

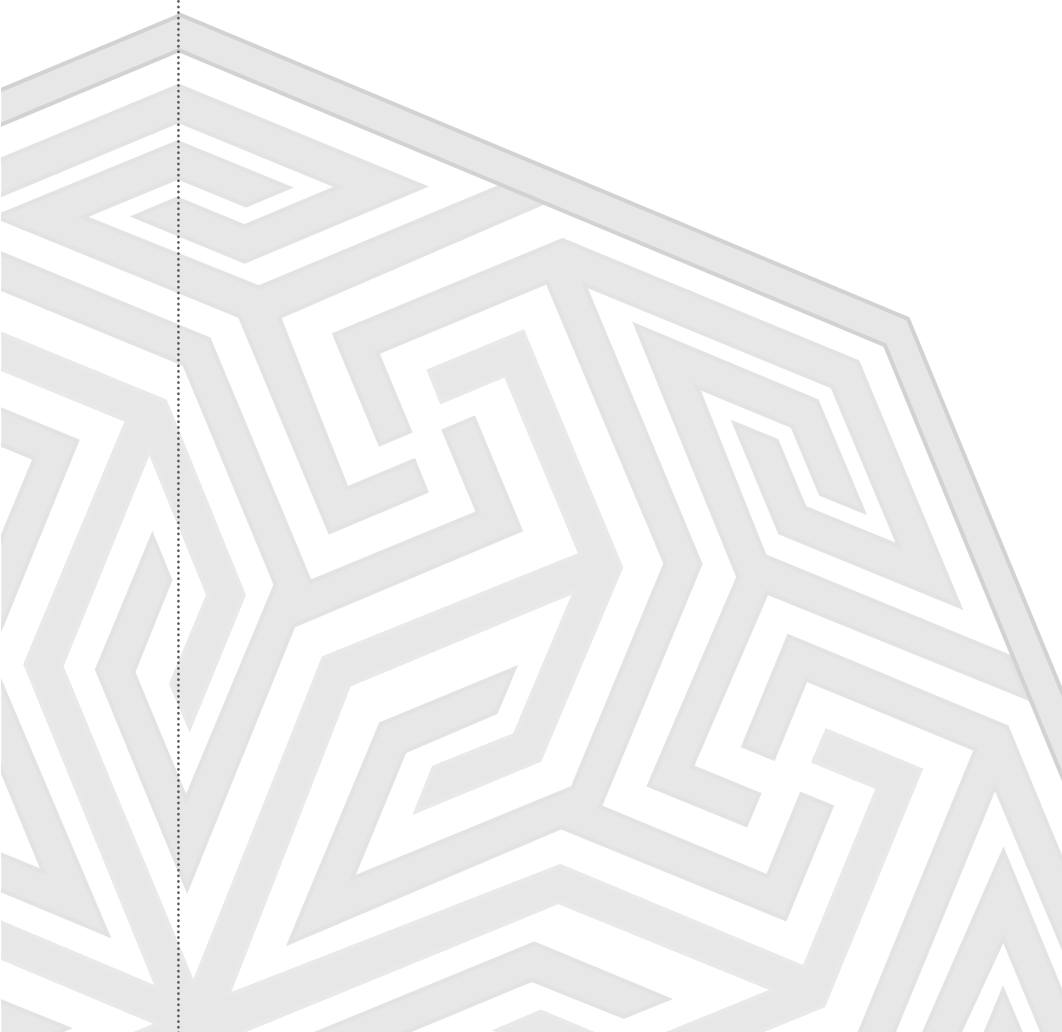
QASJE BASHKËKOHORE NDAJ KURANIT DHE SUNETIT

Përgatitur nga Mahmoud Ayoub





QASJE BASHKËKOHORE
NDAJ KURANIT DHE SUNETIT



Qasje bashkëkohore ndaj Kuranit dhe Sunetit (Albanian)
Përgatitur nga Mahmoud Ayoub

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1441AH / 2020CE

ISBN: 978-9928-126-34-4 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:
Contemporary Approaches to the Quran and Sunnah
Edited by Mahmoud Ayoub

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1433AH / 2012CE
ISBN: 978-1-56564-577-6 *limp*
ISBN: 978-1-56564-578-3 *cased*

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

PËRKTHIMI

Telat Sula

KONSULENT SHKENCOR

Prof. Ass. Dr. Ramiz Zekaj

REDAKTIMI SHKENCOR

Alban Kodra

KORREKTIMI LETRAR

Oriola Sula

KOORDINATORE

Anisa Hykaj

FAQOSJA DHE DIZAJNI

Suhejb Xhemali

BOTUES

Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam,
www.aiitc.net / contact@aiitc.net

SHTYPUR NGA

Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese
'Mileniumi i Ri'
Autostrada Tiranë - Durrës, km 26
Cel: +355 672063702
Email: info@mileniumiri.al
Web: www.mileniumiri.al

Ky libër është e drejtë e autorit. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe në dispozitat e marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, asnjë riprodhim i asnjë pjese nuk mund të bëhet pa lejen me shkrim të botuesve.

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Qasje bashkëkohore ndaj Kuranit dhe Sunetit / përgat. Mahmoud Ayoub ; përkth. Telat Sula ; red. shkenc. Alban Kodra. - Tiranë : Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, 2020

289 f. ; 21 cm.

Bibliogr.

Tit. origj.: Contemporary approaches to the Quran and Sunnah
ISBN 978-9928-126-34-4

1.Feja islame 2.Kurani 3.Kritika, interpretimi

28 -23 -273(082)

Përgatitur nga
Mahmoud Ayoub



QASJE BASHKËKOHORE NDAJ KURANIT DHE SUNETIT

Përkthimi:
Telat Sula



Tiranë, 2020



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



Përmbajtja

KONTRIBUESIT	7
PARATHËNIE.....	9
HYRJA E REDAKTORIT.....	13
PJESA E PARË	17
1. Argumentet për shfuqizimin në Kuran: Një qasje kritike.....	19
<i>Israr Ahmad Khan</i>	
2. Drejt artikulimit të bazuar në Kuran të konceptit të "Luftës së Drejtë.....	47
<i>Aisha Y. Musa</i>	
PJESA E DYTË	61
3. Pluralizmi fetar dhe Kurani.....	63
<i>Mahmoud Ayoub</i>	
4. Shkrimi i shpallur kuranor dhe shkrimet judeo - kristiane.....	85
<i>Khaled Troudi</i>	
5. Interpretimi, shkenca shoqërore dhe vendi i judenjve në Kuran.....	113
<i>Mohammed Abu-Nimer</i>	

6. Kurani dhe Shkenca.....	135
<i>Imad-ad-Dean Ahmad</i>	
7. Përkthimi i vargjeve kuranore që përmbajnë dispozita.....	157
<i>Daoud Nassimi</i>	
PJESA E TRETË.....	199
8. Gjetja e një qasjeje parimore për analizën e <i>metn-it</i>	201
<i>Sami Catovic</i>	
9. Mbështetja financiare pas divorcit nga këndvështrimi islam (Mut'at al-Talak).....	221
<i>Mohamad Adam El Sheikh</i>	
PJESA E KATËRT	255
10. Një qasje muslimane ndaj studimeve perëndimore rreth Islamit	257
<i>Khaleel Mohammed</i>	
Bibliografia e përgjithshme	277



Kontribuesit

Israr Ahmad Khan

Profesor i Kuranit dhe Sunetit. *International Islamic University*,
Malajzi.

Aisha Musa

Profesore e Studimeve Islame. Departamenti i Studimeve Fetare,
Florida International University, SHBA.

Mahmoud Ayoub

Profesor i Studimeve Islame dhe i Marrëdhënieve Kristiane-Mu-
slimane, *Hartford Seminary*, SHBA, dhe Profesor Nderi, *Temple*
University, SHBA.

Khaled Troudi

Mban një Ph.D. në Hermentikën Kuranore me përqendrim te
narrativat: "Një studim në traditat klasike të Tefsirit", nga *Univer-*
sity of Exeter, Angli, dhe Kërkuese Shkencore në IIIT, SHBA.

Mohammed Abu-Nimer

Profesor i Asociuar në *School of International Service in International Peace and Conflict Resolution* të *American University*, Washington DC, dhe Drejtor i Institutit për Paqëtim dhe Zhvillim.

Imad-Ad-Dean Ahmad

Profesor i jashtëm në *Georgetown University*, Washington DC, SHBA dhe President e Themelues i *Minaret of Freedom Institute*.

Daoud Nassimi

Mban një Ph.D. në Studime Islame. Është Nëndrejtor i *Council of Muslim Organizations*, Washington, DC dhe jep lëndën e Studimeve Islame në *Fairfax Institute* në Virginia.

Sami Catovic

Prokuror dhe doktorant në *Temple University*, SHBA.

Mohamad Adam El Sheikh

Jurist dhe anëtar i *Fiqh Council of North America*.

Khaleel Mohammed

Profesor i Studimeve Islame, Departamenti i Studimeve, *San Diego State University*, California, SHBA.



Parathënie

Qasje Bashkëkohore ndaj Kuranit dhe Sunetit është një përmbledhje kumtesash të zgjedhura posaçërisht, të cilat janë mbajtur në Institutin Veror të zhvilluar në zyrat qendrore të Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT), në Herndon, Virxhinia - SHBA, në periudhën 15 korrik – 15 gusht 2008. Esetë që përmban kjo përmbledhje, nuk janë të rastësishme, por diskutime të përqendruara dhe të ndara në katër pjesë, të përbëra nga shkrime të ndryshme mbi çështje të rëndësishme, që kanë të bëjnë me Kuranin dhe me Sunetin, me interes të përgjithshëm dhe studimor.

Instituti Veror është përruruar në vitin 2008 dhe tashmë ndodhet në vitin e katërt të tij. Ai ka si qëllim të mbledhë studiues të vjetër e të rinj, të cilët kanë interes ose përgatitje të veçanta në studimet e Kuranit ose të Sunetit, dhe t'i angazhojë ata në diskutime të përqendruara e të organizuara për tema që lidhen me të kuptuarit dhe të artikuluarit bashkëkohor të çështjeve që cekin Kuranin dhe Sunetin. Objektivat e veçanta të Institutit Veror janë:

- Të zhvillojë metoda ose trajtime të të kuptuarit të Kuranit dhe të Sunetit, që janë njëherësh autentike dhe të rëndësishme për realitetet dhe ndjeshmëritë në Perëndim dhe në botën islame.

- Të sugjerojë mjete dhe instrumente për angazhimin e komunitetit të studiuesve, komunitetit fetar, mediave dhe publikut në tërësi në proceset e të mësuarit, në debate ose në përvoja të cilat e bëjnë të kuptueshme urtësinë e Kuranit dhe të Sunetit dhe lidhjen e tyre me çështjet bashkëkohore njerëzore.
- Të zgjerojë fushën e bashkëbisedimeve mbi çështje që kanë të bëjnë me Kuranin dhe me Sunetin, nëpërmjet përfshirjes së shkencëtarëve të fushave sociale dhe natyrore, krahas studiuesve të disiplinave tradicionale islame.

Ne shpresojmë që të përfitojnë, si lexuesit e zakonshëm, ashtu edhe ata të specializuar, nga këndvështrimet e ofruara dhe nga çështjet e përgjithshme të shqyrtuara në libër.

Aty ku datat citohen sipas kalendarit islam Hixhri, do të shënohen me “H” të madhe, përndryshe data do të konsiderohet sipas kalendarit gregorian. Në raste të rralla mund të shënohet “e.r. - epoka e re dhe p.e.s. – para epokës së re /para epokës sonë”. Fjalët arabisht do të shënohen me shkrim të pjerrët, përveç rasteve kur ato janë futur gjerësisht në gjuhë. Përkthimet në anglisht të marra nga referencat në arabisht, janë të autorëve përkatës.¹

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (anglisht: IIIT), i themeluar në vitin 1981, ka shërbyer si qendër e rëndësishme për të ndihmuar përpjekjet serioze të dijetarëve, bazuar në vizi-onin, vlerat dhe parimet islame. Programet, seminarët dhe konferencat e institutit në këto tridhjetë vitet e fundit kanë rezultuar me botimin e mbi katërqind titujve në anglisht dhe në arabisht; shumë prej tyre janë përkthyer edhe në gjuhë të tjera të mëdha.

U shprehim falënderimet dhe mirënjohjen tonë kontribuesve për bashkëpunimin e tyre gjatë fazave të ndryshme të realizimit

1 Në shqip, për përkthimet e kuptimit të ajeteve, i jemi referuar botimit të AIITC-së: “Kurani i Madhërishtëm dhe kuptimet e tij në gjuhën shqipe” (shën. i përkth.).

të veprave. Ne do të dëshironim gjithashtu, të falënderonim grupin redaktues dhe realizues pranë Zyrës së IIIT-së në Londër, si edhe gjithkënd tjetër që është përfshirë drejtpërdrejt ose tërthorazi në plotësimin e këtij libri, duke përfshirë këtu edhe Shiraz Khan, Dr. Maryam Mahmood, Tahira Hadi, Sara dhe Salma Mirza. Allahu i Lartësuar i shpërbleftë të gjithë, për të gjitha përpjekjet e tyre!

IIIT, Zyra Londër
Janar 2012



Hyrja e redaktorit

Kurani dhe Suneti janë dy burimet parësore të besimit, jetës, ligjit dhe moralit musliman. Ata janë, gjithashtu, edhe struktura e botëkuptimit dhe qytetërimit islam. Besimtarët muslimanë besojnë se Kurani është vërtet Libri i Allahut dhe se Suneti ose shembulli i jetës së Profetit Muhamed (a.s.)², është çelësi për të kuptuarit dhe të përvetësuarit të Kuranit Fisnik.

Kurani për muslimanët, është themeli i besimit dhe Suneti është struktura e moralit të tyre. Të dy së bashku, përbëjnë dy burimet e Ligjit (*Sheriatit*) të Allahut të Lartmadhëruar, Ligj i cili është udhërrëfyesi i njerëzimit drejt prosperitetit e lumturisë në këtë botë dhe kënaqësisë së përhershme në botën tjetër. Edhe Kurani, edhe Suneti janë shpallur nga Allahu. Kurani është komunikim hyjnor ose shpallje, zbulës (*vahj*) që i zbriti Profetit (a.s.) nëpërmjet Xhebrailit, *melekut* (engjëllit) të Shpalljes. Ndërsa Suneti është frymëzim hyjnor (*ilhaam*) që u mësua dhe u themelua nga Profeti Muhamed (a.s.). Allahu (xh.sh.) thotë:

“Është Ai që u solli analfabetëve një të Dërguar nga gjiri i tyre, për t’u lexuar atyre shpalljet e Tij, për t’i pastruar e për t’u mësuar Librin dhe Urtësinë...” (Kuran, 62:2).

2 S.a.v.s. – *Sal-lall-llahu alejhi ve sel-lem*: Paqja dhe bekimet e Allahut qofshin me të!Kjo shprehje, ose ndonjë shprehje tjetër e ngjashme me të, si për shembull: *alej-his-selam*(a.s.) – “Paqja qoftë mbi të!”, thuhet sa herë që përmendet emri i Profetit Muhamed.

Kurani është Libri (*Kitab*), ndërsa Suneti është urtësia (*Hikmah*) me të cilën u dërgua Profeti i fundit i Allahut (xh.sh.) për ta udhëzuar njerëzimin në rrugën e drejtë (*Es-Siraat el-Mustekiim*), e cila të çon tek Allahu (xh.sh.).

Pas vdekjes së Profetit (a.s.), kur Aishes, nënës së besimtarëve, i kërkuan ta përshkruante karakterin ose sjelljen morale të Profetit, ajo u përgjigj: “Morali i tij ishte Kurani”. Gjatë jetës së tij, Profeti Muhamed (a.s.) ishte mishërimi i gjallë i Kuranit. Pas vdekjes, Suneti i tij vazhdoi dhe do të vazhdojë të gjallojë në jetën e umetit musliman, deri në Ditën e Ringjalljes.

Edhe pse Kurani dhe Suneti janë, materialisht dhe formalisht, dy burime të pavarura, të lidhura pazgjidhshmërisht në një marrëdhënie dinamike, vendimet dhe dispozitat (*ahkaam*) e Kuranit përbëjnë Ligjin (*Sheriatin*) e Allahut (xh.sh.). Ato u plotësuan nga urdhërimet e Sunetit, të cilat kanë të njëjtën pozitë me urdhërimet e Kuranit. Autoriteti i Sunetit të Profetit (a.s.) është ligjësuar në Kuran, pasi Allahu (xh.sh.) thotë: “Kush i bindet të Dërguarit, i është bindur Allahut”. (Kuran, 4:80). Në mënyrë akoma më të prerë, Allahu i urdhëron të gjithë muslimanët: “Çfarëdo që t’ju japë i Dërguari, merreni atë dhe çfarëdo që t’ju ndalojë, hiqni dorë prej saj!” (Kuran, 59:7)

Në përgjigje të këtij urdhri hyjnor dhe duke kuptuar nevojën për t’ua kujtuar atë edhe të tjerëve, IIIT vendosi të organizojë një Institut Veror të përvitshëm për dijetarët dhe studentët, për të studiuar Librin e Allahut dhe Sunetin e Profetit të Tij. Instituti Veror është mbledhur dy herë: në korrik dhe në gusht të viteve 2008 dhe 2009. Njëmbëdhjetë kumtesat e përfshira në këtë vëllim përbëjnë një pjesë të seancave të Institutit të parë Veror të vitit 2008. Do të botohen edhe kumtesat e tubimeve të ardhshme. Shpresojmë që këto vëllime vjetore t’u shërbejnë muslimanëve dhe jomuslimanëve, si përkujtuuese të pozitës së Kuranit dhe të Sunetit në jetën e shoqërive muslimane në botë, pavarësisht larmisë kulturore, racore dhe gjuhësore.

Njëmbëdhjetë kumtesat, pjesë e këtij vëllimi, trajtojnë një larmi çështjesh. Ndërkohë që pjesa më e madhe e tyre, në një mënyrë ose një tjetër, trajtojnë Kuranin dhe Sunetin, njëra prej tyre, siç do ta shohim, në realitet nuk ka të bëjë me tematikën kryesore të këtij libri, por, prapëseprapë, është përfshirë për arsye të cilat do të shpjegohen më poshtë.

Përderisa nuk ka asnjë vijueshmëri të qartë ndërmjet artikujve në diskutim, unë i kam renditur ata sipas mënyrës së veçantë të trajtimit ose të temës së tyre. Prandaj i vendosa së bashku dy kumtesat e para, të cilat përqendrohen në shkencën dhe konceptin kuranor. Pesë kumtesat e tjera trajtojnë Kuranin në lidhje me disiplinat jokuranore. Këto ndiqen nga tri kumtesa që kanë të bëjnë në mënyrë të veçantë me Sunetin dhe aplikimin juridik të tij, si edhe një kumtesë e fundit që e mbyll botimin.

Për pasojë, ky libër përfshin katër pjesë. Pjesa e parë përbëhet nga dy kumtesa: Eseja e Israr Ahmad Khan, e cila ekzaminon çështjen e rëndësishme të shfuqizimit (*naskh*) në Kuran dhe ajo e Aishe Musas, e cila trajton çështjet e luftës së drejtë, të Xhi-hadit dhe të luftimit (*kitaal*) në Kuran.

Pesë kumtesat e tjera përbëjnë pjesën e dytë dhe shqyrtojnë Kuranin në lidhje me disiplinat e tjera si Teologjia, në kuptimin e gjerë të saj, lidhjet ndërmjet Shkrimeve të Shenjta dhe shkencave natyrore e sociale. Ato janë: “*Pluralizmi fetar dhe Kurani*” nga redaktori i këtij punimi; hulumtimi i Dr. Khalid Troudi mbi lidhjen e Kuranit me shkrimet e mëhershme abrahamicke; “*Interpretimi, shkenca shoqërore dhe vendi i hebrenjve në Kuran*”, një artikull nga Prof. Mohammed Abu Nimer, në të cilin ai mbështetet edhe në komentimet klasike të Kuranit, edhe në burimet bashkëkohore jo-interpretuese; “*Kurani dhe Shkenca*” nga Imad-ad-Dean Ahmad, ku ai studion, në një farë thellësie, lidhjen e Kuranit me shkencën; në fund, studimi i Daoud Nassim për përkthimin anglisht të disa ajeteve të caktuara që përmbajnë vendime dhe urdhra të posaçme. Çështjet që ai analizon, janë falja e xhumasë dhe mbulesa e gruas ose *hixhabi*.

Dy kumtesat e tjera, të cilat formojnë pjesën e tretë, përbëjnë një njësi disi koherente. Sami Catovic merr në shqyrtim rëndësinë e analizës së tekstit (*metn*) të haditheve profetike, ndërsa Mohammad Adam El Sheikh diskuton statusin shoqëror dhe juridik të grave të divorcuara dhe të drejtën e tyre për “mbështetjen financiare pas divorcit”.

Kumtesa e fundit e këtij vëllimi nga Khaleel Mohammed, e cila përbën pjesën e katërt, është thjesht një studim i pavarur i një çështjeje të rëndësishme. Ajo është një thirrje që i drejtohet dijetarëve muslimanë për të zhvilluar një qasje koherente muslimane ndaj studimeve perëndimore rreth Islamit. Arsyeja përse e përfshimë, nuk varet nga çështjet ose temat, por mbështetet në faktin se mirëfilli, është një kontribut i mirë ndaj studimeve islame. Për më tepër, ajo e cek Kuranin nga këndvështrimi i orientalistit perëndimor dhe i studiuesve modernë. Përfundimisht, në mënyrën e vet, aty ceket edhe dialogu ndërfaqës, domethënia dhe rëndësia e të cilit është e pamohueshme në jetën e muslimanëve në Perëndim.

Kurani është një burim i pashtershëm studimi dhe është e qartë se lidhja jonë me Librin, domethënë mesazhin e tij, duhet të jetë gjithnjë e një thellësie dhe mprehtësie të urtë e të mençur e që duhet të vëzhgohet me kujdes dhe të ndiqet në mënyrë të vazhdueshme. Suneti i Profetit tonë, Muhamedit (a.s.), në thelb nuk është thjesht një korpus i literaturës fetare, por një forcë e gjallë dhe dinamike që duhet ta përdorin të gjithë muslimanët si model për jetën e tyre. Profeti Muhamed (a.s.) ishte një baba i dashur, një bashkëshort i drejtë, një udhëheqës politik dhe, mbi të gjitha, ai ishte “I Dërguari i Allahut për mbarë njerëzimin...” (Kuran, 7:158). Ai është imami dhe modeli shembullor për të gjithë muslimanët. Ndjekja e shembullit të tij fisnik, ose e Sunetit, është kërkesa islame për të siguruar një ekzistencë profetike. Ne ofrojmë këtë përpjekje modeste, si një pishtar i vogël për të ndriçuar rrugën tonë drejt kësaj kërkesë fisnike.

Mahmoud Ayoub
20 Dhjetor 2009

PJESA E PARË





1

Argumentet për shfuqizimin në Kuran: Një qasje kritike

Israr Ahmad Khan

HYRJE

KURANI është ndoshta Shkrimi i Shenjtë i këshilluar më gjerësisht në botë dhe, njëherësh, ndoshta më i manipuluari në lidhje me burimin e ligjit. *Fukaha*-të dhe *mufessirun*-ët (juristët dhe komentuesit e Kuranit) ia kanë nënshtruar Kuranin, në mënyrë provokuese, një meditimi interpretues dhe legjislativ në mënyrë progresive, gjithnjë e më komplekse. Një grup studiuesish e shfrytëzon Kuranin për të provuar pikëpamjet e veta dhe për të hedhur poshtë të tjerat, ndërkohë që një grupim tjetër e përdor Kuranin për të vërtetuar origjinalitetin e mendimeve të tij të veçanta dhe për të kundërshtuar trajtimin e rivalëve. Debatet teologjike dhe legjislative rreth Kuranit i kanë shkaktuar umetit musliman, dikur të bashkuar, një ndarje në kampe të ndryshme,

të cilat në shumicën e kohës kanë qenë në mosmarrëveshje me njëri-tjetrin, në lidhje me shumicën e çështjeve.

Një çështje e tillë, që ka të bëjë me Kuranin, është ajo e shfuqizimit. Studiuesit muslimanë në përgjithësi, dhe *fukaha*-të e *mufessirun*-ët në veçanti, kanë qenë mjaft agresivë dhe të ashpër kundër njëri-tjetrit mbi çështjen e shfuqizimit në Kuran. Opinioni i *ulema*-ve (dijetarëve) mund të ndahet kryesisht në dy kampe: ata të cilët e përkrahin shfuqizimin dhe ata të cilët e mohojnë atë, ku të dyja kampet këmbëngulin për vlefshmërinë e qëndrimit të vet respektiv mbi këtë çështje. Njëmijë e pesëqind vjet më vonë (që nga Shpallja e Kuranit), diskutimi mbi çështjen e shfuqizimit është po aq i freskët, sa ç'mund të ketë qenë gjatë periudhës së tij të hershme.

Duke folur në mënyrë logjike, vetëm dy mundësi mund të ekzistojnë në lidhje me pretendimin e të dy grupeve: ose të dy grupet e studiuesve kanë gabuar në lidhje me çështjen e shfuqizimit, ose vetëm njëri prej tyre mbështet të vërtetën. Në asnjë mënyrë, nuk mund të kenë të drejtë që të dy. Libra të panumërt janë shkruar për këtë çështje dhe akoma ajo mbetet e pavendosi. Faktori themelor për këtë qëndron në qasjen tradicionale të studiuesve, të cilët pothuajse e urrejnë një qasje racionale dhe kritike mbi çdo gjë që ka të bëjë me Kuranin. Ky studim ndërmerr një vështrim racional dhe kritik mbi argumentet pro dhe kundër doktrinës së shfuqizimit në Kuran.

SHFUQIZIMI NË KURAN: PËRKUFIZIM

Termi original për shfuqizimin/anulimin është *al-naskh*. Në përkufizimin e këtij termi, studiuesit muslimanë kanë shprehur shumë gjëra, duke e lënë termin të papërcaktuar në mënyrë kategorike. Kushdo që lexon veprat e Ebu Ubeid (vd. 224 H),

Al-Nahhaas (vd. 377 H), Mekki (vd. 437 H), Ibn El-Arabij (vd. në 543 H), Ibn Al-Xheuzij (vd. 597 H), Al-Zerkashij (vd. 794 H), Al-Sujutij (vd. 911 H) dhe të Ed-Dahlavij (vd. 1176 H) mbi çështjen e shfuqizimit, do të mbetet i ngatërruar në lidhje me përkufizimin e tij.

Ibn Al-Xheuzij mund të konsiderohet, deri diku, i pari i cili ofron një përkufizim të qartë të shfuqizimit në Kuran:

Al-naskh, në kuptimin letrar-gjuhësor, do të thotë dy gjëra:

- 1) Heqje, zhdukje, zëvendësim dhe ngritje lart. Për shembull: dielli heq, largon (*nesekha*) hijen, sepse me dritën e diellit hija tërhiqet. Një shembull i tillë është edhe në Kuran: “Allahu zhdukte (përdor fjalën *naskh*) ndërhyrjen e shejtanit” (Kuran, 22:52).
- 2) Shkrimi dhe kopjimi i një dokumenti në një vend tjetër, për shembull, ata thonë se libri është kopjuar. Një shembull nga Kurani për këtë kuptim, është: “Ne i kemi urdhëruar (engjëjt) që të shkruajnë (dokumentojnë) të gjitha ç’keni bërë” (Kuran, 45:29). Sa i përket aplikimit të *naskh*-ut në *Sheriat* (Legjislacionin Islam), ai përdoret sipas kuptimit të parë, sepse ngritja lart e një urdhri që ka qenë i detyrueshëm për njerëzit, tregon heqjen, largimin, ose shfuqizimin e tij, me ose pa zëvendësimin e tij.¹

Al-Zurkanij nuk ndihej i qetë me qasjen e ndërlikuar të studiuësve në përkufizimin e *naskh*-ut. Ai gjeti diskutime për kuptimin e tij në burime të natyrave të ndryshme (si, p.sh., librat e *tefsirit*, veprat mbi *naskh*-un etj.) dhe nuk e pa të arsyeshme t’u referohej atyre. Ai sajoi një përkufizim për shfuqizimin, me pretendimin se ishte më i arsyeshëm dhe më afër realitetit: “Heqja e një dispozite të Sheriatit”, me anë të një argumenti të vlefshëm të Sheriatit (*raf’*

1 (22:52) and (45:29); Abd al-Rahman ibn al-Jawzi, *Nawasikh al-Kur’an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmijah, n.d.), f.20.

al-hukm al-sher'ij bi deliil sher'ij).² Subhi Salih e mendonte këtë përkufizim si më të saktin dhe nuk ishte i kënaqur me debatet e dijetarëve muslimanë, në lidhje më përkufizimin e shfuqizimit.³

Ibn Al-Xheuzij ka sugjeruar pesë kushte, që të ndodhë shfuqizimi. Së pari, vendimi në vargun shfuqizues dhe në vargun e shfuqizuar duhet të kundërshtojnë njëri-tjetrin. Së dyti, vendimi i shfuqizuar duhet t'i paraprijë në pikëpamje kohore vendimit shfuqizues. Një gjë e tillë mund të mësohet, ose nëpërmjet pohimit hyjnor, ose nëpërmjet informacionit historik. Së treti, vendimi i shfuqizuar duhet të ketë qenë fillimisht pjesë e ligjit islam. Së katërti, vendimi shfuqizues gjithashtu, duhet të jetë pjesë e konfirmuar e ligjit islam. Së pesti, përligjja për një vendim shfuqizues duhet të jetë, ose aq e fuqishme sa vendimi i shfuqizuar, ose më e fuqishme sesa vendimi i shfuqizuar. Në rast se fuqia e shfuqizuesit, në krahasim me të shfuqizuarin, është më e parëndësishme, atëherë shfuqizimi nuk mund të ndodhë.⁴

ARGUMENTET PËR SHFUQIZIMIN NË KURAN

Ithtarët e shfuqizimit nuk duket se janë shumë të qartë, për sa u përket argumenteve që konfirmojnë teorinë e shfuqizimit në Kuran. Arsyeja është shumë e thjeshtë. Një trajtim i diskutueshëm i shfuqizimit i bën të diskutueshme edhe argumentet e propozuara dhe, për pasojë, jo krejtësisht të vlefshme. Argumentet e parashtruara për shfuqizimin janë të shumta, për shkak të klasifikimit të shfuqizimit në disa kategori. Të gjitha këto argumente janë dy

2 Al-Zurqani, Muhammad Abd Azim, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Kur'an* (Beirut: Daar Ihja' al-Turath al-Arabi, 1998), vëll. 2, f.460.

3 Subhi Salih, *Mabahith fi Ulum al-Kur'an* (Beirut: Daar al-Ilm li al-Malajin, 2000), f.260-261.

4 Ibn al-Jawzi, *Nawasikh*, f.23-24.

llojesh: ata të cilët e përforcojnë konceptin e shfuqizimit në përgjithësi dhe ata që e përforcojnë ndodhjen e shfuqizimit në Kuran.

Në lidhje me vlefshmërinë e shfuqizimit në jetën normale dhe në ligjin islam, aktualisht, nuk ka asnjë polemikë ndërmjet studiuesve muslimanë. Në mënyrë ironike, mbrojtësit e shfuqizimit fokusohen gjithnjë e më shumë mbi këtë dimension të çështjes, duke theksuar mesazhin se Kurani nuk përjashtohet nga ky rregull i përgjithshëm. Kjo kategori e argumenteve nuk është brenda fushëveprimit të këtij studimi. Hapësira e këtij studimi është kufizuar tek argumentet kuranore për shfuqizimin në Kuran. Ibn Al-Xheuzij dhe Al-Zurkanij, që të dy kanë përmendur në mënyrë kategorike, të gjitha argumentet e mundshme për shfuqizimin në Kuran, duke u mbështetur në vargjet kuranore, në mendimet e *sahabëve*, në pikëpamjet e *tabiunëve* dhe në pretendimet e konsensusit.⁵ Vargjet e cituara për të konfirmuar përmendjen e shfuqizimit në Kuran, janë: (2:106), (2:269), (3:7), (4:160), (5:48), (13:39), (16:101), (17:86) dhe (22:53).

Ajeti (2:106) thotë: “Për çdo *ajet* (varg Kurani) që Ne e shfuqizojmë, apo që e bëjmë të harrohet, Ne sjellim ndonjë tjetër më të mirë, ose të ngjashëm me të...”. Ky varg shpreh qartë ekzistencën e shfuqizimit ose mundësinë e tij, të realizuar nga Vetë Allahu i Lartmadhëruar. Nuk ka dyshim, se ky varg përbën një të dhënë substanciale për ekzistencën e shfuqizimit, megjithatë, pyetja është nëse ky pohim flet për shfuqizimin brendapërbrenda Kuranit.

A ka fjala *ajet* gjithnjë kuptimin e vargut të Kuranit? Për mbrojtësit e shfuqizimit, sigurisht që “*ajet*” do të thotë *varg kuranor*. Përgjigjja për këtë pyetje gjendet në Kuran. Në përdorimin kuranor, fjala “*ajet*” në numrin njëjës, në vetën e dytë dhe në shumës është përdorur respektivisht 86 herë, një herë dhe 296 herë. Këto përdorime nuk tregojnë thjesht dhe vetëm kuptimin e “vargut” të Kuranit. Kurani e përdor fjalën “*ajet*” në nuancat

5 Ibid/po aty, f. 17-19; Al-Zurqani, *Manahil*, vëll. 2, f. 468-472.

kuptimore, si më poshtë: Mesazh i Allahut të Lartmadhëruar, (2:129), (2:252); shenjë (3:97); simptomë (19:10); kryevepër (30:21), (36:33);⁶ mësim (10:92); mrekulli (20:22)⁷, (23:50); varg kuranor (3:7); Shpallje në Shkrimet e Shenjta të mëparshme (3:113); dhe provë e pakundërshtueshme (30:22).⁸

Vargu (2:115) thotë: “Të Allahut janë Lindja dhe Perëndimi, pra, ngado që të ktheheni, është Fytyra e Allahut...”. Të mendosh se drejtimi i Pejgamberit nga Jerusalemi gjatë faljes së namazit, ishte pikërisht nën dritën e këtij vargu, duket, me të vërtetë, një ide shumë e largët. Ibn Abbasi (r.a.) besonte se ky varg kishte ardhur në përgjigje të kundërshtimit të judejve ndaj ndryshimit të drejtim të faljes nga Jerusalemi në drejtim të Mekës.⁹ Profeti (a.s.) iu drejtua Jerusalemit në faljen e namazit, jo vetëm për rreth dy vite në Medinë, por edhe në Mekë, qysh me fillimin e misionit të tij, ndërkohë që vargu (2:115) është shpallur në Medinë.

Vargu (2:269) lexon: “Cilitdo që i është dhënë urtësia, vërtet që i është dhënë një mirësi e madhe...”. Ky varg shfrytëzohet si argument për ekzistencën e shfuqizimit në Kuran, bazuar në interpretimin e Ibn Abasit të këtij vargu, si më poshtë: “Urtësia (*hikmah*) këtu thekson të kuptuarit e rregullave të shfuqizuesit dhe të të shfuqizuarit të Kuranit, të vargjeve të qarta të tij (*muhkam*) dhe të atyre të paqarta (*muteshabih*), të vargjeve të tij të para dhe të fundit, të (gjërave, veprave) të ligjshme dhe të paligjshme të shprehura në Kuran, si dhe të alegorive dhe të krahasimeve të tij”.¹⁰ Por transmetimi nëpërmjet të cilit ky pohim i mvishet Ibn Abasit (r.a.), përmban një zinxhir transmetuesish me defekte. Transmetuesi që përcjell nga Ibn Abbasi (r.a.), është Alij Ibn Ebi Talha, i cili nuk e ka takuar kurrë Ibn Abasin (r.a.). Një transmetim i dobët nuk mund të

6 Në variantin shqip të marrë për referencë, të gjithë këto raste janë përkthyer “Shenjë, shenja” (sh.p.).

7 Në variantin shqip të marrë për referencë, është përkthyer “Shenjë” (sh.p.).

8 Në variantin shqip të marrë për referencë, është përkthyer “Shenja” (sh.p.).

9 Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Kur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmijjah, 1997), vëll.1, f. 549, raporti nr. 1835.

10 Ibn al-Jawzi, *Nawasikh*, f. 32.

përdoret si argument. Duhet të verifikohet, nëse *hikmah* do të thotë njohje e shfuqizimit në Kuran. Në kuptimin e drejtpërdrejtë gjuhësor, fjala *hikmah* do të thotë të kuptuarit praktik dhe metodologjik të diturisë.

Kurani artikulon detyrimet e Profetit të fundit. Një nga detyrat e tij, ishte t'ua mësonte njerëzve Librin dhe urtësinë. Në qoftë se, ashtu siç e interpreton Ibn Abbasi, *hikmah* i referohet, krahas gjërave të tjera, të kuptuarit të shfuqizimit në Kuran, atëherë Profeti (a.s.) duhet t'ua ketë mësuar pasuesve të tij, se cilat vargje të Kuranit ishin shfuqizuese dhe cilat ishin të shfuqizuara. Megjithatë, në asnjë burim nuk ekziston një informacion i tillë, ku Profeti (a.s.) ua mëson shokëve të tij vargjet e shfuqizuara dhe vargjet shfuqizuese në Kuran.

