელი შტატი. თუმცა 700 ან 710 წლამდე ყადის არ ჰყავდა დამხმარეები (ა'ვან – ასისტენტები). თავდაპირველად ეს იყო მდივანი და ზოგჯერ სასამართლო კამერჰერი (ჯილვაზ), რომელსაც ევალებოდა სასამართლოში წესრიგის

[1] Wadād Al-Qāḍī, "The Salaries of Judges in Early Islam: The Evidence of the Documentary and Literary Sources," *Journal of Near Eastern Studies*, 68/1 (2009), 9-30.

დაცვა, მათ შორის ზედამხედველობა მოწმეთა რიგითობაზე. სასამართლოებს, რომელთა იურისდიქცია ვრცელდებოდა სხვადასხვა ეთნიკური და ლინგვისტური ჯგუფების დასახლებულ რეგიონებზე, ჰყავდათ თარჯიმანი. მაგ., 912 წელს ბაღდადის ერთ-ერთი ყადის პერსონალი შედგებოდა: 1. საქმის მწარმოებელი ანუ სასამართლოს მწერალი (*ქათიბ*) – ჯამაგირი 300 დირჰამი თვეში; 2. სასამართლო მსახური (*ჰაჯიბ*) – 130 დირჰამი თვეში; 3. ე.წ. მოსამართლეები, რომლებიც განიხილავდნენ წვრილმან დავებს (*მუსნიფ*) მოსამართლის კართან – 100 დირჰამი თვეში; 4. სასამართლო შენობის მმართველი და დამხმარეები – 600 დირჰამი თვეში. მამლუქთა ეგვიპტეში შარიათის სასამართლოს მოხელედ ითვლებოდა თარჯიმანი (*თარჯუმან*), რაც იმით იყო გამოწვეული, რომ მამლუქები სათანადოდ არ ფლობდნენ არაბულ ენას.[1]

ყადის თანამდებობა ხშირად გადადიოდა მემკვიდრეობით. IX-XI საუკუნეებში აბუ აშ-შავარიბის გვარს (ჰანაფიტური რელიგიურ-იურიდიული სკოლის მიმდევრები) ეკუთვნოდა 16 ყადი და 8 მთავარი ყადი. მაგ., 'აბდალლაჰ იბნ აბი აშ-შავარიბი, რომელიც 961-963 წლებში იყო ბაღდადის მთავარი ყადი, ხოლო მისი ძმა მუჰამმად იბნ აბი აშ-შავარიბი – 944-945 და 946-947 წლებში.

სასამართლო პროცესთან დაკავშირებული ამა თუ იმ რთული საკითხის გასარკვევად ყადის შეეძლო მიემართა ისეთი მაღალი ავტორიტეტისათვის, როგორიც იყო მუფთი და მისგან მიეღო სათანადო დასკვნა ან ახსნა-განმარტება ფათვას (*ფათვა*, მრ.რ. ფათავა) სახით, თუმცა საბოლოო გადაწყვეტილებას მაინც ყადი იღებდა. ფიქრობენ, რომ მუფთის, როგორც შარიათის მცოდნე მრჩევლის თანამდებობა, გაჩნდა უკვე უმაიანთა დროს, 'უმარ II-ის ხალიფობის პერიოდში. მუფთის მიერ გაცემული ფათვები, ისევე როგორც სასამართლო საბუთები გულმოდგინედ ინახებოდა, კეთდებოდა მათი ნუსხა და გადაეცემოდა მომდევნო ყადის. უფრო გვიან შარიათის სასამართლომ დაიკავა სპეციალურად მისთვის განკუთვნილი შენობა (*მაჰქამა*).

ყადი ვალდებული იყო ერთნაირად შეხვედროდა დაპირისპირებულ მხარეებს. შემდეგ ის ადგენდა სასამართლო პროცესის მონაწილეთა პიროვნებას, განსაზღვრავდა რომელი იყო მოსარჩლე (მუდდა'ი; ḫაჰიბ ალ-კადაḍაა) და რომელი მოპასუხე (ალ-მუდდა'ა'ალაḍჰი). ფიკჰი ცნობს მტკიცებულებათა სამ კატეგორიას: აღიარება (იკრარ), მოწმეთა ჩვენებები (შუჰუდ) და ფიცი (ḍამინ). ყადი სთავაზობდა მოსარჩლეს გადმოეცა თავისი პრეტენზია, ხოლო შემდეგ მოპასუხეს უნდა ეცნო სარჩელის საფუძვლიანობა. მოპასუხის შეთანხმება მოსარჩლესთან საქმის განხილვის დასრულებისა და გადაწყვეტილების გამოტანის საშუალებას იძლე-

[1] А. Мец, *Мусульманский Ренессанс*, 192.

ოდა. თუ მოპასუხე უარს განაცხადებდა პასუხისმგებლობის აღებაზე, მოსამართლე სთავაზობდა მოსარჩლეს წარმოედგინა მტკიცებულებები თავისი სიმართლის დასადგენად. თუ მოპასუხე უარყოფდა მოსარჩლის პრეტენზიას, პირველი იწოდებოდა როგორც *მუნკირ* (უარმყოფელი), ხოლო მისი მოქმედება – *ინკარ* (უარყოფა, არაღიარება). მოპასუხის მიერ დანაშაულის აღიარებისა და ფიცის გარდა, ყადის გადაწყვეტილების გამოტანაში ეხმარებოდა: წერილობითი დოკუმენტები; მოსამართლის თვალსაზრისით დასაბუთებული ეჭვები; მოსამართლის პირადი რწმენა, რაც ეფუძნებოდა მხოლოდ მისთვის ცნობილ ფაქტებს.

VIII საუკუნემდე (დაახლ. 118/736 წლამდე) სასამართლო პროცესის მსვლელობისა და მისი შედეგების წერილობითი გაფორმება არ ხდებოდა, სხდომის დამთავრების შემდეგ დაუყოვნებლივ აღასრულებდნენ სასჯელს. თუმცა მოსამართლის გადაწყვეტილების აღსრულებას ძირითადად მუსლიმის „რელიგიური სინდისი“ განაპირობებდა და მოსამართლეს იშვიათად უწევდა მიემართა იძულებითი ღონისძიებებისათვის, როცა დამნაშავე მხარე არ ემორჩილებოდა მის გადაწყვეტილებას.

ადრეულ სახალიფოში საერთოდ არ იყო ციხეები, გამოიყენებოდა მხოლოდ ბრალდებულის მეჩეთში ან საკუთარ სახლში დაკავება, მისი დატოვების უფლების გარეშე. ციხეები, როგორც ჩანს, გაჩნდა მეორე ხალიფა ‘უმარ I-ის დროს. იბნ დავუდთან მოტანილია ჰადისი, რომლის თანხმადაც, მუჰამმადის ერთ-ერთი მიმდევარი ამბობს: „მე მომიწია ცხოვრება მოციქულის დროს, ალლაჰიმც მიესალმება მას, აბუ ბაქრის დროს, ალლაჰიმც კმაყოფილი იქნება მისით. როდესაც გაფართოვდა ტერიტორიები და გაიზარდა ქვეშევრდომთა რიცხვი, უმარმა, ალაჰიმც კმაყოფილი იქნება მისით, შეიძინა მექაში სახლი და გადააქცია ის ციხედ“. სხვა გადმოცემის თანახმად, ‘უმარმა შეიძინა მექაში საფვან იბნ უმიᾳას სახლი 4 ათას დინარად და გადააქცია ის ციხედ. ცნობილია აგრეთვე, რომ ხალიფა ‘ალიმ მოწყო საპატიმრო ქუფაში, ხოლო ‘აბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაირმა – მექაში. უმაიანთა პერიოდში ციხეებს ჰქონდა სახელები. აბუ-ლ-ფარაჯ ალ-ისფაჰანის თანახმად, ‘აბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაᾳრმა დააპატიმრა მუჰამმად (ალ-ჰანაფიია) ‘ალი იბნ აბი ტალიბი მექის ციხეში, რომელსაც ეწოდებოდა *სიჯნ ‘არიმ*. ერაყის მმართველის ჰაჯაჯ იბნ ᾳუსუფის ციხეს ქ. ვასიტში ეწოდებოდა *ალ-დაᾳმა*.[1] როგორც ჩანს, ამ ციხეების უმეტესობა იყო ცუდ მდგომარეობაში. მაგ., იბნ სა‘დი აღწერს ად-დაᾳმას ციხეს სახურავის გარეშე, რომელიც ვერ იცავდა პატიმრებს ვერც მზისა და ვერც ზამთრის სიცივისაგან, რის შედეგადაც ბევრი იღუპებოდა ციხეში.[2]

[1] Abū’l -Faraj al-Isfahānī, ‘Alī b. Husayn, *Kitāb al-Aghānī* (Cairo, Bulaq, n.d.), 9, 15.

[2] Muhammad Ibn Sa‘d, *Kitab al-Tabaqāt al-Kubrā*, 6, 285.

აბუ Იუსუფის თანახმად, პატიმრის შენახვაზე ყოველთვიურად უნდა დახარჯულიყო ათი დირჰამი. პატიმარს გამოეყოფოდა აგრეთვე ზამთრისა და ზაფხულის სამოსი, ხოლო ქალ-პატიმრებს – საბნები. აბუ Იუსუფი თავის ნაშრომში – *ქითაბ ალ-ხარაჯ* მმართველებს მოუწოდებს ყურადღება გაამახვილონ ისეთ შეცდომებზე თუ გადაცდომებზე, როგორიცაა საპატიმროში ეჭვმიტანილის ან მსჯავრდებულის დატოვება საკვების გარეშე, პატიმრების წამება, ციხის ადმინისტრაციული მოხელეების მიერ პატიმრებისათვის გამოყოფილი თანხების მითვისება, მოსამართლეების მიერ კანონის დაუცველობა (მაგ., სასჯელის ზომად 200-ჯერ ან 300-ჯერ გაშოლტვის დაწესება, რაც მისი აზრით, ეწინააღმდეგებოდა შარიათს), გარდაცვლილი პატიმრების დაკრძალვის დაგვიანება რამდენიმე დღით, რაც ცოცხალი პატიმრების უკმაყოფილების მიზეზი ხდებოდა. აბუ Იუსუფი ციხეებში ეჭვმიტანილთა და ბრალდებულთა რაოდენობის ზრდის მთავარ მიზეზად ასახელებს სახელმწიფო სასამართლოს მიერ სისხლის სამართლის საქმეების არადროულ განხილვას.[1]

‘აბასიანთა დროიდან დაიწყო სასამართლო ოქმების რეგულარულად შედგენა, სადაც ოფიციალურად შეჰქონდათ ყადის გადაწყვეტილება. შარიათის სასამართლოების ოქმები (ყადის რეესტრები) გამოიყენებოდა კანონიერების დასადასტურებლად იმ დოკუმენტების, რომლებიც გაიცემოდა სასამართლოებში – ქორწინება, განქორწინება, ყიდვა-გაყიდვა, ან ვაკფების დაარსება. ყველა სასამართლოს ჰქონდა თავისი საპატიმრო. მმართველები და ნაცვლები არა მარტო განსაზღვრავდნენ მოსამართლის იურისდიქციის საზღვრებს, არამედ უშუალოდ შეეძლოთ ჩარევა სამართლის აღსრულებაში. მათზე პირდაპირ იყო დამოკიდებული ყადის გადაწყვეტილებების შესრულება. თუ ხალიფა მას არ აღიარებდა, ყადი უნდა გადამდგარიყო. ამდენად, ყადის გადაწყვეტილება ფაქტობრივად საბოლოოდ ითვლებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა მას ეთანხმებოდა ხალიფა, ნაცვალი და მათი აპარატი და პოლიცია.

ყადის ნიშნავდა ხალიფა (სახალიფოს დაშლის შემდეგ კი სულტანი, ანდა სხვა მუსლიმი გამგებელი), რომელიც უგზავნიდა დანიშნულ პირს განსაკუთრებულ სიგელს (*მანშურ* – ბრძანება). ეს სიგელი იკითხებოდა მეჩეთებში იმ ოლქის, რომელზედაც ვრცელდებოდა აღნიშნული მოსამართლის იურისდიქცია. ერთ-ერთ სიგელში, რომელიც განსაზღვრავდა მთავარი ყადის დანიშვნას, ხალიფა ურჩევდა მოსამართლეს: ხშირად წაეკითხა ყურანი, ზუსტად შეესრულებინა სარიტუალო ლოცვები, სამართლიანად მოქცეოდა მოდავე მხარეებს. სხვათა შორის აღნიშნული იყო, რომ მას არ უნდა მიენიჭებინა უპირატესობა მუსლიმისათვის ქრისტიანებთან და იუდეველებთან მიმართებაში. ასევე მას უნდა ევლო

[1] Абу Йусуф, *Китаб ал-Харадж,* 259-262.

ღირსეულად, ესაუბრა მშვიდად, თავშეკავებული ჟესტებით. მას უნდა ჰყოლოდა გამოცდილი და იურიდიული განათლების მქონე საქმის მწარმოებელი, მოუსყიდველი სასამართლო მსახური (*ჰაჯიბ*) და ნდობით აღჭურვილი მოადგილე (*ნა'იბ*, მრ. *ნუვვაბ*) იმ საქმეების განსახილველად, რომელთა განხილვაც მას არ შეეძლო, და ყველასთვის გადაეხადა საკმარისი ანაზღაურება. მას ასევე გულდასმით უნდა შეერჩია „მოწმეები" და თვალყური ედევნებინა მათთვის. ყადი ცვლიდა აგრეთვე ნოტარიუსს (*შუჰუდ*), ამტკიცებდა თავისი ბეჭდით ანდერძს, ხელშეკრულებებს, საქორწინო კონტრაქტებს და სხვა დოკუმენტებს. აიუბიანთა პერიოდში მთავარი ყადი ითავსებდა ვეზირის მოვალეობას, ხოლო მეორე მხრივ, მთავარი ყადის პოსტს ზოგჯერ იკავებდა ვეზირი.[1]

იურიდიული თეორიის საწინააღმდეგოდ, შესაძლებელი იყო ყადის განაჩენის გასაჩივრება სამოქალაქო სასამართლოში და უმაღლეს ინსტანციაში – სასახლის კარის სასამართლოში. დაახლ. 1009 წელს ხალიფამ სამოქალაქო სასამართლო ყადის დაუმორჩილა. ჩვეულებრივ, სასახლეში დანიშნული იყო კვირაში ერთი დღე საქმეების განსახილველად.

სელჩუკი სულტნები (1055 წლიდან) თვითონ ახორციელებდნენ სამართლისწარმოებაზე კონტროლს. ნურ ად-დინ ზანქიმ 1154 წელს დამასკოში დააარსა სასამართლო სახლი – *დარ ალ-'ადლ*. ოსმალეთის იმპერიაში, სადაც უმაღლესი კანონმდებელი იყო თვითონ სულტანი, არსებობდა სპეციალური კანცელარიები, რომლებიც ეწეოდნენ ბრძოლას ადმინისტრაციული და სასამართლო შეცდომების წინააღმდეგ და ემორჩილებოდნენ დიდ ვეზირს. XVI საუკუნიდან, ოსმალთა მიერ არაბული ქვეყნების ძირითადი ტერიტორიების დაპყრობის შემდეგ, ოფიციალურად დამკვიდრდა ჰანაფიტური მაზჰაბი. სულტანმა სელიმ I-მა (1512-1520) გამოსცა ბრძანება ოსმალეთის იმპერიაში ჰანაფიტური სკოლის მოძღვრების სავალდებულო გამოყენების შესახებ მოსამართლეებისა და მუფთიების მიერ. სწორედ ჰანაფიტური იურიდიული სკოლის მიმდევართაგან სულტანი ნიშნავდა შეიხ-ულ-ისლამს, რომელიც ნაწილობრივ აღჭურვილი იყო იმ უფლებებით, რაც ადრე ჰქონდა სახალიფოს მთავარ ყადის. პირველად შეიხ-ულ-ისლამის თანამდებობა დააწესა სულტანმა მურად I-მა 1424 წელს (პირველი შეიხ ულ-ისლამი იყო შამს ად-დინ ალ-ფანარი 1431 წლამდე. მას იმავდროულად ეკავა ყადის და პროფესორის თანამდებობები). ის იყო რანგით მეორე მოხელე ოსმალეთის იმპერიაში და ასრულებდა უმაღლესი მუფთის ფუნქციებს. შეიხ-ულ-ისლამს ემორჩილებოდა მის მიერ დანიშნული ყადიები და ჩვეულებრივი მუფთიები, რომლებიც იყვნენ ყველა მსხვილ ადმინისტრაციულ ცენტრში და

[1] I. Bligh-Abramski, "The Judiciary (Qadis) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 35/1 (1992), 40-71.

განიხილავდნენ რთულ საქმეებს ყადისთან ერთად. XVIII ს. მიწურულიდან შეიხ-ულ-ისლამის თანამდებობამ თანდათან დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და 1924 წლიდან, თურქეთის რესპუბლიკის შექმნასთან ერთად, საერთოდ შეწყვიტა არსებობა.

თბილისის საამირო წარმოადგენდა საქართველოში ისლამის მთავარ საყრდენს და სავარაუდოა ყადის არსებობა თბილისშიც, ასევე თბილისის საამიროს სხვა ქალაქებში არაბთა ბატონობის დროიდან. იბნ ჰაუკალი ასახელებს თბილისის ყადის იბნ სუმაიყას; უფრო გვიან (XII-XIIIსს. მიჯნა) ალ-იაკუთის თხზულებაში გვხვდება ცნობა „თბილისის ყადის ვაჟიშვილის“ შესახებ, რომელთანაც თვითონ ავტორს ჰქონია საუბარი და კარგადაც სცოდნია მისი ვინაობა. ქართულ საისტორიო წყაროებში („ჟამთაამწერელი“) „ყადი თბილისისა“ იხსენიება მონღოლთა მიერ მოწყობილ აღწერასთან დაკავშირებით. რაშიდ ად-დინის ცნობით, ჰიჯრით 533/1138-39 წელს ისმაილიტ იბრაჰიმ ბუ'ა ად-დამაღანის (იბრაჰიმ ჰანიფა ად-დამაღანის) მოუკლავს თბილისის ყადი, რომელმაც თბილისში სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა ისმაილიტებს. 1122 წელს დავით IV-ის მიერ ალყაშემორტყმულმა თბილისელებმა მეფესთან მოსალაპარაკებლად ხატიბი და ყადი წარგზავნეს. XIII ს. 40-50-იან წლებში თბილისის ყადი იყო ცნობილი მეცნიერი ფახრ ად-დინ ალ-ხილატი, რომელმაც მანშური ყადიობაზე აბასიანი ხალიფა ალ-მუთა'სიმისაგან (1242-1258) მიიღო. 1259 წელს ნასირ ად-დინ ტუსიმ ის მარაღის ახლადგახსნილ ობსერვატორიაში მიიწვია სამუშაოდ. ფახრ ად-დინის ვაჟი ალა ად-დინი 705/1305-6 წელს უკვე ილხანთა ყაენისაგან ითხოვდა თბილისის ყადიობას.[1]

დღეს ყადი იმ ქვეყნებში, სადაც მოქმედებს შარიათი, აწარმოებს სამოქალაქო და ნაწილობრივ სისხლის სამართლის საქმეებს, თვალყურს ადევნებს გადასახადების შეკრებას, მორალს. არაბული ქვეყნებიდან შარიათის სასამართლოები ლიკვიდირებულია თუნისში, ალჟირში, ეგვიპტეში და სხვ.

შარიათის სასამართლოს პარალელურად შუა საუკუნეების ისლამურ ქალაქებში არსებობდა სპეციალური დაწესებულება, რომელსაც ევალებოდა თვალყური ედევნებინა ისლამის მითითებების დაცვისათ-

[1] გ. ჯაფარიძე, „ყადი“, *ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი* (თბილისი, 1999), 200-201; ნ. გელოვანი, *თბილისის მუსლიმური თემი (1801–1917),* 302, 319-320; Paul Cobb, *The Lineaments of Islam: Studies in Honor of Fred McGraw Donner* (Leiden, 2012), 115 [unnamed (qāḍī of Tiflīs) 533/1138-9 killed one assassin (Ibrāhīm Buʾya al-Dāmaghānī), giving a fatwa in his blood; დამოწმებულია: Rashīd al-Dīn*, Jāmiʿ al-tawārīkh: qismat-i asmā-i ʿayiliyān Fāṭimiyān va-Nizāriyān va-dāʿiyan va-rafīqān*. Edited by Muḥammad Taqī Dānishpāzhvah and Muḥammad Mudarrasī Zanjānī. Tehran, 1977, 160].

ვის. ეს იყო *ჰისბა* – „ზედამხედველობის სამსახური“ სახალიფოს დროს და ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ეკონომიკური ინსტიტუტი ისლამში. ჰისბას ინსტიტუტის ავტორიტეტი მომდინარეობს ყურანიდან: *ალ-ამრუ ბი-ლ-მა'რუფი ვა-ნ-ნაჰიუ 'ანი-ლ-მუნქარი* – „ბრძანებს სასიკეთოს და კრძალავს საძულველს/არასწორს“[9:71/72; 3:104/100] ან „უბრძანებს (ღვთის) სათნოსა და აკავებს (ღვთის) საძულველისაგან“.

მუჰთასიბი შუა საუკუნეებში იყო სპეციალური დაწესებულების მოხელე, რომელსაც თვალყური უნდა ედევნებინა ბაზრებში წესრიგისა და ვაჭრობის წესების დაცვაზე. დროთა განმავლობაში მისი უფლებამოსილებები გაფართოვდა და დაეკისრა შარიათის ნორმების დაცვაზე პასუხისმგებლობა, რაც გულისხმობს მოსაწონის დაშვებას და გასაკიცხის აკრძალვას. ეს თანამდებობა ახლო აღმოსავლეთის ქალაქებში რელიგიურ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული.

ადრეულ ისლამში არსებობდა თანამდებობა *საჰიბ ას-სუკ* (ან *ვალი 'ალა-ს-სუკ*) – ბაზრის ზედამხედველი (ინსპექტორი), რომელიც თვალყურს ადევნებდა სისუფთავის დაცვას ქუჩებში, ქალაქის წყლით მომარაგებას და მის თანაბარ განაწილებას, უსაფრთხოების დაცვას სხვადასხვა ნაგებობათა მშენებლობის, შეკეთებისა და ნგრევის დროს, და სხვ. არის ცნობა, რომ მექის აღების შემდეგ, ჯერ კიდევ მოციქულმა მუჰამმადმა დანიშნა სა'იდ იბნ სა'იდ იბნ ალ-'ას მედინის ბაზრის ზედამხედველად. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ მან დანიშნა ამ თანამდებობაზე ქალი – სამრა ბინთ ნუჰაიკ ალ-ასადიყა. ამასთან ის არ ყოფილა ერთადერთი ქალი, რომელიც დაინიშნა ამ თანამდებობაზე. მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა 'უმარ იბნ ალ-ხატტაბმა დანიშნა აშ-შიფა' ბინთ 'აბდ ალლაჰი მედინის ბაზარში, მაგრამ მისი უფლებამოსილება, სავარაუდოდ, ვრცელდებოდა მხოლოდ ქალთა სექციაზე (სხვადასხვა წყაროების თანახმად, მისი ნამდვილი სახელი იყო ლაილა ბინთ 'აბდალლაჰი, მაგრამ ის იყო მაღალკვალიფიციური ექიმი და ამის გამო ეწოდა აშ-შიფა' – განკურნება). ამის გარდა 'უმარმა ორი მამაკაცი დანიშნა ამ თანამდებობაზე – ას-სა'იბ იბნ ყაზიდი (მასთან დაკავშირებით პირველად არის მოხსენიებული ტერმინი *'ამილ 'ალა-ს-სუკ*, ან *'ამილ ას-სუკ*) და 'აბდ ალლაჰ ბ. 'უტბა იბნ მას'უდი. მოგვიანებით, ხალიფა 'უსმანმა დანიშნა ალ-ჰარის იბნ ალ-ჰაქამი ბაზრის ზედამხედველად და ეს ტრადიცია გაგრძელდა 'აბასიანთა მმართველობის პერიოდამდე. *'ამილ ას-სუკ*-ს არ ჰქონდა რელიგიური ფუნქციები. ბაზრის ინსპექტორების შესახებ მოხსენიება გვხვდება უმაიანთა მმართველობის დროსაც. მაგ., სა'იდ იბნ მინა იყო მექის ბაზრის ინსპექტორი 'აბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაირის მმართველობის

დროს; ხალიფა ჲაზიდ II-ის (720-724) დროს მაჰდი იბნ ‘აბდ არ-რაჰმანი ხელმძღვანელობდა ვასიტის ბაზარს.[1]

მეორე ‘აბასიანმა ხალიფა ალ-მანსურმა (754-775), ბაღდადის დამაარსებელმა, ააშენა ქალაქში მრავალი ბაზარი, სადაც წესრიგის დასამყარებლად დანიშნა მუჰთასიბები და სპეციალურად დააარსა *დარ ალ-ჰისბა* („კონტროლის სახლი“) ბაღდადში. შემდგომში ასეთი „კონტროლის სახლების“ გაჩენა სხვა ქალაქებშიც მიუთითებდა მათ აქტიურ ეკონომიკურ განვითარებაზე.[2] სწორედ ხალიფა ალ-მანსურის დროს ტერმინი – *საჰიბ ას-სუკ* (ბაზრის ზედამხედველი; მომდინარეობდა ბიზანტიური agoranomos-დან) შეიცვალა მუჰთასიბით.

კორდოვას საამიროში უკვე ამირა ჰიშამ I-ის (788-796) დროს არსებობდა *საჰიბ ას-სუკ*-ის თანამდებობა, რომლის საქმიანობაც კორდოვას მთავარი მოსამართლის კონტროლს ექვემდებარებოდა. *საჰიბ ას-სუკ*-ს ჰქონდა ძალიან ფართო უფლებამოსილება.[3] ის ზედამხედველობას უწევდა სავაჭრო საქმეებს (ადგენდა ფასებს ბაზრებზე, აკონტროლებდა საქონლის ხარისხს) და, პარალელურად, იძიებდა სისხლის სამართლისა და სამოქალაქო სამართლის საქმეებს, გამოჰქონდა მათზე გადაწყვეტილებები. ის პასუხისმგებელი იყო აგრეთვე ცენტრალური ხელისუფლების წინაშე საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვაზე და ვალდებული იყო დაუყოვნებლივ ეცნობებინა მოსახლეობაში არეულობების შესახებ. ამირა ‘აბდ არ-რაჰმან II-მ (792-852) შექმნა სპეციალური უსაფრთხოების სამსახური, რითაც შეამცირა *საჰიბ ას-სუკ*-ის მოვალეობები და ზოგიერთი მათგანი გადასცა ახალი თანამდებობის პირებს: *ვალი აშ-შურტა*-სა და *ვალი ალ-მადინა*-ს (ან საჰიბ ალ-მადინა – პრეფექტი). ისინი ხელმძღვანელობდნენ *საჰიბ აშ-შურტა*-სა და *საჰიბ ალ-მადინა*-ს, რომლებიც წარმართავდნენ კრიმინალურ და ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევათა საქმეებს უფრო სწრაფი პროცედურებით და ხელმძღვანელობდნენ უფრო მარტივი წესებით, ვიდრე ყადი.

მუჰთასიბს ევალებოდა: ა) თვალყურის დევნება მუსლიმებისა და კულტის მსახურებისათვის, რათა მათ მტკიცედ დაეცვათ რელიგიური წესები – მაგ., დასწრებოდნენ საზოგადო ლოცვას; დაეცვათ მარხვა; მუეძინებს დროულად გამოეცხადებინათ აზანი; ყურანის მკითხველებს (აჰლ ალ-

[1] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* (Leiden, 1879-1901), 2:1347.

[2] A.A. Duri, “Governmental Institutions,” *The Islamic City.* Selected Papers from the Colloquium Held at the Middle East Center, Faculty of Oriental Studies, Camgridge, U.K., from 19 to 23 July 1976. Ed. R.B. Serjeant (Paris, 1980), 59.

[3] E. Lévi-Provençal, *Histoire De L’espagne Musulmane.* Tome 3, Le siècle du califat de Cordoue (Paris, 1953), 158-159.

კურ'ან) წაეკითხათ წმინდა წიგნი ალაჰის მითითებების შესაბამისად და არა როგორც სიმღერა ან პოეზია. ქალებს არ დაერღვიათ თავშეკავების პერიოდი – 'იდდა და სხვა; ბ) ქუჩებში და აბანოებში (*ჰამმამ*) სხვადასხვა სქესის წარმომადგენლებს შორის მორალის ნორმების დაცვა; გ) ბრძოლა ლოთობასთან, აზარტული თამაშების მოყვარულებთან, ნარკომანებთან (ძირითადად მოიხმარდნენ კანაფის თესლს, XIII ს-დან ოპიუმს) და პროსტიტუციასთან; დ) ქუჩების კეთილმოწყობა და ქალაქში წესრიგის დაცვა; ე) კონტროლი ზიმიებზე – არამუსლიმ ქვეშევრდომებზე: მუსლიმებთან მათი ურთიერთობის მოწესრიგება; კონტროლი, რომ არამუსლიმებს ეტარებინათ მუსლიმებისაგან განმასხვავებელი ნიშნები – *ზუნნარ* (ქამარი) და *ღიᲛარ* (ქსოვილის პატარა ნაჭერი უნდა ეტარებინათ მხრებზე – წითელი, ლურჯი ან ყვითელი); აეკრძალა ქრისტიანებისათვის ჯვრების ტარება; არამუსლიმებისაგან სულადობრივი გადასახადის – ჯიზიას აკრეფა.[1]

ფატიმიანი ხალიფა ალ-ჰაქიმი (996-1021) გამოირჩეოდა უკიდურესი დამოკიდებულებით ქრისტიანებისადმი. მისი მმართველობის დროს, მუჰთასიბი უნდა დამდგარიყო არამუსლიმის წინ, ხელი უნდა დაერტყა კისერზე და ეთქვა: „გადაიხადე ჯიზია, ო, ქაფირო (ურწმუნოვ)!". ამასთან, ქრისტიანებს უნდა ეტარებინათ შავი ჩალმა, შავი ტაᲘლასან (შალის მაგვარი სამოსი) და ხის ჯვრები. არ უნდა ევლოთ ცხენებზე (მხოლოდ სახედრებზე და ჯორებზე), არ ეყიდათ მონა-ქალები და სხვ.

სასამართლო ხელისუფლება არ შედიოდა მუჰთასიბის ფუნქციებში, მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ვინმეს დააკავებდა დანაშაულის ჩადენის ადგილას. ალ-მავარდის თანახმად, ყადის გამოჰქონდა გადაწყვეტილება და მუჰთასიბი აღასრულებდა მას. მაგ., განქორწინების დროს მუჰთასიბს არ შეეძლო განესაზღვრა ცოლის შენახვის ხარჯები (*ნაფაკა*), მაგრამ ყადის გადაწყვეტილების შემდეგ, თვალყურს ადევნებდა, რომ *ნაფაკა* დროულად ყოფილიყო გადახდილი. თუმცა ყადის, შურტას და მუჰთასიბის მოვალეობები არ იყო მკვეთრად გამიჯნული.[2] ფატიმიანი ხალიფა ალ-ჰაქიმის დროს, ყადის უნდა შეესრულებინა მუჰთასიბის რამდენიმე ტრადიციული ფუნქცია: შეემოწმებინა მეჩეთები, რომლებიც განათებული უნდა ყოფილიყო და ლოცვა უნდა დაწყებულიყო დადგენილ დროს. ფატიმიანთა ყადის ჰქონდა ფართო იურიდიული უფლებამოსილება, ის კონტროლს უწევდა მუჰთასიბებს, საპოლიციო ძალებს (*მა'უნა*) და სამონეტო ემისიას.[3]

---

[1] R.P. Buckley, "The Muhtasib," *Arabica,* XXXIX (1992), 60-61; R. Levy, *The Social Structure of Islam* (London, N.Y., Cambridge, 1957), 337-338.

[2] Abu al-Hasan al-Mawardi, *Ahkam As-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance*. Translated by Assadullah Yate (London, 2018), თავი 20.

[3] Al-Maqrizi, *Itti'āz al-Hunafā' bi-Akhbār al-A'immah al-Fātimīyīn al-Khulafā',* ed. J. al-Shayyāl and M. Ḥilmī, 1 (1387/1967), 217.

თანაფარდობა ყადისა და მუჰთასიბს შორის არ იყო ერთგვაროვანი. ზოგჯერ ყადი იდგა მუჰთასიბზე მაღლა (მაგ., ანდალუსიაში), მაგრამ ‘აბასიანთა სახალიფოში და ფატიმიანთა დროსაც იყო შემთხვევები, როდესაც ყადის ჰქონდა ჰისბას კომპეტენცია, რაც თხოულობდა სპეციალურ გაფორმებას დანიშვნის განკარგულებაში (*მანშურ*). მაგ., ალ-კალკაშანდის მოაქვს ხალიფა ალ-მუსთარშიდის (1118-1135) დიპლომი მთავარი ყადის დანიშვნის თაობაზე, რომელსაც ექვემდებარებოდა ჰისბას სამსახურიც სახელმწიფოს მთელ ტერიტორიაზე. ასევე, ‘აბასიანმა ხალიფა ალ-მუკთადირმა ვინმე მუჰამმად იბნ ʿა‘კუთი დანიშნა ორ თანამდებობაზე – მუჰთასიბად და შურტად. მამლუქთა პერიოდში მუჰთასიბს, როგორ მუსლიმთა მორალის დამცველს, შეეძლო შენიშვნა მიეცა ყადისათვის და აეკრძალა კიდეც მისთვის ის, რასაც თვლიდა შარიათთან შეუსაბამოდ.

შუა საუკუნეებში ხშირი იყო საქონლის ფალსიფიკაცია. მაგ., რძის გამყიდველები რძეს აზავებდნენ წყლით. ხდებოდა ფალსიფიცირებული საზომ-საწონების და პროდუქტების კონფისკაცია. დანაშაულის განმეორების შემთხვევაში დამნაშავეებს ეკრძალებოდათ მუშაობის გაგრძელება პროფესიის შესაბამისად. მუჰთასიბს ევალებოდა აგრეთვე ბაზრებში ლითონის ფულის გაცვლაზე (ფულის მიმოქცევაზე) მეთვალყურეობა, რადგანაც სხვადასხვა სახის დინარები და დირჰამები იყო მიმოქცევაში. მაგ., დიდი სხვაობა იყო ქაშანის და საბურის (ირანის ქალაქები) დინარებს შორის. X საუკუნის დასაწყისში სამონეტო სახლებს (ზარაფხანებს) თვალყურს ადევნებდა მუჰთასიბი, ხოლო ბუვეიანთა დროს (932-1055) – სამონეტო სახლების ინსპექტორი (*ნაზირ დარ ად-დარბ*).[1] მუჰთასიბის ფუნქციებში შედიოდა მონათა ბაზრებზე (*ასვაკ არ-რაკიკ*) ზედამხედველობაც. ფატიმიანთა მმართველობის პერიოდში მუჰთასიბის ერთ-ერთი ძირითადი მოვალეობა იყო ზედამხედველობა პურის მცხობელებზე და ხორბლით მოვაჭრეებზე. ხშირ შემთხვევაში მასვე ევალებოდა პურზე ზღვრული ფასების დაწესება. მუჰთასიბს ევალებოდა აგრეთვე შეეჩერებინა პროსტიტუცია მეძავეების (*ბაღაია, ფავაჰიშ*) გაძევებით ქალაქიდან ან აეკრძალა საჯარო ადგილებში მათი გამოჩენა. ალ-მაკრიზის თანახმად, მეძავები ატარებდნენ მოსასხამს და წითელი ტყავის ფეხსაცმელს, რაც აადვილებდა მათ ამოცნობას. პროსტიტუციაზე გადასახადი მიგვანიშნებს, რომ ის ფართოდ იყო გავრცელებული. მუსლიმი მეძავეები (მათი პროფესიული აქტივობიდან გამომდინარე) იხდიდნენ უფრო

[1] Ibn al-Ukhuwwa, *Maʿālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text ((London 1938), 41, 46-49.

მეტს, ვიდრე ქრისტიანები – შესაბამისად 20 და 14 სოლიდუსი (ოქროს მონეტა – 4,55გრ).[1]

ალ-მაკრიზის თანახმად, „მისი (მუჰთასიბის) დამხმარეები შემოივლიან ხელოსნებს და ვაჭრებს, და უბრძანებენ დაასვან ბეჭედი ქოთნებზე და ათვალიერებენ მათ ხორცს, და აწესრიგებენ დაკვლის წესს და იგივეს აკეთებენ მზარეულებთან დაკავშირებით. ისინი თვალყურს ადევნებენ ქუჩებს, არ უშვებენ ჩხუბს. ზედამხედველობას უწევენ გემების მფლობელებს, რომ არ აიტანონ ტვირთი იმაზე მეტი, ვიდრე დაშვებულია მათი უსაფრთხოებისათვის და ასევე უნდა მოიქცნენ მეჯოგეები. და აფრთხილებენ ისინი სკოლის მასწავლებლებს, რომ არ სცემონ მოსწავლეებს სასტიკად და არ მიიყვანონ სიკვდილამდე. ისინი ახორციელებენ აგრეთვე ზედამხედველობას ხალხმრავალ ადგილებში, აკვირდებიან ახალგაზრდების ქცევას, იღებენ ინფორმაციას იმათ შესახებ, ვინც ჩადის ავ ზრახვებს, რაც შეუთავსებელია კარგ ქცევასთან და ასევე თვალყურს ადევნებენ ზომა-წონის ერთეულებს“.[2]

სელჩუკი სულტნების ალფ არსლანისა და მალიქ შაჰის ვეზირის ნიზამ ალ-მულქის (1017-1092) თანახმად, „ყველა ქალაქში საჭიროა მუჰთასიბის დანიშვნა, რომ ის ამოწმებდეს სასწორების სიზუსტეს და დადგენილ ფასებს, თვალყურს ადევნებდეს ვაჭრობას, რომ ყველაფერი იყოს სწორად. დაე, მუჰთასიბმა თვალყური ადევნოს ყოველივეს, საიდანაც რა არ უნდა მოჰქონდეთ და რასაც არ უნდა ჰყიდდნენ ბაზრებზე; რომ არ ჰქონდეს ადგილი გაყალბებას, რომ ზუსტი იყოს საწონები. დაე, მუჰთასიბმა გამოიყენოს ნებართვა იმაზე, რაც დაშვებულია, და აკრძალოს ის, რაც დაუშვებელია“.[3]

ქართულ სინამდვილეშიც მუჰთასიბი ქალაქთანაა დაკავშირებული. მეფე გიორგი III-ის მიერ შიო მღვიმის მონასტრისადმი 1170წ. გაცემულ სიგელში მოხსენიებულია სამუსტასიბო. გიორგი III უთავისუფლებს შიომღვიმის მონასტერს საქონებელს ყოველივე შესავლისაგან. „ყოველნი საქონელნი მათნი შეუვალ-გუიქმნიან ყ(ოვ)ლისა შესავლისაგან, თუით, ჩ(უე)ნისა სასეფოისა და ყ(ოვ)ლისა მათისა მოახლისაგან, ვითა ძელითგან შეუვალნი: საე(რისთ)ვოისა, საციხისთვოისა და საშურტაოისა ყ(ოვ)ლისაგან. ეგრეთვე ქ(ა)ლ(ა)ქს, რომელ ქუ|ლბაგნი აქუან: ხუთნი სპარსობითგანვე და ოთხნი რ(ომე)ლ უკა|ნის მოუყიდიან და შემოუწირვან, თავისუფალნი და უხარა|ჯონი საამიროისა, საამიდოისა, სარაისოისა,

[1] Taqī al-Dīn Ahmad b. ʻAlī Al-Maqrīzī, *Al-Mawāʻiz wa-l-iʻtibār fī dhikr al-khitat wal-āthār* (Beirut, n.d.), offset of Būlāq 1324 edn., 1I, 96.

[2] იქვე, 1, 463-4.

[3] *Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька*. Пер., введение в изучение памятника и примечания профессора Б. Н. Заходера (М.-Л., 1949), 47.

სამუსტასიბოისა და ყ|ოვლისა სანუკვრისაგან. მუჰთასიბი საქართველოს სამეფოში, სავარაუდოდ, საამიროს გზით შემოვიდა. მუჰთასიბის თანამდებობა თბილისის გარდა საქართველოს სხვა ქალაქებში არ ფიქსირდება. მუჰთასიბი გვხვდება სომხეთის ქალაქებში და იქაც ქალაქის მოხელეა. მაგ., ქ. ანისის წარწერებიდან ჩანს, რომ ბაგრატუნების სამეფო დინასტიის (885-1045) დროს ერთ-ერთი მთავარი მოხელე სომხეთის ქალაქებში იყო მუჰთასიბი, რომელიც კრეფდა საქალაქო გადასახადებს და მოსაკრებლებს. მეთვალყურეობას უწევდა ბაზრებს, ზომა-წონის ერთეულებს და ასრულებდა, აგრეთვე, სხვა საპოლიციო ფუნქციებს.[1] კილიკიის სომეხთა სამეფოში (1080-1375), დუკები, როგორც მოსამართლეები და ძირითადი ზედამხედველები ბაზრებზე, და მათი თანაშემწეები – მუჰთასიბები თვალყურს ადევნებდნენ მოვაჭრეთა მიერ გადასახადებისა და ბაჟის გადახდას. მუჰთასიბის თანამდებობა თბილისის შემოერთების (1122წ.) შემდეგაც დარჩა აქ მუსლიმი მოსახლეობის არსებობის გამო, მაგრამ მალე გაუქმდა.[2]

მუჰთასიბი თავის საქმიანობაში ხელმძღვანელობდა შარიათის კანონებით. მუჰთასიბს ჰქონდა სახელმძღვანელოები (*ჰისბა*), რომლებშიც იყო მითითებები და პრაქტიკული რჩევები ყველა იმ საკითხზე, რომლებიც უნდა სცოდნოდა მუჰთასიბს, მაგ., მრეწველობისა და მშენებლობის სტანდარტები. მუჰთასიბების სახელმძღვანელო წიგნი დაიწერა XI საუკუნეში აშ-შაᲂზარის (გარდ.1094წ.) მიერ და პირველად გამოქვეყნდა კაიროში 1946წ. ნაშრომის 37-ე თავი ეძღვნება მედიცინას, თეორიულ და პრაქტიკულ მეცნიერებას, რომელიც ნებადართულია შარიათით (მუსლიმური კანონი). მედიცინას შეუძლია ადამიანის ჯანმრთელობის დაცვა დაავადებების სიმპტომებისა და ადამიანის სხეულის სტრუქტურის გათვალისწინებით. ამიტომ საინტერესოა როგორ ახორციელებდა მუჰთასიბი კონტროლს მედიცინის სფეროზე. მას თვალყური უნდა ედევნებინა ყველა ექიმზე, ქირურგსა და აფთიაქარზე. 931 წელს ხალიფა ალ-მუკთადირმა გაიგო, რომ მისი ერთგული მოხელე გარდაიცვალა ექიმის მიერ დაშვებული შეცდომის გამო და, შესაბამისად, მან გასცა ბრძანება, რომ მუჰთასიბს შეემოწმებინა მედიცინის სფეროც. შესაბამისად, ექიმს სამედიცინო საქმიანობისათვის (პაციენტის მკურნალობა ან ოპერაციის ჩატარება) სჭირდებოდა მუჰთასიბის ლიცენზია და ის ჰიპოკრატეს ფიცს

[1] К. Костанянц, *Летопись на камнях* (С. -Петербург, 1913), 27, 221; Я. А. Манандян, *О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен* (Ереван, 1954), 164.

[2] მ. ლორთქიფანიძე, „ქალაქის მოხელეთა საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში (არაბული სახელწოდების მოხელენი)“, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის,* ნაკვეთი XXX (თბილისი, 1954), 148-149.

დებდა (მაგ., ექიმი იფიცებდა, რომ არასოდეს გამოიყენებდა საზიანო წამალს, არ დაამზადებდა შხამს, არ მიუთითებდა ქალებს წამლებზე, რომლებიც იწვევდა ნაყოფის მოცილებას და სხვ.) მუჰთასიბის წინაშე. მუჰთასიბს ევალებოდა ექიმების ინსტრუმენტების, აღჭურვილობის შემოწმება, რომელიც მათ სჭირდებოდათ, იქნებოდა ეს გამადიდებელი შუშა თუ ქირურგიული იარაღი. მუჰთასიბი ასევე კონტროლს უწევდა აფთიაქებს და აფთიაქარებს, ამოწმებდა აფთიაქში წამლებსა და სისუფთავეს. საინტერესოა, რომ მუჰთასიბი თვალყურს ადევნებდა ექიმისა და პაციენტის ურთიერთობას, ექიმის დანიშნულებას და ხანგრძლივი მკურნალობის კურსს. თუმცა მუჰთასიბის კონტროლის გამკაცრებამ მედიცინის სფეროზე ვერ აღმოფხვრა ექიმების არაკვალიფიკაციურობა, რადგან ხალხი მაინც იმ ექიმებთან არჩევდა მკურნალობას, რომელთანაც მიჩვეული იყო და აღარ აქცევდა ყურადღებას ლიცენზირების საკითხს.[1]

აშ-შაᵒზარის ნაშრომში ცალკე თავი (VIII) ეთმობა ზულაბიᵒას (საკონდიტრო ნაწარმი თაფლითა და ნუშით, დანამული ვარდის წყლით) დამამზადებლებს. ზულაბიᵒა „უნდა მომზადდეს1/3 წმინდად დაფქვილი ფქვილისგან და 2/3 სემოლინასგან (ფქვილის სახეობა, რომელიც მზადდება მყარი ხორბლისგან). ეს იმის გამო, რომ თუ ბევრი სემოლინა ექნება, ზულაბიᵒა ზედმეტად თეთრი იქნება, ძალიან ღია და არ გამოცხვება სათანადოდ. თუმცა სემოლინა უნდა გამოიყენონ, მიუხედავად იმისა, რომ მას უფრო მეტი ზეთი სჭირდება, ვიდრე წმინდად დაფქვულ ფქვილს. და ამიტომ ზულაბიᵒა-ს დამამზადებლებს არ მოსწონთ ის. ... შესაწვავად საუკეთესოა სეზამის (ქუნჯუთის) ზეთი და თუ მისი მოპოვება შეუძლებელია, მაშინ სხვა სუფთა ზეთი. ... როცა ზულაბიᵒა შავდება, ეს ხდება იმის გამო, რომ ტაფა იყო ჭუჭყიანი, ან, შესაძლოა, მხოლოდ წმინდად დაფქვილი ფქვილი გამოიყენეს და არა სემოლინა, ან ძველ ზეთშია შემწვარი, ან საფუარი არ ჰქონდა, ან, შესაძლოა, ძალიან მაღალ ცეცხლზე მომზადდა. მუჰთასიბმა თვალყური უნდა ადევნოს ყოველივე ამას".[2] ხორციანი საჭმელების, მაგ., ჰარīს-ის (მოხარშული ან მსხვილად დაფქვილი ხორბლის ან ბურგულის კერძი, შეზავებული ხორცით და

[1] Al-Shayzarī, *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba)*. Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley (Oxford, 1999), 114-118; იხ. აგრეთვე: Ibn al-Ukhuwwa, *Maʿālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text (London 1938), 57-59.

[2] იქვე, 50-51. იბნ ალ-უხუვვა ამატებს, რომ ზულაბიᵒა-ს დამზადებისას არ შეიძლება მარილის გამოყენება, რადგანაც ის მიირთმევა ტკბილ საკვებთან ერთად. ხაზგასმულია, რომ ტკბილეულის სხვადასხვა სახეობის გაყალბება აშკარად ჩანს გარეგნულადაც და მუჰთასიბი მკაცრად უნდა აკონტროლებდეს ტკბილეულის დამამზადებლებს. Ibn al-Ukhuwwa, *Maʿālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text, 36.

სანელებლებით) დამამზადებლებს ხორცი უნდა შეერჩიათ ახალგაზრდა, მჭლე (მაგრამ არა ძალიან გამხდარი), უძარღვო და მასზე უნდა ყოფილიყო მუჰთასიბის მიერ დანიშნული ზედამხედველის ბეჭედი. აუცილებელი მოთხოვნების შესაბამისად, ერთი საათი ხორცი უნდა ყოფილიყო მარილიან წყალში, რათა არ შეჰყოლოდა სისხლი. შემდეგ გაერეცხათ და მოემზადებინათ საჭმელი. ტრადიციული რეცეპტით ჰარ̄ს-ის მოსამზადებლად საჭირო იყო 1 სა‘ (დაახლ. 3.3 კგ) ხორბალი, 8 ავკი̯̯ა ცხვრის ხორცი (320 დირჰამი) და 1 რატლი (130 დირჰამი) საქონლის ხორცი (მის მოსამზადებლად არ უნდა გამოეყენებინათ თხისა და აქლემის ხორცი).[1]

მუჰთასიბს ევალებოდა აგრთვე სისუფთავის დაცვა აბანოებში (ჰამმ̄მ) და მათ უნდა აეკრძალათ ფეხსაცმლის მკერავებისა და თექის ნაწარმის დამამზადებლებისათვის აბანოებში ტყავისა და თექას გარეცხვა, უნდა ებრძანებინა მექისესათვის ხელით დაესრისა ბროწეულის კანი, რათა ხორკლიანი ხელით უკეთ მოეცილებინა ჭუჭყი და ესიამოვნებინა ადამიანებისათვის.[2] აბანოში არ დაიშვებოდნენ ისინი, ვისაც ჰქონდა ელეფანტიაზი („სპილოს დაავადება“) და კეთრი. აუცილებელი იყო სარცხვენელის (ჭიპიდან მუხლებამდე) დაფარვა. აბანოს მომსახურე პერსონალს დღეში ორჯერ ჩაეტარებინა ფუმიგაცია (შეხრჩოლება) – საკმევლისა და დანამასტაკის (საკმევლის მსგავსი – საკმელ-მძივა) გამოყენებით. ასევე დღეში რამდენჯერმე უნდა შეემოწმებინა აბანოები და ყურადღება გაემახვილებინა აკრძალვების დაცვაზე.[3]

ეგვიპტის მამლუქი სულტნის – ბარკუკის დროს (1382-1389, 1390-1399) კაიროში მუჰთასიბის მოვალეობაში შედიოდა „საზომ-საწონების, ფასების რეგულირება, საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში მორალისა და წესრიგის დაცვა, ასევე ზედამხედველობა სკოლებზე, სწავლებაზე, მასწავლებლებსა და მოსწავლეებზე, აბანოებზე, საზოგადოებრივ უსაფრთხოებაზე“.[4] არსებობდა საზომებისა და საწონების სპეციალური პალატები. იბნ მამმათი აღწერს XII ს-ის ეგვიპტის საზომებისა და საწონების პალატას (დ̄არ ალ-‘ი̯̯̄არ): „ეს არის პალატა, სადაც ზრუნავენ მათი საზომების, გირებისა და საწონების სისწორის დაცვაზე. დივანის ჩვეულება ის არის, რომ მასზე ხარჯავს რაც საჭიროა, ისეთი [საქონ-

[1] Al-Shayzarī, *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba)*. Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley, 60.

[2] იქვე, 104-107.

[3] Ibn al-Ukhuwwa, *Ma‘ālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text, 51-52.

[4] Anne F. Broadbridge, “Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-‘Aynī, al-Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī,” *Mamluk Studies Review*, vol. 3 (1999), 85-107.

ლის] ფასიდან, როგორიცაა თაფლი, რკინა და ხე. თანამშრომლები და მუჰთასიბი იცავენ მათ (წონის საზომებს) ცვლილებისაგან იმით, რაც მიჩნეულია მათთან სწორად და კანონიერად. ვინც მათთან მოდის და რაიმეს ყიდვა უნდა, ყიდიან, და ფასის მომატებით იღებენ პალატის შემოსავალს. ჩვეულება ასეთია, რომ ამოწმებენ მფლობელის საწონებს. თუ ნახავენ რომ გირები აღემატება ან ნაკლებია [კანონიერ წონაზე], მათ ჩამოართმევენ და აყიდებენ მფლობელს სხვას. მაგრამ ეს არასწორია: ის, ვისაც სჭირდება გირის შესწორება, თვითონ წარუდგენს მას და ამოწმებენ".[1]

მუჰთასიბს ნიშნავდა ან ხალიფა, ან გუბერნატორი, ან ყადი. მუჰთასიბს ჰყავდა ასისტენტები (სა'დიꟾა), რომლებიც მოიხსენიებოდნენ სხვადასხვა სახელით: ნდობით აღჭურვილი პირი (ამინ), დამხმარე ('ავნ), წარმომადგენელი (*ნა'იბ* – ნუვვაბ ან რასულ); უხუცესი (*'არ̄ფ* – „ის, ვინც იცის"), რომელთაც ევალებოდათ კონტროლი და ინფორმაციის მიწოდება. *'არ̄ფ* სპეციალურად ინიშნებოდა, რათა კონტროლი გაეწია და ინფორმაცია მიეწოდებინა მუჰთასიბისათვის სხვადასხვა სახის ხელოსნობასა და ვაჭრობაზე. მათ თვალყური უნდა ედევნებინათ სანიტარული რელიგიური ნორმების დაცვაზე, რათა საქონელს არ ჰქონოდა დაფარული დეფექტები. დასახელებულია 9 პროფესიის ადამიანი, რომლებიც ექვემდებარებოდნენ 'არიფ-ს: ყასბები, თევზის გამყიდველები, *ჰარრ̄ს*-ის, ძეხვის, საკონდიტრო ნაწარმისა და კეთილსურნელებათა დამამზადებლები, მქსოველები, მღებავები, ვეტერინარები. წყაროებში მოხსენიებულია აგრეთვე *'არიფ ას-სუკ*, რომელსაც ევალებოდა კონტროლი სპეციალურად ქათმების ბაზარზე და ასევე 'არიფი, რომელსაც ემორჩილებოდა კატების ბაზარი (*სუკ ას-სანანირ*). ასევე მამლუქთა პერიოდში იყო *ნ̄ჯირ ალ-ასვ̄კ*, რომლის უფლებამოსილებაში შედიოდა მხოლოდ ცხენებისა და მონების ბაზრებზე (სუ̄კ არ-რაკ̄კ) ზედამხედველობა.[2] წყაროებში არ არის ცნობები განსაკუთრებულ 'არიფებზე არამუსლიმთათვის. ალ-მაკრიზის ცნობით, „ეგვიპტის ყველა ბაზარსა და სახელოსნოს ჰყავდა 'არიფი, რომელიც აკონტროლებდა მათ საქმიანობას".[3] მსხვილი საქალაქო ბაზრების მუშაობაზე კონტროლისათვის მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ასევე 'ამილი, რომელიც იყო მაგ. ბაღდადის რამდენიმე ბაზარში (ცხვრების, ხილის და ბამბის, მონების).[4] მუსლიმურ ესპანეთში ცალკე სახელდება *საჰიბ ას-საკიꟾა* – ირიგაციისა და წყალმომარაგების

[1] Ибн Маммати. *Правила диванов*, 104-105.

[2] Al-Shayzarī, *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba)*, 46-62, 103.

[3] Al-Maqrizi, *Itti'āz al-Hunafā' bi-Akhbār al-A'immah al-Fātimīyīn al-Khulafā'*, II, 224.

[4] A. A. Duri, "Governmental Institutions," 59.

ინსპექტორი და *საჰიბ ალ-მადინა* – ქალაქის ინსპექტორი, რომელსაც ევალებოდა გადასახადების აკრეფაზე ზედამხედველობა.

მუჰთასიბს არ შეეძლო სახლში შესვლა და მისი გაჩხრეკა. წყაროებიდან კი ცნობილია, რომ მუჰთასიბი თავის აგენტებთან ერთად შედიოდა სახლებშიც, როდესაც საეჭვო ინფორმაციას მიიღებდა. ზოგჯერ მუჰთასიბი აღწევდა მმართველთა სასახლეებშიც მათი გაკონტროლების მიზნით. მუჰთასიბს უფლებამოსილება ჰქონდა ჩაეტარებინა საწარმოების აუდიტი და დაედგინა ყიდდნენ თუ არა ისინი თავის პროდუქციას ხელისუფლების მიერ დადგენილი ფასებით. ამის გარდა, ხელოსნები და მშენებლები პასუხს აგებდნენ მუჰთასიბის წინაშე თავიანთი ხელობის სტანდარტებზე (მაგ., იკრძალებოდა მშენებლობა ისეთ ადგილას, სადაც გზა ვიწროვდებოდა და იზღუდებოდა მოძრაობა). მუჰთასიბი ასევე ამოწმებდა საზოგადოებრივ სასადილოებს, სადაც საკვები უნდა ყოფილიყო უსაფრთხო, ხოლო ჭურჭელი დახურული და დაცული მწერებისაგან.[1]

მუჰთასიბის თანამდებობაზე უნდა დაენიშნათ მუსლიმი, სრულწლოვანი (*მუქალლაფ*), სამართლიანი (*'ადალა*) და ღვთისმოსავი, მტკიცე ხასიათის ადამიანი, კომპეტენტური საკანონმდებლო საკითხებში. ალ-მავარდის თანახმად, მუჰთასიბი უნდა ყოფილიყო თავისუფალი ადამიანი, კარგი ხასიათის, სამართლიანი, მკაცრი, უკომპრომისო რელიგიაში და ჰქონოდა ცოდნა არასასურველი მოქმედებების შესახებ.[2] ალ-ღაზალი (გარდ. 1111წ.) მიუთითებდა, რომ კარგი ბუნება უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე რელიგიური ღვთისმოსაობა. მისი აზრით, თუ თანამდებობის პირი გაბრაზდება, მას დაეხმარება არა ცოდნა და ღვთისმოსაობა, არამედ კარგი ბუნება. ალ-ღაზალი აუცილებლად მიიჩნევდა აგრეთვე კარგ რეპუტაციას. ამ პერიოდში მუჰთასიბის ჯამაგირი შეადგენდა დაახლ. 3 ათას დინარს წელიწადში, ტანსაცმლისა და სხვა საგნების გარდა, რითაც ასაჩუქრებდა მას ხალიფა ან სახელმწიფოს მეთაური. ფატიმიანთა ხალიფა ალ-ჰაქიმმა დაუნიშნა მუჰთასიბს 5 ათასი დინარი და გამოუყო 25 ცხენი, რათა მას ქრთამი არ აეღო.[3]

ბუვეიანთა დროს ბაღდადში (945-1055) და მოგვიანებით, ფატიმიანთა დროს (909-1171) ეგვიპტეში დაიწყო მუჰთასიბის ინვესტიტურის მოწმობების გადაცემა და კარგად ორგანიზებული ინვესტიტურის ცერემონიები. ალ-მაკრიზის თანახმად, 1023 წელს ფატიმიანთა ახლად დანიშნულმა მუჰთასიბმა, ჯილდოდ მიიღო მძიმე მოსასხამი და ჩალმა,

[1] Caroline Stone, "The Muhtasib," *Saudi Aramco World*, September/October 1977, 22-25.

[2] Abu al-Hasan al-Mawardi, *Ahkam As-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance,* 337-362.

[3] W. H. W. Jusoh, M. N. Sahad & M. H. Shuhari, "Characteristics of al-Muhtasib According to al-Ghazali (1111 AD) In Kitab Ihya' 'Ulum al-Din," *International Journal of Academic Researchin Business and Social Sciences,* 11(2), (2021),157-164.

ხოლო შემდეგ მონაწილეობა მიიღო დიდ პროცესიაში, რომელშიც მის წინ მიდიოდა 12 დედალი აქლემი. ასევე, როდესაც 1024 წელს ბაკი ალ-ჰადიმ ალ-ასვადი დაინიშნა შურტას და მუჰთასიბის თანამდებობებზე, მას აჩუქეს მძიმე მოსასხამი, ყადის ოქროს ჩალმა და ოქროს ხმალი და შემდეგ ის შესვეს ცხენზე, რომელსაც ჰქონდა ოქროს ლაგამი და უნაგირი.[1]

ჰისბას ინსტიტუტის იურისდიქცია გაიზარდა ოსმალთა მმართველობის დროს. ოსმალურ წყაროებში გამოყენებულია ტერმინი –*ihtisab,* რომლის ფუნქციებში ასევე შედიოდა მოსაკრებლებისა და გადასახადების აკრეფა ხელოსნებიდან, ვაჭრებიდან და ზოგიერთი საიმპორტო საქონლიდან. XVI ს-ის დასაწყისში, პირველად ისლამის ისტორიაში, სულტან ბაიაზიდ II-ის (1481-1512) ბრძანებით მოხდა მუჰთასიბის ფუნქციებსა და მოვალეობებთან დაკავშირებული წესების კოდიფიკაცია (*ihtisab qanunnameleri*). შემდგომ მმართველებს ცვლილებები და დამატებები შეჰქონდათ ამ წესებში. მუჰთასიბს ჰყავდა თავისი მოხელეები (აგენტები), რომელთაც ეწოდებოდათ – *qol oghlanlari*. მუჰთასიბის ოფისი – *ihtisab aghasi* ყოველწლიურად იჯარით გაიცემოდა (*ილთიზამ*) და მუჰთასიბი იღებდა დანიშვნის მოწმობას ყადის, დიდი ვეზირისა და პროვინციის მმართველის მიერ დამტკიცების შემდეგ. ეს შესაძლებელი იყო მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ის გადაიხდიდა განსაზღვრულ თანხას – *bedel-i muqata'ah* (არაბ. *ბადალა ალ-მუკატა'ა*) ან საქმიანობის წარმართვის უფლების შესატყვის ფულად ღირებულებას. ოსმალეთის იმპერიაში მუჰთასიბის თანამდებობა ფორმალურად გაუქმდა 1271/1854 წელს.[2]

სეფიანთა პერიოდის (1501-1736) წყაროები ადასტურებს, რომ მუჰთასიბებს, ისევე როგორც წინა საუკუნეებში, მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავათ ირანის სახელმწიფო სტრუქტურაში. თუმცა ქვეყნის ეკონომიკური შემოსავლების გაზრდამ და სახელმწიფო მმართველობის სისტემის სრულყოფამ გამოიწვია მუჰთასიბის ინსტიტუტის ცვლილებაც. *მუჰთასიბ ალ-მამალიქ* იყო ცენტრალური აპარატის მოხელე, რომელიც აკონტროლებდა ქალაქის ბაზრებს და ადგენდა საქონლის ფასებს (ქალაქის მმართველობის თავმჯდომარეც კი არ ერეოდა მის საქმეებში). მისი ძირითადი მოვალეობა იყო ვაჭრობის სწორად წარმართვა, ზომა-წონის ერთეულებზე თვალყურის დევნება, თაღლითობის თავიდან აცილება, შარიათის ნორმების დაცვა. ასეთი დარღვევებისას მუჰთასიბი დამნაშავეს უსჯიდა გაშოლტვას, პატიმრობას ან სამარცხვინო სასჯელს – თავზე მაღალი ხის ქუდის ჩამოცმას. ირანის ყველა ქალაქს ჰყავდა მუჰთა-

[1] Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-Hunafā' bi-Akhbār al-A'immah al-Fātimīyīn al-Khulafā',* II, 135, 150.

[2] Mohammad Hefni, "The Control of The Kadi and The Muhtesib on The Urban Guilds in The Ottoman Empire," *Al-Ihkam* (Jurnal Hukum & Pranata Sosial), 12/2 (December, 2017), 219-247.

სიბი, რომლებიც ემორჩილებოდნენ სახელმწიფოს დედაქალაქში მყოფ *მუჰთასიბ ალ-მამალიქ*-ს. შაჰ-თამაზ I-ის (1524-1576) მმართველობის ბოლო წლებში და მუჰამედ ხოდაბანდეს (1578-1587) დროს *მუჰთასიბ ალ-მამალიქ*-ის თანამდებობა ეკავა მირ ჯაფარ რასტის. შაჰ აბას I-ის (1588-1629) დროს ქვეყნის მუჰთასიბი იყო მირ სეიდალი.[1] შუა საუკუნეების ბოლოს, ეკონომიკური დაქვეითებისა და სოციალური კრიზისის შედეგად, მუჰთასიბის ფუნქციები მნიშვნელოვნად შემცირდა. მუჰთასიბის უფლებამოსილება მხოლოდ ქალაქზე ვრცელდებოდა და არა მის შემოგარენზე. სეფიანთა მმართველობის ბოლო პერიოდში მოვალეობები, რომლებიც ტრადიციულად მუჰთასიბთან იყო დაკავშირებული, ნაწილდებოდა მოხელეთა რამდენიმე კატეგორიას შორის: სადრ (რელიგიური ინსტიტუტების ხელმძღვანელი); შეიხ-ულ-ისლამი (უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი), ტარუღა (ქალაქის პოლიციის თავი). ყაჯართა პერიოდის (1779-1925) დასაწყისში მუჰთასიბის ფუნქციები მკაცრად მხოლოდ ბაზრით შემოიფარგლებოდა და ცალკეულ ქალაქებში ტარუღას ექვემდებარებოდა. XIX საუკუნის მანძილზე ეს თანამდებობა ირანში თანდათან გაუქმდა. 1905-1911 წლის კონსტიტუციური რევოლუციის შემდეგ, თანამედროვე სააგენტოებმა თავის თავზე აიღეს ყველა ის ფუნქცია, რასაც ისტორიულად ასრულებდა მუჰთასიბი.[2]

XX საუკუნის დასაწყისამდე ეს თანამდებობა, შუასაუკუნეობრივი ფორმით, არსებობდა მუსლიმური სამყაროს ზოგიერთ სხვა ნაწილშიც მაგ., მაროკოსა (*რა'ის ალ-მასალიჰ ალ-იკთისადიჲა* – ეკონომიკური კეთილდღეობის ხელმძღვანელი) და ბუხარაში (აქ ის შემორჩა 1920 წლამდე).[3]

უმაიანი ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქის დროს (685-705) სასამართლო ფუნქციების ნაწილი ქალაქებში გადაეცა სამხედრო-პოლიციურ ხელისუფლებას. 'აბასიანთა დროს ჩამოყალიბდა სამხედრო-პოლიციური ძალა სახალიფოს ქალაქებში – ***შურტა***. ეს იყო ფაქტობრივად ხალიფას გვარდია, რომელსაც ევალებოდა პოლიციური სამსახური. ასეთი რაზმის ხელმძღვანელი იწოდებოდა როგორც *ჲაჰიბ აშ-შურტა*.

მკვლევართა აზრით, შურტა-ს ინსტიტუტი არაბებმა დაისესხეს ბიზანტიური და სპარსული პოლიციის სისტემიდან. ატ-ტაბარის თანახმად,

---

[1] О. Эфендиев, *Азербайджанское государство Сефевидов* (Баку, 1981), 267.

[2] Willem Floor, "The Office of Muhtasib in Iran," *Iranian Studies*,18 (1985), 66-68; *The Oxford Handbook of Islamic Law,* 344.

[3] А. А. Семенова, "Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени," *Труды АН Таджикской ССР,* XXV, вып. 11 (1954), 44-47; Н. П. Петрова, "Бухарский мухтасиб в начале XX века," *Проблемы востоковедения*, 1 (1959).

სასანიანთა იმპერიის შაჰინშაჰს ჰყავდა მცველები (ჰურრა) სასახლის შიგნით და გარეთ.[1] ყოველი ბრძოლის დროს მოციქულ მუჰამადს თან ახლდა მცველი: სა'დ იბნ მუ'ად ბადრის ბრძოლის დროს; ზაქვან იბნ 'აბდალლაჰ იბნ კაᲂს და მუჰამმად იბნ მასლამა უჰუდის მთასთან ბრძოლის დროს; 'აბბად იბნ ბიშრ, სა'დ იბნ აბი ვაკკას და აბუ აᲂუბ ალ-ანსარი ხაᲂბართან ბრძოლის დროს; ზუბაᲂრ იბნ 'ავვამ ხანდაკთან ბრძოლის დროს. ქალაქ მედინას იცავდნენ მუსლიმები. თუმცა, შურტას ინსტიტუტი მოგვიანებით აღმოცენდა.

შურტას თავდაპირველ ფუნქციას შეადგენდა „ღამის შემოვლა" (*ატ-ტავაფ ბი-ლ-ლაᲂლ*). ღამის დარაჯები იცავდნენ ქალაქს ღამით და ჰქონდათ სამი საგუშაგო. ისინი აკავებდნენ საეჭვო პირებს, უსაქმურებს და თაღლითებს. მათ რიცხვში იყვნენ ღამის ქურდები, ლოთები და შფოთისთავები. „ღამის შემოვლა" შემოიღო მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა 'უმარ I-მა. ის ღამით იცავდა ქალაქ მედინას და ამაში მას ეხმარებოდნენ 'აბდ ალლაჰ იბნ 'აბბასი და 'აბდ არ-რაჰმან იბნ 'ავფი. ალ-Ოა'კუბის თანახმად, ხალიფას ღამის შემოვლებისას თან დაჰქონდა მათრახი (*დურრა*) და მას ჰყავდა *საჰიბ აშ-შურტა* – 'აბდ ალლაჰ იბნ 'აბბასი.[2] ამის საწინააღმდეგოდ, ალ-Ოა'კუბი მოგვიანებით წერს, რომ მუ'ავია I იყო პირველი ხალიფა, ვინც შემოიღო შურტა.[3] ვ. ბეჰნაუერის თანახმად, ხალიფა 'უსმანის დროს ფუსტატში საჰიბ აშ-შურტას მოვალეობა იყო სასჯელების აღსრულება, საპატიმროების დაცვა და ქალაქის ჭიშკრის გაღება-დაკეტვა (ხალიფა 'უსმანის დროს საჰიბ აშ-შურტა იღებდა 4 000 დირჰამს წელიწადში). თუმცა საპატიმროების დაცვა არასოდეს შედიოდა საჰიბ აშ-შურტას მოვალეობაში და ეს ევალებოდა ციხის მცველს (*ას-საჯჯან*).[4] ხალიფა 'ალი იყენებდა შურტას და საჰიბ აშ-შურტას სხვადასხვა მიზნებით. როდესაც ის ამზადებდა ლაშქრობას მუ'ავიასა და მისი სირიის არმიის წინააღმდეგ (657წ.), უბრძანა თავის საჰიბ აშ-შურტას მოეწოდებინა ქუფელებისათვის, რომ წასულიყვნენ სამხედრო ბანაკში და მზად ყოფილიყვნენ ბრძოლისათვის. 'ალიმ ასევე უბრძანა საჰიბ აშ-შურტას, მალიქ იბნ ჰაბიბს, მოეკლა ყველა, ვინც არ დაემორჩილებოდა ამ მითითებას. როგორც ჩანს, მალიქ იბნ ჰაბიბი დარჩა ქუფაში და აღასრულებდა ხალიფას განკარგულებას. ცნობილია აგრეთვე, რომ 'ალიმ უარი განაცხადა

[1] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī,* Vol. 5: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen. C. E. Bosworth (trans., ann.) (Cambridge and New York, 1999), 336-336.

[2] Abu Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Tabarī, *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk,* ed. M. J. De Goeje (Leiden, 1880-1889), IV, 205; Ahmad b. Abī Ya'qūb b. Ja'far Al-Ya'qūbī, *Tāīkh al-Ya'qūbī* (Najaf, 1964), t. 2, 148-149.

[3] Ahmad b. Abī Ya'qūb b. Ja'far Al-Ya'qūbī, *Tāīkh al-Ya'qūbī,* II , 220.

[4] W. Behrnauer, "Memoire sur les institutions de police chez les Arabes," *Journal Asiatique,* Series V, XV (June 1860), 471-2.

შურტას მიერ დაცვაზე, როდესაც ის გადიოდა გარეთ და, შესაძლოა, ამის გამო ის ადვილად მოკლა ხარიჯიტმა იბნ მულჯამმა 661 წელს.

შურტა ყოველთვის იყო ადმინისტრაციულ ცენტრებში და მის რიგებში თავდაპირველად მსახურობდნენ არაბები, ხოლო მოგვიანებით სამუშაოდ მიიღეს თურქები, ჩრდ. აფრიკელები გარკვეული გასამრჯელოს ფასად. შურტას ევალებოდა საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვა ქუჩებში, ხალხმრავალ ადგილებში, ბაზრებში. ასევე მის მოვალეობაში შედიოდა ყადის დადგენილებათა აღსრულება, ხალხის შეკრების თავიდან აცილება ხალიფას გადაადგილების დროს, ხალიფასა და უმაღლეს მოხელეთა დაცვა. მაგ., მეჩეთში ლოცვის დროსაც შურტა (სპეციალური ჯგუფი) იცავდა ხალიფას თავდასხმისაგან. ხალიფა მუ'ავიამ, 'ალი იბნ აბი ტალიბის მკვლელობის შემდეგ, საკუთარი უსაფრთხოების უზრუნველყოფის მიზნით, ჰაბიბ იბნ შიჰაბ ალ-შა'მი (სხვა გადმოცემით, ეს იყო კაᲂს იბნ ალ-ჰაᲂსამ ას-სულამი) დანიშნა თავისი შურტას (პოლიციის) უფროსად და 661 წლიდან ხალიფას ბრძანებით მეჩეთში მისთვის გამოიყო ადგილი – *მაკსურა*, რომელიც სპეციალური ზღუდით უნდა ყოფილიყო დაცული. ასეთი პრაქტიკა შემდეგ დაინერგა ყველა კათედრალურ მეჩეთში. ხალიფა მუ'ავიას დროს, ბასრის გამგებელს (დანიშნა 667 წელს) ზიᲂად იბნ აბიჰის ჰყავდა 4000 მცველი (*შურტა*), 500 ცხენოსანი პოლიციელი (*რაბიტა*) და ორი საჰიბ აშ-შურტა.[1] მართალია, ეს მონაცემები გადაჭარბებულია, მაგრამ ღამის პატრულის გააქტიურებამ ბასრაში გამოიწვია ძარცვის შეწყვეტა ქუჩებში და გარკვეულ პერიოდი ისეთმა სიმშვიდემ დაისადგურა, რომ ხალხი ღამით აღარ კეტავდა სახლის კარს. ზიᲂად იბნ აბიჰი იყო ასევე პირველი მმართველი, ვინც დააწესა ბასრაში კომენდანტის საათი (*მან' ათ-თაჯავვულ*), რაც უკრძალავდა მოსახლეობას სახლის დატოვებას ღამით.[2] მას მიეწერება ორგანიზებული დასმენის შემოღებაც, რამაც შესაძლებელი გახადა წესრიგის დამყარება გზებზეც. მას ეკუთვნის შესაქები სიტყვები: „თუ დაიკარგება თოკი ჩემსა და ხორასანს შორის, მე მეცოდინება, ვინ აიღო ის". 670 წელს ზიᲂად იბნ აბიჰი დაინიშნა ქუფის გამგებლადაც და ბასრიდან ქუფაში გადაიყვანა 2000 შურტა. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ მუ'ავიას ხალიფობაში, მედინის მმართველმა მარვან იბნ ალ-ჰაქამმა დანიშნა 'აბდ არ-რაჰმან იბნ 'ავფი *საჰიბ აშ-შურტ*-ად და იმავდროულად ყადიდ.[3]

---

[1] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī*, Vol. 18: Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'awiyah A.D. 661-680/A.H. 40-60. Translated by Michael G. Morony (Cambridge and New York, 1987), 18, 83.

[2] იქვე.

[3] Ibn Sa'd, *Kitab al-Tabaqat al-Kabir,* as translated by S. Moinul and H.K. Ghazanfar (New Delhi, n.d.), V, 158.

წყაროთა მონაცემებით, 61/680 წელს, როდესაც ჰუსაᲔნ იბნ ‘ალი მიუახლოვდა ქუფას, რათა სათავეში ჩასდგომოდა აჯანყებას ხალიფა Ეაზიდ I-ის წინააღმდეგ, ერაყის გამგებელმა ‘უბაიდალლაჰ იბნ ზიᲔადმა გააგზავნა არმია შურტას (მას ეცვა სპეციალური დამცავი სამოსი – *თიჯფᲐფ*) ხელმძღვანელობით და მათ მოკლეს ჰუსაᲔნი თავის მომხრეებთან ერთად.[1] შიიტი-კაისანიტების სექტის ფუძემდებლის, მუხთარ ას-საკაფის (გარდ. 687წ.), საჰიბ აშ-შურტამ ქუფაში აწამა (ქვებით ჩაქოლა) მამაკაცი, რომელიც დამნაშავე იყო ჰუსაᲔნ იბნ ალისა და მისი ოჯახის წევრების მკვლელობაში.

უმაიან ხალიფა ‘უმარ II-ს, რომელმაც გაატარა მკაცრი რელიგიური პოლიტიკა, ჰყავდა სამასი შურტა და სამასი მცველი (ჰარას). უმაიანთა პერიოდში *საჰიბ აშ-შურტა*-ს უფრო მეტი უფლებები ჰქონდა, ვიდრე ყადის და მისი გასამრჯელო შეადგენდა დაახლ. 10 დინარს თვეში (თუმცა ისინი იღებდნენ საჩუქრებსაც ხალიფასა და პროვინციათა მმართველებისაგან). *საჰიბ აშ-შურტა*-ს ექვემდებარებოდა სასახლის მცველი *(საჰიბ ალ-ჰარას)*, რომელიც ზოგჯერ იყო მმართველის კარის მსახურიც. უმაიანი ხალიფები მავალებს (არაარაბი გამუსლიმებული) არ ნიშნავდნენ საჰიბ აშ-შურტას ან სხვა რაიმე მაღალ სახელმწიფო თანამდებობაზე.

‘აბასიანთა დროს, ხალიფა ალ-მაჰდი (775-785) მითითებებს აძლევდა ქალაქის მმართველს ‘აბდალლაჰ იბნ მალიქს, რათა შურტას დაესაჯა და ციხეში ჩაესვა მისი ცუდი ყოფაქცევის ვაჟის ალ-ჰადის მეგობრები და ნაცნობები.[2]

შურტას შეეძლო დაზარალებულის მხრიდან საჩივრის წარმოდგენის გარეშე დაეპატიმრებინა ან დაესაჯა დანაშაულში ეჭვმიტანილი ადამიანი. მასვე შეეძლო საკუთარი ინიციატივით ეწარმოებინა გამოძიება, ამისათვის ესარგებლა თავისი საიდუმლო აგენტების მიერ შეკრებილი ინფორმაციით. უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეების მუსლიმურ სამყაროში აქტიურად მოქმედებდა ე.წ. „საიდუმლო პოლიცია“. *საჰიბ აშ-შურტა* იძიებდა აგრეთვე პოლიტიკურ საქმეებს, მაგ., აჯანყებებს, ძალადობას, ადამიანთა მოტაცებას და სხვა. გამოძიების დასრულების შემდეგ მას შეეძლო გამოეტანა განაჩენი, სიკვდილით დასჯის ჩათვლით. გამოიყენებოდა სასჯელის ისეთი მკაცრი სახეებიც, რომლებიც არ იყო გათვალისწინებული შარიათით (კანის გადაძრობა, ნემსებზე დასმა, ძვლების გადამტვრევა). XIII–XVსს. ირანში მოხელე, რომელიც შეესაბამე-

[1] Al-Tabarī, *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk*, V, 434.

[2] Arsaan Mussa Rashid, *The role of the Shurta in early Islam,* Submitted for the degree of Doctor of Philosophy of the University of Edinburgh (1983); Mathieu Tillier, “Prisons et autorités urbaines sous les Abbassides,” *Arabica,* 55/3 (2008), 387-408.

ბოდა სახალიფოს *საჰიბ აშ-შურტა*-ს, იწოდებოდა *დარუღა*-დ (მონღ.), ხოლო სეფიანთა პერიოდში – დივან-ბეგად.

არაბი ისტორიკოსისა და სამართლისმცოდნის მუჰამმად ალ-ხუშანის (XIს.) თანახმად, მუსლიმურ ესპანეთში შურტა, როგორც სპეციალური სადამსჯელო ინსტიტუტი ან უწყება (*აჰქამ აშ-შურტა*) დედაქალაქში საზოგადოებრივი წესრიგის დასაცავად, ჩამოყალიბდა ამირა ʻაბდ არ-რაჰმან II-ის დროს (822-852). უეჭველია, რომ შურტა იყო ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ხელისუფლების ორგანო უმაიანთა პერიოდის მუსლიმური ესპანეთში. არსებობდა შურტა ალ-ʻულიყა – „უმაღლესი შურტა“) და *შურტა ას-სუღრა* („მცირე შურტა“). *შურტა ალ-ʻულიყა*-ს უფლება ჰქონდა დაესაჯა სხვადასხვა სამართალდარღვევისათვის მოსახლეობის ზედა ფენები (ხასსა): მაღალი თანამდებობის პირები, მათთან დაახლოვებულები ან ვისაც ისინი მფარველობდნენ. *შურტა ას-სუღრა*-ს უფლებამოსილება ვრცელდებოდა მხოლოდ უბრალო ხალხზე – ʻამმა (მუვალლადები და ზიმიები). 317/929 წელს დაფიქსირებულია მუსლიმურ ესპანეთში მესამე შურტას არსებობაც – *აშ-შურტა ალ-ვუსტა* („საშუალო შურტა“), რომელსაც უფლებამოსილება ჰქონდა იმ სოციალურ ფენებზე, რომელთაც შუალედური მდგომარეობა ეკავათ ხასსა-ს და ʻამმა-ს შორის (ვაჭრები, ხელოსნები, წვრილი მოხელეები, მსახურები). თუმცა ცოტა რამ არის ცნობილი *ვალი აშ-შურტა*-ს (საჰიბ აშ-შურტა) ფუნქციების შესახებ. ალ-ხუშანი ასახელებს მხოლოდ ამ უწყების მმართველებს, მათი უფლებამოსილებების მითითების გარეშე. ადმინისტრაციული იერარქიის მიხედვით, *ვალი აშ-შურტა* ექვემდებარებოდა მოსამართლეს. თუ მოსამართლე, რელიგიური მოხელის რანგში, თავს გრძნობდა არაკომპეტენტურად ან რაიმე მიზეზით უჭირდა კონკრეტულ საქმეზე გადაწყვეტილების მიღება, ის გადასცემდა საქმეს შურტას ხელმეორე განხილვისათვის. ამირა უფლებას აძლევდა *ვალი აშ-შურტა*-ს გამოეძიებინა და დაესაჯა თავისი შეხედულებისამებრ, ზოგჯერ სასიკვდილო განაჩენიც კი გამოეტანა, მმართველის სპეციალური ნებართვის მოთხოვნის გარეშე.[1]

ქართულ წყაროებში შურტა უკვე XI ს-დან გვხვდება, როგორც ქართული სამოხელეო სისტემის ნაწილი. იგი მოიხსენიება გიორგი II-ის სიგელში მოხელეთა ჩამონათვალის ერთ-ერთ ბოლო პოზიციაზე. ქართულ საბუთებში, როგორც ჩანს, იგი ფისკალურ მოხელეს აღნიშნავდა.[2]

---

[1] Мухаммад ибн Харис ал-Хушани, *Книга о судьях (Китаб ал-кудат),* 102.

[2] იხ.: ე. ძმანაშვილი *სამოხელეო წყობის საკითხისათვის XII საუკუნის საქართველოში*, სადოქტორო ნაშრომი შესრულებულია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად. საქართველოს საპატრიარქოს წმინდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი (თბილისი, 2018), 155-161.

არაბთა სახალიფოში იყო ასეთი თანამდებობაც – **მუშრიბი** (არაბ. მუშრიფ - ზედახედველი, მეთვალყურე). ნიზამ ალ-მულქის „სიასათნამე“-ში ამ ტერმინით (მუშრიფ) აღინიშნება სასახლის კარის მოხელე – ჯაშუში. ამავე მნიშვნელობით გვხვდება ეს ტერმინი ბაიჰაკისთან,[1] სადაც ის მოხსენიებულია სიტყვასთან – ჯაშუში. ნიზამ ალ-მულქის თანახმად, „მმართველი არასოდეს არ უნდა იყოს უყურადღებო თავისი მოხელეების საქმეთა მიმართ. ..... ყველას, ვისაც ეძლევა დიდი თანამდებობა, ფარულად უნდა მიეჩინოს მუშრიბი, რათა მან ამის შესახებ არაფერი იცოდეს, ის სისტემატურად შეატყობინებს ხოლმე [მმართველს] მის საქმეებსა და გარემოებებზე“.[2]

სამოქალაქო და საოჯახო სამართლის საქმეები განიხილებოდა მხოლოდ ყადის მიერ. მოგვიანებით შურტას თანამდებობამ გარკვეული ევოლუცია განიცადა და მამლუქთა პერიოდში ის უკვე 25-ე რანგის მოხელეს წარმოადგენდა. პოლიციის დივანის (*დივან აშ-შურტა*) სათავეში იდგა საჰიბი, რომელიც ქალაქის მთავარ მცველადაც ითვლებოდა. ზოგჯერ ეს დიდი მოხელე ვეზირის რანგსაც აღწევდა. *საჰიბ აშ-შურტა*, თანამდებობაზე დანიშვნისას, ხალიფასაგან იღებდა ხალათს და ოქროს კვერთხს, რის საფუძველზეც ასკვნიან, რომ ისინი იყვნენ ძირითადად ხალიფასთან დაახლოებული პირები. უმრავლეს შემთხვევაში *საჰიბ აშ-შურტა* იყო ქალაქის ან ოლქის მმართველის მარჯვენა ხელი და მმართველის გარდაცვალების შემთხვევაში (ახალი მმართველის დანიშვნამდე) ასრულებდა მის ფუნქციებს. არაბულ-მუსლიმურ სამყაროში VII-XVIII საუკუნეებში *შურტა* იყო ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სახელმწიფო სტრუქტურა. ამის შემდეგ შურტას ადგილი დაიკავა პოლიციამ.

‘აბასიანთა სახალიფოში არსებობდა ორი რგოლისაგან შემდგარი სასამართლო სისტემა: ყადის სასამართლო, რომელიც ეყრდნობოდა ისლამური სამართლის ნორმებს და სამოქალაქო სასამართლო (*ნაჲარ ალ-მაჲალიმ* – „საჩივრების გამოძიება“) ანუ „საჩივრების უწყება“ ან ***საჩივრების დივანი*** *(დīვāნ ალ-მაჲāლიმ).* სამეცნიერო ლიტერატურაში ტერმინი *მაზალიმ* გამოიყენება შემდეგი მნიშვნელობებით: „მოსამართლე“, „სასამართლო“, „სამეფო სასამართლო“, „საგანგებო სასამართლო“, „სამოქალაქო სასამართლო“, „ადმინისტრაციული სასამართლო“,

---

[1] Абу-л-Фазл Бейхаки, *История Мас’уда* (Ташкент, 1962); Б. Дорн, выдержках из мусульманских писателей касательно истории и географии южных берегов Каспийского моря (СПб., 1858), 105.

[2] A. K. S. Lambton, “The Dilemma of Government in Islamic Persia: The ‘Siyāsat-Nāma’ of Niẓām al-Mulk,” *Iran,* 22 (1984), 55-66. თბილისის საამიროში, თბილისის ამირას მოხელეთა შტატში სახელდება მუშრიბიც – საბაჟო-სავაჭრო გადასახადების საკითხთა მომწესრიგებელი, ზედამხედველი.

„მართლმსაჯულების ორგანო“, „საჩივრების უწყება“, „საჩივრების დივანი“. ისტორიულ წყაროებში „მაზალიმ“ აღნიშნავს როგორც მოსამართლეს, სასამართლო ორგანოს, ისე პროცესს. „საჩივრების უწყება“ იყო ერთგვარი სააპელაციო სასამართლო, სადაც განიხილებოდა საჩივრები და პეტიციები (*რუკ'ა* ან *კისსა*). ის იღებდა ინფორმაციას ფისკალურ, სასამართლო და ადმინისტრაციულ სისტემაში არსებულ დარღვევებსა და უკანონობაზე. მომჩივანს ეწოდებოდა *მუთაზალლიმ* ან *რაფი',* ხოლო პეტიციაზე გადაწყვეტილებას – *თავკი'*. საჩივრების დივანის სათავეში იდგა *საჰიბ დივან ალ-მაზალიმ*. დივანში შედიოდა ისეთი საქმეები, რომელთა გადაწყვეტა ყადის შესაძლებლობებს აღემატებოდა და სჭირდებოდა უფრო მეტი უფლებამოსილების მქონე მოხელე. თუმცა მათი ფუნქციები ნათლად არ იყო გამიჯნული. ამის გამო გამუდმებით იყო კამათი, თუ ვის ეკუთვნოდა უფრო მეტი ძალაუფლება. ერთადერთი პირი, რომლისთვისაც შეიძლება მიემართათ აპელაციით, იყო თვითონ ხალიფა.[1]

მუსლიმი სამართლისმცოდნის ალ-მავარდის (გარდ. 974/1058წ.) თანახმად, საჩივრების სახელმწიფო დივანს უნდა განეხილა: უსამართლო და დესპოტური ქმედებები, ჩადენილი მმართველების მიერ ხალხის წინააღმდეგ; უსამართლობის შემთხვევები გადასახადებით დაბეგვრისას; სახელმწიფო დაწესებულებების მდივნების აქტები; რეგულარული არმიის საჩივრები მათთვის ჯამაგირის შემცირების ან შეჩერების თაობაზე; ძალით წართმეული საკუთრების დაბრუნება; ღვთიური შეწირულობების შემთხვევები; ყადის მიერ გამოტანილი გადაწყვეტილების აღსრულება, როდესაც ის შეუსრულებელი რჩებოდა მოპასუხის ქედმაღლობისა და სტატუსის გამო; აშკარა ცოდვა, რომლის აღკვეთა ვერ შეძლო მუჰთასიბმა; ზრუნვა საზოგადო ღვთისმსახურებაზე და რელიგიურ პრაქტიკაზე; საზოგადოდ საჩივრების მოსმენა და გადაწყვეტა.[2]

ხალიფა 'აბდ ალ-მალიქმა სპეციალური დღეები დაადგინა საჩივრების მოსასმენად. მათი გადაწყვეტა ევალებოდა ყადის, თვითონ მხოლოდ ამტკიცებდა ამ გადაწყვეტილებებს. ეს პრაქტიკა გაგრძელდა ხალიფა 'უმარ II-მდე, რომელიც თვითონ განიხილავდა საჩივრებს. ამის შემდეგ ხალიფები ძველ პრაქტიკას დაუბრუნდნენ და ეს ფუნქცია ყადის და

[1] Maaike van Berkel, "Abbasid "Maẓālim" between Theory and Practice," *Bulletin d'études orientales,* 63 (2014), 229-242.

[2] ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (X-XVIსს.),* 36-37; H.F. Amedroz, "The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (July 1911), 635-674.

ვეზირებს გადასცეს. უმაიანთა ესპანეთში კორუფციასთან და კანონდარღვევებთან ბრძოლაში, პოლიციასთან (აშ-შურტა) ერთად, მონაწილეობდა „საჩივრების უწყება“.[1]

‘აბასიანი ხალიფები ალ-მაჰდი (775-785) და ალ-ჰადი (785-786) პირადად განიხილავდნენ საჩივრებს და ასე გაგრძელდა ხალიფა ალ-მუჰთადიმდე (869-870), რომლის შემდეგაც საჩივრებს განიხილავდნენ ვეზირები, როგორც ხალიფას ნდობით აღჭურვილი პირები. ხალიფა ალ-მაჰდიმ დააწესა აგრეთვე *საჰიბ ალ-მაზალიმ*-ის (მაზალიმის უფროსი) პოსტი, რომელიც ეკავა ან მაღალი რანგის მოხელეს ან სპეციალურ ყადის, ვინც პასუხისმგებელი იყო მაზალიმის რეგულარულ სხდომებზე.[2] ხალიფა ალ-მუჰთადიმ (869-870) ააგო სპეციალური შენობა, გუმბათით მორთული („კუბბათ ალ-მაზალიმ“ – საჩივრების გუმბათი) და ოთხი შესასვლელით, სადაც ის განიხილავდა საქმეებს.[3] ალ-მაკრიზის თანახმად, 871 წელს ეგვიპტეში ამირა აჰმად იბნ ტულუნმა (868-884) დააწესა საჩივრების მიღებისათვის განრიგი კვირაში ორჯერ, რისთვისაც ნიშნავდა თავის ნდობით აღჭურვილ პირებს. ფატიმიანებმა (910 წლიდან) საჩივრების განხილვა გადასცეს უმაღლეს ყადის, ხოლო XII საუკუნიდან ეს ფუნქცია თავის თავზე აიღეს ვეზირებმა. თუ მაზალიმის უფროსი იყო ვეზირი სამხედრო წოდებიდან, საჩივრები განიხილებოდა მათ მიერ ერთპიროვნულად, სახელმწიფოს მთავარი ყადის (*კადი ალ-კუდათ*) თანდასწრებით. თუ ვეზირი არ ეკუთვნოდა სამხედრო წოდებას, საჩივრებს განიხილავდა *საჰიბ ალ-ბაბ* (ჭიშკრის განმკარგულებელი), რომელსაც ასევე უწოდებდნენ *ვაზირ ას-საღირ*-ს (უმცროსი ვეზირი). ამის გარდა შენობაში, სადაც მიმდინარეობდა *მაზალიმ*-ის პროცედურა, უნდა ყოფილიყო მდივანი, ფინანსური უწყების ხელმძღვანელი და მათი დამხმარეები. ასეთი შეკრებები იმართებოდა ორ კვირაში ერთხელ. თუ მთავრობას ხელმძღვანელობდა სხვა წოდების ვეზირი, მაშინ საჩივარი გადაეცემოდა ხალიფას. მაზალიმის უფროსის (ხალიფა ან ვეზირი) გადაწყვეტილება იყო საბოლოო, გასაჩივრებას არ ექვემდებარებოდა და

[1] Christian Müller, “Redressing Injustice. Maẓālim Jurisdictions at the Umayyad court of Córdoba (Eighth-Eleventh Centuries CE),” *Court and Cultures in the Muslim World. Seventh to Nineteenth Centuries.* Edited by Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartung (London, New York, 2011), 94-104.

[2] Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyya*, 65; Jørgen Nielsen, S*ecular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks, 662/1264-789/1387* (Leiden, 1985), 4-5.

[3] Masudi, *The Meadows of Gold*, The Abbasids [Murūj aḏ-Ḏahab wa-Maʿādin al-Jawhar]. Translated and Edited Paul Linde and Caroline Stone (London and New York, 2010), 299; Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī,* Vol.36: The Revolt of the Zanj A.D. 869-879 / A.H. 255-265 (Cambridge and New York, 1991), 69.

ლეგიტიმურად ითვლებოდა იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ეწინააღმდეგებოდა ისლამური სამართლის ნორმებს.[1] სხდომებს უნდა დასწრებოდნენ მცველები, ყადიები, ფაკიჰები, მდივნები (ჩანაწერებისათვის) და ნოტარიუსები (მოწმეებისათვის).

უნდა აღინიშნოს, რომ ისტორიაში ცნობილია ორი ქალი, რომლებსაც ეკავათ საჩივრების დივანის ხელმძღვანელის საკმაოდ მაღალი პოსტი. 'აბასიანი ხალიფა ალ-მუკთადირის (908-932) მმართველობის დროს სახელმწიფო საქმეებს აკონტროლებდა მისი დედა შაღაბი ანუ უმმ ალ-მუკთადირი, რომელმაც საჩივრების განხილვა მიანდო ქალს – სუმალს. ის ყოველ პარასკევს იჯდა ქ. ბაღდადის რუსაფას კვარტალში, ხალიფას დედის მიერ სპეციალურად აგებულ შენობაში ფაკიჰებთან, ყადიებთან და სახელმწიფო მოხელეებთან ერთად და განიხილავდა სასამართლო საქმეებს, იღებდა გადაწყვეტილებებს და თვითონვე აწერდა ხელს.[2] მეორე ასეთი ქალბატონი იყო ხორეზმშაჰ ალა ად-დინ მუჰამმადის (1200-1220) დედა – თერქენ ხათუნი. სამხედრო არისტოკრატიაზე დაყრდნობით, ის განიხილავდა საჩივრებს მოხელეებზე, რომელთაც ეკავათ წამყვანი სამხედრო და სამოქალაქო პოსტები და გამოჰქონდა გადაწყვეტილებები, რის გამოც მიიღო მეტსახელი – *ხუდავანდ-ი ჯჰაჰან* („სამყაროს მბრძანებელი"). ისტორიკოსი ან-ნასავის ცნობით, „ის იყო ღირსეული და ჭკვიანი. როდესაც ის იღებდა საჩივრებს, ის განიხილავდა მათ მიუკერძოებლად და სამართლიანად და იყო დაჩაგრულის მხარეს დამნაშავის წინააღმდეგ, მაგრამ ადვილად იღებდა გადაწყვეტილებას მკვლელობაზე. მან ბევრი კარგი და სასარგებლო საქმე გააკეთა თავისი ქვეყნისათვის. ... მას ჰყავდა შვიდი ცნობილი, ღირსეული და პროფესიონალი მდივანი (*ქუთთაბ ალ-ინშა'*)".[3]

აღსანიშნავია, რომ სიცილიის მეფემ როჯერ II-მ (1130-1154) დაარღვია ფრანკთა სამართლებრივი პრაქტიკა და დააარსა სპეციალური ტრიბუნალი, სადაც მუსლიმებს შეეძლოთ საჩივარი შეეტანათ მათ მიმართ ჩადენილ სამართალდარღვევებზე და მეფე პირადად აღასრულებდა სამართალს. სიცილიიდან ეს ინსტიტუტი გავრცელდა ევროპაშიც.[4]

---

[1] Al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī dhikr al-khitat wal-āthār*, II, 207.

[2] ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (X-XVIსს.),* 36-38.

[3] Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави, *Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны: (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны)*. Критич. текст, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указатели З.М.Буниятова (М., 1996), 82.

[4] B. Pasciuta, "From Ethnic Law to Town Law: The Customs of the Kingdom of Sicily from the Twelfth to the Fifteenth Century," *Rechtsgeschichte – Legal History Rg*, 24 (2016), 279.

სელჩუკი სულტნები (1055 წლიდან) თვითონ ახორციელებდნენ სამართლისწარმოებაზე კონტროლს. სელჩუკი სულტნების ალფ არსლანის (1063-1072) და მალიქ შაჰის (1072-1092) დიდვეზირმა ნიზამ ალ-მულქ ატ-ტუსიმ (1063-1092) კარგად გაანალიზა საჩივრების განხილვის პოლიტიკური მნიშვნელობა და ეს საკითხი განიხილა პოლიტიკურ ტრაქტატში – *სიᲴასათ ნამა*. ნიზამ ალ-მულქის რჩევის შესაბამისად სელჩუკი სულტნები თვითონ ხელმძღვანელობდნენ საჩივრების განხილვას და მას ესწრებოდნენ მათი ვეზირები და ყადიები. ნურ ად-დინ ზანქიმ, ზანქიანთა დინასტიის ამირამ (1146-1174), დაახლ. 1163 წელს დამასკოში დააარსა – *დᾱრ ალ-'ადლ („სამართლის სახლი"ან სამართლის სასახლე)* ან *დᾱრ ქაშფ ალ-მაẓᾱლიმ* („სახლი საჩივრების განსახილველად"), სადაც მიემართებოდა კვირაში ორჯერ, ესწრებოდა სხდომას მუსლიმ იურისტებთან და ყადიებთან ერთად და აღასრულებდა სამართალს შარიათის კანონების შესაბამისად.[1]

დᾱრ ალ-'ადლ (მრ. დურ ალ-ადლ) დაარსდა სპეციალურად *კადა' ალ-მაზალიმ*-ის ანუ საჩივრების საჯარო განხილვისათვის, რომელიც ეწყობოდა კვირაში ერთხელ ან ორჯერ და მას თავმჯდომარეობდა თვითონ მმართველი ან მის მიერ დანიშნული წარმომადგენელი. ნასერ ო. რაბატის თანახმად, ბოლო დარ ალ-'ადლ აიგო მამლუქი სულტნის – ან-ნასირ მუჰამმად იბნ კალაუნის (1294-1341 – ორი შესვენებით) მიერ 1315 წელს მთის ციტადელში (კალ'ათ ალ-ჯაბალ) კაიროში. კიდევ სამი დარ ალ-'ადლ აიგო – ერთი ალეპოში 1189 წელს, სალაჰ ად-დინის ვაჟის ალ-ზაჰირ ღაზის მიერ, მეორე ალ-ქამილ მუჰამმადის მიერ კაიროს ციტადელში 1207 წელს, მესამე – აზ-ზაჰირ ბაიბარსის მიერ 1262 წელს. დღეისათვის არცერთი ამ ნაგებობის კვალი არ არის შემორჩენილი.[2]

მამლუქთა დროს კაიროში საჩივრების განხილვა ტარდებოდა შაფიიტურ მედრესეში კვირაში ორჯერ – ორშაბათს და ხუთშაბათს. 662/1264 წელს ბაიბარს I-მა გადაიტანა დარ ალ-ადლ-ში, სადაც საჩივრების განხილვასთან ერთად (კვირაში ორჯერ გარდა რამადანის თვისა), იღებდნენ უცხოელ ელჩებს, იმართებოდა სულტნისადმი ფიცის მიცემის ცერემონია და სხვ.[3] ბურჯელ მამლუქთა გამგებლობის დასასრულს ამ სასამართლომ დაკარგა მნიშვნელობა და ფაქტობრივად აღარ მოქმედებ-

[1] И. М. Фильштинский, *История арабов и Халифата (750 -1517 гг.),* (М., 1999), 273.

[2] Nasser 0. Rabbat, "The Ideological Significance of the Dar al- Adl in the Medieval Islamic Orient," *International Journal of Middle East Studies*, 27/1 (Feb., 1995), 3-28; Jørgen S. Nielsen, "Mazālim and Dār al-'Adl under the Early Mamluks," *Muslim World,* 66/2 (April 1976), 114-132.

[3] 'Abd al-Qader al-Rihawi, "Qusur al-Hukkam fi-Dimashq," *Les annales archéologiques arabes syriennes,* 22 (1972), 54-57.

და. არამუსლიმ მოსახლეობაზე ვრცელდებოდა მუსლიმურ ქვეყნებში მიღებული სასამართლოს კონფესიური სისტემა. გარკვეული სასამართლო და დამსჯელი ფუნქციები ჰქონდათ ისეთ მოხელეებს, როგორიც იყვნენ მუჰთასიბი და პოლიციის მეთაური – *ვალი აშ-შურტა*. მუჰთასიბად უმეტესად რელიგიური პირი (ჩალმოსანი) ინიშნებოდა, ხოლო პოლიციის სათავეში მამლუქი იდგა. კაიროში საზოგადოებრივ წესრიგს იცავდა ორი ვალი. მუჰთასიბი და პოლიციის მეთაურები ყოველდღე ხვდებოდნენ სულტანს და აწვდიდნენ მას ინფორმაციას ქალაქში არსებული ვითარების შესახებ. პოლიციას ჰყავდა თავისი მოხელე ყველა პროვინციაში.

ოსმალეთის იმპერიაში, სადაც უმაღლესი კანონმდებელი იყო თვითონ სულტანი, არსებობდა სპეციალური კანცელარიები, რომლებიც ეწეოდნენ ბრძოლას ადმინისტრაციული და სასამართლო შეცდომების წინააღმდეგ და ემორჩილებოდნენ დიდ ვეზირს. XVI საუკუნიდან, ოსმალთა მიერ არაბული ქვეყნების ძირითადი ტერიტორიების დაპყრობის შემდეგ, ოფიციალურად დამკვიდრდა ჰანაფიტური მაზჰაბი. სწორედ ამ იურიდიული სკოლის მიმდევართაგან სულტანი ნიშნავდა შეიხ-ულ-ისლამს, რომელიც ნაწილობრივ აღჭურვილი იყო იმ უფლებებით, რაც ადრე ჰქონდა სახალიფოს უმაღლეს ყადის. პირველად ეს თანამდებობა დააწესა სულტანმა მურად I-მა 1424 წელს. ის იყო რანგით მეორე მოხელე ოსმალეთის იმპერიაში და ასრულებდა უმაღლესი მუფთის ფუნქციებს. შეიხ-ულ-ისლამს ემორჩილებოდნენ მის მიერ დანიშნული ყადიები და ჩვეულებრივი მუფთიები, რომლებიც იყვნენ ყველა მსხვილ ადმინისტრაციულ ცენტრში და განიხილავდნენ რთულ საქმეებს ყადისთან ერთად. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა XVI ს-ის დასაწყისში სულტან სელიმ I-ის (1512-1520) გამოცემულ ბრძანებას, რომელიც აწესებდა ჰანაფიტური სამართლის სავალდებულო გამოყენებას ახლად ჩამოყალიბებული ოსმალეთის იმპერიის მოსამართლეებისა და მუფთიების მიერ. პრაქტიკულად ყველა ოსმალო სულტნის მმართველობის პერიოდში გამოიცემოდა ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტები ადმინისტრაციულ-საფინანსო, მიწის და სისხლის სამართლის საკითხებზე, აგრეთვე სასამართლო პროცესთან მიმართებაში. მაგრამ მხოლოდ მეჰმედ ფათიჰმა (1451-1481) მოახდინა მათი სიტემატიზაცია და აამოქმედა 2 ძირითადი კანონის სახით – პირველი შედარებით მოკლე *კანუნ-ნამა*, რომელიც გამოიცა მალევე კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ (1453წ.), ხოლო მეორე შეადგინეს 1477-1478 წლებში და მოიცავდა მუხლებს ადმინისტრაციულ, ფინანსურ და სისხლის სამართალში. უფრო

დიდი პოპულარობა მოიპოვა სელიმ I-ის საკანონმდებლო საქმიანობამ და სულეიმან კანონმდებლის (1520-1566), რომლის მმართველობის დროსაც შეიხ-ულ-ისლამმა, სტამბულის დიდმა მუფთიმ (1545-1574), ებუსსუუდ ეფენდიმ, მუჰამმად იბნ მუჰამმად იბნ მუსტაფა 'იმადიმ (1490-1574), შეადგინა ფათვების არაოფიციალური კრებული (მასში შევიდა მაგ. იეზიდების კანონგარეშე გამოცხადება; ჩრდილების თეატრის დაკანონება ოსმალეთის იმპერიაში; ყავის მოხმარების რეგლამენტირება; კვიპროსის წინააღმდეგ ომის მხარდაჭერა და სხვ.) ისლამური სამართლის სხვადასხვა დარგებზე და მოამზადა გამოსაცემად სულტნის ბრძანებების ცნობილი კრებული. ასეთი პრაქტიკა გაგრძელდა XVI-XVIIსს-ში მომდევნო ოსმალო მმართველების დროს, რომელთაც შემოჰქონდათ მრავალრიცხოვანი კანონები, რომლებიც იშვიათად ეწინააღმდეგებოდა ისლამურ სამართალს. ისინი ძირითადად განკუთვნილი იყო სამოქალაქო სასამართლო დაწესებულებებისათვის (ყოფილი საჩივრების უწყება), რომლებიც ახორციელებდა სამართლისწარმოებას ყადის პარალელურად. XVIII ს. მიწურულიდან შეიხ-ულ-ისლამის თანამდებობამ თანდათან დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და 1924 წლიდან, თურქეთის რესპუბლიკის შექმნასთან ერთად, საერთოდ შეწყვიტა არსებობა.

სასამართლო სისტემის სტრუქტურა თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში

ირანის ისლამური რესპუბლიკა

ირანის სასამართლო სისტემა მნიშვნელოვნად შეიცვალა 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემდეგ. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კანონმდებლობა ეფუძნება ისლამურ სამართალს, თუმცა სამოქალაქო სამართლის მრავალი ასპექტი შენარჩუნებული და ინტეგრირებულია სამოქალაქო სამართლის იურიდიულ სისტემაში. კონსტიტუციით განსაზღვრულია სასამართლო სისტემის ვალდებულებები: უსამართლობის ფაქტებთან დაკავშირებული სასამართლო საქმეების განხილვა და განაჩენის გამოტანა; საკამათო საკითხების გადაწყვეტა და კოლიზია; საზოგადოებაში მტრული გარემოს აღმოფხვრა; კანონების სამართლიან აღსრულებაზე კონტროლი ქვეყნის ყველა სასამართლოში; დამნაშავეთა დადგენა და მათი დასჯა, სასჯელების სისრულეში მოყვანა; შესაბამისი

პრევენციული ზომების მიღება დანაშაულობების აღსაკვეთად და დამნაშავეთა გამოსასწორებლად.[1]

ირანის 1979 კონსტიტუცია (1989 წლის შესწორებით) ადგენს ქვეყნის სასამართლო სისტემის სტრუქტურას შემდეგი სახით:

უმაღლესი სასამართლო საბჭო. ირანში სასამართლო იერარქიის სათავეში არის უმაღლესი სასამართლო საბჭო, რომელიც შედგება 6 წევრისაგან: სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარე, უმაღლესი სასამართლოს თავმჯდომარე, გენერალური პროკურორი (ირანის სასამართლო სისტემაში ის ითვლება „სამართლიან მუჯთაჰიდად“) და სამი მოსამართლე, რომელთაც ირჩევენ მოსამართლეთა წრიდან თვითონ სასამართლოები ფარული კენჭისყრით 5 წლის ვადით. ამასთან უმაღლესი სასამართლოს თავმჯდომარე და გენერალური პროკურორი ინიშნება სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარის მიერ, უმაღლესი სასამართლოს მოსამართლეებთან კონსულტაციით, 5 წლის ვადით. გენერალურ პროკურორს აქვს პასუხისმგებლობა სამართალდამცავ ორგანოებზე, სისხლისსამართლებრივ დევნაზე, პრიორიტეტების განსაზღვრაზე საქმის მოსმენისას.

უმაღლესი სასამართლო საბჭო პრაქტიკულად არის ირანის უზენაესი ლიდერის (რაჰბარი) უშუალო კონტროლის ქვეშ. ირანის კონსტიტუციის მე-2, 5, 57, 60, 107, 112, 113, 130, 131, 142, 175, 176, 177 მუხლები ნათლად აჩვენებს რაჰბარის როლს და სტატუსს ქვეყანაში. უზენაესი ლიდერის უმნიშვნელოვანეს უფლებამოსილებებს შორისაა მუსლიმურ იურისპრუდენციასთან დაკავშირებული საკითხები, ფათვების გამოცემა, ჭეშმარიტების გზაზე გაძღოლა და სხვ. რაჰბარი ინიშნება ხალხის მიერ არჩეული (8 წლით) ექსპერტთა საბჭოს (ჩამოყალიბდა 1982 წელს) მიერ (მუხლი 107), რომელიც ამჟამად შედგება მუსლიმი სასულიერო წოდების

[1] Sarvenaz Bahar, “Khomeinism, the Islamic Republic of Iran and International law: the Relevance of Islamic Political Ideology,” *Harvard International law Journal*, 7 (1992), 454-482; Y. Noori, *Islamic Government and Revolution in Iran* (Glasgow, UK, 1986); Mehran Tamadonfar, “Islam, Law, and Political Control in Contemporary Iran,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40/2 (2001), 205-219; Reza Banakar & Keyvan Ziaee, “The Life of the Law in the Islamic Republic of Iran,” *Iranian Studies,* 51/5 (2018), 717-746; Reza Banakar and Keyvan Ziaee, *The Life of the Law in the Islamic Republic of Iran* (Cambridge, 2022); Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (Cambridge, 2019); Ahmad Hashemi, *Rival Conceptions of Freedom in Modern Iran: An Intellectual History of the Constitutional Revolution* (London, 2019). П. А. Гусенова, “Общая Харастеристика Судебной Системы Исламской Республики Иран,” *Вестник Санкт-Петербургского Университета,* Сер. 14, Вып. 2 (2016), 85-93.

88 წარმომადგენლის[1] ანუ მუჯთაჰიდისაგან და აქვთ დაკავებული თანამდებობიდან მისი გათავისუფლების შესაძლებლობაც. ქვეყნის უზენაესი ლიდერი არის შეიარაღებული ძალების მთავარსარდალი, ხელმძღვანელობს სამხედრო დაზვერვას, ნიშნავს 6 წევრს კონსტიტუციის დაცვის საბჭოს (აქვს დაახლ. საკონსტიტუციო სასამართლოს ანალოგიური ფუნქცია) 12 წევრიდან, შეიარაღებული ძალების მეთაურებს, პოლიციის უფროსს და სასამართლოების თავმჯდომარეებს.

უმაღლესი სასამართლო საბჭოს სხდომებს შეიძლება ესწრებოდეს იუსტიციის მინისტრი. საბჭოს ფუნქციებში შედის: მოსამართლეთა დანიშვნა და გათავისუფლება; პრეზიდენტის წინააღმდეგ ბრალდებათა (თუ ასეთი წარმოიშობა) განხილვა, მისი კანონიერი ვალდებულებებისა და უფლებების დარღვევისას; საკანონმდებლო ინიციატივების მომზადება სასამართლო საკითხებზე მეჯლისში წარსადგენად; საკასაციო საჩივრების განხილვა და სხვ. ყველა საკითხი, რაც შეეხება მოსამართლეთა დანიშვნას, გადაყვანას და გათავისუფლებას, წყდება სასამართლო ხელისუფლების ხელმძღვანელის მიერ უმაღლესი სასამართლო საბჭოს წევრების თანხმობით.

სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარე: ირანის სასამართლო სისტემას ხელმძღვანელობს სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარე. ირანის კონსტიტუციის შესაბამისად, სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარეს ნიშნავს ქვეყნის უზენაესი ლიდერი. სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარე არის უმაღლესი ოფიციალური პირი ირანის სასამართლო იერარქიაში. ის უნდა იყოს სამართლიანი, თადარიგიანი და სასამართლო საქმეებში განსწავლული მუჯთაჰიდი. თანამდებობაზე ინიშნება 5 წლის ვადით (მუხლი 157). ის ითვლება სასამართლო ხელისუფლების უმაღლეს ინსტანციად. სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარე აირჩევა მუსლიმი იურისტებიდან (მუჯთაჰიდებიდან). მის მოვალეობებში შედის (მუხლი 158): სასამართლო სტრუქტურის ჩამოყალიბება, კანონპროექტების მომზადება სასამართლოების შესახებ და მათი

[1] წარმომადგენელთა საერთო რაოდენობა პროპორციულია ქვეყანაში არსებული პროვინციებისა და მათი მოსახლეობის რაოდენობის; პროვინციებისათვის, რომლებშიც არის ხმის უფლების მქონე არანაკლებ ნახევარი მილიონი მოსახლეობა, განსაზღვრულია ერთი წარმომადგენელი საბჭოში, ხოლო პროვინციებისათვის ნახევარ მილიონზე მეტი მოსახლეობით – თითოეულ დამატებით ნახევარ მილიონ მოსახლეზე ემატება ერთი წარმომადგენელი. იკრიბებიან დახურულ რეჟიმში წელიწადში ორჯერ ორი დღის განმავლობაში. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის 111-ე მუხლის შესაბამისად, უმაღლესი ხელმძღვანელის გარდაცვალების, გადადგომის ან გათავისუფლების შემთხვევაში, ექსპერტთა საბჭომ სასწრაფოდ უნდა მიიღოს გადაწყვეტილება ახალი უმაღლესი ხელმძღვანელის დანიშვნაზე.

წარდგენა განსახილველად პარლამენტისა და იუსტიციის მინისტრისათვის; მოსამართლეების დანიშვნა, გათავისუფლება, გადაყვანა და სხვ. სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარეს უფლება აქვს დანიშნოს ორი თავისი წარმომადგენელი საბჭოში, რათა გააკონტროლოს ირანის ტელერადიომაუწყებლობის ორგანიზაცია, შესთავაზოს შიიტი-კანონმდებლების კანდიდატურები ექსპერტთა საბჭოს. ამასთან, ქვეყნის ძირითად კანონში არ არის დებულება სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარის პასუხისმგებლობის თაობაზე თავისი სამსახურებრივი ვალდებულებების დარღვევის შემთხვევაში. 2021 წლის 1 ივლისს ირანის უმაღლესმა ლიდერმა ალი ხამენეიმ სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარედ დანიშნა *ჰუჯჯათ ალ–ისლამ* – ღოლამ-ჰოსეინ მოჰსენი-ეჯეი (ირანის დაზვერვის და ეროვნული უსაფრთხოების მინისტრი 2005-2009 წლებში), რომელმაც შეცვალა ამ პოსტზე სეიდ იბრაჰიმ რაისი, 2021 წლის 3 აგვისტოდან ირანის პრეზიდენტი.

უმაღლესი სასამართლო. უმაღლესი სასამართლო ჩამოყალიბდა იმისათვის, რომ კონტროლი გაუწიოს ქვემდგომი სასამართლოების მუშაობას და თვალყური ადევნოს იურიდიული პრაქტიკის ერთგვაროვნებას. უმაღლესი სასამართლო არის უკანასკნელი სააპელაციო ინსტანცია. უმაღლესი სასამართლოს მოსამართლეები შეიძლება იყვნენ მხოლოდ შიიტი მუჯთაჰიდები – ისლამური სამართლის საუკეთესო მცოდნენი სასულიერო წოდებიდან, რომელთაც უფლება მიიღეს ჩამოეყალიბებინათ ახალი ქცევის წესები ყურანისა და სუნას საფუძველზე (მუხლი 161). უმაღლესმა სასამართლომ უნდა გააკონტროლოს კანონების გამოყენება იმ საქმეებში, რომლებთან მიმართებაშიც სისხლის სამართლის სასამართლოებმა გამოიტანეს განაჩენები, რაც ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯას ან ამპუტაციას და ქვებით ჩაქოლვას, მათ ძალაში შესვლამდე. სასამართლო შედგება მთელი რიგი წამყვანი და გამოცდილი მოსამართლეებისაგან, რომელთაც როგორც იურისტ-მუჯთაჰიდებს აქვთ არანაკლებ 10-წლიანი წარმატებული მუშაობის გამოცდილება სასამართლო და სამართლის სფეროში. უმაღლესი სასამართლოს თავმჯდომარე ინიშნება სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარის მიერ სასამართლოს მოსამართლეებთან კონსულტაციით 5 წლის ვადით. უმაღლესი სასამართლო უმაღლესი სასამართლო დაწესებულებაა, რომელსაც შეუძლია პასუხისგებაში მისცეს პრეზიდენტი და გამოიტანოს გადაწყვეტილება იმ შემთხვევებში, როცა აღმასრულებელი ხელისუფლების თავმჯდომარე არ ასრულებს თავის მოვალეობებს. შესაძლებელია იმპიჩმენტი და პრეზიდენტის თანამდებობიდან ჩამოცილება ირანის უზენაესი ლიდერისაგან თანხმობის მიღების შემდეგ (მუხლი 110). უმაღლეს სასამართლოს შეუძლია ასევე სხვადასხვა სასამართლოებს შორის წარმო-

შობილი უთანხმოების გადაწყვეტა მათ კომპეტენციებთან მიმართებაში (ირანის სისხლის სამართლის საპროცესო კოდექსი, მუხლი 22, 27-30).[1]

ადმინისტრაციული სამართლიანობის სასამართლო. ის არის სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარის კონტროლქვეშ. უფლებამოსილია განიხილოს ადმინისტრაციული სამართალდარღვევები, რომლებიც ჩადენილია სახელმწიფო უწყებების ან სახელმწიფო მოსამსახურეების მიერ.

გენერალური ინსპექცია (ან ინსპექციის მთავარი ორგანიზაცია). მის ფუნქციებში შედის შესაბამისი კანონების აღსრულება, ადმინისტრაციულ ორგანოებში კორექტული საქმისწარმოება, სამოქალაქო სარჩელების განხილვა, მათი წინასწარი მოკვლევა და დარღვევის ფაქტების გამოვლენა და საქმეების გადაცემა შემდგომ სასამართლო ინსტანციაში. ეს ორგანო არის სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარის უშუალო კონტროლის ქვეშ.

ირანის სასამართლო სისტემა მოიცავს ორი სახის სასამართლოს – ზოგადი და სპეციალური. ზოგად სასამართლოებს (საერთო) ეკუთვნის უმაღლესი და დაბალი ინსტანციის სისხლის სამართლის სასამართლოები, ასევე უმაღლესი და დაბალი სამოქალაქო სასამართლოები.

უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლოს მართავს თავმჯდომარე- მოსამართლე, მოსამართლე და ექსპერტი (ასესორი). პირველი ორი წარმართავს პროცესს, რისთვისაც მანამდე ასესორი საქმის მასალების დეტალური შესწავლის შემდეგ წარუდგენს სასამართლოს წერილობითი ფორმით თავის შენიშვნებს და კომენტარებს. თუ მოსამართლე არის კვალიფიციური მუჯთაჰიდი, მაშინ ექსპერტის მიერ კომენტარების წარდგენა აუცილებელი არაა. უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლოს კომპეტენციაში შედის ყველა იურიდიული და არასასარჩელო საქმე. ამ სასამართლოს გადაწყვეტილება საბოლოოა და გასაჩივრებას არ ექვემდებარება. გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა მოსამართლის მოქმედება კვალიფიცირდება როგორც სასამართლო ეტიკეტის ან ისლამური კანონების შეუსაბამო. ასეთ შემთხვევაში საქმე გადაეცემა უმაღლესი სასამართლოს შესაბამის კოლეგიას, რომელიც ან ეთანხმება ან ეწინააღმდეგება მოსამართლის პირველად გადაწყვეტილებას. თუმცა ნებისმიერ შემთხვევაში საქმე კვლავ უბრუნდება თავდაპირველ სასამართლო ინსტანციას საბოლოო ვერდიქტის გამოსატანად.

უმაღლესი სისხლის სამართლის სასამართლო: მისი შემადგენლობა უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლოს შემადგენლობის ანალოგიურია.

[1] Ziba Mir-Hosseini, "Sharia and national law in Iran," Jon Michiel Otto, *Sharia, Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden, 2010), 347-350.

მის იურიდიქციაში შედის სისხლის სამართლის დანაშაულობები, რომლებიც ითვალისწინებს სასჯელის უმაღლეს ზომას, ქვებით ჩაქოლვას, პატიმრობას, გადასახლებას, სხეულის ნაწილების ამპუტაციას, პატიმრობას 10 წლამდე, ჯარიმას 2 მლნ რიალიდან და განსასჯელის ქონების 2/5-ზე მეტის კონფისკაციას. სისხლის სამართლის სასამართლოს გადაწყვეტილება არ არის საბოლოო, შეიძლება მისი გასაჩივრება უმაღლესი სასამართლოს შესაბამის კოლეგიაში.[1]

სისხლის სამართლის სასამართლო I (ერთი მოსამართლე) – განიხილავს მძიმე დანაშაულობებს: დანაშაულობები, რომლებთან მიმართებაში გათვალისწინებულია სიკვდილით დასჯა; დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სამუდამო პატიმრობით ან მინიმუმ 10 წლით და სხვ. ამ სასამართლოს გადაწყვეტილება შეიძლება გასაჩივრდეს უმაღლეს სასამართლოში.

სისხლის სამართლის სასამართლო II (თავმჯდომარე და მეორე მოსამართლე, რომელიც ასრულებს კონსულტანტის ფუნქციებს) – განიხილავს უფრო მსუბუქი ხასიათის დანაშაულობებს. მეორე კლასის სასამართლო გადაწყვეტილება შეიძლება გასაჩივრდეს I კლასის სისხლის სამართლის სასამართლოში.

საოჯახო სასამართლო (თავმჯდომარე მოსამართლე ან მისი მოადგილე და ერთი მრჩეველი ქალი) განიხილავს საოჯახო საქმეებს – ქორწინება (მათ შორის დროებითი ქორწინება), განქორწინება, მეურვეობა, ალიმენტი, და ა.შ. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სასამართლო დაბალ იერარქიულ დონეს განეკუთვნება, მისი გადაწყვეტილებები საბოლოოა და გასაჩივრებას არ ექვემდებარება.

სპეციალიზებულ სასამართლოებს ეკუთვნის ისლამური რევოლუციური სასამართლოები, სპეციალიზებული სასამართლოები სასულიერო წოდების საქმეებზე, სამხედრო პროკურატურა და სამხედრო სასამართლოები, საფინანსო სასამართლო.

სამხედრო პროკურატურა და სამხედრო სასამართლოები არის ირანის სასამართლო სისტემის განუყოფელი ნაწილი და მათზე ვრცელდება ყველა პრინციპი, რაც ამ ხელისუფლებას ეკუთვნის. სამხედრო სასამართლოები განიხილავენ განსაკუთრებულ დანაშაულობებს, რომლებიც ჩადენილია შეიარაღებული ძალების თანამშრომელთა მიერ. ეს დანაშაულობებია: სამხედრო ინფორმაციის გაჟონვა, დეზერტირობა, სამხედრო მეთაურებისადმი დაუმორჩილებლობა და ისეთი შემთხვევები, რომლებიც

[1] ირანის ერთიანი „ისლამური სისხლის სამართლის კოდექსი“ ჩამოყალიბდა 1991-1994 წლებში და შედგებოდა 5 წიგნისაგან. 2012 წელს მიიღეს ახალი კოდექსი, რომელმაც შეცვალა ძველი კოდექსის I-IV წიგნები. მეხუთე წიგნი მიიღეს 1996 წლის 22 მაისს და ცვლილებას არ ექვემდებარებოდა.

თავისი ბუნებით არ შეიძლება განხორციელებული იყოს სამოქალაქო მოსახლეობის მიერ. სამხედრო სასამართლოების უფლებამოსილებაში შედის განხილვა დანაშულობების, რომლებიც ეხება არმიის, ჟანდარმერიის, პოლიციისა და ისლამური რევოლუციის გუშაგთა სპეციფიკურ სამხედრო და უფლებადამცველ ფუნქციებს: სამხედრო სამსახურიდან დეზერტირობა, საბრძოლო მოქმედებების რაიონის თვითნებური დატოვება, მტრისათვის იარაღის ჩაბარება, მეთაურთა ბრძანებებისა და მითითებების შეუსრულებლობა და სხვ. თუმცა სამხედრო მოსამსახურეების, პოლიციელთა და ა.შ. (ასევე იუსტიციის ოფიცერთა) საერთო სამოქალაქო დანაშაულობები განიხილება საერთო სასამართლოებში.

ისლამური რევოლუციური სასამართლოები შეიქმნა ისლამური რევოლუციის შემდეგ და განიხილავს სხვადასხვა დანაშაულობებს: ისლამური რესპუბლიკის შიდა და გარე უსაფრთხოებასთან დაკავშირებული დანაშაულობები, დანაშაულობები (შეიარაღებული მოქმედებები) მუსლიმი სასულიერო წოდების წინააღმდეგ, კორუფციის გავრცელება, ირანის ისლამური რესპუბლიკის ფუძემდებლის და ისლამური რევოლუციის ლიდერის იმამ ხომეინის შეურაცხყოფა, შეთქმულებები ისლამური რესპუბლიკის წინააღმდეგ, მკვლელობები და ინსტიტუტების განადგურება, შპიონაჟი, კონტრაბანდასთან, ნარკოტიკების უკანონო გავრცელებასთან დაკავშირებული დანაშაულობები, და სხვ. ასეთი სასამართლოები, როგორც წესი, განიხილავენ საქმეებს ქალაქებში, პროვინციებში და ქვეყნის ნებისმიერ სხვა ადგილას სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარის შეხედულებისამებრ.

რევოლუციური სასამართლოების რეგლამენტის შესაბამისად, სასამართლო შეიძლება შედგებოდეს სამი მოსამართლისაგან. პრაქტიკაში ხშირად ტარდება ერთი მოსამართლის – რელიგიური მოსამართლის მიერ. განხილვა ხდება ადვოკატის გარეშე. ბრალეულობის დადგენა ხდება „ღვთისმოსავი“ ადამიანების ჩვენებების საფუძველზე, რომლებიც შეიძლება დადასტურდეს ფიცით. ფიცით განმტკიცებული ჩვენება არ შეიძლება უარყოს განსასჯელმა. რევოლუციური სასამართლოების გადაწყვეტილება შეიძლება გასაჩივრდეს უმაღლეს სასამართლოში.

ისლამური რევოლუციური სასამართლოები, თავის მხრივ, იყოფა: ა) ისლამური რევოლუციური სასამართლოები ეკონომიკურ დანაშაულობებზე; ბ) ისლამური რევოლუციური სასამართლოები პოლიტიკურ საკითხებზე; გ) ისლამური რევოლუციური სასამართლოები ნარკოტიკებთან საბრძოლველად. 1989 წელს შეიქმნა მთელი რიგი ახალი სპეციალიზებული რევოლუციური სასამართლოები კორუფციის, პროსტიტუციის, ბავშვების მოტაცების, გაუპატიურების, შეიარაღებული თავდასხმებისა და მკვლელობების საქმეებზე.

სპეციალიზებული სასამართლო სასულიერო წოდების საქმეებზე: დაფუძნდა 1979 წელს, მაგრამ მალევე გაუქმდა და აღდგა აიათოლა ხომეინის 1987 წლის ბრძანებით „სპეციალიზებული სასამართლოების ჩამოყალიბების შესახებ სასულიერო პირების მიერ ჩადენილი სამართალდარღვევებისა და დანაშაულობების გამოსაძიებლად“ (1991 წელს ალი ხამენეიმ მიიღო ახალი კოდექსი, რომელიც გადაიხედა 2005 წელს). ეს ორგანო არ შედის ქვეყნის საერთო სასამართლო სისტემაში. ამ სპეციალურ სასამართლოებში სამართალწარმოება ეფუძნება მხოლოდ თეოლოგიურ წრეებში მიღებულ დებულებებს და აქტებს. ის შეიქმნა იმ მიზნით, რათა კორუმპირებულმა ადამიანებმა არ შეაღწიონ სასულიერო სემინარიებში, დაიცვან სასულიერო წოდების ღირსება და დასაჯონ დამნაშავეები. სპეციალიზებული სასამართლო არის ირანის უზენაესი ლიდერის უშუალო კონტროლის ქვეშ.

საფინანსო სასამართლო: მის ფუნქციებში შედის ანგარიშების შემოწმება სამინისტროების, სახელმწიფო დაწესებულებებისა და სხვა სტრუქტურების, რომლებიც გარკვეულწილად იყენებენ ქვეყნის სახელმწიფო ბიუჯეტს. საფინანსო სასამართლო უშუალოდ ექვემდებარება ისლამური საბჭოს მეჯლისს.

საკონსტიტუციო სასამართლოს ფუნქციებს ასრულებს *კონსტიტუციის მცველთა საბჭო* (shurā-ye negahbān), რომელიც შედგება 12 წევრისაგან. ექვსი მათგანი არის სამოქალაქო მოსამართლე, რომელთაც ნიშვას მეჯლისი და ექვსი – ისლამური სამართლის სპეციალისტი (ფაკიჰები), რომელთაც ნიშნავს უზენაესი ლიდერი. საბჭოს მიზანია კანონპროექტების, კანონებისა და თანამდებობის პირთა კონსტიტუციასთან შესაბამისობის შემოწმება. საბჭო ამტკიცებს კანდიდატებს საკვანძო თანამდებობებზე, მათ შორის პრეზიდენტს, მეჯლისის დეპუტატებს, ექსპერტთა საბჭოს წევრებს და მინისტრებს. საბჭოს უფლება აქვს გადაუგზავნოს მეჯლისს ნებისმიერი კანონპროექტი გადასამუშავებლად და ვეტო დაადოს მის ნებისმიერ გადაწყვეტილებას, ასევე შესწორება შეიტანოს კონსტიტუციაში.

ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში იუსტიციის სამინისტრო ატარებს სახელმწიფო პოლიტიკას სამართლის სფეროში და ახორციელებს სასამართლო ექსპერტიზას, სახელმწიფო ნოტარიალურ მმართველობას უძრავი ქონების რეგისტრაციასა და აღრიცხვაზე. მის ფუნქციებში შედის კავშირის დამყარება ხელისუფლების სამ შტოს – სასამართლო, აღმასრულებელ და საკანონმდებლო – შორის და მეჯლისისათვის სასამართლო კანონების დასამტკიცებლად წარდგენა. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის 160-ე მუხლის შესაბამისად, იუსტიციის სამინისტრო პასუხისმგებელია სასამართლო დევნასა და სამთავრობო

სასამართლო საქმეების განხილვაზე. სხვა სიტყვებით, იუსტიციის მინისტრი არის ირანის ისლამური რესპუბლიკის გენერალური პროკურორი. თუმცა მას არაფერი საერთო არ აქვს კანონთან, რომელიც შედის შინაგან საქმეთა მინისტრის პასუხისმგებლობის სფეროში. სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარეს თეორიულად შეუძლია გადასცეს იუსტიციის მინისტრს მთელი თავისი ადმინისტრაციული და ფინანსური უფლებები, მათ შორის პერსონალის სამსახურში მიღების უფლება, მოსამართლეების გარდა. ამ სამინისტროს აქვს ერთი საუწყებო ბეჭდვითი გამოცემა და ექსპერტ-იურისტების შტატი. იუსტიციის მინისტრს ამტკიცებს მეჯლისი, მას შემდეგ რაც მას წარუდგენს სასამართლო ხელისუფლების თავმჯდომარე ქვეყნის პრეზიდენტს.

არაბთა გაერთიანებული საამიროები

არაბთა გაერთიანებული საამიროები (ჩამოყალიბდა 1971 წლის 2 დეკემბერს) წარმოადგენს ფედერალურ სახელმწიფოს, რომელიც შედგება 7 საამიროსაგან – აბუ დაბი, დუბაი, შარჯა, რას ალ-ხაიმა, ფუჯაირა, უმმ ალ-კუვაინი, აჯმანი. ყველა საამირო არის აბსოლუტური მონარქია, გარდა აბუ დაბისა, სადაც არის სათათბირო ორგანოები – მინისტრთა კაბინეტი და ეროვნული საკონსულტაციო საბჭო, რაც აახლოვებს ამ საამიროს კონსტიტუციურ მონარქიასთან. თითოეულ საამიროს ჰყავს საკუთარი მთავრობა. საამიროების მმართველები შეადგენენ საკანონმდებლო ორგანოს – უმაღლეს საბჭოს, რომელიც 5 წლის ვადით ირჩევს ფედერაციის პრეზიდენტს და ვიცე-პრეზიდენტს. პრემიერ-მინისტრს და კაბინეტის წევრებს ნიშნავს პრეზიდენტი. ფედერალური ეროვნული საბჭო შედგება 40 წარმომადგენლისაგან თითოეული საამიროდან და არის საკონსულტაციო ორგანო. სახელმწიფოს მეთაური არის აბუ დაბის მმართველი, ხოლო მთავრობის თავმჯდომარე – დუბაის მმართველი.

არაბთა გაერთიანებული საამიროების სამართლებრივ სისტემას აქვს შერეული ხასიათი. კონსტიტუციის შესაბამისად, შარიათი არის კანონმდებლობის ძირითადი წყარო. 1970-იანი წლებიდან საამიროებში დაიწყო თანამედროვე სამართლებრივი სისტემის ჩამოყალიბება და ფედერალურ და ადგილობრივ დონეზე მოხდა სამართლის მთელი რიგი დარგების კოდიფიკაცია (აბუ დაბის საამირომ უკვე 1970 წელს მიიღო სისხლის სამართლის კოდექსი, სისხლის სამართლის საპროცესო კოდექსი და სამოქალაქო საპროცესო კოდექსი). შარიათის ნორმები გამოიყენება საკანონმდებლო ხარვეზების ან სხვა შემთხვევებში, რომლებიც გათვალისწინებულია კანონით. შარიათისა და კანონმდებლობის პარალელურად, განსაზღვრული მნიშვნელობა აქვს ადათებს, როგორც სამართლის წყა-

როს. მაგ., კანონი უმაღლესი სასამართლოს შესახებ ადგენს, რომ სასამართლო თავის საქმიანობაში ხელმძღვანელობს ჩვეულებითი სამართლითაც, თუ ის არ ეწინააღმდეგება შარიათს. მმართველობის ტრადიციულ სისტემაში მოქმედებდა შარიათის სასამართლოები, რომელთა კომპეტენციაში შედიოდა ძირითადად სამოქალაქო საქმეების გადაწყვეტა, რომლებიც დაკავშირებული იყო ქორწინებასთან, განქორწინებასა და მემკვიდრეობასთან. ასევე ფუნქციონირებდა ე.წ. პროფესიული სასამართლოები სახელოსნო კონფლიქტების განსახილველად, მაგ., მარგალიტის მომპოვებლებსა და ნავების მეპატრონეებს შორის.

თანამედროვე არაბთა გაერთიანებული საამიროების სასამართლო სისტემა ეფუძნება ორმაგ სისტემას – შარიათის სასამართლოები და სამოქალაქო სასამართლოები, რომლებიც მოიცავენ სამართლის სხვადასხვა სფეროს. არ ცნობს საერთაშორისო სასამართლოს სავალდებულო იურისდიქციას. არაბთა გაერთიანებულ საამიროების სასამართლო სისტემის საფუძვლები – სასამართლო ორგანოების სტრუქტურა, მართლმსაჯულების ორგანოების ადგილობრივი და ფედერალური სისტემების ურთიერთობა და იურისდიქცია – განსაზღვრულია საამიროების 1972 წლის 10 თებერვლის დროებითი კონსტიტუციის 94-109 მუხლებით (1996 წლიდან მუდმივი კონსტიტუცია, 2004 წ. შესწორებით).[1]

არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში სამართლიანობა გამოცხადებულია მმართველობის საფუძვლად. მართლმსაჯულების აღსრულების დროს მოსამართლე დამოუკიდებელია და ემორჩილება მხოლოდ კანონს და შინაგან რწმენას (კონსტიტუცია, მუხლი 94). ფედერალური სასამართლო ორგანოების სისტემაში შევიდა აბუ დაბის, შარჯას, ფუჯეირას, უმმ ალ-კუვაინის და აჯმანის საამიროების სასამართლოები. ადგილობრივი სასამართლო ორგანოების სისტემაში შედის სასამართლოები დუბაის და რას ალ-ხაიმას საამიროებში. საქმეთა განხილვის ეტაპების მიხედვით სასამართლოები იყოფა შემდეგ კატეგორიებად: პირველი ინსტანციის სასამართლოები (დაბალი სასამართლოები), მეორე ინსტანციის სასამართლოები (სააპელაციო სასამართლო) და უმაღლესი სასამართლო (საკასაციო სასამართლო).

ფედერალური უმაღლესი სასამართლო შედგება თავმჯდომარისა და 4 მოსამართლისაგან, რომელთაც ნიშნავს ფედერაციის პრეზიდენტი ფედერაციის უმაღლესი საბჭოს თანხმობით. კანონი არეგულირებს ფედერალური უმაღლესი სასამართლოს კოლეგიის რაოდენობას, მათ იერარქიას, მუშაობისა და პროცედურების განრიგს, მუშაობის პირობებს და კვალიფიციურ მოთხოვნებს პრეტენდენტებისათვის მოსამართლის თანა-

[1] Kristin Kamøy, *Diversity of Law in the United Arab Emirates: Privacy, Security, and the Legal System* (London, 2021).

მდებობაზე (მუხლი 96). ფედერალური სასამართლოს თავმჯდომარე და მოსამართლეები არ შეიძლება იყვნენ გათავისუფლებული დაკავებული თანამდებობიდან მათ მიერ მართლმსაჯულების აღსრულების პერიოდში (მუხლი 97).

ფედერალური უმაღლესი სასამართლო არსებითად ითავსებს იმ ფუნქციებს, რომლებსაც ასრულებენ ევროპულ სახელმწიფოებში საკონსტიტუციო და უმაღლესი სასამართლოები: აწესრიგებს გარკვეულ უთანხმოებებს, რომლებიც წარმოიშობა ფედერაციის საამიროებს ან ნებისმიერ საამიროსა და ფედერალურ მთავრობას შორის; ამოწმებს ფედერალური კანონების კონსტიტუციასთან შესაბამისობას თუ მათი დებულებები გასაჩივრდა ერთი ან რამდენიმე საამიროს მიერ ფედერალური კონსტიტუციის დარღვევის მოტივით; ამოწმებს კონსტიტუციის შესაბამისობას კანონებთან, კანონმდებლობასთან, დადგენილებებთან და განკარგულებებთან, თუ ასეთი შუამდგომლობა შედის რომელიმე ქვეყნის სასამართლოს მიერ ფედერალურ უმაღლეს სასამართლოში საქმის განხილვის პროცესში. სასამართლო, რომელიც აგზავნის ასეთ შუამდგომლობას, ვალდებულია მიიღოს ფედერალური უმაღლესი სასამართლოს გადაწყვეტილება და შეასრულოს ის; განმარტავს კონსტიტუციის დებულებებს ხელისუფლების ნებისმიერი ფედერალური ორგანოს ან ნებისმიერი საამიროს მთავრობის შუამდგომლობის საფუძველზე; ფედერალური უმაღლესი სასამართლოს განმარტებას აქვს სავალდებულო ხასიათი; განიხილავს და წყვეტს საქმეებს, რომლებიც აღიძვრება ფედერაციის მინისტრებთან და უმაღლესი თანამდებობის პირებთან მიმართებაში; განიხილავს და წყვეტს საქმეებს იმ დანაშაულობებთან მიმართებაში, რომლებიც პირდაპირ ეხება ფედერაციის ინტერესებს, როგორიცაა დანაშაულობები სახელმწიფოს შიდა და გარე უსაფრთხოების წინააღმდეგ, ოფიციალური რეგისტრირებული ან სხვა ჩანაწერების ან ხელისუფლების ბეჭდვითი ორგანოების ფალსიფიკაცია და ფულის გაყალბება; განიხილავს და წყვეტს იურისდიქციის კონფლიქტებს ფედერაციის სასამართლო ხელისუფლების ორგანოებსა და საამიროების ადგილობრივ სასამართლო ორგანოებს შორის და ასევე იურისდიქციის კონფლიქტებს ერთ საამიროში ან სასამართლო ხელისუფლების სხვადასხვა ორგანოებს შორის.

თითოეულ საამიროში სასამართლო ხელისუფლების ადგილობრივი ორგანოები განიხილავს და წყვეტს ყველა საკითხს, რომლებიც არ განეკუთვნება ფედერალური სასამართლოების კომპეტენციას (მუხლი 104).

პირველი ინსტანციის ერთი ან რამდენიმე ფედერალური სასამართლო, რომლებიც განთავსებულია ფედერაციის მუდმივ დედაქალაქში (აბუ დაბი) და ან საამიროების რამდენიმე დედაქალაქში მართლმსაჯუ-

ლების განსახორციელებლად განიხილავს საქმეებს საკუთარი უფლებამოსილებების ფარგლებში შემდეგ საკითხებზე: 1. სამოქალაქო, სავაჭრო და ადმინისტრაციული დავები ფედერაციასა და მოქალაქეებს შორის, როდესაც მოსარჩლე და მოპასუხე არის ფედერაცია; 2. დანაშაულობები, რომლებიც განხორციელდა მუდმივი ფედერალური დედაქალაქის საზღვრებში, გარდა იმ შემთხვევებისა, რომლებიც განეკუთვნება ფედერალური უმაღლესი სასამართლოს კომპეტენციას; 3. დავები, რომლებიც ეხება პირადი სტატუსის საკითხებს; სამოქალაქო, სავაჭრო და სხვა დავები მოქალაქეებს შორის, რომლებიც წარმოიშობა მუდმივი ფედერალური დედაქალაქის ტერიტორიაზე (მუხლი 102). შესაბამისად, პირველი ინსტანციის სასამართლოები იყოფა: სასამართლოები სამოქალაქო საქმეების განსახილველად; სასამართლოები სისხლის სამართლის საქმეების განსახილველად; შარიათის სასამართლოები.

სასამართლოები სამოქალაქო საქმეების განსახილველად ხელმძღვანელობენ საამიროების სამოქალაქო-საპროცესო კოდექსით, რომელიც დამტკიცებულია 1992 წლის №11 ფედერალური კანონით. კოდექსის 30-ე მუხლის თანახმად სამოქალაქო სასამართლოები გაყოფილია ორ კატეგორიად – კერძო და საერთო იურისდიქციის. კერძო იურისდიქციის სასამართლოებში მართლმსაჯულებას ახორციელებს ერთი მოსამართლე, რომელიც უფლებამოსილია გადაჭრას დავები თანხებზე, რომლებიც არ აღემატება 100 000 საამიროების დირჰამს, ასევე შემხვედრ სარჩელებზე თანხის მიუხედავად და საოჯახო სამართლის დავები. საერთო იურისდიქციის მართლმსაჯულება ხორციელდება სამი მოსამართლის მიერ, რომლებიც უფლებამოსილნი არიან გადაჭრან დავები სარჩელებზე, როდესაც თანხა აღემატება 100 000 საამიროების დირჰამს, ასევე სარჩელებზე, სადაც სასარჩელო თანხა ზუსტად არაა განსაზღვრული და დავები უძრავი ქონების თაობაზე მათი ღირებულის მიუხედავად. სასამართლოები სისხლის სამართლის საქმეთა განსახილვისას ხელმძღვანელობენ საამიროების ფედერალური სისხლის სამართლის საპროცესო კოდექსით, რომელიც დამტკიცებულია 1992 წლის № 35 ფედერალური კანონით.

სისხლის სამართლის სასამართლოები დაყოფილია ორ დეპარტამენტად განსახილველი საქმეების სიმძიმის მიხედვით: საქმეების განსახილველად წვრილმან სამართალდარღვევებზე და საქმეების განსახილველად დანაშაულობებზე. სასამართლო წვრილმან სამართალდარღვევებზე საქმეების განსახილველად შედგება ერთი მოსამართლისაგან, რომელიც უფლებამოსილია გამოიტანოს განაჩენი სამართალდარღვევებზე, რომელთათვისაც სასჯელი მერყეობს 1 თვიდან 3 წლამდე თავისუფლების აღკვეთით. სასამართლო საქმეების განსახილველად დანაშაულობებზე

შედგება სამი მოსამართლისაგან, რომელთა კომპეტენციაში შედის ნებისმიერი სიმძიმის განაჩენის გამოტანა: დაწყებული სიკვდილით დასჯით და სამუდამო პატიმრობით და დამთავრებული სხვადასხვა ვადით თავისუფლების აღკვეთით. საკუთარი სისხლის სამართლის კოდექსი აქვს 4 საამიროს – დუბაი, აბუ-დაბი, რას ალ-ხაიმა და შარჯა. სისხლის სამართლის კოდექსი, საკუთარი სამართლებრივი ნორმებისა და წესების გარდა, უშვებს შარიათის გამოყენებას. დამნაშავე, ჩადენილი სამართალდარღვევის გარემოებებიდან გამომდინარე, პასუხისგებაში მიეცემა ან შარიათის ნორმების ან ფედერალური სისხლის სამართლის კოდექსის მუხლების (ფედერალური სასამართლოს წინაშე) ან საამიროების კანონმდებლობის (ადგილობრივი სასამართლოს წინაშე) შესაბამისად. არის დანაშაულობების ცალკეული სახეები, რომლებიც ისჯება განსაკუთრებით მკაცრად: 1. სიტყვიერი შეურაცხყოფა (მაგ., ბრალდება მრუშობაში ისჯება 80-ჯერ გაშოლტვით); 2. სამშობლოს ღალატი, ჯაშუშობა, მკვლელობა, ტერორიზმი, ნარკოტიკებით ვაჭრობა, და სხვ.; 3. აბორტი – გამონაკლისად ითვლება სამედიცინო ჩვენება, როდესაც ქალის სიცოცხლე საფრთხეშია ან ბავშვს აქვს სიცოცხლისათვის საშიში გენეტიკური დაავადება. წინასწარგანზრახული აბორტი სამედიცინო ჩვენებების გარეშე ისჯება ჯარიმით ან პატიმრობით; 4. ცრუ ბრალდება დანაშაულობებში; 5. ისლამისაგან განდგომა (ისჯება სიკვდილით. ღვთის გმობა უკანონოა; ემიგრანტები, რომლებიც შეურაცხყოფენ ისლამს, ისჯებიან დეპორტაციით); 6. დრეს-კოდის დარღვევა; 7. ჰომოსექსუალიზმი (უკანონოა და ისჯება კანონით); 8. სიყვარულის საჯარო გამოვლენა (მაგ., კოცნა საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში ისჯება კანონით); 9. სხვა სამართალდარღვევები.

შარიათის სასამართლოები განიხილავენ დავებს საოჯახო სამართლის საქმეებზე – განქორწინება, მემკვიდრეობა, მეურვეობა. ისინი ვალდებულები არიან იხელმძღვანელონ კანონმდებლობით, ხოლო მისი არარსებობის შემთხვევაში, ისლამური სამართლის ნორმებით. საამიროებში არ არსებობს საოჯახო კოდექსი, ამიტომ ძირითადად გამოიყენება შარიათის კანონები. ზოგიერთ საამიროში შარიათის სასამართლოები განიხილავენ განსაზღვრული კატეგორიის სისხლის სამართლის საქმეებს ცოლ-ქმრული ღალატის, არაფხიზელ მდგომარეობაში სატრანსპორტო საშუალებების მართვის თაობაზე და სხვ.

სააპელაციო სასამართლოები მოწოდებულია განიხილოს საქმეები, რომლებიც უკვე განხილული იყო პირველი ინსტანციის სასამართლოების მიერ. მეორე ინსტანციის ანუ სააპელაციო სასამართლოში საქმის განსახილველად დაინტერესებულმა მხარემ დადგენილ ვადებში და კანონით განსაზღვრული ფორმით უნდა გააგზავნოს სააპელაციო სარჩელი პირ-

ველი ინსტანციის სასამართლოს გადაწყვეტილებაზე. სააპელაციო სასამართლოებს არ შეუძლიათ მიიღონ განსახილველად საქმე, რომელზეც არ არსებობს პირველი ინსტანციის სასამართლოს გადაწყვეტილება გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა კანონი პირდაპირ მიუთითებს ამაზე ან სარჩელებზე ქონების დაბრუნების თაობაზე, რომლებიც პირდაპირ შეიძლება განხილონ სააპელაციო ან საკასაციო (უმაღლეს) სასამართლოში. ეს წესი მოქმედებს ფედერალური და ადგილობრივი სასამართლოებისთვის.

კატარის სახელმწიფო

კატარის სახელმწიფოს ძირითადი კანონი არის კონსტიტუცია, რომელიც მიიღეს 2004 წლის 9 აპრილს (მანამდე მოქმედებდა 1970 წელს მიღებული დროებითი კონსტიტუცია). ისლამი არის სახელმწიფო რელიგია და შარიათი – კანონმდებლობის ძირითადი წყარო. თუმცა, კატარის კონსტიტუციაში, რეგიონის ტრადიციული ისლამური სახელმწიფოებისაგან განსხვავებით, განმტკიცებულია გარკვეული პროგრესული ნორმები: მოქალაქეთა თანასწორობა კანონის წინაშე (აკრძალულია დისკრიმინაცია სქესის, რასის, რელიგიური ან ენობრივი ნიშნით); სახელმწიფოს ვალდებულება უზრუნველყოს უსაფრთხოება, სტაბილურობა და მოქალაქეთა თანაბარი შესაძლებლობები; ზრუნვა ახალგაზრდობაზე და პირობების შექმნა მისი განვითარებისთვის განათლების გზით; ზრუნვა მეცნიერების, კულტურისა და ხელოვნების გავრცელებაზე.

კატარი კონსტიტუციური მონარქიაა. სახელმწიფოს მეთაური არის ამირა, რომელიც იმავდროულად ითვლება კატარის შეიარაღებული ძალების მთავარსარდლად. ამირას სტატუსი და უფლებამოსილება განსაზღვრულია კონსტიტუციით. ამირა ამტკიცებს და იღებს კანონებს. კატარის ხელისუფლების საკანონმდებლო შტო წარმოდგენილია საკონსულტაციო კრებით (მაჯლის აშ-შურა), რომელიც შედგება 45 წევრისაგან (30 აირჩევა და 15 ინიშნება ამირას მიერ).

კატარის სასამართლო სისტემა ჩამოყალიბდა 2003 წლის სასამართლოს კანონით №10 (ძალაში შევიდა 2004 წლის ოქტომბრიდან), რომლის მიხედვითაც სამართალწარმოება დაყოფილია სამ ეტაპად: დაბალი ანუ პირველი ინსტანციის სასამართლოები, სააპელაციო სასამართლოები და საკასაციო სასამართლო.[1] კონსტიტუცია ითვალისწინებს, რომ სასამართლო უფლებამოსილება უნდა განხორციელდეს სასამართლოების

[1] *Legal System in Qatar* [https://malmarzouqilaw.com/legal-system-in-qatar/]; H. Al-Sayed, "Qatar's Constitutional and Legal System," Tok, M., Alkhater, L., Pal, L. (eds) *Policy-Making in a Transformative State* (London, 2016). [https://doi.org/10.1057/978-1-137-46639-6_2].

მიერ, ხოლო მოსამართლეები უნდა იყვნენ დამოუკიდებლები თავიანთი სასამართლო ფუნქციების განხორციელებისას.

კატარის სასამართლო სისტემა შეიძლება დავყოთ ორ კატეგორიად: პირველ კატეგორიას მიეკუთვნება რელიგიური სასამართლოები ან როგორც მათ უწოდებენ შარიათის სასამართლოები. ისინი ფლობენ განსაკუთრებულ იურისდიქციას საოჯახო სამართალთან დაკავშირებულ საკითხებზე და დავებზე, სახელდობრ, ქორწინება-განქორწინების პროცესებზე, ბავშვებზე მეურვეობისა და მემკვიდრეობის საკითხებზე. მეორე კატეგორია არის სამოქალაქო სასამართლოები, რომლებიც იყოფა სამოქალაქო და სისხლის სამართლის სასამართლოებად.

შარიათის სასამართლოების პრეზიდიუმი შედგება შემდეგი ადმინისტრაციული ერთეულებისაგან: 1. შარიათის სააპელაციო სასამართლო, რომელიც შედგება ორი პალატისაგან (1-ლი პალატა და მე-2 პალატა); წინასწარი შარიათის სასამართლო, რომელიც შედგება შემდეგი პალატებისაგან: საოჯახო საქმეები და სამართალი; ძირითადი დანაშაულობები და დოქტრინალური დებულებები (ჰუდუდ); მემკვიდრეობა; შარიათის არქივები; განაჩენის აღსრულება; ტექნიკური სამსახური; სასამართლო ინსპექციის სამსახური.

სამოქალაქო სასამართლოები იყოფა შემდეგ ძირითად კატეგორიებად:

1. სისხლის სამართლის სასამართლო, რომლის შემადგენლობაშიც შედის ქვედა ინსტანციის სისხლის სამართლის სასამართლო და უმაღლესი სისხლის სამართლის სასამართლო; 2. სამოქალაქო სასამართლო, რომლის შემადგენლობაშიც შედის ქვედა ინსტანციის სამოქალაქო სასამართლო და უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლო, ასევე სამოქალაქო დეპარტამენტი და ადმინისტრაციული დეპარტამენტი; 3. სააპელაციო სასამართლო, რომელიც შედგება სამი ქვედანაყოფისაგან – სისხლის სამართლის, სამოქალაქო და ადმინისტრაციული; 4. საკასაციო სასამართლო, რომელიც შედგება 4 ქვედანაყოფისაგან – სისხლის სამართლის, სამოქალაქო, ადმინისტრაციული და საკონსტიტუციო.

დაბალი ინსტანციის სისხლის სამართლის სასამართლო განიხილავს და იღებს გადაწყვეტილებას იმ საქმეებთან დაკავშირებით, რომლებიც ეხება წვრილმან სამართალდარღვევებს და დანაშაულებს. სასამართლოს თავმჯდომარეობს ერთი მოსამართლე, რომელიც იწოდება დაბალი ინსტანციის მოსამართლედ სისხლის სამართლის საქმეებზე.

უმაღლესი სისხლის სამართლის სასამართლო განიხილავს და იღებს გადაწყვეტილებას ყველა საქმეზე, რომლებიც შეეხება მძიმე დანაშაულებს, ასევე ქვემდგომი სისხლის სამართლის სასამართლოს მიერ უმნიშვნელო დანაშაულებთან დაკავშირებით გამოტანილი განაჩენების

აპელაციაზე. ამ სასამართლოს უფლებამოსილება ეკისრება ტრიბუნალს, რომელიც შედგება უმაღლესი სისხლის სამართლის სასამართლოს თავმჯდომარე მოსამართლისა და ორი წევრი მოსამართლისაგან.

დაბალი ინსტანციის სამოქალაქო სასამართლო შედგება ერთი მოსამართლისაგან, რომელიც იწოდება დაბალი ინსტანციის მოსამართლედ სამოქალაქო საქმეებზე. ის განიხილავს და იღებს გადაწყვეტილებას ყველა სამოქალაქო და კომერციულ საქმეზე, როდესაც სადავო თანხები არ აღემატება 1 000 კატარის რიალს.

უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლო განიხილავს და იღებს გადაწყვეტილებას ყველა სამოქალაქო და კომერციულ საქმეზე, რომლებიც გასაჩივრებულია და ასევე არამუსლიმთა პირადი სტატუსის საქმეებს. მას აქვს აგრეთვე სააპელაციო იურისდიქცია დაბალი ინსტანციის სამოქალაქო სასამართლო დავების გადაწყვეტილებებზე. სასამართლო შედგება სამი მოსამართლისაგან, რომელთაგან უფროსი არის თავმჯდომარე, ხოლო დანარჩენ ორ მოსამართლეს აქვს უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლოს მოსამართლის წოდება. უმაღლესი სამოქალაქო სასამართლო შედგება ნაწილობრივი და პლენალური სასამართლოსაგან. ნაწილობრივი სასამართლოები განიხილავენ საჩივრებს, რომელთა სადავო თანხები არ აღემატება 500 000 კატარის რიალს, ხოლო პლენალური სასამართლო – საჩივრებს, რომელთა სადავო თანხები აღემატება 500 000 კატარის რიალს. უმაღლესი სასამართლოს გადაწყვეტილება არ არის სავალდებულო დაბალი ინსტანციის სასამართლოებისათვის (თუმცა, უმაღლესი სასამართლოს გადაწყვეტილებები დამაჯერებელია და, ძირითადად, ითვალისწინებენ), ხოლო *stare decisis* (არის შემდეგი ლათინური ფრაზის აბრევიატურა: „მხარი დაუჭირე გადაწყვეტილს და არ დაარღვიო დადგენილი საკითხები“ - stare decisis et non quieta movere)[1] კონცეფცია არ არის აღიარებული კატარში. ეს ნიშნავს, რომ თითოეული საქმე ჩვეულებრივ წყდება არსებული გარემოებებისა და კონკრეტული ფაქტების გათვალისწინებით და მოსამართლეს უფლება აქვს გამოიტანოს გადაწყვეტილება თავისი შეხედულებისამებრ და არ დაეყრდნოს ანალოგიურ საკითხებზე უმაღლესი სასამართლოს გადაწყვეტილებებს.

ადმინისტრაციული სასამართლო განიხილავს განცხადებებს, რომლებიც ეხება ადმინისტრაციულ მოქმედებებს და დავებს განსაზღვრულ სახელმწიფო ხელშეკრულებებსა და გადაწყვეტილებებზე. დაბალი ინსტანციის სასამართლო არის საოლქო სასამართლო და შედგება სამი მოსამართლისაგან. უმაღლესი სააპელაციო სასამართლო განიხილავს

[1] საერთო სასამართლოს დოქტრინა, რომლის თანახმადაც ადრე მიღებული გადაწყვეტილება არის პრეცედენტი (სავალდებულო პრაქტიკა) მსგავს საქმეებზე შემდგომში მისაღები გადაწყვეტილებებისათვის.

საჩივრებს პირველი ინსტანციის სასამართლოს გადაწყვეტილებებზე, ასევე საკითხებს, რომლებიც დაკავშირებულია საკონსულტაციო კრებისა და ცენტრალური მუნიციპალური საბჭოს არჩევნებთან და სხვ. საოლქო სააპელაციო სასამართლოს გადაწყვეტილებები შეიძლება გასაჩივრდეს საკასაციო სასამართლოში.

სააპელაციო სასამართლო პასუხისმგებელია უმაღლესი სისხლის სამართლის, სამოქალაქო, ადმინისტრაციული სასამართლოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების წინააღმდეგ შეტანილი საჩივრების გადაწყვეტაზე. სააპელაციო სასამართლო შედგება სამი მოსამართლისაგან. პირველი ინსტანციის სასამართლოს გადაწყვეტილება სამოქალაქო ან კომერციულ საკითხებზე შეიძლება გასაჩივრდეს სააპელაციო სასამართლოში გადაწყვეტილების გამოტანიდან ან მოწინააღმდეგე მხარისათვის მისი გადაცემიდან 30 დღის ვადაში. სააპელაციო სასამართლოს გადაწყვეტილება ასევე შეიძლება გასაჩივრდეს საკასაციო სასამართლოში გადაწყვეტილების გამოტანიდან ან მოწინააღმდეგე მხარისათვის მისი გადაცემიდან 60 დღის ვადაში.

საკასაციო სასამართლო არის უმაღლესი სასამართლო ინსტანცია კატარის სასამართლო სისტემაში. ის პასუხისმგებელია სააპელაციო სასამართლოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების წინააღმდეგ საჩივრების გადაწყვეტაზე.

2007 წელს დაარსდა საკონსტიტუციო სასამართლო, რომელიც არის საკასაციო სასამართლოს ქვედანაყოფი.

ადმინისტრაციულად სამოქალაქო სასამართლოები ექვემდებარება იუსტიციის სამინისტროს, შარიათის – ვაკფებისა და ისლამის საქმეთა სამინისტროს, პროკურატურა – შინაგან საქმეთა სამინისტროს.

ზემოაღნიშნული სასამართლო ორგანოების გარდა არსებობს სპეციალიზირებული სასამართლოები: შრომითი დავების კომიტეტი, რომელიც ფუნქციონირებს ადმინისტრაციული განვითარების, შრომისა და სოციალურ საქმეთა სამინისტროსთან. 2008 წელს, იჯარის შესახებ ახალი კანონის მიღებასთან დაკავშირებით, დაარსდა სპეციალური კომიტეტი მოსამართლის თავმჯდომარეობით, რომელიც თავის იურისდიქციას ახორციელებს ყველა დავაზე იჯარის თაობაზე და ცენტრალურ როლს ასრულებს კომპანიებისა და რეზიდენტების ყოველდღიურ საქმიანობაში. ამ სასამართლოს გადაწყვეტილება შეიძლება გასაჩივრდეს სააპელაციო სასამართლოში. 2005 წელს დაარსდა აგრეთვე კატარის ფინანსური ცენტრი, რომელიც არეგულირებს საფინანსო საკითხებს (მათ შორის საბანკო საქმე, დაზღვევა, ფასიანი ქაღალდები).

კატარის მოსამართლეთა უმრავლესობა უცხოეთის მოქალაქეა, რომელთაც ნიშნავს და ათავისუფლებს თანამდებობიდან ამირა.

შარიათის საბჭოები ევროპაში

ბოლო ათწლეულების განმავლობაში ევროპაში მნიშვნელოვნად გაიზარდა მუსლიმების რაოდენობა როგორც მათი ტრადიციული (სადაც მუსლიმები შეადგენენ ქვეყნის ან რეგიონის მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს შუა საუკუნეებიდან, მაგ., ჩრდ. მაკედონია, ბულგარეთი, საბერძნეთი, ბოსნია და ჰერცოგოვინა), ისე არატრადიციული განსახლების (დიდი ბრიტანეთი, გერმანია, შვედეთი, საფრანგეთი) რეგიონებში. არსებული პროგნოზებით, 2030 წლისთვის დას. ევროპის მოსახლეობის 8% იქნება მუსლიმი. ამასთან, მუსლიმები სულ უფრო დიდ როლს ასრულებენ დას. ევროპის ქვეყნების არა მხოლოდ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ, არამედ სამართლებრივ ცხოვრებაშიც. ამ პროცესებს თან ახლავს კონფლიქტები, რომლის საფუძველია არსებითი განსხვავებები ისლამურ და ევროპულ სამართლებრივ კულტურებს შორის.

ევროპაში უკვე მრავალი წელია განიხილება სასამართლო სარჩელები მუსლიმებს შორის შარიათის ნორმების შესაბამისად. გამოიყოფა აქ მოქმედი შარიათის სასამართლოების ორი ფორმა: პირველი წარმოდგენილია სპეციალური ორგანოებით სასამართლო დავების გადასაჭრელად, რომლებიც იქმნება ამა თუ იმ ქვეყნის კანონმდებლობის შესაბამისად და მეორე, ეს არის ე.წ. შარიათის სასამართლოები, რომლებიც განეკუთვნება ამა თუ იმ ქვეყანაში მოქმედ რელიგიურ თუ საზოგადოებრივ ინსტიტუტს, მაგრამ ეწინააღმდეგება ქვეყანაში მოქმედ კანონმდებლობას.

ერთადერთი ევროპული ქვეყანა, სადაც მართლმსაჯულების შარიათული მოდელი რეალიზდება არა მხოლოდ რელიგიური ან საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ფორმით, არამედ სასამართლო ორგანოების ან დავების ალტერნატიული გადაწყვეტით კანონის ფარგლებში, არის დიდი ბრიტანეთი.

1980-იანი წლებიდან დიდი ბრიტანეთში გაჩნდა შარიათული მართლმსაჯულების სტრუქტურები. 1982 წელს, მარგარეტ ტეტჩერის მთავრობის პერიოდში, ჩამოყალიბდა ისლამური შარიათის საბჭო (Islamic Sharia Council) ლეიტონში. ის ასრულებდა შუამავლის ფუნქციას ოჯახურ კონფლიქტებში და განქორწინების პროცესში, რომელთა დარეგულირება გადაეცა რელიგიურ ჯგუფებს, რადგანაც სამოქალაქო სასამართლოები დიდწილად გადატვირთული იყო საოჯახო საქმეებით. შემდგომში ჩამოყალიბდა საოჯახო სასამართლოების სისტემა (Children Act 1989), რომელმაც ასევე ვერ გამოასწორა არსებული მდგომარეობა ობიექტური სირთულეების (მოსამართლეების ნაკლებობა, დაფინანსება, საოჯახო დავების განხილვის გახანგრძლივება უმაღლეს სასამართლოში) გამო, რის შედეგადაც ინგლისური საოჯახო სასამართლოები დაინტერესე-

ბული იყვნენ იმით, რომ მხარეებს გამოეყენებინათ დავების გადაჭრის ალტერნატიული მეთოდები. მნიშვნელოვანი იყო ის გარემოებაც, რომ ინგლისური კანონმდებლობა არ ცნობს შარიათულ ქორწინება-განქორწინებას. ამდენად, მუსლიმთა საოჯახო დავების მნიშვნელოვანი ნაწილი არ ექვემდებარებოდა სასამართლო კონტროლს.

შარიათის საბჭოები მოქმედებენ ინგლისური საარბიტრაჟო სისტემის ფარგლებში, რომელიც ჩამოყალიბდა XIX საუკუნეში. რელიგიური სასამართლოები უცხო არ იყო დიდი ბრიტანეთისათვის, სადაც საუკუნეების განმავლობაში მოქმედებდა რაბინთა და კათოლიკური სასამართლოები. თანამედროვე პერიოდში ისლამური საბჭოების საქმიანობის სამართლებრივი საფუძველს წარმოადგენს 1996 წელს მიღებული არბიტრაჟის შესახებ კანონის მე-4 მუხლი (Arbitration Act), რომლის თანახმადაც მხარეებს უფლება აქვთ ჩამოაყალიბონ შეთანხმების საკუთარი მექანიზმები და იმავდროულად გაითვალისწინონ ის წესები, რომლებიც მოქმედებს ასეთი შეთანხმების არარასებობის პირობებში. ბრიტანეთში შარიათის საბჭოები ანუ სასამართლოები პრაქტიკულად ასრულებენ სამედიატორო სასამართლოების როლს.

თანამედროვე პერიოდში, ექსპერტების აზრით, შარიათის საბჭოების რაოდენობა დაახლ. 80-ზე მეტია.[1] ასეთი სასამართლოების უმრავლესობა, თავისი სამართლებრივი ფორმით, არის საზოგადოებრივი (ზოგჯერ საქველმოქმედო) სტრუქტურა და მათ გადაწყვეტილებებს არ აქვთ იურიდიული ძალა. ამ სასამართლოთა გადაწყვეტილებების თითქმის 90% ეხება განქორწინებას და მის შედეგებს. ამასთან შარიათის საბჭოები არაერთგვაროვანია (საბჭოების ნაწილში არის სპეციალური სამსახური, საიდანაც კონსულტაციებს იღებენ შარიათული განქორწინების თაობაზე, დანარჩენ საბჭოებში კი ეს საკითხები შეიძლება გადაწყვიტონ ცალკეულმა იმამებმა და თეოლოგებმა) და ხშირად იყენებენ ისეთ მითითებებს, რომლებიც ეწინააღმდეგება ბრიტანულ კანონმდებლობას. შარიათის საბჭოები განიხილავენ აგრეთვე საფინანსო საქმეებს, მემკვიდრეობის განაწილებასთან დაკავშირებულ საკითხებს. თუმცა, როგორც განქორწინების, ისე საფინანსო საქმეებზე მიღებული გადაწყვეტილებები არ შეიძლება გასაჩივრდეს არც საერთო იურისდიქციის სასამართლოში და არც ადმინისტრაციული წესით. ფინანსური სამსახურის მმართველობა (The Financial Services Authority – FSA), რომელიც არეგულირებს ფინანს-

[1] 10 ძირითადი ცენტრი: 1. London Central Mosque and Islamic Cultural Centre, London. 2. Muslim World League. 3. Markazi Jamiat Ahl-e-Hadith, UK 4. UK Islamic Mission. 5. Da'watul Islam, UK. 6. Jamia Mosque & Islamic Centre, Birmingham. 7. Islamic Centre, Glasgow. 8. Islamic Centre, Didsbury, Manchester. 9.Jamia Masjid Hanafiya, Bradford. 10.Muslim Welfare House, London.

ური მომსახურების ინდუსტრიას დიდ ბრიტანეთში, არ ერევა შარიათულ საფინანსო რეგულირებაში, რადგანაც ის სამოქალაქო ხასიათს ატარებს და არ განიხილავს რელიგიურ საკითხებს. შარიათის საბჭოებში დავების გადაწყვეტა ფასიანია (მაგ., განქორწინების საქმე – 100-დან 900 ფუნტამდე), მაგრამ მიგრანტებისათვის შარიათის საბჭოებში საქმის განხილვა უფრო იაფია, ვიდრე სარჩელი სამოქალაქო სახელმწიფო სასამართლოებში.[1]

1996 წლის საარბიტრაჟო კანონის საფუძველზე ჩამოყალიბდა აგრეთვე მუსლიმური საარბიტრაჟო ტრიბუნალები (Muslim Arbitration Tribunal), რომლებიც 2007 წლიდან მუსლიმთა დავების ალტერნატიული გადაწყვეტის მეორე ფორმაა, როდესაც მუსლიმებს არ სურთ მიმართონ არსებული სასამართლო სისტემის შესაბამის სტრუქტურულ ერთეულს.[2] ტრიბუნალები არსებობს 5 ქალაქში – ლონდონში, ბრედფორდში, მანჩესტერში, ბირმინგემში და ნანიტონში, სადაც არის დიდი მუსლიმური დიასპორა. ისინი ძირითადად დაკავებული არიან იძულებითი ქორწინებით და ოჯახური ძალადობით, კომერციული დავებით, მემკვიდრეობის საქმეებით და კონფლიქტებით მეჩეთებში, მაგრამ იშვიათად განიხილავენ შარიათული განქორწინების საქმეებსაც. მათი გადაწყვეტილებები, როგორც წესი, ითვლება საბოლოოდ, მაგრამ შარიათის საბჭოების გადაწყვეტილებებისაგან განსხვავებით, შეიძლება გასაჩივრდეს უმაღლეს სასამართლოში ყველა მხარის თანხმობით ან სასამართლოს ნებართვით სასამართლო ზედამხედველობის გზით. პროცესუალური წესები, რომლებიც გამოიყენება საქმეთა განხილვისას, შემუშავებულია თვითონ ტრიბუნალების მიერ. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ თავისი გადაწყვეტილებების ფორმულირებისას ტრიბუნალი მხედველობაში იღებს ინგლისისა და უელსის კანონებს და ასევე, ისლამური სამართლის ცნობილი სკოლების დასკვნებს (http://www.matribunal.com/procedure_rules.html).[3]

---

[1] "The independent review into the application of sharia law in England and Wales. Presented to Parliament by the Secretary of State for the Home Department by Command of Her Majesty", February, 2018, 48 p. [https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/678478/6.4152 _HO_CPFG_Report_into_Sharia_Law_in_the_UK_WEB.pdf (03.03.2019)].

[2] ორგანიზაციის ვებგვერდის (https://www.islamic-sharia.org/aboutus/) შესაბამისად, ეს არის ალტერნატიული დავების ეფექტური, არსებითი და უნიკალური გადაწყვეტის ორგანიზაცია, რომელიც მოქმედებს ისლამური ღვთიური კანონით ინგლისურ სამართლებრივ სისტემასთან კონტექსტში.

[3] David Torrance, *Sharia law courts in the UK* (1 May, 2019), 1-16; Anna Marotta, *A Geo-Legal Approach to the English Sharia Courts: Cases and Conflicts* (leiden, Boston, 2021), 160-228.

2008 წლის 26 იანვარს კენტერბერიის მთავარეპისკოპოსმა, დოქტორმა რუენ უილიამსმა ლივერპულის ანგლიკანურ კათედრალში წაკითხულ ლექციაზე („ევროპა, რწმენა და კულტურა“) განაცხადა: „ევროპულ კულტურას აქვს უნივერსალურობის პრეტენზია; მაგრამ ამავე დროს მიიჩნევა, რომ მხოლოდ მას, ვინც ინსაიდერია, ანუ ვინც თავიდანვე ეკუთვნოდა ამ კულტურას, შეუძლია გადაწყვიტოს, ის როგორ უნდა მოქმედებდეს, ხოლო ის, ვინც ევროპულ ოჯახს არ ეკუთვნის, უნდა დათანხმდეს, რომ ეს სტრუქტურა მისთვის აუტსაიდერმა ევროპელმა მოახვიოს თავზე (იმ იმედით, რომ უცხოელი ევროპელები ერთ დროს მათი ინსაიდერები გახდებიან)“.[1] ამავე წლის თებერვალში რუენ უილიამსმა წაიკითხა ლექცია თემაზე: „სამოქალაქო და რელიგიური კანონი ინგლისში: რელიგიური პერსპექტივა“.[2] მთელი მისი მოხსენება ეძღვნებოდა ბრიტანული და ისლამური სამართლის ურთიერთობის პრობლემას. მან ხაზი გაუსვა, რომ არა მხოლოდ ოფიციალურად აღიარებული უნდა იყოს მუსლიმების უფლება დაიცვან შარიათის ნორმები, არამედ ზოგიერთი წესი (ძირითადად საოჯახო კანონმდებლობიდან) ჩართული უნდა იყოს ქვეყნის სამართლებრივ სისტემაში. მისი აზრით, არ არსებობს მიზეზები, რომლის საფუძველზეც შარიათზე დაფუძნებული გადაწყვეტილებები არ შეიძლება აღიაროს ბრიტანეთის ეროვნულმა სასამართლოებმა. თუმცა ის არ სთავაზობდა ხელისუფლებას შარიათის ნორმების გამოყენებას სამოქალაქო კანონებთან თანაბარ პირობებში. ამ გამოსვლას მკაცრი კრიტიკა მოჰყვა, მათ შორის პარლამენტარების მხრიდან. მათი მთავარი არგუმენტები ეხებოდა იმას, რომ შარიათის ნორმები გამოიყენება ქალთა დისკრიმინაციისათვის (პოლიგამია, იძულებითი ქორწინებების ლეგალიზაცია, მუსლიმ მამაკაცსა და არამუსლიმ ქალს შორის ქორწინების აკრძალვა, ქალთა შეზღუდული უფლებები განქორწინებისას და სხვ.).

2008 წლის დეკემბერში დაიწყო კამპანია ლოზუნგით: „ერთი სამართალი ყველასათვის“ (“One Law for All”), რომლის აქტივისტები კატეგორიული ფორმით უარყოფდნენ შარიათს და შარიათის სასამართლოებს. ამის პარალელურად გაიზარდა მუსლიმ ქალთა უფლებების დარღვევის ფაქტები (პოლიგამია, იძულებითი ქორწინება, არასრულწლოვანებზე ქორწინება, ოჯახში ძალადობა და სხვ.), რომლებიც ბრიტანული კანონმდებლობით სისხლის სამართლის დანაშაულად განიხილებოდა (Offences against the Person Act 1861 r., Sexual Offences Act 2003 r., Domestic Violence,Crime and Victims Act 2004 r., Forced Marriage Act 2007 r., Anti-social

[1] როუენ უილიამსი, *ევროპა, რწმენა და კულტურა*, ნაწილი 1, ინგლისურიდან თარგმნა თეიმურაზ ბუაძემ, *დიალოგი,* 2/11 (2021), 20.

[2] Rowan Williams, “Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective,” *Ecclesiastical Law Journal*, 10/3 (September 2008), 262-282.

Behaviour, Crime and Policing Act 2014 r.).[1] 2016 წლის დასაწყისში ქალთა მუსლიმურმა საზოგადოებრივმა ორგანიზაციებმა მიმართეს დიდი ბრიტანეთის მთავრობას პეტიციით, სადაც წამოაყენეს მოთხოვნები შარიათისა და შარიათის სასამართლოების აკრძალვისა და ბრიტანეთის კონსტიტუციის, სამართლებრივი და სასამართლო სისტემის დაცვის თაობაზე. განმცხადებელთა აზრით, არ შეიძლება მიიღონ ქვეყანაში ისეთი გადაწყვეტილებები, რომლებიც არღვევს ადამიანის უფლებებს, სამოქალაქო თავისუფლებასა და ბრიტანულ კანონებს.[2] 2016 წლის მაისში, დიდი ბრიტანეთის შინაგან საქმეთა სამინისტრომ დაიწყო შარიათის საბჭოების საქმიანობის შესწავლა. მთავრობამ კიდევ ერთხელ ხაზი გაუსვა, რომ საზოგადოებებს და ცალკეულ პირებს უფლება აქვთ მიმართონ შარიათის საბჭოებს ან დავების ალტერნატიული გადაჭრის სხვა სისტემებს და შეასრულონ მათი გადაწყვეტილებები. თუმცა, ეს საბჭოები არ არიან დიდი ბრიტანეთის სასამართლო სისტემის ნაწილი და არ არიან აღჭურვილნი სხვადასხვა სამართლებრივი საშუალებით, რაც უზრუნველყოფს მათი გადაწყვეტილებების აღსრულებას. იმ შემთხვევაში, როდესაც მათი გადაწყვეტილება ან რეკომენდაცია ეწინააღმდეგება ბრიტანეთის კანონმდებლობას, მათ შორის 2010 წლის კანონს თანასწორობის თაობაზე (Equality Act), უპირატესობა ენიჭება ეროვნულ კანონმდებლობას. ჩამოყალიბდა ცნობილი სპეციალისტებისაგან შემდგარი ჯგუფი (სათავეში ედინბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი – მონა სიდიკი[3]), რომელსაც უნდა შეესწავლა შემდეგი საკითხები: შარიათის კანონების თავსებადობის დადგენა ბრიტანულ სამართალთან; შარიათის არასწორად გამოყენების მეთოდები, რამაც შეიძლება გამოიწვიოს ცალკეული ჯგუფების დისკრიმინაცია, დაარღვიოს საერთო ღირებულებები ან გამოიწვიოს სოციალური ზიანი; შარიათის საბჭოებისა და მუსლიმური საარბიტრაჟო ტრიბუნალების როლის შესწავლა; მაგალითების მოძიება შარიათის საბჭოების საქმიანობის საუკეთესო პრაქტიკის თაობაზე, და სხვ. ამ საკითხებზე ორწლიანი მიმოხილვის შედეგების გამოქვეყნების შემდეგ, გაერთიანებულმა სამეფომ უარყო წინადადებები და რეკომენდაციები ე.წ. შარიათის საბჭოების რეგულირების თაობაზე. 2019 წლის იანვარში ევროპის საბჭოს საპარლამენტო ასამბლეამ მიიღო რეზოლუცია, სადაც

[1] Tanya Walker, *Shari'a Councils and Muslim Women in Britain: Rethinking the Role of Power and Authority* (Leiden, 2016); Н. А. Голованова, "Шариатские суды в Великобритании: параллельная правовая система или религиозный арбитраж?" *Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения*, 3 (2017), 23-29.

[2] Sharia Law and the Use of Sharia Courts within the UK Should be Prohibited [https://petition.parliament.uk/petitions/107864].

[3] მონა სიდიკი ცნობილი სპეციალისტია დიდ ბრიტანეთსა და კლასიკური ისლამური სამართლის, გენდერისა და თანამედროვე ეთიკურ საკითხებში.

შეშფოთება გამოთქვა გაერთიანებულ სამეფოში შარიათის საბჭოების არსებობის შესახებ და ხაზი გაუსვა ქორწინება-განქორწინების ისლამურ პროცედურებთან დაკავშირებულ პრობლემებს. რეზოლუციაში არის მოწოდება გაერთიანებული სამეფოს მთავრობისადმი – კატეგორიულად მოსთხოვოს მუსლიმ წყვილებს დაარეგისტრონ თავიანთი ქორწინება სამოქალაქო კანონმდებლობით და უზრუნველყოს შარიათის საბჭოების მოქმედება კანონის ფარგლებში.

არაოფიციალური შარიათის სასამართლოები არსებობს აგრეთვე გერმანიაში, ესპანეთში, ბელგიაში (2012 წელს ჩამოყალიბდა პირველი შარიათის სასამართლო ანტვერპენში), ნიდერლანდების სამეფოში.[1]

გერმანია, ოფიციალურ დონეზე, ცნობს ისლამური სამართლის გამოყენებას ორი მიმართულებით: 1. საერთაშორისო კერძო სამართალი, რომელიც განსაზღვრავს თუ რომელი სამართლებრივი წესრიგი გამოიყენება უცხო ქვეყნის სამართალთან დაკავშირებული საქმის ფაქტობრივი გარემოებების არსებობისას, აგრეთვე საპროცესო სამართლის იმ ნორმებს, რომლებიც გამოიყენება ასეთი საქმის წარმოებისას (მხოლოდ პირადი უფლებების დაცვისას და საოჯახო სამართლის საკითხებში). მხარეებს შეუძლიათ აირჩიონ ერთ-ერთი ქვეყნის სამართალი, ასეთი არჩევანი გულისხმობს მხოლოდ ამ კონკრეტულ საქმესთან დაკავშირებული ნორმების გამოყენებას. თუმცა „უცხო ქვეყნის სამართლის ნორმები არ გამოიყენება, თუ ეს ეწინააღმდეგება გერმანიის ძირითად სამართლებრივ პრინციპებს“, ე.ი. თუ ირღვევა საჯარო წესრიგი, სამართლებრივი სისტემის საფუძვლები, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ძირითადი ინტერესები ან მორალის საფუძვლები, სასამართლომ უარი უნდა თქვას უცხო სახელმწიფოების კანონების გამოყენებაზე და მათ შორის გერმანიისათვის არატრადიციული მუსლიმური ქვეყნების რელიგიური სამართლის გამოყენებაზე. 2. ე.წ. „არასავალდებულო სამოქალაქო სამართალი“, რომლის საშუალებითაც აღიარებულია კერძო ავტონომიის საზღვრები, კერძოდ საქორწინო კონტრაქტების სფეროში.[2]

ნიდერლანდების სამეფოში შარიათს ოფიციალურად იყენებს ხელისუფლება ეროვნული სამართლებრივი სისტემის ჩარჩოებში შემდეგი სახით: ა) საერთაშორისო კერძო სამართალი; ბ) უცხო ქვეყნების დიპლომატიური წარმომადგენლობები, რომლებსაც შეუძლიათ მიმართონ მუსლიმებმა

---

[1] Maurits S. Berger, "Responding to sharia in the Netherlands," *Can. J. of Netherlandic Studies/ Rev. can. d'études néerlandaises,* 33.2/34.1 (2012-2013),129-152; S. Kern, "Germany Submits to Sharia Law "A parallel justice system has established itself in Germany" (1December, 2016) [https://www.gatestoneinstitute.org/9461/germany-sharia-law (03.03.2019)].

[2] Alessandra Pera, "Family law, religious marriage and sharia courts in western societies," *The Cardozo Electronic Law Bulletin*, 23(1), (2017), 2-47.

კონსულტაციებისათვის სხვადასხვა საკითხზე; გ) მატერიალური სამართალი, რომელიც სთავაზობს სხვადასხვა ვარიანტებს. ისლამური კანონმდებლობა ასევე გამოიყენება არაოფიციალურად, მაგრამ ის არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ეროვნულ კანონმდებლობას. ჰოლანდიური მოდელი საინტერესოა იმით, რომ მან გარკვეულწილად გადაჭრა პრობლემები, რომლებიც დაკავშირებულია ე. წ. „კოჭლ“ ქორწინებებთან (limping marriages), როდესაც ადამიანი ერთ ქვეყანაში ითვლება დაქორწინებულად, ხოლო მეორე ქვეყანაში –მარტოხელად ანუ იმყოფება ქორწინებაში, რომელიც აღიარებულია რელიგიური კანონით, მაგრამ არ აქვს სამოქალაქო-სამართლებრივი შედეგი სახელმწიფო სამართლებრივ სისტემაში.[1]

საბერძნეთი ევროკავშირში ერთადერთი ქვეყანაა, რომელშიც ოფიციალურად ნებადართულია შარიათის ნორმების გამოყენება საოჯახო და მემკვიდრეობის საქმეებში. ქვეყნის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, თრაკიაში ცხოვრობს დაახლ. 100 000 მუსლიმი (ძირითადად თურქები), რომელთაც აქვთ ფარდობითი ავტონომია პირადი სტატუსის ზოგიერთი საკითხის რეგულირებისას, რაც საბერძნეთსა და თურქეთს შორის 1923 წლის ლოზანის ხელშეკრულების შედეგია. ამ რეგიონში შარიათის ნორმების გამოყენებაზე პასუხისმგებელია მუფთი (ის უნდა იყოს საბერძნეთის მოქალაქე). სულ არის სამი მუფთი, რომელთაც ნიშნავს საბერძნეთის ხელისუფლება. 1991 (Act 1920/1991) წლის კანონით, შარიათის ნორმები შეიძლება გამოყენებული ყოფილიყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ მოკამათე მხარეები მუსლიმები იყვნენ და ცხოვრობდნენ დას. თრაკიაში. ფორმალურად მუფთის ყველა გადაწყვეტილება უნდა განეხილა ბერძნულ პირველი ინსტანციის სასამართლოს, რომელიც ამოწმებდა მუფთის უფლებამოსილებას საკითხის გადაწყვეტაზე და მუფთის გადაწყვეტილების შესაბამისობას საბერძნეთის კონსტიტუციასთან. საკონსტიტუციო ნორმების დარღვევის შემთხვევაში გადაწყვეტილებას არ ჰქონდა იურიდიული ძალა.[2] 2018 წლის 15 იანვარს საბერძნეთის პარლამენტმა, ხმების აბსოლუტური უმრავლესობით, მიიღო კანონი შარიათის შესახებ (4511/2018), რომელიც მნიშვნელოვნად ზღუდავს ისლამური კანონის გამოყენებას თრაკიის მუსლიმური უმცირესობისთვის. სახელდობრ, მუფთისადმი მიმართვა საოჯახო საქმეებზე (ქორწინება,

[1] იქვე; S. Rutten, “Applying Shari’a to family law issues in the Netherlands,” *Applying Shari’a in the West.* Ed. Berger, M.S. (Leiden, 2013), 97-109.

[2] S. Vrellis. “Private International Law in Greece,” *Kluwer Law International* (2011), 29-30; Ilshat A. Mukhametzaripov and Vadim E. Kozlov. “Shariah in Secular Legal System: The Problem of Parallel Justice,” *European Research Studies Journal,* XX, Special Issue (2017), 55-62; K. Topidi, “Religious Pluralism and State-Centric Legal Spaces in Europe,” *European Yearbook of Minority Issues Online,* 18(1), (2012), 33-54.

განქორწინება, მემკვიდრეობა და სხვ. საკითხები) სავალდებულო არაა. ნებისმიერ მხარეს, რომელსაც არ სურს საქმის გადაცემა მუფთისთვის, შეუძლია მიმართოს სასამართლოს. კანონი ასევე განსაზღვრავს მუფთის დანიშვნისა და გათავისუფლების წესს, ანაზღაურებას, ვალდებულებებს, მუფთის კომპეტენციას, რელიგიურის გარდა, აღასრულოს სამართლებრივი მოვალეობები (ქორწინება, განქორწინება, მეურვეობა, დაკრძალვა, ანდერძი) ბერძენ მუსლიმებთან მიმართებაში, „როგორც ეს რეგულირდება წმინდა ისლამური სამართლით“. მუფთის საპენსიო ასაკი განისაზღვრა 67 წლით, რასაც შედეგად მოჰყვა ევროპის საბჭოს საპარლამენტო ასამბლეის მიერ მიღებული რეზოლუცია (2253/2019), რომელშიც არის მოწოდება საბერძნეთისადმი „ნება დაერთოს მუსლიმურ უმცირესობას თავისუფლად აირჩიონ თავიანთი მუფთიები, როგორც წმინდა რელიგიური ლიდერები (სასამართლო უფლებამოსილების გარეშე), არჩევნების გზით, რაც იმავდროულად გააუქმებს შარიათის კანონების გამოყენებას“.[1] 2019 წლის ივნისის პრეზიდენტის განკარგულებით №52[10], თითოეულ სამუფთოსთან ჩამოყალიბდა ახალი ადმინისტრაციული სტრუქტურა („მუფთის იურისდიქციაში არსებული საქმეების დირექტორატი“) სახელმწიფოს ხარჯზე, რამაც უზრუნველყო შარიათის სასამართლოების სამდივნოების სტანდარტიზაცია და დაკომპლექტება მუფთი-მოსამართლის დასახმარებლად. თუმცა შარიათის სასამართლოები უფრო მეტად ემსგავსება სახელმწიფო სასამართლოს მოდელს, ვიდრე საზოგადოების ინსტიტუტს. ამასთან შარიათის სასამართლოები ექვემდებარება განათლებისა და რელიგიურ საქმეთა სამინისტროს და არა იუსტიციის სამინისტროს.[2]

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ექსპერტების მიერ შემოთავაზებულია ევროპაში შარიათის სასამართლოებთან დაკავშირებული პრობლემის გადაწყვეტის სხვადასხვა გზა: 1. სრული აღიარება, როდესაც სახელმწიფო ანიჭებს თავისი სუვერენიტეტის ნაწილს და მასთან დაკავშირებულ უფლებამოსილებებს რელიგიურ სასამართლოებს, როგორც საკანონმდებლო, ისე იურისდიქციის დონეზე. 2. ნაწილობრივი აღიარება, როდესაც რელიგიურ სასამართლოებს შეუძლიათ გვერდი აუარონ სახელმწიფო კანონმდებლობას და გამოიყენონ წესები, რომლებიც შეესაბამება რელიგიაზე დაფუძნებულ სისტემას, მაგრამ გადაწყვეტილების

[1] Eur. Parl. Ass., *Sharia, the Cairo Declaration and the European Convention on Human Rights*, 4th Sitt., Res. No. 2253, para. 13 (2019).

[2] Konstantinos Tsitselikis, *Sharīʿa in Greece: Part 1: Between communal autonomy and individual human rights* (October 1, 2019); Sharīʿa in Greece: Part 2: Procedural Issues in Sharīʿa Courts (October 18, 2019); *Sharīʿa in Greece: Part 3: Substantive Issues in Sharīʿa Courts* (October 15, 2019) [https://islamiclaw.blog] /2019/].

ეფექტურობა ექვემდებარება შემოწმებას კანონიერებაზე (შესაბამისობა ფუნდამენტურ ფასეულობებთან, საზოგადოებრივ წესრიგთან, სავალდებულო წესებთან და საკანონმდებლო დებულებებთან, მორალთან, და სხვ., სახელმწიფო-სამართლებრივი სისტემისადმი კუთვნილების მიუხედავად). 3. არავითარი აღიარება. ამიტომ პოლიტიკური არჩევანია – სახელმწიფო არ ჩაერიოს და დაუშვას, რომ რელიგიური სასამართლოების გადაწყვეტილება რელევანტური იყოს მხოლოდ იმათთვის, ვინც მიეკუთვნება რეფერენტულ ჯგუფს ან საზოგადოებას, ამასთან უარყოს მათი რაიმე იურიდიული ძალა. 4. მეტ-ნაკლებად აბსოლუტური აკრძალვა, რომელიც ხასიათდება რელიგიური სასამართლოების შეზღუდული იურისდიქციით, რათა აკრძალოს ან მინიმუმამდე დაიყვანოს პარალელური სამართლებრივი სისტემის კონკურენცია საკანონმდებლო ან სასამართლო ხელისუფლების აღსრულების დროს.[1]

[1] A. Pera, "Family law, religious marriage and sharia courts in western societies," 45-46; M. Zee, "Five options for the relationship between the State and Sharia Councils," *Journal of Religion and Society,* 16 (2014), 9-10.

VIII - ულემების ხოლი მუსლიმური ქვეყნების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებაში

ფათვების ინსტიტუტი თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში

შუა საუკუნეებში ტერმინი 'ულამᾱ'/ულემები (არაბ. 'ᾱლიმ, მრ.რ. 'ულამᾱ' – „მცოდნე", „სწავლული") აერთიანებდა მუსლიმ სამართლისმცოდნეებსა და ღვთისმეტყველებს (იმამები, ფაკიჰები, მუფთიები, ყადიები და სხვ.), რომლებიც ხელმძღვანელობდნენ რელიგიურ დაწესებულებებს, სკოლებს, სასამართლოებს და ცხოვრობდნენ ზაქათიდან და ვაკფიდან მიღებული შემოსავლებით.

მრავალი მუსლიმური ქვეყნის გამოცდილება აჩვენებს, რომ სახელმწიფოსა და სასულიერო წოდების ურთიერთობა ხორციელდება სხვადასხვაგვარად: ზოგიერთმა ქვეყანამ აქტიურად ჩართო მუსლიმი ღვთისმეტყველები პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ხოლო სხვებმა კონტროლი დაამყარეს და შეზღუდეს სასულიერო წოდების საქმიანობა, შექმნეს ქვესახელმწიფოებრივი სტრუქტურები. მრავალი ქვეყნის ხელისუფლება მეჩეთებში, მედრესეებში და თეოლოგიურ სასწავლო დაწესებულებებში პროპაგანდაზე კონტროლის დაწესებასთან ერთად, ცდილობს მოახდინოს ფათვების ინსტიტუტის ცენტრალიზება, უნიფიცირება და მონოპოლიზირება. ამდენად, ყალიბდება სპეციალური სახელმწიფო ორგანოები, რომელთა ამოცანაა ფათვების გამოცემა, ხოლო, მეორე მხრივ, ყალიბდება ხელისუფლების მიერ კონტროლირებადი მეცნიერი-ღვთისმეტყველების გაერთიანებები, რომელთაც ენიჭებათ ფათვების გამოცემის უფლება. ფათვების გამოცემის ასეთი ინსტიტუტები ატარებენ სახელმწიფო პოლიტიკას ისლამის რელიგიის ჭრილში. ასეთი ორგანოები იქმნება სახელმწიფო სისტემის ფორმირებისას, სადაც შედის რელიგიურ ან ისლამურ საქმეთა სამინისტრო, ვაკფების სამინისტრო და სხვ. ფათვების გამოცემა რელიგიური საქმეებით დაკავებული სახელმწიფო ორგანოს ერთ-ერთი ფუნქციაა. მაგ., თუნისში არსებობს არსებობს „ფათვების გამოცემის დივანი" *(არაბ. დივან ალ-იფთა')*, ალჟირში – „ფათვების გამოცემის კომიტეტი" *(არაბ. ჰაი'ა ალ-იფთა')*, რომელსაც აქვს განყოფილებები ქვეყნის სხვადასხვა ოლქში. ალჟირის კონსტიტუცია ასევე ითვალისწინებს უმაღლესი ისლამური საბჭოს დაარსებას, პრეზიდენტის საკონსულტაციო ორგანოს სახით. საბჭოს ფუნქციებში შედის იჯთიჰადისა და მისი განვითარების ხელშეწყობა, ასევე შარიათის გადაწყვეტილებებისა და შეფასებების ჩამოყალიბება მის განსახილველად წარდგენილ საკითხებზე (მუხლი 206, 207). მაროკოს კონსტიტუციით, ფათვების გამოცემა

შეუძლია მხოლოდ ულემთა უმაღლეს საბჭოს, რომლის თავმჯდომარე არის მეფე. საბჭო არის ერთადერთი ინსტანცია, რომელიც გამოსცემს მითითებებს (ფათვებს) ისლამის დოგმატებისა და პრინციპების საფუძველზე (მუხლი 41). საბჭოს მიერ დამტკიცებული ფათვა მუსლიმისთვის არსებითი და იურიდიული ვალდებულებაა.[1] 2012 წლის თებერვალში ლიბიის ეროვნულმა გარდამავალმა საბჭომ მიიღო კანონი *დარ ალ–იფთა'*-ს დაარსების თაობაზე.[2] მავრიტანიის კონსტიტუციით პრეზიდენტის, როგორც სახელმწიფოს მეთაურის, საკონსულტაციო ორგანოა ფათვებისა და საჩივრების უმაღლესი საბჭო, რომლის უფლებამოსილებაში შედის ფათვების გამოცემა და მოსაზრებების ჩამოყალიბება ფიკჰის საკითხებზე მალიქიტური მაზჰაბის დასკვნების შესაბამისად (მუხლი 94). კომორის კუნძულების კონსტიტუცია ადგენს, რომ პრეზიდენტის დეკრეტით ინიშნება რესპუბლიკის დიდი მუფთი, რომელიც არის უმაღლესი რელიგიური ინსტანცია ქვეყანაში. პაკისტანში ფათვების გამოცემის უფლებით აღჭურვილია მედრესე, ეგვიპტეში – ფათვების სახლი, საუდის არაბეთში – უმაღლეს ულემთა საბჭოსთან არსებული სამეცნიერო კვლევებისა და ფათვების მუდმივი კომიტეტი, კატარსა და ქუვეითში – ვაკფებისა და ისლამურ საქმეთა სამინისტრო (ფათვების კომიტეტი), არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში – ფათვების საბჭო, რომელიც ჩამოყალიბდა 2018 წელს (საბჭოს ასევე უფლება აქვს გასცეს ლიცენზია ფათვას გამოცემაზე, აამაღლოს მუფთიების კვალიფიკაცია, ჩაატაროს შესაბამისი კვლევები ვაკფებისა და ისლამურ საქმეთა მთავარ სამმართველოსთან კოორდინაციით; ამ საბჭოს შემადგენლობაში არის ორი ქალი), თურქეთში – რელიგიურ საქმეთა სამმართველოსთან არსებული რელიგიურ საქმეთა უმაღლესი საბჭო.

საუდის არაბეთის უმაღლეს ულემთა საბჭოსთან არსებული სამეცნიერო კვლევებისა და ფათვების მუდმივი კომიტეტი დაფუძნებულია მეფე ფაისალ იბნ 'აბდ ალ-აზიზის 1971 წლის 29 აგვისტოს განკარგულებით. ეს ისლამური ორგანიზაცია გამოსცემს გადაწყვეტილებებს ისლამური სამართლის საკითხებზე და ამზადებს კვლევით მასალებს უმაღლეს

[1] 2013 წელს მაროკოს ულემთა უმაღლესმა საბჭომ (47 წევრი; თავმჯდომარე – მეფე) გამოსცა ფათვა, რომლის თანახმად მუსლიმი, რომელიც უარყოფს ისლამს და იღებს სხვა რელიგიას, უნდა დაისაჯოს სიკვდილით. ამის შემდეგ 4 წელი დასჭირდა ულემთა უმაღლესი საბჭოს რეფორმირებას, მისი შემადგენლობის შეცვლას და 2017 წელს მან გამოსცა ამ საკითხზე ახალი ფათვა, რომელიც კრძალავდა მუსლიმის მკვლელობას ისლამის უარყოფისათვის. [https://www.moroccoworldnews.com/2017/02/207505/moroccos-high-religious-committee-says-apostates-should-not-be-killed].

[2] Law No. 15–2012. იხ.: Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law [http://www.mpil.de/ww/en/pub/research/details/know_transfer/constitutional _reform _in_arab_/libyen.cfm].

ულემთა საბჭოსთვის, რომელიც კონსულტაციებს უწევს მეფეს რელიგიურ საკითხებში. კომიტეტის მიერ გამოცემული ფათვები გაერთიანდა კრებულში, რომელიც 32 ტომისაგან შედგება.[1] საუდის არაბეთის კონსტიტუცია (მმართველობის ძირითადი კანონი) არეგულირებს სამეცნიერო კვლევებისა და ფათვების მუდმივი კომიტეტის ადმინისტრაციის შემადგენლობას და მის იურისდიქციას (მუხლი 45). 2017 წლის სექტემბრის ბოლოს საუდის არაბეთის საკონსულტაციო საბჭომ მოიწონა პოლიტიკური ისტებლიშმენტის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება – შეეყვანათ ფათვების კომიტეტში ისლამური სამართლის ქალი-სპეციალისტები.

თურქეთის რესპუბლიკაში 1924 წელს, როდესაც დაიხურა მედრესეები და შარიათის სასამართლოები, ხოლო *მაშიხათ* (შეიხ-ულ-ისლამის კანცელარია) გაუქმდა, კონსტიტუციის 136-ე მუხლით შეიქმნა *Diyanet* (Diyanet İşleri Başkanlığı) – *რელიგიურ საქმეთა სამმართველო* (დიანეთი) ანუ დირექტორატი (ბრძანება №429, 3 მარტი, 1924წ).[2] სამმართველოს მიზნები: რელიგიური საქმიანობის განხორციელება და რელიგიური ორგანიზაციების საქმიანობის კოორდინაცია. ასევე დიანეთს შესაბამისობაში უნდა მოეყვანა რელიგია რესპუბლიკის რეფორმებთან და იდეოლოგიასთან. მთავარი მეჩეთების პერსონალი – იმამები და მქადაგებლები (ხატიბები და ვა'იზები) კვლავ იღებდნენ ანაზღაურებას სახელმწიფოსაგან. დიანეთი აკონტროლებდა საპარასკევო ხუტბისა და სხვა ქადაგებების შინაარსს. პრაქტიკულად, მუფთი, ფათვების გამოცემის პარალელურად, აკონტროლებდა ხატიბებს და ვა'იზებს. ის აწვდიდა მათ ქადაგებათა ძირითად თეზისებს და ასევე აკონტროლებდა მათ შინაარსს ქვემდებარე რეგიონში. დიანეთთან ჩამოყალიბდა – რელიგიურ საქმეთა უმაღლესი საბჭო („საკონსულტაციო საბჭო"), რომლის შემადგენლობაში შედის 16 წევრი თავმჯდომარის ჩათვლით, ასევე 60 ექსპერტი ღვთისმეტყველთაგან. საბჭოს წევრები აირჩევიან 5 წლის ვადით რელიგიურ საქმეთა სამმართველოს უმაღლესი ხელმძღვანელი პირების, ღვთისმეტყველებისა და ისლამურ მეცნიერებათა ფაკულტეტების დეკანებისა და პროვინციათა 81 მუფთის მიერ. საბჭო პასუხობს კითხვებს და გამოსცემს ფათვებს. ამის პარალელურად, ყველა დონის მუფთის უფლება აქვს გამოსცეს ფათვები წვრილმან სოციალურ-საყოფაცხოვრებო საკითხებზე, რომლებიც არ

[1] ვებ-გვერდი: [https://web.archive.org/web/20190103160050/http://www.alifta.com/default. aspx?languagename=en]; Baxromjon Mamadiyev, "The Regulatory Role of Fatwas in Muslim Countries," *The Light of Islam*, 2019/1, Article 6 (2019), 42-47.

[2] ჯერ კიდევ 1920 წლის 3 მარტს ჩამოყალიბებულ მთავრობაში შეიქმნა სამინისტრო რელიგიის საქმეებზე და ფონდებთან სამუშაოდ, რომელზეც გადავიდა შეიხ-ულ-ისლამის მოვალეობები. დიანეთის შესახებ იხ.: Ceren Lord. *Religious Politics in Turkey From the Birth of the Republic to the AKP* (Oxford, 2018), 79-162.

უნდა ეწინააღმდეგებოდეს უმაღლესი საბჭოს დადგენილებებს. დიანეთი სახელმწიფო ორგანოა, მაგრამ მის გადაწყვეტილებებს კანონის ძალა არ აქვს. 2002 წელს, ხელისუფლების სათავეში სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მოსვლის შემდეგ, დიანეთის როლი გაძლიერდა. 2010 წლის 1 ივლისის ბრძანებით (№6002) განისაზღვრა ორგანიზაციის სტრუქტურა: რელიგიურ საქმეთა უმაღლესი საბჭო; რელიგიური მომსახურების გაწევის გენერალური დეპარტამენტი; ჰაჯისა და 'უმრას საქმეთა მთავარი სამმართველო; საერთაშორისო თანამშრომლობის მთავარი დეპარტამენტი; შიდა კონტროლის დეპარტამენტი; რელიგიურ საქმეთა სამმართველოს ადამიანური რესურსების მთავარი დეპარტამენტი; ყურანის კითხვისა და შესწავლის საბჭო; განათლების მთავარი დეპარტამენტი; რელიგიური გამოცემების მთავარი დეპარტამენტი; აუდიტის დეპარტამენტი; სტრატეგიული განვითარების დეპარტამენტი; მთავარი ადმინისტრაციული დეპარტამენტი; იურიდიული კონსულტაციის დეპარტამენტი. 2019 წელს დიანეთის დაფინანსებამ შეადგინა 1.7 მილიარდი ევრო (1.87 მილიარდი დოლარი), რაც ბევრად აღემატება საგარეო საქმეთა, ენერგეტიკისა და ეკოლოგიის სამინისტროების მთლიან ბიუჯეტს. მას აქვს 1 000-მდე განყოფილება თურქეთში და ახორციელებს საგანმანათლებლო, კულტურულ და საქველმოქმედო აქტივობებს 145 ქვეყანაში. დიანეთი ადგენს ქადაგების ძირითად მონახაზს 85 ათასი მეჩეთისთვის თურქეთში და დირექტორატის დაქვემდებარებაში არსებული 2000 მეჩეთისთვის თურქეთის გარეთ. 2021 წელს თურქეთის მთავრობამ ქვეყნის უმაღლესი რელიგიური ორგანოს – დიანეთის თავმჯდომარე სახელმწიფო პროტოკოლში 52-ე ადგილიდან აიყვანა მე-12 ადგილზე, რაც დაადასტურა 30 აგვისტოს გამარჯვების დღისადმი მიძღვნილმა ცერემონიამ ანკარის სასახლეში.

პაკისტანის ისლამურ რესპუბლიკაში ფათვების გამოცემა ქაოტურ მდგომარეობაშია. პაკისტანი გამოირჩევა რელიგიური სექტების მრავალფეროვნებით, რაც ზეგავლენას ახდენს ფათვებზეც. პაკისტანის ყველა სუნიტური მედრესე იყოფა სამ სკოლად – *დეობანდი*, *ბარლევი* და *აჰლე ჰადის*. დეობანდი ისლამური სამყაროს ერთ-ერთი ყველაზე მსხვილი რელიგიური და აკადემიური ცენტრია, რომელიც მოიცავს საგანმანათლებლო დაწესებულებების მთელ კომპლექსს – სოფლის მედრესეებიდან უნივერსიტეტებამდე პაკისტანში, ინდოეთსა და ბანგლადეშში. პაკისტანის მედრესეების 65% ეკუთვნის დეობანდს. დეობანდი ჩამოყალიბდა ინდოეთში ანტი-პაკისტანელი ლობისტების მიერ, რომელთაც სურდათ შეენარჩუნებინათ სახელმწიფოს ნაწილი –თანამედროვე პაკისტანი თავის შემადგენლობაში, ინდურ ქალაქ დეობანში ცენტრის კონცენტრაციით. ბარლევის სკოლის ჩამოყალიბებაში კი დიდი როლი შეასრულეს პაკის-

ტანელმა ლობისტებმა, რომლებიც იბრძოდნენ პაკისტანის დამოუკიდებლობისთვის ინდოეთისაგან. ამ მიმართულებისთვის ძირითადია ერთგულება ალაჰისადმი, მუჰამმადისადმი და შარიათის სინთეზი სუფიზმთან. რელიგიურ-სამართლებრივი საკითხებისა და სოციალური პრობლემების გადაწყვეტისას აქვს კონსერვატორული პოზიციები. *ჯამიათ აჰლე ჰადის* („მოციქულის გამონათქვამების მიმდევრები“) არის რელიგიური მოძრაობა, რომლის იდეოლოგია დაფუძნებულია ჰანბალიტურ მაზჰაბზე და გამოდის შარიათის კანონების დაცვის მომხრედ. დეობანდისთან და ბარლევისთან შედარებით ის ნაკლები მხარდაჭერით სარგებლობს პაკისტანის მოსახლეობაში. პაკისტანის მთავრობამ, ფათვების გაკონტროლების მიზნით, დააწესა სავალდებულო რეგისტრაცია მედრესეების, რომლებიც გამოსცემენ ფათვებს. მაგრამ პაკისტანის მედრესეები აღჭურვილია ფათვების გამოცემის განუსაზღვრელი უფლებით თავისი რელიგიური სექტების ფარგლებში და კასტური თვითმყოფადობის საფუძველზე, რაც წარმოშობს მრავალ პრობლემას და წინააღმდეგობას საზოგადოებაში.[1]

1997 წლის 29-30 მარტს ევროპაში ისლამური ორგანიზაციების ფედერაციის მიერ ლონდონში დაარსდა ფათვების ევროპული საბჭო – *ალ-მაჯლის ალ-აურუბბი ლი-ლ-იფთა'*. შტაბ-ბინა მდებარეობს დუბლინში. ორგანიზაციის მიზანია ფათვების მომზადება ევროპის მუსლიმთა მოთხოვნების შესაბამისად. მის საქმიანობას საფუძვლად უდევს სუნიტური სამართლის ყველა სკოლის დებულებები.[2]

რუსეთის ფედერაციაში, სადაც ცხოვრობს დაახლ. 20 მლნ მუსლიმი (2023წ.), მუსლიმთა სხვადასხვა რელიგიურ სამმართველოებთან დაარსებულია და ფუნქციონირებს ულემთა საბჭოები, როგორც სათათბირო ორგანოები. რუსეთის ფედერაციის მუსლიმთა რელიგიური სამმართველოს ულემთა საბჭო დაარსდა 2011 წელს და მისი ერთ-ეთი ძირითადი ამოცანაა რელიგიურ-სამართლებრივი დასკვნების – ფათვების მომზადება. მიღებული ფათვები: სუნნას მნიშვნელობა; მარხვა იმ რეგიონებისათვის, სადაც თეთრი ღამეებია; კონფესიათშორისი ქორწინებები; განქორწინება და სხვ. [https://muslims.ru/]. მუშავდება პროექტი სრულიად რუსეთის ულემთა საბჭოს შესაქმნელად, რომელშიც შევლენ ყველა რელიგიური სამმართველოს წარმომადგენლები. საღვთისმეტყველო გადაწყვეტილებას (ფათვა) მიიღებენ რუსეთში გავრცელებული ორი ძირითადი მაზჰა-

[1] Fathullah Asni, Jasni Sulong, "The Analysis of Practices and Methods of Fatwa Standardization in Malaysia and Pakistan," *The Islamic Quarterly*, 61/2 (2017), 169-73; Shahbaz Ahmad Cheema, "Fatawa in Pakistani Courts: An Appraisal," *Al-Adwa,* 46/31 (2016), 61-76.

[2] *Европейский совет по фетвам и исследованиям* [https://www.e-cfr.org/].

ბის – ჰანაფიტური და შაფიიტური – საფუძველზე. თუმცა დაშვებული იქნება ოთხივე სუნიტური რელიგიურ-სამართლებრივი სკოლის ნორმების გამოყენება.

ალ-აზჰარის უნივერსიტეტი: რელიგიურ ურთიერთობათა სამართლებრივი რეგულირების ზოგიერთი ასპექტი

ეგვიპტეში ფატიმიანთა მმართველობის დროს (969-1171), 970 წელს ქ. ფუსტატის გვერდით საფუძველი ჩაეყარა ახალ ქალაქს, რომელსაც ეწოდა ალ-კაჰირა („ძლევამოსილი“, დღ. კაირო) და დაიწყო დიდი მეჩეთის – ალ-აზჰარის შენება, რომელიც გაიხსნა ჰიჯრის 361 წლის 7 რამადანს/972 წლის 22 ივნისს. ამ დროიდან კათედრალური მეჩეთის ფუნქციას, ‘ამრისა და იბნ ტულუნის მეჩეთებთან ერთად, ალ-აზჰარიც ასრულებდა. 973 წლიდან, ე.ი. ხალიფა ალ-მუ‘იზის აქ გადმოსვლის შემდეგ, კაირო სახალიფოს დედაქალაქი გახდა, დროთა განმავლობაში კი ისლამური სამყაროსა და აფრიკის უდიდეს პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრად იქცა. ალ-აზჰარის მეჩეთთან გაიხსნა მედრესე (ჯამი‘ა – ამ შემთხვევაში აღნიშნავდა სწავლების სრულ კურსს), რომელსაც ჰქონდა ისლამური სამართლისა და იურისპრუდენციის, არაბული გრამატიკის, ისლამური ასტრონომიის, ისლამური ფილოსოფიისა და ლოგიკის განყოფილებები.[1] მისი მიზანი იყო შიიტური მოძღვრების გავრცელება ეგვიპტეში. 378/988 წელს, ხალიფა ალ-‘აზიზის დროს (975-996), ალ-აზჰარი გახდა უმაღლესი მუსლიმური სასწავლებელი. XII საუკუნეში, სალაჰ ად-დინმა (1174-1193), აიუბიანთა სუნიტური დინასტიის ფუძემდებელმა, გადააქცია ალ-აზჰარი სუნიტურ (შაფიიტურ) სასწავლო ცენტრად.

ალ-აზჰარის პრესტიჟი და გავლენა განსაკუთრებით გაიზარდა ოსმალთა მმართველობის (1517-1882) დროს, როდესაც უნივერსიტეტის შეიხები (არაბ. შაიხ) შუამავლის როლს ასრულებდნენ ხალხსა და ხელისუფლებას შორის. ოსმალეთის იმპერიის წამყვანი რელიგიური ავტორიტეტი და ულემთა იერარქიის ფაქტობრივი თავმჯდომარე იყო ალ-აზჰარის რექტორი. მხოლოდ 1679 წელს დაარსდა ალ-აზჰარის უმაღლესი შეიხის პოსტი, რომელიც ხელმძღვანელობდა სასწავლო პროცესის ორგანიზებას, აკონტროლებდა სტუდენტთა და მასწავლებელთა ქცევას, და სხვ. პირველი ალიმი, რომელიც ატარებდა ამ ტიტულს, იყო შეიხი მუჰამმად ‘აბდ ალლაჰ ალ-ხურაში (გარდ. 1689/90წ.)

[1] Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations* (Edinburgh, 2000), 99; Syed Farid Alatas, “From Jami’ah to University: Multiculturalism and Christian–Muslim Dialogue,” *Current Sociology*, 54/1 (2006), 112-32.

ʿაბდ არ-რაჰმან ალ-ჯაბართის ქრონიკიდან ჩანს, რომ მუჰამმად ʿალის აღზევებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს „ალ-აზჰარის“ შეიხებმა, რომლებიც მისაღებად თვლიდნენ ხურშიდ ფაშას ნაცვლად ისევ „თურქის“ მოყვანას ქვეყნის სათავეში, მაგრამ იმ პირობით, რომ იგი დაიცავდა შარიათს და ანგარიშს გაუწევდა ულემებს. მუჰამმად ʿალიმ (1805-1848) ალ-აზჰარის უმაღლესი შეიხი აქცია ოფიციალურ სასულიერო პირად, მთელი ეგვიპტის ვილაიეთის მუსლიმთა ლიდერად, რომელიც ფათვებში და ქადაგებებში გამოხატავდა მუსლიმი სასულიერო წოდების „ოფიციალურ“ პოზიციას საშინაო და საგარეო პოლიტიკის საკითხებზე. თუმცა მუჰამმად ʿალის ეშინოდა სასულიერო წოდების გაძლიერების და დროთა განმავლობაში მისი ურთიერთობა რელიგიურ წრეებთან უფრო მკაცრი გახდა. ამასთან, მუჰამმად ʿალის კარგად ესმოდა, რომ ალ-აზჰარის ხელმძღვანელობა კონსერვატიულად იყო განწყობილი და შეეძლო ხელი შეეშალა რეფორმებისთვის. შესაბამისად, მან ჩამოიცილა ყოფილი მოკავშირეები და ახალი იდეოლოგიური კონკურენტები – ʿუმარ მაქრამი და „ალ-აზჰარის“ მთავარი შეიხი ʿაბდ ალლაჰ აშ-შარკავი (მთავარი შეიხი 1793 წლიდან). აგრარული რეფორმის შედეგად საგრძნობლად შემცირდა რელიგიური ელიტის, კერძოდ „ალ-აზჰარის“ დიდი შეიხების შემოსავალი, რაც ბუნებრივია, მათ უკმაყოფილებას იწვევდა. თუმცა მუჰამმად ʿალი და მისი გარემოცვა ცდილობდა დაერწმუნებინა მოსახლეობა, რომ რეფორმა არ იყო მიმართული ისლამისა და ტრადიციულ ფასეულობათა წინააღმდეგ და მიზნად ისახავდა მიწათსარგებლობისა და საგადასახადო სისტემის მოწესრიგებას.

მუჰამმად ʿალის შემდეგ ეგვიპტის მმართველი გახდა ʿაბბას I (1849-1854). მან მხარი დაუჭირა ალ-აზჰარის ხელმძღვანელობის კონსერვატიულ ფრთას, რომელიც გამოვიდა რეფორმების წინააღმდეგ. შესაბამისად, მან დახურა სამოქალაქო სკოლები, შეწყვიტა ახალგაზრდების სასწავლებლად გაგზავნა ევროპაში და სხვ. ალ-აზჰარის უმაღლესმა იმამმა ʿიბრაჰიმ ალ-ბაჯურიმ (1847-1864) უარი უთხრა ეგვიპტისა და სუდანის ვალის ʿაბბას I-ს ფათვას გამოცემაზე, რომელიც მოიწონებდა ყველა ქრისტიანის გათავისუფლებას სახელმწიფო სამსახურიდან და მათ იძულებით გასახლებას სუდანში. შეიხმა თავისი გადაწყვეტილება იმით გაამართლა, რომ ზიმიები იყვნენ მისი ქვეყნის კანონიერი მოქალაქეები და არ ექვემდებარებოდნენ გაძევებას. 1870 წელს, ახალი მმართველის ისმაʿილ ფაშას დროს (1863-1879, 1867 წლიდან ხედივი), ალ-აზჰარის შეიხი გახდა მუჰამმად ალ-მაჰდი (1870-1881), რომელმაც დაიწყო განათლების სისტემის რეორგანიზაცია ალ-აზჰარში სასწავლო სტანდარტების სრულყოფის მიზნით. 1872 წელს კი ფაშამ გამოსცა პირველი კანონი უნივერსიტეტის შესახებ, რომლის თანახმად დაწესდა

ალ-აზჰარის პედაგოგების შერჩევის ახალი და უფრო მკაცრი სისტემა. ‘ალიმის წოდების მისაღებად პრეტენდენტს უნდა გაევლო კვალიფიციური გამოცდა საბჭოს წინაშე, რომელშიც შევიდოდა ალ-აზჰარის 6 წამყვანი მეცნიერი. საგამოცდო პროგრამა მოიცავდა 11 საგანს, რომლებიც აუცილებლად უნდა ესწავლებინათ ალ-აზჰარში. ეს საგნებია: ისლამური სამართლის საფუძვლები (*ფიკჰ*), ყურანის კომენტარები (*თაფსირ*), თეოლოგია (*თავჰიდ*), ყურანის კითხვა, ჰადისები და მათი კომენტარები, გრამატიკის ორი სახე (მორფოლოგია და სინტაქსი), რიტორიკის სამი სახე და ლოგიკა.[1] გამოცდის გავლის შემდეგ მომავალ პედაგოგს ენიჭებოდა განსაზღვრული კვალიფიკაცია, რაც საშუალებას აძლევდა დაეკავებინა თანამდებობა ალ-აზჰარში. ამ დროიდან ალ-აზჰარის კურსდამთავრებული იღებდა ოფიციალურ დიპლომს (მანამდე გაიცემოდა მხოლოდ ცნობა ლექციების მოსმენის თაობაზე). მნიშვნელოვნად ამაღლდა ალ-აზჰარის შეიხის როლიც. მისი გადაწყვეტილებები მრავალ საკითხზე ითვლებოდა საბოლოოდ და არ ექვემდებარებოდა შემდგომ განხილვას.[2] 1876 წელს უნივერსიტეტს ჰყავდა 361 მასწავლებელი და 10 780 სტუდენტი.

1895 წლის 21 ნოემბერს დაარსდა *დარ ალ-იფთა’ ალ-მისრიჲა* – „ეგვიპტის ფათვების სახლი“, როგორც ისლამისა და ისლამური სამართლებრივი კვლევების ცენტრი (ფათვების გამოცემისას ეყრდნობა ყურანს, სუნას და პრეცედენტებს) და დიდი მუფთის პოსტი. თუმცა ამას არსებითად არ შეუცვლია ეგვიპტის რელიგიური სისტემის არსი, რადგანაც ალ-აზჰარის შეიხის და დიდი მუფთის ფუნქციები ფაქტობრივად იდენტური იყო. მრავალი შეიხისთვის მუფთის პოსტი იყო ბოლო საფეხური ალ-აზჰარში უმაღლესი თანამდებობის დასაკავებლად. ამავე წელს ჩამოყალიბდა ალ-აზჰარის ადმინისტრაციული საბჭო (*მაჯლის ალ-იდარა*) ხელისუფლების ცენტრალიზაციისა და უფლებამოსილებათა თავმოყრის მიზნით ისლამის რეფორმატორთა ხელში. საბჭო შედგებოდა ალ-აზჰარის შეიხის, უნივერსიტეტის 4 ღვთისმეტყველისა და კიდევ ორი პირისაგან, რომელთაც ნიშნავდა მთავრობა (მუჰამმად აბდუ და ‘აბდ ალ-ქარიმ სალმანი). *დარ ალ-იფთა’ ალ-მისრიჲა*-ს პირველი მუფთი იყო ალ-აზჰარის კურსდამთავრებული ჰასსუნა ან-ნავავი (1838-1924), ეგვიპ-

[1] Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Cairo,1961), 116-117; Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta* (Leiden, 1997).

[2] Steven Barraclough, “Al-Azhar: Between the Government and the Islamists,” *Middle East Journal,* 52/2, (1998), 236-49.

ტის მუფთი1897-1899 წლებში.[1] 1980 წლიდან ეგვიპტის დარ ალ-იფთა'-მ დაიწყო პუბლიკაციათა სერიის გამოცემა.[2] პუბლიკაციების შინაარსი კონტროლდება ისლამის საქმეებზე უმაღლესი საბჭოს მიერ.

ალ-აზჰარის მონოპოლიური მდგომარეობა კიდევ უფრო განმტკიცდა XIX ს-ის ბოლოს, როდესაც სავაკუფო საკუთრება ჩამოერთვათ უფრო მცირე რელიგიურ სასწავლო დაწესებულებებს. 1888 და 1896 წლების სახელმწიფო განკარგულებებით, უნივერსიტეტის სასწავლო პროგრამაში შეიტანეს ახალი საგნები (ალგებრა, გეომეტრია, გეოგრაფია). მეფე ფუად I-ის დროს (1917-1936) ალ-აზჰარისთვის ბრძოლაში გადაიკვეთა სამი ჯგუფის ინტერესი: სამეფო სახლი, ბრიტანული ადმინისტრაცია და ნაციონალისტები და თითოეული მათგანი ცდილობდა ულემების მიმხრობას. ამ პერიოდში ალ-აზჰართან დაკავშირებით გამოიცა 6 კანონი (1923, 1925, 1927, 1930, 1933, 1936). უნივერსიტეტის შიგნით ბრძოლა მიმდინარეობდა ლიბერალური რეფორმების მომხრეებსა და კონსერვატორებს შორის. ვითარება იმდენად დაიძაბა, რომ 1927 წელს დანიშნული ალ-აზჰარის შეიხი მუსტაფა მუჰამმად ალ-მარაღი იძულებული გახდა გადამდგარიყო თავისი უკიდურესად ლიბერალური იდეების გამო, რაც დაკავშირებული იყო უნივერსიტეტის მოდერნიზაციასთან. მოგვიანებით, 1935 წელს ის კვლავ დაინიშნა ამ თანამდებობაზე. 1925-1926 წლებში დიდი საზოგადოებრივი რეზონანსი გამოიწვია თვითონ უნივერსიტეტის შიგნით სასამართლო დევნამ რამდენიმე პროგრესული შეიხის, მათ შორის ცნობილი ეგვიპტელი ჰუმანისტისა და მოაზროვნის ტაჰა ჰუსეინის (1889-1973), მათი კრიტიკული პუბლიკაციების გამო მოძველებულ დოგმებთან მიმართებით. მაგ., ეგვიპტის 1904 წლის სისხლის სამართლის კოდექსის 139-ე მუხლი ითვალისწინებდა ერთ წლამდე თავისუფლების აღკვეთას ნებისმიერი დანაშაულისთვის ეგვიპტეში აღიარებული რელიგიების წინააღმდეგ, მათ შორის დამახინჯებული რელიგიური ტექსტების დაბეჭდვისა და გავრცელების ან რელიგიური ცერემონიების

---

[1] Luisa Orelli, "Islam Institutionnel Égyptien et Modernité: Aperçu Du Débat à Travers Les Fatâwâ d'al-Azhar et de Dâr al-Iftâ'," *Studia Islamica*, no. 95 (Brill, Maisonneuve & Larose, 2002),109-33; Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta,* 103-106.

[2] ტ.1-4: 703 დადგენილება, რომლებიც მოიცავს ფიკჰის ყველა ტრადიციულ დისციპლინას 1895-1950 წლებში; ტ. 5-7: 413 დადგენილება, რომლებიც მოიცავს ფიკჰის ყველა ტრადიციულ დისციპლინას 1950 წლიდან 1978 წლამდე; ტ. 8-10: 209 დადგენილება 1978-1982 წლებში; ტ.11-13: 319 დადგენილება, რომლებიც ეხება ვაკფს 1895-1982 წლებში; ტ. 14-19: 1572 დადგენილება მემკვიდრეობის შესახებ 1895-1982 წლებში; ტ. 20: ფიკჰის ყველა ტრადიციული დისციპლინის მიმოხილვა 1982-1986 წლებში.

საჯაროდ დაცინვის ჩათვლით. ტაჰა ჰუსეინის დევნა სწორედ ამ მუხლს ეფუძნებოდა. ალ-აზჰარის მხრიდან ზეწოლის შედეგად, ტაჰა ჰუსეინს ბრალი წაუყენეს ღვთის გმობაში ისლამამდელ პოეზიაზე მისი წიგნის პუბლიკაციის გამო, მაგრამ პროკურორმა დახურა საქმე, რადგანაც დაადგინა, რომ მწერალი აკადემიურ კვლევას ატარებდა და არ ჰქონდა განზრახული ისლამის შეურაცხყოფა. 1931 წელს, უნივერსიტეტის რეფორმირებაზე პროგრესული შეხედულებების გამო, უნივერსიტეტიდან დაითხოვეს ცნობილი პროფესორი მაჰმუდ შალთუთი, რომელიც მოგვიანებით გახდა ალ-აზჰარის დიდი იმამი და შეიხი.[1] ამ ვითარებაში 1929 წელს ალ-აზჰარის შეიხად დაინიშნა კომპრომისული ფიგურა მუჰამმად აზ-ზავაჰირი, რომელიც მისაღები იყო როგორც მეფე ფუ'ად I-თვის, ისე უფრო ავტორიტეტული ულემებისთვის. 1930 წლის ნოემბერში ფუად I-მა გამოსცა კანონი ალ-აზჰარზე, რომლითაც შეცვალა უნივერსიტეტის სტრუქტურა. კანონის ძირითადი დებულებების თანახმად, დაწყებითი და საშუალო სკოლები მეჩეთების დაქვემდებარებიდან გადაეცა ალ-აზჰარს. ეს მოსამზადებელი სკოლები იწოდებოდა რელიგიურ ინსტიტუტებად და განთავსდა კაიროში, ალექსანდრიაში და სხვ. ქალაქებში. უმაღლესი განათლების ფუნქცია დაეკისრა უნივერსიტეტის სამ ფაკულტეტს: ისლამური სამართლის, თეოლოგიისა და არაბული ენის. 1930 წლის კანონის დამატება იყო 1933 წლის მაისში ფუ'ად I-ის მიერ მიღებული კანონი, რომელიც ითვალისწინებდა უნივერსიტეტში ასპირანტურის დაარსებას სპეციალობებში: ისლამური სამართალი (დამატებითი სამი წელი), მქადაგებლური საქმიანობა (სამი წელი) და პედაგოგიკა (ორი წელი). იმავდროულად ალ-აზჰარის შეიხმა დაიწყო მთელი რიგი პროექტების განხორციელება, რაც მიმართული იყო ისლამური დოგმატიკის ფართოდ გავრცელებისკენ მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში. 1935 წელს, ოპოზიციური მოძრაობის გამო, აზ-ზავაჰირი გადადგა და მუჰამმად მუსტაფა ალ-მარაღიმ (1881-1945) გააგრძელა უნივერსიტეტის რეფორმირება. 1936 წლის კანონით, ალ-აზჰარის რექტორი ინიშნებოდა მეფის მიერ ყველაზე უფრო ავტორიტეტული ულემებიდან.

1952 წლის ეგვიპტის რევოლუციამ დაასრულა მონარქიული რეჟიმი ეგვიპტეში. ხელისუფლებაში მოვიდნენ პატრიოტულად განწყობილი ძალები, სათავეში გამალ აბდელ ნასერი (1958-1970). ამ პერიოდში ალ-აზჰარი გახდა ეგვიპტის საგარეო და საშინაო პოლიტიკის მნიშვნელოვანი

[1] Muhammad Khalid Masud, Kari Vogt, Lena Larsen, Christian Moe, (eds.), *Freedom of Expression in Islam - Challenging Apostasy and Blasphemy Laws* (Bloombsury, 2021),112; Wolf-Dioeter Lemke, *Mahmud Saltut (1893-1963) Und Die Reform Der Azhar: Untersuchungen Zu Erneuerungsbestrebungen Im Aegyptisch-Islamischen Erziehungssystem* (Frankfurt, 1980), 194-195.

ინსტრუმენტი. ახალმა ხელისუფლებამ მიზნად დაისახა დაემორჩილებინა ისლამი ეროვნული ინტერესებისთვის და გადაექცია ალ-აზჰარი და მეჩეთები სახელმწიფო იდეოლოგიურ ცენტრებად. პირველ ეტაპზე განხორციელდა რელიგიური ინსტიტუტების მმართველობის ცენტრალიზაცია. პრეზიდენტ ნასერის დეკრეტით, ალ-აზჰარის უნივერსიტეტი გადავიდა უმაღლესი განათლების სამინისტროს დაქვემდებარებაში. ამის პარალელურად, 1955 წელს ახალმა რეჟიმმა გააუქმა მუსლიმური, ქრისტიანული და იუდეური სასამართლოები, რამაც მნიშვნელოვნად შეზღუდა სასულიერო წოდების მონაწილეობა სამართლისწარმოების პროცესში. სამართლებრივი პლურალიზმი შეიცვალა სამოქალაქო სასამართლოებით. 1956 წელს გამალ აბდელ ნასერმა ქონება ჩამოართვა რელიგიურ დაწესებულებებს და გადასცა ვაკფების სამინისტროს (*ვიზარათ ალ–ავკაფ*). ასევე სახელმწიფომ შემოიღო ქვეყნის ყველა მეჩეთისთვის საპარასკევო ქადაგების (ხუტბის) ერთიანი ტექსტი, რომელსაც ადგენდნენ ვაკფების სამინისტროს თანამშრომლები. გამალ აბდელ ნასერის მმართველობის პერიოდში ულემები გამოსცემდნენ ფათვებს ისლამის ფასეულობათა და არაბული სოციალიზმის იდეოლოგიის შეუთავსებლობაზე. ასევე ალ-აზჰარის ყოფილმა რექტორმა, ცნობილი ფათვას ავტორმა შიიზმზე, როგორც მეხუთე მაზჰაბზე, მაჰმუდ შალთუთმა (1958-1963) განაცხადა, რომ სოციალიზმის მოწინააღმდეგეები საერთოდ არ შეიძლება ჩაითვალონ ჭეშმარიტ მუსლიმებად. 1952 წელს ალ-აზჰარის მუფთიმ ჰასანაინ მახლუფიმ გამოსცა ფათვა, რომელიც კრძალავდა ქალებისთვის საარჩევნო ხმის უფლებას და მათ მონაწილეობას პოლიტიკურ პროცესებში.[1]

1961 წელს ნასერმა ხელი მოაწერა კანონს ალ-აზჰარზე (№103), რომელიც არეგულირებდა მის საქმიანობას და აყალიბებდა მმართველ ორგანოებს. ამ კანონის მესამე მუხლის შესაბამისად, ალ-აზჰარის ხელმძღვანელი ინიშნებოდა ეგვიპტის არაბთა რესპუბლიკის პრეზიდენტის სპეციალური ბრძანებით და ოფიციალურად იწოდებოდა როგორც „ეგვიპტის უმაღლესი იმამი, ალ-აზჰარის შეიხი“, ე.ი. წარმოადგენდა ეგვიპტის ყველა იმამს და ღვთისმეტყველს, ახმოვანებდა მათი სახელით ოფიციალურ პოზიციას ღვთისმეტყველებისა და შარიათის საკითხებზე, აზრს გამოთქვამდა საშინაო და საგარეო პოლიტიკის აქტუალურ საკითხებზე, ხელმძღვანელობდა რელიგიური კადრების მომზადებას. მასვე ევა-

[1] R. Ismail, “Al-Azhar and the Salafis in Egypt: Contestation of two traditions,” *Muslim World* (2023), 5; Р.М. Шарипова, *Роль университета «Аль-Азхар» в общественно-политической и идеологической жизни ОАР (АРЕ) на современном этапе*: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 (М., 1972), 78-79; E. Tucker, *The Middle East in Modern World History* (New York, 2019), თავი 12.

ლებოდა ეხელმძღვანელა ისლამური კვლევების ასოციაციისთვის, სადაც 50 ღვთისმეტყველი თვალყურს ადევნებდა ფათვების ტექსტს, ებრძოდა ფანატიზმს მაზჰაბებში, ადგენდა ნებადართული ლიტერატურის ნუსხას, გამოდიოდა არბიტრად რელიგიურ დებატებში. მთავრობაში გაჩნდა ახალი თანამდებობა – ალ-აზჰარის საქმეთა მინისტრი, მაგრამ მოგვიანებით ეს პოსტი გაუქმდა. არა მხოლოდ რექტორი, არამედ უნივერსიტეტის ყველა მნიშვნელოვან თანამდებობებზე ინიშნებოდნენ „საჭირო ადამიანები“ ეგვიპტის რესპუბლიკის პრეზიდენტის ბრძანებით.[1]

1961 წელს ალ-აზჰარის უნივერსიტეტთან ჩამოყალიბდა ისლამური კვლევების აკადემია (მაჯმა‘ ალ-ბუჱჱს ალ-ისლჳმიჲა), რომელსაც აქვს უფლება გამოსცეს ფათვები ანუ რელიგიურ-სამართლებრივი დადგენილებები ან რეკომენდაციები. მას აქვს 4 კომიტეტი და თითოეული სპეციალიზირებულია ღვთისმეტყველების სხვადასხვა დარგზე: ყურანისა და სუნას კომისია, ფიკჰის კვლევების, ისლამური მემკვიდრეობისა და ჰუმანიტარული კვლევების კომისიები. ცენტრის მუშაობაში მონაწილეობას იღებს მრავალი ცნობილი ღვთისმეტყველი, მათ შორის საზღვარგარეთიდან და ცენტრი ყოველწლიურად ატარებს სხდომებს, რომლებზედაც ისმენენ მისი წევრების კვლევებს ღვთისმეტყველების მნიშვნელოვან პრობლემებზე. ამის გარდა, ფიკჰის კომისია დაკავებულია ისლამური სამართლის კოდიფიკაციის საკითხებით ცნობილი მაზჰაბების შესაბამისად და მუსლიმთათვის აქტუალური საკითხების გადაწყვეტით.[2]

ანვარ სადათის პრეზიდენტობის დროს (1970-1981) სახელმწიფო ინარჩუნებდა ადმინისტრაციულ და ფინანსურ კონტროლს უნივერსიტეტზე. თუმცა, გამალ აბდელ ნასერის პრეზიდენტობის პერიოდისაგან განსხვავებით, 1970-იან წლებში რეჟიმი უფრო ხშირად საჭიროებდა თავისი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების რელიგიურ ლეგიტიმაციას, რადგანაც არსებითი ცვლილებები მოხდა სახელმწიფოს იდეოლოგიაში – ნასერიზმი შეიცვალა პანისლამიზმის იდეოლოგიით, ხოლო საგარეო პოლიტიკაში დაიწყო ურთიერთობების განმტკიცება დასავლეთის ქვეყნებთან. ანვარ სადათისთვის მნიშვნელოვანი იყო, რომ რაც შეიძლება მეტ ულემს დაეჭირა მხარი მისთვის, რადგანაც საგრძნობლად

[1] Malika Zeghal, Chapter 5. The “Recentering” of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt,” *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education,* edited by Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (Princeton, 2010),107-130; idem, “Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94),” *International Journal of Middle East Studies,* 31/3 (1999), 371-399.

[2] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta,* 186-187.

გაიზარდა იმ ოპოზიციური ორგანიზაციების რაოდენობა, რომელთაც ჰქონდათ ისლამური პოლიტიკური იდეოლოგია. პრეზიდენტის მიერ ალ-აზჰარის პოლიტიკური მიზნებით გამოყენების ერთ-ერთი თვალსაჩინო მაგალითია ალ-აზჰარის მაშინდელი უმაღლესი შეიხის (რექტორის) ჯადდ ალ-ჰაკკის (1982-1996) მიერ 1979 წლის 10 მაისს, ეგვიპტე-ისრაელს შორის სამშვიდობო ხელშეკრულების ხელმოწერიდან (1979 წლის 26 მარტი) ორი თვის შემდეგ, გამოცემული ფათვა. მისი შინაარსი ასეთია: „ომისა და მშვიდობის საკითხები არის მმართველის (ვალ ალ-ამრ)კომპეტენციაში, ხოლო ყურანი მიგვითითებს ჩვენ, დავდოთ საზავო ხელშეკრულება ჩვენს მტრებთან, თუ იმამი ჩათვლის, რომ ეს შეესაბამება მუსლიმთა ინტერესებს. ეგვიპტე-ისრაელის ხელშეკრულება არ სცდება ისლამის საზღვრებს“. იდენტური ფათვები გამოსცეს ალ-აზჰარის სხვა ღვთისმეტყველებმა და ეგვიპტის უმაღლესმა მუფთიმ.[1] ამან გამოიწვია კრიტიკა სხვადასხვა ორგანიზაციების, მათ შორის მუსლიმი ძმების, მხრიდან, რომლებიც ისრაელთან ომს მიიჩნევდნენ ერთადერთი გზად პალესტინის გასათავისუფლებლად. საბოლოოდ, 1980 წლის 8 ოქტომბერს, ოქტომბრის ომის წლისთავზე, ანვარ სადათი მოკლა ხალიდ ალ-ისლამბულიმ, ეგვიპტის ისლამური ჯიჰადის (*ალ-ჯიჰად ალ-ისლამი ალ-მისრი*) და *ალ-ჯამა'ა ალ-ისლამიᾳა*-ს დაჯგუფებების ერთობლივი ოპერაციის შედეგად.

საინტერესოა დოკუმენტი, რომელიც 1978 წელს მოამზადა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტმა სახელწოდებით – „წინადადებები ისლამურ კონსტიტუციაზე“. ამ პროექტის პირველი მუხლის თანახმად, ისლამური შარიათი იყო ნებისმიერი კანონპროექტის საფუძველი, ხოლო მეოთხე მუხლში აღნიშნული იყო, რომ ხალხი გააკონტროლებდა იმამის, მისი მოადგილეებისა და ყველა მმართველის მოქმედებებს და მოითხოვდა მათგან ანგარიშს შარიათის მითითებების შესაბამისად. დოკუმენტის მეორე თავის 19-20, 29, 37-38, 43 მუხლები პირდაპირ ეყრდნობოდა შარიათს.[2]

1981 წელს ეგვიპტის პრეზიდენტი გახდა ჰოსნი მუბარაქი (1981-2011), რომელმაც დაიწყო ბრძოლა რადიკალურ რელიგიურ-პოლიტიკურ ორგანიზაციებთან და მათი მარგინალიზაცია. შეიარაღებულ დაჯგუფებებთან იდეოლოგიური ბრძოლისთვის მას სჭირდებოდა წამყვანი ისლამური უნივერსიტეტის ღვთისმეტყველთა დახმარება, რის გამოც შეასუსტა სახელმწიფოს ზეწოლა ალ-აზჰარზე და სხვა რელიგიურ ინ-

[1] იქვე, 233; S. Alianak, *Middle Eastern Leaders and Islam: A Precarious Equilibrium* (NY, 2007), 185.

[2] Abdullahi Ahmed An Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y. 1996), 95-97.

სტიტუტებზე. 1985 წლის კანონით (№102) ალ-აზჰარმა მიიღო ისლამური ლიტერატურის ოფიციალური ცენზორის სტატუსი. პრაქტიკულად, ალ-აზჰარის უფლებამოსილება მნიშვნელოვნად გაფართოვდა, რადგანაც მის შემადგენლობაში შემავალი მუსლიმური კვლევების აკადემიამ დაიწყო აკადემიური გამოცემების გაკონტროლება ისტორიასა და ფილოსოფიაში, ხოლო 1990-იანი წლების შუა ხანებიდან – ყველა გამოცემაზე, ჰქონდა კავშირი ისლამთან თუ არა. თუმცა ასეთი გამოცემების ამოღების უფლება ჰოსნი მუბარაქმა სხვა ორგანოებს გადასცა. განკარგულებამ კანონის ძალა მიიღო 1994 წლის თებერვალში.[1] ალ-აზჰარის ხელმძღვანელობა უფრო მჭიდროდ თანამშრომლობდა უსაფრთხოების ძალებთან, „ისლამისტურ“ ოპოზიციასთან ბრძოლის საბაბით.

ალ-აზჰარის რექტორი და დიდი იმამი ჯადდ ალ-ჰაკკი (1982-1996), ანვარ სადათის მკვლელობის შემდეგ, საჯაროდ გამოხატავდა ხოლმე ხელისუფლებისადმი უკმაყოფილებას. მაგ., აკრიტიკებდა მოწოდებას ეგვიპტის მოქალაქეებისადმი წასულიყვნენ სამოგზაუროდ ისრაელში. ასევე მხარს უჭერდა ქალთა წინადაცვეთის პრაქტიკას და სხვ. ის აკრიტიკებდა სხვა ღვთისმეტყველებსაც, რომლებიც, მისი აზრით, ცდილობდნენ ხელისუფლების პოლიტიკური მოთხოვნების შესრულებას და არა მორწმუნე მუსლიმების ინტერესების დაცვას. საუბარი იყო იმ წლებში ალ-აზჰარისა და *დარ ალ-იფთა'*-ს (ეგვიპტის იუსტიციის სამინისტროს შემადგენელი ნაწილი) შორის დაპირისპირებაზე. შესაბამისად, ჯადდ ალ-ჰაკკი, *დარ ალ-იფთა'*-ს „პროსახელმწიფო“ ფათვების პასუხად, ზოგჯერ გამოსცემდა საკუთარ ფათვებს.[2]

ვითარება შეიცვალა მუჰამმად საᲔიდ 'ატიᲔა ტანტავის[3] დანიშვნის შემდეგ ალ-აზჰარის უმაღლეს შეიხად (1996-2010). კანადელი მეცნიერის

---

[1] A. Baets, Censorship of Historical Thought: A World Guide, 1945-2000 (Westport, Conn, 2002),191-198; S. Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism* (London, 2006), 75-76.

[2] Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta,* 227-241.

[3] მუჰამმად საᲔიდ 'ატიᲔა ტანტავი დაიბადა 1928 წელს სალიმ შარკიში (ზემო ეგვიპტე). ადგილობრივი დაწყებითი რელიგიური სასწავლებელის (ქუთთაბ) დამთავრების შემდეგ, 16 წლის ასაკში შევიდა ალექსანდრიაში ალ-აზჰარის ინსტიტუტის თეოლოგიის ფაკულტეტზე, რომელიც დაამთავრა 1958 წელს. 1966 წელს მიიღო დოქტორის აკადემიური ხარისხი თაფსირსა და ჰადისებში (თემა: *ბანუ ისრა'ილ* ყურანსა და სუნნაში). ადრეულ 1960-იან წლებში მუშაობდა ვაკფების სამინისტროში მქადაგებლად და რამდენიმე წელი სწავლობდა ერაყში. 1972 წლიდან ასწავლიდა ასიუტის უნივერსიტეტში (1976 წლიდან პროფესორი და დეკანი). 1986 წლის 28 ოქტომბერს დაინიშნა ეგვიპტის მუფთიდ. Jakob Skovgaard-Petersen, *Judicial Opinions in Contemporary Egypt In Law and the Islamic World Past and Present.* Edited by Toll and Skovgaard-Petersen (Copenhagen, 1995), 123-32.

რ. ჰირშლის თანახმად, „ტანტავის დანიშვნა იყო სახელმწიფო ელიტის მიერ ალ-აზჰარის ნაციონალიზაციის ხანგრძლივი და ღრმა ინსტიტუციონალური და ისტორიული პროცესის მხოლოდ ერთ-ერთი ეპიზოდი პოსტკოლონიურ ეგვიპტეში“.[1] მ. ტანტავიმ, ჯერ კიდევ 1986-1996 წლებში, უმაღლესი მუფთის თანამდებობაზე ყოფნისას თავი გამოავლინა როგორც სახელმწიფოსადმი ლოიალურმა ღვთისმეტყველმა. მაგ., 1980-იანი წლების ბოლოს ეგვიპტეში გაძლიერდა დასავლური ბანკინგის კრიტიკა, რადგანაც ის არ შეესაბამებოდა ისლამური სამართლის პრინციპებს. ჰოსნი მუბარაქს არ სურდა ამ სისტემის კრახი, რადგანაც ამ შემთხვევაში საფრთხის ქვეშ დადგებოდა მისი რეჟიმის ეკონომიკური საფუძველი, რომელიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული დასავლურ კაპიტალთან. 1989 წელს ტანტავიმ გამოსცა ჰოსნი მუბარაქის ინტერესების შესაბამისი ფათვა, რომელიც ლეგალიზებულს ხდიდა დასავლურ საბანკო სისტემას. ალ-აზჰარის შეიხისთვის ამ გადაწყვეტილების მთავარი საფუძველი იყო ის ფაქტი, რომ ბანკსა და დეპოზიტორს შორის თანამედროვე ურთიერთობები არის *მუდარაბა*-ს მაგალითი, რომელიც არსებობს ისლამურ ბანკინგში.[2] ანალოგიური შინაარსის ფათვა ტანტავიმ ხელახლა გამოსცა უკვე 2002 წელს, ალ-აზჰარის რექტორობის პერიოდში. დანარჩენი მისი ფათვებიც ემთხვეოდა რეჟიმის პოლიტიკურ შეხედულებებს. სამთავრობო კურსი რელიგიის საკითხებში მხარს უჭერდა ისლამის „ლიბერალურ“ ვერსიას. თავის ფათვებში ტანტავი უშვებდა მუსლიმი გოგონების სწავლას საფრანგეთის სასწავლო დაწესებულებებში თუ ისინი დაიცავდნენ ისლამის მითითებებს დრეს-კოდთან მიმართებაში (2003); გამოსცა ფათვა, რომელიც აფართოვებდა იმ წინაპირობებს, რომლებიც ქალებს აბორტის ნებას რთავდა (2004); 2010 წელს კი მან ოფიციალურად მხარდაჭერა გამოუცხადა ჰოსნი მუბარაქის გადაწყვეტილებას – აღმართულიყო კედელი ეგვიპტის ტერიტორიასა და ისრაელის მიერ ოკუპირებულ ღაზას სექტორს შორის და სხვ. სახელმწიფო პოლიტიკის მხარდაჭერის გამო ტანტავიმ შეიძინა თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე ლიბერალი იმამის რეპუტაცია.

2010 წელს ტანტავის გარდაცვალებამ კვლავ აქტუალური გახადა საკითხი ალ-აზჰარის უმაღლესი შეიხის თავისუფალი არჩევის თაობაზე. თუმცა ამ საკითხზე დისკუსია არ გადაიზარდა რაიმე სახის საზოგადებრივ-პოლიტიკურ ინიციატივაში და პრეზიდენტმა ჰოსნი მუბარაქმა მმართველი ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის წევრი (2010 წლის 11 აპრილამდე), ალ-აზჰარის ყოფილი რექტორი – 46 წლის აჰმად ატ-ტაი-

[1] R. Hirschl, *Constitutional Theocracy* (Cambridge, MA, 2010), 52.

[2] M. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (Cambridge, 2006),139-144.

ბი[1] დანიშნა ალ-აზჰარის შეიხად და ეგვიპტის უმაღლეს მუფთიად. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ 2011 წლამდე ჰოსნი მუბარაქი სასტიკად ახშობდა პოლიტიკური ისლამის მცირე გამოვლინებასაც – ეს ეხებოდა ყველა ოპოზიციურ რელიგიურ-პოლიტიკურ ძალას დაწყებული მუსლიმი ძმებიდან სალაფიტურ ჯგუფებამდე. ისლამური ფაქტორი კი ქვეყანაში რეჟიმის საწინააღმდეგოდ მოქმედებდა. მართალია, 2011 წელს ანტისამთავრობო გამოსვლების ძირითადი მაპროვოცირებელი გახდა სოციალ-ეკონომიკური პრობლემები, მაგრამ ეგვიპტის „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაციამ მხარი დაუჭირა საპროტესტო მოძრაობას. ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის ცნობილი რელიგიური აქტივისტების მნიშვნელოვანი რაოდენობა პირადად მონაწილეობდა სახალხო პროტესტში. ეგვიპტის ოფიციალური სასულიერო წოდება მთლიანობაში სიფრთხილით მოეკიდა 2010-2011 წლებში საპროტესტო მოძრაობას კაიროსა და სხვა დიდ ქალაქებში. უმაღლესი მუფთის ‘ალი ჯამა‘ას აზრით, მოქალაქეებს ჰქონდათ უფლება უკმაყოფილება გამოეხატათ ხელისუფლების პოლიტიკის მიმართ, მაგრამ დემონსტრაციებს უნდა ჰქონოდა მშვიდობიანი ხასიათი. მან განაცხადა, რომ მოქალაქეები უმჯობესია სახლში დარჩენილიყვნენ და თავი შეეკავებინათ საპარასკევო ლოცვისაგანაც კი მეჩეთში, რადგანაც მასობრივი მღელვარებების დროს მოვლენები შეიძლება უკონტროლოდ განვითარებულიყო. ალ-აზჰარის შეიხი აჰმად ატ-ტაᲘიბიც ასევე თვლიდა, რომ მშვიდობიანი პროტესტი დაშვებულია ისლამური სამართლის მიხედვით, მაგრამ მასში მონაწილეობა-არმონაწილეობას არანაირი კავშირი არ ჰქონდა რელიგიასა და რწმენასთან. შეიარაღებულ ბრძოლას და ძალადობას ხელისუფლებასთან მიმართებაში ის მიიჩნევდა დიდ ცოდვად, მაგრამ არა რწმენისაგან განდგომად. როდესაც 25 იანვარს დაიწყო დემონსტრანტებისა და უსაფრთხოების ძალების წინააღმდეგობის აქტიური ფაზა, ატ-ტაᲘიბმა მოუწოდა ეგვიპტელებს შეეწყვიტათ ძალადობა, მაგრამ დამატებითი კომენტარებისაგან თავი შეიკავა. უმაღლესი მუფთისა და ალ-აზჰარის შეიხის კვიეტიზმს თავისი მიზეზები ჰქონდა: ერთი მხრივ, ალ-ჯამა‘ა და ატ-ტაიᲘბი მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული მუბარაქის რეჟიმთან, ხოლო მეორე მხრივ, მღელვარებები

[1] აჰმად ატ-ტაიბიმ (1946-) დაამთავრა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტი 1969 წელს, რის შემდეგაც 1971-1977 წლებში მიიღო მაგისტრის ხარისხი ისლამურ ფილოსოფიაში. ამის შემდეგ 1977-78 წლებში 6 თვე სწავლობდა პარიზის უნივერსიტეტში, რის შემდეგაც ეკავა აკადემიური თანამდებობები ალ-აზჰარში. 1999-2000 წლებში მუშაობდა ისლამაბადის (პაკისტანი) საერთაშორისო ისლამურ უნივერსიტეტში. 2002-2003 წლებში იყო ეგვიპტის დიდი მუფთი. 2003-2010 წლებში – ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის პრეზიდენტი. ფრანგულიდან თარგმნა მთელი რიგი სამეცნიერო ნაშრომები.

ეგვიპტის ქუჩებში სწრაფად გადაიზარდა უკონტროლო პროცესში, რომლის შეჩერებაც დღითი-დღე უფრო რთული ხდებოდა. ამ პირობებში უმაღლესმა სასულიერო პირებმა ამჯობინეს ნეიტრალური პოზიციის დაკავება.

აჯანყებულთა მხარეს დადგა ალ-აზჰარის კურსდამთავრებული, ღვთისმეტყველი, ფაკიჰი და მქადაგებელი Იუსუფ ალ-კარდავი,[1] როდესაც ანტისამთავრობო გამოსვლებმა თავის აპოგეას მიაღწია. ჰოსნი მუბარაქის გადადგომის შემდეგ ის დაბრუნდა კაიროში და 2011 წლის 18 თებერვალს წაიკითხა ქადაგება თაჰრირის მოედანზე. რამდენიმე დღის შემდეგ კი, ალ-ჯაზირასთან დაახლ. 23 წუთიანი ინტერვიუს დროს, Იუსუფ ალ-კარდავიმ გამოსცა ფათვა, რომლითაც მოუწოდა ლიბიის ლიდერის მუ'ამარ კადაფის მკვლელობისკენ.[2] თუმცა ამ ფათვას არ ჰქონდა იურიდიული ძალა.

2011-2012 წლების საპარლამენტო არჩევნებზე ამომრჩეველთა აქტივობა იყო საკმაოდ დაბალი, შედეგად პარლამენტის ქვედა პალატაში ისლამისტების ბლოკმა გაიმარჯვა – მუსლიმი ძმების თავისუფლებისა და სამართლიანობის პარტიამ მიიღო 47%, სალაფიტურმა პარტიამ *ანნურ* – 24%. შედეგად, 2012 წლის 14 ივნისს ეგვიპტის საკონსტიტუციო სასამართლომ, გენერალიტეტის ზეწოლით, პარლამენტის ქვედა პალ-

---

[1] Იუსუფ ალ-კარდავი დაიბადა 1926 წელს ეგვიპტეში, მაგრამ 1962 წელს იძულებული გახდა გაქცეულიყო კატარში, ეგვიპტის ხელისუფლების მხრიდან დევნის გამო. ის ხელმძღვანელობდა კატარის უნივერსიტეტის შარიათისა და ისლამური კვლევების ფაკულტეტს. ასევე იყო მუსლიმ ულემთა საერთაშორისო კავშირის (ალ-ითთიჰად ალ-'ალამი ლი-'ულამა' ალ-მუსლიმინ) პრეზიდენტი (ეს ორგანიზაცია დაარსდა 2004 წელს და 2013 წლამდე მისი ორი შტაბ-ბინა იყო დუბლინსა და კაიროში, შემდეგ – დოჰაში). იდეოლოგიურად ორგანიზაცია ახლოსაა „მუსლიმ ძმებთან". Იუსუფ ალ-კარდავის მიერ თვითმკვლელი ტერორისტების თავდასხმების მხარდაჭერის გამო, *მუსლიმ ულემთა საერთაშორისო კავშირი* შეიტანეს ტერორისტული ორგანიზაციების სიაში სხვადასხვა არაბულ ქვეყანაში (მაგ., ეგვიპტე, საუდის არაბეთი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები და ბაჰრეინი). Იუსუფ ალ-კარდავის, რომელსაც ირლანდიის მედიამ უწოდა „ტერორის თეოლოგი", აკრძალული ჰქონდა შესვლა რამდენიმე ქვეყანაში, მათ შორის აშშ-ში, დიდ ბრიტანეთში და საფრანგეთში, მიუხედავად იმისა, რომ მას ჰქონდა კატარის დიპლომატიური პასპორტი. Იუსუფ ალ-კარდავი გარდაიცვალა 2022 წლის 26 სექტემბერს, 96 წლის ასაკში. Shideler, Kyle, and David Daoud. "Who is Yusuf Al Qaradawi?," *Command and Control: The International Union of Muslim Scholars, The Muslim Brotherhood, and The Call for Global Intifada during Operation Protective Edge,* Center for Security Policy (August 19, 2014), 6-7 [https://www.centerforsecuritypolicy.org/wp-content/uploads/2014/08/ Command_ and_Control_08-21-14_12.50pm.pdf].

[2] The fatwa of Shaykh Yusuf al-Qaradawi against Gaddafi (March 15, 2011). [http://www.scribd.com/doc/51219918/The-fatwa-of-Shaykh-Yusuf-al-Qaradawi-against-Gaddafi].

ატაში არჩევნები არაკონსტიტუციურად სცნო და გააუქმა მისი შედეგები. სამხედრო და რელიგიურ ელიტებს შორის კონფრონტაციამ განაპირობა 2012 წლის 30 ივნისის საპრეზიდენტო არჩევნებში თავისუფლებისა და სამართლიანობის პარტიის ლიდერის მუჰამმად მურსის (მოჰამედ მორსის) გამარჯვება (51,3%). ისლამისტებმა გააუქმეს 2011წ. საკონსტიტუციო დეკლარაცია, რომელიც ანიჭებდა გენერალიტეტს ფართო უფლებამოსილებას. რეფერენდუმზე მიიღეს 2012 წლის კონსტიტუცია, რომელიც აუქმებდა სასამართლო ხელისუფლების უფლებამოსილებას კონტროლი განეხორციელებინა პრეზიდენტზე. ისლამურმა უნივერსიტეტმა ალ-აზჰარმა მიიღო უფლება შეემოწმებინა ქვეყნის კანონები შარიათთან შესაბამისობაზე. მასობრივი საინფორმაციო საშუალებები ასევე აღმოჩნდა ისლამისტების მკაცრი კონტროლის ქვეშ. აღმასრულებელმა და სასამართლო ხელისუფლებამ მიიღო გადაწყვეტილება პარლამენტის ქვედა პალატის დათხოვნის თაობაზე. 2012 წელს ეგვიპტის პრეზიდენტად არჩეულმა მუჰამმად მურსიმ (2012წ. 30 ივნისი - 2013წ. 3 ივლისი) ოფიციალურად განაცხადა, რომ ის მხარს უჭერდა ალ-აზჰარის დიდი იმამის არჩევის ინიციატივას, რის გამოც აღადგინა ალ-აზჰარში უმაღლეს ულემთა საბჭო (40 ავტორიტეტული ულემი), რომლის ფუნქცია იყო ალ-აზჰარის შეიხის და ხელმძღვანელობის არჩევა. მაგრამ 1961 წლის კანონის შეცვლა ვერ განხორციელდა. ეგვიპტის პოლიტიკური რეჟიმის ისლამიზაციამ გამოიწვია წინააღმდეგობა სამხედრო ელიტის და სეკულარული პარტიების მხრიდან. შედეგად, 2013 წლის 2-4 ივლისს შეიარაღებული ძალების უმაღლესმა საბჭომ მოაწყო სახელმწიფო გადატრიალება, დააპატიმრა მუჰამმად მურსი და ისლამისტების რელიგიური ლიდერები, მათ შორის Ჲუსუფ ალ-კარდავი.[1] ეგვიპტის უმაღლესმა მუფთიმ ‘ალი ალ-ჯამა‘ამ სამხედროების მოქმედება შეაფასა როგორც ლეგიტიმური ისლამური სამართლის თვალსაზრისით, რადგანაც ამას მოითხოვდა *აჰლ ალ-ჰალლ ვა-ლ-‘აკდ* („ხელისუფლებისა და გავლენის მქონე ხალხი“), რომელთა შორის ის გულისხმობდა: თავდაცვის მინისტრს ‘აბდ ალ-ფათაჰ ას-სისის, რესპუბლიკურ გვარდიას, ალ-აზჰარის შეიხს და კოპტური მართლმადიდებლური ეკლესიის პატრიარქს. ‘ალი ალ-ჯამა‘ას აზრით, სწორედ ასეთმა „საზოგადოებრივმა კონსენსუსმა“ გახადა შესაძლებელი ისლამისტი პრეზიდენტის ჩამოცილება ხელისუფლებიდან. უფრო მეტიც, როდესაც 2013 წლის ივლის-აგვისტოში შე-

[1] მუსლიმი ძმების ასოციაცია აიკრძალა, ხოლო ყოფილ პრეზიდენტს და მის 16 მომხრეს 2015 წელს სიკვდილით დასჯა მიუსაჯეს. 2016 წელს, საერთაშორისო საზოგადოების ზეწოლით, სასამართლომ გააუქმა სიკვდილით დასჯა ყოფილი პრეზიდენტისათვის და მუჰამად მურსის სამუდამო პატიმრობა მიუსაჯეს (2019 წლის 17 ივნისს გარდაიცვალა გულის შეტევით სასამართლო სხდომის დროს).

ტაკებები მიმდინარეობდა მუსლიმ ძმებსა და უსაფრთხოების ძალებს შორის, უმაღლესმა მუფთიმ ნება დართო ძალოვანებს გამოეყენებინათ იარაღი ისლამისტების წინააღმდეგ, რადგანაც, მისი აზრით, სწორედ ამ უკანასკნელთა მიერ იყო წამოწყებული კონფლიქტი. Ჲუსუფ ალ-კარდავიმ კი 2013 წელს გამოსცა ფათვა და მოუწოდა ეგვიპტელებს მხარი დაეჭირათ მურსისთვის, ხოლო სამხედროებს – დაებრუნებინათ ხელისუფლება „კანონიერად არჩეული პრეზიდენტისთვის“. „შარიათი მიუთითებს ყველა მორწმუნეს გამოხატოს მორჩილება არჩეული მმართველისადმი, შეასრულოს მისი ბრძანებები და მისდიოს მის მითითებებს“ – განაცხადა ალ-კარდავიმ.[1]

ეგვიპტის 2014 წლის ახალ კონსტიტუციაში ხაზგასმულია ალ-აზჰარის დიდი იმამის ავტონომიურობა. მე-7 მუხლის თანახმად, ალ-აზჰარი არის „დამოუკიდებელი სამეცნიერო ისლამური დაწესებულება“, რომელსაც აქვს განსაკუთრებული კომპეტენცია რელიგიურ მეცნიერებებსა და ისლამის საკითხებში. მას აქვს პასუხისმგებლობა ისლამის ქადაგებაზე და რელიგიური მეცნიერებებისა და არაბული ენის გავრცელებაზე ეგვიპტესა და მთელ მსოფლიოში. „დიდი იმამი, ალ-აზჰარის შეიხი არის დამოუკიდებელი და არ შეიძლება მისი თანამდებობიდან გათავისუფლება“. ალ-აზჰარის დაფინანსება სახელმწიფოს პრეროგატივად რჩება. თუმცა ისლამთან და შარიათთან დაკავშირებული საკამათო საკითხები ისევ გადაეცემა უმაღლეს საკონსტიტუციო სასამართლოს და არა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ალ-აზჰარის უმაღლეს შეიხს აჰმად ატტაᲲიბის მრავალი აკრიტიკებს პრეზიდენტ ას-სისისთან მჭიდრო ურთიერთობის გამო. მაგ., Ჲუსუფ ალ-კარდავიმ საჯაროდ გააკრიტიკა ატტაᲲიბის გადაწყვეტილება მხარი დაეჭირა გენერალ ალ-ფათაჰ ას-სისისთვის „მუსლიმი ძმების“ წინააღმდეგ. Ჲუსუფ ალ-კარდავიმ და 150 სუნიტმა სწავლულმა ხელი მოაწერეს პეტიციას, რომლითაც გამოვიდნენ გენერალ ას-სისის რეჟიმის წინააღმდეგ. ალ-აზჰარის შეიხის შეფასება მოცემულია მე-8 პუნქტში, სადაც აღნიშნულია: „ჭეშმარიტად, ალ-აზჰარის შეიხის ყოფნა გადატრიალების ადგილას და მისი დუმილი მათ (სამხედროების) დანაშაულობებზე არის შარიათული დანაშაული, რომელიც აუქმებს მის ლეგიტიმაციას, ფეხქვეშ თელავს მის სტატუსს და თანამონაწილედ ხდის მათ მიერ ჩადენილი ყველა დანაშაულის, ჩრდილს აყენებს ალ-აზჰარის დიდებულ ისტორიას, აზიანებს მის აწმყოს და ან-

[1] “Morsi Ouster in Egypt ‘Invalid’: Qaradawi Fatwa,” *Fox News* (2013). [http://www.foxnews.com/world/2013/07/06/morsi-ouster-in-egypt invalidqaradawi-fatwa].

გრევს მის მომავალს“.[1] მართალია, Იუსუფ ალ-კარდავი დაკავშირებული იყო მუსლიმ ძმებთან და, ამ ფაქტიდან გამომდინარე, მისი პოზიცია შესაძლოა ყოფილიყო მიკერძოებული, მაგრამ პეტიციის ხელმომწერი ულემები არ იყვნენ მხოლოდ ძმები-მუსლიმების ასოციაციის წევრები და ისინი დიდ პატივისცემას გამოხატავდნენ დოკუმენტში ალ-აზჰარისა და მისი ტრადიციებისადმი. მათ ატ-ტაᲘიბი დაადანაშაულეს ამ ტრადიციებისადმი ღალატში.[2]

ალ-აზჰარის უმაღლესი შეიხი აჰმად ატ-ტაᲘიბი 2017 წლის 7 ნოემბერს შეხვდა პაპ ფრანცისკეს ვატიკანში, რათა განეხილათ მშვიდობიანი თანაარსებობის პოლიტიკა და უარი ეთქვათ ექსტრემიზმისა და ისლამოფობიისთვის. 2019 წლის თებერვალში ისინი კვლავ შეხვდნენ აბუ დაბიში, პაპის ვიზიტის დროს არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში, სადაც ხელი მოაწერეს თანამშრომლობის დოკუმენტს. შემდეგი შეხვედრა შედგა ვატიკანში 2019 წლის 15 ნოემბერს, სადაც დაიგეგმა გარკვეული ღონისძიებები ხელმოწერილი დოკუმენტით განსაზღვრული მიზნების მისაღწევად.[3]

2020 წელს ეგვიპტის პარლამენტმა მოიწონა კანონპროექტი, რომლის თანახმად *დარ ალ-იფთა’* გამოეყო ალ-აზჰარის უნივერსიტეტს და მიენიჭა დამოუკიდებელი სტატუსი. თუმცა, ფაქტობრივად, ის დაემორჩილა უშუალოდ ეგვიპტის მთავრობას და ფინანსდება სახელმწიფო ბიუჯეტიდან (2008 წლიდან ჰქონდა დამოუკიდებელი ბიუჯეტი). ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის რექტორმა, შეიხ აჰმად ატ-ტაᲘიბმა ეს კანონი შეაფასა როგორც ნაბიჯი მისი სტატუსის შესასუსტებლად, რადგანაც ალ-აზჰარის ულემთა საბჭოს აღარ აქვს უფლება აირჩიოს უმაღლესი მუფთი ფარული კენჭისყრით. ახლა ულემთა საბჭო წარადგენს სამ კანდიდატს ამ პოსტზე და პრეზიდენტი მათგან დანიშნავს მუფთის. ასევე

---

[1] A. Hudhayfah, “Call of Egypt − More than 150 Muslim Scholars Issue Statement against the Sisi Regime,” *DOAM − Documenting Oppression Against Muslims* (May 27, 2015). [http://www.doamuslims.org/?p=3356]; Masooda Bano, Hanane Benadi, “Regulating religious authority for political gains: al-Sisi’s manipulation of al-Azhar in Egypt,” *Third World Quarterly*, 39/8 (2018), 1604-1621.

[2] 2022 წლის 21 სექტემბერს ალ-აზჰარის დიდმა იმამმა ატ-ტაᲘიბიმ, პირველად ეგვიპტის ისტორიაში, თავის მრჩევლად (ექსპატების საქმეებში) დანიშნა ქალი – ნაჰლა ალ-საიდი, ექსპატებისათვის ისლამურ მეცნიერებათა კოლეჯის დეკანი (1996 წელს დაამთავრა ალ-აზჰარის უნივერსიტეტი, მაგისტრის და დოქტორის ხარისხი მიიღო რიტორიკასა და კრიტიციზმში).

[3] “Azhar Grand Sheikh meets Pope Francis in Abu Dhabi on Sunday,” *Egypt Independent* (2 February 2019); “Holy See Press Office Communiqué: Audience with the Grand Imam Ahmed Al-Tayeb, Sheikh of Al-Azhar, and entourage, 15.11.2019,” *Summary of Bulletin* [https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/11/15/191115i.html].

ტიტული „რესპუბლიკის უმაღლესი მუფთი“ შეიცვალა მუფთით და ის განიხილება როგორც მინისტრთა კაბინეტის წევრი როგორც სტატუსით, ისე სახელფასო განაკვეთით. შესაბამისად, *დარ ალ–იფთა’* იუსტიციის სამინისტროდან მინისტრთა კაბინეტის დაქვემდებარებაში გადავიდა. შეიხ აჰმად ატ-ტაᲔიბმა ასევე დაადანაშაულა მთავრობა კონსტიტუციის იმ მუხლის დარღვევაში, რომელიც ალ-აზჰარს აცხადებს ყველა რელიგიური განმარტების ერთადერთ წყაროდ. პრეზიდენტ ას-სისის აზრით, მუსლიმებმა უნდა იხელმძღვანელონ მხოლოდ ყურანის ტექსტით, ხოლო ინტერპრეტაცია იწვევს რადიკალური და ტერორისტული მოძრაობების ზრდას. ატ-ტაᲔიბი კი თვლის, რომ კომენტირების გარეშე შეუძლებელია რელიგიური კანონის ადაპტირება თანამედროვეობასთან – „განმარტება არის ის, რაც გვაძლევს ჩვენ ცოდნას“.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ როდესაც საქმე ეხება პრინციპულად მნიშვნელოვან სახელმწიფოებრივ და საერთაშორისო საკითხებს, ალ-აზჰარი და *დარ ალ–იფთა’*, როგორც წესი, იკავებენ ერთნაირ პოზიციას. თუმცა ეს არ გამორიცხავს განსხვავებული თვალსაზრისების არსებობის შესაძლებლობას. ოფიციალური განცხადებები კეთდება ორივე ინსტიტუტის ხელმძღვანელი პირების – ალ-აზჰარის უმაღლესი იმამის და *დარ ალ–იფთა’*-ს უმაღლესი მუფთის მიერ. უმაღლესი მუფთი 2003-2013 წლებში იყო ავტორიტეტული ღვთისმეტყველი და სამართლისმცოდნე, შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევარი ‘ალი ჯუმა‘ა, რომელმაც პოსტი დატოვა ფორმალური მიზეზის გამო (60 წლის ასაკის მიღწევა). ის შეცვალა შავკი იბრაჰიმ ‘აბდ ალ-ქარიმ ‘ალლამ, ალ-აზჰარის კურსდამთავრებულმა (1996 წელს მიიღო დოქტორის ხარისხი ისლამურ სამართალში), რომელიც 2013 წლის თებერვლიდან დღემდე ასრულებს ამ მოვალეობას. ალ-აზჰარის წესდებაში ნათქვამია, რომ ახალი უმაღლესი მუფთი უნდა იყოს 60 წელზე ნაკლები ასაკის, მუდმივად უნდა მუშაობდეს რელიგიურ დაწესებულებაში განათლების მიღების შემდეგ, იცოდეს როგორც იურისპრუდენცია, ისე შარიათის კანონები, ასევე თავისუფლად ფლობდეს მეორე ენას, არაბულის გარდა. ამგვარად, პირველად უმაღლესი მუფთი აირჩია ალ-აზჰარის უმაღლეს ულემთა საბჭომ და არა დაინიშნა პრეზიდენტის მიერ. უმაღლესი მუფთი არის მთავრობის რელიგიური ხელისუფლების პირველი და ძირითადი წყარო და შეუძლია გამოსცეს ფათვები რელიგიურ საკითხებზე. ამის გარდა, უმაღლესი მუფთი პასუხისმგებელია ყველა სასიკვდილო განაჩენის განხილვაზე ეგვიპტეში.

2021 წლის აგვისტოში კაიროში, *დარ ალ–იფთა’*-ს ინსტიტუტის ინიციატივით, ჩატარდა საერთაშორისო კონფერენცია „ფათვაშემოქმედებითი ინსტიტუტები ციფრულ ეპოქაში“, რომელშიც მონაწილეობდნენ მსოფლიოს 85 ქვეყნის ულემები. კონფერენციაზე მიიღეს რეზოლუცია

– მიმართონ გაეროს, რათა 15 ოქტომბერი გამოცხადდეს ფათვების საერთაშორისო დღედ. ეგვიპტის პრეზიდენტმა ʻაბდ ალ-ფათაჰ ას-სისიმ კონფერენციის დელეგატებთან შეხვედრისას მოუწოდა ულემებს, რომ წინ აღუდგნენ არასწორ იდეებს, რომლებიც ვრცელდება კიბერსივრცეში „ისლამის ჭეშმარიტი სახის შეურაცხყოფის მიზნით“.

მთლიანობაში, ეგვიპტის გამოცდილება აჩვენებს, რომ სახელმწიფოს დაქვემდებარებაშია ფათვების ინსტიტუტი და მთელი რელიგიური აპარატი. ამის გარდა, მთავრობა აქტიურად იყენებს ამ ორგანოს თავისი ინტერესებისთვის, მათ შორის საერთაშორისო ასპარეზზეც. ამაზე მოწმობს მრავალრიცხოვანი სასწავლო პროგრამები, ტრენინგები უცხოელებისთვის ფათვების გამოცემის ეგვიპტური სისტემის შესასწავლად, ფათვების სახლის ვებ-გვერდის მისაწვდომობა 10 ენაზე და ასევე ეგვიპტის ინიციატივა შექმნას ფათვების გამოცემის საერთაშორისო ცენტრი.

საუდის არაბეთი: ღვთისმეტყველთა კორპუსი და ფათვების გამოცემის ცენტრების თავისებურებები

საუდის არაბეთი არის აბსოლუტური მონარქია. მისი კონსტიტუცია არის ყურანი. უფრო ზუსტად ეს არის „ისლამური აბსოლუტური მონარქია“. ეს პოზიცია ემყარება პოლიტიკურ-სამართლებრივი ტექსტების ბუკვალურ წაკითხვას. მონარქიის მმართველი ოჯახი ეყრდნობა პოლიტიკური და რელიგიური ხელისუფლების მჭიდრო კავშირს. 1992 წელს მიღებული საკონსტიტუციო აქტით, „საუდის არაბეთი არის არაბული ისლამური სახელმწიფო, რომლის რელიგია არის ისლამი, ხოლო კონსტიტუცია – ყურანი და სუნა“.[1]

საუდის არაბეთში არის ორი ძირითადი პოლიტიკური აქტორი: 1. ალ საʻუდის ოჯახის მმართველი ფრაქცია, რომელიც წარმოდგენილია მეფე ʻაბდ ალ-ʻაზიზ ალ საʻუდის მემკვიდრეებით; 2. ღვთისმეტყველთა კორპუსი, რომლის სათავეში არიან მუჰამმად ʻაბდ ალ-ვაჰაბის შთამომავლები, ისლამის ჰანბალიტური სკოლის ვაჰაბიტური ვერსიის წარმომადგენლები. როგორია მათი თანამშრომლობა?

საუდის არაბეთის სამეფო (*თავჰიდ ად-დავლა* – გაერთიანებული სახელმწიფო) ჩამოყალიბდა 1932 წლის 23 სექტემბერს. 1902-1932 წლებ-

[1] Abir Mordechai, “The consolidation of the ruling class and the new elites in Saudi Arabia,” *Middle Eastern Studies,* 23/2 (1987), 150-171; Md. M. Quamar, “Islamic Modernism and Saudi Arabia: Confluence or Conflict?” *Contemporary Review of the Middle East*, 2/1-2 (2015), 71-87; Г. Г. Косач, Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия»? *Религия и общество на Востоке,* №1 (2017), 7-50.

ში იბნ საუდმა დაიმორჩილა ნეჯდი, სპარსეთის ყურის დას. სანაპირო (ახლა აღმოსავლური პროვინცია), ჰიჯაზი ორი წმინდა ქალაქით – მექა და მედინა, ქვეყნის სამხრეთი და სამხრეთ-დასავლეთი – ნაჯრანი და ასირი. იბნ სა'უდმა პოლიტიკური სივრციდან განდევნა ალ სა'უდის სხვა ფრაქციები, ერთპიროვნული მმართველი გახდა და მიენიჭა ამირას ტიტული. 1926 წელს მექის პირველ მსოფლიო ისლამურ კონგრესზე,[1] ეს სტატუსი შეივსო ახალი შტრიხით – კონგრესის მონაწილეებმა სცნეს მისი სუვერენიტეტი ჰიჯაზზე და ის გახდა მეფე და ორი სიწმინდის მსახური. იბნ საუდის 1926 წლის ოქტომბრის განკარგულებით გაუქმდა მექის მეჩეთში სუნიზმის სამი სამართლის სკოლის კანონმცოდნეთა კათედრა (დარჩა მხოლოდ ჰანბალიტური).

ჰიჯაზში გაჩნდა პირველი სამთავრობო დაწესებულებები (მექა და არა ერ-რიადი ასრულებდა დედაქალაქის როლს 1950-იანი წლების ბოლომდე). 1926 წელს მიღებული ჰიჯაზის სამეფოს ძირითადი დებულებებით დაარსდა იუსტიციის, განათლების, ჯანდაცვის, პოლიციის, საგარეო ურთიერთობების დეპარტამენტები, რომელთა საქმიანობას კურირებდა სტატს-სეკრეტარების საბჭო და საკონსულტაციო საბჭო. სახელმწიფოს ძირითადი ოპოზიცია იყო იხვანები, რომლებიც აპელირებდნენ ჰანბალიტური ვაჰაბიზმის სიწმინდეების დაცვაზე და პოლიტიკური მოწყობის თემის პრინციპზე. 1926 წელს შედგენილი ბრალდებები ალ სა'უდის მიმართ ასეთი იყო: მეფის და მისი ვაჟების „დაუშვებელი" კონტაქტები „ურწმუნოებთან", უარი შიიტების გასახლებაზე სპარსეთის ყურის სანაპირო ოაზისებიდან, მიუღებელი სიახლეების შემოტანა – ტელეგრაფი და თანამედროვე შეიარაღება და სხვ.

ტერმინი *თავჰიდ ად-დავლა* უკვე გულისხმობს რელიგიურ პრინციპს. მისი პირველი ნაწილი ნიშნავს ერთღმერთიანობას (მუსლიმური რწმენის პირველი პრინციპი), სახელმწიფოს გაერთიანება კი ნიშნავს არა მხოლოდ ალ სა'უდის ხელისუფლების აღდგენას, არამედ ჰანბალიტუ-

[1] ამ ფორუმზე, საუდის არაბეთის მეფის იბნ სა'უდის მიწვევით, მონაწილეობდნენ მუსლიმთა წარმომადგენლები ინდოეთიდან, ეგვიპტიდან, იავას კუნძულიდან, პალესტინიდან, ლიბანიდან, სირიიდან, სუდანიდან, თურქეთიდან, ავღანეთიდან, იემენიდან, დელეგაციები ნეჯდიდან, ჰიჯაზიდან და ასირიდან (არაბეთის ნახევარკუნძული). კონგრესიის მუშაობაში მონაწილეობა მიიღეს აგრეთვე მუსლიმებმა რუსეთის ფედერაციიდან და თურქესტანიდან (8 დელეგატი). კონგრესმა მუშაობა დაიწყო 7 ივნისს (ჰიჯრის 1344 წლის 26 ზუ-ლ-კა'და) და დაასრულა 5 ივლისს. ეს იყო პილიგრიმობის პერიოდი, რის გამოც სხდომები შეჩერდა, რათა დელეგატებს შეესრულებინათ ჰაჯისთან დაკავშირებული რიტუალები. მთლიანობაში ჩატარდა 18 სხდომა. Norihiro Naganawa, "Soviet Muslims at the Congress of the Muslim World in Mecca (1926)," Eileen Kane, Masha Kirasirova, and Margaret Litvin (eds), *Russian-Arab Worlds: A Documentary History* (New York, 2023; online edn, Oxford Academic).

რი ელიტის განვითარებისთვის ახალი იმპულსის მიცემას. ვაჰაბიტურმა მიმართულებამ შეიძინა გაბატონებული მმართველი სამართლის სკოლის სტატუსი, რაც იწვევდა სხვა სუნიტური სკოლების მიმდევართა და სუფიური საძმოების განდევნას, ასევე შიიტებისას ალ-ჰასას და ალ-კატიფის ოაზისებიდან (თორმეტიანები) და იემენის მოსაზღვრე ნაჯრანიდან (ისმაილიტები). იბნ სა'უდი იყო ამირა-მთავარსარდალი, ხოლო 'აბდ ალ-ვაჰაბის შთამომავლები – იმამები, რომელთა პრესტიჟი ეფუძნებოდა რელიგიურ ცოდნას.

1920-1930-იან წლებში იხვანების წინააღმდეგ ბრძოლაში იბნ სა'უდმა მიიღო ულემთა მხარდაჭერა. მათ წამოწიეს პრინციპი – უსიტყვო მორჩილება მმართველისადმი, რაც აისახა შემდეგ „მმართველობის ძირითად კანონში" – „ყველა მოქალაქე ფიცს აძლევს მეფეს უსიტყვო ერთგულებასა და ყურანსა და სუნასადმი მორჩილებაზე". რელიგიურ ისტებლიშმენტთან თანამშრომლობა სუვერენისაგან მოითხოვდა სპეციფიკურ დიპლომატიას, მოქნილობას, მონაწილეობას თეოლოგიურ დისკუსიებში. 1939 წელს, როდესაც მეფემ გადაწყვიტა თანამედროვე არმიის ჩამოყალიბება, ულემები გამოვიდნენ ევროპული ტიპის უნიფორმის, სამხედრო მუსიკისა და ზოგიერთი სახის შეიარაღების წინააღმდეგ. მეფემ გაითვალისწინა კლერიკალების პირველი ორი წინააღმდეგობა, მაგრამ უარი განაცხადა მესამე, პრინციპულად არსებით საკითხზე. ულემებმა თავიანთი გავლენის დემონსტრირება მოახდინეს 1949 წელს, როდესაც განიხილებოდა იბნ სა'უდის ტახტზე ასვლის 50 წლისთავის საზეიმო აღნიშვნის საკითხი. თეოლოგებმა განაცხადეს, რომ ასეთი დღესასწაული ისლამში არ არსებობს და მეფემ ეს გაითვალისწინა. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ მეფე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური საკითხების გადაწყვეტისას მიმართავდა ისლამურ შურას (საბჭოს) და იჯმა'-ს (ულემთა შეთანხმებული აზრი). ყოველდღიურ სამეფო მეჯლისებში მონაწილეობას იღებდნენ ულემები და მნიშვნელოვან ყოველკვირეულ მეჯლისებში – უფრო მაღალი რანგის მეცნიერი-ღვთისმეტყველები.[1]

1950-იანი წლებიდან დაიწყო სპეციალისტების მომზადება ისლამური სამართლის დარგში. 1950 წელს დაარსდა პირველი ხუთწლიანი მეცნიერების (მეცნიერება ასოცირდებოდა რელიგიასთან) ინსტიტუტი ერ-რიადში. იქ შესვლა ნიშნავდა დაწყებითი განათლების მიღებას სახელმწიფო სკოლაში. მსგავსი ინსტიტუტები გაიხსნა სხვა რეგიონებშიც – ნეჯდში, ჰიჯაზში, ნაჯრანში და აღმოსავლურ პროვინციაში. 1953 წელს უმაღლესი მუფთის მუჰამმად იბნ იბრაჰიმის ინიციატივით გაიხსნა შარი-

[1] Alexandra Permuy, *The Ulama and the Al Saud: A Relationship Between Elites in Saudi Arabia.* A Thesis Submitted to the Faculty of College of Arts and Sciences in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts (January 2016).

ათისა და არაბული ენის კოლეჯები, ხოლო 1965 წელს – სამართლის უმაღლესი ინსტიტუტი. 1974 წელს მათ საფუძველზე დაარსდა მუჰამმად იბნ სა'უდის სახელობის უნივერსიტეტი, რომელიც გახდა უმსხვილესი ცენტრი ჰანბალიზმის მიმდევარი ღვთისმეტყველების მომზადებისთვის.

სახელმწიფო იდეოლოგიურმა დოქტრინამ სათანადო დასაბუთება მიიღო უკვე იბნ სა'უდის გარდაცვალების შემდეგ, 1953 წელს. დიდი მუფთის მუჰამმად იბნ იბრაჰიმის მიერ დაარსებული ინსტიტუტების კურსდამთავრებულებმა შეცვალეს უცხოელი ჰანბალიტი ღვთისმეტყველები, რომლებიც თავდაპირველად წამყვან როლს ასრულებდნენ საუდის სამეფოში ანუ რწმენის ნაციონალიზაცია მოხდა. ამ ინსტიტუტებმა ხელი შეუწყო ჰანბალიზმის კოდიფიკაციის დაწყებას. საუდის სამეფოს პოლიტიკური სისტემა უფრო რთული გახდა. მის სტრუქტურაში გამოიყოფოდა სახელმწიფო და რელიგიური ინსტიტუტები. ხელისუფლება ფინანსურად აკონტროლებდა რელიგიურ განათლებას და შესაბამისად, ახდენდა ზეგავლენას ღვთისმეტყველთა საქმიანობაზე.

იბნ სა'უდის შემდეგ მოხდა პოლიტიკური აქტორების გააქტიურება: დაიწყო კონფლიქტი სახელმწიფოს დამაარსებლის პირველ მემკვიდრეს სა'უდ იბნ 'აბდ ალ-აზიზსა და პრინც (მოგვიანებით საუდის სამეფოს მესამე მეფე) ფაისალ იბნ 'აბდ ალ-აზიზს შორის, რომელიც მიმდინარეობდა კონსტიტუციური გარდაქმნების ფართო მოძრაობის ფონზე. საუდის არაბეთზე დიდ გავლენას ახდენდა რეგიონში მიმდინარე მოვლენები, სახელდობრ, პანარაბული იდეოლოგიის გავლენის სფეროების გაფართოვება. საუდის არაბეთის ხელმძღვანელობა მას უპირისპირებდა ისლამური სოლიდარობის იდეას, რომელმაც თავისი ასახვა ჰპოვა 1962 წელს დაფუძნებულ ისლამური სამყაროს ლიგაში.

სახელისუფლებო პირამიდაში განხორციელებული ცვლილებების კანონიზაცია მოითხოვდა რელიგიური კლერიკალებისადმი დათმობებს: მორალის ლიგის თანამშრომელთა რაოდენობის გაზრდა, კომერციული სასამართლოების შემადგენლობაში ღვთისმეტყველების შეზღუდული რაოდენობით შეყვანა და მათ კონტროლქვეშ 1960 წელს დაარსებული ქალთა სკოლების გენერალური მმართველობის გადაცემა, რომელსაც ხელმძღვანელობდა დიდი მუფთი. მხოლოდ ხანგრძლივი მოლაპარაკებების შემდეგ შეძლო ფაისალმა ღვთისმეტყველთა კორპუსის წამყვანი სპეციალისტებისაგან ფათვის მიღება, რომლითაც შარიათის შესაბამისად იქნა ცნობილი 1968 წელს მიღებული შრომის კანონი. 1953-1969 წლებში მუჰამმად იბნ იბრაჰიმი ასრულებდა დიდი მუფთის თანამდებობას და იმავდროულად იყო ისლამური სამყაროს ლიგის უმაღლესი საბჭოს ხელმძღვანელი, ხელმძღვანელობდა ფათვების გამოცემის ცენტრს – ინსტიტუტს, რომელიც განსაზღვრავდა ღვთისმეტყველთა კორპუსის საერ-

თო პოზიციას საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების მნიშვნელოვან პრობლემებთან მიმართებაში, გამოდიოდა შარიათის სასამართლოების ხელმძღვანელის როლშიც. მის ხელში იყო თავმოყრილი რელიგიური სასწავლო დაწესებულებების ხელმძღვანელობა, საღვთისმეტყველო ხასიათის ბეჭდურ გამოცემებზე კონტროლი, ის იყო ერ-რიადის მთავარი მეჩეთის იმამ-ხატიბიც. როდესაც 1969 წელს გარდაიცვალა დიდი მუფთი (ტიტულით შეიხ-ულ-ისლამი) და მთავარი ყადი მუჰამმად იბნ იბრაჰიმი, მეფემ აღარ მოისურვა, რომ რელიგიური ისტებლიშმენტის სათავეში ყოფილიყო ერთი პირი. ამიტომ ჩამოყალიბდა ყადიების უმაღლესი საბჭო, რომელშიც შევიდა ცნობილი ულემების ჯგუფი. მართალია, მათ ცალკეულ რელიგიურ-იურიდიულ საკითხებზე ჰქონდათ მთავრობისაგან განსხვავებული კრიტიკული მოსაზრებები, მაგრამ მთლიანობაში მხარს უჭერდნენ მეფის მიერ გატარებული რეფორმების კურსს.[1]

იბნ საʻუდის მემკვიდრეების მოსვლა ხელისუფლების სათავეში არ ცვლიდა მოდერნიზაციის კურსის ძირითად პარამეტრებს. მისი ნათელი გამოხატულება გახდა სახელმწიფო განათლების რეფორმა, რომელიც მოიცავდა უმაღლეს განათლებასაც. 1957 წელს დაარსდა ერ-რიადის უნივერსიტეტი (ახლა მეფე საუდის სახელობის უნივერსიტეტი). საუდის არაბეთი ტრანსფორმირდა: ნავთობის ბუმის შედეგად წარმოშობილი „მომხმარებელი საზოგადოება“, უცხოელთა მნიშვნელოვანი რაოდენობა, რომლებიც იყვნენ არა მხოლოდ ნავთობმომპოვებელ, არამედ ეკონომიკის სხვადასხვა დარგებში, სხვა ქვეყნების ცხოვრების გაცნობა – ყველაფერმა ამან შეიტანა პატრიარქალური ცხოვრების წესში ახალი იდეები, წარმოდგენები და იდეალები. მუჰამმად იბნ იბრაჰიმი ახასიათებდა ამ ეპოქას, როგორც „მორალის დაცემას“ და „რწმენისაგან განდგომას“, რადგანაც დაუშვებლად მიიჩნევდა კინოთეატრების, რადიოს, ტელევიზიას, მუსიკის გავრცელებას, უცხოური წიგნებისა და ევროპული სამოსის გაჩენას.

1962 წლის ნოემბრის დასაწყისში ხელახლა ჩამოყალიბებული მინისტრთა საბჭოს პირველ სხდომაზე ერ-რიადში ფაისალი (ფაʻსალ იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზ ალ საʻუდ), იმ დროს პრემიერ-მინისტრი, გამოვიდა რეფორმების 10 პუნქტიანი პროგრამით – „სახელმწიფოს ახალი საშინაო პოლიტიკა“, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი დაეთმო სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთმიმართებას. პროგრამა ითვალისწინებდა ფათვების საბჭოს ჩამოყალიბებას, რომელიც სახელმწიფოს მოთხოვნების შესაბამისად უპასუხებდა მუსლიმთა კითხვებს და გახდებოდა განათლებისა და პროგრესიის ინსტრუმენტი. პრინცმა ფაისალმა ხაზი გაუსვა მორალის ლიგის რეფორმირებასაც. მომავალმა მონარქმა ასევე ისაუბრა კანონზე სამართლისწარმოებისა და იუსტიციის სამინისტროს შესახებ. პროგრამ-

[1] Afshin Shahi, *The Politics of Truth Management in Saudi Arabia* (Routledge, 2013), 73-77.

ის ძირითადი დებულებები განსაზღვრული იყო შიდა და რეგიონალური გარემოებების გათვალისწინებით და პასუხობდა იმ გამოწვევებს, რომელთაც საუდის არაბეთი შეეჯახა 1960-იანი წლების დასაწყისში. გაზეთ *უმმ ალ-კურრა*-ში, სადაც გამოქვეყნდა ფაისალის პროგრამა, იყო აგრეთვე ინფორმაცია გაერთიანებულ არაბულ რესპუბლიკასთან დიპლომატიური ურთიერთობის გაწყვეტის თაობაზე. თუმცა ახალი პოლიტიკური კურსის რეალიზება გადაიდო 1969 წლამდე (ამ დროისათვის ფაისალი გახდა მეფე, დიდი მუფთი მუჰამმად იბნ იბრაჰიმი გარდაიცვალა, 1967 წლის არაბ-ისრაელის ომმა გააცამტვერა ეგვიპტის პრეზიდენტის პრეტენზიები და არაბული პოლიტიკის ავანსცენაზე გამოვიდნენ კონსერვატიული მონარქიები), როდესაც ამ დოკუმენტის მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაიზარდა.

საუდის არაბეთში ახალი მონარქის მიერ ტახტის დაკავებისას დიდი მნიშვნელობა აქვთ ულემებს. მაგ., 1964 წელს პრინცებმა მეფე სა'უდ იბნ 'აბდ ალ-'აზიზ ალ საუდი პრაქტიკულად ჩამოაცილეს ხელისუფლებას, მაგრამ ფორმალურად გადადგომის მოთხოვნით მას მიმართა დიდმა მუფთიმ. როდესაც იბნ სა'უდმა ამაზე უარი განაცხადა, 1964 წლის 29 მარტს 12 ღვთისმეტყველმა მიიღო ფათვა ხელისუფლების გადაცემაზე ფაისალ იბნ 'აბდ ალ-'აზიზისთვის (1964-1975), რასაც მხარი დაუჭირა 68 პრინცმა და სამეფო ოჯახის დაახლოებით 200 წარმომადგენელმა.[1]

იურიდიული ინსტიტუტები წარმოადგენდნენ სამსაფეხურიან იერარქიას, რომლის სათავეში იყო მთავარი ყადი და იურიდიული ზედამხედველობის კომისია. თანდათანობით მეფის განკარგულებებით ჩამოყალიბდა სხვადასხვა სასამართლო ორგანოები: საჩივრების დეპარტამენტი, მექრთამეობასთან ბრძოლის კომისია, კომერციული დავების გადაჭრის კომისია, შრომითი კონფლიქტების უმაღლესი საბჭო, მინისტრების იმპიჩმენტის კომისია და სხვ. ამ ორგანოების მუშაობისთვის შემუშავდა სხვადასხვა კოდექსები: მაგ., შრომის კოდექსი, წესდებები სამხედრო მოსამსახურეებისთვის, ქცევის დისციპლინარული კოდექსები მოხელეებისთვის და სხვ. 1970 წელს მთავარი ყადის უწყება და იურიდიული ზედამხედველობის კომისია შესაბამისად გარდაიქმნა იუსტიციის სამინისტროდ. 1971 წლის 29 აგვისტოს სამეფო დეკრეტით ჩამოყალიბდა ***უმაღლეს ულემთა საბჭო*** (*მაჯლის ჰაᾱათ ქიბᾱრ ალ-'ულამᾱ*), რომელიც შედგებოდა 21 წამყვანი ულემისა და იურისტისაგან.[2] საბჭოს ერთ-ერ-

[1] Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (London, 1998), 366-367.

[2] Kingdom of Saudi Arabia, Nizām wa-lā ʾiḥat sayr al-aʿmāl fī Hayʾat Kibār al-ʿUlamāʾ, Royal Decree A/137, Aug. 29, 1971, 3-8; Emine Enise Yakar, "The Influential Role of the Practice of Iftā' in Saudi Politico-Legal Arena," *Manchester Journal of Transnational Islamic Law & Practice,* 16/1 (2020), 35-61.

თი ფუნქცია იყო ფათვების (რელიგიური ავტორიტეტების მოსაზრებები სამართლისა და რელიგიის საკითხებზე) გამოცემა, ასევე ყურანსა და სუნას შორის არსებული წინააღმდეგობების გადაწყვეტა, რეკომენდაციების გაცემა რელიგიურ საკითხებზე. მის სათავეში არის დიდი მუფთი, რომელიც ტრადიციულად აირჩევა ალ აშ-შაიხის ოჯახიდან (მუჰამმად იბნ 'აბდ ალ-ვაჰაბის შთამომავლები). სწორედ ეს ოჯახი ანიჭებს მეფის ხელისუფლებას რელიგიურ-სამართლებრივ ლეგიტიმაციას. ჩამოყალიბდა აგრეთვე კვლევებისა და ფათვების მუდმივი კომისია, უმაღლესი საბჭო სამართლისწარმოების საქმეებზე.[1] რელიგიური და იურიდიული სფეროები გაიყო. 1969 წელს მეფე ფაისალმა გააუქმა დიდი მუფთის პოსტი და შეცვალა ის იუსტიციის მინისტრით. დიდი მუფთის პოსტი აღდგა მხოლოდ 1993 წლის ივლისში.[2] ფაისალის რეფორმების შედეგად რელიგიის სფერომ (შარიათის სასწავლო დაწესებულებები, სასამართლოები, მეჩეთები) მხოლოდ მცირე ცვლილებები განიცადა.

უმაღლეს ულემთა საბჭო შედგებოდა „წარმოშობით საუდელი, ისლამური შარიათის სპეციალისტებისაგნ". მათი დანიშნულება იყო მმართველის გადაწყვეტილებების შარიათული დასაბუთება, რელიგიური რეკომენდაციები. საბჭოს წევრებიდან დგებოდა კვლევებისა და ფათვების მუდმივი კომისია, რომელსაც ამტკიცებდა მონარქი სპეციალური განკარგულებით. მას უნდა შეემუშავებინა „რეკომენდაციები", რომლებსაც შემდეგ განიხილავდა საბჭო და გამოიყენებდა ფათვების შედგენისას. უმაღლეს ულემთა საბჭოს თავმჯდომარეს (მისი წევრები, ასევე მუდმივი კომისიის წევრებიც, განისაზღვრებოდა უშუალოდ მეფის მიერ) ნიშნავდა მინისტრთა კაბინეტი და მას ჰქონდა მინისტრის რანგი.

1950-1970-იან წლებში საუდის არაბეთის ულემები გამოსცემდნენ ფათვებს, რომლებიც ზღუდავდა თანამედროვე მეცნიერების, კულტურისა და ხელოვნების მიღწევების დანერგვას საზოგადოებაში. მოგვიანებით ეს ფათვები გაუქმდა. მაგ., აიკრძალა ცოცხალი არსებების გამოსახულებები, ფოტოგრაფია და სკულპტურა. ცნობილმა საუდელმა ფაკიჰმა მუფასირმა შეიხ მუჰამმად იბნ სალიჰ ალ-'უსაიმინმა (1925-2001) ამ ფათვის განმარტებისას მიუთითა გამონაკლის შემთხვევებზე, როგორიცაა პიროვნების იდენტობის დადგენის აუცილებლობა. მაგ., პირადობის მოწმობა, მართვის მოწმობა და სხვ. მან ასევე მიუთითა: „და მე გავაგრძელებ ფათვების გამოცემას ამ საკითხზე და ვუბრძანებ მათ, ვისაც აქვთ გამოსახულებები მოგონებებისთვის, გაანადგურონ ისინი და კიდევ უფრო მკაცრად ვეპყრობი იმათ გამოსახულებებს, რომლებიც უკვე გარ-

[1] R. Lacey, *Inside the Kingdom: Kings, Clerics, Modernists, Terrorists, and the Struggle for Saudi Arabia* (London, 2011), 44.

[2] Royal Decree A/4, July 9, 1993, *Umm al-Qurā*, July 15, 1993.

დაიცვალნენ“. მაგ., გამოვიდა ოფიციალური ფათვა „აკრძალვა ველოსიპედების ტარებაზე“, რომელშიც ველოსიპედები იწოდებოდა „შაითანის ცხენად“. ასევე გამოიცა ფათვა „ტელევიზორის ყურების აკრძალვა ქალებისთვის, ნიკაბის გარეშე“, სადაც მითითებული იყო, რომ ტელეწამყვანებს შეიძლებოდა დაეინახათ ქალები ეკრანიდან. გამოიცა ფათვები, რომლებიც კრძალავდა ტელევიზორის ყურებას, ფოტოაპარტით სარგებლობას, მოგზაურობას, გართობას, ქალებისთვის ყვავილების ჩუქებას და სხვ. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ აღნიშნულ პერიოდში მქადაგებლები მკაცრად აკონტროლებდნენ რელიგიურ პოლიტიკას და გახდნენ პოპულარულები. მაგ., ქადაგებებისა და ფათვების კასეტები კონკურენციას უწევდა ცნობილი არაბი მომღერლების კასეტებს. 1990-იანი წლების ბოლოს ულემების ნაწილმა ისიც განაცხადა, რომ რომანები, ლექსები და ინტერნეტი არის ცოდვა, რადგანაც ისინი თესავენ გარყვნილებას.[1] მეფე ას-საუდის სახელობის ერ-რიადის უნივერსიტეტის სოციოლოგიის დოქტორმა მუჰამმად ალ-‘ათიკმა მსგავსი ფათვების ავტორებს უწოდა „ჰიპერბოლური ულემები“, რომელთა რიტორიკის მსხვერპლი გახდა საუდის სამეფოს მთელი საზოგადოება.

1976 წლის 24 ოქტომბერს ერ-რიადში ჩატარდა პირველი ისლამური კონფერენცია ისლამური სამართლის (ფიკჰი) საკითხებზე. კონფერენციის ორგანიზატორი იყო იმამ მუჰამმად იბნ სა‘უდის უნივერსიტეტი. კონფერენციის მუშაობაში მონაწილეობა მიიღო 26 ქვეყნის 124 ღვთისმეტყველმა-ფაკიჰმა, სამართლისმცოდნემ და მოსამართლემ და მოისმინეს 60 მოხსენება. კონფერენციის ფარგლებში განიხილეს პრობლემები, რომლებიც უკავშირდებოდა იჯთიჰადს, შარიათის ნორმების გამოყენებას, სასამართლო სისტემას, ისლამური ეკონომიკური სისტემის თავისებურებებს და სხვ. 1978 წელს ქ. მექაში, მსოფლიო ისლამურ ლიგასთან, დაარსდა სათათბირო საღვთისმეტყველო ორგანო – კვლევითი ცენტრი ფიკჰის საკითხებზე. ცენტრის საქმიანობა ორიენტირებულია ისლამური სამართლის სხვადასხვა საკითხების (მაგ., საბანკო საქმიანობა, ლატარეები, დაზღვევის სხვადასხვა ფორმები და თანამედროვე ეკონომიკური საქმიანობის თავისებურებები) გადაწყვეტაზე. ცენტრის მუშაობაში მონაწილეობას იღებენ ღვთისმეტყველები მუსლიმური სამყაროს სხვადასხვა რეგიონიდან და სხვადასხვა დარგის სპეციალისტები (ეკონომისტები, იურისტები, მედიკოსები და სხვ.). ცენტრი ამზადებს ახალგაზრდა სპეციალისტებს ფიკჰის საკითხებში, გამოსცემს ტერმინთა სპეციალიზებულ ლექსიკონებს, ჟურნალს და სხვ. ცენტრთან ფუნ-

[1] «No Longer Forbidden»: Saudi Arabia’s Reversed Fatwas, Khaled Al-Shaya’ (14 March 2018) [https://raseef22.com/article/1071086-no-longer-forbidden-saudiarabias-reversed-fatwas].

ქციონირებს ფიკჰის ტერმინოლოგიის, მეცნიერული კვლევების, სარედაქციო, თანამედროვე კვლევებისა და დაჯილდოების კომიტეტები. 1981 წელს ჯიდდაში ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის (ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაცია) მიერ დაარსდა ისლამური სამართლის ცენტრი, რომელსაც ჰქონდა ორი ძირითადი მიზანი: მუსლიმური თემის იდეოლოგიური და პრაქტიკული ერთობის უზრუნველყოფა შარიათის კანონების პრაქტიკაში დანერგვით; მოწოდება მუსლიმური თემისადმი დაბრუნებოდნენ დოქტრინას, შეესწავლათ თანამედროვე და მუსლიმებისთვის აქტუალური პრობლემები და ეპოვათ მათი გადაწყვეტა. ცენტრის ამოცანაა ფიკჰის საკითხებზე ოპტიმალური გადაწყვეტილებების ძიება, მათი პოპულარიზაცია, შარიათის კანონების დამკვიდრება.

1993 წლიდან ანუ ფაჰდის გამეფებიდან მნიშვნელოვანი ცვლილებები განხორციელდა რელიგიის სფეროში. აღმასრულებელი ხელისუფლების სტრუქტურაში ჩამოყალიბდა ისლამურ საქმეთა, მოწოდებისა და ხელმძღვანელობის სამინისტრო, რომელსაც ექვემდებარება მეფე ფაჰდის სახელობის კომპლექსი წმინდა ყურანის გამოსაცემად (გაიხსნა 1984 წელს). სამინისტროს მიზანია კონტროლის განხორციელება მუსლიმთა საქმეებზე, ზრუნვა ვაკფებსა და მეჩეთებზე, კავშირის დამყარება ისლამურ ინსტიტუტებთან და ცენტრებთან და სხვ. სამინისტრო აქვეყნებს და ავრცელებს რელიგიურ ლიტერატურას („ალლაჰის წიგნი“, „ისლამური კვლევები და ლიტერატურა“), ეხმარება მუსლიმებს „ისლამური ფასეულობების დაცვაში“, „ეხმარება ღვთის სახლებს (მეჩეთებს)“. მისი საქმიანობა ეფუძნება პოზიტივისტურ აქტებს – კანონი იმამთა, მუეძინთა და მეჩეთის მსახურთა მოვალეობების შესახებ, მუსლიმური საქველმოქმედო დაწესებულებებისა და ყურანის შესწავლის საზოგადოებების წესდება, კანონი რელიგიური დაწესებულებების ფინანსური საქმიანობის შესახებ. მინისტრის პოსტი გადაეცა ალ აშ-შაიხის ოჯახს (მუფთის საგვარეულო). სამინისტროს სახით სახელმწიფომ მიიღო შუამავალი, რომელსაც ჰქონდა კონტაქტი რელიგიურ ინსტიტუტებთან და აკონტროლებდა მათ საქმიანობას.

ღვთისმეტყველთა კორპუსი მეტნაკლებად სრულად ემორჩილებოდა ხელისუფლებას, რომელიც იღებდა მის მხარდაჭერას წამოწყებული ღონისძიებებით. უმაღლეს ულემთა საბჭოს წელიწადში ორჯერ (პოლიტიკური ხელმძღვანელობის მოთხოვნით მას შეეძლო საგანგებო სხდომის დანიშვნაც) განსახილველად გამოჰქონდა საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელოვანი პრობლემები, რომლებიც ეხებოდა სისხლის სამართლის საქმეებს, საოჯახო სამართალს, მედიცინის ან ეკონომიკის საკითხებს. ამ სიაში იყო პოლიტიკური საკითხებიც. ამის მაგალითი იყო უმაღლეს ულემთა საბჭოს ანუ სამეფოს 17 წამყვანი ღვთისმეტყველის მიერ 1990

წლის 14 აგვისტოს გაკეთებული განცხადება, რომლითაც მხარს უჭერდნენ (ფართო საზოგადოებრივი წინააღმდეგობის მიუხედავად) მეფე ფაჰდის გადაწყვეტილებას მოეწვია ქვეყანაში ამერიკისა და მისი მოკავშირეების არმია ერაყის აგრესიის წინ. საუდის არაბეთის დიდმა მუფთიმ ʻაბდ ალ-ʻაზიზ იბნ ბაზმა[1] გამოაქვეყნა ფათვა, რომლითაც გაამართლა სახელმწიფოს გადაწყვეტილება *ახაფფა ად-დარარაინ* („დიდი ზიანის აცილება მცირე ზიანით“) პრინციპის საფუძველზე. 2003 წლის ორი ფათვა უკავშირდებოდა ალ-კაʻიდას და უწოდებდა მას ტერორისტული იატაქვეშეთის „თანამედროვე ხარიჯიტებს“ – შეცდომილთა სექტას საუდის პოლიტიკურ-რელიგიურ დისკურსში. უმაღლეს ულემთა საბჭოს ფათვას ამტკიცებდა მინისტრთა კაბინეტი (სათავეში – მონარქი).

მუჰამმად იბნ ʻაბდ ალ-ვაჰაბის ქადაგებამ და მისმა კავშირმა ალ საʻუდთან, ალ აშ-შაიხის ოჯახი აქცია ღვთისმეტყველთა კორპუსის დასაყრდენად. 1960 წლამდე ღვთისმეტყველთა ფათვების 90% ეყრდნობოდა ოფიციალური რელიგიური დოქტრინის ფუძემდებლის ნაშრომებს. 1953 წელს მეფე საʻუდ იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზ ალ საʻუდს ფიცი მისცა 7 ულემისაგან შემდგარმა დელეგაციამ, რომელთაგან 6 ეკუთვნოდა ალ აშ-შაიხის ოჯახს. ეს სიტუაცია შეიცვალა ნავთობის ბუმის შემდეგ. აშ-შაიხის ოჯახის წევრებმა დაიწყეს საქმიანობა სხვადასხვა სფეროში – პოლიტიკა, სამხედრო საქმე, დიპლომატია, განათლება, მედიცინა, ტექნიკური სპეციალობები. ამასთან, „პოლიტიკურმა კლასმა“ მიზანმიმართულად დაიწყო ღვთისმეტყველთა კორპუსის გაფართოება ძირითადად ნეჯდის პროვინციის სხვადასხვა რანგის მეცნიერთაგან, რადგანაც სწორედ ნეჯდში ჩაისახა ჰანბალიზმის ვაჰაბიტური ვერსია. 1993-1999 წლებში დიდი მუფთის თანამდებობა ეკავა ʻაბდ ალ-ʻაზიზ იბნ ბაზს (ნეჯდიდან, არა აშ-შაიხის ოჯახის წევრი), 1971-1987 წლებში ულემთა საბჭოში მხოლოდ ორი იყო აშ-შაიხის ოჯახიდან. დღეს ღვთისმეტყველთა კლანი არის გააქტიურებული რელიგიურ სფეროში და მონოპოლიზებული აქვს უმაღლესი პოსტები (დიდი მუფთი, მორალის ლიგის თავ-რე, მნიშ-

[1] ʻაბდ ალ-ʻაზიზ იბნ ʻაბდ ალლაჰ იბნ ბაზი (1911-1999) – მიიღო კარგი რელიგიური განათლება ერ-რიადში ალ აშ-შაიხის ოჯახის ულემებთან და 1927-1937 წლებში ესწრებოდა მათ ლექციებს. მისი მენტორი იყო დიდი მუფთი მუჰამმად იბნ იბრაჰიმი, რომელმაც დანიშნა იბნ ბაზი ქ. დამანის ყადიდ და ეს პოზიცია ეკავა 1951 წლამდე. 1951-1960 წლებში მას ეკავა აგრეთვე მასწავლებლისა და ლექტორის თანამდებობები აკადემიურ ინსტიტუტებში (ერ-რიადის სამეცნიერო ინსტიტუტი და შარიათის კოლეჯი), 1961-1975 წლებში იყო სახელმწიფო ისლამური უნივერსიტეტის ვიცე-პრეზიდენტი და პრეზიდენტი. 1975-1993 წლებში უმაღლეს ულემთა საბჭოს თავმჯდომარე და 1993 წლიდან 1999 წლამდე დიდი მუფთი. ამის პარალელურად ის იყო მრავალი მუსლიმური საერთაშორისო თუ რეგიონალური ორგანიზაციის თავმჯდომარე და წევრი.

ვნელოვანი მეჩეთების იმამ-ხატიბები, სამართლისწარმოების სფეროში მნიშვნელოვანი პოზიციები, რელიგიური სამინისტროების ხელმძღვანელობა), ეს გამოწვეულია 1990-2000-იან წლებში ქუვეითის კრიზისით და „შეცდომილთა სექტის“ გააქტიურებით.