Për të kapur kuptimin e fjalës *hikmah* në vargun e sapocituar (2:269), duhet lexuar i gjithë konteksti që shtrihet gjatë gjithë vargjeve (2:267-283). Në këto shtatë vargje shfaqen dukshëm tri mesazhe të qarta: se vepra e bamirësisë është me përfitime madhështore për besimtarin; se transaksionet monetare me kamatë janë shkatërrimtare për njeriun dhe se borxhet duhen dokumentuar mirë dhe të dëshmohen në mënyrë të besueshme. Të gjitha këto, janë çështje financiare dhe vargu (2:269) është pjesë e atij konteksti. Ky varg specifik kumton se të kuptuarit e objektivave dhe të avantazheve të këtyre akteve të lidhura me pasurinë është urtësi dhe, kush e kupton këtë, është gjithmonë i përgatitur për të qenë bujar, për hir të Allahut.

Në qoftë se ata dijetarë që pretendojnë të zotërojnë dijen e vargjeve të shfuqizuara në Kuran, janë vërtet të bekuar me urtësi, ata duhet të kenë argumente të pakundërshtueshme në dispozicion të tyre. Në të kundërt, ithtarët e ekzistencës së shfuqizimit në Kuran do të qëndronin të hutuar, se si ta identifikonin me të vërtetë dhe pastaj, si ta justifikonin shfuqizimin në Kuran.

Vargu (3:7) thotë: “Është Ai që të ka shpallur ty (o Muhammed) Librin, disa vargje të të cilit janë *ajaatun muhkemaat* (të

qarta e me kuptim të drejtpërdrejtë). Ato janë themelet e Librit. Kurse disa (vargje) të tjera janë *muteshaabihaat* (jo krejtësisht të qarta, me kuptime alegorike)". Ky varg u referohet dy kategorive të vargjeve kuranore: *muhkemat* dhe *muteshabihat*. Përveç kuptimeve origjinale dhe alegorike të këtyre dy termave, Ibn Abbasi, Al-Dah-hak Ibn Mezahim dhe të tjerë, këmbëngulin se fjala *muteshabihat* ka për qëllim ajetet e shfuqizuara në Kuran.¹¹

Ky sugjerim është i vështirë për t'u pranuar dhe çon në disa probleme. Allahu i Lartësuar e bën të qartë, se këto dy kategori të ajeteve janë të një natyre të përhershme: ajetet *muhkemat* do të mbeten gjithmonë të tilla dhe ato *muteshabihat* në asnjë rast nuk do të shndërrohen në jo- *muteshabihat*. Prapëseprapë, këtu, në sistemin e shfuqizimit, studiuesit vazhdojnë ta ndryshojnë qëndrimin e tyre, në lidhje me vargjet e shfuqizuara të Kuranit. Atëherë, a do të thotë kjo se *muteshabihat* do të vazhdojnë ta ndryshojnë pozicionin e tyre në *muhkemat*? A është e drejtë të zëvendësojmë a të shfuqizojmë Fjalën e Allahut? Një shembull mund të mjaftojë për të ilustruar këtë pikë.

Sipas Ibn Abbasit (r.a.), ky urdhër në vargun (2:180) është shfuqizuar: "Ju është urdhëruar që, nëse ndonjërit prej jush i afrohet vdekja dhe ka pasuri për të lënë pas, atëherë të lërë testamentin në mënyrë të drejtë për prindërit dhe farefisin! Ky është detyrim për besimtarët e devotshëm". Që këtej, kjo fjalë e Kuranit duhet të konsiderohet si *muteshabih*. Megjithatë, për Aliun, Aishen, Al-Shaëbiun dhe Al-Nekhaiun, i njëjti urdhër (2:180) nuk është i shfuqizuar dhe, për pasojë, ai është *muhkem*.¹² Nuk mund t'i referohesh të njëjtit varg edhe *muhkem*, edhe *muteshabih*.

Ajo që i atribuohet Ibn Abbasit (r.a.), në lidhje me kuptimin e *muteshabihat*, si vargje të shfuqizuara të Kuranit, është e dyshimtë. Al-Tabariu e ka regjistruar mendimin e Ibn Abbasit

11 Al-Tabari, *Jami*, vëll. 3, f. 172-173.

12 Ibn al-Jawzi, *Nawasikh*, p.58; Al-Zarkashi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar-al-Ma'rifah, 1994), vëll. 2, f. 221-222.

nëpërmjet katër zinxhirëve transmetues (*sened*). Dy nga këta zinxhirë përmbajnë transmetues anonimë dhe, për pasojë, këto transmetime janë të dobëta. Edhe dy zinxhirët e tjerë janë me defekte, për shkak se në ta gjenden transmetues të dobët. Në njërin zinxhir, transmetuesi që përcjell mendimin e Ibn Abbasit, është Alij Ibn Ebi Talha, i cili, në fakt, nuk ka mësuar asgjë nga Ibn Abbasi, prandaj transmetimi i tij nga Ibn Abbasi mund të mos konsiderohet i besueshëm. Zinxhiri tjetër përmban dy transmetues jo të besueshëm: Asbat Ibn Nasr dhe Ismail Ibn Al-Suddij. Mendimi që i atribuohet Al-Dah-hak ibn Muzahim, gjithashtu, nuk është i bazuar në zinxhirë të besueshëm transmetimi. Al-Tabariu ka përdorur pesë zinxhirë transmetuesish: që të gjithë janë të dobët, për shkak të emrave të Xhujebirit, Salmah Ibn Nubajt, Xhujebir, Al-Husajn Ibn El-Ferexh dhe Salmah Ibn Nubajt, respektivisht në secilin prej tyre.

Fjala *muteshabihat* do të thotë ilustrues. Në Kuran përmendet jeta e pëртејme dhe shumë gjëra të papara nga njeriu. Për të përshkruar elemente të tilla të papara, Allahu i Lartmadhëruar ka përdorur gjuhë metaforike për ta sjellë vizionin e gjërave të papara afër perceptimit njerëzor. Të gjitha vendet në Kuran ku përmenden gjëra, krijesa dhe fenomene të papara, përbëjnë *muteshabihat*.¹³

Vargu (4:160) thotë: “Ne ua ndaluam atyre (Beni Israilëve) disa ushqime të mira, të cilat ishin të lejuara për ta...”. Vetëm Al-Zurkani pretendon se ky varg flet për ekzistencën e shfuqizimit në Kuran dhe askush tjetër. Ai e merr këtë pozicion mbështetur në frazën “të cilat ishin të lejuara për ta”. Për Al-Zurkaniun, shndërrimi i të ligjshmes në të paligjshme do të thotë shfuqizim.¹⁴ Sigurisht që këtu ka ndodhur një shfuqizim, por ku ka ndodhur ai: në Kuran apo në Teurat? Nuk duhet të ketë asnjë paqartësi lidhur me kuptimin e vargut (4:160). Ai tregon se si

13 Sejjidd Maududi, *Tafhim al-Kur'an* (Lahore: Idara Tarjuman al-Qur'an, 1997), vëll. 1, f. 234; Amin Ahsan Islahi, *Tadabbur-al-Kur'an* (Delhi: Taxh Company, 1997), vëll. 2, f. 27-28.

14 Al-Zurkani, f. 472.

ishin ndëshkuar Beni Israilët, për shkak të trajtimit armiqësor ndaj fesë së tyre. Në një ndëshkim të tillë, ata u ndaluan të përfitonin nga disa gjëra që, në fakt, ishin të ligjshme për ta. Ibn Abbasi shprehet se ky varg na kujton faktin se Beni Israilët bënë ndryshime në Teurat, duke i quajtur vetë disa gjëra si të ndaluara.

Pjesë e çështjes që diskutohet, është edhe fragmenti nga vargu (5:48), ku thuhet: "... Ne, për secilin nga ju, kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë...". A tregon ky varg në ndonjë mënyrë, për dukurinë e shfuqizimit në Kuran? Për një tablo të gjallë të këtij pohimi hyjnor, është e dëshirueshme të lexohet jo vetëm vargu në fjalë, por edhe vargjet paraardhëse, edhe ato pasardhëse. Përkthimi i të gjithë vargut është si vijon:

"Ne të kemi zbritur ty (o Muhamed) Librin me të vërtetën, si përmbushës të shkrimeve të mëparshme dhe mbrojtës të tyre. Prandaj, gjykoji ata sipas asaj që të ka zbritur Allahu dhe mos ndiq dëshirat e tyre, duke u shmangur kështu nga e Vërteta që të është shpallur! Ne, për secilin nga ju, kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë. Sikur të donte Allahu, do t'ju kishte bërë një popull të vetëm, por Ai kërkon t'ju provojë në atë që ju ka dhënë, andaj bëni gara për punë të mira! Të gjithë do të ktheheni tek Allahu dhe Ai do t'ju lajmërojë për çështjet rreth të cilave kishit kundërshti".

Ky varg përcjell tri mesazhe kryesore: Kurani përfaqëson të vërtetën; Kurani është i vetmi burim i ligjit për njerëzit; vendimi për çdo mosmarrëveshje duhet të bëhet nën dritën e Kuranit dhe jo në atë çfarë ekziston në Shkrimet e Shenjta të mëparshme. Përmendja e fjalës "e Vërteta", si atribut i Kuranit në këtë varg, dërgon një mesazh përtej çdo dyshimi, se Kurani përmban të vërtetën nga çdo këndvështrim dhe në çdo varg të tij. Të thuash se disa vargje të veçanta të Kuranit janë shfuqizuar, në lidhje me zbatueshmërinë e tyre, është e barasvlershme me mospranimin e Kuranit si e Vërteta. Ky varg (5:48) dhe vargjet paraardhëse dhe pasardhëse bëjnë një thirrje të përsëritur për të refuzuar qëndrimin e çifutëve ndaj Shkrimeve të Allahut dhe për të

ndjekur Shkrimin e Fundit të shpallur të Allahut të Lartmadhëruar. Për më tepër, pjesa e mësipërme e vargut: “Ne, për secilin nga ju, kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë...”, konfirmon se ligjet e shpallura më herët në Shkrimet e Shenjta të mëparshme nuk janë më të vlefshme dhe se ligjet e shpallura në Kuran janë dispozitat e vetme të vlefshme të ligjeve. Mekkij ibn Ebi Talib theksonte se ky varg i referohet shfuqizimit të ligjeve të profetëve të mëparshëm dhe jo të ligjeve në Kuran.¹⁵

Në vargun (13:39) lexojmë: “Allahu fshin çfarë të dojë dhe ngulit çfarë të dojë (në këtë libër); tek ai është Libri amëz”. Ky varg është përdorur si argument për ekzistencën e shfuqizimit, në bazë të një pohimi që është meritë e Ibn Abbasit: “Allahu zëvendëson në Kuran çfarë do Ai të shfuqizojë dhe ruan çfarë do Ai të mos e shfuqizojë. Edhe i shfuqizuari dhe shfuqizuesi janë në Librin amëz. Gjithçka që është zëvendësuar dhe që është ruajtur, janë në Libër”.¹⁶ Katadah ibn Di’amah pretendon se ky varg përcjell të njëjtën ide si vargu (2:106) dhe bën fjalë për shfuqizimin në Kuran. Po kështu, edhe vargu (13:39) provon teorinë e ekzistencës së shfuqizimit në Kuran.¹⁷ Zinxhiri nëpërmjet të cilit transmetohet mendimi i Ibn Abbasit, duket të jetë i mangët, për shkak të përfshirjes në të të Alij Ibn Ebi Talha, i cili kurrë nuk ka mësuar nga Ibn Abbasi. Ndërsa Katadah ndoshta e ka bazuar mendimin e tij në thënien e Ibn Abbasit. Ky varg përmban fjalën *maha-jamhu*, që do të thotë fshirje dhe largim i plotë: kudo që ndodh *mahu*, asgjë nuk mbetet më në atë vend. Teoria e shfuqizimit thekson se edhe vargu shfuqizues, edhe vargu i shfuqizuar mbeten në Kuran, me ç’rast (13:39) nuk duhet të bëjë fjalë për shfuqizimin në Kuran.

Në qoftë se lexojmë të gjithë suren *Al-Raëd* (13), mund të shohim se surja ngushëllon dhe qetëson Profetin (a.s.) dhe ndjekësit e tij, si dhe hedh poshtë supozime të ndryshme të përpunuara nga

15 Makki, Ibn Abi Talib, *Al-’Idah li Nasikh al-Kur’an ua Mansukhihi* (Xheddah: Dar al-Manarah, 1986), f. 63.

16 Al-Tabari, *Xhami’*, vëll. 7, f. 402, raport nr. 20489.

17 Po aty.

kundërshtarët, d.m.th. kurejshët. Vargu i mësipërm formulon një përgjigje ndaj kundërshtimit të ngritur nga kurejshët, sipas të cilit, për shkak të pranisë së Shkrimeve të Shenjta të mëparshme, shpallur profetëve të mëhershëm, nuk lind më nevoja për një Shkrim Hyjnor të ri. Në përgjigje është theksuar se Allahu deshi t'i fshinte Shkrimet e mëparshme si burime të ligjeve dhe dërgoi një Shkrim të ri, që është Kurani.¹⁸

“Çdo periudhë e kohës (*exhel*) ka librin (*kitab*) e vet (ku është shënuar caku i saj) është pohimi i fundit i vargut paraardhës (13:38). Pohimi në (13:39) lidhet me atë paraardhës. Në këtë mënyrë, (13:39) nuk mbron teorinë e shfuqizimit, por më tepër, të drejtën e posaçme të Zotit për të anuluar një Shkrim të mëparshëm dhe për ta zëvendësuar atë me Kuranin. Përveç kësaj, vargu në fjalë është shpallje mekase; atëherë është mrekullisht e çuditshme të sugjerohej se ky varg aludon për teorinë e shfuqizimit. Koncepti i shfuqizimit doli vetëm në Medinë, ku po zhvillohej një shoqëri e re, bazuar në ligjet islame.

Vargu (16:101) thotë: “Kur Ne zëvendësojmë një varg me një varg tjetër, dhe Allahu e di më së miri se çfarë shpall, ata thonë: ‘Ti je vetëm trillues!’ Nuk është ashtu, por shumica e tyre nuk dinë”. Ky varg është marrë si argument për vijueshmërinë në urdhërimet e Allahut, nëpërmjet Shpalljes në Kuran. Ky qëndrim është krejt i pambrojtur, sepse vargu është shpallje mekase dhe askush nuk mund të gjejë në shpalljet mekase një vijueshmëri të tillë të ligjeve. Vetë vargu (16:101) i referohet qortimit të kurejshëve, se Muhamedi (a.s.) po i fabrikonte vetë mesazhet në mënyra të ndryshme dhe i paraqiste ato në faza, në Emër të Zotit. Kurejshët nuk mund të kishin ngritur çështje të shfuqizimit të ligjeve në Mekë. Ky varg u kujtoi kurejshëve se nuk ishte Muhamedi (a.s.) që e shpallte Kuranin në faza, por Vetë Zoti, i Cili e dinte shumë mirë çfarë të shpallte në Kuran, ku dhe kur. Duke interpretuar vargun (16:101), Sejjid Meududij vuri re se në

18 Sejjid Maududi, *Tafhim*, vëll. 2, f. 465.

shpalljet mekase mund të gjendet i njëjti mesazh në stile të ndryshme dhe argumente të shpërndara në pjesë të ndryshme në Kuran. Ishte pikërisht kjo shpallje në faza, që i bëri kurejshët të pretendonin se Kurani ishte vepër e Muhamedit (a.s.), sikur të kishte qenë vërtet prej Allahut, atëherë ai do të ishte shpallur i gjithi njëherësh. Ai mbronte mendimin se shpalljet mekase nuk kanë vazhdimësi në ligjet islame.¹⁹

Vargu (17:86) thotë: “Me të vërtetë, sikur të donim Ne, do të ta merrnim ty atë shpallje që ta kemi dhënë, pastaj ti nuk do të gjeje askënd, që të ndihmonte për të kundër Nesh”. Padyshim që ky varg i referohet Fuqisë së Allahut për të larguar urdhrin e Vet, por nuk provon se Allahu ka dërguar një shpallje në Kuran dhe pastaj e ka hequr atë. Vargu pas tij: “Nëse nuk e bëjmë, është vetëm prej mëshirës nga ana e Zotit tënd. Vërtet që mirësia e Tij ndaj teje është kurdoherë e madhe”, rikonfirmon se Allahu, nga Mirësia e Tij mbi Profetin e Fundit, nuk do ta largonte atë që Ai i kishte shpallur atij. Ky varg bën fjalë për mundësinë e shfuqizimit dhe jo për praninë e dukurisë së shfuqizimit në Kuran. Në fakt, vargu (17:86) është pjesë e përgjigjes ndaj një pyetjeje të ngritur nga kurejshët në emër të judejve të Medinës, në lidhje me kuptimin e “shpirtit”. Përgjigja fillon që nga vargu (17:85): “Do të të pyesin ty për shpirtin. Thuaju: “Shpirti është çështje që i përket vetëm Zotit tim, ndërsa juve nuk ju është dhënë veçse pak dijeni” dhe mbaron me vargun (17:87). Shpirti, në fakt, është tërësisht shpallje në përkujdesje të Allahut se ku, kur, çfarë dhe kujt t’ia zbresë atë.²⁰ Mekkiu e shfrytëzonte vargun (17:86) në parimet bazë, për të pretenduar se Allahu ka ngritur disa pjesë shpalljesh të Kuranit nga zemrat dhe nga shkrimet²¹, se është spekulim i madh ose hamendje dhe “Në të vërtetë, hame ndja nuk e zëvendëson aspak të vërtetën” (10:36).

19 Po aty, vëll. 2, f. 572.

20 Këtu autori, në fakt, aludon për mendimin e dytë në lidhje me kuptimin e fjalës “ruuh” në këtë ajet, sipas të cilit ai është engjëlli Xhebrail (a.s.). (sh.p.).

21 Makki, *Al-'Idah*, f. 64.

Vargu (22:52) thotë: “Ne nuk kemi sjellë para teje (o Muhamed) asnjë të dërguar e asnjë profet, që djalli të mos i ndërhynte në leximin e tij (nga Shpallja). Por Allahu e zhdukte ndërhyrjen e djallit dhe më pas, i forconte Shpalljet e Veta. Allahu është i Gjithë-dijshëm dhe i Urtë”. Është krejt e qartë, edhe për një laik, se ky varg i referohet shfuqizimit të diçkaje të ndërfutur në zemrën e Profetëve nga ndërhyrja e shejtanit dhe nuk i referohet shfuqizimit të vargjeve kuranore. Megjithatë, disa *mufesirunë* vendosën ta interpretojnë këtë varg nën dritën e një tregimi të konsideruar gjerësisht si të trilluar në lidhje me vargjet famëkeqe satanike (tregim i cili përmend se si shejtani paskësh vendosur në gojën e Profetit (a.s.) disa vargje të vetat ku admiroheshin disa hyjni mekase të kurejshëve), si provë se si Allahu kishte fshirë këto shtojca satanike në Shpallje. Këta *mufesirunë* duket se kanë harruar garancinë e Allahut në vargun (15:19), që thotë: “Vërtet, Ne e kemi shpallur Kuranin dhe Ne do ta ruajmë atë me siguri”. Premtimi i Allahut për ta ruajtur Kuranin nuk bën thjesht të ditur ruajtjen e tij pasi të shpallet i tëri, por gjithashtu, edhe gjatë zbritjes së tij. Me fjalë të tjera, të pretendosh se shejtani ka mundur të ndërhyjë deri diku në procesin e shpalljes së *Sures En-Nexhm* (53), është të falsifikosh garancinë hyjnore të bërë në vargun (15:9), që Shpallja do të jetë e sigurt nga çdo lloj cenimi.

ARGUMENTET BAZUAR NË MENDIMET E DIJETARËVE SAHABË DHE TABIUNË

Ndërsa diskutojnë rëndësinë e shfuqizimit në Kuran, mbrojtësit e këtij mendimi citojnë tri deklarime që iu atribuohen tri *sahabëve*: Umer Ibn El-Khattabit, Ali Ibn Ebi Talibit dhe Abdullah Ibn Abbasit (Allahu qoftë i Kënaqur me të gjithë ata).

Pohimi i parë: Umeri (r.a.) ka thënë: “Ubej Ibn Kaëb është më i dituri prej nesh, sa i takon shfuqizimit”.²² Ibn Al-Xheuzij nuk ka dhënë zinxhirin e transmetimit të këtij citimi, kështu që besueshmëria e tij nuk mund të konstatohet. Përveç problemit të origjinalitetit të tij, nuk duhet që ta kthejë thënien e Umerit në referencë për ekzistencën e shfuqizimit në Kuran. Ai thjesht lavdëron dijeninë e Ubejit në lidhje me çështjen e shfuqizimit, por nuk shpreh në mënyrë të prerë se Ubeji ka qenë më i dituri në lidhje me çështjen e shfuqizimit në Kuran. Në fakt, Ubej Ibn Kaëbi kishte njohuri të Shkrimeve të mëparshme të Shenjta dhe, për këtë arsye, ai e dinte shumë mirë se cilat urdhra të Teuratit ishin anuluar nga Kurani.

Pohimi i dytë: Qëndrimi i Aliut (r.a.) është parashtruar në formën e një dialogu të zhvilluar ndërmjet tij dhe një tregimtari. Aliu e pyet atë, nëse ai ishte i vetëdijshëm për shfuqizuesin (*al-nasikh*) dhe të shfuqizuarin (*al-mansukh*). Kur ai mohon, Aliu e këshillon atë: “Ke shkatërruar veten tënde dhe të tjerët”.²³ Në çfarë mënyre ky transmetim përbën argument në favor të shfuqizimit në Kuran? A ishte tregimtari mësues i Kuranit, të cilin Aliu e paralajmëroi për një pasojë serioze të injorancës së tij, në lidhje me fenomenin e shfuqizimit në Kuran? Sigurisht që tregimtari nuk ishte mësues i Kuranit, por, ashtu siç e përçon edhe vetë emërtimi i tij ‘tregimtar’, vërtet, asgjë më shumë, por vetëm një tregimtar. Po të kishte qenë mësues i Kuranit, ai kurrë nuk do të ishte përmendur si tregimtar. Nga transmetimi duket se tregimtari mund të rrëfejë tregime të çdo lloji, duke përfshirë edhe tregime të popujve dhe të profetëve të mëparshëm, bazuar në të kuptuarit e tij të Shkrimeve të Mëparshme. Kur Aliu e pyet atë në lidhje me njohuritë e tij për shfuqizuesin dhe të shfuqizuarin, ai mbase ka qenë duke e pyetur atë në lidhje me Shpalljet shfuqizuese në Kuran dhe vargjet e shfuqizuara në Shkrimet e mëparshme.

22 Ibn al-Xhauzi, *Navasikh*, f. 19.

23 Po aty, f. 29-31.

Pohimi i tretë: Mendimi i Ibn Abbasit që është diskutuar më lart. Interpretimi prej tij i vargjeve të tilla, si (2:106), (3:7) etj., konfirmon mendimin e tij mbi ekzistencën e shfuqizimit në Kuran. Këto vargje u diskutuan tërësisht në lidhje me kuptimin e tyre. Ato nuk bëjnë fjalë për ekzistencën e shfuqizimit në Kuran, por për shfuqizimin që i bën Kurani Shkrimeve të Shenjta të mëparshme. Emri i Ibn Abbasit është keqpërdorur dhe abuzuar prej tyre për interesa të caktuara. Nëse të gjitha transmetimet që i atribuohen Ibn Abbasit, shqyrtohen në mënyrë kritike, ato mund të vërtetohen ose dobësinë e tyre, ose se janë të pabesueshme. Për shembull, komentuesi *Tenviir Al-Mikbaas* i atribuohet Ibn Abbasit. Megjithatë, studiuesit kanë provuar përtej çdo dyshimi, se dy transmetuesit që përcjellin mendime *tefsiri* të Ibn Abbasit janë gënjeshtarë dhe, për pasojë, janë të pabesueshëm. Nuk mund të fajësohet Ibn Abbasi, por transmetuesit si të pabesueshëm, të cilët i mveshin atij pohime të tilla.

Ndër dijetarët e *tabiunëve*, mbështetësit më të shquar të shfuqizimit janë Saaid Ibn al-Musajjab, Muxhahid Ibn Xhabr, Katakah Ibn Di'amah dhe Al-Dahhak ibn Muzahim. Gjithkush mund të gjejë në burimet përkatëse pohimet e tyre për vargje të caktuara që janë shfuqizuar. Përderisa ata i konsiderojnë disa vargje të Kuranit si të shfuqizuara, atëherë teoria e shfuqizimit në Kuran merret si e përligjur. Nuk ka dyshim se ata i kanë deklaruar disa vargje si të shfuqizuara, por ne duhet të shqyrtojmë se çfarë kanë dashur të thonë ata me këtë deklaram. Disa shembuj mund të mjaftojnë për ta kthjelluar çështjen.

Së pari, kur Enes Ibn Maliku u plak dhe nuk ishte më në gjendje të agjëronte gjatë Muajit të Ramazanit, atëherë, në vend të tij, ai ushqente të varfrit si kompensim për çdo ditë pa agjërim. Këtë e bënte nën dritën e lejes së dhënë në Kuran: "Ata që kanë vështirësi për të agjëruar, duhet të ushqejnë si shpërblim, nga një të varfër për çdo ditë agjërimi..." (2:184).²⁴ Enes Ibn Maliku, si të

24 Abu 'Ubayd al-Qasim ibn Salam, *Al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Kur'an al-'Aziz* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1990), f. 55.

tjerët, e konsideronte këtë lehtësim si të shfuqizuar. Atëherë, përse e praktikuan atë? Sipas tij, shfuqizimi i një gjykimi në Kuran nuk nënkuptonte kurrë pavlefshmëri të përhershme të urdhrit kuranor. Së dyti, Ibn Abbasi ka gjykuar se, pasi gruaja të lindë, asaj i lejohet të japë dëmshpërblim si shlyerje, në vend të agjërimit.²⁵ Shpesh, Ibn Abbasi thoshte se lejimi për të paguar shpërblim si shlyerje për agjërimin (2:184) ka qenë shfuqizuar. Po të nënkuptonte shfuqizim të përhershëm të këtij vargu, atëherë pse i lejonte ai gratë ta bënin një veprim të këtillë? Sigurisht që për të, shfuqizimi në Kuran nënkuptonte pazbatueshmëri të disa gjykimeve të Kuranit në situata të caktuara. Së treti, kur Abdullah Ibn Umeri ishte pyetur njëherë, për pozitën e një gruaje shtatzënë që agjëronte Ramazanin, por që ndjente shumë dehidrimin, ai e këshilloi ta prishte agjërimin dhe të paguante për shlyerjen e çdo dite të paagjësuar.²⁶ Sigurisht që ai e konsideronte atë lehtësim të shfuqizuar për burra dhe gra në gjendje normale dhe të shëndetshëm, por, për gratë shtatzëna dhe për të sëmurët, ai nuk e shikonte atë gjykim të shfuqizuar. Së katërti, Abu Al-Alijah nuk e agjëronte Ramazanin në moshë të thyer dhe, në vend të tij, paguante si shlyerje për çdo ditë të paagjësuar.²⁷

ARGUMENTI PËR EKZISTENCËN E GJYKIMEVE TË SHFUQIZUARA NË KURAN

Al-Zurkani ka parashtruar një argument në favor të fenomenit të shfuqizimit në Kuran, duke u shprehur se në Kuran ekzistojnë vargje të caktuara që kurrë nuk mund të praktikohen.²⁸ A

25 Po aty, f. 65.

26 Po aty, f. 63.

27 Po aty, f. 57.

28 Al-Zurkani, *Manahil*, vëll. 2, f. 472.

duhet ta marrim këtë si argument? Ku është prova për këtë? Kush ka vendosur që ky ose ai varg është shfuqizuar? A e ka treguar Allahu qartë Shpalljen e shfuqizuar në Kuran? Sigurisht që nuk ka asnjë pohim në Kuran, që t'u referohet vendimeve të shfuqizuara. Atëherë, a i ka identifikuar Profeti (a.s.) urdhrat praktikisht të pavlefshëm në Kuran? Nuk gjendet asnjë transmetim i tillë në literaturën e hadithit. Pohimi i Al-Zurkanit është thjesht hamendje, që do të thotë se ai dhe të tjerë nga komuniteti i studiuesve muslimanë shpikën dyshime nga vetja e tyre, se disa nga vargjet e Kuranit ishin praktikisht, përgjithmonë të pavlefshme. Për ironi, identifikimi i gjykimeve të shfuqizuara në Kuran ka qenë në të kaluarën dhe vazhdon të jetë një akt manipulimi i Kuranit, i motivuar personalisht.

Studiuesit e shfuqizimit, *fukaha* dhe *mufessirun*, kanë dësh-tuar në përpunimin e parimeve të shfuqizimit, në mënyrë që t'u japin atyre formë universale. Studiues të ndryshëm kanë zhvilluar kriteret e veta të fenomenit të shfuqizimit në Kuran, që është edhe arsyeja pse ata nuk kanë mundur të pajtohen unanimitisht, se cilat vargje janë shfuqizuar.

Pas këtij deklarimi, qëndron një hipotezë, se numri i vargjeve të shfuqizuara mund të reduktohet edhe më tej. Ndoshta Shah Veli-Allah Al-Dehlevij e nisi këtë sfidë dhe e zvogëloi numrin e vargjeve të shfuqizuara nga njëzet e një, në vetëm pesë. Ky kufizim i madh i vargjeve të shfuqizuara u bë bazuar në interpretimin e vargjeve të lidhura me çështjen në fjalë. Sipas Al-Dehleviut, vargjet e vetme të shfuqizuara në Kuran janë: (2:180), (2:240), (8:65), (33:52) dhe (58:12).²⁹ Është interesante se këto pesë vargje janë deklaruar si të pashfuqizuara nga ithtarët e tjerë të ekzistencës së shfuqizimit.³⁰ Për pasojë, asnjë varg i Kuranit nuk është i shfuqizuar. Në këtë rast, pozicioni i Al-Zurkanit në lidhje me ekzistencën e vargjeve të shfuqizuara në Kuran, rezulton të jetë i pambrojtur.

29 Shah Vali Allah al-Dehlai, *Al-Fauz al-Kabir*, Khurshid Anvar, Urdu trans. (Deoband, India: Kutub Khana Husayniyah, n.d.), f. 252-312.

30 Israr Ahmad Khan, *Qur'anic Studies: An Introduction* (Kuala Lumpur: Zaman Islam Media, 2000), f. 223-226.

ARGUMENTI I BAZUAR NË PRETENDIMIN E EKZISTENCËS SË MARRËVESHJES

Disa komentues të Kuranit dhe dijetarë të studimeve kuranore pretendojnë se ekziston një marrëveshje në mesin e umetit musliman, lidhur me ekzistencën e shfuqizimit në Kuran. Ibn Al-Xheuzi shprehet se *ulematë* kanë një dakordësi në lidhje me ekzistencën e fenomenit të shfuqizimit në Kuran, por disa nuk janë pajtuar për këtë.³¹ Al-Nahas pohon se disa njerëz e kanë hedhur poshtë ekzistencën e vargjeve shfuqizuese dhe të shfuqizuara në Kuran, por qasja e tyre nuk është e arsyeshme, sepse ata i kundërvihen marrëveshjes së umetit musliman dhe kushtëzimeve kuranore mbi këtë çështje.³² Al-Sujuti pretendon se ekziston kjo dakordësi midis muslimanëve për praninë e shfuqizimit në Kuran.³³ Al-Zurkani ndryshon pak pohimin e tij (duke u shprehur): “Brezat e parë të dijetarëve muslimanë (*selef al-ummah*) kanë pasur dakordësi mendimi mbi faktin se kanë ndodhur shfuqizime në legjislacionin islam”.³⁴

Në pohimet e Al-Nahasit dhe të Ibn Al-Xheuzit ka një pranim të qartë të ekzistencës së polemikës midis dijetarëve, mbi fenomenin e shfuqizimit në Kuran. Që të dy pranojnë se disa e kanë refuzuar teorinë e shfuqizimit. Atëherë, si mund të flitet për konsensus?! Ata vetë e kanë vënë në diskutim pozitën e tyre. Konsensusi ndodh vetëm atëherë, kur të gjithë dijetarët, pa asnjë përjashtim, pajtohen me çështjen në fjalë. Qoftë edhe mospajtimi i një dijetari të vetëm e bën atë çështje të diskutueshme. Al-Sujuti e ka shmangur përmendjen e mendimit ndryshe mbi shfuqizimin, edhe pse ai e dinte shumë mirë natyrën e situatës. Ai shpesh ka huazuar ide dhe të dhëna nga vepra e Al-Zerkeshit, *Ulum al-Kuran*. Duke qenë çështja kështu, atëherë, përse ai nuk

31 Ibn al-Xhauzi, *Navasikh*, f. 17.

32 Po aty.

33 Xhalal al-Din al-Sujuti, *Al-Itkan fi 'Ulum al-Kur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), vëll. 2, f. 40.

34 Al-Zurkani, *Manahil*, vëll. 2, f. 472.

mori nga Al-Zerkeshi edhe pohimin lidhur me polemikën e dijetarëve muslimanë mbi çështjen e shfuqizimit?

Al-Zerkeshi iu është referuar mendimeve të disa dijetarëve të tjerë, të cilët e kanë konsideruar Kuranin si shfuqizues të Shkrimeve të Shenjta të mëparshme dhe jo të vetë shpalljeve të veta. Duket se Al-Zerkeshi ka mbështetur idenë se Kurani është i ruajtur nga çdo lloj kundërshtie. Për të provuar të kuptuarit e tij të çështjes, ai citon vargun (15:9): “Sigurisht, Ne e kemi shpallur Kuranin dhe, sigurisht, Ne do ta ruajmë atë”.³⁵ Al-Zurkani sugjeron dakordësinë e dijetarëve muslimanë mbi shfuqizimin në ligjin islam dhe përshkruan mospajtimin e dijetarëve të tjerë nga kohët e para, deri në kohët moderne.³⁶

Aktualisht, nuk ekziston asnjë marrëveshje mbi shfuqizimin në Kuran, midis dijetarëve muslimanë. Dijetarët janë ndarë në grupe: njëri e mbështet atë, ndërsa tjetri e mohon atë. Përveç kësaj, pretendimi i konsensusit hedh poshtë realitetin sot në histori. Al-Razi është shprehur se një marrëveshje ndërmjet dijetarëve muslimanë nuk përbën bazë të mjaftueshme për të anuluar fuqinë ligjore praktike të vendimeve kuranore.³⁷

AJETET E SHPATËS (*ES-SEJF*) DHE AJETET E LUFTIMIT (*AL-KITAL*)³⁸ PËRBALLË AJETEVE TË BUJARISË DHE TË DREJTËSISË NDAJ JOMUSLIMANËVE

Një numër vargjesh në Kuran i nxisin besimtarët t’i mbajnë dhe t’i trajtojnë jobesimtarët me bujari. Për shembull, vargu (4:90):

35 Al-Zerkeshi, *Al-Burhan*, vëll. 2, f. 174-175.

36 Al-Zurkani, *Manahil*, f. 483.

37 Fakhr al-Din al-Razi, *Mefatih al-Ghaib* (Beirut: Dar Ihja’ al-Turath al-‘Arabi, 1997), vëll. 2, f. 234.

38 Vargjet e shpatës dhe vargjet e luftës që autori i shpjegon më poshtë (sh.p.).

“Në qoftë se ata (luftëtarët jo-muslimanë) shmangen prej jush, nuk ju luftojnë dhe ofrojnë paqe, atëherë për ju Allahu nuk lë shteg, që të luftoni kundër tyre”. Pjesa e dytë e vargut (5:2) thotë: “Dhe, të mos ju nxisë urrejtja ndaj disa njerëzve, që ju penguan të vizitoni Qabenë, pra, kurrse si të mos ju nxisë, që t’i sulmoni! Ndhimoheni njëri-tjetrit në punë të mira, në të ruajturit nga të këqijat dhe jo në gynahe e armiqësi!” Shprehja me të cilën nis vargu (20:130), thotë: “Prandaj, duroje (o Muhamed) atë që thonë ata!...”, ndërsa vargu (33:48) këshillon: “Mos i dëgjo mohuesit dhe hipokritët! Mos i përfill fyerjet e tyre dhe mbështetu tek Allahu! Allahu mjafton për mbrojtës”.