ღვთისმეტყველებს სამოქალაქო განათლებაც აქვთ და სამეცნიერო ინსტიტუტებში მათი საგანმანათლებლო პროგრამა მოიცავს არაბულ ლიტერატურას, გეოგრაფიას, ისტორიას (საუდის არაბეთის ისტორია: რეგიონალური და მსოფლიო ისტორია), მათემატიკას, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს, ინგლისურს, კომპიუტერებს და სხვ. იმამ მუჰამმად იბნ სა‘უდის ისლამური უნივერსიტეტის პროგრამა, რელიგიური მეცნიერებების გარდა, მოიცავს მედიცინას, ინფორმატიკას, ეკონომიკას და მენეჯმენტს, საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივ მეცნიერებებს, საინჟინრო განათლებას. უმაღლეს ულემთა საბჭოს არსებობის მანძილზე მის წევრთა 51%-მა დაამთავრა ეს უნივერსიტეტი და გახდნენ არა მხოლოდ შეიხები – რელიგიური მეცნიერებების მცოდნენი, არამედ მეცნიერებათა დოქტორები (უნივერსიტეტში არის სამეცნიერო მომზადების ამერიკული სისტემა) საბანკო-საფინანსო სფეროში, მედიცინასა და ინჟინერიაში. საბჭოს წევრები არ შეიძლება განვიხილოთ მხოლოდ როგორც ადმინისტრაციული აპარატის თანამშრომლები, რადგანაც იქ მომუშავე ღვთისმეტყველები იმავდროულად არიან უნივერსიტეტების პედაგოგები, მუშაობენ სამართალწარმოების სფეროში, ხოლო შედარებით მცირე პროცენტი წარმოდგენილია სახელმწიფო აპარატის რელიგიურ სტრუქტურებში ან არიან მმართველი მონარქების მრჩევლები.[1]

უმაღლეს ულემთა საბჭოს სპეციალიზაცია მოითხოვდა ვაჰაბიტურ-ჰანბალიტური სამართლის კოდიფიკაციას. თუმცა ამ საკითხთან დაკავშირებით ღვთისმეტყველებს შორის აზრთა სხვადასხვაობა იყო. მუდმივი კომისიის წევრებმა ჩაატარეს დეტალური კვლევა და დაასკვნეს, რომ „კოდიფიკაციას შეიძლებოდა მოსამართლეები დაეყენებინა აუცილებლობის წინაშე მიემართათ ისეთი ცნებებისთვის, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდა მათ შეხედულებებს, რადგანაც მათ შეიძლებოდა ჩაეთვალათ ისინი სიახლეებად“. ასევე განმარტავდნენ, რომ კოდიფიკაცია არის „გზა, რომელსაც მივყავართ მუსლიმთა ცხოვრებაში პოზიტივისტური კანონების (რელიგიური კლერიკების ტერმინოლოგიაში – ადამიანის მიერ შექმნილი კანონები – ნ.გ.) დანერგვამდე“. 2000-იანი წლების დასაწყისში, ნიუ-იორკსა და ვაშინგტონში 2001 წლის ტერაქტების შემდეგ, საუდის პოლიტიკური კლასი იძულებული გახდა პასუხი გაეცა ვაჰაბიტური ჰანბალიზმის მწვავე საერთაშორისო კრიტიკაზე. 2007

[1] Muhammad Al-Atawneh, *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State* (Leiden, 2010), 17-34.

წლის დეკემბერში ღვთისმეტყველთა კონტროლიდან გამოვიდა სამართლისწარმოების საქმეებზე უმაღლესი საბჭოს შემადგენლობაში შემავალი საკასაციო სასამართლო და დაექვემდებარა მმართველ მონარქს. ʻაბდ ალლაჰ იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზ ალ საʻუდის დროს ჩამოყალიბდა უმაღლეს ულემთა საბჭოსაგან დამოუკიდებელი „კოდიფიკაციის კომისია“. მეფის მოთხოვნით, ახალი საუდის კანონმდებლობა უნდა დაფუძნებოდა სუნიზმის 4 სამართლის სკოლას. 2008-2009 წლებში შეადგინეს სამართლისწარმოების უმაღლესი საბჭოს ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი დადგენილებების რამდენიმე კრებული, რომლებიც სავალდებულო იყო სასამართლოებისთვის და უნდა გამხდარიყო მომავალში პრეცედენტი სასამართლო გადაწყვეტილებების გამოსატანად სამოქალაქო, სისხლის და კომერციულ საკითხებზე. მეფე ʻაბდ ალლაჰ იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზმა, ამ საქმიანობის ლეგიტიმაციისთვის უმაღლეს ულემთა საბჭოს მხრიდან, მოითხოვა კოდიფიკაციის საკითხის ჩართვა საბჭოს ორი სესიის (2009 წლის ივლისი და 2010 წლის იანვარი) დღის წესრიგში. ხელისუფლების ზეწოლის შედეგად მეორე სესიამ მიიღო ფათვა, რომელიც ნებადართულად აცხადებდა ამ წამოწყებას. 2011 წელს იუსტიციის მინისტრმა მუჰამმად ბინ ʻაბდ ალ-ქარიმ ალ-ʻისსამ (2009-2015) კი მას უწოდა „სამართალწარმოების პრობლემათა გადაწყვეტის საგზაო რუკა“. მოგვიანებით, 2016 წლის დეკემბერში იუსტიციის სამინისტრომ გამოაცხადა კოდიფიკაციის პროცესის დასრულების თაობაზე. 2010 წლის აპრილში ერ-რიადში სამი დღის მანძილზე მიმდინარეობდა უმაღლეს ულემთა საბჭოს საგანგებო დახურული სხდომა, რომელზედაც გამოიტანეს „უპრეცედენტო, ისტორიული ვერდიქტი ტერორიზმის ყველა ფორმასა და გამოვლინებასთან მიმართებაში და აკრძალულად გამოცხადდა მისი ფინანსირება“.

2016 წლის მარტში შურას საბჭოს (საუდის არაბეთის საკონსულტაციო საბჭო, რომელიც ასრულებს პარლამენტის ფუნქციებს) წევრმა ქალებმა მოითხოვეს შეზღუდვის მოხსნა ქალების მიერ ფათვების გამოცემაზე. საუბარი იყო ქალებზე, რომლებიც სწავლობდნენ ისლამურ იურისპრუდენციას სხვადასხვა სასწავლო დაწესებულებაში. საუდის არაბეთის მემკვიდრე პრინცის მუჰამმად ბინ სალმანის (2017 წლის 21 ივნისიდან; 2015-2017 – მემკვიდრე პრინცის მოადგილე) რეფორმების შედეგად, 2017 წლის სექტემბერში საუდის არაბეთის საკონსულტაციო საბჭომ (ასრულებს პარლამენტის ფუნქციებს), თავის 49-ე სხდომაზე, მოიწონა კანონპროექტი, რომელიც ქალებს ფათვების გამოცემის ნებას რთავს. შურას საბჭოს დადგენილებაში არის მოწოდება სამეცნიერო კვლევებისა და ფათვების მუდმივი კომიტეტისადმი გახსნას დამოუკიდებელი სექციები ქალებისთვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ უმაღლეს ულემთა საბჭო გამოსცემს ასევე ფათვას, რომელიც იწონებს ახალი მონარქის კორონაციას. თეორიულად საბჭო ემსახურება მმართველი ალ სა'უდის ოჯახს და ამოწმებს მის ერთგულებას ისლამის პრინციპებისა და სამართლისადმი. პრაქტიკულად, საბჭო არ გამოხატავს წინააღმდეგობას სამეფო ოჯახის წინადადებებისადმი. კონფლიქტის შემთხვევაში მთავარი მუფთი და ღვთისმეტყველები ორიენტირებული არიან სამთავრობო პოლიტიკაზე.

უნდა აღინიშნოს, რომ 2000-იან წლებში განხორციელდა მნიშვნელოვანი პოლიტიკური რეფორმები, რომლებიც იყო საშინაო და საგარეო გამოწვევების შედეგი: 1990-იანი წლების ქუვეითის კრიზისს შედეგად მოჰყვა 1992 წლის გაზაფხულზე საუდის არაბეთის ისტორიაში პირველი კონსტიტუციური აქტები – „მმართველობის ძირითადი კანონი", „კანონი საკონსულტაციო საბჭოზე", „კანონი პროვინციების მართვაზე". 1999 წელს გამოცხადდა პრესის ლიბერალიზაცია და დაუშვეს ინტერნეტი საზოგადოებრივი სარგებლობისთვის. 1998 წელს დაარსებული ყოველდღიური გაზეთი *ალ-ვატან* („სამშობლო") გადაიქცა თავისებურ ღია ფორუმად თავისუფალი დისკუსიებისთვის აქტუალურ პოლიტიკურ საკითხებზე. 2001 წლის 11 სექტემბრის მოვლენების შემდეგ, 2003-2005 წლებში თანმიმდევრულად გაფართოვდა საკონსულტაციო საბჭოს შემადგენლობა, დაარსდა ეროვნული დიალოგის ცენტრი და ანტიკორუფციული კომიტეტი, ჩატარდა მუნიციპალური საბჭოების პირველი ნაწილობრივი არჩევნები, ამაღლდა ეროვნული მეწარმოების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური როლი, გაჩნდა პროფესიული ორგანიზაციები და ადამიანის უფლებათა საუდის ეროვნული კომიტეტი. 2006 წელს მიიღეს „კანონი ფიცის მიცემის კომიტეტის შესახებ", რომელიც დაკავშირებული იყო ტახტის მემკვიდრეობის წესთან.

2005 წლის 23 სექტემბერს საუდის არაბეთმა, თავის ისტორიაში პირველად, აღნიშნა „ეროვნული" დღესასწაული, გაერთიანების დღე –1932 წელს სამეფოს გამოცხადება. მმართველობის ძირითადი კანონი კი უთითებდა მხოლოდ ორ დღესასწაულს – მსხვერპლშეწირვისა და გახსნილების დღესასწაულს.

2008 წელს დაარსებულმა რელიგიებისა და ცივილიზაციების დიალოგის ცენტრმა სერიოზული ცვლილებები შეიტანა საუდის პოლიტიკურ დისკურსში, გააფართოვა მისი ცივილიზაციური ჩარჩოები. 2010 წლის 24 ოქტომბერს საუდის არაბეთის მონარქმა განაცხადა: „საუდის არაბეთი – ქვეყანაა, რომელიც გახსნილია მსოფლიოსთვის. ჩვენ ვეძიებთ ჩვენს იდეებს თორაში, ბიბლიასა და ყურანში – ღმერთის მიერ გადმოგზავნილ წიგნებში, რამდენადაც მთელ სამყაროს სჯერა სამართლიანობის, კეთილდღეობის, მშვიდობის".

2009 წლის 23 სექტემბერს მეცნიერებისა და ტექნიკის უნივერსიტეტის გახსნაზე ჯიდდაში მეფე ‘აბდ ალლაჰ იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზმა, განაცხადა: „მეცნიერება და რწმენა შეიძლება დაუპირისპირდეს ერთმანეთს მხოლოდ ავადმყოფი ადამიანების გონებაში“. და ამ უნივერსიტეტის მუშაობის დაწყება არის „თავდაცვის პირველი ხაზი ექსტრემისტების წინააღმდეგ“. იმავე დღეს უმაღლეს ულემთა საბჭოს და ფათვებისა და კვლევების მუდმივი კომისიის წევრმა, შეიხ სა‘ად აშ-შისრიმ ტელევიზიით განაცხადა, რომ დაუშვებელია ამ უნივერსიტეტში ქალებისა და მამაკაცების ერთად სწავლა, აუცილებელია შარიათის კუთხით შემოწმდეს სასწავლო პროგრამა და სხვ. 2009 წლის ოქტომბრის დასაწყისში მეფემ გაათავისუფლა სა‘ად აშ-შისრი დაკავებული თანამდებობიდან.

2009 წლის თებერვალში მეფემ თავისი „ისტორიული განკარგულებებით“ რეორგანიზაცია მოახდინა ულემთა საბჭოსი – 3 არაჰანბალიტური მაზჰაბის წევრი შეიყვანა და ამ დროიდან საბჭოს წევრთა რაოდენობა 21-ით განისაზღვრა. ამით ჰანბალიტმა ულემებმა დაკარგეს მონოპოლია საუდის არაბეთის რელიგიურ-სამართლებრივ დისკურსში. მართალია, უმაღლეს ულემთა საბჭო არ არის საკანონმდებლო ხელისუფლების ორგანო, ის ჩართულია ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტების მიღების პროცესში. მრავალ შემთხვევაში ულემთა საბჭოს მონაწილეობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს კანონების მხარდასაჭერად.[1]

2010 წლის დასაწყისში იუსტიციის სამინისტრომ დაიწყო „იდეური უსაფრთხოების პროგრამის“ რეალიზება – მეჩეთების იმამების სავალდებულო გადამზადება, რათა თავიდან აეცილებინათ ხელისუფლების საწინააღმდეგო ქადაგებები. 2010 წლის 12 აგვისტოს მეფე ‘აბდ ალლაჰ იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზმა გამოსცა კანონი, რომლის მიხედვითაც ნებადართული იყო მხოლოდ იმ რელიგიურ-იურიდიული მოსაზრებების გავრცელება, რომლის ავტორები არიან სამართლისმცოდნეები, უმაღლეს ულემთა საბჭოსა და კვლევებისა და ფათვების კომისიის წევრები. ღვთისმეტყველებს, რომლებიც არ არიან ულემთა საბჭოს წევრები.[2] დიდი მუფთისადმი ‘აბდ ალ-‘აზიზ იბნ ‘აბდ ალლაჰ ალ აშ-შაიხისადმი (1999 -) გაგზავნილ წერილში მეფე წერდა: „ჩვენი რელიგიური და ეროვნული ვალდებულებების ფარგლებში, გვსურს თქვენ იყოთ გარანტი, რომ ფათვები გამოიცემა მხოლოდ უმაღლეს ულემთა საბჭოს წევ-

[1] Ayoub M. al-Jarbou. *Judicial Review of Administrative Actions: A Comparative Study between the United States and Saudi Arabia* (University of Virginia, 2002), 127 -128.

[2] Saudi King Limits Clerics Allowed to Issue Fatwas, Al Arabiya Network (Aug. 12, 2010); Royal Order No. 13876, (12 Aug 2010); *აშ-შარქ ალ-ავსატ*, 10 აგვისტო, 2010. [https://archive.aawsat.com/details.asp?section=1&article=582296&issueno=11581#.Y2t8P_NBxPY].

რების და სხვა რელიგიური პირების მიერ, რომელთაც ექნებათ ამაზე ნებართვა. ცალკეული ფათვები კერძო საკითხებზე, როგორიცაა თაყვანისცემის საკითხები, საქმიანი ურთიერთობები, პირადი საკითხები, ამ გადაწყვეტილების მიღმაა....უნდა იყოს სრული აკრძალვა ნებისმიერ თემაზე, რომლებიც უკავშირდება უცნაურ და მოძველებულ შეხედულებებს. როდესაც არაკვალიფიციური პირები გამოსცემენ ფათვებს და ასეთი მოქმედებები არყევენ ოფიციალურ სახელმწიფო ინსტიტუტებს, მაშინ ასეთი საქმეები გადავა სახელმწიფო იურისდიქციის ქვეშ...".[1] მმართველობის მონარქიული ფორმის თავისებურებების გათვალისწინებით, ეს წერილი შეფასდა როგორც ნორმატიული აქტი, რომლითაც უმაღლეს მუფთის დაეკისრა პასუხისმგებლობა შეეზღუდა იმ ულემების რაოდენობა, რომელთაც უფლება ჰქონდათ გამოეცათ ფათვა. მეფის ამ განკარგულების შედეგად საუდის არაბეთში დაიხურა მთელი რიგი ვებ-გვერდები მუსლიმი ღვთისმეტყველების, რომლებიც გამოსცემდნენ ფათვებს.

„არაბული გაზაფხულის" მოვლენების დროს უმაღლეს ულემთა საბჭომ გამოსცა ფათვა საპროტესტო დემონტრაციების წინააღმდეგ: „საპროტესტო დემონსტრაციები არის ინტელექტუალურად დევიანტური". დემონსტრაცია „და ყველაფერი, რაც იწვევს ერის გახლეჩვას და დანაწევრებას", აკრძალულია შარიათით. ეს ფათვა დაეფუძნა ყურანის 4:83/85 აიას: „და როდესაც მოუწევთ საქმე უსაფრთხო ან ფათერაკიანი, ქვეყანას სდებენ. და ნეტავ, წაელოთ იგი მოციქულისა ან საქმის მცოდნეთათვის, რათა გაეგო ის მათგან იმას, ვინც კეთილგანსჯიდა. და რომ არა მადლი ალაჰისა თქვენზე და წყალობა მისი, შაითანს გაჰყვებოდით, თვინიერ მცირედთა". ასევე „არაბული გაზაფხული" გახდა ის საგარეო გამოწვევა, რომელმაც მოითხოვა ცვლილებები საუდის არაბეთში. ჩამოყალიბდა ახალი „განათლებული კლასი". 2010 წელს სტატისტიკის დეპარტამენტის ცნობით, საუდის არაბეთის სამუშაო ძალის დაახლ. 90%-მა მიიღო განათლება. ყოველწლიურად 90,000 ახალგაზრდა მიდის საზღვარგარეთ სასწავლებლად. 2012 წელს საუდის არაბეთში იყო 25 უნივერსიტეტი. „განათლებულ კლასს" წინააღმდეგობა აქვს რელიგიურ ისტებლიშმენტთან და სურს შეზღუდოს ულემთა კორპუსის უფლებამოსილება.

საუდის არაბეთის ფათვების ინსტიტუტის მიერ გამოცემული ფათვები შეიძლება დავყოთ ორ კატეგორიად: 1. ფათვები, რომლებიც მიმართულია საუდის არაბეთის ტრადიციების კონსერვატიული ხასიათის შესანარჩუნებლად. მაგ., გენდერული სეგრეგაცია და მორალურ-ეთიკური ნორმები. 2. ფათვები, რომლებითაც ულემები ცდილობენ დაამტკიცონ,

[1] Christopher Boucek, "Saudi Fatwa Restrictions and the State-Clerical Relationship," October 27, 2010 [https://carnegieendowment.org/sada/41824].

რომ უფრო „მოქნილნი“ არიან ისეთ სფეროებში როგორიცაა საინფორმაციო საშუალებები და სამედიცინო სიახლეები.[1] უნდა აღინიშნოს, რომ საუდის ულემები სოციალურ საკითხებთან მიმართებაში შეიძლება პირობითად დავყოთ შემდეგ კატეგორიებად: რეფორმატორები, ტრადიციონალისტები და ულტრარადიკალები. ზოგჯერ ულემები ხვდებიან მწვავე კრიტიკას სხვა ულემების მხრიდან, როდესაც განსხვავებულად იაზრებენ სოციალურ-რელიგიურ საკითხებს. 2014 წელს აჰმად ალ-ღამიდიმ, მექაში რელიგიური პოლიციის განყოფილების ყოფილმა ხელმძღვანელმა, ტელეარხ ალ-არაბიჲა-ზე განაცხადა, რომ ნიკაბი, რომელიც სალაფიტების მიერ განიმარტება როგორც რელიგიური ვალდებულება, არ უნდა იყოს სავალდებულო. ის ამტკიცებდა აგრეთვე, რომ ქალებმა უნდა გაიკეთონ მაკიაჟი, რადგანაც ეს პრაქტიკა არ ეწინააღმდეგება ისლამს.[2] ის გააკრიტიკა უმაღლეს ულემთა საბჭოს ზოგიერთმა წევრმა, მათ შორის დიდმა მუფთიმ.

2019-2020 წლებში, კორონავირუსის covid-19-ის გავრცელების დროს, საუდის არაბეთის ხელისუფლებამ, რომელიმე რელიგიური ავტორიტეტისადმი (საუდელი ან უცხოელი) მიმართვის გარეშე აკრძალა საზოგადო პარასკევის ლოცვები მეჩეთებში, შეაჩერა მცირე ჰაჯი, დახურა მომლოცველთათვის მექის საკრძალველი და მედინის მოციქულის მეჩეთი. სალმან იბნ ‘აბდ ალ-‘აზიზ ალ სა‘უდის (2015 -) სპეციალური განკარგულებით, ეპიდემიის დროს შემოიღეს კარანტინის რეჟიმი ქვეყნის მთელ ტერიტორიაზე (კომენდატის საათი ორივე წმინდა ქალაქში, ჯიდდასა და ერ-რიადში). უმაღლეს ულემთა საბჭო იძულებული გახდა მოეწოდებინა, რომ მხარი დაეჭირათ სახელმწიფო სამსახურის განკარგულებებისთვის და შეეხსენებინა, რომ „ღმერთი არის მათთან, ვინც მომთმენია“.

2021 წლის 8 თებერვალს საუდის არაბეთის მემკვიდრე პრინცმა და მთავრობის თავმჯდომარის პირველმა მოადგილემ მუჰამმად ბინ სალმანმა გამოაცხადა რეფორმების დაწყების თაობაზე სამეფოს კანონმდებლობაში. მუჰამმად ბინ სალმანის თანახმად, ქვეყნის საკანონმდებლო სისტემა რეფორმირდება „უფლებების დაცვისა და სამართლიანობისა და გამჭვირვალობის პრინციპების განმტკიცების მიზნით“. ოთხი ახალი ნორმატიული აქტი – პირადი სტატუსის კანონი, კანონი სამოქალაქო გარიგებებზე, კანონი მტკიცებულებებზე და სისხლის სამართლის კოდექსი – უკვე გადაეცა განსახილველად მთავრობას, ხოლო დამუშავების შემდეგ – საკონსულტაციო საბჭოს. პრინცის განმარტებით, „ამ საკანონმდებლო ნორმების არარსებობამ გამოიწვია განსხვავებები სასამართლო

[1] David Commins, *Islam in Saudi Arabia* (London, 2015), 51-60.

[2] Don’t Wear the Veil, Saudi Cleric reiterates on TV, *al-Arabiyya,* December 2014, accessed at http://bit.ly/2mLFoLl on 2 March 2017.

დადგენილებებში, ბუნდოვანება წესების, რომლებიც არეგულირებენ ინციდენტებს და პრაქტიკას“, ხოლო სასამართლო კოდექსი „უკვე საერთოდ აღარ პასუხობს საზოგადოების მოთხოვნებს“. მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ახალი კანონები არა მარტო პასუხობს საერთაშორისო სამართლებრივ სტანდარტებს, არამედ იმავდროულად არ ეწინააღმდეგება შარიათს. 2022 წლის მარტში დაამტკიცდა და 18 ივნისს ძალაში შევიდა საუდის არაბეთის პირადი სტატუსის კანონი, ხოლო 2022 წლის მაისში დამტკიცდა კანონი სამოქალაქო გარიგებებზე, რომელიც მიზნად ისახავს კერძოსამართლებრივი ურთიერთობების დარეგულირებას სამოქალაქო კოდექსის არარასებობის შემთხვევაში. ასევე 2022 წლის ივლისში ძალაში შევიდა კანონი მტკიცებულებებზე, რომელიც მიზნად ისახავს „სასამართლოებში არსებული შეუსაბამობების აღმოფხვრას“ (სიახლეა მაგ., ციფრული მტკიცებულება და მისი მოპოვების წესი). თუმცა დისკრეციული სანქციების სისხლის სამართლის კოდექსი, რომელიც მოიცავს დანაშაულობებს, რომელთათვისაც არაა დადგენილი სასჯელი შარიათით, ჯერ არაა დამტკიცებული.

სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის კომიტეტი /საუდის არაბეთი/

1902 წელს, ერ-რიადის აღების შემდეგ, იბნ სა‘უდმა, თანამედროვე საუდის არაბეთის სამეფოს დამაარსებელმა, გააანალიზა ნეჯდის მრავალრიცხოვანი რელიგიური მქადაგებლების საქმიანობის ცენტრალიზაციისა და უნიფიკაციის აუცილებლობა. შესაბამისად, შეიქმნა ახალი რელიგიურ-სახელმწიფოებრივი სტრუქტურა – შურისგების/საზღაურის საზოგადოება (ალ-ჰასბა), რომლის ხელმძღვანელობა დაეკისრათ ულემებს – რელიგიური რეფორმატორის მუჰამმად იბნ ‘აბდ ალ-ვაჰაბის შთამომავლების ალ აშ-შაიხის ოჯახს. 1926 წელს იბნ სა‘უდი გამოცხადდა ნაჯდის, ჰიჯაზის და შეერთებული ტერიტორიების მეფედ.

1926 წლის ივნისში, ჰაჯის სეზონის დაწყებამდე და მექის მსოფლიო ისლამური კონგრესის გახსნამდე, იხვანები შეეცადნენ არ დაეშვათ მუსიკის თანხლებით (ვაჰაბიტებისთვის მუსიკა „დაუშვებელი“ ცოდვაა) ჯიდდადან მექაში მიმავალი ეგვიპტის ქარავანი, რომელსაც მიჰქონდა ქააბას გადასაფარებელი – მაჰმალი.[1] ამ ფაქტს მოჰყვა შურისგების/საზღაურის საზოგადოების გარდაქმნა „სათნოების ხელშეწყობისა და

[1] Frank E. Vogel, “The Public and Private in Saudi Arabia: Restrictions on the Powers of Committees for Ordering the Good and Forbidding Evil,” *Social Research*, 70/3 (2003), 749-768.

მანკიერების აღმოფხვრის კომიტეტად (*ჰაᲂ'ა ალ-'ამრ ბი-ლ-მა'რუფ ვა-ნ-ნაჰი 'ან მუნქარ*), სამთავრობო ორგანიზაციად, რომლის მიზანია შარიათის კანონების აღსრულება. მის სათავეშიც იდგნენ ღვთისმეტყველები ალ აშ-შაიხის ოჯახიდან. 1926 წლის 10 სექტემბერს გაზეთში *უმმ ალ-კურრა* გამოქვეყნდა მეფე იბნ სა'უდის ბრძანება მექაში სათნოების ხელშეწყობის და მანკიერების აღმოფხვრის ლიგის დაარსების თაობაზე. ლიგას უნდა გაეკონტროლებინა „ურყევი დაცვა შარიათით ნებადართული ქმედებებისა და ჩვეულებების და დაპირისპირებოდა იმას, რაც მას ეწინააღმდეგებოდა".[1] საუბარი იყო მექის მცხოვრებლების მიერ ყოველდღიური ხუთჯერადი ლოცვის „ერთობლივი" შესრულების აუცილებლობაზე, მეჩეთების იმამების და მუეძინების მიერ თავიანთი მოვალეობების კეთილსინდისიერ შესრულებაზე, ალკოჰოლისა და თამბაქოს წარმოებისა და მოხმარების აკრძალვაზე და სხვ. იბნ სა'უდის ბრძანება ითვალისწინებდა თავისუფლების აღკვეთას ორიდან ხუთ წლამდე შეკრებების ორგანიზებისთვის, რომლებზეც „გამოითქმებოდა სახიფათო აზრები და მზადდებოდა შეთქმულება მმართველის კურსის წინააღმდეგ". პატიმრობით და ჯარიმით ისჯებოდნენ ისინიც, ვინც გეგმავდა „შეეცვალა შარიათის კანონების მოქმედება". 1929 წელს ლიგის უფლებამოსილება მექიდან გავრცელდა მთელ ჰიჯაზზე, ასევე დღევანდელი საუდის არაბეთის სამხრეთ-დასავლეთ და სამხრეთ ნაწილზე – ასირი, ნაჯრანი და ჯაზზანი, ხოლო ერ-რიადის მმართველობას დაექვემდებარა ნეჯდი, სპარსეთის ყურის სანაპიროს აღმოს. რაიონები და ქვეყნის ჩრდ. რაიონები. ლიგა გახდა სახელმწიფოსა და ოფიციალური ჰანბალიტური დოქტრინის განმტკიცების ძირითადი ინსტრუმენტი. იბნ სა'უდის გარდაცვალებამდე (1953წ.) მოქმედებდა ჰიჯაზის და ნეჯდის ლიგა, რომელთა სათავეში იდგნენ ალ აშ-შაიხის ოჯახის ღვთისმეტყველები.

1933 წლის მაისის ბოლოს ხელი მოეწერა კომპანიასთან – Standard Oil of California – კონცესიის გადაცემაზე ნავთობის მოძიებისა და მოპოვების თაობაზე. ამან გამოიწვია სერიოზული კრიზისი იბნ სა'უდსა და ღვთისმეტყველთა კორპუსს შორის. ამ უკანასკნელთა აზრს გამოხატავდა მუჰამმად იბნ იბრაჰიმი (საუდის არაბეთის პირველი დიდი მუფთი 1953-1969 წლებში), რომელიც ხაზს უსვამდა, რომ ეს ხელშეკრულება „კარს გაუღებდა ურწმუნოებს", ... გამოიწვევდა „ალკოჰოლის, პორ-

[1] D. Commins, *Islam in Saudi Arabia*, 66; George Holoch and Stephane Lacroix, *Awakening Islam:Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* (Cambridge, Mass, 2011), 12; Guido Steiberg, "The Committee for Public Morality and its Influence in Saudi Arabia, 1957," *The Modern Middle East: a Sourcebook for History.* Edited by Camron Michael Amin, Benjamin C. Fortna, and Elizabeth Frierson (Oxford, 2007), 268-272.

ნოგრაფიის და სხვა სატანური ცდუნებების გავრცელებას“.[1] თუმცა იბნ სა‘უდმა ყურადღება არ მიაქცია ღვთისმეტყველთა კორპუსის წამყვანი ფიგურის თვალსაზრისს. იბნ სა‘უდის გარდაცვალებამ (1953წ.) ვერ შეაჩერა რელიგიის „გასახელმწიფოებრიობის“ პროცესი. 1969-1971 წლებში დაარსდა იუსტიციის სამინისტრო, უმაღლეს ღვთისმეტყველთა საბჭო (ულემთა საბჭო) და უმაღლესი საბჭო სამართალწარმოების საქმეებზე. ამასთან გაიყო რელიგიური და იურიდიული სფეროები. რეფორმები არ შეეხო რელიგიურ სასწავლო დაწესებულებებს, შარიათის სასამართლოებსა და მეჩეთებს, რომლებიც რჩებოდა ღვთისმეტყველთა გავლენის ქვეშ.

უკვე 1960-იანი წლების დასაწყისში ლიგას ჰქონდა ფილიალები ქვეყნის ყველა რეგიონში, ხოლო იქ მომუშავეთა რაოდენობა 1350-დან 1956 წელს 2647-მდე გაიზარდა 1960 წელს. ამასთან, სანავთობო შემოსავლების ზრდამ სახელმწიფოს შესაძლებლობა მისცა გამოეყო დიდი ფინანსური სახსრები ლიგისთვის: თუ 1956 წელს ეს თანხა შეადგენდა „რამდენიმე ასეულ ათას რიალს“, 1964 წელს ამ სახელმწიფო ინსტიტუტის ბიუჯეტი უკვე 12 მლნ რიალს აღემატებოდა. სანავთობო ბუმმა წარმოშვა „მომხმარებელი საზოგადოება“, რომელიც მიისწრაფოდა იმპორტირებული საქონლის შესაძენად. ამასთან, ქვეყანაში მნიშვნელოვნად გაიზარდა უცხოელთა რაოდენობა, რომლებიც დაკავებული იყვნენ ნავთობმოპოვების სფეროში და საუდის ეკონომიკის სხვა მნიშვნელოვან დარგებში და სახელმწიფო აპარატშიც. ამან განაპირობა ახალი იდეების გავრცელება. ღვთისმეტყველთა აზრით, დაიწყო „ზნე-ჩვეულებების დაცემა, რაც გამოწვეული იყო რწმენისაგან განდგომით“, რასაც ხელი შეუწყო კინოთეატრებისა და ფოტოსალონების, ტელევიზიებისა და რადიოს გაჩენამ, ასევე მუსიკის, წიგნების, ჟურნალებისა და ევროპული სამოსის გავრცელებამ. გამოიცა ფათვები, რომლებიც მიმართული იყო ხელისუფლების ახალი პრეროგატივების – მეფეებისა და ალ სა‘უდის ოჯახის წევრების პორტრეტებისა და ოფიციალური ჰიმნის შემოტანის წინააღმდეგ. ერთ-ერთი ასეთი ფათვას ავტორი იყო იმ დროს მედინის უნივერსიტეტის რექტორი და მოგვიანებით, საუდის არაბეთის დიდი მუფთი – ‘აბდ ალ-აზიზ იბნ ‘აბდ ალლაჰ იბნ ბაზი (1910-1999).

მეფე ფაისალის დროს (1964-1975) დროს იყო გარკვეული კომპრომისი სახელმწიფოსა და ულემებს შორის. ღვთისმეტყველები, მათ შორის ლიგის უმაღლესი ხელმძღვანელობა, თავს იკავებდნენ „პოლიტიკური კლასის“ წარმომადგენელთა ღია კრიტიკისაგან. ოფიციალურ ფათვებს, რომლებიც უშვებდა რადიოს და ტელევიზიას, მოჰყვა ხელისუფლების

[1] N. Mouline, *Les clercs de l’islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite XVIIIe- XXIe siècles* (Beyrouth, 2011), 154.

მხრიდან დათმობებიც: საინფორმაციო საშუალებების პროგრამებში და მათ მიერ ნაჩვენებ ფილმებში არ უნდა ყოფილიყო რაიმე შარიათის საწინააღმდეგო. ასევე სახელმწიფო უშვებდა ქალთა განათლებას, მაგრამ იმ პირობით, რომ გოგონათა სკოლებში და უმაღლესი სასწავლებლების ქალთა განყოფილებებში არ იმუშავებდნენ მამაკაცები, ხოლო გოგონები ვალდებული იყვნენ ეტარებინათ აბაია, რომელიც სავალდებულო გახდა ყველა საუდელი ქალისათვის. ქალთა რელიგიური განათლება გადავიდა სამინისტროს უფლებამოსილებიდან რელიგიური ისტებლიშმენტის მმართველობაში სახელმწიფო დაფინანსებით – გოგონათა სკოლების და უმაღლესი სასწავლებლების დაცვა გამოცხადდა მორალის ლიგის პრეროგატივად. ლიგამ შეინარჩუნა ასევე თავისი ტრადიციული უფლებამოსილებანი – ყოველდღიურ ხუთჯერად ლოცვაზე კონტროლი, მაღაზიების დახურვა ლოცვის საათებში, სქესთა სეგრეგაცია საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში და კანონდამრღვევებზე შარიათით განსაზღვრული სასჯელების გამოყენება.

1976 წელს მეფე ხალიდ იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზმა გამოსცა ბრძანება ლიგის ყველა ქვედანაყოფის გაერთიანების თაობაზე ერთიან ცენტრალიზებულ ორგანიზაციად, რომელიც დაემორჩილებოდა ერ-რიადის გენერალურ ხელმძღვანელობას. მის ხელმძღვანელად (მინისტრის რანგში) დაინიშნა შეიხი ʻაბდ ალ-ʻაზიზ იბნ ʻაბდ ალლაჰ აშ-შაიხი. ჰიჯაზის და ნეჯდის ლიგის ბიუჯეტი გაერთიანდა.

ფაჰდის მმართველობის (1982-2005) დროს ლიგას მიენიჭა სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი სტატუსი 1979 წლის 20 ნოემბრის ცნობილი მოვლენის – ჯუჰაიმან ალ-უთაიბის (ჯუჰაიმან იბნ მუჰამმად იბნ საიფ ალ-ʻუთაიბი) ჯგუფის წევრების მიერ მექის მეჩეთის დაკავების[1] შემდეგ.

ჯუჰაიმან ალ-უთაიბი იყო ეროვნული გვარდიის ვეტერანი, მედინის უნივერსიტეტის ყოფილი სტუდენტი, მოძრაობა – ჯამაʻა ას-სალაფიია ალ-მუჰთასიბას ლიდერი. 1979 წელს მან დიდმა ჯგუფის (დაახლ. 400-500 ადამიანი) თანხლებით შტურმით აიღო მექის მთავარი მეჩეთი. ჯუჰაიმანს ჰქონდა პოლიტიკური მოთხოვნები: საუდის არაბეთში ისლამზე, მის კულტურასა და ფასეულობებზე დაფუძნებული რეჟიმის ჩამოყალიბება; „გამყიდველი“ დასავლეთის ფასეულობებზე უარის თქმა და დიპლომატიური ურთიერთობების გაწყვეტა დასავლეთთან; დამხობა მმართველი ალ საʻუდის სახლის, რომელიც დამნაშავეა ქვეყნის ძარცვა-

[1] J. A. Kéchichian, “Islamic revivalism and change in Saudi Arabia: Juhayman Al-Utaybi’s ‘Letters’ to the Saudi people,” *The Muslim World*, 80/1 (January 1990), 12]. T. Hegghammer, S. Lacroix, “Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The story of Juhayman Al-’utaybi Revisited,” *International Journal of Middle East Studies,* 39/1 (February 2007), 113.

ში უცხოელების მიერ; ნავთობის ექსპორტის შეწყვეტა აშშ-თვის. საუდის არაბეთის ხელისუფლებამ კონტროლი აღადგინა თავის მთავარ სიწმინდეზე მხოლოდ 1979 წლის 4 დეკემბერს საფრანგეთის სპეცდანაყოფების სამი ოფიცრის დახმარებით. აჯანყებულები შეიპყრეს და გაასამართლეს. 1980 წლის 9 იანვარს ჯუჰაიმან ალ-უთაიბი სიკვდილით დასაჯეს.

1981 წლის 23 იანვარს გაზეთში *უმმ ალ-კურა* გამოცხადდა მინისტრთა საბჭოს გადაწყვეტილება მორალის ლიგის შესახებ კანონის ამოქმედების თაობაზე. კანონი განსაზღვრავდა ლიგის გენერალურ ხელმძღვანელობას, როგორც „დამოუკიდებელს, რომელიც უშუალოდ ექვემდებარებოდა მინისტრთა საბჭოს აპარატის თავმჯდომარეს“.[1] გენერალური ხელმძღვანელობის თავმჯდომარე ინარჩუნებდა მინისტრის რანგს, რომელიც „ინიშნებოდა და თავისუფლდებოდა დაკავებული თანამდებობიდან მეფის განკარგულების საფუძველზე“. მას განესაზღვრა ორი მოადგილე (ნეჯდისა და ჰიჯაზის განყოფილება გარკვეულწილად აღდგა) და ლიგის აპარატში გაიზარდა თანამშრომელთა რაოდენობა. ლიგის განყოფილებები იქმნებოდა ქვეყნის თითოეულ ადმინისტრაციულ ერთეულში – ამისათვის საკმარისი იყო გენერალური ხელმძღვანელობის თავმჯდომარის „გადაწყვეტილება“. ლიგის შესახებ კანონის ტექსტის მნიშვნელოვანი ნაწილი ეძღვნებოდა მის უფლებამოსილებებს. სასჯელის ფორმას (გაშოლტვა ან პატიმრობა) განსაზღვრავდა პროვინციის ან რაიონის ადმინისტრაციული ხელმძღვანელი. გენერალური ხელმძღვანელობის თავმჯდომარის, მისი წევრებისა და თანამშრომლების დანიშვნა იყო პრეროგატივა ხელისუფლების, რომელსაც დანიშვნებისას უნდა გაეთვალისწინებინა პრედენტენტების „რეპუტაცია და სუფთა ბიოგრაფია“. თანამშრომელთა გათავისუფლება ხდებოდა „მათ მიერ დანაშაულობის ჩადენისას ან მათ კეთილსინდისიერებაში დაეჭვებისას“. ლიგის ნებისმიერი აქცია უნდა წარმართულიყო „რელიგიური პოლიციის საკმარისი რაოდენობის“ მონაწილეობით. 1988 წლის მარტში გამოქვეყნებული ლიგის წესდება ავსებდა ძირითად კანონს. მისი ძირითადი დებულება (წესდების პირველი მუხლი) განსაზღვრავდა ლიგის თანამშრომელთა ვალდებულებებს, რომელთაგან „უმნიშვნელოვანესად“ ცხადდებოდა „ხელმძღვანელობა ხალხზე, რჩევების მიცემა მათთვის შარიათით განსაზღვრული რელიგიური წესების თაობაზე“. ლიგას უნდა „წაეხალისებინა ხალხი, რათა დაეცვათ რელიგიის ბურჯები – ლოცვა, ზაქათი, მარხვა და ჰაჯი, მოქცეულიყვნენ კეთილშობილურად, მოეწოდებინათ მათთვის შარიათული კეთილი საქმეებისაკენ – გულწრფელობა, თავდადება, მიცემული

[1] “Precarious Justice: Arbitrary Detention and Unfair Trials in the Deficient Criminal Justice System of Saudi Arabia,” *Human Rights Watch* (March 1, 2008). [https://www.hrw.org/reports/2008/saudijustice0308/, 58].

სიტყვის ერთგულება, ზრუნვა მშობლებსა და ნათესავებზე, მეზობლების უფლებების პატივისცემა, ქველმოქმედება ღარიბებთან, ინვალიდებთან და სუსტებთან მიმართებაში“.

ლონდონის სამეფო კოლეჯის სოციალური ანთროპოლოგიის პროფესორი მადავი არ-რაშიდი აღნიშნავდა, რომ 1980-იანი წლების ეპოქა საუდის არაბეთისთვის გახდა „სოციალ-ეკონომიკური განშრევების“ გაძლიერების დრო. მისი ყველაზე უფრო ნათელი გამოხატულება იყო ერთი მხრივ, ხელისუფლების კონცენტრაცია „სამეფო კარის, ტომთა ბელადების და კომერციული კლასის ვიწრო წრის“ მიერ, ხოლო მეორე მხრივ, მოსახლეობის ძირითად მასას „პოლიტიკური გავლენის“ ჯგუფში მოხვედრის შესაძლებლობა მოუსპეს. ამან ხელი შეუწყო იმას, რომ „ახალგაზრდა საუდელებმა დადებითად მიიღეს მუსლიმი მქადაგებლები, რომლებიც ამხილებდნენ დასავლეთს, მატერიალიზმს და კორუფციას“. არ-რაშიდი ასევე წერდა, რომ „1980-იანი წლების ბოლო აღინიშნა რელიგიური არასახელმწიფო ინსტიტუტების გამოჩენით“, როდესაც „მკაცრი ისლამური რიტორიკა“ ხელს უწყობდა „ისლამური იდენტობისაკენ დაბრუნებას“ და „განათლებული და ახალი თვითკმარი რელიგიური პოლიციის“ გაჩენას.[1]

საზოგადოებრივი მორალის ლიგის რელიგიური ლეგიტიმაცია ეფუძნება ყურანის შემდეგ აიებს: „და დაე, იყოს თქვენგან (რელიგიური) თემი, რომელიც მოუწოდებს სიკეთისაკენ, უბრძანებს (ღვთის) სათნოსა და აკავებს (ღვთის) საძულველისაგან...“[3:104/100]; „თქვენ იყავით საუკეთესო (რელიგიური) თემი, რომელიც გამოყვანილ იქნა ხალხისათვის, უბრძანებდით (ღვთისთვის) სათნოს, აკავებდით (ღვთისთვის) საძულველისაგან და გწამდათ ალაჰი“[3:110/106]; „ისინი, რომელთაც, თუკი სამკვიდროს ვუბოძებთ ქვეყანაზე, დგრებიან ლოცვად, გასცემენ ზაქათს, უბრძანებენ კეთილი საქმის ქმნას და აკავებენ უჯერო საქმისაგან. ჭეშმარიტად, ალაჰისაა საქმეთა დასასრული“[22:41/42].

1990-იან წლებში მოხდა ლიგის რესტრუქტურიზაცია. ულემებმა უარი განაცხადეს სიახლეების (ბიდა‘ა) ადრინდელ გაგებაზე და მისაღებად მიიჩნიეს ტელეფონი, ფაქსი (მოგვიანებით ინტერნეტიც). 1994 წელს გამოვიდა ლიგის ბეჭდვითი ორგანო – ყოველთვიური ჟურნალი *ახბარ ალ-ჰასბა* („ლიგის სიახლეები“), ხოლო 1996 წელს ტრანსფორმირდა ყოველთვიურ გამოცემად „ალ-ჰასბა“, რომელსაც აქვს თავისი ელექტრონული ვერსია. საუდის არაბეთში ჩამოსული უცხოელებისა და პილიგრიმებისთვის პროპაგანდისტული სამუშაოების ჩატარების აუცილებლობამ აიძულა ლიგა 1995 წელს უარი ეთქვა ვაჰაბიტების მიერ შემოღებულ აკრძალვაზე უცხო ენების შესწავლასთან დაკავშირებით და დაეარსები-

[1] M. Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge, 2010), 149-15.

ნა მთარგმნელობითი კურსები (მათ შორის, ენობრივი კომპეტენციების დაუფლება უცხოეთში).

2005 წლის აგვისტოსთვის, როდესაც ტახტზე ავიდა ʻაბდ ალლაჰ იბნ ʻაბდ ალ-ʻაზიზ ალ საʻუდი, მორალის ლიგა იყო სახელმწიფო აპარატში ჩართული ინსტიტუტი, მისი ხელმძღვანელობა ინიშნებოდა პოლიტიკური ისტებლიშმენტის მიერ, ხოლო მისი საქმიანობა ექვემდებარებოდა „პოზიტივისტურ“ კანონებს. თუმცა ისინი ეყრდნობოდა ყურანს, სუნას და შარიათის ნორმებს. ამ ინსტიტუტის განვითარება ცხადყოფდა, რომ საუდის პოლიტიკური ისტებლიშმენტი ლიგის სათავეში ნიშნავდა ახალ პირებს, რომლებიც არ იყვნენ დაკავშირებული ალ აშ-შაიხის ოჯახთან, მაგრამ იყვნენ ნეჯდის საღვთისმეტყველო ცენტრებიდან.

2007 წლიდან დაიწყო ლიგის „მოხალისეების“ სავალდებულო მომზადება ნაიფის (ნაიფ იბნ ʻაბდ ალ-აზიზ ალ საუდი – მემკვიდრე პრინცი 2011-2012 წლებში) არაბულ უნივერსიტეტში ეროვნული უსაფრთხოების მეცნიერებებში, სადაც იღებენ მაგისტრის ხარისხს, ხოლო საუკეთესოები მათ შორის მიდიან მალაიზიაში დოქტორის ხარისხის მისაღებად უსაფრთხოების დარგში.

2009 წელს ლიგამ ჩამოაყალიბა სპეციალური „ჯგუფი ჯადოქრობასთან საბრძოლველად“, რათა „ინფორმაცია მიეწოდებინა საზოგადოებისთვის ჯადოქრობის მანკიერებებზე, მოეძიებინა სავარაუდო ჯადოქრები, გაენადგურებინა მათი დაწყევლილი ატრიბუტები და გაუვნებელეყო მათი შელოცვები“. დანაყოფს ასევე ჰქონდა ცხელი ხაზი ლიგის ვებგვერდზე და საუდელებს შეეძლოთ შეეტყობინებინათ ადგილობრივი ხელისუფლებისთვის ნებისმიერი მაგიის შესახებ.

2010-2011 წლებში ჩამოყალიბდა ლიგის იერარქიული აპარატი (დეპარტამენტები და განყოფილებები). გენერალური ხელმძღვანელობის თავმჯდომარეს ჰყავს თანაშემწე, სამი მოადგილე და ოფიციალური წარმომადგენელი, რომელსაც ევალება საზოგადოებასთან ურთიერთობა. გენერალური ხელმძღვანელობას უშუალოდ ექვემდებარება საუდის არაბეთის 13 პროვინციის რეგიონალური მმართველობა. ლიგის ადგილობრივი ორგანოების მნიშვნელოვანი ნაწილი თავმოყრილია ნეჯდში. თავმჯდომარის მიერ 2011 წელს მიღებული კანონით სასჯელების შესახებ შეიზღუდა ლიგის თანამშრომელთა საქმიანობის ჩარჩოები. კანონმა აკრძალა სასჯელის აღსრულება სასამართლო გადაწყვეტილების გარეშე (მუხლი 3), ამასთან დაკავებულს უნდა წარედგინოს ადვოკატი. ბრალდების წარდგენა შეუძლია მხოლოდ პროკურატურას, პოლიციას და სახელმწიფო უსაფრთხოების ორგანოებს. ლიგა არის მხოლოდ დამხმარე. გათვალისწინებულია აპელაციის შესაძლებლობა. ამ დროს კომიტეტის

დაქვემდებარებაში იყო რელიგიური პოლიციის[1] დაახლ. 3500 წარმომადგენელი და მრავალრიცხოვანი მოხალისე, რომლებიც მუდმივად პატრულირებდნენ ქუჩებში და საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში შარიათის წესების დასაცავად.

2016 წლის 11 აპრილს, პრინც მუჰამმად ბინ სალმანის რეფორმების შედეგად, საუდის არაბეთის მინისტრთა საბჭომ გამოსცა ახალი დადგენილება, რომელიც ზღუდავს კომიტეტის იურისდიქციას. მათ ებრძანათ, რომ ემუშავათ მხოლოდ სამუშაო საათებში, ყოფილიყვნენ „თავაზიანი და ჰუმანური“, ისლამური კანონის დარღვევის თაობაზე შეეტყობინებინათ სამოქალაქო პოლიციისთვის, აეკრძალათ საზოგადოებრიობის წარმომადგენლების დევნა, დაპატიმრება ან გაჩერება (მაგ., პირადობის მოწმობის მოთხოვნა). შეუძლიათ მხოლოდ ანგარიშების წარდგენა სამოქალაქო ხელისუფლებისთვის.[2]

2019 წლის სექტემბერში Arab New-ის ვებგვერდზე გამოქვეყნდა სტატია, რომელშიც გამოხატული იყო საუდის არაბეთის „ოფიციალური პოზიცია“ კომიტეტის მიმართ. 1979-2016 წლები შეფასებულია, როგორც ეპოქა, როდესაც *სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის კომიტეტმა* „გადაუხვია“ თავის „თავდაპირველ განზრახვას“ – საუდელი მუსლიმების კონსულტირება და ხელმძღვანელობა. დაახლ. 1979 წლიდან დაიწყო საჰვა-ს ანუ ისლამური გამოღვიძების ერა, აყვავდა „ექსტრემიზმის იდეოლოგია“ და კომიტეტის ხელმძღვანელობა გახდა „არაკონტროლირებადი“. შემდეგ, 2016 წელს, Arab New-ის თანახმად, მუჰამმად ბინ სალმანმა გადადგა „უპრეცედენტო, სარისკო, მაგრამ აუცილებელი ნაბიჯი“, კომიტეტი აიყვანა კონტროლქვეშ და დაუბრუნა მას „საზოგადოების სულიერი მეგზურის“ სწორი როლი.[3]

---

[1] შარიათული გვარდია ან შარიათული პოლიცია (არაბ. მუთატავვი'ჳნ – „მოხალისეები“) – ისლამური რელიგიური პოლიცია, რომელიც თვალყურს ადევნებს რელიგიური ნორმებისა და საზოგადოებრივი მორალის დაცვას ხელისუფლების სახელით შარიათის განმარტებების საფუძველზე.

[2] Sewell Chan, "Saudi Arabia Moves to Curb Its Feared Religious Police," *The New York Times* (15 April 2016).

[3] Aseel Bashraheel, "Rise and fall of the Saudi religious police", *Arab News* (22 September 2019). [https://www.arabnews.com/node/1558176/saudi-arabia

ავღანეთის სამართლებრივი სისტემა: თალიბანის რეჟიმი /„სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ სამინისტრო/

ავღანეთი შედარებით ახალგაზრდა სახელმწიფოა, რომელიც დაარსდა 1747 წელს. თუმცა მის ტერიტორიაზე დასახლებული ხალხების ისტორია ათასწლეულებს ითვლის. ავღანეთი პოლიეთნიკური ქვეყანაა და იქ ცხოვრობენ პუშტუნები, უზბეკები, ტაჯიკები და შიიტი ჰაზარები (სპარსულად მოსაუბრე ხალხი). თანამედროვე ავღანეთის ტერიტორია შედიოდა მრავალრიცხოვანი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნების შემადგენლობაში. სხვადასხვა პერიოდში ავღანელი და უცხოელი მეცნიერი-აღმოსავლეთმცოდნეები იკვლევდნენ ავღანეთის ისტორიის, კულტურისა და ტრადიციების საკითხებს და ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთმცოდნეობის რეგიონალური დარგი – ავღანისტიკა. ისტორიულ ნაშრომებში თანამედროვე ავღანეთის ტერიტორიაზე მოსახლე ხალხების ისტორიაში გამოიყოფა სამი პერიოდი: ისტორიული პერიოდი, ისლამური პერიოდი და თანამედროვე პერიოდი. ავღანური სამართლის ისტორიაში კი მკვლევრები გამოყოფენ შემდეგ პერიოდებს: ადათობრივი სამართლის პერიოდი, ისლამური კლასიკური სამართლის პერიოდი და ე.წ. საკანონმდებლო სამართლის პერიოდი. ავღანური სამართლის პერიოდიზაციისას გასათვალისწინებელია მრავალი ფაქტორი – რელიგიური, ტრადიციული, ეთნიკური, პოლიტიკური.

1880-1919 წლებში ავღანეთში მოქმედებდა უპირატესად ისლამური სამართლის ნორმები, ასევე ავღანეთის ამირას ‘აბდ არ-რაჰმან ხანის (1844-1901) განკარგულებები და ბრძანებები, რომლებსაც ჰქონდა სამოქალაქო ხასიათი და შეიცავდა ადმინისტრაციული და სისხლის სამართლის ნორმებს. თუმცა ამ პერიოდში საზოგადოებრივი ურთიერთობების ძირითადი სამართლებრივი რეგულატორი იყო ისლამური სამართლის ნორმები და ჩვეულებითი სამართალი. პუშტუნური ტომების ცხოვრებას არეგულირებდა ადგილობრივი ჩვეულებითი სამართალი, ცნობილი როგორც *პუშტუნვალი*, რომელიც წარმოადგენდა დაუწერელი ქცევის წესების კოდექსს.[1] პუშტუნვალის წესები და ისლამური სამართლის ნორმები ყოველთვის არ ემთხვეოდა და ზოგიერთ საკითხში მკვეთრად განსხვა-

[1] ადათობრივი სამართალი ძირითადად განმტკიცებულია პუშტუნთა მორალურ კოდექსში – პუშტუნვალი. მას საფუძვლად უდევს 6 პრინციპი: გაირათ – საკუთარი ღირსების და ეროვნული სიამაყის გრძნობა; ნანგო-ნამუს – სინდისი, ღირსება, რეპუტაცია, კარგი სახელი; იმანდარი – ღვთისმოშიშობა, კეთილსინდისიერება და წესიერება; საბათ და ისთიკამათ – შეუპოვრობა და მიზანდასახულობა; მუსავათ – თანასწორობა; ბადალ – კომპენსაცია ან შურისძიება.

ვდებოდა. მაგ., ქალებს, პუშტუნვალის წესების თანახმად, ჩამორთმეული ჰქონდათ მემკვიდრეობის უფლება, მაშინ როცა ისლამური სამართლის ნორმებით, მათ ჰქონდათ უფლება ქმრის ქონების ნახევარზე.[1]

1919 წელს დიდი ბრიტანეთი იძულებული გახდა უარი ეთქვა კოლონიურ პრეტენზიებზე ავღანეთთან მიმართებაში და ეცნო მისი დამოუკიდებლობა და სუვერენიტეტი. ამირა ამანულლა ხანის (1919-1929) ხელმძღვანელობით ავღანეთი გახდა დამოუკიდებელი სახელმწიფო. როგორც პროგრესულმა მმართველმა, მან მოამზადა მთელი რიგი რეფორმები, რომლებიც ეხებოდა თითქმის ყველა სფეროს, მათ შორის სამართლის სისტემას. თანამედროვე კანონმდებლობის შემუშავება ითვალისწინებდა ისლამური სამართლის ნორმების მოქმედების შეზღუდვას. მიიღეს საკანონმდებლო აქტები, რომლებიც საფუძვლად დაედო ავღანეთის სისხლის სამართლის კანონმდებლობას: კონსტიტუცია; 1921წ. კანონთა კრებული სასჯელებზე; 1921წ. კანონთა კრებული სამხედრო დანაშაულობებზე და სასჯელებზე; ამირა ამანულა ხანის 1923წ. განკარგულებები სასამართლოებზე (შეზღუდა შარიათის სასამართლოების უფლებამოსილება, შემოიღო 4 სახის სასამართლო და სხვ.); 1923წ. კანონთა კრებული იზოლატორებსა და ციხეებზე და სხვ. რეფორმები შეეხო განათლების სისტემასაც: აშენდა ახალი სკოლები, მათ შორის ევროპული, ქაბულში. ახალგაზრდები სასწავლებლად იგზავნებოდნენ საზღვარგარეთ. ამანულა ხანი შეეცადა შეეზღუდა სასულიერო წოდების გავლენა საზოგადოების ცხოვრებაზე. მთავრობა შეეცადა გადაეყვანა სოფლის მოლები სახელმწიფო ჩინოვნიკების რანგში, გადაეხადა მათთვის ხელფასი. ჩამოყალიბდა სამოქალაქო სასამართლოები. თუმცა, მუსლიმი სასულიერო წოდების (ამანულა ხანი დაადანაშაულეს ისლამისაგან განდგომაში) ძლიერი წინააღმდეგობის გამო, პროგრესული რეფორმები ვერ განხორციელდა. 1929 წელს ამირა ამანულა ხანი გადადგა და იძულებული გახდა ქვეყანა დაეტოვებინა. ამავე წელს ხელისუფლების სათავეში მოვიდა მეფე ნადერ-შაჰი, რომელსაც მხარს უჭერდა სასულიერო წოდება და პუშტუნური ტომების ბელადები. 1931 წელს მიიღეს ახალი კონსტიტუცია, რომელმაც განამტკიცა კანონმდებლობის რელიგიური საფუძვლები. ისლამი გამოცხადდა სახელმწიფო რელიგიად და ხაზგასმული იყო მისი როლი სახელმწიფო-სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტაში: „ავღანეთის რელიგია არის ისლამის წმინდა რელიგია, ხოლო მის ოფიციალურ და ყველასთვის საერთო აღმსარებლობად ითვლება აღმატებული ჰანაფიტური მოძღვრება. ავღანეთის მეფე უნდა აღიარებდეს ამ რელიგიას“ (მუხლი1). 1964 წელს მიიღეს ავღანეთის ბოლო

[1] Amin Tarzi, “Islam, Shari‘a, and State Building under ‘Abd al-Rahman Khan,” *Afghanistan’s Islam: From Conversion to the Taliban, edited by Nile Green* (California, 2017), 129-44.

„მონარქიული კონსტიტუცია“, რომელმაც განამტკიცა კონსტიტუციური მონარქიის საფუძვლები. ის ასახავდა მეფე ზაჰირ-შაჰის ლიბერალურ რეფორმებს, რომლებიც მიმართული იყო ავღანეთის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარებისკენ. პროგრესული იყო პოლიტიკური პარტიებისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების ჩამოყალიბების თავისუფლება, ქალთა უფლებების გაფართოვება (სახელმწიფო და საზოგადოებრივ საქმიანობაში მონაწილეობა). კონსტიტუციაში დაფიქსირებული იყო დებულება, რომ „რელიგიური ნორმების და ჩვეულებების დაცვა“ არ არის სავალდებულო, რაც პირდაპირ მოწმობდა სასულიერო წოდების გავლენის დაკარგვას ავღანეთის საზოგადოების ცხოვრებაზე.[1]

1973 წლის სამხედრო გადატრიალების შედეგად მონარქია გაუქმდა და ავღანეთი გახდა რესპუბლიკა. 1976 წელს მიიღეს რესპუბლიკის კონსტიტუცია, რომელმაც გამოაცხადა ავღანეთი „რესპუბლიკურ, დემოკრატიულ, დამოუკიდებელ, ერთიან და განუყოფელ სახელმწიფოდ“ (მუხლი 20). 1978 წლის აპრილში ავღანეთში მოხდა კიდევ ერთი გადატრიალება (აპრილის რევოლუცია). ხელისუფლებაში მოვიდნენ მემარცხენე კომუნისტური ძალები, ჩამოყალიბდა ავღანეთის დემოკრატიული რესპუბლიკა. ხელისუფლების სათავეში პრეზიდენტ ნაჯიბულას მოსვლის შემდეგ შეიცვალა სახელმწიფო პოლიტიკური კურსი, რაც მიმართული იყო ქვეყანაში მრავალწლიანი სამოქალაქო ომის დასრულებისაკენ. ეს ცვლილებები აისახა ახალ კონსტიტუციაში, რომელიც მიიღეს ლოია ჯირგის სხდომაზე 1987 წელს. კონსტიტუციამ განამტკიცა ისლამისა და ისლამური სამართლის ნორმების როლი ქვეყნის სამართლებრივ სისტემაში და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. „ავღანეთის რესპუბლიკაში არ შეიძლება მიღებულ იქნეს კანონი, რომელიც ეწინააღმდეგება ისლამის წმინდა რელიგიის საფუძვლებს და მოქმედ კონსტიტუციაში განმტკიცებულ სხვა ფასეულობებს“ (მუხლი 2). მართალია, კონსტიტუციით ქვეყნის პრეზიდენტი უნდა ყოფილიყო მუსლიმი (მუხლი 73), მაგრამ თავის საქმიანობაში მას უნდა ეხელმძღვანელა მხოლოდ კონსტიტუციის და კანონმდებლობის შესაბამისად (მუხლი 81). 1990 წელს ცვლილებები შე-

[1] Saïd Amir Arjomand, “Constitutional Developments in Afghanistan: A Comparative and Historical Perspective,” *Drake Law Review,* 8/7 (2005), 943-962; A. Tarzi, “Islam and Constitutionalism in Afghanistan,” *Journal of Persianate Studies,* 5(2), (2012), 205-243; *An Introduction to the Constitutional Law of Afghanistan* (Stanford, 2015) [https://www-cdn.law.stanford.edu/wp-content/uploads/2015/10/ALEP-Constitutional-Law-2d-Ed_English.pdf]; Shamshad Pasarlay & Mohammad Qadamshah, The Durability of Constitutional Solutions to Religious Conflicts in Divided Societies:Lessons from the Constitutional History of Afghanistan [https://studentorgs.kentlaw.iit.edu › sites › 2018/06].

ვიდა 1987 წლის კონსტიტუციაში და კიდევ უფრო გაძლიერდა ისლამის როლი. ავღანეთი განისაზღვრა როგორც „დამოუკიდებელი, ერთიანი, განუყოფელი, ისლამური სახელმწიფო“.

საბჭოთა არმიის გასვლით (1989წ.) სამოქალაქო ომი არ დასრულებულა. ქვეყნის ჩრდილოეთში საველე ჯგუფების მეთაურებმა დააარსეს ე. წ. „ჩრდილოეთის ალიანსი“ (სრული სახელწოდება – ავღანეთის ხსნის გაერთიანებული ისლამური ფრონტი) – დაჯგუფება, რომელმაც გააერთიანა ავღანეთის მთელი რიგი საველე მეთაურები. 1992 წლის აპრილში ქვეყანაში დაემხო ნაჯიბულას რეჯიმი და მოხდა პოლიტიკური ხელისუფლების იძულებით შეცვლა. ქაბულში შევიდნენ შეიარაღებული რაზმები და გამოცხადდა ავღანეთის ისლამური სახელმწიფო. დაიწყო ხელისუფლებისათვის ბრძოლის ახალი ეტაპი. 1992 წლის მაისში დაითხოვეს პარლამენტი და გაუქმდა ყველა კანონი, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა შარიათს. იმავდროულად დაიწყო პუშტუნი მოსახლეობის მასობრივი მიგრაცია მეზობელ პაკისტანში და ჩამოყალიბდა სასწავლო დაწესებულებების (მედრესე) ქსელი, სადაც განათლებას იღებდნენ ლტოლვილთა შვილები. ამ დროიდან ქვეყნის სამხრეთში ძალებს იკრებდა მოძრაობა თალიბანი (არაბ. ტაᲚიბ – „მოსწავლე“, „სტუდენტი“; პუშტუზე, იგივე ავღანურ ენაზე – ტაᲚიბაᲜ), რომლის დიდი ნაწილი იყვნენ ეროვნებით პუშტუნები და თავი გამოაცხადეს პუშტუნთა ინტერესების დამცველებად. მათი მიზანი იყო ავღანეთში რადიკალური ისლამური სახელმწიფოს ჩამოყალიბება.

„თალიბანის მოძრაობა“ შეიქმნა 1994 წლის ზაფხულში ყანდაგარში, ავღანეთში მიმდინარე სამოქალაქო ომის დროს. თავდაპირველად თალიბანში გაწევრიანებული იყვნენ ომის ვეტერანები, ლტოლვილი პუშტუნები, რომლებმაც რელიგიური განათლება პაკისტანურ მედრესეში მიიღეს და მხარდაჭერილნი იყვნენ პაკისტანის სპეცსამსახურების მიერ. მოძრაობას მეთაურობდა ომის ვეტერანი მულლა მუჰამმად ‘უმარი (მულა ომარი). სულ მალე თალიბებმა დაიკავეს ავღანეთის დიდი ნაწილი.

1996 წელს ავღანეთში ხელისუფლების სათავეში მოვიდა მოძრაობა თალიბანი და ოთხი წლის განმავლობაში კონტროლირებად ტერიტორიაზე მათ ჩამოაყალიბეს ძლიერი რეპრესიული აპარატი, აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლების საკმაოდ ეფექტური ვერტიკალი და საბოლოოდ დაამყარეს თავიანთი რელიგიურ-პოლიტიკური დიქტატურა. დაიწყო სასამართლო სისტემის ტოტალური ისლამიზაცია. უპირველეს ყოვლისა, შეიცვალა ქვეყნის ოფიციალური სახელწოდება – *ავღანეთის ისლამური საამირო*. 1996 წლის 3 აპრილს ყანდაგარში, ავღანეთის სასულიერო წოდების 1400 წარმომადგენლის წინაშე, თალიბანის მოძრაობის ლიდერი მულა ომარი გამოცხადდა ამირ ალ-მუ‘მინინად

(„მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი“ – ხალიფას ტიტული).[1] მხოლოდ ექვსი თვის შემდეგ თალიბებმა დაიკავეს ქაბული – ავღანეთის დედაქალაქი და გამოცხადდა, რომ ამიერიდან ქვეყანა ოფიციალურად იწოდებოდა ავღანეთის ისლამურ საამიროდ. თალიბებს არ ემორჩილებოდა მხოლოდ ავღანეთის ცენტრალურ-ჩრდილოეთი რეგიონი, რომელსაც ეწოდა მასუდისტანი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნის (საკუთარი მთავრობით, არმიით და ფულის ერთეულით) მეთაურის აჰმად შაჰ მასუდის (1953-2001; 1992-1996 წლებში ავღანეთის თავდაცვის მინისტრი) სახელის მიხედვით. საერთაშორისო საზოგადოების დიდმა ნაწილმა არ აღიარა ავღანეთის ისლამური საამიროს ლეგიტიმურობა და სახელმწიფოს მეთაურად თვლიდა პრეზიდენტ ბურჰან ად-დინ რაბბანის (1992-1996). თალიბებმა მოახერხეს დიპლომატიური აღიარების მოპოვება პაკისტანის, საუდის არაბეთის, არაბთა გაერთიანებული საამიროებისა და დე-ფაქტო თურქმენეთისგან. ყველა საკვანძო თანამდებობა სამინისტროებში, უწყებებში და სხვა ადმინისტრაციულ ორგანოებში, როგორც ეს დამახასიათებელია თეოკრატიული სახელმწიფოსთვის, დაიკავეს სასულიერო წოდების წარმომადგენლებმა: მოლები, მავლანები (მფარველი), ახუნდები, შეიხები. ავღანეთის ისტორიის მკვლევრის ი. პ. ლალეტინის თანახმად, „ტრადიციული ისლამის გაძლიერება, რაც იყო თავისებური რეაქცია ავღანეთის დაცემაზე და თალიბანის მიერ გატარებული ისლამიზაციის პოლიტიკა ობიექტურად ითხოვდა შესაბამისი პოლიტიკური რეჟიმისა და მმართველობის ფორმების დამყარებას“.[2] ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, ავღანეთში თეოკრატიული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მიზეზები არ იყო რელიგიური ხასიათის, რადგანაც „ავღანელების ძირითადი მასა, და პირველ რიგში პუშტუნები, არასოდეს არ გამოირჩეოდნენ რელიგიური ფანატიზმით და ცნობილი იყვნენ თავისი რჯულშემწყნარებლობით“.[3]

ავღანეთის ისლამური საამიროს სამართლებრივი სისტემა ეფუძნებოდა შარიათს, პუშტუნთა ჩვეულებით სამართალს და მუსლიმური

---

[1] ამავე შეკრებაზე ფაქტობრივად დაამხეს პრეზიდენტი რ. რაბინიც, რომელიც ულემებმა სცნეს უუნაროდ „ავღანეთის მუსლიმი ხალხის“ სამართავად. Neamatollah Nojumi, *The Rise of the Taliban in Afghanistan: Mass Mobilization, Civil War, and the Future of the Region* (New York, 2002),154; Thomas Barfield, *Afghanistan: A Cultural and Political History* (Princeton, NJ, 2012), 261.

[2] Ю.П. Лалетин, “Теократия талибов и афганская государственность,” *Ислам на современном Востоке. Регион стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии* (М., 2004), 133 - 134.

[3] В. Г. Коргун, “Ислам и государственная власть в Афганистане,” *Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии),* (М., 2001), 178.

ქვეყნების სამართალს (ფირმანებს). თუმცა მოძრაობა თალიბანის მოქმედებები გამორიცხავდა ნებისმიერ კომპრომისს რელიგიურ-სამართლებრივი საკითხების გადაწყვეტაში, რამაც ხელი შეუწყო ავღანეთში ერთდროულად რამდენიმე ანკლავური სამართლებრივი წყაროს ჩამოყალიბებას, რომლებიც წინააღმდეგობაში იყვნენ ერთმანეთთან. მაგ., ჰანაფიტური და ჰანბალიტური მაზჰაბები; შიდაისლამური მიმართულებები: სუფიური და ვაჰაბიტური, სუნიტური და შიიტური; სამართლებრივი წყაროები ეთნიკურ (პუშტუნიზაცია), პოლიტიკურ (თალიბანიზაცია) და გენდერულ დონეზე; კანონიკური და არაკანონიკური (ადათი, ფირმანი) სამართლებრივი წყაროები.

ავღანეთში გავრცელებულია სუნიტურის ისლამის ჰანაფიტური სკოლა. ავღანეთის ისლამური საამიროს კონსტიტუციის (1998) პრეამბულაში აღნიშნულია, რომ ის მომზადებულია შარიათისა და ჰანაფიტური მაზჰაბის შესაბამისად. კონსტიტუციის 53-ე მუხლის შესაბამისად, „მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი (ამირ ალ-მუ'მინინ) უნდა იყოს მუსლიმი, ჰანაფიტური მაზჰაბის მიმდევარი, ჰქონდეს ავღანეთის მოქალაქეობა, ჰყავდეს ავღანელი მუსლიმი მამა და დედა". ჰანბალიტური მაზჰაბის შეღწევა ავღანეთის ტერიტორიაზე დაიწყო საბჭოთა კავშირისა და ავღანეთის ომის (1979-1989) დროს, ჰანბალიტური საუდის არაბეთის მუჯაჰიდების მხარდაჭერისას. მალე ორი მუსლიმური სახელმწიფოს მაზჰაბი წინააღმდეგობაში მოვიდა ერთმანეთთან და წარმოიშვა სერიოზული რელიგიურ-იურიდიული კოლიზია. მისი გაგრძელება იყო ისლამის სუფიურ და ვაჰაბიტურ მიმართულებებს შორის კონფლიქტი. სუფიზმი – რელიგიურ-მისტიკური მიმართულება ისლამში ავღანეთის კულტურული მემკვიდრეობის საკვანძო მომენტია. სუფი იყო თალიბანის ლიდერი მულა მოჰამად ომარი. ავღანეთში ცხოვრობენ როგორც სუნიტები (პუშტუნები, ტაჯიკები, უზბეკები), ისე შიიტები. ავღანეთში ყველაზე ცნობილი შიიტური ჯგუფია ჰაზარები, რომლებიც ცხოვრობენ ჰაზარაჯათის ოლქში (ისინი შეადგენენ ქვეყნის საერთო მოსახლეობის 8-10 %-ს). შიიტი ჰაზარები თალიბებმა გამოაცხადეს ისლამის მტრებად. თალიბებმა, მაზარ-ი-შარიფის დაკავების (1898 წლის 8 აგვისტო) შემდეგ, მოაწყეს იქ ხოცვა-ჟლეტა არაპუშტუნი მოსახლეობის, უპირველეს ყოვლისა, ჰაზარების, რომლის დროსაც დაიღუპა არანაკლებ 2000 ადამიანი.[1]

[1] S. Yaqub Ibrahimi, "The Taliban's Islamic Emirate of Afghanistan (1996-2001): 'War-Making and State-Making' as an Insurgency Strategy," *Small Wars & Insurgencies*, 28/6, (2017), 947-972; Б. А. Антонов, Об Особенностях Правовой Системы Афганистана в Период Правления Движения «Талибан», *Вестник РГГУ. Серия «Экономика. Управление. Право»,* №3 (2021),120-134.

კონტროლირებად ტერიტორიაზე თალიბებმა დაამყარეს რეჟიმი, რომელიც ეფუძნებოდა შარიათის ნორმების მკაცრ შესრულებას. თუმცა ავღანეთის სასამართლო პრაქტიკაში აშკარად გამოიკვეთა წინააღმდეგობა შარიათისა და ადათის ურთიერთმიმართების თაობაზე: 1. თალიბები უპირატესობას ანიჭებდნენ შარიათის ნორმების გამოყენებას და უარს ამბობდნენ ადათის პრინციპზე. მაგ., სხვისი ქონების მიტაცებაზე თალიბების სასამართლო იყენებდა სასჯელს – ხელისა და ფეხის სხვადასხვა ნაწილების მოკვეთა, ხოლო ადათობრივი სამართალი, მართალია, ითვალისწინებდა მთელ რიგ სასჯელებს ქურდობისთვის, მაგრამ ეს სასჯელები ნაკლებად მძიმე იყო (დაზარალებულისთვის უნდა დაებრუნებინა მოპარულის ღირებულება ან გადაეხადა ჯარიმა, რომელიც მრავალჯერ აღემატებოდა მის ღირებულებას), ვიდრე შარიათში. მრუშობისათვის შარიათში გამოიყენებოდა დამნაშავის დასჯა ქვებით ჩაქოლვით სიკვდილამდე ან 100-ჯერ გაშოლტვით. ადათობრივ სამართალში კი შურისძიება არის პირადი საქმე, ერთგვარი ოჯახური დრამა და არა „მუსლიმური აუტოდაფე“ („სარწმუნოების აქტი“ ქვებით ჩაქოლვის სახით). სასჯელი მკვლელობისთვის (განზრახ და უნებლიე) შარიათშიც და პუშტუნურ ადათშიც არის შურისძიების პრინციპი – *კისას* და *ბადალ*. თუ პუშტუნების ჩვეულებითი სამართალი უტოვებს მუსლიმს თავისუფალ არჩევანს კონფლიქტური სიტუაციის დასარეგულირებლად მშვიდობიანი გზით (კომპენსაციის გადახდა მკვლელობისთვის; პატიება მკვლელის გარდაცვლილის ახლო ნათესავების მიერ; მკვლელის გაძევება ტომიდან), შარიათის სასამართლოები ავღანეთში მკვლელებთან მიმართებაში იყენებდნენ მხოლოდ *კისას*-ს (სიკვდილით დასჯა).[1] 2. თალიბების მოქმედებებში ხშირად შეიმჩნეოდა შარიათისა და ადათის მოჩვენებითი ჰარმონიული თავსებადობა. თალიბები პუშტუნვალზე (მორალური კოდექსის ერთ-ერთი პოსტულატია სტუმართმოყვარეობა) დაყრდნობით ამართლებდნენ თავიანთ თანხმობას უსამა ბინ ლადენის სტუმრად მიღებასა და მფარველობაზე, ასევე უარს მის ექსტრადიციაზე. 3. თალიბების სასამართლოები, საკუთარი ინტერესებიდან გამომდინარე, ხშირად მანიპულირებდნენ შარიათისა და ადათის ნორმებით. მაგ., პუშტუნთა ადათობრივი პრაქტიკის შესაბამისად და თალიბების ზეწოლით პუშტუნთა ტომების შეიხებმა ერთ-ერთ ავღანურ პროვინციაში გადაწყვიტეს „დაენგრიათ იმათი სახლები, ვინც თანამშრომლობდა ანტითალიბურ ელემენტებთან“. ასეთი სასჯელი არ არის არც შარიათში

[1] A.S. Ahmed, *Resistance and Control in Pakistan* (L., N.Y., 1991), 153; Alex Strick van Linschoten, Felix Kuehn, *The Taliban Reader: War, Islam and Politics in their Own Words* (Oxford, 2018).

და არც ადათში. როგორც ჩანს, ის იყო ავღანეთის თალიბანიზაციის პროცესის ნაწილი.[1]

თალიბებმა აღადგინეს ქვეყანაში „ულემთა საბჭო“, რომელსაც ოფიციალურად ეწოდა „ულემთა და სასულიერო წოდების გენერალური საბჭო“, რომლის მოვალეობა იყო „ისლამური საამიროს მთავრობის მიზნებისა და ამოცანების განმარტება მოსახლეობისთვის და მუსლიმების დაყენება ჭეშმარიტ გზაზე“. ისლამური საამიროს სასამართლო სისტემა დაყოფილი იყო ორ „იურიდიულ ზონად“, რომელთა ცენტრები განთავსებული იყო ყანდაგარსა და ქაბულში. მის სტრუქტურებში შედიოდა შემდეგი ინსტანციები: უმაღლესი სასამართლო, რომლის სათავეში იყო უმაღლესი მოსამართლე. სამოქალაქო სასამართლოები, რომლებიც თავის მხრივ იყოფოდა პირველი ინსტანციის სამოქალაქო სასამართლოებად, სააპელაციო და საკასაციო სასამართლოებად; სამხედრო სასამართლოები. მართლმორწმუნეთა მბრძანებლის 1999 წლის 27 იანვრის ფირმანით №70, სამოქალაქო და სამხედრო სასამართლოების ფუნქციები და კომპეტენციები გაიყო, ერთმანეთის საქმეში ჩარევის თავიდან ასაცილებლად. სამხედრო სასამართლოებს ევალებოდათ მხოლოდ შინაგან საქმეთა სამინისტროს, თავდაცვის სამინისტროს და მთავარი სადაზვერვო სამმართველოს სამხედრო მოსამსახურეების საქმეების განხილვა. ამის გარდა, საამიროს ტერიტორიაზე მოქმედებდა „სამეულები“ – ტრიბუნალები სამი მოსამართლისაგან, რომელთაც უფლება ჰქონდათ გამოეტანათ სასიკვდილო განაჩენები, რაც სისრულეში მოდიოდა მულა მოჰამად ომარის დამტკიცების შემდეგ. რეალურად, ბოლო და ერთადერთი სააპელაციო ინსტანცია იყო თვითონ „მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი“, რომლის გადაწყვეტილებებზეც დამოკიდებული იყო მისი ქვეშევრდომების ცხოვრება. მულა ომარი გამოსცემდა განკარგულებებს (ფირმანი), რომელსაც ხელს აწერდა ტიტულით: „ისლამის მსახური, მართლმორწმუნეთა მბრძანებელი, მულა მოჰამად ომარ ახუნდი, მუჯაჰედი ...“.

უმაღლეს სასამართლოსთან ჩამოყალიბდა ახალი ორგანო – „ფათვების გამოცემის ცენტრალური საბჭო“. ის შედგებოდა ავტორიტეტული ულემებისა და მუფთიებისაგან და წარმოადგენდა უმაღლეს ინსტანციას, რომელსაც გამოჰქონდა საბოლოო გადაწყვეტილება ხელისუფლების ყველა შტოს, მათ შორის „მართლმორწმუნეთა მბრძანებლის“, გადაწყვეტილებებისა და განკარგულებების შარიათთან შესაბამისობის (ან შეუსაბამობის) თაობაზე.

---

[1] В. Я. Белокреницкий, Р. Р. Сикоев, *Движение Талибан и перспективы Афганистана и Пакистана* (Москва, 2014),73-74; Hamid M. Khan, “Islamic Law, Customary Law, and Afghan Informal Justice,” *US Institute of Peace*, 2015, 1-14.

თალიბები ამტკიცებდნენ, რომ იდეალური ისლამური საზოგადოების ჩამოყალიბება შეუძლებელია მხოლოდ „პროპაგანდით და მეჩეთიდან მოწოდებებით“ და ამიტომ აუცილებელია ძალის გამოყენება. 1997 წლის 17 ივლისს გაზეთი „ანისი“ წერდა: „უზენაესი აგზავნიდა თავის მოციქულებს ხალხთან, გადასცემდა მათ „წიგნს“ (ე.ი. ყურანს), რათა დაეყენებინა ისინი სამართლიანობისა და კაცთმოყვარეობის გზაზე და სასწორებს, რათა აეწონათ მათი კეთილი და ბოროტი ქმედებები. მაგრამ უზენაესმა ასევე გადასცა მოციქულებს რკინა, რომელსაც ჰქონდა დიდი ძალა. ისინი, ვინც არ გაითვალისწინებს წიგნის მითითებებს, გზა „უკანონობისა და მანკიერებისკენ“ რკინის ძალით გადაეკეტება“.[1]

სადამსჯელო ორგანოებს შორის უნდა გამოვყოთ ორი: „იჰთისაბ“ (თავდაპირველად „ვაჭრობის წესებზე, საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში ხალხის ქცევაზე ზედამხედველობა“) და „სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ სამმართველო[2], რომელიც მოგვიანებით, მულა ომარის 1998 წლის 4 მაისის სპეციალური განკარგულების საფუძველზე, სამინისტროდ გადაკეთდა.[3] თუმცა ეს ორგანიზაციები უკვე არსებობდა აჰმად შაჰ დურანის (1747-1773) მმართველობის დროს. 1928 წელს მეფე ამანულა იძულებული გახდა დათმობაზე წასულიყო სასულიერო წოდების მიმართ და გამოაცხადა მუჰთასიბების („ზედამხედველები“) ინსტიტუტის აღდგენის თაობაზე. მათ უნდა განეხორციელებინათ კონტროლი ისლამურ მორალზე და ქვეშევრდომთა ქცევებზე და დაესაჯათ წესების დარღვევისთვის. პრაქტიკულად „იჰთისაბ“ ძალაში შევიდა უკვე ნადერ-შაჰის (1929-1933) დროს და ასრულებდა „მორალის პოლიციის“ ფუნქციებს. თალიბების დროს „იჰთისაბ“-მა შეიძინა სრულიად სხვა ფუნქციები. ის გადაიქცა პოლიტიკური გამოძიების ორგანოდ. გაზეთი „შარიათი“ ასე განსაზღვრავდა „იჰთისაბ“-ის ფუნქციებს: ომის დროს განადგურდა მმართველობის ადრინდელი სახელმწიფო სისტემა და მიივიწყეს ტრადიციები და ისლამური ფასეულობები. დიდი ხნის განმავლობაში დაუმსახურებლად იყო დავიწყებული ქვეყნის „კეთილდღეობისთვის“ ისეთი მნიშვნელოვანი ორგანო, როგორიცაა „იჰთისაბ“. გაზეთი ამტკიცებდა, რომ წინა რეჟიმების დროს კადრების შერჩევა სახელმწიფო პოსტებზე ხორციელდებოდა ნეპოტიზმის, პარტიული, კლანური,

[1] В. Я. Белокреницкий, Р. Р. Сикоев, *Движение Талибан и перспективы Афганистана и Пакистана* (М., 2014), 107.

[2] ეს ინსტიტუტი ჩამოყალიბდა 1992 წელს, თუმცა მუშაობა დაიწყო 1996 წელს, როდესაც თალიბებმა აიღეს ქაბული.

[3] Nile Green, *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban* (California, 2019), 205; Amanda F. Detrick, *Virtue and vice: morality police and social control in Islamic regimes.* Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Security Studies (Naval Postgraduate School, December 2017), 67-89.

ტომობრივი სოლიდარობის და პირადი ერთგულების პრინციპის საფუძველზე, ადამიანის პროფესიული და მორალური თვისებების გათვალისწინების გარეშე. შესაბამისად, ხაზგასმული იყო, რომ „იჰთისაბ“ შეძლებდა გაეწმინდა სახელმწიფო აპარატი „პროფესიულად გამოუსადეგარი და ისლამური სახელმწიფოს კანონების არმიმღები მოხელეებისაგან“, ხოლო მათ ადგილზე მხოლოდ „ღვთისმოსავი და მცოდნე“ სპეციალისტების მიღებას. „იჰთისაბ“-ის „წარმატებული“ მუშაობის შედეგად 1997 წელს სახელმწიფო სამსახურიდან დაითხოვეს ასობით მოხელე, მათ შორის ქაბულის უნივერსიტეტის 70 პროფესორი, ნანგრაჰარის უნივერსიტეტის პროფესორები, ასევე ექიმები და ინჟინერ-ტექნიკოსები, „ისლამის იდეოლოგიასთან შეუსაბამობის“ გამო.[1]

„სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ სამინისტრო რეალურად ასრულებდა „მორალის პოლიციის“ ფუნქციებს. პრესის მასალების თანახმად, დაკავება და სასჯელების აღსრულება ხდებოდა შემდეგი დანაშაულობების გამო: წვერის გაპარსვა შარიათის მითითებების საწინააღმდეგოდ; ლოცვის დროს ვაჭრობის გაგრძელება; კარტის თამაში; მუსიკალური ინსტრუმენტების გამოყენება; მაღაზიის კედლების მორთვა „ამორალური“ ნახატებითა და რეპროდუქციებით.

პრობლემა „შარიათი და ადათი“ საბოლოოდ გადაწყდა ისლამური სამართლის სასარგებლოდ 1998 წლის ზაფხულში, როდესაც „მართლმორწმუნეთა მბრძანებელმა“ გამოსცა *ფირმანი 104*, რომელმაც დე-ფაქტო შეცვალა პუშტუნვალის მთელი რიგი ძირითადი დებულებები.[2] გაუქმდა ავღანური საზოგადოების მკაცრი ჩვეულებები, რომელიც ქალს ართმევდა მემკვიდრეობის უფლებას, ავალდებულებდა ქვრივს გათხოვილიყო მხოლოდ გარდაცვლილი ქმრის ნათესავზე. ფირმანი 104 პრიორიტეტს ანიჭებდა შარიათს, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა ადათსა და შარიათს შორის კონფლიქტური ურთიერთმიმართების დაძლევას. არანაირი პოზიტიური იდეა, რომელსაც შეეძლო ავღანეთის საზოგადოების გაერთიანება, თალიბებს არ შეუთავაზებიათ; ანალოგიურად ვერ მოსპეს შიდაეთნიკური დაპირისპირებები (ეთნო-პოლიტიკური დაპირისპირების გამო ავღანეთში აღარ იყენებდნენ ეთნონიმს – ავღანელი. მის ნაცვლად გაჩნდა ცნება „ამა თუ იმ ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი“).

---

[1] Ralph H. Magnus, "Afghanistan in 1996: Year of the Taliban," *Asian Survey*, 37/2 (California, 1997), 111-117; Larry P. Goodson, *Afghanistan's Endless War: State Failure, Regional Politics, and the Rise of the Taliban* (Washington, 2001), 117-124.

[2] "Decree No. 104 Dated 9/9/1998 of the Head of Islamic Emirate of Afghanistan Regarding Women Rights in the Society," *Official Gazette,* 799 (4 September 2001). [https://law.acku.edu.af/decree-no-104-dated-9-9-1998-of-the-head-of-islamic-emirate-of-afghanistan-regarding-women-rights-in-the-society/].

მოძრაობა თალიბანის ლიდერებმა გაამკაცრეს დისკრიმინაციული პოლიტიკა მოსახლეობის არაპუშტუნი ჯგუფების მიმართ – ტაჯიკები, უზბეკები, შიიტი ჰაზარები და ავღანელი ქალები. თალიბანის ლიდერმა მულა ომარმა განაცხადა, რომ თალიბებმა ქალებს მისცეს ყველა ის უფლება, რაც მიცემული აქვთ მათ „წმინდა ყურანსა და მოციქულის სუნნაში“. რეალურად კი თალიბებმა ქალებს ყურანით ბოძებული უფლებებიც წაართვეს. მაგ., მემკვიდრეობის უფლება, საკუთრების უფლება მაჰრზე და სხვ. ქალებს აკრძალული ჰქონდათ მუშაობა, მამრობითი სქესის ექიმებთან მკურნალობა, საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში ჰიჯაბისა და ქმრის ან ნათესავი მამაკაცის გარეშე გამოჩენა, კოსმეტიკით და სილამაზის სალონებით სარგებლობა, ხმის მიცემა არჩევნებზე. მნიშვნელოვნად შეიზღუდა ქალთათვის განათლების უფლება. თალიბანმა აკრძალა აგრეთვე მუსიკა, ტელევიზია, ვიდეო, ასევე სპორტული ღონისძიებები (1998 წელს დაუშვეს ფეხბურთი). ხალხს აეკრძალა სახლში ტელევიზორებისა და ვიდეომაგნიტოფონების, ილუსტრირებული წიგნების, ჟურნალებისა და გაზეთების ქონა, ინტერნეტის გამოყენება. ყველა გასართობი კანონგარეშე გამოცხადდა (მაგ., გალიაში ფრინველის ყოლა და სხვ.). ქვეყანაში მუშაობდა მხოლოდ ერთი რადიოსადგური „შარიათის ხმა“, რომლითაც გადაიცემოდა რელიგიური პროგრამები (ქალი დიქტორების გარეშე). მოსახლეობას მოსთხოვეს მხოლოდ ეროვნული სამოსის ტარება (მამაკაცებს – თეთრი ფერის, ქალებს – შავი ფერის), ხოლო წვერის ტარება გამოცხადდა „ისლამურ ვალდებულებად“. უცხო სარწმუნოების ხალხს უნდა ეტარებინა სპეციალური განმასხვავებელი საგნები ან სამოსი. ინდუსებს და სხვა რელიგიური უმცირესობების წარმომადგენლებს, რომლებიც ავღანეთის მოსახლეობის მხოლოდ 1%-ს შეადგენენ, ქუჩებში გამოსვლისას ხელში უნდა სჭეროდათ ყვითელი სახვევი. ასევე ინდუსებს ყოველწლიურად ხაზინაში უნდა შეეტანათ 1000 კალდარი ჯიზიას სახით.[1]

1999 წლის გაზაფხულზე თალიბების ხელისუფლებამ ოფიციალური განკარგულება გამოსცა ახალი წლის – ნოვრუზის აღნიშვნის აკრძალვის თაობაზე. თალიბი ულემების თანახმად, ნოვრუზი იყო „არა ისლამური“, არამედ „წარმართული“ ჩვეულება. 21 მარტს, ახალი წლის დღესასწაულზე, ავღანელები მოინახულებდნენ ხოლმე ახლობელთა საფლავებს, შემდეგ აწყობდნენ ქალაქგარეთ ჯგუფურ გასეირნებას (ჩვეულებრივ,

[1] Juan R. I. Cole, “The Taliban, Women, and the Hegelian Private Sphere,” *Social Research,* 70/3 (2003), 771-808; Charles Hirschkind and Saba Mahmood, “Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency,” *Anthropological Quarterly*, 75/2 (2002), 339-54; Anastasia Telesetsky, “In the Shadows and Behind the Veil: Women in Afghanistan Under Taliban Rule,” *Berkeley Women’s Law Journal* (1998), 293-305.

საჭმელ-სასმელით). თუმცა პოლიციამ მათ ამის ნება არ მისცა. ემიგრანტული პრესა, რომელიც გამოხატავდა მრავალი ავღანელის აზრს, მიუთითებდა, რომ ნოვრუზი იყო უძველესი დღესასწაული, რომელიც ათასწლეულის მანძილზე ასიმილირდა ისლამთან და უკვე „ეროვნულ და მუსლიმურ“ დღესასწაულს წარმოადგენდა ავღანეთში. 1999 წლის ბოლოს ხელისუფლებამ აკრძალა სამგლოვიარო ცერემონიები დაკავშირებული აშურასთან – გლოვის ათდღიური, რომელიც იმართება მუჰარამის თვეში და უკავშირდება ჰუსაინ იბნ ‘ალის მოწამებრივ აღსასრულს. ხელისუფლებამ ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ თვითგვემის შიიტური პრაქტიკა შეუთავსებელია ისლამთან, რადგანაც „ადამიანების საჯარო ცემა“ დაშვებულია მხოლოდ შარიათის სასამართლოს გადაწყვეტილებით. პაკისტანის პრესის ცნობით, თალიბების გადაწყვეტილებამ გამოიწვია შიიტური თემის აღშფოთება, რადგანაც ხელისუფლების მოქმედებებში დაინახეს დისკრიმინაცია რელიგიური ნიშნით.[1] თალიბებმა, თავისი მმართველობის დასასრულს, 2001 წლის მარტში დინამიტით ააფეთქეს ბამიანის რაიონში ოდესღაც მსოფლიოში ყველაზე დიდი ბუდას ქანდაკება, რომელიც შეტანილი იყო იუნესკოს კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების სიაში.[2]

2001 წლის 11 სექტემბრის ტერორისტული აქტების შემდეგ, თალიბებმა ბინ ლადენის გადაცემაზე უარი განაცხადეს. ამასთან დაკავშირებით, 2001 წლის ოქტომბერში ნატოს ჯარისკაცებმა ანტითალიბანურ ძალებთან ერთად ავღანეთში დაიწყეს სამხედრო ოპერაცია, რომლის შედეგად თალიბანის ხელისუფლება დაემხო. ამის შემდეგ ოცი წლის მანძილზე მათ დაკარგული ჰქონდათ კონტროლი ავღანეთის მართვაზე.

2001 წელს დაიხურა „სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის სამინისტრო“. ავღანელმა ღვთისმეტყველმა ფაზალ ჰადი შინვარიმ (2001-2006 წლებში უზენაესი სასამართლოს მთავარი მოსამართლე) აღადგინა ის და უწოდა ჰაჯისა და რელიგიურ საქმეთა სამინისტრო. 2006 წელს პრეზიდენტ აჰმად ქარზაის ადმინისტრაციამ წარადგინა კანონ-პროექტი ჰაჯისა და რელიგიურ საქმეთა სამინისტროსთან ახალი, „სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ დეპარტამენტის ჩამოყალიბების თაობაზე. მინისტრმა ნემათულა შაჰრანიმ კი ხაზი გაუსვა, რომ ახალი უწყება გააკონტროლებდა ალკოჰოლს, ნარკოტიკებს, დანაშაულობებს და კორუფციას.

2021 წლის აგვისტოში თალიბანმა მოახერხა ქვეყნის დიდ ნაწილზე კონტროლის აღდგენა. 15 აგვისტოს ისლამური რესპუბლიკის

[1] The News. 20.04.1999.

[2] H. Abbas, *The Taliban Revival*, 112; A. Rashid, *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven and London, 2010), 230-231.

პრეზიდენტმა აშრაფ ღანიმ (2014-2021) დატოვა ქვეყანა და თალიბები უბრძოლველად შევიდნენ ქაბულში. ამის შემდეგ 6 სექტემბერს მოძრაობამ გამოაცხადა კონტროლის დამყარება ავღანეთის მთელ ტერიტორიაზე, ხოლო 7 სექტემბერს – მინისტრთა დროებითი კაბინეტის შემადგენლობა, რომლის ლეგიტიმურობა ჯერ არ უცვნია არცერთ ქვეყანას. ავღანეთს მართავს თალიბების საბჭო, რომლის უმაღლესი ლიდერია მოძრაობა თალიბანის ხელმძღვანელი (2016 წლის მაისიდან) ჰაიბათულლა ახუნდზადა (ავღანეთის ისლამური საამიროს ამირა).[1] ქვეყნის მმართველობის სისტემაა თეოკრატია და ის შარიათის კანონით იმართება.

2021 წლის ოქტომბრის დასაწყისში გააუქმეს სამინისტრო ქალთა საქმეებზე, რომელიც დაარსდა 2001 წელს „მთავრობის სოციალ-პოლიტიკური კურსის რეალიზაციისათვის ქალთა კანონიერი უფლებების უზრუნველსაყოფად“. მის ნაცვლად აღადგინეს „სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ სამინისტრო, რომელმაც მკვეთრად შეზღუდა ქალთა უფლებები.[2] ჩამოყალიბდა აგრეთვე ქალთა პოლიციის ქვედანაყოფი. დაახლ. 100 ქალმა, რომლებიც მუშაობდნენ შინაგან საქმეთა სამინისტროში, გაიარეს გადამზადება. თალიბები აქტიურ ქალთა მიტინგების დასარბევად სწორედ ამ ქვედანაყოფს იყენებენ.

„სათნოების ხელშეწყობისა და მანკიერების აღმოფხვრის“ სამინისტრომ დაადგინა 8 წესი მაუწყებლებისათვის: 1. ტელეარხებმა არ უნდა აჩვენონ ფილმები, რომლებიც ეწინააღმდეგება შარიათის პრინციპებს და ავღანურ ფასეულობებს; 2. იკრძალება ჩვენება ავღანური და უცხოური ფილმების, რომლებიც ავრცელებენ და პროპაგანდას უწევენ ავღანურ საზოგადოებაში უცხოურ კულტურასა და ტრადიციებს, და ხელს უწყობენ ამორალობის გავრცელებას; 3. იუმორისტული და გასართობი პროგრამების შინაარსი არ უნდა იყოს დამამცირებელი ან შეურაცხმყოფელი; 4. იკრძალება ჩვენება სერიალების, რომლებიც შეურაცხყოფენ რელიგიურ რიტუალებს და ადამიანის ღირსებას; 5. არ შეიძლება ეთერში გაშვება ფილმების, რომლებშიც ნაჩვენებია ქალისა და მამაკაცის ინტიმური ნაწილები; 6. ჟურნალისტმა ქალებმა უნდა ატარონ ჰიჯაბი ეკრანზე გამოჩენისას; 7. იკრძალება სერიალებისა და მსგავსი პროგრამების ჩვენება ქალი-მსახიობების მონაწილეობით; 8. მკაცრად იკრძალება სერიალები,

[1] Mona Kanwal Sheikh and Amina Khan, “Developments Within the Afghan Taliban,” *Prospects of A Settlement with the Afghan Taliban: Exit, Peace and Governance from the Taliban Perspective* (Copenhagen, 2019), 27-33.

[2] A. Pal, Taliban replaces women’s ministry with ministry of virtue and vice. Reuters, Sept 17, 2021 [https://www.reuters.com/world/asia-pacific/taliban-replaces-womens-ministry-with-ministry-virtue-vice-2021-09-17/]; Rubin A.J. “Threats and fear cause Afghan women’s protections to vanish overnight,” *The New York Times*, Sept 4, 2021.

რომლებშიც არის მოციქულ მუჰამმადის და მისი მიმდევრების გამოსახულება.

2021 წლის 3 ნოემბერს აღდგა თალიბანის ყოველკვირეული გაზეთის („შარიათი“) გამოცემა. 10 ნოემბერს დაარსდა სამხედრო ტრიბუნალი „შარიათის ნორმების დაცვის უზრუნველსაყოფად“, „ღვთიური გამოცხადებების შესასრულებლად“ და „სოციალური რეფორმებისათვის“. სამხედრო ტრიბუნალს უფლება აქვს მოისმინოს, განიხილოს და მიიღოს გადაწყვეტილება შარიათის შესაბამისად უსაფრთხოების სამი ორგანოს (თავდაცვის სამინისტრო, შინაგან საქმეთა სამინისტრო და დაზვერვის მთავარი სამმართველო) თანამდებობის პირებისა და წევრების წინააღმდეგ.

2022 წლის 22-24 მარტს ყანდაგარში ჩატარდა დიდი საბჭო (ჯირგა), რომელზედაც თალიბანის უმაღლესმა ლიდერმა ჰაიბათულლა ახუნდზადამ განაცხადა გოგონებისათვის განათლების აკრძალვის თაობაზე, რამაც ფაქტობრივად დაასრულა ამ თემაზე დისკუსია.[1] 2022 წლის მაისში თალიბების კონტროლირებადმა ავღანეთის მთავრობამ აუკრძალა ქალებს: ქუჩაში გამოსვლა *ბურკა*'-ს (მუსლიმი ქალის სამოსი, რომელიც მთლიანად ფარავს სხეულს, თავსა და სხეულს) გარეშე და მოგზაურობა 72 კმ-ზე მეტ მანძილზე მეურვის გარეშე; მუშაობა ადგილობრივ და უცხოურ არასამთავრობო ორგანიზაციებში; სახელმწიფო და კერძო უნივერსიტეტებში სწავლა განუსაზღვრელი ვადით (უნივერსიტეტების ახლოს განთავსებულია შეიარაღებული პატრული); პარკებში, ბაზრობებზე, სპორტულ დარბაზებში, სილამაზის სალონებსა და საზოგადოებრივი აბანოებში გამოჩენა. განკარგულებაში ნათქვამია, რომ იძულებითი ღონისძიებები (მათ შორის ჯარიმა, პატიმრობა ან სახელმწიფო სამსახურიდან დათხოვნა) გატარდება მამაკაცი-„მეურვეების“ მიმართ, რომლებიც ვერ უზრუნველყოფენ კანონის დაცვას თავისი ქალი-ნათესავების მიერ.

2023 წლის აგვისტოში ავღანეთის შინაგან საქმეთა მინისტრის მოვალეობის შემსრულებელმა სირაჯუდდინ ჰაკკანიმ განაცხადა: „დღეს ჩვენ ვახორციელებთ ჯიჰადს შარიათის ნორმების შესრულებით“.

[1] *Thirteenth report of the Analytical support and sanctions monitoring team submitted pursuant to resolution 2611 (2021) concerning the Taliban and other associated individuals and entities constituting a threat to the peace stability and security of Afghanistan / UN. Security Council* (New York, 26.05, 2022), 8.

IX. ისლამური სისხლის სამართალი

დანაშაული და სასჯელი ისლამურ სამართალში

ისლამური სისხლის სამართლის განვითარების მთელი ისტორიის მანძილზე ავტორიტეტული მუსლიმი სამართლისმცოდნეები იკვლევდნენ დანაშაულის გაგებას, მის თავისებურებებს და ამუშავებდნენ დანაშაულებრივი ქმედებების კლასიფიკაციას. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ისლამური სისხლის სამართალი გვთავაზობს დანაშაულის ფორმალურ განსაზღვრებას, ანუ დანაშაული განიხილება, როგორც აკრძალვის დარღვევა, რისთვისაც კანონმდებელი ითვალისწინებს სასჯელს. ასეთი განსაზღვრება განპირობებულია ისლამური სამართლის რელიგიური ბუნებით, რადგანაც ნებისმიერი დანაშაული, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს რელიგიურ ცოდვას.

ისლამური სისხლის სამართლის ისტორიაში გამოყოფენ სამ ძირითად პერიოდს: კოლონიზაციამდე (VII-XIX სს.), კოლონიური (XIX-XXს. ის შუა ხანები) და პოსტკოლონიური (XX ს-ის შუა ხანებიდან დღემდე). თითოეული პერიოდმა გავლენა მოახდინა თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების სისხლისსამართლებრივი სკოლების ჩამოყალიბებაზე. ისლამური სისხლის სამართლის წყაროები იყოფა სამ ჯგუფად: უდავო (ყურანი, სუნნა), რაციონალური (იჯმა', კიᾳასი, იჯთიჰადი, ფათვა) და პოზიტიური (სამართლებრივი ჩვეულებები და ადგილობრივი ადათები). სუდანის 1899 და 1925 წლების სისხლის სამართლის კოდექსს და ბაჰრეინის 1955 წლის სისხლის სამართლის კოდექსს საფუძვლად დაედო ინდოეთის 1860 წლის სისხლის სამართლის კოდექსი, რომელიც შეიმუშავეს ბრიტანელმა მეცნიერებმა. ეგვიპტეში სისხლის სამართლის კანონმდებლობის ჩამოყალიბებაზე დიდი ზეგავლენა მოახდინა ინგლისურმა საერთო სამართალმა, ნაპოლეონის კოდექსმა, ხოლო იორდანიის სისხლის სამართლის კანონმდებლობაზე –ფრანგულმა სისხლის სამართალმა. ამასთან, ეგვიპტე იყო ერთ-ერთი პირველი სახელმწიფო, რომელმაც XIX საუკუნის ბოლოს აღარ თვლიდა ყურანს, სუნას, იჯმა'ს და კიᾳასს სისხლის სამართლის ერთადერთ წყაროებად. 1926 წლის 1 მარტიდან თურქეთის სისხლის სამართლის კოდექსს საფუძვლად დაედო 1889 წლის იტალიის კოდექსი – ჯუზეპე ზარანდელის ავტორობით და ასევე ოსმალეთის იმპერიის დროს მოქმედი სისხლის სამართლის კოდექსი (1861წ.). უნდა აღინიშნოს, რომ ჯ. ზარანდელიმ კოდექსის შედგენისას, შემოიტანა დანაშაულებრივი ქმედებების ორდონიანი კლასიფიკაცია – დელიქტი და სისხლის სამართლის სამართალდარღვევა, განსხვავებით

ფრანგული სისხლის სამართლის სკოლისაგან – დანაშაული, დელიქტი, სისხლის სამართლის სამართალდარღვევა. მან უარი თქვა აგრეთვე სიკვდილით დასჯაზე და შემოიტანა თავისუფლების აღკვეთასთან დაკავშირებული სპეციალური სასჯელები და სხვ. ამიტომ ათათურქი, რომელსაც სურდა თურქეთში ევროპული სამართლის სისტემის დამკვიდრება, სამოქალაქო კოდექსის შედგენისას დაეყრდნო შვეიცარიის სამოქალაქო კოდექსს, ხოლო სისხლის სამართლის კოდექსის შედგენისას – იტალიის კოდექსს. სამხრეთ იემენის სისხლის სამართლის კოდექსი (იემენის სახალხო-დემოკრატიული რესპუბლიკის 1976წ. სისხლის სამართლის კოდექსი) ჩამოყალიბდა გერმანული და საბჭოთა კანონმდებლობის საფუძველზე. ჩრდილოეთ და სამხრეთ იემენის გაერთიანების (1990წ.) შემდეგ, 1994 წლის სისხლის სამართლის კოდექსი (კანონი №12, 1994) მაქსიმალურად შევსებულია 1996 წელს შარიათის ნორმებით (კანონი №20, 1996). შესაბამისად, თანამედროვე პერიოდში ისლამური სისხლის სამართალი წარმოდგენილია ორი სახით: იმ სახელმწიფოებში, სადაც შარიათს არ შეუწყვეტია არსებობა, მას აქვს კლასიკური დოქტრინის ფორმა, ხოლო იმ ქვეყნებში, სადაც მოხდა მისი აღორძინება 1970-იან წლებში, ის წარმოდგენილია სისხლის სამართლის კანონებისა და ევროპული ტიპის კოდექსების სახით.[1]

ისლამური სამართლებრივი ტრადიციის თანახმად, არსებობს ხუთი ძირითადი ფასეულობა: რელიგია და რწმენა, ადამიანის სიცოცხლე, გონება/ინტელექტი, შთამომავლობის გაგრძელება[2] და საკუთრება. ისლამის ფასეულობათა გაგებასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული ცნება „შარიათის მიზნები“, რაც გულისხმობს ამ ფასეულობათა დაცვას და მათი ხელყოფა სხვადასხვა სახის სასჯელს იმსახურებს.

ისლამური სისხლის სამართალი ცნობს 3 კატეგორიის სამართალდარღვევას. თითოეული მათგანი შეესაბამება სასჯელის განსაკუთრებულ სახეს (არაბ. ‘აზაბ, მრ.რ. ა‘ზიბა „ტანჯვა“, „წამება“). ტერმინით ‘აზაბ ფიკჰში აღინიშნება როგორც „მიწიერი“ ანუ იურიდიული სასჯელები, განსაზღვრული შარიათის სასამართლოს მიერ, ისე ღვთიური სასჯელები, განსაზღვრული ალაჰის მიერ იმქვეყნიურ ცხოვრებაში. მიწიერი სასჯელები იყო სამი სახის: 1. დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება

[1] Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge, 2008), 6-64.

[2] შთამომავლობის გაგრძელება განიხილება ორი მნიშვნელობით: 1. ალაჰის მიერ ბოძებული სიცოცხლის გაგრძელება; 2. რწმენის, როგორც სიცოცხლის მთავარი აზრის, გაგრძელება. ამდენად, ისლამური სამართალი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საოჯახო-სამართლებრივი ურთიერთობების დარეგულირებას. მაგ., ფეხმძიმობის ხელოვნური შეწყვეტა (აბორტი – არაბ. იჯჰაძ, ისკატ, ტარჰ, ილკა’, იმლაṣ), ევთანაზია, ერთსქესიანთა ქორწინება და სხვ.

სასჯელით – *კისას* (შურისძიება, თანაბარი ანგარიშსწორება) ან *დიᲒა*; 2. დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით *ჰადდ* (ზუსტად განსაზღვრულია ყურანით და სუნათი); 3. მსუბუქი სამართალდარღვევები, რომელთათვისაც გათვალისწინებულია „გამოსასწორებელი სასჯელები“ – *თა'ზირ*.

ირანის კანონმდებლობა (1991 წლის კანონი ისლამური სისხლის სამართლის სასჯელების შესახებ) სასჯელებს ყოფს 5 ნაწილად (მუხლი 12-17): ა) დადგენილი (ნორმირებული) ყურანით (*ჰუდუდ*), რომელთა სახე, ზომა და აღსრულების წესი განისაზღვრება ისლამური რელიგიური კანონით (მაგ., სიკვდილით დასჯის გამოყენება მრუშობისა და სოდომის ცოდვისათვის, სიკვდილით დასჯა, მარჯვენა ხელის და მარცხენა ფეხის მოკვეთა, გადასახლება და სხვ. ბ) შურისძიება (*კისას*) – დანაშაულით მიყენებული ზიანის ეკვივალენტური სასჯელი, რომელიც განესაზღვრება დამნაშავე პირს სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაულისათვის (მაგ., განზრახ მკვლელობისა და სხეულის მძიმედ დასახიჩრების შემთხვევაში შეიძლება გამოყენებულ იქნეს სიკვდილით დასჯა, კიდურების მოკვეთა, დაბრმავება). გ) მატერიალური კომპენსაცია, სისხლის ფასი (*დიᲒა*) – განზრახ ან უნებლიე დანაშაულის შედეგად მიყენებული ზიანის ანაზღაურება დაზარალებულის თანხმობით. მას განსაზღვრავს მოსამართლე ისლამური სამართლის პრინციპების შესაბამისად. ე) სასამართლოს მიერ დაწესებული ჯარიმები (*თა'ზირ*) – მოიცავს დისციპლინურ და სისხლის სამართლის სასჯელებს, რომელთა სახე და ზომა არაა ფიქსირებული შარიათით და განეკუთვნება მოსამართლის დისკრეციას (დაპატიმრება, ჯარიმა და გაშოლტვა; ამასთან ამ უკანასკნელის ზომა არ უნდა აღემატებოდეს *ჰუდუდ*-ის კატეგორიით ანალოგიური ნორმირებული სასჯელების ზომას). დ) შემაკავებელი (სამართალდამცავი) ზომები – მოიცავს დისციპლინურ და სისხლის სამართლის სასჯელებს, რომელთაც ადგენს სახელმწიფო საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვის და სახელმწიფო კანონებისა და ნორმატიული სამართლებრივი აქტების დარღვევათა აღმოფხვრის მიზნით.[1]

მუსლიმურ სამართლებრივ დოქტრინაში არ არის კონსესუსი ხანდაზმულობის ვადის თაობაზე *კისას*, *ჰუდუდ* და *დიᲒას* კატეგორიის დანაშაულის ჩადენისას. მუსლიმური სამართლის სკოლების წარმომადგენელთა უმრავლესობის აზრით, ასეთი სახის დანაშაულებრივი ქმედებები არღვევს ღვთიურ მითითებებს და ამიტომ არ აქვს ხანდაზმულობის ვადა. ოსმალეთის იმპერიაში სულტანმა სულეიმან ბრწყინვალემ 1550 წლის ბრძანებულებით დაადგინა ხანდაზმულობის ვადა ნორმირებული დან-

[1] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 1-20; The Islamic Penal Code of Iran. [https://www.iranbestlawyer.com/the-islamic-penal-code-of-iran/].

აშაულისთვის მისი ჩადენიდან არაუმეტეს 15 დღისა იმ პირობით, რომ მოსარჩლემ იცოდა ამ ქმედების შესახებ, მაგრამ არ შეატყობინა ხელისუფლებას. მხოლოდ ჰანაფიტური დოქტრინა მოიხსენიებს ხანდაზმულობის ვადას ერთ თვეს ისეთ დანაშაულობებზე, როგორიცაა მრუშობა, ქურდობა, ძარცვა, სარწმუნოებისაგან განდგომა და ამბოხი. თუმცა მრუშობაში ცილისწამებას ხანდაზმულობის ვადა არ აქვს. ალკოჰოლური სასმელების მოხმარებისთვის ხანდაზმულობის ვადა არსებობს იქამდე, ვიდრე „სპირტის სუნი არ გაქრება დამნაშავის ბაგეებიდან“ და შეიძლება გაგრძელდეს ერთი თვე, როდესაც ალკოჰოლის მოხმარება დგინდება მოწმეთა ჩვენებებით, რომელთაც გადაწყვიტეს შეატყობინონ ხელისუფლებას. თუ მოწმეები ჩადენილი დანაშაულის შესახებ განაცხადებენ ერთი თვის შემდეგ, მაშინ მოსამართლეს შეუძლია განსაზღვროს სასჯელი თავისი შეხედულებისამებრ.

ისლამური სამართალი დანაშაულობებს ყოფს სამ კატეგორიად:

1. დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით *კისას* ან *დიად*.

კისას არის სასჯელი, რომელიც, თავისი სიმძიმით, ჩადენილი სამართალსაწინააღმდეგო ქმედების შესატყვისია. *კისას* მოხსენიებულია ყურანსა და ჰადისებში. ამ კატეგორიას განეკუთვნება ისეთი დანაშაულობები, როგორიცაა მკვლელობა, დაჭრა, შეუქცევადი ხასიათის სხეულის დასახიჩრება და სხვ., რომლებიც ფიკჰით განიხილება როგორც დანაშაულობები დაზარალებულისა და მისი ოჯახის წინააღმდეგ და სასჯელი კვალიფიცირდება როგორც „ადამიანის უფლება“ (*ჰაკკ ადამ*), „ხალხის უფლება“ (*ჰაკკ ან-ნას*). ის ეფუძნება ტალიონის პრინციპის (lex talionis) ძველ ნორმებს, რომლებმაც გარკვეული ცვლილება განიცადა ისლამში. ყურანი მიუთითებს: „სული სულისა წილ, თვალი თვალისა წილ, ცხვირი ცხვირისა წილ, ყური ყურისა წილ, კბილი კბილისა წილ და ჭრილობისათვის შურისძიება“ [5:45/49].

სისხლის სამართლის კოდექსი განასხვავებს განზრახ (*კატლ ალ-'ამდ, თა'ამმუდი*), უნებლიე (*კატლ შიბჰ ალ-'ამდ*) და გაუფრთხილებლობით *(კატლ ხატა')* მკვლელობას. უნებლიეა დანაშაული, როცა მხოლოდ მოქმედებაა დაგეგმილი და არა შედეგი. ამ შემთხვევაში ხაზგასმულია, რომ დანაშაული ჩადენილია იარაღით, რომელიც არ არის განკუთვნილი მკვლელობისთვის – ჯოხი, ქვა და ა.შ. მაგ., როდესაც ადამიანს სურს დაჭრას მეორე ადამიანი, მაგრამ საუბედუროდ კლავს მას. გაუფრთხილებლობით მკვლელობის დროს არც მოქმედება და არც შედეგი არაა დაგეგმილი. მაგ., ადამიანი უმიზნებს იარაღს ცხოველს იმ განზრახვით, რომ ესროლოს მას, მაგრამ ხვდება ადამიანს. იგულისხმება შემთხვევები,

რომლებიც უტოლდება შეცდომას *(მაჯრაḥ ალ-ხატაʾ)*. მაგ., მკვლელობა, ჩადენილი ექიმის ან ქირურგის გამოუცდელობით ან დაუდევრობით და არაპირდაპირი მკვლელობა, სხეულის დაზიანება (*კატლ ბი-საბაბ*).

კისას ისლამამდელ არაბეთის ნახევარკუნძულზე აღნიშნავდა სისხლის აღების გავრცელებულ წესს, როცა მკვლელი გარკვეული პირობებით უნდა მოეკლათ, ძირითადად ნაწილ-ნაწილ დაეფლითათ. „ერთი ადამიანის განზრახ მკვლელობისთვის შურისძიება ვრცელდებოდა მკვლელის ათ ნათესავზე. თუ რომელიმე ტომის ერთი-ერთი წევრი ჩაიდენდა დანაშაულს მეორე ტომის წევრების წინააღმდეგ, მთელი ტომი აგებდა პასუხს დანაშაულისთვის. ხშირად *კისას* გადაიქცეოდა ხოლმე ტომთა შორის ხანგრძლივ ომებში“. მკვლელობის დისკრიმინაციული პრაქტიკა შეიმჩნეოდა მედინის ებრაულ ტომებს შორის – ბანუ ან-ნადირ და ბანუ კურაᵅზა. მოციქულის ცნობილი მიმდევრის იბნ აბბასის გადმოცემით, როდესაც ბანუ კურაიზას წევრი კლავდა ვინმეს ბანუ ან-ნადირიდან, ეს უკანასკნელი პასუხად კლავდა ბანუ კურაᵅზას წევრს, ხოლო თუ ბანუ ან-ნადირის წევრი კლავდა ბანუ კურაᵅზას წევრს, პირველი უხდიდა კომპენსაციას 100 ვასკი (195,69 კგ.) ფინიკის სახით. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევის დროს, როდესაც ბანუ ან-ნადირის წევრმა მოკლა ბანუ კურაᵅზას წევრი, ამ უკანასკნელმა საქმე განსახილველად გადასცა მოციქულს. სწორედ ამის შემდეგ გარდმოევლინა ყურანის 5:42/46 აია მოციქულს: „თუ (არამუსლიმები – ნ.გ.) მოვლენ შენთან, განსაჯე მათ შორის, ან ზურგი აქციე, თუ ზურგს შეაქცევ, ვერას გავნებენ, ხოლო თუ განსჯი, განსაჯე მათ შორის მართლად (ბი-ლ-კისტ), რამეთუ ალაჰს უყვარს სამართლიანნი“.[1]

ისლამმა *კისას* არ გააუქმა, მაგრამ მნიშვნელოვნად შემოსაზღვრა მისი მოქმედება.[2] ყურანის თანახმად, „თქვენთვის შურისძიებაში – სიცოცხლეა, გონების მქონენო, რათა ეგების ღვთისმოშიშნი იქნეთ“[2:179/175].

წინასწარ განზრახვით მკვლელობის (*ʿამდ, კასდ*) დროს მკვლელი სიკვდილით ისჯება. ყურანი მკვლელობას განიხილავს, როგორც მძიმე ცოდვას [4:92/94-93/95; 17:33/35]. ამავე დროს, ურჩევს მოკლულის ახლობლებს, ნათესავებს, რომ შეიწყალონ მკვლელი, რადგან შეწყალება,

[1] R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, 202.

[2] Mahfodz Mohamed, "The Concept of Qisās in Islamic Law," *Islamic Studies*, 21/2, (1982), 77-88; Susan C. Hascall, "Restorative Justice in Islam: Should Qisas Be Considered a Form of Restorative Justice?" Berkeley J. Of Middle Eastern & Islamic Law, 4/1 (2011), 35-78; Muhammad Zahid, "Justice system of Islam in the form of Qisas, Diyat and Harabah for the protection of human dignity," *International Research Journal on Islamic Studies,* 1 (July - December 2019), 1-15; M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 201-230.

პატიება (*'აფ*) სასურველია ალაჰისთვის. „ხოლო თუ შენ ხელს აღმართავ ჩემს მოსაკლავად, მე შენს მოსაკლავად ხელსაც არ გავანძრევ, რამეთუ მეშინია ალაჰისა – სამყაროთა უფლისა" (აბელის სიტყვები კაენისადმი) [5:28/31]. განზრახ მკვლელობის დროს *კისას* ითვალისწინებს მკვლელის სიკვდილით დასჯას, რაც სისრულეში მოჰყავს ჯალათს ან მოკლულის ნათესავებს (*'აკილა*). შაფიიტები თვლიან, რომ მკვლელი ისევე უნდა მოკვდინდეს, როგორც მან მოკლა თავისი მსხვერპლი. ჰანაფიტები მიიჩნევენ, რომ მკვლელი უნდა მოიკლას ცივი იარაღით და ისე, რომ ნაკლებად მტკივნეული იყოს (მაგ. თავის მოკვეთით). *კისას* ინიშნება აგრეთვე სხეულის მძიმე შეუქცევადი დაზიანების შემთხვევაში (სმენის, მხედველობის დაზიანება, ენის, ყურის, ორივე ხელისა და ორივე ფეხის მოჭრა, მამაკაცის კასტრაცია და სხვ.). დაზარალებულს შეუძლია მოითხოვოს, რომ დამნაშავე მის მსგავსად დაასახიჩრონ. *კისას* ინიშნება მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა შესაძლებელია მიყენებული და საპასუხო დასახიჩრების ზუსტი განსაზღვრა (მაგ., შესაძლებელია ხელის, ფეხის ან ყურის მოჭრა, მაგრამ არ შეიძლება გამჭოლი ჭრილობის მიყენება ან თავის გატეხვა). *კისას* არ ინიშნება არასრულწლოვანებთან და ფსიქიურად დაავადებულებთან მიმართებაში.[1]

კისას არის ორი სახის: *კისას ან-ნაფს – კისას* სიცოცხლისათვის ანუ განზრახ მკვლელობისათვის და *კისას ალ-ატრაფ – კისას* სხეულის ნაწილებისათვის (მაგ., სხეულის ნაწილების ამპუტაცია). ატ-ტაბარის თანახმად, „ალაჰმა გახადა *კისას* სიცოცხლისათვის სამაგალითო გაკვეთილად უგუნური და უმეცარი ადამიანებისათვის. რამდენი ადამიანი იყო ბოროტების ჩადენის ზღვარზე, რომ არა შიში *ალ-კისას*-ის წინაშე, ისინი ამას ჩაიდენდნენ. ალლაჰმა განაშორა ისინი ერთმანეთისაგან *ალ-კისას*-ის საშუალებით. არასოდეს ალლაჰს არ დაუდგენია არაფერი გარდა იმისა, რაც იყო კარგი როგორც ამქვეყნიური ისე იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის და არასოდეს ალლაჰს არ აუკრძალავს არაფერი გარდა იმისა, რაშიც იყო გახრწნილება როგორც ამქვეყნიური, ისე იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის. ალლაჰმა უკეთ უწყის, რა არის საუკეთესო მისი ქმნილებისათვის".[2]

---

[1] ერაყის 1969 წლის (ცვლილებებით 14.03.2010წ.) სისხლის სამართლის კოდექსი (მუხლი 25) განზრახ მკვლელობისთვის ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯას, სამუდამო პატიმრობას, 15 წლამდე თავისუფლების აღკვეთას (2010 წელს სასჯელების სისტემის ლიბერალიზაციის შემდეგაც მკვლელობასთან მიმართებაში რეგულარულად გამოიყენება სიკვდილით დასჯა), ხოლო უნებლიე მკვლელობისთვის – პატიმრობა ან ჯარიმა (მუხლი 411).

[2] *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān,* 12 (Beirut, 1997), 2:156.

ყურანის ცნობილი კომენტატორები – იბნ ჯარირ ატ-ტაბარი, აბუ ბაქრ ალ-კურტუბი და ჯალალ ად-დინ ას-სუ◌ُუტი თვლიდნენ, რომ განზრახ მკვლელობის დადასტურების შემთხვევაში კანონიერმა მმართველმა (ალ-ჰაქ◌ِმ აშ-შარ‘◌ი) გარდაცვლილის ახლობელს უნდა შესთავაზოს არჩევანი: შურისძიება, პატიება ან სისხლის საფასურის მიღება. თუმცა სახელმწიფოს კონტროლი შურისძიების პროცესზე დასტურდება იმ ფაქტითაც, რომ თუ გარდაცვლილის ახლობლები აპატიებდნენ მკვლელს, სახელმწიფოს მაინც ჰქონდა უფლება დაესაჯა დამნაშავე საზოგადოებრივი ინტერესების დაცვის მიზნებიდან გამომდინარე.[1]

განზრახ და უნებლიე მკვლელობის დროს მოკლულის სამართალმემკვიდრეებს უფლება აქვთ უარი თქვან შურისძიებაზე, აპატიონ დამნაშავეს და მიიღონ გამოსასყიდი – სისხლის საფასური (*დიე◌ُა*). *დიე◌ُა* – საფასური „დაღვრილი სისხლისათვის“ – ფართოდ იყო გავრცელებული ისლამამდელ ხანაში, გადმოიღო ისლამმა და განმტკიცებულია ყურანით, სადაც [4 :92/94] ტერმინი *დიე◌ُა* ფაქტობრივად არის ***hapax legomenon*** და ჩანს ერთ ფრაზაში (დიე◌ُათუნ მუსალლამათუნ ილ◌ა აჰლიჰი – სისხლის გამოსასყიდი მისი ხალხისთვის/ნათესავებისთვის). კომპენსაცია *თა‘ვ◌ِდ* სამოქალაქო სამართლის სფეროს განეკუთვნება და მისი ოდენობა შეიძლება განსაზღვროს მოსამართლემ, დიე◌ُა კი დადგენილია სისხლის სამართლის კოდექსით.

ყურანის 2:178/173 აიაში [„ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, წერილ არს თქვენდა შურისგება მოკლულთა გამო; თავისუფალი – თავისუფალის წილ, მონა – მონისა წილ, ქალი – ქალისა წილ. ხოლო იმას, ვისაც მიეტევება თავისი მოძმისაგან, რაიმე სიკეთის ქმნა და სიკეთით გადახდა (ევალება)] მოხსენიებულია ტერმინი – ად◌ა’ („გადასახადი“), რასაც ზოგიერთი მკვლევარი უკავშირებს ტერმინს – დიე◌ُა. თუმცა ვერც ეგზეგეტები და ვერც ლექსიკოგრაფები ვერ პოულობენ აშკარა კავშირს ამ ორ ტერმინს შორის. ამასთან ყურანში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ *დიე◌ُა*-ს გადახდა ხდება მხოლოდ უნებლიე მკვლელობის დროს.

სამართალმემკვიდრეები არიან *ვალ◌ِ ად-დამ*, მრ. რ. *ავლიე◌ُა’ ად-დამ* – სისხლისათვის შურისმაძიებლები. მალიქიტების აზრით, მოკლულის მხოლოდ ვაჟს, ქალიშვილს, ძმას, დას, ცოლს და სხვა ახლობლებს აქვთ მკვლელის შეწყალების უფლება. შიიტები უპირატესობას ანიჭებენ მოკლულის მამრობითი ხაზით ნათესავებს. სხვა სამართლისმცოდნეები ამტკიცებენ, რომ ამ უფლებით შეუძლიათ ისარგებლონ მოკლულის კანონიერმა ნათესავებმა. თუ მოკლულს არ ჰყავს ახლობლები, გადაწყვეტილებას იღებს სახელმწიფოს მეთაური ან მისი წარმომადგენელი.

[1] R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, 207.

სუნიტური სამართლის მიხედვით, შურისძიებას ადგილი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ყველა სამართალმემკვიდრე ითხოვს ამას: თუ ერთ-ერთი აპატიებს მკვლელს, შურისძიებას არ შეიძლება ჰქონდეს ადგილი. შიიტური სამართალი იცავს შემდეგ პრინციპს: შურისძიებას ადგილი აქვს იმ შემთხვევაში, თუ მინიმუმ ერთი სამართალმემკვიდრე მოითხოვს ამას. ასეთ შემთხვევაში მან (ან მათ) უნდა გადაუხადოს კომპენსაცია დანარჩენ სამართალმემკვიდრეებს, რადგანაც მათ ვერ მიიღეს სისხლის საფასური.

პატიება შესაძლებელია დიᲐას მიღების გარეშეც. მხოლოდ *დიᲐა* და არა *კისას* ინიშნება თავისუფალის მიერ სხვისი მონის (დიᲐას უხდიან მის პატრონს) ან მუსლიმის მიერ ზიმმის – ქრისტიანის და იუდეველის მკვლელობის შემთხვევაში. გაუფრთხილებლობით მკვლელობის (*ხატა'*) დროს მკვლელს ეკისრება მხოლოდ დიᲐა.[1]

მუსლიმები „თანასწორნი არიან სისხლში". ერთმანეთის მკვლელობის დროს ისინი კანონის წინაშე თანაბრად აგებენ პასუხს. მუსლიმის მკვლელი ზიმმი (ზიმიები – უცხო სარწმუნოების აღმსარებელი საღვთო წერილის მქონე ხალხები) სიკვდილით ისჯება. არაბი ისტორიკოსისა და მოგზაურის იბნ ალ-აზრაკ ალ-ფარიკის (1116-1176) ცნობით, დავით IV აღმაშენებელმა, საქართველოს მეფემ 1089-1125 წლებში, „ქალაქში გამოაცხადა, რომ ვინც მუსლიმს რაიმე ვნებას ან ზიანს მიაყენებდა, ნებას რთავდა დაუსჯელად მისი მოკვლისა".[2] ტექსტში მოტანილი გამოთქმა *აჰდარა დამაჰუ* (დაუსჯელად მისი მოკვლისა) ნიშნავს იმის უფლებას, რომ სასჯელის გარეშე, დაუსჯელად დაიღვაროს სისხლი ან სისხლის გამოცხადება გაუფასურებულად, ღირებულების არმქონედ, ე.ი. ნებართვა დაუსჯელად სისხლის დაღვრისა, მოკვლისა (დაზარალებულ მხარეს შეეძლო, სასჯელის შიშის გარეშე, ანალოგიური ზიანი მიეყენებინა დამნაშავისათვის, დაესახიჩრებინა, მოეკლა ის). იმ შემთხვევაში, როცა სისხლი სასჯელის გარეშე იღვრება (აჰდარა დამაჰუ), უქმდება *კისას* და *დიᲐა*.[3]

---

[1] Daniel Pascoe, "Is Diya a Form of Clemency?," *Boston University International Law Journal,* 34/1 (2016), 149-179.

[2] ე. სიხარულიძე, „ალ-ფარიკი საქართველოში", *სემიტოლოგიური ძიებანი,* 2 (1985), 89; V. Minorsky, "Caucasica in the History of Mayyāfāriqīn," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 13/1 (1949), 34.

[3] გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII–XIII ს-ის პირველ მესამედში* (თბილისი, 1996), 238-239; I. V. Sivkov, "The Somatic Lexemes Bone and Blood in Arabic and Ukrainian: the Etymological-Derivational Analysis and the Structural Study of the Semantic Fields," *Oriental Studies,* no. 67 (June 30, 2014), 85; Al-Muhassin ibn 'Ali al-Tanukhi, *Stories of Piety and Prayer: Deliverance Follows Adversity*. Edited and translated Julia Bray (New York, 2019), 146, 291.

სხვადასხვა მაზჰაბის სამართლისმცოდნენი არ არიან ერთსულოვანნი იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა დაისაჯოს ზიმმის მკვლელი მუსლიმი. ჰანაფიტებს დასაშვებად მიაჩნიათ ზიმმის მკვლელის მიმართ კისას-ის გამოყენება, თუკი ზიმმი ცხოვრობს მუსლიმთა ტერიტორიაზე და არ აწარმოებს შეიარაღებულ ბრძოლას მუსლიმთა წინააღმდეგ. ალ-ღაზალი მოგვიანებით, წერდა, რომ იგივე აზრის იყვნენ უფრო ადრეული ხანის მუსლიმი სწავლულები – იმამ ალ-შა'ბი (641-723) და იბრაჰიმ ანნახა'ი (670-714).[1] თუმცა პრაქტიკაში ძირითადად გამოიყენებოდა დიᲒა. ამასთან არამუსლიმის სისხლის ღირებულება იყო მუსლიმის სისხლის ნახევარი. თუ მონა ჩაიდენდა მკვლელობას, მაშინ პატრონს უნდა გადაეცა ის დაზარალებული მხარისათვის ან, მოკლულის ახლობლების თანხმობის შემთხვევაში, თვითონ უნდა გადაეხადა *დიᲒა* მონის ნაცვლად. თუ მონა იქამდე გარდაიცვლებოდა, ვიდრე დაზარალებული მხარე თავის პრეტენზიას განაცხადებდა, მაშინ პატრონი თავისუფლდებოდა ყოველგვარი ვალდებულებისაგან.

განზრახ მკვლელობის დროს *დიᲒა*-ს გადახდა უნდა მოხდეს დაუყოვნებლივ. უნებლიე მკვლელობის შემთხვევაში *დიᲒა*-ს გადახდისთვის განსაზღვრულია სამწლიანი ვადა. ასეთი *დიᲒა* არის ვალი, რომელიც უნდა ამოიღონ არა მხოლოდ მოკლულის, არამედ მისი ახლობლების (*'აკილა*) ქონებიდან. თუ მკვლელი უცნობია, მაშინ სოფლის, კვარტლის ან სახლის მცხოვრებლები, სადაც იპოვეს მოკლული, პასუხს აგებენ მკვლელობისთვის. თუმცა ისინი იხდიან მხოლოდ დიᲒას.

სრული *დიᲒა* შეადგენს 100 აქლემს (მამრი), 5 კატეგორიად: 20 ოთხწლიანი მდედრი აქლემი, 20 სამწლიანი მდედრი აქლემი, 20 ორწლიანი მდედრი აქლემი, 20 ერთწლიანი მდედრი აქლემი და 20 ერთწლიანი მამრი აქლემი. 100 აქლემის ეკვივალენტი არის ათასი დინარი (10 000 ან 12 000 დირჰამი – 29.7 ან 35.64 კგ. ვერცხლით და 4.25 კგ ოქროთი). ზოგიერთი სამართლისმცოდნის აზრით, სრული *დიᲒა* შეადგენდა 100 აქლემს, ან 200 მსხვილფეხა საქონელს, ან 2 ათას ცხვარს, ან 200 ნაჭერ ძვირფას ქსოვილს (შუა საუკუნეებში მზადდებოდა იემენში), რომელთაგან თითოეული საკმარისი იყო ტანისამოსის შესაკერად, ან ათას ოქროს დინარს (4,25 გ), რომელიც შეესაბამებოდა 10-12 ათას ვერცხლის დირჰამს (2, 97 გ). დღეს საუდის არაბეთში სრული *დიᲒა* შეადგენს 100,000 რიალს. მისი გადახდა ხდება არა მარტო მკვლელობის, არამედ არაბუნებრივი სიკვდილის შემთხვევაში, რაც გულისხმობს ცეცხლში დაწვას, ინდუსტრიულ ან საგზაო შემთხვევას. იორდანიაში სრული *დიᲒა* არის 20

[1] R. Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, 203.

000 დინარი (US$28,189); განზრახ მკვლელობის შემთხვევაში – 25 000 დინარი (US$35,236). თუ ერთი ადამიანის ქმედება იწვევს რამდენიმე ადამიანის სიკვდილს, მან უნდა გადაიხადოს სისხლის ფასი თითოეული მსხვერპლისათვის. ირანში მზის კალენდრით 1401 (21 მარტი 2022-20 მარტი 2023) წელს სრული *დიდა* იყო 6,000,000,000 რიალი (დაახლ. US$14,196).

სრული *დიდა* იწოდება მსუბუქად (*მუხაფფაფა*) ან ჩვეულებრივად (*დიდა მუჰაკკაკა*). თუ *დიდა* ინიშნება დამამძიმებელ გარემოებაში მომხდარი მკვლელობის შემთხვევაში (მაგ., ახლო ადამიანების მკვლელობა, თუ მკვლელობას თან ახლდა ყაჩაღური თავდასხმა, თუ მკვლელობა განხორციელდა მექის წმინდა ადგილებში ან წმინდა თვეებში), ის ხდება „დამამძიმებელი" დიდა (*დიდა მუღალლაჴა* – 100 მდედრი აქლემი ან 1333 1/3 დინარი ან 16 000 დირჰამი). *დიდა*-ს ფორმას და ზომას განსაზღვრავს სასამართლო, მაგრამ მხარეებმა შეიძლება მიაღწიონ კერძო შეთანხმებას. გამოსასყიდის ზომა დამოკიდებულია მოკლულის სქესზე, სარწმუნოებრივ აღმსარებლობასა და სოციალურ სტატუსზე.[1]

თუ დაზარალებული ან დამნაშავე იყო ქალი, სისხლის საფასური სრული *დიდა*-ს ნახევარს უდრიდა. ზიმმის – ქრისტიანის და იუდეველის მკვლელობის შემთხვევაში კომპენსაციის ოდენობის თაობაზე სამართლისმცოდნეთა შორის არ იყო ერთსულოვნება. აბუ ჰანიფა და ჰანბალიტები უშვებდნენ სრულ *დიდა*-ს, მალიქიტები – მის ნახევარს, შაფიიტები – 1/3-ს, ხოლო შიიტები – 800 დირჰამს მხოლოდ. ზოროასტრელისა და წარმართის სისხლის საფასური სრული *დიდა*-ს 1/15 წილი (800 დირჰამი) იყო. თუ მკვლელს არა აქვს *დიდა*-ს გადახდის საშუალება, ის უნდა გადაიხადონ მისმა ახლობლებმა. თუ მკვლელობა ჩადენილია მოზარდის ან სულიერად ავადმყოფის მიერ, მას *კისას* არ ეკისრება, არამედ ხდება *დიდა*-ს გადახდა პირველ შემთხვევაში – მოზარდის ახლობლების მიერ, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ადგილობრივ ხელისუფალთა მიერ. რამდენიმე ადამიანის მკვლელობის შემთხვევაში ინიშნება *კისას* როგორც ერთი პირის მკვლელობისთვის, მაგრამ თუ მოკლულის ახლობლები დათანხმდებიან *დიდა*-ზე, მისი გადახდა უნდა მოხდეს ცალკეულ დაღუპულზე. თუ რამდენიმე ადამიანი მოკლავს ერთს, ყველა ისჯება კისას-ით ან თითოეული მათგანი იხდის *დიდა*-ს. მკვლელობა არ ისჯება, თუ ის განხორციელდა ვისიმე ზეწოლით ან ხელისუფლების მქონე პირის ბრძანებით, ან თავისი სიცოცხლისა და ქონების დაცვის დროს. მამის მკვლელი ისჯება დაპატიმრებით. თუ მამა კლავს შვილს, იხდის *დიდა*-ს, მაგრამ შარიათი არ განსაზღვრავს,

[1] იქვე, 213-224.

ვის უხდის, იქიდან გამომდინარე, რომ ასეთი შემთხვევები ცოტაა. ითვლება, რომ თუ ის სრულ ჭკუაზე იმყოფება, უკვე სჯის თავის თავს ამ მკვლელობის ფაქტით.

სხეულის მძიმე დასახიჩრების დროს (ორივე ხელის, ორივე ფეხის ან 10 თითის მოჭრა, მამაკაცის დასაჭურისება და სხვა) დაზარალებულის სურვილით ინიშნება ან *კისას*, ან ხდება სრული *დიდა*-ს გადახდა (სრული სიბრმავის, ენის ამოძრობის, სმენის დაკარგვისათვის ყურის ან ყურების მოჭრის შემთხვევაში), ერთი თვალის ამოგდების (ასევე თვალის დაზიანება მხედველობის დაკარგვით), ერთი ფეხის ან ცხვირის, ერთი ხელის მოჭრის შემთხვევაში – ნახევარი *დიდა*, თავის ტვინის დაზიანების (მა'მუმა) ან სხეულის შიდა ორგანოების დაზიანების (ჯა'იფა) გამო – მესამედი დიდა, ძვლების დაზიანებისთვის (მუნაკკილა) – 3/12, თითოეული თითის დაკარგვისთვის – *დიდა*-ს მეათედი ნაწილი, კბილების ამოძრობისთვის – *დიდა*-ს 1/40 ან 1/20 და სხვა. თუ ფეხმძიმე ქალს ვინმეს დანაშაულის შედეგად დაეწყო ნაადრევი მშობიარობა დიდა არის 20-დან 80 მისკალ ოქრომდე. თუ ჩადენილი დანაშაულის შედეგად ქალს მუცელი მოეშალა: ემბრიონის შემთხვევაში თავისუფალი ქალის დიდას 1/10 ნაწილი, ხოლო თუ სუნთქავს – ვაჟის შემთხვევაში 1000 მისკალი ვერცხლი, ხოლო გოგონას შემთხვევაში – 500 მისკალი. თუ ფეხმძიმე ქალმა ისეთი რამ მოიმოქმედა, რომ მუცელი მოეშალა, ის უხდის დიდას ბავშვის მემკვიდრეს (მამას ან ბაბუას). თუ ვინმე მოკლავს ფეხმძიმე ქალს, ის იხდის ორმაგ *დიდა*-ს – ქალისა და ბავშვისთვის. სასჯელის ზომის განსაზღვრისას შარიათი ითვალისწინებს ფსიქოლოგიურ მომენტებსაც: თუ ადამიანს სახეში მუშტი დაარტყეს, რის შედეგადაც გაჩნდა წითელი ლაქა, განსაზღვრულია ჯარიმა 1 მისკალი ოქროს ოდენობით, ხოლო დარტყმის ადგილის დალურჯების შემთხვევაში – 3 მისკალი. მაგრამ იმავე ძალით დარტმის შემთხვევაში ისეთ ადგილებში, რომლებიც დაფარულია გარშემომყოფთათვის, ჯარიმა არის ორჯერ ნაკლები, რადგანაც დალურჯებული ადგილი, რომელსაც ვერავინ ვერ ხედავს, ნაკლებად შეურაცხმყოფელია.

მოგვიანებით, ისლამურმა სამართალმა დაადგინა *დიდა* შინაური ცხოველების მკვლელობის ან დასახიჩრების შემთხვევაში: თუ ვინმე დაჭრის ცხოველს, მან უნდა გადაუხადოს *დიდა* მის მეპატრონეს – ცხოველის საფასურის ნახევარი. თუ ვინმე მოკლავს მონადირე ძაღლს, მან უნდა გადაუხადოს პატრონს 21 მისკალი (ვერცხლის მონეტა); ჩვეულებრივი ძაღლის შემთხვევაში 10, 5 მისკალი ვერცხლი. ძაღლის მკვლელობისთვის, რომელიც იცავს ნათესებს, *დიდა* არის დაახლ. 30 კგ. ხორბალი ან მისი შესატყვისი ღირებულება. თუ ზარალი ნათესებისთვის მიყენებუ-

ლია ცხოველის მიერ, მაშინ ეს ზარალი უნდა ანაზღაურდეს მისი პატრონის მიერ.

ირანის ისლამური რესპუბლიკის კანონით ისლამური სისხლის სამართლის სასჯელების შესახებ დეტალურადაა დადგენილი *დიდა*-ს ზომა ცალკეულ დანაშაულებებთან მიმართებაში: სრული *დიდა* – მკვლელობისთვის; სრული *დიდა* ჯანმრთელობისთვის ზიანის მიყენების შემთხვევაში: ა) ერთადერთი ორგანოს დაკარგვა (მაგ. ენის), ორივე ხელის, ფეხის, თვალის დაკარგვა, ორგანოს მიერ თავისი ფუნქციების დაკარგვა; ბ) ხელის და ფეხის ყველა თითების მოკვეთა; გ) მხედველობის, სმენისა და სუნის დაკარგვა, შეშლილობა; ნახევარი დია ინიშნება შემდეგი ზიანისათვის: ა) ერთი ხელის ან ფეხის დაკარგვა; ბ) ორი ორგანოდან (მაგ., თირკმელი) ერთ-ერთის დაკარგვა; გ) ერთ-ერთი ორგანოს ფუნქციის დაკარგვა; არასრული *დიდა*-თი ისჯება ჭრილობა თავის არეში. მაგ., თავის ღია ჭრილობა – 1/3 დია; ჭრილობა, რომელიც აშიშვლებს ძვალს – 1/20. არასრული *დიდა*-თი ისჯება აგრეთვე სხეულის არეში მიყენებული ჭრილობა: 1 შეღწევადი ჭრილობა – 1/3, ორი – 2/3 და ა.შ.[1]

შარიათი კრძალავს თვითმკვლელობას ან სუიციდს (არაბ. *ინთიჰარ; კათლ ან-ნაფს*) ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, რადგანაც სიცოცხლე ღმერთისაგან ბოძებული საჩუქარია. ყურანი მიუთითებს: „და ნუ მოკლავთ სულს, რაც აკრძალა ალაჰმა, თუ არა – მხოლოდ სამართლიანობით (ილლა ბი ლ-ჰაკკ)“ [17:33/35]. თვითმკვლელობა მძიმე ცოდვაა, რის გამოც დამნაშავე, წარუმატებელი მცდელობის შემთხვევაში, ისჯება *თა'ზირ* სასჯელით. შაფიიტები და ჰანბალიტების ზოგიერთი წარმომადგენელი თვლიან, რომ თუ მცდელობა „წარმატებით“ დასრულდა, აუცილებელია გამოსყიდვა (ქაფფარა), რაც უნდა განხორციელდეს მისი ქონებიდან. იმამ მალიქი და აბუ ჰანიფა არ თვლიან გამოსყიდვას სავალდებულოდ. ყურანი ამის შესახებ აცხადებს: „და ნუ მოიკლავთ თავს, ალაჰია თქვენი მწყალობელი“[4:29/33]. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, „[ბრძოლაში მონაწილე] ადამიანმა თავი მოიკლა ფართოთავიანი ისრით. ალაჰის მოციქულმა თქვა: „რაც შემეხება მე, ვერ შევასრულებ ლოცვას [ჯანაზა – ლოცვა მიცვალებულზე – ნ.გ.] მასზე“. სხვა გადმოცემით, მოციქულმა თქვა: „დაე, არ მოისურვოს არცერთმა თქვენთაგანმა სიკვდილი საკუთარი თავისთვის: დაე, ნუ შეევედრება ალაჰს სიკვდილს მის მოსვლამდე. ჭეშმარიტად, თუ მოკვდებით, თქვენი საქმეები და ქმედებები დამთავრდება, ხოლო ცხოვრებას (მისი სიმარტივის ან

[1] Mohammad H. Tavana, "Three Decades of Islamic Criminal Law Legislation in Iran: A Legislative History Analysis with Emphasis on the Amendments of the 2013 Islamic Penal Code," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, 2 (2014), 35-36.

სირთულის მიუხედავად) მოაქვს მორწმუნისთვის მხოლოდ სიკეთე (ბოლოს და ბოლოს, ყველაზე საშინელი უბედურებაც კი, მის მიმართ სწორი დამოკიდებულებით და მისი დაძლევით, შემობრუნდება მორწმუნისთვის სიკეთით და აღუწერელი მადლით მარადისობაში და ამ ცხოვრებაში“ (მუსლიმი, 48:2682).[1]

ჰადისების თანახმად, თვითმკვლელობის შემთხვევაში მუსლიმი ისჯება ჯოჯოხეთში სამუდამო წამებით. გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „ერთი ადამიანი, რომელსაც ჰქონდა [მრავალი] ჭრილობა, შეიწყვიტა სიცოცხლე, და მაშინ ალლაჰმა თქვა: „ჩემმა მონამ დამასწრო მე თავისი სურვილით, [და ამის გამო] მე გავხადე სამოთხე აკრძალული მისთვის“ (ალ-ბუხარი, 23:1364; მუსლიმი, 1:113).

ისლამურმა სამართალმა ძალიან დეტალურად დაამუშავა სისხლის სამართლის დანაშაულობების სხვადასხვა შემთხვევები, მაგრამ მაინც ვერ გაითვალისწინა ყველა შესაძლო შემთხვევა. საეჭვო შემთხვევებში მოსამართლე მიმართავდა მუჯთაჰიდთა ავტორიტეტს. ისლამურმა სამართალმა არ შეიმუშავა რეციდივის გაგება სისხლის სამართლის დანაშაულობებთან მიმართებაში და განმეორებითი დანაშაულის დროს დამნაშავე ისჯებოდა ისევე, როგორც პირველი დანაშაულისათვის.

2. დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სასჯელით – ჰადდ

ამ კატეგორიას განეკუთვნება დანაშაულობები, რომლებიც ჩადენილია ღმერთის წინაშე, მათი პატიება არ შეიძლება და სასჯელიც ღმერთის უფლებაა (*ჰაკკ ალლაჰ*). ეს არის ის დანაშაულობები, რომელთა შესახებ საუბარია ყურანში: „ასეთია ალაჰის საზღვრები, არ გადალახოთ ისინი, ხოლო ისინი, ვინც ლახავენ ალაჰის საზღვრებს, ისინი – ურწმუნოები არიან“ [2:229]. ამ კატეგორიის დანაშაულისათვის სასჯელი აღინიშნება სიტყვით – ჰადდ (საზღვარი).

„ალაჰის საზღვრები“/განწესებები ყურანში მრავალჯერ გამოყენებული (12-ჯერ) სინტაგმის „ჰუდუდ ალლაჰ“ ქართული თარგმანია. ეს მეტაფორა, მუსლიმი კომენტატორების მიხედვით, გულისხმობს ღვთის მცნებებს, რომლითაც განსაზღვრულია წესი ადამიანური ყოფიერებისა.

ჰადდ – სასჯელის სახეა იმ დანაშაულობებისთვის, რომლებიც საფრთხეს წარმოადგენენ საზოგადოების მორალური მდგომარეობისთვის. მკვლევართა უმეტესობა თვლის, რომ მათ განეკუთვნება 7 ქმედება: მრუშობა *(ზინა')*, სპირტიანი სასმელების გამოყენება, ქურდობა, ძარც-

[1] M. H. kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, 122-127; Siti Zubaidah Ismail, "The Modern Interpretation of the Diyat Formula for the Quantum of Damages: The Case of Homicide and Personal Injuries," *Arab Law Quarterly*, 26/3 (2012), 361-379.

ვა, ცრუმოწმეობა და ცილისწამება მრუშობის ფაქტთან დაკავშირებით (*კაზფ*), სარწმუნოების უარყოფა, და ამბოხი. ზოგიერთი გამორიცხავს ამ ჩამონათვალიდან ისეთ ქმედებებს, როგორიცაა ბუნტი/ამბოხება, სარწმუნოების უარყოფა, ალკოჰოლის მოხმარება. ამ დანაშაულობებისათვის განკუთვნილია სასჯელის სხვადასხვა სახე დაწყებული ჯარიმიდან, გაშოლტვიდან, პატიმრობიდან სიკვდილით დასჯამდე (რაჯმ). [1]

სარწმუნოებისაგან განდგომა

სარწმუნოებისაგან განდგომა (*ალ-რუჯუ' 'ან დინ ალ-ისლამ, ალ-კატ' ალ-ისლამ*) იწოდება როგორც ირთიდად (ისლამიდან ურწმუნოებაში გადასვლა ან ისლამის მიერ უარყოფილი სხვა რელიგიების აღმსარებლობა), ხოლო ისლამისაგან განდგომილს ეწოდება *მურთადდ* („დაბრუნება უკან, უწინდელ მდგომარეობაში"). სარწმუნოებისაგან განდგომას განეკუთვნება: ალაჰის არსებობის უარყოფა; მოციქულების არაღიარება; ყურანით დადგენილი წესების უარყოფა, განზრახვა გახდეს ურწმუნო (*ქაფირ*); ნებადართულად ცნობა ქმედებების, რომლებიც მუსლიმთა შეთანხმებული აზრით (იჯმა') აღიარებულია აკრძალულად (მრუშობა, ჰომოსექსუალიზმი, სპირტიანი სასმელები და სხვ.); აკრძალულად ცნობა ქმედებების, რომლებიც მუსლიმთა შეთანხმებული აზრით (იჯმა') აღირებულია ნებადართულად (ვაჭრობა ან ქორწინება), და სხვ.[2]

ყურანში ცნება – სარწმუნოებისაგან განდგომა წარმოდგენილია ორი ტერმინით: *ქუფრ* და *ირთიდად*. სემანტიკური და კონცეპტუალური კავშირი ამ ტერმინებს შორის ჩანს უკვე მედინაში ჰიჯრამდე, რასაც მოწ-

[1] Fazlur Rahman, "The Concept of Ḥadd in Islamic Law," *Islamic Studies,* 4/3 (1965), 237-51; M. H. kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law*, 60-185; Mohsen Rahimian, Ahmad Abedini, Masoud Raei, "Payment of Diya (Blood Money) in Multiple Intentional Murders by One Murderer in the Light of the Jurisprudential Rule of Justice," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8/5 (May 2021), 260-273; Hajed A. Alotaibi, "The challenges of execution of Islamic criminal law in developing Muslim Countries: An analysis based on Islamic principles and existing legal system," *Cogent Social Sciences*, 7/1 (2021), 1-13.

[2] G.J.J. de Vries, "Apostasy in Islam," Rudolph Peters, *Shariʿa, Justice and Legal Order: Egyptian and Islamic Law: Selected Essays* (Leiden, 2020), 395-417; Man Baker, "Capital Punishment for Apostasy in Islam," *Arab Law Quarterly*, 32/4, (2018), 439-461; David Cook, "Apostasy from Islam: A Historical Perspective," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 31 (2006), 248-288; R. Peters and G. J. J. de Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams*, New Series, 17/1-4 (1976 - 1977), 1-25; Asaad Alsaleh, "The Concept of Riḍā in the Qur'an: Popular Misunderstanding and the Westernization of Jews and Christians," *Islamic Law and Ethics*, edited by David R. Vishanoff (International Institute of Islamic Thought, 2020), 136-61; M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 141-146.

მობს ყურანის 16:106/108 აია: „ვინც უარყო ალაჰი მისი რწმენის შემდეგ“ [მან ქაფარა ბი-ლლაჰი მინ ბა‘დი ’იმანიჰი]. მედინის პერიოდში ეს კავშირი უფრო გამოხატული გახდა, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში, ტერმინები გამოიყენებოდა როგორც სინონიმები (ქ-ფ-რ ძირიდან წარმობული სიტყვები ყურანში გვხვდება დაახლ. 482-ჯერ, მაგრამ მხოლოდ 19 აიაში ის იხმარება სარწმუნოებისაგან განდგომის მნიშვნელობით). მკვლევართა აზრით, ყურანის კიდევ ერთი ტერმინი – *ფისკ* (ცოდვა, დაუმორჩილებლობა, წინააღმდეგობა ღვთის კანონთან) კონცეპტუალურად დაკავშირებულია სარწმუნოებისაგან განდგომასთან. *ფისკ* არის *ქუფრ*-ის შემდეგი ეტაპი, როდესაც ადამიანი არა მხოლოდ ზურგს აქცევს ღმერთს, არამედ არ ემორჩილება მის მითითებებს. ყურანის 24:55 აიას თანახმად, „და ვინც ურწმუნო იქმნა ამის შემდეგ, ისინი არიან ცოდვილნი“[ვა მან ქაფარა ბა‘და ზალიქა ფა’ულა’იქა ჰუმუ ალ-ფასიკუნა]. ამდენად, სარწმუნოებისაგან განდგომა არის არა მხოლოდ *ირთიდად*, არამედ *ქუფრ* (ურწმუნოება) და *ფისკ* (ცოდვა, დაუმორჩილებლობა).[1]

ჰიჯრის მეორე (VIII) საუკუნიდან ტერმინი *ირთიდად* გამოიყენება იურიდიულ და სხვა ტრაქტატებში უშუალოდ სარწმუნოებისაგან განდგომასთან მიმართებაში. ყურანში *ირთიდად* აუქმებს ყველა ადრე განხორციელებულ კეთილ საქმეებს: „ხოლო ის თქვენგანი, ვინც ხელს აიღებს სარწმუნოებაზე და მოკვდება ისე, რომ იქნება ურწმუნო – ჩაიფარცხოს მათი საქმენი წუთისოფელშიც და ზესთასოფელშიც, იყვნენ ისინი ცეცხლის ბინადარნი და იყვნენ იქ მარადიულნი“ [2:217/214]. ყურანის სირიელი კომენტატორის ალ-ხაზინის თანახმად, ამ აიაში იგულისხმება შემდეგი: „ამ სამყაროში“, – და ეს იმიტომ, რომ *მურთადდ* ისჯება სიკვდილით, და შორდება ის თავის ცოლს, და არ იმსახურებს მემკვიდრეობას თავისი მორწმუნე ნათესავებისაგან, და არ აღმოეჩინება მას დახმარება, თუ ის ამას მოითხოვს, და არ შეიძლება მისი შექება, და მისი ფული არის ალაფი მუსლიმებისათვის – და ეს საქმეების განადგურების გამო ამ სამყაროში“.[2]

პირობები, რომლის მიხედვითაც *ირთიდად* ითვლება დასრულებულად: **1**. *‘აკლ* (გონება). ადამიანი, რომელმაც გადალახა ზღვარი, უნდა იყოს სრულ ჭკუაზე. *ირთიდად*, განხორციელებული ფსიქიკურად ავადმყოფი ადამიანის ან შეუგნებელი ბავშვის მიერ, ითვლება ძალადაკარგულად. ჰანაფიტურ მაზჰაბში არაფხიზელ მდგომარეობაში მყოფი ადა-

[1] W. Hallaq, “Apostasy,” *Encyclopaedia of the Qur’ān* (Leiden, 2001), Vol. I (A-D), 119-120.

[2] ‘Alī ibn Muḥammad Khāzin al-Baghdādī, *Tafsir al-Khazin, Lubāb al-ta’wīl fī ma‘ānī al-tanzīl* (2019),1:208 [https://www.noor-book.com/en/ebook-Tafsīr-alKhāzin-v-1-pdf]; Taha Jabir Al-Alwani and Nancy Roberts, “Apostacy During the Prophet’s Life,” *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis* (London, Washington, 2011), 42-66.

მიანის *ირთიდად* ითვლება ძალადაკარგულად, ისე როგორც *ირთიდად* სიზმარში მყოფი ადამიანის. შაფიიტურ და ჰანბალიტურ მაზჰაბებში *ირთიდად,* ისევე როგორც ისლამის მიღება, არაფხიზელ მდგომარეობაში ითვლება ძალადაკარგულად. მაგრამ მთვრალი ადამიანი, რომელმაც ჩაიდინა *ირთიდად,* არ შეიძლება დაისაჯოს – უნდა დაიცადონ მის გამოფხიზლებამდე და მისცენ მას 3 დღე მონანიებისათვის.

თუ შეგნებულ ასაკს მიღწეული ბავშვი ჩაიდენს *ირთიდად*-ს, ეს ქმედება ისლამური სამართლის ყველა სკოლის მიერ აღიარებულია დასრულებულად. ასეთი ბავშვებისათვის აბუ ჰანიფა და მუჰამმად იბნ ჰასანი არ უშვებდნენ მკაცრ სასჯელს – მათი იჯთიჰადით ეს ბავშვები უნდა აიძულონ დაუბრუნდნენ ისლამის რელიგიას. აბუ ᴗუსუფი და აშ-შაფი'ი, ეყრდნობოდნენ ჰადისს „არ იქნებიან მოკითხულნი ბავშვები სრულწლოვანების მიღწევამდე", და თვლიდნენ, რომ *ირთიდად* ბავშვების (ისევე როგორც ბავშვების მიერ ისლამის მიღება) არ მიიღება, რადგანაც ისინი არ არიან პასუხისმგებელნი თავიანთ ქმედებებზე. ზოგიერთი წყაროს თანახმად, ეს პოზიცია მოგვიანებით გაიზიარა აბუ ჰანიფამაც.

ირთიდად განიხილება როგორც ისლამისაგან განდგომა იმისდა მიუხედავად იყო ეს განზრახული ნაბიჯი თუ რაიმე მოქმედების ან სიტყვის შედეგად აღმოჩნდა ურწმუნოებაში. იბნ თაიმიᴗას თანახმად, „ჭეშმარიტად, სარწმუნოებისაგან განმდგარი სიკვდილით ისჯება შეთანხმებული აზრით, თუნდაც ის არ იყოს იმათგან, ვინც იბრძვის, და როდესაც ის არის ბრმა, ან ბერი, ან იტანჯება ქრონიკული სენისგან".[1]

2. *ირთიდად*-ის გამოცხადება უნდა მოხდეს ნებაყოფლობით. ყველა ღვთისმეტყველი ეთანხმება ერთმანეთს იმაში, რომ არ არის აღიარებული *ირთიდად* მუსლიმის, რომელსაც აიძულეს ამის გაკეთება, თუ შინაგანი მრწამსით მუსლიმად დარჩება. ყველა სამართლისმცოდნე თვლიდა, რომ სარწმუნოებისაგან განმდგარნი უნდა დაესაჯათ სიკვდილით. ისინი ეყრდნობოდნენ მოციქულის ჰადისს: „მუსლიმის სისხლის დაღვრა ნებადართულია სამ შემთხვევაში: თუ მან ქორწინებაში ყოფნისას ჩაიდინა მრუშობა, თუ მან ჩაიდინა მკვლელობა და თუ დატოვა თავისი რელიგია" (ალ-ბუხარი, 83:6678; მუსლიმი, 28:1676). სარწმუნოებისაგან განმდგარის სიკვდილით დასჯა შეიძლება მხოლოდ ოფიციალური სახელმწიფო სასამართლოს გადაწყვეტილებით იმ ქვეყნებში, სადაც კანონმდებლობა ეფუძნება ისლამურ სამართალს. ყველა სხვა შემთხვევაში შეუძლებელია სარწმუნოებისაგან განმდგარის სიკვდილით დასჯა. ლინჩის წესით

[1] Taha Jabir Al-Alwani and Nancy Roberts, "Muslim Jurists' Views on the Penalty for Apostasy," *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis* (London, Washington, 2011), 97-116; Man Baker, "Capital Punishment for Apostasy in Islam," *Arab Law Quarterly*, 32/4 (2018), 439-61.

დასჯა აკრძალულია, გარდა *ირთიდად*-ის შემთხვევისა ომში, რომლის დროსაც *მურთადდ* შეიძლება მოიკლას სასამართლოს გარეშე, პირდაპირ ბრძოლის ველზე.

ყველა სამართლისმცოდნე ერთსულოვანია იმაში, რომ სიკვდილით ისჯება სარწმუნოების უარმყოფელი მამაკაცი. ჰანაფიტური მაზჰაბის მიხედვით, სარწმუნოების უარმყოფელი მამაკაცის საქმე განსახილველად გადაეცემა აღმასრულებელი ხელისუფლების ხელმძღვანელს (ან მის თანაშემწეს), რომელიც აძლევს მას 3 დღეს, რათა ერთხელ კიდევ დაფიქრდეს და მოინანიოს (*ისთითაბა*). ისინი ეყრდნობიან მოციქულის შემდეგ გამონათქვამს: „მე ნაბრძანები მაქვს ხალხთან ბრძოლა იქამდე, ვიდრე ისინი არ წარმოთქვამენ: „არ არის ღმერთი გარდა ალლაჰისა“. როდესაც ისინი წარმოთქვამენ ამ სიტყვებს, „მათი სიცოცხლე და ქონება ჩემთვის ხდება ხელშეუხებელი“. შაფიიტები თვლიან, რომ სარწმუნოებისაგან განდგომილი (მამაკაციც და ქალიც) უნდა ჩასვან ციხეში სამი დღე, რომლის დროსაც მას განუმარტავენ რწმენის ჭეშმარიტებას, რათა მას საშუალება ჰქონდეს უარი თქვას ცდომილებაზე. ამ ვადის გასვლის შემდეგ, თუ იმედი აღარ არის, რომ სარწმუნოების უარმყოფელი დაუბრუნდება ისლამს, ის სიკვდილით უნდა დაისაჯოს. ქალთან მიმართებაში აზრთა სხვადასხვაობაა. ჰანაფიტური და ჯაფარიტული მაზჰაბების თანახმად, სარწმუნოების უარმყოფელი ქალი სიკვდილით არ ისჯება, მაგრამ აიძულებენ ისლამის მიღებას. თუმცა იმის გამო, რომ მან ჩაიდინა დიდი ცოდვა, ის პატიმრობაში რჩება: ან ისლამზე დაბრუნებამდე, ან სიკვდილამდე. დანარჩენი მაზჰაბების მიხედვით, სარწმუნოების უარმყოფელი ქალი სიკვდილით ისჯება.

ყურანში არ არის ნორმა, რომელიც ითვალისწინებს განსაზღვრულ სასჯელს სარწმუნოებისაგან განდგომისათვის, თუმცა კიცხავს წარმართობასა და ღვთისგმობას. სარწმუნოების უარყოფა, წარმართობა და ღვთისგმობა არის სხვადასხვა სახე ერთი დანაშაულის – ისლამის ღალატი.

ყურანის თანახმად, „იფიცებენ ალაჰს იმაზე, რასაც ამბობენ. თქვეს კი ურწმუნოების სიტყვები. ურწმუნონი გახდნენ თავიანთი ისლამის / მორჩილების/ შემდგომ და განიზრახეს ის, რასაც უწინ ვერ მიაღწიეს. შურს კი მხოლოდ იმიტომ იძიებენ, რომ დაამდიდრა ისინი ალაჰმა და მისმა მოციქულმა თავისი მადლით. და თუ მოინანიებენ, უკეთესი იქნება მათთვის. ხოლო თუ პირს იბრუნებენ, დასჯის ალაჰი სასჯელით მტანჯველით წუთისოფელშიც და ზესთასოფელშიც და არავინ ეყოლებათ ქვეყანაზე შემწე და მფარველი“[9:74/75]. ყურანის კომენტატორები ასე განმარტავენ ამ აიას: „თუ ისინი უარს იტყვიან რწმენასა და მონანიებაზე, მაშინ დასჯის მათ ალლაჰი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში სიკვდილით, და

იმქვეყნიურ სამყაროში – ცეცხლით“ [ალ-კურტუბი]; „ალაჰის სიტყვები „თუ ისინი პირს იბრუნებენ“ ნიშნავს განდგებიან სარწმუნოებისაგან ... მაშინ დასჯის მათ ალლაჰი მტანჯველი სასჯელით ამ სამყაროში – მკვლელობით და იმქვეყნიურ ცხოვრებაში – ჯოჯოხეთის ცეცხლით“.[1]

ზოგიერთი სამართლისმცოდნე თვლის, რომ სიკვდილით დასჯა *ირთიდად*-ისთვის არის შუა საუკუნეების *იჯთიჰად*, გამართლებული იმდროინდელი სასტიკი რელიგიათშორისი ბრძოლებით, მაგრამ ის ეწინააღმდეგება ყურანში განმტკიცებულ რელიგიის თავისუფლების პრინციპს და თანამედროვე პირობებში უნდა გამოირიცხოს *ირთიდად*-ის გამო სიკვდილით დასჯა. მუსლიმი თეოლოგი მუჰამმად ალ-ღაზალი აღნიშნავდა, რომ სარწმუნოების უარყოფა ისლამში უმრავლეს შემთხვევაში არის მხოლოდ ერთგვარი დაფარვა პროტესტის ღვთისმსახურების, ტრადიციების, კანონებისა და თვით სახელმწიფოს საფუძვლების წინააღმდეგ. ამიტომ სარწმუნოებისაგან განდგომა სამართლიანად უტოლდება სახელმწიფო ღალატს და მისდამი დაპირისპირება რელიგიის წმინდა ვალია. არ შეიძლება არცერთი სახელმწიფოს გაკიცხვა მკაცრი პოზიციისთვის აჯანყებულებთან მიმართებაში, რომელთა მოქმედება წარმოადგენს საფრთხეს მისი არსებობისთვის.[2] ვაჰაბიზმის იდეოლოგების აზრით, განდგომილი მუსლიმები (*მურთადდ*) ახდენენ „უმცირეს გადახრას“ ერთღმერთიანობის პრინციპიდან. ასეთ „გადახრებად“ ვაჰაბიტები თვლიან მართლმორწმუნეთა განდიდებას, ყურანის აიების კითხვას მართლმორწმუნის საფლავზე, ასტროლოგიურ პროგნოზებს (ჰოროსკოპი), თილისმებისა და სხვა ნივთების ტარებას უსიამოვნებათა თავიდან ასარიდებლად.

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მუსლიმური თემის წევრი სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში კარგავს ყველა სამოქალაქო უფლებას: მისი ქორწინება წყდება, ხდება მისი ქონების კონფისკაცია სახელმწიფოს სასარგებლოდ.

ფაკიჰთა ნაწილი თვლის, რომ უნდა მოხდეს განსხვავება იმ განდგომილთა შორის, რომლებიც დაიბადნენ და გაიზარდნენ მუსლიმურ

[1] Declan O’Sullivan, “The Interpretation of Qur’anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers,” *Journal of Qur’anic Studies,* 3/2 (2001), 63-93; Omaima Abou-Bakr, “Freedom of Religion in Qur’anic Exegesis,” *Freedom of Expression in Islam Challenging Apostasy and Blasphemy Laws.* Edited by Muhammad Khalid Masud, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (London, New York, 2021), 33-52.

[2] Frank Griffel, “Toleration and Exclusion: Al-Shāfiʾī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 64/3 (2001), 339-354; Asmi Wood, “Apostasy in Islam and the Freedom of Religion in International Law,” *Freedom of Religion under Bills of Rights,* edited by Paul Babie and Neville Rochow (Adelaide, South Australia, 2012), 152-71.

ოჯახებში (არაბ. *მურთადდ ფიტრი*) და სრულწლოვანების მიღწევის შემდეგ დაადასტურეს ისლამის აღმსარებლობისადმი თავიანთი კუთვნილება და იმათ შორის, ვინც გადავიდა ისლამში ქრისტიანობიდან და იუდაიზმიდან ან იყო ურწმუნო სრულწლოვანების მიღწევის შემდეგაც და მერე მიიღო ისლამი (*მურთადდ მილლი*). მხოლოდ ამ უკანასკნელთა შემთხვევაში მიიჩნევენ ფაკიჰები დასაშვებად მონანიებას და პატიებას. შიიტურ (ჯაფარიტულ) მაზჰაბში *მურთადდ*, თუ ის მამაკაცია, არ აქვს მონანიების უფლება და ისჯება სიკვდილით. თუ *მურთადდ მილლი* მამაკაცია, მას შესაძლებლობა ეძლევა მოინანიოს და დაუბრუნდეს ისლამს. თუ განდგომილი (*მურთადდ*) გაიქცა მუსლიმური ქვეყნიდან და შემდეგ კვლავ მიიღო ისლამი, მას შეუძლია დაბრუნდეს თავის ქვეყანაში, ის თავისუფლდება სასჯელისაგან.[1]

ხშირი იყო შემთხვევები, როცა ქრისტიანები და ზოროასტრელები (იშვიათად იუდეველები და მანიქეველები), მუსლიმთა არმიის მიერ მათი ქვეყნის დაპყრობის დროს, ტყვეობის და მონობის თავიდან აცილების მიზნით იღებდნენ ისლამს, მაგრამ ფარულად აგრძელებდნენ თავიანთი რწმენის აღიარებას და ასევე ზრდიდნენ შვილებს. თუ ეს გაცხადდებოდა, ისინი ითვლებოდნენ სარწმუნოებისაგან განდგომილებად და მათ აპატიმრებდნენ. ისინი მრავლად იყვნენ ოსმალეთში, არაბულ ესპანეთში. სარწმუნოებისაგან განდგომილთ უტოლდებოდნენ ზოგიერთი მუსლიმური ერესის მიმდევრები, რომლებიც მნიშვნელოვნად სცილდებოდნენ ისლამის ძირითად დოგმატებს. ასეთები იყვნენ უკიდურესი შიიტები, რომლებიც აღმერთებდნენ ‘ალის. თეოლოგების ერთი ნაწილი დასაშვებად თვლიდა *თაკიᲒა*-ს (თაკიᲒა – სიფრთხილე, წინდახედულობა), რაც ნიშნავს უკიდურესი საფრთხის წინაშე ფორმალურად უარის თქმას ისლამზე, მაგრამ შინაგანად მისდამი ერთგულებას. *თაკიᲒა*-ს მიზანშეწონილობის შესახებ ერთიანი აზრი ვერ ჩამოყალიბდა, მაგრამ შიიტურ ისლამში იგი ფართოდ გავრცელდა.

ალაჰისა და მისი მოციქულების წყევლა, მოციქულის მიბაძვა, მოციქულის შეურაცხყოფა (*საბბ ან-ნაბი*) განდგომილის მსგავსად ისჯება (ამ დროს სასჯელი ერთნაირია მუსლიმისა და არამუსლიმის შემთხვევაში). ამისათვის აუცილებელია ორი მუსლიმი მოწმე. ამ დანაშაულისთვის ისჯებიან არა მხოლოდ მუსლიმები, არამედ „ურწმუნოები“, წარმართები

[1] H. Moazzenibistgani, “The Abolition (Nonsuit) of the Death Penalty of a Murtad Fitri in the Supposition of the Repentance and the Legality of Calling for the Repentance by the Judge,” *Criminal Law Doctrines*, 17(20), (2021), 309-330; M. Tabatabaie, H. Alidadi Soleimani, “An Investigation in the Sufficiency of Being Muslim for One of the Parents of Murtad Fitri,” *Fiqh,* 24(92), (2017), 31-50; Kamran Hashemi, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States* (Leiden, 2008), 36-39.

და არამუსლიმებიც (ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ჩადენილი დანაშაული არ შეიძლება გამოსწორდეს მონანიებით).

1314 წლის 19 ოქტომბერს დამასკოში სწორედ ისლამის შეურაცხყოფისთვის სიკვდილით დასაჯეს ქართველი ბერი ნიკოლოზ დვალი (მას თავი მოჰკვეთეს, ხოლო მისი გვამი დაწვეს) მამლუქი გამგებლის თენგიზის (დენგიზი) ბრძანებით.

მავრითანიის ისლამურ რესპუბლიკაში 1991 წლის კანონი ზღუდავს აღმსარებლობის თავისუფლებას – მუსლიმი არის სახელმწიფოს ერთადერთი მოქალაქე. შესაბამისად, ათეისტებს და სხვა სარწმუნოების აღმსარებელთ არ შეუძლიათ მოქალაქეობის მიღება, ხოლო მავრითანელი ისლამის უარყოფისთვის (ან სხვა რელიგიის მიღებისათვის) ავტომატურად კარგავს მოქალაქეობას. ამის გარდა, სისხლის სამართლის კოდექსის 306-ე მუხლი სარწმუნოების უარყოფისათვის ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯას მთელი ქონების კონფისკაციით სახელმწიფოს სასარგებლოდ. ბრალდებულს, ამ მუხლის მიხედვით, ეძლევა სამი დღე, რათა მოინანიოს და დაუბრუნდეს ისლამს. მავრითანიის 1984 წლის სისხლის სამართლის კოდექსის 306-ე მუხლით, თუ სარწმუნოებისაგან განდგომისათვის სიკვდილმისჯილი პირი მოინანიებს სასჯელის აღსრულებამდე, მავრითანიის უმაღლეს სასამართლოს შეუძლია შეარბილოს მისი სასიკვდილო განაჩენი პატიმრობით 3 თვიდან ორ წლამდე და დამატებით უნდა გადაიხადოს ჯარიმა 5 ათასიდან (დაახლ. 138 აშშ დოლარი) 60 000-მდე მავრითანული უგია. პაკისტანში სიკვდილით ისჯება ღვთის გმობაც და სისხლის სამართლის კოდექსი შეიცავს კონკრეტულ მუხლებს ყურანისა და მოციქულ მუჰამმადის შეურაცხყოფისთვის. ათეისტებს პაკისტანში არ შეუძლიათ მიიღონ პასპორტი.

ავღანეთის სისხლის სამართლის კოდექსი ითვალისწინებს ისლამისაგან განდგომილთა სიკვდილით დასჯას ჩამოხრჩობით. ამასთან, ავღანეთის პრეზიდენტი და ვიცე-პრეზიდენტი არ შეიძლება გახდეს სხვა სარწმუნოების აღმსარებელი. ბოლო ცნობილი სასიკვდილო განაჩენი რწმენის ღალატისათვის გამოიტანეს 2008 წლის იანვარში 23 წლის ჟურნალისტის საედ ფარვიზ ქამბახშის მიმართ, რომელმაც გაავრცელა ათეისტი არაშა ბიხოდის ტექსტები ყურანის ზოგიერთი აიების კრიტიკით. ეს გადაწყვეტილება სააპელაციო სასამართლომ შეუცვალა 20 წლიანი პატიმრობით, ხოლო 2009 წელს პრეზიდენტმა ჰამიდ კარზაიმ შეიწყალა და მან დატოვა ქვეყანა.

2016 წელს ლიბიის სისხლის სამართლის კოდექსში (1953წ.) შევიდა ახალი მუხლები, რომლებიც, ტრადიციული ფიკჰის ნორმების შესაბამისად, ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯას სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში. კატარის სისხლის სამართლის კოდექსიც (11/2004)

ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯას სარწმუნოების უარყოფისათვის, ხოლო ღვთის გმობა დასჯადია პატიმრობით 7 წლის ვადით.[1] 2014 წლის აპრილში მალდივის რესპუბლიკამ მიიღო ახალი რეგულაცია, რომელმაც აღადგინა სიკვდილით დასჯა (გაუქმდა 1953 წელს) რამდენიმე *ჰუდუდ* დანაშაულისთვის, მათ შორის სარწმუნოების უარყოფისთვის. მაროკოს სისხლის სამართლის კოდექსი არ ითვალისწინებს სიკვდილით დასჯას სარწმუნოების უარყოფისთვის, მაგრამ მაროკოს კონსტიტუციით (მუხლი 41), ფათვას გამოცემის უფლება აქვს მხოლოდ უმაღლეს ღვთისმეტყველთა საბჭოს, რომელმაც 2013 წლის აპრილში გამოსცა რელიგიური დეკრეტი ანუ ფათვა მუსლიმის სიკვდილით დასჯის თაობაზე სარწმუნოების უარყოფის შემთხვევაში. თუმცა ეს ფათვა გააუქმა მაროკოს უმაღლესმა რელიგიურმა კომიტეტმა 2017 წლის თებერვალში.

2006 წლის მარტში ქუვეითში მიღებული ახალი კანონი ბეჭდური პროდუქციისა და ინფორმაციის გავრცელების შესახებ, კრძალავს ნებისმიერი მასალის გამოქვეყნებას, რომელიც შეურაცხყოფს ალაჰის ატრიბუტებს, ისლამის მიერ აღიარებულ წინასწარმეტყველებს, მოციქულ მუჰამმადის მიმდევრებსა და მისი ოჯახის წევრებს. ქუვეითის სისხლის სამართლის კოდექსის (1960წ.) ახალი დამატებებით (2012 წელს დაემატა ორი ახალი მუხლი: 111-1 და 111-1ა) კი შეურაცხყოფა ალაჰის, ყურანის, ღვთიური მოციქულებისა და წინასწარმეტყველების, მუჰამმადის ჩათვლით, ასევე თვითონ მოციქულისა და მისი ცოლების ღირსების ხელყოფა, ისჯება სიკვდილით ან სამუდამო პატიმრობით. მსგავსი სანქცია გამოიყენება იმ შემთხვევაში, თუ შეურაცხყოფას ადგილი ჰქონდა საჯარო ადგილას. ამასთან მნიშვნელობა არ აქვს თუ როგორი ფორმით მოხდა შეურაცხყოფის მიყენება – გამონათქვამი, წამოძახილი, წერილობითი ფორმა, ჩანახატი, ფერწერული ტილო ან აზრის გამოხატვის სხვა ფორმა. თუმცა ეს სასჯელი გამოიყენება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მოსამართლე მიმართავს დამნაშავეს წინადადებით – მოინანიოს (მონანიების შემთხვევაში სასჯელი მცირდება 5 წლამდე თავისუფლების აღკვეთით). ანალოგიური პასუხისმგებლობა ეკისრება მას, ვინც თავის თავს უწოდებს მოციქულს.

2015 წლის 22 თებერვალს სუდანის სისხლის სამართლის კანონში (1991 წელი) შეტანილი ცვლილებებით, ახალი განსაზღვრება მიეცა სარწმუნოებისაგან განდგომას და ის ეხება მათ, ვინც ეჭვქვეშ დააყენებს ყურანის სანდოობას, მოციქულის ცოლებს, ოთხ მართლმორწმუნე ხალიფას ან მუჰამმადის სხვა მიმდევრებს. ამასთან სარწმუნოებისაგან

[1] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law,* 322, 329-333. 1992 წლის 8 ივნისს ეგვიპტელი ლიბერალი მწერალი, ფარაგ ფუდა ცივი იარაღით მოკლა ისლამური დაჯგუფების (ალ-ჯამა'ა ალ-ისლამიყა) ორმა წევრმა მას შემდეგ, რაც ალ-აზჰარის უნივერსიტეტის ღვთისმეტყველებმა ის დაადანაშაულეს ღვთის გმობაში.

განდგომილთ, რომლებიც „მოინანიებენ“ სხვა მუსლიმურ ქვეყანაში, შეიძლება დაემუქროთ 5 წლით თავისუფლების აღკვეთა. რელიგიის შეურაცხყოფისათვის სასჯელი გაიზარდა 6 თვიდან 5 წლამდე თავისუფლების აღკვეთით.[1] 2020 წლის 10 ივლისს სუდანმა ოფიციალურად გააუქმა 1991 წლის სისხლის სამართლის კოდექსის მუხლი 26 – სიკვდილით დასჯა სარწმუნოების უარყოფისათვის.

***

ფიკჰის მიხედვით, **აჯანყებულად** (*მუფსიდ, ან ბუღათ – აჯანყებულები*) ითვლება ის, ვინც არ განუდგა ისლამის რელიგიას, მაგრამ არ ცნობს კანონიერი მმართველის ძალაუფლებას და უარს აცხადებს შარიათის მოთხოვნების შესრულებაზე, მაგ., გადასახადის გადახდაზე, კანონიერი ხალიფას ან ადგილობრივი მმართველისადმი დამორჩილებაზე (ალ-ხურუჯ ʻალა ლ-ჰაქიმ). ასეთ პირებს, თუ არ მოინანიებენ, ციხეში სვამენ და მათი ქონება კონფისკაციას ექვემდებარება, ე. ი. ისეთივე სასჯელით ისჯებიან, როგორითაც სარწმუნოებისაგან განდგომილნი. თუ აჯანყებულები არიან სარწმუნოებისაგან განდგომილნი, მაშინ მათ წინააღმდეგ ომი უნდა წარიმართოს ისე, როგორც „ურწმუნოების“ წინააღმდეგ. თუ აჯანყებულები არ არიან სარწმუნოებიდან განდგომილნი, შეიძლება მათი დახოცვა მხოლოდ შეტაკების დროს ან დაპატიმრება სასამართლოს გადაწყვეტილებით. არ შეიძლება მათი დახოცვა განურჩევლად, მონად ქცევა ან მათი ოჯახისა და ქვეყნის განადგურება, აგრეთვე აჯანყებული ოლქის მცხოვრებთა ქონების გადაქცევა სამხედრო ნადავლად და მათი განაწილება მეომრებს შორის. ჰანაფიტები კი თვლიან, რომ ნებისმიერი აჯანყება კანონიერი მუსლიმი მმართველის წინააღმდეგ, რომელიც მართავს შარიათის საფუძველზე, შეიძლება დაკვალიფიცირდეს სარწმუნოებისაგან განდგომად. შაფიიტები და მალიქიტები თვლიან, რომ მოკლული აჯანყებულები, სარწმუნოებისაგან განდგომილთაგან განსხვავებით, უნდა დაიკრძალონ მუსლიმური წესების შესაბამისად.[2]

თუ მუსლიმური სახელმწიფოს წინააღმდეგ აჯანყდებოდნენ მთელი ოლქის ზიმიები (მაგ., სომხების და ქრისტიანი ქართველების აჯანყება სახალიფოს წინააღმდეგ VIII-IX სს., კოპტი-ქრისტიანების აჯანყება

[1] Amendments to Sudanese criminal law [https:// www.opendemocracy.net/ arab-awakening/ walaa-salah/ newamendments-to-sudanese-criminal-law].

[2] პირველი სისტემური კვლევა პოლიტიკური დაუმორჩილებლობისა და აჯანყებების თაობაზე ისლამურ სამართალში ეკუთვნის ხალედ აბუ ელ ფადლს. Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge, 2001); იხ. აგრეთვე: Esma'il Rahiminejad and Mohaddetheh Safarkhani, "Study of Baghy in Imami Jurisprudence and Iranian Law," *Islamic Law* 11(40), (2014), 105-133.

ეგვიპტეში ხალიფა ალ-მა'მუნის დროს და სხვ.), მათ წინააღმდეგ გაგზავნილ არმიას უნდა ემოქმედა ისე, როგორც „ურწმუნოთა" ან სარწმუნოებისაგან განმდგართა წინააღმდეგ.

სიტყვა *ბაღ̄ ჩნდება მედინის კონსტიტუციაში (დუსთ̄ურ ალ-მადი̄ნა) და აღნიშნავს გადაცდომას, დანაშაულს – მორწმუნენი უნდა გაერთიანდნენ იმათ წინააღმდეგ, ვინც არღვევს კანონს ან უსამართლოდ იქცევა ('ალ̄ მან ბაღ̄ მინჰუმ). ყურანში არაფერია ნათქვამი აჯანყებებსა და პოლიტიკურ დაუმორჩილებლობაზე. თუმცა ისლამის პირველ საუკუნეებში აქტიურად განიხილებოდა სამი აია, რომლებიც პირდაპირ არ მიემართება აჯანყებას. 4:59 აია მოუწოდებს მუსლიმებს დაემორჩილონ ალაჰს, მოციქულს და მათ, ვინც პასუხისმგებელია მუსლიმურ საზოგადოებაზე. უმაიანები და, მოგვიანებით, აბასიანებიც, რომელთა მმართველობის პერიოდში გახშირდა აჯანყებები, ამტკიცებდნენ, რომ ყურანის ეს აია მიუთითებდა მკაცრ მორჩილებაზე მმართველისადმი და კრძალავდა აჯანყების ყველა ფორმას. 5:33 აია მკაცრად კიცხავს მათ, ვინც ებრძვის ალაჰსა და მის მოციქულს და უკეთურებას ამრავლებს ქვეყანაზე. აქ მოხსენიებული *მუფსიდ ფი̄ ლ-არ̣დ* აღნიშნავს ადამიანს, რომელიც ჩადის ცოდვებს და არაკანონიერ ქმედებებს, ანგრევს თავისუფლებას, უსაფრთხოებას, სამართლიანობას და საზოგადოებრივ წესრიგს. 5:33 აია ცნობილია, როგორც *ა̄ათ ალ-ჰირა̄ბა* (თუმცა ყურანში მოხსენიებულია არა *ჰირა̄ბა*, არამედ *ღუჰა̄რიბ̄უნა* – ვინც ებრძვის) და ითვალისწინებს მკაცრ სასჯელებს, მათ შორის გასახლებას და სიკვდილით დასჯას. ამდენად, ზოგიერთი მმართველი აჯანყებულებს მიაკუთვნებდა *მუფსიდ ფი̄ ლ-არ̣დ*-ის კატეგორიას და მოითხოვდა მათ მკაცრად დასჯას. თუმცა სამართლისმცოდნეები ამტკიცებდნენ, რომ *მუფსიდ ფი̄ ლ-არ̣დ* გულისხმობდა შარაგზის ყაჩაღებს და ბანდიტებს (*კუტტა̄' ატ-ტურუკ*) და არა აჯანყებულებს. ისინი ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს იმაში, რომ მორჩილება მმართველისადმი სავალდებულოა იქამდე, ვიდრე არ ბრძანებს უკანონოს (ატ-ტა̄'ა ვა̄ჯიბა ლი-ქულლი ჰა̄ქიმ მა̄ ლამ ი̣a'მურ ბი-მა'ṣიი̣a), (ალ-ბუხარი, 56:2955, 93:7144; იბნ მაჯა, 24:2864). ყურანის 49:9 აია ცნობილია როგორც *ა̄ათ ალ-ბაღ̄,* რომლის მიხედვითაც იწოდება კანონი აჯანყებასა და აჯანყებულებზე (*აჰქა̄მ ალ-ბუღა̄თ*). ეს აია მიუთითებს მუსლიმებს მშვიდობიანი გზით გადაწყვიტონ ნებისმიერი უთანხმოება ან კონფლიქტი, რომელიც წარმოიშობა მათ შორის. ასევე „შეებრძოლეთ იმას, რომელიც ჩაგრავს, ვიდრე არ დამორჩილდება ალაჰის ბრძანებას". მუსლიმი სამართლისმცოდნეები თვლიან, რომ ეს აია ყველაზე მეტად შეესაბამება აჯანყებულების საქმეს. *აჰქა̄მ ალ-ბუღა̄თ* ანუ წესები აჯანყებულებთან მიმართებაში ძირითადად შემუშავდა ჰიჯრის III-IV/IX-X საუკუნეში *ა̄ათ ალ-ბაღ̄*-სა და 'ალი იბნ აბი ტალიბის პრეცედენტზე დაყრდნობით.

აქლემის ბრძოლისა (*ვაქ'ათ ალ-ჯამალ*, 656წ.) და სიფფინთან ბრძოლის (657წ.) დროს 'ალიმ უბრძანა თავის მეომრებს თვითონ არ წამოეწყოთ საბრძოლო მოქმედებები, არ დადევნებოდნენ გაქცეულებს და არ წაერთმიათ ქონება. ამასთან დაჭრილები და ტყვეები უნდა შეეწყალებინათ და არ დაეხოცათ. თუმცა, უმაიანთა და 'აბასიანთა მმართველობის ადრეულ პერიოდში პრაქტიკაში იყო აჯანყებულების სიკვდილით დასჯა და მათი გვამების დასახიჩრება, ასევე თავის მოკვეთა და მისი გაგზავნა მმართველისადმი. ალ-ღარნატის (გარდ. 1344წ.) ცნობით, უმაინმა ხალიფამ – მარვან იბნ ალ-ჰაქამმა (684-685) დააბრმავა თავისი მოწინააღმდეგეები და მოკვეთა მათ ხელ-ფეხი. 'აბდ ალ-მალიქის ხალიფობის დროს (685-705), ერაყის გამგებელმა ჰაჯჯაჯ იბნ ᲂუსუფმა მოკლა და სასტიკად აწამა 'აბდ ალლაჰ იბნ აზ-ზუბაᲂრი (692წ.).[1] იყო გათავისუფლებისა და შემწყნარებლობის მრავალი მაგალითიც. მაგ., ხალიფა ალ-მაჰდიმ (775-785) გამოუშვა ალიდები საპატიმროდან და შესთავაზა სუბსიდიები. თუმცა, 783 წელს მან დაიწყო იმათი დასჯა, ვინც მხარს უჭერდა მანიქეველთა დოქტრინას (ზანᲐდიკა) და, იმავდროულად, ალიდების რამდენიმე მომხრე დაადანაშაულა ერესში და სიკვდილით დასაჯა.[2]

საᲂიდ კუტბის (1906-1966) აზრით, აჯანყებული (ბუღᲐ) დაჭრილი, ტყვედ აყვანილი და გაქცეული არ უნდა მოიკლას. ამასთან, აჯანყება სამართლიანი მმართველის წინააღმდეგ არის „უკეთურების გამრავლება ქვეყანაზე" და არა *ბაღᲂ.* ეს ეწინააღმდეგება კლასიკურ ტრადიციას. საᲂიდ კუტბი იყო „მუსლიმი ძმების" წევრი და „ამბოხებული" ეგვიპტის მთავრობის წინააღმდეგ და, სავარაუდოდ, მის ინტერესებში იყო თავი დაეცვა *აჰქᲐმ ალ-ბუღᲐთ*-ის კლასიკური დოქტრინებით. რაშიდ რიდა (1865-1935), რომლის ძირითადი მიზანი იყო შარიათის პოზიციების აღდგენა, *ჰირᲐბა*-სთან მიმართებაში თვლის, რომ ის ეხება არა მარტო ყაჩაღობას, გაუპატიურებას და მსგავს დანაშაულობებს, არამედ იმათაც, ვინც ეწინააღმდეგება შარიათის დებულებებს. რაშიდ რიდა ხაზს უსვამს, რომ *ჰირᲐბა* დანაშაულობები უნდა გადაიხედოს და განისაზღვროს თანამედროვე მოთხოვნებისა და ინტერესების გათვალისწინებით. ამასთან, აუცილებელია არასამართლიანი მმართველის ჩამოცილება, თუ საჭიროა, ძალის გამოყენებითაც. მოციქულ მუჰამმადს ეკუთვნის სიტყვები: „საუკეთესო ბრძოლა [ჯიჰადი] ალლაჰის გზაზე არის სამართლიანი სიტყვის [თქმა] მჩაგვრელი მმართველისთვის" (აბუ დავუდი, 39:4344).

---

[1] Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, London, New York, 2003), 132.

[2] *The History of al-Ṭabarī*, Vol. 29: Al-Mansur and al-Mahdi A.D. 763-786/A.H. 146-169, trans. by Hugh Kennedy (Cambridge and New York, 1990), 237.

XXI საუკუნის მუსლიმურ სამყაროში „არაბული გაზაფხული“ განიხილება როგორც პრეცედენტი *აჰქამ ალ-ბუღათ*-ის თანამედროვე ნორმების შემუშავებისათვის. სამართლის სხვადასხვა სკოლის ღვთისმეტყველებს შორის არ არის კონსენსუსი ოპოზიციურ მოძრაობებთან მიმართებაში. ერთი ნაწილი აღიარებს არაძალადობრივი სამოქალაქო პროტესტის (საპროტესტო მიტინგები, გაფიცვები, საზოგადო მღელვარება და სხვ.) უფლებას, ხოლო მეორე ნაწილი კი მკაცრად კრძალავს მმართველის წინააღმდეგ სახალხო პროტესტის (ალ-ხურუჯ ʻალა ლ-ჰაქიმ) ყველა ფორმას, რადგანაც ის უცხოა ისლამისთვის.

სიძვა და მრუშობა ისლამურ სამართალში

სიძვა (არაბ. ფაჰიშა) არის გაუთხოვარი ქალისა და უცოლო მამაკაცის ინტიმური კავშირი, ოჯახური სიწმინდის ღალატს კი მრუშობა (არაბ. ზინაʼ) ჰქვია. ევროპულ ენებშიც არის განსხვავება მრუშობასა (adultery – სქესობრივი აქტი დაქორწინებული მამაკაცის არა ცოლთან ან გათხოვილი ქალის არა თავის ქმართან) და სიძვას (fornication – სქესობრივი აქტი დაუქორწინებელ ადამიანებს შორის) შორის.

წინაისლამურ ხანაში მრუშობა არ ითვლებოდა ცოდვად. ჯაჰილიას დროს ზოგიერთ ტომში იყო გავრცელებული „ექსპერიმენტული თანაცხოვრება“ – *სიფაჰ*. მამაკაცს შეეძლო ეცხოვრა ახალგაზრდა ქალთან ქორწინებამდე და თუ მათ მოეწონებოდათ ერთმანეთი, შეეძლოთ საქორწინო ხელშეკრულება დაედოთ. სხვა შემთხვევაში მათ არანაირი ვალდებულება არ ჰქონდათ ერთმანეთთან. იყვნენ მეძავებიც (თავისუფალი ქალები ან მონები). თეთრი დროშა სახლის სახურავზე გამოარჩევდა მათ და ვინც მოისურვებდა, შეეძლო ჰქონოდა მათთან სქესობრივი ურთიერთობა. არსად არაა მითითებული, რომ მამაკაცებს რცხვენოდათ ამ სახლების მონახულება. თუმცა აღნიშნულია, რომ ისინი ცხოვრობდნენ თავიანთი ტომიდან მოშორებით, რადგანაც ეს საქმიანობა არ იყო სასპატივსაცემო. თუ რომელიმე მეძავი ქალი დაფეხმძიმდებოდა და ბავშვს დაბადებდა, მაშინ ყველა მამაკაცი შეგროვდებოდა, მოუხმობდნენ იმათ, ვინც დახელოვნებული იყო ბავშვის მსგავსების დადგენაში მამასთან (ფიზიოგონმისტი–*კაʼიფ*). მეძავს უნდა გაეყოლებინა ბავშვი მამაკაცისათვის, რომელსაც ამოიცნობდნენ როგორც მამას. ყურანი სპეციალურად კრძალავს აგრეთვე მონა-ქალების პროსტიტუციას (24:33), რაც გავრცელებული იყო წინაისლამურ საზოგადოებაში. [1]

[1] ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII-Xსს.)*, 30; M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 63-95.

ყურანი მიუთითებს: „და ნუ მიეკარებით მრუშობას, რადგან სიძვაა და ცუდი სავალი“ [7:32/34]. ზინა’ (სქესობრივი კავშირი ქორწინებისა და მხევლობის ინსტიტუტის მიღმა) განმარტებულია ყურანში. პირველი აია, რომელიც გარდმოევლინა მრუშობის თაობაზე, არის 4:15/19 აია. „თქვენს ქალებს, რომელნიც მრუშობას მიჰყოფენ ხელს, დაუმოწმოს (ეს საქმე) ოთხმა თქვენთაგანმა; და თუ დაუმოწმეს, დააკავეთ ისინი სახლებში, ვიდრე სიკვდილი მიცვლით, ანდა ალაჰი რაიმე გზას გამოუნახავთ“. აქ საუბარია მხოლოდ ქალებზე, რომლებმაც ჩაიდინეს „საძაგელი საქმე“ (ალ-*ფაჰიშა*). ყურანის კომენტატორთა აზრით, ტერმინი – „ფაჰიშა“ არ შეიძლება აღნიშნავდეს მხოლოდ დაუშვებელ სქესობრივ ურთიერთობებს. ის აღნიშნავს ყველაფერს, რაც არის გამომწვევი, ამორალური, უღირსი ან ამაზრზენი, იქნება ეს სიტყვები თუ ქმედებები; არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ამ სიტყვის მნიშვნელობა შემოიფარგლოს მხოლოდ სექსუალური გარყვნილებით.

ყურანის 4:15/19 აიას ბოლო ფრაზას – „ალაჰი რაიმე გზას გამოუნახავთ“ განმარტავს შემდეგი ჰადისი, რომელიც მომდინარეობს ‘იბადა იბნ ას-სამითისაგან. „თქვა ალლაჰის მოციქულმა, ალლაჰიმც დალოცავს მას და მიესალმება: „მიიღეთ ჩემგან [დადგენილება]! ალლაჰმა უკვე გამონახა მათთვის გზა: (თუ ჩაიდენს მრუშობას) გასათხოვარი დასაქორწინებელთან – სასჯელი მათრახით (ჯალდ) და გაძევება ერთი წლით, ხოლო (თუ მრუშობას ჩაიდენს) გათხოვილი დაქორწინებულთან – 100 დარტყმა მათრახით და ქვებით ჩაქოლვა (რაჯმ)“ (მუსლიმი, 15:1316, 29:1690ა; ალ-ბუხარი, 5:271). ამ მასალის საფუძველზე, მუსლიმ სწავლულთა ნაწილი თვლიდა, რომ ეს იყო *ნასხ* –ყურანის აიას გაუქმება სუნნა-თი.

ყურანის 4:16/20 აიას თანახმად, „და თუ ორი თქვენთაგანი ჩაიდენს მას (მრუშობას), დასაჯეთ (დაამუნათეთ) ის ორი, ხოლო თუკი მოინანიეს და გამოსწორდნენ, თავი დაანებეთ მათ. ალაჰი მიმტევებელია, მწყალობელი“. მუსლიმი ეგზეგეტების აზრით, ამ აიაში საუბარია არა მხოლოდ ქალებზე, არამედ ქალებსა და მამაკაცებზე, რომლებიც არ არიან ქორწინებაში. თუმცა რას გულისხმობს „დასჯა“, ამის თაობაზე სამართლისმცოდნეთა შორის არ არის შეთანხმებული აზრი. შესაბამისად, ყურანის ორივე ზემოგანხილულ აიაში კონკრეტული სასჯელი (ალ-ჰადდ) მრუშობისათვის დადგენილი არაა. მოცემულია მხოლოდ ზოგადი ან დროებითი მითითებები, მაგ., დაკავება სახლებში (ალ-ჰაბს).

ყურანის 65:1 აიაში ნათქვამია: „არ გააგდოთ [გაყრილი ცოლები] მათი საცხოვრებლიდან და დაე, ისინი დარჩნენ იქ, თუ მხოლოდ ისინი არ ჩაიდენენ აშკარა მრუშობას, ასეთია დადგენილება ალაჰისა“. „ფაჰიშა“ აქ ნიშნავს ღალატს, ნათესავების შეურაცხყოფას, ან დაუმორჩილებლობას ქმრისადმი. 33:30 აიაში ის მოხსენიებულია მოციქულის ცოლებთან

დაკავშირებით და ხაზგასმულია, რომ მათი სასჯელი იქნება ორმაგი, რადგანაც ისინი არიან მიბაძვის მაგალითი ყველა მუსლიმი ქალისათვის. მოციქულის ცოლების ყველა ქმედება მაგალითია იმისა, რომ მათ თავიანთი ერთგულებითა და სანიმუშო საქციელით უნდა დაემკვიდრებინათ ალაჰის ნება დედამიწაზე. ამდენად, 33:30 აიაში „ფაჰიშა“ აღნიშნავს ყველაფერს, რაც ითვლება „დიდ ცოდვად“. მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ყურანი დაუშვებელი სქესობრივი ურთიერთობების ყველა შემთხვევაში მოითხოვს 4 მოწმეს (სხვა შემთხვევებში დაწესებულია 2 მოწმე) დანაშაულის დასამტკიცებლად.

„მრუშობის ჩამდენ ქალს და მამაკაცს – თითოელ მათგანს დაჰკარით ასი შოლტი და უარი არ თქვათ მათ მიმართ სიბრალულის გამო ალაჰის მორჩილებაზე, თუ გწამთ ალაჰის და განკითხვის დღის. და დაე, მოწმე იყოს მათი სასჯელისა მორწმუნეთა ჯგუფი“ [24:2].

„ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, ნებადართული არაა თქვენთვის, უანდერძოთ ცოლებს (მათთვის) საძულველი, და ნუ აიძულებთ, რომ დაგიბრუნონ ზოგი რამ, რაც ადრე მათთვის გიჩუქებიათ. გარდა იმ შემთხვევისა, თუკი ისინი აშკარა მრუშობას დაიწყებენ. მოეპყარით მათ სიკეთით, ხოლო თუკი მოიძულებთ, მაშინ რამდენჯერ ყოფილა, როცა თქვენ გძულებიათ რამე, ალაჰს კი მასში უამრავი სიკეთე დაედგინა“ [4:19/23].

მრუშობისათვის დაწესებულ სასჯელთან დაკავშირებით აშკარა წინააღმდეგობაა ყურანსა და ჰადისებში. სასჯელი მრუშობისათვის – ქვებით ჩაქოლვა (რაჯმ) არ არის ყურანში (მოხსენიებულია ჯალდ –გაშოლტვა). ამ სასჯელის დაწესება დაფუძნებულია სუნაზე. არაბული სიტყვა *რაჯმ* მომდინარეობს ზმნიდან *რაჯამა* – ქვებით ჩაქოლვა, წყევლა.

მუსლიმი ისტორიკოსები თვლიან, რომ ყურანის ზოგიერთი აია სხვადასხვა მიზეზით არ შევიდა ‘უსმანისეული ყურანის რედაქციაში. ყველაზე ცნობილი მათგან არის აია, რომელიც ითვალისწინებს დაქორწინებულ და გათხოვილ მრუშთა ქვებით ჩაქოლვას.

იბნ ‘აბბასის მიერ გადმოცემულ გრძელ ჰადისში აღნიშნულია, რომ ‘უმარ იბნ ალ-ხატტაბი მიუახლოვდა მეჩეთის კათედრას, განადიდა ალლაჰი ღირსეული სიტყვებით და თქვა: „მე გეტყვით თქვენ სიტყვებს, რომელთა თქმაც მე დამევალა. მე არ ვიცი, ალბათ ჩემი ვადა უკვე იწურება. ვინც გაიგებს და დაიმახსოვრებს ჩემს სიტყვებს, დაე, ყველას გადასცეს. … ნამდვილად, ალლაჰმა გამოაგზავნა მუჰამმადი ჭეშმარიტებით და გამოატანა მას წმინდა წერილები. იმათ შორის, რაც გარდმოავლინა ალლაჰმა, იყო აიაც ქვებით ჩაქოლვაზე. ჩვენ წავიკითხეთ, გავიაზრეთ და დავიმახსოვრეთ ის. ალლაჰის მოციქული მრუშებს ქვებით ქოლავდა, და მის შემდეგ ჩვენც ვსჯიდით მათ ამგვარად. მე ვშიშობ, რომ მრავალი

წლის შემდეგ, გამოჩნდება ისეთი ადამიანი, რომელიც იტყვის: „ვფიცავ ალლაჰს, ჩვენ ვერ ვხედავთ აიას ქვებით ჩაქოლვაზე ალლაჰის წიგნში!“ ამ გზით ისინი შეიძლება შეცდომილნი აღმოჩნდნენ, უარი თქვან ალლაჰის მიერ გადმოგზავნილ სავალდებულო მითითებებზე. ალლაჰის წიგნში ჭეშმარიტად საუბარია ქვებით ჩაქოლვაზე დაქორწინებული მამაკაცების და ქალების, რომელთაც ჩაიდინეს მრუშობა, რაც მტკიცდება მოწმეებით, ან ფეხმძიმობით ან აღიარებით“ (მუსლიმი, 15:1317; თირმიზი, 17:1431; იბნ ჰანბალი, 2:157). ხალიფა ‘უმარი მოითხოვდა, რომ ეს აია თავიდანვე შესულიყო 24-ე სურაში, ან 33-ე სურაში, მაგრამ შემდეგ რატომღაც დავიწყებას მიეცა. მისი შინაარსი ეწინააღმდეგება სურა 24:2-ს, რომელიც მოითხოვს გაშოლტვას (100 დარტმა) იმავე დანაშაულისათვის დამნაშავეთა საქორწინო სტატუსისა და ასაკის განსაზღვრის გარეშე. ამ აშკარა წინააღმდეგობის განმარტების მიზნით, მუსლიმმა იურისტებმა დაასკვნეს, რომ გაშოლტვით დასჯა ყურანით დადგენილია ქორწინებაში არმყოფი ახალგაზრდა მამაკაცებისა და ქალებისათვის, ხოლო დაქორწინებული და გათხოვილი ზრდასრული მრუშები უნდა ჩაიქოლონ ქვებით სიკვდილამდე.[1]

აღმოსავლეთმცოდნე ალ. კნიშის თანახმად, მიუხედავად იმისა, რომ ‘უმარმა „ზედმიწევნით კარგად“ დაიმახსოვრა აია „ქვებით ჩაქოლვაზე“, მისი ავტორიტეტი საკმარისი არ აღმოჩნდა მუსლიმი მეცნიერების დასარწმუნებლად და ყურანის კანონიკურ ტექსტში ჩასართავად.[2] ზოგიერთი დასავლელი მეცნიერი ვარაუდობს, რომ ‘უმარმა აია „ქვებით ჩაქოლვაზე“ გაიხსენა დაპყრობათა ეპოქაში არაბთა ქალაქ-გარნიზონებში დისციპლინის გაძლიერების მიზნით. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ სწორედ ამ პერიოდში მან მკაცრი სასჯელი შემოიღო ალკოჰოლის მოხმარებისათვის არაბულ სამხედრო დასახლებებში, რათა შეეჩერებინა მათი მცხოვრებლების მორალური გახრწნა სამხედრო ლაშქრობებს შორის პერიოდში.[3] ყურანის კომენტატორთა დიდი ნაწილი თვლის, რომ ყურანის 4:15-16 აიების უარყოფა (ნასხ) მოხდა მოგვიანებით 24:2 აიათი. მკვლევართა აზრით, ყურანით თუ იქნებოდა დაწესებული ქვებით ჩაქოლვა მრუშობისათვის, მაშინ აზრს დაკარგავდა 33:30 აია, რომელიც ხაზს უსვამს მოციქულის ცოლების მიერ „აშკარა სიბილწის“ ჩადე-

[1] Sarah Eltantawi, “Mysterious Legislation: ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb’s Role in the Legalization of the Stoning Punishment in the Sunni Islamic Tradition,” Nevin Reda and Yasmin Amin (editors), *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice: Processes of Canonization Subversion and Change* (Montreal, 2020), 288-313; S. A. Rizwan, “The Politics of ʿUmar b. al-Khaṭṭāb and Zinā-Stoning,” *Arab Law Quarterly* (2022), 1-49.

[2] Alexander Knysh, “Multiple Areas of Influence”, McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur’an* (Cambridge, 2006), 218.

[3] M. Hodgson, *The Venture of Islam,* vol.1, 209-211.

ნის შემთხვევაში სასჯელის გაორმაგებას (სიკვდილით დასჯა/რაჯმ ვერ გაორმაგდება) და 4:25 აია, რომლის თანახმადაც მონა ქალის სასჯელი თავისუფალი, გათხოვილი ქალის სასჯელის ნახევარია.

მუსლიმი იურისტები ამტკიცებენ, რომ ყურანში „ქვებით ჩაქოლვაზე“ აიას არსებობის თუ არარსებობის მიუხედავად, სუნაში არსებობს საკმარისი მტკიცებულება, რათა გამოიყენონ სასჯელის ეს ზომა ზრდასრულ დაქორწინებულ და გათხოვილ დამნაშავეებთან მიმართებაში. იგივე არგუმენტი გამოიყენეს ღვინის სმისათვის 80 დარტყმით სასჯელის დაწესების გასამართლებლად, რომელიც ასევე ‘უმარმა შემოიტანა, ყურანსა და მოციქულის სამართლებრივ გადაწყვეტილებებზე დაყრდნობით.

აბუ ჰურაᲂრას და ზაᲓ იბნ ხალიდ ალ-ჯუჰანის გადმოცემით, ერთხელ ალაჰის მოციქულთან მივიდნენ ბედუინები და ერთ-ერთმა თქვა: „ო, ალლაჰის მოციქულო, გევედრებით ალლაჰის სახელით გამოიტანო განაჩენი მისი წიგნის შესაბამისად“. მეორე ბედუინმა, რომელიც აღმოჩნდა უფრო მცოდნე რელიგიის საკითხებში, თქვა: „დიახ, განსაჯეთ ჩვენს შორის ალლაჰის წიგნის შესაბამისად და ნება მომეცით სიტყვა ვთქვა“. მან უთხრა: „თქვი“. ბედუინმა თქვა: „ჩემი შვილი ემსახურებოდა ამ კაცს და ჩაიდინა მრუშობა მის ცოლთან. მე მითხრეს, რომ ჩემს ვაჟს ქვებით ჩაქოლავდნენ სიკვდილამდე. შემდეგ მე გადავუხადე ამ ადამიანს გამოსასყიდი – 100 ცხვარი და ერთი მონა ქალი. შემდეგ მე მივმართე მცოდნე ხალხს (აჰლ ალ-‘ილმ) და მათ თქვეს, რომ ჩემი ვაჟი უნდა დაისაჯოს მათრახის 100 დარტყმით და დასახლებიდან გაძევებით ერთი წლის ვადით, ხოლო ამ კაცის ცოლი – ჩაიქოლოს ქვებით სიკვდილამდე“. მაშინ ალლაჰის მოციქულმა, თქვა: „ვფიცავ მას, ვის ხელშიც არის ჩემი სული, მე აუცილებლად გამოვიტან განაჩენს ალლაჰის წიგნის შესაბამისად! ახალგაზრდა მონა ქალი და ასი ცხვარი უნდა დაგიბრუნონ შენ, შენი ვაჟი კი ასი დარტყმით უნდა დაისაჯოს და გაძევებულ იქნეს დასახლებიდან ერთი წლის ვადით. შენ კი, უნაის, წადი ამ ქალთან და თუ ის აღიარებს, ჩაქოლეთ ის ქვებით სიკვდილამდე“ (ალ-ბუხარი, 46:2446; მუსლიმი, 29:1690ა, 1691; აბუ დავუდი, 23:4415).

ქვებით ჩაქოლვა (*რაჯმ*) სრულდება მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ყადის ან მისი უფლებამოსილი პირის ზედამხედველობით. მრუშობაში დადანაშაულებული მამაკაცი ისჯება მდგომიარე პოზაში (შარვლით) და დარტყმები ნაწილდება მთელ სხეულზე, სახისა და სასქესო ორგანოების გარდა და, როგორც ზოგიერთი ამბობს, თავის გარდა. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, ‘ალი იბნ აბი ტალიბთან მიიყვანეს ადამიანი, რომელიც უნდა დაესაჯათ ჰადდ სასჯელით ყურანის მითითებების შესაბამისად, და ‘ალიმ თქვა: „დაარტყით მას და სხეულის

თითოეულ ნაწილს თავისი წილი, მაგრამ უფრთხილდით დარტყმას სახეზე და სასქესო ორგანოებზე“. ქალი ისჯება მჯდომიარე მდგომარეობაში, მაგრამ ის ტანსაცმელში ისე უნდა იყოს გახვეული, რომ არ ჩანდეს სხეულის ის ნაწილები, რაც დაფარული უნდა იყოს. ორივე, მამაკაცის და ქალის, შემთხვევაში დარტყმები უნდა იყოს საშუალო სიძლიერის, მაგრამ არც ძალიან ხანგრძლივი და არც ძალიან მსუბუქი. შოლტი, რომლითაც ხორციელდება დარტყმები, უნდა იყოს საშუალო სიმტკიცის, არც ძალიან მაგარი და არც ძალიან რბილი, რაზედაც მიუთითებს ერთ-ერთი ჰადისი: მოციქულთან მიიყვანეს ადამიანი, რომელმაც დაიმსახურა ჰადდ სასჯელი, და მიუტანეს მას შოლტი მტკიცე და მაგარი, მაგრამ მან თქვა: „ამაზე უფრო რბილი“. მას მიუტანეს გაშლილი [შოლტი], და მან თქვა: „ამაზე უფრო ძლიერი“. შემდეგ მიუტანეს მოციქულს გამხმარი შოლტი, და მან თქვა: „ეს გამოდგება“. სხვა გადმოცემის თანახმად, ‘უმართან მიიყვანეს ადამიანი იმისათვის, რომ აღესრულებინა ჰადდ სასჯელი, და მან ბრძანა შოლტის მიტანა. მას მიუტანეს შოლტი, მაგრამ ის აღმოჩნდა რბილი, და მან თქვა: „ამაზე უფრო მაგარი“. შემდეგ მას მიუტანეს საშუალო სიმაგრის შოლტი და მან უთხრა (ადამიანს, რომელსაც უნდა აღესრულებინა სასჯელი): „დაარტყი ისე, რომ არ ჩანდეს შენი იღლიები, და სხეულის თითოეულ ნაწილს არგუნე ის, რაც ერგება“. მრუში ისჯება უფრო ძლიერი დარტმებით, ვიდრე ლოთი, ხოლო ლოთი უფრო ძლიერი დარტყმებით, ვიდრე ცილისმწამებელი და „სასჯელი მოსამართლის შეხედულებისამებრ (თა‘ზირ) უფრო მკაცრია, ვიდრე ყველა ჩამოთვლილი“.[1]

ჰადისებში აღნიშნულია, რომ მუჰამმადი სჯიდა მრუშობისათვის ქვებით ჩაქოლვით მუსლიმებს – მამაკაცებს და ქალებს, როდესაც არსებობდა ოთხი მოწმე, ან ანალოგიით, თუ დამნაშავე ოთხჯერ აღიარებდა თავის დანაშაულს (ალ-ბუხარი, 86:6820; აბუ დავუდი, 26:4452).

სამართლისმცოდნეებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა ტერმინ – „იჰ̣ან“-ის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით. თავისუფალი მუსლიმი ხდება „მუჰ̣ან“ მხოლოდ მაშინ, თუ ის დაქორწინებულია თავისუფალ მუსლიმ ქალზე; თუ ის დაქორწინებულია ქალზე „საღვთო წერილის ხალხთაგან“ (აჰლ ალ-ქითაბ), მაშინ ქალი მამაკაცის საშუალებით ხდება „მუჰსანა“, მაგრამ მამაკაცი ამ ქალის საშუალებით არ ხდება „მუჰსან“.[2]

ოთხი მოწმის წარმოდგენის აუცილებლობაზე მოხსენიებულია ყურანის 24:4 აიაში. ამასთან აუცილებელია ოთხი მოწმე მამაკაცი. თუ ვერ

[1] Абу Йусуф, “Китаб ал-Харадж («Книга о Харадже»),” *Хрестоматия по исламу*, 183.

[2] Abdel Salam Sidahmed, “Problems in Contemporary Applications of Islamic Criminal Sanctions: The Penalty for Adultery in Relation to Women,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), 187-204.

მოიძებნა, მაშინ სამი მამაკაცი და ორი ქალი. სხვა კომბინაცია არ მიიღება. ცილისწამება (კაზფ) 80 დარტყმით ისჯება. „და ისინი, რომელნიც ბრალს დასდებენ პატიოსან ქალებს და მერმე ვერ მოიყვანენ ოთხ მოწმეს ... დაჰკარით ოთხმოცი შოლტი და ნუ შეიწყნარებთ მათ მოწმეობას ნუღარასოდეს. სწორედ ისინი არიან გარყვნილნი“ [24:4-5]. ცილისწამება მრუშობაში მიეკუთვნება ღმერთის წინაშე ჩადენილ დანაშაულს, რისი პრეცედენტიც გახდა მუჰამმადის ახალგაზრდა ცოლთან – ‘ა’იშასთან დაკავშირებული ცნობილი ეპიზოდი: ‘აბდ ალლაჰ იბნ ’უბაᵾᵾმ და სხვებმა დაადანაშაულეს ‘ა’იშა მრუშობაში მუჰამმადის მიმდევარსა და არაბ მხედართმთავართან საფვან იბნ ალ-მუ‘ატტალთან (გარდ. 638 ან 679წ.). ‘ა’იშა გამართლდა ალაჰისაგან მუჰამმადისადმი გარდმოვლენილი გამოცხადების საფუძველზე.[1] თუ ვინმე სრულწლოვან მუსლიმ მამაკაცს ან ქალს დაუძახებს უკანონოდ შობილს (ვალად აზ-ზინა’), ასევე 80 დარტყმით ისჯება.

აბუ ᵾუსუფის თანახმად, თუ მოწმეები ჩვენებას მისცემენ იჰსან-ში მყოფი მამაკაცის და ქალის მიერ მრუშობის ჩადენაზე, და დამაჯერებლად მოყვებიან ამ ამორალური საქციელის შესახებ, იმამი ბრძანებს მათ ქვებით ჩაქოლვას სიკვდილამდე. ამის დასადასტურებლად მას მოაქვს შემდეგი გადმოცემა: ებრაელებმა ჰკითხეს მოციქულს: „ვინ ისჯება ქვებით ჩაქოლვით?“ მოციქულმა უპასუხა: „თუ ოთხი მოწმე დაადასტურებს, რომ დაინახეს როგორ ჩაიდინა ადამიანმა მრუშობა, ისე როგორც ნემსი ქუთუთოების სურმით (ქართ. საოლავი) შესაღებად, რომელმაც შეაღწია სურმის ყუთში, მაშინ ქვებით ჩაქოლვა სავალდებულოა“.[2] თუ ფეხმძიმე ქალის წინააღმდეგ მისცეს ჩვენებები, რომ მან ჩაიდინა მრუშობა, ან მან თვითონ ოთხჯერ აღიარა თავისი დანაშაული, ის არ ისჯება ქვებით ჩაქოლვით იქამდე, ვიდრე არ დაბადებს ბავშვს. გადმოცემით, ასე იქცეოდა თვითონ ალაჰის მოციქული. თუმცა ფეხმძიმე ქალის შემთხვევაში გაშოლტვის დროს, მოციქული მიუთითებდა ფრთხილად მოქცეოდნენ მას.[3]

უნდა აღინიშნოს, რომ თვითონ უმაღლესი ხელისუფალნი არ ისჯებოდნენ ამგვარი დანაშაულისათვის. მაგალითად, ‘აბასიანთა ცნობილ ხალიფას – ჰარუნ არ-რაშიდს (786-809), რომელსაც ჰარემში 1000 მხევალი ჰყავდა, ურთიერთობა ჰქონდა თავის საკუთარ დასთან. მის ვაჟს –

[1] G. H. A. Juynboll, “Ṣafwān ibn Muʿaṭṭal,” C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte (eds.), *The Encyclopedia of Islam*, VIII, Ned–Sam (new ed.). (Leiden and New York,1995), 819-820.

[2] იქვე.

[3] Pavel Pavlovitch, “The Stoning of a Pregnant Adulteress from Juhayna: The Early Evolution of a Muslim Tradition,” *Islamic Law and Society*, 17/1 (2010), 1-62.

ალ-მა'მუნს (813-833) კავშირი ჰქონდა თავის დეიდასთან. შიიტური გადმოცემით, ხალიდ იბნ ვალიდმა (გარდ. 641 წ.), არაბთა არმიის მხედართმთავარმა, არ-რიდდას ომების დროს (ხალიფა აბუ ბაქრის სამხედრო ლაშქრობები აჯანყებული არაბული ტომების წინააღმდეგ, რომელთაც უარი თქვეს ზაქათის გადახდაზე, 632-633წწ.), 632 წელს მოკლა ბანუ ʿარბუს არაბული ტომის წინამძღოლი, მალიქ იბნ ნუვაʿრა, რათა დაუფლებოდა მის მშვენიერ ცოლს (უმმ თამიმ ბინთ ალ-მინჰალს). როცა აბუ ბაქრს უთხრეს ამ დანაშაულის შესახებ, მან არ დასაჯა ხალიდი და გამოაცხადა: „მოციქულმა მას უწოდა „ალლაჰის მახვილი" და ის ვერ შეძლებდა რაიმე მოემოქმედა ალლაჰის მახვილის წინააღმდეგ".[1]

მალიქ იბნ ანასის და აბუ ჰანიფას თანახმად, ეს სასჯელი არ გამოიყენება არამუსლიმებთან მიმართებაში, მუჰამმად იბნ იდრის აშ-შაფიʿი და იბნ ჰანბალი შესაძლებლად თვლიდნენ *რაჯმ*-ის გამოყენებას მათ წინააღმდეგაც. ამასთან ქვა არ უნდა იყოს ძალიან პატარა ან ძალიან დიდი, ისეთი ზომის, რომ ხელი შეავსოს.

ჰომოსექსუალურ ურთიერთობასთან (*ლივათ*) დაკავშირებით მუსლიმ ღვთისმეტყველთა აზრი განსხვავებულია. შაფიიტები, ჰანბალიტები და იმამიტები განიხილავენ მას, როგორც *ზინა'*. თუ ეს ფაქტი დადასტურდა 4 მოწმე მამაკაცის მიერ, მაშინ აქტიური პარტნიორი – ლუ̄ტ̄ ან ლა̄'იტ (თუ ის არის *მუჰსან*) ისჯება ქვებით ჩაქოლვით, ხოლო პასიური პარტნიორი (მა'ბუ̄ნ) – გაშოლტვით და გაძევებით.[2] მალიქიტები არ ითხოვენ ქვებით ჩაქოლვისათვის, რომ ის იყოს *იჰსან*. ჰანაფიტები თვლიან, რომ ჰომოსექსუალური ურთიერთობა შეიძლება დაისაჯოს მხოლოდ *თაʿზირ*-ით. შიიტური დოქტრინის მიხედვით, სასჯელი ჰეტეროსექსუალური ურთიერთობისთვის იგივეა, რაც სუნიტური სკოლების მიხედვით. თუ დამნაშავე არ არის *მუჰსან*, მაშინ ის შეიძლება დაისაჯოს სიკვდილით მხოლოდ განსაკუთრებული გარემოებების დროს (ურთიერთობა ახლო ნათესავებს შორის და ურთიერთობა არამუსლიმ მამაკაცსა და მუსლიმ ქალს შორის). ღვთისმეტყველთა ნაწილი დაშვებულად მიიჩნევს ორალურ სექსს, რადგანაც მის შესახებ არაა მითითებები წმინდა ტექსტებში. ღვთისმეტყველთა აბსოლუტური უმრავლესობა აკრძალულად თვლის ანალურ სექსს, ონანიზმს, ზოოფილიას, ჯგუფურ სექსს და ლესბოსელო-

[1] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī,* Vol. 10: The Conquest of Arabia: The Riddah Wars A.D. 632-633/A.H. 11. Fred McGraw Donner (trans., ann.), (New York, 1993), 100-102.

[2] Abu Jaʿfar Mohammad ibn Hasan ibn ʿAli al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 467-474; Pavel Pavlovitch, "The Islamic Penalty for Adultery in the Third Century Ah and Al-Shāfiʿī's Risāla," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 75/3 (2012), 473-97.

ბას. შიიტური დოქტრინით, ლესბოსელობისთვის (*სიჰაკ*) სასჯელი არის 100 დარტყმა. არაბ. *მუსაჰაკა* ნიშნავს ლესბოსელს (ჰომოსექსუალ ქალს), ხოლო საჰაკიათ – ლესბოსელობას (ყურანის ტერმინია – ფაჰიშა). ფიკჰის ტექსტები, *მუსაჰაკა*-ს იურიდიულ ბაზად თვლიან ყურანის ფრაზას, რომელიც აქებს მორწმუნე ქალებს, „ვინც იცავენ თავიანთ სარცხვენელთ (ლი-ფურუჯიჰიმ ჰაფიზუნ) მხოლოდ და მხოლოდ მეუღლეთათვის ან იმათთვის, ვინც მათ მარჯვენას მოუპოვებია. ჭეშმარიტად ისინი უსაყვედურონი არიან“. ტექსტი გრძელდება შემდეგი ფრაზით: „ხოლო ვისაც გული უთქმდეს ამის მიღმა, სწორედ ისინი არიან თავგასულნი“ [23:5-7]. მუსლიმი ღვთისმეტყველები კატეგორიულად კრძალავენ სექსუალურ ურთიერთობას ჰერმაფროდიტთან, თვლიან მას სოდომის ცოდვად. ისლამურ სამართალში სექსუალური ძალადობა (იღთიḥაბ) ისევე ისჯება, როგორც მრუშობა. მასტურბაციის (უცხო მამაკაცის ან ქალის ხელით) აკრძალვის მომხრეებს (აშ-შაფი'ი, ატ-ტაბარი, ალ-ქურთუბი, იბნ კაᲂᲂიმ ალ-ჯავზიᲂა) მტკიცებულებად მოჰყავთ ასევე ყურანის ზემოხსენებული 23:5-7 აიები. ზოგიერთი ღვთისმეტყველი (მათ შორის იბნ ჰანბალი და იბნ ჰაზმი) თვლიდა, რომ მასტურბაცია (არაბ. ისთიმნაᲐ') დაშვებულია ისევე როგორც სისხლის გამოშვება (ჰიჯაბა). თუმცა ჰანბალიტური სკოლის სამართლისმცოდნეები უშვებდნენ მასტურბაციას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ახალგაზრდა ადამიანი იძულებული იყო მიემართა მისთვის მრუშობის ჩადენის შიშით და თუ მას არ ჰქონდა თანხა ქორწინებისათვის. *ზინაᲐ ბი-ლ-მაჰარიმ* – ინცესტი (სისხლის შერევა, სქესობრივი კავშირი სისხლით ნათესავებს შორის – მშობლებსა და შვილებს, ძმებსა და დებს შორის) სიკვდილით ისჯება, არა აქვს მნიშვნელობა დამნაშავე ქორწინებაში იმყოფება თუ არა ან მუსლიმია თუ არამუსლიმი. ჰადისებში საუბარია დამნაშავის ქონების კონფისკაციაზეც.[1]

ირანის სისხლის სამართლის კოდექსის (2013 წლის 21 აპრილი) 233-241 მუხლები ეხება სოდომურ (levaat) და არასოდომურ (tafkheez) ჰომოსექსუალურ აქტებს. მუხლები 221-288 კი ეხება *ჰუდუდ* დანაშაულობებს, რომელთა შორის მოხსენიებულია ლესბოსელობა (mosaahaqa). თუმცა ლესბოსელობასთან მიმართებაში კოდექსში არ არის სპეციალური მოხსენიება სიკვდილით დასჯაზე. კოდექსის 136-ე მუხლი ითვალისწინებს

[1] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 94-96; Serena Tolino, "Homosexual Acts in Islamic Law: Siḥāq and Liwāṭ in the Legal Debate," *GAIR Mitteilungen,* 6 (2014), 187-205. დაშვებულია კონტრაცეფცია (არაბ. 'აზლ), პრეზერვატივებისა (არაბ. ვაკი) და ნებისმიერი სხვა საშუალებების გამოყენება ფეხმძიმობის თავიდან ასაცილებლად. ჰანაფიტების, შაფიიტებისა და ჰანბალიტების გარკვეული ნაწილი აბორტს (იჯჰაძ) დასაშვებად მიიჩნევს 4 თვემდე ნაყოფის შემთხვევაში, ხოლო მათი დიდი ნაწილი – მხოლოდ სიცოცხლის საფრთხის შემთხვევაში.

სიკვდილით დასჯას *ჰუდუდ* დანაშაულობებზე მეოთხეჯერ ჩადენის შემთხვევაში.[1] აბუ დაბის (არაბთა გაერთიანებული საამიროები) სისხლის სამართლის კოდექსით სოდომი დასჯადია 14 წლით პატიმრობით, ხოლო დუბაის სისხლის სამართლის კოდექსის 177-ე მუხლი სოდომზე ორმხრივი თანხმობით ითვალისწინებს 10 წლით პატიმრობას.[2]

ჰომოსექსუალიზმი არაბული ქვეყნებიდან კანონით დაშვებულია მხოლოდ იორდანიასა და ბაჰრეინში.

ღვინის სმა და აზარტული თამაშები

ღვინის გამოყენება აკრძალულია ყურანით. ფაკიჰებმა გაავრცელეს ეს აკრძალვა მთლიანად ალკოჰოლურ სასმელებზე. ყურანი არ ითვალისწინებს განსაზღვრულ სასჯელს ამ ცოდვისათვის. ცნობილია მუჰამმადის სიტყვები: „ვინც სვამს ღვინოს, უნდა დაისაჯოს გაშოლტვით“. ეს არის სადავო საკითხი, რადგანაც სხვა ცნობებით, მუჰამმადი არასოდეს არ ითვლიდა დარტყმების ოდენობას ან ზოგიერთ შემთხვევაში საერთოდ არ სჯიდა. ამის საფუძველზე მუსლიმი მეცნიერების მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მუჰამმადი დასჯის დროს იყენებდა *თა'ზირ*-ს – სასჯელს შეხედულებისამებრ და არა მკაცრ, სავალდებულო სასჯელს – *ჰადდ*. გადმოცემით, ხალიფა აბუ ბაქრი ღვინის მსმელებს სჯიდა 40 დარტყმით. ასე იქცეოდა ხალიფა 'უმარიც თავისი ხალიფობის პირველი რამდენიმე წლის განმავლობაში. მოგვიანებით, როდესაც ღვინის მსმელთა რაოდენობა საგრძნობლად გაიზარდა, 'უმარი მოეთათბირა მუჰამმადის მიმდევრებს მედინაში. 'ალი და, ზოგიერთი გადმოცემით, 'აბდ არ-რაჰმან იბნ 'ავფიც ამტკიცებდნენ, რომ ღვინის სმისათვის სასჯელი უნდა ყოფილიყო მრუშობასთან დაკავშირებით ცრუ მოწმეობისთვის ყურანით დაწესებული სასჯელის (80 დარტყმა) ტოლი. იყო შემთხვევები, როდესაც 'უმარი სჯიდა 80-ის ნაცვლად 60 ან 40-ჯერ გაშოლტვით, ასევე ხალიფები 'უსმანი და 'ალი სჯიდნენ ან 40 ან 80 დარტმით. ამდენად, კანონთმცოდნეები ღვინის მოხმარებისთვის სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავენ სასჯელს – 40-დან 80 დარტყმამდე თავისუფალი მუსლიმისთვის და 20-დან 40 დარტყმამდე მონისათვის. ამ დანაშაულისათვისაც აუცილებელია მტკიცებულება: აღიარება,

[1] English Translation of Books I & II of the New Islamic Penal Code, April 4, 2014 [https://iranhrdc.org/english-translation-of-books-i-ii-of-the-new-islamic-penal-code/]; Iran Human Rights & Ensemble Contre la Peine de Mort, Annual Report on the Death Penalty in Iran 2019 (2020); Kameel Ahmady, "LGB in Iran-The Homophobic Law and Social System," *Swift Journal of Social Sciences and Humanities*, 6/1 (January, 2020), 001-013.

[2] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law,* 332.

სიმთვრალის გარეგნული ნიშნები ან ორი მოწმე მამაკაცი.[1] თუ ალკოჰოლის მოხმარება ხდება ძალდატანებით, მაშინ ეს სასჯელი არ გამოიყენება. ჰანბალიტი თეოლოგი იბნ კუდამა ალ-მაკდისი მიუთითებდა, რომ ადამიანი არ უნდა დაესაჯათ იმ შემთხვევაშიც, როდესაც მან არ იცოდა სასმელით გამოწვეული თრობის თაობაზე.[2] სუნიტური და შიიტური სამართლით, *ჰუდუდ* სასჯელები არ გამოიყენება სამხედრო მოქმედებებისა და მოწინააღმდეგის ტერიტორიაზე (*დარ ალ-ჰარბ*). მაგ., კადისიასთან ბრძოლის დროს (636წ.) არაბმა მხედართმთავარმა – სა'დ იბნ აბი ვაკკასმა, მრავალჯერადი სამართალდარღვევის მიუხედავად (ღვინის სმა), არ დასაჯა მამაცი მეომარი აბუ მიჰჯან ას-საკაფი, რომელიც მასთან ერთად იბრძოდა სპარსელების წინააღმდეგ. თუმცა ის იყო ალკოჰოლიკი, რისთვისაც უკვე იყო დასჯილი და გაძევებული ხალიფას მიერ და შემდეგ დაპატიმრებული.

წიგნში *ალ-მუდავვანა ალ-ქუბრა*, რომელიც გახდა ყველაზე ავტორიტეტული კრებული იბადიტურ სამართალში, აბუ ღანიმ ბიშრ იბნ ღანიმ ალ-ხურასანი (VIIIს. მეორე ნახევარი – IX ს. I მესამედი) მიუთითებდა, რომ ხალიფა 'უმარ იბნ 'აბდ ალ-'აზიზი (717-720) არ იყენებდა სასჯელს აშკარად მთვრალი ადამიანის მიმართაც კი, თუ ის არ აღიარებდა ალკოჰოლის მოხმარებას, მაგრამ აღიარების შემთხვევაში სჯიდა მთვრალებსაც და გამოფხიზლებულებსაც.[3] ზოგიერთი ჰადისის თანახმად, *ხამრ*-ის განმეორებით გამოყენების შემთხვევაში მუჰამმადი ბრძანებდა სამართალდამრღვევის დაპატიმრებას. ასე ფიქრობდა მაგ., XVII ს. შიიტი თეოლოგიც – იბნ ბაბავაჲჰ ას-სადუკი. ის, თრობის ხარისხის მიუხედავად, მიუთითებდა სიკვდილით დასჯას დანაშაულის მესამე ან მეოთხეჯერ განმეორების შემთხვევაში.[4]

---

[1] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 479-481; Mohamed 'Abdalla Selim El-Awa, *The Theory of Punishment in Islamic law. A Comparative Study.* Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of London, School of Oriental and African Studies, Department of Law. March 1972, 102-103; M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 157-165.

[2] Brannon Wheele, "Ibāḍī fiqh scholarship in context," *The lineaments of Islam: studies in honor of Fred McGraw Donner* /Fred McGraw Donner, Paul M. Cobb (eds.), (Leiden; Boston, 2012), 328.

[3] Ahmed E. Souaiaia, *Anatomy of dissent in Islamic societies: Ibadism, rebellion, and legitimacy* (New York, NY, 2013), 132; Miklos Muranyi, *The First Compendium of Ibadi Law. The Mudawwana by Abu Ghanim Bishr b. Ghanim al-Khurasani.* (Hildesheim/Zürich/ New York, 2018).

[4] Arent Jan Wensinck, Joseph Sadan[en], "Khamr," *The Encyclopaedia of Islam.* Emeri J. van Donzel (ed.), (Leiden, 1997), 996; Brannon Wheeler, "Ibāḍī fiqh scholarship in context," 327.

ლიბიაში 1974 წელს მიიღეს კანონი, რომელიც მუსლიმის მიერ ალკოჰოლის მოხმარებისთვის ითვალისწინებდა ფიზიკურ სასჯელს 40 დარტყმამდე ტყავის შოლტით. 1994 წელს მიიღეს ახალი აქტი, რომელმაც შარიათული სასჯელი შეცვალა თავისუფლების აღკვეთით და ჯარიმით. 2016 წელს საერთო ეროვნულმა კონგრესმა კანონმდებლობაში მნიშვნელოვანი ცვლილება შეიტანა და მუსლიმი ალკოჰოლის მოხმარებისათვის ისჯება ფიზიკური სასჯელით 80 დარტყმამდე, როგორც ეს დადგენილია ტრადიციული ისლამური სამართლის დოქტრინით. 2020 წლის ნოემბერში არაბთა გაერთიანებული საამიროების პრეზიდენტის მიერ დამტკიცებული საკანონმდებლო ცვლილებების შედეგად ლეგალიზდა ადგილობრივი მოსახლეობის (21 წლის ასაკის მიღწევის შემდეგ) მიერ ალკოჰოლის მოხმარება (უცხოელებისათვის ეს ადრე დაუშვეს) – მათ შეუძლიათ საკუთარ სახლებში ან ნებადართულ საზოგადოებრივ ადგილებში დალიონ, შეინახონ ან გაყიდონ ალკოჰოლური სასმელები.

აზარტულ თამაშებზე იგივე სასჯელი ვრცელდება, რაც ღვინის სმისათვის არის დაწესებული. მხოლოდ მიპატიჟება აზარტულ თამაშებზე შეიძლება ეპატიოს მორწმუნეს მოწყალების გაცემით.

ქურდობა (სარიკა)

შარიათი მკაცრად იცავს კერძო საკუთრებას და ამდენად დიდ ყურადღებას უთმობს ქურდობის აღკვეთას. ფაკიჰები განასხვავებენ ქურდობას (*ას-სარიკა ას-სუღრა*), უკანონო მითვისებას (*ღასბ*) და ძარცვას (*ას-სარიკა ალ-ქუბრა*). ქურდობა არის უკანონო, ფარული მიტაცება სხვისი ქონების, რომელიც ნამდვილად არის სხვა პირის მფლობელობაში და იმყოფება მისი ღირებულების შესაბამისად დაცულ ადგილზე (*ჰირზ*). შარიათის მიხედვით მთავარია თვითონ ქურდობის ფაქტი და არა ნივთის ღირებულება. სასჯელი ეკისრება ადამიანს იმ შემთხვევაში, თუ ის არის სრულწლოვანი (*ბალიღ*), სრულ ჭკუაზე მყოფი (*'აკილ*) და აქვს მოპარვის განზრახვა (*ნიდა*), ე. ი. მოქმედებს არა ძალდატანებით, არამედ თავისუფლად, თავისი სურვილით (*მუხთარ*). არანაირი განსხვავება არ არის მონასა და მონა ქალს, მამაკაცსა და ქალს შორის. სასჯელი არ ეკისრება, თუ დანაშაული მოხდა ქმარსა და ცოლს, ახლო ნათესავებს შორის, მონასა და მის პატრონს შორის. ფაკიჰთა აზრი იყოფა მხოლოდ ზიმიებთან მიმართებაში. ზოგიერთი იურისტი თვლის, რომ მალფუჭებადი პროდუქტებისა და ყურანის ხელნაწერი ეგზემპლარების (შესაძლოა იმიტომ, რომ დამნაშავეს პრაქტიკულად არ შეეძლო მისი რეალიზება ბაზარზე) მოპარვა იმსახურებს მხოლოდ *თა'ზირ*-ს. საიდ კუტბის თანახმად, „ხოლო თუ აშკარაა ნივთიერი გაჭირვება ან სხვა მიზეზები, მაშინ

იმოქმედებს საერთო ისლამური პრინციპი, რომლის თანახმადაც, საეჭვო შემთხვევებში, სასჯელი უნდა შეიცვალოს“. ამიტომაც ხალიფა ‘უმარმა ე.წ. „ნაცრის წელიწადში“, როცა ქვეყანაში შიმშილი მძვინვარებდა, არ დასაჯა ორი მსახური, რომლებმაც ერთ მუზაინელ კაცს აქლემი მოპარეს. თავიდან ‘უმარმა ბრძანა, ორივესათვის ხელი მოეკვეთათ, მაგრამ როდესაც შეიტყო, რომ მათი პატრონი მსახურთ სანახევროდ მშიერთ ამყოფებდა, ბრძანება შეცვალა და თვითონ პატრონს დააკისრა ფულადი ჯარიმა, რაც მოპარული აქლემის ფასს ორჯერ აღემატებოდა“.[1]

პირველი ქურდობის შემთხვევაში დამნაშავე ისჯება მარჯვენა ხელის მოჭრით; მეორეჯერ – მარცხენა ფეხის მოჭრით, მესამე შემთხვევაში – მარცხენა ხელის მოჭრით; ხოლო მეოთხეჯერ – მარჯვენა ფეხის მოჭრით. ყურანის თანახმად, უნდა მოხდეს მხოლოდ ხელის თითების მოჭრა, ასევე განმეორების შემთხვევაში მხოლოდ ფეხის თითების. მოჭრილ ადგილს დებენ მდუღარე ზეთში, რათა შეწყდეს სისხლდენა. „მოჰკვეთეთ ქურდ კაცსა და ქურდ ქალს ხელები, საზღაურად იმისა, რაც მოიხვეჭეს, სანიმუშოდ ალაჰისაგან“ [5:38/42].

ქურდობისათვის სასჯელის – ხელის მოკვეთა – დანიშვნისათვის მოპარული ქონება უნდა პასუხობდეს შემდეგ მოთხოვნებს (*ნისაბ ას-სარიკა*):

ა) ნივთი წაღებული უნდა იყოს ფარულად; ბ) მოპარული ნივთის ღირებულება, ჰანაფიტების და ზაიდიტების აზრით, არ უნდა იყოს 10 დირჰამზე (29.7 გრ ვერცხლი) ნაკლები (ანუ 1 დინარი), ხოლო მალიქიტების, შაფიიტების და შიიტების აზრით, 3 დირჰამზე (8.91 გრ ვერცხლი ან 1/4 დინარი/1.06 გრ ოქრო/) ნაკლები. ჰასან ალ-ბასრი (გარდ. 728წ.), დავუდ აზ-ზაჰირი (გარდ. 885წ.), და ხარიჯიტები თვლიდნენ, რომ ნივთის ღირებულებას მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რადგანაც ამის შესახებ არ არის მოხსენიებული ყურანში. თუმცა მითითებულია, რომ ნივთს უნდა ჰქონოდა საბაზრო ღირებულება (მᾱლ მუთაკავვიმ). გ) ნივთი უნდა იყოს მისი ღირებულების შესაბამისად დაცულ ადგილზე (*ჰირზ*); სამართლისმცოდნეთა დიდი ნაწილი თვლის, რომ ქურდობის მომენტში მოპარული ნივთის ადგილსამყოფელი და მასზე საკუთრების უფლება არ უნდა იყოს საეჭვო (*შუბჰა*). ეს იმას ნიშნავს, რომ ქურდს ხელი შეიძლება მოაჭრან მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მან ქონება ფარულად მოიპარა მისი მუდმივად შენახვის ადგილიდან, სადაც დამნაშავეს არ აქვს თავისუფლად შეღწევის საშუალება. მაგ., თუ საიუველირო ნივთები მოპარულია არა იმ ადგილიდან, სადაც ჩვეულებრივ ისინი ინახება (სპეციალურად დაცულ ადგილას), ასეთი ქურდობა არ ისჯება ხელის მოჭრით. დ) მოპარული

[1] *ყურანი.* არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ, 508.

ნივთი უნდა იყოს ნებადართული მუსლიმისათვის და იყიდებოდეს ბაზარზე. მაგ., ღვინის ან ღორის ხორცის მოპარვა არ ისჯება სასჯელით – *ჰადდ*.

სასჯელი – ხელის მოკვეთა, სამართლის სკოლების შეთანხმებული აზრით, ასევე არ გამოიყენება: თუ ქურდობის ფაქტი ჩაიდინა მამამ შვილთან ან შვილიშვილთან მიმართებაში (ეს ეხება დედასაც თავის შთამომავლებთან მიმართებაში). თუმცა თუ შთამომავლები მოიპარავენ თავიანთი წინაპრების ქონებას, ისინი ისჯებიან შესაბამისი სასჯელით. იმამ მალიქი და სხვა სკოლები ეყრდნობოდნენ მოციქულის გამონათქვამს: „შენ და შენი ქონება ეკუთვნის შენს მამას“ (იბნ მაჯა, 12:2291); პირი, რომელმაც მოიპარა სამხედრო ნადავლის მეხუთედი წილი, ქურდობა განახორციელა აბანოში, ადვილად შეღწევად ჯიხურში ან ქარავან-სარაიში; პირი, რომელმაც მოიპარა მისთვის შესანახად მიბარებული ქონება; პირი, რომელმაც შეაღწია სხვის სახლში ან ჯიხურში, მოაგროვა ნივთები, მაგრამ ვერ მოასწრო მათი გამოტანა (მისი სასჯელია პატიმრობა მონანიებამდე); არ შეიძლება სასჯელის აღსრულება ფეხმძიმობის, მძიმე ავადმყოფობის, ძალიან ცივი ან ძალიან ცხელი ამინდის დროს.

ქურდი თავისუფლდება სასჯელისაგან, თუ თავისი ნებით დააბრუნებს მოპარულ ნივთს. ისლამური სამართლის მიხედვით (ევროპული სამართლისაგან განსხვავებით), ქურდობის ფაქტის დამფარველი არ ითვლება ქურდობის თანამონაწილედ.

ალ-კურტუბი და ალ-მავარდი წერენ, რომ ისლამის წარმოშობის შემდეგ პირველი მამაკაცი, ვისთან მიმართებაშიც აღსრულდა სასჯელი – მარჯვენა ხელის მოჭრა, იყო ვინმე ალ-ჰიṯარ იბნ ‘ადიṯ იბნ ნავფალ იბნ ‘აბდ მუნაფი, ხოლო პირველი ქალი – მურრა ბინთ სუფṯან იბნ ‘აბდ ალ-ასადი ბანუ მახზუმის ტომიდან. სწორედ ამ უკანასკნელს ეძღვნება გადმოცემა, რომელიც ეკუთვნის მოციქულის ცოლს ‘ა’იშას: ერთხელ კურაიშიტები განიხილავდნენ ქალის საქმეს, რომელმაც ჩაიდინა ქურდობა. და მათ თქვეს: „ვინ შეაწევს მას სიტყვას ალლაჰის მოციქულის წინაშე?“ და მათ უთხრეს: „ვინ გაბედავს ამას, ალლაჰის მოციქულის მიერ გამორჩეული უსამას გარდა, ალლაჰიმც ....?“ და ესაუბრა უსამა მას, და ალლაჰის მოციქულმა თქვა: „ნუთუ გამოავლენ სისუსტეს ალლაჰის მიერ დადგენილი სასჯელებიდან ერთ-ერთის [აღსრულებაში]?“ ამის შემდეგ ადგა და ქადაგებისას თქვა: „ო, ხალხო! ისინი, ვინც თქვენამდე იყვნენ, დაიღუპნენ, რადგანაც თუ მათ შორის ვინმე კეთილშობილი ჩაიდენდა ქურდობას, ისინი თავს ანებებდნენ მას, ხოლო თუ უბრალო ადამიანი ჩაიდენდა ქურდობას, მასზე აღასრულებდნენ სასჯელს. ვფიცავ ალლაჰს, თუნდაც ფატიმას, მუჰამმადის ქალიშვილს, ჩაედინა ქურდობა, მე მოვაჭრიდი მას ხელს“. „... და განკარგულება გასცა [მოციქულმა]

ამ ქალთან მიმართებაში, რომელმაც ჩაიდინა ქურდობა, და მოკვეთეს მას ხელი... და თქვა 'ა'იშამ: „და იყო მისი მონანიება ამის შემდეგ, ის გათხოვდა და მოვიდა ჩემთან ამის შემდეგ, ხოლო მე გადავეცი მისი თხოვნა ალლაჰის მოციქულს" (ალ-ბუხარი, 62:3733, 86:6788; მუსლიმი, 29:1688აბ). ეს ჰადისი განმარტავს ყურანის 5:43/39 აიას [„მას კი, ვინც მოინანიებს შემდგომად თავისი უსამართლობისა და გამოსწორდება, ალაჰიმც მიმტევებელია, მწყალობელი"]: მონანიება არ ცვლის სასჯელს, მაგრამ მნიშვნელოვანია საზოგადოებაში რეინტიგრირებისათვის უწინდელი სტატუსით.[1]

XX ს-ის ერთ-ერთი ცნობილი სწავლული მუჰამმად შაფი'ი 'უსმანი განმარტავს, რომ „ქურდობა არის არა მხოლოდ დანაშაული კონკრეტული ინდივიდისა და მისი საკუთრების წინააღმდეგ, არამედ – თვით ალლაჰის წინააღმდეგ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ დაზარალებული აპატიებს ქურდს და უარს განაცხადებს სარჩელზე, სასჯელი არ შეიძლება შეიცვალოს, რადგანაც არ იქნება ცნობილი, მიღებულია თუ არა შეწყალება ალლაჰისაგან".[2]

თუ მუსლიმმა იპოვა რაიმე ღირებული ნივთი და ვერ აღმოაჩინა ვერანაირი აღნიშვნა, რაც დაეხმარება მისი მფლობელის მოძებნაში, ეს ნივთი მისი საკუთრება ხდება, მაგრამ უნდა გადაიხადოს სადაკა. თუ მუსლიმმა იპოვა რაიმე ნივთი და არ გამოაცხადა ამის შესახებ, დიდ ცოდვად ითვლება.

თუ ქურდობას ჩადის ადამიანი გამხმარი მარჯვენა ხელით, მაშინ მას აჭრიან ამ გამხმარ ხელს, ხოლო თუ მას გაუხმა მარცხენა ხელი, მაშინ მარჯვენა ხელს არ აჭრიან, რადგანაც ამ შემთხვევაში საერთოდ ხელის გარეშე დარჩებოდა.

უზურპაციად (*ღასბ*) ითვლება უკანონო მითვისება სხვისი ქონების, რომელიც გადაცემული აქვს მას შესანახად. ძარცვად (ალ-ჰირაბა, *კატ' ატ-ტარიკ, ას-სარიკა ალ-ქუბრა*) ითვლება, როცა ერთი ან რამდენიმე პირი გზაზე თავს დაესხმება მოგზაურებს ან ძალით შეიჭრება სხვის საცხოვრებელში გაძარცვის მიზნით. *ჰირაბა* განსხვავდება ქურდობისაგან (სარიკა), რადგანაც ხდება ღიად (ბი-ლ-მუჯაჰარა) და არა მალულად. ქუჩის მძარცველები, თუ ისინი დამნაშავენი არიან მხოლოდ ქურდობაში, ისჯებიან მარჯვენა ხელის მოჭრით, ხოლო თუ ძარცვას თან ახლავს მკვლელობა, მაშინ დამნაშავეები ისჯებიან პატიმრობით (თავის მოკვეთით

[1] Neal Robinson, "Hands Outstretched: Towards a Re-Reading of Sūrat al-Mā'ida," *Journal of Qur'anic Studies,* 3/1 (2001), 1-19; Д. В. Шестопалец, "К вопросу о социальных нормах в Коране: аят ал-Ма'ида, 38 и его интерпретация в мусульманской традиции," *Східний світ,* 1 (2013),161.

[2] იქვე, 165.

ან ჩამოხრჩობით). ყურანის თანახმად, „იმათი საზღაური, ვინც ებრძვის ალაჰსა და მის მოციქულს, და ქვეყანაზე უკეთურობას ამრავლებს, იქნება ის, რომ მოიკვლებიან, ძელზე გაისმებიან, ხელ-ფეხი ჯვარედინად დაეჭრებათ, ანდა ამ მიწაწყლიდან გაძევებული იქნებიან. ეს მათ – დამცირება წუთისოფელში, ზესთასოფელში კი – სასჯელი უდიდესი“ [5:33/37]. ჯაფარიტულ მაზჰაბში დეტალურად არის გაწერილი რა ითვლება *ღასბ*-ად ანუ უზურპაციად. მაგ., *ღასბ*-ად ითვლება აუკრძალო ადამიანს საზოგადოებრივი ნაგებობებით ანუ მეჩეთებით, ბაზრებით, მედრესეებით, ხიდებით და ა. შ. სარგებლობა. თუ მორწმუნე მეჩეთში დაიკავებს ადგილს და იქ არ უშვებს სხვებს ან წინასწარ დაიკავებს ადგილს სხვა ადამიანისათვის, ესეც ითვლება ღასბ-ად. თუ ორმა ადამიანმა ერთად განახორციელა *ღასბ*, ამაზე პასუხისმგებლობა ორივეს ეკისრება. არასრუწლოვანის ან ფსიქიკურად ავადმყოფისათვის წართმეული ნივთი უნდა დაუბრუნდეს მშობლებს ან მეურვეს.[1] მალიქიტების აზრით, მოსამართლეს შეუძლია გამოიყენოს უფრო მძიმე სასჯელებიც: თუ მკვლელობას ჰქონდა ადგილი – სიკვდილით დასჯა; თუ ქონების წართმევას ჰქონდა მხოლოდ ადგილი, ხელისა და ფეხის მოჭრა, თუ მხოლოდ ძარცვის ფაქტს, – სულ მცირე – გაძევება; სხვა სუნიტური სკოლების თანახმად, ზუსტი შესატყვისობა უნდა იყოს დანაშაულსა და სასჯელს შორის: მხოლოდ ძარცვა – გაძევება ან პატიმრობა მონანიებამდე; დამნაშავე უნდა დაისაჯოს ხელისა და ფეხის მოკვეთით, თუ მან მოიპარა ქონება, რომელიც სცილდება მინიმუმს (*ნისაბ*); თუ ჩაიდინა მკვლელობა, სიკვდილით უნდა დაისაჯოს. თუ მძარცველმა ქურდობაც ჩაიდინა და ძარცვაც, მისი სასჯელი არის სიკვდილით დასჯა და ჯვარცმა. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, ჰანაფიტების აზრით, სახელმწიფოს მეთაურს შეუძლია აირჩიოს სასჯელი დამნაშავისათვის – ამპუტაციას, სამუდამო პატიმრობასა და ჯვარცმით სამუდამო პატიმრობას შორის.[2] მოგზაურთა დაყაჩაღება, თუნდაც მკვლელობის გარეშე, ისჯებოდა შაყის კვრით. აბუ ჰანიფა და მისი მოწაფე მუჰამმად აშ-შაᲘბანი მიიჩნევდნენ, რომ თუ ქალი მონაწილეობდა ძარცვაში მამაკაცებთან ერთად, ის არ უნდა დაესაჯათ *ჰუდუდ* სასჯელით. იმამის სხვა მოწაფე, აბუ Იუსუფი თვლიდა, რომ თუ ქალები პირდაპირ მონაწილეობდნენ ძარცვასა და მკვლელობაში, უნდა დასჯილიყვნენ მამაკაცების მსგავსად. მალიქიტები, შაფიიტები, ჰანბალიტები და შიიტები არ განიხილავდნენ მამრობით სქესს პრერეკვიზიტად.

---

[1] David F. Forte, “Islamic Law and the Crime of Theft: An Introduction,” *Cleveland State Law Review,* 34/1 (1985), 47-67; Sam S. Souryal, Dennis W. Potts, Abdullah I. Alobied, “The penalty of hand amputation for theft in Islamic justice,” *Journal of Criminal Justice,* 22/3 (1994), 249-265; Fazlur Rahman, “The Concept of Ḥadd in Islamic Law,” 237-251.

[2] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law,* 58.

მევახშეობა (რიბა)

მევახშეობა უკანონოა, რა ფორმითაც არ უნდა არსებობდეს ის. ამ ცოდვისათვის ყველა მუსლიმს ერთნაირი ტანჯვა ელის ჯოჯოხეთში. გადმოცემით, მუჰამმადს უთქვამს: „ერთი დირჰამი მოგებაც კი, რომელსაც მუსლიმი მევახშეობისაგან მიიღებს, უარესია, ვიდრე 36 ცოდვის ჩადენა ისლამში“. აზ-ზაჰაბის იურიდიულ-თეოლოგიური ხასიათის ნაშრომის „ქითაბ ალ-ქაბა᾽ირ“-ს („ცოდვათა წიგნი“) მიხედვით, „მათ [მევახშეებმა] კანონიერად მიიჩნიეს ის, რაც ალლაჰმა აკრძალა. და როდესაც განკითხვის დღეს ალლაჰი ხალხს მოევლინება, დაუყოვნებლივ გამოყვანილ იქნებიან [ყველანი] მევახშეების გარდა. და ისინი ადგებიან ისე, როგორც წამოდგება ბნედიანი, რომელიც ისევ ეცემა“. ამის მიზეზი ის არის, რომ „მათ აკრძალული სესხი გასცეს დედამიწაზე“. აზ-ზაჰაბი აღწერს დამნაშავის წვალებასაც ჯოჯოხეთში: „მევახშე დაიტანჯება თავისი სიკვდილის დღიდან განკითხვის დღემდე ცურვით წითელ მდინარეში, რომელიც სისხლის მსგავსია. ის გადაყლაპავს ქვებს – ეს არის აკრძალული ქონება, რომელიც მან მოაგროვა დედამიწაზე. ის [მევახშე] გამოიკვებება ძენძით [მდინარეში] და გადაყლაპავს ცეცხლიდან ამოღებულ ქვებს, [ისე] როგორც შთანთქავდა დედამიწაზე აკრძალულს“. იბნ მას‘უდ ‘აბდ ალ-ლაჰ იბნ ღაფილ იბნ ჰაბიბ ‘აბდ არ-რაჰმან იბნ ჰუჯაილის ასეთი ჰადისი აქვს გადმოცემული, რომელიც შემდეგ აბუ ᳲ‘ლამ გადმოსცა: „როდესაც გავრცელდა ღალატი და მევახშეობა [რომელიღაც] სოფელში, ალლაჰმა ნება დართო მისი [სოფლის] მოსპობისა“.[1] მაშასადამე ღალატისა და მევახშეობისათვის ისლამი სიკვდილით დასჯასაც დასაშვებად მიიჩნევდა. მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა აზრით, ცოდვის მონანიების შემდეგ შეიძლება მევახშე სამოთხეშიც კი მოხვდეს [2:276-279]. აზ-ზაჰაბის თანახმად, „ოთხი რამ მართებს ალლაჰს: შეუშვას სამოთხეში და განაცდევინოს მისი სიტკბოება ღვინის მოყვარულთ, მევახშეებს, ობოლთა ქონების უკანონოდ მიმთვისებლებს, მშობლებისათვის ხელის შემშლელთ – მხოლოდ თუ ისინი მოინანიებენ“.[2]

3. დამრიგებლობითი, დისციპლინური სასჯელი – თა‘ზირ

ისლამური დელიკატური სამართლის თეორია განსაზღვრავს თა‘ზირ-ს (დაბრკოლება, შეფერხება) როგორც სასჯელს, რომელიც ზუსტად არ არის დადგენილი ყურანით, სუნათი ან მუჯთაჰიდების შეთანხმებული გადაწყვეტილებით (იჯმა‘). ამ კატეგორიის სამართალდარღვევები არ

[1] al-Dhahabi, *Kitab al-kabair*, 68-69.

[2] იქვე, 69.

იყო სისტემატიზირებული და კოდიფიცირებული და განისაზღვრებოდა კონკრეტული ქვეყნის ან ადგილის ტრადიციით. ის ეკისრება ადამიანს ხულიგნობის, საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევის, ბრძოლის ველიდან გაქცევის, სხვისი ქონების წინასწარგანზრახვით სარგებლობის, ზოგიერთი რელიგიური ვალდებულების შეუსრულებლობის (მაგ.,ზაქათის გადაუხდელობა, უარის თქმა ლოცვების შესრულებაზე, მარხვის დაუცველობა და სხვ.), მექრთამეობის, ვაჭრობის წესების დარღვევის, სასამართლოს წინაშე ცრუმოწმეობის, ჯადოქრობის და სხვ. სახის დანაშაულისათვის.

ეს სასჯელი ითვალისწინებს გაწკეპვლას ან გაშოლტვას (5-დან 39 დარტყმამდე), ან თავისუფლების აღკვეთას (ჰანაფიტების და შაფიიტების აზრით, არაუმეტეს 6 თვემდე), ან გადასახლებას, ან ჯარიმას, ან სიტყვიერ საყვედურს. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები ასახელებენ ამ სასჯელის დაახლ. 11 სახეს. ძირითადად, თა'ზირ სასჯელებს ყოფენ სამ კატეგორიად: ჯინᾱ̈ა (უფრო სერიოზული დანაშაულობები, რომელთა უმეტესობა *ჰუდუდ*-ს განეკუთვნება), ჯანჰა (დანაშაულობები, რომლებიც ისჯება სამ წლამდე პატიმრობით) და კაბაჰა (უმნიშვნელო დარღვევები). [1]

ჰანბალიტები თვლიდნენ, რომ გაშოლტვა შეიძლება მერყეობდეს 3-დან 10 დარტყმამდე ჯოხით, მათრახით ან წკეპლით. ისინი ეყრდნობოდნენ გადმოცემას, რომლის მიხედვითაც მუჰამმადი არ უშვებდა დაესაჯათ ადამიანი 10 დარტყმაზე მეტით იმ დანაშაულობებისათვის, რომლებიც არ განეკუთვნებოდა *ჰადდ* კატეგორიას. ჰანაფიტებმა გაშოლტვისას დარტმების მაქსიმალური ოდენობა განსაზღვრეს 39-ით თავისუფალი მუსლიმისათვის, ხოლო მონის შემთხვევაში – 19-ით. შაფიიტები თვლიან, რომ ამ სახის სასჯელისათვის უმაღლესი ზომა უნდა განისაზღვროს 19 დარტმით ყველა მუსლიმისათვის. ზოგიერთი სამართლისმცოდნე თვლიდა, რომ უფრო საშიში დანაშაულისათვის, რომლის ჩადენისათვის არ არის ზუსტად დადგენილი *ჰადდ* სასჯელი, *თა'ზირ*-ის მაქსიმალური ზომა არ უნდა აღემატებოდეს 100 დარტყმას (დარტყმების ეს ოდენობა დაწესებულია მრუშობისათვის). მაგ., ადამიანი, რომელმაც ჩაიდინა ქურდობა, მაგრამ გარკვეული მიზეზების გამო არ განესაზღვრა სასჯელი – მარჯვენა ხელის მოჭრა, შეიძლება დაისაჯოს გაშოლტვით – 99 დარტმა. მალიქიტები თვლიდნენ, რომ *თა'ზირ*-მა შეიძლება მიაღწიოს 100 დარტყმასაც (მაგ., განზრახ მკვლელობის დროს, დამნაშავის პატიების შემთხვევაში). ისინი ეყრდნობოდნენ გადმოცემას, რომლის მიხედვითაც ხალიფა 'უმარი სჯიდა დოკუმენტების გაყალბებისათვის (სახელმწიფო ხაზინიდან თანხების მითვისების მიზნით) 100 დარტყმით

[1] M. H. Kamali, *Crime And Punishment In Islamic Law*, 175, 186-194.

სამჯერ – სამი დღის მანძილზე მიყოლებით. მალიქიტები ასევე მოითხოვდნენ სიკვდილით დასჯას შპიონაჟისათვის მტრის სასარგებლოდ, რომელიც იმყოფება ომის მდგომარეობაში მუსლიმებთან. შაფიიტებისა და ჰანბალიტების აზრით, სასჯელის ანალოგიური ზომა, მორწმუნეთათვის „საერთო სარგებლიდან“ გამომდინარე, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ავჯანყებისკენ მოწოდებისას და ყურანსა და სუნაში დაფიქსირებული მუსლიმური რწმენის ძირითადი პრინციპების უარყოფისას (ცნობილია, რომ ხალიფა ‘უმარ II სასტიკად გაუწორდა კადარიტების სექტის წევრებს, რომლებიც იცავდნენ თეზისს ნების თავისუფლებაზე და უარყოფდნენ წინასწარგანსაზღვრას), ასევე ჯადოქრობისას. ჰანაფიტები გამოდიოდნენ სიკვდილით დასჯის წინააღმდეგ ამ შემთხვევებში, მაგრამ უშვებდნენ მას იმ დამნაშავე-რეციდივისტთა მიმართ, რომლებმაც რამდენჯერმე ჩაიდინეს სერიოზული დანაშაული და ვერ გამოსწორდნენ სხვა სასჯელების გამოყენების შედეგად.

თა‘ზირ-ის თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ ის არ წარმოადგენს მკაცრად დადგენილი სანქციების სისტემას კონკრეტულ დანაშაულობებთან მიმართებაში და ინიშნება დანაშაულის ობიექტური და სუბიექტური მხარეების გათვალისწინებით. საჭიროების შემთხვევაში შესაძლებელია *თა‘ზირ*-ის რამდენიმე სახის გამოყენება მაგ., ჯარიმა (*თა‘ზირ ბი ლ-მა̄ლ*), გაშოლტვა და გადასახლება). *თა‘ზირ*-ის მიზანია დამნაშავის გამოსწორება. თუ ვინმე გარდაიცვლება *თა‘ზირ*-ის აღსრულების დროს, მისი მკვლელობისათვის *დიჲა*-ს გადახდა ხდება სახელმწიფო ხაზინიდან. სასჯელის ეს სახე გამოიყენება არასრულწლოვანებთან მიმართებაშიც. სასჯელი წესდება ან სასამართლოს განაჩენით, ან მმართველის თუ პოლიციის უფროსის გადაწყვეტილებით. შესაძლებელია აგრეთვე გაორმაგებული *თა‘ზირ*-ი. დამნაშავეს *თა‘ზირ* შეიძლება დაეკისროს დამატებით, *ჰადდ* სასჯელთან ერთად და მთლიანობაში 180 დარტყმით განისაზღვროს. *ჰადდ*-ის და *თა‘ზირ*-ის გამოყენება ბრალის დადგენის გარეშე თვითნებობად ითვლება როგორც მუსლიმთან, ისე არამუსლიმთან მიმართებაში.

ჩადენილი ცოდვის სანაცვლოდ დაწესებულია გამოსასყიდი ქმედებები. *ქაფფარა* შეიძლება დაინიშნოს მაგ., მარხვის (არაბ. *ქაფფარა ას-საჳმ*), ჰაჯის წესების და ფიცის დარღვევისა და უნებლიე მკვლელობის დროს. *ქაფფარა* ფიცის დარღვევისათვის (არაბ. *ქაფფარა ალ-ჲამინ*) განმარტებულია ყურანში: „და არ განგსჯით თქვენ ალაჰი უდიერებისათვის ფიცისას, არამედ იმ პირობისათვის, რომელსაც ფიცით იკისრებთ, მისი გამოსასყიდი არის ათი უპოვარის დაპურება იმ საკვებით, რომლითაც აპურებთ საკუთარ ოჯახს; ანდა შემოსვა მათი, ან გათავისუფლება ერთი ტყვისა, ხოლო ვინც (ესენი) ვერ მოიძიოს, მაშინ (დაეწესოს)

– მარხულობა სამ დღეს. ეს არის გამოსასყიდი თქვენი ფიცისა, თუკი გასტეხთ. და დაიცავით თქვენი დაპირებანი. ამგვარად, გამოგიცხადებთ ალაჰი თავის აიებს, რათა ეგების მადლიერი იყოთ“[5:89/91]. ყურანში საუბარია აგრეთვე ჰაჯის წესების დარღვევის დროს დაწესებულ გამოსასყიდ ქმედებებზე: „და აღასრულეთ ჰაჯი და ‘უმრა ალაჰისათვის. ხოლო თუ დაბრკოლდებით, მაშინ (გააგზავნეთ) – რაიმე შესაწირი, რაც გეადვილებათ და ნუ გადაიპარსავთ თავებს, ვიდრე შესაწირი დანიშნულების ადგილს მიაღწევდეს. მას კი, ვინც ავად იქნება თქვენგან ან, რომელსაც თავში აქვს რაიმე სნება, გამოსასყიდად – ლოცვა, მოწყალების გაღება ან სხვა რამ სათნოება (დაეწესოს)! ხოლო თუკი უსაფრთხოდ ხართ, მაშინ ვისაც უნდა ‘უმრა ჰაჯთან ერთად აღასრულოს ან გააგზავნოს შესაწირი, რაც ეადვილება. იმას კი, ვისაც ესეც არ მოეძევება, (დაეწესოს) – სამი დღე მარხულობა ჰაჯის დროს და შვიდიც, როდესაც უკან მობრუნდებით. ეს არის ათი სრული დღე და ეს იმისთვისაა, ვისი ოჯახიც ალ-მასჯიდ ალ-ჰარამის მახლობლად არა სახლობს. გეშინოდეთ ალაჰისა და იცოდეთ, რომ ალაჰი მკაცრსასჯელიანია“[2:196/192].

2020 წლის აპრილში საუდის არაბეთის უმაღლესმა სასამართლომ გააუქმა გაშოლტვა, როგორც სასჯელის ფორმა და შეცვალა ის ჯარიმით, პატიმრობით, ან ორივე სასჯელი ერთად გამოიყენება.

***

ისლამურ სამართალში გამოიყენება აგრეთვე სასჯელის ერთ-ერთი სახე – თავისუფლების აღკვეთა, დაპატიმრება (*ჰაბს*). ცალკეულ შემთხვევებში გამოიყენება სამუდამო პატიმრობა ან გაძევება ან პატიმრობა მონანიებამდე. ისლამური სამართალი უშვებს აგრეთვე დამამცირებელი სასჯელის (*თაშჰირ*) გამოყენებას: წვერის გაპარსვა, საჯარო გაკიცხვა, ჩალმის ტარების უფლების ჩამორთმევა და სხვა. ყოველგვარი სასჯელი ითვალისწინებს ბრალეულის მონანიებას. თუ დამნაშავე ამას არ გააკეთებს, მაშინ სასჯელი მეორდება. მონანიების (*ათ-თავბა*) შემდეგ დამნაშავე პირმა უნდა შეასრულოს გამოსასყიდი ქმედებანი, რომელსაც არჩევს სასამართლო (მარხვა 2 თვემდე; პილიგრიმობა აღთქმით; მოწყალების გაღება და სხვ.). როდესაც მუსლიმი შეასრულებს სასამართლოს ყველა გადაწყვეტილებას, უნდა ჩაატაროს სრული განბანვა.

სამართალუუნარო პირებს (მცირეწლოვანი, მონა და ა.შ.) სასჯელი უნახევრდებათ. არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში პატიმრებს შეუძლიათ სასჯელის შემცირება ყურანის ზეპირად დასწავლით. პატიმრობის ვადის შემცირება ხდება დადგენილი შკალით: ერთი წლით პატიმრობის ვადის შესამცირებლად აუცილებელია ყურანის 30 სურადან 5-ის დაზეპირება. 5 წლით შემცირებისათვის აუცილებელია 10 სურის და-

მახსოვრება, ხოლო ყურანის მთლიანად ზეპირად დასწავლა უმცირებს სასჯელის ვადას – 15 წლით.

შარიათში სასჯელის მთავარი მიზანია ადამიანის გამოსწორება, რომლის რელიგიური ელფერი ჩანს იმაში, რომ გამოსწორება გაგებულია როგორც ჩადენილი ცოდვების მონანიება ალაჰის წინაშე.

ქალი და ოჯახში ძალადობა: ყურანის 4:34/38 აიას ინტერპრეტაცია

ყურანში არის მრავალი აია, რომლებიც „პრობლემურად“ ითვლება. როგორც ნორმან კოლდერი აღნიშნავს, ეგზეგეტიკური პრობლემები წარმოიშობა მაშინ, როდესაც „რაღაც ტექსტის შიგნით ეწინააღმდეგება რაღაცას ტექსტის მიღმა“.[1] ამერიკელი ისლამმცოდნის, ბოსტონის უნივერსიტეტის პროფესორის, ალი კეციას თანახმად, ყურანის 4:34/38 აია არის ერთ-ერთი „ყველაზე ცნობილი რთული აია ეგზეგეტებისათვის, რომლებიც მხარს უჭერენ გენდერულ თანასწორობას“.[2] ყურანის 4:34/38 აიაში საუბარია ცოლის დასჯაზე, რომელიც არ ემორჩილება ქმარს. დაუმორჩილებლობა გამოხატულია სიტყვით *ნუშუზ*.

4:34/38 აიას შინაარსი ასეთია: „და კაცები დგანან ქალთა ზემოთ იმით, რითაც ალაჰმა გამოარჩია ისინი ერთმანეთისაგან, და იმით, რასაც (კაცები) ხარჯავენ თავიანთი ქონებიდან; პატიოსანი ქალები მორჩილნი არიან (ქმრისა) და იცავენ იმ საიდუმლოს, რაც ამათ ალაჰმა ჩააბარა, ხოლო რომელთა პატიოსნების გამოც შიშობთ, შეაგონეთ მათ, სარეცელი გაუცალკევეთ და სცემეთ (კიდეც), მაგრამ თუ დაგემორჩილებიან, ნუღარ გამოედევნებით მათ შემაწუხებელ გზას. ალაჰი მაღალია, დიდებული“. [არ-რიჯ̱ალუ კავვა̄მო̄ნა ʿალა̄ ნ-ნისა̄ʾი ბიმა̄ ფადˌდალა ʾლლა̄ჰუ ბაʿˌდაჰუმ ʿალა̄ ბაʿˌდინ ვა ბიმა̄ ანფაკო̄ მინ ამვა̄ლიჰიმ ფა-ṣṣა̄ლიḥა̄თუ კა̄ნითა̄თუნ ḥა̄ფიẓა̄თუნ ლი-ლ-ღაი̯ბი ბიმა̄ ḥა̄ფიẓა ʾლლა̄ჰუ ვა ʾლლა̄თი̄ თახა̄ფო̄ნა ნუშუ̄ზაჰუნნა ფა-ʿიẓო̄ჰუნნა ვა ʾჰჯ̱ურუ̄ჰუნნა ფი̄ ʾლ-მაˌდა̄ჯ̱ʾი ვა ʾˌდრიბუ̄ჰუნნა ფა-ინ ატაʿნაქუმ ფა-ლა̄ თაბღუ̄ ʿალაი̯ჰინნა საბი̄ლან ინნა ʾლლაჰა ქა̄ნა ʿალიი̯ან ქაბი̄რან].

ჩვენთვის საინტერესო აია ეხება ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობას ოჯახში, როცა საფრთხე ემუქრება ამ ურთიერთობას ქალის დაუ-

[1] Norman Calder, “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham,” *Approaches to the Qurʾān*, ed. G. R. Hawting and Abdul- Kader A. Shareef (London, 1993), 104.

[2] Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur’an, Hadith and Jurisprudence*. 2nd edition. (Oxford, 2016), 157.

მორჩილებლობის გამო. ეს აია იყოფა 5 თემატურ ნაწილად: ზოგადი ხასიათის მტკიცებულება-დამოწმება, შეგონება, კრიზისი, დასჯა და შერიგება.

განსახილველი აიას დასაწყისშივე არის *კავვამ*-ის (მეურვეობა) პრინციპის დამოწმება. მამაკაცებს აქვთ დაკისრებული მეურვეობა ქალებზე, რაც იმაზე მოწმობს, რომ მათ შეუძლიათ გააკონტროლონ ისინი. ეს მეურვეობა ეფუძნება ორ ფაქტს: ღვთიურ უპირატესობას მამაკაცების ქალებზე (ბიმა̄ ფადდალა-ლლა̄ჰუ ბა'დაჰუმ 'ალა̄ ბა'დინ) და იმ სოციალ-ეკონომიკურ როლს, რომელიც მიკუთვნებული აქვთ მამაკაცებს (ვა ბიმა̄ ანფაკუ მი̄ن ამვა̄ლიჰიმ). ამის შემდეგ მოცემულია „იდეალური" ცოლის დახასიათება. ისინი არიან უმწიკვლონი (ḥა̄ლიჰა̄თ), ღვთისმოშიშნი (ქა̄ნითა̄თ) და ერთგულნი თავიანთი ქმრების არყოფნის დროს და აკეთებენ იმას, რაც ესიამოვნება ალაჰს. ეს დახასიათება შეიძლება წაკითხულ იქნეს როგორც შეგონება თავისი ბუნებით, რადგანაც ის ურჩევს ქალებს იყვნენ იდეალურნი. აიას შემდეგი ნაწილი ეხება კრიზისს ოჯახურ ურთიერთობებში და დასჯას, როდესაც ქალი არღვევს ამ ნორმებს და არ ემორჩილება ქმარს. ამ შემთხვევაში ქმარმა უნდა განახორციელოს შემდეგი ღონისძიებები: გააფრთხილოს ის, თავი აარიდოს მასთან სარეცელს და სცემოს კიდეც. და ბოლოს, განსახილველი აიას მიხედვით, თუ ქალი დაუბრუნდება მორჩილებას, ამას უნდა მოჰყვეს შერიგება და ქმარმა აღარ უნდა განახორციელოს დამსჯელი ღონისძიებები მის წინააღმდეგ.[1]

ყურანის კომენტატორი მუკატილ იბნ სულაიმანი (გარდ. 150/767-68წ.) განმარტავს *კავვამუნ*-ს როგორც *მუსსალიტუნ* („ძალაუფლების/ავტორიტეტის/გავლენის მქონე"). ატ-ტაბარი 4:34 აიას ასე განმარტავს: „მამაკაცები გამგებლობენ თავიანთ ქალებზე ნიშნავს იმას, რომ მათ შეუძლიათ დასაჯონ ისინი, მიუჩინონ თავიანთი ადგილი, როცა ეს ეხება მათ მოვალეობებს ღმერთის და თავიანთ [მამაკაცების] წინაშე. საფუძველი, რის გამოც ღმერთმა მისცა ძალაუფლება მამაკაცებს თავიანთ ცოლებზე, არის: საქორწინო საჩუქრის [სადაკა] გადახდა მათთვის, თავიანთი შემოსავლების მათზე დახარჯვა და ყველაფრით სრულად უზრუნველყოფა. ეს ამის გამოა, რომ ღმერთმა მისცა უპირატესობა [მამაკაცებს] მათზე [ქალებზე] და ამ დროიდან [მამაკაცები] გახდნენ მეურვეები

[1] Azizah al-Hibri, "An Islamic Perspective on Domestic Violence," *Fordham International Law Journal,* 27/1 (2003),195-224; Kecia Ali, "The Best of You Will Not Strike," *Comparative Islamic Studies,* 2/2 (2006): 143-155; Mohamed Mahmoud, "To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur'ān, 4:34," *Journal of the American Oriental Society,* 126/4 (October-December 2006), 537-550; Saadiya Shaikh, "Exegetical Violence: Nushūz in Qurʾanic Gender Ideology," *Journal for Islamic Studies,* 17 (1997), 49-73.

მათი [ქალების] და აქვთ ძალაუფლება მათზე იმ საქმეებში, რომლებიც ღმერთმა მათ მიანდო“.[1] ატ-ტაბარი ხაზს უსვამს: ა) მამაკაცების ძალაუფლებას ქალებზე ოჯახში და ბ) ვალდებულებას, რომ უზრუნველყონ თავიანთი ცოლები მატერიალური მხარდაჭერით.

შიიტი სწავლული ‘ალი იბნ იბრაჰიმ ალ-კუმმი (X ს.) *კივამა*-ს არ აკავშირებს მამაკაცის სტატუსთან – ძალაუფლება/უპირატესობა ქალებზე. ის აღნიშნავს, რომ ქალების ვალდებულება უნდა შეიმოფარგლოს თვითდაცვით ქმრის არყოფნის დროს (მოხსენიებულია სიტყვა ალ-ღაიბ, რომელშიც იგულისხმება: ა) იცავენ ნამუსს/პატიოსნებას; ბ) იცავენ იმას, რაც ოჯახშია, რაც ცოლ-ქმარს შორისაა და სხვ.).[2]

ყურანის ცნობილი კომენტატორი, იბნ ქასირი (გარდ. 773/1371წ.) ხაზს უსვამს, რომ მამაკაცები ონტოლოგიურად უპირატესნი (აფდალ) არიან ქალებზე, მამაკაცია უკეთესია (ხაირ) ქალზე (ფიზიკური ფორმა – ხალკ; თვისებები – ხულუკ; სტატუსი – მანზილა) და მათი უპირატესობა არის ამქვეყნადაც და იმქვეყნადაც (ალ-ფაძლ ფ ად-დუნია ვა ლ-ახირა). ასევე, მამაკაცების უპირატესობაა იმის მიზეზი, რომ ისინი აირჩიეს წინასწამეტყველებად და ხალხთა წინამძღოლებად. იბნ ქასირი, ქალებზე მამაკაცთა უპირობო უპირატესობის მიუხედავად, ქალის მორჩილებას მამაკაცისადმი შემოსაზღვრავს იურიდიული უფლებების სფეროთი.[3]

ყურანის კომენტარების (თაფსირ) შემადგენელი ნაწილია *ასბაბ ან-ნუზულ* – ისტორიული კონტექსტი, რომელშიც ყურანის აიები გარდმოევლინა. ამდენად საინტერესოა, რა კონტექსტში გარდმოევლინა ყურანის 4:38/34 აია. ყურანის ცნობილი კომენტატორი აზ-ზამახშარი (გარდ.538/1144წ.) ნათელს ჰფენს ამას და წერს: სა‘დ იბნ აბი არ-რაბი‘ა იყო ანსართა ერთ-ერთი მეთაური, რომლის ცოლი ჰაბიბა ბინთ ზაიდ იბნ აბი ზუჰაირი, აჯანყდა მის წინააღმდეგ [ნაშაზათ ‘ალაიჰი] და ამგვარად მან (ქმარმა – ნ.გ.) დაარტყა მას. მისმა მამამ წაიყვანა ის მოციქულთან და უთხრა მას: მე მივათხოვე მას (სა‘დ იბნ რაბი‘ას – ნ.გ.) ჩემი კეთილშობილი ქალიშვილი და მან კი დაარტყა მას. მოციქულმა თქვა: ის უნდა დაისაჯოს, სამაგიერო უნდა გადაეხადოს [ლი-თაკთასი]“. ამას წინ აღუდგნენ მედინის მამაკაცები, მაგრამ ალაჰის გამოცხადება სხვაგვარი იყო. აზ-ზამახშარის თანახმად, მოციქულმა თქვა: „ჩვენ გვსურდა ერთი,

---

[1] *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*,VIII,290.

[2] Ali Ibne Ibrahim Qummi, *Tafsir Qummi*. Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol.1, 493-494 [https://hubeali.com/books/English-Books/TafseerQummi/TafsirQummi-Vol1.pdf].

[3] Norman Calder, “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham,” *Approaches to the Qur’ān,* edited by G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London, 1993), 101-140.

მაგრამ ალაჰმა მოისურვა სხვა და რაც ალაჰმა მოისურვა ის საუკეთესოა“. ეს ნიშნავდა ცოლის ცემის დაშვებას. ჰაბიბას მაგალითი გვიჩვენებს, რომ მოციქული მომხრე იყო ცოლს შური ეძია იგივე მოქმედებით (ḳiṣ̱ṣ̱), მაგრამ ყურანმა არ დაუშვა ეს.[1] ამ აიას გარდმოვლენა მოხდა 3/625 წლის ბოლოსა და 5/627 წლის დასაწყისს შორის პერიოდში.

ყურანის 4:34/38 აია გარდმოევლინა, როგორც რჩევა, რათა კონტროლი გაეწია მამაკაცთა ძალმომრეობისათვის ქალების მიმართ და ურჩევდა ამ უკანასკნელთ შეგუებოდნენ იმ საზოგადოებას, რომელშიც მამაკაცები დომინირებდნენ.[2] თუმცა, ცოლის ცემა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო მუჰამადის დროს. აზ-ზამახშარის თანახმად, ასმა’ ბინთ აბი ბაქრი იყო მეოთხე ცოლი მუჰამადის ცნობილი მიმდევარის – ზუბაირ იბნ ალ-‘ავვამისა, რომელიც სასტიკად სცემდა თავის ცოლს. ასმა’ ბინთ აბი ბაქრის თანახმად: „მე ვიყავი მეოთხე ცოლი ზუბაირ იბნ ალ-‘ავვამის. როდესაც ის გაბრაზდებოდა რომელიმე ჩვენთაგანზე, ის სცემდა მას *მისჯაბ*-ით (ხის ნაჭერი, რომელზედაც სამოსი იყო ჩამოკიდებული), ვიდრე ის გატყდებოდა“.[3] თვითონ მომავალი ხალიფა ‘უმარი გამოირჩეოდა უხეში დამოკიდებულებით თავისი ცოლების მიმართ. ალ-აშ‘ას იბნ კაისის გადმოცემით, ის სტუმრად იყო ‘უმართან და მისი თანდასწრებით მან სცემა თავის ცოლს. მაშინ ალ-აშ‘ასმა შეახსენა მას მოციქულის გამონათქვამი: მამაკაცს არ უნდა ჰკითხო, რატომ სცემს თავის ცოლს.[4]

მოციქული მუჰამმადი მიუთითებდა თავის მიმდევრებს არ მოქცეოდნენ უხეშად თავიანთ ცოლებს. იბნ სა‘დის თანახმად: „მოციქული არასოდეს აღმართავდა ხელს თავის ცოლზე, არც მონაზე, არც ვინმე სხვის წინააღმდეგ“.[5] მუჰამმადის ბიოგრაფიაში ოჯახური უთანხმოების ერთადერთი შემთხვევაა დაფიქსირებული, როდესაც მას „აუჯანყდნენ“ თავისი ცოლები. მუჰამადმა კი არ სცემა ისინი, არამედ არჩია ერთი თვით დაეტოვებინა ისინი. ჰადისებიდან ცნობილია ის ფაქტიც, რომ თვითონ ‘უმარ იბნ ალ-ხატტაბი მივიდა ალაჰის მოციქულთან და შეშფოთება გამოთქვა: „ჩვენ, კურაიშის ტომის მამაკაცები ვბრძანებლობდით ჩვენს ქალებზე, მაგრამ როცა ჩვენ მოვედით ანსარებთან (მედინაში – ნ.გ.), აღმოვაჩინეთ, რომ მათ ქალებს აქვთ ქედმაღლობა თავიანთ მამაკაცებზე. ამგვარად, ჩვენმა ქალებმა დაიწყეს მათი ჩვევების ათვისება და ისინი

---

[1] Maḥmūd ibn ʿUmar al- Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq al-Tanzīl wa-ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*. ed. Nassau Lees (Calcutta, 1861), 524; Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,* 4:60.

[2] S.T. Lokhandwala, *The Position of Women under Islam* (Delhi,1987), 22.

[3] Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* 525.

[4] *Tafsir Ibn Kathir*, 276 [http://www.tafsir.com./default.asp?sid=4&tid].

[5] Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Tabakāt al-Kubrā,* VIII (Dimashq, n.d.), 204.

აჯანყდნენ თავიანთი ქმრების წინააღმდეგ. მე წავედი მოციქულთან და ვუთხარი, რომ ქალები აუჯანყდნენ თავიანთ ქმრებს. მოციქული დაეთანხმა ხელუხლებელი დაეტოვებინა არაბთა სოციალური ჩვეულება და ცოლების ცემის ნება დართო მამაკაცებს. მაშინ ქალების დიდი ჯგუფი (დაახლ. 70 ქალი) შეგროვდა მოციქულის სახლის გარშემო და უხსნიდნენ, რომ ქმრები ცემდნენ მათ“ (აბუ დავუდი, 12:2146; იბნ მაჯა, 51:1985).[1] ამის შემდეგ მუჰამადი იძულებული გახდა დაეწყო საუბარი ამ თემაზე. მოციქულმა თქვა: „ჭეშმარიტად, დიდი ჯგუფი ქალებისა შეგროვდა აქ, ჩემს სახლში. ისინი უჩიოდნენ თავიანთ ქმრებს. ის მამაკაცები, ვინც სცემენ თავიანთ ცოლებს, არ იქცევიან კარგად. ეს არ არის ჩემი მეთოდი, ვასწავლო ქალს შეცდომა დაუშვას და გზას ასცდეს“.[2]

უმმ ქულსუმი, აბუ ბაქრის ქალიშვილი გადმოგვცემს, რომ ისლამის ადრეულ წლებში მამაკაცებს ნება არ ჰქონდათ ეცემათ თავიანთი ცოლები, მაგრამ როდესაც მამაკაცებმა იჩივლეს მოციქულთან, მან მისცა მათ ნებართვა და დაამატა: „საუკეთესოები თქვენს შორის, არ სცემენ თავიანთ ცოლებს“ (ვა ლან ჲაძრიბ ხიჲარუქუმ).სხვა გადმოცემის თანახმად მოციქულმა თქვა: „უმჯობესია თუ არ სცემთ“. ეს იმას ნიშნავს, რომ არ არის დაშვებული ცემა. სხვა ჰადისების თანახმად, მუჰამადმა საერთოდ აკრძალა ქალების ცემა: „არასოდეს არ სცემოთ ალაჰის მსახურნი!“ (აბუ დავუდი, 12:2144; ალ-ბუხარი, 67:5204).

ალ-ღაზალი (გარდ. 505/1111წ.) წერს, რომ ქორწინება არის მონობის ერთ-ერთი სახე და ცოლი არის მონა თავისი ქმრის (რაკიკა ლაჰუ) და ვალდებულია დაემორჩილოს ყველა მის ბრძანებას, გარდა ისეთის, რაც მას ცოდვას ჩაადენინებს. ყურანის 4:34/38 აიას კი ასე განმარტავს: „თუ უთანხმოება მომდინარეობს უშუალოდ ქალისაგან, მაშინ „მამაკაცები მართავენ ქალებს“, ამის გამო ქმარს უფლება აქვს დასაჯოს ის, ზეწოლა მოახდინოს, ვიდრე არ აიძულებს დამორჩილებას [ვა ’ამმᾱ ’იდჰᾱ ქᾱნა ნუშუზ მინ ალ-მარ‘ა ხᾱᵡაჰან ფა ალ-რიჯᾱლ კავვᾱმუნა ‘ალᾱ-ნ-ნისᾱ’ ფა-ლაჰუ ’ან ჲუ’ადდიბჰᾱ ვა ჲუჰამმილჰᾱ ‘ალᾱ-ტ-ტᾱ‘ა კაჰრან]“.[3] აზ-ზამახშარის მოჰყავს ასეთი ჰადისი: მოციქულმა დაინახა მამაკაცი, რომელიც სცემდა თავის მონას. და უთხრა: ო, აბუ მას‘უდ, ალაჰს უფრო დიდი ძალა აქვს შენზე, ვიდრე შენ გაქვს შენს მონაზე. აბუ მას‘უდმა გადააგდო მათრახი და გაათავისუფლა მონა. ის განმარტავს ქალთა *ნუშუზ*-ს როგორც ქალის დაუმორჩილებლობას თავისი ქმრისადმი, ხოლო

[1] იქვე, 205.

[2] Mohamed Mahmoud, “To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur’ān, 4:34,” 539 [Al-Fakhr al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, 10 (Cairo, n.d.), 90].

[3] Abū Ḥāmid al-Ghazālī (d. 1111), “Book on the Etiquette of Marriage (Kitāb ʾadāb al-nikāḥ),” *Revival of Religious Sciences (Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn)* [https://www.ghazali.org/site/ihya.htm].

ქმრის *ნუშუზ*-ს, როგორც უხეშ დამოკიდებულებას თავისი ცოლისადმი – „უარი ცოლ-ქმრულ ურთიერთობაზე, ფინანსებზე, სიყვარულსა და პატივისცემაზე, რაც უნდა იყოს მამაკაცსა და ქალს შორის". ამასთან, მისი აზრით, *ნუშუზ*-მა შეიძლება მიიღოს ფიზიკური ან სიტყვიერი შერაცხყოფის ფორმა.[1]

ყურანის კომენტატორთა უმრავლესობის აზრით, *ნუშუზ* აღნიშნავს დაუმორჩილებლობას ქალის მხრიდან. ატ-ტაბარი 27 გვერდს უთმობს ამ ტერმინის კომენტარს და განხილული აქვს არანაკლებ 200 ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრი ამ მნიშვნელობის შესახებ. ძირითადი მნიშვნელობა არის დაუმორჩილებლობა (მა'ṣია). ის ხაზს უსვამს, რომ ეს არის დიდი უთანხმოება ცოლსა და ქმარს შორის, რომელიც გამოწვეულია ცოლის არაკეთილგანწყობით, ანტიპათიით ქმრისადმი. უფრო ზუსტად, ქალის დაუმორჩილებლობა იწყება მაშინ, როცა ქალი არის ამპარტავანი და არ აღიარებს ქმრის ავტორიტეტს. ატ-ტაბარის მოჰყავს აგრეთვე ტრადიცია, რომელიც ეკუთვნის ატ'ას, მისი განმარტებით, *ნუშუზ* არის ცოლის ან ქმრის სურვილი დატოვოს მეორე მეუღლე. მუჯაჰიდს (გარდ. 104/722წ.) მიეწერება გადმოცემა, რომლის თანახმადაც *ნუშუზ* გულისხმობს უშუალოდ ქალის უარს – გაინაწილოს სარეცელი თავის ქმართან.[2]

იბნ ქასირი მამაკაცის *ნუშუზ*-ს განმარტავს როგორც „განზიდვას" თავისი ცოლისაგან, ხოლო ქალის *ნუშუზ*-ს – როგორც ქედმაღლობას თავისი ქმრისადმი – „არ ემორჩილება, არ აქვს [სქესობრივი] ურთიერთობა, სძულს ის". ის იმოწმებს მოციქულის გამონათქვამს: „თუ მე ვუბრძანებდი ვინმეს, მუხლი მოეყარა ვინმეს წინაშე, მე ვუბრძანებდი ცოლს მუხლი მოეყარა თავისი ქმრის წინაშე, მისი დიდი უფლებების გამო მასზე [ცოლზე]".[3]

თანამედროვე ყურანის კომენტატორების აზრით, *ნუშუზ* გზას უხსნის ქაოსს და ცემა არის ზოგჯერ აუცილებელი ღონისძიება წესრიგის აღსადგენად. ღვთისმოსავ ქალს მოეთხოვება მორჩილება ალაჰისადმი და მორჩილება ქმრისადმი.[4] თუნისელი ისლამმცოდნის მუჰამმად ატ-ტალბის (გარდ. 2017წ.) თანახმად, ეს იყო პერიოდი, როდესაც უჰუდის მთასთან (625წ.) ბრძოლის შემდეგ საფრთხე დაემუქრა მუსლიმურ თემს, ამას დაემატა ისიც, რომ ქალები აჯანყდნენ მამაკაცთა წინააღმდეგ. ამის გამო გარდმოევლინა ეს აია, რომელმაც განამტკიცა ქალებთან დაკავ-

---

[1] Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* 525, 532.

[2] Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-musamma Jāmi' al-Bayan fī Ta'wīl,* 4:64-65.

[3] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm. Arabic-English* [https://recitequran.com/en/tafsir/en.ibn-kathir/4:34].

[4] Hadia Mubarak, *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford, 2022), 103-105.

შირებული კანონები – „აჰქ̄მ ან-ნისა̄’. ეს არის ურთიერთობა, რომელიც დამყარებულია მამაკაცთა უპირატესობაზე. ის იქვე განმარტავს მუჰამადის ამ უკიდურეს ღონისძიებას: „ფაქტი ის არის, რომ არის რამდენიმე ქალი, რომლებიც არ ადგებიან გაუმჯობესების გზას, ცემის გარეშე“.[1]

როგორც ყურანის განხილული აიადან ჩანს, მოცემულია სამი რჩევა, პირველი არის სიტყვიერი გაფრთხილება – „ფა ‘იზუჰუნნა“. ქმარი უნდა დაემუქროს ცოლს ალაჰის სასჯელით. ზოგიერთი კომენტატორის განმარტებით, ქალების ერთ ნაწილზე კარგად მოქმედებს ალაჰის განაწყენების შეგონება, ხოლო სხვების შემთხვევაში უფრო ეფექტურია მატერიალური კეთილდღეობის დაკარგვის საფრთხე.[2]

ყურანით მითითებული შემდეგი ღონისძიება არის განცალკევება – „ჰაჯრ“. ყურანში მოხსენიებულია ფრაზა – ვა-ჰჯურუჰუნნა. მუჰამად ალ-ტალბის აზრით, ატ-ტაბარის მსგავსმა კომენტატორებმა არ იციან ქალის ფსიქოლოგია და ის მოტივები, რაც უბიძგებს მათ დაუმორჩილებლობისაკენ (*ნუშუზ*): ქალს შეიძლება უყვარდეს ქმარი, მაგრამ უგუნურობის გამო არ დაემორჩილოს მას; ქალი შეიძლება არ დაემორჩილოს თავის ქმარს, რათა შეამოწმოს თავისი ქმრის რეაქცია; ქალი შეიძლება არ დაემორჩილოს ქმარს, რათა აიძულოს ის დააკმაყოფილოს მისი მატერიალური მოთხოვნები; ქალი შეიძლება თავისი სურვილის საწინააღმდეგოდ არ დაემორჩილოს თავის ქმარს, რადგანაც მისმა მშობლებმა შეცდომაში შეიყვანეს.[3]

მესამე ღონისძიება – „ვა აძრიბუჰუნნა“ ნიშნავს სცემეთ ისინი (ცემა აგემეთ), ყოველგვარი განმარტების გარეშე. ყურანში ზმნას დარაბა აქვს 10 განსხვავებული მნიშვნელობა. კომენტატორები ხაზს უსვამენ, რომ ცემამ ფიზიკური ზიანი არ უნდა მიაყენოს ქალს. ეს უნდა იყოს დამსჯელი ღონისძიება და მისი გამოყენება უნდა მოხდეს მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევაში. დაარტყით მსუბუქად (ღაᵓრ მუბარრიჰ), ისე რომ არ ატკინოთ. ატ-ტაბარის თანახმად, არ შეიძლება ისე სცემოს, რომ ძვლები დაუმტვრიოს. მამაკაცს შეუძლია გამოიყენოს მისვა̄ქ – კბილის საწმენდი ჯოხი და არა მათრახი ან ხელით შეეხოს.[4]

საინტერესოა ფემინისტი კომენტატორების აზრი.

---

[1] Ronald Nettler, “Mohammed Talbis Commentary on Qur’an IV:34. A ‘Historical Reading’ of a Verse Concerning the Disciplining of Women,” *The Maghreb Review*, 24/1-2 (1999), 23-24.

[2] S.T. Lokhandwala, *The Position of Women under Islam* (Delhi,1987), 22.

[3] Ronald Nettler, “Mohammed Talbis Commentary on Qur’an IV:34. A ‘Historical Reading’ of a Verse Concerning the Disciplining of Women,” 24-25.

[4] al-Ṭabarī, *Tafsīr,* 4, 70-71. თუმცა აზ-ზამახშარის მოაქვს ჰადისი, რომელიც მიეწერება მუჰამმადს: „ჩამოკიდეთ მათრახი ისეთ ადგილას, სადაც ცოლს შეეძლება მისი დანახვა“. Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* 525.

ამინა ვადუდი ასკვნის, რომ *ნუშუზ* არ შეიძლება ნიშნავდეს „დაუმორჩილებლობას ქმრისადმი“. ის თარგმნის მას, როგორც უთანხმოებას (ხილაფ), რადგანაც ყურანში ტერმინი *ნუშუზ* გამოყენებულია ორივესთან, ქალებთან და მამაკაცებთან მიმართებაში. *ნუშუზ* არის ქალის ან მამაკაცის სურვილი, დაცილდეს თავის მეუღლეს. ამინა ვადუდის დასკვნით, „ყურანი არსად არ მიუთითებს ქალს, დაემორჩილოს თავის ქმარს“ და „საუკეთესო ქალს“ მოეთხოვება მხოლოდ ალაჰისადმი მორჩილება [66:5]. ყურანში მოხსენიებული სამი ღონისძიება ამინა ვადუდის ესმის არა როგორც დამსჯელი, არამედ როგორც თანმიმდევრული ნაბიჯები ცოლსა და ქმარს შორის უთანხმოების აღმოსაფხვრელად. 4:127/128 აიაში *ნუშუზ* მოხსენიებულია მამაკაცებთან მიმართებაში. ამ აიას თანახმად, „და თუ ქალს ეშინია თავისი ბატონ-პატრონისაგან დაჩაგვრისა (*ნუშუზ*), ანდა უარყოფისა, ცოდვა არ ედოს ორივეს, თუკი მორიგდებიან მშვიდობით. მშვიდობა უკეთესია“. ამინა ვადუდის დასკვნით, აქ საუბარია ქალის შიშზე, რომ მამაკაცი არ შეასრულებს თავის ცოლ-ქმრულ მოვალეობებს. ქმარსა და ცოლს შორის უთანხმოების აღმოსაფხვრელად შეიძლება მსაჯულების ჩართვა, როგორც ეს განსაზღვრულია 4:35/39 აიათი. შესაძლებელია აგრეთვე განცალკევება გარკვეული დროით, რომელიც განკუთვნილია მოფიქრებისათვის. გაყრაც ითხოვს მოცდის პერიოდს. ცემა უნდა იყოს უკიდურესი ღონისძიება.[1]

ფატიმა მერნისი ხაზს უსვამს, რომ ტერმინი *ნუშუზ* იხმარება მხოლოდ ქალებთან მიმართებაში და აღნიშნავს ქალთა „აჯანყებას“. *ნუშუზ* არის ქალთა საჯარო დაუმორჩილებლობის, პროტესტის აქტი, მამაკაცების უპირატესი უფლებების გამო. მისი აზრით, საქინა ბინთ ალ-ჰუსაინის და აბუ ბაქრის ქალიშვილის – აიშა ბინთ ტალჰას ქმედებები ითვლება ითვლება *ნაშიზ*-ის (ის, ვინ ჩადის დაუმორჩილებლობას) მაგალითად. საქინამ საქორწინო კონტრაქტი დადო ზაჲდ იბნ ‘ამრთან და პირობა დაუდო, რომ ეს უკანასკნელი არ იქორწინებდა სხვა არავისთან და მოიქცეოდა ცოლის სურვილისამებრ. საქინა ესწრებოდა კურაიშის ტომის წარჩინებულთა საბჭოს, იწვევდა პოეტებს თავის სახლში და არასოდეს იფარავდა სახეს ჩადრით. [2]

აზიზა ალ-ჰიბრი ამტკიცებს, რომ ყურანი ეწინააღმდეგება მამაკაცების უპირობო უპირატესობას ქალებზე, რადგანაც ყურანში ნათქვამია:

---

[1] Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Oxford, 1999), 75-76.

[2] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam,* tr. Mary Jo Lakeland (Oxford,1991), 142,154-156.

„მორწმუნე კაცები და მორწმუნე ქალები ერთმანეთის მეგობრები არიან“(ავლიაᾱ’)[9:71].[1]

ასმა ბარლა ასკვნის, რომ ღმერთს არასოდეს არ გაუცია უსამართლო ქმედების (*ẓულმ*) სანქცია და „თუ ალაჰს არავის მიმართ არ ჩაუდენია *ẓულმ*, მაშინ ალაჰის სიტყვას (ყურანს) არ შეუძლია მიუთითოს *ẓულმ*-ზე ვინმეს წინააღმდეგ“. შესაბამისად, დაუშვებელია ცოლის ცემა.[2]

მკვლევართა აზრით, 4:34 აია, სადაც საუბარია ქალის ცემაზე, გარდმოევლინა მედინური პერიოდის დასაწყისში, როდესაც ქალების მიმართ ძალადობა ჯერ კიდევ „მძვინვარებდა“. ამ კონტექსტში ეს იყო ამ პრაქტიკის შეზღუდვა და არა რეკომენდაცია. მედინის საზოგადოება განვითარების პროცესში იყო და ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობისადმი მიძღვნილი ბოლო აია ყურანში არის 9:71 – „მორწმუნე კაცები და მორწმუნე ქალები ერთმანეთის მეგობრები (’ავლიაა) არიან, აგულიანებენ ერთმანეთს სათნო საქმის ქმნისაკენ და უკრძალავენ (უფლისთვის) საძულველს“.

„გამოსათხოვარი პილიგრიმობის“ დროს მუჰამადმა მიუთითა: „ო, ხალხო, თქვენ გაქვთ უფლება თქვენს ცოლებზე და მათ აქვთ უფლება თქვენზე. თქვენ გაქვთ [უფლება], რომ მათ არ უნდა აიძულონ ვინმეს, ვინც თქვენ არ მოგწონთ, ფეხით გათელოს თქვენი სარეცელი; და მათ არ უნდა ჩაიდინონ აშკარა უხამსობა [ფაჰიშა] და თუ ამას გააკეთებენ, მაშინ ღმერთი ნებას გრთავთ ჩაკეტოთ ისინი ცალკე ოთახებში და ცემოთ ისინი, მაგრამ არა სასტიკად. თუ ისინი თავს შეიკავებენ [ბოროტებისგან], მათ უფლება აქვთ საკვებზე და სამოსზე ჩვეულების შესაბამისად [ბი-ლ-მა‘რუფ]. მოექეცით ქალებს კარგად, რადგანაც ... თქვენ ისინი მიიღეთ მხოლოდ ღვთისგან მინდობილად და მათი პიროვნებით ტკბობა კანონიერი გახადეთ ღვთის სიტყვით. ასე რომ გაიგეთ და მოისმინეთ ჩემი სიტყვები, ო, ხალხო“.[3] სწორედ ამის საფუძველზე კომენტატორები ასკვნიან, რომ მოციქული მუჰამმადი ცოლის ცემას მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში, ანუ ცოლ-ქმრული ღალატისას, ამართლებდა.

---

[1] Azizah al-Hibri, “A Study of Islamic Herstory: Or, How Did We Ever Get into This Mess?”, *Women’s Studies International Forum, Special Issue: Women and Islam*, 5 (1982), 217-18.

[2] Asma Barlas*, “Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an* (Austin, 2002), 184-89.

[3] Al-Tabari: *The History of al-Ṭabarī,* Vol. 9: The Last Years of the Prophet: The Formation of the State A.D. 630-632/A.H. 8-11. Ismail Poonawala (trans., ann.), (New York, 1989), 112 [*Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje*, series I (Lugduni-Batavorum,1879), 1:1753-1755].

X - პირადი სტატუსის სამართალი

ფიკჰში განსაკუთრებული ადგილი უკავია პირადი სტატუსის სამართალს – კანონებს და ნორმებს, რომლებიც არეგულირებს საქორწინო-საოჯახო და მემკვიდრეობით ურთიერთობებს, ასევე მეურვეობის საკითხებს. „პირადი სტატუსის სამართალს“ ზოგჯერ მიაკუთვნებენ ნორმებს, რომლებიც ეხება *ვაკფ*-ის ინსტიტუტის ფუნქციონირებას.

თვითონ ტერმინი – პირადი სტატუსის სამართალი (არაბ. *კანუნ ალ-აჰვალ აშ-შახსიიდა*) გაჩნდა XIX საუკუნეში. ის პირველად გამოიყენა ეგვიპტელმა სამართლისმცოდნემ მუჰამმად კადრი-ფაშამ (1821-1888). მისი მიზანი იყო ისლამური სამართლის ნორმების კოდიფიკაცია საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობების სფეროში. კადრი ფაშამ, ჰანაფიტური მაზჰაბის საფუძველზე, წარადგინა კოდექსის დოქტრინალური ვარიანტი – *ალ-აჰქამ აშ-შარ'იიდა ფი ალ-აჰვალ აშ-შახსიიდა* („შარიათის ნორმები პირად სტატუსზე“), რომელიც გამოქვეყნდა 1298/1880 წელს. ის 647 მუხლისაგან შედგებოდა. მან ვერ მიიღო ოფიციალური კანონის სტატუსი, თუმცა დღემდე ის დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს მეცნიერთა და პრაქტიკოსთა შორის. მაგ., სირიასა და ირანში კადრი-ფაშას კოდექსი ცვლიდა საქორწინო-საოჯახო და მემკვიდრეობით კანონმდებლობას 1950-იან წლებამდე, ხოლო ლიბანში ის არეგულირებდა მუსლიმი-სუნიტების ურთიერთობებს პირადი სტატუსის სფეროში XX საუკუნის 80-იან წლებამდე.[1]

საოჯახო კანონმდებლობის რეფორმა პირველად ჩატარდა თურქეთში, როდესაც 1917 წელს მიიღეს პირველი კოდიფიცირებული აქტი საოჯახო სამართლის ისტორიაში – ოსმალური საოჯახო კანონი (Hukuk-ı Âile Kararnâmesi – 157 მუხლი), რომელიც დეტალურად არეგულირებდა ქორწინებისა და განქორწინების საკითხებს. მას საფუძვლად დაედო ჰანაფიტური მაზჰაბის დებულებები, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევებში გამოიყენებოდა სხვა ისლამური სამართლის სკოლების დებულებებიც (კანონის დუმილის შემთხვევაში, მოსამართლეს უნდა ეხელმძღვანელა ჰანაფიტური მაზჰაბის იურისტების დასკვნებით). ამ სისტემამ ჩამოაყალიბა ახალი პრინციპები: გაუქმდა პოლიგამია, მამაკაცის უპირატესობა განქორწინების დროს, მემკვიდრეობის არათანაბარი განაწილება ვაჟებსა და ქალიშვილებს შორის; განქორწინების საკითხს წყვეტდა მხოლოდ სასამართლო და განქორწინების სხვა სახეები გაუქმდა; განისაზღვრა

[1] Muhammad Qadri Pasha, *Al-Ahkām Al-Shari'a Fi Masa'il Al-Aḥwāl Al-Shakhsiyya*, 2nd ed., Cairo, 1909; Lynn Welchman, *Beyond the Code:Muslim Family and the Shari'a Judiciary in the Palestinian West Bank* (Leiden, 2000), 125-130; Rudolph Peters, *Sharia, Justice and Legal Order - Egyptian and Islamic Law: Selected Essays* (Leiden, 2020), 537-541.

ქონების განაწილების წესი მეუღლეებს შორის; სავალდებულო გახდა მხოლოდ სამოქალაქო ქორწინება; სპეციალური დებულებები, რომლებიც უნდა გავრცელებულიყო ქრისტიანებსა და იუდეველებზე.

ოსმალური საოჯახო კანონი გამოიყენებოდა მთელ რიგ არაბულ ქვეყნებში იმპერიის ლიკვიდაციის შემდეგაც. მაგ., იორდანიაში 1927 წლამდე, ხოლო სირიასა და ერაყში – XX საუკუნის 50-იან წლებამდე. ოსმალეთის იმპერიის შემდეგ საოჯახო სამართლის კოდიფიკაცია მოხდა ლიბანში 1919 წელს. რაც შეეხება ეგვიპტეს, საოჯახო სამართლის პირველი კოდიფიკაციის მცდელობა განხორციელდა ჯერ კიდევ 1897 წელს და შესწორებები შევიდა 1909, 1910, 1923 და 1931 წლებში. პირადი სტატუსის კანონი (№25) მიიღეს 1920 წელს (4 თავი და 13 მუხლი) და შესწორებები შეიტანეს 1929 წლის კანონით №25 (8 თავი და 25 მუხლი). ეს ორი კანონი შესწორდა შემდეგ 1985 წლის №100 კანონით.[1]

ისლამური სამართლის პირველ კოდიფიკაციად ითვლება 1927-1935 წლებში ირანში მიღებული სამოქალაქო კოდექსი (1335 მუხლი), რომელმაც კანონის ძალა მიიღო საოჯახო და მემკვიდრეობით სამართალში. კოდექსი სამ ტომად შეადგინა იუსტიციის სამინისტროს მიერ დანიშნულმა კომისიამ, რომელმაც წყაროდ გამოიყენა სამი ავტორიტეტული შიიტური სამართლებრივი ტექსტი და მოდელებად – ბელგიური, ფრანგული და შვეიცარიული კოდექსები. 1034-1206 მუხლები ეხებოდა ქორწინებას, განქორწინებას, საოჯახო ურთიერთობებსა და ბავშვებს. მუხლი 1041 კრძალავდა გოგონების გათხოვებას 13 წლის ასაკამდე. ირანის შემდეგ პირადი სტატუსის კანონები მიიღეს თუნისში, მაროკოში, იორდანიაში, ერაყსა და სამხრეთ იემენში, საოჯახო და მემკვიდრეობითი სამართლის რეფორმები ჩატარდა პაკისტანში, ირანსა და ქუვეითში. სირიაში პირადი სტატუსის კანონი მიიღეს ჯერ კიდევ 1953 წელს და ის შედგებოდა 308 მუხლისაგან, რომლის დებულებები ეხებოდა სირიის ყველა მოქალაქეს, გარდა 307-ე მუხლისა, რომელიც მოიცავდა დებულებებს ქორწინების, პოლიგამიის, მაჰრის, განქორწინებისა და მემკვიდრეობის შესახებ დრუზების თემისათვის (Law No. 59 of 1953, Sept. 7, 1953). ასევე მუხლი 308 ეხებოდა მხოლოდ ქრისტიანთა და იუდეველთა თემს. 305-ე მუხლში ხაზგასმული იყო, რომ საკითხები, რომლებიც არ აისახა კანონში (59/1953), რეგულირდებოდა ჰანაფიტური ისლამური დოქტრინით. 2019 წლის 5 თებერვალს სირიის სახალხო ასამბლეამ მოიწონა შესწორებები 1953 წლის პერსონალური სტატუსის კანონის 60-ზე მეტ მუხლზე. მნიშვნელოვან ცვლილებად განიხილება მე-14 მუხლის პირველი პუნქტი, რომლის თანახმადაც მეუღლეებს

[1] J. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York, 1982), 49-50; The personal status law No. 25 of 1920 is adopted in Egypt and amended by Law No. 25 of 1929 [http://www.sis.gov.eg/parl/html/parliam.htm].