Këto vargje dhe shumë të tjerë e këshillojnë Profetin (a.s.) dhe ndjekësit e tij të jenë të durueshëm ndaj sjelljes së pacipë të armiqve, të jenë bujarë ndaj jobesimtarëve dhe të jenë të drejtë ndaj jomuslimanëve. Megjithatë, mbështetësit e vendosur të shfuqizimit kanë guxuar t’i deklarojnë të gjitha këto urdhërime të Mëshirëplotit, si të anuluar dhe të pavlefshme, duke u mbështetur në dy thënie (9:5): “Atëherë, vritini idhujtarët, kudo që t’i ndeshni, zërin robër, rrethojini dhe bëjini pusi kudo!” dhe (9:29): “Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun dhe as në Ditën e Kiameetit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, si dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin *xhizjen*³⁹ me dorën e tyre, duke qenë të përlulur”. Këto dy vargje njihen në terminologjinë e jurisprudencës, si *ajat al-sejf* dhe *ajat al-kital*.

39 “*Xhizje*” quhet taksa, nëpërmjet të cilës hebrejntë dhe të krishterët shprehnin njohjen e tyre për shtetin islam. Pagimi i kësaj takse u jepte atyre statusin e “*dhimmi-t*” - të mbrojturit, përmes të cilit fitonin të drejtën të jetonin në paqe dhe siguri në shtetin islam dhe të ushtronin pa pengesë fenë e tyre. Sigurisht që kjo taksë nuk ishte diskriminuese, sepse hebrejntë dhe të krishterët ishin të përjashtuar nga dhënia e zekatit, që, për shkak të veçorive të tij, ishte detyrim vetëm për besimtarët. Në kohën e Profetit Muhamed (a.s.), sasia e *xhizjes* ishte dhjetë derhemë (rreth 30 gram argjend) për çdo mashkull të rritur, që në kohën tonë është e barasvlershme me shpenzimet ushqimore të dhjetë ditëve. Gjithsesi, gratë, fëmijët, skllëvërit dhe të varfrit ishin të përjashtuar nga kjo taksë.

Katadah Ibn Di'amah vërente: "Çdo varg në Kuran që këshilloshmangien e konfliktit me jobesimtarët, qëndron i shfuqizuar nga *ajat al-sejff* dhe *ajat el-kital*".⁴⁰ Sa për llogaritjen e Ibn Al-Xhauzit të rreth njëqind e dhjetë vargjeve që promovojnë shpirtbutësi, mirësi, durim dhe bujari ndaj jobesimtarëve, ato konsiderohen të shfuqizuara nga *ajat al-sajf* dhe *ajat al-kital*. Ai nuk pajtohej me këtë numër, por mbështeste shfuqizimin e vetëm dymbëdhjetë prej tyre. *Ajat al-sajf* dhe *ajat al-kital* kanë qenë shpallur në lidhje me situatën e luftës. Kur situata është normale (d.m.th. jo situatë lufte), atëherë këto dy vargje mbeten të pazbatuara. Marrëveshjet e Profetit (a.s.) për paqe me hebreujt, me fiset arabe, veçanërisht me kurejshët dhe me palë të tjera ndërluftuese, shërbejnë si fakte të mjaftueshme për politikën e Islamit, për bashkekzistencë paqësore. Duket se imazhi i muslimanëve në Perëndim si terroristë, është rrjedhim i shfuqizimit të bujarisë ndaj jomuslimanëve.

ARGUMENTET KUNDËR EKZISTENCËS SË SHFUQIZIMIT NË KURAN

Në ballë të lëvizjes kundër teorisë së shfuqizimit ka qenë Abu Muslim Al-Asfahani. Argumentet e tij për të rrëzuar pretendimin e ekzistencës së shfuqizimit në Kuran janë dy llojesh: Pohimi dhe interpretimi i Kuranit.

Sipas Al-Asfahanit, pohimi i Kuranit që mohon ekzistencën e shfuqizimit në Kuran, është: "Atij (Kuranit) nuk mund t'i afrohet gënjeshtër nga asnjëra anë. Kjo është Shpallje prej Një të Urti që meriton të gjitha lavdet". (41:42). Ai e ka konsideruar teorinë e shfuqizimit një falsitet (*bati*).⁴¹ A është korrekt pozicioni i tij?

40 Ibn al-Xhauzi, *Navasikh*, f. 208.

41 Al-Razi, *Mafatih*, vëll. 1, f. 640.

Al-Zurkani e kundërshton mendimin e Al-Asfahanit, me bindjen se shfuqizimi në Kuran është e vërteta (*El-Hakk*) dhe jo falsitet (*batil*). Megjithatë, Al-Zurkani nuk sjell asnjë argument për të provuar pretendimin e tij, përveç vargut (2:106), i cili, siç e kemi parë më lart, shpreh se Allahu bën shfuqizim jo në Kuran, por në Shkrimet e Shenjta të mëparshme, me anë të Kuranit. Është e vështirë të pranohet teoria e shfuqizimit në Kuran si e vërteta (*El-Hakk*), sepse shfuqizimi parasheh ekzistencën e kundërshtive (*tearud* dhe *tenakud*). Nocioni i kundërshtisë ndërmjet dy vargjeve në Kuran është i pavërtetë. Al-Zurkani i qëndronte mendimit se shfuqizimi tregon pezullimin e fuqisë ligjore të një vargu kuranor, por pa e cenuar pozitën e tij, për të vazhduar së qeni pjesë e Shpalljes kuranore.⁴²

Al-Zurkani harron se të recitosh një varg kuranor dhe të besosh në vërtetësinë e tij, si pjesë e Kuranit, kërkon medoemos pranimin e tij si urdhër. Çdo urdhër i Kuranit paraqet të vërtetën nga çdo këndvështrim i mundshëm: është një Shpallje nga lart; është pjesë e Kuranit; duhet të besohet si më i shenjt; duhet të lexohet si urdhër i Allahut dhe duhet të zbatohet kudo që të ketë lidhje. E megjithatë, teoria e shfuqizimit e hedh mënjanë vlefshmërinë e vargut në kuptimin e zbatimit të tij praktik. Sigurisht që kjo është njëllëj sikur ta konsiderosh atë të pavlefshëm. Pavlefshmëria e një urdhri kuranor e shndërron atë në fals. Për pasojë, argumenti i Al-Asfahanit duket se është i logjikshëm.

Al-Asfahani propozon se vargjet kuranore më mirë duhet të interpretohen sesa të shfuqizohen. Mbështetësit e shfuqizimit, për shembull, e shpallin vargun (2:180) si të shfuqizuar: “Ju është urdhëruar që, nëse ndonjërit prej jush i afrohet vdekja dhe ka pasuri për të lënë pas, atëherë të lërë testamentin në mënyrë të arsyeshme për prindërit dhe farefisin! Ky është detyrim për besimtarët e devotshëm”. Al-Asfahani interpreton se ky varg ka mbetur praktikisht i vlefshëm, duke thënë se testamenti duhet

42 Po aty.

lënë, siç thekson vargu, në mënyrë të arsyeshme (*bi al-maëruf*). Më pas, ai shpjegon se *al-maëruf*, këtu ka kuptimin “në përputhje me urdhrin e Allahut”, të shprehur në vargjet e trashëgimisë (*Ajat al-mirath* 4:7-14). Sigurisht që *al-maëruf* nuk do të thotë “sipas zakonisht më të njohur në një shoqëri”, por do të thotë “çfarë është e mirë”. Veç kësaj, e mirë është vetëm ajo që Allahu e konsideron të mirë. Nuk ka asgjë të keqe në këtë trajtim interpretues të Al-Asfahanit dhe sugjerimi i tij duket mjaft racional. Me këtë metodë të interpretimit të Kuranit, mund të zbulohet vlefshmëria praktike e vargjeve të ashtuquajtura të *shfuqizuara*. Pozita e Abu Muslimit provohet mjaftueshëm nga Kurani. Vargje të tilla si: (2:185), (4:82), (5:3), (11:1), (17:82), (36:2) dhe (39:28), shprehin, pa asnjë mëdyshje, se Kurani në tërësinë e tij është gjithnjë e më tepër mëse i përshtatshëm në jetën e njeriut.

Vargu (2:185) thotë: “Muaji i Ramazanit është ai, në të cilin ka zbritur Kurani, që është udhërrëfyes për njerëzit, plot me shenja të qarta për rrugën e drejtë dhe dallues (i së drejtës nga e gabuara)...”.

Ky varg flet për tri cilësi të Kuranit: burim i udhëzimit, provat e udhëzimit dhe kriteri standard për të drejtën dhe për të gabuarën. Këto tri cilësi janë të vlefshme për gjithë Kuranin. Në qoftë se shfuqizimi merret si i mirëqenë, atëherë kjo do të thotë se një pjesë e Shpalljes është e privuar nga këto cilësi. Çështja e shfuqizimit ka krijuar pështjellim dhe polemika të papajtueshme ndërmjet *ulemave* dhe masës së muslimanëve. Kjo nuk është një situatë udhëzimi, prandaj çdo gjë që zvogëlon pozitën e Kuranit si udhëzues, nuk është e qëndrueshme.

Vargu (4:82) thotë: “A nuk përsiatin ata për Kuranin?! Sikur ai të mos ishte prej Allahut, do të gjenin në të shumë kundërtënie”. Sipas këtij pohimi, Kurani është i pastër nga çdo lloj kundërtënie, megjithatë mbështetësit e teorisë së shfuqizimit këmbëngulin se në të gjenden ligje që janë në kundërshti me njëri-tjetrin. Tashmë kemi çështjen e zgjedhjes ndërmjet dy pohimeve: njëri nga Allahu dhe tjetri nga njeriu. Sigurisht që zgjedhja e drejtë

është ajo e Shpalljes së Allahut, sepse besimi në teorinë e shfuqizimit është baras me ekzistencën e kundërshtive mes vargjeve të Kuranit. Në qoftë se nuk ekziston asnjë konflikt midis urdhrave të Allahut, ashtu siç na informon vargu (4:82), atëherë ne mund të dalim në përfundimin se nuk ekziston fare shfuqizimi në Kuran.

Vargu (5:3) nxjerr në pah të ligjshmet dhe të paligjshmet për besimtarët: “Sot jua përsosa fenë tuaj, e plotësova dhuntinë Time ndaj jush dhe zgjodha që Islami të jetë feja juaj...”. Me shpalljen e këtij mesazhi, Profeti (a.s.) dhe ndjekësit e tij u siguruan për mbrojtjen e Kuranit. Teoria e shfuqizimit e mohon këtë dhe shtyn me forcë një ide, se Kurani qenka akoma i papërkryer.

Vargu (11:1) thotë: “*Alif, Laam, Raa*. Ky është një Libër, vargjet e të cilit janë radhitur mrekullueshëm (*uhkimat*) dhe janë parashtruar me hollësi nga ana e Një të Urti të Gjithëdijshtëm”. Mesazhi i këtij vargu është shumë i qartë. Të dy kategoritë e vargjeve në Kuran - *Muhkemat* dhe *Muteshabihat* - janë plot urtësi. Asnjë boshllëk nuk mbetet në asnjërin lloj të vargjeve të Kuranit, përmes të cilit të mund të depërtonte mangësi e çdo lloji qoftë në Kuran. Ky varg u referohet dy cilësive të vargjeve kuranore: të përsosura dhe të shpjeguara në detaje. A i hapin rrugë shfuqizimit këto dytribute të Shpalljeve kuranore? Shfuqizimi qëndron në kontrast të zymtë ndaj këtyre dy vetive të Kuranit.

Në vargun (17:82) lexojmë: “Ne shpallim nga Kurani atë që është shërim dhe mëshirë për besimtarët...”. Gjithçka që është shpallur në Kuran, shërben si shërim për vuajtjen e njeriut në këtë jetë. Duke vlerësuar disa shpallje kuranore si *helm* për jetën praktike, ndërsa shfuqizimi është në fuqi, i pengon besimtarët të përfitojnë nga ky ilaç kuranor. Me fjalë të tjera, Kurani është kurë shëruese në tërësinë e tij, por, duke u nisur nga kjo, teoria e shfuqizimit e shndërron ndonjë pjesë të tij në lëngatë. Çdo pjesë e Kuranit është në mënyrë të padiskutueshme shërim, si kundërvënie të asaj që do të proklamoni *kampionët e shfuqizimit*.

Vargu (36:2) thotë: “(Betohem) për Kuranin plot urtësi!” Ky varg i referohet Kuranit si *Hakim* (i Urtë). Ky është edhe Atribut i Allahut të Lartësuar. Kurani është i urtë, sepse e ka origjinën nga i Urti. Ky atribut i Kuranit flet në vëllime të tëra për pozitën e tij të madhërishte: çdo urdhër i Allahut, secili prej tyre, është i përshtatshëm. Në qoftë se ndonjë varg i Kuranit largohet si i papërshtatshëm për njeriun, atëherë Kurani nuk mund të mbetet më i urtë. Teoria e shfuqizimit shërben si antitezë e këtij pozicioni kuranor.

Në (39:28) lexojmë: “(Ne e kemi shpallur) Kuranin në gjuhën arabe dhe pa asnjë kundërthënie...”. Megjithatë, teoristët e shfuqizimit, indirekt dhe në të vërtetë, shqiptojnë të kundërtën: “Kini mendjen! Në Kuran ka kundërthënie”. A nuk është pra, vetë teoria e shfuqizimit gjë tjetër, përveçse kundërthënie?! Teoria e shfuqizimit dhe deklarimi në vargun (39:28) qëndrojnë në kundërshti të drejtpërdrejtë me njëri-tjetrin. Atëherë, cili është për t’u pranuar dhe cili është për t’u refuzuar? Natyrisht që informacioni i përçaruar në vargun (39:28) përfaqëson të vërtetën.

Kurani iu shpall Profetit (a.s.). Atij iu garantua nga Allahu i Lartmadhëruar edhe shpjegimi (*bejan*) i Kuranit. Përderisa ai ua mësoi Kuranin pasuesve të tij, atëherë ai duhet t’u ketë dhënë atyre gjithçka që ka qenë e nevojshme për ta. Askush nuk mund të gjejë asnjë pohim të drejtpërdrejtë të Profetit (a.s.), që të tregojë për ndonjë varg të Kuranit, se mund të jetë praktikisht i pavlefshëm. Në qoftë se ka qëndruar i heshtur për këtë çështje, kjo do të thotë se asnjë varg nuk është shfuqizuar. Teoria e shfuqizimit ndikon negativisht integritetin e Kuranit. Çdo gjë që i shkakton Kuranit humbje të origjinalitetit të tij, logjikisht, mbetet e refuzuar.

PËRFUNDIM

Argumentet për fenomenin e shfuqizimit në Kuran mbështeten në disa vargje kuranore, në mendime të dijetarëve të brezave të

hershëm, në pretendime për ekzistencën e vargjeve të shfuqizuara në Kuran dhe pretendimeve të konsensusit. Në shumicën e rasteve, vargjet kuranore të përdorura si argumente në favor të teorisë së shfuqizimit, janë cituar gabim. Ato, ose janë lexuar jashtë kontekstit të tyre, ose janë parashtruar vetëm pjesërisht. Kur ato vargje lexohen plotësisht dhe në kontekstin e tyre, atëherë aty del mesazh tjetër. Leximi i Kuranit me gjysmë zemre është manipulim dhe jo interpretim. Koncepti i shfuqizimit në sytë e brezave të parë të dijetarëve nuk ka qenë ai që u interpretua më vonë. Për ta, shfuqizimi asnjëherë nuk ka treguar pezullim të përhershëm të urdhrave kuranorë. Pretendimet për marrëveshje janë një shtrembërim i situatës. Gjithnjë ka pasur polemikë mbi këtë çështje. Të pretendosh se disa vargje të Kuranit janë shfuqizuar është të hedhësh dyshim mbi origjinalitetin e Kuranit.

As Allahu, as Profeti i Tij, asnjëherë nuk e kanë udhëzuar njeriun në mënyrë kategorike, duke u shprehur se ky ose ai varg mund të jetë praktikisht i pavlefshëm. Ka shumë vargje në Kuran që shprehin qartë tipare të ndryshme të Kuranit (p.sh. udhëzues, i urtë, shërim etj.), të cilat e bëjnë të domosdoshme rëndësinë praktike të Kuranit në tërësinë e tij. Nuk ka asnjë pohim autentik të Profetit (a.s.), që t'u referohet vargjeve të shfuqizuara të Kuranit. Rruga e vetme e qëndrueshme për të zgjidhur polemikën, lidhur me çështjen e shfuqizimit, është që të bëhet përpjekje për të interpretuar vargjet përkatëse. Përpjekja e sinqertë për të kuptuar lidhjen praktike të vargjeve të diskutueshme, me siguri që do të sjellë rezultate.

REFERENCAT

- Abu Ubayd, Al-Kasim ibn Salam, *Al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Kur'an al-Aziz* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1990).
- Al-Dehlawi, Shah Wali Allah, *Al-Fawz al-Kabir*, translated into Urdu by Khurshid Anwar (Deoband, India: Kutub Khana Husayniyah, n.d.).
- Islahi, Amin Ahsan, *Tadabbur-i-Qur'an* (Delhi: Taj Company, 1997).
- Al-Xheuzij, Abd al-Rahman Ibn, *Nawasikh al-Qur'an* (Beirut: Dar-al-Kutub al-Ilmijah, n.d.).
- Khan, Israr Ahmad, *Qur'anic Studies: An Introduction* (Kuala Lumpur: Zaman Islam Media, 2000).
- Makki, Ibn Abi Tlib, *Al-Idah li Nasikh al-Qur'an wa Mansukhihi* (Jeddah: Dar al-Manarah, 1986).
- Mawdudi, Seyyed, *Tafhim al-Qur'an* (Lahore: Idara Tarjuman al-Qur'an, 1997).
- Al-Razi, Fakhr al-Din, *Mafatih al-Ghayb* (Beirut: Dar Ihja al-Turath al-Arabi, 1997), vëll. 2.
- Subhi, Salih, *Mabahith fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 2000).
- Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000).
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir, *Jami al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).
- Al-Zarkashi, Badr al-Din, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar-al-Ma'rifah, 1994).
- Al-Zurqani, Muhammad Abd Azim, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1998).



2

Drejt Artikulimit të Bazuar në Kuran të Konceptit të “Luftës së Drejtë”

Aisha Y. Musa

*Luftoni në Rrugën e Allahut, ndaj atyre që luftojnë kundër
jush, por mos e kaloni kufirin!*

(Kuran, 2:190)

HYRJE

SOT, fjala *xihad* është bërë një pjesë shumë e spikatur e leksikut të anglishtes (nënkupto edhe të shqipës, shën. përkth.). Një kërkim i fjalës “*jihad*” në Amazon.com, në kategorinë e “*Islamit*”, gjen të listuar më shumë se 1000 libra, duke filluar që nga punime shkencore dhe akademike, e deri te propaganda sarkastike anti-muslimane. Duke hyrë në përdorimin popullor të anglishtes, gjithsesi, fjalës i mvishen ngjyrime kuptimore të cilat nuk i mbështet përdorimi i saj në Kuran. Më tinëzari prej këtyre, është interpretimi i zakonshëm i fjalës *xihad* si “luftë e shenjtë”.

Tashmë edhe muslimanët, edhe jomuslimanët, shpesh e përkthejnë fjalën *xhihad* si “luftë e shenjtë”. Shpesh, njerëzit marrin vargje ose pjesë vargësh nga Kurani, duke injoruar kontekstin dhe vargjet e lidhura me të, për ta bërë Islamin të duket si luftënxitës dhe i dhunshëm, ose për të justifikuar armiqësinë dhe sulmin.

Ndër jomuslimanët, ky term buron si nga injoranca e përgjithshme, e përhapur gjerësisht rreth Islamit, ashtu edhe nga pri-rja për të parë sjelljen e dhunshme të grupeve dhe të individëve, të cilët e identifikojnë veten si muslimanë dhe pretendojnë një agjendë islamike, përgjithësisht si përfaqësuese e Islamit. Koncepti popullor i *xhihadit* si “luftë e shenjtë”, gjithashtu, ushqehet edhe nga një rrymë gjithnjë e në ngritje e propagandës anti-islame, nga një mori pseudo-studiesish.¹

Fatkeqësisht, keqkuptimi i kësaj çështjeje nuk gjendet vetëm ndër jomuslimanët. Disa që e identifikojnë veten si muslimanë, ndihmojnë të përjetësohet ky keqkuptim, duke nxitur akte terrorizmi dhe dhune në emër të Islamit. Të parët dhe të dytët nxisin dhe përfitojnë nga propaganda e njëri-tjetrit dhe secili i ofron tjetrit argumente dhe justifikime për besimet dhe sjelljet e tyre. Propagandistët e portretizojnë Islamin si të dhunshëm në thelb, ndërsa militantët reagojnë me dhunë ndaj asaj që ata e shikojnë si sulm kundër Islamit. Çfarë humbet ndërmjet veprave të militantëve dhe fjalëve të propagandistëve, është çdo kuptim i përdorimit kuranor të fjalës *xhihad* dhe si ai mund të lidhet, ose mund të mos lidhet me konfliktin e armatosur. Sfida që kemi sot para nesh, është të përftojmë një kuptim autentik të xhihadit, të bazuar në Kuran, dhe të përcaktojmë se si ai kuptim e drejton lidhjen e tij me konfliktin e armatosur, me qëllim që të artikulojmë parime të bazuara në Kuran, të asaj që mund të quhet “luftë e drejtë”. Parimet ndahen në dy kategori: përligjja e luftës (*jus ad bellum*) dhe sjellja e drejtë në luftë (*jus in bello*).

1 Për shembull: Andrew Bostom's, ed., *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims* (New York: Prometheus Books, 2008); and Robert Spencer's, *Onward Muslim Soldiers: How Jihad Still Threatens America and the West* (Washington: Regnery Publishing Inc., 2003).

Kjo kumtesë propozon një analizë të fjalëpërfjalshme dhe tërësore të tekstit nga një këndvështrim bashkëkohor, duke aplikuar parimin e komentimit kuranor *tafsir al-Kuran bi al-Kuran* (shpjegimi i Kuranit nëpërmjet Kuranit)² dhe të parimit të jurisprudencës *al-aslu fi al-kelam al-hakikah* (rregulli bazë në të folur është kuptimi i drejtpërdrejtë),³ pa e përthyer atë përdorim kuranor nëpër optikën e historisë dhe të traditës. Kjo kumtesë do të analizojë përdorimin kuranor të fjalës *xhihad*, bashkë me fjalët e tjera të së njëjtës rrënjë (*xh-h-d-ج-ه*) dhe sinonime të tjera, të cilat mbartin një kuptim të atij përdorimi, të tilla si *kital* (قتال - *luftim*) dhe *harb* (حرب - *luftë*)⁴, me qëllim që të zbulojmë një kuptim të artikulimit kuranor të parimit të “luftës së drejtë”, kuptim që të jetë edhe bashkëkohor, edhe autentik. Lexim tërësor është ai, gjatë të cilit teksti lexohet si një tërësi integrale, vargjet e të cilit kuptohen nën dritën e njëri-tjetrit. Një lexim i fjalëpërfjalshëm dhe tërësor është ai që nis nga kuptimi i drejtpërdrejtë i tekstit në arabisht dhe merr në konsideratë fushën kuptimore të fjalës rrënjë, së bashku me aspektet e ndryshme morfologjike e sintaksore që i shërbejnë kuptimit. Ashtu siç konsideron edhe mënyrat në të cilat fjalët e prejardhura nga kjo rrënjë janë përdorur në të gjithë Kuranin, si dhe kontekstin në të cilin përdoren fjalë të veçanta. Trajtimi i propozuar fillon nga supozimi se, siç ka treguar Fadlur-Rahman, ekziston një unitet themelor në Kuran dhe se fjalët dhe vargjet e tij nuk duhet të kuptohen të izoluar.⁵

Ekzaminimi do të fillojë duke identifikuar çdo rast ku përdoren në Kuran këto fjalë dhe termat e lidhura me to, që burojnë nga e njëjta fjalë-rrënjë arabisht. Sapo të identifikohen termat

2 Muhammad Ali al-Sabuni, *Mukhtasar Tafsir Ibn Kethir*, 1, 28, Al-Muhaddith Program. 11.36 available at <http://www.muhammadith.org/quran.html#Download>.

3 Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Ra'iq*, vëll.1. 02, Al-Muhaddith Program. 11. 36 (CD).

4 Të dyja këto fjalë janë sinonime dhe në Kuran të dyja janë përkthyer “luftë” në vargjet përkatëse. (sh.p.).

5 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), f. 2-3.

përkatëse, atëherë do të shqyrtohet edhe konteksti në të cilin ato janë përdorur.

Pse është e rëndësishme të kërkohet këndvështrimi kuranor mbi çështjen e *xihadit*? Së pari, sepse muslimanët besojnë se Kurani është Libri i Allahut dhe autoriteti themelor i cili përcakton çështjet e besimit dhe të praktikave të Islamit. Të gjitha burimet e tjera e marrin informacionin prej tij dhe në varësi të tij. Nëse diçka është “islame” ose “jo-islame”, pikësëpari kërkohet prej Kuranit. Përgjithësisht, pas këshillimit të tekstit, muslimanët u kthehen burimeve të tjera autoritare për sqarim dhe për shtjellim të hollësishëm. Prandaj, interpretimi dhe shpjegimi i Kuranit fillon me vetë Kuranin, duke u nisur nga ideja se disa pjesë të Kuranit shpjegojnë disa të tjera (*jufessiru al-Kuran baëduhu baëda*), ose interpretimi i Kuranit me Kuran (*tafsir al-Kuran bi al-Kuran*). Parimet e shtjelluara nëpërmjet një analize të tillë tërësore, mund të përdoren në kombinim me informacionet nga burimet e tjera, si nga tradita profetike (*hadith*) dhe nga literatura biografike e të Dërguarit (*sirah*), për të formuluar përgjigje islame të zbatueshme ndaj situatave bashkëkohore.

TERMINOLOGJIA E LIDHUR ME LUFTËN NË KURAN

Ndoshta asnjë temë nuk është aq e keqkuptuar dhe aq e keqinterpretuar, sa pozicioni i Kuranit në lidhje me luftën dhe betejat. Me qëllim ekzaminimit të tekstit, për të përcaktuar qëndrimin e tij mbi këtë çështje apo çdo çështje tjetër, duhet filluar nga ekzaminimi i terminologjisë. Saktësisht, çfarë thotë teksti dhe si e thotë atë? Kur Kurani i adresohet luftimit, ai nuk përdor fjalën *xihad*, por fjalën *kital*. Nuk ekziston asnjë koncept i luftës së shenjtë (*al-harb al-mukaddasah*) në Kuran. Edhe pse termi *xihad* shpesh kuptohet se i referohet luftës, Kurani e përdor atë

në një kontekst shumë më të gjerë. Le të ekzaminojmë tani përdorimin nga Kurani të secilit prej këtyre termave, duke aplikuar parimin se disa pjesë të Kuranit shpjegojnë disa të tjera (*jufessiru al-Kuran ba’duhu ba’da*).

XHIHAD

Emri *xhihad* përdoret vetëm katër herë në Kuran. Folja *xhaahada* (جاهد -luftoj, përpiqem, këmbëngul) në forma të ndryshme përmendet 31 herë.⁶ Asnjë prej këtyre nuk i referohet drejtpërdrejt luftës, pa përmendur pastaj në mënyrë specifike për veprimin ushtarak. Në 14 nga 31 rastet kur folja *xhaahada* (جاهد) përmendet në Kuran, përpjekja për Çështjen e Allahut, përdoret në një kontekst shumë të përgjithshëm, si cilësi e besimtarëve. Shumë nga këto vargje kanë thujtë të njëjtin formulim: *el-Ledhine Amenu uel-ledhine haxheru ue xhahedu fi Sebilil-lah* (Vërtet, ata që besuan dhe ata që mërguan e luftuan në Rrugë të Allahut...).⁷ Dy raste tregojnë se si hipokritët urrejnë të përpiqen për Çështjen e Allahut dhe mundohen t’i shmangen asaj.⁸ Aty ku Kurani, në mënyrë specifike, urdhëron për përpjekje, nuk ka asnjë referencë për veprim luftarak.⁹ Vargjet (29:8) dhe (31:15) u japin leje besimtarëve të mos u binden atyre prindërve që përpiqen (*xhaahada*) t’i detyrojnë ata, që t’i shoqërojnë diçka në adhurim Allahut.¹⁰ Edhe në situata të tilla, besimtari urdhërohet të jetë i kujdesshëm dhe i drejtë ndaj prindërve. Të marra së bashku,

6 *The Holy Qur’an* (CD) (Harf Information Technology, 2002), versioni. 8.0. Qur’an search on *j-h-d* (ج-ه-د).

7 (2:218); (3:142); (5:54); (8:72, 74, 75); (9:16, 20, 44, 88); (16:110); (29:6, 69) dhe (49:15).

8 (9:81, 86).

9 (5:35); (9:41, 73); (22:78); (25:52) dhe (66:9).

10 Këto dy raste në shqip janë përkthyer “nxisin” dhe “mundohen” në vargjet përkatëse (sh.p.).

këto vargje na tregojnë se besimtarët duhet të jenë të gatshëm të bëjnë përpjekje të mëdha për Çështjen e Allahut, duke përdorur pasurinë dhe veten e tyre. Këto përpjekje (*xhihad*) mund të përfshijnë ose mund të mos përfshijnë luftën.

Kuptimi i gjerë dhe i përgjithshëm i *xhaahada* në Kuran i ka shtyrë juristët klasikë muslimanë të dallojnë katër lloje të xhihadit: xhihadi i zemrës, xhihadi i gjuhës, xhihadi i dorës dhe xhihadi i shpatës. I pari i këtyre, përpjekja për të pastruar zemrën nga ndikimet e shejtanit, konsiderohet si xhihadi më i madh. Xhihadi i gjuhës dhe i dorës kuptohet se u referohen përpjekjeve të misionit bindës dhe kryerjes së veprave të mira, ndërsa xhihadi i shpatës i referohet në mënyrë të veçantë, përdorimit të forcës në mënyrë të drejtë dhe kur është e nevojshme.¹¹

Ashtu si dijetarët klasikë para tyre, edhe dijetarët muslimanë bashkëkohorë kanë shquar përgjithshmërinë dhe gjerësinë e termit xhihad. Dijetari i ndjerë egjiptian, Muhamed al-Gazali, shkruan në librin e tij "*Koment tematik mbi Kurandin*":

Në kohën tonë, xhihadi rrok një gamë të gjerë aktiviteteesh, duke përfshirë shpikjet, zhvillimin dhe ndërtimet në tokë, në det dhe në hapësirën kozmike. Ai nënkupton punë kërkimore në të gjitha fushat, për të përfituar një kuptim më të gjerë dhe më të thellë të botës dhe të të gjitha fenomeneve të lidhura me të.¹²

Kësisoj, ndërsa përdorimi i drejtë i dhunës, kur është e nevojshme, është një nga format e xhihadit, termi *xhihad* nuk është sinonim me luftën. Lufta që kryhet në përputhje me vlerat dhe idealet islame, është vetëm një nga mënyrat me të cilat mund të përpiqen individët dhe komuniteti, me pasurinë dhe me veten e tyre, në Çështjen e Allahut. Një luftë e tillë, është një nga format e njohura të *xhihadit*. Megjithatë, kur Kurani adreson luftën, përdoret fjala *kital*, në vend të fjalës *xhihad*.

11 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), f. 56-57.

12 Shaykh Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Herdon, VA: The International Institute for Islamic Thought, 2000), f. 263.

KITAL NË KURAN

Ashtu si fjala *xhihad*, në gjuhën arabe fjala *kital* është emër prejfoljor i formës së III-të. Rrënja e saj është *k-t-l* (قتل), e cila mbart kuptimin shkaktoj vdekje, vras.¹³ Forma e III-të i shton kësaj rrënje kuptimin e përpjekjes. Kështu, “të përpiqesh që të shkaktosh vdekje/të vrasësh”, do të thotë “të luftosh” (*kaatele/jukaatilu*).¹⁴ Ndërkohë që përdorimi kuranor i *xhihadit* dhe i termave të lidhur me të është krejt i përgjithshëm, përdorimi prej tij i termit *kital* është shumë më specifik. Pësia e vëmendjes që Kurani i jep kësaj çështjeje, tregon se sa serioze është marrja e jetës ose marrja potenciale e jetës në Islam.

Rrënja *k-t-l/vras* (قتل) shfaqet 170 herë në 122 vargje të Kuranit.¹⁵ Nga këto shfaqje, vetë fjala *kital* (luftim, të luftuar) shfaqet 10 herë në 13 vargje, ndërsa emri prejfoljor i formës *kaatele/jukaatilu* (قاتل/بقاتل) shfaqet 52 herë. Fjala *kaatele* (قاتل - vras) në format e ndryshme të zgjedhimit të saj, bashkë me emrin e saj foljor (*katl/vrasje*-قتل), shfaqet 98 herë në 77 vargje. Në disa vargje përmenden të dyja fjalët. Denduria me të cilën përmendet rrënja e fjalës në Kuran është tregues i seriozitetit të marrjes së jetës, ose përpjekjes për të marrë jetën e njeriut. Rregulli i përgjithshëm kuranor për vrasjen artikullohet në vargun (17:33): “Mos ia merrni jetën njeriu, gjë që Allahu jua ka ndaluar ta bëni, përveçse kur e kërkon e drejta! Nëse dikush vritet padrejtësisht, Ne i kemi dhënë pushtet trashëgimtarit të tij (të kërkojë shpazim). Por edhe ai të mos e teprojë në vrasje, sepse ai është i ndihmuar (nga ligji dhe drejtësia islame)”. Ndërsa kulmi i seriozitetit për marrjen e jetës njerëzore theksohet akoma më tej, në vargun (5:32), i cili përshkruan vrasjen e parë të kryer nga njeriu, ku Kabili vrau Habilin:

13 Ibn Mandhur, *Lisan al-Arab*, entry *qatala* (ق ت ل), available, at <http://www.alwaraq.net/Core/AlwaraqSrv/LisanSrchOneUt>, f. 8.

14 W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language* (Beirut: Librarie du Liban, 1996), vëll. 1, f. 32.

15 *The Holy Qur'an* (Harf Information Technology). Qur'an search on the root q-t-l.

“Prandaj, Ne i urdhëruam bijtë e Izraelit se, kush vret ndokënd që s’ka vrarë njeri, ose që nuk ka bërë krime e çrregullime në Tokë, është sikur të ketë vrarë të gjithë njerëzit. Dhe, nëse dikush shpëton një jetë, është sikur të ketë shpëtuar jetën e krejt njerëzve. Të dërguarit tanë u sollën shenja të qarta, por shumë nga ata, edhe pas kësaj, i kaluan tërë kufijtë me të këqija në Tokë”.

Duke barazuar marrjen pa të drejtë të jetës së një njeriu të vetëm, me vrasjen e gjithë njerëzimit dhe shpëtimin e një jete të vetme, me shpëtimin e gjithë njerëzimit, ky varg nuk lë asnjë pasiguri për vlerën e jetës njerëzore. Ai gjithashtu, thekson edhe kushtet që justifikojnë marrjen e një jete: vrasja ose krimet rrëqethëse në tokë. Marrja e një jete të vetme, në mungesë të këtyre kushteve, moralisht është e barabartë me vrasjen tërësore të krejt racës njerëzore, gjithnjë sipas Kuranit. Kjo ide ka rrjedhoja tejet serioze për luftërat dhe luftimet.

Le t’i kthehemi tani diskutimit kuranor të luftimit. Kurani thekson se lufta thirret nën disa kushte të caktuara: “Lufta është bërë detyrim për ju, ndonëse e urreni. Por mund ta urreni një gjë, ndërkohë që ajo është e mirë për ju e mund ta doni një gjë, ndërkohë që ajo është e dëmshme për ju. Allahu di, kurse ju nuk dini”. (2:116).

Kurani, gjithashtu, specifikon se kur, ku, pse, si dhe me kë lejohet lufta:

“Luftoni në rrugën e Allahut ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin! Vritini ata kudo që t’i gjeni dhe dëbojini prej vendeve, ashtu siç ju dëbuan ata ju! Mosbesimi është më i rëndë se vrasja. Mos luftoni me ata pranë Xhamisë së Shenjtë (Qabesë), përveç rastit kur ata ju sulmojnë aty brenda! E, nëse ata luftojnë me ju aty, atëherë vritini ata! I këtu duhet të jetë ndëshkimi për jo-besimtarët” (2:190-191).

Vargu (8:30) ofron informacion më specifik për sjelljet që justifikojnë luftimin e armikut: “...kur mohuesit komplotonin

kundër teje: për të të burgosur, vrrarë ose dëbuar...”. Ndërsa vargu 56 në të njëjtin kapitull, shton edhe prishjen e marrëveshjeve në listën e sjelljeve: “Janë ata me të cilët ke bërë marrëveshje, por që çdoherë e shkelin atë”. Vargu (22:39-40) ofron sqarim të mëtejshëm:

“Atyre që janë sulmuar, u lejohet (të luftojnë), sepse u është bërë padrejtësi dhe, në të vërtetë, Allahu është i Fuqishëm t’i ndihmojë ata që janë dëbuar nga vatrat e tyre padrejtësisht, vetëm sepse thanë: ‘Zoti ynë është Allahu’. Sikur Allahu të mos u kishte dhënë njerëzve mundësinë për t’u mbrojtur nga njëri-tjetri, do të shkatërroheshin manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, në të cilat përmendet shumë emri i Allahut. Vërtet, Allahu i ndihmon ata që e ndihmojnë Atë. Allahu është vërtet i Fortë dhe i Plotfuqishëm” (22:39-40).

Të gjitha së bashku, këto vargje vendosin themelet e një parimi të përgjithshëm të luftës në përgjigje të sulmit, bashkë me një ndalim të qartë të dhunës nga ana e muslimanëve: *jukatilunekum ua la ta’etedu. Innallahe la juhibbul-mu’etedine*(...ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin!). Kjo mbështetet edhe nga vargu pasardhës menjëherë pas këtij: “Por, në qoftë se ata heqin dorë, atëherë Allahu është vërtet Falës dhe Mëshirëplotë. Luftojini ata, derisa të zhduket mosbesimi dhe derisa të mbretërojë besimi vetëm për Allahun! Por, në qoftë se ata heqin dorë nga lufta kundër jush, atëherë s’ka armiqësi, përveçse kundër keqbërësve” (2:192-193).

Të luftuarit, gjithsesi, nuk kufizohet vetëm te vetëmbrojtja, por përfshin edhe mbrojtjen e të tjerëve, ashtu siç tregohet në (4:75): “Ç’keni ju që nuk luftoni në Udhë të Allahut dhe për shpëtimin e të shtypurve: për meshkujt e pafuqishëm, gratë dhe fëmijët, të cilët thërrasin: ‘O Zoti ynë! Nxirrna nga ky qytet, banorët e të cilit janë keqbërës! ‘Na cakto një mbrojtës dhe na dërgo nga ana Jote dikë, që të na ndihmojë!’”

Kësisoj pra, Kurani shënon se cilët duhet të luftohen dhe detajon sjelljet specifike në të cilat ata angazhohen, sjellje e veprime që justifikojnë luftën kundër tyre. Po këto kushte janë përsëritur gjatë gjithë Kuranit, në të gjitha diskutimet e tij rreth *al-kital* (të luftuarit). Këto vargje tregojnë qartë, se qëllimi i të luftuarit, nga pikëpamja kuranore, nuk është të pushtohen dhe të konvertohen popuj, por për të mbrojtur komunitetin musliman, kundër dhunës së të tjerëve që sulmojnë të parët. Ose kundër atyre që, kur hyjnë në marrëveshje, e thyejnë atë dhe i sulmojnë muslimanët, për shkak të fesë së tyre. Ky kuptim mbështetet më tej nga vargu (60:9), ku porositet: “Allahu ju ndalon t’i bëni miq ata që luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe ju dëbojnë nga vatrata tuaja, si dhe mbështesin të tjerët që t’ju dëbojnë. Kushdo që i bën miq ata, është keqberës”.

Të marra së bashku, vargjet e diskutuara deri këtu, shtrojnë bazën për një vështrim parimor të luftës në të cilën dhuna përdoret vetëm në përgjigje të dhunës ose të shtypjes, ndërsa armiqësitë mbarojnë sapo të mbarojë dhuna ose shtypja: “Luftoni kundër tyre, derisa të zhduket padrejtësia dhe shtypja dhe derisa të mbetet vetëm feja e Allahut!”¹⁶

“Nëse ata shfaqin prirje për paqe, atëherë edhe ti ano nga ajo dhe mbështetu tek Allahu, sepse vërtet, Ai dëgjon dhe di gjithçka!”¹⁷

Një argument i përhapur kundër një leximi të tillë të tekstit, mbështetet në pretendimin se vargje të tilla si (22:39-40) dhe (2:190), janë shfuqizuar nga i ashtuquajtimi “vargu i shpatës” (9:5). Ithtarët e këtij argumenti citojnë pjesën e vargut ku thuhet: “...atëherë, vritini idhujtarët, kudo që t’i ndeshni!”, duke pretenduar se kjo shfuqizon çdo varg paraardhës, që duket se kufizon luftimin dhe vrasjen e jomuslimanëve. Gjithsesi, ky argument është problematik për dy arsye shumë të rëndësishme.

16 Këtu përkthimi është bërë nga anglishtja, për shkak se është parë nga një këndvështrim tjetër dhe është mbështetur në një interpretim tjetër nga studiuesja, gjë të cilën ajo e sqaron më poshtë. Në burimin e citimeve tona vargu është: “Luftoni kundër tyre, derisa të zhduket idhujtaria dhe derisa të mbetet vetëm feja e Allahut!...” (sh.p.).

17 Kuran, 8:39, 61.

Së pari, ashtu siç e ka shpjeguar qartë Xhon Burton, nuk ka asnjë pajtim midis dijetarëve muslimanë, të vjetër dhe bashkëkohorë, mbi natyrën e shfuqizimit, ose mbi specifikat e shfuqizuesit dhe të shfuqizuarit.¹⁸ Më e rëndësishme për diskutimin në fjalë, gjithsesi, është fakti se një lexim i fjalëpërfjalshëm i vargut (9:5), përreth kontekstit të tij, tregon se mesazhi i tij është i njëjtë me atë mesazh që gjendet në të gjithë Kuranin.

Kapitulli 9 hapet me një diskutim të zgjeruar të luftës dhe të traktateve. Vargu i parë u jep njoftimin idhujtarëve për prishjen e traktateve të tyre me muslimanët: “Lirim (i deklaruar) nga ana e Allahut dhe të Dërguarit të Tij, prej çdo detyrimi ndaj idhujtarëve me të cilët kishit bërë marrëveshje” (9:1). Megjithatë, vargu 4 sqaron se lirimi nuk aplikohet ndaj çdo politeisti që ka pasur marrëveshje me muslimanët: “Përjashtim bëjnë ata idhujtarë, me të cilët keni lidhur marrëveshje e që nuk ju kanë shkelur asgjë prej saj dhe që nuk kanë ndihmuar askënd kundër jush. Respektojeni marrëveshjen me ta, deri në fund! Me të vërtetë, Allahu i do ata që (i) frikësohen (Atij)”.

Vargu i mësipërm paraprin të ashtuquajturin “vargu i shpatës”, i cili ka shfuqizuar vargjet e tjera, sipas pretendimit të disave, dhe u bën thirrje muslimanëve, t’i vrasin të gjithë jobesimtarët, kudo qofshin. Prishja e marrëveshjeve që përmendet në vargun e parë të kapitullit të nëntë, duket se e mbështet një pretendim të tillë. Megjithatë, vargu 4 bën një përjashtim të qartë. Traktatet nuk prishen me ata idhujtarë, të cilët u janë përmbajtur marrëveshjeve të tyre. Edhe vargu 6 hedh dyshime mbi pretendimet e bëra rreth domethënies së të ashtuquajturit “vargu i shpatës”.

Vargu 6 urdhëron: “Nëse ndonjë nga idhujtarët kërkon mbrojtje nga ti (Muhamed), mbroje, në mënyrë që të dëgjojë fjalën e Allahut, pastaj përcille në vendin e tij të sigurt!” (9:6)

Në këtë mënyrë, edhe vargu që paraprin, edhe vargu që vjen menjëherë pas vargut i cili “gjoja” shfuqizon çdo lloj moderimi

18 John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1990).

për luftimin dhe vrasjen e mosbesimtarëve, sugjerojnë diçka krejt tjetër. Për më tepër, këta nuk janë fundi i diskutimit. Vargu 7 i kthehet temës së ruajtjes së marrëveshjeve: “Sa kohë që ata t’i përmbahen marrëveshjes - përmbajuni edhe ju, sepse Allahu i do ata që (i) frikësohen (Atij)!” (9:7)

Çështja e vërtetë sqarohet në vargjet (9:12-13): “Por, nëse ata e prishin betimin pas lidhjes së marrëveshjes dhe sulmojnë fenë tuaj, atëherë luftoni kundër krerëve të mosbesimit, sepse ata nuk kanë besë, që të mund të frenohen (nga të këqijat)” (9:12)

“Vallë, a nuk do të luftoni kundër atyre që e kanë shkelur besëlidhjen, janë përpjekur ta dëbojnë të Dërguarin dhe kanë filluar të parët t’ju sulmojnë?!” (9:13)

Këto vargje përsërisin dhe shtjellojnë mendimet e shprehura në (2:190): “Luftoni në rrugën e Allahut, ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin!”

Për pasojë, në vend që të jetë shfuqizuar, ky koncept është konfirmuar dhe shtjelluar në kapitullin 9 dhe në vende të tjera, gjatë gjithë tekstit.

Duke përdorur disa pjesë të Kuranit për të shpjeguar disa të tjera, mbi çështjen e përpjekjes (*xhihadit*) dhe të luftuarit (*kital*), qartësohen katër parime të përgjithshme. I pari është se të luftuarit, nganjëherë është i nevojshëm, edhe pse njerëzit mund ta urrejnë atë (vargu 2:116). Kur të luftuarit është i domosdoshëm, atëherë ai rregullohet me rreptësi. Kjo çon në parimin e dytë: dhuna është e patolerueshme. Urdhri për të luftuar ata që ju luftojnë ju, në vargun (2:190), pasohet menjëherë me urdhrin për të mos i kaluar caqet. Rëndësia e mostejkalimit të kufijve theksohet më tej, nga deklarimi se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin.

Përveç ndalimit, pa asnjë paqartësi, të dhunës nga ana e muslimanëve, Kurani përcakton veprime të veçanta që justifikojnë përdorimin e forcës nga ana e muslimanëve. Këto janë trajtuar dhe janë përsëritur gjatë gjithë tekstit, duke filluar nga vargjet e para që

besohet se janë shpallur në lidhje me çështjen e të luftuarit në kapitullin 22, deri te vargjet e fundit që besohet se janë shpallur në kapitullin 9. Këta formojnë parimin e tretë: se forca është e justifikuar, si përgjigje ndaj veprimeve të caktuara të padrejta, të tilla si: kur njerëzit sulmohen dhe përndiqen për shkak të besimit të tyre, për shkak të thyerjes së marrëveshjeve dhe për shkak të dëbimit të njerëzve nga shtëpitë e tyre, pa të drejtë. Vargjet 4:74-75 tregojnë gjithashtu, se muslimanët mund të luftojnë jo vetëm për veten e tyre, në emër të tyre, por edhe në emër të të tjerëve që kërkojnë ndihmë kundër padrejtësisë dhe persekutimit. Edhe një parim tjetër kyç, parimi i katërt, është se, kur ata që kanë kryer akte dhune dhe padrejtësi, ndalojnë së vepruari kështu dhe kërkojnë paqe, atëherë edhe lufta kundër tyre duhet ndaluar.¹⁹

Pra, katër parimet kyçe skicuan se:

- 1) Nganjëherë, lufta është e nevojshme.
- 2) Dhuna (sulmi) është e ndaluar.
- 3) Të luftuarit është si përgjigje ndaj llojeve specifike të dhunës dhe të padrejtësisë.
- 4) Luftimi ndërpritet kur ndalojnë shkaqet e luftës dhe sulmuesit kërkojnë paqe.

Këto parime mund të formojnë një strukturë të bazuar në Kuran, në të cilën dijetarët muslimanë mund të përpunojnë një teori të detajuar të justifikimeve për luftë dhe një menaxhim të drejtë të luftës në periudhën bashkëkohore, teori e cila të marrë në konsideratë detaje nga Suneti i Profetit (a.s.), si dhe nga realitetet e sotme politike dhe sociale.

19 (2:193) dhe (8:61).

PJESA E DYTË





3

Pluralizmi fetar dhe Kurani

*Mahmoud Ayoub*¹

VËREJTJE HYRËSE

LARMIA fetare është e lashtë sa vetë historia njerëzore. Qysh nga banorët e lashtë të shpellave, deri te shoqëritë e perandorive të mëdha të Kinës, Indisë, Persisë, Egjiptit dhe të Babilonisë, feja - si kërkesë njerëzore për hyjnoren - e ka manifestuar veten në një larmi gjuhësh, praktikash devotshmërie, mitesh dhe ritualesh. Në realitet, në këto qytetërime, si edhe në një mori kulturash të tjera, feja ka qenë burimi i qytetërimit.²

1 Kumtesa aktuale ka dalë në disa forma, në botimet e mëposhtme: "Islam and Pluralism", *Encounters* (Shtator; 1997), vëll. 3, nr. 2, f. 103-18; "Islam and the Challenge of Religious Pluralism", *Global Dialogue* (Dimër; 2000), vëll. 2, nr.1, f. 53-64; dhe "Religious Pluralism and The Challenges of Inclusivism, Exclusivism and Globalism: An Islamic Perspective", *Commitment of Faiths: Identity, Plurality and Gender*, eds. Sumartana et. al (Yogyakarta, Indonesia: Institute of DIAN/Interfidei, 2002).

2 Për rolin e feve në ngritjen e qytetërimeve njerëzore, shih: William H. Mc. Neill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Feja mund të konsiderohet gjithashtu, të paktën në manifestimet e saj letrare, artistike dhe filozofike, si produkt i kulturës. Kësisoj, pluralizmi dhe larmia e feve është reflektim i pluralizmit dhe i larmisë së kulturave dhe qytetërimeve. Në këtë kumtesë, së pari, do të përkufizoj pluralizmin, fetarisht dhe filozofikisht. Pas kësaj, do të përpiqem ta paraqes atë konkretisht, brenda historisë dhe qytetërimeve të Lindjes së Mesme dhe, në fund, do të diskutoj pluralizmin fetar në Kuran. Jam i bindur, se botëkuptimi kuranor, me theksimin e tij në shumëllojshmërinë e racave njerëzore dhe të identiteteve kulturore, si edhe të kapacitetit të natyrshmërisë së njeriut për ta njohur dhe për të pasur besim te Zoti, i njuh fetë e ndryshme të njerëzimit si rrugë të paracaktuara në mënyrë hyjnore, për të ky qëllim final.³

ÇFARË ËSHTË PLURALIZMI?

Në përdorimin leksikor, pluralizmi tregon shumësi, në krahasim me njëjësinë. Për më tepër, pluralizmi tregon ndryshim dhe, për pasojë, tregon edhe larmi, shumëllojshmëri. Nga ana teologjike, shprehja *pluralizëm fetar* duhet të dallohet nga ekskluzivizmi fetar (përjashtimi fetar), nga njëra anë, dhe inkluzivizmi fetar (gjithëpërfshirja fetare), në anën tjetër. Ndërkohë që ithtarët e këtyre dy ideologjive rivale ndaj pluralizmit fetar, e pohojnë atë si fenomen fetar, në fakt, ata mohojnë, ose të paktën, kërkojnë ta bëjnë atë të pakuptimtë teologjikisht.

Teoria e përjashtimit thekson se e vërteta, rrjedhimisht, edhe rruga e shpëtimit, është vetëm një. Më tej, ajo është e kufizuar vetëm në një fe të vetme dhe është prerogativ (e drejtë e posaçme) i një dhe vetëm një komuniteti besimtarësh. Ekskluzivizmi ka

3 Kjo aftësi në Kuran quhet "*fitrat Allah*", krijim i pastër i Allahut. Shih Kuranin (30:30), tek i cili do të kthehemi më vonë, në diskutimin tonë.

rrjedhoja morale, teologjike dhe filozofike. Nga ana filozofike, ai e kufizon të vërtetën të një besim dhe një sistem vlerash; ndërkohë që moralisht dhe teologjikisht, në analizë të fundit, ai i dënon të gjitha komunitetet e tjera të besimit, se janë në gabim në këtë botë dhe përjetësisht në botën e përtejme.

Në të tria traditat fetare të Lindjes së Mesme, ose në të ashtuquajturat tradita ibrahimike, përjashtimi fetar, në një formë ose në një tjetër, mbetet doktrinë fundamentale. Në traditën judaike ajo shprehet në doktrinën e popullit të zgjedhur me rrjedhojat e veta morale, politike dhe teologjike. Pa dyshim, profetët e lashtë kanë folur kundër nacionalizmit përjashtues, i cili i urrente kombet e tjera dhe i ndëshkonte ata, në një gjendje totalisht të parëndësishme në sytë e Zotit. Ekskluzivizmi judaik ka mbetur kryesisht një përjashtim indiferentizmi ndaj atyre që mund të quhen fe dhe sisteme besimi jo hebreje.

Doktrina e mirënjohur përjashtuese e krishterë, e formuluar nga teologu afrikano-verior Çiprian, në shekullin e tretë: "*salus extra ecclesiam non est*" (jashtë kishës nuk ka shpëtim)⁴, e ka karakterizuar teologjinë e Kishës Katolike të paktën deri në Këshillin e Dytë të Vatikanit. Megjithatë, Këshilli i Vatikanit përshtati një teologji inkluzive (gjithëpërfshirëse), e cila mohonte vlefshmërinë reale të feve të tjera, përveç krishterimit, ashtu siç do ta shohim tani.

Pohimi kuranor: "Kush kërkon tjetër fe, përveç Islamit, nuk do t'i pranohet dhe ai në botën tjetër do të jetë i humbur" (3:85)⁵, shpreh një vështrim përjashtues të fesë, por vetëm në

4 Shih Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion Volume 2* (New York: Macmillan Publishers, 1987), electronic edition/versioni elektronik, produced by Infobases Inc, Provo, Utah. SV Cyprian. For a modern Protestant defense of Christian exclusivism, shih Alvin Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, eds. K. Meeker and F. Quinn (New York: Oxford University Press, 1999), f. 172-192.

5 Shih gjithashtu (3:19) dhe Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters: The House of 'Imran* (Albany: State University of New York Press, 1992), vëll. 2, f. 56, 66, 240-43, për mendimet e komentuesve të Kuranit mbi këto vargje.

qoftë se termi *Islam* merret në kuptimin e ngushtë që t'i referohet Islamit si një fe e institucionalizuar. Megjithatë, në qoftë se ai merret për të treguar një qëndrim njerëzor të nënshtrimit të plotë (*islam*) ndaj Zotit, atëherë ne nuk po flasim për institucione fetare, por për një marrëdhënie ideale ndërmjet Zotit dhe qenieve njerëzore, që i kapërcen të gjitha fetë, përfshirë edhe Islamin.⁶

E kundërta e ekskluzivizmit (përrjashtimit) është inkluzivizmi (gjithëpërfshirja). Inkluzivizmi është një koncept teologjik modern dhe kryesisht perëndimor, humanist, i krishterë, i cili merr shumë forma. Një nga këto forma është besimi se, edhe pse feja ime është rruga e vetme e shpëtimit, burra të moralshëm dhe gra të moralshme, me ndërgjegje të mirë, edhe nëse janë ateistë, do ta arrijnë shpëtimin, duke qenë anëtarë anonimë të komunitetit tim të besimit.

Teologu i mirënjohur gjerman, Karl Rahner (1904-1984), sajoi termin "i krishterë anonim" për të formuluar një teologji të shpëtimit inkluziv të krishterë.⁷ Aty, ai i bëri jehonë deklaratave të *Nostra aetate*, Këshillit të Dytë të Vatikanit dhe Kushtetutës Dogmatike të Kishës (*lumen gentium*). Kushtetuta nënvizon:

"Mund të fitojnë, gjithashtu, shpëtimin e përjetshëm, edhe ata të cilët, pa asnjë faj, nuk e njohin as Ungjillin e Krishtit, as Kishën e tij, megjithatë e kërkojnë Zotin sinqerisht dhe, të shtyrë nga mirësia, përpiqen me veprat e tyre të përmbushin qëllimin e Tij, ashtu siç iu është bërë i njohur, nëpërmjet diktatit të vetëdijes.⁸

Rahner e argumentoi vlefshmërinë e teorisë së tij të shpëtimit universal, nëpërmjet vdekjes së Krishtit për të shlyer mëkatet, me arsyetimin se është në pajtim virtual me teologjinë e Vatikanit II.

6 Për një studim të mirë të termit Islam në Kuran dhe në traditën e interpretimit, shih Jane Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term Islam as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries* (Missoula, Montana: Scholars Press for Harvard Theological Review, 1975).

7 Rahner e zhvilloi idenë e tij mbi teologjinë e përpunuar të shpëtimit, nëpërmjet kryqit të Krishtit. Shih veprën e tij *Theological Investigations*, 23 vëllime. (London, Baltimore dhe New York: 1961-92), veçanërisht vëllimet 14 dhe 16, që të dy të arritshme në përkthimin anglisht.

8 Dogmatic Constitution on the Church, nr. 16.

Por, ndërsa Vatikani II ka parasysh besimin në Zot, sado i gabuar mund të jetë ky besim, Rahner e bëri shpëtimin e përrjetshëm të arritshëm për burrat dhe gratë e ndershme me ndërgjegje të mirë, edhe nëse janë ateistë. Duhet të vihet re se teologjia e tij e shpëtimit, në fund të fundit, shkon kundër doktrinës kristiane të mëkatit fillestar dhe të nevojës për shpëtim dhe shlyerje, nëpërmjet besimit në kryqin e Krishtit.

Pluralizmi fetar, siç e kemi parë deri tani, është njohja dhe pranimi i shumëllojshmërisë dhe i larmisë së feve, si një fenomen i natyrshëm ose i Vullnetit Hyjnor. Prapëseprapë, në qoftë se pluralizmi fetar do të shërbejë si një strukturë kuptimplote e dialogut konstruktiv ndërmjet ndjekësve të feve të ndryshme, të gjitha fetë, ose të paktën të gjitha fetë teiste, duhet të pranohen si rrugë legjitime drejt të vërtetës, ose drejt realitetit përfundimtar. Më tej, duhet rënë dakord se ndjekësit e çdo feje kanë të drejtë ta konsiderojnë besimin e vet si i vërteti për ta. Për më tepër, përderisa nevoja për shpëtim të përrjetshëm është deri diku e përbashkët, të paktën për të gjitha fetë kryesore, asnjëra rrugë nuk mund të jetë e privilegjuar si e vetmja rrugë drejt shpëtimit.

Mund të diskutohet se pranimi i vlefshmërisë së barabartë i të gjitha feve të mëdha do të çonte përfundimisht në relativitetin fetar, ose në relativitetin e së vërtetës. Prandaj, disa kanë parashtruar një mbi-fe, si një vizion unifikues shpirtëror i të gjitha feve. Ky vizion, në analizë të fundit, është një formë tjetër e gjithëpërfshirjes, i cili i redukton të gjitha fetë në një besim imagjinar ideal.⁹ Që Zoti i ka folur çdo komuniteti ose kombi në gjuhën e vetë atij populli, nëpërmjet një liste të gjatë profetësh dhe të urtësh, pohohet në Kuran dhe në Testamentin e Ri.¹⁰ Të gjitha fetë e mëdha konsiderojnë se e vërteta është një dhe se ajo e

9 Për një studim të thelluar mbi trajtime të ndryshme të pluralizmit fetar dhe të çështjes së relativizmit fetar, shih John Hick, ed., *An Interpretation of Religion; Human Responses to the Transcendent*, edicioni i dytë, (London and New Haven: Palgrave Macmillan and Yale University Press, 2005).

10 Shih, për shembull, Kuranin (10:47), (4:41) dhe (16:36); Bibla, Aktet (2:1-11), I Timothy (2:4) dhe Hebrenjtë (1:1).

kapërcen arsyetimin njerëzor. Megjithatë, përderisa qëllimi i të gjitha feve është të kërkojnë të vërtetën, atëherë ato të gjitha duhet të jenë rrugë për tek ai qëllim, pasi "...të Allahut jemi dhe vetëm tek Ai do të kthehemi!" (2:156).

PLURALIZMI FETAR NË IRANIN E LASHTË DHE NË PELLGUN E MESDHEUT

Periudha nga shekulli i VIII, deri në shekullin e III (p.e.s.), mund të vlerësohet si epoka boshtore e krijimtarisë fetare dhe filozofike në zona shumë të ndara nga njëra-tjetra, në botën e njohur atëherë.¹¹ Ajo njohu ngritjen e Filozofisë kineze me Taoizmin, Konfucizmin dhe me forma të tjera. Në Indi, gjatë kësaj periudhe ngritjeje shpirtërore, të urtët e mëdhenj të Upanishadëve formuluan një filozofi të qëndrueshme mistike moniste, e cila zëvendësoi fenë disi të vrazhdë Vedike. Po në Indi, Buda "vendosi rrotën e rrotullimit Dharma", me filozofinë e tij të vuajtjes dhe të shpëtimit, si dhe sfidoi panteonin e gjerë indian me autoritarizmin e tij priftëror.

Izraeli i lashtë pa ngritjen e lëvizjes profetike me shpresat mesianike dhe idetë e shpëtimit universal. Zëra të tillë, si ata të Amosit, Mikas, Jeremias e të tjerë, bënë thirrje për drejtësi shoqërore dhe adhurimin e YHWH,¹² si Zoti Sundues i të gjitha kombeve.

11 Ky nocion është futur për herë të parë nga Karl Jaspers në veprën e tij *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953). Për një diskutim të mirë të kësaj periudhe të rëndësishme të zhvillimit të qytetërimit njerëzor dhe për vendin e Islamit në këtë zhvillim, shih: Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), vëll. 1.

12 Një Emër i Zotit në Testamentin e Vjetër, i transliteruar nga bashkëtingëlloret hebraike YHVH (Jahvey, Jahweh, Jehovah, YHVH, Wahney, Yahve, Yahveh, Yahwe, Yahweh, YHVH, YHWH). (sh.p.).

Njeriu i parë autoritar që ka njohur dhe ka promovuar pluralizmin fetar, ka qenë Cyrus - Kiri i Madh, themeluesi i Perandorisë Persiane në shekullin e V(p.e.s.). Kiri themeloi një perandori që shtrihej nga Irani në Azinë Qendrore, në Egjipt, Irak, Siri-Palestinë, madje deri në Europë. Ky territor i madh perandorak nuk pati rivalë, deri në ngritjen e Perandorisë Muslimane, pas vdekjes së Profetit Muhamed (a.s.), veçanërisht pas zgjerimit të jashtëzakonshëm të vitit 711 (e.s.).

Kiri kërkonte t'i nderonte të gjitha perënditë e mbretërisë së tij. Ai i lejoi të nënshtruarit e tij të huaj të ktheheshin në tokat e tyre, të adhuronin perënditë e tyre dhe të luteshin për të, për sukses dhe prosperitet. Kështu, ai u dha leje të dëbuarve të Judeas të ktheheshin në Judea dhe të rindërtonin Tempullin e Jerusalemit të YHWH, Zotit të tyre. Kjo i dha atij nderin të quhej shërbëtori i YHWH-së ose *mesihu*, nga autori i Isaia II.¹³

Themeluesi tjetër i një perandorie ishte Aleksandri i Madh (336-323 p.e.s.). Aleksandri nuk ishte vetëm një pushtues i madh, por edhe filozof. Sipas biografisë së shenjtë klasike islame, madje ai konsiderohet edhe profet.¹⁴

Aleksandri mund të konsiderohet si babai i qytetërimeve klasike të Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit. Me Aleksandrin, ne shohim një përpjekje të vetëdijshme për të imponuar një strukturë civilizimi të vetme, të paktën në pellgun e Mesdheut,

13 Shih I. Gershevitch, ed., *The Cambridge History of Iran, Volume 2; The Median and Achaemenian Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); dhe Bibla: Isaia (44:27-28), (45:1-3), (45:12-14); shih gjithashtu II Chronicles (36:21-23); Ezra, (1:1-9), (3:6-8), (5:12-17), (6:2-4).

14 Historia muslimane e figurave të shenjta e identifikon Aleksandrin me figurën profetike të *dhu al-Karnayn* në Kuran (18:83-98). Shënim i botuesit: Çështja e identitetit të *Dhul-Karnain* mbetet e mbuluar me mister. Ekzgjegjeza islame (fusha e interpretimit) ka kritikuar ashpër përpjekjet për hipotezën, sipas së cilës vihet shenja e barazimit midis Dhu al-Karnainit dhe Aleksandrit. Është e qartë se Aleksandri i Madh nuk ka qenë monoteist. Sipas *Encyclopedia Britanica*, si edhe nga burime të tjera, nga fundi i jetës së tij, Aleksandri "duket se ishte i kënaqur me realitetin e shenjtërisë së vetvetes dhe ua ka kërkuar edhe të tjerëve ta pranonin atë..., simptomë e një mendjemadhësie në rritje. *The New Encyclopedia Britanica* (USA: 1989), edicioni 15, vëll. 13, f. 247.

duke përfshirë Europën Perëndimore, Lindjen e Mesme dhe Afrikën e Veriut. Ky ka qenë qytetërimi helen me trashëgiminë e tij të pasur fetare dhe filozofike, veçanërisht me botëkuptimin filozofik dhe shkencor të Platonit dhe të Aristotelit.

Brenda këtij sistemi helenik, kulti misterioz Mithraik, si dhe botëkuptimi në thelb dualist i feve të Iranit të lashtë, i cili shprehej në luftën e brendshme ndërmjet të mirës dhe të keqes, dritës dhe errësirës, u bë një lëvizje e fuqishme gnostike, e cila kërcënoi dhe ndikoi thellësisht Krishterimin e hershëm. Ndikimi i këtyre filozofive gnostike mbi të tria fetë monoteiste të Lindjes së Mesme është i pamohueshëm. Më pak domethënës në perspektivë kanë qenë misteret e Isisit dhe Orisisit në Egjipt, si dhe ai i Delfit dhe i mistereve të tjera greke, të cilat lulëzuan gjatë kësaj periudhe formuese kulturore dhe fetare të qytetërimit perëndimor.

Mund të debatohet se epoka boshtore e përmendur më lart, kulmoi me Aleksandrin e Madh. Me Aleksandrin, ne shohim fillimin e një sinteze qytetëruese, e cila nisi me lindjen e Krishterimit dhe të Manikeizmit dhe kulmoi me Islamin. Prandaj, periudha nga Aleksandri deri te Muhamedi (a.s.), mund të vështrohet si një epokë tjetër bazë në historinë formuese të qytetërimeve të Judaizmit, Krishterimit dhe Islamit.

Jezusi dhe Pali refuzuan besimin ekskluziv judaik të cilit ata të dy i përkisnin. Besimi i ri universal që ata themeluan, përbënte një kontrast të mprehtë me vështrimin e ngushtë tradicional judaik të fesë dhe të kulturës. Për më tepër, qysh në fillim, Krishterimi sfidoi dhe shumë shpejt i zuri vendin urtësisë greke dhe fetarisë egjiptiane.

Krishterimi nuk e eliminoi filozofinë greke, por e përvetësoi atë si strukturë të teologjisë së vet. Sa u përket kulteve të helenizuara egjiptiane a të mistereve të tjera, ato mbijetuan në biografitë e shenjtorëve të krishterë dhe në fetarizmin popullor. Edhe Egjipti, edhe Lindja, me shumë gjasa Irani, paraqiten në rrëfimet e lindjes së Krishtit. Për shembull, njerëzit e urtë të

Lindjes, të cilët erdhën për të kërkuar fëmijën hyjnor, mbretin e ri, besohet të kenë qenë priftërinj magë apo zoro-astrianë. Ky rrëfim kishte për qëllim të pohonte se fëmija i thjeshtë, i vendosur në një grazhd të rëndomtë, ishte Krishti Mbret.¹⁵

Feja gjithnjë ka qenë e lidhur me fuqinë dhe përvulësinë. Te Krishti Mbret, i cili ishte vendosur në një grazhd të rëndomtë, më në fund, u arrit pajtimi ndërmjet dy perëndive egjiptiane, Horus dhe Seth, të përfaqësuara përkatësisht nga demi dhe nga gomari. Për më tepër, nëpërmjet kësaj sinteze helenike, Krishterimi e shndërroi vizionin universal të profetëve të lashtë hebrej në një mesazh shpëtimi për gjithë njerëzimin.

Është e rëndësishme të përmendet, se personi i parë autoritar fetar post-kristian që njohu pluralizmin dhe unitetin e feve, ka qenë një tjetër iranian, Mani, Profeti babilonas. Mani, i cili përfaqësonte një vizion tjetër të unitetit të të gjitha feve, në shekullin e III (e.s.), dështoi ta aktualizonte këtë vizion në një sistem të ri fetar. Ai dështoi sepse Manikeizmi, i cili ishte një besim tjetër dualist iranian, mohonte unitetin e krijimit nga Një Zot Sundues, i Gjithëfuqishëm dhe i Urtë. Ky unitet i krijimit nga një qenie supreme hyjnore ka qenë në thelb mesazhi i Zoroastrës, Profeti i Zoroastrizmit të lashtë, nga i cili Manikeizmi ishte një version i korruptuar i mëvonshëm. Ky mesazh ka qenë propaganduar edhe nga shumë grekë të urtë, veçanërisht nga Plotinusi. Në fakt, mund të diskutohet nga këndvështrimi Islam, se Plotinusi, me besimin e tij mistik në një burim të qenies hyjnore, ka qenë Profeti ndërmjet Jezusit dhe Muhamedit (a.s.). Megjithatë, nuk duhet thënë se shpjegimi i Manit, i së mirës dhe i së keqes, u harrua shpejt. Përkundrazi, Manikeizmi ushtroi një ndikim të thellë dhe të qëndrueshëm mbi mendimin dhe përkushtimin fetar të Europës dhe të Lindjes së Mesme.

Mani shpalli një fe universale të dritës dhe të shpëtimit. Ai kërkoi ta paraqiste veten si i dërguari i fundit i Zotit dhe fenë e

15 Shih Biblën, Mateu (2:1-12).

tij si një sintezë të Zoroastrianizmit, Budizmit dhe të Krishterimit. Megjithatë, në mënyrë ironike, ky gjeni i madh religjioz pati një fund tragjik dhe feja e tij u denigrua, duke u konsideruar si herezi e madhe, edhe nga teologët dhe historianët muslimanë, edhe nga ata kristianë.¹⁶

PLURALIZMI FETAR NË KURAN

Mes gjithë shkrimeve të shenjta të feve teiste, Kurani është unik, në faktin se ai e vendos botëkuptimin brenda kontekstit të Njeshmërisë Hyjnore dhe diversitetit njerëzor, duke përfshirë pluralizmin e feve. Veç kësaj, ai e konsideron larminë fetare si një nga shenjat (*ajat*) e Zotit, e dyta për nga rëndësia, pas “krijimit të qiejve dhe të Tokës”.¹⁷ Kurani nuk mohon drejtpërdrejt dhe kategorikisht vlefshmërinë dhe vërtetësinë e asnjë feje. Më tepër, ai merret me individët e popujt dhe me besimin (*iman-in*) e tyre, ose me refuzimin e besimit (femohimit – *kufr-it*) në Një Zot, me dëshminë për Njeshmërinë e Tij (*teuhid-in*) dhe me pranimin e marrjes në llogari të njerëzimit para Tij në Ditën e Gjykimit.

Kurani e paraqet pikëpamjen e tij të pluralizmit fetar në një mënyrë disi progresive. Në një pohim paraprak, ai thjesht numëron fetë që njihnin dëgjuesit e Profetit dhe ia lë çështjen e vërtetësisë së tyre gjykimit të Zotit në Ditën e Ringjalljes. Ai shprehet:

“Vërtet, si ata që kanë besuar, ashtu dhe hebrenjtë, sabiunët, të krishterët, mexhusët e idhujtarët, Allahu do t’i gjykojë drejt të gjithë, Ditën e Ringjalljes. Nuk ka dyshim, se Allahu është dëshmitar për çdo gjë” (22:17).

16 Për një referencë të shpejtë mbi jetën, vdekjen dhe fenë e Manit, shih, *Encyclopedia of Religion* sv Mani.

17 Kuran (30:22). Shih edhe (2:213) dhe (5:48).

Duhet të vihet re, se vargu në shqyrtim, fillimisht, liston fetë legjitime, pastaj përmend ato që shoqërojnë qenie ose gjëra të tjera në adhurim me Zotin e Vetëm, si njerëz pa fe legjitime. Kurani parashtron katër parime themelore, të cilat janë të domosdoshme për një pretendim të vërtetë të çdo feje. I pari është se një fe e vërtetë duhet të nderohet dhe të ruhet me shkrim hyjnor të shpallur, ose me ligj të shenjtë (*Sheriah*). Së dyti, ajo duhet të konfirmojë Njeshmërinë absolute të Zotit (*Teuhid*). Së treti, ajo duhet të shprehë besim aktiv në Zot dhe në Ditën e Fundit. Së fundmi, ajo duhet të ushqejë jetë të drejtë në përkushtim të Zotit (*ihsan*). Mbi bazën e këtyre katër parimeve, Kurani afirmon vërtetësinë e besimit të muslimanëve, hebrenjve, të krishterëve dhe sabiunëve.¹⁸

Gjithashtu, duhet të vihet re se, edhe pse një shkrim i shenjtë ose një libër hyjnor i shpallur është i rëndësishëm maksimale për vërtetësinë e një feje, përsëri ai nuk është kriteri i vetëm mbi bazën e të cilit duhet të gjykohet një komunitet fetar. Ndërsa hebrenjtë, të krishterët dhe muslimanët janë popuj të Librit, sabiunët mund të mos kenë pasur shkrim të shenjtë, as nuk është e qartë nëse kanë qenë monoteistë të vërtetë, pasi transmetohet se ata kanë nderuar yjet. Sigurisht që ata kanë njohur një Krijues Hyjnor dhe mbi këtë bazë, Kurani i përfshin midis popujve me besim në Zot. Për pasojë, mund të përfundohet në mënyrë fenomenologjike, se besimi sabiun mund të parapërfytyrojë të vërtetën në fetë e urtësisë jo-profetike, të tilla si Hinduizmi, Budizmi dhe fetë e Kinës dhe të Japonisë.