შეუძლიათ საქორწინო კონტრაქტში მხოლოდ ისეთი პირობების შეტანა, რომლებიც არ ეწინააღმდეგება შარიათს და სირიის კანონს.[1] 1996 წელს სპარსეთის ყურის არაბულმა ქვეყნებმა მიიღეს სტანდარტული პირადი სტატუსის სამართალი – "Muscat Personal Status Code Document".[2] მოგვიანებით ქუვეითმა მიიღო პირადი სტატუსის კოდექსი, ბაჰრეინი, ომანი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები და კატარი კი კვლავ ეყრდნობიან მუსკატის დოკუმენტს, ხოლო საუდის არაბეთში ახალი პირადი სტატუსის სამართალი (გამოიცა 2022 წლის 8 მარტს) ძალაში შევიდა 2022 წლის 18 ივნისს (სამეფო დეკრეტი, №M/73, 6/8/1443H).[3]

ტრადიციულად მუსლიმურ ქვეყნებში პირადი სტატუსის საკითხები რეგულირდება პირის რელიგიური კუთვნილების გათვალისწინებით. ეგვიპტის 2014 წლის კონსტიტუციამ (2019 წლის შესწორებით) ეს პრინციპი განამტკიცა ქვეყნის მრავალკონფესიური ხასიათის გათვალისწინებით („ეგვიპტის ქრისტიანებისა და ებრაელების ნორმატიული სისტემების პრინციპები არის ძირითადი წყარო იმ კანონების, რომლებიც ეხება პირად სტატუსს, რელიგიურ საქმეებს და რელიგიური ლიდერების არჩევას" – მუხლი 3). 2023 წლის 1 თებერვლიდან ძალაში შევიდა არაბთა გაერთიანებული საამიროების ფედერალური კანონი (№41.2022) სამოქალაქო პირად სტატუსზე. ის განკუთვნილია არამუსლიმი მოქალაქეებისა და ქვეყანაში მცხოვრები უცხოელი არამუსლიმებისათვის, თუ რომელიმე მათგანი არაა თანახმა სადავო საკითხი გადაწყდეს თავისი ქვეყნის კანონის შესაბამისად (2005 წლის №28 ფედერალური პირადი სტატუსის სამართალი განსაზღვრავდა ყველა მხარის უფლებას შარიათის საფუძველზე). ამასთან, არამუსლიმებისათვის იქნება ორენოვანი (ინგლისური და არაბული) საოჯახო სასამართლო.

ქორწინება ისლამურ სამართალში (ნიქ̄ა̄ḥ)

ისლამამდელ არაბეთის ნახევარკუნძულზე არსებობდა ქორწინების სხვადასხვა ფორმები: მაგ., *ზავ̄ჯ ალ-ბა'ლ* – ასეთი ქორწინების დროს ქმარი იყო ქალის „მფლობელი", „გამგებელი" (ბა'ლ). ეს იყო ქორწინების საუკეთესო ფორმა; *ნიქ̄ა̄ḥ იჯთიმა'ა* (კომბინირებული ქორწინება), როდე-

[1] Syria: Women's Rights in Light of New Amendments to Syrian Personal Status Law [https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2019-04-08/syria-womens-rights-in-light-of-new-amendments-to-syrian-personal-status-law/].

[2] Lynn Welchman, "Bahrain, Qatar, UAE: First time Family Law Codifications in Three Gulf States," *International Survey of Family Law* (July 2010),163-178.

[3] Nizam al-'Ahwal al-Shakhsiyya [https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/4d72d829-947b-45d5-b9b5-ae5800d6bac2/1].

საც რამდენიმე მამაკაცს ერთ ქალთან ჰქონდა ურთიერთობა და თუ ეს უკანასკნელი ბავშვს დაბადებდა, მას უნდა აერჩია თუ ვინ იქნებოდა მისი ბავშვის მამა; *ნიქა̄ჰ შიღა̄რ*, როდესაც ორი მამაკაცი ქორწინდებოდა ერთმანეთის ქალიშვილებზე, დებზე ან ახლო ნათესავ ქალებზე (გაცვლა-გამოცვლა) მაჰრის გადახდის გარეშე; *ნიქა̄ჰ ისთიბდა̄ʿა* („ურთიერთობის ძიება“), როდესაც ქმარი აგზავნიდა თავის ცოლს სხვა მამაკაცთან, ჩვეულებრივ, კეთილშობილური წარმოშობის, რათა დაემყარებინა მასთან სქესობრივი კავშირი. ქმარი თავს იკავებდა ცოლთან სქესობრივი კავშირისაგან იქამდე, ვიდრე ის დაფეხმძიმდებოდა სხვა მამაკაცისაგან. ამის შემდეგ ქმარი ადასტურებდა ჩასახული ბავშვის მამობას. ამგვარი ქმედების მიზეზი იყო კეთილშობილური წარმოშობის ბავშვის ყოლა. თუმცა, წყაროთა მონაცემებით, ეს იყო ქორწინების ძალზე იშვიათი ფორმა არაბებთან. მას მხოლოდ მაშინ მიმართავდნენ, როცა მამაკაცი იმპოტენტი იყო. ასევე ზოგიერთი გადმოცემით, ის გამოიყენებოდა მონა-ქალებთან დაკავშირებით. ამის მიზანი იყო ჯანმრთელი ბავშვების დაბადება, რომლებიც ისევ პატრონთან რჩებოდნენ სამუშაოდ ან მათ ყიდიდნენ მონათა ბაზარზე. ეს იყო ბიზნესის ერთ-ერთი სახე და ამ ქორწინების ძირითადი მოტივი იყო მოგების მიღება.[1]

ისლამური სამართლით, ქორწინება – *ზავაჯ* 4 ეტაპისაგან შედგება: *პირველი ეტაპია – ხიტბა* („გარიგება“, „გაცნობა“, „წინადადება ქორწინებაზე“) – ნიშნობა, რომლის დროსაც სასიძო თვითონ ან თავისი რწმუნებულის საშუალებით საცოლის ხელს სთხოვს მამამისს ან მის მეურვეს (ვალ̄ი მუჯბირ). ყურანის თანახმად: „და ცოდვა არ გექნეთ თქვენ იმის გამო, თუკი ხელს სთხოვთ (ამ ქალებს) ანდა გულში განიზრახავთ ამას. უწყის ალაჰმა, რომ თქვენ გახსოვთ ისინი. მაგრამ ნურაფერს ეტყვით მათ მალულად, თვინიერ იმისა, რომ უთხრათ კეთილი სიტყვა“[2:235]. ხდება შეთანხმება საცოლისათვის გადასაცემი ქონების (მაჰრის) და სხვა პირობების შესახებ, რომლებიც შეადგენენ საქორწინო ხელშეკრულებას. ქორწინების *მეორე ეტაპი* არის ხელშეკრულების დადება – *საქორწინო კონტრაქტი* (*ʿაკდ ან-ნიქა̄ჰ ან ʿაკდ ალ-კირა̄ნ*). *მესამე ეტაპი* არის საპატარძლოს გადაყვანა საქმროს სახლში (*ზიფა̄ფ*) და საქორწინო ცერემონიალი (*ʿურს, ʿარუსი, ვალ̄იმა*). წყაროებით დასტურდება, რომ საქორწინო ხელშეკრულება წინ უნდა უსწრებდეს ქორწილს. მაგ., თაჯ ას-სალტანას, ნასერ ად-დინ შაჰის ქალიშვილის გადმოცემით, მისი საქორწინო ხელშეკრულება (*ʿაკდ*) დაიდო 1890 წელს, ხოლო საქორწინო ცერემონია (*ʿარუს̄ი*) გაიმართა რამდენიმე წლის შემდეგ.[2] ქორწინების ბოლო ეტაპი

[1] ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII–X სს.),* (თბილისი, 2005), 25-28.

[2] A. H. Betteridge and H. Javadi, ʿAqd, *Encyclopedia Iranica,* II, Fasc. 2, 189-191 [https://www.iranicaonline.org/articles/aqd-marriage-contrucl-rnarriagc-contruct-ceremonv].

არის *ნიქაჰ,* რაც ყურანის მრავალი კომენტატორისა და მუსლიმი იურისტის თანახმად, ნიშნავს „კავშირს“, ცოლ-ქმრულ სიახლოვეს, საქორწინო ურთიერთობაში შესვლას.[1] ამ ეტაპის გარეშე ქორწინება სრულყოფილად არ ითვლება. ის ხშირად იხმარება, როგორც *ზავაჯ*-ის სინონიმი.

ქორწინებასთან დაკავშირებით არსებობს მუდმივი (*ჰურმა მუ'აბბადა*) და დროებითი (*ჰურმა მუვაკკათ*) აკრძალვები: 1. სისხლით ნათესაობა (*ალ-კარაბა*) აღმავალი და დაღმავალი ხაზით მესამე თაობის ჩათვლით (დედა, ბებია, ქალიშვილი, შვილიშვილი, ღვიძლი და, დისშვილი ან ძმისშვილი, დეიდა ან მამიდა). თუმცა დაშვებულია ქორწინება ბიძაშვილებს შორის (*ზავაჯ ალ-აჰფად*); 2. ძუძუმტეობა (*არ-რადა'ა*), რომელიც უტოლდება სისხლით ნათესაობას (ძიძა, ძუძუმტე); 3. ქორწინება ნათესაობით (*ალ-მუჰაჰარა* – ე.წ. პირობითი ნათესაობა, რომელიც წარმოიშობა ქორწინების საფუძველზე; იგულისხმება ცოლისა და ქმრის ნათესავები): მაგ. მამაკაცსა და მის დედინაცვალს, გერს, სიდედრს და ა.შ. შორის; მამაკაცსა და მის ცოლის დას, დეიდებს და მამიდებს, მის დისშვილებსა და ძმისშვილებს შორის იმ პერიოდში, როდესაც ცოლ-ქმარი ქორწინებაშია; 4. ასევე იკრძალება ქორწინება ორ დასთან ან დეიდასთან ერთდროულად; 5. ქალი 'იდდას პერიოდში, ვიდრე არ დასრულდება განქორწინების პროცესი; „და გეკრძალებათ თქვენ გათხოვილი (არაბ. *მუჰსანათ*) ქალები...“ [4:24/28]. 6. განქორწინების ფორმულის (*ტალაკ*) სამჯერ წარმოთქმის ან ფეხმძიმე ქალის მრუშობაში ბრალდების შემთხვევაში ფიცის (*ლი'ან*) ფორმულის წარმოთქმის შემდეგ; 7. განსხვავება რელიგიაში – მუსლიმ მამაკაცს შეუძლია იქორწინოს ქრისტიან ან იუდეველ ქალზე მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შვილები მუსლიმებად გაიზრდებიან და ცოლს მემკვიდრეობაზე უფლება არ ექნება. მუსლიმი ქალი კი მხოლოდ ერთმორწმუნე მუსლიმზე შეიძლება გათხოვდეს (თუნისის იუსტიციის სამინისტროს 2017 წლის 8 სექტემბრის №164 განკარგულებით თუნისელი მუსლიმი ქალი შეიძლება გათხოვდეს უცხო ეროვნების არამუსლიმზე). მუსლიმ მამაკაცს ეკრძალება ურწმუნო (*ქუფრ*) ქალზე ქორწინება [5:5/7]; 8. იკრძალება ქორწინება დიდი და მცირე პილიგრიმობის დროს, იჰრამის მდგომარეობაში.

ქორწინებასთან დაკავშირებული აკრძალვების შესახებ ყურანში ნათქვამია: „გეკრძალებათ თქვენ (ცოლად შეირთოთ) თქვენი დედები, ქალიშვილები, დები, მამიდები, დეიდები, ძმისშვილები, დისშვილები, ძიძები, რომელთაც ძუძუ გაწოვეს. თქვენი ძუძუმტე გოგოები, თქვენი ცოლების დედები, გერები, რომლებიც თქვენს ხელში იზრდებიან იმ ცოლთაგან, რომელთაც თანაეყოფით. ხოლო თუ არ გაქვთ მათთან სა-

[1] ყურანში ძირითადად საქორწინო კონტრაქტის მნიშვნელობით იხმარება.

სარეცლო ურთიერთობა, მაშინ ცოდვა არ გექნეთ (თუ შეირთავთ თქვენს გერებს); და თქვენი ღვიძლი შვილების კანონიერი ცოლები. და გეკრძალებათ, ასევე, ერთდროულად თანაეყოთ ორ დას, იმის გარდა, თუ ეს უკვე ადრე მომხდარა. ალაჰი შემწყნარებელია, მწყალობელი“[4:23/27]. „და ნუ შეირთავთ იმ ქალებს, რომლებიც ცოლად ჰყავდათ თქვენს მამებს, იმის გარდა, რაც აქამდე ყოფილა“ [4:22/26].

ბაჰრეინი არის პირველი ქვეყანა სპარსეთის ყურის რეგიონში, რომელმაც მოითხოვა სისხლის გენეტიკური ტესტი ქორწინებამდე, რადგანაც ძალიან გახშირდა ქორწინებები ახლო ნათესავებს შორის.

ყურანი [5:5/7] ნებას რთავს მამაკაცს, რომ იქორწინოს არა მხოლოდ მუსლიმზე, არამედ ქრისტიანსა და იუდეველზე (*აჰლ ალ-ქითაბ* – „წიგნის ხალხი“), მაგრამ ასეთი ქორწინებები მუჰამმადის დროს იწვევდა კამათს. ხალიფა ‘უმარ I თვლიდა, რომ ასეთი ქორწინებები, დაშვებულობის მიუხედავად, არასასურველია.[1] ყველა მაზჰაბი ერთსულოვანია იმაში, რომ მუსლიმ მამაკაცს უფლება აქვს იქორწინოს „წიგნის ხალხზე“. შაფიიტები კი სხვაგვარად განსაზღვრავენ „წიგნის ხალხს“ და თვლიან, რომ ნებისმიერი ქრისტიანი და იუდეველი ქალი არ შეიძლება მოხვდეს ამ კატეგორიაში. შაფიიტების აზრით, თუ განსაზღვრულ ტერიტორიაზე ქრისტიანობა ან იუდაიზმი გაჩნდა ისლამზე ადრე, მაშინ ამ რელიგიების მიმდევრები შეიძლება მივაკუთვნოთ „წიგნის ხალხის“ კატეგორიას. თუ ისლამი გაჩნდა ამ ტერიტორიაზე სხვა რელიგიებზე ადრე, მაშინ არამუსლიმები არ შეიძლება მივაკუთვნოთ „წიგნის ხალხის“ კატეგორიას. ამიტომ შაფიიტური მაზჰაბის მიმდევრები თითოეული კონკრეტული მაგალითის განხილვის საფუძველზე წყვეტენ საკითხს იმის თაობაზე, დაშვებულია თუ არა კონფესიათაშორისი ქორწინებები. მაგ., 2019 წლის 19 ნოემბერს რუსეთის მუსლიმთა რელიგიურმა სამმართველომ მიიღო საღვთისმეტყველო დასკვნა (5-19) კონფესიათაშორისი ქორწინებების (მათ შორის მუსლიმის და ქრისტიანის ან იუდეველის) დაუშვებლობის თაობაზე. ამ დოკუმენტის თანახმად, კონფესიათაშორისი ქორწინებები დაშვებულია მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევაში. რელიგიური სამმართველოს კომენტარებით, არ იკრძალება ასეთი ქორწინება, მაგრამ აკრძალულია მისი რეგისტრაცია ანუ მუსლიმი მამაკაცისა და „წიგნის ხალხი“-დან ქალის ქორწინების რეგისტრაცია მეჩეთში მოხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის ჩაითვლება „გამონაკლისად“ (ამ ფათვას არ აქვს იურიდიული ძალა და სამოქალაქო ქორწინება შესაძლებელია).

ლიბანის კანონმდებლობაში ხაზგასმულია, რომ ნებისმიერ რელიგიურ მიმდინარეობას, ისლამის შიგნით ან მის გარეთ, შეიძლება ჰქონდეს

[1] Dr. Jamal J. Ahmad Nasir, T*he Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation* (Netherlands, 2009), 117.

თავისი ნორმები, დაკავშირებული პირადი სტატუსის სამართალთან; თუ მამაკაცი და ქალი, რომელთაც სურთ ქორწინება, მიეკუთვნებიან ისლამის სხვადასხვა მიმდინარეობას ან თუნდაც სხვადასხვა რელიგიას, საერთო წესის შესაბამისად, თუ მომავალი მეუღლეები არ შეათანხმებენ რაიმეს, გამოიყენება იმ კონფესიის ნორმები, რომელსაც ეკუთვნის მამაკაცი.

პოლიგამია. *თა'დდუდ აზ-ზავჯათ* (არაბ. მრავალცოლიანობა, პოლიგამია) – ტერმინი მუსლიმურ კანონმდებლობაში, რომელიც მოიცავს მრავალცოლიანობის შესახებ მითითებების ერთობლიობას. კანონმდებლობის თვალსაზრისით, მრავალცოლიანობის ფაქტი, სიტუაციიდან გამომდინარე, შეიძლება შეფასდეს როგორც *მუბაჰ* (დასაშვები), როგორც *მაკრუჰ* (გასაკიცხი, დასაგმობი) და როგორც *ვაჯიბ* (სავალდებულო).

მრავალცოლიანობის ყურანისეული დასაბუთება არის სურა *ან-ნისა'*-ს („ქალები") აია: „ხოლო თუ შიშობთ, რომ სამართლიანნი ვერ იქნებით ობოლთა მიმართ, მაშინ ცოლად მოიყვანეთ ის ქალები, რომლებიც მოგეწონებათ, – ორი, სამი და ოთხი .... მაგრამ თუ შიშობთ, რომ (ყველასთან ერთნაირად) სამართლიანად ვერ მოიქცევით, მაშინ (იქორწინეთ) ერთზე, ანდა იმაზე, ვინც თქვენმა მარჯვენამ მოიპოვა. ეს უფრო ახლოა (ალაჰის საზღვრებთან), თუ არ გინდათ, რომ გადასცდეთ (მათ)"[4:3]. ყურანის 4:129/128 აიას თანახმად, „თქვენ ვერასოდეს შეძლებთ, ერთნაირად სამართლიანად მოექცეთ ყველა ცოლს, თუნდაც რომ ესწრაფოდეთ ამას. თქვენს მთელ წადილს ერთისაკენ ნუ მიმართავთ და სხვებს (ჰაერში) გამოკიდებულთ ნუ მიატოვებთ. ...". მალიქიტების სამართლის სკოლის სწავლულის შიჰაბ ად-დინ ალ-კარაფის (გარდ.1285წ.) განმარტებით, „ცოლებისადმი სამართლიანობა სავალდებულოა კონსესუსით (იჯმა'). ყოველი ცოლი იმსახურებს ამ უფლებას – ის, ვინც არის ავად, აქვს სქესობრივი ურთიერთობის დეფექტი (რუთაკა'), მშობიაროზის შემდგომი სისხლდენა, ციკლი, იჰრამის მდგომარეობაშია (დიდი და მცირე პილიგრიმობის დროს), ან ქალი, რომლის ქმარმა დადო სქესობრივი ურთიერთობისაგან თავშეკავების ფიცი, *ილა' ან ჲიჰარ"*. ყურანის კომენტატორთა აზრით, სამართლიანი დამოკიდებულება გულისხმობს ასევე ცოლების უფლებას *კისმა*-ზე – კონკრეტული ღამეების განაწილება, რომლებიც ქმარმა უნდა გაატაროს თავის ცოლთან.

ყურანმა განსაზღვრა იმ ქალთა კატეგორიაც, ვინც შეიძლებოდა ცოლად მოეყვანა მუჰამმადს [33:50]: 1. ქალები, რომლებზედაც იქორწინა და გადაუხადა მაჰრი; 2. ტყვე ქალები (მხევლები), რომლებიც მას ალაჰ-

მა უბოძა, როგორც ნადავლის წილი; 3. ბიძაშვილები დედის მხრიდან და მამის მხრიდან, მამიდაშვილები და დეიდაშვილები, რომლებიც გადასახლდნენ მასთან ერთად მედინაში; 4. მორწმუნე ქალი, თუ ის საკუთარ თავს შესთავაზებდა მუჰამმადს და თუ მოციქული მოისურვებდა მასზე დაქორწინებას. მუჰამმადის ცოლების რაოდენობა შეზღუდული არ იყო, მაგრამ მოგვიანებით, მედინაში მოღვაწეობის გარკვეულ პერიოდში მას აეკრძალა ქორწინება. „ნებადართული არაა შენთვის ქალები ამის შემდგომ და არც ის, რომ გადაცვალო მათზე რომელიმე შენს ცოლთაგან, თუნდაც გხიბლავდეს მშვენება მათი, იმათ გარდა, ვინც შენმა მარჯვენამ მოიპოვა. და ალაჰი ყოვლის მეთვალყურეა“ [4:52/49].

თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნებიდან პოლიგამია აკრძალულია თუნისში, თურქეთში და ლიბანის ნაწილში (დრუზების თემი).

თუნისში პოლიგამია აიკრძალა მალევე, დამოუკიდებლობის მიღების შემდეგ (1956წ.). პირადი სტატუსის კოდექსი, რომელიც შეადგინა 15 იურისტმა იუსტიციის მინისტრის აჰმად მესტირის ზედამხედველობით, გამოქვეყნდა 1956 წლის 13 აგვისტოს (6 მუჰარამი, 1376) და ძალაში შევიდა 1957 წლის 1 იანვარს. ეს კოდექსი არის ყოფილი პრემიერ-მინისტრისა და პრეზიდენტის (1957-1987) ჰაბიბ ბურღიბას (გარდ. 2000წ.) ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი აქტი. ბურღიბას აზრით, რამდენადაც შეუძლებელი იყო ცოლებისადმი სამართლიანი დამოკიდებულების უზრუნველყოფა, პოლიგამიის აკრძალვა გახდა კანონიერი. ამასთან, პოლიგამიის პრაქტიკის ძველი ფუნქცია (დაეცვა ქვრივები და ობლები ქორწინების მეშვეობით) აღარ იყო რელევანტური თანამედროვე საზოგადოებისათვის. ასევე 1957 წლის 10 იანვარს აიკრძალა ჩადრის ტარება სკოლებში. 1956 წლის 29 მარტის და 1958 წლის 1 ოქტომბრის შესაბამისი ბრძანებებით ზაითუნის უნივერსიტეტი, ისევე როგორც სხვა მედრესეები დაიხურა.[1] პირადი სტატუსის სამართლის მე-18 მუხლით, მამაკაცი პოლიგამიური ქორწინების შემთხვევაში, ისჯება 1 წლით თავისუფლების აღკვეთით ან ჯარიმის გადახდით (240,000 თუნისის ფრანკი) ან ორივეთი. 21-ე მუხლის თანახმად, პოლიგამიური ქორწინება არაკანონიერია და მისი გაუქმება შეუძლიათ ცოლებს, მეურვეებს, დედებს, ან საკანონმდებლო ორგანოს. თუმცა ამ ქორწინებიდან დაბადებული ბავშვი კანონიერად ცხადდება, ქალს შეუძლია მოითხოვოს მაჰრი და ქალმა უნდა დაიცვას ‘იდდა (თავშეკავების პერიოდი), ვიდრე ხელახლა გათხოვდება. თუნისში პირადი სტატუსის სამართალი შემუშავდა ისლამური სამართლის მალიქიტურ

[1] Muhammad Roy Purwanto, Tamyiz Mukharrom, M. Roem Syibly, Ahmad Nurozi, “Polygamy in Muslim Countries: A Comparative Study in Tunisia, Saudi Arabia, and Indonesia,” *Advances in Economics, Business and Management Research,* 168 (2021), 435-437.

და ჰანაფიტურ სკოლებზე დაყრდნობით და ეწოდა – *მაჯალლათ ალ-აჰ-ვალ ალ-შახსიჲა* – პირადი სამართლის კოდექსი. ამ კოდექსმა მრავალი ცვლილება განიცადა. ის შედგება 10 ტომისა და 170 თავისაგან. ცვლილებები შევიდა 1958-1966 წლებში 7-ჯერ და ბოლოს 1981 წელს (კანონი 37, 1981).[1]

თურქეთში ათათურქმა 1924 წლის 5 აგვისტოს ოფიციალურად აკრძალა პოლიგამია. თუმცა პოლიგამია გავრცელებულია თურქეთის ქურთებით დასახლებულ რეგიონებში.

იემენის სახალხო დემოკრატიული რესპუბლიკის 1974 წლის კანონი ოჯახის შესახებ ასევე განამტკიცებდა მონოგამიის პრაქტიკას და უშვებდა ბიგამიას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სამედიცინო კომისია დაადასტურებდა ცოლის უნაყოფობას ან მის მძიმე დაავადებას. იემენის არაბთა რესპუბლიკასთან გაერთიანების (1990წ.) შემდეგ, 1992 წელს მიიღეს კანონი პირად სტატუსზე, რომელმაც დაუშვა პოლიგამია. იემენში მამაკაცს არ სჭირდება ცოლის ან ცოლების ნებართვა პოლიგამიურ ქორწინებაზე.

ლიბანში არის 18 კონფესია და ყველა შემთხვევაში მოქმედებს განსხვავებული რელიგიური სამართალი. 1948 წლის სამართლის კოდექსით, დრუზების სექტისათვის (მუხლი 10) პოლიგამია იკრძალება.[2]

ერაყში პოლიგამია აიკრძალა 1959 წელს, მაგრამ ოპოზიციის ზეწოლით 1963 წელს აკრძალვა გაუქმდა. ერაყის ქურთისტანში, 1994-2005 წლებში, როდესაც ეს რეგიონი იყო დე-ფაქტო გაყოფილი, იმ ტერიტორიაზე, რომელსაც მართავდა ქურთისტანის პატრიოტული კავშირი, პოლიგამია აიკრძალა, მაგრამ ლეგალური იყო იქ, სადაც მართავდა ქურთისტანის დემოკრატიული პარტია. ქურთისტანის გაერთიანების შემდეგ პოლიგამიური ქორწინება ნებადართული იყო მთელი რეგიონის მცხოვრებთათვის. 2008 წელს ერაყის ქურთისტანის პარლამენტმა შესწორებები შეიტანა ერაყის 1959 წლის პირადი სტატუსის სამართალში და მამაკაცს შეძლია მეორე ცოლის მოყვანა სასამართლოს ნებართვით მხოლოდ პირველი ცოლის უნაყოფობისა და მისი თანხმობის შემთხვევაში. დამატებით, მამაკაცს უნდა შეეძლოს ორივე ცოლის უზრუნველყო-

[1] Mounira M. Charrad, "Tunisia at the Forefront of the Arab World:Two Waves of Gender Legislation," *Washington and Lee Law Review* (2007), 1513-1527; Rayed Khedher, "Tracing the Development of the Tunisian 1956 Code of Personal Status," *Journal of International Women's Studies,* 18/4 (2017), 30-37; Ashraf Booley, "Progressive Realisation of Muslim Family Law: The Case of Tunisia," *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 22 (October 25, 2019), 1-28.

[2] Rami Zeedan and Miles Luce, "Druze Women and Gender in Druze Society: A Systematic Literature Review," *Religions,* 12 (2021), 1-32.

ფა ფინანსურად და წერილობით უნდა მიმართოს სასამართლოს, რომ ორივე ცოლს თანაბრად მოეპყრობა.[1]

ზოგიერთი ქვეყანა (ბანგლადეში, პაკისტანი, ინდონეზია, სინგაპური, სირია) ცდილობს შეზღუდოს პოლიგამია სასამართლოს კონტროლქვეშ, ხოლო მთელ რიგ ქვეყნებში (სენეგალი, ფილიპინები, ინდოეთი) არსებობს არჩევის შესაძლებლობა ქორწინების რელიგიურ და სამოქალაქო წესს შორის, და უკანასკნელის არჩევის შემთხვევაში პოლიგამია შეუძლებელია.

პოლიგამია შედარებით ფართოდ არის გავრცელებული სპარსეთის ყურის ქვეყნებში და სუდანში. სუდანის პრეზიდენტი – ომარ ალ-ბაშირი (1993-2019) მხარს უჭერდა პოლიგამიას მოსახლეობის რაოდენობის გაზრდის მიზნით და განაცხადა: „სუდანი არის უდიდესი ქვეყანა აფრიკაში, მდიდარი თავისი ბუნებრივი რესურსებით. მას სჭირდება უფრო მეტი ადამიანი, რათა მათ ხელი შეუწყონ ქვეყნის განვითარებას“.

პოლიგამიური ქორწინებების დაკანონების მცდელობები იყო რუსეთის მუსლიმურ რესპუბლიკებში. მაგ., 1994 წელს ინგუშეთის პრეზიდენტმა რ. აუშევმა გამოსცა ბრძანება, რომელიც აჩერებდა რესპუბლიკის ტერიტორიაზე რუსეთის საბჭოთა ფედერაციული სოციალისტური რესპუბლიკის 1960 წლის სისხლის სამართლის კოდექსის მუხლების მოქმედებას, რაც ითვალისწინებდა პასუხისმგებლობას პოლიგამიისათვის და ყალიმის (საფასური საცოლის მშობლებისთვის) მიღებას. 5 წლის შემდეგ, 1999 წლის ინგუშეთის რესპუბლიკის პრეზიდენტის ბრძანებულებით, მიიღეს კანონი («О регулировании некоторых вопросов семейно-брачных отношений в Республике Ингушетия»), რომლის მე-2 მუხლით მამაკაცებისათვის დაშვებული იყო პოლიგამია. 2000 წელს, რესპუბლიკის პროკურორის მოთხოვნით, ეს ნორმა გაუქმდა. თუმცა, გარკვეული ცვლილებების შემდეგ, ზემოაღნიშნული კანონის მე-2 მუხლი ასე ჩამოყალიბდა: „ინგუშეთის რესპუბლიკის მოქალაქეებს უფლება აქვთ შევიდნენ ქორწინებაში და მოაწყონ ოჯახური ურთიერთობობები მოქმედი კანონმდებლობის საფუძველზე და ეროვნული ტრადიციებისა და ჩვეულებების გათვალისწინებით“. ეს კანონი მოქმედებდა 2006 წლამდე. საკითხი პოლიგამიის შემოღების შესახებ არაერთხელ დაისვა ბაშკირეთში 1996 წლიდან. 1998 წლის 16 აგვისტოს დაღესტნის სოფლების ყარამახის, ჩაბანმაჰის და კადარის მცხოვრებლებმა ჩამოაყალიბეს კადარის ანკლავი (კადარის ის-

[1] Doreen Hinchcliffe, “Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law,” *Issues in Islamic Law* (London and New York, 2014); Kelsey Cherland, *The Development Of Personal Status Law In Jordan & Iraq.* CMC Senior Theses. Paper 865 (2014), 1-108; Jessica Carlisle, *Muslim Divorce in the Middle East: Contesting Gender in the Contemporary Courts* (Palgrave Macmillan, 2019), 143.

ლამური ჯამაათი), სადაც მხოლოდ შარიათი მოქმედებდა და რუსეთის ხელისუფლება ფაქტობრივად ვერ აკონტროლებდა. ეს ანკლავი მეორე რუსეთ-ჩეჩნეთის ომის დაწყებამდე (1999წ.) არსებობდა.

მრავალ მუსლიმურ ქვეყანაში არსებობს პოლიგამიის შემზღუდველი გარემოებები: 1. მამაკაცმა კანონიერ ცოლს ან ცოლებს უნდა აცნობოს თავისი განზრახვის შესახებ ახალი ქორწინების თაობაზე (ალჟირი,[1] მაროკო, ეგვიპტე). 2. სავალდებულოა მამაკაცმა მიიღოს ნებართვა მეორე ან მესამე ქორწინებაზე ცოლის ან ცოლებისაგან ან მოსამართლისაგან, რომელიც ითვალისწინებს მის ობიექტურ შესაძლებლობებს და პირად თვისებებს. 2013 წლის 5 თებერვალს ლიბიის უზენაესი სასამართლოს კონსტიტუციურმა პალატამ გააუქმა პოლიგამიის შემზღუდველი გარემოება (ყოფილი ცოლის ნებართვა ქორწინებაზე; კანონი 10/1984, მუხლი 13), რადგანაც არაკონსტიტუციურად სცნო. დადგენილების თანახმად, „საკონსტიტუციო დეკლარაციაში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ისლამური სამართალი არის კანონმდებლობის ძირითადი წყარო, რის გამოც არ შეიძლება ისეთი კანონების გამოცემა, რომლებიც მას არღვევენ. [კანონი ქორწინებაზე] ზღუდავს პოლიგამიას რიგი პირობებით, რაც ხშირად შეუძლებელს ხდის პოლიგამიას, და იმავდროულად ირიბად კრძალავს მას. არსებითად, ეს კონსტიტუციის დარღვევააა".[2]

მაროკოს 2004 წლის კოდექსი (არაბ. *მუდავვანა*) პირდაპირ არ კრძალავს პოლიგამიას, რადგანაც, მეფის განმარტებით, მას არ შეუძლია „დაუშვას ის, რაც აკრძალა ალლაჰმა და ასევე აკრძალოს ის, რაც მან დაუშვა". თუმცა არის მკაცრი აკრძალვები: ქალს ან მის მეურვეს შეუძლია მოითხოვოს, რომ საქორწინო ხელშეკრულებაში იყოს მონოგამიური ქორწინების პირობა. თუ საქორწინო ხელშეკრულებაში არ არის ასეთი პირობა, მაშინ გამონაკლის შემთხვევებში დაშვებულია ბიგამია. ამასთან ქმარმა უნდა მიმართოს სასამართლოს, რათა მიიღოს ნებართვა მეორე ქორწინებაზე. სასამართლო უნდა დარწმუნდეს, რომ მისი განზრახვა გამართლებულია ობიექტური მიზეზებით და ქმარი ფლობს სათანადო რესურსებს იმისთვის, რომ უზრუნველყოს ორი ოჯახი (მუხლი 41). ამ მუხლის გამო მნიშვნელოვნად შემცირდა ბიგამიური ქორწინებები.[3]

[1] D. Engelcke, "Family Law Reform in Algeria: National Politics, Key Actors, and Transnational Factors," Gray DH, Sonneveld N, eds. *Women and Social Change in North Africa: What Counts as Revolutionary?* (Cambridge, 2018), 308-330.

[2] Supreme Court, Constitutional Circuit, constitutional appeal no. 03/59JY, February 2013; Jessica Carlisle, *Muslim Divorce in the Middle East: Contesting Gender in the Contemporary Courts* (Palgrave Macmillan, 2019), 117.

[3] D. Engelcke, "Contested Issues of Moroccan Family Law," *Reforming Family Law: Social and Political Change in Jordan and Morocco* (Cambridge, 2019), 180-198.

სირიის კანონი ნებას რთავს მამაკაცს მეორე ქორწინებაზე მხოლოდ მოსამართლის ნებართვით იმ შემთხვევაში, თუ მამაკაცს შეუძლია ცოლების შენახვა (ეს წესი მოქმედებს იორდანიასა და ირანშიც) და აქვს ახალი ქორწინების მოთხოვნის „კანონიერი" საფუძველი (მაგ., ცოლის უნაყოფობა). ქალს შეუძლია საქორწინო ხელშეკრულებით აუკრძალოს თავის ქმარს პოლიგამიური ქორწინება. იორდანიაში მრავალცოლიანობა დაშვებულია, მაგრამ პოლიგამიური ქორწინების შემთხვევაში საკმაოდ მაღალი გადასახადებია, ვიდრე მონოგამიური ქორწინებისას. მალაიზიაში პოლიგამიური ქორწინებისათვის აუცილებელია შარიათის სასამართლოს ნებართვა. მამაკაცმა წერილობით უნდა დაადასტუროს ქორწინების აუცილებლობა და სამართლიანობა. უნდა წარადგინოს დეკლარაცია თავისი შემოსავლებისა და ფინანსური ვალდებულებების შესახებ. ამ პროცედურის დარღვევის შემთხვევაში გათვალისწინებულია 6 თვით თავისუფლების აღკვეთა ან ჯარიმა.[1]

ეგვიპტის პირადი სტატუსის სამართლის 2022 წლის კანონპროექტით, თუ ქორწინებაში მყოფ მამაკაცს სურს იქორწინოს სხვა ქალზე, მან უნდა მიმართოს სასამართლოს. ადმინისტრაციული პროცედურა მოითხოვს პირველი ცოლის ინფორმირებას. მას შეუძლია ან დათანხმდეს ქმრის ახალ ქორწინებას ან განქორწინდეს (ამ უკანასკნელ შემთხვევაში გათვალისწინებულია უსახლკარო ქალისათვის საცხოვრებლის 5%-ის გამოყოფა). თუ ქმარი არ აცნობებს ცოლს ან ცოლებს ახალი ქორწინების შესახებ, კანონი ითვალისწინებს ერთ წლამდე თავისუფლების აღკვეთას და ჯარიმას არანაკლებ 20,000 და არაუმეტეს 50,000 ფუნტისა [USD 1,280 to 3,190] ან ერთ-ერთს ამ სასჯელებიდან.

ისლამური სამართლით, ქორწინება ითვლება დასრულებულად, კანონიერად ანუ დაშვებულ აქტად (*ან-ნიქაჰ ალ-მუნ'აკიდ ას-საჰიჰ*), როდესაც შესრულდება შემდეგი აუცილებელი პირობები (*შურუტ ალ-ინ'იკად*):

საქორწინო ხელშეკრულება *('აკდ აზ-ზავაჯ, 'უკდა ან-ნიქაჰ* ან *სიღა 'უკდა ალ-კურ'ან*), რომელიც იდება საქმროსა (*ალ-ხატიბ*) და საცოლის (*ალ-მახტუბა*) მეურვეს (*ვალი*) შორის. საქორწინო ხელშეკრულება შეიძლება დაიდოს არაკომპეტენტური სახელმწიფო ორგანოს მიერაც, მაგრამ უნდა მოხდეს მისი დარეგისტრირება გარკვეული პერიოდის განმავლობაში. ეს ფუნქცია, როგორც წესი, ეკისრება სასამართლოს (სირია) ან სპეციალურ მოხელეს (*მა'ზუნ* – ნოტარიუსი), რომელსაც ნიშნავს მო-

[1] "A Comprehensive Insight into Syrian Family Law," *Syrian Law Journal* (03.20.2019). [https://www.syria.law/index.php/comprehensive-insight-syrian-family-law/].

სამართლე (იორდანია) ან იუსტიციის მინისტრს. ეს თანამდებობა მუსლიმურ აღმოსავლეთში უკავიათ მამაკაცებს. 2008 წლის 13 ნოემბერს არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში დაინიშნა ქალი მუსლიმური ქორწინების რეგისტრატორად. ეს იყო პირველი შემთხვევა სპარსეთის ყურის ქვეყნებში და მეორე – არაბულ სამყაროში (ერთი თვით ადრე, ეგვიპტეში, ამავე თანამდებობაზე დაინიშნა ქალი). ერაყის კანონმდებლობა მკაცრად კრძალავს საქორწინო ხელშეკრულების დადებას სასამართლოში რეგისტრაციის გარეშე. 1978 წლის №21 კანონით, მამაკაცი, რომელიც ქორწინებაში შევა სასამართლოს გარეშე, ისჯება თავისუფლების აღკვეთით – 6 თვიდან 1 წლამდე ან ჯარიმით 200-დან 1000 დინარამდე.[1]

საქორწინო ხელშეკრულებით განსაზღვრულია ცოლ-ქმრის ვალდებულებები და უფლებები (*ადაბ ალ-მუ'აშარ*). *ნაფაკა* – დანახარჯები (ფინანსური მხარდაჭერა), რომელიც ეკისრება მამაკაცს ცოლისა (ქორწინებისა და განქორწინების შემდეგ, *'იდდა*-ს პერიოდში) და ბავშვებისათვის (ყურანი, 2:233; 4:34/38). ნაფაკას განსაზღვრასთან დაკავშირებით კამათის დროს ყადი აწესებდა ცოლის შენახვის ხარჯების ოდენობას ქმრის შემოსავლებისა და ქალის სოციალური წარმოშობის გათვალისწინებით. მამაკაცს არ აქვს ნაფაკას ვალდებულება, როდესაც საქორწინო აქტი არაა მოქმედი (*ან-ნიქაჰ ალ-ფასიდ*) ან არშემდგარია (*ან-ნიქაჰ ალ-ბატილ*).[2]

საქორწინო კონტრაქტში არ შეიძლება ისეთი პუნქტის შეტანა, რომელიც ეწინააღმდეგება შარიათის ნორმებს და საქორწინო ხელშეკრულების მიზნებს. მაგ., პირობა, რომ ბავშვი გაიზრდება ქრისტიანული რწმენით ან ცოლი უარს იტყვის ბავშვის ყოლაზე ან მატერიალურ უზრუნველყოფაზე. ასევე არ შეიძლება უარის თქმა მემკვიდრეობის აკრძალვაზე სხვადასხვა აღმსარებლობის ადამიანებს შორის. ხუთივე მაზჰაბის წარმომადგენლები ერთსულოვანი არიან იმაში, რომ საქორწინო ფორმულის წარმოთქმის გარეშე ქორწინება არ ითვლება კანონიერად. მალიქიტური, ჯაფარიტული და ჰანბალიტური მაზჰაბების თანახმად, წარმოითქმის ფორმულა: საცოლე – *ზავვაჯთუ* ან *ანქაჰთუ* („მე გავთხოვდი"). საქმროს პასუხი – *კაბილთუ* („თანახმა ვარ"). დამატებითი პირობა არის ის, რომ პასუხი იყოს დაუყოვნებლივი (ჰანაფიტური მაზჰაბის გარდა). შაფიიტური მაზჰაბით სავალდებულოა, რომ ფორმულაში გამოყენებული სიტყვები ნაწარმოები იყოს ძირიდან

[1] Noga Efrati, "Negotiating Rights in Iraq: Women and the Personal Status Law," *Middle East Journal*, 59/4 (2005), 577-595.

[2] *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume II (Qum, 2003), 225-261.

ზავაჯა ან *ნაქაჰა*, ამდენად, დასაშვებია შემდეგი სიტყვები – *ნიქაჰ* და *თაზვიჯ*. სიტყვა ნიქაჰ-ის გამოყენებისას ქალი ამბობს: საცოლე: „თავს ვთვლი შენს ცოლად შეთანხმებული მზითევით (მაჰრით)"[ნიქაჰთუქა ნაფსᾱ ʻალა-ს-სიდᾱკი ლ-მაʻლუმ]; საქმრო – „მივიღე ქორწინება" [კაბილთუ ან-ნიქᾱჰ; კაბილთუ ათ-თაზვიჯა ვა ან-ნიქᾱჰ]. ხოლო სიტყვა *თაზვიჯ*-ის გამოყენებისას „მე დავდე საქორწინო ხელშეკრულება შენთან". შიიტური მაზჰაბის თანახმად, თუ მამაკაცი (აჰმადი) და ქალი (ფატიმა) დანიშნავენ თავიანთ რწმუნებულს, ისინი წარმოთქვამენ საქორწინო ფორმულას მათ ნაცვლად. ქალის რწმუნებული ამბობს: „მე ვაქორწინებ თქვენს კლიენტს აჰმადს ჩემს კლიენტ ფატიმაზე შეთანხმებული მზითევით (მაჰრით)" [ზავაჯთუ მუვაქქილაქა აჰმად მუვაქქილათᾱ ფᾱტიმა ʻალა ს-სიდᾱკი ლ-მაʻლუმ]. მამაკაცის აგენტი ამბობს: „მე ვიღებ ქორწინებას ჩემი კლიენტის აჰმადის სახელით შეთანახმებული მზითევით (მაჰრით)" [კაილთუ თ-თაზვᾱჯა ლიმუვაქქილᾱ აჰმად ʻალა ს-სიდᾱკი ლ-მაʻლუმ].[1]

საქორწინო ფორმულა უნდა წარმოითქვას არაბულ ენაზე – თუ ამის შესაძლებლობა არ არსებობს, ის იკითხება ქორწინებაში შემავალ პირთა მშობლიურ ენაზე.

საქორწინო ასაკი განსაზღვრული არ არის. ყურანში [4:6/5] ქორწინების ასაკი და სრულწლოვანება (*ბᾱლიღ*), სქესობრივი მომწიფების ხანა (ჰ̣ულუმ, ჰ̣აᲂᾱდ) გაიგივებულია. თუმცა ყურანში არც სრულწლოვანებაა განსაზღვრული. შაფიიტური და ჰანბალიტური მაზჰაბებით, სრულწლოვანება ვაჟებისა და გოგონებისათვის დგება 15 წლის ასაკში, მალიქიტური მაზჰაბით – 17 წლის ასაკში, ჰანაფიტური მაზჰაბით – 18 წლის ასაკში, ხოლო ჯაფარიტული მაზჰაბით – გოგონებისათვის 9 წლის ასაკში და ვაჟებისათვის 15 წლის ასაკში.

თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების საოჯახო სამართლით ქორწინებისათვის აუცილებელია განსაზღვრული ასაკის მიღწევა:

[1] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 331-358; A. Suneetha, "Muslim Women and Marriage Laws: Debating the Model Nikahnama," *Economic and Political Weekly,* 47/43 (2012), 40-48; Shamreeza Riaz, "Shariah Perspective on Marriage Contract and Practice in Contemporary Muslim Societies," *International Journal of Social Science and Humanity,* 3/3 (May 2013), 263-267; Nayel A. Badareen, "Shīʿī Marriage Law in the Pre-Modern Period: Who Decides for Women?" *Islamic Law and Society,* 23/4 (2016), 368-391.

ქვეყანა	ვაჟები	გოგონები	შენიშვნა
ავღანეთი	18	16	
ალჟირი	19	19	2005 წლიდან
არაბთა გაერთიანებული საამიროები	18	18	
ბაჰრეინი	18	15	
ეგვიპტე	18	18	
ერაყი	18	18	
თუნისი	18	18	
თურქეთი	18	17	
იემენი	15	15	
ირანი	18	15	
იორდანია	18	18	
კატარი	18	16	
ლიბია	20	20	
ლიბანი	18	15	
მავრითანია	18	18	
მალაიზია	21	21	
მაროკო	18	18	
ომანი	18	18	
პაკისტანი	18	16	
პალესტინა	18	18	
საუდის არაბეთი	18	18	2020წლიდან
სირია	18	18	2019წლიდან
სომალი	18	18	
სუდანი	18	18	2020წლიდან
სამხრეთ სუდანი	18	18	
ქუვეითი	17	15	
ჯიბუთი	18	18	

2019 წლის იანვარში, საუდის არაბეთის საკონსულტაციო საბჭომ დაამტკიცა წესები, რომელიც უკრძალავს გოგონებსა და ვაჟებს ქორწინებაში შესვლას 15 წლამდე, ხოლო 18 წლამდე სავალდებულოა სპეციალიზირებული სასამართლოს თანხმობა.[1] 2014 წელს, შიიტური უმრავლესობის მხარდაჭერით და ისლამისტური პარტიის (*ჰიზბ ალ-ფადილა ალ-ისლამიდა ალ-ირაკი*) წარდგინებით, ერაყის პარლამენტმა პირველი მოსმენით მოიწონა კანონი, რომელიც ეფუძნებოდა ჯაფარიტული მაზჰაბის პრინციპებს და ითვალისწინებდა ცვლილების შეტანას პირადი სტატუსის 1959 წლის კანონში (№188, 1978 წლის შესწორება №21; საქორწინო ასაკი ვაჟებისა და გოგონებისათვის არის 18 წელი, მაგრამ მეურვეების თანხმობით შესაძლებელია გოგონების გათხოვება 15 წლის ასაკიდან) და საქორწინო ასაკის დაწევას ვაჟებისათვის 15 წლამდე, ხოლო გოგონებისათვის – 9 წლამდე. თუმცა, დიდი წინააღმდეგობის გამო, საკითხი საბოლოო კენჭისყრაზე ჩავარდა. განმეორებით, 2017 წელს, ეროვნული ალიანსის დეპუტატმა წარადგინა პარლამენტში შესწორებები პირადი სტატუსის კანონში, მაგრამ ეს მცდელობაც მარცხით დამთავრდა ქალთა და ოჯახის საქმეებზე საპარლამენტო კომიტეტის ძალისხმევით. ადრეული ქორწინებების რაოდენობა განსაკუთრებით გაიზარდა ქურთისტანის რეგიონში. 2018 წლიდან ეგვიპტეში არასრულწლოვანთა ქორწინების შემთხვევაში გათვალისწინებულია სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობა – ერთ წლამდე პატიმრობას იმათთვის, რომლებიც მონაწილეობდნენ პროცესში. ასევე თანამდებობის პირი, რომელიც ასრულებს ქორწინების პროცედურას, მათ შორის მუფთი, ვალდებულია აცნობოს გენერალურ პროკურატურას ასეთი ქორწინების თაობაზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ქმედება შეფასდება დანაშაულად და დაისჯება შესაბამისი სასჯელით. კანონის თანახმად, 18 წლამდე ასაკში წყვილის საქორწინო კონტრაქტის რატიფიკაცია შესაძლებელია მხოლოდ საოჯახო სასამართლოს თანხმობით.[2] რუსეთის ფედერაციაში, მათ შორის მუსლიმებით დასახლებულ რეგიონებში, საქორწინო ასაკი ამჟამად განსაზღვრულია 18 წლით, მაგრამ განსაკუთრებულ შემთხვევებში შესაძლებელია ქორწინებაში შესვლა 16 წლის ასაკშიც. თუმცა ყაბარდო-ბალყარეთის რესპუბლიკის 1998 წლის

[1] "Saudi Arabia's Shoura Council bans child marriages," *Arab News* (January 10, 2019). [https://www.arabnews.com/node/1433416/saudi-arabia]; Kon K. Madut, "Determinants of Early Marriage and Construction of Gender Roles in South Sudan," *Journal of Black Studies* (April-June 2020), 1-9.

[2] Nathalie Bernard-Maugiron, "Family Law in Egypt," *Family Law and Gender in the Middle East and North Africa. Change and Stasis since the Arab Spring*. Edited by Adrien K. Wing, & Hisham A. Kassim (Cambridge, 2023), 43-58.

17 ივლისის კანონით (№ 9-РЗ «Об условиях и порядке вступления в брак лиц, не достигших возраста шестнадцати лет»), საქორწინო ასაკი შეადგენს 15 წელს.[1]

ჰანაფიტური რელიგიურ-იურიდიული სკოლის თანახმად, ქორწინების დროს აუცილებელია შეთავაზება (ӣჯაბ) და თანხმობა (კაბ̄ულ); ჰანბალიტური სამართალი მოითხოვს საპატარძლოს მეურვის (ვალӣ მუჯბირ) თანხმობას, მაგრამ იქვე მიუთითებს, რომ ქალიშვილის თანხმობაც აუცილებელია (არასრულწლოვანთა თანხმობა არ არის სავალდებულო). საქორწინო ხელშეკრულება იდება საქმროსა და საცოლის მეურვეს შორის; შაფიიტური და მალიქიტური სამართალი ყველა ქორწინების დროს მოითხოვს საპატარძლოს მეურვის თანხმობას და უფლებას აძლევს მამებს (და არა სხვა მეურვეებს) თვითონ გაათხოვონ თავიანთი ქალიშვილები (*იჯბარ*); შიიტური, ჯაფარიტული სამართალი ითხოვს ქორწინებაში შემავალ პირთა თანხმობას ქორწინებაზე. ზოგიერთი შიიტური სექტა დამატებით ითხოვს საპატარძლოს მეურვის თანხმობას პირველი ქორწინების დროს.

მეურვე უნდა იყოს თავისუფალი, სრულწლოვანი (ბӣლიღ), პატიოსანი (ʻӣდილ), სამართალუნარიანი (მუქალლაფ) საღ აზრზე მყოფი (თӣმმ ან-ნაჯარ) მამაკაცი ქალის ნათესავების მხრიდან, მამის ხაზით – მამა, ბაბუა, მისი ვაჟი, შვილიშვილი და სხვა; ღვიძლი ძმა, მისი მამის ვაჟი, ღვიძლი ბიძა, თავისი მამის ბიძა, აგრეთვე მათი ვაჟები და შთამომავლები. თუ ასეთი ნათესავი არ არსებობს, ყადიმ შეიძლება შეასრულოს ეს მოვალეობა.

შაფიიტური, ჰანაფიტური და ჰანბალიტური მაზჰაბებით, ქორწინების დროს სავალდებულოა მოწმეების დასწრება. ჰანაფიტური მაზჰაბით, მოწმეების სახით შეიძლება ესწრებოდეს ორი მამაკაცი ან ერთი მამაკაცი და ორი ქალი. თუ ყველა მოწმე ქალია, ასეთი ქორწინება ჰანაფიტური მაზჰაბით ითვლება არაკანონიერად. შაფიიტური და ჰანბალიტური მაზჰაბი ითხოვს ორ მოწმე მამაკაცს. ჯაფარიტული მაზჰაბით მოწმეების დასწრება არაა სავალდებულო (*ვაჯიბ*),

---

1 რუსეთის იმპერიაში 1849 წლის 21 ივნისიდან ადრეული ქორწინების შემთხვევაში მოლებისათვის დაწესებული იყო სასჯელი პატიმრობის სახით 6 თვემდე. იმავდროულად ზოგიერთი მუსლიმური რეგიონისათვის დაშვებული იყო გამონაკლისი. უცხო აღმსარებლობის რელიგიურ საქმეთა დეპარტამენტის წესდების 1490 და 1605 მუხლებით, ამიერკავკასიის (მათ შორის საქართველოს) მუსლიმებს ნება ერთვებოდათ ქორწინებაში შესულიყვნენ ვაჟები 15 წლის და გოგონები 13 წლის ასაკში. *Свод законов Российской империи*. Том одиннадцатый. Часть I. Уставы духовных дел иностранных исповеданий (СПб., 1857).

მაგრამ სასურველია (*მუსთაჰაბ*). თუმცა სავალდებულოა განქორწინების დროს.[1]

მოთხოვნები მოწმეების მიმართ: ის უნდა იყოს თავისუფალი; სრულწლოვანი; სრულ ჭკუაზე მყოფი (ასევე მითითებულია, რომ უნდა შეეძლოს მთელი პროცესის დანახვა – შაფიიტური მაზჰაბი; დანარჩენი მაზჰაბების მიხედვით მოსმენა საკმარისია); მუსლიმი (თუ ქორწინება არის არამუსლიმ ქალთან, მაშინ მოწმეები შეიძლება იყვნენ არამუსლიმი მამაკაცებიც – ჰანაფიტური მაზჰაბი. სხვა მაზჰაბებში ასეთი დაშვება არაა).

საქორწინო კონტრაქტის ხელმოწერის შემდეგ ისლამური ქორწინება საჯაროდ ცხადდება (ი'ლან) პასუხისმგებელი პირის მიერ.

მოქალაქეობა. სპარსეთის ყურის ქვეყნებში ქალებს აქვთ შეზღუდული უფლება გადასცენ მოქალაქეობა თავიანთ უცხოელ ქმრებს და შვილებს. ქუვეითელ ქალს, რომელიც დაქორწინებულია უცხოელზე, შეუძლია გადასცეს მოქალაქეობა თავის შვილებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მამა უცნობია, ან გარდაიცვალა. ქუვეითელი მამაკაცის უცხოელ ცოლს კი შეუძლია მიიღოს მოქალაქეობა ქორწინებიდან 10 წლის შემდეგ. ქუვეითელი ქალის არამოქალაქე მეუღლეს შეუძლია მოიპოვოს სამუშაოს უფლება ბინადრობის კანონის შესაბამისად (1959 წლის №17კანონი). ქვეყანაში დასარჩენად აუცილებელია მუშაობის კანონიერი უფლება და ბინადრობის გადასახადის გადახდა. ბინადრობის უფლება უნდა განაახლოს ყოველ სამ წელიწადში. მაშინ როცა ქუვეითელი მამაკაცის უცხოელ ცოლს ენიჭება რეზიდენტობა ქორწინებისთანავე; არაბთა გაერთიანებული საამიროების მოქალაქე ქალი კარგავს თავის მოქალაქეობას, თუ ის გათხოვდა უცხოელზე. მას ასევე არ შეუძლია გადასცეს მოქალაქეობა თავის უცხოელ ქმარს, მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ქორწინებამდე ექნებათ საპრეზიდენტო სასამართლოს ნებართვა. საამიროების მოქალაქე მამაკაცისა და უცხოელი ქალის ქორწინების შემთხვევაში კი, საჭიროა მხოლოდ გარკვეული დოკუმენტების წარდგენა (ცოლის პასპორტის ასლი, საქორწინო კონტრაქტის ასლი, მამაკაცის მოქალაქეობის დამადასტურებელი დოკუმენტი) და ისინი 24 საათში იღებენ ქორწინებაზე სახელმწიფო ნებართვას. კატარის მოქალაქეობის აქტი (2005 წლის №38, მუხლი 2) ნებას რთავს უცხ-

[1] Muhammad Tabiu, "Unkawful Marriages and Their Effect in Islamic Law of the Maliki School," *Islamic Studies*, 31/3 (1992), 319-37; Nanda Chiranjeevi Rao, "Marriage Agreements under Muslim law - A Weapon in the Hands of Muslim Women," *Journal of the Indian Law Institute*, 55/1 (2013), 94-103.

ოელ ქმარს და შვილებსაც მიიღონ მოქალაქეობა შემდეგ შემთხვევებში: 25 წელი უნდა ცხოვრობდეს კატარში, ყოველ წელს მხოლოდ ორ თვეზე ნაკლები დროით უნდა დატოვოს ქვეყანა; ჰქონდეს ლეგალური სამუშაო, კარგი რეპუტაცია და გამოირჩეოდეს კარგი ყოფაქცევით; კარგად საუბრობდეს არაბულად; კატარის მოქალაქეების უცხოელ ცოლებს შეუძლიათ მიიღონ მოქალაქეობა ქორწინებიდან 5 წლის შემდეგ. საუდის არაბეთში (1973 წლის კანონი, 2002 წლის შესწორებით) იკრძალება საუდის არაბეთის მოქალაქე ქალისა და მამაკაცის ქორწინება არასაუდის მოქალაქეზე, გამონაკლისი დაიშვება მხოლოდ შინაგან საქმეთა სამინისტროს ან მეფის ნებართვით. საუდის არაბეთის მოქალაქე მამაკაცის არამოქალაქე ცოლმა შეიძლება მიიღოს საუდის არაბეთის მოქალაქეობა იმ შემთხვევაში, თუ ეს უკანასკნელი უარს იტყვის საკუთარ მოქალაქეობაზე (მხოლოდ ქორწინებიდან 5 წლის შემდეგ ან ბავშვის დაბადებისთანავე). 2007 წლის სამეფო დეკრეტით, მოქალაქე დედის და არამოქალაქე მამის ვაჟებმა საუდის არაბეთის მოქალაქეობა შეიძლება მიიღოს 18 წლის ასაკის მიღწევის შემდეგ. მსგავს შემთხვევაში, გოგონებს მოქალაქეობა შეუძლიათ მიიღონ მხოლოდ საუდის მოქალაქე მამაკაცზე ქორწინების შემთხვევაში.[1] 2010 წელს საუდის არაბეთის საკონსულტაციო საბჭომ მიიღო კანონი, რომლის თანახმადაც იკრძალებოდა უცხოელზე ქორწინება. პირი, რომელიც დაქორწინდებოდა უცხოელზე, უნდა გადაეხადა ჯარიმის სახით დაახლ. 100,000 რიალი (27 ათასი დოლარი), ასევე უწყდებოდათ ბანკში კრედიტის აღების უფლება. 2018 წლიდან კი უცხოელზე ქორწინება შეუძლიათ საუდელ მამაკაცებს 40-დან 65 წლამდე, ხოლო ქალებს – 30-დან 50 წლამდე. საქორწინო ხელშეკრულების გაფორმებამდე უცხოელებმა უნდა წარადგინონ ცნობა, რომ არ არიან ნასამართლევი და არ აქვთ ინფექციური ან გენეტიკური დაავადება (ნარკოტესტი სავალდებულოა), აქვთ შემოსავალი ყოველთვიურად არანაკლებ 5,000 საუდის რიალი.

ირანში 2020 წელს ქალებმა მოიპოვეს უფლება გადასცენ მოქალაქეობა თავიანთ შვილებს უცხოელზე ქორწინების შემთხვევაში. ქალი, რომელიც თხოვდება ირანელზე, ვალდებულია მიიღოს ირანის მოქალაქეობა.[2]

---

[1] A. Z. Yamani Maha, *Poligamy and Law in Contemporary Saudi Arabia* (Ithaca Press,UK. 2008); Françoise De Bel-Air, Jihan Safar and Blandine Destremau, "Marriage and Family in the Gulf Today: Storms over a patriarchal institution?" *Arabian Humanities: Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule* - Arabique/*International Journal of Archaeology and Social Sciences in the Arabian Peninsula,* 10 (2018), 1-17.

[2] Eliyeh Delavari, "Report on Citizenship Law: Iran. 2020," *Country Report,* 2020/13 (September, 2020) [www.globalcit.eu].

თუნისის 2003 წლის № 200-51 კანონით, დედას შეუძლია მისცეს თავისი გვარი ბავშვებს, რომლებიც დაბადებული არიან ქორწინების გარეშე. თუნისელი ქალის ქორწინება უცხოელ არამუსლიმზე დასაშვები გახდა იუსტიციის სამინისტროს 2017 წლის 8 სექტემბრის ცირკულარით, რომელმაც გააუქმა 1973 წლის 5 ნოემბრის №216 დადგენილება (შერეული ქორწინება ექვემდებარება თუნისის კანონმდებლობას). ლიბანში მხოლოდ დაქვრივებულ მოქალაქეებს შეუძლიათ გადასცენ მოქალაქეობა თავიანთ შვილებს. ეგვიპტის 2004 წლის კანონი ასევე ნებას რთავს ეგვიპტელ დედებს გადასცენ მოქალაქეობა თავიანთ შვილებს, როცა მამა უცხოელია. მაროკოში დედას შეუძლია გადასცეს მოქალაქეობა თავის შვილს, თუ ის დაბადებულია მაროკოში და მოქალაქეობას მოითხოვს სრულწლოვანების მიღწევამდე 2 წლით ადრე.

საქორწინო კონტრაქტის აუცილებელი ელემენტი არის ***მაჰრი*** – საქორწინო საჩუქარი (*მაჰრ, სადაკ*). მაჰრი საოჯახო სამართალში არის ქონება/საფასური, რომელსაც გამოუყოფს საქმრო საცოლეს ქორწინებისას. მაჰრი არის უშუალოდ ცოლის საკუთრება. მაჰრის აუცილებლობაზე მიუთითებს ყურანის 4:4 აია: „და მიუბოძეთ ქალებს მათი საქორწილო ძღვენი საჩუქრად, ხოლო თუკი სიკეთით დაგითმეს რამე, მაშინ ჭამეთ ის გულმშვიდად, მოსვენებით“. თვითონ ტერმინი – *მაჰრ*, რომელსაც იყენებს ყველა მუსლიმი იურისტი, არ არის მოხსენიებული ყურანში. ის არის მხოლოდ ჰადისებში. ყურანში იხმარება ტერმინი *‘აჯრ* (მრ.რ. უჯურ), რაც ნიშნავს საზღაურს, ჯილდოს, საფასურს. ყურანის ზოგიერთი კომენტატორი თარგმნის ტერმინს – *‘აჯრ*, როგორც საჩუქარს საპატარძლოსათვის. *‘აჯრ* – ყურანში ითარგმნება, როგორც საპატარძლოს ფასი, თანაცხოვრების საზღაური. სხვა ტერმინი, რაც იხმარება ყურანში ამ საჩუქრისათვის, არის *ფარიდათ.* ეს არის აუცილებელი, სავალდებულო ან დანიშნული, გამოყოფილი წილი, რაც მამაკაცმა უნდა გადაუხადოს თავის ცოლს ქორწინებამდე ან ქორწინების შემდეგ. ყურანში ერთხელ საქორწინო საჩუქრის აღსანიშნავად იხმარება – *სადუკა*. მაჰრი არის ყველაფერი ის, რასაც ღირებულება გააჩნია და რაზედაც შეიძლება გავრცელდეს საკუთრების უფლება. ეს შეიძლება იყოს ფული, ძვირფასი ქვები და მეტალები, ან სხვა ნებისმიერი მატერიალური ღირებულების მქონე ნივთი. თუმცა ამ საფასურის რაოდენობა და სახეობა ყურანში განსაზღვრული არ არის. ისლამურ სამართალში მინიმალური მაჰრი განსაზღვრულია 10 დირჰამის ოდენობით. ჰანაფიტურ მაზჰაბში მინიმალური მაჰრი უტოლდება 33.6 გრ. ვერცხლისა და 4.8 გრ. ოქროს ღირებულებას, მალიქიტურში – 3 დირჰამს, ხოლო ჯაფარიტულ მაზჰაბში მაჰრი შეიძლება იყოს ყველაფერი, რასაც გააჩნია თუნდაც მინიმალური ღირებულება. შაფიი-

ტური მაზჰაბის მიხედვით არ არსებობს მინიმალური და მაქსიმალური მაჰრი.[1]

ძირითადად მაჰრის ოდენობა განისაზღვრება ჩვეულებით, მაგალითით (არაბ. *მაჰრ მისლ*) ან დგინდება მხარეთა შეთანხმებით (*ალ-მაჰრ ალ-მუსამმა* – დასახელებული ან განსაზღვრული მაჰრი) და დამოკიდებულია ქმრის ქონებრივ მდგომარეობაზე. მაჰრის გადახდა შეიძლება ან ერთბაშად, ან ნაწილობრივ მოლაპარაკებისთანავე (*მუკადდამ ას-სადაკა*), ან უკიდურეს შემთხვევაში, მოგვიანებით (*მუ'ახხარ ას-სადაკა*). ისლამურ სამართალში მაჰრი ორ ნაწილად იყოფა: *ალ-მაჰრ მუ'აჯჯალ* ან ჰალ (წინასწარ, წინდაწინ გადახდილი მაჰრი; დაუყოვნებელი/გადაუდებელი მაჰრი) და *ალ-მაჰრ ალ-მუ'ახხარ* ან *ღაირ მუ'აჯჯალ* (გადავადებული მაჰრი). პირველი ნაწილის გადახდა ხდება მაშინვე, ცოლის მოთხოვნით და მეორე ნაწილი – ან ქმრის გარდაცვალებისას ან განქორწინებისას. მაჰრი მატერიალურად უზრუნველყოფს ქალს, თუ დაქვრივდება, ან განქორწინებას მოითხოვს. ირანის ისლამური რესპუბლიკის სამოქალაქო კანონით (თავი – VII, მუხლები – 1078-1083) განსაზღვრულია ძირითადი წესები მაჰრის (ფული, სამკაულები, საყოფაცხოვრებო ნივთები, სავაჭრო საქონელი ან სხვა ძვირფასი ნივთები) გადახდასთან დაკავშირებით შიიზმის იმამიტური სკოლის შესაბამისად.[2] არაბთა გაერთიანებული საამიროების 1997 წლის №21 ფედერალური კანონის თანახმად, საქორწინო კონტრაქტით, წინასწარი მაჰრი არ უნდა აღემატებოდეს 20,000 საამიროების დირჰამს, ხოლო გადავადებული მაჰრის შემთხვევაში – 30,000 საამიროების დირჰამს.

დათქმულ დროში მაჰრის გადაუხდელობის შემთხვევაში ცოლს აქვს პირობითი განქორწინების (*ფასხ*) უფლება, რაც გრძელდება საფასურის სრულ გადახდამდე. თუ ქმარი მაჰრის სრულ გასტუმრებამდე გარდაიცვლება, დარჩენილი ნაწილი გამოიქვითება მისი დანატოვარი ქონებიდან და გადაეცემა ცოლს იმ წილთან ერთად, რომელიც მემკვიდრეობით ეკუთვნის. თუ ქალი დაქვრივდა საქორწინო ურთიერთობაში შესვლამდე და საქორწინო საჩუქარი შეთანხმებული არ იყო, მას შეიძლება გადაეცეს

---

[1] Yossef Rapoport, "Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt," *Islamic Law and Society,* 7/1 (2000), 1-36; M. Afzal Wani, "Muslim Women's Right to 'Mahr': An Appraisal of the Statutory Laws in Muslim Countries," *Journal of the Indian Law Institute,* 43/3 (2001), 388-409; Raihanah Azahari and Hasbi Muh Ali, "Mahr as a Form of Economic Security: A Preliminary Study," *Arab Law Quarterly*, 29/3 (2015), 296-305; M. A. Ansari-pour, "Indexation of 'Mahr' (Dower): A Precursor of the Law of Inflation in Iran," *Arab Law Quarterly*, 31/2 (2017), 187-202.

[2] O. N. H. Hidayah, "The Provision of Dowry in Iranian Civil Law according to Imamiyah School," *El-Aqwal : Journal of Sharia and Comparative Law*, 2/2 (2023),149-156.

ე.წ. „დამამშვიდებელი საჩუქარი“ (ჰანაფიტები არ ეთანხმებიან) და ქალი მოიხსენიება ტერმინით *ალ-მუფავვიდა*.

დროებითი ქორწინება. ისლამში კანონიერი ქორწინების გვერდით არსებობს დროებითი, ხელშეკრულებით ქორწინება – *ნიქაჰ ალ-მუთ'ა* (ან *ნიქაჰ ალ-მუნკატი'*), რომელიც იდება განსაზღვრული დროის მანძილზე (ერთი დღიდან – 99 წლამდე) და ითვალისწინებს ცოლის შენახვას მაჰრის ნაცვლად და საზღაურს – ქორწინების დარღვევის დროს. ამ დროის გასვლის შემდეგ ქორწინება წყდება გაყრის ფორმალობათა დაცვის გარეშე.

მუთ'ას ეძახიან აგრეთვე *სიღა-ს* (სი̄ღა) – საქორწინო ხელშეკრულების სახელწოდების მიხედვით, სადაც მხარეების მიერ ჩამოყალიბებულია ამ ქორწინების პირობები.

მუთ'ა ძირითადად დაშვებულია შიიტების მიერ ყურანზე დაყრდნობით. „და გეკრძალებათ თქვენ გათხოვილი ქალები გარდა იმისა, ვინც თქვენმა მარჯვენამ მოიპოვა [სარწმუნოებისათვის ბრძოლაში]. ეს არის ალაჰის მითითება თქვენზე და ნებადართულია თქვენთვის, ჩამოთვლილის გვერდით, თქვენი სახსრებით მოიძიოთ კეთილშობილი ქალები [ქორწინებისათვის] და არა მრუშობისათვის და იმ სიამოვნებისათვის [ისთამთ'ათუმ], რასაც მიიღებთ მათგან, უბოძეთ მათ თავიანთი დადგენილი საზღაური [უჯუ̄რ] გაყრისას. და არ არის ცოდვა თქვენზე იმაში, რაზედაც შეთანხმდებით ამ დადგენილი მოვალეობის [ფარი̄და] შესრულების შემდეგ“[4:24/28].[1]

ყურანის 4:24 აიაში გამოყენებულია ზმნა *ისთამთ'ა* (X თემა), რომელსაც აქვს ორი მნიშვნელობა: 1) სიამოვნების მიღება, 2) ქორწინებაში შესვლა დადგენილი ვადით, იმ ვალდებულებით, რომ გადაუხდის შეთანხმებულ საზღაურს ქორწინების დარღვევის შემდეგ. სუნიტი კომენტატორები ხსნიან ამ აიას პირვანდელი მნიშვნელობიდან გამომდინარე და უწოდებენ ამ შეთანხმებას ზინა̄'ს (მრუშობას)[2]. შიიტები ხსნიან მას მეორე მნიშვნელობიდან გამომდინარე.[3]

---

[1] ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII-Xსს.),* 172-177.

[2] მავლანა მუჰამმად ალის თანახმად, ისლამი არ უშვებს დროებით ქორწინებას. ის ცნობს მხოლოდ იჰსა̄ნ-ს – მუდმივ (კანონიერ) ქორწინებას. უკანონო სქესობრივი ურთიერთობა ითვლება მრუშობად (მუსა̄ფიჰა). ამასთან ხაზს უსვამს, რომ *მუთ'ა* აიკრძალა ხაიბართან ბრძოლის დროს. *The Holy Quran.* Arabic Text with English Translation, Commentary and comprehensive Introduction by Maulana Muhammad Ali (2002), Ch.4, 202, 24b [https://www.muslim.org/english-quran/quran.htm].

[3] *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume II (Qum, 2003), 262-26

ყურანის ფრაზასთან – *ფამა ისთამთ'ათუმ ბიჰი* – დაკავშირებით ყურანის მთარგმნელი და შიიტი კომენტატორი აჰმად 'ალი ამბობს: „ეს დროებითი კავშირი ან დროებითი ქორწინება დაშვებული იყო მოციქულის დროს, აბუ ბაქრის ხალიფობის და 'უმარის ხალიფობის გარკვეული დროის მანძილზე. მაგრამ 'უმარმა მოგვიანებით, საკუთარი მოსაზრებით, ყურანის მითითებათა საწინააღმდეგოდ, რაც ყოველთვის საბოლოოა და რომელი პოზიციაც მოწონებული იყო აბუ ბაქრის მიერ და მის მიერაც თავისი ხალიფობის ნახევარი პერიოდის მანძილზე, უარყო მუთ'ა კათედრიდან ქადაგებისას და განაცხადა: „ორი მუთ'ა იყო ძალაში მოციქულის დროს. მე ვაცხადებ ორივეს არაკანონიერად და დაისჯება ის, ვინც პრაქტიკულად განახორციელებს ამას".[1]

აჰმად 'ალი ამატებს: „ეს არის მუთ'ა – ქორწინების უპირატესი ფორმა, რომელიც ნებადართულია. ის არ არის სასურველი, თუ სპეციალური მიზეზები და გარემოებები არ მოითხოვს ამას. ეს გარემოება წარმოიშობა, როცა ათასობით ადამიანი ვალდებულია დატოვოს სახლი დიდი ხნის მანძილზე და იძულებულია სხვადასხვა მიზეზით დატოვოს თავისი ცოლი სახლში. უარის თქმა მათთვის დროებით ქორწინებაზე, არის იგივე, რომ აიძულო ისინი არ დაქორწინდნენ ან ფარულ პრაქტიკას მიმართონ".[2]

ყურანის შიიტი კომენტატორი ალ-კუმმის თანახმად, ყურანის ფრაზა *ფამა ისთამთ'ათუმ ბიჰი* სხვაგვარად გარდმოევლინა და ემატება სიტყვები: *„ილა აჯალინ მუსამმან"* – „განსაზღვრულ დროს".[3]

აზ-ზამახშარი 4:24 აიას განხილვისას დროებით ქორწინებას განმარტავს, როგორც ქორწინებას გარკვეული დროით – ერთი ღამე, ან ორი ან ერთი კვირა და მეტი. ის იწოდება, როგორც *მუთ'ა* ანუ სიამოვნება. ის შეიძლება ნიშნავდეს საზღაურსაც, რომელსაც იღებს ქალი. მისი აზრით, ეს აია გარდმოევლინა მექის დაპყრობის დღეს (630 წ.). ის ძალაში იყო 3 დღე და შემდეგ გაუქმდა. აზ-ზამახშარი იმოწმებს მოციქულის გამონათქვამს: „მე დავუშვი თქვენთვის მუთ'ას პრაქტიკა, მაგრამ ალაჰმა აკრძალა ის განკითხვის დღემდე". აზ-ზამახშარი იმოწმებს აგრეთვე იბნ 'აბბასს, რომელიც აღნიშნავს, რომ ეს აია (4:24) არ გაუქმებულა. თუმცა აქვე მიუთითებს, რომ იბნ 'აბბასმა შეიცვალა აზრი და სიკვდილამდე განაცხადა, რომ „*მუთ'ა* დაშვებული იყო ისლამის ჩამოყალიბების პროცესში და 23:6 აიას გარდმოვლენის შემდეგ ის გახდა აკრძალული".[4]

---

[1] S.V. Mir Ahmad Ali*, The Holy Qur'an: Full Commentary* (Karachi, 1977), I, 537.

[2] იქვე, 538.

[3] Ali Ibne Ibrahim Qummi, Tafsir Qummi. Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol. 1, 486-487 [https://hubeali.com/books/English-Books/TafseerQummi/TafsirQummi-Vol1.pdf].

[4] Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* I, 519.

სუნიტები თვლიან, რომ ყურანში მოხსენიებული *მუთ'ა* გაუქმდა მომდევნო აიებით: 23:5-6, 65:4, 4:3. სუნიტური გადმოცემების თანახმად, მოციქულმა მუჰამმადმა დაუშვა დროებითი ქორწინება, მაგრამ შემდეგ აკრძალა. თუმცა, გადმოცემებში (ალ-ბუხარი, 38:4216; მუსლიმი, 8:3266, იბნ მაჯა, 9:1961,1963; აბუ დავუდი, 12:2072) ხაზგასმულია, რომ მისი აკრძალვა რამდენჯერმე მოხდა: 1) ხაიბარის ექსპედიციის დროს (628წ.); 2) მცირე პილიგრიმობის დროს (629წ.); 3) მექის დაპყრობის დღეს (630წ.); 4) აუტასში ლაშქრობის დროს (630წ.); 5) თაბუქის ექსპედიციის დროს (630წ); 6) ჰუნაინთან ბრძოლის დროს (630წ.); 7. „გამოსათხოვარი პილიგრიმობის" დროს (632წ.).

მუჰამმადის მიმდევარის, 19 ლაშქრობის მონაწილისა და ცნობილი მუჰადისის – ჯაბირ იბნ 'აბდ ალ-ლაჰ ალ-ანსარის გადმოცემით: „ჩვენ ვმონაწილეობდით წმინდა ბრძოლებში, რომლებსაც ხელმძღვანელობდა ალაჰის მოციქული და თან არავის გვყავდა ცოლები". ამგვარად, ჩვენ ვუთხარით: „ჩვენ თვითონ ხომ არ დავსაჭურისდებით? მან აგვიკრძალა ეს და შემდეგ ნება დაგვრთო დავქორწინებულიყავით ქალზე დროებითი ქორწინებით საზღაურის ფასად". ამის თქმის შემდეგ 'აბდ ალ-ლაჰმა დაიმოწმა: „არ აიკრძალო სიკეთე [მადლი], რისი ნებაც ალაჰმა დაგრთოთ" (ალ-ბუხარი, 67:5067). სალამა იბნ ალ-აკვა'ს გადმოცემით, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „თუ ქალი და მამაკაცი თანახმა არიან [დაქორწინდნენ დროებით], მათი ქორწინება უნდა გაგრძელდეს სამი ღამე და თუ ისინი შეთანხმდებიან გაგრძელებაზე, მათ შეუძლიათ გააკეთონ ეს და თუ ისინი მოისურვებენ განცალკევებას, მათ ნება ერთვებათ" (ალ-ბუხარი, 67:5119).

დროებითი ქორწინება პირველად აკრძალა ხალიფა 'უმარმა (მუჰამმადის სუნას საფუძველზე) თავისი მმართველობის ბოლოს და ამ დროიდან სუნიტური სკოლები არ აღიარებენ მუთ'ას პრაქტიკას. შაფიიტები *მუთ'ა*-ს აიგივებენ *თაჰლილ* ქორწინებასთან (მამაკაცის მიერ სამჯერ *ტალაკ*-ის წარმოთქმის შემთხვევაში ქორწინების აღდგენა ქალის სხვა მამაკაცზე გათხოვებით და შემდეგ გაყრით) და ორივეს აკრძალულად თვლიან.

იბნ ქასირის თანახმად, ხალიფა 'უმარმა აკრძალა ორი მუთ'ა, რომელიც დაუშვა მოციქულმა: *მუთ'ა ან-ნისა'* (ქორწინება სიამოვნებისათვის) და *ჰაჯჯა თამათთუ'* (პილიგრიმობის დროს ქორწინება). ეს უკანასკნელი არის საშუალება, ქალმა შეასრულოს პილიგრიმობა და არა აქვს კავშირი პირველთან, რომელიც არის გათხოვების საშუალება.[1]

[1] *Tafsir Ibn Kathir*, 4:24 [http://www.tafsir.com./default.asp?sid=4&tid]. დროებითი ქორწინების ამ ორ სახეს მიეძღვნა სპეციალური გამოკვლევა. A. Gribertz, *Strange Bedfellows: Mutʿat al-nisāʾ and Mutʿat al-ḥajj: A Study Based on Sunnī and Shīʿī Sources of Tafsīr, ḥadīth and Fiqh* (Berlin, 1994).

გადმოცემით, ‘უმარის მიერ დროებითი ქორწინების აკრძალვამ გამოიწვია ‘ალი იბნ აბი ტალიბის აღშფოთება, როცა გახდა ხალიფა (656 წ.). მან თითქოს თქვა: „მუთ‘ა არის მადლი ალაჰისაგან თავის მსახურებზე გარდმოვლენილი. ‘უმარს რომ არ აეკრძალა დროებითი ქორწინება, მაშინ ღარიბი არ ჩაიდენდა მრუშობას“.[1]

ჯა‘ფარ ას-სადიკმა განაცხადა, რომ დროებითი ქორწინება მაღალმა ალაჰმა გახადა ნებადართული თავის წიგნში. „განსხვავება ის არის, რომ კანონიერი ქორწინებისას გათვალისწინებულია მაჰრი, ხოლო დროებითი ქორწინებისათვის – საფასური (აჯრ). მუსლიმებს პრაქტიკაში ჰქონდათ დროებითი ქორწინება მოციქულის დროს, არა მხოლოდ მექაში პილიგრიმობისას, არამედ სხვა დროსაც. ეს ასე იყო აბუ ბაქრის ხალიფობაშიც და ‘უმარის ხალიფობის 4 წლის განმავლობაშიც, ვიდრე ერთ დღეს ‘უმარი არ შევიდა თავისი დის – ‘აფზას სახლში“. მან დაინახა ბავშვი მის მკლავებში და ის აძლევდა მას რძეს. ‘უმარმა შეიტყო, რომ ბავშვი დროებითი ქორწინების შედეგი იყო. მან მოუხმო ხალხს მეჩეთში. ‘უმარმა იქ შეკრებილ მუჰაჯირებს და ანსარებს განუცხადა: „გთხოვთ იცოდეთ, რომ დროებით ქორწინებას (ნიქა̄ჰ ალ-მუთ‘ა), რომლის ნებაც დაერთოთ მუსლიმებს ალაჰის მოციქულის დროს, ახლა ვაცხადებ აკრძალულად და ამიერიდან, ვინც ამას ჩაიდენს, გამათრახდება და ყველამ მიიღო ის, რაც მან თქვა“.[2]

დოქტრინალურად, შიიტი იურისტები განასხვავებენ დროებით ქორწინებას მუდმივი ქორწინებისაგან იმით, რომ მუთ‘ა-ს ძირითადი მიზანია სექსუალური სიამოვნება, ხოლო მუდმივი ქორწინების –შთამომავლობის გაგრძელება.[3]

დროებითი ქორწინების დროს საქორწინო კონტრაქტის ფორმულა ასეთია: ქალი – „მე ვთხოვდები შენზე შეთანხმებული პერიოდით და შეთანხმებული მზითევით (მაჰრით)“ [ზავაჯთუქა ნაფსი̄ ფი̄-ლ-მუდდათი ლ-მა‘ლუ̄მათი ‘ალა ლ-მაჰრი ლ-მა‘ლუ̄მ]. ქმარი ამბობს: „ვიღებ“ [კაბილთუ].[4]

ირანის საზოგადოებაში დროებითი ქორწინება იშვიათი მოვლენა იყო ხელისუფლების სათავეში სეფიანთა დინასტიის (1501-1735) მოსვლამდე.

---

[1] Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* V, 9.

[2] M. Donaldson, “Temporary marriage in Iran,” *Muslim World*, 26/4 (1936), 361-362.

[3] Abu Ja’far Mohammad ibn Hasan ibn ‘Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa*. Translated by A. Ezzati, 497-502; Al-Muhaqqiq al-Hilli, Shara’i‘ al-Islam Fi Masa’il al-Halal wal-Haram. Translated from Persian by Hasan M. Najafi, II, 524.

[4] Abu Ja’far Mohammad ibn Hasan ibn ‘Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 331-358.

ამ შესაძლებლობით ყველაზე მეტად სარგებლობდა ყაჯართა დინასტია, როდესაც ისლამი შიიტური მიმართულებით უფრო პოპულარული გახდა მოსახლეობაში. ქ. თეირანის მუნიციპალიტეტის აღწერის მონაცემებით, 1880 წელს თეირანში 430 ქალი იყო დროებით ქორწინებაში. ამ პერიოდში დროებითი ქორწინება იმდენად იყო გავრცელებული, რომ ხდებოდა ამ ქორწინებების ოფიციალური რეგისტრაცია და ირანში მცხოვრები უცხოელებიც მიმართავდნენ დროებითი ქორწინებას. ამ დროს დროებითი ქორწინების ერთ-ერთი სოციო-კულტურული მიზეზი იყო სიღარიბე. ფაჰლავიანთა დინასტიის (1925-1975) ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ მრავალი ცვლილება განხორციელდა ტრადიციული ირანული საზოგადოების სტრუქტურაში. რეზა შაჰი, დასავლეთის გავლენით, მიისწრაფოდა დაემკვიდრებინა ახალი იდენტობა კულტურულ-რელიგიურ სფეროებში და შეამცირა რელიგიის როლი და ადგილი საზოგადოებაში. 1967 და 1975 წელს მიღებული საოჯახო კანონმდებლობა არ ითვალისწინებდა დროებით ქორწინებას.

1979 წლის ირანის ისლამური რევოლუციის შემდეგ, აიათოლა ხომეინიმ 1983 წელს გამოსცა ფათვა, რომელიც აკანონებდა დროებით ქორწინებას. ირანის სამოქალაქო კოდექსის 1075 მუხლის თანახმად, დროებითი ქორწინების რეგისტრაცია სავალდებულოა, ხოლო 1095-1098 მუხლების მიხედვით, ქალი იღებს გარკვეულ საზღაურს – მაჰრს ქადაგების წაკითხვის შემდეგ დროებით ქორწინებაზე და დროებითი ქორწინების ვადა განისაზღვრება 1 წუთიდან 99 წლამდე. დროებითი ქორწინების შემდეგ, მისი ხანგრძლივობის მიუხედავად, სავალდებულოა ‘იდდა-ს დაცვა.[1]

დროებითი ქორწინების პარალელურად, ირანში გავრცელებულია ე.წ. „თეთრი ქორწინება“ (ფრანგულიდან - Mariage blanc), რომელიც არ წარმოადგენს არც რელიგიური და არც სამოქალაქო ქორწინების ფორმას და განიხილება როგორც „დასავლური ცხოვრების წესის შემოტანა“.[2]

განქორწინება ისლამურ სამართალში

ისლამამდელ არაბეთში ფართოდ იყო გავრცელებული განქორწინების შემდეგი სახეები: ზიჰარ – როცა მამაკაცს შეეძლო ეთქვა ცოლისათვის: „ანთი ‘ალაიᾳა ქა-ზჰარი უმმი“, სიტყვასიტყვით – „ჩემთვის იგივე ხარ,

[1] Shahla Haeri, “Temporary Marriage and the State in Iran: An Islamic Discourse on Female Sexuality,” *Social Research*, 59/1 (1992), 201-23.

[2] Mehrnaz Golestaneh, “Negotiating Commitment: White Marriage in Iran,” *Journal of Comparative Family Studies,* 52/4 (2021), 689-714.

რაც დედაჩემის ზურგი“. დედა განეკუთვნებოდა იმ პირთა კატეგორიას, რომელთანაც ქორწინება იკრძალებოდა. გაყრის ეს სახე – „ჯიჰარ“ ითვალისწინებდა ცოლ-ქმრული სიახლოვის აკრძალვას, ვიდრე ქმარი არ შეასრულებდა გამოსასყიდ ქმედებებს; გაყრის ერთ-ერთი ფორმის სახელწოდება – *„აიმან“* – მომდინარეობს ფიცის სახელწოდებიდან, რომელსაც მუსლიმი წარმოთქვამდა მარჯვენა ხელის აწევით. მამაკაცი იფიცებდა, რომ არ ექნებოდა ურთიერთობა ცოლთან 4 თვის განმავლობაში, ვიდრე განახორციელებდა ჩანაფიქრს. ყურანით, „აიმან“ ეკუთვნოდა დაუსრულებელ განქორწინებათა რიცხვს და ცოლ-ქმრული ურთიერთობა შეიძლება განახლებულიყო ფიცის წარმოთქმიდან ოთხი თვის ვადის გასვლის შემდეგ; *ʾილაʾ* – ქმარი იფიცებს, რომ არ ექნება სქესობრივი ურთიერთობა თავის ცოლთან, მაგრამ არ გაეყრება მას, რათა ზიანი მიაყენოს.[1]

მუსლიმი იურისტები ქორწინებას (*ნიქაჰ*) განსაზღვრავენ როგორც ორმხრივ აქტს (*ʿაკდ*), ხოლო განქორწინებას (*ტალაკ*) – როგორც ცალმხრივ აქტს (*ʾიკაʿ*), მამაკაცის უპირატეს უფლებას. ყურანსა და ისლამურ სამართალში თანმიმდევრულად არის შემუშავებული განქორწინების საკითხები. თუ ცოლ-ქმარს შორის უთანხმოებაა (*შიკაკ*), შესაძლებელია ქორწინების დარღვევა. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები გამოყოფენ განქორწინების 4 სახეს: *ტალაკ, მუხალაʿა, თაფრიკ* ან *თატლიკ* და *ფასხ*.

ტალაკ [„გაშვება“, „გაყრა“, თურქ. *ბოსამა*] არის განქორწინების ყველაზე გავრცელებული ფორმა ისლამში. ქმარი ათავისუფლებს ცოლს ყოველგვარი ცოლქმრული ვალდებულებისაგან გაყრის განსაკუთრებული ფორმულის წარმოთქმით. ისლამურ სამართალში არსებობს 17 ასეთი ფორმულა, მათ შორის ყველაზე გავრცელებულია: *„ანთი ტალაკ“* – „თავისუფალი ხარ“.

ქორწინება ანულირდება ერთ-ერთი მეუღლის სიკვდილის ან სარწმუნოებისაგან განდგომის შემთხვევაში. ყურანში *ტალაკ* გვხვდება მეორე სურის 229-231 აიებში. ასეთი ტიპის განქორწინება ქმრის პრეროგატივაა და შესაძლებელია უკანონოდ იყოს ცნობილი მოსამართლის მიერ მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში.[2]

თანამედროვე საოჯახო კანონმდებლობით, მუსლიმურ ქვეყნებში (თუნისი, მალაიზია, იემენი.....) ძირითადად აუცილებელია განქორწინება სასამართლოს მეშვეობით. ირანში აღიარებულია განქორწინების *ტალაკ* ფორმა და მამაკაცს ყოველგვარი მიზეზის დასახელების გარეშე შეუძლია გაეყაროს ცოლს. თუმცა გაყრა უნდა მოხდეს სასამართლოს მეშვეობით (საქორწინო ხელშეკრულების დარღვევა სასამართლო ორგანოს მეშვე-

[1] ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VIII–X სს.)*, 203-206.

[2] ნ. გელოვანი, გ. სანიკიძე, *ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია)*, 211.

ობით აღინიშნება ტერმინით – *თაფრīკ*) და განქორწინების რეგისტრაცია ხდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სასამართლო ნებართვას გასცემს გაყრაზე და მამაკაცი შეასრულებს თავის ფინანსურ ვალდებულებებს ცოლთან მიმართებაში. სირიის პირადი სტატუსის სამართალი მოითხოვს, რომ როცა ქმარი ეყრება ცოლს სერიოზული მიზეზის გარეშე, უნდა გადაუხადოს მას ფულადი კომპენსაცია – 1 წლის შენახვის ხარჯების ეკვივალენტი თანხა. ქალს შეუძლია მოითხოვოს გაყრა შემდეგი მიზეზების საფუძველზე: ქმრის ფიზიკური ნაკლი, ფსიქიკური აშლილობა, ქმრის არყოფნა (ერთი წელი), დაპატიმრება სამი წლით და მეტი დროით, არშენახვა; ქმარი ვალდებულია შეინახოს ცოლი გაყრის შემდეგ მაქსიმუმ 9 თვის განმავლობაში. გაყრილ ცოლს შეიძლება გადაუხადოს კომპენსაცია (დაახლ. 3 წლის შენახვის ხარჯები). 1992 წლის პირადი სტატუსის სამართლის № 20 მუხლით (შესწორება: 1998 № 27 და 1999 წლის №24) იემენში განქორწინება შესაძლებელია მხოლოდ *ტალაკ* ფორმულის სამჯერ წარმოთქმით. თუმცა პირადი სტატუსის სამართლის 58-ე მუხლი არ განსაზღვრავს, საჭიროა თუ არა მისი წარმოთქმა მოწმეების დასწრებით ან სასამართლოში რეგისტრაცია.

ეგვიპტეში *ტალაკ* ფორმის განქორწინებას უნდა ჰქონდეს წერილობითი ფორმა და ნოტარიული დამოწმება. 30 დღის განმავლობაში ნოტარიუსი ვალდებულია გადასცეს ამ დოკუმენტის ასლი ცოლს. ეგვიპტის საოჯახო კანონმდებლობის მე-18 მუხლით, ქალს შეუძლია მოითხოვოს კომპენსაცია ყოფილი ქმრისაგან, თუ ქმარი ეყრება მას უსაფუძვლოდ და მისი თანხმობის გარეშე. ეს კომპენსაცია შეადგენს არანაკლებ 2 წლის შენახვის ხარჯებს; ეს თანხა შეიძლება გაიზარდოს, თუ ქმარს აქვს სათანადო ფინანსური შესაძლებლობები, ქორწინება იყო ხანგრძლივი და სხვ. არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში გაყრის შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია შეინახოს თავისი ყოფილი ცოლი ხელახლა გათხოვებამდე. მაროკოში *ტალაკ* ფორმის განქორწინება ოფიციალურად რეგისტრირდება ორი მოწმე მამაკაცის თანდასწრებით. 1993 წლიდან აუცილებელია ცოლის დასწრებაც. სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ქმარი ვალდებულია გადაუხადოს გაყრილ ცოლს ფულადი კომპენსაცია. საუდის არაბეთის პირადი სტატუსის სამართალი (2022) ნებას რთავს მამაკაცს გაეყაროს თავის ცოლს ცალმხრივად. თუმცა განცხადებიდან 15 დღის ვადაში დოკუმენტურად უნდა დაადასტუროს გაყრა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქალს უფლება აქვს მოითხოვოს კომპენსაცია (მუხლი 90-91). კანონი განსაზღვრავს შემთხვევებს, როდესაც *ტალაკ* არ ითვლება (მუხლი 80; მაგ., იმდენად გაბრაზებულია, რომ არ შეუძლია აკონტროლოს თავისი სიტყვები). ქალს აქვს შეზღუდული უფლება განქორწინე-

ბაზე, თუ შესაბამისი მუხლები გათვალისწინებული არაა საქორწინო ხელშეკრულებით.[1]

გაყრის ფორმულის ერთჯერადი წარმოთქმა შეიძლება ანულირდეს შერიგებით ʿიდდას დროს. ეს არის ე.წ. გაუქმებადი ქორწინება – *ტალაკ არ-რიჯʿი*, როდესაც მამაკაცს შეუძლია დაბრუნდეს თავის ცოლთან მოცდის პერიოდში. თუ ʿიდდას დროს შერიგება არ მოხდა, ან ფორმულა წარმოითქვა ორჯერ, მაშინ ქორწინების აღსადგენად საჭიროა გამოსასყიდი ქმედებები განწმენდის ვადის დაცვით – მარხვის და მოწყალების გაცემით. სამჯერ წარმოთქმის შემთხვევაში (ტალაკ ბი სალას) ქორწინების აღდგენა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ქალი სხვაზე გათხოვდება, შემდეგ გაცილდება მას [2:230]. ეს არის ე.წ. დასაშვები ქორწინება – ნიქაჰ ჰალალა/ ზავაჯ ათ-თაჰლილ. თუმცა ის აკრძალულად ითვლება მოციქულის ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად – „წყევლა იყოს მასზე, ვინც განქორწინებულ ქალზე დაქორწინდება იმ მიზნით, რომ კანონიერი გახდეს მისი ყოფილი ქმრისათვის და მასზე, ვისთვისაც ის [ქალი] გახდა კანონიერი“ (აბუ დავუდი, 16:682; 12:2076). *ტალაკ* ფორმულის 9-ჯერ წარმოთქმის შემთხვევაში ქორწინების აღდგენა შეუძლებელია (ე.წ. შეუქცევადი/საბოლოო განქორწინება – ტალაკ ალ-ბაʾინ).[2]

განქორწინების და დაქვრივების შემდეგ ქალმა უნდა დაიცვას თავშეკავების ვადა – *ʿიდდა* („მოცდის პერიოდი“), რათა დადგინდეს შესაძლო ფეხმძიმობა. ʿიდდა 3 თვე (ან 3 *კურუʾ* – სამი მენსტრუაციული ციკლი) გრძელდება გაყრილი ქალისათვის, ქვრივებისათვის – 4 თვე და 10 დღე. თუ ქალი ფეხმძიმედ არის, მაშინ ʿიდდა გრძელდება ბავშვის დაბადებამდე. თუ ʿიდდას დროს მეუღლეები განაახლებენ ურთიერთობას, *ტალაკ* ბათილად ითვლება ʿიდდას დასრულების შემდეგ ცოლ-ქმარს შორის განმეორებითი ქორწინება მხოლოდ ჩვეულებრივი წესით (*ზავაჯ*) ხდება.

ქმარი ვალდებულია შეინახოს ცოლი *ʿიდდა*-ს (*ნაფაკა ალ-ʿიდდა*) დასრულებამდე, შემდეგ ქალს ხელახალი გათხოვების უფლება ეძლევა.

---

[1] Nadia Sonneveld, “Divorce Reform in Egypt and Morocco: Men and Women Navigating Rights and Duties, ” *Islamic Law and Society*, 26 (1-2), (2019), 149-178; Stephanie Willman Bordat and Saida Kouzzi, “Women’s Rights in the Moroccan Family Code: Caught between Change and Continuity,” *Family Law and Gender in the Middle East and North Africa. Change and Stasis since the Arab Spring.* Edited by Adrien K. Wing, University of Iowa, Hisham A. Kassim, Kassim Legal, PLLC, Washington, DC (Cambridge, 2023), 59-77; Mohammad Fauzan Niʾami, Dio Alif Bawazier and Sukron Maʾmun, “Modernization, Eclecticism, and Saudi Arabia Vision 2030 on Family Law: Positivization of Talaq Divorce in Niẓam Al-Aḥwāl 1443 H,” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam,* 16/1 (2023), 1-22.

[2] Abu Jaʾfar Mohammad ibn Hasan ibn ʿAli al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 359-376.

ყურანის 65:6 აია მიმართულია მამაკაცებისადმი: „დაასახლეთ ისინი იქ, სადაც თვითონ დასახლებულხართ, თქვენი სარჩო-საბადებლის შესაბამისად, და ნუ მიაყენებთ მათ ზიანს, რათა შეავიწროვოთ....“. თუმცა არც ყურანი და არც ისლამური სამართალი არ ადგენს იმ დახმარების ზუსტ ოდენობას, რომელიც ქმარმა უნდა გაუწიოს ცოლს განქორწინების შემდეგ. ყურანში უბრალოდ ნათქვამია: „შეძლებულს – თავისი ზომა/თავის კვალობაზე, ღარიბს – თავისი ზომა/თავის კვალობაზე [2:236/237], ან „როგორც შეფერის ღვთისმოსავ ადამიანს“ [2:241]. ცოლს რჩება მაჰრი – ქმრისაგან მიღებული ქონება. ამასთან ყურანით [2:237] გაყრილი ქალისათვის დამატებით განისაზღვრა *მუთ'ა* (*მუთ'ა ატ-ტალაკ* – კომპენსაცია, საჩუქარი გაყრილი ქალისათვის), მაგრამ ეს ვალდებულება დააკანონეს მხოლოდ შაფიიტებმა. მოციქულის მიმდევრები განქორწინებისას, თავიანთი სურვილისამებრ, უხდიდნენ კომპენსაციას თავიანთ ცოლებს და მოსამართლეები, სუნაზე დაყრდნობით, მოუწოდებენ მამაკაცებს კომპენსაციის გადახდისაკენ განქორწინების შემთხვევაში. იბნ ჰუჯაʕრა, ეგვიპტის ყადი 688-702 წლებში, *მუთ'ა*-ს ვალდებულებად განიხილავდა და მისი ოდენობა 3 დინარით განსაზღვრა. მან მიუთითა აგრეთვე დაექვითათ ეს თანხა ქმრის ჯამაგირიდან მოსამართლის განკარგულების საფუძველზე. მოგვიანო პერიოდში (733-737) ყადი თავბა იბნ ნამირი თვლიდა, რომ ყურანის ნორმის შესრულება მხოლოდ მამაკაცის (ქმრის) სინდისზე იყო დამოკიდებული. იმ შემთხვევაში, როდესაც ქმარი უარს ამბობდა გადაეხადა *მუთ'ა* (კომპენსაცია) განქორწინებული ცოლისათვის, თავბა იბნ ამირი „დუმდა, რადგანაც არ თვლიდა, რომ ეს ნორმა სავალდებულო იყო ქმრისათვის“. თუმცა, როდესაც იგივე მამაკაცი (ქმარი) წარსდგა მოწმის სახით, თავბამ უარი განაცხადა მიეღო მისი ჩვენება იმის საფუძველზე, რომ ის არ შეიძლებოდა განხილულიყო „სანდო და ღვთისმოსავ“ მოწმედ. ყადი თავბა იბნ ნამირის მემკვიდრემ – ხაირ იბნ ნუმაირმა *მუთ'ა* სავალდებულო ნორმად გამოაცხადა.[1]

ტალაკ-ის გარდა ისლამში არსებობს *განქორწინების სხვა ფორმებიც*:

– იურიდიული გაყრა მოსამართლის საშუალებით (*ათ-თაფრიკ ალ-კადი'* ან *თატლიკ*) საქორწინო ხელშეკრულების რომელიმე პირობის დარღვევის შემთხვევაში.[2]

---

[1] Mathieu Tillier. "The Umayyads and the Formation of Islamic Judgeship," Andrew Marsham (ed.). *The Umayyad World* (London, 2020), 168-182.

[2] Lynn Welchman, *Beyond the Code:Muslim Family Law and the Shari'a Judiciary in the Palestinian West Bank* (ch. 7: "Litigating Divorce: Claims and Procedures for Tafriq and Faskh"), (The Hague, London, Boston), 281-318.

– გაყრა ცოლის ინიციატივით (*ფასხ*), როცა ქმარი ხელშეკრულების რაიმე პირობას არღვევს, მაგრამ შემდგომ ოჯახის აღდგენა შეიძლება. მაგ., ქალი შეიძლება გაეყაროს თავის ქმარს, თუ ის არ ჩანს (მაფკუდ ალ-ხაბარ), რაც ნიშნავს, რომ ის გაუჩინარდა და შესაბამისად არ ინახავს ცოლს.

– გაყრა ასევე ცოლის ინიციატივით *(ხულ‘)*,[1] რის შემდეგაც ხელახალი შეუღლება აკრძალულია. ცოლი კარგავს მაჰრს და დამატებით ვალდებულია გადაუხადოს ქმარს კომპენსაცია (*‘ივად*). ჰანბალიტური მაზჰაბის მუსლიმი ღვთისმეტყველი და სამართლისმცოდნე იბნ კუდამა (გარდ. 1223წ.) *ხულ‘*-ს განსაზღვრავს როგორც „განქორწინებას გარკვეული საფასურით და მოსამართლის გარეშე (ბილა ჰაქიმ)“. კომპენსაციის თანხა განისაზღვრება მხარეთა შეთანხმებით ან მოსამართლის გადაწყვეტილებით. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები განასხვავებენ *ხულ‘*-ს სხვა სახის „კომპენსაციისაგან“, როდესაც ცოლი იხდის მიღებული მაჰრის ოდენობაზე მეტს ან ნაკლებს. *ხულ‘* განქორწინების დროს ცოლმა სრულად უნდა დაუბრუნოს გადახდილი მაჰრი ქმარს. *ხულჰ* ეწოდება, როდესაც ცოლი აბრუნებს იმაზე ნაკლებს, ვიდრე სრული მაჰრია და *ფიდა* – როდესაც ცოლი უფრო მეტს იხდის. ცოლის ინიციატივით განქორწინების შემთხვევაში ქმარი ან ცოლის თხოვნით მოსამართლე წარმოთქვამს სათანადო ფორმულას; რაც შეეხება ქმრის თანხმობას *ხულ‘*-ს დროს, აზრთა სხვადასხვაობაა მაზჰაბებს შორის. შაფიიტური სკოლა სავალდებულოდ მიიჩნევს ცოლის მიერ ქმრისათვის ფინანსური კომპენსაციის გადახდას.

ხულ‘ ან *მუხალა‘ა* მოხსენიებულია ყურანსა და ჰადისებში.

„და განქორწინება ორგზისია: ან დაიკავეთ ცოლები – სიკეთით ანდა გაუშვით კეთილგანწყობით. ნებადართული არაა თქვენთვის, რომ უკანვე გამოართვათ მათ (ქალებს), თუ რაიმე გიჩუქებიათ მათთვის. გარნა, თუ ორივეს გეშინიათ, რომ გადახვალთ ალაჰის საზღვრებს. ხოლო თუ გეშინიათ იმისა, რომ ის ორი გადავა ალაჰის საზღვრებს, მაშინ ორთაგან არცერთს არ ექნეს ცოდვა იმის გამო, რითაც ქალი საკუთარ თავს გამოისყიდის. აი, ეს არის ალაჰის საზღვრები და ნუ დაარღვევთ მას. ისინი კი, ვინც არღვევენ ალაჰის საზღვრებს, უსამართლონი არიან“ [2:229]. „და თუ ქალს ეშინია თავისი ბატონ-პატრონისაგან დაჩაგვრისა ანდა უარყოფისა, ცოდვა არ ედოს ორივეს, თუკი მორიგდებიან მშვიდობით. მშვიდობა სიკეთეა. ადამიანებში ჩათესილია სიძუნწე, მაგრამ თუ

[1] Nadia Sonneveld, “Erin Stiles, Khul‘: Local Contours of a Global Phenomenon,” *Islamic law and Society* (2019), 1-11.

სიკეთეს იქმთ და ღვთის შიში გექნებათ, ალაჰმა უწყის, რასაც აკეთებთ“ [4:128/127].

ყველაზე ცნობილი ისტორია, რომელიც უკავშირდება *ხულ‘*-ს და წარმოადგენს იურიდიული განმარტებების საფუძველს, არის საბით იბნ კაʿსის ცოლის – ჯამილას ან ჰაბიბას ისტორია: იბნ ‘აბბასმა თქვა: საბით იბნ კაʿს იბნ შამმას-ის ცოლი მივიდა ალაჰის მოციქულთან, მშვიდობა იყოს მასზე, და უთხრა: „ო, ალლაჰის მოციქულო! მე არ ვადანაშაულებ საბითს ნაკლოვანებებში მის ხასიათთან ან რელიგიასთან მიმართებაში. მაგრამ მე, როგორც მუსლიმი, მომავალში არ მინდა არაისლამურად მოვიქცე, თუ მასთან დავრჩები“. ამაზე ალაჰის მოციქულმა უთხრა მას: „დაუბრუნებ მას ბაღს, რომელიც გაჩუქა შენ მაჰრის სახით?“ მან უპასუხა: „დიახ“. შემდეგ მოციქულმა უბრძანა საბითს: „ო, საბით! მიიღე ბაღი და გაცილდი მას ერთხელ“ (ეს ჰადისი მოხსენიებულია სუნიტების მიერ აღიარებულ ექვსივე კრებულში; ალ-ბუხარი, 68:5273, 5276; აბუ დავუდი, 13:2228, 29:3885).[1]

1960-იან წლებში პაკისტანი იყო პირველი ქვეყანა, რომელმაც მიანიჭა ქალს *ხულ‘* განქორწინების უფლება ცალმხრივად, რომლის დროსაც აუცილებელი არაა ქმრის თანხმობა განქორწინების იურიდიულად ცნობისათვის. თუმცა, 2006 წლამდე, სასამართლო პრაქტიკაში აქტიურად განიხილებოდა საკითხი იმის თაობაზე უნდა წარმოედგინა თუ არა ქალს *ხულა‘*-ს განქორწინების მოთხოვნისას შესაბამისი მტკიცებულებები. 2006 წელს პაკისტანის უზენაესმა სასამართლომ დაადგინა, რომ *ხულა‘*-ს მოთხოვნა უკვე მოწმობდა ქალის მიერ ქმრის აუტანლობას. ეს განჩინება გულისხმობს, რომ მოსამართლეს არ შეუძლია უარი უთხრას ქალს განქორწინებაზე.[2]

2000 წელს ეგვიპტეში ქალებმა მოიპოვეს გაყრის უფლება ქმრის თანხმობის გარეშე შეუთავსებლობის მიზეზით. ქალი იღებს გაყრის უფლებას იმ შემთხვევაში, თუ დაუბრუნებს ქმარს თავის მაჰრს. ეს კანონი მაგალითად იქცა მრავალი ქვეყნისათვის რეგიონში – იორდანია,

[1] Mida R. Zantout, “Khulʿ: Between Past and Present,” *Islamic Law and Law of the Muslim World: New York Law School Research Paper Series* (2006), 3; Jessica Carlisle, *Muslim Divorce in the Middle East: Contesting Gender in the Contemporary Courts,* 11.

[2] Akbar Warraich, Sohail and Cassandra Balchin. “Confusion Worse Confounded: A Critique of Divorce Law and Legal Practice in Pakistan,” S*haping Women’s Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan,* ed. Farida Shaheed, Sohail Akbar Warraich, Cassandra Balchin, and Aisha Gazdar (Lahore,1998), 201; Martin Lau, “Pakistan,” *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 12, 2005- 2006 (Leiden, 2007), 464.

პალესტინა, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ალჟირი, კატარი და სხვ.[1]

თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ განქორწინების პროცესი შეიძლება გაგრძელდეს ერთ წელზე მეტი დროის განმავლობაში და ამ პერიოდში ქალი ფინანსურ დახმარებას არ იღებს ქმრისაგან, ეს ზღუდავს ქალის უფლებას გაყრაზე. ეგვიპტის პირადი სტატუსის საპროცესო კანონით, *ხულა'*-ს პროცედურა შეიძლება იყოს განქორწინების პროცესის პირველი და დამამთავრებელი ეტაპი, თუ განქორწინებული წყვილი ამით შემოიფარგლება. მეორე სტადია იწყება ერთი თვის შემდეგ, თუ ქმარი მოითხოვს ქორწინების გაგრძელებას. ამ შემთხვევაში ცოლი იღებს განქორწინებაზე სარჩელის შეტანის უფლებას და სასამართლო პროცესი შესაძლებელია დამთავრდეს ქალის სასარგებლოდ, თუ ის უარს იტყვის მაჰრზე. ამ კანონის ძირითადი მიზანი იყო მეუღლეების უფლებების გათანაბრება განქორწინების დროს, მაგრამ მას არ დაეთანხმა ეგვიპტის სასამართლო კორპუსის კონსერვატიულად განწყობილი ნაწილი. ხელოვნურად ჭიანურდებოდა ქალის ინიციატივით განქორწინების საქმეთა განხილვები (მაგ., 2002-2003 წლებში 5431 სარჩელიდან განქორწინებაზე, მხოლოდ 222 დაკმაყოფილდა). ამიტომ 2004 წლის მარტში ეგვიპტის სახალხო კრებამ მიიღო დადგენილება საოჯახო საკითხებზე სპეციალური სასამართლოების შექმნის შესახებ. ვიდრე პარლამენტი მიიღებდა დადგენილებას სასამართლოების შექმნაზე, ის მოიწონეს მუფთიებმა, როგორც ქვეყნის უმაღლესმა რელიგიურმა ავტორიტეტებმა, შინაგან საქმეთა მინისტრმა, აგრეთვე ნაციონალურმა საბჭომ ქალთა საკითხებზე, რომელიც ფუნქციონირებს ქვეყნის პრეზიდენტთან როგორც სპეციალიზირებული საკონსულტაციო ორგანო. თითოეულ სასამართლო-

[1] Law No. 1 (2000) და Law No. 10 (2004) ეგვიპტეში; Temporary Law No. 82 (2001) და Directive of the Qadi al-Qudah in accordance with Article 2 of Temporary Law No. 82 (2001) იორდანიაში; Law No. 51 (1984) as amended by Law No. 29 (2004) ქუვეითში; Law No. 70-03 on the Family Code, Ordinance No. 1.04.22 (2004) და Joint Decision of the Minister of Justice and the Minister of Health No. 347-04 (2004) მაროკოში; Amari Decree No. 22 regarding the Law of the Family (2006) კატარში; Law of Maintenance Fund No. 6 (2005) და Draft Law of Personal Status (2005) პალესტინაში; Law No. 18 (2003) სირიაში; Federal Law No. 28 (2005) on Personal Status არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში; Oussama Arabi, "The Dawning of the Third Millennium on Shari'a: Egypt's Law No. 1 of 2000, or Women May Divorce at Will," *Arab Law Quarterly,* 16/1 (2001), 2-21; Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam, 2007), 116-119; M. Al-Sharmani, "Egyptian Khul: Legal Reform, Courtroom Practices, and Realities of Women," R. Mehdi, W Menski & J S Nielsen (eds), *Interpreting Divorce Laws in Islam* (Copenhagen, 2012), 85-105.

ში სამი მოსამართლის გარდა მუშაობს სოციოლოგი და ფსიქოლოგი, რომლებსაც აკისრიათ შუამავლის და მრჩევლის როლი საოჯახო კონფლიქტების განხილვის დროს.

– ურთიერთდაწყევლა *(ლი'ან)*, როცა ქმარი ფეხმძიმე ცოლს ადანაშაულებს მრუშობაში მტკიცებულებათა გარეშე, ცოლი კი ბრალს დებს ქმარს სიცრუესა და ცილისწამებაში. ორივე თავის სიმართლეს ფიცით ადასტურებს, რაც ათავისუფლებს ქმარს ცილისწამებისათვის (*კაზფ*), ხოლო ქალს – მრუშობისათვის დაწესებული სასჯელისაგან. განქორწინება ამ დროს საბოლოოა. ზოგიერთი რელიგიურ-იურიდიული სკოლა (მაგ., ჰანაფიტები) მიიჩნევს მას ქორწინების დარღვევად და არა განქორწინებად. ამ დროს ქალი კარგავს მაჰრს და მამაკაცს შეუძლია არ ცნოს განქორწინების შემდეგ გაჩენილი ბავშვი. *ლი'ან* აუცილებლად უნდა წარმოითქვას ბავშვის დაბადებამდე; ყურანის თანახმად, „ისინი, რომელნიც ბრალს სდებენ თავიანთ ცოლებს, ისე, რომ არავინ ჰყოლიათ მოწმე, გარდა თავიანთ თავისა ... თითოეული მათგანის მოწმეობა იყოს ოთხჯერ დამოწმება ალაჰის წინაშე, რომ იგი, ჭეშმარიტად, მართლის მთქმელია"[24:6].

– გაყრა ორივე მხარის თანხმობით (*ტალაკ მუბარა'ა*), როცა მეუღლეები კომპრომისზე მიდიან: ცოლი უარს ამბობს მაჰრზე, ხოლო ქმარი თანხმდება გაყრაზე.

განქორწინების მიზეზი შეიძლება გახდეს ზიანის მიყენება (დარარ) ან მძიმე ავადმყოფობა. ქალს შეუძლია დაარღვიოს საქორწინო კონტრაქტი, თუ მამაკაცს აღმოაჩნდა შემდეგი დეფექტები ('უ̆ბ̄): ა)სიგიჟე (ფსიქიური აშლილობა); ბ)კასტრაცია (ალ-ხიṣ̄'), როდესაც ამოღებული აქვს ან დაზიანებული ორივე სათესლე ჯირკვალი; თუმცა დაზიანების შემთხვევაში აზრთა სხვადასხვაობაა საქორწინო კონტრაქტის დარღვევასთან დაკავშირებით. ასევე თუ მამაკაცი ჰერმაფროდიტია, ზოგიერთი სამართლისმცოდნე თვლის, რომ ქალს უფლება არ აქვს დაარღვიოს საქორწინო კონტრაქტი. გ) იმპოტენცია (ალ-'ანან̄). ქმარს შეუძლია დაარღვიოს საქორწინო კონტრაქტი, თუ ქალს აღმოაჩნდა 7 სახის დეფექტი: ა) სიგიჟე; ბ) ლეიკოდერმია (ჯუდჰ̄ამ); გ)კეთრი (ბარაṣ̄); დ) ალ-კარნ (ლიტ. რქა), რომელიც მსგავსია ალ-'აფალ-ის – წანაზარდი ვაგინის (საშოს) შესასვლელში, რაც ხელს უშლის სქესობრივ ურთიერთობას; ე) ალ-იფდ̄' – ვაგინალური შესასვლელისა და ანალური ხვრელის შერწყმა; ვ) კოჭლობა, განსაკუთრებით მაშინ როდესაც ის უძლურებას იწვევს; ზ) სიბრმავე, თუ ქორწინებამდე უცნობი იყო ქმრისათვის.[1]

[1] *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume II, 282-283.

თუნისში სამჯერ გაცილებულ მამაკაცს ეკრძალება ახალ ქორწინებაში შესვლა. თუნისის პირადი სტატუსის კოდექსის 31-ე მუხლით, ცოლ-ქმარს თანაბარი უფლებები აქვთ განქორწინებისას: აღიარებულია განქორწინება ორმხრივი თანხმობით. ასევე შესაძლებელია ან ქმრის ან ცოლის სურვილით, მაგრამ მხოლოდ სასამართლოს გადაწყვეტილებით.

სირიის პირადი სტატუსის სამართლით (1953წ.; შესწორებები 2019წ.), ქალს უფლება აქვს განაცხადი შეიტანოს სასამართლოში განქორწინების თაობაზე, თუ არსებობს შემდეგი გარემოებები: ქმრის მძიმე ავადმყოფობა; თუ ქალი დარწმუნდება, რომ არ შეუძლია გააგრძელოს ცოლქმრული ცხოვრება თავის ქმართან მრავალი პრობლემისა და მეუღლეებს შორის ურთიერთგაგების არარსებობის გამო. ქალს ნება ერთვება აგრეთვე შეიტანოს საქორწინო კონტრაქტში პირობა, რომელიც უკრძალავს ქმარს მეორე ქორწინებას და ამ პირობის შეუსრულებლობის შემთხვევაში ქმრის მიერ, დაარღვიოს ქორწინება, მიიღოს ქონებრივი უფლებები საქორწინო კონტრაქტისა და სირიის პირადი სტატუსის კანონის შესაბამისად.

ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში განქორწინების უფლება მოიპოვეს ქალებმაც. გაყრა შესაძლებელია მოითხოვოს ქალმა შემდეგ შემთხვევებში: ქმრის მიერ მაჰრის გადაუხდელობის შემთხვევაში, ქმრის პატიმრობა სამი წლის და მეტი ვადით, 2 წლის განმავლობაში გაუჩინარება სერიოზული მიზეზების გარეშე, ქმრის სერიოზული ავადმყოფობის შემთხვევაში, რამაც შეიძლება საფრთხე შეუქმნას ქალის ჯანმრთელობას.

ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში პრაქტიკაშია ოჯახში კონფლიქტური სიტუაციების განხილვა სამედიატორო სასამართლოს მეშვეობით. მაგ., თუ ქალი მიმართავს სასამართლოს გაყრის თაობაზე იმ მიზეზით, რომ ქმარმა მიაყენა მას სხეულის დაზიანება, მოსამართლე აძლევს მათ ერთვიან ვადას შესარიგებლად. თუ შეთანხმებას ვერ მიაღწიეს, ინიშნება ორი არბიტრი, რომელთაც მოეთხოვებათ: კეთილსინდისიერება, სამართლიანობა, შერიგების მიღწევის უნარი; თუ ეს შესაძლებელია ერთი არბიტრი უნდა აირჩეს ქმრის ნათესავების მხრიდან და მეორე – ქალის ნათესავების მხრიდან. სხვა შემთხვევაში მათ ნიშნავს მოსამართლე. მათ უნდა გამოავლინონ კონფლიქტის ყველა მიზეზი და ამის შემდეგ წარუდგინონ მოსამართლეს წერილობითი ანგარიშები. თუ შერიგების მცდელობა წარუმატებლად დამთავრდა, და დამნაშავე აღმოჩნდა ცოლი, ისინი გასცემენ თანხმობას გაყრაზე და ქალმა უნდა გადაუხადოს კომპენსაცია ქმარს, არანაკლები მაჰრზე. თუ მამაკაცია დამნაშავე, ისინი იღებენ გადაწყვეტილებას საბოლოო გაყრაზე და ცოლს შეუძლია ისარგებლობს ყველა უფლებით, როგორც ქმრის ინიციატივით გაყრის შემთხვევაში. თუ დამნაშავე ორივე მხარეა, არბიტრები აძლევენ თანხმობას გაყრაზე, მაგრამ მაჰრი თანაბრად უნდა გაიყონ. თუ დანიშნულმა არბიტრებმა

ვერ მიაღწიეს შეთანხმებას, მოსამართლე ნიშნავს ორ სხვა არბიტრს ან მესამე არბიტრს გადამწყვეტი ხმით. ამ შემთხვევაში გადაწყვეტილება გამოაქვთ ხმების უმრავლესობით.

მეურვეობა ბავშვებზე (ალ-ჰადანა): განქორწინების ან ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში მთელ რიგ ქვეყნებში ქალებს გადაეცემათ შვილებზე მეურვეობის უფლება. თურქეთის სამოქალაქო კოდექსის 182-ე მუხლით, მოსამართლე გადასცემს ბავშვებზე მეურვეობას მშობელს –მამას ან დედას, იმის მიხედვით, ვინც უკეთესად მიხედავს მათ. ამ თვალსაზრისით მამაკაცებს არა აქვთ არანაირი უპირატესობა ქალებთან მიმართებაში. თუნისშიც მეურვეობასთან დაკავშირებული საკითხები წყდება ბავშვის ინტერესების გათვალისწინებით. მაროკოში – ორივე ბავშვის შემთხვევაში 18 წლამდე (მეურვეობა პირველად გადაეცემა დედას, შემდეგ მამას და შემდეგ დედის მხრიდან ბებიას); ერაყში – ორივე ბავშვის შემთხვევაში 18 წლამდე; იორდანიაში – სრულწლოვანებამდე (15 წელი). ალჟირში დედას აქვს ბავშვებზე მეურვეობის უპირატესი უფლება. სხვა ქვეყნებში ბავშვებზე მეურვეობა შეზღუდული აქვთ ქალებს: საუდის არაბეთი – გოგონებზე 9 წლამდე, ხოლო ვაჟებზე – 7 წლამდე. 15 წლის მიღწევის შემდეგ შემდეგ მათ შეუძლიათ თვითონ გადაწყვიტონ რომელ მშობელთან სურთ ცხოვრება; ლიბანში შიიტებთან ბავშვებზე მეურვეობა გადაეცემა დედას – 7 წლის ასაკამდე ვაჟების და 9 წლის ასაკამდე გოგონების შემთხვევაში (თუ მოსამართლემ არ გადაწყვიტა სხვაგვარად), ხოლო სუნიტებთან – 12 წლის ასაკამდე ორივე ბავშვის შემთხვევაში; სირია – ვაჟებზე 13 წლის ასაკამდე, გოგონებზე 15 წლის ასაკამდე (პრეზიდენტის 18/2003 დეკრეტი); ეგვიპტეში – ვაჟებზე და გოგონებზეც 15 წლის ასაკამდე, შემდეგ მათ შეუძლიათ თვითონ გადაწყვიტონ რომელ მშობელთან სურთ ცხოვრება; ირანში 2003 წლის ნოემბერში შეიცვალა ბავშვებზე მეურვეობის წესი – ადრინდელი კანონმდებლობით ქალს გაყრის შემთხვევაში გადაეცემოდა ბავშვებზე მეურვეობა: ვაჟებზე – 2 წლის ასაკამდე, გოგონებზე – 7 წლის ასაკამდე. ახალი კანონმდებლობით, ორივე ბავშვზე 7 წლამდე, შემდეგ მამას აქვს მეურვეობის უფლება. სადავო შემთხვევაში მოსამართლეს გადაეცემა განსახილველად. მხედველობაში მიიღება ის ფაქტი, თუ ვინ იქნება უკეთესი ბავშვისათვის. საუდის არაბეთის 2022 წლის ახალი პირადი სამართლის კანონით (მუხლი 135,1), ქალი იღებს ბავშვებზე (ვაჟზე და გოგონაზე თანაბრად) მეურვეობას იქამდე, ვიდრე ისინი მიაღწევენ 15 წლის ასაკს (ადრე ვაჟებზე 7 წლის ასაკამდე და გოგონებზე – 9 წლის ასაკამდე). 15 წლის მიღწევის შემდეგ, მათ შეუძლიათ აირჩიონ დედასთან დარჩენა 18 წლის ასაკამდე. ბავშვებზე მეურვეობა ქმრის შემთხვევაშიც სრულდება

ბავშვების სრულწლოვანების ანუ 18 წლის ასაკის მიღწევის შემდეგ (მუხლი, 135,2). ამასთან, პირველად საუდის არაბეთის კანონმდებლობა ანიჭებს უფლებას სასამართლოს დანიშნოს დნმ ტესტირება ბავშვის მამობის დასადასტურებლად იმ შემთხვევაში, თუ არსებობს ორი პირობა: ბავშვი უნდა იყოს უცნობი მშობლების შვილი; ბავშვსა და ბიოლოგიურ მამას შორის ასაკობრივი სხვაობა მისაღები უნდა იყოს სასამართლოსათვის (მუხლი 70). ქუვეითის პირადი სტატუსის სამართლის მიხედვით, გაყრილ ქალს რჩება შვილებზე მეურვეობის უფლება, ვიდრე ვაჟი მიაღწევს 15 წლის ასაკს და გოგონა – გათხოვებამდე. სახელმწიფოს მიერ ბავშვებზე გამოყოფილი დახმარება მთლიანად მამაკაცის საკუთრებაა გარდა იმ შემთხვევისა, როცა მეურვის უფლებები ოფიციალურად ქალს აქვს მიკუთვნებული. კატარში ქალი გაყრის შემდეგ იღებს მეურვეობას: ვაჟებზე – 13 წლის ასაკამდე და გოგონებზე – 15 წლის ასაკამდე (ადრე დედა კარგავდა მეურვეობას, როცა ვაჟს უსრულდებოდა 7 წელი და გოგონაზე სრულწლოვანების ასაკამდე). არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში გაყრის შემთხვევაში ქალი იღებს ბავშვებზე მეურვეობას – ვაჟებზე 10 წლის ასაკამდე და გოგონებზე – 13 წლის ასაკამდე. როდესაც შვილები მიაღწევენ დადგენილ ასაკს, საოჯახო სასამართლო აუქმებს მეურვეობის უფლებას. საამიროების ახალი ფედერალური კანონით არამუსლიმი ექსპატრიანტების მემკვიდრეობის, განქორწინების და ბავშვთა მეურვეობის თაობაზე, განქორწინების შემდეგ მშობლები იღებენ ერთობლივ და თანაბარ მეურვეობას, თუ მხოლოდ ერთი მშობელი არ მოითხოვს სრულ მეურვეობას. ამ შემთხვევაში მხედველობაში მიიღება ბავშვის ინტერესები.

არამუსლიმი დედები იშვიათად იღებენ მეურვეობას. მაგ., თუნისში არამუსლიმ დედებს ეძლევათ მეურვეობა მხოლოდ 5 წლამდე. ე. ი. იმ დრომდე, როდესაც მას არ შეუძლია ზეგავლენა მოახდინოს ბავშვზე რელიგიური კუთვნილების განსაზღვრისას. ქუვეითში არამუსლიმ დედას ბავშვზე მეურვეობის უფლება აქვს 7 წლის ასაკამდე (პირადი სტატუსის სამართალი, მუხლი 192).

ისლამური სამართლით დედა კარგავს მეურვეობის უფლებას გათხოვების და ქვეყნის დატოვების შემთხვევაში, ბავშვების ასაკის მიუხედავად (მაროკოს კანონით, ქალი გათხოვების შემთხვევაში კარგავს მეურვეობის უფლებას, როდესაც ბავშვს შეუსრულდება 7 წელი).

თანამედროვე მუსლიმური ქვეყნების საოჯახო კანონმდებლობის შესწავლა ადასტურებს, რომ აქტიურად მიმდინარეობს არა მხოლოდ ისლამური სამართლის ნორმების მოდერნიზაცია, არამედ მთელი სამართლებრივი სისტემის ეტაპობრივი სეკულარიზაციაც.

ისლამური მემკვიდრეობითი სამართლის ძირითადი თავისებურებები

მემკვიდრეობითი სამართალი (*'ილმ ალ-ფარა̄'იდ* – „მეცნიერება წილებზე"; *'ილმ ალ-მავა̄რის* – „მეცნიერება მემკვიდრეობაზე") – ისლამური სამართლის ერთ-ერთი დარგია, რომელიც იკვლევს მემკვიდრეობის საკითხებს და გამოითვლის მემკვიდრეთა წილს. მოციქულმა მუჰამმადმა, მეცნიერებებზე საუბრისას, აღნიშნა: „(არსებობს) სამი მეცნიერება და სწორედ მათშია ყველაზე მეტი ღირსებები: საკანონმდებლო აიები, დადგენილი სუნნა და სამართლიანი წილები" (აბუ დავუდი, 15:2499). მეორე ჰადისში მუჰამმადმა მემკვიდრეობით სამართალს უწოდა მთელი ცოდნის ნახევარი: „შეისწავლეთ მემკვიდრეობითი სამართალი და ასწავლეთ ის (სხვებს), ჭეშმარიტად ის არის ცოდნის ნახევარი, და ის დავიწყებულია, და ეს ცოდნა პირველია, რომელსაც დაკარგავს ჩემი თემი" (იბნ მაჯა, 22:2710). მკვლევართა ერთი ნაწილი თვლის, რომ მჭევრმეტყველების ერთ-ერთი ნიმუშის გამოყენებით მუჰამმადს სურდა ყურადღების გადატანა ამ მეცნიერების მნიშვნელობაზე, ხოლო მეორე ნაწილის აზრით, მემკვიდრეობითი სამართალი ასე იწოდა მისი კავშირის გამო სიცოცხლის პერმანენტურ დასასრულთან – სიკვდილთან.[1] მუსლიმმა ღვთისმეტყველმა, ისლამური სამართლის საფუძვლების ერთ-ერთმა საუკეთესო მცოდნემ მუჰამმად ამინ იბნ 'უმარ ად-დიმაშკიმ (იბნ აბიდინ, დაიბ. 1198/1784) ასე განმარტა მეცნიერება წილებზე: „*'ილმ ალ-ფარა̄'იდ* არის მეცნიერება ფიკჰისა და მათემატიკის საფუძვლების შესახებ, რომელიც განსაზღვრავს თითოეული მემკვიდრის წილს მემკვიდრეობაზე".

მემკვიდრეობის უფლების მქონე ნათესავები სამ კატეგორიად იყოფიან: 1) მშობლები, ცოლები, შვილები (მხოლოდ ღვიძლი შვილი); ამასთან, გარდაცვლილის პირდაპირი შთამომავლები (შვილი, შვილიშვილები და ა.შ.) იწოდებიან როგორც *ფარ'*; მშობლები და გარდაცვლილის წინაპრები (მამა, დედა, ბაბუა მამის მხრიდან, ბაბუა დედის მხრიდან და ა.შ.) იწოდებიან როგორც *აჲლ*; 2) ბებია-ბაბუები, და-ძმები, შვილიშვილები; ამასთან, ღვიძლი ძმები (საერთო მამა და დედა) იწოდებიან როგორც *ბანუ ალ-'ა'ა̄ნ;* ძმები საერთო მამით და სხვადასხვა დედით – *ბანუ ალ-'ილლა̄თ*; ძმები საერთო დედით და სხვადასხვა მამით – *ბანუ ალ-'ახა̄ფ;* 3) ბიძები, დეიდები, მამიდები ან მათი შვილები.

მემკვიდრეობით სამართალში არის სამი მხარე (სამი ბურჯი): მამკვიდრებელი (ალ-მუვარას), მემკვიდრე (ალ-ვა̄რის) და სამკვიდრო (ირს; ალ-მავრუს). გარდაცვლილის მიერ დატოვებულ მემკვიდრეობაში იგ-

[1] Muhammad Habibi Miftakhul Marwa, "Al-Walā` in Islamic Inheritance Law: Looking for Its Legal Effects," *Jurnal Hukum Novelty*, 11/1 (2020), 63.

ულისხმება გარდაცვლილის უძრავი და მოძრავი ქონება (მāლ, მრ.რ. ამვāლ), უზუფრუქტი (მანფა'ა, მრ.რ. მანāფი'), უფლებები (ჰუკუ̄კ), რომელშიც იგულისხმება საფინანსო უფლებები (მაგ., ვალები, რომლებიც მემკვიდრეობით გადაეცემა) და არასაფინანსო უფლებები (მაგ., ტიტულები, რომლებიც მემკვიდრეობით არ გადაეცემა). მემკვიდრეობის განაწილების პროცესის თანამიმდევრობა ასეთია: ჯერ ხდება დაკრძალვის ხარჯების გამოყოფა და გარდაცვლილის ვალების გადახდა, მერე ანდერძით (ვაṣიიათა) განსაზღვრული ქონების გამოყოფა და ბოლოს დარჩენილი ქონების განაწილება მემკვიდრეებზე ალაჰის მითითებათა შესაბამისად. არაბ. *საჰმ* არის მემკვიდრის წილი, ხოლო *მი̄რāს* – მემკვიდრის უფლება, მიიღოს მემკვიდრეობის წილი. მუსლიმური მემკვიდრეობითი სამართლის თავისებურებად ითვლება ის ფაქტი, რომ მშობლებს არ აქვთ უფლება ჩამოართვან მემკვიდრეობის წილი (*საჰმ)* რომელიმე შვილს ან შეზღუდონ მემკვიდრეების რაოდენობა. მაგ., მამას არ შეუძლია დაუტოვოს მთელი თავისი ქონება მხოლოდ ერთ ვაჟს ან ქალიშვილს (თუ რამდენიმე შვილი ჰყავს).[1]

მუსლიმური მემკვიდრეობითი სამართალი ეფუძნება ღვთიურ გამოცხადებებს. ყურანში 35 აია ეხება მემკვიდრეობის საკითხებს. თუმცა, ტრადიციულად, ყურანის 4:11, 4:12 და 4:176 აიები ითვლება „*მემკვიდრეობის აიებად*“ (*ā̄იāთ ალ-მი̄რāს*). ამ აიების გარდმოვლენის მიზეზი (*საბაბ ან-ნუზ̄ულ*) შემდეგია: უჰუდთან ბრძოლაში (625წ.) გარდაცვლილი ავს იბნ საბით ალ-ანსარის ქვრივმა იჩივლა მუჰამმადთან, რომ გარდაცვლილის ორმა ბიძაშვილმა უსამართლოდ ჩამოართვა მას და მის ქალიშვილს მემკვიდრეობა. სწორედ ამის შემდეგ გარდმოევლინა 4:7/8 აია, რომელმაც დაადასტურა მამაკაცისა და ქალის უფლება მემკვიდრეობაზე. „და კაცებს – წილი იმისაგან, რაც დატოვეს (მათმა) მშობლებმა და ახლობლებმა. და ქალებს – წილი იმისაგან, რაც დატოვეს (მათმა) მშობლებმა და ახლობლებმა. თუნდაც მცირე იყოს, თუნდაც ბევრი, ექნეთ წილი დადგენილი“ (ფარზ). ყურანის 4:32/36 აია ხაზს უსვამს მამაკაცის უპირატესობას: „და არ ისურვოთ ის, რითაც ალაჰი ზოგ თქვენგანს ზოგი თქვენგანისაგან გამოარჩევს. კაცებს – წილი იმისა, რაც მოიხვეჭეს, და ქალებს – წილი იმისა, რაც მოიხვეჭეს. სთხოვეთ ალაჰს მადლი. ჭეშმარიტად ალაჰი ყოვლისმცოდნეა“. ამდენად, ქალი იღებს ორჯერ ნაკლებ

[1] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 434-466; D. S. Powers, *Studies in Qur'an and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley, Los Angeles, London,1986); idem, "The Islamic Inheritance System: a Socio-Historical Approach," *Arab Law Quarterly,* 8/1, 1993), 13-29; Richard Kimber, "The Qurʾanic Law of Inheritance," *Islamic Law and Society*, 5/3 (1998), 291-325.

მემკვიდრეობას, ვიდრე მამაკაცი. Იუსუფ ʻალის თანახმად, „მამაკაცებს და ქალებს აქვთ საჩუქრები ღმერთისაგან – ზოგს უფრო დიდი, ვიდრე სხვებს. ისინი ჩანს არათანაბარი, მაგრამ ჩვენ დარწმუნებული ვართ, რომ განგება უნაწილებს მათ სქემით, რომლის მიხედვითაც ხალხი იღებს, რასაც ისინი გამოიმუშავებენ. თუ ეს არ არის გასაგები [ნათელი] ჩვენი შეხედულებით, მაშინ მოდით გავიხსენოთ, რომ ჩვენ არა გვაქვს სრულყოფილი ცოდნა, მაგრამ ღმერთს აქვს. ჩვენ არ უნდა ვიეჭვიანოთ, თუ სხვა ხალხს აქვს უფრო მეტი, ვიდრე ჩვენ – სიმდიდრე ან მდგომარეობა ან სიძლიერე ან პატივი ან ნიჭი ან ბედნიერება. ..... თუ ჩვენ გვინდა უფრო მეტი, ეჭვიანობის ნაცვლად, უნდა ვილოცოთ ალაჰისათვის და მის წინაშე ჩვენი მოთხოვნები გამოვაცხადოთ და ალაჰმა ყველაფერი უწყის“.[1] თუმცა ხაზი უნდა გაესვას იმ ფაქტს, რომ ქალი იღებს მემკვიდრეობას, როგორც ცოლი, და, დედა და ქალიშვილი. ხოლო საქორწინო კონტრაქტით ქალი დამატებით იღებს მაჰრს, რომელიც მხოლოდ მისი საკუთრებაა ქორწინების დროსაც და განქორწინების შემთხვევაშიც. ამასთან, ისლამში მემკვიდრეობის სამართლებრივი სისტემა ადასტურებს, რომ მემკვიდრეობა დიდად არის დამოკიდებული კონკრეტული საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკურ სტრუქტურაზე და ცალკეული სქესის ფუნქციებზე ამ საზოგადოებაში. ქალს ჰქონდა მამაკაცისაგან განსხვავებული როლი არაბულ საზოგადოებაში, როცა ყურანი იქნა გარდმოვლენილი.

ისლამური სამართლით, გარდაცვლილის ერთადერთი ვაჟი იღებს მთელ მემკვიდრეობას, მაშინ როცა ერთადერთი ქალიშვილი იღებს სამკვიდრო ქონების მხოლოდ ნახევარს. „რაც შეეხება ქალიშვილების წილს, როცა მემკვიდრეები მხოლოდ ქალიშვილები არიან, ორი ან მეტი, მათი წილი არის მემკვიდრეობის 2/3. იბნ ქასირი ორ ჰადისს მოიხსენიებს, სადაც ალაჰის მოციქული ბრძანებს, რომ ორი ქალიშვილის წილი არის 2/3, თუ მხოლოდ ერთია – მისი წილი არის მემკვიდრეობის ნახევარი“.[2] შიიტური სამართლით, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ქალი იღებს მთელ მემკვიდრეობას.

ახ̣ჰაბ ალ-ფარაʻიდ, ანუ ეგრეთ წოდებული „ყურანის მემკვიდრეები“ არიან ისინი, ვინც იხსენიება ყურანში, სულ 12 ადამიანი. აქედან 4 მამაკაცი (მამა, ბაბუა, ძმა, ქმარი) და 8 ქალია (დედა, ქალიშვილი, შვილიშვილი [გოგონა], ღვიძლი და, დედის მხრიდან და, მამის მხრიდან და, ბებია და ცოლი). თითოეული მათგანი იღებს ყურანში მითითებულ მემკვიდრეობის განსაზღვრულ წილს. მაგ., ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში, ცოლი იღებს მემკვიდრეობის 1/4-ს, თუ არ ჰყავთ შვილები, ხოლო

[1] *The Holy Qur'an.* Translation by A. Yusuf Ali, 4:32 [https://quranyusufali.com].

[2] *Tafsir Ibn Kathir*, 4:7 [http://www.tafsir.com./default.asp?sid=4&tid].

შვილების შემთხვევაში – 1/8-ს. დედა შესაბამისად – მემკვიდრეობის 1/3 ან 1/6 ნაწილს (შვილების არსებობის შემთხვევაში). თუ გარდაცვლილს რამდენიმე ცოლი ჰყავს, ისინი მთლიანობაში იღებენ იმ წილს, რომელსაც მიიღებდა ერთადერთი ცოლი და ა.შ.

თუ არ არსებობენ „ყურანის მემკვიდრეები“, მემკვიდრეობას ინაწილებენ სხვა სისხლით ნათესავები. ესენი არიან გარდაცვლილის ნათესავები მამრობითი ხაზით (მამაკაცები და ქალები), რომლებიც აღინიშნება ტერმინით *ʿაṣაბათ* – მამით ნათესაობა (ლათ. აგნატები). შიიტი იმამიტები, სუნიტებისაგან განსხვავებით, მამრობითი ხაზით მემკვიდრეობის ნაცვლად, ეყრდნობიან ახლო ნათესაობის (*კარაბა*) პრინციპს, რომელიც თანაბრად ეხება მამაკაცებსაც და ქალებსაც. ეს სისტემა უპირატესობას ანიჭებს მემკვიდრეობას ოჯახის შიგნით (გარდაცვლილის შვილები, მშობლები, დები და ძმები, მეუღლესთან ერთად). ეს ახლო ნათესავები განიხილებიან როგორც „ფესვები“, რომლის საშუალებითაც ისინი დაკავშირებული არიან გარდაცვლილის „გარე ოჯახთან“, რომელსაც მეორე ადგილი აქვს მემკვიდრეობაში. ძირითადი განსხვავება სუნიტურ და შიიტურ სამართალში გამოხატულია შიიტების მეექვსე იმამის ჯაʿფარ ას-სადიკის (გარდ. 765წ.) სიტყვებში: „სამკვიდრო ეკუთვნის უახლოეს ნათესავს და ნებისმიერ [შორეულ] მამრობითი სქესის აგნატს შეუძლია ჭუჭყის ჭამა“.[1]

განასხვავებენ ასევე მემკვიდრეების შემდეგ კატეგორიებს: *ʿაṣაბათ ბი ნაფსიჰი* – „თავისთავადი მემკვიდრეები“, ე. ი. მამრობითი ხაზით სისხლით ნათესავი მამაკაცები (მამის მამა, ...; ძმა, ძმისშვილი ...; ბიძები და მათი ვაჟიშვილები...); *ʿაṣაბათ ბი-ღაɣრიჰი* – „მემკვიდრეები სხვა [პირის] მეშვეობით“, ე.ი. მამრობითი ხაზით ქალი ნათესავები (დები, მდედრ. სქესის შვილიშვილები და სხვ.); *ʿაṣაბათ მაʿა ღაɣრიჰი* – „მემკვიდრეები სხვებთან ერთად“, ე.ი. ქალი-მემკვიდრეები, რომლებიც დაკავშირებული არიან სხვა კატეგორიის მემკვიდრეებთან. მაგ., ნახევარ-დები დედასთან ერთად. თუ არ არიან სახეზე *აჰლ ალ-ფარდ*-ის და *ʿაṣაბათ*-ის კატეგორიის ნათესავები, მაშინ მემკვიდრეობის მისაღებად დაიშვებიან მდედრობითი ხაზით ნათესავები – ზუ-ლ-არჰამ (რაჰმ, მრ.რ. არჰამ – „საშვილოსნო“). ესენი არიან ნახევარ-დები (დედით), ქალიშვილის შვილები და შვილიშვილები, დედის მხრიდან დეიდა ან ბიძა და სხვ.

ყურანით დადგენილი მემკვიდრეების წილი ასე განისაზღვრება: [4:11/12] „გიბარებთ ალაჰი თქვენი შვილების თაობაზე: მამაკაცს მსგავსი წილი ორი მდედრისა. და თუ ქალები ორზე მეტი იქნებიან, მაშინ მათ მესამედი (იმისა), რაც დატოვა (გარდაცვლილმა); და თუ ერთი ქალი

[1] Coulson N.J. “Inheritance in Shīʿī law,” *Succession in the Muslim Family* (Cambridge, 1971), 108.

იქნება, მაშინ მას – ნახევარი, (განსვენებულის) მშობლებს კი თითოეულს მეექვსედი იმისა, რასაც (გარდაცვლილი) დატოვებს იმ შემთხვევაში, თუ მას შვილი ჰყავს, ხოლო თუ არ ეყოლება შვილი და მისი მემკვიდრენი მშობლები იქნებიან, მაშინ დედას – მესამედი, მაგრამ თუ ძმები ჰყავს, მაშინ, დედას – მეექვსედი, იმ ანდერძის შესრულების მერე, რაც მან დაიბარა ან (მისი დატოვებული) ვალების გასტუმრების შემდეგ. თქვენ არ შეგიძლიათ განსაზღვროთ, ვინ უფრო მეტ სარგებელს გაძლევთ – მშობლები თუ შვილები, ალაჰისაგან დადგენილი მოვალეობის თანახმად, და ალაჰი ყოვლისმცოდნეა, ბრძენთა ბრძენი".

„და თქვენ – ნახევარი იმისა, რასაც დატოვებენ თქვენი მეუღლეები, თუკი მათ (ქალებს) არა ჰყავთ შვილი. ხოლო თუ შვილი ეყოლებათ, მაშინ თქვენია მეოთხედი იმისა, რასაც (ქალები) დატოვებენ, იმ ანდერძის (აღსრულების) შემდეგ, რასაც ისინი დაიბარებენ, ანდა (მათი) ვალის (გასტუმრების) შემდეგ. ქალებს კი ერგებათ მეოთხედი იმისა, რასაც თქვენ დატოვებთ, თუკი თქვენ შვილი გყავთ, მაშინ მათ (ქალებს) მერვედი იმისა, რასაც დატოვებთ – იმ ანდერძის (აღსრულების) შემდეგ, რაც იანდერძება, ან ვალის (გასტუმრების) მერე. და თუ კაცს ან ქალს ჰყავს მეორე რიგის მემკვიდრე[1] და მას ჰყავს ძმა ან და, მაშინ თითოეულ მათგანს (დანატოვარი ქონების) მეექვსედი, ხოლო თუ ამაზე მეტნი იქნებიან, მაშინ ისინი იყვნენ ზიარნი მესამედისა, ანდერძის (შესრულების) ან ვალის გადახდის შემდგომ ისე, რომ ერთმანეთი

---

[1] აქ გამოყენებულია ტერმინი – ალ-ქალაᾱლა. ყურანის კომენტატორები და მუსლიმი ავტორები მთავარ პრობლემას ხედავენ სწორედ ამ ტერმინში, თუ როგორ გადაითარგმნოს ის. ძირითადი განმარტება ასეთია: „არაბული სიტყვა *„ქალაᾱლა"* ნიშნავს – *„არა ჰყავს არც შვილები, არც მშობლები".* აქ საუბარია იმ პირთა მემკვიდრეობაზე, რომელთაც არ დატოვეს არც შთამომავლები, არც წინაპრები (ნათესაობის გრძელი ხაზის მიუხედავად), მხოლოდ ნათესავები არაპირდაპირი ხაზით (შორეული ნათესავები) – ქვრივი მამაკაცის ან ქალის ჩათვლით ან მათ გარეშე. თუ ქვრივი დატოვა, ის იღებს დადგენილ წილს და მერე – ნათესავები არაპირდაპირი ხაზით". იბნ ქასირის თანახმად, ქალაᾱლა ნიშნავს მემკვიდრეებს, რომლებიც არ არიან პირველი რიგის მემკვიდრეები. თვითონ ყურანშივე არის მოცემული განმარტება ამის თაობაზე: *„შენ გთხოვენ გამოიტანო დადგენილება, უპასუხე: ალაჰი მოგცემთ მითითებას ქალაᾱლას თაობაზე: თუ გარდაიცვლება მამაკაცი და მას არა ჰყავს შვილი, მაგრამ მას ჰყავს და, მაშინ მას ეკუთვნის ნახევარი იმისა, რაც მან დატოვა. [შესაბამისად] მამაკაცი მიიღებს მემკვიდრეობას მისგან [ქალისაგან], თუ მას არა ჰყავს შვილი, და თუ და ორია, მაშინ 2/3-ს იქიდან, რაც ძმამ დატოვა. თუ დარჩენილი ნათესავები – დები და ძმებია, მაშინ მამაკაცს – 2 ქალის ტოლი წილი, ალაჰი გაძლევთ თქვენ [მითითებებს], რათა თქვენ არ გადაუხვიოთ ჭეშმარიტების გზას, ალაჰი ყოვლისმცოდნეა"* [4:176/175]. იხ. ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII–X სს.)*, 234-235; D. S. Powers, *Studies in Qur'an and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance,* 23-38.

არ აზარალონ, ანდერძად ალაჰისაგან; ალაჰი ყოვლისმცოდნეა, სულგრძელი“[4:12/13-16].

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ თუ არ არიან პირდაპირი ხაზით მემკვიდრეები, მაშინ 4:12 აიას შესაბამისად, თითოეული და იღებს 1/6-ს, მაშინ, როცა 4:176 აიას მიხედვით, იმავე სიტუაციაში დები იღებენ 2/3-ს. ეს არის ორმაგი იმისა, რაც 4:12 -ით არის განსაზღვრული. თუმცა ყურანის 4:12 და 4:176 აიებში საუბარია დების სხვადასხვა კატეგორიაზე[1], 4:12 აია გულისხმობს დებს მხოლოდ დედის მხრიდან, ხოლო 4:176 - მამის მხრიდან და ორივეს მხრიდან. ამასთან სისხლით ნათესაობა ითვლება მამაკაცის ხაზით.

მუსლიმის გარდაცვალების შემდეგ სამკვიდროს (თარიქა) განაწილებამდე კანონიერ მემკვიდრეებზე, გამოიყოფა დაკრძალვის ხარჯები (თაქფი᷾ნ, თაჯჰი᷾ზ), თანხა ვალების გადასახდელად (თუ ასეთი არსებობს) და ანდერძით განსაზღვრული თანხა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ადრეული ისლამის პერიოდში გარკვეული პრობლემები წარმოიშობოდა მემკვიდრეობის განაწილებისას ყურანის მითითებების შესაბამისად. მაგ., გარდაიცვალა მამაკაცი და დატოვა ორი ქალიშვილი, მშობლები და ცოლი. ყურანის თანახმად, 5 კანონისმიერი მემკვიდრის წილი ასე ნაწილდება: 2/3 ქალიშვილებს, 1/6 მამას, 1/6 დედას და 1/8 ცოლს, რაც ჯამში არის სამკვიდროს 27/24 ანუ აღემატება 100%-ს. ეს პრობლემა გადაიჭრა ან ხალიფა ‘უმარის, ან ზაიდ იბნ საბითის ან ხალიფა ‘ალი იბნ აბი ტალიბის მიერ. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, ერთმა მუსლიმმა ‘ალის შეაწყვეტინა ქადაგება და დაუსვა კითხვა თუ როგორ უნდა განაწილებულიყო მემკვიდრეობა, როდესაც მამაკაცი გარდაიცვლებოდა და დატოვებდა ორ ქალიშვილს (2/3), მშობლებს (1/6+1/6) და ცოლს. ‘ალიმ დაუფიქრებლად უპასუხა: „ცოლის 1/8 გახდება 1/9“.[2]

ისლამურ სამართალში არსებობს აგრეთვე „უღირსი მემკვიდრეების“ (*მავანი‘ ალ-’ირს*) ცნება, რისთვისაც არსებობს სამი მიზეზი: 1. მკვლელობა (მემკვიდრის მიერ მამკვიდრებლის მკვლელობის შემთხვევაში); 2. განსხვავება სარწმუნოებრივ აღმსარებლობაში. ისლამური სამართალი წინააღმდეგია, რომ „ურწმუნომ“ ან არამუსლიმმა მიიღოს მუსლიმის მემკვიდრეობა. მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „მუსლიმი ვერ მიიღებს მემკვიდრეობას ურწმუნოსაგან და ურწმუნო – მუსლიმისაგან“ (ალ-ბუხარი, 3:62-67 მუსლიმი, 56:3027); თუმცა განსჯის საგანი გახდა მუჰამმა-

[1] და-ძმების 3 კატეგორია არსებობს: uterine (საერთო დედა, სხვადასხვა მამები), consanguine (საერთო მამა, დედები - სხვადასხვა), და germane (ორივე მშობელი საერთოა).

[2] Ibn Shu‘ba, *Kitāb al-Sunan*, ed. Ḥ. A. al-A‘ẓamī, III (Dabhil, 1967), 19.

დის მე-11 ცოლის – საფიჲა ბინთ ჰუჲაჲს ანდერძი (ის იყო იუდეველი და მიიღო ისლამი). ის გარდაიცვალა 672 წელს და დატოვა დაახლ. 100 ათასი დირჰამის ქონება (მისი საცხოვრებელი, მოციქულის მეჩეთის გაფართოვების მიზნით, შეიძინა ხალიფა მუ'ავიამ 180,000 დირჰამად). ანდერძით, ქონების 1/3 მან დაუტოვა თავის ძმისშვილს, რომელიც იუდეველი იყო. მუსლიმებს სურდათ ანდერძის გაუქმება, მაგრამ 'ა'იშა ჩაერია და მოითხოვა პატივი ეცათ საფიჲას უკანასკნელი სურვილისათვის.[1] 3. მონობა, რადგანაც მონაც და მისი ქონებაც მისი პატრონის საკუთრებაა. მიზეზებს შორის ღვთისმეტყველთა ნაწილი ასახელებს სხვა სახელმწიფოს ქვეშევრდომობასა (ჰანაფიტები და შაფიიტები თვლიან, რომ არამუსლიმი ნათესავები, რომლებსაც აქვთ სხვადასხვა ქვეყნის მოქალაქეობა, ვერ მიიღებენ ერთმანეთისაგან მემკვიდრეობას) და სარწმუნოების უარყოფას (მუსლიმი მეცნიერები ერთსულოვანი არიან იმაში, რომ სარწმუნოების უარმყოფელი ვერ მიიღებს მემკვიდრეობას მუსლიმის და ასევე არამუსლიმისაგან. ასევე უმეტესობა თვლის, რომ სარწმუნოებისაგან განდგომილის მთელი ქონება უტოლდება სამხედრო ნადავლს და უნდა გადაეცეს სახელმწიფო ხაზინას, რათა შემდგომში გადანაწილდეს მუსლიმებზე).

რაც შეეხება ჰერმაფროდიტებს, მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. შაფიიტები და ჰანბალიტები ჰერმაფროდიტის სქესის განსაზღვრას აუცილებლად მიიჩნევენ (თუ ვერ განისაზღვრა, მამაკაცის წილის ნახევარი და ქალის წილის ნახევარი). მალიქიტური სამართლის სკოლის თეოლოგები თვლიან, რომ ჰერმაფროდიტს ეკუთვნის მამაკაცის წილის ნახევარი და ქალის წილის ნახევარი, ჰანაფიტები კი მიუთითებენ შემცირებულ წილზე (ჰერმაფროდიტის წილი უნდა იყო ქალისა და მამაკაცის წილზე ნაკლები). ირანის საოჯახო სამართლის 939-ე მუხლის თანახმად, „თუ ჰერმაფროდიტში არაფერია დომინანტი და ძნელია მისი სქესის დადგენა, მაშინ ბიჭის (ან მამრობითი წევრის) და გოგოს (ან ქალის) წილის ნახევარი გადაეცემა ამ კატეგორიის ჰერმაფროდიტს".[2] მუსლიმური სამართლის მიხედვით, სქესის შეცვლა აკრძალულია და ცოდვად ითვლება. თუ ოპერაციის შედეგად მოხდა სქესის შეცვლა, ეს აისახება მემკვიდრეობის წილზე: თუ სქესის შეცვლა წარმატებით განხორციელდა, ის იღებს მემკვიდრეობის წილს მისი ახალი სქესის მიხედვით; თუ ოპერაციის შემდეგ ადამიანის აქვს მდედრობითი და მამრობითი სქესის ნიშნები, მემკვიდრეობას მიიღებს ჰერმაფროდიტების მსგავსად. მაგ., თანამედროვე მალაიზიაში გამოიცა ფათვა, რომლითაც ნებადართული გახდა სქესის შეცვლა ქირურგიული

[1] Ibn Sa'd, *Kitāb al-Tabakāt al-Kubrā*, VIII, 128.