Mund të arsyetohet më tej akoma, se Kurani pohon besimin në çdo libër që Zoti ka, ose mund të ketë shpallur.¹⁹ Kjo do të

18 Shih Mahmoud Ayoub, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, ed. Irfan A. Omar (New York: Orbis Books, 2007), f. 17-30. Për një diskutim më të detajuar të këtyre katër parimeve, nga një këndvështrim krahasues fetar, këshillo leksionin tim origjinal, i cili është mbështetur më së shumti në arkivat e IIT, verë 2008, www.iit.org.

19 Shih Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* 2nd edn. (Minneapolis: Bibliothica Islamica, 1994) f.162.

thotë se, ashtu si pluralizmi fetar, edhe pluralizmi i shkrimeve të shenjta është i pakufizuar. Zoroastrianët, për shembull, nën sundimin musliman, mblodhën një kanon mbresëlënës të librave të shenjtë, të cilët ata pretendonin se i referoheshin urtësive të lashta profetike.²⁰

Është e rëndësishme se vetë Profeti (Muhamedi a.s.) u dha atyre statusin e popujve të Librave të Parë, duke urdhëruar: “Trajtojini ata sipas Sunetit (praktikës) së trajtimit të popujve të Librave të Parë (çifutëve dhe kristianëve)”.²¹ Në të njëjtën mënyrë, gjenerali i ri i famshëm, Umejad Muhamed Ibn al-Kasim, e zgjeroi këtë status edhe te hindutë, pasi ai pushtoi Luginën e Indit në vitin 711.

Kurani pohon se ai është shpallur si një Libër i cili konfirmon të gjitha Shkrimet e Shenjta të mëparshme, por në mënyrë të veçantë, Teuratin, Psalmet dhe Ungjillin.²² Në këtë mënyrë, kërkesa biblike është e kuptueshme dhe, për pasojë, është lënë pa përmendur në vargun kyç për diskutimin tonë. Tri parimet e tjera pohohen aty ku Kurani kapërcen çdo përkatësi fetare:

“Ata që besojnë (në Kuran), hebrenjtë, të krishterët dhe sabiunët - kushdo prej tyre që beson Allahun dhe jetën tjetër (sipas Kuranit), dhe bën vepra të mira (sipas Islamit), do të shpërblehen nga Zoti i tyre. Ata nuk do të kenë pse të frikësohen apo të pikëllohen” (2:62).

Dhe: “Ata që besojnë (në Kuran), hebrenjtë, të krishterët dhe sabiunët - kushdo prej tyre që beson Allahun dhe Ditën e Fundit (sipas Kuranit) dhe bën vepra të mira (sipas Islamit), nuk do të frikësohen dhe as që do të dëshpërohen” (5:69).

20 Max Muller, ed., *Sacred Books of the East* (Oxford: Oxford University Press, 1897), vëll. 47, “Pahlavi Texts, Part 5: Marvels of Zoroastrianism”.

21 Majd al-Din Abu al-Sa’dat al-Mubarak ibn Muhammad ibn al-Athir al-Xhazar, *Xhami’ al-Usul fi Ahadith al-Rasul*, ed. Abd al-Qadir al-Arnaut, 2nd edn. (Beirut: Dar al-fikr, 1983), vëll. 2, f.660, hadith 1161.

22 Bibla: Teurati ose Tora, është Dhiata ose Testamenti i Vjetër, zbritur Profetit Musa (a.s.); Psalmet janë Zeburi, zbritur Profetit Daud (a.s.) dhe Ungjilli ose Testamenti i Ri, zbritur Isait - Jezusit (a.s.). (sh.p.).

Ky varg është i një rëndësie vendimtare për shumë arsye. Së pari, ai përmendet dy herë në Kuran, në fillim dhe në fund të aktivitetit të Profetit (Muhamed a.s.) në Medinë, pasi surja 2 ka qenë surja e parë e madhe, e shpallur në Medinë, dhe surja 5 ka qenë shpallur para sures 9, e cila ka qenë surja e fundit e madhe që i ka zbritur Profetit (a.s.). Prandaj duhet të argumentohet përfundimisht, se ky varg nuk mund të jetë shfuqizuar, ashtu siç i përmbahen shumë juristë dhe komentues klasikë dhe modernë të Kuranit. Kjo, për arsye se shfuqizimi aplikohet vetëm për vargjet që kanë të bëjnë me legjislacionin, ndërsa ky është një varg që ka karakter tregimtar.²³

Vargu në diskutim është gjithashtu i rëndësishëm, sepse ai nuk e kufizon besimin dhe shpërblimet e tij te popujt e Librit. Tashmë e kemi parë se sabiunët mund të mos kenë pasur një Shkrim të Shenjtë.²⁴ Megjithatë, ata janë përfshirë mes atyre që do të kenë shpërblimin e besimit të tyre te Zoti. Identiteti i sabiunëve ka qenë çështje në debat. Shehristani, në librin e tij *al-Milal wa al-Nihal* (Sektet dhe Besimet), prezanton dy sekte të sabiunëve.²⁵ Këta janë sabiunët fetarë të Irakut dhe sabiunët filozofikë të Harranit në veri të Sirisë. Ndërkohë që sabiunët fetarë, për të cilët ne jemi të interesuar, kanë njohur një Krijues Hyjnor, ndoshta nuk kanë pasur një libër të shenjtë dhe kanë

23 Shënim i botuesit: Abrogimi (anullimi, shfuqizimi) në Kuran është një çështje e diskutueshme. Për një kuptim të detajuar dhe gjithëpërfshirës të çështjes së abrogimit në Kuran, ju lutemi, shihni: Khan, Israr Ahmad, *Theory of Abrogation: A Critical Evaluation* (research Management Centre, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, 2006). Shiko gjithashtu, Dr. Taha J. Alalwani, *Nahwa Mawqif Qur'ani min al-Naskh* [Towards a Qur'anic Position on Abrogation – Drejt një Qëndrimi kuranor mbi Abrogimin] (Egypt; Maktabah al-Shoutouk al-Dawliyyah, 2007), ku ai e mohon konceptin e abrogimit tërësisht.

24 Për një diskutim tefsiri të identitetit fetar të sabiunëve shih: *The Qur'an and its Interpreters* (Albany: State University of New York Press, 1984), vëll. 1, f. 109-110.

25 Vepra e Muhammad ibn 'Abd el-Kerim al-Shehristani *al-Milal wa al-Nihal* në dy vëllime. Është një vepër e famshme e historisë së rrymave heretike, gjendet në shumë botime, për shembull: Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thakafiyyah, 1994. Shih kapitullin mbi sabiunët në vëllimin e parë.

nderuar yjet, ashtu siç kanë bërë babilonasit para tyre. Megjithatë, ata janë përfshirë mes popujve që i besojnë Zotit.

Një analizë e ngushtë shpjeguese e këtij vargu mund të nxjerrë në pah dy çështje. E para është se edhe pluralizmi fetar, edhe pluralizmi i shkrimeve të shenjta janë të pakufizuar dhe të lidhur ngushtë. Edhe pse Kurani e kufizon emërtimin “Ithtarët e Librit” vetëm te hebrenjtë dhe te të krishterët, ai flet për një numër të papërcaktuar profetësh dhe të dërguarish që kanë qenë dërguar nga Zoti, si udhëzues dhe këshillues te çdo komb ose komunitet. Mbi bazë të këtij pohimi kuranor, muslimanët, siç e kemi vënë re më lart, e zgjeruan këtë përcaktim edhe mbi zoroastrianët, madje edhe mbi hindutë. Çdo komunitet tjetër që mund të shtronte një pretendim të besueshëm mbi një Shkrim të Shenjtë, mund të ishte përfshirë në këtë përcaktim. Çështja e dytë është se pohimi: “kushdo prej tyre që beson Allahun dhe jetën tjetër dhe bën vepra të mira”, jep një kriter universal të një favorit hyjnor, të pavarur nga çdo identitet fetar.

Sipas parimeve të përshkruara më lart, përkatësia fetare në vetvete nuk përbën asnjë garanci për të fituar Parajsën. Fetë e Shkrimeve të Shenjta përbëjnë struktura të rëndësishme të identiteteve ligjore dhe sociale, por ato duhen jetuar brenda një sfere më të lartë të besimit të sinqertë dhe veprave të mira e të drejta. Allahu u drejtohet muslimanëve dhe ithtarëve të Librit me këtë paralajmërim:

“(Shpëtimi në jetën tjetër) nuk do të jetë as sipas dëshirës suaj (o muslimanë), as sipas dëshirës së ithtarëve të Librit. Por kushdo që bën një të keqe, do të ndëshkohet për atë dhe nuk do të gjejë as mbrojtës, as mbështetës tjetër, në vend të Allahut. Dhe, kushdo që bën vepra të mira, qoftë ai mashkull ose femër, duke qenë besimtar, do të hyjë në Xhenet dhe nuk do t’i bëhet asnjë padrejtësi”²⁶ (4:123-24).

26 Ky është një parim thelbësor i Kuranit. Shih, për shembull, (2:177), ku besimi në Allahun, në Shpalljet e Tij, në Profetët e Tij dhe virtytet njerëzore, të tilla si bujaria, durimi dhe mbajtja e besës, jepen si shenja të vërteta të drejtësisë dhe devotshmërisë.

Kështu pra, ne shikojmë se kriteri i pranimit nga Zoti nuk është as identiteti fetar dhe as përkatësia klasore a gjinore, por besimi dhe veprat e mira.

Pluralizmi i feve dhe i shkrimeve të shenjta, në fund të fundit, lind nga numri i madh i profetëve dhe i të dërguarve, të cilët kanë ardhur njëri pas tjetrit, nga Ademi (a.s.), te Muhamedi (a.s.), në një varg madhështor universal. Duke u mbështetur në pohimin kuranor: “Nuk ka pasur asnjë popull, që të mos i ketë ardhur paralajmërues” (35:24)²⁷, tradita e mëvonshme islame e përcakton numrin e profetëve në njëqind e njëzet e katër mijë. Më tej, Kurani pohon se Zoti nuk ka çuar asnjë të dërguar te ndonjë popull, por vetëm se me gjuhën e atij populli, me qëllim që ai të mund t’ua sqaronte atyre urdhrat dhe ndalimet e Zotit.²⁸

Historia njerëzore, sipas këtij botëkuptimi kuranor, është një histori profetike. Historia profetike është në realitet historia e udhëzimit të njerëzimit nga Zoti, nëpërmjet misionit të profetëve dhe të dërguarve të Tij. Për më tepër, udhëzimi hyjnor është premtuar për njerëzimin e shkujdesur, i cili duhet të rikujtohet vazhdimisht për besëlidhjen e tij të lashtë me Zotin.

Allahu na tregon në Kuran, se në kohën e lashtë, kur njerëzimi ishte ende në botën potenciale për të ekzistuar, e quajtur tradicionalisht “bota e atomeve” (*alem al-dharrah*), Allahu nxori nga kurrizi i bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri të dëshmojnë ndaj vetes së tyre, duke i pyetur: “A nuk jam Unë Zoti juaj?!” Ata iu përgjigjën: “Po, dëshmojmë se Ti je!”

Pastaj, Zoti e këshilloi njerëzimin: “Në mënyrë që ju (o njerëz) të mos thoni në Ditën e Ringjalljes: “Këtë nuk e kishim ditur...” (7:172). Pjesa që i takon njeriut nga kjo besë e lashtë hyjnore, është të pohojë me fjalë dhe me vepra sovranitetin zotërues të Një Zoti. Pjesa që i takon Zotit, është ta udhëzojë njerëzimin nga errësira e hutimit (*gafлах*), në dritën e besimit tek Ai.

27 Shih edhe (40:78), ku pohohet qartë pluralizmi i besimeve.

28 Shih (14:4); shih edhe (10:47).

Zoti e rinovoi, së pari, këtë besëlidhje me Ademin dhe me bashkëshorten e tij, pasi ata humbën lumturinë e Parajsës, nëpërmjet veprimit të parë të shkujdesjes së njeriut. Kështu, Zoti u tha: “Kur t’ju vijë udhërrëfimi Ynë, ata që do t’i përmbahen atij, nuk do të kenë frikë dhe nuk do të dëshpërohen” (2:38)²⁹. Pastaj Zoti e rinovoi këtë besëlidhje me çdo profet, deri me ardhjen e Profetit të fundit, Muhamedit (a.s.).

Kurani e paraqet fenë si të tillë, nën dy dimensione të dallueshme, por edhe të ndërlidhura. I pari është feja e institucionalizuar, si Islami, Krishterimi dhe Judaizmi. Këto fe janë kuadri i ligjeve dhe i ritualeve të adhurimit që u japin ithtarëve të tyre identitetin ligjor dhe shoqëror si judë, të krishterë dhe muslimanë. Të tria traditat duhet të formojnë në mënyrë ideale atë që Kurani e quan “*mil-let ebikum Ibrahim*” (fenë e babait tuaj, Ibrahimit), i cili i ka quajtur të gjithë fëmijët e tij muslimanë. Fetë e institucionalizuara njerëzore janë mjeti dhe struktura e nevojshme e dimensionit të brendshëm që ata përfaqësojnë.

Kurani e quan këtë dimension (të dytin) të brendshëm *fitrah*, ose krijimi origjinal i Zotit, i të gjitha krijesave të Tij njerëzore. Kurani e identifikon këtë krijim hyjnor origjinal, si feja e drejtë (*kajjim*): “Kështu, drejto fytyrën tënde ti (o Muhamed) në fenë e pastër (*hanifa*) monoteiste, natyrën fillestare (*fitrah*), në të cilën Allahu i ka krijuar njerëzit! S’ka ndryshim të krijimit të Allahut...” (30:30).³⁰

Ky krijim i pastër hyjnor është kapaciteti i lindur për të njohur Zotin dhe për të pasur besim tek Ai dhe me këtë lind çdo qenie njerëzore. Kjo do të thotë se çdo fëmijë lind i pastër dhe, për pasojë, është i gatshëm të pohojë përsëri besën e lashtë hyjnore të

29 Për historinë e gabimit të Ademit dhe faljes së Allahut, shih: Ayoub, *The Qur’an and Its Interpreters*, vëll. 1, f. 83-93.

30 Transmetohet se Profeti (Muhamedi a.s.) ka thënë se çdo fëmijë lind në në këtë *fitrah* hyjnore, pastaj prindërit e tij e rrisin atë si të jude, të krishterë apo adhurues zjarri. Shih Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ibn Hanbal*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: Dar al-Hadith, ed 1, 1995), vëll. 7, f.33, hadith 7182.

pyetjes: “A nuk jam Unë Zoti juaj?!” Ky kapacitet i lindur për të njohur Zotin realizohet nëpërmjet vetë arsyes njerëzore dhe pa asnjë ndihmë, siç ishte rasti i Ibrahimit, i cili, fillimisht, zgjodhi yllin ndriçues për Zotin e tij, por, kur ylli perëndoi, ai tha: “Nuk i dua ata që perëndojnë”. Pastaj iu kthye hënës dhe, kur ajo perëndoi, ai thirrri: “Nëse Zoti im nuk më udhëzon në rrugën e mbarë, me siguri do të bëhem njëri nga të humburit”. Në fund, ai zgjodhi diellin të ishte Zoti i tij, por, kur edhe ai perëndoi, ai e kuptoi se dielli nuk është Zoti. Pas kësaj, në një shpërthim adhurimi, ai bërtiti: “Unë e kthej fytyrën time nga Ai që ka krijuar qiejt dhe Tokën, duke qenë besimtar i vërtetë dhe nuk jam nga idhujtarët (*mushrikin* - që adhurojnë të tjerë, përveç a përkrah me Allahun)” (6:76-79).³¹

Ky vështrim kuranor dy-dimensional i fesë, në asnjë mënyrë nuk nënkupton ndarje në dy pjesë ose dualizëm. Më saktë, feja e institucionalizuar është vetë e ligjëruar nga Zoti, si instrumenti për realizimin e dimensionit të brendshëm të besimit dhe të jetës së devotshme. Allahu thotë në Kuran:

“Ne, për secilin nga ju, kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë. Sikur të donte Allahu, do t’ju kishte bërë një popull të vetëm, por Ai kërkon që t’ju provojë në atë që ju ka dhënë, andaj bëni gara për punë të mira! Të gjithë do të ktheheni tek Allahu dhe Ai do t’ju lajmërojë për çështjet rreth të cilave kishit kundërshti!” (5:48)³²

Ky varg përcakton se dimensionin ekzotërik (i jashtëm) i fesë duhet të pasqyrojë dimensionin e saj të brendshëm, nëpërmjet kryerjes së veprave të mira. Së dyti, ndryshimet ndërmjet ligjeve të Zotit, të cilat Ai i ka përcaktuar për popuj të ndryshëm, duhet të respektohen dhe nuk duhet të çojnë në konflikte. Së fundmi, e vërteta në lidhje me këto sisteme të ndryshme hyjnore fetare do të mësohet vetëm Ditën e Gjykimit, kur Zoti do t’i informojë të

31 Kjo aftësi njerëzore për ta njohur Zotin pa ndihmën e arsyes, është pranuar si nga filozofët dhe teologët e lashtë, ashtu edhe nga ata klasikë. Nga teologët muslimanë kjo është quajtur “rruga e mikut (*Khalil*) të Allahut”, që është Ibrahim (a.s.).

32 Kjo është një temë që përsëritet shpesh në Kuran.

gjithë komunitetet e besimit për të gjitha ndryshimet e tyre fetare. Për të perifrazuar Shën Palin, këtu ne i shohim gjërat turbullt, nëpërmjet një xhami, por atëherë, ne do t'i shohim gjërat ashtu siç janë.³³ Këtu, ne duhet të shmangim kthimin e dallimeve tona fetare në konflikte fetare, nëpërmjet dialogut me përlësi dhe me dëshirën për të kuptuar më mirë. Por atëherë, Zoti, i Vërteti absolut (*al-Hakk*), do të zbulojë të vërtetën, gjithë të vërtetën.

Kurani jo vetëm që e pranon larminë dhe shumësinë fetare, por ai, gjithashtu, shtron edhe parimet që duhet të drejtojnë marrëdhëniet ndërfitetare. Së pari, ai bën thirrje për respektimin dhe mbrojtjen e të gjitha vendeve të adhurimit. Allahu i Lartmadhëruar thotë: “Sikur Allahu të mos u kishte dhënë njerëzve mundësinë për t’u mbrojtur nga njëri-tjetri, do të shkatërroheshin manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, në të cilat përmendet shumë emri i Allahut...” (22:40)³⁴. Vetë Profeti (Muhamed a.s.) e ka aplikuar këtë parim, duke e lejuar delegacionin e të krishterëve të Nexhranit të faleshin në xhaminë e tij. Ai shkoi edhe më tej, duke i ftuar ata dhe muslimanët në “një fjalë të drejtë dhe të përbashkët”, ndërmjet dy komuniteteve.³⁵ Muslimanëve iu deshën katërmëdhjetë shekuj për ta rinovuar këtë thirrje, ndërsa disa të krishterëve dhe judëve për ta dëgjuar.

Kurani i urdhëron muslimanët të dialogojnë me judët dhe me të krishterët në mënyrën më të mirë. Ai parashtron edhe etikën, edhe teologjinë e dialogut:

“Diskutoni me ithtarët e Librit vetëm me mënyrën më të mirë, por jo me keqbërësit midis tyre. Dhe thoni: “Ne besojmë në atë që na është zbritur neve dhe në atë që ju është zbritur juve. Zoti ynë dhe Zoti juaj është një dhe ne Atij i nënshtrohemi si muslimanë”. (29:46).³⁶

33 Shih Korintasit I (13:12).

34 Shih edhe (24:36).

35 Shih (3:61-64) dhe Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vëll. 2, f. 187-208.

36 Shih gjithashtu (49:13), i cili u bën thirrje gjithë popujve dhe fiseve të njerëzimit, që ta njohin njëri-tjetrin nëpërmjet dialogut.

Atëherë, cili është qëllimi përfundimtar i dialogut ndërfitar nga këndvështrimi i Kuranit? Këto pak përfundime të mëposhtme, shpeshohet të sugjerojnë disa përgjigje paraprake.

VËREJTJE PËRFUNDIMTARE

Së pari, duke u nisur nga diskutimi i mësipërm, mund të arrijmë në përfundimin se as Kurani dhe as tradita Profetike nuk u kërkojnë hebrenjve dhe të krishterëve që ata të heqin dorë nga identiteti i tyre fetar dhe të bëhen muslimanë, në qoftë se ata vetë nuk zgjedhin lirisht ta bëjnë një gjë të tillë. Baza e kësaj lirie fetare në Islam është ky pohim kategorik kuranor (2:256): “S’ka detyrim në fe...”. Ky është një urdhër i prerë dhe jo një deklaratë fakti.

Së dyti, Kurani dhe tradita Profetike vetëm se u kërkojnë si muslimanëve, ashtu edhe ndjekësve të besimeve të tjera, të angazhohen në dialog kuptimplotë, bashkëpunim dhe marrëveshje mbi parime bazë. Kjo është ajo që Kurani e quan “fjalë e drejtë dhe e përbashkët” ndërmjet muslimanëve dhe ithtarëve të Librit: “...se do të adhurojnë vetëm Allahun, pa i shoqëruar Atij asgjë e askënd në adhurim dhe se nuk do ta mbajnë njëri-tjetrin për zot, në vend të Allahut” (3:64).³⁷ Kjo thirrje e rëndësishme drejt një uniteti besimi përmes larmisë së feve, i përket më shumë kohës sonë, sesa kohës së Profetit (a.s.) dhe të njerëzve të tij. Ajo shkon përtej çështjes, nëse të krishterët aktualisht i adhurojnë ose jo murgjit e tyre. Një nga shokët e Profetit (a.s.), Adij Ibn Hatim, i cili më parë kishte qenë i krishterë, i ka thënë Profetit: “Por judët dhe të krishterët nuk i adhurojnë rabinët dhe murgjit e tyre”. Ai i është përgjigjur: “A nuk

37 Është domethënë fakti se kjo thirrje për dialog ka ardhur menjëherë pas debatit të vetëm të nxehtë që pati Profeti (a.s.) me të krishterët. Ky debat aludohet në vargun (3:61), që quhet vargu *mubahlah* ose vargu i mallkimit. Shih Ayoub, *The Qur’an and Its Interpreters*, vëll. 2, f. 188-202, 206.

nxjerrin ata (klerikë) ligje për pasuesit e vet dhe këta të fundit i pranojnë ato? Ky veprim është i barasvlershëm me adhurimin e tyre”.³⁸ Kjo, për arsye se adhurimi në Islam është bindje dhe dëgjueshmëri dhe, në qoftë se dikush i bindet tjetërkujt, përveç Allahut, atëherë kjo është si ta adhurosh atë, në vend të Allahut.

Në këtë aspekt, është e rëndësishme të vihet re se Karaizmi, një lëvizje që ka lindur brenda Judaizmit, pas ardhjes së Islamit, mund të vlerësohet si një përgjigje ndaj këtij emërtimi. Lëvizja karaitë vazhdon deri sot e kësaj dite të thërrasë judët e tjerë t'i kthehen ligjit të Zotit, ashtu siç është shpallur në Torah dhe refuzon Judaizmin Rabinik. Është pikërisht ky Judaizëm Rabinik të cilin e ka trajtuar Kurani dhe me të cilin ka qenë në përpjekje komuniteti musliman, që nga ajo kohë.

Judaizmi, siç është vënë re prej afro 2000 vjetësh, është Judaizëm Rabinik. Edhe pse Judaizmi Rabinik është në vazhdim të fesë biblike, kjo e dyta është zëvendësuar plotësisht nga i pari. Ndoshta kjo është arsyeja, pas thirrjes kuranore për ithtarët e Toras, për të gjykuar me atë që Zoti ka zbritur në të. Për të njëjtën arsye, Kurani u bën thirrje edhe ithtarëve të Ungjillit të gjykojnë me atë që Zoti ka zbritur në të (5:44, 47), aq sa të krishterët lindorë, të cilët u përpoqën më shumë se popujt e tjerë, të paktën në kohën e Shpalljes së Kuranit, që ta harmonizonin besimin e tyre të Zoti me jetë të moralshme e përlësi para Tij, konsiderohen të jenë “më të afërtit në miqësinë” ndaj muslimanëve.³⁹ Kjo lidhje specifike me muslimanët nuk e mbyll portën e dialogut me komunitetet e tjera fetare. Në fakt, emërtimi juridik i *ehl al-Kitab* (ithtarët, popujt e Librit) ka qenë mjaft elastik. Ai vazhdoi të përfshinte gjithnjë e më shumë komunitete, ndërsa muslimanët vazhduan të njihnin gjithnjë e më shumë tradita fetare.

38 Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, vëll. 2, f. 205-207.

39 Devotshmëria dhe përlësia e këtyre të krishterëve është përshkruar në mënyrë mjaft prekëse në Kuran. Shih (5:82-5). Shih edhe kumtesën time: “Nearest in Amity: Christians in the Qur'an and Contemporary Exegetical Tradition”, *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* (korrik 1997), vëll. 8, nr. 2, f. 145-64; ose në librin tim: *A Muslim View of Christianity*, f. 187-208.

Për ta përmyllur: Atëherë, cila është sfida që Kurani na prezanton sot? Sfida është kjo: që të gjithë ne të kemi besim te Zoti dhe të garojmë me njëri-tjetrin në vepra të mira e të devotshme. Pikërisht, prej kësaj sfide rrjedh fakti se njerëzit e pajisur me besim e respektojnë njëri-tjetrin dhe se ata besojnë në të gjitha shpalljet e Zotit.

Kurani i njuh ndjekësit e Islamit, të Krishterimit dhe të Judaizmit, jo vetëm me një sfidë të madhe, por edhe me një premtim madhështor. Premtimi është ky:

Sikur ata (popujt e Librave të parë) t'i përmbaheshin Teuratit e Ungjillit dhe asaj që u është shpallur nga Zoti i tyre (Kurani), ata do të kishin marrë furnizim nga lart e nga poshtë këmbëve të tyre (5:66).⁴⁰

40 Kjo do të thotë se ata do të mund të hanin dhe të pinin nga begatitë e qiellit nëpërmjet shiut, si dhe nga prodhimet e bollshme të tokës.



4

Shkrimi i shpallur kuranor dhe shkrimet judeo - kristiane

*Një këndvështrim musliman rreth universales
dhe specifikes në shkrimet e shenjta*

Khaled Troudi

HYRJE

MUSLIMANËT besojnë se Kurani dhe shkrimet e shenjta të mëparshme judeo-kristiane përfaqësojnë pikërisht Fjalën e Zotit (*kelamullah*). Ata pretendojnë se këto shkrime janë dërguar gjatë historisë së njeriut, para Muhamedit (a.s.), “me udhëzim të përgjithshëm dhe specifik për ta drejtuar jetën njerëzore, që të arrijë qëllimin hyjnor në tokë”¹. Udhëzimi universal është përcaktuar për të siguruar një ligjërim të drejtpërdrejtë që u flet të gjitha qenieve njerëzore, ndërsa ai specifik, sipas traditës islame,

1 Abdul-Aziz Sachedina, “The Nature of Scriptural Reasoning in Islam”, *The Journal of Scriptural Reasoning* (April 2005), vëll. 5, nr.1, f. 1.

ka çështje shpirtërore specifike dhe të përkohshme, të përcaktuara për një popull të veçantë, nën udhëheqjen e Profetit të Zotit.² Kjo kumtesë shqyrton faktin pse muslimanët besojnë se Kurani është Libri i Shenjtë i Shpallur (“universal”) mbizotërues (*muhejmin*), ndërsa shkrimet e shenjta judeo-kristiane përfaqësojnë “specifikën”. Një analizë e vargjeve të ndryshme kuranore do të sigurojë metodologjinë që është përdorur për të ndërmarrë trajtimet e ndryshme të këtij studimi.

Trajtesa e parë do të shqyrtojë idenë e unitetit të të gjitha shkrimeve të shenjta, të shpallura sipas teologjisë muslimane. Ai do të studiojë vargjet (42:13), (3:95), (2:130-33) dhe (22:78), për të treguar se si Judaizmi, Krishterimi dhe Islami ndajnë të njëjtin burim hyjnor shpalljeje, ndërsa format e tyre origjinale mund të konsiderohen një fe dhe jo thjesht pjesë e një tradite fetare. Këto vargje ndihmojnë të shpjegohet se si çdo fe ibrahimike ndan një thelb të përbashkët të mësimave fetare dhe etike, edhe pse ata ndryshojnë në kohë dhe në hapësirë, veçanërisht në lidhje me doktrinën dhe me dogmat e tyre.

Trajtesa e dytë do të studiojë nocionin e fesë së vërtetë në mendimin musliman. Për ta shpjeguar më tej këtë ide, do të analizohen punime të ndryshme shtjelluese mbi vargjet (3:19) dhe (3:85), të mbështetura nga interpretuesit muslimanë, që nga ditët e para të Islamit e deri tani. Me këtë rast, do të nxirret në pah vlefshmëria e Judaizmit dhe e Krishterimit, sipas vizionit Islam, dhe do të analizohen polemikat teologjike ndërmjet studiuesve muslimanë klasikë dhe modernë mbi vargjet kuranore (2:62) dhe (5:69).

Trajtesa e tretë do të studiojë konceptin e “shkrimit mbizotërues të shpallur”, që shprehet në vargjet kuranore (4:163) dhe (5:48), si dhe lidhjen e tij me pretendimin i cili tregon se shpallja e Profetit (Muhamed a.s.) ka qenë një vazhdimësi e shpalljes së zbritur profetëve të mëparshëm të grupit të besimit ibrahimik.

2 Po aty/po aty.

Gjithashtu, do të analizoj se si një shpallje e tillë kuranore, e cila perceptohet si një fenomen “universal”, ka ndikuar vizionet muslimane për t’i klasifikuar fetë judeo-kristiane si “specifike”. Për ta shpjeguar më tej këtë koncept, do të analizoj se si një varg kuranor i tillë si (5:48), pretendon se “përfundimi” i traditës profetike është shprehur brenda Testamentit të Vjetër dhe të Ri. Një analizë e vargut (6:92) tregon se shkrime të shenjta të mëparshme faktikisht u janë dërguar popujve të Librave të Parë (*Ehl al-Kitab*), duke konfirmuar konceptin e “përfundimit”. Ajo studion konceptin kuranor të fundit të cikleve të shpalljes, pasi profecia universale e kishte mbaruar rrugën e vet dhe tregon universalitetin e profecisë së Muhamedit (a.s.), sipas vargjeve (5:3) dhe (33:40). Ajo nxjerr në pah, gjithashtu, mendimin se, edhe pse të gjithë popujt kanë pasur profetët e tyre me mesazhe të shenjta specifike, të cilat ndryshojnë në “detajet” dhe/ose në ritualet e tyre, ato janë thellësisht të rrënjosura në botëkuptimin islam të nënshtrimit absolut (*islam*) të të gjitha krijesave ndaj Vullnetit të Krijesit.

[1] UNITETI THEMELOR I TË GJITHA SHKRIMEVE TË SHPALLURA

Ideja e unitetit të shkrimeve të shpallura është e rrënjosur thellë në ditët e hershme të historisë së feve. Në Islam, sipas Kuranit (42:15), ideja e besimit në të gjitha Librat e shpallur është një nga kushtet e besimit. Shumë fragmente kuranore, të tilla si (43:4), (13:39) dhe (56:78), tregojnë se “të gjitha shkrimet e shenjta burojnë dhe janë pjesë e një burimi të vetëm, nga prototipi qiellor që quhet ‘Nëna e Librit’ (*Umm al-Kitab*) dhe ‘Libri

i Fshehur' (*al-Kitab al-Maknun*)".³ Përderisa këto shkrime të shenjta "janë universale dhe identike, është e detyrueshme për të gjithë njerëzit të besojnë në të gjitha mesazhet hyjnore".⁴ Me të vërtetë, vetë Kurani tregon se, "Ai ka urdhëruar për ju atë Fe, të cilën ta zbuloi ty (o Muhamed) dhe që e pati urdhëruar për Nuhun, Ibrahimin, Musain dhe Isain..." (42:13).⁵

Kështu pra, për muslimanët, Kurani, veçanërisht në pjesët që tregon për profetët e mëparshëm, përfaqëson burimin madhor teologjik të unitetit të shkrimeve të shpallura, në të cilat profetët janë figurat dominuese. Për këtë arsye, Profeti Muhamed (a.s.) dhe të gjithë muslimanët janë të detyruar të besojnë të parët në profecinë e Nuhut, Ibrahimit, Musait dhe Isait, si dhe në vërtetësinë e shkrimeve të shenjta të sjella nga ata, pa bërë asnjë dallim mes tyre. Po kështu, vargjet kuranore (2:136), (2:285) dhe (3:84) këmbëngulin se muslimanët nuk duhet të bëjnë dallime ndërmjet profetëve dhe se secilit prej tyre i ishte dhënë udhëzim. Xhomier pohon se "Kurani flet shumë mirë për shkrimet e shenjta të mëparshme, të cilat kanë qenë transmetuar nga të dërguarit e Zotit. Është detyrë e muslimanit të besojë në ato shkrime të shenjta dhe në ata të dërguar të Zotit".⁶ Megjithatë, një studim kritik i komenteve kuranore tregon se në mesjetën islame ka pasur polemika të ndryshme nga komentuesit muslimanë, në lidhje me këtë çështje teologjike dhe me nivelin e kuptimit të saj. Në fakt, shumica e komentuesve kanë theksuar unitetin e shkrimeve të shpallura të tri besimeve ibrahimike, për të provuar pretendimin se secili prej tyre përmbante një thelb në esencë të ngjashme me të tjerët. Përveç kësaj, studiuesit kanë shpenzuar shumë kohë dhe

3 Fazlur Rahman, "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca", *Studia Islamica* (1976), nr. 43, f. 10.

4 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc., 1989), f. 163.

5 Në këtë punim do të përdor përkthimin Kuranor të Jusuf Aliut: http://www.searchtruth.com/chapter_display.php?chapter=42&translator=2&mac=

6 Jacques Jomier, *The Bible and the Qur'an*, trans. Edward F. Arbez (San Francisco: Ignatius Press, 1964), f. 19.

hapësirë për të shpjeguar se rrëfimet profetike të secilës traditë kanë marrë të njëjtën shpallje nga një burim identik. Nëpërmjet veprave të tyre, dijetarët kanë dashur të vërtetojnë se ky unitet i shkrimeve të shpallura tregon faktin se dimensionin shpirtëror në të cilin ka jetuar secili prej atyre profetëve, ka qenë i njëjtë. Me fjalë të tjera, ata kanë kërkuar të tregojnë se secila prej feve ibrahimike ka ndarë një thelb të përbashkët të mësimin fetar dhe etik, edhe pse fetë kanë ndryshuar në kohë dhe në hapësirë, veçanërisht në lidhje me doktrinat e tyre themelore.

Nga këndvështrimi musliman, vargje kuranore të tilla, si (42:13), (3:95), (2:130-33) dhe (22:78), kanë afirmuar se Judaizmi, Krishterimi dhe Islami “ndajnë një trung të përbashkët të Shpalljes Hyjnore dhe format e tyre origjinale mund të konsiderohen jo thjesht një traditë fetare, por një fe”.⁷ Për shembull, Kurani përmend Teuratin (shkrimin e shenjtë që Zoti ua dha izraelitëve, nëpërmjet Musait) dhe Ungjillin (*Inxhil*) që Jezusi ua dha hebrenjve dhe të tjerëve, të cilët më vonë u njohën si të krishterë. Përveç kësaj, vargjet (87:18-19) përmendin Fletët më të hershme të Ibrahimit dhe të Musait, të cilat “që nga koha kur profetët e mëparshëm filluan të përmenden në Kuran, Profeti (Muhamedi a.s.) bindet për njëjësinë e mesazhit të tij me mesazhin e tyre”.⁸ Megjithatë, (Abdur) Rahmani ka theksuar se “aty ky është përdorur termi Fletët (*Suhuf*) për shkrime të shpallura, në vende të tjera është përdorur për prototipin hyjnor të të gjitha shpalljeve”.⁹

Historikisht, shumica e dijetarëve muslimanë kanë pohuar se gjatë gjithë periudhës mekase, “fjala Libër është përdorur dhe është aplikuar pothuajse vetëm për Librin e Musait”.¹⁰ Në interpretimin e vargut (2:213), Al-Tabarsi dhe komentues të tjerë muslimanë janë shprehur se termi *Kitab* “i referohet Teuratit ose

7 Jerald F. Dirks, *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: Similarities and Contrasts* (Maryland: Amana Publications, 2004), f. 27.