[2] Sayyid Ali Reza Naqavi (translator), *Family Laws of Iran* (Islamabad, 1971), 99.

ოპერაციით, რის შემდეგაც ინტერსექსუალს შეუძლია მემკვიდრეობა მიიღოს როგორც მამაკაცმა ან როგორც ქალმა.[1]

მემკვიდრეობის აიების გარდა, ყურანში არის აიები, რომლებიც ეხება გარდაცვლილის უკანასკნელი სურვილის – ანდერძის შესაბამისად ქონების განაწილებას. ყურანის 2:180-181-182/176-177-178, 2:240/241 და 5:106-107/105-106 განიხილება „ანდერძის აიებად". „წერილ არს თქვენდა: როცა რომელიმე თქვენგანს სიკვდილი მოუწევს, თუკი დატოვებს რაიმე (ამქვეყნიურ) სიკეთეს, ანდერძი (დაუტოვოს) – მშობლებს და ახლობლებს სიკეთით, რაც შეჰფერის ღვთისმოშიშებს"[2:180/176]. დაქვრივებულ უფლება ჰქონდა ესარგებლა ქმრის ქონებით ერთი წლის განმავლობაში და დარჩენილიყო მის სახლში საცხოვრებლად. „იმათ, ვინც გარდაიცვლებიან თქვენგან და დატოვებენ ცოლებს, უანდერძონ თავიანთ ცოლებს იმდენი სარჩო, რომ ერთ წელიწადს (ეყოთ) შინიდან გაუსვლელად ..."[2:240].

მექის აღების (630წ.) შემდეგ მუჰამმადმა მოინახულა თავისი მიმდევარი სა'დ იბნ აბი ვაკკასი, რომელიც ავად იყო და მოციქულს ჰკითხა, შეეძლო თუ არა მთელი თავისი მემკვიდრეობა გადაეცა ანდერძით. მუჰამმადმა უპასუხა: „ნაანდერძევი არ უნდა აღემატებოდეს 1/3-ს (ალ-*ვასიია ფი ლ-სულს*)" (ალ-ბუხარი, 85:6733). სამკვიდროს 2/3 ნაწილდება კანონიერ მემკვიდრეებზე. მუჰამმადმა თავისი „გამოსათხოვარი პილიგრიმობის" დროს განაცხადა: „არავითარი ანდერძი მემკვიდრისათვის (ლა ვასიია ლი-ვარის)" ანუ კანონისმიერ მემკვიდრეს არ შეუძლია მიიღოს სამკვიდრო ქონების დამატებითი წილი ანდერძით. შესაბამისად, აშ-შაფი'ის (გარდ. 204/820წ.) დროიდან მუსლიმი იურისტები მუჰამმადის ამ მითითებას განიხილავენ როგორც ინდიკატორს, რომ მემკვიდრეობის აიებმა გააუქმეს ანდერძის აიები.[2]

ტერმინით *ვასიია* აღინიშნება ანდერძის აქტი, რომელიც წარმოადგენს მოანდერძის (*მუვასი*) უკანასკნელ ნება-სურვილს მისი სიკვდილის შემთხვევაში. ის ფორმდება ზეპირად ან წერილობით, სულ მცირე ორი მოწმის წინაშე. ისლამური სამართლით, მოანდერძე უნდა იყოს უფლებამოსილი და ქმედუნარიანი. ვასიიას საგანი შეიძლება იყოს ნებისმიერი ურთიერთობა, საქმიანი დავალება, განკარგულება ნათესავებისადმი. პირები, რომლებიც იღებენ მემკვიდრეობის წილს ანდერძით, მოიხსენიებიან ტერმინით – *მუვასიი ლაჰუ* („ვისაც ეანდერძა" – ანდერძით მემ-

[1] M. A. B. M. Badrol, A. B. B. Awang, S. S. S. Haneef, A. A. Zainuddin, "The gaps in fatwa on intersex corrective surgery: Some reflections in the context of Malaysia," *Intellectual Discourse,* 26(1), (2018), 75-89.

[2] *The Epistle on Legal Theory: A Translation of Al-Shāfi'ī's Risālah.* Translated by Joseph E. Lowry; foreword by Kecia Ali (New York, 2015).

კვიდრე). ისლამური სამართლის თავისებურება არის ის, რომ მშობლებს არ შეუძლიათ შემოსაზღვრონ მემკვიდრეების რაოდენობა. მაგ., მამას არ შეუძლია დაუტოვოს მთელი თავისი ქონება მხოლოდ ერთ ვაჟს ან ქალიშვილს (თუ რამდენიმე შვილი ჰყავს).[1]

ფადაქი – ყოფილი ებრაული დასახლება, განიხილებოდა შიიტურ წრეებში, როგორც მოციქულის სამემკვიდრეო საკუთრება, რომელიც არასწორად წაართვეს მის ქალიშვილს ფატიმას და მის შთამომავლებს. მოწინააღმდეგე მხარეებს შორის ფადაქის სტატუსის შესახებ დავა ორი საუკუნის მანძილზე მიმდინარეობდა. პოლიტიკური სიტუაციიდან გამომდინარე, 'ალიდების პრეტენზია ხან აღიარებული იყო, ხან უარყოფილი მმართველი ხელისუფლების მიერ.[2]

ისლამური სამართლით ქალს აქვს გარანტირებული მემკვიდრეობის წილი, მაგრამ ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში არის ამ უფლების ჩამორთმევის მცდელობები. მაგ., 2017 წლის 30 დეკემბერს ეგვიპტის პრეზიდენტმა ხელი მოაწერა ეგვიპტის ისტორიაში პირველ კანონს, რომელიც ითვალისწინებს საჯარიმო სანქციებს (პატიმრობა არანაკლებ 6 თვით და ჯარიმას 1100-დან 5600 აშშ დოლარამდე) ქალებისათვის მემკვიდრეობის უფლების ჩამორთმევის ან შესაბამისი დოკუმენტების განადგურების შემთხვევაში. თანამედროვე მუსლიმურ ქვეყნებში პირადი სტატუსის საკითხების გადაწყვეტა რელიგიური პრინციპით ხშირად დაკონკრეტებულია კონსტიტუციის დებულებებით, რომელთა თანახმად მემკვიდრეობის უფლება რეგულირდება მხოლოდ შარიათის ნორმებით.

---

[1] Aharon Layish, "Bequests as an Instrument for Accommodating Inheritance Rules: Israel as a Case Study," *Islamic Law and Society,* 2/3 (1995), 282-319.

[2] *Peak of Eloquence Nahjul-Balagha By Imam Ali ibn Abu Talib With Commentary By Martyr Ayatollah Murtada Mutahhari. Edited by Yasin T. Al-Jibouri*. Trans. Sayed 'Ali Reza (Elmhurst, New York, 2007), 780-786 [https://www.duas.org/pdfs/Nahjul-Balagha.pdf]. როცა 'უმარ II (717-720) გახალიფდა, მან ფადაქი პირველად გადასცა ფატიმას შთამომავლებს (შვილიშვილებს). მაგრამ 'უმარის მემკვიდრემ – ﻳﺰﻳﺪ II (720-724) ჩამოართვა მათ ფადაქი და პირველმა 'აბასიანმა ხალიფამ – აბუ ლ-'აბბას ას-საფაჰმა კვლავ დაუბრუნა მათ. მანსურმა (754-775) კვლავ ჩამოართვა, მაჰდიმ (775-785) დაუბრუნა, ჰადიმ (785-786) და ჰარუნ არ-რაშიდმა (786-809) ჩამოართვეს და ალ-მა'მუნმა (813-833) კვლავ დაუბრუნა. შიიტური გადმოცემით, ალ-მა'მუნმა იხმო მუსლიმი იურისტები, რათა განეხილა ფატიმას შთამომავლების პრეტენზია. ხალიფას მოწმეების სანდოობა დაუდასტურეს და მან დაუმტკიცა ფატიმას კუთვნილი მემკვიდრეობა მის შთამომავლებს. ხალიფა ალ-მუთავაქქილმა (847-861) ჩამოართვა მათ, 862 წელს ალ-მუნთასირმა (861-862) კვლავ დაუბრუნა. ბოლოს აღნიშნულია, რომ ალ-მუქთადირმა (908-932) დააბრუნა, მაგრამ მერე აღარაფერია ნათქვამი. აღნიშნულია მხოლოდ, რომ 351/962 წელს შიიტებმა ბაღდადის მეჩეთის კარებზე ამოტვიფრეს საჩივარი იმათ წინააღმდეგ, ვინც ჩამოაცილა ფატიმა მემკვიდრეობას. M. Gil, "The Earliest Waqf Foundations," *Journal of Near Eastern Studies,* 57/2 (1998), 139.

ასეთ ნორმას ითვალისწინებს მაგ., იემენის (მუხლი 23), კატარის (მუხლი 51), ქუვეითის (მუხლი 18) კონსტიტუციები და ომანის ძირითადი ნიზამი (მუხლი 14). თუმცა არის გარკვეული გამონაკლისებიც. მაგ., 2010 წელს სირიაში ქრისტიანულმა დენომინაციებმა მიიღეს კანონი, რომლის მიხედვითაც გათანაბრდა ქალისა და მამაკაცის წილი მემკვიდრეობაში.[1] 2007 წელს ირანში ქალთა საზოგადოებამ (Zaynab Society) კანონპროექტი შეიტანა პარლამენტში, რომელიც აუქმებდა სამოქალაქო კოდექსის 946-ე მუხლს (ამ მუხლის შესაბამისად, მამაკაცი მემკვიდრეობით იღებდა ცოლის მთელ ქონებას, ხოლო ქალს, დაქვრივების შემდეგ, არ შეეძლო მიეღო მიწის ნაკვეთი, მხოლოდ მოძრავი ქონება და მიწაზე რაიმე ნაგებობისა და ხეების ღირებულება) და ათანაბრებდა ცოლ-ქმრის უფლებებს მემკვიდრეობის საკითხებში. კანონპროექტი დაამტკიცა პარლამენტმა 2009 წელს, ხოლო 2010 წელს – კონსტიტუციის დაცვის საბჭომ.[2] არაბთა გაერთიანებული საამიროების ახალი ფედერალური კანონით (№41.2022) სამოქალაქო პირად სტატუსზე, არამუსლიმებს ნება ერთვებათ დაარეგისტრირონ ანდერძი, რაც საშუალებას აძლევთ მათ გადასცენ თავიანთი აქტივები ნებისმიერ პირს. გარდაცვლილის ანდერძის არარსებობის შემთხვევაში მისი ქონების 50% გადადის მეუღლეზე, ხოლო დარჩენილი 50% თანაბრად იყოფა შვილებს შორის სქესის მიუხედავად. თუ მამკვიდრებელს არ ჰყავს შვილები, დარჩენილი 50% გადაეცემათ ან მშობლებს ან ძმებსა და დებს (თუ ერთ-ერთი მშობელი გარდაცვლილია, მის წილს მიიღებს ძმა, ხოლო ძმის არარსებობის შემთხვევაში – და).[3]

[1] Daad Mousa, *Syrian personal status laws* (Friedrich-Ebert-Stiftung, 2018),7. [http://library.fes.de/pdf-files/bueros/beirut/14969.pdf].

[2] Ziba Mir-Hosseini, "Sharia and national law in Iran," *Sharia and National Law: Comparing the Legal Systems of Twelve Islamic Countries*, ed. by Jan Michiel Otto (Cairo, 2011), 351.

[3] UAE issues Personal Status Federal Decree-Law for non-Muslims [https://chambers.com/articles/uae-issues-personal-status-federal-decree-law-for-non-muslims].

XI - ისლამური საფინანსო სამართალი

გადასახადები და ქველმოქმედება შარიათის მიხედვით

ისლამში საგადასახადო სისტემის ჩამოყალიბებაზე გავლენა მოახდინა სოციალ-ეკონომიკურმა ვითარებამ, გეოგრაფიულმა და კლიმატურმა პირობებმა: მიწების ნაყოფიერება, მოსახლეობა და მისი რელიგიური აღმსარებლობა, ცხოვრების დონე და ტრადიციები, დაპყრობის ხასიათი და სხვ. შარიათის საგადასახადო სისტემაში განზოგადებულია ისლამის კანონმდებლობა გადასახადების აკრეფის ფორმებზე, მეთოდებსა და ოდენობაზე როგორც მუსლიმებიდან, ისე არამუსლიმებიდან და ეფუძნება ძირითადად სახალიფოს საგადასახადო სისტემის იურიდიულ გამოცდილებას.

პირველ მუსლიმ „ეკონომისტებს“ შორის უნდა დავასახელოთ იბნ ალ-მუკაფფა‘ (727-762), რომელიც არის ავტორი სახელმწიფო საფინანსო პოლიტიკის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნაშრომის – „ტრაქტატი მიმდევრებზე“. აბუ ◌ُუსუფმა (731-789) თავისი ნაშრომი *ქითაბ ალ-ხარაჯ* („ხარაჯის წიგნი“) მიუძღვნა გადასახადებით დაბეგვრისა და ფინანსური მმართველობის საკითხებს. ნაშრომი შედგება 37 თავისაგან, რომლებიც, თავის მხრივ, იყოფა თემებად: მაგ., „სამხედრო ტროფეების განაწილება“, „ნადავლი და გადასახადი მიწაზე“ (თავი 1); ზაქათი (თავი 15), ქრისტიანების სტატუსი (თავი 25) და სხვა. ◌ַაჰია იბნ ადამმა (757-818) შეადგინა ჰადისების კრებული სოციალ-ეკონომიკურ საკითხებზე – „ალ-ხარაჯ“ და სხვ. ისლამური ეკონომიკის თემას შეეხო მრავალი ცნობილი მეცნიერი-ღვთისმეტყველი და მოაზროვნე, მათ შორის ალ-ღაზალი (1058-1111), იბნ თაიმი◌ִა (1263-1318), იბნ ხალდუნი (1332-1406).

ჯერ კიდევ მოციქულ მუჰამმადის მოღვაწეობის მედინურ პერიოდში, არაბეთის ნახევარკუნძულის იმ ტერიტორიაზე, რომელსაც მუსლიმები აკონტროლებდნენ გაჩნდა სახელმწიფოებრიობის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი – გადასახადები ზაქათი და სადაკა, რომელთაც, მართალია, რელიგიური და საქველმოქმედო ხასიათი ჰქონდათ, მაგრამ მაინც ფისკალური სისტემის წარმოქმნაზე მიუთითებდნენ. მოციქულ მუჰამმადისა და პირველი მართლმორწმუნე ხალიფა აბუ ბაქრის დროს დაპყრობილი ტერიტორიები სამხედრო ნადავლთან ერთად იყოფოდა მეომარ-მუსლიმებს შორის. გამონაკლისს წარმოადგენდა ხუმსი – სამხედრო ნადავლის 1/5, რომელშიც შედიოდა მიწებიც. ასეთი მიწების განკარგვის უფლება ჰქონდა მოციქულ მუჰამმადს, ხოლო შემდეგ – ხალიფებს. მი-

წები, რომლებიც ხდებოდა მუსლიმთა საკუთრება, იბეგრებოდა უშრით. მოციქულმა ხაიბარის ოაზისის დაკავების (628წ.) შემდეგ, მიწები დაყო ორ ნაწილად: დაპყრობილი ძალით და შეერთებული ხელშეკრულების გზით. ძალით დაპყრობილი მიწების 4/5 მან დაანაწილა მეომრებს შორის, ხოლო ხელშეკრულების საფუძველზე შეერთებული მიწები დატოვა მთელი მუსლიმური თემის საკუთრებაში (*ვაკფ*).

ისლამის გავრცელებასთან ერთად მიმდინარეობდა არაბთა სახალიფოს საფინანსო სამართლის განვითარებაც. უკვე ჰიჯრის პირველ საუკუნეში ზაქათით დაბეგრილი ობიექტების (იბეგრებოდა მაგ., ცხენები, სასარგებლო წიაღისეული) რაოდენობის ზრდას არ შეეძლო დაეკმაყოფილებინა სწრაფად მზარდი სახალიფოს მოთხოვნილებები. მაგ., ხალიფა 'უმარ I-მა დააწესა ბაჟი *(უშურ)* ვაჭრებზე, რომელიც შეადგენდა მათ მიერ შემოტანილი საქონლის ფასის 1/40 დან 1/10-ს (საქონლის ტიპის და ვაჭართა რელიგიის შესაბამისად). 'უმარ I ცდილობდა შეევსო სახელმწიფო მიწების ფონდი, რისთვისაც ის მიმართავდა დამხობილი დინასტიების, ომის დროს მოკლული მუსლიმთა მტრების მიწების, ამომშრალი ჭაობიანი და წყლით დაფარული ქვიშიანი მიწების კონფისკაციას ხაზინის სასარგებლოდ.[1] ასევე ერაყში ჩატარდა მიწების კადასტრი და განისაზღვრა ჯიზიასა და ხარაჯას ზომა. 'უმარმა შემოიღო აგრეთვე სახელმწიფო შემოსავლების განაწილების ახალი პრინციპი – არაბებს აუკრძალა დაპყრობილი მიწების პირდაპირი დანაწილება-დასაკუთრება, რადგანაც ამგვარად დანაწილებული მიწები გადადიოდა უშრის კატეგორიაში და საგადასახადო შემოსავლები მცირდებოდა სახალიფოში. შესაბამისად, ხალიფა 'უმარის დროს ყველა დაპყრობილი მიწა გადადიოდა სახელმწიფო საკუთრებაში (*სავაფი*). ასეთი მიწების განაწილებისას ხალიფას შეეძლო, თავისი შეხედულებისამებრ, განესაზღვრა მიწის სტატუსი და, შესაბამისად, დაებეგრა ისინი უშრით ან ხარაჯით. ამ შემთხვევაში გადასახადის სახე დამოკიდებული იყო მრავალ ფაქტორზე, მათ შორის მიწის ხარისხზე – დამუშავებული და დაუმუშავებული, ნაყოფიერი და უნაყოფო. სწორედ უნაყოფო და ყამირ (ე.წ. მკვდარი მიწები – მავთ[2]) მიწებს ხალიფა 'უმარი გადასცემდა „იმათ, ვისაც სურდა", გადასახადის გადახდის პირობით. ხარაჯა, რომელიც აიღებოდა გაუნაწილებელი მიწებიდან, განიხილებოდა ხალიფას მიერ როგორც ფაი' – საკუთრება, რომელიც ეკუთვნოდა ყველა მუსლიმს და უნდა უზრუნველეყო შემდგომი თაობების მომავალი.

[1] Абу Йусуф Йакуб Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж*, 99.

[2] შარიათის მიხედვით შეიძლებოდა ასეთი მიწების გადაცემა იმათზე, ვინც შეძლებდა მათ დამუშავებას (გაცოცხლებას), მაგრამ ეს უნდა მომხდარიყო სათანადო ნებართვით.

ხალიფა ‘უმარს ეკუთვნის სიტყვები: „მე გადავწყვიტე, რომ დავტოვებ გაუნაწილებელ მიწებს ... და დავაკისრებ მათ მიწაზე ხარაჯას, ხოლო მათი სიცოცხლისათვის – ჯიზიას, რომლებსაც ისინი გადაიხდიან. ეს იქნება ფაი’, რომელიც ეკუთვნის ყველა მუსლიმს, და მებრძოლებს, და ბავშვებს, და იმათ, ვინც მოვა მათ შემდეგ“.[1] ამ საგადასახადო შემოსავლების საფუძველზე, დაახლ. ჰიჯრის 20 წლის მუჰარამის თვეში /21.XII.640 - 19.I.641/ ‘უმარმა ჯამაგირი (‘ატა’) და სასურსათო ულუფა (*რიზკ*) დაუნიშნა მუჰამმადის ყველა მიმდევარს (მუჰაჯირებს და ანსარებს), დაპყრობითი ომის მონაწილეს, რომელთა სახელებიც შეიტანეს საგანგებო სიებში (*დივან*).[2] ხალიფა ‘უმარის მიერ გატარებული რეფორმის ერთ-ერთი მიზეზი იყო არმიის ბრძოლისუნარიანობის შენარჩუნება. ამ მიზანს ემსახურებოდა მის მიერ დაწესებული აკრძალვაც – მეომრები არ უნდა დაკავებულიყვნენ მიწათმოქმედებით, მაგრამ შეუზღუდავად შეეძლოთ მიწების შეძენა.

სახალიფოში შემოსული თანხები (ღანიმა – ნადავლის 1/5, ზაქათი, ხარაჯა, ჯიზია) ინახებოდა სახელმწიფო ხაზინაში (*ბაით ალ-მალ*). ის განთავსებული იყო ნაცვლის რეზიდენციაში ან საკრებულო მეჩეთში.

მუ‘ავია I-ის გახალიფების შემდეგ მშვიდობა დამყარდა და დაიწყო ეკონომიკის აყვავება, რასაც ხელი შეუწყო მოსახლეობისა და სათესი ფართობების ზრდამ. ხალიფა *ა*აზიდ I (680-683) იმდენად დიდ ყურადღებას უთმობდა საირიგაციო სისტემის აღდგენას, რომ მას უწოდეს „წყლის ინჟინერი“.[3] შესაბამისად, გაიზარდა აკრეფილი გადასახადების ოდენობაც. ერაყში გადასახადების ოდენობამ ‘უმარ I-ის დროს შეადგინა 80 მლნ დირჰამი, მუავია I-ის დროს – 100 მლნ. დირჰამი, ხოლო ერაყის გამგებელი ჰაჯჯაჯის დროს (694-714) – 135 მლნ. დირჰამი. უმაიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდში გაჩნდა ამილის (‘ამილ) თანამდებობა, რომელიც პასუხისმგებელი იყო გადასახადებზე. ხალიფა ‘აბდ ალ-მალიქის დროს ჩატარდა დასამუშავებელი მიწების აღწერა, განისაზღვრა გადასახადის გადამხდელთა შესაძლებლობა და ვალდებულება ადგილობრივი პირობებისა და მოსავლის მოსალოდნელი სიდიდის მიხედვით. ის ფისკალური სისტემა, რომლის ჩამოყალიბებაც

[1] Абу Йусуф Йакуб Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж,* 45.

[2] ნანი გელოვანი, „სახელმწიფო რეესტრი (დივანი) და მუსლიმი ქალი“, *პროფ. გივი ჟორდანიას 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული* (2001), 249-253.

[3] Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (London, 1976), 46; Ulrich Rebstock, “Observations on the Diwan al-Kharaj and the assessment of taxes in Umayyad Syria,” *The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period: Proceedings of the third Symposium*, 2 (Amman, 1989), 229-246.

უკვე უმაიანთა დროს დაიწყო და სრული სახე ‘აბასიანთა პერიოდში მიიღო, თავისი საფუძვლებით ემყარებოდა ძველ სპარსულ და ბიზანტიურ ტრადიციას. ბარმაქიანებმა განსაკუთრებული როლი შეასრულეს სახალიფოს ადმინისტრაციული და ფისკალური სისტემის ჩამოყალიბებაში. ’აბასიანთა დროს გადასახადების აკრეფის საქმეს განაგებდა სახელმწიფო შემოსავლების დივანი – *დივან ალ-ხარაჯ*. მის სათავეში იყო *საჰიბ ალ-ხარაჯ*, რომელიც გადასახადის ამკრეფ სპეციალურ მოხელეთა, ვალიებისა და ამილების, საშუალებით აწესრიგებდა გადასახადების აკრეფისა და აღრიცხვის საქმეს. ‘აბასიანთა დროს დაპყრობითი ომებიდან მიღებული ნადავლი აღარ წარმოადგენდა არსებობის წყაროს. ამიტომ სახელმწიფო ხაზინის (ხაზინა, *ბაᲔთ ალ-მალ*) შევსება მთლიანად საგადასახადო სისტემის გამართულ ფუნქციონირებაზე იყო დამოკიდებული. თუმცა იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც მმართველებს უწევდათ სახელმწიფო ბიუჯეტის დეფიციტის დაფარვა პირადი ხაზინიდან. სახალიფოს ტერიტორიის გაფართოვებისა და საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური სტრუქტურის ცვლილების შემდეგ დადგინდა, რომ შემოსავლები, რომლებიც განკუთვნილი იყო სახელმწიფო საჭიროებებისათვის, უნდა გადასულიყო სამოქალაქო ხელისუფლების განკარგულებაში, ხოლო დანარჩენი – რელიგიური პირების ხელში. შესაბამისად, სამოქალაქო ხელისუფლების განკარგულებაში გადასული შემოსავლების ერთობლიობა იწოდებოდა როგორც *ფაᲔ’*. მაგ., ქონება არამუსლიმის, რომელიც გარდაიცვალა მუსლიმურ ქვეყანაში, ისევე როგორც *დიᲔა* (სისხლის ფასი), უნდა შესულიყო *ფაᲔ’*-ში და არა *ბაᲔთ ალ-მალ*-ში. ამასთან ანდალუსიაში X-XIII სს-ში *ბაᲔთ ალ-მალ*-ში შედიოდა შემოსავლები ვაკფებიდან და დეპოზიტები, რომლებიც იყო მუსლიმი მოსამართლეების ხელში. საერთო სახელმწიფო ხაზინა კი აღინიშნებოდა ტერმინით – *ხიზანათ ალ-მალ*.

‘აბასიანთა დროს *ბაᲔთ ალ-მალ* დაიყო ორ ნაწილად: *ბაᲔთ ალ-მალ ალ-მუსლიმინ* (საერთო ხაზინა) და *ბაᲔთ ალ-მალ ალ-ხასსა* (ხალიფა პირადი ხაზინა). ზოგადად *ბაᲔთ ალ-მალ-ს* ჰქონდა რვა მთავარი განყოფილება: 1. ხალიფას ფონდი; 2. სახელმწიფო აპარატის შესანახი ფონდი (ის ითვალისწინებდა აგრეთვე მიწების განაწილებას სახელმწიფო მოხელეებზე); 3. დოტაციური ფონდი ანუ ფონდი ფულადი სახსრების გასანაწილებლად მოსახლეობაზე; 4. ფონდი სტიქიური უბედურებების ლიკვიდაციისათვის; 5. ფონდი არმიის შესანახად; 6. საფინანსო ფონდი, რომლის ფულადი სახსრები ნაწილდებოდა ყურანით დადგენილ ადამიანთა რვა კატეგორიას შორის, ანუ ე.წ. სპეციალიზირებული „ზაქათის ფონდი“; 7. ფონდი საზოგადოებრივი ქონების გასანაწილებლად; 8. სააღრიცხვო პალატა, რომელიც ახორციელებდა მაკონტროლებ-

ელ-საზედამხედველო ფუნქციას ფულადი სახსრების განაწილებაზე. უკვე უმაიანთა მმართველობის პერიოდში, როგორც ფიქრობს ნ. დ. რეი, „*ბაᲒთ ალ-მალ* ასრულებდა სასოფლო-სამეურნეო და კომერციული დაწესებულების როლს. მოვაჭრეებს შეეძლოთ აეღოთ ფინანსური სესხი საქონლის შესაძენად, ხოლო სავაჭრო-საფინანსო ოპერაციების განხორციელების შემდეგ დაებრუნებინათ სესხის თანხა ხაზინის უახლოეს განყოფილებაში“.[1]

ისლამურ სახელმწიფოში საბიუჯეტო სისტემისა და საბიუჯეტო პროცესის განმასხვავებელ თავისებურებად ითვლებოდა წლიური ბიუჯეტის არქონა. შესაბამისად, არ არსებობდა ბიუჯეტის დაგეგმვა. ისლამური სახელმწიფოს საბიუჯეტო სახსრების შეკრება-განაწილებასა და გადანაწილებაზე პასუხისმგებლობა ეკისრებოდა ხალიფას. ხარაჯის დივანს, ისევე როგორც სხვა დივანებს ვეზირი უწევდა მეთვალყურეობას. ასევე საგადასახადო უწყებას წარმოადგენდა *დივან აზ-ზიმამ*, რომელიც ხალიფა ალ-მაჰდის (775-785) დროიდან ფუნქციონირებდა.[2]

სახელმწიფო ხაზინიდან გაიცემოდა თანხები ხალიფასა და მისი სასახლის კარის შესანახად. სპარსელმა მეცნიერმა ჰილალ ას-საბიმ (969-1056) თავის ნაშრომში – *რუსუმ დარ ალ-ხილაფა* („ხალიფათა სასახლის წეს-ჩვეულებები“) დეტალურად აღწერა დანახარჯები ხალიფას სასახლის შენახვაზე. 306/918-919 წელს სახელმწიფო ხაზინაში იყო 14 829 840 დინარი. ძირითადი დანახარჯები მოდიოდა საკვებზე და უმაღლესი მოხელეების მგზავრობაზე, ჯამაგირზე (ქალბატონების, ამირების, მსახურების, კომპანიონების), ჰარემზე, სასახლისა და საჯინიბოს შენახვაზე, ჯილდოებზე, საჩუქრებზე, სამშენებლო სამუშაოებზე და რელიგიური დღესასწაულების აღნიშვნაზე.[3] მაგ., აბუ Გუსუფი აღნიშნავდა, რომ „... იმამს აქვს უფლება დააჯილდოვოს სახელმწიფო ხაზინიდან თანხით ისინი, რომლებშიც ის ხედავს სარგებელს ისლამისათვის, რომელთა წყალობითაც ის იძენს სიძლიერეს [თავის] მტრებზე. ამ კუთხით იმამი აკეთებს იმას, რასაც ის თვლის უდიდეს სიკეთედ მუსლიმებისათვის და სასარგებლოდ მათი საქმისათვის“. სახელმწიფო ხაზინის შემოსავლებს წარმოადგენდა გადასახადები პროვინციებიდან, რომელთა შეკრებაზეც პასუხისმგებლები იყვნენ ადგილობრივი მოხელეები. *ბაᲒთ ალ-მალ*-ისაგან განსხვავებით, *ბაᲒთ მალ ალ-ხასსა*-ს ჰქონდა სოციალუ-

[1] N.D. Ray, “The Medieval Islamic System of Credit and Banking:Legal and Historical Consideration,” *Arab Law Quarterly*, 12/1 (1997), 67.

[2] H. F. Amedroz, “Abbasid Administration in Its Decay, from the Tajarib Al-Umam,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1913), 829-832.

[3] Хилал ас-Саби, *Установления и обычаи двора халифов [Русум дан ал-хилафа]* Пер. с араб., предисл. и примеч. И. Б. Михайловой (М., 1983), 30-31.

რი დანიშნულება, რადგანაც ხალიფას, როგორც თემის ხელმძღვანელს, ევალებოდა ურწმუნოთა წინააღმდეგ ბრძოლის დაფინანსება, ქველმოქმედებაზე თანხების გამოყოფა, გაჭირვებულთა დახმარება, ტყვეების გამოსყიდვა. *ბაჲთ მალ ალ-ხასსა*-ს შემოსავლებს შეადგენდა წინაპართა მემკვიდრეობა, დანაზოგები, გადასახადები ლენური საკუთრების მიწებიდან და ეგვიპტისა და სირიის უცხო სარწმუნოების ხალხებიდან, კონფისკებული ქონება და სხვ.

'აბასიანთა პერიოდში გადასახადების რაოდენობა მკვეთრად გაიზარდა. სახელმწიფოს მიერ რეგლამენტირებული ფისკალური სისტემის გვერდით არსებობდა უამრავი გადასახადი, რომელთა კანონიერება ეჭვს იწვევდა მუსლიმთა ფართო წრეებში და ეკონომიკური ტრაქტატების („ქითაბ ალ-ხარაჯ") ავტორთა მსჯელობის საგანს წარმოადგენდა (გადასახადი განკუთვნილი გადასახადის ამკრეფთა შესანახად, მოსავლის გასაზომად, ხალიფას წილის გადასატანად, სიებისა და რეესტრების შესადგენად და სხვ). მუსლიმი სამართლისმცოდნეები ეთანხმებოდნენ დამატებითი გადასახადების შემოტანას იმ პირობით, თუ ის უზრუნველჰყოფდა სახელმწიფოსა და მუსლიმთა ინტერესების დაცვას. ცნობილი სამართლისმცოდნე მალიქ იბნ ანასის აზრით კი, ასეთ გადასახადებს დროებით ხასიათი უნდა ჰქონოდა და მხოლოდ მდიდარები უნდა დაბეგვრილიყვნენ. თუმცა ზოგიერთ მუსლიმ მმართველს შემოჰქონდა ისეთი ახალი გადასახადი, რომელიც თავისი არსით, არ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო კანონიკურად ექსტრაორდინალურ სიტუაციებშიც კი: მაგალითად, მესოპოტამიაში დაწესდა გადასახადი ღვინოზე (*ჯიბაჲათ ალ-ხუმურ*), რომელიც გააუქმა 'აბასიანთა ვეზირმა 'ალი იბნ 'ისამ (გარდ. 945წ.). ზოგიერთი მმართველი, 'ალი იბნ 'ისას მსგავსად, ცდილობდა გაეუქმებინა შარიათთან შეუსაბამო ყველა გადასახადი. ასე მოიქცა, მაგალითად, ფატიმიანი ხალიფა ალ-ჰაქიმი (996-1021), რომელმაც გააუქმა ყველა ე.წ. „უკანონო" გადასახადი, მაგრამ სახელმწიფოს სჭირდებოდა დამატებითი სახსრები და მისმა მემკვიდრემ აღადგინა ყველა გადასახადი და ბაჟი. იბნ ჯუბაჲრის ცნობით, ეგვიპტის სულტანმა სალაჰ ად-დინმა გააუქმა ყველა სააქციზო გადასახადი, რომელთა საფუძველიც არ იყო ისლამი, ეგვიპტესა (1171წ.) და სირიაში (1183წ.) და გამოაცხადა თავისუფალი ვაჭრობა.[1] ალ-მუკადდასის თანახმად, სამანიანთა ამირამ ნუჰ იბნ ნასრმა გააორმაგა ხარაჯა „საქმისათვის, რომლის [შესრულებაც] მას მოუხდა", ხოლო ხორასანსა და

[1] Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr: being the chronicle of a medieval Spanish Moor concerning his journey to the Egypt of Saladin, the holy cities of Arabia, Baghdad the city of the Caliphs, the Latin kingdom of Jerusalem, and the Norman kingdom of Sicily* Ronald J.C. Broadhurst (translator), (London, 1952), 54.

მავერანაჰრში ხარაჯა იკრიბებოდა წელიწადში ორჯერ და მოსახლეობა სიღარიბეში ცხოვრობდა.[1]

არაბთა სახალიფომ არსებობა შეწყვიტა 1258 წლის თებერვალში. ამ დროიდან მოყოლებული, ვიდრე ოსმალეთის იმპერიაში შესვლამდე, თანამედროვე არაბული აღმოსავლეთის მუსლიმი ხალხები იმყოფებოდნენ მონღოლების, თურქმენების და სპარსელების ხელისუფლების ქვეშ. ყველა დამპყრობელი აღიარებდა ისლამს და, შესაბამისად, შენარჩუნდა გადასახადებით დაბეგვრის მუსლიმური სისტემა, რომელიც გამოირჩეოდა მხოლოდ საგადასახადო ტვირთის სიმძიმით. ოსმალეთის იმპერიაში არსებობდა როგორც კლასიკური ისლამური გადასახადები (‘უშრი, ხარაჯა, ჯიზია, ზაქათი), ისე სპეციალური/საგანგებო გადასახადები, რომლებიც იკრიფებოდა დივანის გადაწყვეტილებით ან სულტნის ბრძანებით (მაგ., *ავარიზ*). გადასახადებით დაბეგვრის ტრადიციული სისტემის დროს გადასახადის ოდენობა დამოკიდებული იყო გადამხდელის რელიგიურ კუთვნილებასა და მის ოჯახურ მდგომარეობაზე, გადასახადით დაბეგვრის საგანსა და ობიექტზე (მიწა, საქონელი, პროდუქცია). განასხვავებდნენ მიწის და სულად გადასახადს. ოსმალეთის იმპერია იყო აგრარული სახელმწიფო და მისი საგადასახადო სისტემა ეფუძნებოდა ძირითადად მიწაზე საკუთრებას. თუმცა არსებობდა გადასახადის სხვა სახეებიც. მაგ., 1840 წელს ხაზინის შემოსავლები მოიცავდა საბაჟო მოსაკრებელს, სავაჭრო გადასახადს, ალკოჰოლურ სასმელებზე გადასახადს. გადასახადების აკრეფაში უშუალოდ მონაწილეობდნენ ფერმერები. შეკრებილი თანხები ნაწილობრივ იხარჯებოდა ადგილობრივ საჭიროებებზე, გადაეცემოდა ადგილობრივ ორგანოებს ან ემატებოდა ადგილობრივი მოხელეების ხელფასებს, რამაც მოგვიანებით გამოიწვია იმპერიის დეცენტრალიზაცია. საგანგებო გადასახადი *ავარიზ* აიღებოდა ომიანობის დროს სამხედრო ხარჯების დასაფარად და არმიის შესანახად ნატურით, ხოლო მშვიდობიან პერიოდში – ფულადი ფორმით.

გადასახადებით დაბეგვრის ტრადიციული სისტემის ჩამოყალიბება დასრულდა 1839 წლის 3 ნოემბერს, როდესაც სულტანმა აბდულ მეჯიდმა, გიულხანეს სასახლეში (Gülkhāne – „ვარდების სასახლე“), უამრავი დამსწრეს წინაშე, რომელთა შორის იყვნენ ულემები, გილდიების წარმომადგენლები, არამუსლიმთა ჯგუფების ლიდერები და უცხოელი ელჩები, საჯაროდ გამოაცხადა ფირმანი – *ჰატ-ი შერიფი* (*Hatt-ı Şerif of Gülhane*). მასში გადმოცემული იყო რეფორმების პირველი ეტაპი. ეს რეფორმები მანიფესტში იხსენიება საერთო სახელით – *თანზიმათი*. (*Tanzimât* –

[1] Al-Muqaddasī, *Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Maʿrifat Al-Aqālīm* by Al-Muqaddasī: Descriptio Imperii Moslemici / Auctore Schamso ‘d-Din ... the Second Edition by M.J. de Goeje, BGA. III, (Leiden, 1906), 212.

რეორგანიზაცია) სულტანმა გაათანაბრა ყველა ქვეშევრდომი კანონის წინაშე, სარწმუნოებრივი აღმსარებლობისა და ეთნიკური კუთვნილების მიუხედავად, და აღუთქვა საგადასახადო სისტემის რეფორმირება.[1] მსოფლიო ომის შემდეგ ოსმალეთის იმპერია დაიშალა და მის ადგილზე, თურქეთის რესპუბლიკის გარდა, წარმოიშვა ახლო აღმოსავლეთის დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა უმეტესობა, რომელთაც დაიწყეს საკუთარი საგადასახადო სისტემის ჩამოყალიბება.

შარიათი ითვალისწინებს ფინანსური ანარიცხების სხვადასხვა ფორმას, რომლებიც პირობითად შეიძლება დაიყოს ორ ნაწილად: მოწყალება გაჭირვებულთა სასარგებლოდ და გადასახადი მთელი თემის ან სახელმწიფოს სასარგებლოდ. ისლამური სამართლით დადგენილია შემდეგი გადასახადები: ზაქათი, ზაქათ ალ-ფიტრი, 'უშრი, ჯიზია, ხარაჯა, ხუმსი. პრაქტიკულად ყველა ამ გადასახადს აქვს წინაისლამური წარმომავლობა. თეოლოგების აზრით, ეს გადასახადები მიზნად ისახავდა საზოგადოებრივი დოვლათის გადანაწილებას და ემსახურებოდა სოციალური თანასწორობის პრინციპს.

თანამედროვე სამყაროში მხოლოდ ზაქათმა და მისმა ნაირსახეობებმა *'უშრ* და *ზაქათ ალ-ფიტრ* შეინარჩუნეს თავისი მნიშვნელობა სავალდებულო რეგულარული გადასახადების სახით. ამასთან, ისინი ნაწილობრივ ასრულებენ იმ ფუნქციებს, რომლებიც არ იყო დამახასიათებელი მათთვის მოციქულის ეპოქაში. მაგ., *ზაქათ ალ-ფიტრ* არ ითვლებოდა სახალიფოში ისეთივე მნიშვნელოვან გადასახადად, როგორც ზაქათი, მაგრამ მთელ რიგ ქვეყნებში (მალაიზია, იემენი) ის დიდი ხანია ასრულებს ერთ-ერთი ძირითადი გადასახადის როლს. შიიტებს შორის უმთავრესი ისლამური გადასახადის როლს ასრულებს ხუმსი, რომელიც ნაწილობრივ ცვლის ზაქათს. სუნიტები კი არ თვლიან ხუმსს მთავარ ისლამურ გადასახადად. ხარაჯა, როგორც შუა საუკუნეების ისლამური გადასახადი, თანამედროვე მუსლიმურ სამყაროში არსად არ აიღება, მაგრამ მთელ რიგ ადგილებში ეს სახელწოდება შენარჩუნდა ზოგიერთ ადგილობრივ გადასახადთან მიმართებაში.

თანამედროვე მუსლიმურ ქვეყნებში, სადაც ისლამი სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სოციალური სამართლიანობის ცნებას, ქველმოქმედებას, თანხების შეკრებას ღარიბთა სასარგებლოდ, და, ზოგადად, უქონელთა მატერიალურ მხარდაჭერას. სახელდობრ, უკვე კონსტიტუციურ დონეზეა განმტკიცებული გადასახადებით დაბეგვრის სამართლიანობის პრინციპი. ამ პრინციპის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ გადასახადები უნდა გადაიხადონ იმ

[1] А. Д. Новичев, "Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. и его внешнеполитический аспект," *Тюркологический сборник. 1972* (М., 1973), 382-384.

პირებმა, რომელთაც აქვთ ამისათვის საკმარისი თანხები, ხოლო დაბალი შემოსავლების მქონე პირებს გარანტირებული უნდა ჰქონდეთ აუცილებელი საარსებო მინიმუმი (ერაყის 2005წ. კონსტიტუცია, მუხლი 28). მაგ., 1992 წელს საუდის არაბეთის მმართველობის კანონით, ყველა გადასახადი და მოსაკრებელი უნდა დადგინდეს მხოლოდ სამართლიანობის პრინციპის საფუძველზე და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს აუცილებელია; მათი დადგენა, გადახედვა და გაუქმება შესაძლებელია მხოლოდ კანონის საფუძველზე (მუხლი 20). ამასთანავე განსაზღვრულია, რომ ზაქათის შეკრება და დახარჯვა რეგულირდება შარიათით.[1] უნდა აღინიშნოს, რომ 2018 წლის 1 იანვრიდან სპარსეთის ყურის თანამშრომლობის საბჭოს ქვეყნებში ამოქმედდა დამატებითი ღირებულების გადასახადი, რისი მიზეზიც გახდა სახელმწიფო ბიუჯეტის დეფიციტის ზრდა, რაც განაპირობა ნავთობზე ფასების დაცემამ. თუმცა, არსებობს შეღავათების ფართო სისტემა სამართლიანობის პრინციპის დაცვიდან გამომდინარე. იურისტი Იუსუფ ალ-კარდავი თვლიდა, რომ დამატებითი გადასახადების დაწესება შესაძლებელია თუ დაცული იქნება შემდეგი პირობები: 1. დამატებითი სახსრების მოძიების რეალური საჭიროება სახელმწიფოსა და საზოგადოებისათვის; 2. საგადასახადო ტვირთის სამართლიანი გადანაწილება; 3. ახალი გადასახადების შემოღებაზე გადაწყვეტილების მიღება მხოლოდ ავტორიტეულ ღვთისმეტყველებთან და სამართლისმცოდნეებთან კონსულტაციის (შურა-ს პრინციპი) საფუძველზე.

ხარაჯა [ხარ̄ჯ] – მიწაზე დაწესებული პროპორციული გადასახადი. არაბებს ეს გადასახადი მათ მიერ დაპყრობილი სასანიანთა ირანის ტერიტორიაზე დახვდათ, სადაც იგი კავად I - ხოსრო I ანუშირვანის რეფორმების შედეგად შემოიღეს. სახალიფოში ხარაჯა სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარებოდა: იგი აღნიშნავდა ზოგადად ხარკს არამუსლიმებისაგან (როგორც მიწის გადასახადს, ისე სულად გადასახადსაც), კონკრეტულად კი მიწის გადასახადს. ტერმინი *ხარაჯა* ზოგჯერ იხმარებოდა ჯიზიას სინონიმად, მაგრამ ამ გადასახადებს ჰქონდათ კონკრეტული შინაარსი. უმაიანთა დროს მიღებული ე.წ. 700 წლის კანონით ისლამის მიღება აღარ ათავისუფლებდა მოსახლეობას ხარაჯასაგან და ის აიღებოდა მიწის მფლობელი მუსლიმებისაგანაც.

სახალიფოს მრავალ პროვინციაში (ირანი, ერაყი და და გარკვეულწილად ეგვიპტეშიც) მიწა, რომელზედაც დაწესებული იყო ხარაჯა, თავის ფისკალურ სტატუსს არ იცვლიდა, მიუხედავად იმისა, მისი მფლობელი მუსლიმი იქნებოდა თუ არამუსლიმი. ხარაჯას ზომას და მისი აღების

[1] *The Basic Law Of Government*. [http://www.shura.gov.sa].

წესს განსაზღვრავდა მმართველი თავისი შეხედულებისამებრ (სხვადასხვა გარემოებების და თემის ინტერესების გათვალისწინებით), რადგანაც ყურანში არ არის მოცემული ზუსტი ფორმულირება. უნდა აღინიშნოს, რომ ხარაჯას მაქსიმალური ოდენობა იყო მოსავლის ღირებულების 50%. ხარაჯას გადახდისას შარიათი მოითხოვს გათვალისწინებულ იყოს მიწის ხარისხი, მისი მორწყვის საშუალებები, მოყვანილი კულტურების სახეები, დამუშავებული და დაუმუშავებელი მიწების თანაფარდობა, მიწის ნაყოფიერება, ბაზრის სიშორე და სხვა ფაქტორები. მაგ., ბასრის მმართველმა აბუ მუსა ალ-აშ'არიმ „ბრძანა აღეწერათ მიწები და გადასახადი აეღოთ მიწის ხარისხიდან გამომდინარე". მართლმორწმუნე ხალიფების დროს ძალით შემოერთებული მიწები იბეგრებოდა მიწაზე გადასახადით (*ალ-ხარაჯ*). უმაიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდში ბიზანტიის დედაქალაქზე – კონსტანტინოპოლზე სამმა წარუმატებელმა ალყამ და სხვა სამხედრო ლაშქრობებმა სახალიფოს შემოსავლები მკვეთრად შეამცირა, რის გამოც ერაყის ცნობილმა მმართველმა ჰაჯაჯ იბნ ᲂუსუფმა მოითხოვა გადასახადების, მათ შორის ხარაჯას, სრული განაკვეთით გადახდა. ამ ღონისძიებამ მუსლიმების უკმაყოფილება და წინააღმდეგობა გამოიწვია. ხალიფა 'უმარ II-ის ბრძანებით, 719 წლიდან მიწები, რომლებიდანაც აიღებოდა ხარაჯა, არ შეიძლებოდა გადასცემოდა მუსლიმებს. მათ შეეძლოთ იჯარით აეღოთ ეს მიწები, მაგრამ ამ შემთხვევაში უნდა გადაეხადათ ხარაჯა. ამ რეფორმის პრაქტიკული შედეგი იყო ის, რომ ხარაჯა აიღებოდა მიწების დიდი ნაწილიდან, მიწათმფლობელის რელიგიის მიუხედავად. ხორასანში, ირანის ჩრდილო-აღმოსავლეთ პროვინციაში, ხარაჯას აკრეფა გახდა ერთ-ერთი საბაბი უკმაყოფილების, რამაც საბოლოოდ გამოიწვია აბუ მუსლიმის ავჯანყება 747 წელს და დააჩქარა უმაიანთა სახალიფოს დაცემა.[1]

ხარაჯა რამდენიმე სახედ იყოფოდა. აბუ ᲂუსუფის მიხედვით, სახალიფოში ძირითადად ხარაჯას ორი სახე იყო გავრცელებული: *ხარაჯა მუკასამა* (ხარაჯ ალ-მუკასამა) და *ხარაჯა მისაჰა* (ხარაჯ ალ-მისაჰა). *ხარაჯა მუკასამა* იყო გადასახადი მოსავლის სიდიდის მიხედვით (იღებდნენ ნატურით) და მერყეობდა მოსავლის ნახევრიდან მეოთხედამდე, ხოლო მისაჰა – გადასახადი დასამუშავებელი ფართობის სიდიდის მიხედვით (იღებდნენ ფულს, ან შერეული სახით – ნატურა, ფული). არსებობდა აგრეთვე *ხარაჯა მუკატა'ა* – დიდი ფართობიდან ასაკრეფი და რამდენიმე წლით წინასწარ დაწესებული გადასახადი (*'იბრა*), რომელიც ნაკლებად იყო გავრცელებული. ხალიფა 'უმარ I-ის დროს ის შეადგენდა 18

[1] Öznur Özdemir, Tax Disruption as a Ground Force for The 'Abbāsid Revolution and a Review for Modern Islamic Historiography, *Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD),* (2018), 107-128.

კგ. და 1 დირჰამს 1600 კვ. მ. ტერიტორიიდან. ობიექტური პირობებიდან გამომდინარე, გადასახადის ზომა შეიძლებოდა შეცვლილიყო.

პირველი ხალიფებისა და უმაიანთა დროს თითქმის ყველა მიწა სახალიფოში იხდიდა ხარაჯას მისაჰას ფორმით. ხალიფა ‘უმარ I-მა აღწერა სახალიფოს მიწები და დაადგინა თითოეული ოლქისათვის ხარაჯას განსხვავებული ოდენობა ფართობის ერთეულზე, რაც დამოკიდებული იყო მიწის ხარისხზე, მისი მორწყვის საშუალებებზე, მიწის ნაყოფიერებაზე და სხვა ფაქტორებზე. ‘უმარ I-მა დაუმუშავებელ, მაგრამ დასამუშავებლად ვარგის მიწებზეც დააწესა შესაძლებელი გადასახადი იმ მიწების ტოლად, რომლებიც ფაქტიურად მუშავდებოდა: ჯერიბ (სპარს., ჰექტარის 1/30) ვენახზე 10 დირჰამი, ფინიკზე – 5, პალმაზე – 8, ხორბალზე – 4, ქერზე – 2, ზაფხულის პურზე – 3, ლერწამზე – 6 დირჰამი.[1] ხალიფა ‘აბდ ალ-მალიქი ხარაჯას ზომის განსაზღვრისას ითვალისწინებდა მიწების სიშორეს მსხვილი ქალაქებიდან, რომლებშიც იყო ბაზრები და, აქედან გამომდინარე, პროდუქციის რეალიზაციასთან დაკავშირებულ სირთულეებს. პროვინციათა ნაცვლები ვალდებული იყვნენ ეზრუნათ მიწის ხარისხის გაუმჯობესებაზე, რათა შესაძლებელი ყოფილიყო მისი დამუშავება და შესაბამისად, ხარაჯას ოდენობის გაზრდა. მეორე ‘აბასიანი ხალიფა ალ-მანსურის (754-775) დროს ჩატარდა საგადასახადო რეფორმა, რომლის მიხედვითაც პურისა და ქერის ნათესებზე *ხარაჯა მისაჰა* შეიცვალა ხარაჯა მუკასამათი (გადასახადის ზომა მერყეობდა მოსავლის მეოთხედიდან ნახევრამდე), ნაკლებად მნიშვნელოვან კულტურებზე, პალმაზე და ხილის ხეებზე ძველებურად მისაჰა დარჩა. მომდევნო ხალიფა მაჰდის დროიდან (775-785) კი სახალიფოში გადასახადის ძირითადი ფორმა იყო *ხარაჯა მუკასამა* (აიღებოდა სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტებიდან, მოსავლიდ 20-დან 50%-მდე).[2] ამას თავისი მიზეზი ჰქონდა. ხარაჯა მუკასამა რამდენადმე ამსუბუქებდა გადასახადის გადამხდელთა მდგომარეობას, აქეზებდა მათ მიწის დამუშავებისაკენ და ხელს უწყობდა ხარაჯას გადიდებას. მაგრამ ასეთი მდგომარეობა სახალიფოში დიდხანს არ გაგრძელებულა. აღნიშნულ

[1] ე. სიხარულიძე, „აბასელთა სახალიფოს სოციალ-ეკონომიკური ვითარება VIII-IX საუკუნეებში“, *ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან*, რედ. ვ. გაბაშვილი (თბილისი, 1957), 74-107; მისივე, *აბუ Იუსუფ Იაკუბის „ქითაბ ალ-ხარაჯი“ როგორც წყარო არაბული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიისათვის.* დისერტაცია წარმოდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (თბილისი, 1954).

[2] *Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladsori,* ed. M. de Goeje (Lugduni Batavorum, 1866), 447-448 (ნაშრომში არის სპეციალური თავი ხარაჯის მიწებზე).

პერიოდში სახალიფოში დაპყრობითი ომების შესაძლებლობა ამოიწურა, შესაბამისად აღარ არსებობდა იქიდან მიღებული ხარკი და სამხედრო ნადავლი. ამდენად, სახალიფოს შემოსავლის ძირითად წყაროდ გადასახადები რჩებოდა.'აბასიანი ხალიფები გამოსავალს გადასახადების ზრდაში ხედავდნენ. VIII ს.-ის ბოლოს, ჰარუნ არ-რაშიდის დროს (786-809) ისევ ხარაჯა მისაჰას დაუბრუნდნენ. ყველა შემთხვევაში ხარაჯის ოდენობა დაახლოებით მოსავლის 1/3-ს შეადგენდა.[1] ხარაჯა არ არის მოხსენიებული ყურანში და ისლამურ სახელმწიფოს შეუძლია თვითონ განსაზღვროს ხარაჯას აღების ზომა და პირობები.

XIII საუკუნეში მონღოლებმა ხარაჯის აღსანიშნავად შემოიღეს ტერმინი „მალ", ხოლო ოსმალეთის იმპერიაში ზოგჯერ ტერმინით „ხარაჯ" აღნიშნავდნენ, როგორც არამუსლიმთა მიერ გადასახდელ სულადობრივ, ისე მიწაზე დაწესებულ გადასახადს. ოსმალეთის იმპერიაში XVIII საუკუნის დასასრულიდან ხარაჯა ჯიზიას შეერწყა, ეგვიპტეში კი 1907 წელს ხარაჯა საშემოსავლო გადასახადით შეიცვალა.[2]

ჯიზია [ჯიზჲა] – არამუსლიმებისათვის დაწესებული სულადი გადასახადი. ფიქრობენ, რომ თავდაპირველად ჯიზია აღნიშნავდა დაპყრობილ ქვეყნებზე დაწესებულ ხარკს, განსაკუთრებულ გადასახადად მისი გამოყოფა კი დასრულდა VIII ს. პირველ მეოთხედში. ჯიზიას გადახდა ევალებოდა ყველა სრულწლოვან მამაკაცს, ღრმა მოხუცების, ინვალიდების, ბერების, მათხოვრებისა და მონების გარდა, რომელთაც მატერიალური სახსარი არ გააჩნდათ და სხვისი მოწყალებით ცხოვრობდნენ. მაგ., ხალიფა 'უმარ I-მა ჯიზიას გადახდისაგან გაათავისუფლა უსინათლო მოხუცი, როდესაც შეამჩნია, რომ ის ხალხს სთხოვდა მოწყალებას და დაუნიშნა მას ანაზღაურება ხაზინის ხარჯზე. ასევე ხალიფა 'უმარი იყო პირველი, ვინც ჯიზიას კანონიკური განაკვეთები გადასახადის გადამხდელთა ქონებრივი მდგომარეობის მიხედვით დაყო 3 განრიგად (*ტაბაკათ*) – ღარიბები, საშუალო შეძლების და მდიდარი ადამიანები. შესაბამისად, ისინი იხდიდნენ 12, 24 და 48 დირჰამს (ვერცხლის სამონეტო მიმოქცევის ზონაში) ან 1, 2 და 4 დინარს (ოქროს სამონეტო მიმოქცევის

[1] Michele Campopiano, "Land Tax ʿalā L-Misāḥa and Muqāsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 54/2 (2011), 239-69; Idem, "State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)," *Studia Islamica*, 107/1 (2012), 1-37; Fuadah Johari and Patmawati Ibrahim, "The Dynamism in the Implementation of al-Kharaj during the Islamic Rule (634-785AD)," *Shariah Journal,* 18/3 (2010), 629-658.

[2] ე. სიხარულიძე, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტ. 11 (თბ., 1987), 436-437.

ზონაში). უნდა აღინიშნოს, რომ ‘უმარმა მიიღო გადაწყვეტილება მოციქულის მიმდევრებთან ერთად და მის შემდეგ ხალიფები იცავდნენ ამ წესს. თუმცა, რთულია განსაზღვრა, რა კრიტერიუმით განსაზღვრავდნენ ღარიბს და მდიდარს ადრეული ისლამის პერიოდში. ზოგიერთი მუსლიმი სამართლისმცოდნის თვალსაზრისით, 10 ათასი დირჰამის მფლობელი ითვლებოდა მდიდრად, 200 დირჰამის მფლობელი – საშუალო შეძლების ადამიანად და ის, ვისაც ჰქონდა 200 დირჰამზე ნაკლები – ღარიბად.[1]

ყველა გამუსლიმებული ჯიზიას გადახდისაგან თავისუფლდებოდა. ჯიზიას მიღება არ შეიძლებოდა მხოლოდ წარმართებისა და ისლამის რენეგატებისაგან. აბუ ჰანიფას აზრით, ჯიზია აიღებოდა წერილის ხალხთაგან (ქრისტიანები და იუდეველები) და არაარაბი წარმართებისაგან. ეს უკანასკნელნი ვალდებული იყვნენ მიეღოთ ისლამი. იმამ აშ-შაფი‘ი და აჰმად იბნ ჰანბალი თვლიდნენ, რომ ისლამის დოქტრინის შესაბამისად, ჯიზიათი უნდა დაებეგრათ მხოლოდ *აჰლ ალ-ქითაბ* და *მაჯუს* (ზოროასტრელები). მალიქიტური სკოლის ზოგიერთი წარმომადგენლის აზრით, ჯიზია აიღებოდა ყველა არამუსლიმისაგან, კურაიშიტების გარდა. ჰადისების თანახმად, „‘უმარი არ იღებდა ჯიზიას ზოროასტრელებისაგან იქამდე, ვიდრე ‘აბდ არ-რაჰმან იბნ ‘აუფმა არ მოუთხრო, რომ ალლაჰის მოციქული იღებდა ჯიზიას ზოროასტრელებისაგან“.[2]

ჯიზია იყო ორი სახის: 1. *ალ-ჯიზა ას-სულჰიყა* („გადასახადი ხელშეკრულებით“). გადასახადის ამ სახეს იხდიდა უცხო აღმსარებლობის მოსახლეობა, რომლებიც საკუთარი სურვილით დათანხმდნენ მუსლიმთა მფარველობას. ასეთი შეთანხმების მაგალითია მუჰამმადის ხელშეკრულება ნაჯრანის ქრისტიანებთან (630წ), რომელთაც ყოველწლიურად უნდა გადაეხადათ 200 ძვირფასი სამოსელი. ჯიზიას ამ სახეს განეკუთვნება აგრეთვე მეორე მართლმორწმუნე ხალიფა ‘უმარ I-ის მიერ ბანუ თაღლიბის ქრისტიანებთან გაფორმებული ხელშეკრულება. 2. *ალ-ჯიზა ალ-‘ანავიყა,* ყოველწლიური ხარკი, რომლითაც იბეგრებოდა დამარცხებული მოსახლეობა. ასეთი ხარკი დააკისრა ხალიფა ‘უმარ I-მა ერაყის, სირიისა და ეგვიპტის მოსახლეობას, ამ ქვეყნების დაპყრობის შემდეგ. თითოეული მცხოვრები ვალდებული იყო გადაეხადა ჯიზია და მიწებიდან – ხარაჯა.

ჯიზია ძირითადად ფულით უნდა ყოფილიყო გადახდილი, მაგრამ ფულის ნაცვლად შეიძლება აეღოთ: სახედარი, სასარგებლო ნივთე-

[1] Ziauddin Ahmed and Ziauddin Ahmad, “The Concept of Jizya in Early Islam,” *Islamic Studies*, 14/4 (1975), 293-305.

[2] Muhammad Mushtaq Ahmad, “The Notions of Dār Al-Ḥarb and Dār al-Islām in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Ḥanafī School,” *Islamic Studies,* 47/1 (2008), 32-34.

ბი, ტანსაცმელი, ავეჯი, ჭურჭელი, იარაღი, საყოფაცხოვრებო საგნები და სხვა. გამუსლიმებული ზიმმი ჯიზიასაგან თავისუფლდებოდა. გარდაცვლილებიდან ჯიზია არ აიღებოდა. VIII საუკუნემდე ჯიზიასაგან თავისუფლდებოდნენ ზიმიების წარმომადგენელი რელიგიური პირები, რომელთაც არ ჰქონდათ საკუთარი შემოსავალი და მთლიანად თავისი კონფესიის სახსრებით არსებობდნენ. ხშირად გადასახადი იკრიბებოდა წელიწადში რამდენჯერმე. მოგვიანებით, 976 წელს გამოიცა კანონი, რომლის მიხედვით გადასახადი იკრიბებოდა წლის პირველივე თვეში, და მისგან თავისუფლდებოდნენ ქალები, არასრულწლოვანები, გაჭირვებულები და ქორწინებაში არმყოფი ბერები. გადასახადის გადახდისას, ჩვეულებრივ, გაიცემოდა ქვითარი, ხოლო უფრო არახელსაყრელ დროს ზიმიებს კისერზე კიდებდნენ გადასახადის დამადასტურებელ ბირკას, ხელზე კი არტყამდნენ ბეჭედს. მაგ., ეგვიპტეში, უმაიანთა მმართველობის ბოლო პერიოდში ბერები ვალდებული იყვნენ ეტარებინათ რკინის სამაჯური, ხოლო ქრისტიანებს ხელზე ასვამდნენ ბეჭედს ლომის გამოსახულებით.[1] XI-XII საუკუნეებში დამკვიდრდა პრაქტიკა, რომელიც გულისხმობდა ცალკეული კონკრეტული რელიგიური თემის საერთო პასუხისმგებლობას ჯიზიას გადახდაზე. ამ შემთხვევაში თანხა განისაზღვრებოდა თემის წევრთა რაოდენობით და მისი აკრეფა ევალებოდა ზიმიების ავტორიტეტულ წარმომადგენელს ან კონფესიის მეთაურს.

ეგვიპტის ავტოქტონური, არამუსლიმი მოსახლეობის აბსოლუტურ უმრავლესობას შეადგენდნენ კოპტები, რომლებიც ჯიზიას იხდიდნენ 1855 წლის დეკემბრამდე (სა'იდ ფაშამ, მუჰამმად 'ალის მეოთხე ვაჟმა გააუქმა ჯიზია), მაგრამ მას მხოლოდ სიმბოლური ხასიათი ჰქონდა.

თანზიმათის (პროგრესული რეფორმების პერიოდი ოსმალეთის იმპერიაში 1839 წლიდან XIX ს-ის 70-იან წლებამდე) ერთ-ერთი დიდი მონაპოვარი იყო სულტნის მიერ მუსლიმი და არამუსლიმი ქვეშევრდომების თანასწორობის გამოცხადება (1856წ.), მაგრამ იგი მიუღებელი აღმოჩნდა მუსლიმი მოსახლეობისათვის. არამუსლიმები კვლავ იხდიდნენ ჯიზიას, მილეთების სისტემა შენარჩუნდა, ხოლო მეჯლისებსა და სასამართლოში რელიგიურ უმცირესობათა თვალსაზრისი ანგარიშგასაწევად არ ითვლებოდა.

2014 წელს გამოცხადებული „ისლამური სახელმწიფოს" კონტროლირებად ტერიტორიაზე ჯიზია (დაახლ. 4.25 გრამი ოქრო წელიწადში) აიღებოდა არამუსლიმებისაგან (2014 წლის ივლისში ისლამისტებმა ულტიმატუმი წაუყენეს ქ. მოსულის ქრისტიანებს: ან მიეღოთ ისლამი, ან გადაეხადათ ჯიზია, ან დაეტოვებინათ ქალაქი).

[1] Taqī al-Dīn Ahmad b. 'Alī Al-Maqrīzī, *Al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fī dhikr al-khitat wal-āthār* (Beirut, n.d.), offset of Būlāq 1324 edn., 1, 492.

‘უშრი (‘უშრ) – მეათედი, მუსლიმური მოსახლეობის გადასახადი. ‘უშრის ვალდებულება განმტკიცებულია ყურანით, სუნათი და იჯმა‘თი. ის ძირითადად ორგვარ გადასახადს აღნიშნავს: 1. ‘უშრი ეწოდება იმ გადასახადს, რომელსაც იხდიან მუსლიმები ‘უშრის მიწებიდან. 2. ‘უშრი აღნიშნავს იმ გადასახადს, რომელსაც იხდიან სავაჭროდ გამიზნული ყოველგვარი საქონლიდან. ამ შემთხვევაში მუსლიმიც და არამუსლიმიც, მაგრამ მუსლიმები გაცილებით ნაკლები სიდიდით იხდიან ამ გადასახადს, ვიდრე არამუსლიმები. ‘უშრი აიღება იმ პროდუქტებიდან, რომელთა შენახვაც შეიძლება, იზომება ან იწონება. თუ მოსავალი აღწევს 5 ვასკს ან მეტს, მაშინ იღებენ ‘უშრს ან ნახევარ ‘უშრს მიწის მორწყვის საშუალებების მიხედვით. სავაჭროდ გამიზნული საქონლიდან, ‘უშრი აიღებოდა თუ მისი ფასი აღწევდა 200 დირჰამს ან 20 მისკალს. ამასთან მუსლიმები იხდიდნენ 1/4 უშრს (=2.5%), ზიმიები 1/2 უშრს (=5%). ‘უშრს გასაყიდი საქონლიდან იხდიდნენ წელიწადში ერთხელ.[1]

შუა საუკუნეებში ‘უშრს ჰქონდა დაახლ. სამი მნიშვნელობა: უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო გადასახადი მიწათმოქმედების პროდუქტებიდან ე.წ.‘უშრის მიწებზე, რომლებიც არ ექვემდებარებოდა ხარაჯით დაბეგვრას. ამ მნიშვნელობით ‘უშრი განიხილებოდა ზაქათის ნაირსახეობად. ჰანაფიტების აზრით, „ნებისმიერი მიწა, რომლის მოსახლეობამ მიიღო ისლამი ან გადაეცა გამარჯვებულებს ნადავლის სახით, ითვლება ალ-‘უშრად“. ამ ვერსიას მხარს უჭერდა მრავალი მუსლიმი სამართლისმცოდნე. თუმცა, პრაქტიკაში, მხოლოდ ერთეულები იღებდნენ უფლებას გადაეხადათ ‘უშრი ხარაჯის ნაცვლად. ამგვარად, ე.წ. ხარაჯის მიწის მფლობელ მუსლიმს უნდა გადაეხადა არა მხოლოდ მიწაზე დაწესებული გადასახადი, არამედ – ‘უშრიც. ამასთანავე, ‘უშრის მიწებიდან, რომლებიც ხელოვნურად ირწყვებოდა, აიღებოდა მოსავლის 1/20. სხვა ორი მნიშვნელობით, *‘უშრ* იხმარებოდა მრავლობით რიცხვში – *‘უშურ*. ამ ტერმინის ქვეშ იგულისხმებოდა სავაჭრო ბაჟი (საქონლის ფასის 1/10) აღებული ვაჭრებიდან, რომლებიც არ იყვნენ არც მუსლიმები და არც ზიმიები და ასევე ყველა სავაჭრო მოსაკრებელი მუსლიმებიდან ზაქათის გვერდით.[2] გადმოცემის თანახმად, მუჰამმადმა თქვა: „(იმ მიწებიდან), რომლებიც ირწყვება წვიმით, მიწისქვეშა წყაროების წყლით ან სხვა ბუნებრივი გზით, (უნდა აღებულ იქნეს) 1/10, ხოლო (მიწებიდან, რომლებიც მოითხოვს) ხელოვნურ მორწყვას, – ამის ნახევარი“ (ალ-ბუხარი, 10:698, 24:1483). აბუ Იუსუფის თანახმად, „უშრით იბეგრება მხოლოდ ის, რაც შეძენილია ვაჭრობისათვის.... და თუ მოვა მოვაჭრე [მუსლიმი]

[1] Ziauddin Ahmed ᲚᲔ Ziauddin Ahmad, “Ushr and Ushr Land,” *Islamic Studies,* 19/2 (1980), 76-94.

[2] Абу Йусуф, *Китаб ал-Харадж,* 234-242.

‘უშრის ამკრეფთან რაიმე ქონებით ან საქონლით და ეტყვის: „მე მასზე უკვე გადავიხადე ზაქათი“ და დაფიცებით დაადასტურებს ამას, ასეთი დადასტურება მისგან მიიღება, და ის თავისუფლდება მოსაკრებლისაგან“.[1]

პაკისტანში, ზაქათის გარდა, სავალდებულო ისლამური გადასახადია ‘უშრი, რომლითაც იბეგრება მიწათმოქმედების პროდუქცია მისი ხარისხის მიუხედავად. არ იბეგრებიან ‘უშრით პირები, რომლებიც იღებენ სახსრებს ზაქათის ფონდიდან ან მათი მოსავალი შეადგენს არანაკლებ 948კგ ხორბალს ან მის ეკვივალენტს მარცვლეულით (*ნისაბ*). უნდა აღინიშნოს, რომ 1980 წელს, ზაქათის მსგავსად, უშრის შემოღებასაც უკმაყოფილებით შეხვდა პაკისტანის მოსახლეობა, განსაკუთრებით მიწის მესაკუთრეები და არენდატორები. გადასახადის გადამხდელები ითხოვდნენ დაბეგვრის უფრო სამართლიან და პროგრესულ სქემას მიწის ნაკვეთების ფართობის გათვალისწინებით. შესაბამისად, ‘უშრის შემოღების პირველ წლებში (1983-1984) ქვეყნის ბიუჯეტმა დაკარგა შემოსავლების 40%. შემდგომ წლებშიც ‘უშრიდან მიღებული შემოსავალი იყო უმნიშვნელო.[2] 2010 წელს პაკისტანის კონსტიტუციის (1973) მე-18 შესწორებით სერიოზული ცვლილებები შევიდა პაკისტანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციაში, რაც ითვალისწინებდა ზაქათისა და ‘უშრის ფედერალური სამინისტროს გაუქმებას და პროვინციების მიერ შესაბამისი კანონმდებლობის მიღებას. ამ ცვლილების შემდეგ სინდის (2011წ. იანვარი; 2021წ. 4 აგვისტო), ბელუჯისტანის (2011წ. აპრილი), ხაიბერ-პატხუნხვას (2011წ. ოქტომბერი) და ფენჯაბის (2018 წლის თებერვალი) პროვინციებმა მიიღეს თავისი კანონები ზაქათსა და ‘უშრზე.[3]

ხუმსი [ხუმს ან ხუმუს, მრ. რ. ახმას, მეხუთედი“] – ერთ-ერთი ხუთი კანონიკური ისლამური გადასახადიდან, რომელსაც იღებდნენ საკუთრებისა და შემოსავლის სხვადასხვა სახეობიდან (ხელფასი, სა-

[1] იქვე, 236-237.

[2] Khalid Nazir, “Zakāt and ’Ushr System in Pakistan,” *Islamic Studies,* 35/3 (1996), 333-343; Muhammad Akram Khan, *What Is Wrong with Islamic Economics?: Analysing the Present State and Future Agenda* (Edward Elgar, UK, 2013), 434-435; Christian Lorenz, “Informal taxation systems – Zakat and Ushr in Pakistan as example for the relevance of parallel/semi-public dues,” *Munich Personal RePEc Archive (MPRA), Paper 51138* (Germany, 2013). [https://mpra.ub.uni-muenchen.de/51138/1/MPRA_paper_51138.pdf].

[3] Umbreen Samra and Muhammad Saad Siddiqui, “System of Zakāt and Ushr –A Paradigm Shift After Eighteenth Amendment to The Constitution of Pakistan,” *Journal of Islamic Thought and Civilization,* 11/1 (2021), 411-420; The Punjab Zakat and Ushr Act 2018 - Punjab Laws Online [http://punjablaws.gov.pk/laws/2696.html].

ბადოები, ზღვის პროდუქტები, ნაპოვნი განძი, სამხედრო ნადავლი...). ხუმსის გადახდა ხდება როგორც ნატურის, ისე ფულის სახით. ქონებაზე, რომლის ღირებულება აღემატება წლიურ დანახარჯებს, მუსლიმი ვალდებულია გადაიხადოს ხუმსი. მემკვიდრეობით მიღებული ქონება და მაჰრი ხუმსით არ იბეგრება, მაგრამ თუ მემკვიდრე არის მოანდერძის შორეული ნათესავი, ის იხდის ხუმსს (რა თქმა უნდა, თუ მემკვიდრეობა აღემატება მემკვიდრის წლიურ დანახარჯებს). თუ ღარიბი მუსლიმი იღებს ქონებას ქველმოქმედების სახით, ამ ქონებიდან ის არ იხდის ხუმსს, თუნდაც მიღებული სიმდიდრე მნიშვნელოვნად აღემატებოდეს მის წლიურ დანახარჯებს. თუ გარკვეული ფულადი თანხებიდან ხუმსი არაა გადახდილი და ამ თანხით შეძენილია ქონება, მუსლიმი მოსამართლე გამოქვითავს 1/5-ს შეძენილი ნივთებიდან. თუ ხუმსი გადახდილი არაა ნაჩუქარი ქონებიდან, მისი 1/5 არ ითვლება საჩუქრის მიმღების საკუთრებად. ქონებიდან, რომელიც მუსლიმმა მიიღო ურწმუნოსაგან ან პირისაგან, რომელსაც არ ენდობა ხუმსის საკითხებში, სავალდებულო არაა ხუმსის გადახდა. ხუმსის გადახდა ხდება შემთხვევით შეძენილი ქონებიდანაც. შარიათის მოსამართლეები თვალყურს ადევნებენ, რომ არავინ აუაროს გვერდი ხუმსის გადახდას. ოჯახის წლიური დანახარჯები დამოკიდებულია მის სოციალურ მდგომარეობაზე, ოჯახის წევრთა რაოდენობაზე, შემოსავლებზე და სხვ. თუ გაჩნდება ეჭვი, რომ ადგილი აქვს შემოსავლების დაფარვას ხუმსის გადაუხდელობის მიზნით, შარიათის მოსამართლე უფლებამოსილია ჩაატაროს შემოწმება. ხუმსით არ იბეგრება აგრეთვე თანხები, რომლებიც გათვალისწინებულია პილიგრიმობის განსახორციელებლად.[1]

თუ ადამიანი გახდა საბადოს მფლობელი, სადაც მოიპოვებენ ოქროს, ვერცხლს, რკინას, მარილს და სხვ. მან უნდა გადაიხადოს ხუმსი შემდეგი ცენზის შესაბამისად: თუ დანახარჯების გამოთვლის შემდეგ მფლობელს დარჩა 105 მისკალი (დაახლ. 5 გრ) ვერცხლი ან 15 მისკალი ოქრო, მან უნდა გადაიხადოს ხუმსი.

ხუმსით იბეგრება საგანძურიც. შარიათის მიხედვით, საგანძურად ითვლება ფასეულობა, რომელიც დამალულია მიწაში, ხეებში, მთებში და კედლებში. ადამიანი, რომელიც იპოვის განძს მიწის ნაკვეთზე, რომელსაც არ ჰყავს მფლობელი, ხდება მისი მესაკუთრე და ვალდებულია

[1] გადმოცემით, ხუმსი პირველად გადაიხადა მუჰამადის ბაბუამ – 'აბდ ალ-მუტტალიბმა. ისლამური მოძღვრების თანახმად, 'აბდ ალ-მუტტალიბმა ეს მითითება მიიღო ალაჰისაგან სიზმარში იმის შემდეგ, რაც მან კვლავ აღმოაჩინა ზამზამის წმინდა წყარო და მის გვერდით დამარხული საგანძური. მან გადაწყვიტა, რომ მისი ღირებულების მეხუთედი დაეხარჯა რელიგიურ საჭიროებებზე.

გადაიხადოს ხუმსი. ამისათვის ნაპოვნი განძის ღირებულება უნდა იყოს არანაკლებ 105 მისკალი ვერცხლი ან 15 მისკალი ოქრო. სპეციალური ყურადღება ეთმობა ხუმსს, რომელიც აღებულია ნაწილობრივ არასამართლიანად შეძენილი ქონებიდან. თუ ასეთი ქონების მფლობელი ვერ შეძლებს განსაზღვროს, მისი რომელი ნაწილია აკრძალული (*ჰარამ*) და რომელი ნაწილი დაშვებული (ჰალალ), მაშინ მან უნდა გადაიხადოს ხუმსი მთლიანი ქონებიდან და მხოლოდ ამის შემდეგ შეუძლია მისი განკარგვა. პრინციპში, არასამართლიანად შეძენილი ქონება უნდა დაუბრუნდეს კანონიერ მფლობელს ან გადაეცეს ღარიბებს, თუმცა ეს ქმედება არ ჩაითვლება ქველმოქმედებად ან კეთილ საქმედ.

ხუმსი-ს საფუძველი გახდა ყურანის მე-8 სურის (ალ-ანფალ) 41-ე აია: „იცოდეთ, როცა იალაფებთ რაიმეს, ალაჰისაა მისი მეხუთედი და მოციქულისა, ახლობლებისა და ობლებისა, საპყრებისა და მოგზაურებისა“...). ამ აიას შიიტური ინტერპრეტაციით, ალაჰის კუთვნილი წილი გადავიდა მუჰამმადზე, რათა მას დაეხარჯა ეს თანხა ალაჰის გზაზე (ანუ მოწყალებასა და მუსლიმური თემისათვის სასარგებლო საქმეებზე). მოციქულ მუჰამმადის გარდაცვალების შემდეგ ხუმსი განკუთვნილი იყო მოციქულის ოჯახისათვის (აჰლ ალ-ბაით), ხოლო იმამ ალ-მაჰდის დიდი დაფარვის პერიოდში – რელიგიური სწავლულებისათვის, რომელთაც არ გააჩნდათ შემოსავლის სხვა წყაროები.

თანამედროვე პერიოდში ხუმსი ასრულებს ძირითადი ისლამური გადასახადის როლს შიიტებთან და ზაქათით იბეგრება აქტივების 9 სახე: ოქროსა და ვერცხლის მონეტები, აქლემები, ძროხები, ცხვრები, ხორბალი, ქერი, ფინიკი და ქიშმიში. თუმცა ხუმსით იბეგრება აგრეთვე მოგება ან დამატებითი შემოსავალი, კანონიერად შეძენილი ქონება (უკანონოდ შეძენილ ქონებათან ერთად), შახტები და სასარგებლო წიაღისეული, ზღვის ფსკერიდან მოპოვებული ძვირფასი ქვები, სამხედრო ნადავლი.

ზაქათი – სახელმწიფო გადასახადი

ზაქათი – სავალდებულო მოწყალება ნამეტი ქონებიდან 1/40-დან 1/10-მდე; ყურანის თანახმად, „ვერასოდეს დაიმკვიდრებთ სათნოებას მანამ, სანამ მოწყალებად არ გასცემთ იმისაგან, რაც გიყვართ. და მცირედიც კი, რასაც მოწყალებად გაიღებთ, იცის ალაჰმა“ [3:92/86]. არსებობს განსხვავება ზაქათს, როგორც თითოეული მუსლიმის რელიგიურ ვალდებულებას და ზაქათს, როგორც სახელმწიფო გადასახადს შორის. ამის გამო თანამედროვე ისლამურ მეცნიერებათა კომპლექსში ცალკეა გამოყოფილი ისეთის დისციპლინები როგორიცაა *ფიკჰ აზ-ზაქათ* (ზაქა-

თის მუსლიმურ-სამართლებრივი ასპექტები) და *იკთისადიჲათ აზ-ზაქათ* (ზაქათის ეკონომიკური ასპექტები).

1970-იანი წლების ბოლოს და 1980-იანი წლების პირველ ნახევარში მსოფლიოს მხოლოდ სამმა სახელმწიფომ – პაკისტანი, ირანი და სუდანი – ჩაატარა ექსპერიმენტი საკუთარი ფინანსური სისტემის „ისლამიზაციისათვის“. რეფორმები შეეხო საგადასახადო სისტემასაც და შემოიღეს ზაქათი სახელმწიფო გადასახადის სახით (პაკისტანი და სუდანი). თუმცა ეს ექსპერიმეტი არ აღმოჩნდა სრულად წარმატებული. უკვე 1980-იანი წლების ბოლოს ირანმა უარი განაცხადა ისლამური ეკონომიკის შემოღების მცდელობაზე, რასაც ხელი შეუწყო ერაყთან ომის შედეგად ქვეყანაში შექმნილმა პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა ვითარებამ.

დღეისათვის ზაქათი სახელმწიფო გადასახადის რანგშია აყვანილი 6 ქვეყანაში: საუდის არაბეთი (1950 წლიდან), ლიბია (1971 წლიდან), პაკისტანი (1980 წლიდან), სუდანი (1984 წლიდან), მალაიზია (1986 წლიდან) და იემენი (1999 წლიდან). ამ ქვეყნებში ზაქათი აიღება საბანკო დეპოზიტებიდან და ფასიანი ქაღალდებიდანაც.

საუდის არაბეთში ჰიჯრით 1370 წლის 19 ჯუმადა II/1951 წლის 17 აპრილს გამოიცა მეფის განკარგულება (№17/2/28/8634), რომლის თანახმადაც საუდის არაბეთის ფიზიკურ და იურიდიულ პირებს უნდა გადაეხადათ ზაქათი. 1956 წლამდე ზაქათს იხდიდნენ მხოლოდ სამეფოს ქვეშევრდომები. მოგვიანებით ის სავალდებულო გახდა ბაჰრეინის, ქუვეითის და კატარის მცხოვრებლებისათვის, რომლებიც იმ დროს წარმოადგენდნენ საუდის არაბეთის სამეფოს ნაწილს. ზაქათის ოდენობა განისაზღვრებოდა შემოსავლების 2.5%-ის ოდენობით. უკვე მომდევნო წელს დაწიეს 1.25%-მდე. განსხვავება (1.25 %) გადასახადის გადამხდელებს შეეძლოთ გადაეცათ იმათთვის, ვინც მათი აზრით, მეტად საჭიროებდა ამ თანხებს. ამგვარად, თანხის ნახევარი ხდებოდა სადაკა – ნებაყოფლობითი მოწყალება. თუმცა უკვე 1963 წელს დაუბრუნდნენ ზაქათის 2.5%-ს. ზაქათით იბეგრება არა მხოლოდ მიწათმოქმედების პროდუქტები, პირუტყვი, საქონელი და სხვა აქტივები, არამედ – შემოსავლები ადვოკატების, ექიმების, უძრავი ქონების აგენტების და სხვ. ზაქათის აკრეფას მთლიანობაში ახორციელებდა ფინანსთა სამინისტროს ზაქათისა და გადასახადების მთავარი სამმართველო, ხოლო მიწათმოქმედებისა და მეცხოველეობის პროდუქტებიდან ზაქათს კრებდა სოციალური სტრუქტურები. ზაქათის განაწილებაზე პასუხისმგებელი იყო შრომისა და სოციალური უზრუნველყოფის სამინისტრო. 2021 წელს გაერთიანდა ზაქათისა და გადასახადების მთავარი სამმართველო

და მთავარი საბაჟო სამმართველო და ეწოდება *ზაქათის, გადასახადებისა და საბაჟო სამმართველო*.[1]

იემენი ერთადერთი ქვეყანაა, სადაც ზაქათის აღება ფაქტობრივად არ შეწყვეტილა მოციქულის ეპოქიდან ჩვენს დრომდე. 1999 წლის კანონით შარიათული ვალდებულებების შესახებ იემენში ზაქათს იხდის ყველა მუსლიმი, რომელსაც აქვს შემოსავალი და ფლობს აქტივებს ქვეყანაში, მათი მოქალაქეობის მიუხედავად. ზაქათით იბეგრება პირუტყვი, მიწათმოქმედების პროდუქტები, საქონელი და ფული. ზაქათით შეკრებილი თანხების გახარჯვის სქემა გაწერილია სახელმწიფო ბიუჯეტში. სახელმწიფო კრეფს აგრეთვე ზაქათ ალ-ფიტრს – სავალდებულო გადასახადს რამადანის თვის მარხვის შემდეგ. ქვეყნის კონსტიტუციის თანახმად, „გადასახადების გადახდა და სახელმწიფო დანახარჯებში მონაწილეობა ითვლება მოქალაქის ვალდებულებად. გადასახადების აკრეფა, არსებული გადასახადების ცვლილება ან გაუქმება ხდება მხოლოდ კანონის შესაბამისად. გადასახადის გადახდისაგან ნაწილობრივი ან სრული გათავისუფლება დაშვებულია მხოლოდ კანონით დადგენილ შემთხვევებში. გადასახადების აკრეფა ხორციელდება საზოგადოების ინტერესების გათვალისწინებით, სახელმწიფო რესურსების განვითარებისა და სოციალური სამართლიანობის უზრუნველყოფის მიზნით საგადასახადო სისტემის ჩარჩოებში. საშემოსავლო გადასახადი აიღება პროგრესული სქემით. გადასახადების გადახდისაგან თავის არიდება არის დანაშაული, რომელიც ისჯება სასჯელით“ [22-ე მუხლი].[2]

პაკისტანში ზაქათის და ‘უშრის შემოღება სახელმწიფო გადასახადის რანგში იყო ნაწილი ისლამიზაციის პოლიტიკის, რომელიც გაატარა პრეზიდენტმა ზია-ულ-ჰაკმა. ეს „კანონი ზაქათისა და ‘უშრის შესახებ“ მიიღეს 1979 წლის 24 ივნისს და მუხლი ზაქათის თაობაზე ძალაში შევიდა 1980 წლის 20 ივნისს, შესწორებების შეტანისა და მთავრობის სპეციალური მითითებების შემდეგ (ბოლო შესწორება 1997წ.), ხოლო ‘უშრთთან დაკავშირებული დებულებები შეჩერდა 1983 წლის 15 მარტამდე. მთავრობა დიდ იმედებს ამყარებდა ამ კანონზე გადაუდებელი

[1] Abdullah Wahib Allami, *Principlizing Islamic Zakat as a System of Taxation* (A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy), (Brunel University, London, 2015), 188-215; Abdulsalam Ahmed Sawmar, Mustafa Omar Mohammad, “Governance of Formal Zakat institution in Saudi Arabia,” *International Journal of Zakat* (IJAZ), 4(2), (December 2019), 23-40; Ahmed A. Altawyan, “The Tax and Zakat Appeal System in the Kingdom of Saudi Arabia: An overview,” *Journal Sharia and Law*, 82 (2020), 1-21.

[2] Fekri Ali Shawtari, Abdullah Mohammed Ahmed and Omar Alaeddin, “The Current Practice and Expected Transformation of Zakah Institution in Yemen in Light of the Current Crisis: An Ethical Consideration,” Adel Sarea, *Impact of Zakat on Sustainable Economic Development* (Hershey, PA, USA, 2020), 95-107.

სოციალური პროგრამების განსახორციელებლად. იგეგმებოდა, რომ 3, მაქსიმუმ 5 წლის განმავლობაში ზაქათით და 'უშრით შეკრებილი თანხები ბიუჯეტს შეავსებდა 2.9 მლრდ რუპიით (290 მლნ აშშ დოლარი). პაკისტანის მრავალი მოქალაქე უკმაყოფილო იყო ზაქათის შემოღებით, განსაკუთრებით როცა გაირკვა, რომ ეს გადასახადი იარსებებდა უკვე არსებულ გადასახადებთან ერთად და ზაქათით დაბეგვრას დაექვემდებარებოდა საბანკო დეპოზიტები, ანგარიშები, ფასიანი ქაღალდები, აქციები. ზაქათის შემოღების წინააღმდეგ აქტიურად გამოვიდნენ შიიტები, რომლებიც თვლიდნენ, რომ მათ მიერ შეკრებილი თანხები, უპირველეს ყოვლისა, მოხმარდებოდა სუნიტურ უმრავლესობას. შიიტები მოუწოდებდნენ თემის წევრებს გამოეტანათ თანხები ბანკებიდან და ბოიკოტი გამოეცხადებინათ სამთავრობო სტრუქტურების მუშაობისათვის შარიათის კანონების რეალიზებისათვის და ასევე მოითხოვდნენ, რომ ზაქათი მათ თემში შეკრებილიყო არა სახელმწიფოს, არამედ – შიიტი სასულიერო წოდების მიერ. ამდენად, მხოლოდ კონსულტაციებისა და შესწორებების შემდეგ შევიდა კანონი ძალაში. შიიტებს და სხვა არასუნიტურ მიმდინარეობებს ნება დაერთოთ განემარტათ დებულებები გადასახადით დაბეგვრაზე მათი რელიგიური ტრადიციების შესაბამისად. მთავარი ორგანო, რომელიც აკონტროლებს ზაქათის აკრეფას, არის ზაქათის ცენრალური საბჭო, რომლის სათავეში პაკისტანის უზენაესი სასამართლოს ყოფილი ან მოქმედი მოსამართლეა. შემდეგი რგოლი არის პროვინციული საბჭოები (თავმჯდომარე უნდა იყოს პროვინციული უზენაესი სასამართლოს წევრი), მერე მოდის საოლქო და რაიონული საბჭოები. თითოეულ დასახლებულ პუნქტში, სადაც მოსახლეობის რაოდენობა მერყეობს 1 000-დან 7 000-მდე, გათვალისწინებულია ადგილობრივი საბჭოს შექმნა.[1]

ლიბიაში, პაკისტანისაგან განსხვავებით, საბანკო დეპოზიტები და სხვა ფინანსური აქტივები არ იბეგრება ზაქათით. 1971 წელს მიღებული კანონით ზაქათის შესახებ გადასახადი აიღება მიწათმოქმედების პროდუქტებიდან, ხოლო 1975 წლიდან – მეცხოველეობის პროდუქტებიდანაც. ზაქათის აკრეფით და განაწილებით დაკავებულია სხვადასხვა უწყება, მაგრამ კანონში ნათლადაა გაწერილი ზაქათით შეკრებილი თანხების განაწილების პროპორციები და მათი მიმღებები. მაგ., ისლამური მოწოდების მსოფლიო ორგანიზაცია, რომელიც დაკავებულია ისლამის

[1] Faiz Mohammad and Muhammad Anwar, "Prospects of Poverty Eradication Through the Existing 'Zakat' System in Pakistan [with Comments]," *The Pakistan Development Review,* 30/4 (1991), 1119-1129; Imran Ashraf Toor and Abu Nasar, "Zakat as a Social Safety Net: Exploring the Impact on Household Welfare in Pakistan," *Pakistan Economic and Social Review*, 42/1-2 (2004), 87-102.

გავრცელებით ლიბიის გარეთ, იღებს ქვეყანაში შეკრებილი ზაქათის თანხების 30%-ზე მეტს.[1]

სუდანში ზაქათი სავალდებულო სახელმწიფო გადასახადად გამოცხადდა 1984 წელს („კანონი ზაქათისა და გადასახადების შესახებ“) და არსებითი ცვლილებები შეიტანეს 1986 და 1990 წლებში. 2001 წელს ზაქათი ჩამოყალიბდა როგორც სოციალ-ეკონომიკური ინსტიტუტი, რომელიც უზრუნველყოფს დაცვას გვალვის, გაუდაბნოების, სტიქიური უბედურებებისა და ეპიდემიების დროს და ხელს უწყობს უმუშევრობის პრობლემის დაძლევას მცირე ბიზნეს-პროექტებისათვის გრანტების გადაცემის გზით. ზაქათის გვერდით შემოიღეს სპეციალური გადასახადი, რომელსაც იხდიდნენ ადგილობრივი არამუსლიმები და უცხო ქვეყნის მოქალაქეები, რომლებიც მუდმივად ცხოვრობდნენ სუდანში. ზაქათის შეკრებასა და განაწილებასთან დაკავშირებულ ყველა საკითხზე პასუხისმგებელია რელიგიურ საქმეთა სამინისტროს ზაქათისა და გადასახადების პალატა. თუმცა დიდი ხნის განმავლობაში კანონის დებულებები სრულად ვერ გამოიყენებოდა შიდა არეულობების გამო. მაგ., ზაქათი პირუტყვიდან იკრიბება მხოლოდ 1991 წლიდან. ზაქათის პალატა გასცემს უპროცენტო კრედიტებს ფერმერებზე ზაქათის ფონდიდან, რაც ეთანხმება თანამედროვე მუსლიმი სამართლისმცოდნეების უმრავლესობის პოზიციას. ფერმერებმა კრედიტი უნდა დააბრუნონ მოსავლის აღების შემდეგ.[2]

მალაიზიის კონსტიტუციის თანახმად (მუხლი 74, ნაწ.2), ყველა საკითხი, რომლებიც დაკავშირებულია რელიგიურ საქმეებთან, წყდება შტატების კომპეტენციით. 1986 წლის ფედერალური კანონი განიხილავს ზაქათს ერთ-ერთ სავალდებულო გადასახადად. კანონმდებლობის უნიფიკაციის პოლიტიკის გატარების მიუხედავად, გადასახადის აკრეფის პროცედურები განსხვავებულია შტატების მიხედვით. ზაქათთან დაკავშირებული საკითხების გადაწყვეტა ევალებათ ადგილობრივ ისლამურ რელიგიურ საბჭოებს. მათ სტრუქტურებში გათვალისწინებულია სპეციალური დანაყოფები (ბაით ალ-მალ), ზაქათის დეპარტამენტები და კომიტეტები და ა.შ. ამ ქვედანაყოფების კოორდინაციას ფედერალურ დონეზე ახორციელებს ფედერალური სააგენტოს – მალაიზიის ისლამური განვითარების დეპარტამენტის (ანგარიშვალდებულია პრემიერ-მინ-

[1] Monzer Kahf, “Introduction to the Study of Economics of Zakah,” *Economics of Zakah* (Jeddah, 2002), 31-32.

[2] M. G. Elmaghrabi, M. O. Mohammed and M. T. Jan, “Towards Developing Standards for the Zakat Administration in the Republic of Sudan,” *International Journal of Management and Applied Research*, 7/2 (2020), 136-146; Habib Ahmed, *Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation* (Jeddah, 2004), 127.

ისტრის წინაშე) *ბაჲთ ალ-მალ*-ის კოორდინაციის განყოფილება. მალაიზიაში ზაქათი აიღება მიწათმოქმედების პროდუქტებიდან, სასურსათო მარაგებიდან, დანაზოგებიდან, სხვა მატერიალური ფასეულობებიდან და ხელფასიდან. თუმცა ზაქათის ამკრეფ მოხელეებს არ აქვთ წვდომა ინფორმაციაზე გადასახადის გადამხდელთა შემოსავლების აქტივების შესახებ და ზაქათი ფაქტობრივად აიღება მხოლოდ ხილული აქტივებიდან. ამის გარდა, მალაიზიაში სავალდებულო გადასახადია ზაქათ ალ-ფიტრი, რომელიც, შაფიიტური მაზჰაბის წარმომადგენელთა აზრით, ზაქათის ნაირსახეობაა ხილული ქონებიდან (*ამვალ ზაჰირ*).[1]

ფიზიკური პირების გადასახადებით დაბეგვრისას საუდის არაბეთის გამოცდილება ასეთია: საუდის არაბეთისა და სპარსეთის ყურის ქვეყნების მუსლიმები იხდიან მხოლოდ სახელმწიფოს მიერ დადგენილ ზაქათს – შემოსავლების 2.5%-ს, ხოლო დანარჩენი ფიზიკური პირები, ვინც იმყოფება საუდის არაბეთის ტერიტორიაზე ან იღებს შემოსავალს საუდის არაბეთში, იხდიან საშემოსავლო გადასახადს 20%-ის ოდენობით[https://dzit.gov.sa].

9 მუსლიმურ ქვეყანაში (ბანგლადეში, ბაჰრეინი, ეგვიპტე, ინდონეზია, იორდანია, ირანი, ქუვეითი, ლიბანი და არაბთა გაერთიანებული საამიროები) ზაქათი მხოლოდ ნაწილობრივ არის სახელმწიფო გადასახადი ანუ ორმაგი დაბეგვრა არ ხდება.

ისლამური საფინანსო სისტემა და მევახშეობა თანამედროვე ისლამურ სამყაროში

ისლამური ეკონომიკის საფუძვლების (ვაჭრობა, ფინანსური ურთიერთობა პარტნიორებთან, გადასახადებით დაბეგვრა) დეტალური დამუშავება და კონკრეტიზაცია დაიწყო VIII-IX საუკუნეებში. უკვე მაშინ ისლამური საბანკო ოპერაციების ზოგიერთი ფორმა ცნობილი იყო ბაღდადში (ერაყი), დამასკოსა (სირია) და ფესში (მაროკო).

შუა საუკუნეების მუსლიმურ სამყაროში საბანკო მომსახურების გავრცელებაზე მოწმობს ის ფაქტი, რომ XI საუკუნის დასაწყისისათვის ისეთ დიდ სავაჭრო ცენტრში, როგორიც არის ქალაქი ბასრა, თითოეულ ვაჭარს ჰქონდა ანგარიში თავის ბანკირთან და იხდიდა ბაზარში ჩეკებით (*ხატტ-ი სარრაფ*). იმ დროს მეორე დიდ ქალაქში ისფაჰანში ბანკირთა

[1] Abdelkader Laallam, Mansha Rafiq, Rafik Harkati, "The Impact of Zakah on Malaysian Economic Development," Adel Sarea, *Impact of Zakat on Sustainable Economic Development* (Hershey, PA, USA, 2020), 21-37.

ბაზარზე იყო დაახლ. 200 ბანკი. 1890 წელს ეგვიპტეში, სუეცის არხის მშენებლობის დროს შედგა პირველი ისლამური გარიგებები.

ისლამური ეკონომიკის იდეის მნიშვნელოვანი რეალიზაცია პრაქტიკაში არის ისლამური საბანკო-საფინანსო სისტემა, რომელიც მოიცავს საკუთრივ ისლამურ ბანკებს (*ალ-ბანქ ალ-'ისლამიყა* ან *ალ-მაṣრიფ ალ-'ისლამიყა)*, საინვესტიციო და სადაზღვევო კომპანიებს, საქველმოქმედო ფონდებს, ვაკფებს და აგრეთვე სხვა არასაბანკო დაწესებულებებს. ისლამური საფინანსო სისტემა შეიძლება დახასიათდეს როგორც ფინანსირების მეთოდების და მექანიზმების ერთობლიობა, რომლებიც საშუალებას იძლევა განხორციელდეს ეკონომიკური საქმიანობა შარიათით განსაზღვრული საბაზო პრინციპების დარღვევის გარეშე.

ისლამური ბანკი – ფინანსური ორგანიზაციის განსაკუთრებული ფორმაა, რომლის დროსაც კლიენტები ღებულობენ მომსახურებას შარიათის წესების დაცვით. რა არის ისლამური ფინანსების წარმოშობის და განვითარების მიზეზი? 1. ისლამური ფინანსების აქტიური განვითარება ბოლო 50 წლის მანძილზე, რაც დაკავშირებული იყო ნავთობზე ფასების ზრდით და ნავთობდოლარების აკუმულირებით სპარსეთის ყურის არაბულ ქვეყნებში. 2. 1970-1980-იან წლებში რელიგიური თვითშეგნების ამაღლება ანუ ე.წ. ისლამური აღორძინება მუსლიმურ ქვეყნებში, რაც გამოიწვია სოციალ-ეკონომიკური პრობლემების გადაუჭრელობამ. 3. ფინანსური ინოვაციების ტალღა, რამაც ფინანსების დერეგულირებასთან ერთად შესაძლებელი გახადა წმინდა ისლამური საბანკო პროდუქტის შემუშავება. 4. ისლამური საკრედიტო დაწესებულებების მომსახურებაზე მოთხოვნა განპირობებულია მუსლიმთა რაოდენობის ზრდით ევროპასა და აშშ-ში. ეს დაკავშირებულია მუსლიმი მიგრანტების რაოდენობის ზრდასთან ამ ტრადიციულ ქრისტიანულ რეგიონებში და არამუსლიმთა რიცხვის ზრდით, რომლებიც იღებენ ისლამს.

თეორიული და იდეოლოგიური ბაზა, რასაც ეყრდნობა ისლამური საფინანსო დაწესებულებები, არის ყურანი. როგორც წესი, ისლამურ საფინანსო ინსტიტუტებს კონსულტაციებს უწევს ულემთა საბჭო, რომელიც დაკავებულია ყურანისა და მოციქულის სუნას ინტერპრეტაციით. რელიგიური მითითებები, რის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა ისლამური ეკონომიკური დოქტრინა, ეფუძნება იმას, რომ ადამიანი არ არის ქონების (ფულადი საშუალებები, საქონელი, უძრავი ქონება) მესაკუთრე, ის მხოლოდ ალაჰის ნებით თავისი ცხოვრების პერიოდში იღებს უფლებას ქონების განკარგვაზე. რამდენადაც ადამიანი არის ალაჰის ნდობით აღჭურვილი მმართველი, ამიტომ მისთვის გადაცემული სახსრები გამოყენებული უნდა იყოს მთელი საზოგადოების სასარგებლოდ, მათ შორის მისი მფლობელის მატერიალური კეთილდღეობის უზრუნველსაყ-

ოფად. ამ მოდელის მნიშვნელოვანი ასპექტია ის, რომ რესურსები არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს სპელულატიური მიზნებით, მათი მიზანია – რეალური დამატებითი ღირებულება, საქონლისა და მომსახურების მოცულობის გაზრდა.

ისლამური ბანკები ისლამური საფინანსო წესების მიხედვით მოქმედებენ, რაც საბანკო პროცენტზე (*ან-ნისბა ალ-მიავიდა*) უარის თქმას გულისხმობს. მოგების მისაღებად კი ისლამთან შესაბამისობაში მყოფ სხვადასხვა ფინანსურ ინსტრუმენტებს იყენებენ. მართალია, ისლამური ფინანსური სისტემა პროცენტებს კრძალავს, მაგრამ მოგება როდია აკრძალული. მოგება გახლავთ შედეგი, რომელიც მიიღება ფინანსებისა და მეწარმეობის ურთიერთშერწყმით. შინაარსობრივად, ეს გახლავთ მოგებისა და რისკების გაყოფის სისტემა, რომელიც სრულიად არის დაფუძნებული აქციონერული დაფინანსების საფუძველზე. ისლამური საფინანსო სისტემა დაუშვებლად მიიჩნევს ფინანსური მექანიზმის გამოყენებას მხოლოდ ახალ ფულად ბრუნვაში დასაბანდებლად. თუ დასავლურ ფინანსურ მოდელში ბატონობს ლოზუნგი „ფულმა ფული უნდა აკეთოს“, ისლამური პრინციპებით ფინანსური რესურსები ძირითადად მიმართულია ვაჭრობისა და რეალური წარმოების განვითარებისათვის. შარიათის კანონების არსი მდგომარეობს იმაში, რომ ფულის დაბანდება უნდა მოხდეს საქონელში და საქონლის წარმოებაში. ექსპერტების აზრით, ამ პრინციპებმა განაპირობეს ის, რომ გლობალური ეკონომიკური კრიზისი განსხვავებით დასავლური ბანკებისაგან, არ შეეხო ისლამურ ბანკებს.[1]

შარიათის მიხედვით, ისლამურ ბანკებს ეკრძალება პოტენციურად საშიშ აქტივებში ინვესტირება. ასეთ აქტივებს შორისაა მაღალრისკიანი იპოთეკა და დერივატივები. ისლამური ბანკები კაპიტალს ასევე არ აბანდებენ იმ საწარმოებსა და ფირმებში, რომელთა საქმიანობაც ისლამურ პრინციპებს ეწინააღმდეგება. კერძოდ, ეს ეხება ალკოჰოლური პროდუქციის, ღორის ხორცისა და შეიარაღების მწარმოებელ კომპანიებს.[2] თითოეულ ისლამურ ბანკში მოქმედებს „შარიათის კომიტეტი“, რომელიც თვალყურს ადევნებს, რომ ბანკის საქმიანობა შეესაბამებოდეს შარიათის პრინციპებს. ბანკების უმრავლესობამ მიიღო კონტროლის საერთაშორისო ნორმები და სტანდარტები ფინანსური აღრიცხვისა და აუდიტის დარგში. ისლამური საფინანსო ინსტიტუტების აღრიცხვისა და აუდიტის ორგანიზაციამ (Organisation de comptabilite et d'audit des institutions

[1] Madiha Khan, "Islamic Banking Practices: Islamic Law and Prohibition of Ribā," 413-422.

[2] 2011 წელს ინდოეთის ქალაქ ბომბეის საფონდო ბირჟამ აამოქმედა ახალი ინდექსი BSE TASIS Sharia 50, რომელშიც ის 50 კომპანია შედის, რომელთა საქმიანობაც შარიათთან წინააღმდეგობაში არ მოდის.

fmancieres islamiques – OCAEF), საერთაშორისო ნორმების საფუძველზე, დაადგინა ისლამური ბანკებისათვის შესაბამისი ნორმები.

მსოფლიოში პირველი ისლამური ბანკი (Mit Ghamr Bank), რომელიც პასუხობდა შარიათის პრინციპებს (უპროცენტო ფინანსირება), დაარსდა ეგვიპტეში 1963 წელს (1971 წლიდან Nasser Social Bank) ცნობილი ეკონომისტის აჰმად ან-ნაჯჯარის მიერ. ის ფუნქციონირებდა 1967 წლამდე, მაგრამ ამ მცირე მონაკვეთში მას ჰყავდა 250 ათასი მეანაბრე, ხოლო სადეპოზიტო ბაზა აღწევდა 1,830 მლნ ეგვიპტურ ფუნტს. ეს ბანკი ასრულებდა უფრო მეტად სოციალურ-საგანმანათლებლო ფუნქციას და ავითარებდა კლიენტებში (მუშები, დიასახლისები, სტუდენტები და სხვ.) საბანკო დანაზოგების ჩვევას.

1963 წელსვე მალაიზიაში მუშაობა დაიწყო შემნახველმა კორპორაციამ მუსლიმი პილიგრიმებისათვის (5000 პილიგრიმის ანაბარი), რომელთაც სურდათ ჰაჯის შესრულება. ის მოქმედებდა როგორც საინვესტიციო ფონდი. ისლამური ბანკების სწრაფი განვითარება დაიწყო XX საუკუნის 70-იან წლებში, როდესაც ნავთობზე მსოფლიო ფასების ზრდის შედეგად დაიწყო ნავთობდოლარების თავმოყრა არაბულ მონარქიებში. 1975 წელს არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში დაარსდა დუბაის ისლამური ბანკი (*Dubai Islamic Bank*), რომელიც დღეს ითვლება ერთ-ერთ უმსხვილეს ბანკად სპარსეთის ყურის ქვეყნებში. იმავე წელს თავისი საქმიანობა დაიწყო განვითარების ისლამური ბანკმა, რომელიც ჩამოყალიბდა ჯიდდაში 1973 წლის 18 დეკემბერს ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის (ახლა ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაცია) ფარგლებში. განვითარების ისლამური ბანკის დაარსება მიზნად ისახავდა საერთაშორისო სავალუტო ბანკის, მსოფლიო ბანკისა და სხვა მსგავსი დასავლური ინსტიტუტების ანალოგიური საერთაშორისო ისლამური საფინანსო ორგანიზაციის შექმნას. განვითარების ისლამურმა ბანკმა სათავე დაუდო ისლამური ბანკინგის ოფიციალურ განვითარებას. მისი დამფუძნებელი იყო 10 მუსლიმური ქვეყანა (ალჟირი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ეგვიპტე, თურქეთი, ინდონეზია, ირანი, ლიბია, პაკისტანი, სუდანი, ქუვეითი), ხოლო ინიციატორი – საუდის არაბეთი, რომელსაც ეკუთვნის მისი საწესდებო კაპიტალის 27%-ზე მეტი. განვითარების ისლამური ბანკის აქციონერია 57 მუსლიმური ქვეყანა. მისი მთავარი ამოცანაა დახმარება აღმოუჩინოს მუსლიმურ ქვეყნებს ეკონომიკურ განვითარებაში, რეფორმების გატარებაში, მსოფლიოს მუსლიმური თემების მხარდაჭერაში. ეს ბანკი არის საერთაშორისო საფინანსო ორგანიზაცია, რომლის საწესდებო კაპიტალი შეადგენს 6 მლრდ ისლამურ დინარს. 1977 წელს საქმიანობა დაიწყო კიდევ სამმა ისლამურმა ბანკმა: ეგვიპტის ისლამური ბანკი, სუდანის ისლამური ბანკი და ქუვეითის საფინანსო სახლი. 1978

წელს იორდანიაში დაფუძნდა პირველი ისლამური ბანკი („დროებითი სპეციალური კანონი“ №13) სულ 1970-იანი წლებიდან 1980-იანი წლების დასაწყისამდე ჩამოყალიბდა 16 ისლამური საფინანსო ინსტიტუტი. 1976 წელს მექაში ჩატარდა პირველი საერთაშორისო ისლამური ეკონომიკური კონფერენცია. 1979 წელს პირველი ისლამური სადაზღვევო კომპანიები გაჩნდა არაბთა გაერთიანებულ საამიროებსა და სუდანში.

რაც შეეხება დასავლეთის ქვეყნებს, 1978 წელს ლუქსემბურგში გაიხსნა ბანკი *Islamic Banking System* (ახლა ეწოდება *Islamic Finance Bank*), ხოლო შვეიცარიაში 1981 წელს დაარსდა *Dar al-Mal al-Islami* (2006 წლიდან ეწოდება *Faisal Private Bank*), რომელიც ეკუთვნოდა ბაჰრეინის *Ithmaar Bank*-ს. ისლამურმა ბანკინგმა უფრო დიდი პოპულარობა მოიპოვა აშშ-ში, ასევე საფრანგეთში, გერმანიასა და დიდ ბრიტანეთში.

1981 წელს იყო უკვე 30 ისლამური ბანკი, რომლებიც მოქმედებდა 15 ქვეყანაში. 2007 წელს ავტორიტეტულ ჟურნალში *The banker* გამოქვეყნებული ცნობების თანახმად, მსოფლიოში არსებობდა 362 ისლამური საფინანსო ორგანიზაცია (კომერციული და საინვესტიციო ბანკები; აქტივების მართვის და განვითარების კომპანიები, სადაზღვევო კომპანიები) და ტრადიციული საფინანსო ორგანიზაციების 163 ფილიალი, რომელთა მმართველობა დაფუძნებული იყო ისლამურ პრინციპებზე. 2015 წელს იყო 363 ისლამური საკრედიტო დაწესებულება, რომელთა 69% შეადგენდა ისლამურ „ავტონომიურ“ ბანკებს, ხოლო 31% მოდიოდა ტრადიციულ ბანკებზე, რომლებიც სთავაზობდნენ ისლამურ მომსახურებას. 2004 წლამდე სპარსეთის ყურის ქვეყნებში, ბაჰრეინის გარდა, მოქმედებდა არა უმეტეს ორი კომერციული ისლამური ბანკი. 2003 წელს ქუვეითის ცენტრალურმა ბანკმა მიიღო კანონი ისლამურ ბანკინგზე. 2004-2006 წლებში ამ ქვეყნებში ჩამოყალიბდა ამ ტიპის 6 კომერციული ბანკი, ძირითადად ტრადიციული ბანკების (Sharjah Islamic Bank, Emirates Islamic Bank, Kuwait Real Estate Bank, Dubai Bank) შესაბამისი ტრანსფორმაციის შედეგად. დღეს ისლამური ბანკინგის ძირითად ბაზრად ითვლება საუდის არაბეთი, რაც აიხსნება კორპორატიული და კერძო კლიენტების მხრიდან მაღალი მოთხოვნით. ამ ქვეყანაზე მოდის ისლამური საფინანსო აქტივების მესამედზე მეტი – დაახლ. 446 მლრდ. აშშ დოლარი. საერთაშორისო ეკონომიკაში მოქმედებს 21 ისლამური ბანკი 1 მლრდ. აშშ დოლარზე მეტი კაპიტალით. მათგან 19 ბანკი არის საუდის არაბეთში, თურქეთში, კატარში, მალაიზიაში, ინდონეზიასა და არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში. პრაქტიკულად ყველა ქვეყანაში, სადაც არის დიდი მუსლიმური თემი, ფუნქციონირებს სხვადასხვა ინსტიტუტები, რომელთაც საფუძვლად უდევს შარიათის დებულებები. ამ მხრივ ლიდერია მალაიზია, სადაც მიღებულია სპეციალური კანონმდებლობა, რომელიც

არეგულირებს ისლამური ეკონომიკისა და ფინანსების საკითხებს: 1983 წლის კანონი ისლამურ საბანკო საქმეზე, 1984 წლის კანონი ისლამური დაზღვევის (*თაქაფულ* – ორმხრივი გარანტიები) სისტემაზე და სხვ. ისლამური ეკონომიკის მოდელი ხორციელდება ირანშიც 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემდეგ. თუმცა ყველა მუსლიმური ქვეყანა, ირანის ჩათვლით, ყურადღებით სწავლობს ეკონომიკის ისლამიზაციის ეტაპებს მალაიზიაში.

უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ადრე ისლამური ბანკები პოპულარული იყო რელიგიური ასპექტის გამო (პროცენტის აკრძალვა, ჰაერიდან მოგების მიღების გაკიცხვა და სხვ.) და ამ ბანკებით სარგებლობდნენ მხოლოდ მართლმორწმუნე მუსლიმები, ახლა ის ფართო გავრცელდა შემდეგი მიზეზების გამო: მას აქვს მუშაობის განსაკუთრებული სისტემა – სავალდებულო შემოწირულობები ქველმოქმედებისათვის, ფინანსური სპეკულაციების და სპეკულაციური ფასიანი ქაღალდების არარსებობა, რესურსების „სამართლიანი“ გადანაწილება. ისლამური ბანკების მომხმარებლები არიან ისეთი კომპანიები, როგორიცაა ჯენერალ მოტორსი, აიბიემ-ი და სხვ.

ძირითადად ისლამური საფინანსო სისტემა ჰგავს ტრადიციულს. თუმცა ის მთლიანად დაყრდნობილია შარიათზე. მაგ., მოგების მიღება არ იკრძალება, მაგრამ იკრძალება პროცენტის საშუალებით, რადგანაც ამ საქმიანობის დროს არ ხდება რაიმე პროდუქტის წარმოება და საზოგადოების კეთილდღეობის ამაღლება. ასევე სხვაგვარად ხდება რისკების განაწილება ფინანსური კაპიტალის მფლობელსა (კრედიტორი) და კაპიტალის მმართველს (მსესხებელი) შორის. საფინანსო რესურსების გადაცემისას მათი მფლობელი ხდება ინვესტორი და არა კრედიტორი, ე.ი. ის იღებს არა მარტო მოგებას თანხის გასესხებით, არამედ – პასუხისმგებლობის წილსაც მმართველის (მსესხებლის) საქმიანობაზე. ფული ისლამურ საფინანსო სისტემაში განიხილება როგორც პოტენციური კაპიტალი. რეალური აქტივები ისინი ხდება მას შემდეგ, რაც იდება მწარმოებლურ საქმიანობაში. შარიათი კრძალავს ნებისმიერ მაღალ რისკებიან და განუსაზღვრელ ქმედებას მოგების მიღების მიზნით (აზარტული თამაშები), სპეკულატიური და საფონდო გარიგებები არ ხდება. გარიგების შესრულებისას ძირითადი ვალდებულებაა ხელშეკრულების პირობების განუხრელი დაცვა, თუნდაც მათმა შეუსრულებლობამ არ გამოიწვიოს რაიმე დანაკარგი. ასევე ხელშეკრულების პირობები არ შეიძლება შეიცვალოს, თუნდაც ხელშეკრულების მხარეები არ იყვნენ წინააღმდეგი. ასევე აკრძალულია გარიგებები უცილობელი წაგებით ან დანაკარგებით, რაც სცდება გაუთვალისწინებელი შემთხვევითობების სფეროს. ისლამური ბანკების პრინციპი: პროცენტი იკრძალება. ბანკ-

ის კლიენტი, რომელიც ანგარიშს განათავსებს, უმრავლეს შემთხვევაში იცის სად მიდის კონკრეტულად მისი ფული (ირანის, პაკისტანის და თურქეთის ისლამური ბანკების გარდა). შარიათის პრინციპია – კაპიტალი, რომელიც აქვს ხალხს არის ალაჰის კუთვნილება და ხალხს გადაეცემა სესხის სახით მხოლოდ კეთილი საქმეებისათვის. სწორედ ამის გამო იკიცხება სარისკო ოპერაციები, რომლებმაც შეიძლება მოიტანოს ქონების დაკარგვა, რომელიც ეკუთნის ალაჰს.[1]

ტრადიციული და ისლამური ბანკების ფუნქციები ერთნაირია, მაგრამ არის განსხვავებებიც. მაგ. ჰეჯირების გამოყენება. ჰეჯირება არის რისკის შემცირება, თავის დაზღვევა დანაკარგებისაგან, რომლებიც გამოწვეულია ხელშეკრულების დადებისას გათვალისწინებული პირობების არახელსაყრელი ცვლილებებით. ისლამურ ბანკებს არ აქვთ სპეციალური ინსტრუმენტი რისკების შემცირებისათვის. მევახშეობა იკრძალება შემდეგი მიზეზების გამო: შრომასა და შედეგს შორის არ არის თანასწორობა. რადგანაც მევახშე იღებს ფულს შრომის გარეშე და არ იღებს პასუხისმგებლობას და არ განიცდის წაგებას.

ისლამურ საბანკო სისტემას საფუძვლად უდევს მთელი რიგი პრინციპები, რომელთაგან მნიშვნელოვანია – *მუდარაბა*, *მუშარაქა*, *მურაბაჰა*. თუმცა ისლამური ბანკების მიერ გამოყენებული ფინანსირების პრინციპები დიდწილად დამოკიდებულია კანონმდებლობაზე, რომელიც არეგულირებს მათ საქმიანობას.[2]

მუდარაბა (არაბ. „თავისუფალი კონკურენცია“, „სპეკულაცია“) – „მოგების გაზიარება“, ამხანაგობის განსაკუთრებული სახე, როდესაც ერთი პარტნიორი აძლევს თანხას საკმარისი გამოცდილებისა და რეპუტაციის მქონე მეორე პარტნიორს ინვესტირებისათვის მათ კომერციულ საწარმოში. ინვესტიცია შედის პირველი პარტნიორისაგან, რომელსაც უწოდებენ *რაბბ ალ-მალ*-ს („ქონების მფლობელი“). მაშინ როცა მმართველობა პროექტის და მასში მუშაობა სხვა პარტნიორის მოვალეობაა, რომელსაც უწოდებენ *მუდარიბ*-ს („მეწარმე-პარტნიორი“). მაგ., ფიზიკურ პირს შეაქვს თანხა საბანკო დეპოზიტზე, რომელიც გათვალისწინებულია ინვესტიციისათვის მუდარაბას სისტემით, ხოლო ბანკი აბანდებს ამ თანხას ბიზნესში. ჩვეულებრივ წილების განაწილება კაპიტალის დამბანდებელსა და პარტნიორს შორის არის 60:40. მოგებისა და წაგების სიმეტრი-

[1] Rihab Grassa, "Shari'ah Governance System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges," *Arab Law Quarterly,* 27/2 (2013), 171-187; Sheikh Rafiullah and Dr. Atiquzzafar Khan, "Liquidity Management Mechanisms of Islamic and Conventional Finance: A Shariah Appraisal," *Policy Perspectives*, 15/2, (2018), 1-24.

[2] Valentino Cattelan, "Between Theory(-Ies) and Practice(-s): Legal Devices in Classical Islamic Law," *Arab Law Quarterly*, 31/3 (2017), 245-275.

ული განაწილების პრინციპი ყველაზე სრულად რეალიზდება მუდარაბას სქემაში, რომელიც დასავლურ ტერმინოლოგიაში შეესაბამება ცნებას – *sleeping partnership* ან *commenda partnership*. მუსლიმი სამართლისმცოდნეები გამოყოფენ კლასიკური მუდარაბას ორ სახეს: *მუდარაბა მუტლაკა* (აბსოლუტური მუდარაბა), როდესაც ქონების მფლობელი აძლევს მეწარმეს (მუდარიბ) ფულს ან ქონებას შეუზღუდავად, მიუთითებს მხოლოდ მოგების გაყოფის პრინციპზე; *მუდარაბა მუკაიადა* (შეზღუდული მუდარაბა), როდესაც ქონების მფლობელი გადასცემს მეწარმეს ფულს ან საქონელს განსაზღვრულ ქალაქში ან რაიონში ან ადგენს სხვა პირობებს (ქონების მფლობელს შეუძლია მიუთითოს გარკვეული საქმე მუდარიბს და ამ შემთხვევაში ის ვალდებულია თანხა ჩადოს მხოლოდ ამ კონკრეტულ საქმეში). მუსლიმი სამართლისმცოდნეების უმრავლესობა თვლიდა, რომ მუდარაბა-ს დროს დაშვებულია მხოლოდ დინარებისა და დირჰამების გამოყენება. მაგ., არ შეიძლებოდა კაპიტალად სპილენძის მონეტის (ფულ) გამოყენება, რადგანაც მათ შესახებ არ არის მოხსენიება ყურანსა და ჰადისებში და, ამასთან, არ იყო სტაბილური დინარისა და დირჰამის მსგავსად.[1] *მუდარაბა* კონტრაქტების რისკები საკმაოდ მაღალია, რადგანაც ბანკი არ ითხოვს გირაოს გადაცემულ სახსრებზე და ეს კონტრაქტები არ არის ფართოდ გავრცელებული.

მუშარაქა (არაბ. „თანამონაწილეობა“) – ბანკისა და კლიენტის შეთანხმება პარტნიორობაზე, სადაც მხარეები ვალდებულებას იღებენ ერთობლივად დააფინანსონ რომელიმე პროექტი; ერთობლივი საწარმო, სადაც ინვესტორები ახორციელებენ თანხის დაბანდებას და იყოფენ მოგებასაც და ზარალსაც საინვესტიციო წილის მიხედვით. თუმცა აბუ ჰანიფას აზრით, მოგების წილი შეიძლება განსხვავდებოდეს საინვესტიციო წილისაგან პარტნიორების შეთანხმების შესაბამისად, მაგრამ ზარალი უნდა განაწილდეს მკაცრად ინვესტირებული კაპიტალის შესაბამისად. ერთ-ერთი ინვესტორი შეიძლება იყოს ისლამური ბანკი.

ისლამური სამართლის მიხედვით, *აშ-შირქა* (აშ-შარიქა) ნიშნავს დაყოფას, დანაწილებას, პარტნიორობას. ის არის ორი სახის: *შარიქათ ალ-მულქ* – ორი ან მეტი პირის საკუთრება ამა თუ იმ ქონებაზე; *შა-*

[1] *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram* By al-Muhaqqiq al-Hilli Abu al- Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). Translated by Hasan M. Najafi. Volume II, 42-43; Nagaoka Shinsuke, "Critical Overview of the History of Islamic Economics: Formation, Transformation, and New Horizons," *Asian and African Area Studies*, 11/2 (2012), 119; Muhammed-Shahid Ebrahim and Mustapha Sheikh, "The 'Muḍāraba' Facility: Evolution, Stasis and Contemporary Revival," *Arab Law Quarterly,* 29/3 (2015), 246-260; M. H. Ramli, "Commercial Partnership in Islam: A Brief Survey of Kitab Al-Mudarabah of Al-Mabsut by Al-Sarakhsi (D. 483/1090)," *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World,* 11 (2018), 79-111.

რიქᲐთ ალ-ʿაკდ – პარტნიორობა, რომელიც ხორციელდება ორმხრივი ხელშეკრულებით („ერთობლივი კომერციული საწარმო“). *შარიქᲐთ ალ-ʿაკდ*, თავის მხრივ, იყოფა: *შარიქᲐთ ალ-ʿინᲐნ* („ორმხრივი პარტნიორობა“) ან *შარიქᲐთ ალ-ამვᲐლ* („პარტნიორობა კაპიტალდაბანდებით“) – პარტნიორობა ორ ან მეტ მხარეს შორის, როდესაც თითოეულ მონაწილეს შეაქვს გარკვეული ფულადი თანხა (კაპიტალი) და იღებს უფლებას განკარგოს აქტივები იმ პირობით, რომ მოგება ნაწილდება შეთანხმების საფუძველზე, ხოლო ზარალი – პროპორციულად, თითოეული მონაწილის შენატანი კაპიტალის შესაბამისად. ეს ხელშეკრულება უშვებს კაპიტალის შეტანას და მიღებული მოგების განაწილებას მონაწილეთა შორის როგორც პარიტეტულ, ისე დისპარიტეტულ საწყისებზე. თუმცა მონაწილეთა წილი საერთო ქონებაში ფიზიკურად არ არის განსაზღვრული; *შარიქᲐთ ალ-მუფᲐვაძა* („სახელშეკრულებო პარტნიორობა“) – პარტნიორობა ორ ან მეტ პირს შორის, რომელთაგან თითოეულს შეაქვს საერთო კაპიტალის ნაწილი და მონაწილეობს მმართველობაში. პარტნიორები იღებენ მოგებისა და ზარალის წილს თანაბარი პროპორციებით დაბანდებული კაპიტალის ოდენობის მიუხედავად; *შარიქᲐთ ალ-აʿმᲐლ* („შრომითი პარტნიორობა“, „პროფესიული პარტნიორობა“), სადაც პარტნიორები ერთიანდებიან, რათა გარკვეული მომსახურება გაუწიონ თავიანთ კლიენტებს, რომელთაგან მიღებულ თანხას ინაწილებენ შეთანხმებული თანაფარდობით. ის იწოდება აგრეთვე როგორც *შარიქᲐთ აḫ-ḫანᲐʾიʿ* და *შარიქᲐთ ალ-აბდᲐნ*; *შარიქᲐთ ალ-ვუჯუჰ* („პარტნიორობა კრედიტუნარიანობით“, რომელიც ეფუძნება რეპუტაციით მხარდაჭერილ კრედიტს, კომერციულ გამოცდილებას; „დებიტორული პარტნიორობა“) – პარტნიორები არ ახდენენ არანაირ კაპიტალდაბანდებას. ისინი ერთობლივად იძენენ აქტივებს კრედიტით და ყიდიან ნაღდ ფულზე. ასე მიღებულ მოგებას იყოფენ შეთანხმებული თანაფარდობით.

განსხვავება მუშარაქასა და მუდარაბას შორის არის შემდეგი: 1. მუშარაქას დროს ინვესტიციები შედის ყველა პარტნიორისაგან, მაშინ როცა მუდარაბას დროს ეს არის *რაბბ ალ-მალ*-ის უპირატესობა. 2. მუშარაქას დროს ყველა პარტნიორს შეუძლია მონაწილეობა მიიღოს ბიზნესის მართვაში, ხოლო მუდარაბას დროს *რაბბ ალ-მალ*-ს არ აქვს არანაირი უფლება მონაწილეობა მიიღოს ბიზნესის მართვაში, რომელსაც ასრულებს მხოლოდ მუდარიბი. 3. *მუშარაქა*-ს დროს ყველა პარტნიორი ინაწილებს დანაკარგს მათი ინვესტიციების პროპორციულად, მუდარაბას დროს კი თუ არსებობს დანაკარგი, მას თავის თავზე იღებს მხოლოდ *რაბბ ალ-მალ*, რადგანაც მუდარიბი არაფერს არ დებს საქმეში. მისი დანაკარგები შემოიფარგლება იმის გააზრებით, რომ მან ტყუილად დახარჯა დრო და მისმა სამუშაომ არ გამოიღო შედეგი. თუმცა ეს პრინციპი

სრულდება იმ შემთხვევაში, თუ მუდარიბი მუშაობდა სათანადო მონდომებით, რომელიც საჭიროა ამ ტიპის ბიზნესისათვის. თუ მუდარიბსაც სურს ინვესტიციის განხორციელება, მაშინ მუშარაქა და მუდარაბა ერთიანდება.[1]

ისლამურ საფინანსო ინსტრუმენტებს (ინსტრუმენტები, რომლებიც ეფუძნება ვალის ფინანსირებას) აგრეთვე განეკუთვნება: *მურაბაჰა* (არაბ. „გადაყიდვა“) – კონტრაქტი საქონლის გაყიდვაზე იმ ფასად, რაც უტოლდება თვითღირებულებას პლუს განსაზღვრული დანამატი, რომლის ოდენობა შეთანხმებულია გამყიდველსა და მყიდველს შორის. ასეთი კონტრაქტი შეიძლება იყოს ორმხრივი (გამყიდველსა და მყიდველს შორის) ან სამმხრივი – გამყიდველს, მყიდველს და შუამავალ ბანკს შორის, რომელიც ორგანიზაციას უწევს და ახორციელებს ამ გარიგებას განსაზღვრულ საფასურად. მაგ., ბანკი იძენს თავისი სახელით და თავისი ანგარიშით, წინასწარ განსაზღვრული კრიტერიუმებით, საქონელს კლიენტის დაკვეთით. ამასთან, ბანკი თავის თავზე იღებს სავაჭრო ოპერაციების მთელ რისკს. შემდგომში ბანკი ხელახლა მიყიდის კლიენტს იმ ფასად, რაც მოიცავს ხელშეკრულებით გათვალისწინებულ დანამატსაც. ეს დანამატი არის სწორედ ბანკის შემოსავალი.[2] პრაქტიკაში, ისლამურ ბანკს უფლება აქვს მოსთხოვოს საქონლის შემკვეთს გადაიხადოს გარკვეული თანხა როგორც საგარანტიო დეპოზიტი (*ჰამიშ ალ-ჯიდდიჰა*) იმ ზარალის კომპენსაციისათვის, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას იმ შემთხვევაში თუ შემკვეთი დაარღვევს დაპირებას (*ვა'ად*) საქონლის გამოსყიდვაზე.

მუსავამა – ის მსგავსია მურაბაჰა-სი და მისგან განსხვავდება მხოლოდ იმით, რომ ამ ხელშეკრულების დადებისას მყიდველი და გამყიდველი ითვალისწინებენ საქონლის ფიქსირებულ ფასს, რომელშიც არ შედის გამყიდველის ხარჯები. ამდენად ხელშეკრულება მოსახერხებელია, რადგანაც ყოველთვის არ არის შესაძლებელი გამყიდველის ხარჯების ზუსტი განსაზღვრა.

იჯარა – საფინანსო იჯარა, ლიზინგი. საშუალო ან გრძელვადიანი კონტრაქტი საფინანსო ლიზინგზე. ის გულისხმობს ბანკის მიერ აქტივის შეძენას, რომელსაც შემდეგ იჯარით გასცემს საწარმოზე გარკვეული ვადით. ამასთან მოიჯარეს უფლება აქვს გამოისყიდოს ეს აქტივი. ასეთი კონტრაქტები გავრცელებულია უძრავი ქონების, სახმელეთო და საჰაერო ტრანსპორტის, მანქანათმშენებლობის დარგებში.

---

[1] Ahmad M. Abu-Alkheil, et al. "Do Islamic Banks Optimally Balance the Trade-Off in Capital Structure Mix? A Comparison Approach," *Quarterly Journal of Finance and Accounting,* 55/3-4 (2017), 1-36.

[2] N.C. Bruce, "Islamic Banking moves East," *Euromoney*, July 1986.

ქირავნობის (იჯარა) ხელშეკრულებაში ისლამური სამართალი აერთიანებს ყველა სახის ქირავნობას. ხელშეკრულება უნდა აკმაყოფილებდეს შემდეგ პირობებს: ა) დაქირავების ობიექტის მკაფიოდ განსაზღვრა და ორივე მხარის თანხმობა; ბ) საფასურის ოდენობისა და გადახდის ვადის ზუსტი განსაზღვრა; გ) ქირავნობის ობიექტი (ან შრომა) სასარგებლო და დასაშვებია მუსლიმისათვის. მიწის ან შენობის დაქირავებისას, განსაზღვრული უნდა იყოს დაქირავებული ობიექტის გამოყენების პირობები (მაგ., რომელი სასოფლო-სამეურნეო კულტურისათვის იქნება გამოყენებული). დამქირავებელი პასუხისმგებელია იმ ზიანისათვის, რომელიც თავისი გაუფრთხილებლობით მიაყენა დაქირავებულ ობიექტს. არსებობდა მიწის იჯარის ორი სახე: *მუზარ'ა* – სასოფლო-სამეურნეო პარტნიორობის ერთგვარი სახე, რომელშიც ერთი მხარე უზრუნველყოფს მიწებს მეურნეობისათვის, ხოლო მეორე მხარე კი მუშაობს ფერმერად. ამ შემთხვევაში დასამუშავებლად გაიცემა სახნავ-სათესად ვარგისი მიწა, ხოლო *მუსაკათ*-ის დროს – ბაღი; *მუსაკათ* – ხელშეკრულების სახე, როდესაც ერთი მხარე ზრუნავს მეორე მხარის ხეებსა და ბაღზე, განსაკუთრებით წყალმომარაგებით და შემდეგ ისინი იყოფენ პროდუქტებს შეთანხმებისამებრ.

ბაᲲ' სალამ („წინასწარი დაფინანსება") – ნასყიდობის ხელშეკრულება, რომლის მიხედვითაც მყიდველი წინასწარ სრულად უხდის გამყიდველს სახელშეკრულებო ფასს საქონელში, რომელიც მიეწოდება ნაწილ-ნაწილ (ძირითადად სასოფლო-სამეურნეო პროდუქცია). ხელშეკრულების გაფორმებისას მკაფიოდ არის განსაზღვრული შესყიდვისათვის განკუთვნილი საქონლის ხარისხი, რაოდენობა და სპეციფიკური მახასიათებლები, ყოველგვარი უზუსტობის გარეშე. ისლამური სამართლით, ნასყიდობის ხელშეკრულების დადების შემდეგ მხარეებს ზოგ შემთხვევაში ამ ხელშეკრულების მოშლის უფლება გააჩნიათ, რაც აღინიშნება ტერმინით – *ხიᲲარ*. ეს არის ვალდებულების შესრულების საშუალების, ფორმის, მოცულობის ამორჩევის უფლება, რომელიც ხელშეკრულების (კონტრაქტის) პირობებით ენიჭება ერთ-ერთ მონაწილე მხარეს ან ხელშეკრულებით გაპირობებულ გარემოებათა გამო ვალდებულებების შესრულებაზე უარის თქმის უფლება. არსებობს *ხიᲲარ*-ის რამდენიმე სახე: *ხიᲲარ ალ-'აᲲბ* – ხელშეკრულების დარღვევის უფლება თუ გაყიდული აქტივი დეფექტური აღმოჩნდება; *ხიᲲარ ალ-მაჯლის* – ხელშეკრულების მოშლის შესაძლებლობა, ვიდრე ორივე მხარე ჯერ კიდევ შეთანხმების დადების ადგილზე იმყოფება; *ხიᲲარ აშ-შარტ* – მხარეთა უფლება, დაარღვიონ ხელშეკრულება წინასწარ განსაზღვრულ ვადებში; *ხიᲲარ ალ-ღაბნ* – მყიდველის შესაძლებლობა გააუქმოს ხელშეკრულება, თუ მყიდველმა ის უფრო მაღალ ფასად გაყიდა, ვიდრე საბაზრო ფასია; *ხიᲲარ ან-ნაკდ* –

გამყიდველის შესაძლებლობა დაარღვიოს ხელშეკრულება, თუ მყიდველი არ გადაიხდის ნაღდი ანგარიშსწორებით (ნაკდ) შეთანხმებულ ვადაში; *ხიᲒარ ალ-ვაჸფ* – საქონლის დაბრუნების შესაძლებლობა, როდესაც გასაყიდ საქონელს არ აღმოაჩნდება წინასწარ მითითებული ხარისხი.[1]

ბაᲒ' მუ'აჯჯალ – ნასყიდობის ხელშეკრულება გადავადებული შეთანხმებული ფასით, რომელიც მოიცავს მიმწოდებლის მიერ გაწეულ ხარჯებს. ეს არის გარიგება ბანკსა და მყიდველს შორის, რომლის დროსაც ბანკი ყიდულობს საქონელს და ყიდის მას მომატებული ფასით. გადახდა ხდება მომავალში ერთჯერადად ან განვადებით (გრაფიკის მიხედვით). ასეთი ტრანზაქციის დროს საქონლის ფიქსირებული ფასი შეიძლება იყოს იგივე სპექტური ფასი ან უფრო მაღალი ან დაბალი.

ბაᲒ' ისთიჯრარ – ყიდვა-გაყიდვის რეგულარული ოპერაციები ხელშეკრულების საფუძველზე, რომლის მიხედვითაც გამყიდველი ვალდებულებას იღებს პერიოდულად მიაწოდოს მყიდველს საქონელი გრაფიკის შესაბამისად და შეთანხმებულ ფასად.

ისთიᲦნა' („საწარმოო ხელშეკრულება") – ხელშეკრულება ბანკის მიერ საწარმოების საბრუნავი კაპიტალის დაფინანსების შესახებ: საწარმოების მიერ მოხმარებული გაზის, ელექტროენერგიის და ა.შ. საუბარია იმ პროდუქტებზე, რომლებიც არ შეიძლება იყოს საფინანსო ლიზინგის ობიექტები. ეს არის ერთგვარი უწყვეტი ხელშეკრულება, საწარმოს დაფინანსების ისეთი საშუალება, როდესაც გადახდები ხორციელდება ეტაპობრივად სამუშაოების (წარმოება, გადამუშავება ან მშენებლობა) თანმიმდევრული განხორციელების უზრუნველსაყოფად. ეს არის ერთადერთი კონტრაქტი ისლამური ფინანსების სფეროში, რომელშიც დაშვებულია საჯარიმო პუნქტი (*შარტ ალ-ჯაზა'ი*) საქონლის დაგვიანებით მიწოდების შემთხვევაში. კომპენსაცია (საქონლის ფასის შემცირება) დასაშვებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დაგვიანება არ არის გამოწვეული ფორსმაჟორით. ზოგადად, შარიათი არ უშვებს სპეციალური მუხლის შეტანას ხელშეკრულებაში საჯარიმო სანქციების თაობაზე გადაუხდელობის შემთხვევაში, რადგანაც ეს იქნებოდა *რიბა*.

ჸუქუქ (არაბ. საქქ, სუქუქ – იურიდიული დოკუმენტი, აქტი, კვიტანცია) – ფინანსური დოკუმენტი ანუ ე.წ. ობლიგაციების ისლამური ეკვივალენტი. ამ ობლიგაციებს უშვებს ბანკები კონკრეტული საშუალო ან ხანგრძლივვადიანი პროექტის დასაფინანსებლად, რომელიც შეიძლება განხორციელდეს როგორც სახელმწიფო, ისე კერძო კომპანიების მიერ. სხვა ინსტრუმენტებისაგან განსხვავებით, რომლებთან მიმართებაში წესდება ფიქსირებული საპროცენტო განაკვეთი, *სუქუქ*-თვის დაწესებუ-

[1] Mehmet Asutay & Wael Kamal Eid, *Mapping the risks and risk management practices in Islamic banking* (Singapore, 2019), 22-31.

ლია მცურავი (ცვლადი) საპროცენტო განაკვეთი. არსებობს *სუქუქ*-ის 4 ტიპი. ისლამური ფასიანი ქაღალდების სტრუქტურაში უფრო პოპულარულია *სუქუქ-მურაბაჰა*, რომელიც ყველაზე მეტად გავრცელდა მალაიზიაში, ხოლო *სუქუქ-იჯარა*-ს უპირატესად უშვებენ ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში. *სუქუქ-იჯარა*-ს მფლობელის მთავარი უპირატესობაა შემოსავლების სტაბილურობა და მაღალი ლიკვიდურობა. პირველი სუვერენული *სუქუქ* (უშვებს ქვეყანა ან რეგიონი) და კორპორატიული *სუქუქ* (უშვებს კერძო სექტორი, კორპორაციები) გამოშვებულ იქნა 2002 წელს. ამის შემდეგ *სუქუქ* გახდა ლიდერი მსოფლიო ბაზარზე.

მუკარადა (სუქუქ ალ-მუკარადა) – ისლამური ფასიანი ობლიგაციები, რომლებიც მიზნად ისახავს კონკრეტული პროექტების დაფინანსებას. ინვესტორებს აქვთ მოგების პროპორციული წილი, მაგრამ არ აქვთ ხმის უფლება.

კარდ ალ-ჰასან (არაბ. „საქველმოქმედო კრედიტირება“) – ბანკის მიერ სესხის გაცემა ან დეპოზიტების მიზიდვა უპროცენტო საფუძველზე (სესხის გაცემა ბანკის მიერ მსესხებელზე იმ პირობით, რომ მოვალემ უნდა დაფაროს მხოლოდ სესხის ძირი თანხა). არაბ. *კარდ* ნიშნავს სესხს, რომელიც წარმოიშობა ვაჭრობის (ყიდვა ან გაყიდვა), ქირავნობის (იჯარა) ან ნებისმიერი სახის საფინანსო ან არასაფინანსო ოპერაციების შედეგად. მევალე ვალდებულია დააბრუნოს სესხი (ფულადი თანხა ან ობიექტი) ყოველგვარი დანამატის (პროცენტის) გარეშე ძირი თანხაზე ან ნომინალურ ღირებულებაზე. *დაინ* არის ვალი და ეს ტერმინი უფრო ყოვლისმომცველია. ყველა სესხი აუცილებლად ვალია, მაგრამ ყველა ვალი არ არის სესხი. *კარდ ალ-ჰასან* არის მოკლევადიანი სუბსიდია და ამ ტიპის დაფინანსება ფაქტობრივად არის მატერიალური დახმარება (დაბრუნების პირობით დადგენილ ვადაში), რომელიც შეიძლება მიეცეს ორგანიზაციებს, რეგიონებს ან ფიზიკურ პირებს. მაგ., ფულადი სახსრები შეიძლება გადაეცეს კერძო პირებს საგანმანათლებლო მიზნით, ქორწინებისათვის ან ფირმებს, რომლებსაც აქვთ ფინანსური პრობლემები. მსესხებელს შეუძლია, საკუთარი შეხედულებისამებრ, ვალის ძირითადი თანხის ზემოთ დანამატი გადაუხადოს კრედიტორს მადლიერების ნიშნად ადმინისტრაციული ხარჯების დასაფარად.

ვადი'ა – ფიქსირებული თანხა, რომელსაც მეანაბრე გადასცემს ბანკს შესანახად. ბანკს, დეპოზიტის მფლობელის ნებართვით, შეუძლია გამოიყენოს ეს თანხა, მაგრამ ვალდებულია ნებისმიერ დროს უზრუნველყოს დეპოზიტის მთლიანი თანხის ან მისი ნაწილის დაბრუნება მეანაბრის მოთხოვნით. მეანაბრეს, სურვილისამებრ შეუძლია გადაუხადოს ბანკს მომსახურების გარკვეული საზღაური, ისევე როგორც ბანკმა კლიენტს – მისი სახსრების გამოყენებისათვის.

ვაქ̄ალა (ვიქალა) – რწმუნების ხელშეკრულება. ამ ტიპის ხელშეკრულებაში ერთ მხარეს (აგენტს – ვაქ̄ილ), ნდობით აღჭურვილი პირის სახით, შეუძლია შეასრულოს მარწმუნებლის დავალება. ხელშეკრულება განსაზღვრავს ფიქსირებულ თანხას, რომელსაც იღებს აგენტი მოგებისა და ზარალის გაზიარების გარეშე. ამ ხელშეკრულების დადებისას ბანკს შეუძლია იმოქმედოს კლიენტის სახელით, კლიენტის სადეპოზიტო ანგარიშებზე განთავსებული სახსრების გამოყენებით.

ჯუ'ალა – კონტრაქტი, რომელშიც ერთი მხარე სთავაზობს განსაზღვრულ ჯილდოს ნებისმიერ შემსრულებელს კონკრეტული შედეგის მიღწევისათვის განსაზღვრულ ან განუსაზღვრელ დროში. ის გამოიყენება ისეთი აქტივობების განსახორციელებლად, როგორიცაა: სახელმწიფოს მიერ ჯილდოს დაწესება ინოვაციური პროდუქტების ან სავაჭრო მარკების შემუშავებისათვის, და სხვ. ისლამური ბანკები ამ ინსტრუმენტს იყენებენ საბროკერო საქმიანობისათვის, ფინანსირებისათვის და სხვ.

თაქაფულ (მომდინარეობს ზმნიდან ქაფ̄ალა – „ურთიერთგარანტია“) – ტრადიციული დაზღვევის ალტერნატიული ფორმა, რომლის საშუალებითაც მუსლიმებს შეუძლიათ თავი დაიცვან რისკებისაგან უბედური შემთხვევების დროს. თუმცა ეს ხელშეკრულება გამორიცხავს ისლამით აკრძალულ ელემენტებს (რიბა, ღარარ, მაʕსირ), რადგანაც ის ეფუძნება ურთიერთპასუხისმგებლობის პრინციპებს. ფულადი შენატანები თავს იყრის სპეციალურ ფონდში, საიდანაც ხდება ზარალის ანაზღაურება სადაზღვევო შემთხვევის დადგომისას. ამ დროს მზღვეველი ვალდებულია, დადგენილი წესის შესაბამისად, დაზღვეულზე გასცეს სადაზღვევო გასაცემლები. სახსრების თავისუფალი ნაწილი, მოგების მიღების მიზნით, იდება ინვესტიციებში, რომლებიც ორგანიზებულია მოგება-წაგების გაწილების პრინციპით: სადაზღვევო ფონდის მონაწილეები ამისათვის იყენებენ მუდარაბა-სა და ვიქალა-ს მოდელებს ან მათ კომბინაციას.

ქაფ̄ალა – საგარანტიო ხელშეკრულება, რომლის სუბიექტები არიან: პრინციპალი (*მაქფ̄ულ*) – პირი, რომელიც ბენეფიციარის მოვალეა (ძირითადი ვალდებულებების მიხედვით) და სთხოვს ბანკს ან სხვა საკრედიტო დაწესებულებას, დაუდგეს ვალდებულების შესრულების გარანტად; ბენეფიციარი (*მუსთაფ̄ად*) – პირი, რომლის სასარგებლოდაც იხდიან ფულს და გასცემენ აკრედიტივს; თავდები (*ქაფ̄ილ*) – პირი, რომელიც აძლევს გარანტიას ბენეფიციარს პრინციპალის სახელით და მისი მითითებების შესაბამისად. არსებობს *ქაფ̄ალა*-ს რამდენიმე სახე: *ქაფ̄ალა ბი ან-ნაფ̄ს* – პირადი გარანტია და *ქაფ̄ალა ბი ალ-მ̄ალ* – ფინანსური გარანტია. ისლამური საფინანსო დაწესებულებები ქაფალა-ს იყენებენ საგარანტიო მომსახურებისათვის: საბანკო გარანტია, სარეზერვო აკრედიტივი და საგარანტიო მიწოდება.

ნიზამ ალ-ქაფალა – სპონსორობის სისტემა (ფინანსური მხარდაჭერის სისტემა), რომელიც ინტენსიურად გამოიყენება სპარსეთის ყურის არაბულ ქვეყნებში (საუდის არაბეთი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, კატარი, ბაჰრეინი, ომანი, ქუვეითი), ასევე ლიბანსა და იორდანიაში. მასში მთავარ როლს ასრულებენ „სპონსორები“ და „დამქირავლებლები“ – იმიგრაციის ქვეყნების მოქალაქეები, ე.წ. ქაფილები (ისინი ყოველთვის არ არიან დამსაქმებელნი). ამ სპონსორის გარეშე შრომით მიგრანტს არც ბინადრობის ნებართვის და არც ვიზის მიღება არ შეუძლია. სპონსორი, დადებული კონტრაქტის თანახმად, იღებს მატერიალურ და იურიდიულ პასუხისმგებლობას მიგრანტზე, უხდის გზის, ვიზის ხარჯებს, აძლევს მუშაობის ნებართვას და ა.შ. ამის სანაცვლოდ გასტერბაიტერი (დაქირავებული უცხოელი მუშაკი) ვალდებულია გარკვეული დროით არ დატოვოს თავისი სპონსორი (როგორც წესი, ვადა – 1-3 წელი). არა აქვს უფლება შეიცვალოს სამუშაო, დატოვოს ქვეყანა, რადგანაც დოკუმენტები რჩება დამქირავებელთან. ეს სისტემა არღვევს ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო კონვენციებს. 2016 წლის 13 დეკემბრიდან კატარში მოქმედებს ახალი საკონტრაქტო სისტემა, რომელმაც შეცვალა ქაფალას სისტემა, გააუმჯობესა შრომითი მობილობა და უკეთ იცავს უცხოელი მუშაკის უფლებებს (მას უფლება აქვს შეიცვალოს სამუშაო კონტრაქტის დასრულების შემდეგ). ტერმინი *ქაფალა* და მისი დერივატივები საერთოდ ამოღებულია მთელი დოკუმენტიდან. *მაქფულ* შეიცვალა ტერმინით – *ვაფიდ* (ახალმოსული). სპონსორს (*ქაფილ*) ახლა ეწოდება *მუსათკდიმ*. 2021 წლიდან საუდის არაბეთში და ყურის რამდენიმე ქვეყანაში მნიშვნელოვანი რეფორმები ხორციელდება შრომით კანონმდებლობაში. მათი მიზანია ქაფალას სისტემის გაუქმება.[1]

ისლამური საფინანსო სისტემის ერთ-ერთი დამახასიათებელი თავისებურებაა კონტროლის განხორციელება ისლამური საფინანსო ინსტიტუტების პრაქტიკის შესაბამისობაზე ისლამური სამართლის ნორმებსა და პრინციპებთან. ამისათვის არსებობს სპეციალიზირებული ორგანოები – შარიათული სადამკვირვებლო საბჭოები ანუ შარიათული საბჭოები. ისინი ახდენენ სრულ ან შერჩევით შემოწმებას დოკუმენტაციის, რომლებიც ეხება ამა თუ იმ საფინანსო პროდუქტს ან მომსახურებას, აკონტროლებენ მხარეთა მიერ გარიგების პირობების დაცვას, ფინანსური (საინვესტიციო) პორტფელების შესაბამისობას შარიათთან და სხვ. შარიათულ საბჭოებს შესაძლებელია ჰქონდეთ დამატებითი ფუნქციები

[1] Ray Jureidini & Said Fares Hassan, “The Islamic Principle of Kafala as Applied to Migrant Workers: Traditional Continuity and Reform,” Ray Jureidini & Said Fares Hassan (eds.), *Migration and Islamic ethics: issues of residence, naturalization and citizenship* (Brill, 2019), 92-108.

ცალკეულ საფინანსო პროდუქტებთან მიმართებაში. შესაბამისად, შარიათული საბჭოების წევრობის კანდიდატი უნდა აკმაყოფილებდეს შემდეგ ძირითად კრიტერიუმებს: 1. იყოს მუსლიმი; 2. რელიგიურ განათლებასთან ერთად უნდა ჰქონდეს იურიდიული ან ეკონომიკური განათლება; 3. არაბული ენის სრულყოფილად ცოდნა; 4. ისლამური ფინანსების სფეროში მუშაობის გამოცდილება. თუმცა უფრო ხშირად მითითებულია *ფათვა*-ს გამოტანის გამოცდილება ისლამური ფინანსების საკითხებზე; 5. შეუბღალავი საქმიანი რეპუტაცია; 6. სამეცნიერო ნაშრომების ავტორობა, რომელთაც მიიღეს აღიარება სპეციალისტთა შორის. შარიათული საბჭოს თავმჯდომარის თანამდებობა კი შეიძლება დაიკავოს მხოლოდ იმ მეცნიერმა, რომელსაც აქვს ფათვების გამოცემის მინიმუმ სამწლიანი ან ისლამური ფინანსების სწავლების მინიმუმ ოთხწლიანი გამოცდილება.

ისლამური საფინანსო ბაზარი ვითარდება სწრაფი ტემპებით. ბოლო წლების მანძილზე აქტივების საერთო მოცულობამ ამ სექტორში გადააჭარბა 2 ტრილიონ აშშ დოლარს და არსებული პროგნოზებით, მიაღწევს 3,8 ტრილიონ დოლარს 2023 წლისათვის. თუმცა ციფრული სერვისების არასაკმარისი განვითარება შეიძლება იქცეს სერიოზულ დაბრკოლებად მომავალში მომხმარებელთათვის ფინანსური მომსახურების მისაღებად. ისლამური საბანკო სისტემა ვითარდება არა მარტო ახლო აღმოსავლეთში, არამედ – მთელ მსოფლიოში. ისლამური ფინტექ-კომპანიების უფრო დიდი რაოდენობა დარეგისტრირებულია დიდ ბრიტანეთში (27). მას მოსდევს მალაიზია (19) და არაბთა გაერთიანებული საამიროები (არანაკლებ 15 კომპანია). ფინტექ-კომპანიები აწარმოებენ ფინანსურ მომსახურებას კომპიუტერული პროგრამისა და ტექნოლოგიების მეშვეობით, რის შედეგადაც მომხმარებელს შეუძლია უფრო მარტივად და სწრაფად დაგეგმოს, მართოს და აკონტროლოს საკუთარი ფინანსები.

ისლამური საფინანსო სისტემის საფუძველია პოსტულატი – პროდუქტებისა და მომსახურების შესაბამისობა შარიათის კანონებთან, „ფულმა ფული არ უნდა მოიგოს“. ისლამური ბანკინგი ეფუძნება ხუთ სავალდებულო ძირითად პრინციპს: 1. პროცენტის აკრძალვა (რიბა); 2. აკრძალვა აზარტულ თამაშებზე ან სპეკულაციაზე (მაისირ); 3. აკრძალვა არასაჭირო რისკზე (ღარარ); 4. აკრძალვა არასამართლიან უპირატესობაზე (ჯჯაჰლ); 5. აკრძალვა კორუფციაზე (რიშვა).[1] თუმცა შარიათმა ასე

[1] Reyadh Mohamed Seyadi, “Legal Aspect of Islamic Finance,” *Arab Law Quarterly,* 29/3 (2015), 285-295; R. T. Al-Jallad, “The Effect of Innovative Islamic Profit Rate Benchmark on Pricing Islamic Derivatives Securities,” *The Educational Review*, USA, 2(8), (2018), 427-43; Md Akther Uddin, “Principles of Islamic Finance: Prohibition of Riba, Gharar and Maysir,” *Munich Personal RePEc Archive*, 2015, 1-8 [https://mpra.ub.uni-muenchen.de/67711/1/MPRA_paper_67711. pdf].

შენიღბა მევახშეობა (*რიბა*): მაგალითად, თუ კლიენტს ბინის შესაძენად იპოთეკური სესხის აღება სურს, ბანკი ამ ბინას თავად ყიდულობს და შემდეგ მსესხებელზე მაღალ ფასად ყიდის. ფასთა შორის სხვაობა ბანკის მოგებას წარმოადგენს. ამ ქმედებას „მურაბაჰა“ (ფასი პლიუსი) ეწოდება. „მუდარაბა“ (მოგების გაყოფა) გამოიყენება მაშინ როცა ადამიანს სურს ბიზნეს სესხის მიღება. ამ შემთხვევაში ბანკი ხდება ბიზნესმენის პარტნიორი (ბანკი ხდება ბიზნესის მეწილე). ბანკი ფარავს ბიზნესის დასაწყებად საჭირო ყველა თანხას და შემდეგ ინაწილებს მოგებას ბიზნესმენთან ერთად, სანამ ვალი არ დაიფარება. ბანკი ბოლოს ღებულობს ბონუსს, მოგების სახით. თანამედროვე ისლამურ საფინანსო-საბანკო სფეროში „იურიდიული ხრიკების“ ძირითადი დანიშნულებაა გვერდი აუაროს ყურანში არსებულ აკრძალვას მევახშეობის თაობაზე.[1]

[1] Muhammad Tahir Mansoori, “Is ‘Islamic Banking’ Islamic? Analysis of Current Debate on Sharī’ah Legitimacy of Islamic Banking and Finance,” *Islamic Studies,* 50/3-4 (2011), 383-411; Muhammad Masum Billah, “The Prohibition of Ribā and the Use of Ḥcyāl by Islamic Banks to Overcome the Prohibition,” *Arab Law Quarterly*, 28/4 (2014), 392-408.

XII - ისლამური საერთაშორისო სამართალი

ისლამური საერთაშორისო სამართალი და ადამიანის უფლებები

ისლამური საერთაშორისო სამართალი არის კონცეფცია, რომელსაც იყენებენ მუსლიმი მეცნიერები საერთაშორისო ურთიერთობების შესახებ ისლამის მოძღვრებაზე დაფუძნებული საკითხების აღსანიშნავად. წარსულში ეს საკითხები სისტემატიზირებული, შესწავლილი და გაერთიანებული იყო საერთო სახელწოდებით – *ას-სიᵓარ* (მრ. რ. არაბ სიტყვიდან სᾱრა – ცხოვრების წესი). ისლამური საერთაშორისო სამართალი, უპირველეს ყოვლისა, არის წესების ერთობლიობა, რომლებიც მომდინარეობს მოციქულისა და მართლმორწმუნე ხალიფების ქმედებებიდან სხვა ხალხებთან და ქვეყნებთან ურთიერთობაში. ეს წესები დამუშავდა და გამოიყენებოდა სახალიფოს მთელი ისტორიის მანძილზე. 1954-1960 წლებში პაკისტანის ფედერალური სასამართლოს მთავარი მოსამართლე მუჰამმად მუნირი (1895-1979) ხაზს უსვამს, რომ აბუ ჰანიფა იყო იურისტი, ვინც *სიᵓარ* განიხილა, როგორც ცალკე იურიდიული მეცნიერება და თანმიმდევრულად ხსნიდა *სიᵓარ*ის წესებს.[1]

პირველი წიგნი, რომელიც ასახავდა ისლამის საერთაშორისო სამართლის საკითხებს ისლამის პოზიციიდან, იყო მუჰამმად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაᵓბანის (749-805) *ქითᾱბ ას-სიᵓარ აṣ-ṣაღᾱრ* („მოკლე წიგნი საერთაშორისო სამართალზე“). მოგვიანებით მან დაწერა ყოვლისმომცველი წიგნი – *ქითᾱბ ას-სიᵓარ ალ-ქაბᾱრ* („დიდი წიგნი საერთაშორისო სამართალზე)“, რომელიც ეძღვნება შეირაღებული კონფლიქტების ისლამურ სამართალს.[2] მხოლოდ რამდენიმე საუკუნის შემდეგ დასავლეთში ჰოლანდიელმა ღვთისმეტყველმა და იურისტმა ჰუგო დე გროტიმ (ჰუგო

[1] Muhammad Munir, “Islamic International Law (Siyar): An Introduction,” *Hamdard Islamicus,* 40/ 4 (October-December 2012), 37-60;

[2] Dawood Adesola Hamzah, *International Law and Muslim States: Saudi Arabia in Context* (London, 2021); Bill Warner, *Sharia Law for Non-Muslims* (Center for the Study of Political Islam, 2015); Awn S. Al-Khasawneh “Islam and International Law,” *Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives,* Marie-Luisa Frick and Andreas Th. Müller (editors, (E-book, 2013), 29-42. Muḥammad Ibn al-Ḥasan Al-Shaybānī, *The Shorter Book on Muslim International law. English Translation of Kitāb al-Siyar al-Ṣaghīr by Mahmood Ahmad Ghazi* (Islamabad, Pakistan, 1998); *Kitāb al-Siyar al-Kabīr* (Bayrūt, Lubnān 1417/1997).

გროციუსი 1583-1645) დაწერა პირველი ნაშრომი ომისა და მშვიდობის სამართალზე.[1]

ისლამური სამყარო მსოფლიო წესრიგის ნაწილია და მუსლიმური ქვეყნები არიან გაერო-ს (გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის) წევრები. შესაბამისად, ისინი ჩართული არიან როგორც მნიშვნელოვანი პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღებაში, ისე თანამედროვე საერთაშორისო სამართლის ჩამოყალიბებაში, გაეროს გენერალური ასამბლეისა და მისი კომიტეტების სხდომებზე ხმის მიცემის პროცესში მონაწილეობით. ისინი არიან აქტიური აქტორები საერთაშორისო სივრცეში, რაც აისახება ეროვნულ სამართლებრივ სისტემებში და საერთაშორისო სამართლის ნორმების იმპლემენტაციის პროცესში. საერთაშორისო სამართლის საბაზო პრინციპია *pacta sunt servanda*, რომელიც ლათინურიდან ითარგმნება როგორც „ხელშეკრულებები უნდა შესრულდეს“. ამ პრინციპს იყენებს გაერო საერთაშორისო სასამართლო დავების გადაწყვეტისას (საერთაშორისო სასამართლოს დებულება, მუხლი 38) და ის ნორმატიულად განმტკიცდა ვენის კონვენციაში სახელშეკრულებო სამართლის შესახებ (ქ. ვენა, 1969 წლის 23 მაისი). მუხლი 26 განსაზღვრავს *pacta sunt servanda* პრინციპს, როგორც სავალდებულოს, მოქმედი ხელშეკრულების მონაწილეთათვის. ისლამში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ხელშეკრულებათა პირობების დაცვას. ყურანის მე-5 სურის პირველ აია მოუწოდებს მუსლიმებს: „ო თქვენ, ვინც ირწმუნეთ! იყავით ერთგული ვალდებულებების“(ეს პრინციპი ფორმალურად განმტკიცებულია აგრეთვე ყურანის 9:4 და 16:91 აიებში). ამ აიაში არაბული სიტყვა *‘აკდ* ნიშნავს სამი სახის ვალდებულებას: ვალდებულებას ღმერთის წინაშე, ვალდებულებას საკუთარ თავთან და, ხელშეკრულებიდან გამომდინარე, ვალდებულებას სხვა ხალხებთან, იურიდიულ პირებთან ან სახელმწიფოებთან. ცნობილია აგრეთვე მოციქულ მუჰამმადის სიტყვები: „ის, ვისაც სწამს ალლაჰის და განკითხვის დღის, უნდა დაიცვას მისთვის მიცემული დაპირება“; „დაპირება მორწმუნის, რომელსაც ის

[1] ფიქრობენ, რომ ჰუგო დე გროტი არ იყო პირველი, ვინც ჩამოაყალიბა საერთაშორისო საზოგადოების დოქტრინა, მაგრამ ის იყო პირველი, ვინც ნათლად განსაზღვრა სახელმწიფოთა ერთი საზოგადოების იდეა, რომელიც იმართებოდა არა ძალით ან ომით, არამედ ფაქტობრივი კანონებით და აღსრულების ურთიერთთანხმობით კანონებთან შესაბამისობაში. როგორც ჰედლი ბულმა 1990 წელს განაცხადა: „საერთაშორისო საზოგადოების იდეამ, რომელიც ჰუგო დე გროტმა აღწერა, კონკრეტული გამოხატულება მიიღო ვესტფალიის მშვიდობის სახით. ჰუგო დე გროტი შეიძლება ჩაითვალოს თანამედროვეობის ამ პირველი სამშვიდობო შეთანხმების ინტელექტუალურ მამად“. *Hugo Grotius and International Relations*. Hedley Bull, Benedict Kingsbury & Adam Roberts (eds.), (Oxford, 1992).

აძლევს თავის მორწმუნე ძმას“; „და თუ ვინმე დაარღვევს დაპირებას, ის წავა ალლაჰის წინააღმდეგ და ამით დაიმსახურებს მის რისხვას“. იმამ ჯა'ფარ ას-სადიკის გადმოცემით, ხელშეკრულების დაცვა სავალდებულოა ყველა ადამიანთან და არა მხოლოდ ერთმორწმუნეებთან: „უზენაესი ... ნებას არ რთავდა დაერღვიათ ხელშეკრულება, იმის მიუხედავად, თუ ვისთან იყო დადებული – მართალ ადამიანთან თუ ცოდვილთან“.[1] *pacta sunt servanda* პრინციპი სავალდებულოა ისლამური საერთაშორისო სამართლისათვისაც. მუსლიმურ სახელმწიფოს ეკრძალება შეცვალოს ან დაარღვიოს საერთაშორისო ხელშეკრულება ცალმხრივად, ომის მდგომარეობაშიც კი. მხოლოდ ხელშეკრულების შეუსრულებლობისა და ფორს-მაჟორის პირობებში დაშვებულია მისი ცნობა დროებით უმოქმედოდ. მაგ., *pacta sunt servanda* პრინციპს მიმართეს საუდის არაბეთსა და სანავთობო კომპანია *არამკო*-ს შორის საარბიტრაჟო პროცესის დროს. ამ საქმეზე გამოტანილ გადაწყვეტილებაში აღნიშნულია, რომ ისლამური სამართალი „არ ანსხვავებს საჯარო ან ადმინისტრაციული სამართლის ხელშეკრულებებსა და კერძო პირებს შორის დადებულ ხელშეკრულებებს“. ასევე, „ისლამური სასამართლო პრაქტიკა არასოდეს არ მიიჩნევდა, რომ მთავრობის მიერ დადებული ხელშეკრულება უნდა განიმარტოს მის სასარგებლოდ“.[2]

ისლამური სამართალი ეფუძნება რელიგიურ-მორალურ ნორმებს, რომლებიც იმავდროულად არის სამართლებრივი ნორმები და ეფექტურად არეგულირებს საზოგადოებრივ ურთიერთობებს. ბევრ მუსლიმურ სახელმწიფოს არ აქვს შესაძლებლობა იყოს საერთაშორისო ხელშეკრულებათა მხარე ან შეასრულოს საერთაშორისო ორგანიზაციების გადაწყვეტილებები იმის გათვალისწინებით, რომ საერთაშორისო სამართლის ნორმებსა და ისლამური სამართლის ნორმებს შორის კოლიზიის შემთხვევაში, საერთაშორისო სამართლის ნორმები შეუსაბამო ხდება მუსლიმურ სახელმწიფოში. ითვლება, რომ სახელმწიფო ვერ აიღებს ვალდებულებებს, თუ მათი შესრულება ეწინააღმდეგება ეროვნულ სამართალს. მაგ., საუდის არაბეთის საკონსტიტუციო კანონმდებლობაში (1992 წ. ძირითადი კანონი) მითითებულია, რომ „ამჟამინდელი „საფუძვლების“ განხორციელება არ ეწინააღმდეგება იმ ხელშეკრულებებისა და შეთანხმებების შესრულებას, რომლებიც დადებული აქვს საუდის არაბეთის სამეფოს საერთაშორისო ორგანიზაციებთან და დაწესებულებებთან“ (მუხლი 81). ამავე დროს ნიზამ-ით განსაზღვრულია, რომ

[1] Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Kulayni*, Kitab al-Kafi.* Translated by Muhammad Sarwar [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

[2] ARAMCO-Award, ILR 1963, at 117 et seq. [https://www.trans-lex.org/260800/_/aramco-award-ilr-1963-at-117-et-seq/].

„საუდის არაბეთის სამეფო სუვერენული არაბული ისლამური სახელმწიფოა. მისი რელიგიაა – ისლამი, კონსტიტუცია – ყოვლისშემძლე ალლაჰის წიგნი და მისი მოციქულის სუნა“...(მუხლი1), ასევე „სახელმწიფო იცავს ადამიანის უფლებებს ისლამური შარიათის შესაბამისად“ (მუხლი 26). ამით სახელმწიფომ განამტკიცა „რელიგიის პრიმატი“, ამ შემთხვევაში ეროვნული სამართალი. თუმცა, იმპლემენტაცია, როგორი ფორმაც არ უნდა ჰქონდეს, ცვლის ეროვნულ სამართალს – ირღვევა მისი მთლიანობა, უქმდება მისი ცალკეული ნორმები, მიიღება ახალი ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტები ან ხდება საერთაშორისო ნორმატიულ-სამართლებრივი აქტების პირდაპირი ჩართვა ეროვნული სამართლის სისტემაში. მაგ., გაეროში გაწევრიანება და 1948 წლის ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის[1] ხელმოწერა აისახა ავღანეთის ისლამური რესპუბლიკის 2004 წლის კონსტიტუციაში. მასში განმტკიცებულია ვალდებულება – „დაეცვათ გაეროს წესდება, სახელმწიფოთაშორისი შეთანხმებები, აგრეთვე საერთაშორისო ხელშეკრულებები, რომლებსაც შეუერთდა ავღანეთი და ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია“. ჩარლზ მალიქი (გარდ. 1987წ.), ლიბანელი დიპლომატი, იყო გენერალური ასამბლეის სოციალურ-ჰუმანიტარული კომიტეტის თავმჯდომარე 1948 წლის დეკლარაციის შემუშავებისას. საუდის არაბეთი და პაკისტანი აქტიურად მონაწილეობდნენ დეკლარაციასთან დაკავშირებულ დებატებში, განსაკუთრებით მე-16 და მე-18 მუხლებთან მიმართებაში, რომლებიც ეხებოდა საქორწინო ასაკს და რელიგიის თავისუფლების პრინციპს. საბოლოოდ დეკლარაცია ხმა მისცეს შემდეგმა მუსლიმურმა ქვეყნებმა: ირანი, ერაყი, ლიბანი, პაკისტანი, სირია და თურქეთი. მართალია, საუდის არაბეთი მონაწილეობდა სარედაქციო ჯგუფში, მაგრამ თავი შეიკავა.[2]

---

[1] ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია გაეროს გენერალურმა ასამბლეამ მიიღო 1948 წლის 10 დეკემბერს, როდესაც მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობა კოლონიური მმართველობის ქვეშ იყო და არაბულ სახელმწიფოთა ლიგის 22 წევრი ქვეყნიდან არსებობდა მხოლოდ 5: საუდის არაბეთი, სირია, ერაყი, ლიბანი და ეგვიპტე. ამასთან მხოლოდ ეს 5 ქვეყანა, თურქეთთან და ირანთან ერთად, იყო დამოუკიდებელი სახელმწიფო. ფრანგი პროფესორის, ტაბეტ კორაიტემის აზრით, ეს ციფრები მნიშვნელოვანია იმ ფაქტორების ანალიზისას, რამაც განაპირობა მუსლიმების მიერ ადამიანთა უფლებების საყოველთაო დეკლარაციის მიღება ან არმიღება. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ლიბანი უშუალოდ მონაწილეობდა ამ დეკლარაციის მიღებაში. Tabet Koraytem, “Arab Islamic Developments on Human Rights”, *Arab Law Quarterly,* 16/3 (2001), 256.

[2] Susan Waltz, “Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States,” *Human Rights Quarterly*, 26/4 (2004), 799-844.

ისლამური საერთაშორისო სამართალი წარმოადგენს საერთაშორისო სამართლებრივ ტრადიციას, მათ შორის კანონშემოქმედებით პრაქტიკას და დოქტრინას, რომელთა საფუძველში დევს ისლამური სამართლის პრინციპები. მსოფლიო პრაქტიკაში ჩამოყალიბდა ადამიანის უფლებათა დაცვის მექანიზმების 3 დონე: ეროვნული, რეგიონალური და საერთაშორისო.

ადამიანის უფლებათა დაცვის სფეროში საერთაშორისო სტანდარტის რეალიზებისათვის, ორგანიზაციებმა, რომლებიც აერთიანებენ მუსლიმურ ქვეყნებს, შეიმუშავეს რეგიონალური აქტები, სადაც ადამიანის უფლებები ეთანხმება ისლამურ სამართალწესრიგს.

1981 წელს ევროპის ისლამური საბჭოს წევრებმა მიიღეს პროგრამული დოკუმენტი, რომელსაც ეწოდა „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო ისლამური დეკლარაცია“. ის არის მეორე ფუნდამენტური დოკუმენტი, რომელიც მომზადდა ისლამური საბჭოს მიერ ისლამური ერის მე-15 საუკუნის დასაწყისის აღსანიშნავად. პირველი დოკუმენტი იყო საყოველთაო ისლამური დეკლარაცია, რომელიც გამოცხადდა მოციქულ მუჰამადის პიროვნებისა და მისი გზავნილისადმი მიძღვნილ კონფერენციაზე ლონდონში 1980 წლის 12-15 აპრილს. 1981 წლის „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო ისლამური დეკლარაცია“-ში, რომელიც ეფუძნება ყურანსა და სუნას, ჩამოთვლილი და დახასიათებულია ადამიანის ფუნდამენტური უფლებები ისლამში: სიცოცხლისა და თავისუფლების, თანასწორობის (დისკრიმინაციის აკრძალვა), მართლმსაჯულებისა და მიუკერძოებელი სასამართლოს უფლება; უფლებამოსილებათა გადამეტებისაგან დაცვა; წამების აკრძალვა; ღირსებისა და პატივის დაცვის უფლება; თავშესაფრის უფლება; უმცირესობების დაცვა (განსაზღვრული ყურანის პრინციპით - „არ არსებობს ძალდატანება რელიგიაში“); საზოგადოებრივ საქმეთა მართვაში მონაწილეობის უფლება; სიტყვის, აზრისა და რელიგიური აღმსარებლობის თავისუფლება; ეკონომიკური, სოციალური და შრომითი უფლებები. დეკლარაციაში ცალკე განყოფილება ეთმობა გათხოვილი ქალის უფლებების დაცვას. დეკლარაციაში ასევე განმარტებულია, რომ სიტყვა კანონის ქვეშ იგულისხმება შარიათი – მუსლიმთა რელიგიური კანონი.

„ადამიანის უფლებათა საყოველთაო ისლამურმა დეკლარაციამ“ (პრეამბულა და 23 მუხლი), რომელიც წაიკითხეს პარიზში, იუნესკოს შტაბ-ბინაში, არაერთგვაროვანი შეფასებები მიიღო დასავლურ და ისლამურ სამყაროში. თუმცა ამ მოვლენიდან 40 წლის შემდეგ საუბრობენ მის ეპოქალურ ხასიათზე, რადგანაც ის გახდა ფუნდამენტური საფუძველი

ისლამური რეგიონალური უფლებადამცველი სისტემების შესამუშავებლად.[1]

1983 წელს რეზოლუციით № 3/14-OR ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის[2] წევრი სახელმწიფოების საგარეო საქმეთა მინისტრების XIV კონფერენციაზე მიიღეს „დაკას დეკლარაცია ისლამში ადამიანის უფლებების შესახებ“, რომელიც აცხადებდა ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის წევრი ქვეყნების ერთგულებას ადამიანის უფლებების დაცვისა და ხელშეწყობის იდეისადმი, ხოლო თავად ფუნდამენტური უფლებებისა და თავისუფლებების დოქტრინას – ისლამური რელიგიური დოქტრინის ნაწილად. დაკას დეკლარაცია არსებითად არის არა ნორმატიული აქტი, არამედ თეოლოგიური ხასიათის დოკუმენტი. დეკლარაციის თანახმად, „ადამიანის ფუნდამენტური უფლებები და თავისუფლებები ისლამის თანახმად არის ისლამის რელიგიის (რწმენის) შემადგენელი ნაწილი“ და „არავის აქვს უფლება შეცვალოს ისინი სრულად ან ნაწილობრივ ან დაარღვიოს ან უარყოს ისინი...“. დეკლარაციის ბოლოს ნათქვამია: „ყველა ადამიანი არის ალაჰის ქვეშევრდომი და მისთვის ყველაზე საყვარელი არის ის, ვინც მის ქვეშევრდომებს ემსახურება, და არავის აქვს უპირატესობა სხვაზე, მხოლოდ ღვთისმოსაობის საფუძველზე“.

1980-იან წლებში სხვადასხვა არაბული ქვეყანა ცდილობდა შეედგინა ადამიანთა უფლებების დაცვის ქარტია. მაგ., 1985 წელს თუნისის ადამიანის უფლებათა ლიგამ მიიღო თუნისის ადამიანის უფლებათა ქარტია, 1998 წელს ლიბიამ მიიღო „ადამიანის უფლებათა დიდი მწვანე ქარტია ჯამაჰირიას ეპოქაში“(27 მუხლი), ხოლო 1990 წელს მაროკომ ანალოგიურად შეიმუშავა ადამიანის უფლებათა ქარტია.

1990 წელს ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის (45 წევრი) საგარეო საქმეთა მინისტრების ისლამურ კონფერენციაზე № 49/19-P

---

[1] W. Sullivan & W. Kymlicka, “Universal Islamic Declaration of Human Rights,” W. Sullivan & W. Kymlicka (Eds.), *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives* (Cambridge, 2007), 247-256.

[2] 1969 წელს, ჩამოყალიბდა საერთაშორისო სამთავრობო ისლამური ორგანიზაცია – „ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია“, 2011 წლიდან „ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაცია“ (ითო), რომელშიც ამჟამად 57 წევრია: ავღანეთი, აზერბაიჯანი, ალბანეთი, ალჟირი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ბანგლადეში, ბაჰრეინი, ბენინი, ბრუნეი-დარუსალამი, ბურკინა-ფასო, გაბონი, გაიანა, გამბია, გვინეა, გვინეა-ბისაუ, ეგვიპტე, ერაყი, თუნისი, თურქეთი, თურქმენეთი, იემენი, ინდონეზია, იორდანია, ირანი, კამერუნი, კატარი, კომორის კავშირი, კოტ დ’ივუარი, ლიბანი, ლიბია, მავრითანია, მალაიზია, მალდივები, მალი, მაროკო, მოზამბიკი, ნიგერი, ნიგერია, ომანი, პაკისტანი, პალესტინის ავტონომია, საუდის არაბეთი, სენეგალი, სიერა ლეონე, სირია, სომალი, სუდანი, სურინამი, ტაჯიკისტანი, ტოგო, უზბეკისტანი, უგანდა, ქუვეითი, ყაზახეთი, ყირგიზეთი, ჩადი და ჯიბუთი.

რეზოლუციით მიიღეს „ისლამში ადამიანის უფლებათა კაიროს დეკლარაცია“ (შემდგომში კაიროს დეკლარაცია), რომელმაც დაადასტურა „დაკას დეკლარაციის“ (1983 წლის 6-11 დეკემბერი) პრინციპები და ჩამოაყალიბა ისლამური სამართლით დაცული უფლებებისა და თავისუფლებების ჩამონათვალი. თ. კაიაოღლუს კვლევის მიხედვით, დეკლარაციამ განამტკიცა „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციით“ გათვალისწინებული 23 დებულება 32-დან. კაიროს დეკლარაციამ ასევე მიანიჭა მუსლიმებს მთელი რიგი უფლებები, რომლებიც არ იყო გათვალისწინებული ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციით. მათ შორისაა ღირსების დაცვის უფლება, ინტელექტუალური საკუთრების უფლება, შეიარაღებული კონფლიქტების დროს დაცვის უფლება და სხვა. ზოგიერთი უფლება და თავისუფლება მხოლოდ მამაკაცებს ენიჭებოდათ, როგორიცაა თავშესაფრის მოთხოვნის უფლება, გადაადგილების თავისუფლების უფლება და საცხოვრებელი ადგილის არჩევის უფლება. კაიროს დეკლარაციის 25-ე მუხლი მიუთითებს, რომ შარიათი არის ერთადერთი წყარო მისი დებულებების ინტერპრეტაციისა და განმარტებებისათვის. ასევე დეკლარაციის 22 და 24-ე მუხლები ხაზს უსვამს, რომ ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები რეგულირდება ისლამური შარიათით. 1992 წელს კაიროს დეკლარაცია განსახილველად შევიდა გაეროს ადამიანის უფლებათა კომიტეტში და დაიმსახურა მკაცრი კრიტიკა იურისტების საერთაშორისო კომიტეტის მხრიდან. თუმცა დეკლარაციამ მიიღო რეგიონალური სტატუსი. 2019 წელს ევროპის საბჭოს საპარლამენტო ასამბლეამ მიიღო რეზოლუცია, რომელშიც გაანაცხადა, რომ კაიროს დეკლარაცია და შარიათი შეუთავსებელია ადამიანის უფლებათა ევროპულ კონვენციასთან. ამის გარდა რეზოლუცია სთხოვდა ევროპის საბჭოს სამ წევრს (ალბანეთი, აზერბაიჯანი, თურქეთი) დისტანცირება მოეხდინათ „მუსლიმური სამყაროს უფლებადამცველი ინსტრუმენტისაგან“. თუმცა, კენჭისყრის დროს, თურქეთისა და აზერბაიჯანის დელეგაციებმა უარყვეს რეზოლუცია, ხოლო ალბანეთმა მონაწილეობა არ მიიღო კენჭისყრაში.[1]

[1] T. Kayaoglu, “The Organization of Islamic Cooperation’s Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls,” Human Rights Journal, 14 (Brookings Institution, 2020), 9-10; Arab Charter on Human Rights, 2004. Translation by Dr. Mohammed Amin Al-Midani and Mathilde Cabanettes Revised by Professor Susan M. Akram. [https://www.eods.eu/library/LAS_Arab%20Charter%20on%20Human%20Rights_2004_EN.pdf]. Compatibility of Sharia law with the European Convention on Human Rights: can States Parties to the Convention be signatories to the “Cairo Declaration”? Doc.14787. 03/01/19[https://www.ecoi.net/en/file/local/1456044/1226_1547028478_document.pdf].

2020 წელს ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის საგარეო საქმეთა მინისტრების საბჭომ, რეზოლუციით № 63/47-Pol, მიიღო კაიროს დეკლარაციის ახალი რედაქცია სახელწოდებით – „ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის დეკლარაცია ადამიანის უფლებათა შესახებ“. დეკლარაციის ტექსტი მოიცავს მითითებებს უნივერსალურ საერთაშორისო-სამართლებრივ აქტებზე, ასევე ისლამური საერთაშორისო სამართლის წყაროებზე. იგი ითვალისწინებს ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა უფრო ფართო სპექტრს, „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ 30 მუხლიდან 26-ს. მანამდე მხოლოდ მამაკაცებისათვის მინიჭებული უფლებები გავრცელდა ქალებზეც. შეტანილია ახალი უფლებებიც, რომლებიც არ იყო გათვალისწინებული „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციით“, როგორიცაა ქორწინების დაცვის უფლება და სიკვდილით დასჯის აკრძალვა მოსახლეობის განსაზღვრულ ჯგუფებთან მიმართებაში. დეკლარაცია აღიარებს ადამიანის უფლებებს, როგორც უნივერსალურს, განუყოფელს, ურთიერთდამოკიდებულს და ურთიერთდაკავშირებულს. დეკლარაციაში არაფერი არ შეიძლება იყოს განმარტებული სახელმწიფოთა ეროვნული კანონმდებლობით მინიჭებული უფლებებისა და თავისუფლებების, ადამიანის უფლებათა საერთაშორისო შეთანხმებებით სახელმწიფოთა მიერ აღებული ვალდებულებების, აგრეთვე სახელმწიფოთა სუვერენიტეტისა და ტერიტორიული მთლიანობის საზიანოდ.

1994 წლის 15 სექტემბერს არაბულ სახელმწიფოთა ლიგამ მიიღო „ადამიანის უფლებათა არაბული ქარტია“ (პრეამბულა და 43 მუხლი), მაგრამ მხარეთა შეუთანხმებლობის გამო ძალაში არ შესულა. დოკუმენტი გადამუშავდა და 2004 წლის 23 მაისს მიიღო არაბულ სახელმწიფოთა ლიგის საბჭომ (ე.წ. „მოდერნიზებული პაკეტი“ შემოთავაზებული იყო არაბულ სახელმწიფოთა ლიგის მდივნის – ამრ მუსას მიერ), მაგრამ ძალაში შევიდა 2008 წელს 7 მონაწილე ქვეყნის მიერ მისი რატიფიცირების შემდეგ (პრეამბულა და 53 მუხლი). ქარტიის საფუძველია ისლამური ნორმები. ქარტია ითვალისწინებს კომიტეტის შექმნას, რომელიც უფლებამოსილია განიხილოს წევრი-სახელმწიფოების მოხსენებები. 2014 წლის მონაცემებით, ქარტია რატიფიცირებულია 13 ქვეყნის მიერ: ალჟირი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ბაჰრეინი, ერაყი, იემენი, იორდანია, კატარი, ლიბია, პალესტინა, საუდის არაბეთი, სირია, სუდანი, ქუვეითი. 2016 წელს ამ ქვეყნების რაოდენობა 17-მდე გაიზარდა. გრძელდება მოლაპარაკებები რათა სწრაფად მოხდეს ქარტიის ხელმოწერა არაბულ სახელმწიფოთა ლიგის წევრი ყველა სახელმწიფოს მიერ და მისი მოქმედება გავრცელდეს ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის წევრ ქვეყნებზეც.

2005 წელს ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციამ თავის თავზე აიღო ადამიანის უფლებათა დაცვა, ასევე წევრი-სახელმწიფოების ინტერესების წარმოდგენა ამ სფეროში. იმ მომენტისათვის 42 წევრი-სახელმწიფო 57-დან (74%) შეუერთდა „საერთაშორისო პაქტს სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ“, რომელიც გაეროს გენერალურმა ასამბლეამ მიიღო 1996 წლის 16 დეკემბერს 2200 A (XXI) რეზოლუციით. იმავდროულად იკო-ს 43 წევრმა-სახელმწიფომ (75%) აიღო ვალდებულებები „საერთაშორისო პაქტით ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების შესახებ“.

2021 წლის მარტის მონაცემებით, ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის 51 წევრი-სახელმწიფო 57-დან დაკავშირებული იყო ვალდებულებებით ზემოდასახელებულ ორ პაქტთან. სახელმწიფოები, რომლებიც 2005 წლის შემდეგ შეუერთდა ერთ ან ორივე პაქტს: ბაჰრეინი, გვინეა-ბისაუ, ინდონეზია, ყაზახისტანი, კატარი, კომორის კუნძულები, მალდივის რესპუბლიკა, ომანი, პაკისტანი და პალესტინა. თუმცა შეერთებისას ზოგიერთმა სახელმწიფომ გააკეთა განცხადებები მათში განმტკიცებული უფლებებისა და თავისუფლებების შინაარსზე და განმარტებაზე. ზოგიერთმა სახელმწიფომ შეზღუდა ამ პაქტების შინაარსი ან ინტერპრეტაცია შარიათის დებულებებით. ბაჰრეინმა, ეგვიპტემ, კატარმა და მავრითანიამ გააკეთეს განცხადებები საერთაშორისო პაქტის მიმართ სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ, ხოლო კატარმა – ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების შესახებ. ზოგიერთმა ქვეყანამ შეთანხმებების დებულებების შინაარსი და განმარტებები შეზღუდეს ეროვნული სამართლის ნორმებით, რომელიც, თავის მხრივ, ეფუძნებოდა შარიათს. ასეთი განცხადებები საერთაშორისო პაქტთან მიმართებაში სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ გააკეთეს ალჟირმა, ბაჰრეინმა და კატარმა, ხოლო ეკონომიკური, სოციალური და კულტურული უფლებების შესახებ – ალჟირმა, ბაჰრეინმა, ბანგლადეშმა, კატარმა და ქუვეითმა. 2021 წლის მარტის მონაცემებითვე, ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის 30 (52.6%) და 14 (24.6%) წევრი-სახელმწიფო არის სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების შესახებ საერთაშორისო პაქტის ფაკულტატური ოქმების (1,2) მონაწილე. თურქეთმა და უგანდამ გააკეთეს განცხადებები ოქმი №1-თან მიმართებაში ადამიანის უფლებათა კომიტეტის კომპეტენციების არაღიარებაზე ან ნაწილობრივ ცნობაზე. ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის მხოლოდ სამმა სახელმწიფომ აიღო ვალდებულება ეკონომიკურ, სოციალურ და კულტურულ უფლებებზე საერთაშორისო პაქტის ფაკულტატურ ოქმთან მიმართებაში, ხოლო 8 სახელმწიფომ ხელი მოაწერა, მაგრამ არ მოახდინეს ოქმის რატიფიცირება.

რაც შეეხება ადამიანის უფლებათა დაცვისა და ხელშეწყობის ძირითად კონვენციებს, ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის მრავალმა წევრმა-სახელმწიფომ (55 სახელმწიფო) იკისრა ვალდებულებები 1965 წლის კონვენციით „რასობრივი დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ“, 1979 წლის კონვენციით „ქალთა მიმართ დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ“ (54 სახელმწიფო)[1] და 1989 წლის „კონვენციით ბავშვთა უფლებებზე“ (57 სახელმწიფო). ორგანიზაციის ყველაზე ნაკლები წევრი-სახელმწიფოა მონაწილე 1990 წლის კონვენციის ყველა შრომითი მიგრანტის უფლებების დაცვის შესახებ (26 სახელმწიფო) და 2006 წლის კონვენციის „იძულებითი გაუჩინარებისაგან ყველა პირის დაცვის შესახებ“. ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის მრავალმა წევრმა-სახელმწიფომ გააკეთა განცხადება ზემოხსენებული კონვენციების დებულებებთან მიმართებაში. მუსლიმური სახელმწიფოების მხრიდან ყველაზე მეტი განცხადება გაკეთდა „ქალთა მიმართ დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის შესახებ“ კონვენციასთან მიმართებაში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მე-2,9,16 მუხლები.

მუხლი 2. მონაწილე სახელმწიფოები გმობენ ქალთა დისკრიმინაციის ყველა ფორმას, თანახმა არიან დაუყოვნებლივ ყველა ხელმისაწვდომი საშუალებით გაატარონ ქალთა დისკრიმინაციის აღმოფხვრის პოლიტიკა და ამ მიზნით ვალდებულებას კისრულობენ: ა) მამაკაცთა და ქალთა თანასწორობის პრინციპი შეიტანონ თავიანთ ეროვნულ კონსტიტუციაში ან სხვა შესაბამის კანონმდებლობაში, თუ ეს ჯერ კიდევ არ გაკეთებულა, და კანონის და სხვა შესაბამისი საშუალებების დახმარებით უზრუნველყონ ამ პრინციპის განხორციელება; ბ) მიიღონ შესაბამისი კანონმდებლობა და სხვა ზომები, მათ შორის სანქციებიც, რომლებიც, იქ, სადაც ეს აუცილებელია, კრძალავს ქალთა ყოველგვარ დისკრიმინაციას; გ) დააწესონ მამაკაცებთან თანასწორ საფუძველზე ქალთა უფლებების სამართლებრივი დაცვა და უზრუნველყონ კომპეტენტური ეროვნული სასამართლოებისა და სხვა სახელმწიფო დაწესებულებების დახმარებით ქალთა ეფექტიანი დაცვა დისკრიმინაციის ნებისმიერი აქტისაგან; დ) თავი შეიკავონ ქალთა მიმართ რაიმე დისკრიმინაციული აქტების ან

[1] რატიფიკაცია: ავღანეთი (2003); ალჟირი (1996), არაბთა გაერთიანებული საამიროები (2004), ბაჰრეინი (2002), ბანგლადეში (1984), ბრუნეი-დარუსალამი (2006), ეგვიპტე (1981), ერაყი (1986), თუნისი (1980 წელს ხელი მოაწერა, რატიფიკაცია 1985 წელს), იემენი (1984), იორდანია (1980), ინდონეზია (1984), იორდანია (1992), კატარი (2009), ლიბანი (1997), ლიბია (1989), მალაიზია (1995), მავრიტანია (2001), მაროკო (1993), ომანი (2006), პაკისტანი (1996), პალესტინა (2014), საუდის არაბეთი (2000), სამხრეთ სუდანი (2015), სირია (2003), ქუვეითი (1994), ჯიბუთი (1998). არ შეუერთდნენ: ირანი, სუდანი, სომალი.

ქმედებათა ჩადენისაგან და უზრუნველყონ, რომ სახელმწიფო ორგანოებმა და დაწესებულებებმა ამ ვალდებულების შესაბამისად იმოქმედონ; ე) მიიღონ ყველა შესაბამისი ზომა რომელიმე პირის, ორგანიზაციის ან საწარმოს მიერ ქალთა დისკრიმინაციის აღსაკვეთად; ვ) მიიღონ ყველა შესაბამისი ზომა, მათ შორის საკანონმდებლოც, მოქმედი კანონების, დადგენილებების, ჩვეულებებისა და პრაქტიკის გასაუქმებლად, რომლებიც ქალთა დისკრიმინაციას წარმოადგენს; ზ) გააუქმონ თავიანთი სისხლის სამართლის კანონმდებლობის ყველა დებულება, რომლებიც ქალთა დისკრიმინაციას წარმოადგენს.

მუხლი 9. 1. მონაწილე სახელმწიფოები ქალებს ანიჭებენ მამაკაცთა თანასწორ უფლებებს მოქალაქეობის შეძენის, შეცვლისა და შენარჩუნების საკითხში. ისინი, კერძოდ, უზრუნველყოფენ, რომ არც უცხოელზე დაქორწინება, არც ქმრის მოქალაქეობის შეცვლა ქორწინების განმავლობაში არ იწვევდეს ცოლის მოქალაქეობის ავტომატურ შეცვლას, არ გადააქცევდეს მას მოქალაქეობის არმქონე პირად და არ აიძულებდეს მას მიიღოს ქმრის მოქალაქეობა. 2. მონაწილე სახელმწიფოები ანიჭებენ ქალებს მამაკაცთა თანასწორ უფლებებს მათი შვილების მოქალაქეობის საკითხში.

მუხლი 16. 1. მონაწილე სახელმწიფოები იღებენ ყველა საჭირო ზომას ქალთა მიმართ დისკრიმინაციის აღმოფხვრის ყველა საკითხში, რომლებიც ეხება ქორწინებასა და ოჯახურ ურთიერთობას, და, კერძოდ მამაკაცთა და ქალთა თანასწორობის საფუძველზე უზრუნველყოფენ: ა) ქორწინების თანაბარ უფლებებს; ბ) მეუღლის თავისუფალი არჩევის და მხოლოდ თავისუფალი და სრული თანხმობით ქორწინების თანაბარ უფლებებს; გ) ქორწინების პერიოდში და განქორწინების დროს თანაბარ უფლებებსა და მოვალეობებს; დ) მამაკაცებისა და ქალების, როგორც მშობლების, თანაბარ უფლებებს, მათი ოჯახური მდგომარეობის მიუხედავად, ყველა საკითხში, რომლებიც მათ შვილებს ეხება; ყველა შემთხვევაში შვილთა ინტერესები უმთავრესია; ე) თანაბარ უფლებას და მოვალეობას, რომ თავისუფლად და პასუხისმგებლობით წყვეტდნენ შვილების რაოდენობის და მათს დაბადებას შორის დროის შუალედების საკითხს და რომ ჰქონდეთ ინფორმაციის, განათლების მიღების, აგრეთვე იმ საშუალებებით სარგებლობის შესაძლებლობა, რომლებიც ხელს უწყობს მათ ამ უფლების განხორციელებაში; ვ) თანაბარ უფლებას და მოვალეობას, რომ იყვნენ ბავშვთა მეურვეები, მზრუნველები, მრწმუნებლები, მშვილებლები ან ახორციელებდნენ ანალოგიურ ფუნქციებს, როცა ისინი გათვალისწინებულია ეროვნული კანონმდებლობით; ყველა შემთხვევაში უმთავრესია შვილთა ინტერესები; ზ) ცოლისა და ქმრის თანაბარ პირად უფლებებს, მათ შორის გვარის, პროფესიის და საქმიანობის არჩევის

უფლებას; თ) მეუღლეთა თანაბარ უფლებას ქონების ფლობის, შეძენის, მართვის, გამოყენების და მისი უფასოდ და ფასიანი განკარგვის მიმართ. 2. ბავშვის ნიშნობას ან ქორწინებას იურიდიული ძალა არა აქვს და მიიღება ყველა საჭირო ზომა, მათ შორის საკანონმდებლო. მინიმალური ქორწინების ასაკის განსაზღვრის და სამოქალაქო მდგომარეობის აქტებში ქორწინების სავალდებულო რეგისტრაციის მიზნით.

ზემოაღნიშნული მუხლების (მე-2,9,16) ნაწილობრივ ან სრულად მიუღებლობაზე, შარიათის ან ისლამური სამართლის მითითებებთან შეუთავსებლობის გამო, განაცხადეს შემდეგმა ქვეყნებმა: არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ბაჰრეინი, ბანგლადეში, ბრუნეი-დარუსალამი, ეგვიპტე, ერაყი, კატარი, ლიბია, მალაიზია, მავრითანია, მაროკო, ომანი, საუდის არაბეთი, სირია და ქუვეითი. კონვენციის ცალკეული დებულებები სრულად ან ნაწილობრივ არ მიიღეს, შარიათის ან ისლამური სამართლის მითითებებთან შეუთავსებლობის გამო, შემდეგმა ქვეყნებმა: ალჟირი, არაბთა გაერთიანებული საამიროები, ბრუნეი-დარუსალამი, თუნისი, კატარი, მავრითანია, მაროკო, ომანი, პაკისტანი და ქუვეითი.

2008 წელს მიიღეს ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის პირველი გეგმა ქალთა მდგომარეობის გაუმჯობესების მიზნით. ის ითვალისწინებდა ამ სფეროში წევრი-სახელმწიფოების საერთო მიზნებსა და ამოცანებს, წევრ-სახელმწიფოებსა და ორგანიზაციის ორგანოებს შორის თანამშრომლობის მექანიზმებს, ასევე წევრი-სახელმწიფოების ანგარიშგებას ამ გეგმის შესრულების თვალსაზრისით. 2009 წელს დამატებით მიიღეს ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის წესდება ქალთა განვითარების საკითხებზე, რომელიც ძალაში შევიდა მხოლოდ 2020 წელს.

ჯერ კიდევ 2005 წელს ისლამური კონფერენციის ორგანიზაციის (ითო) წევრმა ქვეყნებმა და არაბული, ისლამური და საერთაშორისო სამთავრობო და არასამთავრობო ორგანიზაციების თავმჯდომარეებმა მიიღეს პაქტი ისლამში ბავშვთა უფლებებზე – პირველი იურიდიულად სავალდებულო საერთაშორისო ხელშეკრულება ისლამში ადამიანის უფლებებზე. 2017 წლის მდგომარეობით, ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის მხოლოდ 8 ქვეყანა იყო პაქტის მხარე. მისი პრეამბულა მიუთითებს ისლამური სახელმწიფოების წვლილზე 1989 წლის გაეროს ბავშვთა უფლებების კონვენციის შემუშავებასა და მიღებაში. პაქტი პრინციპების სახით ადგენს შარიათის წესების დაცვას, სახელმწიფოთა შიდა საქმეებში ჩაურევლობას და მუსლიმური თემის კულტურული თავისებურებების გათვალისწინებას. ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის პრინციპების დაცვაზე მითითებით, პაქტი ასევე განამტკიცებს გაეროს წესდების მიზნებისა და პრინციპების დაცვას (მუხლი 2). პაქტი შეიცავს მუხლებს, რომლებიც მსგავსია 1989 წლის ბავშვთა უფლე-

ბების კონვენციის მუხლებთან, რომლებთან მიმართებაში ყველაზე მეტი განცხადება გაკეთდა მუსლიმური სახელმწიფოების მიერ. ამჟამად ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის ადამიანთა უფლებების დამოუკიდებელი მუდმივი კომისიის მიერ ხორციელდება ღონისძიებები პაქტის გადასინჯვის მიზნით. 2017 წელს ამავე კომისიამ მიიღო რეკომენდაციები წევრი-სახელმწიფოებთან მიმართებაში ამ საერთაშორისო შეთანხმების ტექსტში შესაძლო ცვლილებების შეტანის შესახებ.[1]

ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის (*ითო*) ჩარჩოებში შემუშავდა ადამიანის უფლებათა დაცვის მთელი რიგი მექანიზმები, მათ შორის ადამიანთა უფლებების დამოუკიდებელი მუდმივი კომისია, გამსვლელი კომისიები და ისლამური თანამშრომლობის ორგანიზაციის დეპარტამენტი ქალთა განვითარების საკითხებზე. მუდმივი კომისია უზრუნველყოფს ადამიანის უფლებათა დაცვას, რომლებიც გათვალისწინებულია საერთაშორისო სამართლებრივი აქტებით, აგრეთვე *ითო*-ს აქტებით, ისლამური ღირებულებების გათვალისწინებით. ამასთან კომისია ვალდებულია თავისი საქმიანობა შეუთანხმოს *ითო*-ს საქმიანობის მიზნებს. კომისია, სტატუსის შესაბამისად, ატარებს სხდომას წელიწადში ორჯერ. სხდომებში მონაწილეობას იღებენ გაეროს საორგანიზაციო სისტემების წარმომადგენლები, ისლამური ორგანიზაციები და ინსტიტუტები. 2014 წლიდან *ითო*-ს დამოუკიდებელი მუდმივი კომისია აგზავნის გამსვლელ კომისიებს, რათა შეისწავლოს ადამიანის უფლებათა დაცვასთან დაკავშირებით არსებული ვითარება ცალკეულ სახელმწიფოში. გამსვლელი კომისიების საქმიანობის მიზანია ადამიანის უფლებათა დაცვისა და ხელშეწყობის სფეროში არსებული ვითარების საერთაშორისო უნივერსალური სტანდარტებთან შესაბამისობის შემოწმება. გლობალიზაცია ეხმარება ცივილიზაციათა დიალოგს, მაგრამ

ადამიანის უფლებათა ისლამური კონცეფცია განმტკიცდა მრავალი მუსლიმური სახელმწიფოს თანამედროვე კონსტიტუციებით. როგორც წესი, ნორმები, რომლებიც განამტკიცებს ადამიანის უფლებებს, წარმოდგენილია კონსტიტუციების ერთ თავში. მაგ., ლიბანის კონსტიტუციაში – „ლიბანის მოქალაქეები, მათი უფლებები და ვალდებულებები“, სირიის კონსტიტუციაში – „თავისუფლებები, უფლებები, ვალდებულებები“, ეგვიპტის კონსტიტუციაში – „საჯარო თავისუფლებები, უფლებები და ვალდებულებები“, იემენის კონსტიტუციაში – „მოქალაქეთა ძირითადი უფლებები და ვალდებულებები“. მსგავსი განყოფილებები არის ერაყის, ქუვეითის, ომანის, იორდანიის, საუდის არაბეთის კონსტიტუც-

[1] Organization of the Islamic Conference (OIC), *Rabat Declaration on Child's Issues in the Member States of the Organization of the Islamic Conference*, 8 November 2005 [https://www.refworld.org/docid/44eb01b84.html l].

იებში. ალჟირის კონსტიტუციაში – „უფლებები და თავისუფლებები“ და „ვალდებულებები“ ცალ-ცალკე თავებადაა შეტანილი, მაროკოს კონსტიტუციაში ნორმები, რომლებიც განამტკიცებს ადამიანის უფლებებსა და თავისუფლებას, შეტანილია თავში – „ძირითადი პრინციპები“ და სხვ.[1]

დასკვნის სახით შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ ადამიანის უფლებათა სამართლებრივი რეგულირების დარგში, მთელ რიგ საკითხებთან მიმართებაში შესაძლებელია შარიათის ისლამური პრინციპებისა და დასავლეთევროპული სტანდარტების დაახლოება.

[1] *Resolution N. 2/38-LEG on the establishment of the OIC Independent Permanent Human Rights Commission. The Thirty-eighth Session of the Council of Foreign Ministers* (Session of Peace, Cooperation and Development), held in Astana, Republic of Kazakhstan, from 26 to 28 Rajab 1432 A.H. (28–30 June 2011 A.D.).

XIII - შახიათი და ეთიკა: ისლამური კანონიკური დღესასწაულები და რიტუალები

მუსლიმური რიტუალების ჩამოყალიბების პროცესი მიმდინარეობდა მწვავე პოლემიკის პირობებში ახლად ჩამოყალიბებული ისლამის, წარმართებისა და იუდეურ-ქრისტიანული ტრადიციის წარმომადგენლებს შორის.

ჰიჯრის კალენდარი

ისლამამდელ არაბეთში გამოიყენებოდა მთვარისმიერი და მზისმიერი კომბინირებული კალენდარი (მთვარე-მზის კალენდარი არსებობდა უკვე V საუკუნის შუა წლებიდან). წელი მზის, ხოლო თვეები – მთვარის ფაზების მიხედვით გამოყავდათ. თვეები მეტნაკლებად სტაბილურად ამა თუ იმ სეზონზე მოდიოდა. თვეების ერთი ნაწილის სახელწოდება სეზონურ მოვლენებთან იყო დაკავშირებული, მეორე ნაწილისა – არაბთა სხვადასხვა საქმიანობასთან. ამ კალენდრის პირველ თვეს – მუჰარრამში, რაც არაბულად „აკრძალულს“, „წმინდას“ ნიშნავს, იკრძალებოდა ომები და ყოველგვარი სამხედრო შეტაკებები. ისლამამდე ქინანას ტომის პრეროგატივა იყო დაკვირვება კალენდარზე და მთვარის კალენდრის მოყვანა მზის კალენდართან შესაბამისობაში. ისინი მიმართავდნენ ე. წ. „ჩამატებას“ (*ნასი'*). ეს იყო ძველი არაბული ჩვეულება, რომელიც ითვალისწინებდა ზუ-ლ-ჰიჯჯას თვის შემდგომ დროდადრო ერთი თვის ჩამატებას. ამის შესახებ უცხადებდნენ ჰაჯიზე შეკრებილ პილიგრიმებს. არის ცნობა, რომ მე-13 დამატებითი, ე.წ. ემბოლიზმური, თვის ჩასმა ხდებოდა 19 წლიანი ციკლის შესაბამისად, რომლიდანაც 7 წელი შეიცავდა ემბოლიზმურ თვეს. დამატებითი თვე იწოდებოდა როგორც წინამავალი და ისმებოდა კალენდრის ყველა თვის შემდეგ. მუსლიმურმა ისტორიულმა ტრადიციამ შემოგვინახა მხოლოდ მისი გაკიცხვა. გადმოცემით, მუჰამმადმა,ე.წ.„გამოსათხოვარი პილიგრიმობის“ დროს, ქადაგებით გამოსვლისას აუკრძალა მუსლიმებს დამატებითი თვის ჩასმა კალენდარში და ეს პრაქტიკა გამოაცხადა ცოდვად, რამაც თავისი ასახვა ჰპოვა ყურანში.[1] „ჩამატება, ჭეშმარიტად, გადამეტებაა ურწმუნოებაში,

[1] Muhammad Hamidullah, "The Nasī', the Hijrah Calendar and the Need of Preparing a New Concordance for the Hijrah and Gregorian Eras: Why the Western Concordances are not to be Relied Upon," *The Islamic Review and Arab Affairs*, 57 (1969), 6-12; H. Amīr Alī, "The First Decade in Islam," *The Muslim World,* 44 (1954), 126-138; Fazal Ahmad Shamsi, "The Date of Hijrah," *Islamic Studies*, 23 (1984),189-224; F. A. Shamsi, "The Meaning of Nasi: An Interpretation of Verse 9:37," *Islamic Studies*, 26 (1987), 143-364; idem, "Perceval's Reconstruction of the Pre-Islamic Arab Calendar," *Islamic studies,* 37(1998), 353-69.

რითაც გზას სცდებიან ისინი, რომელთაც არ ირწმუნეს. მას ნებადართულად აცხადებენ ერთ წელს და აკრძალულ-ჰყოფენ მეორე წელს, რათა გაათანაბრონ რიცხვი თვეებისა, წმინდად რომ გამოაცხადა ალაჰმა და (ამგვარად) ნებადართულ-ჰყონ ის, რაც აკრძალა ალაჰმა...“ [9:37].

მუსლიმებმა იცოდნენ სხვადასხვა კალენდრების არსებობის თაობაზე, რის შესახებაც მოხსენიებულია ყურანში. „და დარჩნენ გამოქვაბულში სამას წელიწადს და მიუმატეს კიდევ ცხრა“ [18:25/24]. 300 წელი მიუთითებდა მზის კალენდარზე, ხოლო 309 წელი იყო დროის ექვივალენტური პერიოდი მთვარის კალენდრით. მკვლევართა აზრით, სპარსული, ეთიოპური და იულიანური კალენდრები თავისი ბუნებით იყო მზის და ნესტორიანული, მიაფიზიტური და ქალკედონური ქრისტიანული თემების არსებობა არაბეთის ნახევარკუნძულზე იმაზე მიუთითებს, რომ გარკვეული ცოდნა ჰქონდათ მზის კალენდარული სისტემის შესახებ ჯერ კიდევ ისლამამდე.[1]

ყურანში მოხსენიებულია მთვარის კალენდარიც. „იგია ის, ვინც დაადგინა მზე ბრწყინვალებად და მთვარე სინათლედ და დაუდგინა მას მანძილები, რათა შეგეტყოთ წელიწადთა რიცხვი და აღრიცხვა. არ შეუქმნია ალაჰს ეს, თუ არა ოდენ ჭეშმარიტებით, რომელიც ცხადად უჩვენებს სასწაულთ იმ ხალხს, ვისაც ესმის“[10:5].

631 წელს არაბები გადავიდნენ მთვარის კალენდარზე, მაგრამ არაბთა სახალიფოს დასაწყისში ამა თუ იმ მოვლენის დროის აღნიშვნისას ისინი მიუთითებდნენ მხოლოდ თვის სახელწოდებას და განსაზღვრულ დღეს და არა წელს. დროის აღნიშვნა არ ხდებოდა არც წერილებსა და დოკუმენტებზე. გადმოცემის თანახმად, ერთხელ ერთი ადამიანი მივიდა ხალიფა ‘უმართან, აჩვენა მას დოკუმენტი, რომლის მიხედვით ვალი უნდა გადახდილიყო შა‘ბანის თვეში. მაშინ ხალიფა ‘უმარმა ჰკითხა: „რომელ შა‘ბანს ეკუთვნის ეს დოკუმენტი? გასული წლის შა‘ბანს თუ ამ წლის?“. იმავდროულად, ჯაზირას ოლქის მმართველის – აბუ მუსა ალ-აშ‘არის სახელზე დაიწერა ორი ბრძანება, რომლებიც არ შეესაბამებოდა ერთმანეთს. აბუ მუსამ ჰკითხა ხალიფას თუ რომელი ბრძანება დაიწერა პირველად. ამის შემდეგ ხალიფა ‘უმარ I-მა დაიწყო წელთაღრიცხვის სისტემატიზაცია. მან შეკრიბა პატივსაცემი მუსლიმები და მოეთათბირა მათ ამ საკითხზე. თათბირის მონაწილეებმა საჭიროდ მიიჩნიეს უცვლელი დაეტოვებინათ თვეების სახელწოდებები, რომლებიც მანამდე გამოიყენებოდა. თუმცა კამათი გამოიწვია საკითხმა, თუ რომელი მოვლენიდან უნდა დაეწყოთ წლების ათვლა. ზოგიერთებმა დაასახელეს მოციქულ

[1] Ibrahim Zein and Ahmed El-Wakil, “On the Origins of the Hijrī Calendar: A Multi-Faceted Perspective Based on the Covenants of the Prophet and Specific Date Verification,” *Religions,* 12 (2021), 3.

მუჰამმადის დაბადების დღე, მაგრამ ეს წელი ზუსტად არ იყო ცნობილი (570-573). ბოლოს, მოიწონეს მუჰამმადის ბიძაშვილისა და სიძის, ‘ალი იბნ აბუ ტალიბის წინადადება – დაეწყოთ მუსლიმური წელთაღრიცხვა ჰიჯრით.

ჰიჯრა არაბულად ნიშნავს გადასახლებას, ემიგრაციას. სპეციალური მნიშვნელობით ის აღნიშნავს ისლამის ფუძემდებლის მუჰამმადისა და მისი თანამებრძოლების გადასახლებას მექიდან იასრიბში, რომელსაც შემდეგ ეწოდა *მადინა რასულ ალლაჰ* – ალაჰის მოციქულის ქალაქი, შემოკლებით მადინა (მედინა). ჰიჯრა დაიწყო 24 საფარს/622 წლის 8 სექტემბერს და დასრულდა 8 ან 12 რაბი‘ ალ-ავვალს/ 622 წლის 20 ან 24 სექტემბერს. ჰიჯრას არაბთა და, საერთოდ, ისლამის ისტორიაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. მედინაში გადასახლებულმა მუჰამმადმა შექმნა მუსლიმური თემი – პირველი არაბულ-ისლამური სახელმწიფოს ბირთვი. მედინიდან მან დაიმორჩილა მექა და გაავრცელა ისლამი არაბეთის ნახევარკუნძულზე.

ჰიჯრით წელთაღრიცხვის შემოღება მოხდა 638 წლის 23 იანვარს. მანამდე მოქმედებდა წელთაღრიცხვა, რომელიც იწყებოდა 570 წელს – სპილოს წელს. ჰიჯრის პირველი წლის პირველი დღე (1 მუჰარამი) იულიუსის კალენდრით იყო პარასკევი, 622 წლის 16 ივლისი. როგორც ებრაულ კალენდარში, ისლამურ კალენდარშიც დღე იწყება მზის ჩასვლის შემდეგ და არა შუაღამის შემდეგ. შესაბამისად, ასტრონომიული კალენდარი იწყება ერთი დღით ადრე, ანუ 15 ივლისს.

ხალიფა ‘უმარის მიერ შემოღებული კალენდარი მხოლოდ მთვარისმიერია. ჰიჯრის მთვარის კალენდრით, წელიწადში არის 12 თვე. ყურანის თანახმად, „ჭეშმარიტად, თვეთა რიცხვი ალაჰის წიაღ არის თორმეტი თვე, თანახმად ალაჰის წიგნისა იმ დღიდან, როს მან შექმნა ცანი და ქვეყანა“ [9:36]. აკრძალული თვეებია (*ალ-აშჰარ ალ-ჰარამ*) ზუ-ლ-კა‘და, ზუ-ლ-ჰიჯჯა, მუჰარრამი და რაჯაბი. ჩვეულება, თავი შეეკავებინათ ამ პერიოდში ომისა და სისხლის დაღვრისაგან, არსებობდა არაბებთან უკვე ისლამის გავრცელებამდე. ამ თვეებში არაბები საქარავნო მოგზაურობას ასრულებდნენ და არ ეშინოდათ თავდასხმების მოწინააღმდეგის მხრიდან. ისლამმა შეინარჩუნა ეს ძველი ტრადიცია და აკრძალულად გამოაცხადა ომის წარმოება წმინდა თვეებში.

არსებობს მთვარისმიერი და მზისმიერი ჰიჯრის კალენდარი, რომელიც მთვარისა და მზის ფაზების მონაცვლეობას ემყარება. მზის გარშემო მთვარის მოძრაობის ფაზებს ეწოდება *მანაზილ* (არაბ. მხ. რ. მანზილ). მთვარის კალენდრით, ჩვეულებრივი წელიწადი შედგება 354, ხოლო ნაკიანი – 355 დღე-ღამისაგან და ის 11 ან 12 დღე-ღამით ნაკლებია მზისაზე. ლუწი თვეები შედგება 29 დღის, ხოლო კენტი თვეები – 30

დღისაგან. ჰიჯრის მთვარის კალენდარში ნაკიანი წელი დგება 3 ან 2 წლის შემდეგ. თითოეული 30 წლიანი ციკლის („არაბული ციკლი“ შედგება 30 წლისაგან, ხოლო „თურქული ციკლი“ – 8 წლისაგან) 11 წელი (მე-2,5,7,10,13,16,18,21,24,26,29) ნაკიანია. ნაკიანი წლის ბოლო თვე შედგება არა 29, არამედ 30 დღისაგან. არაბული ტრადიციული ინტერპრეტაციით, ეს არის 28 „მანზილ“ თვის 28 ღამეში; როცა თვე ოცდაათდღიანია, იკარგება ორი ღამე; ან – ერთი ღამე, როცა ოცდაცხრადღიანია. ათვლა ორივე შემთხვევაში 622 წლიდან ხდება, მაგრამ არის განსხვავებაც: მთვარის 33-წლიანი ციკლი დაახლოებით მზის 32-წლიანი ციკლის თანაბარია. ჰიჯრის კალენდარი ეყრდნობა მთვარის მოძრავ ფაზებს და მუსლიმური წელი არაა დაკავშირებული წლის დროების ცვლილებასთან. შესაბამისად, თვეები შეიძლება მოდიოდეს წლის სხვადასხვა დროს.

ჰიჯრის სისტემით მოცემული თარიღის ქრისტიანული წელთაღრიცხვის სისტემაზე გადასაყვანად საჭიროა ჰიჯრის თარიღი გავამრავლოთ 0.97-ზე (მზისა და მთვარის ციკლების თანაფარდობა) და მიღებულ რიცხვს მივუმატოთ 622 (ჰიჯრის წელთაღრიცხვის ათვლის თარიღი). მაგალითად, ჰიჯრით მოცემული თარიღი, ვთქვათ, 881 წელი, გადავიყვანოთ ქრისტიანულ წელთაღრიცხვაზე: 881X0.97+622=1476. მეცნიერებმა შეადგინეს რამდენიმე ფორმულა, რომლითაც შესაძლებელია ჰიჯრის წლის გადაყვანა გრიგორიანულ კალენდარზე. თუმცა ამ ფორმულებს არ შეუძლია თვის და დღის ზუსტად განსაზღვრა. ამის გამო შედგა სინქრონული ტაბულები.[1]

მზის კალენდარი გავრცელებულია ირანში, ავღანეთში, თურქეთსა და სხვა მუსლიმურ ქვეყნებში. ირანული კალენდარი ანუ ჰიჯრის მზის კალენდარი ასტრონომიული მზის კალენდარია, რომელიც შემუშავდა 8 ასტრონომისაგან შემდგარი ჯგუფის მიერ, სათავეში ომარ ხაიამი (1048-1131) და მას შემდეგ რამდენჯერმე დაზუსტდა. ირანული წელი იწყება გაზაფხულის ბუნიობის დღეს (ფარვარდინი – 21 მარტი - 20 აპრილი). თუმცა მხოლოდ მთვარის კალენდრის საფუძველზე აღინიშნება დიდი დღესასწაულები, სრულდება მარხვა (რამადანის თვეში) და პილიგრიმობა მექაში (ზუ-ლ-ჰიჯჯას თვე).

არაბებმა ჰიჯრის წელთაღრიცხვა თანდათანობით გაავრცელეს დაპყრობილ ქვეყნებში, მათ შორის საქართველოშიც. მაგალითად, ატენის სიონის ცნობილი წარწერა ბუღა თურქის მიერ თბილისის აღებას (853წ.) უთითებს როგორც ქორონიკონური, ისე ჰიჯრის წლით, რომელსაც „ის-

[1] В. В. Цыбульский, *Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Синхронистические таблицы и пояснения* (М., 1964), 11-114; Edward Reingold and Nachum Dershowitz, *Calendrical Calculations* (Cambridge, 2018).

მაიტელთა წელი“ ეწოდება. ასეთი პრაქტიკა საქართველოში მოჭრილ მონეტებზე საუკუნეების განმავლობაში გრძელდებოდა და განპირობებული იყო ისლამურ სამყაროსთან საქართველოს მჭიდრო პოლიტიკური და ეკონომიკური კონტაქტებით.

დღეს მუსლიმურ ქვეყნებში ძირითადად გავრცელებულია გრიგორიანული კალენდარი.[1] ჰიჯრის კალენდარს (*ათ-თაკვიმ ალ- ჰიჯრი*) მუსლიმები იყენებენ თავიანთი რელიგიური დღესასწაულების განსაზღვრისათვის და ოფიციალური დოკუმენტების დათარიღებისათვის.[2] ჰიჯრით 1445 წელი დაიწყო 2023 წლის 19 მაისს; 1446 წელი დაიწყება 2024 წლის 7 ივლისს, 1447 წელი – 2025 წლის 27 ივნისს; 1448 წელი – 2026 წლის 16 ივნისს, 1449 წელი – 2027 წლის 6 ივნისს, 1450 წელი – 2028 წლის 26 მაისს და ა.შ.

მთვარის კალენდრის თვეები:

1. *მუჰარრამ* (30 დღე)
2. *საფარ* (29 დღე)
3. *რაბი‘ ალ-ავვალ* (30 დღე)
4. *რაბი‘ ას-სანი ან რაბი‘ ალ-ახირ* (29 დღე)
5. *ჯუმადა-ლ-ულა* (30 დღე)
6. ჯუმადა-ლ-ახირა (29 დღე)
7. *რაჯაბ* (30 დღე)
8. *შა‘ბან* (29 დღე)
9. *რამადან* (30 დღე)
10. *შავვალ* (29 დღე)
11. *ზუ-ლ-კა‘და* (30 დღე)
12. *ზუ-ლ-ჰიჯჯა* (29 დღე)

---

[1] 2016 წლის 14 თებერვლიდან საუდის არაბეთი იყენებს გრიგორიანულ კალენდარს სახელმწიფო მოხელეთა ხელფასის გადასახდელად (ადრე ადმინისტრაციული მიზნებისათვის, ტრადიციულად, იყენებდა *უმმ ალ-კურა* კალენდარს, რომელიც ეფუძნებოდა ასტრონომიულ გამოთვლებს. ამ კალენდრის შექმნისას გამოყენებულმა პარამეტრებმა მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა 1423/2002 წლამდე), ხოლო 2023 წლის ნოემბრიდან – სახელმწიფოს ადმინისტრაციული საქმიანობისათვის (საქმიანი გარიგებები, პროცედურული რეგულაციები, ტრანზაქციები..). თუმცა შეინარჩუნა ისლამური კალენდარი რელიგიური მიზნებისათვის. ბაჰრეინში სახელმწიფო ტრანზაქციებისათვის გამოიყენება როგორც გრიგორიანული, ისე ისლამური კალენდარი. მაგ., მაროკოში, თუნისსა და ალჟირში იყენებენ ამაზიღურ (ბერბერულ) კალენდარს (2024=2974 წელს), მაგრამ ოფიციალურად აღიარებულია გრიგორიანული კალენდარი.

[2] Kathy, Black, et al. “The Islamic Calendar,” *Rhythms of Religious Ritual: The Yearly Cycles of Jews, Christians, and Muslims,* vol. 1 (Claremont Press, 2018), 125-154.

ყურანში მოხსენიებულია კვირის ორი დღე: პარასკევი და შაბათი. პარასკევს მუსლიმებმა საზოგადო ლოცვა უნდა შეასრულონ მეჩეთში [62:9-10], ხოლო შაბათი – დღე, რომელშიც იუდეველებს მიეთითათ არ იმუშაონ [4:154/153; 16:124/125].

ისლამი და მუსლიმური სამართალი ცნობს ორ კანონიკურ დღესასწაულს: *ʿიდ ალ-ადჰა*, რომელიც უკავშირდება ჰაჯის დასრულებას და *ʿიდ ალ-ფიტრ*, რომელიც აღინიშნება მარხვის დასასრულს.

მსხვერპლშეწირვის დღესასწაული (*ʿīდ ალ-ადჰ̣ā*)

ʿīდ ალ-ადჰ̣ā, *ʿīდ ალ-ქაბīრ, ʿიდ ალ-კურბāნ* (არაბ.), ყურბან-ბაირამ[1] (თურქ.) – მსხვერპლშეწირვის დღესასწაულია, ერთ-ერთი მუსლიმთა ორი კანონიკური დღესასწაულიდან. აღინიშნება მთვარის კალენდრით ზუ-ლ-ჰიჯჯას 10 რიცხვში, წარმოადგენს ჰაჯის რიტუალის შემადგენელ ნაწილს და დაკავშირებულია ბიბლიურ თქმულებასთან – აბრაამისათვის წმინდა ცხოველის შეწირვასთან. ყურანის თანახმად, მთავარანგელოზი ჯაბრაილი გამოეცხადა იბრაჰიმს სიზმარში და გადასცა მას ალაჰის მითითება – მსხვერპლად შეეწირა თავისი ვაჟი. ყურანში იბრაჰიმის ვაჟის სახელი არაა მოხსენიებული, მაგრამ მუსლიმურ გადმოცემაში ყოველთვის მოხსენიებულია იბრაჰიმის უფროსი ვაჟი ისმაʿილი, ბიბლიაში (თორა) კი ფიგურირებს იბრაჰიმის სხვა ვაჟი ისჰაკი/ისააკი. მუსლიმები, ყურანის სურის კონტექსტის ანალიზიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვან არგუმენტად ასახელებენ იმ ფაქტს, რომ მოციქულ იბრაჰიმის ვაჟის მსხვერპლშეწირვის ისტორიას უშუალოდ მოსდევს მოთხრობა ისჰაკის/ისააკის დაბადების შესახებ. მოგვიანებით, კამათი ამ საკითხთან დაკავშირებით გაგრძელდა და შუა საუკუნეების მუსლიმმა ავტორებმა, იუდეველებთან პოლემიკისას, ჩამოაყალიბეს დასაბუთებული არგუმენტები „ისმაʿილის სასარგებლოდ“.[2] ყურანის ერთ-ერთმა ავტორიტეტულმა კომენტატორმა იბნ ქასირმა (1302-1373) თავის ნაშრომში „მოთხრობები მოციქულებზე“ დეტალურად განიხილა მუსლიმი მეცნიერების მოსაზრე-

[1] სიტყვამ – ბაირამობა ქართულში დროსტარების მნიშვნელობა მიიღო.

[2] მუსლიმებსა და ებრაელებს შორის კამათისას მნიშვნელოვანი იყო ეთნოგენეტიკური არგუმენტი: ისმაʿილი – არაბთა მამამთავარი და ისააკი – ებრაელთა ერთ-ერთი მითიური მამამთავარი. Али Мухаммад Ас-Саляби *Жизнеописание Пророка. Изложение событий и их анализ*. Т. 1 / А. М. ас-Саляби / Пер. с араб. Е. Сорокоумовой (М., 2012), 28-30; Yvonne Sherwood, “Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the ‘Sacrifice’ of Abraham’s Beloved Son,” *Journal of the American Academy of Religion*, 72/4 (2004), 821-861.

ბები ამ საკითხთან დაკავშირებით.[1] იბრაჰიმი გაემართა მინას დაბლობზე იმ ადგილას, სადაც ახლა მდებარეობს მექა და დაიწყო მომზადება. მისი შვილიც მზად იყო შესრულებინა ბრძანება, მაგრამ ალაჰმა უარი თქვა მსხვერპლზე – იგი მხოლოდ ცდიდა იბრაჰიმის რწმენას [37:98/108-106].

მსხვერპლშეწირვის ტრადიციის დაწესების დოგმატური საფუძველი გახდა ყურანი, ჰადისები და ავტორიტეტულ კანონმცოდნეთა შეთანხმებული აზრი (იჯმა').[2] თუმცა ჰანაფიტური და შაფიიტური მაზჰაბის ზოგიერთი წარმომადგენელი თვლიდა, რომ სამსხვერპლო ცხოველის (ადჰიჲა) დაკვლა სასურველი ვალდებულებაა. ჰანაფიტური მაზჰაბის ფუძემდებელი აბუ ჰანიფა კი მიიჩნევდა, რომ ის სავალდებულოა და ცოდვილია ის მუსლიმი, რომელიც არ შეასრულებს ამ აქტს საპატიო მიზეზის გარეშე. მუსლიმური გადმოცემების საფუძველზე ჩამოყალიბდა რამდენიმე კრიტერიუმი, რომელთა არსებობის შემთხვევაში მუსლიმი ვალდებულია შეასრულოს მსხვერპლშეწირვა. მუსლიმი უნდა იყოს თავისუფალი, სრულწლოვანი, ფსიქიკურად ჯანმრთელი, მასზე არ უნდა ვრცელდებოდეს მოგზაურის (*მუსაფირ*) სტატუსი და უნდა ფლობდეს სათანადო მატერიალურ სახსრებს. ამ უკანასკნელ კრიტერიუმთან მიმართებაში, შაფიიტური მაზჰაბის სამართლისმცოდნეები თვლიან, რომ მუსლიმს უნდა ჰქონდეს საკმარისი სახსრები თავისი და თავისი ოჯახის შესანახად ოთხი სადღესასწაულო დღის განმავლობაში, და სამსხვერპლო ცხოველის შესაძენად. ჰანაფიტები თვლიან, რომ მსხვერპლშეწირვის ვალდებულება ვრცელდება ყველაზე, ვინც იხდის ზაქათს.

მუსლიმი სამართლისმცოდნეებისა და ღვთისმეტყველების შეთანხმებული აზრით, მსხვერპლად შეიძლება შეწირონ აქლემი, კამეჩი, ხარი, ძროხა, ბატკანი, ცხვარი და ხარი. შესაწირ ცხოველს არ უნდა ჰქონდეს ხილული ნაკლი (სიბრმავე, სიკოჭლე, სხეულის რომელიმე ნაწილის არქონა). ერთი ცხოველი შეიძლება შეიწიროს მთელი ოჯახის სახელით. როდესაც ალაჰის მოციქული მსხვერპლს სწირავდა, ამბობდა: „ეს (მსხვერპლშეწირვა) ჩემგან, ჩემი ოჯახისაგან და იმათგან ჩემი თემიდან, ვინც ვერ შეძლო მსხვერპლის შეწირვა". შესაძლებელია აგრეთვე ერთი ცხოველის შეწირვა 7 ოჯახის სახელით. ისლამური სამართლის მიხედვით, აქლემი არ უნდა იყოს 5 წელზე ნაკლები ასაკის, თხა და ხარი 1 წელზე ნაკლები, ხოლო ცხვარი – 7 თვეზე ნაკლები ასაკის.

მუსლიმმა, რომელიც მსხვერპლს სწირავს, 3-ჯერ უნდა წარმოთქვას თაქბირ, ბასმალა, ისევ სამჯერ თაქბირ, სალათ ან-ნაბი, მიბრუნდეს

---

[1] Ибн Касир, *Рассказы о пророках*. Пер. с араб. и коммент. А. Нирша (М., 2017), 289-290.

[2] „მაშ, ილოცე შენი უფლისათვის და შესწირე (მსხვერპლი)" [108:2]; Hava Lazarus-Yafeh, "Muslim Festivals," *Numen*, 25/1 (1978), 52-64.

სახით მექისაკენ (*კიბლა*) და სთხოვოს ალაჰს მსხვერპლის მიღება. „და მსუქანნი დაგიდგინეთ ალაჰის(ათვის შესაწირ) ადათ-წესად; თქვენთვის მათშია სიკეთე; და ახსენე ალაჰის სახელი მათზე, როს მწკრივად დგანან; ხოლო როცა გვერდზე მოიქცევიან, ჭამეთ მათგან და დააპურეთ თავშეკავებულნი და მოკრძალებულად მთხოვნელნი. ამგვარად დაგიმორჩილეთ ისინი, რათა ეგების მადლიერნი იყოთ“ [22:36/37]. „და ყოველ თემს (*უმმა*) დავუდგინეთ ღვთისმსახურების წეს-ჩვეულებანი (*მანსაქ*), რათა ახსენონ ალაჰის სახელი იმაზე, რა ნადირ-ცხოველთაგანაც მისცა მან მათ სარჩო“ [2:34/35]. მსხვერპლშეწირვა უნდა შესრულდეს დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში. გადმოცემით, „ერთხელ, მსხვერპლშეწირვის დღეს, მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „ჭეშმარიტად, პირველი, რითაც ჩვენ დავიწყებთ ამ ჩვენს დღეს, იქნება ლოცვის შესრულება, ხოლო შემდეგ ჩვენ დავბრუნდებით და დავკლავთ სამსხვერპლო ცხოველებს. ის, ვინც შეასრულებს ამას, მოიქცევა ჩვენი სუნნას შესაბამისად, ხოლო ის, ვინც უკვე დაკლა თავისი ცხოველები, დაე იცოდეს, რომ ეს – ხორცია, რომელიც მან მიუტანა თავის ოჯახს და მას არანაირი კავშირი არ აქვს მსვერპლშეწირვის ტრადიციასთან“ (ალ-მუსლიმი, 15:1265). შესაბამისად, სამსხვერპლო ცხოველის დაკვლა უნდა მოხდეს სადღესასწაულო ლოცვის შემდეგ და ეს დრო სრულდება „მესამე დღის მზის ჩასვლამდე ცოტა ხნით ადრე“.

ცხოველის დაკვლისას, ჯაფარიტული მაზჰაბით, აუცილებელია 6 პირობის დაცვა: 1. ცხოველი უნდა დაკლას სრულ ჭკუაზე მყოფმა მუსლიმმა (ქალი ან მამაკაცი); 2. დაკვლა უნდა მოხდეს მეტალის ინსტრუმენტებით (დანა, ნაჯახი, ხერხი) ან რაიმე ბასრი საგნით (მინა, ბასრი ქვა); 3. ცხოველის დინგი და წინა ფეხები მიმართული უნდა იყოს მექის მხარეს. ადამიანი, რომელიც კლავს ცხოველს, ასევე პირისახით მიმართული უნდა იყოს მექისაკენ. თუ შეუძლებელია ცხოველის მიბრუნება მექისაკენ ან შეუძლებელია მექისაკენ მიმართულების დადგენა, ასეთი ხორცი ითვლება ჰალალად; 4. ცხოველის ყელთან დანის მიახლოვებისას უნდა წარმოითქვას ბასმალა; 5. ცხოველი ჩამოკიდებული უნდა იყოს, რათა სრულად დაიწრიტოს სისხლისაგან; 6. მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა მოხდეს ტყავის გადაძრობა. შარიათი ადგენს განსაკუთრებულ წესებს აქლემის დაკვლის შემთხვევაში. ზემოხსენებული 6 წესის გარდა, აქლემის უნდა იდგეს ან დამხობილი იყოს მუხლებზე და მიმართული მექისაკენ. აქლემის შემთხვევაში საკმარისი არ არის 4 „დიდი არტერიის“ გადაჭრა, აუცილებელია ყელის განგმირვა დანით, გულთან ახლოს. წვრილფეხა რქოსანი პირუტყვის დაკვლის დროს აუცილებელია ორი წინა და ერთი უკანა ფეხის შეკვრა. პრაქტიკით დადგენილია, რომ ეს ხელს უწყობს სისხლისაგან დაწრეტვას ცხოველის კისერზე არტერიების გადაჭრის

შემდეგ. ძროხისა და ხარის შემთხვევაში ოთხივე ფეხი შეკრული უნდა იყოს, ხოლო აქლემს უკრავენ მხოლოდ ორ ფეხს. შარიათი მოითხოვს, შეძლებისდაგვარად, თავი შეიკავონ ცხოველის დაკვლისაგან შუადღემდე და პარასკევ საღამოს.

ისლამში მსხვერპლშეწირვა რწმენისა და ღვთისადმი ერთგულების სიმბოლოა, თავგანწირვისა და მორჩილების ნიშანი ცოდვების მონანიების, განწმენდისა და გადარჩენისათვის. ისლამური მოძღვრების თანახმად, ყოველმა ადამიანმა სიკვდილის შემდეგ საიქიოში უნდა გაიაროს ბეწვის ხიდზე (სირატ). ვინც მსხვერპლს შესწირავს, ის საიქიოში მსხვერპლად შეწირულ პირუტყვზე შეჯდება და ბეწვის ხიდზე ადვილად გაივლის. წარმართი არაბები გარდა მსხვერპლისა, რომელიც ღვთის შესაწირად მიჰყავდათ (სამსხვერპლო ცხოველს განსაკუთრებულ ნიშანს – თაკლიდ – უკეთებდნენ და მისი დაკვლა არ შეიძლებოდა), ცხოველებს მიცვალებულთა საფლავზეც კლავდნენ. მუჰამმად იბნ ʻაბდ ალ-ქარიმ აშ-შაჰრასთანის თანახმად, „სიკვდილის პირას მყოფმა ერთმა არაბმა უთხრა თავის შვილებს: „დამარხეთ ჩემთან ერთად ჩემი ცხოველი, რათა მე წამიყვანოს ტაძარში. თუ თქვენ ამას არ გააკეთებთ, მაშინ მე უნდა წავიდე ტაძარში ფეხით“.[1]

მსხვერპლშეწირვის დღესასწაულის დაწყებიდან მომდევნო სამი დღე *11-13 ზუ ლ-ჰიჯჯა* იწოდება როგორც *აᲂამ ათ-თაშრიკ* (*თაშრიკ* - ხორცის მომზადება, გაშრობა). მუსლიმური გადმოცემით, თავდაპირველად მუჰამმადმა აკრძალა სამსხვერპლო ცხოველის ხორცის გამოყენება მსხვერპლშეწირვის მომენტიდან სამი დღის გასვლის შემდეგ, მაგრამ მოგვიანებით ეს აკრძალვა გააუქმა (მუსლიმი, 15:1270-1271). ამ დღეებში იკიცხება მარხვა, რაზედაც არის სპეციალური მითითება სუნაში: „... ალაჰის მოციქულმა თქვა: „თაშრიკის დღეები ითვლება დღეებად, როდესაც ადამიანმა უნდა ჭამოს და დალიოს“ (მუსლიმი, 5: 629). თუ ცხოველი აღთქმულია, მთელი ხორცი ნაწილდება ღარიბებზე. ტრადიციულად სამსხვერპლო ცხოველის ხორცი იყოფა სამ ნაწილად: პირველი – საკვებად და გამასპინძლებისათვის, მეორე – შესანახად, მესამე ნაწილი ურიგდებათ ახლობლებს, მეზობლებს, უქონელთ და გაჭირვებულებს.[2]

---

[1] Аш-Шахрастани Мухаммад б. Абд ал-Карим, "Верования арабов во времена алджахилийи." Пер. с араб. С. М. Прозорова, *Письменные памятники Востока,* №2(3), (2005), 40.

[2] 1886 წლის 28 აგვისტოს გაზეთი ივერია წერდა: „დღეს დაეწყოთ მუსულმანებს დღესასწაული ყურბან-ბაირამისა. ამ დღესასწაულს მუსულმანები სამ დღესა უქმობენ და დიდის ამბით ატარებენ ხოლმე. ულოცავენ სპარსეთის კონსულს და ბაღებში დროებას ატარებენ. ამ დღეს უეჭველად უნდა დაიკლას ყოველი მუსულმანის ოჯახში ცხვარი. ცხვარს მოლლას თანადასწრებითა ჰხოცვენ და ღარიბებს ურიგებენ ხოლმე“ („ახალი ამბავი“,*ივერია,* 28 აგვისტო, №186, 1886, 2).

მსხვერპლშეწირვის დღესასწაულის მნიშვნელოვანი რიტუალია სადღესასწაულო ლოცვა – *სალათ ალ-ʿīდ*, რომელიც სრულდება მზის ამოსვლიდან 40 წუთის შემდეგ (როდესაც მზე ჰორიზონტზე სამ მეტრს აღწევს). ის შედგება ორი რაქათისაგან და ითვალისწინებს უფრო მეტი თაქბირების წარმოთქმას. მალიქიტები და შაფიიტები სადღესასწაულო ლოცვას სავალდებულოდ არ მიიჩნევენ (ის განიხილება როგორც *სუნნა ალ-მუʾაქქადა* – დადასტურებული სუნნა, ღვთისმსახურების ნებაყოფლობითი აქტი). ლოცვის წინ აუცილებელია სრული განწმენდის აქტის შესრულება – *ღუსლ*.

ლოცვის შემდეგ მეჩეთში ან სპეციალურ ღია მოედანზე (*ნამაზგაჰ*)[1] იკითხება ხუტბა, რომელიც იწყება ალაჰისა და მისი მოციქულების შექებით, მსხვერპლშეწირვის მნიშვნელობის განმარტებით.

დღესასწაულის დღეები ყველა ოჯახში საზეიმოდ აღინიშნება. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, აბუ ბაქრი შევიდა თავისი ქალიშვილის და მოციქულის ცოლის ʿაიშას ოთახში და ის, წინაისლამური ჩვეულების შესაბამისად, მღეროდა ბუʿასის ბრძოლის შესახებ. აბუ ბაქრი განცვიფრდა და ჰკითხა: „ნუთუ სატანის სიმღერებს მღერიან მოციქულის სახლში და ეს ხდება დღესასწაულის დღეს?“. თუმცა მოციქულმა უთხრა, რომ დაეტოვებინა ისინი მარტო: „ყოველ ხალხს აქვს თავისი დღესასწაული, და ეს არის ჩვენი“ (მუსლიმი, 4:419-20).

მოგზაურთა ჩანაწერებით, სეფიანთა მმართველობის პერიოდში, კურბან-ბაირამ-ის დღეებში იმართებოდა სხვადასხვა ღონისძიებები, რომლებიც დაკავშირებული იყო სამსხვერპლო ცხოველებთან, მათ დაკვლასთან და სხვ. ხშირად ასეთ ღონისძიებებზე სამსხვერპლო ცხოველს რთავდნენ და ისე გამოჰყავდათ, შემდეგ ტარდებოდა მსხვერპლშეწირვის ცერემონია, აჩვენებდნენ თეატრალურ სცენებს, თავიანთ ხელოვნებას წარმოაჩენდნენ ბაგირზე მოსიარულენი და მოჭიდავეები, ეწყობოდა ხარებთან და ვერძებთან ჭიდილი, გართობას თან ახლდა მუსიკა და ცეკვა. ჩვეულებრივ, ასეთ ღონისძიებებში, მონაწილეობდა თვითონ შაჰი (ულემებთან და სასახლის კარის მოხელეებთან ერთად), მისი არყოფნის შემთხვევაში – ტახტის მემკვიდრე, ხოლო პროვინციებში ამ ფუნქციას

[1] *მუსალლა* (ლოცვის ადგილი; სპარს. ნამაზგაჰ) თავდაპირველად იყო მეჩეთის სინონიმი, შემდეგ კი ადგილი, სადაც წარიმართება საერთო ლოცვა დღესასწაულების დროს. ჩვეულებრივ *მუსალლა* არის ღია ადგილი ქალაქგარეთ, სადაც დღესასწაულების დროს გამოჰქონდათ მინბარები. XIV-XVI სს. დიდ ქალაქებში მუსალლას ჰქონდა კედელი მიჰრაბით, ფარდული საპატივსაცემო ადამიანებისათვის და ქვის ან აგურის მინბარი. შუა აზიაში არსებობდა XX საუკუნემდე. მუჰამმადის დროს სადღესასწაულო ლოცვა სრულდებოდა მედინის გარეთ და მას ესწრებოდა ქალაქის ყველა მცხოვრები: მამაკაცები და ქალები, მოზარდები და ბავშვები, მოხუცებულები და ახალგაზრდები.

ასრულებდნენ გუბერნატორები და მაღალი რანგის მოხელეები.[1]

დღესასწაულის დროს მიღებულია მეგობრებთან სტუმრად მისვლა და ერთმანეთის მილოცვა (*ʿიდ მუბარაქ* – „დალოცვილი დღესასწაული“; *ʿიდ ალ-ადჰა მუბარაქ* – „დალოცვილი მსხვერპლშეწირვის დღესასწაული“; *თაკაბბალა-ლ-ლაჰუ მინნა ვა მინქუმ* – „დაე, მიიღოს ალლაჰმა ჩვენგან და თქვენგან“), ახალი სამოსის ჩაცმა, საჩუქრების გაცემა, ახლობლების საფლავების მონახულება (არსებობს სასაფლაოებზე ტკბილეულისა და ჰალვის გატანის ტრადიციაც).

იმ ქვეყნებში, სადაც ისლამი სახელმწიფო რელიგიას წარმოადგენს, მსხვერპლშეწირვის დღესასწაულს 4-5 დღის განმავლობაში აღნიშნავენ (გამონაკლისია მაგ., თურქეთი და კატარი – 10 დღე; საუდის არაბეთი – ორი კვირა). ყურბან-ბაირამი ოფიციალური სადღესასწაულო დღეა რუსეთის ფედერაციის რესპუბლიკებში: ადიღე, ბაშკირეთი, დაღესტანი, ინგუშეთი, ყაბარდო-ბალყარეთი, ყარაჩაი-ჩერქეზეთი, თათრეთი, ჩეჩნეთი (ყირიმი 2014 წლიდან).

გახსნილების დღესასწაული (ʿრდ ალ-ფიტრ)

ʿრდ ალ-ფიტრ [ან *ʿრდ ას-საღირ* – მცირე დღესასწაული; თურქ. *ქუჩუკ-ბაირამ*, *ურაზა-ბაირამ* ან *შექერ-ბაირამ* – *Şeker Bayramı*] – გახსნილობის ან ხსნილის დღესასწაული, რომელიც უკავშირდება მარხვის დასრულებას. დღესასწაული იწყება შავვალის თვის პირველ რიცხვში, მზის ამოსვლის შემდეგ და გრძელდება 3 დღე. ეს ტრადიცია მომდინარეობს მუჰამმადის დროიდან (624 წლიდან). ჰადისების თანახმად, „როდესაც ალლაჰის მოციქული ჩავიდა მედინაში, მის მცხოვრებლებს ჰქონდათ ორი [სადღესასწაულო] დღე, რომელსაც ისინი აღნიშნავდნენ თამაშებით. მან ჰკითხა მათ: „რას ნიშნავს ეს ორი დღე?“ მას უპასუხეს: „ამ ორ დღეს ჩვენ აღვნიშნავდით თამაშებით ჯერ კიდევ წარმართობის დროს“. მაშინ ალაჰის მოციქულმა თქვა: „ჭეშმარიტად, ალლაჰმა შეცვალა ისინი ორი საუკეთესო დღით: მსხვერპლშეწირვის დღე და გახსნილების დღე“ (აბუ დავუდი, 2:1134).

დღესასწაულის დაწყების წინ (რამადანის თვის ბოლო დღეს მზის ჩასვლიდან უშუალოდ დღესასწაულის დადგომამდე) ოჯახის ყველა წევრმა უნდა გადაიხადოს *ზაქათ ალ-ფიტრ* ან *სადაკა ალ-ფიტრ*, რაც იკრიბება მეჩეთში და ურიგებენ ღარიბებს მოწყალების სახით. *ზაქათ ალ-ფიტრ* შეადგენს დაახლ. 1სა‘ (დაახ. 3.24 კგ) ოდენობის სურსათ-სანოვაგეს (ხორცი, ფინიკი, ბანანი, ქიშმიში და სხვ.) ან მის ეკვივალენტს

[1] B. Rahimi, “The Rebound Theater State: The Politics of the Safavid Camel Sacrifice Rituals, 1598-1695 C.E.,” *Iranian Studies,* 37/3 (2004), 451-478.

(იორდანიაში 1სა‘ უდრის 32 კგ-ს, ეგვიპტეში – 5 კგ-ს, საუდის არაბეთში – 7 კგ-ს, სირიაში – 4 კგ-ს, ლიბანში – 15 კგ-ს).[1] ამ ზაქათის დანიშნულება არის ადამიანების და არა ქონების განწმენდა. ამიტომ ამ გადასახადს იხდის ოჯახის ყველა წევრი.

დღესასწაულის რიტუალში შედის სავალდებულო საერთო ლოცვა, ხუტბა, სადღესასწაულო სუფრა, მეგობრებთან სტუმრობა, საჩუქრების გაცემა, ახალი სამოსის ჩაცმა, სადღესასწაულო ბაზრობები და წინაპართა საფლავების მონახულება, მათი მორთვა ყვავილებითა და პალმის ტოტებით. თურქეთში მიღებულია აგრეთვე ტკბილეულის დარიგება, საიდანაც წარმოდგება დღესასწაულის სახელწოდება თურქულად – *შექერ-ბაირამ* („ტკბილი დღესასწაული“).

შარიათი და წინადაცვეთის ტრადიცია

არაბ. ტერმინი – *ხითან* (ხათნა) აღნიშნავს ორივეს, ვაჟების და გოგონების წინადაცვეთას (ცირკუმზიცია). თუმცა ეს პროცედურა ქალებში აღინიშნება აგრეთვე ტერმინით *ხიფად* ან *ხაფდ*.[2]

ყურანში, რომელიც არის ისლამური სამართლის მთავარი წყარო, სიტყვა *ხითან* არ გვხვდება, მაგრამ იხსენიება ისლამამდელ პოეზიაში და ჰადისებში.[3] ზოგიერთი მუსლიმი ღვთისმეტყველი თვლის, რომ წინადაცვეთის რიტუალი იგულისხმება მეორე სურის 124-ე აიაში: „და აი, გამოსცადა იბრაჰიმი თვისმა უფალმა სიტყვებით და ისიც ასრულებდა

[1] 1886 წლის „22 ივნისს (ახ. სტილ. 4 ივლისს) მუსულმანები ბაირამსა დღესასწაულობდნენ. ტფილისში ამ დღეს დიდის ამბით ატარებენ. ადრიანად დილით მუსულმანები იკრიბებიან ბოტანიკურს ბაღში, აქ სუნიტების უმაღლესის სამღვდელო წოდების პირნი არიან შეკრებილნი და ჰლოცულობენ. ლოცვის დროს ზარბაზნებს ისვრიან, რომელიც არსენალიდგან გამოაქვთ ხოლმე. ყოველი მუსულმანი თავის მოვალეობადა ჰრაცხს, უეჭველად დაესწროს ამ ლოცვას და თავისი წილი გადასახადი შეიტანოს მეჩეთის სასარგებლოდ. ამ გარდასახადს ყოველ წელს მუფთი ჰნიშნავს. ამ წელს გარდასახადად სულზე 15 კაპეიკი იყო დანიშნული. ამავე დღეს მუსულმანებმა გამართეს არწრუნისეულს თეატრში მესამე თათრული წარმოდგენა, ამ ჟამად კი ახალი პიესა იყო დადგმული: М-ხე ჟორდანი, ბოტანიკი და დარვიში – მასტ-ალი-შაჰი, განთქმული „ჯადოქარი“, კომედია 4 მოქმედებად, თხზ. მირზა ფეტ-ალი ახუნდოვისა. ანტრაქტებში აბდულ-ბაღი ჰმღეროდა. წარმოდგენას საკმაო ხალხი დაესწრო, მაგრამ, საუბედუროდ, მუსულმანები ჯერ შეჩვეულნი არ არიან თეატრში სიარულს“ („ახალი ამბავი“, *ივერია,* 24 ივნისი, №134, 1886, 1-2).

[2] E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Khafd (khifād), *The Encyclopaedia of Islam*, IV (Leiden, 1997), 913; Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, “Islamic Law and the Issue of Male and Female Circumcision,” *Third World Legal Studies,* 13/4 (1995), 78-79.

[3] A. J. Wensinck, “Khitān,” *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden,1986), 20.

ამ სიტყვებს“[2:124/118]. ყურანის კომენტატორთა აზრით, „სიტყვებით გამოსცადა“ გულისხმობს იმ მითითებებს, რომლებიც იბრაჰიმმა მიიღო უფლისაგან. მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „ერთ-ერთი მითითება, რომელიც მიიღო იბრაჰიმმა უფლისაგან, იყო წინადაცვეთის წეს-ჩვეულების შესრულება“ და, იმის მიუხედავად, რომ იბრაჰიმი იმ დროს იყო 80 წლის ასაკში, მან პირველმა ჩაიტარა ეს პროცედურა (ალ-ბუხარი, 5:289; მუსლიმი, 1:117).[1] სხვა გადმოცემით, იბრაჰიმი წინადაიცვითა მაშინ, როცა ის იყო 13 წლის. ზოგიერთი მუსლიმი მეცნიერის აზრით, იბრაჰიმმა წინადაცვეთის რიტუალი აქცია საყოველთაო პრაქტიკად – *ფიტრა*. ცნობილი მუსლიმი მეცნიერი, მუსლიმის ჰადისების კრებულის ინგლისური თარგმანის ავტორი აბდულ ჰამიდ სიდდიკი თავის კომენტარებში სიტყვა *ფიტრა*-ს თარგმნის როგორც „ალლაჰის მოციქულის სუნნას“.[2] ეს ნიშნავს, რომ „ფიტრა“ შეადგენს ქცევების კომპლექსს, რომლებსაც მისდევდა ალაჰის ყველა მოციქული. სიტყვა „ფიტრა“-ს სხვა მნიშვნელობა არის „ბუნებრივი რელიგია“. იბნ კაიმ ალ-ჯავზი წერდა, რომ „არსებობს ორი ტიპის „ფიტრა“: „ფიტრა გულის“ (ცოდნა ღმერთზე და სიყვარული მისდამი) და „ფიტრა ქცევების“. ეს უკანასკნელი იყოფა გულის განწმენდად (კარგი ზრახვებით) და სხეულის განწმენდად, რომელთა შორის მთავარია წინადაცვეთა“.[3]

ყველა წინასწარმეტყველი, იბრაჰიმის შემდეგ, მოუწოდებდა თავის ხალხს დაეცვა წინადაცვეთის პრაქტიკა. მის მნიშვნელობას აძლიერებს გადმოცემა, რომლის თანახმადაც მოციქული წინადაცვეთილი დაიბადა. მოციქულის მრავალი მიმდევარი ასევე წინადაიცვითა ისლამის მიღების შემდეგ.

წინადაცვეთა, როგორც რელიგიური აქტი, ძალიან ძველი რიტუალია და გვხვდება არაერთ რელიგიურ ტრადიციაში – იუდაიზმში, ისლამში, კოპტ ქრისტიანებში, ეთიოპიურ ეკლესიებში. ძველ აღთქმაში წინადაცვეთას პირველად ვხვდებით დაბადების წიგნში 17:10-14: „ეს არის აღთქმა, რომელიც უნდა დაიცვათ, აღთქმა მე და თქვენს შორის და შენს მოდგმას შორის თაობიდან თაობამდე: წინადაიცვითოს თქვენში ყოველმა მამაკაცმა. დაიცვითეთ ჩუჩის წვერი, და იყოს ეს ნიშნად აღთქმისა მე და თქვენს შორის. რვა დღისამ დაიცვითოს თქვენში ყოველმა მამრმა,

[1] M. J. Kister, “ ‘…And He Was Born Circumcised…’: Some Notes on Circumcision in Hadith,” *Oriens,* 34 (1994), 10.

[2] Muslim, *Al-Jami’ al-Sahih*. Transl. by ‘Abdul Hamid Siddiqui, in 4 vols., (Lahore, 1976), vol. 1, 160.

[3] *Тухфат уль-маудуд би ахкам иль-маулюд* = В подарок любимому постановления, касающиеся новорожденного /Абу ‘Абдиллях Мухаммад ибн Аби Бакр Ибн Кайим уль-Джаузия; пер. с араб., прим. Р. Абу Ибрахим Татарстани (М., 2016),136-137.

შინ შობილმა თუ უცხოელისაგან ვერცხლით ნაყიდმა, რომელიც არ არის შენი თესლისაგანი. წინადაუცვეთელი მამაკაცი, რომელსაც არ დაუცვითავს მერვე დღეს ჩუჩა, უნდა მოიკვეთოს თავისი ხალხიდან, რადგან დაარღვია ჩემი აღთქმა“. ამ ტრადიციას იცნობდა ძველი ეგვიპტეც. ჯერ კიდევ ჰეროდოტე წერდა თავის „ეგვიპტურ ლოგოსში“, რომ წინადაცვეთა არის კოლხების, ეგვიპტელებისა და ეთიოპელების ძველისძველი ჩვეულება. წინადაცვეთის რიტუალის პირველი მტკიცებულება თარიღდება ძვ.წ. III ათასწლეულიდან და წარმოადგენს ეგვიპტის ნახატებს, რომლებიც აღწერს პროცესს. აღსანიშნავია, რომ ფიგურაზე გამოსახულია უკიდურესად პრიმიტიული დანები, რომლებიც ქვის ხანიდან იწყება. ეს იმაზე მეტყველებს, რომ რიტუალი გაცილებით ადრე გაჩნდა, ვიდრე დამოწმებული იყო. ცერემონია ტარდებოდა როგორც ვაჟებისათვის, ასევე გოგონებისათვის (ე.წ.ფარაონული წინადაცვეთა).

მუსლიმური გადმოცემით, წინადაცვეთა საერთო სემიტურ მოვლენათა რიგს განეკუთვნება. ებრაელებთან წინადაცვეთა საკრალურ ხასიათს ატარებდა და სავალდებულო რელიგიურ რიტუალს წარმოადგენდა,[1] ხოლო ისლამში მას აქვს უფრო სიმბოლური მნიშვნელობა და მოციქულ მუჰამმადის სუნას ნაწილია. ფრანგი აღმოსავლეთმცოდნე ა. მასე, ჰოლანდიელ მეცნიერ ს. ჰიურგრონეზე დაყრდნობით, წერს: „მუსლიმთა უკულტურო მასისათვის, ასევე არამუსლიმთა დიდი ნაწილისათვის ... უარის თქმა საკვებად ღორის ხორცის გამოყენებაზე და წინადაცვეთა გარკვეულწილად გახდა ისლამის კრიტერიუმი“.[2] გ. ი. სნესარევი, რომელიც სწავლობდა „ხალხურ ისლამს“ უზბეკეთში, მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ წინადაცვეთის ჩვეულებას შუა აზიაში „განიხილავდნენ როგორც რელიგიურ თემში ახალი წევრის შესვლის სიმბოლოს, ქრისტიანული ნათლობის ტრადიციის მსგავსს“.[3]

ცნობილი არაბი ისტორიკოსები ატ-ტაბარი, ალ-ბალაზური, ალ-მარკიზი დეტალურად აღწერენ ისლამის გავრცელებას არაბთა დაპყრობების პერიოდში, ასევე წარმართებისა და ქრისტიანების მასობრივ გადასვლას ისლამზე, მაგრამ საერთოდ არ იხსენიებენ წინადაცვეთის წესის დაცვის აუცილებლობას. არაბების, ხოლო შემდგომ თურქული ტომების მიერ დაპყრობილ ხალხებში ამ ჩვეულების გავრცელების მიზეზი, შესაძლოა, იყოს არაბთა ჩვეულებებისა და ტრადიციების მიბაძვა მათ მიერ დაპყრობილი ხალხების მიერ.

მუსლიმ კანონმდებლებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა წინადაცვეთის წესთან დაკავშირებით. ის სავალდებულოდ (*ვაჯიბ*) აღიარეს

[1] ისრაელში დღეს ამ ცერემონიალს ივრითზე „ბრით მილას“ უწოდებენ.

[2] А.Массэ, *Ислам. Очерки истории* (Москва, 1961), 130.

[3] *Занятия и быт народов Средней Азии* (Л., 1971), 264.

შაფიიტებმა, ხოლო სხვა იურიდიული სკოლები მას სუნად მიიჩნევენ. „ერთხელ იბნ ჰანბალს ჰკითხეს ურწმუნოზე, რომელმაც მიიღო ისლამი და ეშინოდა წინადაცვეთის. მან უპასუხა: „თუ მას ეშინია, მაშინ საშინელება არ არის თუ ის არ ჩაიტარებს წინადაცვეთას. ბასრის მცხოვრებთა ჯგუფმა მიიღო ისლამი და შეასრულა წინადაცვეთა. [ამის შემდეგ] ზოგიერთი მათგანი გარდაიცვალა“.[1] თუმცა ეს მაზჰაბებიც თვლიან წინადაცვეთის ჩვეულებას ისლამის სიმბოლოდ. ჰანაფიტური, მალიქიტური და ჰანბალიტური მაზჰაბების მიხედვით, გოგონათა წინადაცვეთა შესაძლებელია, მაგრამ არა სავალდებულო. შაფიიტური მაზჰაბის მიხედვით კი – სავალდებულოა.

ისლამში წინადაცვეთის წესი არ არის მკაცრად რეგლამენტირებული. მისი შესრულება რეკომენდებულია (*მუსთაჰაბბ*) ბავშვის დაბადებიდან მეშვიდე დღეს ან სრულწლოვანების (*მუქალლაფ*) მიღწევამდე პერიოდში. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, მოციქულმა მუჰამმადმა ჩაუტარა წინადაცვეთა თავის შვილიშვილებს ჰასანს და ჰუსაინს დაბადებიდან მეშვიდე დღეს.[2] ისლამური სამართლის მიხედვით, მშობლებს, ნათესავებს და ახლობლებს ეკისრებათ პასუხისმგებლობა ჩაუტარონ ვაჟებს წინადაცვეთა სრულწლოვანებამდე. ერთ-ერთი გადმოცემის თანახმად, მოციქულმა იბრაჰიმმა წინადაცვითა თავისი ვაჟი ისჰაკი 7 დღის, ხოლო ისმაილი – 13 წლის ასაკში და შესაბამისად, იბრაჰიმის თითოეული ვაჟის წინადაცვეთის ასაკი „სუნნად“ იქცა მისი შთამომავლებისათვის – ებრაელებისა და არაბებისათვის.[3]

წინადაცვეთის რიტუალის წარმოშობას ერთნი უკავშირებენ ისლამამდელ ტრადიციას – მსხვერპლად შეეწირათ ღმერთისათვის სხეულის ნაწილი. სხვები მიიჩნევენ მას ვაჟკაცობის გამოცდად. არის ვერსია დაკავშირებული კლიმატურ პირობებთან, დემოგრაფიულ პრობლემებთან და პირად ჰიგიენასთან. თუმცა თვითონ ხალიფებიც ვერ მალავდნენ, რომ წინადაცვეთის წეს-ჩვეულებას შეიძლებოდა ხელი შეეშალა ან გაერთულებინა სხვადასხვა ხალხების მიერ ისლამის მიღების პროცესი. უმაიანმა ხალიფა ‘უმარ II-მ „მისწერა თავის ნაცვალს ხორასანში ალ-ჯარაჰ იბნ ‘აბდ ალლაჰ ალ-ჰაქამის და უბრძანა მოეწოდებინა ჯიზიის გადამხდელებისათვის ისლამის მიღებისაკენ. თუ ისინი გადავიდოდნენ ისლამზე, ... ჯიზია მოეხსნათ მათთვის და მათ [ამის შემდეგ] ექნებოდათ მუსლიმების თანაბარი უფლებები და მოვალეობები“. ხორა-

---

[1] *Ал-‘Укбари, Ибн Батта. “Аш-шарф ва-л-ибана ала усул ас-Сунна ва-д-дийана» («Истолкование и разъяснение основ Сунны и религии»),” Хрестоматия по исламу,* 103.

[2] Al-Tabarani, *Al-Mu`jam al-Saghir*, 891.

[3] *Тухфат уль-маудуд би ахкам иль-маулюд* = В подарок любимому постановления, касающиеся новорожденного, 145.

სნის ერთ-ერთმა დიდებულმა უთხრა ‘უმარს: „ვფიცავ ალლაჰს, ის მოუწოდებს მათ ისლამისაკენ მხოლოდ ჯიზიასაგან გათავისუფლების პირობით, მაგრამ შენ შეამოწმე ისინი წინადაცვეთის რიტუალის შესრულების ვალდებულებით“. ‘უმარმა მას უპასუხა: „ამგვარად, მე ჩამოვაშორებ მათ ისლამს. თუ მათ უკვე მიიღეს ისლამი და ის მათთვის იქნება სასურველი, მაშინ ისინი დააჩქარებენ წინადაცვეთის რიტუალის შესრულებას“.[1]

წინადაცვეთის ჩვეულება არ არის ისლამში რწმენის სიმბოლო, მაგრამ შუა საუკუნეებში არაბი-მუსლიმები მკაცრად იცავდნენ და გულწრფელ მუსლიმებად არ თვლიდნენ იმათ, ვინც არ აღიარებდა ამ წეს-ჩვეულებას. მაგ., ხალიფა ალ-მუთასიმს (833-842) ეჭვი შეეპარა არაბულ-მუსლიმური არმიის ცნობილი მხედართმთავრის ჰაიდარ იბნ ქავუს ალ-აფშინის (ჩრდ. აზერბაიჯანში) ერთგულებაში, რომელიც ათი წელი ემსახურებოდა ხალიფას და სასტიკად ჩაახშო ხურამიტების აჯანყება ხალიფას წინააღმდეგ. სასამართლო პროცესის მსვლელობისას ცნობილი გახდა, რომ მას არ ჰქონდა ჩატარებული წინადაცვეთის რიტუალი. როდესაც მოსამართლემ ჰკითხა მას, რატომ არ შეასრულა ეს რიტუალი, მან უპასუხა, რომ „ის ვერ ხედავს ამაში ისლამის ნორმებიდან გადახვევას, ხოლო წინადაცვეთა არ ჩაიტარა შიშის გამო“.[2] ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ ადრეულ შუა საუკუნეებში ისლამის მიღებას არ სდევდა თან წინადაცვეთის წეს-ჩვეულების სავალდებულო დაცვა, მაგრამ დაეჭვების შემთხვევაში ახლადმოქცეულ არააარაბთან მიმართებაში, მუსლიმი მოსამართლის ბრძანებით ეს ადამიანი მოწმდებოდა, რათა გაერკვიათ ჩატარებული ჰქონდა თუ არა წინადაცვეთა. თუ აღმოჩნდებოდა, რომ ეჭვმიტანილი ადამიანი არ იყო წინადაცვეთილი, ეს განიხილებოდა, როგორც არაგულწრფელი დამოკიდებულება ისლამის რწმენისადმი. თუმცა შარიათი არ უთითებს, რომ არამუსლიმად შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანი წინადაცვეთის რიტუალის შეუსრულებლობის გამო.

შუა საუკუნეებში ფატიმიანები უფლისწულების, ტახტის მემკვიდრეების წინადაცვეთასთან დაკავშირებით დიდ დღესასწაულებს აწყობდნენ. მაგ. ხალიფა ალ-კა’იმმა ბრძანა, რომ 951 წელს აღეწერათ მხედართმთავრებისა და ჯარისკაცების ვაჟები, მონათა შვილების ჩათვლით ქ. კაირავანში და სხვა ქალაქებში, რათა წინადაეცვითათ და დაეჯილდოებინათ ისინი. აღმოჩნდა მათი რაოდენობა 10,000-ზე მეტი და დღესასწაული 17 დღეს გაგრძელდა. თითოეული დღესასწაულის მონაწილე იღებდა საჩუქარს 100 დინარიდან 100 დირჰამამდე, მისი რანგის შესაბამისად. ხალიფა ალ-მუთავაქილმა თავისი ერთ-ერთი ვაჟის ალ-მუ‘თა-

[1] *Хрестоматия по истории халифата* (составил и перевел Л. И. Нажирадзе), (М., 1968), 168-169.

[2] З. Буниятов, *Азербайджан в VII-IX вв.* (Баку, 1965), 281.

ზის წინადაცვეთის რიტუალზე მიიწვია 4000 ადამიანი. დასაჯდომები და სინები სასმელებისათვის ინკრუსტირებული იყო ძვირფასი თვლებით და გამოფენილი იყო ოქროს მონეტებით სავსე თეფშები სტუმრებისათვის. „მართლმორწმუნეთა ამირა გეუბნებათ თქვენ აიღეთ ყველაფერი, რაც მოგესურვებათ“ – ყვიროდნენ მსახურები. ხალიფას ოჯახის წევრებს და მსახურებს დაურიგდათ მილიონი დირჰემი. თითოეულმა მიწვეულმა მიიღო სამი საპატიო სამოსი, ხოლო იმისათვის, რომ სტუმრებს წაეღოთ მიღებული საჩუქრები, მათ განკარგულებაში იყო 1000 ცხენი და სახედარი. ამ საზეიმო ცერემონიალზე ხალიფამ დახარჯა 86 მლნ დირჰამი. მსგავსი დღესასწაული მოაწყო 351/962 წელს კაიროში ხალიფა ალ-მუʿიზზმა (953-975), რომლის დროსაც ხალიფას ვაჟებთან ერთად წინადაიცვითა 10,000-ზე მეტი ბავშვი. ამით ხალიფას სურდა ქვეყნის მთელი მუსლიმური მოსახლეობის (სუნიტებისა და ისმაილიტების) გაერთიანება.[1] მუსლიმურ ესპანეთში ვეზირმა და ჰაჯიბმა იბნ აბი ʿამირ ალ-მანსურმა, რომელიც 978-1002 წლებში იყო ალ-ანდალუსიის დე ფაქტო მმართველი, ხალიფა ჰიშამ II-ის მცირეწლოვანების გამო, ბრძანა თავის ვაჟებთან ერთად წინადაეცვითათ სასახლის კარის მოხელეთა ვაჟები და მრავალი ღარიბი ბავშვი, რაზეც დაიხარჯა 500,000 ოქროს ნაჭერი.[2] ცნობილი არაბი ისტორიკოსი თაკი ად-დინ აჰმად ალ-მაკრიზი (1364-1442), თავის წიგნში „სწავლისა და დარიგების წიგნი კვარტლებისა და ძეგლების აღწერაში“ წერს ეგვიპტის მამლუქ სულტან ბაიბარსზე, რომელმაც 1264 წლის ივლისში მოაწყო კაიროში საზეიმო ცერემონია თავისი ვაჟის წინადაცვეთასთან დაკავშირებით. სულტნის ვაჟთან ერთად წინადაიცვითა 1645 მოზარდი და ასევე ამირებისა და ჯარისკაცების შვილები.[3]

აჭარაში წინადაცვეთის რიტუალთან დაკავშირებული ლხინი აღინიშნებოდა როგორც *sünnet düğün* (სუნნეთ დუღუნ/დუგუნ). ეთნოგრაფიული მასალებით, „ბავშვი რომ ერთი წლის გახდება, მშობლები შეუდგებიან მის „დასუნათვის“ (წინადაცვეთის) თადარიგს და კარგი „ქირვა“-ს (მამო-

[1] *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*. Christian Lange and Maribel Fierro (editors), (Edinburgh, 2009), 145; Orkhan Mir-Kasimov, *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread* (London and New York, 2019), 168-169.

[2] Al-Nuwayrī (d. 732/1332), *Nihāyat al-arab*, ed. and tr. Mariano Gaspar Remiro, *Historia de los musulmanes de España y África por En-Nuguairí* (Granada,1917), 66-67(trans. 60-61); Ana María Carballeira, "The Use of Charity as a Means of Political Legitimization in Umayyad al-Andalus," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 60/3 (2017), 233-262.

[3] Al-Maqrizi, *Histoire des sultans mamlouks, de l'Égypte, écrite en arabe* (transl. par M. Quatremère), II, 172.

ბილის)[1] არჩევას. აჭარისტანში ბავშვის „დასუნათვა“ უმთავრესად ერთი წლიდან შვიდ წლამდის ხდება. გამონაკლის შემთხვევებში „დასუნათვა“ 13-წლამდისაც შეიძლება. „მესუნათეები“, რომლებიც ამ წინადაცვეთის ოპერაციას აწარმოებენ, უფრო ქვედა-აჭარიდან და შავშეთიდან არიან, „მესუნათე“ „დასუნათვის“ დროს ხმარობს: „უსტურა“-ს (სამართებელი) და ჩქიფს. წამლად ხმარობენ მუხის რკოს, რომელსაც სხვა წამლებშიც ურევენ. სისხლის შესაჩერებლად კი – ლეღვის ფოთლიდან დამზადებულ ფხვნილს. ერთ „სუნნეთ დუგუნზე“ რამდენიმე ბავშვის წინადაცვეთაც შეიძლება და იმართება პატარა ქორწილის მსგავსი წვეულება, პატიჟებენ ნათესავმოკეთეებს, იწვევენ ზურნასა და მომღერლებს, ბავშვის მამობილს მოაქვს ტკბილეული“.[2]

მუსლიმ კანონმდებელთა შორის არ არის ერთსულოვნება იმის თაობაზე, იყო თუ არა აუცილებელი ისლამზე მოქცეულ მოზრდილთა წინადაცვეთა. გადმოცემით, მოციქულს ეკუთვნის სიტყვები: „ვინც მიიღო ისლამი, დაე ჩაიტაროს წინადაცვეთა, თუნდაც ის იყოს ზრდასრული“.[3] ცნობილია, რომ VIII ს. დასაწყისში შუა აზიის დაპყრობილი მოსახლეობისაგან ამას არ მოითხოვდნენ, მაგრამ არის სხვა ცნობებიც. 1068 წელს კახეთის მეფემ აღსართანმა, რომელმაც მიიღო ისლამი, წინადაიცვითა კიდეც. 1519 წელს, როცა გამუსლიმდა სამცხის ათაბაგი მანუჩარი, მისი „წინადაცვეთა და ბეგლარბეგად დანიშვნა დიდი ზეიმითა და სიხარულით აღნიშნეს“. იბნ ალ-ასირის (XIII ს.) ცნობით, ჯალალ ად-დინმა, თბილისის აღებისას (1226წ.), დაინდო მხოლოდ ისინი, ვინც წარმოთქვა შაჰადა (მუსლიმური რწმენის ფორმულა – „არ არს ღმერთი თვინიერ ალლაჰისა და მუჰამმადია მოციქული ალლაჰისა“) და შემდეგ ბრძანა მათი წინად-

[1] დასუნათებას ესწრებოდა ქირვა (ქირვე), რომელიც ქრისტიანული ნათლიის ანალოგია. მას ხელში უნდა სჭეროდა ბავშვი წინადაცვეთის პროცესში. ქირვა შეიძლებოდა ყოფილიყო ოჯახთან დაახლოებული პიროვნება, რომელიც შემდეგ ახლო ნათესავად ითვლებოდა. ოჯახში ყოველ ბიჭს ჰყავდა თავისი ქირვა, მაგრამ ის ერთიდაიგივე პიროვნება არ უნდა ყოფილიყო.

[2] ჯემალ ნოღაიდელი, *ეთნოგრაფიული ნარკვევი აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან* (ტფილისი, 1935); იხ. აგრეთვე, რუსლან ბარამიძე, „წინადაცვეთის რიტუალი“, *ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში* (თბილისი, 2010), 226-231; ვარდო ჩოხარაძე, *თურქიზმები ქართული ენის სამხრულ დიალექტებში*. დისერტაცია ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად. ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (ბათუმი, 2013), 19.

[3] Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* (Leiden, 2004), 424.

აცვეთა.[1] ასევე კირაკოს განძაკეცი მოგვითხრობს, რომ ჯალალ ად-დინმა „მრავალი ადამიანი მოსრა და კიდევ უფრო მეტი აიძულა გამდგარიყო ქრისტიანობიდან და მიელო მუსლიმთა ცრუ და ყალბი რწმენა. ამის შემდეგ ბევრმა სიკვდილის შიშით ჭეშმარიტება სიცრუეზე გაცვალა... შემდეგ სულთანმა გასცა ბრძანება, რომ აღარ ეკითხათ, უნდოდათ თუ არა ქრისტიანობიდან განდგომა და ძალით წინადაეცვითათ ისინი".[2]

წინადაცვეთის პროცედურას ატარებს დალაქი ან ქირურგი. ამ პროცედურის ჩატარებამდე სრულდება განბანვის რიტუალი, რომელსაც თან ახლავს ლოცვა. ამ პროცედურისათვის იხდიდნენ ან ნატურით (პროდუქტებით) ან ფულით, შეთანხმებისამებრ. ჰანბალიტი მუსლიმი ღვთისმეტყველი იბნ კუდამა (გარდ. 1223წ.) წერდა: „დასაშვებია თანხის გადახდა წინადაცვეთისა და მისი მკურნალობისათვის. ჩვენ არ ვიცით არანაირი აზრთა სხვადასხვაობა ამ საკითხზე, რადგანაც ეს აუცილებელია და ნებადართულია შარიათით. ამიტომ დაშვებულია თანხის გადახდა ამისათვის, როგორც ყველა სხვა ნებადართული ქმედებისათვის".[3]

გოგონების წინადაცვეთას თანამედროვე ენაზე უწოდებენ „ქალის გენიტალიების დასახიჩრებას".[4] მისი მომხრეები ეყრდნობიან ერთ გადმოცემას, რომლის თანახმად მუჰამმადმა თავის მიმდევარ ქალს უმმ ატიᲂას, რომელიც ატარებდა წინადაცვეთის რიტუალს მედინაში, ნება დართო გაეგრძელებინა ეს პრაქტიკა და ურჩია: „არ მოაჭრა ზედმეტი, რადგანაც ასე უკეთესია ქალისათვის, და უფრო სასურველია მისი ქმრისათვის".[5] აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მედინისაგან განსხვავებით, მოციქულის დროს გოგონების წინადაცვეთა საერთოდ უცნობი იყო ქ. მექისათვის.

---

[1] *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil fī'l-ta'rīkh. Part 3 - The Years 589-629/1193-1231: The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace* (London and New York, 2016), 270; გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში*, 228; მ. წურწუმია, *ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში: ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი,* 65-66.

[2] Киракос Гандзакеци, *История Армении*. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий Л.А. Ханларян (М., 1976), 150.

[3] Ibn Qudamah, *Al-Mughni,* 5/314 [https://islamqa.info/en/answers/9412/circumcision-in-islam-compulsory].

[4] მსოფლიო ჯანდაცვის ორგანიზაციის კვლევების მიხედვით არსებობს გოგონების წინადაცვეთის 4 ტიპი: I - კლიტორიდექტომია: იყოფა ორ ქვეტიპად IA ; IB; II - ექსტირპაცია: იყოფა სამ ქვეტიპად IIA; IIB; IIC; III - ინფიბულაცია (ფარაონული წინდაცვეთა); IV - აერთიანებს სხვა შემთხვევებს.

[5] თუმცა ეს ჰადისი აბუ დავუდის მიერ კლასიფიცირდა როგორც სუსტი ჰადისი. J. Berkey, "Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East," *International Journal of Middle East Studies,* 28 (1996), 36.

თანამედროვე პერიოდში გოგონების წინადაცვეთა გავრცელებულია ეგვიპტის კოპტებშიც და ეთიოპიის ებრაელებშიც (ფალაშა).[1] 1990-2000 წლებში სუდანი (98%), სომალი (98%) და ეგვიპტე (75%) წარმოადგენდნენ ყველაზე დიდ არაბულ ქვეყნებს, სადაც პრაქტიკაში იყო გოგონების წინადაცვეთა. გავრცელებულია აგრეთვე იემენში, არაბთა გაერთიანებულ საამიროებში, კატარში, ბაჰრეინში, ომანში, საუდის არაბეთის ნაწილში და მავრიტანიაში.

ჯერ კიდევ 1960-იან წლებში ეგვიპტეში, პრეზიდენტ ნასერის დროს (1956-1970), ხელისუფლებამ აუკრძალა ექიმებს გოგონების წინადაცვეთის ჩატარება.[2] ამას ჰქონდა უარყოფითი შედეგებიც. ოპერაციის ჩატარება დაიწყეს არა მხოლოდ მნე ქალებმა, არამედ სრულიად გამოუცდელმა ადამიანებმა. 1996 წელს ეგვიპტის ჯანდაცვის მინისტრმა აკრძალა წინადაცვეთის ჩატარება სახელმწიფო სამედიცინო დაწესებულებებში. ისლამისტებმა სარჩელი შეიტანეს სასამართლოში, 1998 წლის იანვარში პროცესი მოიგეს და ეს ოპერაცია ისევ ტარდებოდა საავადმყოფოებში. 1997 წელს ალ-აზჰარის დიდმა იმამმა მუჰამმად ტანტავიმ განაცხადა: „მუსლიმი ღვთისმეტყველები (ულემები) ერთსულოვანი არიან იმაში, რომ ქალთა წინადაცვეთას არაფერი აქვს საერთო რელიგიასთან".[3] ქალთა მოძრაობის აქტივისტების კამპანიამ ამ ტრადიციის წინააღმდეგ შედეგი გამოიღო და 2008 წელს ეგვიპტეში კანონით აიკრძალა გოგონების წინადაცვეთა. დე-იურე ამ რიტუალის ჩატარებისათვის კანონი ითვალისწინებდა პატიმრობას სამი თვიდან სამ წლამდე (ექიმის შემთხვევაში სამედიცინო ლიცენზიის ჩამორთმევით), მაგრამ დე-ფაქტო მრავალი ექიმი აგრძელებდა წინადაცვეთის ჩატარებას ორმაგი გასამრჯელოს ფასად. 2013 წელს, პირველად ქვეყნის ისტორიაში, წინადაცვეთის შედეგად 13 წლის გოგონას სიკვდილის შემდეგ, პატიმრობა მიუსაჯეს ექიმს და გოგონას მამას. 2016 წელს ეგვიპტის ხელისუფლებამ გაამკაცრა სასჯელი გოგონების წინადაცვეთასთან დაკავშირებით და პატიმრობის მინიმალური ვადა გახდა 5 წელი, ხოლო მაქსიმალური – 7 წელი. თუ ამ პროცედურამ გამოიწვია პაციენტის დაინვალიდება ან გარდაცვალება, ექიმს შეიძლება განესაზღვროს 15 წლამდე პატიმრობა. კანონი ითვალისწინებს აგრეთვე ამ პროცედურის თანამონაწილეთა (ნათესავების, მშობლების ...) დასჯას ერთიდან სამ წლამდე.

---

[1] W. Leslau, *Coutumes et croyances des Falachas* (Juifs d'Abyssinie), (Paris, 1957), 93.

[2] O. F. A. Meinardus, "Mythological, historical and sociological aspects of the practice of female circumcision among the Egyptians," *Acta ethnographica,* (XVI/3-4 (1967), 387-97.

[3] Egyptian ban on female circumcision upheld, BBC News 28 December 1997. [http://news.bbc.co.uk/2/hi/42914.stm].

2012 წელს გაერომ მიიღო რეზოლუცია, რომელიც კრძალავს მდედრობითი სქესის წარმომადგენელთა წინადაცვეთას. ეს პრაქტიკა აღიარეს ქალთა უფლებების დარღვევად და მათი დისკრიმინაციის უკიდურეს ფორმად. 2001 წელს იემენის მთავრობის დადგენილებით, ქალთა წინადაცვეთა აიკრძალა ყველა კერძო და სახელმწიფო სამედიცინო დაწესებულებაში. თუმცა ეს კანონი ვერ შესრულდა. 2009 წელს იემენის პარლამენტში კონსერვატორი დეპუტატები გამოვიდნენ სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში სპეციალური მუხლის შეტანის წინააღმდეგ ქალთა წინადაცვეთის აკრძალვაზე. 2010 წელს იემენის ადამიანის უფლებათა სამინისტრომ დაიწყო კვლევა – პრაქტიკაში იყო თუ არა ქვეყანაში ქალთა წინადაცვეთა ბოლო 4 წლის მანძილზე და ამის საფუძველზე მიეღოთ დადგენილება. 2013 წელს გაეროს ბავშვთა ფონდის ანგარიშში აღნიშნულია, რომ წინადაცვეთის პრაქტიკის გავრცელების მაჩვენებელი არ შეცვლილა ქვეყანაში ბოლო 30 წლის განმავლობაში. 2011 წელს ერაყის ქურთისტანში მოხდა ამ ოპერაციის კრიმინალიზება, მაგრამ ამ კანონის დაცვა არ ხდება. ირანში ძირითადად გავრცელებულია 4 პროვინციის სოფლის მოსახლეობაში: ჰორმოზგანის პროვინცია (60%), ქურთისტანის პროვინცია (42%), ქერმანშაჰის პროვინცია (41%), დას. აზერბაიჯანი (27%). 2020 წლის 22 აპრილს სუდანში მინისტრთა კაბინეტის გადაწყვეტილებით სისხლის სამართლის კანონმდებლობას დაემატა მუხლი გოგონათა წინადაცვეთის კრიმინალიზაციის შესახებ. კანონი ითვალისწინებს სამ წლამდე პატიმრობას და ჯარიმას.

გოგონების წინადაცვეთაზე საქართველოშიც საუბრობენ. მასალა ამის თაობაზე 2016 წელს გამოქვეყნდა. საქართველოს სახალხო დამცველის აპარატში ოფიციალურად დაადასტურეს, რომ კახეთის რეგიონის სამ სოფელში (თივში, შოროხსა და ჩანთლისყურეში), სადაც ხუნძები ცხოვრობენ, გოგონების წინადაცვეთის ჩვეულება აქვთ. შესაბამისად, 2017 წელს საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსში შეიტანეს მუხლი „ქალის გენიტალიების დასახიჩრების“ შესახებ და ის 2-4 წლით თავისუფლების აღკვეთას ითვალისწინებს.

ქალთა წინადაცვეთა დღეს პრაქტიკაშია ეგვიპტეში, სუდანში, საუდის არაბეთში, იემენში, ბაჰრეინში, ომანში, მალაიზიაში, პაკისტანში, ფილიპინებსა და ინდონეზიაში. ყველა დიდი მუსლიმი მეცნიერი თვლიდა წინადაცვეთას რელიგიური პრაქტიკის ნაწილად როგორც მამაკაცებისათვის, ისე ქალებისათვის. თუმცა მათ შორის არსებობდა აზრთა სხვადასხვაობა წინადაცვეთის სხვადასხვა ასპექტებთან დაკავშირებით.

დაკრძალვის რიტუალი/ჯანაზა/

ყურანში სიკვდილის შესახებ მოხსენიებულია 164-ჯერ. 4:78/80 აიას თანახმად, „სადაც უნდა იყოთ, სიკვდილი მაინც მოგეწევათ, თუნდაც გამაგრებულ ციხე-კოშკში ისხდეთ-თქო“. გადმოცემით, ერთხელ ალაჰის მოციქულთან მივიდა ერთ-ერთი მისი მიმდევარი ანსართაგან და უთხრა: „ო, ალლაჰის მოციქულო, ვინ არის საუკეთესო მორწმუნეთაგან?“ მოციქულმა უპასუხა: „საუკეთესო მათგან ხასიათით“. მაშინ მან ჰკითხა: „და ვინ არის მორწმუნეთაგან ყველაზე ჭკვიანი?“ მან უპასუხა: „ისინი, ვინც სხვებზე ხშირად იხსენებენ სიკვდილის შესახებ და ვინც ყველაზე უკეთ ემზადება იმისათვის, რაც იქნება ამის შემდეგ. სწორედ ისინი არიან ჭკვიანები!“(ალ-ბუხარი, 56:2782).

დაკრძალვის რიტუალი არის არა მხოლოდ რელიგიური და მითოლოგიური წარმოდგენების არსებითი ნაწილი, არამედ – მნიშვნელოვანი სოციალური ინსტიტუტიც. ესქატოლოგია ნიშნავს ორდინალური რეალობის (დროის, ჟამის) დასასრულს და ღმერთთან შეერთებას. მუსლიმურ თეოლოგიაში ესქატოლოგიური წარმოდგენების მთელი კომპლექსი გაერთიანებულია ტერმინში – *ალ-მა'ād* (დაბრუნება), რომელიც თავის თავში მოიცავს აღსასრულს/საათი (*ას-სა'ა*), მკვდრეთით აღდგომას (*ალ-კიᲂᾱმა*),[1] ალაჰის სამსჯავროს ადამიანებზე (*ᲂავმ ად-დᾱნ, ას-სუ'ᾱლ*), ადამიანთა განთავსებას ჯოჯოხეთსა (*ჯაჰანნამ*) და სამოთხეში (*ალ-ჯანნა*).

ყურანში არ არის მითითებები დაკრძალვის რიტუალზე, ის დეტალურადაა აღწერილი ფიკჰის თხზულებებში *(ქითაბ ალ-ჯანა'იზ)* და ჰადისებში *(ბაბ ფი აჰქამ ალ-ჯანა'იზ). ჯანᾱზა*-ს ტრადიციები განსხვავებულია სხვადასხვა ქვეყანაში, მაგრამ შეიძლება გამოიყოს ძირითადი წესები, რომელსაც პრაქტიკულად ყველგან მისდევენ:[2]

---

[1] განკითხვის, სამსაჯავროს დღის სინონიმად ყურანში ვხვდებით შემდეგ სინტაგმებს: *ალ-ᲂავმ ალ-ᾱხირ* – დღე უკანასკნელი; *ᲂავმ ალ-ფაᲑლ* – დღე გამიჯვნისა (ცოდვილ-უცოდველთა).

[2] ნ. გელოვანი, გ. სანიკიძე, *ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია),* 141-142; Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 26-36; G. H. A. Juynboll, "The man kadhaba Tradition and the Prohibition of Lamenting the Dead: An Investigation into mutawātir Traditions," Muslim *Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983), 96-133; Nilou Davoudi, "Remember Death: An Examination of Death, Mourning, and Death Anxiety Within Islam," *Open Theology*, 8/1 (2022), 221-236; Абу Бакр аль-Касани, *Китаб аль-джаназа ва-ль-истифада мин хаза* (Книга о джаназа), Сост. и пер. с араб. А. Муслимов; Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова (Н. Новгород, 2006).

ა) სიკვდილის მოახლოებისას მუსლიმმა უნდა წარმოთქვას რწმენის სიმბოლო *შაჰადა* ისე, რომ სახით მექისაკენ იყოს მიმართული და თუ ეს არ შეუძლია, მაშინ მას *შაჰადა* ყურში უნდა ჩასჩურჩულონ. მუჰამმადს ეკუთვნის სიტყვები: „ის, ვისი უკანასკნელი სიტყვებიც იყო „არ არს ღმერთი, თვინიერ ალლაჰისა“, შევა სამოთხეში“ (აბუ დავუდი, 42:4753). სასურველია ასევე წაიკითხოს ან მოისმინოს ყურანის 36-ე სურა – ﻳٰ-სٓ (აბუ დავუდი, 21:3121). თუმცა ამ სურასთან დაკავშირებით მუსლიმ სწავლულთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა.

ბ) მიცვალებულს უხუჭავენ თვალებს, უკრავენ ყბას, მუხლებს მჭიდროდ უკრავენ, ხელებს გულზე უწყობენ (მუსლიმი, 11:960).

გ) თუ ფეხმძიმე ქალი გარდაიცვალა, მარცხენა მხარეს უნდა გაჭრან, ბავშვი ამოიყვანონ და შემდეგ გაკერონ.

დ) გარდაცვლილი („რწმენისათვის წამებულის“ – შაჰიდის გარდა) უნდა განიბანოს (*ღუსლ*) 3-ჯერ – პირველად წყალს ურევენ კედარის ფხვნილს (ან ლოტოსის ფოთლებს), მეორედ – ქაფურს (არაბ. ქაფურ, კაფური, კაფფური), მესამედ – მხოლოდ სუფთა წყლით და უსვამენ ქაფურის ზეთს (ალ-ბუხარი, 23:1254-1255, მუსლიმი, 5:648-649).[1] მუსლიმი, რომელიც ჰაჯის დროს, რიტუალურად წმინდა მდგომარეობაში იჰრამით შემოსილი გარდაიცვლება ქააბას ტაძრის გარშემოვლის (ტავაფ) დასრულებამდე, საკმარისია მისი განბანვის რიტუალის ჩატარება მხოლოდ სუფთა წყლით.[2] თითქმის ყველა მუსლიმურ ქვეყანაში მიცვალებულის განბანვის რიტუალი ტარდება ან მის სახლში ან სასაფლაოზე, სპეციალურ ნაგებობაში, რომელსაც ირანში, ავღანეთსა და ტაჯიკეთში ეწოდება *მურდეშურხანე* („სახლი, სადაც განბანენ მიცვალებულებს“). განბანვას ჩვეულებრივ ასრულებენ იმავე სქესის მუსლიმები. იყო გამონაკლისებიც. მაგ., ხალიფა ‘უმარ I-მა ანდერძი დაიბარა, რომ განბანვის რიტუალი მის ცოლს შეესრულებინა. ასევე როდესაც გარდაიცვალა მოციქულ მუჰამმადის ქალიშვილი – ფატიმა, განბანვა შეასრულა მისმა მეუღლემ – ‘ალი იბნ აბი ტალიბმა.[3] არ შეიძლება განბანვა შეასრულოს პიროვნებამ რიტუალური უწმინდურობის (ჯანაბა) მდგომარეობაში (ქალმა მენსტრუაციული ციკლის დროს და ბავშვის გაჩენიდან 40 დღის განმავლობაში). განმბანველს უნდა სცოდნოდა რელიგიური პრაქტიკა და ადგილობრივი

[1] Abu Ja’far Muhammad ibn Ya’qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi.* Translated by Muhammad Sarwar, H 1263, Ch. 117, h 4 [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

[2] Syed Ali al-Sistani, *Islamic Laws: According to the Fatwas of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani*. A translation of the Risala Amaliyya of Syed Ali al-Sistani, vol. 1. Ritual Acts of worship (World Federation of Khoja Shia Jamaats, 2017), 134.

[3] Abu Ja’far Muhammad ibn Ya’qub al-Kulayni, *Kitab al-Kafi*. Translated by Muhammad Sarwar, H 1263, Ch. 114, h 4 [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

ტრადიციები. თუმცა შუა საუკუნეებში მიცვალებულთა განმბანველები პატივისცემით არ სარგებლობდნენ და მათი სახელები ხშირად უცნობი რჩებოდა საზოგადოებისათვის.

ე) განბანვის შემდეგ მუსლიმის გვამს ახვევენ სუდარაში (ქაფან), რომელიც შედგება 3-5 ბამბანარევი ქსოვილის გადასაფარებლისაგან. ჰანაფიტური მაზჰაბის მიხედვით, ქაფანი შედგება შემდეგი ნაწილებისაგან: *იზარ* – ბიაზის ნაჭერი, რომელიც ფარავს სხეულს თავიდან ფეხებამდე. მისი სიგანე ჩვეულებრივ 1 მეტრზე მეტია; *კამი̄ზ* – ბიაზის მთელი ნაჭერი, რომელმაც უნდა დაფაროს მიცვალებულის სხეული თავიდან ფეხებამდე, ხალათის მსგავსი (თავის ადგილი ამოჭრილია); *ლიფაფა* – ბიაზის ყველაზე გრძელი და ფართო ნაჭერი, რომელშიც მთლიანად უნდა იყოს გახვეული მიცვალებული. თავთან და ფეხებთან ქსოვილის ბოლოები მჭიდროდ უნდა შეიკრას; გარდაცვლილი ქალებისათვის კიდევ ემატება ორი: *ხიმა̄რ* – თავსაბურავი; *ხირკა* – ქსოვილი, რომელიც ფარავს მკერდს; გადმოცემით, ამის შესახებ მიუთითა მოციქულმა მუჰამმადმა თავისი ქალიშვილის – უმმ ქულსუმის გარდაცვალებისას. თვითონ მუჰამმადის სუდარა შედგებოდა სამი თეთრი იემენური ბამბის ქსოვილისაგან (ალ-ბუხარი, 23:1264; მუსლიმი, 5:649). სასურველია, სუდარა იყოს თეთრი, მწვანე ან შავი.[1] ჩვეულებრივ დაშვებულია ნებისმიერი ფერი, წითელის (ან მასთან მიმსგავსებული ფერის) გარდა; წითელი ფერის სამოსთან დაკავშირებით ყურანსა და სუნაში პირდაპირი აკრძალვა არ არის. გადმოცემით, „ერთხელ მოციქულის ახლო ჩაიარა ადამიანმა, რომელსაც ეცვა ორი წითელი სამოსი, და ის მიესალმა მოციქულს, მაგრამ მან არ უპასუხა მას“ (აბუ დავუდი, 2:450), ან „ჭეშმარიტად, შაითანს უყვარს წითელი, ასე რომ მოერიდეთ წითელს!“ (ალ-ბაი̯ჰაკი, 5:193). თუმცა ეს ჰადისები ცნობილია როგორც სუსტი. ერთადერთი სანდო ჰადისი, რომელიც უკავშირდება წითელი ფერის აკრძალვას, არის შემდეგი: „მოციქულმა გვიბრძანა ჩვენ შვიდი რამის დაცვა: ავადმყოფის მონახულება; დაკრძალვის წესების დაცვა; უთხარი სნეულს „ალლაჰმა მოგავლინოს თავისი წყალობა“, თუ ის იტყვის „დიდება ალლაჰს!“ მან აგვიკრძალა ჩვენ აბრეშუმის და დიბავჯის, კასსი̯ი̯-ს, ისთაბრაკის (აბრეშუმის სამოსის სხვადასხვა სახეობა) ტარება; ასევე წითელი აბრეშუმის ბალიშების

[1] ისლამში თეთრ ფერს, შავთან და მწვანესთან ერთად, აქვს საკრალური მნიშვნელობა. ჰადისების თანახმად, მუჰამმადმა თქვა: „ჩაიცვით სამოსი თეთრი ფერის. ჭეშმარიტად, ის ყველაზე სუფთა და სასიამოვნოა. ასევე გაახვიეთ მასში თქვენი მიცვალებულები“. ირანში, ზოროასტრიზმის გავლენით, გლოვის ფერი იყო თეთრი ან შავი. ადრეულ ისლამში შავი ფერი არ იყო დაკავშირებული გლოვასთან და თვითონ მოციქულიც ატარებდა შავ სამოსს. ყურანში თეთრი და მწვანე ფერი ასოცირდება სამოთხესთან [ყურანი, 76:20-21; 55:62-64; 55:76].

(მაᲒაᲨირ) გამოყენება“ (ალ-ბუხარი, 77:5849; მუსლიმი, 37:2066). მუსლიმი სწავლულების ნაწილი თვლიდა, რომ წითელი ფერის სამოსი აკრძალული იყო მხოლოდ მამაკაცებისათვის.

ვ) გარდაცვლილი მუსლიმი რაც შეიძლება სწრაფად უნდა დაიკრძალოს (*დაფნ*). დილით გარდაცვლილს კრძალავენ იმავე დღეს, სასურველია მზის ჩასვლამდე, ხოლო მზის ჩასვლის შემდეგ გარდაცვლილს – მეორე დღეს. 1830 წლის 13 მაისს რუსეთის იმპერიის ცენტრალურმა ხელისუფლებამ უარყო შარიათით დადგენილი წესები მუსლიმის დაკრძალვასთან დაკავშირებით და გამოსცა კანონი „მაჰმადიანების დაკრძალვის ზოგადი წესებიდან გადახვევის შესახებ“, რომელიც ძალაში შევიდა, უპირველეს ყოვლისა, ორენბურგის გუბერნიის ტერიტორიაზე, ორენბურგის სასულიერო კრებისა და ბაშკირებს შორის მმართველობის სამხედრო სისტემის დახმარებით (ეს იყო საკანონმდებლო ნოვაცია დაკრძალვის ვადების უნიფიკაციის თაობაზე მუსლიმებით დასახლებულ ტერიტორიაზე). მოსახლეობის რეაქცია მათ რელიგიურ ცხოვრებაში ჩარევის თაობაზე აისახა 13 სოფლის ბაშკირების მიერ იმპერატორისადმი გაგზავნილ მიმართვაში, რასაც მოჰყვა ხელისუფლების რეაქციული პოლიტიკა. ამან გააძლიერა დაძაბულობა რელიგიური საკითხის გარშემო და საბოლოოდ გამოიწვია მასობრივი სოციალური პროტესტი 1835 წელს. შესაბამისად, რუსეთის იმპერიის კანონშემოქმედება არაეფექტური აღმოჩნდა რელიგიური კანონების მოქმედების ზონაში.[1] აუცილებელია მუსლიმი დაიკრძალოს მუსლიმთა სასაფლაოზე. იკრძალება ასევე არამუსლიმის დაკრძალვა მუსლიმთა სასაფლაოზე. თუმცა, წყაროთა მონაცემებით, წყალდიდობის დროს ერაყის ქ. თიქრითში 319/931 წელს გარდაცვლილ მუსლიმებს და ქრისტიანებს ერთად ასაფლავებდნენ, ისე რომ შემდეგ ძნელი იყო გარჩევა, ვინ სად იყო დაკრძალული.[2] ისლამური სამართალი უშვებს გამონაკლისს: თუ მუსლიმის ცოლი – ქრისტიანი ან იუდეველი – გარდაიცვალა და არ არსებობს უახლოეს ტერიტორიაზე მათი სასაფლაო, დაშვებულია მისი დაკრძალვა მუსლიმთა სასაფლაოზე, მაგრამ ის უნდა დაიკრძალოს ისე, რომ ზურგით იყოს მიმართული მექისაკენ.

ზ) მიცვალებული სახლიდან დაკრძალვის ადგილამდე გადაჰყავთ საკაცით (თᲐბᲣთ – ცხედრის დასასვენებელი სადგარი), რომელიც დაფარული უნდა იყოს გადასაფარებლით. ატ-ტაბარის ცნობით, მოციქულის ქალიშვილი „ფატიმა იყო პირველი [მიცვალებული], რომლისთვისაც

[1] Гульназ Булатовна Азаматова, “Между российской правовой системой и нормами шариата:судьба закона 13 мая 1830 г. «О неотступлении от общих правил при погребении мусульман»,” *Oriental Studies*, 15/1(2022), 28-36.

[2] А. Мец, *Мусульманский ренессанс*, 47.

დამზადდა საკაცე. ასმა‘ ბინთ უმაꟹსმა დაამზადა ის მისთვის, მას შემდეგ რაც ნახა საკაცე, დამზადებული აბისინიაში“.[1]

თ) დაკრძალვამდე იმამის მეთაურობით სრულდება სპეციალური ლოცვა – *სალათ ალ-ჯანაზა, სალათ ალ-მაꟹꟹით.* კანონიკური ლოცვებისაგან განსხვავებით, არ სრულდება მუხლმოყრა და მიწიერი თაყვანისცემა; ძირითადი ელემენტებია: ნიꟹა – განზრახვის ფორმულა; ალაჰის განდიდების ფორმულები – თაქბირ (4); ალ-ფათიჰა – ყურანის პირველი სურა (პირველი თაქბირის შემდეგ – იბნ მაჯა, 6:1495). შიიტები მიცვალებულზე ლოცვის შესრულებისას სავალდებულოდ მიიჩნევენ 5 *თაქბირ*-ის წაკითხვას შემდეგი წესის დაცვით: პირველი თაქბირის შემდეგ ლოცვის წარმართველმა უნდა წარმოთქვას: „აშჰადუ ან ლꟷ ილꟷჰა ილლა ლ-ლꟷჰუ ვა ანნა მუჰამმადან რასꟷულ ალლꟷჰ“ [„ვმოწმობ, რომ არ არის ღვთაება, გარდა ალაჰისა და რომ მუჰამმადია მოციქული ალლაჰისა]; მეორე თაქბირის შემდეგ – „ალლꟷჰუმმა ḷალლი ‘ალꟷ მუჰამმადინ ვა ‘ꟷლი მუჰამმად“ [„ო, ალლაჰ, დალოცე მუჰამმადი და მუჰამმადის შთამომავლები“]; მესამე თაქბირის შემდეგ – „ალლꟷჰუმ-მაღფირ ლი-ლ-მუ‘მინꟷნა ვა ლ-მუ’მინꟷთ [„ო, ალლაჰ, მიუტევე მორწმუნე მამაკაცებს და მორწმუნე ქალებს“]; მეოთხე თაქბირის შემდეგ –„ალლꟷჰუმ-მაღფირ ლიჰꟷზა ლ-მაꟹꟹით/ლიჰაზიჰი ლ-მაꟹꟹთა“ [„ო, ალლაჰ, დალოცე ეს გარდაცვლილი მამაკაცი ან ქალი“]; შემდეგ იტყვის მეხუთე თაქბირს და დაასრულებს ლოცვას.[2] გადმოცემის თანახმად, ალაჰის მოციქულმა თქვა: „იმამი ხალხისათვის ხდება ის, ვინც უკეთესად და წიგნიერად კითხულობს ალლაჰის წიგნს, თუ ამაში ისინი თანაბარნი არიან, მაშინ ის, ვინც უკეთ იცის სუნნა“ (მუსლიმი, 2:133). ლოცვა შეიძლება წარმოთქვას უახლოესმა ნათესავმა ან მმართველმა, ან ცნობილმა რელიგიურმა სწავლულმა. აკრძალულია ლოცვა თვითმკვლელის ან ურწმუნოს სახელზე (ყურანი, 9:84-85; მუსლიმი, 11:978; იბნ მაჯა, 6:1526). ჰანაფიტები და შაფიიტები თვლიდნენ, რომ შესაძლებელია განბანვისა და სამგლოვიარო ლოცვის შესრულება თვითმკვლელზე, რადგანაც ის არ არის დამნაშავე სხვებთან მიმართებაში. ჰანაფიტი ღვთისმეტყველების აზრით, *სალათ ალ-ჯანაზა* არ სრულდება შემდეგი კატეგორიის ადამიანებზე: აჯანყებულები, რომლებიც იარაღით ხელში გამოვიდნენ ხალიფას (სახელმწიფოს მეთაურის) წინააღმდეგ. თუ ისინი დააკავეს, გაასამართლეს და შემდეგ დასაჯეს სიკვდილით, სრულდება განბანვის რიტუალი და ლოცვა მიცვალებულზე; ყაჩაღები და მძარცველები. თუ ისინი დაიღუპნენ მათი

[1] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis* edidit M.J. de Goeje, III, 2435.

[2] Syed Ali al-Sistani, *Islamic Laws: According to the Fatwas of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani*. A translation of the Risala Amaliyya of Syed Ali al-Sistani, vol. 1. Ritual Acts of worship (World Federation of Khoja Shia Jamaats, 2017), 144-145.

დაკავების დროს, მაშინ მათი გვამი არ განიბანება და სამგლოვიარო ლოცვა არ სრულდება; თავისი მშობლის მკვლელი ასევე იმსახურებს დამცირებას – იმამის მიერ უარის თქმით მის განბანვაზე და სამგლოვიარო ლოცვის აღსრულებაზე, როდესაც ის სიკვდილით ისჯება სასამართლოს გადაწყვეტილებით ჩადენილი დანაშაულისათვის. თუ ის თავისი სიკვდილით გარდაიცვლებოდა, მაშინ შესრულდებოდა განბანვაც და სამგლოვიარო ლოცვაც. სამართლისმცოდნეებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა როგორ უნდა შესრულდეს ლოცვა ცრუ მუსლიმებზე (მუნაფიკ – ფარისეველი, პირმოთნე; ნიფაკ – ფარისევლობა), რომლებიც საჯაროდ და მუსლიმურ თემში აღიარებენ ისლამს, მაგრამ მის საწინააღმდეგოდ მოქმედებენ. უმრავლესობა ამტკიცებს, რომ სამგლოვიარო ლოცვა ფარისეველზე შეიცავს 4 თაქბირს (მორწმუნის შემთხვევაში თაქბირს წარმოთქვამენ 5-ჯერ) და მისი შემსრულებლები არ ითხოვენ ღმერთისაგან შენდობას გარდაცვლილი ფარისევლისთვის.

ი) სუდარაში გახვეული მიცვალებული უნდა დაიკრძალოს მარჯვენა მხარეზე სახით მექისკენ.

ჰადისების თანახმად, სასურველია მამაკაცები ესწრებოდნენ დაკრძალვის პროცესს იქამდე, „ვიდრე არ ამოივსება გარდაცვლილის საფლავი“ (ალ-ბუხარი, 19:1182). მუჰამმადმა თქვა: „იმას, ვინც ესწრებოდა დაკრძალვას და შეასრულა ლოცვა მიცვალებულზე, – ერთი კირატი; იმას, ვინც ესწრებოდა მიცვალებულის დაკრძალვამდე, – ორი კირატი“; მას ჰკითხეს: „და რას ნიშნავს ორი კირატი?“ მოციქულმა უპასუხა: „ორი უზარმაზარი მთა [ჯილდოსი ალლაჰისაგან]“ (ალ-ბუხარი, 2:47, 23:1325; მუსლიმი, 11:945). რაც შეეხება ქალებს, სასურველი არაა მათი დასწრება დაკრძალვის პროცესზე (მუსლიმი, 11 :938ა). მაგ., ერთი გადმოცემის თანახმად, რომელიც უკავშირდება ბადრის ბრძოლას (624წ.), მოციქულმა თქვა: „ქალები არ უნდა წავიდნენ ლაშქრობებში, მეჩეთში პარასკევობით და არ უნდა დაესწრონ დაკრძალვის ცერემონიალს“. თუმცა პრაქტიკულად ამ წესს ხშირად არ იცავდნენ.

ქუფელი პიეტისტები მტვერს აყრიდნენ ქალებს სახეში, როდესაც მათ დაინახავდნენ მიცვალებულის გადასასვენებლის (კატაფალკა) სიახლოვეს. წინააღმდეგობის შემთხვევაში უარს ამბობდნენ შეესრულებინათ ლოცვა მიცვალებულზე. ზოგიერთი ტრადიციონალისტი ქალების წასვლას დაკრძალვის პროცესიაზე (*ხურუჯ ან-ნისა‘ ‘ალა-ლ-ჯანა‘იზ*) ადარებდა ცდუნებას ან სამოქალაქო დაპირისპირებას (*ფითნა*), გასაკიცხ სიახლეს (*ბიდ‘ა*). შესაბამისად, ის იყო აკრძალული ან უკანონო (მუჰარრამ).[1]

[1] Leor Halevi, “Wailing for the Dead: The Role of Women in Early Islamic Funerals,” *Past & Present*, 183 (2004), 20-21, 24-25.

მალიქ იბნ ანასის კარგად ცნობილ ნაშრომში – *ალ-მუვატტა'*, რომელიც დაიწერა VIII საუკუნეში, არაფერია ნათქვამი დაკრძალვის პროცესიაში ქალების მონაწილეობის აკრძალვაზე. ასევე, ატ-ტაბარის ცნობით, მუჰამმადის ცოლის 'ა'იშას დაკრძალვას ჰიჯრით 58 წლის 17 რამადანს/678 წლის 13 ივლისს (მისი სურვილის შესაბამისად, დაიკრძალა იმავე ღამეს; ლოცვა მიცვალებულზე წაიკითხა მუჰამმადის ცნობილმა მიმდევარმა – აბუ ჰურაირამ) ესწრებოდნენ მამაკაცებიც და ქალებიც. უამრავი ადამიანი შეიკრიბა, მათ შორის მედინის გარეთ (ალ-'ავალ) მდებარე სოფლებიდან.[1] მოციქულის მიმდევარს უმმ 'ატიყა ალ-ანსარიყას ეკუთვნის შემდეგი სიტყვები: „ჩვენ აგვეკრძალა, რომ მივყოლოდით მიცვალებულის გადასასვენებელს, მაგრამ [აკრძალვა] ვერ აღსრულდა" (ალ-ბუხარი, 23:1278, აბუ დავუდი, 21:3167). გადმოცემის თანახმად, რომელიც ეკუთვნის მოციქულის ცოლს 'ა'იშას, ქალებს აკრძალული ჰქონდათ დაკრძალვის პროცესიაში მონაწილეობა და მუჰამმადმა თქვა: „ამისათვის არ აქვთ მათ არანაირი ჯილდო". აბუ ჰანიფა და იბნ ჰანბალი ყველა ღონისძიებას მიმართავდნენ, რათა ქალებს არ მიეღოთ მონაწილეობა დაკრძალვის პროცესიაში. მათ მხარს უჭერდა საზოგადოებრივი მორალის ოფიციალური დამცველი – მუჰთასიბიც, რომელიც თავს ესხმოდა ქალებს, ვინც ხმას იმაღლებდა (*რაფ' აṣ-ṣავთ*) დაკრძალვის ცერემონიაზე.[2]

ორთოდოქსული ისლამის თეოლოგებმა აკრძალეს მიცვალებულის ხმამაღლა დატირება (არაბ. ან-ნა'იჰა) და განსაკუთრებული გლოვა-ვაება. მოციქულმა მუჰამმადმა თქვა: „არ გვეკუთვნის ჩვენ ხალხი, რომლებიც იხოკავენ ლოყებს, ან იხევენ პერანგებს, ან უხმობენ ალლაჰს, როგორც ეს იყო ჯაჰილიის პერიოდში" (მუსლიმი, 4:469). თუმცა მორწმუნეთა ნაწილი ამ მოთხოვნას არ ასრულებდა. ატ-ტაბარი, მოციქულ მუჰამმადის გარდაცვალების შესახებ საუბრისას, დეტალურად აღწერს მისი ცოლებისა და ახლო ნათესავების გლოვას. ამ გადმოცემაში 'ა'იშას ეკუთვნის სიტყვები: „ალლაჰის მოციქული გარდაიცვალა ჩემს კალთაში. შემდეგ მე მისი თავი ბალიშზე დავდე, ავდექი და დავიწყე გულში [მუშტის] ცემა და სახეზე დარტმა ქალებთან ერთად".[3]

---

[1] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis* edidit M.J. de Goeje, III, 2441; Ibn Sa'd, *Al-Tabaqāt al-kubrā*, ed. Sachau et al., VIII, 53-54.

[2] 'Umar ibn Muhammad al-Sunāmī, *Kitāb Niṣāb al-lḥtisāb*, trans. M. Izz al-Din, The Theory and the Practice of Market Law in Medieval Islam, ch. 42 (Warminster, 1997), 166.

[3] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis* edidit M.J. de Goeje, III, 1814.