8 Rahman, “Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca”, f. 9.

9 Po aty.

10 Po aty, f. 9.

Ungjillit, ku shpjegohet Kurani, ose të dyve bashkë, në kuptimin që Kurani i ka përfshirë që të dy, edhe Teuratin, edhe Ungjillin”.¹¹ Të tjerët, përfshirë edhe Ibn Kethirin, kanë shprehur mendimin se ai “i referohet Pllakës së ruajtur”.¹² Për shembull, sipas Al-Kurtubiut, “Zoti u kishte premtuar ithtarëve të Librit, se Ai do t’i zbriste Muhamedit (a.s) një Libër”.¹³ Më vonë, studime bashkëkohore të shkrimeve të shenjta tregojnë se termi *al-Kitab* (Libri) “është përdorur shpesh në Kuran, jo për të treguar ndonjë shkrim të shenjtë të veçantë, por si një term i përgjithshëm që tregon tërësinë e shkrimeve të shpallura”.¹⁴ Nga ana semantike, Madigan shprehet se struktura e *Kitab* është në mënyrë simbolike:

Për t’iu adresuar situatës aktuale dhe çështjes mbizotëruese. Ky adresim hyjnor/profetik mbart emrin *Kitab*, jo për shkak të formës së tij (e cila mbetet gojore, e rrjedhshme dhe reaguese), por për shkak të origjinës së tij dhe për shkak të natyrës së tij si komunikim i Diturisë së Zotit dhe shprehje e qartë e lavdërimeve të Zotit.¹⁵

Gjithsesi, muslimanët i kuptuan këta terma sipas kuptimit të dhënë nga komentuesit, të cilët kanë dhënë një larmi interpretimesh. Megjithatë, muslimanët i konsiderojnë të gjitha këto shkrime si Fjala e Zotit, e ardhur nga një burim i shpallur, dhe besojnë se secili prej tyre konfirmon të vërtetën e paraardhësve të tij. Mc. Auliffe shprehet: “Teorikisht, të paktën, nuk mund të ekzistojë asnjë mospërputhje në përmbajtjen e këtyre shpalljeve, sepse ato të gjitha vijnë nga i njëjti burim”.¹⁶ Sipas vargut

11 Abu Alij al-Fadl ibn al-Hasan al-Tabarsij, *Maxhmau al-Bajjan fi Tafisir al-Kur’an* (Beirut: Daar Maktabat al-Hajat, 1961), vëll. 1, f. 77-78.

12 Abu al-Fida’ Imad al-Diin Ismail ibn Kathir, *Tafisir al-Kur’an al-Adhiim* (Beirut: Daar al-Fikr, 1970), vëll. 1, f. 69-70.

13 Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansarij al-Kurtubij, *Al-Xhami lil Ahkam al-Kuran* (Kairo: Daar al-Kitab al-Arabij, 1967), vëll. 1, f. 158.

14 Rahman, “Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca”, f. 11.

15 Daniel Madigan, *The Qur’an’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (Princeton: Princeton University Press, 2001), f. 164.

16 Jane Dammen McAuliffe, “The Prediction and Pefiguration of Muhammad”, *Bible and Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality*, ed. John C. Reeves (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), f. 108.

(29:46), të gjithë muslimanët dhe ithtarët e librit besojnë në të njëjtin hyjni dhe adhurojnë të njëjtin Zot, edhe pse ata mund të ndryshojnë mbi atë se si ta konceptojnë Zotin e vetëm.

Nga ana tjetër, studiuesit perëndimorë i janë drejtuar një analize tjetër metodologjike për të shpjeguar unitetin e shkri-
meve të shenjta të shpallura. Me termin unitet, nuk është qëllimi në unitetin sipas kuptimit kuranor të termit, që është vazhdimësia e Shpalljes origjinale, por unitet në kuptimin se referencat islame ndaj elementeve judaike dhe të krishtera janë parë si rezultat i ndërveprimit me anëtarët e atyre besimeve, duke çuar kështu tek afria ndërmjet tyre. Duke u përqendruar në historinë dhe rendin kronologjik të vargjeve kuranore, shumica e studiuesve perëndimorë e kufizuan veten e tyre për të studiuar këtë fenomen vetëm në nivelin teologjik, gjatë viteve të predikimit të Profetit Muhamed (a.s.) në Mekë dhe në Medinë. Ata kanë pretenduar se gjatë ditëve të para të predikimit të Profetit (a.s.) (në aspektin e fragmenteve kuranore), ai përmend disa profetë të mëparshëm, disa profetë arabë (p. sh. ata që iu dërguan fiseve të Adit dhe të Themudit) dhe figura biblike të tilla si Jezusi (Isai, biri i Merjemes a.s.) dhe personalitete të tjera të Testamentit të Ri (si p. sh. Maria/Merjemja). Këto figura “nuk duken si të referuara në periudhën e parë mekase, por shfaqen nga periudha e dytë e në vazhdim, ndërkohë që Ungjilli përmendet vetëm një herë në Mekë”.¹⁷ Atëherë, studiuesit perëndimorë pretendojnë se kjo mund të tregojë se Profeti Muhamed (a.s.) nuk ka pasur asnjë lidhje me shkrimet e shenjta të mëparshme, gjatë katër viteve të para të karrierës së tij profetike. Nga ana tjetër, ata gjithashtu, pohojnë se ai e ka parë Islamit “brenda perspektivës së feve të mëparshme biblike”.¹⁸

Më tej akoma, ata pretendojnë se qëndrimi i fragmenteve kuranore ndaj shkrimeve të shenjta më të vjetra ka qenë mjaft i

17 Rahman, “Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca”, f. 9.

18 Jomier, *The Bible and the Qur'an*, f. 20.

përgjithshëm, duke filluar “të bëhej më i përcaktuar, vetëm pasi Muhamedi (a.s.) ra në kontakt me judët e Medinës”.¹⁹ Në shpjegimin e vargjeve (87:18-19), studiuesit perëndimorë tregojnë se Kurani flet më tej për Fletët e Ibrahimit dhe të Musait. Ata pohojnë se për periudhën mekase, Kurani “nuk përpiqet të bëjë dallim ndërmjet çifutëve dhe të krishterëve. Ai nuk i përdor ato fjalë, edhe pse i referohet Musait (Moisiut) dhe Isait (Jezusit), por flet për bijtë e Izraelit. Pra, asokohe nuk bëhej fjalë ende për Teurat dhe Ungjill, por vetëm për Shkrimet e Shjenta ose Librin (*Kitab*)”.²⁰ Për shembull, (Abdur)Rahman i referohet pohimit të përgjithshëm të shumë studiuesve perëndimorë, të tillë si Snouck Hurgronje, Theodor Noldeke dhe Friedrich Schaually, të cilët pretendojnë se në fillimet e predikimit të tij në Mekë:

Profeti Muhamed (a.s.) ishte i bindur se po u sillte arabëve të njëjtin mesazh që e kishin marrë të krishterët nga Jezusi dhe judët nga Moisiu e kështu me radhë. Dhe në këtë kundërvënie ndaj paganëve arabë, me besim, ai u bënte thirrje t’u drejtoheshin ‘njerëzve të dijes’,... të cilët mund t’i pyeste kushdo, për të marrë konfirmimin e vërtetësisë së mësimëve të tij.²¹

Me fjalë të tjera, Profeti Muhamed (a.s.) shihet sikur ishte i bindur se po u sillte arabëve të njëjtin mësim që profetët e mëparshëm u kishin sjellë komuniteteve të tyre përkatëse.

Nga ana historike, studiuesit perëndimorë kanë pretenduar, gjithashtu, se përmbajtja dhe mësimet e këtyre fragmenteve kuranore kanë pësuar transformime përgjatë shpalljes në periudhën e parë mekase. Nga pikëpamja teologjike, (Abdur) Rahmani i referohet këtij fenomeni për të kritikuar këtë ide, duke u shprehur se këto fragmente kuranore lidheshin me rrëfimet për profetët e mëparshëm, të cilat “u shtuan shumë, u bënë më të detajuara dhe janë përsëritur në Kuran. Nuk mund të dyshohet,

19 Po aty.

20 Po aty.

21 Rahman, “Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca”, f. 5.

se Profeti (a.s.) i ka dëgjuar këto tregime gjatë diskutimeve me disa njerëz të pайдentifikuar, aq më tepër që mekasit nuk vononin për ta vënë në dukje këtë gjë”.²² Gjithsesi, studiuesit perëndimorë kanë këmbëngulur se këto fragmente i janë zbuluar Profetit Muhamed (a.s.), nën ndikimin e përvojës së tij fetare direkte me judët dhe me të krishterët e Gadishullit Arabik.

Më tej, studiuesit perëndimorë pretendojnë se gjatë periudhës medinase, për shkak se “judët dhe të krishterët refuzuan ta pranonin Muhamedin (a.s.) si profet, ai filloi t’i drejtohej figurës së Ibrahimit, si të veçuar nga judaizmi dhe nga krishterimi, duke e pretenduar atë ekskluzivisht për Islamit dhe duke e lidhur komunitetin e tij drejtpërdrejt me të”.²³ Duke iu referuar fragmentit (3:67), i cili përshkruan shfaqjen e komunitetit musliman të Medinës si një entitet i veçuar nga komunitetet judaike dhe të krishtera, studiuesit perëndimorë e paraqesin rastin kështu:

Ithtarët e Librit nuk do ta njihnin atë. Atëherë ai duhet të kërkonte autoritet për veten e tij, përtej kontrollit të tyre që, në të njëjtën kohë, nuk i kundërshton shpalljet e mëparshme të vetë atij. Atëherë, ai kapet pas profetëve të hershëm, komunitetet e të cilëve nuk mund t’i bëjnë më atij oponencë (kundërshti) [d.m.th. komunitetet e të cilëve nuk ekzistonin më, si Ibrahimit, Nuhu etj.].²⁴

Megjithatë, problemi themelor me këto argumente qëndron në ndarjen e studimit kronologjik të aktivitetit të Profetit Muhamed (a.s.) dhe të Kuranit në dy periudha të ndara, atë mekase dhe atë medinase, një praktikë të cilën shumica e studiuesve modernë e mbështesin plotësisht. Një studim kritik i fragmenteve kuranore, sipas (Abdur)Rahmanit, “më tepër nxjerr në pah një zhvillim gradual, një tranzicion të qartë, ku periudha e vonë mekase ka lidhje themelore me periudhën e hershme medinase.

22 Po aty.

23 Po aty.

24 Po aty, f. 10.

Sigurisht që gjithkush mund ta shikojë të dytën tek e para”.²⁵ Atëherë, një zhvillim i rëndësishëm në Medinë është se:

Shpalljet e mëparshme, Teurati dhe Ungjilli, përmenden me emër, ndërsa në Mekë Ungjilli pak referohet (edhe pse, natyrisht që Jezusi (Isai) dhe personalitete të tjera të Testamentit të Ri me siguri që janë aty), ndërkohë që Shpallja e Musait gjithnjë quhet “Libri i Musasë”, i cili, në mënyrë të përsëritur, shfaqet si para-rendës i Shpalljes Kuranore.²⁶

Shkurt, ashtu siç e ka treguar qartë ky diskutim, teologjia islame thekson idenë e unitetit thelbësor të të gjitha Shkrimeve të Shpallura dhe kjo hap portën për shqyrtimin e një debati të rëndësishëm teologjik, në lidhje me unitetin thelbësor të të gjitha Shkrimeve të Shenjta të Shpallura, që është i lidhur fort me nocionin e fesë së vërtetë.

[2] PËRKUFIZIMI I FESË SË VËRTETË

Koncepti islam i Shpalljes/Zbulesës progresive ka çuar në idenë e ekzistencës së ‘një feje të vërtetë’. Për më tepër, muslimanët pretendojnë se trashëgimitë historike, brenda traditave profetike, janë të njëjta, pavarësisht disa ndodhive specifike që mund të shpjegohen ndryshe. Këto koncepte kanë siguruar vizione specifike në lidhje me Shkrimet e Shenjta judeo-kristiane. Vizioni më i rëndësishëm që bëhet edhe tema qendrore e besimit musliman, është nocioni i fesë së vërtetë (*al-Diin al-Hakk*). Muslimanët besojnë se Islami është *Dini* i Allahut, “që është angazhimi për *Teuhid* dhe për një jetë të moralshme”.²⁷ Megjithatë,

25 Po aty.

26 Po aty.

27 Yvonne Haddad, “The Conceptions of the term Din in the Qur’an”, *Muslim World* (prill 1974), vëll. 64, f. 121.

ndërkohë që Izutsu shpjegon fushën semantike të fjalës *diin*, duke u shprehur se “fjala *Diin* përmban, përveç të tjerave, edhe një element të shquar semantik të bindjes dhe të nënshtrimit: (*ta’ah*) dhe (*ubudijjah*)”,²⁸ ai arrin në përfundimin se “fjala *Diin* ka dy kuptime të rëndësishme dhe të dallueshme në Kuran: fe dhe gjykim”.²⁹ Studiues të tjerë, të tillë si Wilfred Smith, pretendojnë se fjala fe (*diin*) ka dy kuptime të ndryshme: njëri është feja si çështje e thellë personale dhe tjetri është feja në kuptimin e konkretizuar, si diçka e përbashkët për një komunitet.³⁰

Megjithatë, studiuesit muslimanë që u përkasin shkollave të ndryshme të mendimit, kanë sjellë vepra të gjera shpjeguese mbi vargjet (3:19) dhe (3:85), për të kuptuar domethënien e termit *islam* dhe *diin* dhe për të treguar se si Kurani e ka konceptuar nocionin e fesë së vërtetë, nën dritën e këtyre dy vargjeve. Për shembull, Al-Tabarij dhe Al-Tabarsij, të dy këta e kanë shpjeguar vargun “*Feja e vërtetë tek Allahu është vetëm Islami*” (3:19), si një kundërinë e dytë e Dëshmisë së Allahut. Në përputhje me këtë, ata të dy mendojnë se vargu paraardhës dhe ky varg do të lexoheshin: “Allahu dëshmon se nuk ka zot tjetër përveç Allahut dhe se feja e vërtetë tek Allahu është Islami”.³¹ Në këtë kontekst, Al-Tabarij dhe Al-Tabarsij synojnë të pohojnë se “Islami si fe ka një status të përjetshëm dhe madhështor”.³² Për më tepër, Al-Tabarij i ka kuptuar termat *diin* dhe *islam*, se që të dyja kanë të njëjtin kuptim dhe mendon se fjala *diin* në këtë varg “do të thotë bindje dhe nënshtrim që u aplikuan për termin *islam*”.³³ Përkundrazi, Ibn Kethiri

28 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Well-tanshuug* (North Stratford: Ayer Company Publishers Inc., 1998), f. 220.

29 Po aty.

30 Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1963), f. 51-53.

31 Abu Xhawfar Muhammad ibn Xharir al-Tabarij, *Xhami' al-Bajjan an Ta'vil Aj al-Kur'an* (Cairo: Daar al-Maarif, 1969), vëll. 6, f. 267-268. Al-Tabarsij, *Maxhma' al-Bejjan*, vëll. 3, f. 35.

32 Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters: The House of 'Imran* (Albany: State University of New York Press, 1992), vëll. 2, f. 62.

33 Al-Tabarij, *Xhami' al-Bajjan*, vëll. 6, f. 273-276.

pretendon kuptimin e dhënë termit *islam*, që të jetë feja e Islamit, duke pohuar se “ky është një deklaram nga Allahu, se nuk ka asnjë fe tjetër, të cilën Ai do ta pranonte nga dikush, përveç Islamit”.³⁴ Veç kësaj, Ibn Kethiri ka shpjeguar kuptimin e termit Islam, siç është përmendur në këto vargje, si më poshtë: “Islam do të thotë ndjekja e të dërguarve të Allahut në atë me të cilën Ai i dërgoi të gjithë ata, në të gjitha kohët, deri në ardhjen e Profetit Muhamed (a.s.), vula e të dërguarve”.³⁵ Prandaj, Ibn Kethiri e specifikoi këtë kuptim të termit Islam, duke pretenduar se “Zoti i ka mbyllur të gjitha rrugët që të çojnë drejt Tij, përveç rrugës së Muhamedit (a.s.). Si rrjedhim, kushdo që takon Zotin pas profecisë së Muhamedit (a.s.), duke ndjekur në jetën e kësaj bote legjislacion (*Sheriat*) tjetër, përveç Muhamedit (a.s.), nuk do t’i pranohet atij nga Ai”.³⁶ Ibn Kethiri ka përdorur kuptimin e përgjithshëm të termit Islam për të shpjeguar pohimin në vargun (3:85), duke thënë: “Kjo është në përputhje me Fjalën e Zotit: kushdo që dëshiron një besim tjetër, përveç Islamit, atëherë ai nuk do të pranohet nga Ai”.³⁷

Ibn Kethiri i mbështet idetë e tij, duke pretenduar se Profeti Muhamed (a.s.), gjatë gjithë jetës së tij, kishte “dërguar mesazhe, duke i ftuar tek Allahu të gjithë njerëzit, të tillë si mbretërit, arabët dhe jo-arabët, popujt e Librave të parë dhe analfabetët. Ai e bëri këtë në përputhje me urdhrin e Allahut drejtuar atij, për të vepruar ashtu”.³⁸ Për shembull, ai citon në autoritetin e Ebu Hurejras (r.a.), se Profeti (a.s.) ka thënë:

“(Betohe) për Atë, në Dorë të të Cilit është shpirti i Muhamedit! Çdo hebreu a i krishterë që dëgjon për mua, pastaj vdes pa besuar në Mesazhin me të cilin jam dërguar, ka për të qenë prej banorëve të Zjarrit”. Profeti (a.s.) ka thënë: “Unë jam dërguar te të

34 Ibn Kathir, *Tafsir al-Kur’an al-Adhiim*, vëll. 2, f. 22. shih edhe Ajjub, *The Qur’an and its Interpreters: The House of Imran*, vëll. 2, f. 62.

35 Po aty.

36 Po aty.

37 Po aty.

38 Po aty., vëll. 2, f. 23.

kuqtë dhe te të zinjte”, që do të thotë te të gjithë njerëzit, pa dallim. Gjithashtu, ai ka thënë: “Çdo profet ka qenë dërguar vetëm te populli i tij, ndërsa unë jam dërguar për gjithë njerëzimin”.³⁹

Përveç kësaj, Al-Zemakhsherij, i cili përfaqëson shkollën Muëtezile, projektton interpretimin e tij doktrinar të vargjeve (3:19) dhe (3:85), duke shpjeguar se, nga ana teologjike, fraza kuranore “*Feja e vërtetë tek Allahu është vetëm Islami*” është “një theksim i mëtejshëm i pohimit të Njëshmërisë Hyjnore në vargun paraardhës. Fjala e Allahut “nuk ka zot tjetër, përveç Tij”, është deklarim i Njëshmërisë (*teuhid*)”.⁴⁰ Ai pohon se “thënia e Tij: ‘*duke mbajtur drejtësinë*’ [shih 3:18: “Allahu dëshmon se ...nuk ka zot tjetër, përveç Tij, duke mbajtur drejtësinë...”], është shpallje e drejtësisë, përderisa Ai shtoi se besimi i vërtetë tek Allahu është Islami. Padyshim që Ai e ka nënkuptuar këtë si një deklarim, se Islami është besimi i gjithë Drejtësisë dhe i Njëshmërisë dhe që është besimi i vërtetë tek Allahu”.⁴¹ Ai përfundon:

Çdo besim tjetër nuk është aspak besim tek Ai. Kjo do të thotë, gjithashtu, se kushdo që ka pikëpamje antropomorlike për Zotin, ose çdo pikëpamje që sjell si rrjedhojë antropomorfizmin, si p.sh. mundësia e shikimit (*ru’ëja*) të Allahut (me sy), ose që i përmbahet *xhebr* (determinizmit hyjnor) që është padrejtësi e pastër, nuk do të jetë një ndjekës i besimit të vërtetë të Zotit dhe ky besim është *Islami*.⁴²

Sipas këtij interpretimi, është e qartë se shpjegimi kritik i Al-Zemakhsherit reflekton pikëpamjen e shkollës së tij *muëtezile* për Zotin dhe për Islamin.

Al-Razi e përkufizon me kuptimin e tij gjuhësor termin *diin* të përdorur në vargjet e mësipërme, pra, “si shpërblim hyjnor

39 Po aty.

40 Al-Zamakshari, Abu al-Kasim Jaar Allah Mahmuud ibn Umar, *al-Kashshaf an Hakaik al-Tanziil ua Ujuun al-Akaviil fi Vuxhuh al-Tafsir*, (Kairo: Mustafa al-Babial-Halabij, 1966), vëll. 1, f. 344-345. Shih edhe Ayoub, *The Qur’an and its Interpreters: The House of Imran*, vëll. 2, f. 68.

41 Po aty.

42 Po aty.

(*xheza*) dhe bindje njerëzore, sepse ajo është shkaku i shpërblimit”.⁴³ Ai e interpreton termin *Islam* me tri kuptime:

I pari do të thotë: Hyrje në Islam, pra, është pranimi i bindjes dhe i nënshtrimit. I dyti tregon një person i cili hyn në paqe ose në siguri (*Islam*). I treti, sipas Ibn al-Anbariut, do të thotë se musliman quhet ai që është i sigurtë në adhurimin që i bën Zotit. Prandaj *Islam* do të thotë siguri e besimit (*fe/diin*) dhe besim (doktrinë/*akidah*) në Zot.⁴⁴

Megjithatë, Al-Razi i ka shpjeguar vargjet (3:19) dhe (3:85) nga një kënd tjetër vështrimi. Në kuptimin e fjalëpërfjalshëm, ai pretendon se termi *Islam* nuk mund të jetë sinonim i termit *diin*, sipas vargut (49:14):

Arabët e shkretëtirës deklarojnë: “Ne besojmë”. Thuaju: “Ju nuk keni besuar! Por më mirë thoni: ‘Ne përulemi’, pasi besimi ende nuk ka hyrë (si duhet) në zemrat tuaja. E, nëse i bindeni Allahut dhe të Dërguarit të Tij, nuk do t’ju pakësohet asgjë prej veprave tuaja. Sigurisht, Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë”.

Ai kuptoi se beduinët arabë - “nomadët”, thanë: ‘ne e kemi pranuar besimin në fe’, ndërsa Zoti tha: ‘ju nuk e keni pranuar besimin në fe’, më mirë thoni: “ne jemi bërë muslimanë”, që do të thotë se termi *Islam* këtu, ka kuptim ndryshe nga termi *iman*”.⁴⁵ Edhe pse Al-Razi e ka interpretuar këtë varg për të treguar çfarë ai mendonte se ishte ndryshimi midis *islamit* dhe *diin-it*, më pas, ai del në përfundimin se vargjet (3:19) dhe (3:85) janë shpjeguar nga dijetarët muslimanë nga pikëpamja juridike tradicionale ose *Urf*, ndërsa vargun (49:14) vetëm nga pikëpamja linguistike gjuhësore.⁴⁶

Al-Kurtubiu, përfaqësues i shkollës sunite *esh’arite* të mendimit, e ka përmbledhur mendimin e përgjithshëm të teologëve skolastikë në lidhje me kuptimet e termave *islam* dhe *diin*. Ai është

43 Al-Razij Fakhr al-Diin, *Al-Tafsir al-Kabir*, vëll. 4, f. 222-223.

44 Po aty.

45 Po aty, f. 135.

46 Po aty.

përpjekur të japë shpjegime të ndryshme të këtyre termave, për të treguar përkufizimin e saktë që mund të aplikohet për të dy termat nga këndvështrimi i përdorimit të përgjithshëm të Sheriatit dhe nga shtjellimet e tjera teologjike dhe gjuhësore. Duke iu referuar vargut (49:14), ai i përkufizon termat *diin* dhe *Islam* si më poshtë: “*Diin* në këtë varg do të thotë bindje dhe fe (*mil-leh*), ndërsa termi *islam* është përdorur në kuptimin besim (*iman*) dhe vepra bindjeje e devotshmërie (*ta’at*)”. Al-Kurtubiu e mbështet pretendimin e tij, duke u shprehur se: “në konotacionin e parë të tyre, termat *iman* dhe *islam* janë të ndryshëm, kur ata sqarohen nga vargu (49:14) dhe nga hadithi ku meleku Xhebrail (a.s.) pyet Profetin Muhamed (a.s.) për *Islamin* dhe për *imanin*”.⁴⁷ Gjithashtu, në konotacionin e dytë, “dy termat janë përdorur si sinonime, sipas transmetimit të Abd al-Kajs”⁴⁸ dhe të hadithit profetik që thotë se “besimi ka shtatëdhjetë e dy degë”.⁴⁹ Më tej, si një konotacion i tretë, Al-Kurtubij pohon mundësinë se “njëri (term) nënkuptohet nga tjetri, ashtu siç tregohet në vargun ku përfshihen të dy: miratimi ose besimi (*im-ani*) dhe veprat (*islami*)”.⁵⁰

Duke i interpretuar këto vargje në mënyrë mistike, Ibn al-Arabiu e vlerëson kështu besimin e vërtetë: “Sigurisht që besimi i vërtetë, i pranuar te Zoti, është kjo njëshmëri hyjnore (*teuhid*) që Zoti e ka përcaktuar për Vetën e Tij. Prandaj besimi tek

47 Al-Kurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansarij, *Al-Xhami’ lil-Ahkaamm al-Kuran*. (Kairo: Daar al-Kutub al-Arabij, 1967), vëll. 4, f. 43-44.

48 Një delegacion nga fisi Abdu al-Kajs erdhën te Profeti (Muhamed a.s.) nga Bahrejni, vitin e çlirimit të Mekës. Ata përfaqësonin fisin arab al-Rabia. Profeti (a.s.) u kërkoi të besonin në një Zot të vetëm (Allahun). Pastaj i pyeti ata: “A e dini se ç’është besimi?” Ata i thanë: “Allahu dhe i Dërguari i Tij e dinë më mirë”. Ai u tha: “Është të dëshmosh se nuk ka të adhuruar tjetër me meritë, përveç Allahut, dhe se Muhamedi është i Dërguari i Allahut, falja e rregullt e namazit të përcaktuar, dhënia e zekatit dhe agjërimi i Ramazanit. Është edhe dhënia e një të pestës së plaçkës së luftës”. Hadithi citohet nga Bukhariu në Librin e Imanit.

49 Al-Kurtubi, *Al-Xhami’ lil-Ahkaamm al-Kuran*. (Kairo: Daar al-Kutub al-Arabij, 1967), vëll. 4, f. 43-44.

50 Po aty.

Ai është besimi i të nënshtruarit të vetes ose të fytyrës (*uexhh*).⁵¹ Ai nënkupton që “kjo është në përputhje me thënien e Ibrahimit: ‘Unë ia kam nënshtruar fytyrën time Allahut’, që do të thotë gjithë veten time, gjithë qenien time”.⁵² Në këtë nivel, Ibn al-Arabiu e interpreton në mënyrë mistike vargun (49:14), duke u shprehur: “Unë e kam shkëputur veten time nga egzotizmi (kulti i vetvetes) dhe kështu, kam arritur asgjësimin (*fena'*) tek Ai. Pastaj Zoti e urdhëroi të dashurin e Tij (Muhamedin a.s.) duke i thënë: ‘Në qoftë se ata të kundërshtojnë ty, thuaj(u): Unë i përulem vetëm Allahut, po ashtu edhe ata që më pasojnë mua!’.”⁵³

Edhe *tefsiret* klasike *shiite* i komentojnë vargjet (3:19) dhe (3:85). Sipas Al-Kummit, “Termi *islam* është nënshtrim/dorëzim (*tesliim*) ndaj Zotit dhe të afërmve me Të (*evlijave*). Është gjithash-tu, miratim ose pohim (*tasdiik*). Në të njëjtën mënyrë, Zoti e ka quajtur *imanintasdiik*”.⁵⁴ Është mjaft e qartë, se Al-Kummi bën dallim ndërmjet dy termave. Ai e mbështet *tefsirin* e tij, duke iu referuar një transmetimi nga imami i pestë, Muhammed al-Baakir, ku ai vetë e ka mbrojtur ndryshimin ndërmjet *imanit* dhe *islamit*, duke u shprehur: “Zoti e ka lartësuar në pozitë më të lartë besimin (*imanin*) mbi *islam*”.⁵⁵ Përveç kësaj dhe sipas një përshkrimi të termit *islam*, të dhënë nga Aliu, prijësi i besimtarëve (*Emir al-Muëminiin*), Al-Kummi besonte se “Islami është *tesliim* (dorëzim). *Tesliim*-i është *jakiin* (bindje e thellë, siguri absolute); *jakiin*-i është *tasdiik*; *tasdiik*-u është *ikraar* (pohim, pranim); *ikraar*-i (domethënë shqiptimi i *shehadetit*), është *edaa'* (përmbushje e detyrimit ndaj Zotit) dhe *edaa'*-ja është veprim”.⁵⁶ Ai

51 Muhijju al-Diin ibn al-Arabij, *Tafsir al-Kur'an al-Karim*, ed. Mustafa Ghalib (Beirut: Daar al-Andalus, 1978), vëll. 1, f. 174. shih edhe Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters: The House of 'Imran*, vëll. 2, f. 70.

52 Po aty.

53 Po aty.

54 Abu al-Hasan Alij ibn Ibrahim Al-Kummij, *Tafsir al-Kummi*, ed. al-Sajjid Tajjib al-Musavi al-Jaza'iri (Najaf: Matbaat al-Najaf, 1967), vëll. 1, f. 99-100. Shih edhe Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters: The House of 'Imran*, vëll. 2, f. 70.

55 Po aty.

56 Po aty.

përfundon se “besimtari është ai i cili e merr fenë nga Zoti i tij. Vërtet, besimi i besimtarit dallohet në veprat e tij, ashtu si mohimi i besimit (*kufër*) nga një femohues dallohet në refuzimin e tij (*inkaar*)”.⁵⁷

Ky shpjegim teologjik i termit *islam* ka çuar komentuesin musliman shiit modern, Muhammed Husain Tabatabaij, të pretendojë se pjesa dërrmuese e kësaj sureje është shpallur në lidhje me Popujt e Librit, si edhe për ta lidhur leximin e këtij vargu (3:19) me gjithë kontekstin e fragmentit kuranor që përfshin vargjet para dhe pas tij. Në përkufizimin e *islamit* ai shprehet se “besimi i vërtetë, i pranuar te Zoti, është ai në të cilin nuk ka asnjë kundërshti. Dhe Zoti as nuk i ka urdhëruar robërit e Tij, që ata të ndjekin ndonjë besim tjetër, përveç tij, as nuk ka sqaruar në shkrimet e mëparshme, të cilat Ai ua ka zbritur më parë profetëve të Tij, ndonjë besim tjetër, përveç Tij”.⁵⁸ Ai, gjithashtu, pajtohet me përkufizimin që Al-Kummi jep për Islamin, “që është nënshtrim absolut (*tesliim*) ndaj të vërtetës, të vërtetës së besimit dhe të vërtetës së veprimit”.⁵⁹ Prandaj, Tabatabaiu e thekson *Islamin* të jetë “një besim i vetëm, ndonëse ‘si-të’ dhe ‘pse-të’ e tij mund të jenë të ndryshme në sistemet e ndryshme legislative (*shariatet*) të profetëve të Tij”.⁶⁰ Tabatabaiu përfundon: “Është e qartë, se besimi i vërtetë që është me Zotin dhe në prezencën e Tij, është një ligj i shenjtë që ndryshon vetëm në shkallët [e gjithëpërfshirjes dhe të përsosurisë] në përputhje me kapacitetet e ndryshme të komuniteteve të ndryshme”.⁶¹

Komentuesi i mirënjohur *sunni* egjiptian modern, Sejjid Kut-bi, mëtonte se Islami, sipas vargut (3:19), është “tërësia e besimit, e bindjes dhe e sjelljes, brenda kontekstit të nënshtrimit total ndaj

57 Po aty.

58 Tabataba'i, Sajjid Muhammad Husain, *Al-Miizaaan fi Tafsiir al-Kur'an* (Mu'assasat al-Alemij li al-Matbuaat, 1974), vëll. 3, f. 120-121.

59 Po aty.

60 Po aty.

61 Po aty.

Zotit Një e të Vetëm”.⁶² Kutbi mendon se “Islami i vërtetë nuk do të kishte asnjë efekt në jetën e njerëzve, në qoftë se ata nuk do ta manifestonin atë [Islamin] në një sistem shoqëror, në strukturën e pastër dhe të shkëlqyer të të cilit ata do të jetonin”.⁶³

Në komentin e vargjeve (2:62) dhe (5:69), shumë nga interpretimet që nxisin këto vargje, janë projektuar për të ndërtuar një thelb teologjik. Këto pasazhe kuranore na mësojnë qartësisht, se “njerëzit besnikë që ato përshkruajnë, do të shpërblehen nga Zoti. Dhe kjo thuhet në kuptimin eskatologjik (të jetës së përtejme): ata nuk do të kenë asgjë për t’u frikësuar në gjykimin final”.⁶⁴ Për pasojë, këto vargje duket se sigurojnë një “bazë të qëndrueshme brenda teologjisë islame, për një qëndrim bujar ndaj të paktën disa njerëzve me besim tjetër, duke afirmuar se ata do të jenë pjesëtarë me muslimanët në premtimin hyjnor”.⁶⁵ Megjithatë, vlefshmëria e interpretimeve të tilla përgjithësuese është vënë në dyshim nga ata që përshtatin një lexim më të ngushtë. Në përputhje me këtë, disa dijetarë pretendojnë se:

Strategjia është që grupet e njerëzve të referuar në këto vargje, të identifikohen si muslimanët e konvertuar nga një prejardhje judaike ose kristiane, ose si besimtarë të cilët u kanë qëndruar besnikë versioneve të pakorruptuara të Judaizmit dhe të Krishterimit. Në këtë rast, feja që fiton pranimin e Zotit, do të ishte Islami dhe jo besimet e tyre origjinale.⁶⁶

Ndërkohë që debatet ndërmjet këtyre dy mendimeve janë drejtuar në një nivel tekstual, nga joshja ndaj pjesëve të ndryshme të literaturës së hadithit [profetik], “ato reflektojnë gjithashtu, edhe përmbajtjen e larmishme të marrëdhënieve që

62 Kutb, Sejjid, *Fii Dhilal al-Kuran*, 6 vëllime (Beirut: Daar Ihja al-Turaath, 1971), vëll. 1, f. 558-559.

63 Po aty., vëll. 1, f. 625-627.

64 Michael Ipgrave, ed., *Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together* (London: Church House Publishing, 2004), f. 124.

65 Po aty.

66 Po aty.

kanë pasur muslimanët me ithtarët e Librave të Parë dhe me jo-muslimanët e tjerë, në kohëra dhe në kontekste të ndryshme”.⁶⁷ Me pak ndjenjë përmbajtjeje, gjithsesi, Ipgrave shprehet:

U është dukur bindëse disa komentuesve, për të identifikuar në këtë varg [2:62] një thelb të përbashkët të tri parimeve - besimin në një Zot të vetëm të vërtetë, pranimin e përgjegjësisë morale përfundimtare ndaj Tij dhe kryerjen e veprave të mira në bindje ndaj Tij në këtë botë – që një lexim gjithëpërfshirës do të strukturonte një fe autentike hyjnore, të hapur për të gjithë dhe për të siguruar mirësinë e Zotit për të gjithë.⁶⁸

Megjithatë, Mc. Auliffe përmend se “analiza që Al-Tuusi i ka bërë këtij vargu (2:62), nis nga pozicioni që gjen në këto përshkrime një referencë ndaj hipokritëve, qofshin ata judë, kristianë ose sabiunë, të cilët, në fund të fundit, vështirë se tregojnë ndopak respekt të shtirë ndaj besimit”.⁶⁹ Ajo përfundon se “ky ka qenë një faktor kritik në përcaktimin e marrjes së mesazhit të Muhamedit (a.s.)”.⁷⁰ Rida argumenton se “ata të gjithë do ta kishin parë vërtetësinë e këtij mesazhi dhe do ta kishin pranuar atë. Ka qenë shqetësimi i tyre identifikimi i anshëm ndaj përjashtimit të së vërtetës që i ka verbuar ata”.⁷¹

Siç është treguar, shumica e komentuesve klasikë muslimanë i kanë interpretuar vargjet (3:19) dhe (3:85) në kuptimin e fjalëpërfjalshëm, duke theksuar se termi *Islam*, në të dy vargjet, i referohet “zbatimit ritual ose juridik dhe identitetit”.⁷² Më vonë, mendimtarët muslimanë modernë dhe komentuesit i kanë trajtuar këto dy vargje për të “argumentuar se Islami është feja finale dhe superiore mbi të gjitha fetë e tjera”.⁷³ Për pasojë, as

67 Po aty.

68 Po aty.

69 Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (New York: Cambridge University Press, 1991), f. 115.

70 Po aty.

71 Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, vëll. 1, f. 337.

72 Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, vëll. 2, f. 241.

73 Po aty.

komentuesit klasikë, as mendimtarët modernë nuk e kanë pranuar se edhe Shkrimet e Shenjta të feve të mëparshme, duke përfshirë Judaizmin dhe Krishterimin, kanë qenë dërguar për gjithë njerëzimin, të nënvizuara nga një koncept diskursi universal, më tepër sesa specifik. Në *tefsiret* e tyre, një trajtim i saktë i termit *Islam*, si sinonim me termin *diin*, i ka bërë edhe komentuesit klasikë, edhe ata modernë, të pohojnë se Islami erdhi për të shfuqizuar fetë paraardhëse. Në këtë kontekst, është e qartë se komentuesit nuk kanë bërë dallim mes një Islami universal dhe ligjor, për të interpretuar termin *islam*. Edhe vetë Shkrimi i shenjtë kuranor “nuk i mohon specifikat e feve të ndryshme”,⁷⁴ (ku) në shumë pasazhe ai thekson diskursin universal të Shkrimeve të mëparshme.