როდესაც ცნობილი არაბი მხედართმთავარი ხალიდ იბნ ალ-ვალიდი გარდაიცვალა (641/2წ.), ქალები შეიკრიბნენ მუჰამმადის ცოლის მაჲმუნა ბინთ ალ-ჰარისის (594-671) სახლში, რათა დაეტირებინათ გარდაცვლილი. ხალიფა ʻუმარ იბნ ალ-ხატტაბმა უბრძანა მუჰამმადის ერთ-ერთ მიმდევარს ʻაბდ ალლაჰ იბნ ʻაბბასს (გარდ. 687წ.) შესულიყო მაჲმუნას სახლში და გამოეყვანა იქიდან მოტირალი ქალები. შემდეგ ხალიფამ დაიწყო მათი გაშოლტვა.[1]

დატირებისას ქალები პოეტური ფორმით გამოხატავდნენ თავიანთ მწუხარებას: ვᾱ რაჯულᾱ, ვᾱ ჯაბალᾱ, ვᾱ-ნკიტᾱʻუ ჩაჰრᾱ („ოჰ, მამაკაცი! ოჰ, მთა! ოჰ, განშორება მისი ოჯახიდან!“). მუსლიმი სამართლისმცოდნეები განასხვავებდნენ „მწუხარებით დამძიმებულ მოტირალს“ (ან-ნᾱʼიჰა ალ-ლაქლᾱ) და „პროფესიონალ მოტირალს“ (ან-ნᾱʼიჰა ალ-მუსთაʼჯარა). ზაჲნაბ ბინთ ʻალის (გარდ. 682წ.) მიერ თავის ძმის – ალ-ჰუსაინის დატირება კარგი მაგალითია, თუ რამდენად ფასეულია სპონტანური პოეტური გამონათქვამები მწუხარების გამოსახატავად. „ო, მუჰამმად! ო, მუჰამმად! ზეცის ანგელოზებმა დაგლოცონ! აქ არის ჰუსაჲნი ღია ცის ქვეშ, სისხლით შეღებილი და მოწყვეტილი კიდურებით. ო, მუჰამმად! შენი ქალიშვილები ტყვეები არიან, შენი შთამომავლობა დახოცილია და აღმოსავლეთის ქარი“ მათ მტვერს უბერავს“.[2] ქალები, ზოგადად ითვლებოდნენ სამგლოვიარო პოეზიის ყველაზე საუკეთესო ავტორებად.

შიიტები არ ეწინააღმდეგებოდნენ ქალების მიერ მიცვალებულის დატირებას და საჭმლის მომზადებას გარდაცვლილის ოჯახისათვის სამი დღის მანძილზე. გადმოცემით, აბუ ჯაʻფარი (მუჰამმად ალ-ბაკირი, გარდ. 735 წ.) მისდევდა სუნას, როდესაც თავის ანდერძში გამოხატა სურვილი სამგლოვიარო შეკრების ორგანიზების, რაც ღირდა 800 დირჰამი. როდესაც ჯაʻფარ ას-სადიკს ჰკითხეს პროფესიონალი მოტირალის ანაზღაურების თაობაზე, მან განაცხადა: „არ არის არანაირი პრობლემა ამასთან დაკავშირებით, რადგანაც მოციქულიც და მისი ოჯახიც დაიტირეს“.

შარიათი იწონებს თანაგრძნობის გამოხატვას. თუმცა იმამი აშ-შაფიʻი, აშ-შირაზი და სხვა სწავლულები არასასურველად მიიჩნევდნენ გარდაცვლილის ახლობლების სახლში ჯდომას, რათა ხალხი მისულიყო და მიესამძიმრებინათ (იბნ მაჯა, 5:306).

---

[1] Leor Halevi, “Wailing for the Dead: The Role of Women in Early Islamic Funerals,” 3.

[2] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje,* II, 365, 370, 372.

დაკრძალვის დროს წარმოთქვამენ ყურანის აიებს, რწმენის სიმბოლოებს და ზოგ შემთხვევაში – *კასიდა ალ-ბურდა*-ს.[1] ერთ-ერთი ჰადისის თანახმად, სასურველია მიცვალებულზე წაიკითხონ ყურანის სურა – *ᲧᲘᲡ* [36], რომელიც ცნობილია როგორც „ყურანის გული“. ის მოუტანს მას შენდობას, წამებულის ნეტარ სტატუსსაც კი (ათ-თირმიზი, 45:2887; იბნ მაჯა, 6:1448; აბუ დავუდი, 21:3121). იურისტების აზრით, ამ სურის წაკითხვა რეკომენდებულია სიკვდილის მოახლოვებისას. შაფიიტები და ჰანბალიტები იწონებენ ყურანის პირველი სურის (ალ-ფათიჰა) წაკითხვას *სალათ ალ-ჯანაზა*-ს დროს, ხოლო დაკრძალვის პროცესის დასრულების შემდეგ – 20:55 აიას წაკითხვას.

ქალის საფლავი უნდა იყოს უფრო ღრმა, ვიდრე მამაკაცის. ისლამური სამართალი არ იწონებს დიდ დანახარჯებს საფლავების მდიდრულ გაფორმებაზე, მაგრამ მორწმუნეთა ნაწილი ამ მოთხოვნას არ ასრულებდა. X საუკუნეში დამკვიდრდა წესი, რომლის მიხედვითაც დაკრძალვის ადგილზე იდგმებოდა საფლავის ქვა. მასზე აღინიშნება მიცვალებულის სახელი, დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღები, აიები ყურანიდან. ხშირ შემთხვევაში არის წარწერა: „აქ განისვენებს ალლაჰის მსახური ....“. მალიქიტების აზრით, აკრძალულია საფლავზე ყურანის აიების წარწერა, შაფიიტებისა და ჰანბალიტების აზრით – საფლავზე ნებისმიერი წარწერა, მათ შორის ყურანის აიები, არასასურველია, ჰანაფიტები დასაშვებად მიიჩნევენ მხოლოდ მაიდენტიფიცირებელ წარწერას. თუმცა წმინდანთა, ცნობილ სწავლულთა და მმართველთა საფლავებზე გვხვდება ყურანის მხატვრულად გაფორმებული წარწერები. მაგ., ინდოეთის ქალაქ აგრაში, თაჯ მაჰალის მავზოლეუმში, შაჰ ჯაჰანისა (1592-1666) და მისი ცოლის – მუმთაზის (გარდ. 1631წ.) საფლავებზე წარწერილია 23 სურის, მათ შორის 36-ე და 112-ე სურების, სხვადასხვა აიები.[2]

---

[1] კასიდა ალ-ბურდა (*კასᲘდა ალ-ბურდა* – მანტის ოდა) – მოციქულ მუჰამმადის შესაქები ოდა, რომელიც დაწერილია ეგვიპტელი სუფის, იმამ ალ-ბუსირის მიერ. ლექსის ფაქტობრივი სახელწოდებაა – *ალ-ქავᲐქიბ ად-დურრიდა ფᲘ მადჰ ხაᲘრ ალ-ბარიდა* („ზეციური მნათობები, რომლებიც ადიდებენ საუკეთესო ქმნილებას“). პოემა დაწერილია უშუალოდ მოციქულ მუჰამმადის შესაქებად, რომელიც, როგორც ამბობენ, გამოეცხადა პოეტს სიზმარში, განკურნა ის დამბლისაგან და გაახვია ლაბადაში ან მანტიაში. პოემა დაყოფილია 10 თავად და 160 ლექსად. თითოეული ლექსი მთავრდება არაბული ასოთი – მიმ. ლექსებიდან ნაწყვეტები იყო ამულეტებზე, საზოგადოებრივ ნაგებობებზე, მეჩეთებზე. რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში კასიდა იყო მოციქულის მეჩეთზეც მედინაში (ალ საუდის დინასტიის მოსვლის შემდეგ ხელისუფლების სათავეში კასიდა წაშალეს). Е. А. Резван, “Бурда,” *Ислам: энциклопедический словарь* / Отв. ред. С. М. Прозоров (М., 1991), 315.

[2] *Juan* Eduardo Campo,“Burial,” *Encyclopaedia of the Qur’ān,* vol. 1, Jane Dammen McAuliffe, General Editor (Leiden–Boston, 2001), 264.

ყურანის 8:50, 9:101, 32:21, 40:11, 52:47 და სხვ. აიები მიჩნეულია მინიშნებად იმ წარმოდგენისა, რომელიც ყურანის შემდეგ შეიქმნა ისლამში იმის შესახებ, რომ სიკვდილის მერე ადამიანებს სამარეში ექნებათ ე.წ. *'აზაბ ალ-კაბრ* (საფლავის სასჯელი/წამება) – მცირე განკითხვა: ნაქირი და მუნქარი დაკითხავენ გარდაცვლილებს (ანგელოზები იკითხავენ, რომელ ღმერთს, მოციქულს და რელიგიას მისდევენ ახლად გარდაცვლილები. ისინი, ვინც უპასუხებენ სწორად, ანუ – ალაჰს, მუჰამმადს და ისლამს, ისინი მოხვდებიან სამოთხეში), მორწმუნენი მშვიდად დარჩებიან აღდგომის დღემდე, ურწმუნოებს სიმძიმე დააწვებათ, მათ ანგელოზები ცემასაც აგემებენ. ისლამურ თეოლოგიაში აგრეთვე ჩამოყალიბდა შეხედულება იმის შესახებ, რომ ადამიანს თან ახლავს ორი ანგელოზი, რომელთა მოვალეობათაგან ერთ-ერთი მთავარია შაითანთან ბრძოლა ადამიანის სულისათვის.

ისლამურ ესქატოლოგიაში სიკვდილსა და აღდგომას შორის არის გარდამავალი მდგომარეობა (არაბ. ბარზახ – ბარიერი, წინაღობა), რომელშიც მორწმუნე ადამიანის სხეული საფლავშია, სული –ზეცად, ხოლო ურწმუნოთა – ჭაში. გამოჩენილმა მუსლიმმა ფილოსოფოსმა იბნ 'არაბიმ (გარდ. 1240წ.) *ბარზახ*-ის კონცეფცია გამოიყენა ღმერთსა და სამყაროს შორის ფილოსოფიური პრობლემის ასახსნელად.[1]

შუა საუკუნეებში ბევრი ღვთისმოსავი მუსლიმი ანდერძს ტოვებდა, რომ მის საფლავში ჩაედოთ მისი მართლმორწმუნეობის სხვა მტკიცებულებებიც. XIIს. არაბი პოეტი უსამა იბნ მუნკიზი, საინტერესო მემუარების ავტორი, იხსენებს, რომ მისი მამა მთელი ცხოვრება დაკავებული იყო ყურანის გადაწერით და ანდერძი დაიბარა, რომ ჩაეტანებინათ მის მიერ გადაწერილი ყურანის 14 ხელნაწერი. თურქეთის სულტანმა ბაიაზიდ II-მ (1481-1512) ანდერძი დაიბარა, რომ ჩაეტანებინათ საფლავში სუნდუკი, რომელშიც იქნებოდა „წმინდა ომების მტვერი", შეკრებილი მისი სამოსიდან წმინდა ომებში მონაწილეობის დროს.

ჯაფარიტული მაზჰაბის თანახმად, დაკრძალვის შემდეგ გარდაცვლილის ახლობლებმა სასურველია წარმოთქვან ასეთი ლოცვა: „ო, მავანო, მავანის ძევ (ან ასულო), ალლაჰი შენი უფალია, მუჰამმადი შენი მოციქულია, 'ალი, ჰასანი ჰუსაინი (დანარჩენი იმამებიც უნდა დასახელდეს) არიან შენი მეგზური იმამები".[2]

---

[1] Salman H. Bashier, *Ibn al-'Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (New York, 2012).

[2] Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn 'Ali al-Tusi, *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati, 32.

მიცვალებულის დაკრძალვის შემდეგ გარდაცვლილის ახლობლებმა მისი ქონებიდან უნდა გასცენ მოწყალება ღარიბებზე; გარდაცვლილის მოხსენიება ხდება მე-3, მე-7 და მე-40 დღეს. ტრადიციებში მოხსენიებულია, რომ მუჰამმადმა დააწესა გლოვის ვადა ახლო ნათესავის გარდაცვალების შემთხვევაში 3 დღე, ხოლო ქვრივების შემთხვევაში – 4 თვე და 10 დღე (მუსლიმი, 2:369-371). ატ-ტაბარის ცნობით, როდესაც გარდაიცვალა ალ-ჰასან იბნ ʻალი (669წ.), „ხალხი გლოვობდა ალ-ჰასანს 7 დღე, შეწყდა [ვაჭრობა] ბაზრებში. ... ბანუ ჰაშიმის ქალები [მთელი] წელი ატარებდნენ სამგლოვიარო სამოსს და [დასტიროდნენ] ალ-ჰასანს“.[1] მუსლიმ თეოლოგებს განსხვავებული აზრი აქვთ – აუცილებელია თუ არა გლოვა ჟკუასუსტი და არასრულწლოვანი ქალებისათვის. მრავალი ღვთისმეტყველი თვლის, რომ ის აუცილებელია მათთვისაც, რადგანაც ყურანის აიებში და ჰადისებში გლოვის შესახებ საუბრისას მითითებულია ზოგადად კანონიერ ცოლებზე და გამონაკლისი არაა დაშვებული ჟკუასუსტებთან და არასრულწლოვანებთან მიმართებაში. მუსლიმი ქალი, რომელსაც ქმარმა მისცა გაყრა ერთხელ ან ორჯერ (დაუსრულებელი გაყრა, რომლის დროსაც შეიძლება ქორწინების აღდგენა), ასევე ვალდებულია დაიცვას გლოვასთან დაკავშირებული წესები ʻიდდას (თავშეკავების ვადა განქორწინების შემდეგ) დროს ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში. თუმცა, ეს წესი არ ვრცელდება იმ ცოლებზე, რომელთაც მიიღეს საბოლოო გაყრა. თუ გარდაცვლილი მუსლიმი დაქორწინებული იყო იუდეველ ან ქრისტიან ქალზე, იმამ მალიქის, აშ-შაფიʻის და აჰმად იბნ ჰანბალის აზრით, მათი ცოლებიც ვალდებული არიან იგლოვონ აღნიშნული წესის შესაბამისად. ჰანაფიტების აზრით კი გლოვა აუცილებელი არ არის „საღვთო წერილის“ ხალხთათვის, რადგანაც ისინი არ ემორჩილებიან შარიათის კანონებს. აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ ალაჰის მოციქულმა ხაზი გაუსვა: „ქალი, რომელსაც სწამს ალაჰის და განკითხვის დღის ...“ (ალ-ბუხარი, 68:5339).

თანაგრძნობის გამოხატვას გარდაცვლილის ახლობლებისა და ოჯახისადმი ეწოდება *თაʻზი̄ა*. ძირითადად გამოიხატება სიტყვებით: „ჭეშმარიტად, ჩვენ ალლაჰს ვეკუთვნით და მასვე დავუბრუნდებით“ – ინნა̄ ლილლაჰი̄ ვა ინნა̄ ილაი̯ჰი რა̄ჯიʻუ̄ნ (მუსლიმი, 2:632). ყურანის თანახმად, „რომელნიც თუკი ხიფათი შეემთხვევათ, ამბობენ – ჩვენ ალაჰისა ვართ და მას ვუბრუნდებითო“ [2:156/151]. მისი გამოხატვა სასურველია გარდაცვალებიდან პირველი სამი დღის განმავლობაში.

[1] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis* edidit M.J. de Goeje, III, 2323-2324.

დაკრძალვის შემდეგ პირველივე ღამეს რეკომენდებულია შესრულდეს ორი რაქათისაგან შემდგარი ლოცვა – *ṣალა̄თ ალ-ვაჰშა*.[1]

იკრძალება ლოცვის შესრულება საფლავებზე. ალაჰის მოციქულს ეკუთვნის შემდეგი სიტყვები: „დაე, დაწყევლოს ალლაჰმა ის იუდეველები და ქრისტიანები, რომლებმაც გადააქციეს თავიანთი მოციქულების საფლავები ლოცვის შესრულების ადგილად“ (ალ-ბუხარი, 5:268, 8:435-436; მუსლიმი, 2:258).

XII საუკუნის ისტორიკოსის იბნ ალ-ჯავზის პოლემიკურ ტრაქტატში *თალბი̄ს იბლი̄ს* („ეშმაკის საფარველი“) გაკრიტიკებულია ბაღდადის მოსახლეობის ცრურწმენა, რომელთა შორის დასახელებულია დაკრძალვის არამუსლიმური ტრადიცია მიცვალებულის დატირებით, სახის დახოკვით და ტანსაცმლის შემოხევით. იბნ ალ-ჯავზი მოიხსენიებს ახლობლების საფლავების მოლოცვის ტრადიციას შა'ბანის თვის 15 რიცხვში. განსაკუთრებით მასიური იყო პილიგრიმობა ცნობილი ფაკიჰების საფლავებზე, სადაც ღამეს ათევდნენ, სანთლებს ანთებდნენ, ლოცვებს ასრულებდნენ და საფლავებიდან აღებული მიწა მოჰქონდათ სახლში, რადგანაც „მასში ეძიებდნენ კურთხევას“.[2]

შარიათით იკრძალება მოციქულის, ხალიფების, იმამების (ჯაფარიტული მაზჰაბი), სარწმუნოებისათვის წამებულების, რელიგიური ავტორიტეტებისა და მუსლიმ სწავლულთა საფლავების გახსნა. მუსლიმის საფლავის გახსნა დასაშვებია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გარდაცვლილი დაკრძალულია უზურპირებულ ან უწმინდურ ადგილას ან არა შარიათის წესების შესაბამისად (მაგ., სავანის გარეშე) ან არსებობს საფლავის განადგურების გარკვეული საფრთხე.

[1] Syed Ali al-Sistani, *Islamic Laws: According to the Fatwas of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani*. A translation of the Risala Amaliyya of Syed Ali al-Sistani, vol. 1. Ritual Acts of worship, 159-160.

[2] Al-Ḥāfiẓ Abū'l-Faraj Ibn al-Jawzī [d. 597 AH], *The Devil's Deceptions being a translation of his masterpiece 'Talbīs Iblīs'* (Birmingham, 1985), 533.

Nani Gelovani

Sharia: History, Dogmatic, Law

Summary

The centuries-old ties of Georgia with the Muslim world, the significant share of the Muslim population in Georgia (approx. 398,677 Muslim citizens - census data 2014) determine the relevance and scientific-practical importance of studying the theory and practice of Islam and Islamic law. Also, when it comes to the correct assessment of current processes in neighboring Muslim regions and countries and the creation of an atmosphere of mutual respect between representatives of different faiths, the implementation of Sharia law in Afghanistan, pseudo-Islamic extremism and the protection of the national interests of Muslim countries in the context of growing globalization, academic understanding Islam and its legal system are still relevant. The relevance of Islamic (Muslim) law is also determined by the fact that in legal science it is considered one of the most influential legal systems along with legal systems associated with the Western legal tradition (Roman-German and Anglo-American law). It is important that the position of Islam as a religion and civilization is strongly strengthened in the internal political life of Muslim countries, state structures and the social sphere, as well as the role of the Muslim community in world politics and ideology. Studying the history of Muslim law, its socio-political origins and the main directions of its development contributes to a deeper understanding of the patterns of emergence, evolution and specific features of Muslim law, as well as the current state of legal regulation in the countries of the Muslim region.

Although there are many works on Islam in Georgian historiography, issues related to Islamic law /Sharia/, its history and modernity, remain insufficiently developed. Until now, the history of the formation and development of Islamic law in its traditional form has not become the subject of special research based on the study of materials from Arabic and other sources.

In this work - Sharia: history, dogmatics, law - the historical, theological and legal aspects of Sharia are studied and analyzed: the main provisions of Sharia; the sources of Islamic law; doctrinal schools, Historical and legal concept of the development of Islamic law and the problems of its genesis and

evolution; The influence of classical Islamic law on the formation and functioning of the legal systems of modern Muslim countries; The dichotomy of Halal and Haram; the structure of the judicial system in the Arab Caliphate and the modern Muslim world; Peculiarities of the legal ideology of Islam and their influence on the doctrine of supreme power and the formation of the legal and political systems of Muslim states; Classical Islamic criminal law and features of the criminal law of Muslim countries; Questions regulated by the Personal Status Law (marriage, divorce, guardianship, custody, inheritance), Islamic financial institutions and the relationship between Islam and the economy in the prism of banking affairs, etc.

This book examines the theoretical framework and development of Islamic law by analyzing its history and nature as a system of law consisting of sources, methods, and principles. It also explores the history, theory, and practice of Siyar (International Islamic Law). A number of peculiarities of the Middle Eastern region and the Islamic religion are maximally taken into account, since Islamic law, unlike other legal systems, is closely related to Islam and includes its dogmas. Important provisions of Sharia are discussed on the basis of five main theological and legal schools (madhabs) that emerged in the 8th-10th centuries: Ḥanafī, Mālikī, Shāfiʿī, Ḥanbalī and Jaʿfarī.

The work pays much attention to Islamic religious institutions, which determined the functioning of Sharia courts and numerous religious institutions, and directed the activities of the sphere of public life, including education and intellectual activity. For example, Mufti, Shaykh al-Islam, Marja al-Taqlid, Vilayat-e Faqih and others. The role of 'Ulama (religious scholars) in the socio-political life of Muslim countries is analyzed.

In the work, when discussing crimes and punishments based on the interpretation of individual verses of the Qur'an, the following issues are analyzed: a) Fornication and adultery in Islamic law; b) Women and domestic violence - Explanation of Quranic verse 4:34, etc.

The book, along with a discussion and analysis of individual issues, presents the basic terms of the Islamic theory of law (Uṣūl al-Fiqh) and provides an adequate equivalent in Georgian with appropriate definitions. When discussing the main concepts and terms of Sharia and fiqh, Georgian material is presented as much as possible. This gives the work an original character compared to other similar works in foreign languages.

The work is distinguished by a scientific analysis of the material based on primary sources. Namely, the work uses:

a) Genetic sources of Islamic law

— Quran and Hadith, including Sunni and Shi'a Hadith Collections by Muḥammad al-Bukhārī (d. 870), Muslim Nayshāpūrī (d. 875), Aḥmad ibn Ḥanbal (d. 855), Ibn Mājah (d. 886), Muḥammad ibn ʿĪsā al-Tirmidhī (d. 892), Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kulaynī (d.941), Ibn Shuʿba al-Ḥarrānī (10th century) and others.

— Qur'an Commentaries (al-Tafsīr), including the exegetical works of Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd al-Ṭabarī (839-923), ʿAlī ibn Ibrāhīm al-Qummī (10th century), Abu al-Qāsim Maḥmūd ibn ʿUmar al-Zamakhsharī (1074-1143), Ibn Kathīr (1300-1373).

b) Legal works

— *Kitāb al-kharāj* ("Book of taxation"), written by Abū Yusūf Yaʿqūb Ibrāhīm al-Anṣārī al-Kūfī (d. 798). is one of the earliest surviving monuments of the Muslim written tradition and the very first work of the Ḥanafī school of Islamic law. This book, written in the 8th century during the era of the legendary Caliph Hārūn al-Rashīd and at his behest, reflects the system of Muslim taxation: it presents approximately 550 traditions about both various types of taxes and forms of imposing punishment for offenses against God and against a person from the time of the formation of the Muslim community and the establishment of the Caliphate.

— *Kitāb Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya* ("The Laws of Islamic Governance") by the Muslim jurist Abū al-Ḥasan al-Māwardī (d. 1058), a follower of the Shafi'i school of thought, is considered an authoritative work on Sunni jurisprudence, in which the concept of an Islamic state is quite fully formed. The work is also interesting from the point of view that it systematizes the views of jurists of previous eras, including the founders of four religious legal schools. Also important for us is the 20th chapter of the work, which is devoted to the jurisdiction of the muhtasib together with the qadi and a court of appeal (al-Maẓālim). These data are analyzed for the first time in Georgian historiography. The meaning, content and chronological area of the formation of these terms in the Muslim East are clarified. Attention is focused on creating similar administrative institutions in the Tbilisi Emirate.

— One of the greatest works of the prominent Persian Shi'i jurist Abū Jaʿfar Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī (1201 - 1274) on Islamic law is *Al-Nihāyah fī mujarrad al-fiqh wa-al-fatāwā* ("A Concise Description of Islamic Law and

Legal Opinions"). The book consists of 22 chapters and each chapter in turn is divided into subsections (bab, Mr. Abwab), totaling 214. This book contains many narratives and juridical rulings.

— A well-known work in Imamiyya jurisprudence by the famous Shia mujtahid al-Muḥaqqiq al-Ḥillī or al- Muḥaqqiq al-Awwal (d. 1277) - *Sharāʾiʿ al-Islām fī masāʾil al-ḥalāl wa l-ḥarām* ("Islams laws on lawful and unlawful"). Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī divides Islamic laws into 4 parts: 1. Worships (ʿibādāt), including ten books; Contracts (ʿuqūd), including 18 books; Unilateral obligations (īqāʿāt), including 10 books; Verdicts (aḥkām).

— *Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl* ("an introduction to Imami Shii legal theory") by the famous Shia theologian and mujtahid Jamāl ad-Dīn al-Ḥasan bin Yūsuf bin ʿAli bin al-Muṭahhar al-Ḥillī (or Allama al-Hilli, d. 1325), which is an important work in the history of Imami legal theory (XIII-XIV centuries).

— Legal-theological work of Shams ad-Dīn al-Dhahabī (d. 1348) – *Kitāb al-Kabāʾir* ("The Book of Major Sins"). As can be seen from the title of the works, it refers to those sins for which Sharia imposes severe punishments. Al-Dhahabi relies mainly on the Qur'an and Hadith. He used the narrations of such authoritative Muhaddiths as Imām al-Bukhāri (810-870), Abū Dāwūd al-Sijistānī (817-889), Abu Shujaʻ al-Iṣfahānī (1042-1106), the son of Caliph 'Umar I - ʿAbd Allāh ibn ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb (VII century), Ibn Abi al-Dunya (823-894), etc. It is also interesting that al-Dhahabī cited the opinion of followers of other madhhabs and sects regarding usury(riba).

— Authoritative treatises of the Ḥanafī theologian Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farqad al-Shaybānī (749-845): *Kitāb al-Siyar al-Kabīr* ("The Great Book of Islamic International Law") and *Kitāb al-Siyar al-Ṣaghīr* ("A Short Book of Islamic International law"), which reflected issues of international law from the point of view of Islam. The original text of *Kitāb al-Siyar al-Kabīr* has not reached us. Only the commentaries (Sharḥ Kitāb al-Siyar Al-Kabīr – General Principles of Islamic Law about Combatant) of the Persian jurist and Hanafi Muslim scholar al-Sarakhsī (d. 483/1090) are known. It is on the basis of these works that the common features of Islamic law and modern international humanitarian law are analyzed.

— *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba* ("The utmost authority in the pursuit of Ḥisba") by ʿAbd al-Raḥmān ibn Naṣr ibn ʿAbdallāh al-Shayzarī (d.1193) is a major compendium on the office of the muḥtasib and a model for later works on the subject. Al-Shayzarī presents a practical system of values and a set of legal and ethical principles that allow for the classification and evaluation of individual

business, production, and sales behaviors, all framed in terms of general consumer protection. The work contains copious extracts from earlier writers on the subject, but it possesses sufficient original material to provide, directly or indirectly a lively picture of a Muslim town in the middle ages, with its workshops and markets, mosques and public baths, guilds and officials, and all the other crowded components of existence at such a time and place.The manuals of Ibn al-Ukhuwwa (d.1328) and Ibn Bassām (XIIIc.) borrow extensively from it verbatim.

c) Arabic Biographical Literature

— *Tārīkh quḍāt al-Andalus* ("History of the Judges of al-Andalus") or *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba* written by the Arab historian and judge Muḥammad ibn Asad Ibn Ḥārith al-Khushanī (d. 971 or 981), which dates back to 950-960. The work contains biographies of judges of Andalusia, mainly Cordoba (44) until 968. The work preserves important information about the institution of judges in Umayyad Spain - the ethnic and social background of judges, the procedure for their appointment, ranks, level of legal knowledge, the procedure of legal proceedings, their powers and relationships with lower-level penal authorities.

— Ibn Sa'd's (d. 845) *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* ("The Major Book of Classes") is a compendium of biographical information about famous Islamic personalities. Volume VIII of the work is entirely dedicated to women.

d) Arabic Narrative Sources

— Based on ʾAḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir al-Balādhurī (d. 892), Ibn Waḍīḥ al-Yaʿqūbī (d. 897), Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī al-Masʿūdī (d.956), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (d. 923), Taqī al-Dīn al-Maqrīzī (d. 1442) and other Arabic sources, the work is enriched with important historical fragments from the legal practice of the Middle Eastern region.

e) Archival documents

— National Archives of Georgia, Central Historical Archive;

— State History Archive of the Azerbaijan Republic;

— Russian State Historical Archive.

A separate chapter in the work is devoted to the confessional policy of the Russian Empire and the peculiarities of teaching Sharia and legal practice in Transcaucasia, which is largely based on archival documents.

f) The legal basis for the work is the Constitutions of Muslim countries; Legislative and by-laws; Civil, Criminal and Criminal Procedure Codes; Collections

of Fatwas (religious regulatory decisions); Acts of international law (Universal Declaration of Human Rights 1948, Universal Islamic Declaration of Human Rights 1981, Arab Charter of Human Rights 2004...), etc.[1]

The presented work, written taking into account modern scientific ideas, will help identify new legal and historical-legal problems and shed light on a number of issues related to Islamic law, which only increases the scientific and practical importance of the work.

The work uses historical-typological, comparative-legal, axiological, dogmatic, descriptive, formal-legal and logical-systemic methods. Also, the historical-legal method helped us in unifying and studying the legal norms of the Qur'an and Hadith. The structure of the work is determined by the purpose of the research and built on the problem principle.

The book is intended for specialists (Orientalists, Legal scholars, Religious Scholars, Sociologists, Historians) and a wide range of readers interested in these issues.

[1] I found some materials for the presented work in 2012 during an internship at Al-Mustafa International University (Qom/Iran) (05/02/2012 - 05/03/2012), as part of the project — *Sharia and its place in Modern Islamic Societies*.

ბიბლიოგრაფია - Bibliography

წყაროები

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი №1935, ანაწ.1, საქმე №345; №304.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 9, ანაწ. 1, საქმე №910.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 5, ანაწ. 1, საქმე №824.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 416, ანაწ. 2, საქმე №31.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე №2232.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 7, ანაწ. 1, საქმე №1360.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 12, ანაწ. 7, საქმე №2240.

საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი №422, ანაწ. 1, საქმე №3829; №2331; №2291.

ქეი-ქაუსი. ყაბუს-ნამე. დარიგებათა წიგნი. სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვობა და შენიშვნები დაურთო ამირან ლომთაძემ (თბ., 1978).

ყურანი. არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჟანიძემ (თბილისი, 2006).

ყურანი: სურა პირველი, სურა მეორე. თარგმანი არაბულიდან და კომენტარები აპოლონ სილაგაძისა (თბ., 2009). ყურანი: სურა მესამე, სურა მეოთხე, სურა მეხუთე... (თბ., 2009); ყურანი: სურა მეექვსე, სურა მეშვიდე, სურა მერვე... (თბ., 2010); ყურანი: სურა მეცხრე-მეთოთხმეტე... (თბ., 2012).

ყურანის თარგმანები და კომენტარები - https://www.altafsir.com

ჰადისების კრებულები [ალ-ბუხარი, მუსლიმი, იბნ მაჯა, ათ-თირმიზი, აბუ დავუდი, ან-ნასა'ი, იბნ ჰანბალი, იმამ მალიქი/მალიქ იბნ ანასი] არაბულ და ინგლისურ ენებზე - https://sunnah.com

Al-ʿAllāmah al-Ḥillī, *The Foundations of Jurisprudence - An Introduction to Imāmī Shīʿī Legal Theory [Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl],* introduced, edited and translated by Sayyid Amjad H. Shah Naqavi (E-Book, 2016).

Al-Baghdadi, Ala'uddin Ali bin Muhammad bin Ibrahim. *Tafsir al-Khazin, Lubab al-Ta'wil Fi Ma'ani al-Tanzil* [https://kalamilmi.com/2021/03/13/download-kitab-tafsir-al-khazin-pdf/].

Al-Baladhuri, Ahmad Ibn. *History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands: A New Translation of al-Balādhurī's Futūḥ al-Buldān.* English translation and historical commentary by Hugh Kennedy (London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, 2022).

— *Ansab al-ashraf*, ed. Suhayl Zakkar and Riyad Zirikli, 8 (Beirut, 1996).

Al-Ghazali, Mohammad. *Al Mustasfa Min Ilm Al Usul: On Legal Theory of Muslim Jurispudence.* Translated by Ahmad Zaki Hammad, vol.1 (California, 2018).

Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *Zad al-Ma'ad (Provision of the hereafter).* Abridged version. [https://www.allahsword.com/ebooks/Knowledge/Complete%20-%20 Zaad%20al%20Maad.pdf].

Al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub. *Kitab al-Kafi.* Translated by Muhammad Sarwar [https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Al-Kafi.pdf].

Al-Maqrizi, Taqī al-Dīn Ahmad b. ʿAlī. *Itti'āz al-Hunafā' bi-Akhbār al-A'immah al-Fātimīyīn al-Khulafā',* ed. J. al-Shayyāl and M. Ḥilmī, 1 (1387/1967).

— *Al-Mawāʿiz wa-l-iʿtibār fī dhikr al-khitat wal-āthār* (Beirut, n.d.), offset of Būlāq 1324 edn.

— *Histoire des sultans mamlouks, de l'Égypte, écrite en arabe* (transl. par M. Quatremère), II (Paris, 1845).

Al-Masudi, *The Meadows of Gold, The Abbasids [Murūj aḏ-Ḏahab wa-Maʿādin al-Jawhar].* Translated and Edited Paul Linde and Caroline Stone (London and New York, 2010).

Al-Māwardī, Abu al-Hasan ʿAlī Muḥammad b. Ḥabib. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya wal-Wilāyāt* (Cairo, 1983).

— *Ahkam As-Sultaniyyah: Laws of Islamic Governance.* Translated by Assadullah Yate (London, 2018).

Al-Muhaqqiq al-Hilli, Abu al-Qasim Najm al-Din Ja'far ibn al-Hasan (602-672 H.). *Shara'i' al-Islam Fi Masa'il al-Halal wal-Haram.* Translated from Persian by Hasan M. Najafi. Volume I (Qum, 2009), II (Qum, 2003) III (Qum, 2008).

Al-Muqaddasī, *Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Maʿrifat Al-Aqālīm by Al-Muqaddasī: Descriptio Imperii Moslemici* / Schamso 'd-Din ... Arabicorum) (Arabic and Latin Edition). The Second Edition by M.J. de Goeje, BGA, III, (Leiden, 1906).

Al-Nuwayrī (d. 732/1332), *Nihāyat al-arab*, ed. and tr. *Mariano Gaspar Remiro, Historia de los musulmanes de España y África por En-Nuguairí* (Granada,1917).

Al-Shāfiī, Muhammad ibn Idrīs. *The Epistle on Legal Theory: A Translation of Al-Shāfiʿī's Risālah.* Translated by Joseph E. Lowry; foreword by Kecia Ali (New York, 2015).

Al-Shaybānī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan. *The Shorter Book on Muslim International law. English Translation of Kitāb al-Siyar al-Ṣaghīr by Mahmood Ahmad Ghazi* (Islamabad, Pakistan, 1998) [https://www.kalamullah.com/Books/Kitab%20al-Siyar%20as-Saghir.pdf]

— *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar.* Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri (Baltimore, 1966).

Al-Shayzarī, ʻAbd al-Raḥmān b. Naṣr. *Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Ḥisba)*. Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley (Oxford, 1999).

al-Sistani, Syed Ali. *Islamic Laws: According to the Fatwas of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husayni Al-Sistani. A translation of the Risala Amaliyya of Syed Ali al-Sistani,* vol. 1. Ritual Acts of worship (World Federation of Khoja Shia Jamaats, 2017).

Al-Sunāmī, ʻUmar ibn Muhammad. *Kitāb Niṣāb al-lḥtisāb*, trans. M. Izz al-Din, The Theory and the Practice of Market Law in Medieval Islam, ch. 42 (Warminster, 1997).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *The Perfect Guide to the Sciences of the Qurān*, translated from Arabic by Ḥamid Algar, Michael Schub and Ayman Abdel Ḥaleem (England, 2011).

Al-Tabarī, Abu Jaʻfar Muhammad b. Jarīr. *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk,* ed. M. J. De Goeje (Leiden, 1880-1889).

— *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis edidit M.J. de Goeje*, series I (Lugduni-Batavorum,1879).

— *The Early Abbasid Empire*, Vol. 1: The Reign of Abu Ja'far al-Mansur, AD 754-775*,* trans. by John Alden Williams (Cambridge and New York, 1988).

— *The History of al-Ṭabarī,* Vol. 5: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakmids, and Yemen. C. E. Bosworth (trans., ann.) (Cambridge and New York, 1999).

— *The History of al-Ṭabarī*, Vol. 6: Muhammad at Mecca. M. V. McDonald (trans., ann.), (Cambridge and New York, 1988).

— *The History of al-Ṭabarī,* Vol. 9: The Last Years of the Prophet: The Formation of the State A.D. 630-632/A.H. 8-11. Ismail Poonawala (trans., ann.), (Cambridge and New York, 1989).

— The History of al-Ṭabarī, Vol. 29: Al-Mansur and al-Mahdi A.D. 763-786/A.H. 146-169, trans. by Hugh Kennedy (Cambridge and New York, 1990).

— *The History of al-Ṭabarī,* Vol.34: Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathiq, al-Mutawakkil, and al-Muntasir A.D. 841-863/A.H. 227-248. Translated by Joel L. Kraemer (Cambridge and New York, 1989).

— *The History of al-Ṭabarī,* Vol.36: The Revolt of the Zanj A.D. 869-879 / A.H. 255-265 (Cambridge and New York, 1991).

— *Tafsīr al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān* (Beirut, 1997).
Al-Tanukhi, Al-Muhassin ibn ‘Ali. *Stories of Piety and Prayer: Deliverance Follows Adversity.* Edited and translated Julia Bray (New York, 2019).
Al-Tusi, Abu Ja’far Mohammad ibn Hasan ibn ‘Ali. *al-Nihayah: a concise description of Islamic law and legal opinions = al-Nihayah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa.* Translated by A. Ezzati (London, 2008).
Al-Ya‘qūbī, Ahmad b. Abī Ya‘qūb b. Ja‘far. *Tārīkh al-Ya‘qūbī* (Najaf, 1964), t. 2.
Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad bin Usman. *Kitab al-kabair* (Beirut, 1991).
— *The Major Sins in Islam*. Mohammad Moinuddin Siddiqui (translator), M. al Selek (editor), (Chicago, 1993).
Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq al-Tanzīl wa-ʿUyūn al- Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*. ed. Nassau Lees (Calcutta, 1861).
Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, The book of revenue = Kitāb al-amwāl; translated by Imran Ahsan Khan Nyazee; introduced by Ibrahim M. Oweiss (Reading, UK, 2002).
Ibn al-Jawzī, al-Ḥāfiẓ Abū’l-Faraj [d. 597 AH]. *The Devil’s Deceptions being a translation of his masterpiece ‘Talbīs Iblīs’* (Birmingham, 1985).
Ibn al-Ukhuwwa, *Ma‘ālim al-Qurba fī Aḥkām al-Ḥisba,* edited and translated by Ruben Levy, with Arabic text (London 1958).
Ibn Hazm, *A Ruling on Music & Chess: Issue 1566: Sales Concerning Items of Amusement.* Translated by Renascence Foundation (Wydawca, 2017).
Ibn Jubayr, The Travels of Ibn Jubayr: being the chronicle of a medieval Spanish Moor concerning his journey to the Egypt of Saladin, the holy cities of Arabia, Baghdad the city of the Caliphs, the Latin kingdom of Jerusalem, and the Norman kingdom of Sicily Ronald J.C. Broadhurst (translator), (London, 1952).
Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾan al-ʿAẓīm*. Arabic-English [https://recitequran.com/en/tafsir/en.ibn-kathir].
Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An introduction to history*. Translated and Introduced by Franz Rosenthal. Abridged and Edited by N. J. Dawood with a new introduction by Bruce B. Lawrence (Princeton-New Jersey, 2015).
Ibn Sa‘d, *Kitāb al-Tabakāt al-Kubrā,* VIII (Dimashq, n.d.).
— *Kitab al-Tabaqat al-Kabir*, as translated by S. Moinul and H.K. Ghazanfar (New Delhi, n.d), t. 5.
Ibn Shu‘ba, Sa‘id ibn Mansur. *Kitāb al-Sunan*, ed. Ḥ. A. al-A‘ẓamī, III (Dabhil, 1967).
Ibn Shu‘ba al-Harrani, Abu Mohammed Al-Hasan bin Ali bin Al-Hussein. *Tuhaf al-Uqoul: The Masterpieces of the Mind.* Translator: Badr Shahin [http://www.ziaraat.com/books/TuhafulUqool.pdf].

Imam Abu Hanifa's Al-Fiqh al-Akbar Explained by Abu 'l-Muntaha al-Maghnisawi, with Selections from 'Ali al-Qari's Commentary Including Abu Hanifa's Kitab al-Wasiyya. Compiled and Translated with an Introduction by Abdur-Rahman ibn Yusuf Mangera (London, 2007).

Interpretation of the Meanings of the Noble Quran in the English Language, Arabic and English, by Dr. Muhammad Muhsin Khan & Dr.Muhammad Taqi Ud Din Al Hilali (Darussalam, 1998).

Muqaddasī, Muḥammad ibn Aḥmad. Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Maʿrifat Al-Aqālīm by Al-Muqaddasī: Descriptio Imperii Moslemici / Auctore Schamso 'd-Din ... the Second Edition by M.J. de Goeje BGA. III, (Leiden, 1906).

— *The best divisions for knowledge of the regions: a translation of Ahsan al-taqasim fi ma*ʿ*rifat al-aqalim,* translated by Basil Anthony Collins (Reading, UK, 1994).

Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal. 6 Volume Set (Translated By Nasiruddin Al-Khattab), 2 (Darussalam, 2012).

Peak of Eloquence Nahjul-Balagha By Imam Ali ibn Abu Talib With Commentary By Martyr Ayatollah Murtada Mutahhari. Edited by Yasin T. Al-Jibouri. Trans. Sayed 'Ali Reza (Elmhurst, New York, 2007), [https://www.duas.org/pdfs/Nahjul-Balagha.pdf].

Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qurān - Commentary of the Quran in 18 volumes.* Translator Adil Salahi (London, 2020) [https://www.kalamullah.com/shade-of-the-quran.html].

Qummi, Ali Ibne Ibrahim. *Tafsir Qummi.* English Translation: Sayyid Athar Husain S.H. Rizvi Translated from the Farsi version of Tafsir Qummi by Agha Jabir Rizwani, vol.1-5. [https://hubeali.com/books/English-Books/Tafseer-Qummi/TafsirQummi].

The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106): Text, Translation and Commentary by Niall Christie (London, 2015).

The Holy Quran: Arabic Text, English Translation and Commentary by Maulana Muhammad Ali (Lahore, 1997).

The Holy Qur'an. Translation by A. Yusuf Ali [https://quranyusufali.com].

The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499 (Nendeln, 1967).

Yahya ben Adam's Kitab al-kharaj (Leiden, 1896).

Аль-Джаузийя, Ибн Каййим Фаваид. *Полезные наставления* / Отв. ред. шейх Бакр ибн 'Абдуллах Абу Зейд; пер. с араб. Е. Сорокоумовой (М., 2013).

Аль-Кавакиби, Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения. Пер. с араб. и исслед. З. И. Левина (М., 1964).

Аль-Касани, Абу Бакр. *Китаб аль-джаназа ва-ль-истифада мин хаза (Книга о джаназа)*. Сост. и пер. с араб. А. Муслимов; Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова (Н. Новгород, 2006).

Аль-Куфи, Абу Йусуф Йакуб б. Ибрагим. *Китаб аль-харадж*. Пер. с арабского и коммент. А.Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А.С. Боголюбова; подготовка к изд., вступит. ст. и указ. А.А. Хисматулина (СПб., 2001).

Ал-'Укбари, Ибн Батта. "Аш-шарф ва-л-ибана ала усул ас-Сунна ва-д-дийана» («Истолкование и разъяснение основ Сунны и религии»)," *Хрестоматия по исламу* (М., 1994), 87-107.

Ал-Хушани, Мухаммад ибн Харис. *Книга о судьях (Китаб ал-кудат)*. Перевод с арабского, предисловие, примечания и указатели К. А. Бойко (М., 1992).

Ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад. *Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны: (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны)*. Критич. текст, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указатели З.М.Буниятова (М., 1996).

Ас-Саби, Хилал. Установления и обычаи двора халифов [Русум дан ал-хилафа]. Пер. с араб., предисл. и примеч. И. Б. Михайловой (М., 1983).

Аш-Шахрастани Мухаммад б. Абд ал-Карим, *Верования арабов во времена ал-джахилийи.* Пер. с араб. С. М. Прозорова, Письменные памятники Востока, №2(3), (2005).

Бертон, Ричард Френсис. *Личные записки о паломничестве в Медину и Мекку, отредактированные его женой Изабель Бертон: в трех томах* / перевод с английского - Б. А. Зуев Т. 1 (Москва, 2021).

Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю. В. Максимова (М., 2014).

Ибн Касир. *Рассказы о пророках*. Пер. с араб. и коммент. А. Нирша (М., 2017).

Ибн Маммати. *Правила диванов*. Перевод с араб, пред. и прим. С.Б. Певзнера (М., 1990).

Ибн Мункыз, Усама. *Книга назидания.* Пер. М. А. Салье [Под ред. и с примеч. И. Ю. Крачковского]; [Вступ. статьи И. Ю. Крачковского и Е. А. Беляева]; (М., 1958).

Ибн Халдун. *Аль-Мукаддима: Историко-философский ежегодник*. Пер. Смирнова А.В. (М., 2008).

Ибн Хишам. *Жизнеописание Пророка Мухаммада*. Пер. Н. А. Гайнуллина. (М., 2002).

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1268. Оп. 1. Д. 818.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1268. Оп. 6. Д. 42.

Сады праведных: из слов Господина Посланников / сост. Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шариф ан-Навави (631–676 гг. х. / 1233–1277 н. э.); пер., примеч. и указ. Владимира (Абдулла) Михайловича Нирши (М., 2001).

Свод законов Российской империи. Том одиннадцатый. Часть I. Уставы духовных дел иностранных исповеданий (СПб., 1857).

Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. Перевод, введение в изучение памятника и примечания профессора Б. Н. Заходера (М.-Л., 1949).

Сборник распоряжений, напечатанных в циркулярах по управлению Кавказским учебным округом. Первое пятилетие. 1867-1871 (Тифлис, 1891).

Тухфат уль-маудуд би ахкам иль-маулюд = В подарок любимому постановления, касающиеся новорожденного /Абу ʻАбдиллях Мухаммад ибн Аби Бакр Ибн Кайим уль-Джаузия; пер. с араб., прим. Р. Абу Ибрахим Татарстани (М., 2016).

Хрестоматия по исламу. Переводы с Араского, введения и примечания. Составитель и ответственный редактор С. М. Прозоров (М., 1994).

Хрестоматия по истории халифата (составил и перевел Л. И. Нажирадзе), (М., 1968).

ძირითადი ლიტერატურა:

გელოვანი, ნანი; სანიკიძე, გიორგი. *ისლამი (რელიგია, ისტორია, ცივილიზაცია),* (თბილისი, 2009).

გელოვანი, ნანი. *ქალი ისლამში (VII–Xსს.),* (თბილისი, 2005).

— *თბილისის მუსლიმური თემი (1801–1917),* (თბილისი, 2021).

ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. შემდგენლები:კარლო კუცია,მეგი მეტრეველი, გიორგი სანიკიძე, მიხეილ სვანიძე, გოჩა ჯაფარიძე, შესავალი წერილი და ხელმძღვანელობა გოჩა ჯაფარიძისა (თბილისი, 1999).

სანიკიძე, გიორგი; ალასანია, გიული; გელოვანი ნანი. *ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან (XIXს.–XXI ს.–ის დასაწყისი),* (თბილისი, 2011).

სიხარულიძე, ეთერ. *აბუ Იუსუფ Იაკუბის „ქითაბ ალ-ხარაჯი“ როგორც წყარო არაბული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიისათვის.*

დისერტაცია წარმოდგენილი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (თბილისი, 1954).

სურგულაძე, ნუგზარ. *ისლამური სამართლის საკითხები* (თბილისი, 2005): ნაწ.1 (ისლამური სამართლის ცნება, წყარო, სტრუქტურა); ნაწ.2 (საკულტო წესები, სანივთო სამართალი, ვალდებულების სამართალი); ნაწ. 3 (პირები. საოჯახო სამართალი); ნაწ. 4 (მემკვიდრეობის სამართალი).

ქაროსანიძე, თინათინ. *ისლამური ფუნდამენტალიზმი თანამედროვე ეგვიპტეში: „მუსლიმი ძმებისა" და რადიკალური ისლამური ორგანიზაციების სტრატეგია* (თბილისი, 2006).

წურწუმია, მამუკა. *ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში: ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი* (თბილისი, 2019).

ჯაფარიძე, გოჩა. *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს.-ის პირველ მეოთხედში* (თბილისი, 1995).

— *ძიებანი საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში,* II (თბილისი, 2022).

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri, Volume 2: Qur'ānic Commentary and Tradition* (Chicago, USA, 1967).

Abdullah, Atikullah Hj. "The Elements of Qimar (wagering) and Gharar (uncertainty) in the Contract of Insurance Revisited," *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance,* 9/2 (Apr - Jun 2013), 89-102.

Abdullaieva, T., Gafuri, R., Akhatov H. & Aga, K. "Problems of interpreting the main types of hadith in terms of their correct understanding," *Linguistics and Culture Review,* 5(S4), (2021), 385-398.

Abell, Michaell. "Food Resources And Their Transformation," *Food culture and health in pre-modern Islamic societies*/ David Waines (ed.), (Leiden; Boston, 2011), 110-200.

Abir, Mordechai. "The consolidation of the ruling class and the new elites in Saudi Arabia," *Middle Eastern Studies*, 23/2 (1987), 150-171.

Abou-Bakr, Omaima. "Freedom of Religion in Qur'anic Exegesis," *Freedom of Expression in Islam Challenging Apostasy and Blasphemy Laws.* Edited by Muhammad Khalid Masud, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe (London, New York, 2021), 33-52.

Abu-Alkheil, Ahmad M. et al. "Do Islamic Banks Optimally Balance the Trade-Off in Capital Structure Mix? A Comparison Approach," *Quarterly Journal of Finance and Accounting,* 55/3-4 (2017), 1-36.

Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb. "Islamic Law and the Issue of Male and Female Circumcision," *Third World Legal Studies,* 13/4 - Women's Rights and Traditional Law: A Conflict (1995), 73-101.

Adem, Rodrigo & Hayes, Edmund. *Reason, Esotericism, and Authority in Shiʿi Islam* (Shii Islam: Texts and Studies), (Leiden, 2021).

Afsaruddin, Asma. *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford, 2013).

— "Martyrdom and its Contestations in the Formative Period of Islam," *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide Get access Arrow.* Margo Kitts (ed.), (Oxford, 2018), 85-105.

Ahmad, Muhammad Mushtaq. "The Notions of Dār Al-Ḥarb and Dār al-Islām in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Ḥanafī School," *Islamic Studies,* 47/1 (2008), 5-37.

Ahmad, Syed Barakat. "Conversion from Islam," *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in honor of Bernard Lewis,* ed. Clifford Edmund Bosworth, Bernard Lewis (Princeton, 1989), 3-26.

Ahmady, Kameel. "LGB in Iran-The Homophobic Law and Social System," *Swift Journal of Social Sciences and Humanities*, 6/1 (2020), 001-013.

Ahmed, Ziauddin & Ahmad, Ziauddin. "Ushr and Ushr Land," *Islamic Studies,* 19/2 (1980), 76-94.

— "The Concept of Jizya in Early Islam," *Islamic Studies*, 14/4 (1975), 293-305.

Ahmed Amin, "Analyzing Al-Azhar's Role in Egyptian Politics," *Journal of Political Sciences*, 29/1 (2020), 189-205.

Akbar, Ali and Saeed, Abdullah. *Contemporary Approaches to the Qurʾān and Its Interpretation in Iran* (London and New York, 2020).

Akram Khan, Muhammad. *What Is Wrong with Islamic Economics?: Analysing the Present State and Future Agenda* (Edward Elgar, UK, 2013).

Al-Alwani, Taha Jabir & Roberts, Nancy. *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis* (London, Washington, 2011).

Al-Alwani, Taha Jabir. *Ijtihad* (International Institute of Islamic Thought, 1993).

— "Fatwa" Concerning the United States Supreme Courtroom Frieze," *Journal of Law and Religion*, 15/1-2 (2000-2001), 1-28.

Al Fārūqī, Ismaʿīl R. *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order* (Herndon, VA, 2012).

Al Faruqi, Lois Ibsen. "Music, Musicians and Muslim Law," *Asian Music,* 17/1 (1985), 3-36.

Al-Hibri, Azizah. "An Islamic Perspective on Domestic Violence," *Fordham International Law Journal,* 27/1 (2003), 195-224.

Alam, Tahsin. *A Critical Overview Regarding the Ruling of Musical Instruments as seen by Scholars of Islam*. Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the qualification of takhasus fi al-fikh wa al-iftā (Darul 'Ilm Birmingham, UK, 2019).

Al-Anani, Khalil. *Inside the Muslim Brotherhood: Religion, Identity, and Politics* (Oxford, 2016).

Alatas, Syed Farid. "From Jami'ah to University: Multiculturalism and Christian–Muslim Dialogue," *Current Sociology*, 54/1 (2006), 112-132.

Ali, Kecia. "The Best of You Will Not Strike," *Comparative Islamic Studies,* 2/2 (2006), 143-155.

Al-Atawneh, Muhammad. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State* (Leiden, 2010).

Al-Fahad, Abdulaziz H. "Ornamental Constitutionalism: The Saudi Basic Law of Governance," *Yale Journal of International Law*, 30 (2005), 376-396.

Ali, Abdullah bin Hamid. "Scholarly consensus: Ijma': between use and misuse," *Journal of Islamic Law and Culture*, 12/2 (2010), 92-113.

Ali, Ali Suleiman. *A Brief Introducation to Qur'anic Exegesis* (Herndon, 2017).

Al-Jallad, R. T. "The Effect of Innovative Islamic Profit Rate Benchmark on Pricing Islamic Derivatives Securities," *The Educational Review*, USA, 2/8 (2018), 427-43.

Al-Kodmany, Kheir. "Planning for Safety: The Case of the Symbolic Stoning of the Devil in Hajj," *Journal of Architectural and Planning Research*, 28/1 (2011), 28-43.

Allami, Abdullah Wahib. *Principlizing Islamic Zakat as a System of Taxation* (A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy), (Brunel University, London, 2015).

Allen, Terry. "The Tombs of the 'Abbāsid Caliphs in Baghdād," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 46/3 (1983), 421-431.

Al-Muhairi, Butti Sultan Butti Ali. "The Islamisation of Laws in the UAE: The Case of the Penal Code," *Arab Law Quarterly*, 11/4 (1996), 350-371.

— "The Position of Shari'a within the UAE Constitution and the Federal Supreme Court's Application of the Constitutional Clause Concerning Shari'a," *Arab Law Quarterly*, 11/3 (1996), 219-244.

Al-Qāḍī, Wadād. "The Salaries of Judges in Early Islam: The Evidence of the Documentary and Literary Sources," *Journal of Near Eastern Studies*, 68/1 (2009), 9-30.

Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam [Al-Halal wa-al-haram fi al-Islam]*. Translated from Arabic by K. al-Hilbawi, M. Siddiqi and 'Abd al-Fattah (Cairo, 2001).

Al-Rihawi, ‘Abd al-Qader. “Qusur al-Hukkam fi-Dimashq,” *Les annales archéologiques arabes syriennes,* 22 (1972), 54-57.

Alsaleh, Asaad. “The Concept of Riḍā in the Qur’an: Popular Misunderstanding and the Westernization of Jews and Christians,” *Islamic Law and Ethics*, edited by David R. Vishanoff (Herndon, Virginia, 2020), 136-161.

Al-Sayed, H. “Qatar’s Constitutional and Legal System,” Tok, M., Alkhater, L., Pal, L. (eds) *Policy-Making in a Transformative State* (London, 2016).

Al-Sharmani, M. “Egyptian Khul: Legal Reform, Courtroom Practices, and Realities of Women,” R. Mehdi, W Menski & J S Nielsen (eds), *Interpreting Divorce Laws in Islam* (Copenhagen, 2012), 85-105.

Altawyan, Ahmed A. “The Tax and Zakat Appeal System in the Kingdom of Saudi Arabia: An overview,” *Journal Sharia and Law*, 82 (2020), 1-21.

Amedroz, H. F. “The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (Jan., 1916), 287-314.

— “The Mazalim Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (July 1911), 635-674.

— “Abbasid Administration in Its Decay, from the Tajarib Al-Umam,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1913), 823-42.

Amin, Kamaruddin. “Nāṣiruddīn al-Albānī on Muslim’s Ṣaḥīḥ: A Critical Study of his Method,” *Islamic Law and Society,* 11 (2004), 149-176.

An Na’im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y., 1996).

Ansari, Zafar Ishaq. “The Early Development of Islamic “Fiqh” in Kūfah with Special Reference to the Works of Abū Yūsuf and Shaybānī,” *Islamic Studies,* 56/1-2 (Islamabad, 2017), 111-150.

— “Islamic Juristic Terminology before Šāfiʿī: A Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa,” *Arabica*, 19/3 (1972), 255-300.

Ansari-pour, M. A. “Indexation of ‘Mahr’ (Dower): A Precursor of the Law of Inflation in Iran,” *Arab Law Quarterly*, 31/2 (2017), 187-202.

Anthony, Sean W. and Bronson, Catherine L. “Did Ḥafṣah Edit the Qurʾān? A Response with Notes on the Codices of the Prophet’s Wives,” *Journal of the International Qur’anic Studies Association,* 1 (2016), 93-125.

Arabi, Oussama. “Contract Stipulations (Shurūt) in Islamic Law: The Ottoman Majalla and Ibn Taymiyya,” *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence* (The Hague, New York, 2001), 39-62.

— “The Dawning of the Third Millennium on Shari’a: Egypt’s Law No. 1 of 2000, or Women May Divorce at Will,” *Arab Law Quarterly,* 16/1 (2001), 2-21.

Arjomand, Saïd Amir. "Shi'ite Jurisprudence and Constitution Making in the Islamic Republic of Iran," Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalisms and the State* (Chicago, 1993), 88-109.
— "The Shi'ite Hierocracy and the State," *European Journal of Sociology*, 22/1 (1981).
— "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the 'Umma'," *International Journal of Middle East Studies,* 41/4 (2009), 555-75.
— "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective," *International Journal of Middle East Studies,* 28/4 (1996), 491-515.
— "Constitutional Developments in Afghanistan: A Comparative and Historical Perspective," *Drake Law Review,* 8/7 (2005), 943-962.
— "Revolution And Constitution in The Arab World, 2011-12," M. Kamrava, *Beyond the Arab Spring: The Evolving Ruling Bargain in the Middle East* (Oxford, 2014), 151-190.
Asani, Ali. *Celebrating Muhammad: Images of the Prophet in Popular Muslim Piety* (Columbia, SC,1995).
Aswad, Evelyn. "The Role of Religion in Constitutions Emerging From Arab Spring Revolutions," *Georgetown Journal of International Affairs* (Winter/ Spring 2015), 159-169.
Ayoub, Samy A. "The Ottoman Rationale for Codification: The Mecelle," *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence* (New York, 2019), 65-94.
Awass, Omer. *Fatwa: The Evolution of an Islamic Legal Practice and its Influence of Muslim Society.* A Dissertation Submitted to The Temple University Graduate Board. In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy (2014).
Azad, Ghulam Murtaza. "Qualifications of a Qādī," *Islamic Studies,* 23/3 (1984), 249-263.
Azahari, Raihanah and Ali, Hasbi Muh. "Mahr as a Form of Economic Security: A Preliminary Study," *Arab Law Quarterly*, 29/3 (2015), 296-305.
Badareen, Nayel A. "Shīʿī Marriage Law in the Pre-Modern Period: Who Decides for Women?" *Islamic Law and Society,* 23/4 (2016), 368-391.
Badr, G. M. "Islamic Law: Its Relation to Other legal Systems," *The American Journal of Comparative Law*, 26 (1978), 187-198.
Bahar, Sarvenaz. "Khomeinism, the Islamic Republic of Iran and International law: the Relevance of Islamic Political Ideology," *Harvard International law Journal*, 7 (1992), 454-482.

Baker, Man. “Capital Punishment for Apostasy in Islam,” *Arab Law Quarterly*, 32/4 (2018), 439-461.

Banakar Reza and Ziaee, Keyvan. *The Life of the Law in the Islamic Republic of Iran* (Cambridge, 2022).

— “The Life of the Law in the Islamic Republic of Iran,” *Iranian Studies,* 51/5 (2018), 717-746.

Banister, Mustafa. *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517:Out of the Shadows* (Edinburgh, 2021).

Bano, Masooda; Benadi, Hanane. “Regulating religious authority for political gains: al-Sisi’s manipulation of al-Azhar in Egypt,” *Third World Quarterly*, 39/8 (2018), 1604-1621.

Barfield, Thomas. *Afghanistan: A Cultural and Political History* (Princeton, NJ, 2012).

Barraclough, Steven. “Al-Azhar: Between the Government and the Islamists,” *Middle East Journal,* 52/2 (1998), 236-249.

Barlas, Asma. *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an* (Austin, 2002).

Bashan, Eliezer. “The Prohibition on Non-Muslims Entering Mosques in the Ottoman Empire as Reflected in European Sources,” *Shofar*, 15/2 (1997), 43-56.

Bashear, Suliman. “On the Origins and Development of the Meaning of Zakāt in Early Islam,” *Arabica,* 40/1 (1993), 84-113.

— ‘Āshūrā, An Early Muslim Fast, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 141/2 (1991), 281-316.

Bashir, Khaled Ramadan. *Islamic International Law: Historical Foundations and Al-Shaybani’s Siyar* (Cheltenham, 2018).

Bayat, Asef. *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring* (Redwood City, California, 2017).

Bedir, Mürteza. “The Hanafi View of Siyasa and Sharia between Idealism and Realism: Al-Hasiri’s Conception of Temporal and Religious Politics: (Siyasa ad-diniyya al-‘uzma and siyasa alhissiyya al-‘uzma),” *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review,* 10/2 (Eylül 2020), 451-466.

Bednarkiewicz, Maroussia. “The History of the Adhān: A View from the Hadith Literature,” *Modern Hadith Studies: Continuing Debates and New Approaches,* edited by Belal Abu-Alabbas et al., (Edinburgh, 2020), 27-48.

Behn, W. (ed.) and trans., “Muhammad’s Constitution of Medina,” published as an excursus to A. J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiburg, Germany, 1975), 128-138.

Benthall, Jonathan. “Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving,” *The Journal of the Royal Anthropological Institute,* 5/1 (Mar., 1999), 27-42.

Berg, Herbert. “The collection and canonization of the Qurʾān,” *Routledge Handbook on Early Islam* (Routledge, 2017), 37-48.

Berkel, Maaike van. “Abbasid “Maẓālim” between Theory and Practice,” *Bulletin d’études orientales,* 63 (2014), 229-242.

— “Politics of Access at the Court of the Caliph,” *New Perspectives on Power and Political Representation from Ancient History to the Present Day: Repertoires of Representation*, edited by Harm Kaal and Daniëlle Slootjes, vol. 9 (Leiden, 2019), 26-36.

Berkey, Jonathan P. “Circumcision Circumscribed: Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East,” *International Journal of Middle East Studies,* 28 (1996), 19-38.

Bernard-Maugiron, Nathalie. “Family Law in Egypt,” *Family Law and Gender in the Middle East and North Africa. Change and Stasis since the Arab Spring*. Edited by Adrien K. Wing, & Hisham A. Kassim (Cambridge, 2023), 43-58.

Berriah, M. “Ibn Taymiyya’s Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 12/1 (2022), 43-70.

Billah, Muhammad Masum. “The Prohibition of Ribā and the Use of Ḥcyāl by Islamic Banks to Overcome the Prohibition,” *Arab Law Quarterly*, 28/4 (2014), 392-408.

Black, Kathy et al. “The Islamic Calendar,” *Rhythms of Religious Ritual: The Yearly Cycles of Jews, Christians, and Muslims,* vol. 1 (Claremont Press, 2018), 125-154.

Bligh-Abramski, I. “The Judiciary (Qadis) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 35/1 (1992), 40-71.

Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice* (Princeton, 2006).

Booley, Ashraf. “Progressive Realisation of Muslim Family Law: The Case of Tunisia,” *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 22 (October 25, 2019), 1-28.

Borhan Joni Tamkin b. & Che Zarrina binti Sa’ari, “An Analysis Of The Prohibition Of Riba In The Qur’an,” *Journal Usuluddin*, 19 (2004), 45-60.

Boswell, J. *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth century* (New Haven, 1977).

Broadbridge, Anne F. “Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-‘Aynī, al-Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī,” *Mamluk Studies Review*, 3 (1999), 85-107.

Broucek, James. *The Controversy of Shaykh ‘Ali ‘Abd al-Raziq*. A Dissertation

submitted to the Department of Religion in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Florida State University, 2012).

Browne, Edward G. *The Persian Revolution, 1905-1909* (Cambridge, 1910).

Burnett, Charles. *Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds* (London, 2016).

Burton, John. "Introduction the Sources of Islamic Law and the origins of the Concept of Naskh." *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh, 1990), 1-8.

— "The Ḥadīth Collections," *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh, 1994), 119-147.

— "The Qur'ān and the Islamic Practice of Wuḍū'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* University of London, 51/1 (1988), 21-58.

— *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh, 1990).

Caidi, Nadia. "Pilgrimage to Hajj: An Information Journey," *The International Journal of Information, Diversity, & Inclusion,* 3/1 (2019), 44-76.

Calder, Norman. "Islamic Law," *History of Islamic Philosophy,* eds. S.H. Nasr and O. Leaman (London,1996), 979-998.

— "Zakāt in Imāmī Shī'ī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 44/ 3 (1981), 468-480.

— "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," *Approaches to the Qurʾān,* edited by G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (London, 1993), 101-140.

Campo, Juan Eduardo. "Authority, Ritual, and Spatial Order in Islam: The Pilgrimage to Mecca," *Journal of Ritual Studies,* 5/1 (1991), 65-91.

Campopiano, Michele. "State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab Conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)," *Studia Islamica*, 107/1 (2012), 1-37.

Campopiano, Michele. "Land Tax ʿalā L-Misāḥa and Muqāsama: Legal Theory and the Balance of Social Forces in Early Medieval Iraq (6th-8th Centuries C.E.)," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 54/2 (2011), 239-269.

Carballeira, Ana María. "The Use of Charity as a Means of Political Legitimization in Umayyad al-Andalus," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 60/3 (2017), 233-262.

Carlisle, Jessica. *Muslim Divorce in the Middle East: Contesting Gender in the Contemporary Courts* (Palgrave Macmillan, 2019).

Caruso, Antonella. "Sayyid Ali Husayn Sistani: Revitalising the Najaf Marja'iyya in post-2003 Iraq," *documents CIDOB(Nova època),* 9 (December, 2020), 1-10.
Cattelan, Valentino. "Between Theory(-Ies) and Practice (-s): Legal Devices in Classical Islamic Law," *Arab Law Quarterly*, 31/3 (2017), 245-275.
Charrad, Mounira M. "Tunisia at the Forefront of the Arab World:Two Waves of Gender Legislation," *Washington and Lee Law Review* (2007), 1513-1527.
Cheema, Shahbaz Ahmad. "Fatawa in Pakistani Courts: An Appraisal," *Al-Adwa,* 46/31 (2016), 61-76.
Cherland, Kelsey. *The Development Of Personal Status Law In Jordan & Iraq*. CMC Senior Theses. Paper 865 (2014), 1-108.
Chevedden, Paul E. "The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and ʿAlī Ibn Ṭāhir al-Sulamī," *Oriens,* 39/2 (2011), 257-329.
Clarke, Morgan. "After the Ayatollah: Institutionalisation and Succession in the Marja'iyya of Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh," *Die Welt Des Islams*, 56/2 (2016), 153-186.
Cohen, M.R. "What was the Pact of Umar? A Literature – Historical Study," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam: the Hebrew University of Jerusalem*, Institute of Asian and African Studies, 23 (1999), 100-158.
Cole, Juan R. I. "The Taliban, Women, and the Hegelian Private Sphere," *Social Research,* 70/3 (2003), 771-808.
— "Muhammad and Justinian:Roman Legal Traditions and the Qurʾān," *Journal of Near Eastern Studies*, 79/2 (2020), 183-196.
Commins, David. *Islam in Saudi Arabia* (London, 2015).
Cook, David. "Apostasy from Islam: A Historical Perspective," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 31 (2006), 248-288.
— *Martyrdom in Islam* (Cambridge, 2007).
Cook, S. *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi* (London, 1903 (reprinted 2010).
Cooper, R.S. *Ibn Mammati's Rules for the Ministries: Translation with Commentary of the Qawānīn al-Dawāwīn*. PhD Thesis (Berkeley, University of California, 1973).
Coulson, N. J. *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 2022).
— *Succession in the Muslim family* (Cambridge 1971).
Creswell, K. A. C. "The Lawfulness of Painting in Early Islam," *Ars Islamica*, 11/12, (1946), 159-66.
Crone, Patricia and Hinds, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne and Sydney, 1986).

— *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977).
Crone, Patricia. *Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (London, 1987).
Daher, Ayman. "The Shari'a: Roman Law Wearing An Islamic Veil?," *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies,* III (2005), 91-108.
Daryaee, Touraj. "Mind, Body, and the Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia," *Iranian Studies,* 35/4 (2002), 281-312.
Davoudi, Nilou. "Remember Death: An Examination of Death, Mourning, and Death Anxiety Within Islam," *Open Theology*, 8/1 (2022), 221-236.
Dekkiche, M. "Mamluk Diplomacy: The Present State of Research", *Mamluk Cairo, Crossroads for Embassies. Studies on Diplomacy and Diplomatics,* ed. by F. Bauden/M. Dekkiche (Leiden-Boston, 2019).
Dekmejian Richard H. and Wyszomirski, Margaret J. "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan," *Comparative Studies in Society and History*, 14/2 (1972), 193-214.
Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival And Reform To Global Jihad* (New York, 2004).
Detrick, Amanda F. *Virtue and vice: morality police and social control in Islamic regimes*. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Security Studies (Naval Postgraduate School, December 2017).
Diagne, Souleymane Bachir. *The Ink of the Scholars Reflections on Philosophy in Africa.* Translated from French by Jonathan Adjemian (Paris, 2013).
Dickinson, Eerik. "Aḥmad B. al-Ṣalt and His Biography of Abū Ḥanīfa," *Journal of the American Oriental Society*, 116/3 (1996), 406-417.
Drews, Robert. "The Ottoman Empire, Judaism, and Eastern Europe to 1648," *Judaism, Christianity and Islam, to the Beginnings of Modern Civilization* (Vanderbilt University, 2011), 1-36.
Dutton, Yasin. "Juridical Practice and Madinan ʿAmal: Qadāʾ in the Muwaṭṭāʾ of Mālik," *Journal of Islamic Studies*, 10/1 (1999), 1-21.
— 'Sunna', 'Ḥadīth', and Madinan 'ʿAmal,' *Journal of Islamic Studies*, 4/1 (1993), 1-31.
Ebrahim, Muhammed-Shahid and Sheikh, Mustapha. "The 'Muḍāraba' Facility: Evolution, Stasis and Contemporary Revival," *Arab Law Quarterly,* 29/3 (2015), 246-260.
Efrati, Noga. "Negotiating Rights in Iraq: Women and the Personal Status Law," *Middle East Journal*, 59/4 (2005), 577-595.
El Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York, 2007).

— *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, Boulder, New York, London, 2014).
El-Hibri, T. "The Caliphate as a Religious Authority (990-1225)," *The Abbasid Caliphate: A History* (Cambridge, 2021), 193-245.
Elmaghrabi, M. G.; Mohammed, M. O. and Jan, M. T. "Towards Developing Standards for the Zakat Administration in the Republic of Sudan," *International Journal of Management and Applied Research,* 7/2 (2020), 136-146.
El-Sayed, Ahmed. "Post-Revolution Constitutionalism: The Impact of Drafting Processes on the Constitutional Documents in Tunisia and Egypt," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, 2 (2014), 39-62.
Eltantawi, Sarah. "Mysterious Legislation: ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb's Role in the Legalization of the Stoning Punishment in the Sunni Islamic Tradition," Nevin Reda and Yasmin Amin (editors), *Islamic Interpretive Tradition and Gender Justice: Processes of Canonization Subversion and Change* (Montreal, 2020), 288-313.
Engelcke, D. "Contested Issues of Moroccan Family Law," *Reforming Family Law: Social and Political Change in Jordan and Morocco* (Cambridge, 2019), 180-198.
Escovitz, Joseph H. *The Office of Qāḍī al-Quḍāt in Cairo Under the Baḥrī Mamlūks* (Berlin, 1984), 20-28.
Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law* (New York, 1982).
Fadel, Mohammad. "Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridicial Principle of Qiyas by Ahmad Hasan," *Journal of Law and Religion,* 15/1-2 (2000-2001), 359-362.
Faghfoory, Mohammad H. "The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941," *International Journal of Middle East Studies*, 19/4 (1987), 413-432.
Farmer, H. G. *A History of Arabian Music to the XIIIth Century* (London, 1996).
Fernandes, Leonor. Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?, *Mamlūk Studies Review,* 6 (2002), 95-108.
Firestone, R. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (N. Y., 1999).
Fortna, B. "Islamic Morality in Late Ottoman «Secular» Schools," *International Journal of Middle East Studies*, 32/3 (2002), 369-393.
Gelder, G. J. Van. "A muslim Encomium on Wine: "The Racecourse of the Bay (Ḥalbat al-Kumayt)" by al-Nawāǧī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work", *Arabica*, 42/2 (1995), 222-234.
Georgeon, F. "Ottomans and Drinkers: The Consumption of Alcohol in Istanbul of the Nineteenth century", E. Rogan (ed.), *Outside In: On the Margins in the Modern Middle East* (London, New York, 2002), 7-30.

Ghassan, Abdul-Jabbar. "The Classical Tradition," *The Wiley Blackwell Concise Companion to The Hadith.* Daniel W. Brown (ed.), (Hoboken, New Jersey, 2020), 15-38.

Gibb, H. A. R. "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate," *Studies on the Civilization of Islam* By Hamilton A. R. Gibb. Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Princeton, New Jersey, 2014), 151-165.

Gieling, Saskia. "The "Marjaʿiya" in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994," *Middle Eastern Studies*, 33/4 (1997), 777-787.

Gil, Moshe. "The Constitution of Medina: A Reconsideration," *Israel Oriental Studies,* 4 (1974), 44-66.

— "The Earliest Waqf Foundations," *Journal of Near Eastern Studies,* 57/2 (1998), 125-140.

Golestaneh, Mehrnaz. "Negotiating Commitment: White Marriage in Iran." *Journal of Comparative Family Studies,* 52/4 (2021), 689-714.

Goodson, Larry P. *Afghanistan's Endless War: State Failure, Regional Politics, and the Rise of the Taliban* (Washington, 2001), 117-124.

Goudie, Kenneth A. *Reinventing Jihād: Jihād Ideology from the Conquest of Jerusalem to the End of the Ayyūbids (c. 492/1099–647/1249),* (Leiden, 2019).

Grabar, Oleg. "The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents," *Ars Orientalis*, 6 (1966), 7-46.

— "The Story of Portraits of the Prophet Muhammad," *Studia Islamica,* 96 (2003), 19-38.

Grassa, Rihab. "Shariʿah Governance System in Islamic Financial Institutions: New Issues and Challenges," *Arab Law Quarterly,* 27/2 (2013), 171-187.

Green, Nile. *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban* (California, 2019).

Griffel, Frank. "Toleration and Exclusion: Al-Shāfiʾī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 64/3 (2001), 339-354.

Grote, Rainer & Tilmann J. Röder, *Constitutionalism, Human Rights, and Islam after the Arab Spring* (New York, 2016).

Grunebaum, G. E. von. *Medieval Islam −A Study In Cultural Orientation* (Chicago; London, 1969).

Haddad, Mahmoud. "Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate," *Journal of the American Oriental Society,*117/2 (Apr. - Jun., 1997), 253-277.

Haeri, Shahla. "Temporary Marriage and the State in Iran: An Islamic Discourse on Female Sexuality," *Social Research*, 59/1 (1992), 201-223.

Hafez, Mohammed M. "Apologia for Suicide: Martyrdom in Contemporary Jihadist Discourse," *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide.* Margo Kitts (ed.), (Oxford, 2018), 126-139.

Ha'iri, 'Abd al-Hadi. *Shi'ism and constitutionalism in Iran: a study of the role played by the Persian residents of Iraq in Iranian politics* (Leiden, 1977).

Haleem, M. A. S. Abdel. "Qur'anic 'Jihād': A Linguistic and Contextual Analysis," *Journal of Qur'anic Studies,*12 (2010), 147-166.

Halevi, Leor. "Wailing for the Dead: The Role of Women in Early Islamic Funerals," *Past & Present*, 183/1 (2004), 3-39.

Halevi, Leor. *Modern Things on Trial: Islam's Global and Material Reformation in the Age of Rida, 1865-1935* (New York, 2019).

Hallaq, Wael B. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, 2009).

— *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge, 2005).

— "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qurʾān and the Genesis of Sharīʿa," *Islamic Law and Society*, 16/3-4 (2009), 239-279.

— "Was the Gate of Ijtihad Closed?," *International Journal of Middle East Studies*, 16/1 (March 1984).

— *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge, 1997).

— *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge, 2009).

— "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies,* 25/4 (1993), 587-605.

Halm, Heinz. *Shiism* (Edinburgh, 1991).

Hamidullah, Muhammad. "The Nasī', the Hijrah Calendar and the Need of Preparing a New Concordance for the Hijrah and Gregorian Eras: Why the Western Concordances are not to be Relied Upon," *The Islamic Review and Arab Affairs*, 57 (1969), 6-12.

— *The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet* (Lahore, Pakistan, 1394/1975).

— *The Prophet's Establishing a State and His Succession* (Hyderabad, 1986/2007).

Haque, Ziaul. "Some Forms of Ribā al-Fadl in Trade and Commerce," *Islamic Studies,* 22/4 (1983), 73-95.

— "The Nature of Ribā al-Nasī'a and Ribā al-Fadl," *Islamic Studies*, 21/4 (1982),19-38.

Hasan, Ahmad. "Al-Shāfi'i's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies,* 5/3 (1966), 239-273.

— "The Principle of Qiyas in Islamic law - An Historical Perspective," *Islamic Studies,* 15/3 (1976), 201-210.

— *The Doctrine of Ijma': A Study of the Juridical Principle of Consensus* (New Delhi, India, 2003).
— "The Sources of Islamic Law," *Islamic Studies,* 7/2 (Islamabad, 1968), 165-84.
Hascall, Susan C. "Restorative Justice in Islam: Should Qisas Be Considered a Form of Restorative Justice?" *Berkeley J. of Middle Eastern & Islamic Law*, 4/1 (2011), 35-78.
Hassan, Mona. "Recapturing Lost Glory and Legitimacy," *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton, 2016), 66-97.
Hassan, Riffat. "An Islamic Perspective," *Women, Religion, and Sexuality: Studies on the Impact of Religious Teachings on Women,* edited by Jeanne Becher (Philadelphia, 1991), 93-128.
Heern, Zackery Mirza. "Thou Shalt Emulate the Most Knowledgeable Living Cleric: Redefinition of Islamic Law and Authority in Usuli Shi'ism," *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 7/3 (Summer 2014), 321-344.
Hefni, Mohammad. "The Control of The Kadi and The Muhtesib on The Urban Guilds in The Ottoman Empire," *Al-Ihkam* (Jurnal Hukum & Pranata Sosial), 12/2 (December, 2017), 219-247.
Hegghammer T. "Lacroix S. Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The story of Juhayman Al-'utaybi Revisited," *International Journal of Middle East Studies,* 39/1 (February 2007), 103-122.
Hettema, Hylke. "Al-Khamsa: The Prophet's Mares – Or Were They Stallions?" *Cheiron: The International Journal of Equine and Equestrian History,* 1/1 (2021), 170-179.
al-Hibri, Azizah. "A Study of Islamic Herstory: Or, How Did We Ever Get into This Mess?", *Women's Studies International Forum, Special Issue: Women and Islam*, 5 (1982), 207-219.
Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives* (Routledge, 2018).
Hinchcliffe, Doreen. "Polygamy in Traditional and Contemporary Islamic Law," *Issues in Islamic Law* (London and New York, 2014).
Hodgson, M. *The Venture of Islam*. Vol. 1: The Classical Age of Islam (Chicago; London, 1989).
— *The Gunpowder Empires and Modern Times. Venture of Islam: Conscience and History in the World Civilization* (Chicago, 1974).
Holt, Peter M. "Some Observations on the 'Abbasid Caliphate of Cairo," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 47/3 (1984), 501-507.
Horii, Satoe. "Reconsideration of Legal Devices (Ḥiyal) in Islamic Jurisprudence: The Ḥanafīs and Their 'Exits' (Makhārij)," *Islamic Law and Society,* 9/3 (2002), 312-357.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798-1939* (Cambridge–L.-N. Y.,1983).

Howard, I. K. A. "The Development of the Adhān and Iqāma of the Salāt in Early Islam," *Journal of Semitic Studies,* 26/2 (1981), 219-228.

Hureri, Akram. "The Methodology of Compilation of Sahih Al Bukhari and Sahih Muslim: A Comparative And Analytical Study," *International Research Journal on Islamic Studies*, 2/1 (July 1, 2020), 1-18.

Hurgronje, Snouck. *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century* (Leiden,1970).

Ibrahim, Ayman S. *A Concise Guide to the Quran: Answering Thirty Critical Questions* (Michigan, 2020).

Ibrahimi, S. Yaqub. "The Taliban's Islamic Emirate of Afghanistan (1996–2001): 'War-Making and State-Making' as an Insurgency Strategy," *Small Wars & Insurgencies*, 28/6 (2017), 947-972.

Irfani, Suroosh. "Ayatollah Montezari as 'Vilayat-e-Faqih': Prospects and Problems," *Strategic Studies*, 9/2 (1986), 25-47.

Isakhan, Ali Akbar & Benjamin. "The Islamic State, Shia religious clerics and the mobilisation of Shia militias in Iraq and Syria," *Contemporary Politics*, 29/5 (2023), 535-552.

Jaques, R. Kevin. "The Other Rabīʿ: Biographical Traditions and the Development of Early Shāfiʿī Authority," *Islamic Law and Society,* 14/2 (2007), 143-179.

Jalaly, Zahid. "Is Islamic Law Influenced by the Roman Law? A Case Study of International Law," *Kardan Journal of Social Sciences and Humanities,* 2/1 (2019), 18-30.

Jamal, J.A. Nasir. "Origins and Development of Islamic Jurisprudence," *The Islamic Law of Personal Status* (leiden 2021), 1-16.

Johari, Fuadah and Ibrahim Patmawati. "The Dynamism in the Implementation of al-Kharaj during the Islamic Rule (634-785AD)," *Shariah Journal,* 18/3 (2010), 629-658.

Jomaa, Katrin. "Social Justice and Islamic Legal/Ethical Order: The Madinah Constitution as a Case Study from the Prophetic Period," *Islamic Law and Ethics,* edited by David R. Vishanoff (Herndon, Virginia, 2020), 162-206.

Judd, Steven C. "Al-Awzai and Sufyan al-Thawri: the Umayyad Madhab?," *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress.* Edited by Peri Bearman, Rudolph Peters and Frank Vogel (Cambridge, 2005), 12-25.

— "Al-Awzaʿi and the Umayyad Influence on Islamic Legal Development," *The Umayyad World.* Edited By Andrew Marsham (London and New York, 2020), 183-195.

— "The Jurisdictional Limits of Qāḍī Courts during the Umayyad Period," *Bulletin d'études orientales,* LXIII (2015), 43-56.
Jureidini, Ray & Hassan, Said Fares. "The Islamic Principle of Kafala as Applied to Migrant Workers: Traditional Continuity and Reform," Ray Jureidini & Said Fares Hassan (eds.), *Migration and Islamic ethics: issues of residence, naturalization and citizenship* (Brill, 2019), 92-108.
Jusoh, W. H. W.; Sahad M. N. & M. H. Shuhari, "Characteristics of al-Muhtasib According to al-Ghazali (1111 AD) In Kitab Ihya' 'Ulum al-Din," *International Journal of Academic Researchin Business and Social Sciences,* 11/2 (2021),157-164.
Juynboll, G. H. A. "The man kadhaba Tradition and the Prohibition of Lamenting the Dead: An Investigation into mutawatir Traditions," Muslim *Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge, 1983), 96-133.
— "A tentative chronology of the origins of Muslim tradition," *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (London, 1983), 9-76.
— "Dyeing the hair and beard in early Islam: A Hadith-Analytical Study," *Arabica,* 33/1 (1986), 49-75.
— "Ṣafwān ibn Muʿaṭṭal," C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte (eds.), *The Encyclopedia of Islam*, VIII, Ned–Sam (new ed.), (Leiden and New York,1995), 819-820.
Kahf, Monzer. "Introduction to the Study of Economics of Zakah," *Economics of Zakah* (Jeddah, 2002), 13-60.
Kamali, Mohammad Hashim. *Crime And Punishment In Islamic Law: A Fresh Interpretation* (Oxford, 2019).
— *Principles of Islamic Jurisprudence* (Islamic Texts Society, 1999).
Kamøy, K. *Diversity of Law in the United Arab Emirates: Privacy, Security, and the Legal System* (London, 2021).
Karčič, F. "Applying the Sharī'ah in Modern Societies: Main Developments and Issues," *Islamic Studies*, 40/2 (2001), 207-226.
Katz, Marion. "The Ḥajj and the Study of Islamic Ritual," *Studia Islamica*, no. 98/99, (2004), 95-129.
Kazemi, Elham. "Transitional Justice in Tunisia: Any Role for Islam?" *E-International Relations* (2018), 1-8.
Kayanoglu, T. "The Organization of Islamic Cooperation's Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls," *Human Rights Journal*, 14 (Brookings Institution, 2020), 9-10.

Kéchichian, J.A. “Islamic revivalism and change in Saudi Arabia: Juhayman Al-Utaybi’s ‘Letters’ to the Saudi people,” *The Muslim World,* 80/1 (January,1990), 1-16.

Keddie, Nikki R. “Intellectuals in the Modern Middle East: A Brief Historical Consideration,” *Daedalus,* 101/3 (Summer, 1972), 39-57.

Kerr, M. H. *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.* (Berkeley - Los Angeles, 1966).

Khadduri, Majid. “Islam and the Modern Law of Nations,” *American Journal of International Law,* 50/2 (1956), 358-372.

Khalek, Nancy. “Early Islamic History Reimagined: The Biography of ʿUmar Ibn ʿAbd al-ʿAzīz in Ibn ʿAsākir’s Tārīkh Madīnat Dimashq,” *Journal of the American Oriental Society,* 134/3 (2014), 431-451.

Khalid, Detlev H. “Theocracy and the Location of Sovereignty ,” *Islamic Studies*, 11/3 (1972), 187-209.

Khallaf, Abdelwahab. *The Science of The Principles of Islamic Jurisprudence: The Methodology of Islamic Law.* Translated By Mouhsine El Hammioui (Beirut, 2017).

Khan, Hamid M. *Islamic Law, Customary Law, and Afghan Informal Justice* (US Institute of Peace, 2015).

Khan, Ruqayya Y. “Did a Woman Edit the Qur’ān? Hafṣa and Her Famed ‘Codex’,” *Journal of the American Academy of Religion*, 82/1 (2014),174-216.

Khedher, Rayed. “Tracing the Development of the Tunisian 1956 Code of Personal Status,” *Journal of International Women’s Studies,* 18/4 (2017), 30-37.

Khomeini, Ayatollah Ruhollah. *Islamic Government: Governance of the Jurist: Velayat-e Faqeeh* (Tehran, 2017).

Kimber, Richard. “The Qurʾanic Law of Inheritance,” *Islamic Law and Society*, 5/3 (1998), 291-325.

Kirchoff-Foster, Dane. “Constitutional Court Landscape Post - Arab Spring: A Survey of Design,” *Indiana Journal of Constitutional Design*, 8/2 (2021), 1-27.

Kister, M. J. « ‘…And He Was Born Circumcised…’: Some Notes on Circumcision in Hadith», *Oriens,* 34 (1994), 10-30.

Knysh, Alexander. “Multiple Areas of Influence”, McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur’an* (Cambridge, 2006), 211-229.

Kohlberg, Etan. “Imam and Community in the Pre-Ghayba Period,” *Authority and Political Culture in Shi’ism*, edited by Said Amir Arjomand (Albany,1988), 25-54.

Krawietz, Birgit & Georges Tamer. *Islamic Theology, Philosophy and Law Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin and Boston, 2013).

Kueny, Kathryn. The *Rhetoric of Sobriety: Wine in early Islam* (Albany, 2001).
Künkler M. and Fazaeli, R. "The Life of Two Mujtahidahs: Female Religious Authority in Twentieth-Century Iran", Bano M., Kalmbach H. (eds.), *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority* (Leiden, Netherlands, 2012), 127-160.
Laallam, Abdelkader; Rafiq, Mansha and Harkati, Rafik. "The Impact of Zakah on Malaysian Economic Development," Adel Sarea, *Impact of Zakat on Sustainable Economic Development* (Hershey, PA, USA, 2020), 21-37.
Lacey, R. *Inside the Kingdom: Kings, Clerics, Modernists, Terrorists, and the Struggle for Saudi Arabia* (London, 2011).
Lambton, Ann K. S. "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlīd and the Religious Institution," *Studia Islamica*, 20 (1964), 115-135.
Lammens, R. P. "L'Attitude de l'Islam primitif en des arts figures," *Journal Asiatique* (Sep. - Okt . 1915), 239-279.
Lazarev, Egor. *Laws in Conflict: Legacies of War and Legal Pluralism in Chechnya.* Ph.D. (Columbia University, June 2, 2018).
Layish, Aharon. "Bequests as an Instrument for Accommodating Inheritance Rules: Israel as a Case Study," *Islamic Law and Society,* 2/3 (1995), 282-319.
Lazarus-Yafeh, Hava. "Muslim Festivals," *Numen*, 25/1 (1978), 52-64.
Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document* (Princeton, NJ, 2004).
Lev, Yaacov. "Islamization and Acculturation at the Time of 'Umar II (717-720)," *Al-Qanṭara,* 42/1 (2021), 1-23.
Levy, Ran A. "The Idea of jihād and Its Evolution: Ḥasan al-Bannā and the Society of the Muslim Brothers," *Die Welt des Islams*, 54/2 (2014), 139-158.
— *The Social Structure of Islam* (London, N.Y., Cambridge, 1957).
Lévi-Provençal, E. *Histoire De L'espagne Musulmane*. Tome 3, Le siècle du califat de Cordoue (Paris, 1953).
Levy-Rubin, Milka. *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence* (Cambridge, 2011).
— "Shurut 'Umar and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (2005), 170-206.
Lewicka, P. *Food and Foodways of Medieval Cairenes. Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean* (Leiden-Boston, 2011).
Liebesny, H. "Comparative Legal History: Its Role in the Analysis of Islamic and Modern Near East Legal Institutions," *The American Journal of Comparative Law*, 20/1 (1972), 38-52.
Liew, Han Hsien. "The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qurʾānic Term 'Ḫalīfa'," *Arabica,* 63/1-2 (2016), 1-29.

Linschoten, Alex Strick van & Felix Kuehn. *The Taliban Reader: War, Islam and Politics in their Own Words* (Oxford, 2018).

Lombardi, Clark. "Constitutional Provisions Making Sharia 'A' or 'The' Chief Source of Legislation: Where Did They Come from? What Do They Mean? Do They Matter?," *American University International Law Review*, 28/3 (January 2013), 737-774.

Lord, Ceren. *Religious Politics in Turkey From the Birth of the Republic to the AKP* (Oxford, 2018).

Lotfi, Esmat al-Sadat Tabatabaei. *Ijtihad in Twelver Shi'ism. The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society.* Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy (The University of Leeds,1999).

Lowry, Joseph. "What is Islamic Law? How Should We Study It?," *Journal of Islamic Law,* 2/1 (2021), 236-242.

Macnaghten, W. H. *Principles and Precedents of Moohummudan Law: Being a Compilation of Primary Rules Relative to the Doctrine of Inheritance* (Cambridge, 1865, 2012).

Madut, Kon K. "Determinants of Early Marriage and Construction of Gender Roles in South Sudan," *Journal of Black Studies* (April-June 2020), 1-9.

Magnus, Ralph H. "Afghanistan in 1996: Year of the Taliban," *Asian Survey*, 37/2 (California, 1997), 111-117.

Maha, A. Z. Yamani. *Poligamy and Law in Contemporary Saudi Arabia* (Ithaca Press,UK. 2008).

Mahmoud, M. "To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur'ān, 4:34," *Journal of the American Oriental Society,* 126/4 (October-December 2006), 537-550.

Mahmutoğlu, Yakup and Atlan, Mustafa. "The Circumstance and Provision of Qunût Prayer Recitation in Prayers According to the Four Sects," *Darulfunun Ilahiyat,* 29/2 (2018), 379-407.

Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of Uṣûl al-Fiqh," *Studia Islamica,* no. 59 (1984), 5-47.

Malczycki, W. Matt. "Instructions for Islamic Prayer from the Second Century AH/Eighth Century CE," *The Bulletin of the American Society of Papyrologists,* 49 (2012), 41-54.

Mamadiyev, Bakhromjon. "The Reasons of Creation the Fatwa Issuing Centres in Muslim Countries," *The Light of Islam*, 2019/3 (2019), 4-11.

— "The Regulatory Role of Fatwas in Muslim Countries," *The Light of Islam*, 1/6 (2019), 42-47.

Mandaville, Jon E. *The Muslim Judiciary of Damascus in the Late Mamluk Period.* Ph.D. diss., Princeton University (1969).
Maraqten, M. "Wine Drinking and Wine Prohibition in Arabia before Islam," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 23(1993), 95-115.
Marwa, Muhammad Habibi Miftakhul. "Al-Walā` in Islamic Inheritance Law: Looking for Its Legal Effects," *Jurnal Hukum Novelty*, 11/1 (2020), 56-67.
Marotta, Anna. *A Geo-Legal Approach to the English Sharia Courts: Cases and Conflicts* (leiden, Boston, 2021).
Masroori, C. "Russian Imperialism and Jihad: Early 19th-Century Persian Texts on Just War," *Journal of Church and State*, 46/2 (2004), 263-279.
Masud, M. K., Messick B. and Powers, D.S. "Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation," M.K. Masud, B. Messick, and D.S. Powers (eds.), Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas (Cambridge, MA,1996).
Masud, Muhammad Khalid. "Classical' Islamic Legal Theory as Ideology: Nasr Abu Zayd's Study of al-Shafiʿi's al-Risala," *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities,* edited by Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam, 2016),183-204.
— "The Significance of Istiftā' in the Fatwā Discourse," *Islamic Studies*, 48/3 (2009), 341-366.
— "Modernizing Islamic Law in Pakistan: Reform or Reconstruction?" *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 42/2 (2019), 73-97.
Matthee, R. "Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity", *Past and Present,* 222, Supplement 9 (Cultures of Intoxication) (2014), 100-125.
Matthews, Zachariah. *The place of ijtihad in Islamic law and the necessary conditions to be qualified a mujtahid.* Paper submitted as part the Master of Islamic Studies degree for the subject Uṣūl al-Fiqh Charles Sturt University New South Wales Australia (13 May 2015).
Maududi, S. Abul Ala. *The Process of Islamic Revolution* (Lahore, 1968).
McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *The Cambridge Companion to the Qur'an* (Cambridge, 2006).
Meinardus, O.F.A. "Mythological, historical and sociological aspects of the practice of female circumcision among the Egyptians," *Acta ethnographica,* XVI/3-4 (1967), 387-97.
Melchert, Christopher. *Hadith, Piety, and Law: Selected Studies* (Atlanta, GA, 2015).
— "Ibn Al-Mubarak's Kitāb Al-Jihād and Early Renunciant Literature'," Robert Gleave, and István Kristó-Nagy (eds), *Violence in Islamic Thought from*

the Qur'an to the Mongols, Legitimate and Illegitimate Violence in Islamic Thought (Edinburgh, 2015), 50-70.
— "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," *Studia Islamica*, 91 (2000), 5-22.
Meri, Josef Waleed. "Ritual and the Qur'ān," *Encyclopaedia of the Qur'ān,* vol. 4, Jane Dammen McAuliffe, General Editor (Leiden–Boston, 2004).
Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, tr. Mary Jo Lakeland (Oxford,1991).
Mir-Hosseini, Ziba. "Sharia and national law in Iran," Jon Michiel Otto, *Sharia, Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden, 2010), 319-371.
Mir-Kasimov, Orkhan. *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread* (London and New York, 2019).
Moazzenibistgani, H. "The Abolition (Nonsuit) of the Death Penalty of a Murtad Fitri in the Supposition of the Repentance and the Legality of Calling for the Repentance by the Judge," *Criminal Law Doctrines*, 17(20), (2021), 309-330.
Moghadam, Assaf. "The Shi'i Perception of Jihad," *Al Nakhlah,* The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization (2003), 1-8 [https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/aln/aln_fall03/aln_fall03b.pdf].
Mohamed, Mahfodz. "The Concept of Qisās in Islamic Law," *Islamic Studies*, 21/2 (1982), 77-88.
Mohammad, Faiz and Anwar, Muhammad. "Prospects of Poverty Eradication Through the Existing 'Zakat' System in Pakistan [with Comments]," *The Pakistan Development Review,* 30/4 (1991), 1119-1129.
Momen, M. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven, London,1985).
Mottahedeh, Roy & Stilt, Kristen. "Public and Private as Viewed through the Work of the 'Muhtasib'," *Social Research*, 70/3 (2003), 735-748.
Mouline, N. *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite XVIIIe - XXIe siècles* (Beyrouth, 2011).
Mourad, Suleiman and Lindsay, James. *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period* (Leiden, 2013).
Moussavi, A. K. *Religious Authority in Shi'ite Islam* (Kuala-Lumpur,1996).
— "The Establishment of the Position of Marja'iyyt-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community," *Iranian Studies*, 18/1 (1985), 35-51.
Mubarak, Hadia. *Rebellious Wives, Neglectful Husbands: Controversies in Modern Qur'anic Commentaries* (Oxford, 2022).

Muhaimin, A. G. "The Ritual Practice: Ibadat," *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (ANU Press, 2006), 79-114.

Mukhametzaripov Ilshat A. and Kozlov Vadim E. "Shariah in Secular Legal System: The Problem of Parallel Justice," *European Research Studies Journal,* XX, Special Issue (2017), 55-62.

Munir, Muhammad. "Islamic International law (Siyar): an Introduction," *Hamdard Islamicus,* 40/4 (2012), 37-60.

Muhammed, M.N. & Ali, M.M. "The Shariah and Law: An Analysis," *International Journal of Law, Government and Communication,* 2(5), (2017), 48-64.

Müller, Christian. "Redressing Injustice. Maẓālim Jurisdictions at the Umayyad court of Córdoba (Eighth-Eleventh Centuries CE)," *Court and Cultures in the Muslim World. Seventh to Nineteenth Centuries.* Edited by Albrecht Fuess and Jan-Peter Hartung (London, New York, 2011), 94-104.

Muneeza, Aishath and Mustapha, Zakariya. "COVID-19: it's impact in Hajj and Umrah and a future direction," *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 12/5 (2021), 661-679.

Munir, Muhammad. "Islamic International Law (Siyar): An Introduction," *Hamdard Islamicus,* 40/4 (October-December 2012), 37-60.

Munt H. "No two religions": Non-Muslims in the early Islamic Ḥijāz," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 78/2 (2015), 249-269.

Muranyi, Miklos. *The First Compendium of Ibadi Law. The Mudawwana* by Abu Ghanim Bishr b. Ghanim al-Khurasa-ni (Hildesheim/Zürich/New York, 2018).

Murray, H. J. R. *A History of Chess* (Oxford,1913; 2015).

Muslim Women's Pilgrimage to Mecca and Beyond: Reconfiguring Gender, Religion, and Mobility. Edited by Marjo Buitelaar, Manja Stephan Emmrich, and Viola Thimm (London and New York, 2021).

Nadolski, Dora Glidewell. "Ottoman and Secular Civil Law," *International Journal of Middle East Studies,* 8/4 (1977), 517-543.

Naqavi, Sayyid Ali Reza (translator). *Family Laws of Iran* (Islamabad, 1971).

Nasir, Mohamad Nasrin. "The Concept of Taklif according to Early Asharite Theologians," *Islamic Studies,* 55/3-4 (2016), 291-300.

Nasser, Shady. *The Second Canonization of the Qurʾān (324/936):Ibn Mujāhid and the Founding of the Seven Readings* (Leiden, 2020).

Nawas, John Abdallah. "Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imam Including an Account of the Mohammedan Inqusition Called the Mihna, 218-234 A.H," *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Columbus, GA, 2015), 1-211.

Nawas, John Abdallah. "The Caliphal Authority Hypothesis," *Al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta, 2015), 51-76.
Nazir, Khalid. "Zakāt and 'Ushr System in Pakistan," *Islamic Studies,* 35/3 (1996), 333-343.
Nettler, Ronald. "Mohammed Talbis Commentary on Qur'an IV:34. A 'Historical Reading' of a Verse Concerning the Disciplining of Women," *The Maghreb Review*, 24/1-2 (1999), 19-33.
Nielsen, Jørgen S. "Mazālim and Dār al-'Adl under the Early Mamluks," *Muslim World,* 66/2 (April 1976), 114-132.
— *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks, 662/1264-789/1387* (Leiden, 1985).
Nielson, L. "Gender and the Politics of Music in the Early Islamic Courts," *Early Music History*, 31 (2012), 235-261.
Noori, Y. *Islamic Government and Revolution in Iran* (Glasgow, UK, 1986).
Noorzoy, M. Siddieq. "Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications," *International Journal of Middle East Studies*, 14/1 (1982), 3-17.
Novikoff, A. "Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: an historiographie enigma," *Medieval Encounters,* 11 (2005), 736.
Nurgat, Y. "Menstruation and the ṭawāf al-ifāḍa: A Study of Ibn Taymiyya's Landmark Ruling of Permissibility," *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World,* 20 (2020), 256-275.
O'Meara, Simon. *The Kaʿba Orientations: Readings in Islam's Ancient House* (Edinburgh, 2020).
O'Sullivan, Declan. "The Interpretation of Qur'anic Text to Promote or Negate the Death Penalty for Apostates and Blasphemers," *Journal of Qur'anic Studies,* 3/2 (2001), 63-93.
Oba, A. A. "Islamic Law as Customary Law: The Changing Perspective in Nigeria," *The International and Comparative Law Quarterly,* 51/ 4 (2002), 817-850.
Opwis, Felicitas. "Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society,* 12/2 (2005), 182-223.
Orelli, Luisa. "Islam Institutionnel Égyptien et Modernité: Aperçu Du Débat à Travers Les Fatâwâ d'al-Azhar et de Dâr al-Iftâ'," *Studia Islamica*, 95 (2002), 109-33.
Orhan, Elmaz. "An Explorative Journey Through Hadith Collections: Connecting Early Islamic Arabia with the World," *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21 (2021), 39-56.
Osman, Amr. "The Qurʾan and the Hadith as sources of Islamic law," Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan, *Routledge Handbook of Islamic Law* (London, 2019), 127-140.

Özdemir, Öznur. “Tax Disruption as a Ground Force for The ‘Abbāsid Revolution and a Review for Modern Islamic Historiography,” *Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD),* (2018), 107-128.

Pages, Meriem. *The image of the assassins in medieval European texts.* Submitted to the Graduate School of the University of Massachusetts Amherst in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (2007).

Pascoe, Daniel. “Is Diya a Form of Clemency?,” *Boston University International Law Journal,* 34/1 (2016), 149-179.

Pavlovitch, Pavel. “The Islamic Penalty for Adultery in the Third Century Ah and Al-Shāfiʿī’s Risāla,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 75/3 (2012), 473-97.

Pavlovitch, Pavel. “The Stoning of a Pregnant Adulteress from Juhayna: The Early Evolution of a Muslim Tradition,” *Islamic Law and Society*, 17/1 (2010), 1-62.

Pera, Alessandra. “Family law, religious marriage and sharia courts in western societies,” *The Cardozo Electronic Law Bulletin*, 23/1 (2017), 2-47.

Peters R. and G. J. J. de Vries, “Apostasy in Islam,” *Die Welt des Islams*, New Series, 17/1-4 (1976 - 1977), 1-25.

Peters, Rudolph. “Sharia, Justice and Legal Order,” *Egyptian and Islamic Law: Selected Essays* (Leiden, 2020), 537-541.

—*Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge, 2008).

Popal, M. *Die Scharia, das religiöse Recht-ein Konstrukt?* (Frankfurt am Main, 2006).

Porras-Gómez, Antonio-Martín. “Constitutional Transformation and Gender Equality: The Case of the Post-Arab Uprisings North African Constitutions,” *Oxford Journal of Legal Studies,* 42/1 (Spring 2022), 235-265.

Powers, D. S. “The Islamic Inheritance System: a Socio-Historical Approach,” *Arab Law Quarterly,* 8/1 (1993), 13-29.

— “Wael B. Hallaq on the Origins of Islamic Law: A Rewiev Essay,” *Islamic law and Society,* 17/1 (2010), 126-157.

Powers, Paul R. “Interiors, Intentions, and the ‘Spirituality’ of Islamic Ritual Practice,” *Journal of the American Academy of Religion,* 72/2 (2004), 425-459.

Purwanto, Muhammad Roy; Mukharrom, Tamyiz; Syibly, M. Roem; Nurozi, Ahmad. “Polygamy in Muslim Countries: A Comparative Study in Tunisia, Saudi Arabia, and Indonesia,” *Advances in Economics, Business and Management Research,* 168 (2021), 435-437.

Qaini, Mohammad. “Taqlīd from Female Mujtahids,” *Jurisprudence and Ijtihad*, 3/6 (2016), 34-54.

Quadri, Junaid. *Transformations of Tradition: Islamic Law in Colonial Modernity* (New York, 2021).

Quamar, Md. M. "Islamic Modernism and Saudi Arabia: Confluence or Conflict?" *Contemporary Review of the Middle East*, 2/1-2 (2015),71-87.

Qutb, Sayyid. "Jihad in the Cause of Allah", *Milestones,* translated by S. Badruh Hasan (Karachi, Pakistan, 1988), 107-142.

Rabbat, Nasser 0. "The Ideological Significance of the Dar al-Adl in the Medieval Islamic Orient," *International Journal of Middle East Studies*, 27/1 (Feb., 1995), 3-28.

Rafiq, Aayesha. *Western Scholarship on 'Origins' of Islamic Law: An Analytical and Critical Study.* A Thesis Submitted in Partial Fulfilmentof the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies. Faculty of Higher Studies. National University of Modern Languages (Islamabad, 2013).

— "Borrowings, Influences, and Comparability: The Case of Islamic Law," *Islamic Studies*, 55/1-2 (Spring-summer 2016), 113-129.

Rafiullah, Sheikh and Dr. Atiquzzafar Khan, "Liquidity Management Mechanisms of Islamic and Conventional Finance: A Shariah Appraisal," *Policy Perspectives*, 15/2 (2018), 1-24.

Rahman, Asyraf Hj Ab; Firdaus Khairi Abdul Kadir; Fadzli Adam. "The Development of Tafsir from the Time of the Prophet Muhammad (PBUH) Down to Ibn Kathir," *The Social Sciences*, 12 (2017), 1184-1190.

Rahman, Fazlur. "The Concept of Ḥadd in Islamic Law," *Islamic Studies,* 4/3 (1965), 237-251.

— "Ribā and Interest," *Islamic Studies,* 3/1 (1964), 1-43.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the future of Islam* (Oxford-New York, 2004).

Ramazani, Rouhollah K. "Constitution of the Islamic Republic of Iran," *Middle East Journal,* 34/2 (1980), 181-204.

Ramli, M. H. "Commercial Partnership in Islam: A Brief Survey of Kitab Al-Mudarabah of Al-Mabsut by Al-Sarakhsi (D. 483/1090)," *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World,* 11 (2018), 79-111.

Rao, Nanda Chiranjeevi. "Marriage Agreements under Muslim law - A Weapon in the Hands of Muslim Women," *Journal of the Indian Law Institute*, 55/1 (2013), 94-103.

Rapoport, Yossef. "Matrimonial Gifts in Early Islamic Egypt," *Islamic Law and Society,* 7/1 (2000), 1-36.

Rashid, A. *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven and London, 2010).

Rashid, Arsaan Mussa. *The role of the Shurta in early Islam,* Submitted for the degree of Doctor of Philosophy of the University of Edinburgh (1983).

Raven, Wim. "Martyrs," *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 3, edited by Jane Dammen McAuliffe (Washington, DC, 2003).

Rayshahri, M. Mohammadi. *The Scale of Wisdom: A Compendium of Shi'a Hadith [Mizan al-Hikmah]* (Bilingual Edition; Arabic-English], vol. 1. Translated by N. Virjee, A. Kadhim, M. Dasht Bozorgi, Z. Alsalami, A Virjee (London, 2009).

Raz Ronen, "Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s.," *Middle Eastern Studies*, 32/1 (Jan., 1996), 179-190.

Razwy, Sayed Ali Asgher. *A Restatement of the History of Islam and Muslims* (Morrisville, 2014).

Rebstock, Ulrich. "Observations on the Diwan al-Kharaj and the assessment of taxes in Umayyad Syria," *The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad Period: Proceedings of the third Symposium,* 2 (Amman, 1989), 229-246.

Reingold, Edward and Dershowitz, Nachum. *Calendrical Calculations* (Cambridge, 2018).

Reinhart, A. Kevin. "What to Do with Ritual Texts: Islamic Fiqh Texts and the Study of Islamic Ritual," *Islamic Studies in the Twenty-First Century: Transformations and Continuities,* edited by Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk (Amsterdam, 2016), 67-86.

Retsö, Jan. "The Framework of Islamic Rhetoric: The Ritual of the Khutba and its Origin," *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond: Historical and Contemporary Case Studies*, edited by Simon Stjernholm and Elisabeth Özdalga, (Edinburgh, 2020), 19-29.

Riaz, Shamreeza. "Shariah Perspective on Marriage Contract and Practice in Contemporary Muslim Societies," *International Journal of Social Science and Humanity,* 3/3 (May 2013), 263-267.

Rippin Andrew (ed.). *The Blackwell Companion to the Qur'an* (New York, 2008).

— "Al-Zuhrī, 'Naskh al-Qur'ān' and the Problem of Early 'Tafsīr' Texts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 47/1 (1984), 22-43.

Rizvi, Sajjad. "The Making of a Marjaʿ: Sīstānī and Shiʿi Religious Authority in the Contemporary Age," *Sociology of Islam*, 6/2 (2018), 165-189.

Rizwan, Syed Atif. *The Resurrection of Stoning as Punishment for Zinā in Islamic Criminal Laws: From Zinā Flogging in the Qur'ān to Zinā Stoning in the Islamic Legal Tradition.* A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Islamic Studies (University of California, Los Angeles, 2018).

— "The Politics of ʿUmar b. al-Khaṭṭāb and Zinā-Stoning," *Arab Law Quarterly* (published online ahead of print 2022), 1-49.

Robinson, Arthur E. “The Mahmal of the Moslem Pilgrimage,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* 1 (1931), 117-127.
Robinson, Neal. “Hands Outstretched: Towards a Re-Reading of Sūrat al-Māʾida,” *Journal of Qur’anic Studies,* 3/1 (2001), 1-19.
Rosenthal, Franz. *Gambling in Islam* (Leiden, 1975).
— *Man versus Society in Medieval Islam* (Leiden, Boston, 2014)
Rosso, Peter del. “The Sultan of Constantinople and the Caliph of Baghdad: Military Composition and Centralized Power in the Muslim World, 749-1800,” *Armstrong Undergraduate Journal of History*, 11/1 (2021), 1-16.
Rubinstein-Shemer, Nesya. “Larger than Life: Prayer during wartime in Islamic law,” *Studia Orientalia,* 112 (2012), 103-126.
Rutten, S. “Applying Shari’a to family law issues in the Netherlands.” *Applying Shari’a in the west.* Ed. Berger, M.S. (Leiden, 2013), 97-109.
Sadique, Muhammad Abdurrahman. “Early juristic approaches to the application of hiyal (legal devices) in Islamic law,” *IIUM Law Journal*, 16/2 (2008), 157-180.
Saeed, Abdullah. *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century* (London and New York, 2013).
Sahner, Christian C. “The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723),” *Der Islam,* 94/1 (2017), 5-56.
Saif, Liana. “From Ġāyat Al-Ḥakīm to Šams al-Maʿārif: Ways of Knowing and Paths of Power in Medieval Islam,” *Arabica,* 64/3-4 (2017), 297-345.
Salaymeh, Lena. *The Beginnings of Islamic Law: Late Antique Islamicate Legal Traditions* (Cambridge, 2016).
Salem, Ahmed Ali. “The Qur’an as the Only Constitutive Source of Islamic Law,” *Comparative Islamic Studies,* 14/1-2 (2021), 121-137.
Salisu, T. M. ‘Urf /‘Adah (Custom): An Ancillary Mechanism in Shari‘ah, *Ilorin Journal of Religious Studies,* 3/2 (2013), 133-148.
Samiullah, Muhammad. “The Meat: Lawful and Unlawful in Islam,” *Islamic Studies,* 21/1 (Islamabad, 1982), 75-104.
Samra, Umbreen and Siddiqui, Muhammad Saad. “System of Zakāt and Ushr – A Paradigm Shift After Eighteenth Amendment to The Constitution of Pakistan,” *Journal of Islamic Thought and Civilization,* 11/1 (2021), 411-420.
Sarhan, Saud Al. “The Responsa of Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Formation of Ḥanbalism,” *Islamic Law and Society*, 22/1-2 (2015), 1-44.
Sawmar, Abdulsalam Ahmed and Mohammad, Mustafa Omar. “Governance of Formal Zakat institution in Saudi Arabia,” *International Journal of Zakat* (IJAZ), 4/2 (December 2019), 23-40.
Sayilgan, Salih. *Exploring Islam: Theology and Spiritual Practice in America* (2021).

Schacht, Joseph. “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence,” *The Formation of Islamic Law* / Ed. by W. B. Hallaq (Burlington (USA, 2004).
— “The Schools of Law and Later Development of Jurisprudence,” Khadduri M., Liebesny H. J. (eds). *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law* (Washington D.C., 1955), 57-84.
— *An Introduction to Islamic Law* (N.Y., 1982).
— Foreign Elements in Ancient Islamic Law, In: *The Formation of Islamic Law* / Ed. by W.B. Hallaq (Burlington, USA, 2004).
— “Islamic religious law,” Joseph Schacht and C. E. Bosworth (eds.), The Legacy of Islam (Oxford, 1979).
— *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1967).
Schirazi, A. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic* (London, 1997).
Scott C. Lucas. *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa‘d, Ibn Ma‘in, and Ibn Hanbal* (Leiden, 2004).
Serjeant, R. B. “Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest,” *Ars Islamica,* 9 (1942), 54-92.
Seyadi, Reyadh Mohamed. “Legal Aspect of Islamic Finance,” *Arab Law Quarterly,* 29/3 (2015), 285-295.
Shahi, Afshin. *The Politics of Truth Management in Saudi Arabia* (Routledge, 2013).
Shaikh, Saadiya. “Exegetical Violence: Nushūz in Qurʾanic Gender Ideology,” *Journal for Islamic Studies,* 17 (1997), 49-73.
Shamsi, F. A. “Perceval’s Reconstruction of the Pre-Islamic Arab Calendar,” *Islamic Studies,* 37 (1998), 353-69.
— “The Meaning of Nasi: An Interpretation of Verse 9:37,” *Islamic Studies*, 26 (1987), 143-364.
— “The Date of Hijrah,” *Islamic Studies,* 23 (1984),189-224.
Shari’a: Islamic Law in Contemporary Context. Edited by Abbas Amanat and Frank Griffel (Stanford, 2007).
Shawtari, Fekri Ali; Ahmed, Abdullah Mohammed and Alaeddin, Omar. “The Current Practice and Expected Transformation of Zakah Institution in Yemen in Light of the Current Crisis: An Ethical Consideration,” Adel Sarea, *Impact of Zakat on Sustainable Economic Development* (Hershey, PA, USA, 2020), 95-107.
Sheehi, S. “Al-Kawakibi: From Political Journalism to a Political Science of the “Liberal” Arab Muslim,” *Alif: Journal of Comparative Poetics,* 37 (Cairo, 2017), 85-109.

Sheikh, Mona Kanwal and Khan, Amina. "Developments Within the Afghan Taliban," *Prospects of A Settlement with the Afghan Taliban: Exit, Peace and Governance from the Taliban Perspective* (Copenhagen, 2019), 27-33.

Sherwood, Yvonne. "Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the 'Sacrifice' of Abraham's Beloved Son," *Journal of the American Academy of Religion*, 72/4 (2004), 821-861.

Shinsuke, Nagaoka. "Critical Overview of the History of Islamic Economics: Formation, Transformation, and New Horizons," *Asian and African Area Studies*, 11/2 (2012), 114-136.

Shirazi, Faegheh. "Islam and the Halal Food Industry," *Brand Islam: The Marketing and Commodification of Piety* (Austin, TX, 2016), 39-66.

Sidahmed, Abdel Salam. "Problems in Contemporary Applications of Islamic Criminal Sanctions: The Penalty for Adultery in Relation to Women," *British Journal of Middle Eastern Studies,* 28/2 (2001), 187-204.

Siddiqi, M. N. *Riba, Bank Interest and the Rationale of the Its Prohibition* (Jeddah, 2004).

Sirry, Mun'im. *Controversies Over Islamic Origins: An Introduction to Traditionalism and Revisionism* (Cambridge, 2021).

Siswantoroa, Dodik; Rangga Handikab; Aria Farah Mita. "The requirements of cryptocurrency for money, an Islamic view," *Heliyon,* 6/1 (January, 2020), 32-35.

Sivkov, I. V. "The Somatic Lexemes Bone and Blood in Arabic and Ukrainian: the Etymological-Derivational Analysis and the Structural Study of the Semantic Fields," *Oriental Studies*, 67 (June 30, 2014), 79-90.

Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta* (Leiden, 1997).

— "Judicial Opinions in Contemporary Egypt," *Law and the Islamic World: Past and Present.* Edited by Toll and Skovgaard-Petersen (Copenhagen, 1995), 123-132.

— "A Typology of Fatwas," *Die Welt Des Islams,* 55/3-4 (2015), 278-285.

Somogyi, J. De. "The Arabic Chess Manuscripts in the John Rylands Library," *Bulletin of the John Rylands Library*, 41/2 (1959), 430-445.

Sonneveld, Nadia and Stiles, Erin. "Khulʿ: Local Contours of a Global Phenomenon," *Islamic law and Society* (2019), 1-11.

Sonneveld, Nadia. "Divorce Reform in Egypt and Morocco: Men and Women Navigating Rights and Duties, " *Islamic Law and Society*, 26 (1-2), (2019), 149-178.

Souaiaia, Ahmed E. *Anatomy of dissent in Islamic societies: Ibadism, rebellion, and legitimacy* (New York, NY, 2013).

Souryal, Sam S.; Potts, Dennis W. & Alobied, Abdullah I. "The penalty of hand amputation for theft in Islamic justice," *Journal of Criminal Justice,* 22/3 (1994), 249-265.

Steiberg, Guido. "The Committee for Public Morality and its Influence in Saudi Arabia, 1957," *The Modern Middle East: a Sourcebook for History.* Edited by Camron Michael Amin, Benjamin C. Fortna, and Elizabeth Frierson (Oxford, 2007), 268-272.

Stewart, Devin J. "Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts," *New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in its Historical Context 2.* Edited By Gabriel Reynolds (London, 2011), 332-347.

Stolz, Daniel A. " 'By Virtue of Your Knowledge': Scientific Materialism and the Fatwās of Rashīd Riḍā," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 75/2 (2012), 223-247.

Stone, Caroline. "The Muhtasib," *Saudi Aramco World* (September/October 1977), 22-25.

Subhani, Ja'far. *A History of The Twelver Shiite Jurisprudence and Jurisprudents* (2013).

Sulistyarini, Rachmi; Budiono, A. Rachmad; Bambang Winarno, Imam Koeswahyono. "The Contact Point of Customary Law and Islamic Law (Legal History Perspective)," *International Journal of Social Sciences and Management*, 5/2 (2018), 51-59.

Suneetha, A. "Muslim Women and Marriage Laws: Debating the Model Nikahnama," *Economic and Political Weekly,* 47/43 (2012), 40-48.

Tabatabaie, M. and Soleimani, H. Alidadi "An Investigation in the Sufficiency of Being Muslim for One of the Parents of Murtad Fitri," *Fiqh,* 24/92 (2017), 31-50.

Tabiu, Muhammad. "Unkawful Marriages and Their Effect in Islamic Law of the Maliki Shool," *Islamic Studies*, 31/3 (1992), 319-337.

Tahir, U. S. "The Concept of Jihad in Islamic Texts: An Analytical Study of Violence between Mainstream Scholars and Extremists," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies,* 15/1 (2017), 48-72.

Tamadonfar, Mehran. *Islamic Law and Governance in Contemporary Iran: Transcending Islam for Social, Economic, and Political Order* (Langham, 2015).

— "Islam, Law, and Political Control in Contemporary Iran." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40/2 (2001), 205-219.

Tarzi, Amin. "Islam and Constitutionalism in Afghanistan," *Journal of Persianate Studies,* 5/2 (2012), 205-243.

— "Islam, Shari'a, and State Building under 'Abd al-Rahman Khan," *Afghani-*

stan's Islam: From Conversion to the Taliban, edited by Nile Green (California, 2017), 129-144.
Tasseron, Ella Landau. "Jihad," *The Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden-Boston, 2003), 35-43.
— "Jihād and just war: overt and covert analogies," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 48 (2020), 1-48.
Tatari Muna et al. "The Surah Maryam," *Mary in the Qur'an: Friend of God, Virgin, Mother* (Gingko, 2021), 107-158.
Tauber, Eliezer. "Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib 'Azuri and Rashid Rida," *British Journal of Middle Eastern Studies,* 21/2 (1994), 190-198.
Tavana, Mohammad H. "Three Decades of Islamic Criminal Law Legislation in Iran: A Legislative History Analysis with Emphasis on the Amendments of the 2013 Islamic Penal Code," *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, 2 (2014), 24-38.
Telesetsky, Anastasia. "In the Shadows and Behind the Veil: Women in Afghanistan Under Taliban Rule," *Berkeley Women's Law Journal* (1998), 293-305.
Thalib, Prawitra. "Distinction of Characteristics Sharia and Fiqh on Islamic Law," *Yuridika,* 33/3 (September 2018), 439-452.
The "Constitution of Medina": Muḥammad's First Legal Document (Princeton, New Jercey, 2004).
The Hajj and Europe in the Age of Empire, edited by Umar Ryad (Leiden and Boston, MA, Brill, 2017).
The History of the Qurʾān, by Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Prietzl; edited and translated [from the German] by Wolfgang H. Behn (Leiden-Boston, 2013).
Tillier, Mathieu. "The Qadis' Justice according to Papyrological Sources (Seventh-Tenth centuriesC.E.)," Maaike van Berkel, Léon Buskens, Petra M. Sijpesteijn. *Legal Documents as Sources for the History of Muslim Societies: Studies in Honour of Rudolph Peters* (Leiden, 2017), 39-60.
— "The Umayyads and the Formation of Islamic Judgeship," Andrew Marsham, *The Umayyad World* (Routledge, 2020), 168-182.
— "Prisons et autorités urbaines sous les Abbassides," *Arabica,* 55/3 (2008), 387-408.
Tofangsazi, B. "Religiosity, Social Influence, and Drinking Among Iranians," *Sociology of Islam,* 8/1 (2020), 53-79.
Tolino, Serena. "Homosexual Acts in Islamic Law: Siḥāq and Liwāṭ in the Legal Debate," *GAIR Mitteilungen*, 6 (2014), 187-205.
Toor, Imran Ashraf and Abu Nasar, "Zakat as a Social Safety Net: Exploring the

Impact on Household Welfare in Pakistan," *Pakistan Economic and Social Review*, 42/1-2 (2004), 87-102.

Topidi, K. "Religious Pluralism and State-Centric Legal Spaces in Europe," *European Yearbook of Minority Issues Online,* 18/1 (2012), 33-54.

Tor, D. G. "A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era," *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 159/2 (2009), 279-297.

Torrance, David. *Sharia law courts in the UK* (1 May, 2019).

Toynbee, A. J. "The Question of the Caliphate," *Contemporary Review,*117 (1920), 192-194.

Tritton, A.S. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A critical study of the covenant of 'Umar* (London; Oxford, 1930/1970).

Tsafrir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism* (Cambridge, Mass, 2004).

Turner, Catherine. "Transitional Constitutionalism and the Case of the Arab Spring," *The International and Comparative Law Quarterly*, 64/2 (2015), 267-291.

Uddin, Md Akther. "Principles of Islamic Finance: Prohibition of Riba, Gharar and Maysir," *Munich Personal RePEc Archive* (2015), 1-8.

Vanessa Van Renterghem, "Controling and Developing Baghdad: Caliphs, Sultans and the Balance of Power in the Abbasid Capital (Mid-5th/11th to late 6th/12th Centuries)," *The Seljuqs: Politics, Society and Culture,* edited by Christian Lange and Songül Mecit (Edinburgh, 2011),117-38.

— "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721," *Dumbarton Oaks Papers,* 9/10 (1956), 23-47.

Vesey-Fittgerald, S. V. "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law," *Law Quarterly Review,* 67 (1951), 81-102.

Vogel, Frank E. "Shari'a in the Politics of Saudi Arabia," *Review of Faith and International Affairs,* 10 (2012), 18-27.

— "The Public and Private in Saudi Arabia: Restrictions on the Powers of Committees for Ordering the Good and Forbidding Evil," *Social Research*, 70/3 (2003), 749-768.

Vrellis S. "Private International Law in Greece," *Kluwer Law International* (2011), 29-30.

Vries, G.J.J. de. "Apostasy in Islam," Rudolph Peters, *Shari'a, Justice and Legal Order: Egyptian and Islamic Law: Selected Essays* (Leiden, 2020), 395-417.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford, 1999).

Waghid, Y. *Conception of Islamic Education. Pedagogical Framings* (New York-Berlin, 2011).

Waines, D. *Food Culture and Health in Pre-Modern Muslim Societies* (Leiden, Boston, 2011).
Walbridge, Linda S. *The Most Learned of the Shiʿa: The Institution of the Marjaʿ Taqlid* (Oxford, 2001).
Walker, Tanya. *Shariʿa Councils and Muslim Women in Britain: Rethinking the Role of Power and Authority* (Leiden, 2016).
Waltz, Susan. "Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States." *Human Rights Quarterly*, 26/4 (2004), 799-844.
Wani, M. Afzal. "Muslim Women's Right to 'Mahr': An Appraisal of the Statutory Laws in Muslim Countries," *Journal of the Indian Law Institute,* 43/3 (2001), 388-409.
Ward, S. "A Fragment from an Unknown Work by Al-Tabarī on the Tradition «Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (And the Lands of Islam)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 53/3 (1990), 407-420.
Warraich, Sohail Akbar and Cassandra Balchin. "Confusion Worse Confounded: A Critique of Divorce Law and Legal Practice in Pakistan," *Shaping Women's Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan,* ed. Farida Shaheed, Sohail Akbar Warraich, Cassandra Balchin, and Aisha Gazdar (Lahore, 1998), 181-225.
Watt, W. Montgomery. "Sidelights on Early Imāmite Doctrine," *Studia Islamica*, 31 (1970), 287-298.
— *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970).
— *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).
Weismann, I. *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Revival* (London, 2015).
Welch, A. T., Paret, R.J., Pearson, D. "al-Ḳurʾān," *Encyclopaedia of Islam.* C. E. Bosworth, E. J. van Donzel, W. P. Heinrichs, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht (eds.), (Leiden,1960).
Welchman, Lynn. *Beyond the Code:Muslim Family and the Shari'a Judiciary in the Palestinian West Bank* (Leiden, 2000).
— *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam, 2007).
Wensinck, A. J. *A handbook of early Muhammadan tradition, alphabetically arranged*, (leiden, 1971).
Wensinck, A. J. and Sadan, J. "Khamr," *The Encyclopaedia of Islam* /Emeri J. van Donzel (ed.), (Leiden, 1997), 994-998.
Wheele, Brannon. "Ibāḍī fiqh scholarship in context," *The lineaments of Islam: studies in honor of Fred McGraw Donner* /Fred McGraw Donner, Paul M. Cobb (eds.), (Leiden; Boston, 2012).

— "Sacrifice and Pilgrimage: Body Politics and the Origins of Muslim Pilgrimage," *Muslim Pilgrimage in the Modern World*, edited by Babak Rahimi and Peyman Eshaghi (Chapel Hill, NC, 2019), 49-67.

Wilkinson, C. K. "Chessmen and Chess," *The Metropolitan Museum of Art Bulletin,* New Series, 1/9 (1943), 271-279.

Willis, John. "Debating the Caliphate: Islam and Nation in the Work of Rashid Rida and Abul Kalam Azad," *The International History Review,* 32/4 (December 2010), 711-732.

Wood, Asmi. "Apostasy in Islam and the Freedom of Religion in International Law," *Freedom of Religion under Bills of Rights,* edited by Paul Babie and Neville Rochow, (Adelaide, South Australia, 2012), 152-171.

Wüstenfeld, Ferdinand. *Die Chroniken der Stadt Mekka*, vol. 4: Der Stadt Mekka, (Leipzig, 1861).

Yakar, Emine Enise. "The Influential Role of the Practice of Iftā' in Saudi Politico-Legal Arena," *Manchester Journal of Transnational Islamic Law & Practice,* 16/1 (2020), 35-61.

Yildirim, Yetkin. "The Medina Charter: A Historical Case of Conflict Resolution," *Islam and Christian–Muslim Relations,* 20/4 (2009) 439-450.

Zahid, Muhammad. "Justice system of Islam in the form of Qisas, Diyat and Harabah for the protection of human dignity," *International Research Journal on Islamic Studies,* 1 (July - December 2019), 1-15.

Zainudin, Engku Nurul Solihah E. & Khairuldin, Wan Mohd Khairul Firdaus Wan. "The Concept of Istita'ah in Hajj According to Four Madhhab (Scools of Thought)," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 7/4 (2017), 44-57.

Zaman, Muhammad Qasim. "The Caliphs, the ʿUlamāʾ, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early ʿAbbāsid Period," *Islamic Law and Society,* 4/1 (1997), 1-36.

Zantout, Mida R. "Khulʿ: Between Past and Present," *Islamic Law and Law of the Muslim World: New York Law School Research Paper Series* (2006).

Zee, M. "Five options for the relationship between the State and Sharia Councils," *Journal of Religion and Society,* 16 (2014), 2-14.

Zeedan, Rami and Luce, Miles. "Druze Women and Gender in Druze Society: A Systematic Literature Review," *Religions,* 12 (2021), 1-32.

Zeghal, Malika. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," *International Journal of Middle East Studies*, 31(3), (1999), 371-399.

— "The "Recentering" of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt," *Schooling Islam: The Culture and Pol-*

itics of Modern Muslim Education, edited by Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (Princeton, 2010),107-130.

Zein, Ibrahim and Ahmed El-Wakil, "On the Origins of the Hijrī Calendar: A Multi-Faceted Perspective Based on the Covenants of the Prophet and Specific Date Verification," *Religions,* 12 (2021), 1-21.

Ziauddin, A. "A critical edition of the first volume of 'Al-Musnad min Masa'il Abi Abd Allah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal'," *Islamic Studies*, 20/2 (1981), 97-110.

Абидулин, А. М., Аюпова, Н. И. "Роль Традиционных Восточных Ценностей в Процессе Легимитации Султанской Власти в Османской Империи на Рубеже XIX–XX вв.," *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты,* 11/3 (2015).

Аль-Бути, Мухаммад Саид Рамадан аль-Рамадан. *Путь размечен* (М., 2004).

Антонов, Б. А. Об Особенностях Правовой Системы Афганистана в Период Правления Движения «Талибан», *Вестник РГГУ. Серия «Экономика. Управление. Право»,* 3 (2021), 120-134.

Ас-Салляби, Али Мухаммед. *Жизнеописание Пророка. Изложение событий и их анализ*. Т. 1. Пер. с араб. Е. (Умм Иклил) Сорокоумовой (М., 2012).

Бартольд, В.В. "Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности," Бартольд В.В. *Сочинения.* Т. 6. *Работы по истории Ислама и Арабского Халифата* (М., 1966), 504-531.

Беккин, Р.И. "Исламское или мусульманское право? (к вопросу о правовых аспектах исламских финансов)," *Проблемы современной экономики* (2013), 429-430.

Белокреницкий, В. Я. и Сикоев, Р. Р. *Движение Талибан и перспективы Афганистана и Пакистана* (Москва, 2014).

Бѐртон, Дж. *Мусульманское предание: введение в хадисоведение. Перевод с английского* (М., 2006).

Бобровников, В. О. "Адат", *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Под редакцией С.М.Прозорова. Том I (Москва, 2006), 22-26.

Большаков, О. Г. "Ислам и изобразительное искусство," *Труды Гос. Эрмитажа*, X (1969), 142-153.

— "Суеверия и мошенничества в Багдаде XIII в.," *Ислам: Религия, общество, государство. Сборник статей*. Отв. редакторы П.А. Грязневич и С.М. Прозоров (М., 1984), 144-148.

Валько, О. Ю. *Институт Брака в праве Исламских Государств: историко-правовое исследование.* Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук (Краснодар, 2016).

Варьяш, И.И. *Сарацины под властью арагонских королей. Исследование правового пространства XIV в.* (СПб., 2016).

Вахтангадзе, Майя Константиновна. *Основные особенности раннего ислама.* Диссертация, представленная на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Тбилисский гос. ун-т им. И. А. Джавахишвили (Тбилиси, 1991). [https://digitallibrary.tsu.ge/book/2020/feb/dissertations/vaxtanga.pdf].

Голованова, Н. А. "Шариатские суды в Великобритании: параллельная правовая система или религиозный арбитраж?" *Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения*, 3 (2017), 23-29.

Грюнебаум, Г.-Э. фон. *Классический ислам (6000-1258),* (М., 1986).

Гусенова, П. А. "Общая Харастеристика Судебной Системы Исламской Республики Иран," *Вестник Санкт-Петербургского Университета,* Сер. 14, Вып. 2 (2016), 85-93.

Иванова, В. В. *Охранительная магия современных турок Анатолии*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (СПб., 2010).

Кныш, А. Д. *Ислам* в *исторической перспективе*: *начальный этап* и *основные источники* (Казань, 2015).

Коргун, В. Г. "Ислам и государственная власть в Афганистане," *Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии),* (М., 2001), 173-180.

Кулюшин, Н. Д. *Политическое лидерство в шиитском исламе.* Диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук (Москва, 2009).

— "Шиитская модель теократии: от имамата к велайат-е факих," *Полития*, 4 (47), (2007), 90-103.

Лалетин, Ю.П. "Теократия талибов и афганская государственность," *Ислам на современном Востоке. Регион стран Ближнего и Среднего Востока, Южной и Центральной Азии* (М., 2004).

Мец, А. *Мусульманский ренессанс*. Изд. 2/пер. с нем. Д.Е. Бертельса., отв. ред. В.И. Беляев. (М., 1973).

Новичев, А. Д. Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. и его внешнеполитический аспект, *Тюркологический сборник. 1972* (М., 1973), 382-384.

Панченко, К.А. "Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке," *Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока* (М., 2013), 202-219.

Пиотровский, М. Б., Прозоров, С. М. Историческая эволюция светского («общинного») и «сакрального» представления о власти, *Ислам в современной политике стран Востока* (М., 1986), 29-34.

Прозоров, С. М. "Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти," *Ислам. Религия, общество, государство* (М., 1984), 204-211.

— "К проблеме верховной власти в исламе," *Ислам и светское государство* (Ташкент, 2003), 31-34.

Резван, Е.А. *Коран и его мир* (СПб., 2001).

Спивак, И.А. О запрете винопития в исламе, *Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского,* 2(68), (2016), 101-112.

Сюкияйнен, Л.Р. *Мусульманское право: Вопросы теории и практики* (М., 1986).

— "Конституционный статус шариата как источника законодательства в арабских странах," *Право. Журнал Высшей школы экономики*. № 4 (2016), 205-222.

— *Исламское право и диалог культур в современном мире* (Москва, 2021).

Уотт, У. Монтгомери. *Влияние ислама на средневековую Европу.* Перевод с английского Н. Терлецкого и М. Резвана (СПб., 2011).

Филин, Н. А. *История и Современные Процессы Легитимации Власти в Исламской Республике Иран (1979-2019гг.).* Том 1. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Российский Государственный Гуманитарный Университет (Москва, 2019).

Хилленбранд, К. *Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива* (М., 2013).

Ходжсон, Маршалл Дж. С. *Орден ассассинов (Борьба ранних низаритов – исмаилитов с исламским миром),* (СПб., 2004).

Цыбульский, В. В. *Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Синхронистические таблицы и пояснения* (М., 1964).

Шарипова, Р.М. *Роль университета «Аль-Азхар» в общественно-политической и идеологической жизни ОАР (АРЕ) на современном этапе*: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 (М., 1972).

Шифман, И.Ш. "О некоторых установлениях раннего ислама," *Ислам. Религия. Общество. Государство.* Ответственные редакторы П.А.Грязневич, С.М.Прозоров (М.,1984), 36-43.

საძიებელი

ა

ადათი [ʻᾱდა, მრ.რ. ʻადᾱთ] ადათი, ჩვეულება, 45, 58-59, 61, 63, 67, 69-70, 124, 147-155, 177, 183, 199, 453, 516, 521-523, 525, 530, 690

აზანი [აẓᾱნ] მოწოდება ლოცვისაკენ, 93, 197, 214-216, 221, 330, 334, 424

აიათოლა [ᾱიათოლლᾱ] შიიტი თეოლოგების (მუჯთაჰიდების) საპატიო წოდება, 12, 87, 167-168, 170-175, 201, 233, 281, 322, 405, 458, 608

აკდი [ʻაკდ] ხელშეკრულება, კონტრაქტი, 256, 586, 594, 609, 660, 670

ამანი [ამᾱნ] „შეუვალობის სიგელი“, 264

ამირ ალ-ჰაჯი [ამᾱრ ალ-ḥაჯჯ] პილიგრიმთა ხელმძღვანელი, 236

ანფალი [ანფᾱლ] ომში მოპოვებული ნადავლი, 112, 233, 263-264, 336, 360, 567, 590, 630, 632-633, 641, 644, 647

ასჰაბ არ-რაი [ასḥᾱბ არ-რა’ი̯],„აზრის მიმდევრები“, 141-142, 147, 414

ასჰაბ ალ-ჰადისი [ასḥᾱბ ალ-ḥადᾱს] ჰადისის მიმდევრები, მომხრეები, 147

ახბარები [ახბᾱრ] შიიტური გადმოცემები, 128, 135, 147, 167, 197-198

აჰდი [ʻაჰდ] აღთქმა, ხელშეკრულება, 255, 402

აჰლ ალ-ქითაბ [აჰლ ალ-ქითᾱბ] „საღვთო წერილის“ მქონე ხალხი, 104, 268, 559, 588, 642

აჰლ ალ-ბაითი [აჰლ ალ-ბაი̯თ] „სახლის ხალხი“, „მოციქულის ოჯახი“, 143, 170, 198-199, 351, 559, 588, 642, 647

ბ

ბალიღა [ბᾱლიღა] სრულწლოვანება, 172, 596, 618, 697

ბატილი [ბᾱტილ] ყალბი; ბათილი (აქტი),150, 185, 291, 595

ბიდʻა [ან ბიდაʻ] (დაუშვებელი) სიახლე, 137-139, 192, 198, 351, 709

დ

დავლა ისლამიია [დავლა ისლᾱმიი̯ა] ისლამური სახელმწიფო, 12, 20, 84, 86, 258, 261, 276, 281, 375, 377, 380, 384-385, 395, 399, 492, 519, 525, 634, 643, 672, 680, 685

დარ ალ-ისლამი [დᾱრ ალ-ისლᾱმ] ისლამის ტერიტორია, 255-258, 276-277, 398

დარ ას-სულჰი [დᾱრ ას-სულḥ] ზავის ტერიტორია, 255, 257-258, 264

დარ ალ-ჰარბი [დᾱრ ალ-ḥარბ] ომის მიწები/ტერიტორია, 255-258, 276-277, 398

დიი̯ა [დიᾱი̯ა] „გამოსასყიდი“, „სისხლის საფასური“, 532-533, 536-541, 633

დუʻა [დუʻᾱ’] თხოვნა, ვედრება ალაჰისადმი, 201, 209, 214, 216, 222

ვ

ვადია [ვადიᾱʻა] დეპოზიტი, 21, 664

ვაკფი [ვაკფ, მრ.რ. ავკᾱფ, ვუკუ̄ფ] რელიგიური დანიშნულების განუსხვისე-

ბელი ქონება,12, 45, 65, 77, 92, 101, 157, 199-200, 388, 398, 413, 420, 461, 471-472, 479, 481, 484, 500, 583, 631, 633
ვალი მუჯბირ [ვალ᷄ მუჯბირ] საპატარძლოს მეურვე, 586, 599
ვასია [ვას᷄ᲂ᷅ა] ანდერძის აქტი, მოანდერძის (მუვას᷄ი) მემკვიდრეობა, 351, 360, 414, 621, 624-625, 627, 629
ვაჯიბი [ვა᷅ჯიბ] სავალდებულო ქმედება, 138, 162, 219, 289, 291, 589, 599, 696
ვუდუ᾽ [ვუდ᷅უ᾽, სპარს. აბდასთ, თურქ. აბდესთ] მცირე, ნაწილობრივი რიტუალური განბანვა, 202, 204-205

ზ

ზავაჯი [ზავა᷅ჯ] თანასწორუფლებიანი ქორწინება, 115, 585-587, 594-596, 607, 611
ზამზამი [ბი᾽რუ ზამზამ] ზამზამის ჭა, 204, 242-243, 646
ზაქათი [ზაქა᷅თ] სავალდებულო მოწყალება, 21, 74, 77, 80, 88, 92, 133, 157, 217, 223, 225, 227-234, 247, 254, 263, 267-268, 291, 346, 359, 370, 379, 393, 414, 471, 512-513, 561, 571, 630-633, 636-638, 644-645, 647-652, 689, 693, 694
ზიᲂარა [ზიᲂა᷅რა] წმინდანთა საფლავების მოლოცვა-მონახულება, 350-354
ზიმიები [აჰლ აზ-ზიმმა] არამუსლიმი ქვეშევრდომები, 42, 57, 256, 264-271, 417, 438, 477, 537, 551, 643-644
ზინა [ზინა᷅᾽] მრუშობა, 18, 61, 90, 117, 125, 331, 359, 408, 457, 533, 542-543, 545, 554-563, 587, 604, 607, 616

თ

თაზირი [თა᾽ზ᷄ირ] დისციპლინური სასჯელი, 316, 532, 541, 559, 561, 563, 565, 570-572
თაიამუმი [თაᲂამმუმ] ქვიშით განბანვა, 157, 203, 206
თაკია [თაკიᲂა] რწმენის კეთილგონივრული დაფარვა, 548
თაქბირი [ათ-თაქბ᷄ირ] ალაჰის განდიდების ფორმულა: „ალაჰი უდიდესია/დიდია“, 209, 220-221, 244, 689, 692, 708-709
თაქფირი [ათ-თაქფ᷄ირ] ურწმუნოდ გამოცხადება, 193, 282

ი

იდ ალ-ადჰა [᾽᷄იდ ალ-ადჰ᷅ა] მსხვერპლშეწირვის დღესასწაული, 688-693
იდ ალ-ფიტრი [᾽᷄იდ ალ-ფიტრ] გახსნილების დღესასწაული, 688, 693-694
იდდა [᾽იდდა] „თავშეკავების“ პერიოდი განქორწინების ან დაქვრივების შემდეგ, 115, 238, 425, 587, 590, 595, 608, 611, 655, 714
იკამა [იკა᷅მა] მეორე მოწოდება ლოცვისაკენ, 214-216, 221
ირთიდადი [ირთიდა᷅დ] ისლამისაგან განდგომა, რწმენის უარყოფა, 543-547
ისნადი [ისნა᷅დ] ჰადისის გადმომცემთა ჯაჭვი, 128-129, 135, 197
იჯთიჰადი [ალ-იჯთიჰა᷅დ] რელიგიურ-სამართლებრივი დასკვნა, 28, 31, 38-

44, 115, 118, 141, 146-147, 155, 158, 160-167, 172, 174, 184, 197-199, 265, 395, 410, 471, 499, 530, 545, 547
იჯარა [იჯარა] ქონებრივი ქირაობა, 52, 661-662, 664
იჯმა [იჯმა‘] თემის (უმმა) ან ულემების კონსენსუსი, 39, 41, 103, 115, 141-150, 157, 161, 164-165, 180, 184, 189-190, 193, 198-199, 380-381, 384, 398, 408, 410, 494, 530, 543, 589, 644, 689
იხთილაფი [იხთილაფ] განსხვავებები საღვთისმეტყველო-სამართლებრივ საკითხებზე, 147, 157, 165, 188
იჰრამი [იჰრამ] პილიგრიმის რიტუალურად წმინდა მდგომარეობა და სამოსა, 202, 235, 238-239, 243, 245, 587, 589, 705

კ

კაზფი [კაზფ] მრუშობაში ცილისწამება, 543, 560, 616
კიბლა [ალ-კიბლა] ლოცვის მიმართულება ქა‘აბასაკენ,140, 690
კიასი [ალ-კიას] გადაწყვეტილების მიღება ანალოგიით,31, 52, 103, 115, 141, 144-147, 150, 161, 180-181, 189-190, 193, 197-199, 410, 414, 530
კისასი [კისას] შურისძიება, სასჯელთა განრიგი, 522, 532-540, 688

ლ

ლიან [ლი‘ან] განქორწინების ფორმა, 616
ლივატი [ლივატ] სოდომი, 532, 562-563

მ

მაზალიმი [ალ-მაზალიმ] საჩივრების უწყება, 407,439-441,443
მა’ზუნ [მა’ზუნ, ალ-მა’ზუნ აშ-შარ‘ი] ნოტარიუსი, საქორწინო ნოტარიუსი, 594,610
მაზჰაბი [მაზჰაბ, მაზჰაბ] სამართლის სკოლა, 11, 20, 22-25, 38, 42-44, 61, 65-66, 78, 80, 84, 92, 116, 120, 143, 145, 147-149, 156, 158, 161-163, 165, 177-199, 203, 205-206, 210, 213, 216, 219-220, 222, 232-233, 236, 257, 259, 261, 263, 291, 294, 312, 321, 333, 365, 415, 421, 444, 472, 475, 481-482, 491, 505, 521, 538, 544-546, 548, 569, 583, 588, 595-603, 613, 689-690, 697, 706, 713, 715
მათნი [მათნ] ტექსტი, ჰადისის შინაარსობრივი ნაწილი, 128-129
მაისირი [მაისირ] აზარტული თამაშები, 299, 307-309, 311, 313, 665, 667
მარჯა ათ-თაკლიდ [მარჯა‘ ათ-თაკლიდ] ავტორიტეტული შიიტი მუჯთაჰიდის საპატიო წოდება, 18, 167-168, 171-175
მასალაჰა [მასლაჰა] „საზოგადოებრივი ინტერესი“, შარიათში კანონის საფუძველი, 184-185, 369
მაქრუჰი [მაქრუჰ] არარეკომენდებული, გასაკიცხი ქმედება, 228, 295, 312, 320, 322, 354
მაჰრი [მაჰრ] საქორწინო საჩუქარი, 39, 115, 199, 371, 584, 586, 589-590, 596, 602-604, 607-608, 612-617, 622, 646
მირასი [მირას] მემკვიდრეობა, 11-12, 17-18, 21, 30, 33, 39, 45-46, 54, 65,

70-71, 75-76, 78, 82-83, 99, 114-115, 151, 154, 257, 370, 414-415 , 418, 454, 457, 459, 463-464, 469, 479, 517, 525-526, 583-584, 595, 603, 619-629
მიჰრაბი [მიჰრაბ] მექის მიმართულების მაჩვენებელი ნიშა მეჩეთში, 163, 338, 692
მუდარაბა [მუდარაბა] პარტნიორული მოგების ხელშეკრულება ბანკსა და საწარმოს შორის, 369, 485, 658-661, 665, 668
მუთ'ა [მუთ'ა] დროებითი ქორწინება, 40, 371, 604-607
მუთ'ა ატ-ტალაკ [მუთ'ა ატ-ტალაკ] კომპენსაცია ცოლისთვის განქორწინების შემდეგ, 612
მულჰიდი [მულჰიდ] სარწმუნოებისაგან განმდგარი, ერეტიკოსი ან ათეისტი,138
მურაბაჰა [მურაბაჰა] სავაჭრო ხელშეკრულება ფასნამატით, 658, 661, 664, 668
მუფთი [მუფთიი] უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი, 18, 62, 69-70, 77, 79, 92, 99, 142, 153, 155, 158-160, 175, 180, 190, 310, 369, 396, 418, 421, 444-445, 468-469, 471-472, 478-479, 481-491, 499, 501, 504, 507-509, 523, 615, 694
მუშარაქა [მუშარაქა] ერთობლივი პარტნიორობის ხელშეკრულება, 658-661
მუჰთასიბი [მუჰთასიბ] ზედამხედველი ისლამური ნორმების დაცვაზე, 20, 23, 321, 333, 407, 423-434, 440, 444, 524, 710
მუჯთაჰიდი [მუჯთაჰიდ] უმაღლესი რელიგიური ავტორიტეტი, 21, 70, 147-148, 160-175, 188, 272, 280, 322, 446, 542, 570

ნ

ნაფაკა [ნაფაკა] ცოლისა და შვილების შენახვის ხარჯები (ალიმენტი), 115,425, 595,611
ნიქაჰი [ნიქაჰ] საქორწინო კონტრაქტი, 594-596

რ

რაქათი [რაქ'ა, რაქა'ათ] მოძრაობებისა და პოზების ციკლი ლოცვების დროს, 11, 209-212, 220-222, 226, 239, 241, 692, 715
რაჯმი [რაჯმ, რაჯამა] ქვებით ჩაქოლვა, სიკვდილით დასჯის სახე, 543, 555-556, 558, 561
რიბა [არ-რიბა] მევახშეობა, 115, 359-369, 371, 570, 663, 665, 667-668

ს

სადაკა [ას-სადაკა] მოწყალება, 133, 233, 266, 350, 568, 575, 603, 630, 648, 693
სავმი [ას-სავმ] მარხვა რამადანის თვეში, 223-228, 572
სალათი [ას-სალათ] ლოცვა, 207-222, 228, 689, 692, 708, 712
სარიკა [მრ. სარიკათ] ქურდობა, 38, 115, 145, 292, 360, 533, 542, 565-569, 571
საჯადა [საჯჯადა], მცირე ზომის სამლოცველო ხალიჩა, 208

სიჰრი [სიჰრ] მაგია, 113, 341, 345, 347, 349
სუქუქი [სუქუქ] საფინანსო დოკუმენტი ანუ ობლიგაციის ეკვივალენტი, 88, 663-664
სუჯუდი [სუჯუდ] მიწიერი თაყვანისცემა ლოცვის დროს, 209

ტ
ტავაფი [ატ-ტავაფ] ალ-ქააბას რიტუალური გარშემოვლა, 201-202, 240-242, 245, 435, 705
ტალაკი [ატ-ტალაკ] განქორწინება, 21, 41, 115, 370, 587, 606, 609-612
ტალაკ ბაინ [ატ-ტალაკ ალ-ბა'ინ] შეუქცევადი/საბოლოო განქორწინება, 611
ტაჰარა [ატ-ტაჰარა] განწმენდა, 21, 201-206, 208, 247

უ
უმმა [უმმა] მუსლიმური თემი, საზოგადოება, 64, 92, 107, 126, 261, 283, 336, 374, 393, 395, 690
უმრა ['უმრა] მცირე პილიგრიმობა, 21, 235, 237, 239-241, 243, 247, 474, 573
ურფი ['ურფ] ჩვეულებითი სამართალი, 71, 147-151, 180, 199
უსულ ალ-ფიკჰი [უსულ ალ-ფიკჰ] ფიკჰის საფუძვლები, 43, 147-148, 188-189
უშრი ['უშრ] გადასახადი მეათედის ოდენობით, 631, 636-637, 644-645, 650

ფ
ფარდი [ფარდ, ფარდა] რელიგიური ვალდებულება, 126, 211-212, 220, 261-262, 291,359
ფასხ [ფასხ] განქორწინება სასამართლოს წესით, 603, 609, 613

ქ
ქაბირა [ალ-ქაბირა, ალ-ქაბა'ირ] მძიმე ცოდვა, 217, 222, 278, 290, 299, 303, 308, 347, 359
ქაფალა [ალ-ქაფალა] სათავდებო შეთანხმება, 665-666
ქაფფარა [ქაფფარა] ცოდვების გამოსყიდვა, 225, 541, 572
ქაფირი [ქაფირ, ქუფფარ] ურწმუნო, 216, 250, 255-256, 282, 299, 425, 543

ღ
ღასბი [ალ-ღასბ] უზურპაცია; სხვისი ქონების მიტაცება, 565, 568-569
ღარარი [ღარარ] სარისკო სავაჭრო ოპერაციები, 307, 665, 667
ღუსლი [ღუსლ] სრული რიტუალური განბანვა, 202-205, 692, 705

ყ
ყადი, კადი [კადა] მოსამართლე, 20, 23, 27, 41-42, 59-62, 65, 72, 108, 120, 144, 150, 153-154, 158-159, 164, 179, 188, 236, 243, 256, 270, 356, 382-383, 394, 407-422, 424-426, 431, 433, 436-445, 496, 501, 558, 595, 599, 612

შ

შაჰიდი [შაჰ͠დ, შუჰადა᾽] მოწმე, მოწამე; გარდაცვლილი „ალლაჰის გზაზე“, 283-288, 415, 705

შეიხ-ულ-ისლამი [შაჲხ ალ-ისლა͠მ] ცნობილი ღვთისმეტყველის საპატიო ტიტული, 18, 62, 69, 77, 79, 158-160, 230, 247, 390, 421-422, 434, 445, 473, 496

შურტა [შურტა] პოლიცია, 313, 407, 413, 424-427, 433-439, 444

ჯ

ჯალდი [ჯალდ, ჯალადა] გაშოლტვა, 555-556

ჯანაბა [ჯანა͠ბა] რიტუალური უწმინდურობა, 201, 705

ჯანაზა [ჯანა͠ზა] დაკრძალვის რიტუალი, 220, 541, 704-715

ჯიზია [ჯიზჲა] გადასახადი არამუსლიმებისათვის, 261, 265-268, 379, 425, 526, 631-632, 636-638, 641-643, 697-698

ჯიჰადი [ალ-ჯიჰა͠დ] ძალისხმევა „ალაჰის გზაზე“, ომი სარწმუნოებისათვის, 21, 23, 38, 115, 133, 248-287, 321, 393, 483, 529, 553, 701

ხ

ხარაჯა, ხარაჯი [ხარა͠ჯ] მიწაზე დაწესებული გადასახადი,184, 265, 631-642

ხატიბი [ხატი͠ბ] ორატორი, მქადაგებელი, 213-214, 422, 496

ხაფდი [ხაფდ] გოგონების წინადაცვეთა, 694, 701-703

ხითანი [ხითა͠ნ ან ხათნა] წინადაცვეთა, 694-703

ხულა [ხულ‘] განქორწინება ცოლის ინიციატივით, 613-614

ხუმსი [ხუმს] გადასახადი, შემოსავლის 1/5, 80, 217, 247, 630, 637, 645-647

ჰ

ჰადანა [ალ-ჰა̣და͠ნა] მეურვეობა ბავშვებზე, 618-619

ჰალალი [ჰა̣ლა͠ლ] ნებადართული ქმედება, 18, 289-296, 322, 364, 647, 690

ჰარამი [ჰარა͠მ] აკრძალული ქმედება, 18, 72, 138, 162, 228, 239, 289-297, 302, 310, 315, 322, 647

ჰაჯი [ალ-ჰაჯჯ] პილიგრიმობა მექაში დადგენილ დროს, 70, 74 ,80, 113, 115, 227, 234-248, 320, 346, 356, 359, 370, 474, 493, 507-508, 512, 527, 572-573, 607, 655, 683, 688, 705

ჰიალი [ჰ͠ჲალ/ჰ͠ლა ფიკჰიჲა] იურიდიული ხრიკები, 370-372, 668

ჰიჯრა [ალ-ჰიჯრა] მუსლიმთა გადასვლა მექიდან იასრიბში, 50, 108-109, 257-258, 300, 373, 543

ჰუქმ [ჰ̣უქმ] განჩინება;ყურანსა და სუნაში მოცემული წესები,140, 289