Veç kësaj, dijetarët muslimanë që kanë studiuar vargjet (2:62) dhe (5:69), i kanë paraqitur ato sikur tregojnë se Judaizmi dhe Krishterimi kanë qenë të vlefshëm vetëm deri në një pikë të caktuar, konkretisht: Judaizmi i vlefshëm “gjatë periudhës, pasi Zoti i dërgoi Shpalljen Musait, deri kur Ai i zbriti Shpalljen Isait. Pas kësaj Shpalljeje të re hyjnore, judët [kanë qenë] të detyruar të ndjekin Ungjillin dhe ligjet e Jezusit”.⁷⁵ Ndërsa Krishterimin e kanë parë të vlefshëm deri me ardhjen e Muhamedit (a.s.). Për shembull, Al-Tabarij shprehet se “kush nuk ndjek Muhamedin (a.s.) dhe nuk heq dorë nga ndjekja e traditës së Jezusit dhe të Ungjillit, është i mallkuar”.⁷⁶ Në të njëjtën frymë, Ibn Kethiri pretendon se “judët vepruan drejt në zbatimin e Teuratit dhe të traditës së Musait, por kjo vetëm deri me ardhjen e Jezusit. Menjëherë, me ardhjen e Jezusit, ata judë që nuk e lanë ligjin e Musait dhe nuk iu mbështetën Ungjillit dhe ligjeve të Jezusit, kanë qenë të ndëshkuar me mallkim të përjetshëm”.⁷⁷ Po kështu, “ndërsa

74 Abdul Aziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), f. 23-24.

75 McAuliffe, *Qur'anic Christians*, f. 111.

76 Al-Tabarij, *Xhami' al-Bajjan*, vëll. 1, f. 334.

77 Ibn Kathir, *Tafsir al-Kur'an al-Adhiim*, vëll. 1, f. 103.

Krishterimi ka qenë besim i pranueshëm, para kohës së Muhamedit (a.s.), ata që nuk heqin dorë prej tij dhe të pranojnë Islamin, do të jenë të mallkuar”.⁷⁸ Ky ka qenë pozicioni i zakonshëm, i mbajtur nga komuniteti i komentuesve të Kuranit të muslimanët mesjetarë dhe qëndron në fuqi edhe sot. Ky është një pozicion të cilin e diskuton komentuesi modern Rida, në veprën e tij *Tafsir al-Manaar*. Rida shkruan se “thelbi i fesë së tyre [Judaizmit dhe Krishterimit] ka mbetur i dallueshëm, jo i shfityruar deri në atë masë, sa udhëzimi nga porositë e saj të jetë plotësisht i errët”.⁷⁹ Në lidhje me çështjen e legjislacionit judaiko-kristian, të gjithë studiuesit muslimanë janë të mendimit se ai është shfuqizuar ose anuluar me ardhjen e Kuranit, i cili konsiderohet se i ka larguar këto legjislacione të mëparshme. Ata besojnë se “Islami lejon vetëm që judët dhe të krishterët t’u përmbahen legjislacioneve të tyre, brenda për brenda komuniteteve të tyre, derisa të dy grupet të përqafojnë Islamin dhe t’i bashkohen komunitetit të periudhës së fundit të historisë, d.m.th. sistemit fetar islam”.⁸⁰ Ata pretendojnë se judët dhe të krishterët do të gjejnë në Kuran atë që është esenciale dhe më e mira nga Teurati dhe nga Ungjilli. Mahmud Ejjub pretendon se:

E Vërteta është më e madhe se shprehja e ndonjë tradite fetare apo e të kuptuarit të ndonjë individi të vetëm a komuniteti. Për të realizuar këtë ideal, muslimanët duhet të rishikojnë, gjithashtu, konceptin e tyre për kuptimin e vërtetë të Islamit, si të jetuarit sipas besëlidhjes së lashtë ndërmjet Zotit dhe gjithë krijesave njerëzore, si dhe ripohimin e kësaj besëlidhjeje në një larmi shprehjesh, në një botë fetarisht pluraliste.⁸¹

78 Po aty.

79 Rida, *Tafsir al-Manaar*, vëll. 1, f. 337.

80 Jacques Jomier, *The Bible and the Qur'an*, f. 20.

81 Mahmoud Ayoub, “Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shi’i Muslim Literature”, Part 1, *The Muslim World* (July, 1976), vëll. LXVI, nr. 3, f. 163-188.

Po kështu, Sachedina vëren se “Shpallja islame prezanton një teologji që rezonon me besimin modern pluralist, se besimet e tjera nuk janë thjesht manifestime inferiore të fetarisë, por forma të ndryshme individuale dhe komunitare të përgjigjes ndaj prezencës së transhendentës në jetën njerëzore”.⁸² Kjo do të thotë se predikimet universale të tri feve ibrahimike do të ndihmonin të vendosej një diskurs i ri pluralist, i cili mund të shquhet në shumë pasazhe kuranore, veçanërisht, sa u përket profetëve biblikë, për të përmbushur qëllimin hyjnor për njerëzimin.

[3] IDEJA E SHPALLJES SË SHENJTË MBIZOTËRUESE (MUHEJMIN)

E rrënjosur thellë në teologjinë islame, është ideja se të gjithë kombeve iu janë dërguar profetë me mesazhe specifike të shkri-meve të shenjta, të cilët ndryshojnë disi në detajet e tyre. Kjo reflektohet në titujt “të cilët iu janë dhënë zakonisht të dërguarve të mëdhenj në tekstet islame. Çdo titull përcakton cilësinë e veçantë të të dërguarit, e cila e dallon atë nga të dërguarit e tjerë”.⁸³ Sipas vargut (5:3) të Kuranit, ky cikël i Shpalljes dhe i profecisë vazhdon rrjedhën e tij, deri me ardhjen e Islamit. Sipas traditës islame, “libri me të vërtetën është një përmbledhje e ndërhyrjes së përsëritur të Zotit në histori, e cila në këtë mënyrë fiton koherencën e modelit të qartësuar në mënyrë vendimtare”.⁸⁴ Në mënyrë më të saktë, dijetarët muslimanë kanë mbrojtur idenë se, që në ditët e para të Islamit, “Shpallja ka vazhduar të marrë formë dhe Kurani mban veten edhe si konfirmues, edhe si ruajtës i saj”.⁸⁵ Vargu kuranor (5:48)

82 Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, f. 14.

83 William C. Chittick and Sachiko Murata, *The Vision of Islam* (New York: Aragon House, 1994), f. 166.

84 Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1994), f. 10.

85 Rahman, “Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca”, f. 19.

dhe vargje të ngjashme konfirmojnë qartë idenë e një Shpalljeje të shenjtë mbizotëruese. Të gjithë muslimanët duhet të pranojnë se Zoti e zbriti Kuranin me të vërtetën, si konfirmues të Librave ose të të gjitha shpalljeve që kanë ardhur para tij dhe si mbrojtës të tyre. Përveç kësaj, nocioni i finalizimit të profecisë është i qartë në vargun kuranor (33:40) dhe në vargje të ngjashme, të cilat përmendin se të gjithë muslimanët duhet të besojnë se Profeti Muhamed (a.s.) është profeti i fundit i dërguar nga Zoti për njerëzimin.

Ky dhe vargu (14:4), i cili tregon se çdo populli i është çuar një i dërguar, shpie në idenë se Shpallja kuranore ishte një fenomen universal.⁸⁶ Si rrjedhim, muslimanët i qëndrojnë mendimit se Islami është feja e të gjithë profetëve dhe e gjithë njerëzve të drejtë, që në fillim të krijimit. Ky besim që nuk ka ndryshuar kurrë, thekson se Islami erdhi për të zëvendësuar të gjitha format e vjetra të fesë dhe e lidh idenë e një feje të vetme me konceptin e natyrës njerëzore. Për shembull, sipas traditës islame, ky besim dhe kjo bindje përfaqëson formën identike të besimit të Ademit, Nuhut dhe Ibrahimit dhe është thelbi i Mesazhit të Musait dhe të Isait.

Megjithatë, Mesazhi kuranor thekson se Profeti Muhamed (a.s.) është personi i vetëm legjitim, i cili ka bërë lidhjen e fesë “së re” të Islamit me traditën biblike, veçanërisht me profetët e *Ehl al-Kitaab* (Popujt e Librit), nëpërmjet të cilit Ibrahimit është pasardhësi i Nuhut dhe i Ademit. Kjo bindje u konfirmua dhe u bë pika kryesore e referimit të besimit fetar musliman dhe është një fakt të cilin e vërtetojnë shumë vargje kuranore. Për shembull, vargu (42:13) thekson se “Zoti u kumton Muhamedit (a.s.) dhe gjithë besimtarëve, se ajo që iu urdhërohet atyre, nuk është diçka e re, por një riprodhim i asaj që profetët e mëparshëm ua shpallën më herët izraelitëve”.⁸⁷ Kështu, muslimanët besojnë në frymëzimin profetik që ka udhëzuar personalitetet e mëdha të traditës biblike dhe deklarojnë

86 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), f. 124.

87 Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature* (Richmond, UK: Curzon Press, 2002), f. 9.

legjitimitetin që i përket fesë së Ibrahimit, duke e konsideruar veten vazhduesit idealë dhe rinovuesit e tij, nëpërmjet mesazhit të sjellë nga Profeti Muhamed (a.s.). Në përputhje me këtë, muslimanët shohin se të gjithë “judët, natyrisht edhe të krishterët, në këtë mënyrë, ftohen të besojnë profetin arab dhe ta konsiderojnë atë si vazhduesin e traditës së tyre”.⁸⁸ Për pasojë, ngjashmëria dhe lidhja e profecisë ndërmjet këtyre profetëve dhe Profetit Muhamed (a.s.), siç gjendet në rrëfimet kuranore, përbën elementin themelor teologjik të besimit dhe të bindjes islame dhe pohon vijueshmërinë ndërmjet shpalljeve biblike dhe misionit të Profetit Muhamed (a.s.).

Në këtë kontekst dhe mbështetur në informacionin e siguruar në pasazhet kuranore, komentuesit muslimanë e kanë lidhur idenë e shpalljes së shenjtë mbizotëruese, me historinë e profetëve, të judëve dhe të krishterëve. Ata i kanë konsideruar Judaizmin dhe Krishterimin si fe të vërteta, që kanë qenë forma të një feje të vërtetë dhe të vlefshme për një periudhë të caktuar të historisë. Sipas traditës islame, Zoti i dërgoi profetët Musa dhe Isa vetëm te bijtë e Izraelit, ndërsa Profeti Muhamed (a.s.) erdhi me mision për gjithë botën. Ky lloj i të kuptuarit i ka shpënë dijetarët muslimanë të pohojnë se misionet e Musait dhe të Isait kanë qenë të kufizuara në kohë dhe në hapësirë. Për më tepër, ashtu siç pohojnë shumë vargje kuranore, “judët dhe të krishterët nuk jetuan në lartësinë e Mesazhit të Zotit që u zbriti atyre”,⁸⁹ “shumë muslimanë do të dëshironin ta bënin këtë një gjykim universal kundër feve të tjera, duke deklaruar se Islami është feja e vetme e vlefshme, e mbetur në faqe të tokës”.⁹⁰ Kjo çështje historikisht është debatuar nga komentuesit klasikë muslimanë. Shumica e tyre, gjithsesi, kanë siguruar mjaft hapësirë për ta shpjeguar atë në kuptimin teologjik.

88 Po aty.

89 Chittick and Murata, *The Vision of Islam*, f. 168.

90 Po aty.

PËRFUNDIM

Për ta përmbledhur, është mjaft e qartë se çështja, nëse ekziston një Shpallje hyjnore mbizotëruese (*muhejmin*), ka zënë shumë faqe në librat e *tefsirit*. Megjithatë, disa studiues perëndimorë e kritikojnë këtë besim, duke pretenduar se “shumë muslimanë preferojnë t’i theksojnë pasazhet që janë kritike ndaj feve të tjera dhe i injorojnë ose i sqarojnë plotësisht vargjet që i lavdërojnë fetë e tjera”.⁹¹ Ata pretendojnë se “muslimanët i shohin fetë e tjera nga prizmi i Islamit, i cili, në sytë e tyre, është feja e përkryer”.⁹² Ajo çfarë ata dështojnë të kuptojnë, është se shumica e komentuesve muslimanë, në fakt, kanë vendosur theksin mbi Judaizmin dhe mbi Krishterimin, pasuesit e të cilëve, duke qenë të favorizuar edhe me profetë, edhe me Libër (qoftë Ungjilli, qoftë Teurati), për pasojë, duhet të gjykohen me standarde më të rrepta sesa njerëzit e besimeve të tjera. Përveç kësaj, Rida pohon se “i dërguari vjen vetëm për të konfirmuar atë që e rrok intelektin, duke sqaruar dhe duke shpjeguar çështje me rëndësi jetike, të tilla si: si do të jetë jeta e përtejme dhe mënyrat e adhurimit që nuk e kënaqin Zotin”.⁹³ Gjithashtu, Rida kërkon të sqarojë limitin e saktë të përgjegjësisë njerëzore, në lidhje me qëllimin e Zotit: themelet janë besimi në Zot dhe Dita e Fundit. Kushdo që ka qenë i ekspozuar ndaj këtij mesazhi, patjetër që do ta besojë atë, edhe nëse ai/ajo ka pasur mundësinë të përfitojë nga një Shpallje profetike.

Për më tepër, ndërsa nisma hyjnore pas shpalljes dhe fazat e procesit të shpalljes kanë qenë çështje të rëndësishme teologjike për komentuesit, edhe reagimi i njerëzve ka qenë në po atë shkallë shqetësimi. Për më tepër, komentuesit muslimanë pohojnë se këto shkrime të shenjta (judeo-kristian) janë të ndryshme

91 Po aty, f. 174.

92 Po aty.

93 Rida, *Tafsir al-Manar*, vëll. 1, f. 338.

në lidhje me fushën e misionit profetik. Shumica e këtyre misioneve që ato përmbajnë, kanë qenë të kufizuara, kryesisht i janë drejtuar ose një grupi specifik njerëzish më pak të adresuar, ose një grupi më të gjerë kolektiv. Ky kuptim i ka shpënë muslimanët të besojnë se misioni i atribuuar Profetit Muhamed (a.s.) është universal, i pakufizuar nga kufijtë gjeografikë, ose nga ato etnologjikë etnikë.

Duke lexuar pasazhet kuranore, muslimanët e konsiderojnë Shpalljen e Kuranit si mesazh për gjithë njerëzimin. Një Shpallje që ka ardhur për të garantuar fitoren e njëshmërisë së Zotit (*teuhiid*) mbi paganizmin dhe për të korrigjuar keqkuptimin judeo-kristian të Biblës, apo gabimet e të krishterëve në lidhje me personalitetin e Jezusit. Lidhur me ekzistencën e një 'feje të vërtetë' dhe me vlefshmërinë e legjislacioneve të saj, studiuesit muslimanë mbajnë dhe gjithnjë kanë mbajtur mendimin se ekziston një besim fillestar origjinal i pastër dhe se Islami është manifestimi i tij për njerëzimin. Si i tillë, legjislacionet e tij, edhe pse përmbajnë ligje dhe urdhëresa ndryshe nga ato të shkrimeve të shenjta të mëparshme, në themel janë të njëjta, duke zëvendësuar ato që nuk janë më të përshtatshme për kohët moderne.

REFERENCAT

- Ayoub, Mahmoud, *The Qur'an and its Interpreters: The House of Imran* (Albany: State University of New York Press, 1992). _____, "Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shi'i Muslim Literature", Part 1, *The Muslim World* (July, 1976), vëll. LXVI, nr. 3, f. 163-188.
- Chittick, William C., *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).
- Chittick, William C., and Sachiko Murata, *The Vision of Islam* (New York: Aragon House, 1994).
- Dirks, Jerald F., *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: Similarities and Contrasts* (Maryland: Amana Publications, 2004).

- Haddad, Yvonne, "The Conceptions of the term *Diin* in the Qur'an", *The Muslim World* (April, 1974), vëll. 64, f. 114-123.
- Ibn Kathiir, Abu al-Fida' Imad al-Diin Ismail, *Tafsir al-Kur'an al-Adhiim*, 4 vëllime (Beirut: Daar al-Fikr, 1970).
- Ibn al-Arabi, Muhji al-Diin, *Tafsir al-Kur'an al-Karim*, ed. Mustafa Ghalib (Beirut: Daar al-Andalus, 1978).
- Igrave, Michael, ed., *Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying the Bible and the Qur'an Together* (London: Church House Publishing, 2004).
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (North Stratford: Ayer Company Publishers Inc., 1998).
- Jomier, Jacques, *The Bible and the Qur'an*, trans. Edward F. Arbez (San Francisco: Ignatius Press, 1964).
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1994).
- Madigan, Daniel, *The Qur'an's Self Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton University Press, 2001).
- McAuliffe, Jane Dammen, "The Prediction and Prefiguration of Muhammad," *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, ed. John C. Reeves (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), f. 107-132, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (New York: Cambridge University Press, 1991).
- Al-Kummij, Abu al-Hasan Alij ibn Ibrahim, *Tafsir al-Kummi*, ed. al-Sajjid Tajjib al-Musavi al-Jaza'iri (Najaf: Matbaat al-Najaf, 1967).
- Al-Kurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansarij, *Al-Xhami' lil-Ahkaamm al-Kuran*, 10 vëllime (Kairo: Daar al-Kutub al-Arabij, 1967).
- Kutb, Sajjid, *Fii Dhilal al-Kuran*, 6 vëllime (Beirut: Daar Ihja al-Turaath, 1971).
- Rahman, Fazlur, "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca", *Studia Islamica* (1976), nr. 43, f. 5-24.
- _____, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica Inc., 1989).
- Al-Raazi, Fakhr al-Diin, *Al-Tafsir al-Kabir*, 17 vëllime (Beirut: Daar al-Fikr, 1995).
- Rida, Rashid, *Tafsir al-Manaar*, 12 vëllime (Beirut, 1935).
- Sachedina, Abdul-Aziz, "The Nature of Scriptural Reasoning in Islam," *The Journal of Scriptural Reasoning* (April, 2005), vëll. 5, nr.1. www.etext.lib.virginia.edu/journals.
- _____, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1963).

- Al-Tabarsi, Abu Alij al-Fadl ibn al-Hasan, *Maxhma' al-Bejjaan fi Tafsir al-Kur'an*, 10 vëllime (Beirut: Daar Maktabat al-Hajat, 1996).
- Al-Tabarij, Abu Xhaëfar Muhammad ibn Jariir, *Xhami' al-Bejjann an Ta'viil aj al-Kur'an*, 30 vëllime (Cairo: Daar al Mearif, 1969).
- Tabataba'i, Sajjid Muhammad Husain, *Al-Miizaaan fi Tafsir al-Kur'an* (Mu'assasat al-Alemij li al-Matbuaat, 1974).
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature* (Richmond, U.K.: Curzon Press, 2002).
- Al-Zamakhshari, Abu al-Kasim Jaar Allah Mahmuud ibn Umar, *al-Kashshaf an Hakaik al-Tanzil ua Ujuun al-Akaviil fi Vuxhuh al-Tafsir*, 4 vëllime. (Kairo: Mustafa al-Babial-Halabij, 1966).



5

Interpretimi, shkencë shoqërore dhe vendi i judenjve në Kuran

Mohammed Abu-Nimer

GJATË gjithë historisë islame, dijetarët fetarë janë parë si intelektualët publikë, opinionet e të cilëve janë vlerësuar në të gjitha çështjet. Sigurisht, në disa periudha kohore këta dijetarë janë shquar në disiplina të tjera, duke përfshirë Fizikën, Algjebrën, Kiminë, Astronominë dhe Mjekësinë. Megjithatë, mendimet e shprehura në komentet kuranore kanë marrë pak shqyrtim kritik, gjë e cila është një përpjekje e nevojshme për reformën bashkëkohore islame. Kjo kumtesë trajton mendimet e gjashtëmbëdhjetë komentuesve dhe dijetarëve të Kuranit në lidhje me judenjtë në Kuran, duke zbatuar si qasje tradicionale, ashtu edhe bashkëkohore, të të kuptuarit të shkrimeve të shenjta.

Muhamed Ibn Behadir Ibn Abd Allah al-Zerkeshij (vd. 1391) ka shpjeguar se disiplina e interpretimit (të shkrimeve të shenjta) është e nevojshme për tri arsye: njerëzit ndryshojnë në aftësitë e tyre intelektuale, kështu që disa lexues mund të kenë nevojë për ndihmë për të kuptuar; ka pjesë të Kuranit që janë

ndërtuar mbi disa supozime që nuk janë të qarta për njeriun e zakonshëm; disa fjalë mund të mbartin kuptime të shumëfishta dhe mund të deshifrohen vetëm nga dijetarë të specializuar. Këta faktorë janë bërë më kompleksë, pasi përdorimi i gjuhës arabe dhe rrethanat njerëzore në përgjithësi, vazhdojnë të evoluojnë. Numri i njerëzve shumë të shkolluar që ka arritur nivele të panjohura kurrë më parë, ilustron faktin se si ndryshimi mund të ndikojë pritshmërinë e njerëzve bashkëkohorë nga dijetarët. Ata që specializohen në studimet e Kuranit, nuk bëjnë aspak përjashtim.

Procesi i reformës duhet të përfshijë traditën e konsoliduar të interpretimit kuranor dhe të metodave të tij. Al-Zerkeshij ka prezantuar kërkesat kyç të diturisë për studiuesit e së ardhmes në këtë fushë, duke përfshirë stilistikën dhe fonetikën e arabishtes klasike, si dhe *esbab en-nuzuul* (shkaqet e zbritjes). Ai ka shpjeguar se disa pjesë të Kuranit mund të jenë të vështira për t'u kuptuar, për shkak të *umum al-sighah* (formës së përgjithshme) dhe *khusus al-sebeb* (arsyes specifike).¹ Disa vargje mund të duken të përgjithshme në formulim, por mund të trajtojnë një rrethanë specifike.

Xhelal al-Diin al-Sujutij (vd. 1505) e ka ndarë Shpalljen kuranore në dy kategori kryesore. E para është ajo që ka zbritur pas ndonjë ngjarjeje ose pas një pyetjeje drejtuar Profetit (Muhamed a.s.) dhe kategoria e dytë nuk ka pasur asnjë arsye. Al-Sujutij shton edhe një kategori tjetër të kontekstit, që mund të ndikojë në kuptimin e vargut kuranor: vendi dhe koha specifike e Shpalljes dhe fakti nëse ajo mbart substancë të re, apo përputhet me pjesë të shpallura para saj.² Një studiues i kujdesshëm duhet t'u kushtojë vëmendje kompleksiteteve të këtyre vlerësimeve.

1 Al-Zarkashij, Muhammad ibn Bahadır ibn Abd Allah, *Al-Burhan fii Ulum al-Kur'an* (Proof in Qur'an Studies), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 6 dhjetor 2008. <http://www.altafsir.com>.

2 Al-Sujutij, Xhelal al-Diin, *Al-Durr al-Manthuur* (Thrown Pearls), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.

Një nga metodat madhore të interpretimit, njihet si *tefsiir al-Kuran bi al-Kuran* (interpretimi i Kuranit me Kuran) dhe është ndërtuar mbi gjykimin se pjesët e Kuranit plotësojnë njëra-tjetrën. Një qasje tjetër quhet *al-tefsiir bi al-ma'thuur* (interpretimi duke shfrytëzuar burimet e traditës së Islamit). Disa nga këto tradita i atribuohen Profetit Muhamed (a.s.), duke qenë kështu pjesë e hadithit që përfshin në vetvete fjalët, veprat dhe miratimet e tij. Tradita të tjera i atribuohen vetëm shokëve të Profetit (a.s.) ose pjesëtarëve të familjes së tij, ndërsa pjesë tjetër janë tregime që janë shfaqur në shkrimet e hershme të *Siras* (biografia e Profetit dhe historia e gjeneratës së parë të muslimanëve). Dijetarët e hadithit përpunuan metodologjitë për të vërtetuar origjinalitetin e gjithçkaje që i mvishet Profetit (a.s.), por pjesa tjetër e *al-ma'thuur* nuk ka qenë subjekt i shqyrtimit serioz.

Studiuesit e hershëm të Kuranit kanë shfryrë ndaj *al-tafsiir bi al-ra'j* (interpretimi sipas mendimit të lirë personal/interpretimi racional). Racionalistët muëtezile e kanë parë këtë si një përpjekje për të bllokuar *ixhtihad*-in (arsyetimin dhe përpjekjen personale). Megjithatë, studiuesit klasikë kanë dashur vetëm të mbronin statusin e Shkrimit të Shenjtë, si burimi i së vërtetës, duke treguar se të kuptuarit e tij nuk duhet të dëmtohet me teka ose me qëllime jo prej dijetari. Pavarësisht këtij pozicioni teorik, shpesh interpretuesit i kanë shkrirë mendimet e tyre mbi çështjet sociale dhe politike, me përpjekjen e tyre për të shpjeguar kuptimin e vargjeve kuranore.

Pjesa tjetër shqyrton shkurtimisht idetë e Sejjid Hussein Nasr dhe Ismail al-Farukij, të cilët e trajtojnë Kuranin si një të tërë, për të ndërtuar një botëkuptim *teuhidij* (monoteist). Secili ka gjeneruar një formulë unike për ta kuptuar dhe mbështetur në idetë e shkëlqyera kuranore, në lidhje me marrëdhënien e Zotit me krijimin e Tij. Brenda kësaj strukture, kjo pjesë formulon tregimin kuranor të judenjve dhe të Judaizmit, para se të kalojmë te qëndrimi kritik i interpretuesve klasikë.

VENDI I JUDENJVE NË KURAN: NJË TRAJTIM TËRËSOR

Al-Farukij dhe Nasr ofrojnë një kuptim të lidhjes së Zotit me njeriun, bazuar në konceptin e *khilafah* (mëkëmbësisë).³ Zoti i bëri burrat dhe gratë përfaqësuesit e Tij në tokë dhe u çoi të dërguar për t'u mësuar atyre të bëjnë një jetë "Hyjnore".⁴ Nasr thekson aspektet mistike të Islamit, ndërsa Al-Farukij fokusohet në teologji, por që të dy e marrin si të mirëqenë faktin se të gjitha qeniet njerëzore kanë të përbashkët një *fitrah* (natyrë), e cila në thelb është e mirë, por ka kapacitet të bëjë gabim.⁵ Kjo është arsyeja pse njerëzit merren në llogari secili individualisht për veprat e tyre.⁶

Nasr e justifikon filozofinë e tij gjithëpërfshirëse, duke sugjeruar se Kurani "është burimi i diturisë jo vetëm nga ana metafizike dhe fetare, por edhe në sferën e fushave të veçanta të diturisë".⁷ Urtësia kuranore përfaqëson "një kompleks doktrinash që e zgjerojnë diturinë e strukturës së realitetit dhe pozitën e njeriut në të".⁸ Al-Farukij shkruan po për të njëjtin mesazh universal, kur ai parashtron se si mund të ndikojë monoteizmi mbi aspektet e ndryshme të jetës njerëzore.⁹

Interpretuesit tradicionalë kanë cituar në mënyrë tipike një varg ose një pjesë *maëthur* (nga tradita islame) për të shpjeguar një varg të vetëm ose një grup vargësh. Pjesa tjetër e komentit mund të ketë përfshirë shpjegime gjuhësore dhe reflektime mbi ngjarjet e jetës. Porë nga perspektiva gjithëpërfshirëse, kjo formë

3 Sejjed Hussein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Chicago: ABC International Group, 2000), f. 4; Ismail al-Farukij, *Al-Teuhiid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982), f. 6.

4 Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, f. 4-55.

5 Al-Farukij, *Al-Teuhiid* f. 67-69; Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, f. 3, 21.

6 Nasr, po aty, f. 62.

7 Po aty, f. 39.

8 Po aty.

9 Al-Farukij, *Al-Teuhiid*, f. 6.

interpretimi ka tendencën të ofrojë një të kuptuar fragmentar të Kuranit. Për pasojë, trajtimet bashkëkohore sistematike ngrenë standardin e aftësisë në studimet islame. E tillë është shenja dalluese e karrierave të interpretuesit bashkëkohor Muhamed Asad dhe studiuesit të fesë Mahmoud Ayoub, të cilët nuk largohen nga tradita.

Një vështrim tërësor i shkrimit të shenjtë kërkon që të kuptuarit e çfarëdo pjese të Kuranit të jetë në harmoni me premisat themelore të të gjithë rrëfimit kuranor. Al-Farukij shkruan: “Uniteti Hyjnor dhe uniteti i së vërtetës janë të pandashëm. Ato janë aspekte të një realiteti të përbashkët. Kjo bëhet e dukshme kur ne vlerësojmë se e vërteta është cilësi e pohimit të *teuhidit* (Njëshmërisë së Allahut), që do të thotë se Zoti është Një”.¹⁰ Ata që besojnë se Kurani është i mirë për të gjitha kohërat dhe vendet, duhet të sigurohen se çdo nocion bashkëngjitur Shpalljes, nuk kundërshton bazat e tij thelbësore.

Një pjesë e madhe nga historia e Shpalljes në Kuran fillon me Ibrahimin, babain e profetëve. Historia e tij është më e shquara në Kuran, përveç asaj të Muhamedit (a.s.). Kurani thekson se të gjithë profetët kanë predikuar besimin thelbësor në Zot, i cili qëndron si themel për parimet morale që i ndajnë mes tyre të gjitha besimet. Kurani bën dallimin mes mesazhit thelbësor dhe shprehjeve të *teuhidit* në jetën e besimtarëve. Zoti deshi që të ketë ndryshime në detaje, por që të gjitha ato supozohet të udhëheqin në rrugën e drejtë. Louay Safi përdor termin “Rrëfimi kuranor” për t’iu referuar këtij makro vështrimi të Kuranit.¹¹

Kurani i ballafaqon judenjët (dhe të krishterët) me pohimet e veta për të vërtetën. Ibrahim, Ismaili, Is’haku, Jakubi dhe pasardhësit e tyre nuk ishin as judenj dhe as të krishterë.¹² Ata

10 Po aty, f. 43.

11 Louay Safi, *The Qur’anic Narrative: The Journey of Life as Told in the Qur’an* (Westport, CT: Praeger, 2008).

12 Shih Kuranin (2:140).

të gjithë ishin muslimanë (të nënshtruar) ndaj Zotit. Kurani, në thelb, u tregon judenjve dhe kristianëve se ata, bashkë me muslimanët, i përkasin të njëjtës familje të besimit. Ata sfidohen për t'iu përgjigjur Mesazhit të njësuar të profetëve të Zotit.¹³

Kurani i njej *Benu Israilët* (bijtë e Izraelit) si një grup i veçantë njerëzish, ekzistenca, përpjekjet dhe sprovat e të cilëve i paraprinë karrierës profetike të Musait. Ata përballuan shtypjen me durim dhe qëndrueshmëri, derisa Musai priu çlirimin e tyre për në Tokën e Shenjtë, ku ata gëzuan pasuri të madhe dhe mjete jetese.¹⁴ Ata u bekuan dhe u vlerësuan mbi të gjithë njerëzit;¹⁵ atyre iu siguria besa nga Zoti nëpërmjet Musait;¹⁶ atyre iu dha Shpallje hyjnore dhe mençuria e qeverisjes.

Brenda kësaj strukture, rrëfimi kuranor mban lidhje të ngushtë me historinë fetare judaike. Pohimi i Bernard Luisit, se përmendja në Kuran e judenjve është e papërfillshme, është i pasaktë.¹⁷ Kërkimi i fjalëve të Kuranit nxjerr 131 vargje që përmendin Musain. Figura dhe terma të tjera kyçe judaike përshkruhen në shumë vargje.¹⁸ Shuma e këtyre përmendjeve që nuk përfshijnë tregime të tjera të rëndësishme që kanë të bëjnë me izraelitët, si për shembull Faraoni dhe Eksodi, përbëjnë pothuajse 5 për qind të rreth 6000 vargjeve të Kuranit.

Shumica e profetëve të përmendur në Kuran janë izraelitë. Vërtet, shumë nga historia e profecisë është judaike. Izraelitët kishin sfida dhe mospajtime të brendshme, ata zhvilluan shizmat/ndasitë.¹⁹ Mes tyre kishte të atillë që i merrnin tekstat fjalë për fjalë, duke ia bërë vetes të vështirë për t'iu bindur urdhrave

13 Shih Kuranin (2:135-136); (3:84) dhe (4:163).

14 Shih Kuranin (7:105); (7:137), (20:80); (26:59) dhe (44:30).

15 Shih Kuranin (2:47) dhe (2:122).

16 Shih Kuaranin (2:40) dhe (32:23).

17 Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites* (New York: W.W. Norton & Company, 1986), f. 127.

18 Israel, 41; *Ahl al-Kitab* (people of the Book, including Christians), 31; *Haruun* (Aaron), 20; *Jaëkuub* (Jacob), 16; *Davuud* (David), 16; *Sulejman* (Solomon), 16; *Is'hak* (Isaac), 16; *al-Taurah* (Torah), 16; and *Jahuud* or *Hud* (Jews), 10.

19 Shih Kuranin (10:93).

të Zotit.²⁰ Kurani fokusohet më shumë në parimet morale të kësaj dhe të përvojave të tjera fetare, sesa në detajet e asaj që pati ndodhur. Për shembull, Kurani flet për një grup pa emër judenjsh, të identifikuar se kanë jetuar pas Musait. Ata i kërkuan profetët të tyre, i cili nuk përmendet me emër, një udhëheqës që të luftonin për çështjen e lartë të Zotit, por nuk iu përmbajtën këtij premtimi, kur udhëheqësi doli nga mesi i tyre.²¹ Judenj të tjerë janë identifikuar vetëm nga veprimet e tyre; për shembull, ata thyen rregullin e ndalimit të peshkimit ditën e Sabathit²², këta kanë qenë një grup i vogël.

Kur dikush e vlerëson tërësinë e përvojës së judenjve, ashtu siç tregohet në Kuran, Shkrimi i Shenjtë islam konfirmon qartë të vërtetat e veta, ndërsa shfaq larminë e judenjve si popull, duke përfshirë ata që i refuzuan, madje edhe i vranë profetët,²³ adhuruan viçin në mungesë të Musait²⁴ dhe që i morën për zota rabinët e tyre.²⁵ Të tjerë u mallkuan nga Daudi dhe nga Jezusi, për shkak të mosbesimit të tyre.²⁶

Të krishterët dhe muslimanët gjithashtu, marrin lavdërime dhe vërejtje në Kuran. Madje edhe vetë Profeti Muhamed (a.s.) është qortuar për shpërfilljen e një të verbri që kërkonte mirëkuptim shpirtëror. Një sure (kapitull) e tërë e Kuranit u shpall me këtë rast.²⁷ Ashtu si përvojat muslimane dhe e krishtere, edhe historia hebreje ka ofruar imazhe pasqyruese të bekimit dhe të mallkimit, të besimit dhe të mosbesimit, të diturisë dhe të injorancës, të urtësisë dhe të gjykimit të dobët, të drejtësisë dhe të padrejtësisë.

Disa vargje kuranore e përshkruajnë tërë eksperiencën hebreje, ndërsa disa të tjera aludojnë vetëm për pjesë të saj. Disa

20 Shih Kuranin (2:67-71).

21 Shih Kuranin (2:246).

22 Shih Kuranin (2:65) dhe (7:163).

23 Shih Kuranin (5:70).

24 Shih Kuranin (2:51); (2:54); (2:92); (4:153); (7:148) dhe (20:88).

25 Shih Kuranin (9:31).

26 Shih Kuranin (5:78).

27 Shih Suren Abese (80).

tregime në mënyrë specifike iu referohen grupeve të caktuara të izraelitëve. Kjo ilustron faktin se si Kurani u mor me judenjtë që jetonin bashkë me muslimanët në Medinë. Një varg kuranor shprehet se dituria e dijetarëve judenj i jep të drejtë vërtetësisë së Kuranit.²⁸ Në një varg tjetër, judenjtë (dhe të krishterët) do të dëshironin që muslimanët të ndiqnin rrugët e tyre; Profeti (Muhamed a.s.) mësohet që të mos ndjekë dëshirat e asnjë populli tjetër, por të qëndrojë i patundur në Rrugën e Drejtë të Zotit.²⁹ Ata judenj që citohet të jenë tallur me atributet e Zotit, u mallkuan.³⁰ Kur u zhvillua konflikti ndërmjet judenjve dhe muslimanëve, Kurani e kritikoi armiqtë e tyre.³¹ Louay Safi shpjegon: “Kurani e dënoi sjelljen e paskrupullt të disa fiseve hebreje ndaj Profetit (Muhamed a.s.) dhe ndaj komunitetit musliman të sapoformuar, në kundërshtim me mësimet fetare të vetë atyre, ndërkohë që i nxit muslimanët të respektojnë lirinë fetare të judenjve dhe traditën fetare të Judaizmit”.³²

Prandaj, Kurani i informon muslimanët në lidhje me disa episode të historisë hebreje, ndërsa nxjerr në pah themelin e besimit dhe të moralit që ndajnë së bashku besimet ibrahimike. Në konceptimin kuranor, judenjtë janë njëlloj si të tjerët, duke përfshirë edhe muslimanët që kanë pasur sfidat e tyre me Shpalljen. Të gjithë do të merren në llogari nga Zoti për veprat e tyre.³³

Duke përdorur këtë kuptim të rrëfimit kuranor, rubrika pasardhëse fokusohet në studimin e përmbajtjes së interpretimit të vargut (5:82) në burimet e *tefsirit*. Vargu thotë: “Me siguri, do të vëresh se armiqtë më të ashpër të besimtarëve janë judenjtë dhe idhujtarët dhe se miqtë më të afërt të tyre janë ata që thonë: ‘Ne jemi të krishterë’. Kjo për shkak se ndër ta ka priftërinj

28 Shih Kuranin (26:197).

29 Shih Kuranin (2:120).

30 Shih Kuranin (5:64).

31 Shih Kuranin (5:52).

32 Louay Safi, *The Qur'anic Narrative*, f. 13.

33 Shih Kuranin (19:93-95).

(të dhënë pas dijes) e murgj (të përkushtuar ndaj adhurimit) dhe se ata nuk janë kryelartë (ndaj së vërtetës)”³⁴

Vargu (5:82) është veçanërisht interesant, sepse ai bën një pohim të qartë mbi marrëdhëniet ndërmjet muslimanëve, të krishterëve dhe judenjve, si dhe ofron një kontrast të qartë miqësie dhe armiqësie brenda anëtarëve të tri besimeve, gjatë kohës së Shpalljes (së Kuranit). Për pasojë, ai i përshtatet interesit teorik të eksplorimit të lidhjes ndërmjet interpretimit të tekstit të shenjtë dhe elementeve të rëndësishëm të shkencës shoqërore. Ashtu siç do të tregohet më poshtë, interpretuesit bëjnë vëzhgime kuptimplota mbi sjelljen njerëzore, çfarë ngre pyetjen, nëse pohime të tilla mbështeten nga Shpallja Hyjnore, apo kërkojnë vlerësime nëpërmjet kritereve të shkencës shoqërore?!

INTERPRETIMI I TEKSTIT HYJNOR KUNDREJT STEREOTIPIT

Interpretuesit e tekstit hyjnor në tri shekujt e parë janë përmbajtur nga komenti i tepruar dhe e kanë kufizuar aplikimin e vargut vetëm në lidhje me grupe të caktuara të krishterëve dhe të judenjve, sesa për të gjithë të krishterët dhe judenjtë. Muxhahidi (vd. 723) ka qenë bashkëkohës i pasardhësve të shokëve të Profetit (a.s.). Ai ka qenë nxënës i Ibn Abbasit dhe është një burim shumë i cituar i interpretimit tradicional (*maë'thur*). Muxhahidi nuk e ka adresuar pjesën që iu referohet judenjve. Ndoshta ai ka menduar se vargu është një pohim i së vërtetës, duke pasur parasysh konfliktin në rritje ndërmjet muslimanëve dhe judenjve

34 Burimet kryesore të informacionit për veprat klasike të cituara janë: <http://www.aljamea.net> dhe <http://www.altafsir.com>. (Al-Jamea është veçanërisht i dobishëm; sapo të zgjedhësh një varg të caktuar, atëherë të kthehet përmbajtja e teksteve të interpretimeve, ashtu siç do të shfaqeshin në tekstet e botuara në libër).

në atë kohë. Al-Samarkandij (vd. 823) dhe Al-San'anij (vd. 827) kanë shkruar se vargu u referohet judenjve të Medinës, të cilët kishin bërë aleancë me paganët arabë kundër Profetit Muhamed (a.s.). Të tria veprat pajtohen se referenca për të krishterët nënkupton trajtimin fisnik që patën marrë muslimanët nga mbreti i krishterë i Abisinisë, Al-Nexhashij.³⁵

Disa interpretues të mëvonshëm u pajtuan me këtë trajtim të kujdesshëm, duke përfshirë Al-Thealebiun (vd. 876), Al-Tuusin (vd. 1067), Al-Vahidiun (vd. 1076) dhe Ibn al-Xheuzin (vd. 1328). Al-Thealebiu citon një hadith që paralajmëron çdo musliman, të shmangë qëndrimin vetëm për vetëm me judenjtë, nga frika për sigurinë e tyre. Megjithatë, ai ka theksuar se as judenjtë dhe as të krishterët nuk kanë dashuri për muslimanët. Al-Nexhashiu dhe shokët e tij kanë qenë vetëm një përjashtim. Al-Thealebiu i ka parë të krishterët e tjerë si armiqësorë. Ai nuk u është referuar ngjarjeve specifike, por ka përmendur veprime të veçanta, duke përfshirë këtu vrasjen e muslimanëve dhe shkatërrimin e pronës së tyre. Ndoshta kjo ka qenë në lidhje me konfliktin në rritje ndërmjet muslimanëve dhe forcave bizantine. Me fjalë të tjera, ai e ka kuptuar shpalljen hyjnore në dritën e fakteve të vëzhguara, që dukej se nuk ishin në përputhje me pohimin e vargut (5:82).

Një numër prej këtyre interpretuesve nuk kanë ofruar pjesë të tjera nga Kurani ose *maë'thur*, për të mbështetur interpretimin e tyre, duke përfshirë këtu Al-Tuusin dhe Al-Vahidiun. Ka mundësi që kjo ka qenë për arsye se ata vetëm sa kanë përcjellë diturinë e fituar nga të tjerët. Asokohe nuk ka pasur shumë shqetësim, për sa i përket nderimit të autorëve. Dituria e Kuranit në përgjithësi, shihej si mënyrë për t'i shërbyer Zotit, duke shpërndarë Mesazhin e Tij. Kjo është edhe arsyeja, pse nuk konsiderohej e papërshtatshme të perifrazoje burime anonime të

35 Muxhahid ibn Xhabr al-Makhzumij Al-Tabi'ij, *Tafsir Muxhahid* (Exegesis of Muja-hid); Al-Samarkandij, Nasr ibn Muhammad, *Bahr al-Uluum* (Sea of Knowledge); Al-San'anij, *Tafsir al-Kur'an* (Qur'an Exegesis), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.

prezantuara në formën pasive *kiile* (thuhet). Prandaj, interpretuesit e Tekstit të Shenjtë – të paktën disa prej tyre – menduan se pjesa më e rëndësishme e rolit të tyre ishte që ata të transmetonin mesazhin e Kuranit.

Sidoqoftë, shumica e interpretuesve përshkruan përgjithësimet të përrjetshme për sjelljen e judenjve. Fakhr al-Diin al-Razij al-Shafi'ij (vd. 939) ka vënë në dukje se Zoti ka treguar për të krishterët, se janë më zemërbutë dhe, për pasojë, ata janë më të afërt se judenjtë me muslimanët.³⁶ Al-San'anij duket se e ka marrë si të vërtetë kuptimin e një armiqësie të përgjithshme hebreje, por ka pretenduar se referenca e vargut për butësinë kristiane zbatohet vetëm për dyzet njerëz nga Abisinia që kishin ardhur te Profeti (a.s.) për të pranuar Islamin, një tregim ky që shfaqet në burime të tjera. Ai ka bërë dallimin mes tyre dhe jobsimtarëve të krishterë, të cilët janë njësoj me judenjtë, në lidhje me armiqësinë e tyre ndaj muslimanëve.³⁷ Në thelb, ai e ka kushtëzuar mesazhin e vargut, duke paraqitur një përgjithësim të ndjenjës mbizotëruese ndër të krishterët, Al-San'anij paralajmëron kundër aplikimit të ndjenjës së miqësisë ndaj gjithë të krishterëve, por ai nuk e provoi pozicionin e qëndrimit të tij. Duhet menduar se ai mbështetej në pranimin në heshtje nga lexuesi i tij, për shkak të asaj që njihej në përgjithësi në atë kohë, për konfliktin ndërmjet muslimanëve dhe të krishterëve. Kur Al-San'anij vdiq, kryqëzatat ishin në vazhdim. Cilado qoftë arsyeja, ajo nuk mund të ketë buruar nga ndonjë metodë interpretimi, sepse interpretuesi nuk ka përdorur të njëjtin kushtëzim për kuptimin e tij të pjesës tjetër të vargut.

Në dallim, Al-Baghavij (vd. 1122), i cili ka jetuar në periudhën kohore gjatë zhvillimit të kryqëzatave, e ka trajtuar këtë varg në dy mënyra. Së pari, ai u pajtua me mendimin e Al-San'anij në lidhje me

36 Fakhr al-Diin Al-Razij Al-Shafi'ij, *Al-Tafsir al-Kabir* ose *Miftah al-Ghajib*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.

37 Al-San'anij, http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

të krishterët, duke shtuar se “ata i vrasin muslimanët, i zënë robër, shkatërrojnë vendet dhe xhamitë e tyre dhe djegin librat e Kuranit”.³⁸ Së dyti, ai pranon mendime të interpretuesve anonimë që sugjerojnë se ai varg u referohet “të gjithë judenjve dhe gjithë të krishterëve, sepse judenjtë janë zemërgurë, ndërsa të krishterët janë zemërbutë”.³⁹ Al-Baghavij nuk ka ofruar asnjë mbështetje, as nga Kurani, as nga hadithi, as nga ndonjë *maëthur* tjetër, as nga ndonjë vëzhgim sjelljeje për këtë tipizim të theksuar.

Deri në atë kohë, këto stereotipa sociale të judenjve dhe të krishterëve mund të ishin bërë të pranueshme në rrethet e interpretuesve të tekstit të shenjtë. Pothuajse dy dekada pas Al-Baghaviut, Abu al-Kasim al-Zemakhsherij al-Khavarizmij (vd. 1144) e pranoi termi “zemërbutë” për të krishterët. Ai mendonte se judenjtë janë bërë njësh me politeistët, sepse ata janë arrogantë dhe nuk i përgjigjen të vërtetës. Ai citon një hadith që e quan “shumë të dobët”: “Sa herë që dy judenj janë vetëm me një musliman, ata veçse do të mendojnë vrasjen e tij”.⁴⁰ Ky rrëfim sjell edhe një dilemë tjetër: Në qoftë se interpretimi i Kuranit është për të shpjeguar të vërtetën e shpallur, a është e përshtatshme ta mbështesësh atë në një rrëfim të ulët që i mvishet Profetit (a.s.)? Ironia është se një pjesë e ngurtësisë që u zhvillua përreth përdorimit të komentimit të bazuar vetëm në transmetimet e përcjella (*al-tefsiir bi al-ma'thuur*), ka pasur si qëllim pastrimin e kuptimit të Kuranit nga opinionet (*ra'ji*) që nuk përmbajnë pohime të vërteta.

Deri në shekullin e katërmëdhjetë, stereotipat hebreje dhe të krishtera tashmë ishin themeluar në literaturën interpretuese. Al-Nesefij (vd. 1310) e përsëriti termin se judenjtë janë “zemërgurë”, ndërsa të krishterët janë zemërbutë dhe modestë,

38 Al-Baghavij, Abu Muhammad Husejn ibn Masuud, *Tafsir al-Baghavij*, http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

39 Po aty.

40 Al-Khavarizmij, Abu al-Kasim al-Zemakhsherij, *Al-Kashshaf* (The Explorer), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

pa asnjë referencë për të dhëna mbështetëse nga *ma'ethur*.⁴¹ Pak dekada më vonë, Muhamed al-Kelbij al-Gharnatij (vd. 1341) lëshoi pohimin më të dyshimtë të frikës ndaj judenjve. Ai citoi aleancën e tyre me politeistët mekas, vetëm si një shembull që provon një prirje përjetësisht të vlefshme. “Kjo mbetet e vërtetë deri në kohën e fundit: çdo hebre është armiqësor ndaj Islamit dhe dredharak ndaj besimtarëve të Islamit”.⁴² Një përkufizim i tillë e cenon qartë frymën dhe tekstin e Kuranit.

Ibn Kethir al-Dimashkij (vd. 1373) paraqiti një profil psikologjik të judenjve, për të shpjeguar mosbesimin e tyre: “Mosbesimi i judenjve shkaktohet nga arroganca dhe tendenca për të refuzuar të vërtetën. Kjo është arsyeja, pse ata janë të mallkuar, deri në Ditën e Gjykimit”. Si shumë interpretues të tjerë të Tekstit të Shenjtë, ai ka qenë më i kujdesshëm me përgjithësimet në lidhje me të krishterët, duke pohuar se vargu (5:82) ka pasur për qëllim Al-Nexhashiun dhe popullin e tij.⁴³ Në të njëjtën mënyrë, Al-Bejdavij (vd. 1388) e ka shpjeguar sjelljen e judenjve, duke përdorur pothuajse të njëjtat fjalë që janë shfaqur në veprat interpretuese të mëparshme. Ai vuri në dukje qëndrimin e tyre të vrazhdë, shprehjen e tepruar të mosbesimit dhe zakonin e kundërshtimit të profetëve. Ai u shtoi këtyre tipizimeve akuzat e të menduarit tekanjok dhe mbështetjes në imitim. Siç mund të parashikohet, ai i lustroi të krishterët me një furçë të gjerë, si njerëz të thjeshtë, të përkushtuar ndaj diturisë dhe ndaj veprave të mira. Në mënyrë interesante, ai përfundon duke pohuar se këto janë cilësi të lavdërueshme “edhe për jobesimtarët”.⁴⁴ Kjo ide e mirësisë, krejtësisht e shkëputur nga besimi, është në harmoni me konceptin kuranor të *fitrah* (natyrës së pastër njerëzore), një

41 Hafidh al-Diin Abd Allah ibn Ahmad ibn Mahmud Al-Nasafij, *Tafsir al-Nasafij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

42 Al-Gharnatij, Muhammad al-Kalbij, *Al-Tas'hiill li Uluum al-Tanzil*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

43 Ibn Kathiir, *Tafsir al-Kur'an al-Adhiim*. www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

44 Al-Bajdavij, Imam Abd Allah, *Tafsir al-Bajdavij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php

temë madhore kjo në arsyetimin bashkëkohor islam, siç u prezantua më lart, nga Nasr dhe Al-Faruukij.

Al-Sujuutij (vd. 1505) u përmbajt nga nxjerrja e përgjithësimëve, por nuk e justifikoi përdorimin e një hadithi të veçantë, në lidhje me qëndrimin e një muslimani të vetmuar me judenjtë. Dikush mund të spekulojë se ai ka hamendësuar që kjo nuk mund të sfidohej. Al-Sujuutiju referohet të krishterëve të Abisinisë që e njohën të vërtetën e Kuranit, por nuk sugjeron, nëse ata duhet të kenë qenë konvertuar, për të merituar lavdërim. Ai citon një tjetër *maë'thur*, duke sugjeruar Al-Nexhashiun, bashkë me murgjit dhe dijetarët nga Abisinia, të cilët kanë dëgjuar këndimin e Kuranit.⁴⁵

Ebu al-Su'ud (vd. 1544) sugjeron se ky varg vetëm se ripohon atë që është e njohur në lidhje me judenjtë, të cilët janë "arrogantë, jobesimtarë në ekstrem dhe të zhytur në ndjekjen e tekave dhe të dëshirave". Ai i kritikon ata për ndjekjen verbërisht të traditës, për mungesën e kureshtjes dhe për prirjen për t'u rebeluar kundër profetëve. Ebu al-Su'ud u referohet të krishterëve si *xhindë* (si një kategori e veçantë njerëzish). Ai e ka pranuar termin e përgjithësuar të afërsisë së të krishterëve me muslimanët, sepse, sipas fjalëve të tij, shumë të krishterë janë të asaj rruge. Pastaj e zbut perceptimin e tij për judenjtë, duke thënë se, edhe pse një pakicë janë të udhëzuar, shumica nuk janë të udhëzuar. Ai i referohet edhe aleancës ndërmjet judenjve dhe paganëve arabë, por jo të krishterëve abisinias.⁴⁶ Me fjalë të tjera, ai ka pranuar se vargu iu referohet judenjve medinas, por përsëri ka paraqitur një pohim përgjithësues, sa u përket qëndrimeve fetare të shumicës së judenjve, asnjëherë pa e provuar atë në raport me njohjen e judenjve të kohës dhe/ose të vendndodhjes së tij. Ai ka perifrazuar disa vargje

45 Al-Sujuutij, Xhelal al-Diin, *Al-Durr al-Manthuur* (Thrown Pearls), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

46 Abu al-Su'ud Al-Amadi, *Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaja al-Kur'an al-Karim* (Guiding the Right Mind to the Values of the Noble Qur'an), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

të tjera të Kuranit, të cilat përmendin keqbërjet e judenjve që kanë jetuar në të shkuarën, duke injoruar vargjet që lavdërojnë judenjtë të tjerë.

I njëjti gabim metodologjik vlen edhe për karakterizimin që u bën Al-Amadij shumë të krishterëve si besimtarë. Edhe pse pohimi faktikisht mund të ketë qenë i vërtetë në kohën e Shpalljes Hyjnore dhe në kohën e Al-Amadij, ajo njohuri nuk mund të nxirret nga vargu (5:82). Vargu nuk synon të përcaktojë masën e turmës së besimtarëve. Edhe teknikat më të mira kërkimore sasiore do të kishin vështirësi për të arritur përgjithësime përfundimtare mbi një temë kaq të rëndësishme.

Komentuesit e tekstit të shenjtë që e kanë nxjerrë kuptimin nga gramatika arabe, kanë arritur në përfundime kundërshtuese. Ebu Muhamed al-Andalusij (vd. 1151) ka shkruar se parashtesa “le” në fjalën “*letexhidenne*” (Me siguri, do të vëresh) dëshmon një miratim absolut që aplikohet për të gjitha kohërat, edhe pse ai ka pranuar se vargu i referohet një gjendjeje aktuale të ngjarjeve. Pastaj, ai ka përjashtuar prapëseprapë judenjtë me karakter moral. Ashtu si interpretuesit e tjerë, edhe ai ka ofruar një profil statik të të gjithë judenjve, mbi bazën e marrëdhënieve hebrejo-muslimane në kohën e Profetit (a.s.), ose mbështetur në autoritetin e hamendësimave të përpunuara më parë, duke marrë parasysh sjelljen e shumicës dërrmuese prej tyre. Studimet e sjelljes së kësaj natyre nuk kanë qenë të njohura gjatë kohës në fjalë. Edhe pse vargu ofron një ballafaqim të ndjenjave të judenjve dhe të krishterëve karshi muslimanëve, Al-Andalusij bëri përgjithësim për judenjtë, por qëndroi i matur në lidhje me të krishterët. Ai vetëm sa ka shtuar këtë shkëputje: “Kurani nuk po thotë se të krishterët ndjejnë dashuri ndaj muslimanëve. Ai vetëm thotë se ata janë *akrabu* (më të afërt) se judenjtë dhe se politeistët me muslimanët”.⁴⁷

47 Abu Muhammad Al-Andalusij, *Al-Muharrir al-Vajiz fi Tafisr al-Kitab al-Aziiz* (A Brief Narrative of the Exegesis of the Dignified Book), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

Për dallim, Abu Abdullah al-Kurtubij (vd. 1273) ka shprehur një kuptim krejt të ndryshëm të përdorimit të prapashtesës dhe të parashtesës në gjuhën arabe. Ai sugjeron se parashtesa “*le*” në fjalën “*letexhidenne*” tregon një betim për theksim, ndërsa prapashtesa “*enne*” është vënë për të dalluar ndërmjet gjendjes aktuale të çështjeve dhe të ardhmes. Kjo analizë ngre pyetjen, nëse Al-Andalusiut, i cili ka jetuar vetëm një shekull para tij, i ka shpëtuar kuptimi i parashtesës (këtu)? Bazat e gjuhës klasike arabe tashmë ishin vendosur. Al-Kurtubiu nuk përmend vargje të tjera që lavdërojnë judenjtë dhe që kritikojnë të krishterët, por shpjegimi i tij i referencës ndaj judenjve, bashkë me citimin nga ana e tij e historisë së Al-Nexhashiut, për të vënë në kontekst referencën për të krishterët, u përgjigjet faktorëve të kohës dhe të vendit në një masë të madhe.⁴⁸

Abu al-Fadl al-Baghdadij al-Alusij (vd. 1854) ka përdorur gjuhën për të theksuar se judenjtë janë edhe më mizorë se politeistët, sepse ata janë përmendur të parët. Kjo është hera e vetme kur një interpretues i tekstit të shenjtë ka përdorur gjuhën e folur për të nxjerrë në pah diçka të theksuar në një koment të shkruar. Në gjuhën arabe, fjala “*ua*” (dhe) nënkupton rëndësi të barasvlershme.⁴⁹ Nga ana tjetër, Muhamed al-Sheukani (vd. 1834) përdori njohuritë e gramatikës dhe të strukturës së fjalisë për të theksuar atë që, nga pikëpamja gramatikore, është e dukshme në kuptim. Qasja e tij është modeste, duke menduar se lexuesit do të kenë nevojë për shpjegim vetëm për fjalët e rralla ose për strukturat komplekse.⁵⁰

48 Abu Abd Allah Al-Kurtubij, *Al-Xhami li Ahkam al-Kur'an* (The Compiler of Qur'an Rules), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

49 Abu al-Fadl Al-Baghdadij, *Ruh al-Meanij fi Tafisr al-Kur'an al-Adhiim ua al-Sab'a al-Mathanij* (The Essential Meaning of the Exegesis of the Great Qur'an), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

50 Muhammad Al-Sheukani, *Fath al-Kadiir* (Mighty Opening? The Gift [Opening] of the All-powerful), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 1 dhjetor 2003.

SHKRIMI I SHENJTË DHE NATYRA DINAMIKE E SJELLJES NJERËZORE

Dikush nuk mund të konstatojë shumë për çdo interpretues të tekstit të shenjtë, duke parë interpretimin e tyre për një varg. Fokusi këtu është për të ngritur pyetje dhe për të sjellë përgjigje në lidhje me natyrën e fushës së interpretimit dhe mundësinë e mbivendosjes së saj me shkencat e sjelljes sociale, duke pasur parasysh çfarë kanë bërë, në të vërtetë, interpretuesit e teksteve të shenjta. Rishqyrtimi tregon qartë një dallim thelbësor, jo vetëm në mënyrën se si interpretuesit e kanë kuptuar vargun (5:82), por edhe në perceptimin që kanë pasur për vetë rolin e tyre. Disa e kanë parë si detyrë, që ta bëjnë leximin e Kuranit më të lehtë; disa të tjerë kanë dashur të zgjerojnë mesazhin e Kuranit; të tjerë kanë dashur të lexojnë në Kuran sugjerime praktike që kanë të bëjnë me botën rreth e rrotull tyre. Disa janë nisur nga vëzhgimet e tyre në botë dhe janë përpjekur t'i mbështesin ato nga Kurani dhe nga tradita të tjera. Asma Afsaruddin tregon se shiitët dhe sunnitët e kanë përdorur Kuranin për të diskutuar se kush e kishte të drejtën për ta marrë udhëheqjen politike pas Profetit (a.s.).⁵¹ Një qasje gjithëpërfshirëse, e cila kërkon ta lavdërojë Kuranin, si një burim i përjetshëm i treguesit të së vërtetës, do ta shkuraonte një përdorim të tillë.

Burimet e interpretimit të tekstit të shenjtë në tri shekujt e parë nuk kanë nxjerrë përgjithësime, në lidhje me karakterin e judenjve dhe të krishterëve nga vargu (5:82). Në kontrast të fortë, vepra e shekullit të njëzetë, e Sejjid Kutb (vd. 1966) e lexon Kuranin në dritën e ngjarjeve historike, duke përfshirë kryqëzatat, imperIALIZMIN modern perëndimor dhe kolonializmin bashkëkohor izraelit. Ai pranoi termin se judenjtë kanë qenë armiq të Islamit

51 Asma Afsaruddin, "Sunni-Shi'i Dialectics and the Qur'an", in *Coming to Terms with the Qur'an*, ed. Khalil Muhammad and Andrew Rippin (North Haledon, NJ: IslamicPublications International, 2008), f. 107-124.

qysh në fillim, duke i shtuar kësaj retorike të qartë anti-hebreje akuzën se judenjtë kanë shkaktuar sëmundjet/të këqijat e shoqërisë moderne.⁵² Në mënyrë të qartë, Kutbi përdori në komentin e tij një lexim specifik të historisë, lexim që ai e kishte fituar para se të shkruante komentin e tij të Kuranit. Hija e konfliktit arabo-izraelit përvijohet shumë në mënyrën se si ai e lidhi atë me judenjtë. Kutbi ia atribuoi përmendjen e të krishterëve në këtë varg popullit të Naxhranit, një grup i vogël të krishterësh në Arabi, të cilët pranuan Islamin. Në këtë linjë të menduari, vetëm të krishterët që konvertohen mund të jenë më të afërt me muslimanët, ndërsa judenjtë janë gjithnjë të këqij dhe anti-muslimanët.

Thelbi i komentit të Kutbit është plotësisht jonormal. Shumica e veprave të shqyrtuara për këtë kumtesë ofrojnë një portretizim të përgjithësuar negativ të judenjve. Al-Kelbiu madje, ka pretenduar se kjo është thjesht natyra e judenjve dhe nuk do të ndryshojë kurrë. Al-Baghavij, Al-Zemakhsherij dhe Ibn Kethiri kanë përmendur kontekstin specifik dhe konfliktin me fiset hebreje të Medinës, por përsëri e kanë përdorur këtë si një argument më shumë të cilësisë së ashpër të judenjve si kategori e njerëzve.

Ia vlen të ballafaqohet kjo formë të kuptuari, me mënyrën se si këta pesë interpretues të Tekstit të Shenjtë e kanë trajtuar vargun (2:47), i cili u kujton izraelitëve se Zoti i ka vlerësuar ata mbi gjithë njerëzit. Të pesë interpretuesit shprehin kuptimin se lavdërimi vlen vetëm për të shkuarën, për kohën e Musait dhe të profetëve të tjerë nga mesi i judenjve.⁵³ Me fjalë të tjera, lavdërimi është i kufizuar për një brez të caktuar të judenjve, ndërsa kritika është e lidhur me të gjithë judenjtë e tjerë (ose me ata, që nga brezi i atyre që kundërshtuan Profetin Muhamed a.s.). Kjo logjikë cenon kundërshtimin që Kurani i bën termit të përgjegjësisë kolektive. Asnjë popull nuk duhet të gjykohet me atë që

52 Sajjid Kutb, *Fii Dhilal al-Kuran (In the Shade of the Qur'an)*, (Beirut: Daar al-Shuruk, 1979).

53 *Al-jamea.net*, 11 dhjetor 2008.

bashkëfetarët e tyre kanë bërë në të shkuarën, qoftë individualisht apo kolektivisht.⁵⁴

Judenjtë përshkruhen në shumë burime *tefsiri* si “zemërgurë” dhe “arrogantë”, ndërsa të krishterët shihen si “zemërbutë” dhe “të përlulur”. Përshkrime të tilla qartësisht nuk janë pohime të përgjithshme për etikën e të krishterëve dhe të judenjve. Ato prezantohen si attribute kolektive të anëtarëve të dy grupeve. Si të tilla, ato plotësojnë kushtet e përkufizimit të stereotipeve. Ky përfundim ngre pyetjen specifike, nëse është fusha e interpretimit kuranor për të portretizuar tiparet e sjelljes së individëve, ose të grupeve të njerëzve.

Njerëzit krijojnë tradita, me anë të të cilave lidhen me njëri-tjetrin dhe me botën rreth tyre. Eksperiencat e tyre të përbashkëta informojnë modelet e të menduarit dhe të sjelljes dhe i lejojnë të formojnë ato që Kurani i quan “popuj e fise”. Megjithatë, asgjë në Kuran nuk sugjeron se njerëzit lindin me karakteristika kulturore që qëndrojnë me ta dhe me pasardhësit e tyre. Sigurisht që rrëfimi kuranor mbështet kuptimin se njerëzit janë pajisur nga Krijuesi i tyre me aftësinë për të bërë zgjedhje të vetëdijshme, sa i përket sjelljes së tyre. Ky konceptim dinamik i përvojës njerëzore e katandis si të gabuar çdo stereotip të pandryshueshëm.

Vlefshmëria e Kuranit, për çdo kohë dhe për çdo vend, nuk do të thotë se çdo pohim në të pretendon të jetë i vërtetë kudo dhe gjithnjë. Siç u shpjegua më lart, dijetarët klasikë të Kuranit, zakonisht, kanë qenë shumë specifike për t'i treguar vëmendje kontekstit të Shpalljes. Rishikimi i interpretimeve të vargut (5:82) tregon se shumë interpretues të Tekstit të Shenjtë nuk e kanë marrë parasysh këtë element të rëndësishëm. Shumë janë përpjekur të përshkruajnë cilësitë e brendshme të përhershme të kategorive të njerëzve, bazuar në përkatësinë e tyre fetare. Për të ndihmuar studiuesit e ardhshëm, që ata të shmangin një gabim të tillë, ndoshta do të ishte i dobishëm angazhimi në një proces klasifikimi, i cili

54 Shih Kuranin (35:18).

do t'i identifikonte vargjet, vlefshmëria e të cilëve është e përjetshme, dhe ato që janë të kufizuara në kohë dhe në vend.

Kjo nuk do t'i ndalojë interpretuesit e Tekstit të Shenjtë dhe të tjerët nga përpjekja për ta lidhur shkrimin e shenjtë me jetën personale dhe publike. Ka disa mënyra për të trajtuar pohimet e komentuesve që përmbajnë koncepte nga të mësuarit shoqëror. Mundësia e parë është mosmarrja e tyre në konsideratë, sepse ato shtrihen jashtë kufijve të specializimit të interpretimit. Ata me që kanë orientim studimor sekularist (teori që mohon ndërtimin e moralit dhe edukimit në baza fetare), mund ta preferonin këtë përgjigje. Rreziku i përfshirë në këtë zgjedhje është i qartë: përjashtimi i vetvetes nga ajo që mund të ishte një diskutim i rëndësishëm. Mundësia e dytë do të ishte të vlerësoheshin argumentet e paraqitura në këtë lloj prezantimi, bazuar në fakte dhe në logjikë.

Në përfundim, të kuptuarit gjithëpërfshirës bashkëkohor i Kuranit ngre disa sfida metodologjike dhe interpretuese për veprat klasike të interpretimit, të cituara në këtë studim. Shqetësimi kryesor teorik që lind nga kritika e veprave të së shkuarës, është nëse komentimi social është një sipërmarrje e ndryshme nga ajo që synohet me parashtrimin e mesazheve të shkrimit të Shenjtë. Edhe nëse është e vështirë, jopraktike dhe e padëshirueshme për t'i ndarë të dy funksionet, sërish dikush duhet të pyesë, nëse interpretuesit e Tekstit të Shenjtë, të cilët nuk janë trajnuar të vëzhgojnë sjelljen njerëzore, janë të kualifikuar që të merren me parashtrime të besueshme mbi domethënien e Kuranit për gjendjen njerëzore në zhvillim. Në çdo rast, kur interpretuesit e tekstit të shenjtë gërmojnë në tema të tilla, automatikisht kalojnë në një fushë të re ndërdisiplinore të njohurive. Duke vepruar kështu, ata duhet të mirëpresin kritika nga një spektër i gjerë ekspertësh. Për t'u marrë me pasojat praktike të kësaj pyetjeje, dikush mund të mendojë mundësinë e themelimit të një fushe ndërdisiplinore të njohurive, e cila do të mund t'i trajnonte studiuesit edhe në shkencat e interpretimit, edhe në shkencat sociale dhe të sjelljes.

REFERENCAT

- Afsaruddin, Asma, "Sunni-Shi'i Dialectics and the Qur'an," in *Coming to Terms with the Qur'an*, ed. Khalil Muhammad and Andrew Rippin (North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2008).
- Al-Amadi, Abu al-Su'ud, *Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaja al-Kur'an al-Karim* (Guiding the Right Mind to the Values of the Noble Qur'an), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Andalusij, Abu Muhammad, *Al-Muharrir al-Vajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziiz* (A Brief Narrative of the Exegesis of the Dignified Book), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Baghavij, Abu Muhammad Husejn ibn Masuud, *Tafsir al-Baghavij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Baghdadij, Abu al-Fadl, *Ruh al-Meanij fi Tafsir al-Kur'an al-Adhiim ua al-Sab'a al-Mathanij* (The Essential Meaning of the Exegesis of the Great Qur'an), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Bajdavij, Imam Abd Allah, *Tafsir al-Bajdavij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Dimashkij, Ismail Ibn Kathiir, *Tafsir al-Kur'an al-Adhiim*.
- Al-Farukij, Ismaili, *Al Tauhiid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1982).
- Al-Gharnatij, Muhammad al-Kalbij, *Al-Tas'hiill li Uluum al-Tanziil*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Khavarizmij, Abu al-Kasim al-Zamakhsherij, *Al-Kashshaf* (The Explorer), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Lewis, Bernard, *Semites and Anti-Semites* (New York: W.W. Norton & Company, 1986).
- Al-Nasafij, Hafidh al-Diin Abd Allah ibn Ahmad ibn Mahmud, *Tafsir al-Nasafij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam* (Chicago: ABC International Group, 2000).
- Al-Kurtubij, Abu Abd Allah, *Al-Xhami li Ahkam al-Kur'an* (The Compiler of Qur'an Rules), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Kutb, Sajjid, *Fii Dhilal al-Kuran (In the Shade of the Qur'an)* (Beirut: Daar al-Shuruk, 1979).
- Al-Razij, Fakhr al-Diin, *Al-Tafsir al-Kabir ose Miftah al-Ghajb*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.

- Safi, Louay, *The Qur'anic Narrative: The Journey of Life as Told in the Qur'an* (Westport: Praeger, 2008).
- Al-Samarkandij, Nasr ibn Muhammad, *Bahr al-Uluum* (Sea of Knowledge), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-San'anij, *Tafsir al-Kur'an* (Qur'an Exegesis), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Sheukanij, Muhammad, *Fath al-Kadiir* (Mighty Opening), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Sujutij, Xhelal al-Diin, *Al-Durr al-Manthuur* (Thrown Pearls), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- _____, *Al-Itkaan fii Uluum al-Kur'an*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Tabi'ij, Muxhahid ibn Xhabr al-Makhzumij, *Tafsiir Muxhahid* (Exegesis of Muja-hid), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 2 dhjetor 2008.
- Al-Zarkashij, Muhammad ibn Bahadir ibn Abd Allah, *Al-Burhan fii Ulum al-Kur'an* (Proof in Qur'an Studies), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, 6 dhjetor 2008. <http://www.altafsir.com>.



6 Kurani dhe Shkenca

Imad-ad-Dean Ahmad

NË veprën e tij *Struktura e Revolucioneve Shkencore*¹, Thomas Kuhn diskuton pengesat për pranimin e ideve të reja revolucionare shkencore, të cilat sugjerojnë një ndryshim paradigme. Ndryshime të tilla në gjithë strukturën tonë të të menduarit nuk kufizohen vetëm te shkencat e vështira, por ndikojnë çdo aspekt të njohurive dhe të të nxënit. Kjo është veçanërisht e vërtetë, kur ne mësohemi aq shumë me mënyrën e vjetër të të bërit të gjërave, saqë ato, në fakt, na ngushtojnë perspektivën tonë.

Një iluzion i famshëm optik tregon pikturën e një gruaje.² Vëzhguesit përpiqen të vendosin, nëse ai është portret i një gruaje të re, apo i një gruaje të vjetër? Njerëz të ndryshëm japin përgjigje të ndryshme. Sapo njeriu mëson ta shikojë pikturën në një mënyrë tjetër, atëherë edhe perceptimi i tij për temën ndryshon. Për

1 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, edicioni i tretë (Chicago: Univ. Of Chicago Press, 1996).

2 Ky version është botuar fillimisht në vitin 1915, në revistën humoristike *Puck*, një revistë amerikane e frymëzuar nga revista britanike *Punch*. <http://mathworld.wolfram.com/YoungGirl-OldWomanIllusion.html>.



shembull, në qoftë se dikush dallon një vesh, pikërisht në të majtë të asaj që duket të jetë vija e anës së shamisë së kokës, atëherë dikush mund të dallojë një grua të re. Në qoftë se, në vend të këtij perceptimi, dikush e bind veten se ky nuk është një vesh, por njëri nga sytë e saj, atëherë ky person aty shikon një grua të vjetër.

Çështja e rëndësishme është se dikush nuk mund t'i shikojë të dyja imazhet në të njëjtën kohë, edhe në çastin kur ky person kupton se si ta shikojë imazhin. T'i shikosh të dyja njëkohësisht është e pamundur. Kjo është ajo që ndodh me zhvendosjen paradigme. Ne jemi kyçur brenda një mënyre të vjetër perceptimi. Ndryshe nga njohja, perceptimet janë të menjëhershme. Njohja është një proces gradual, me anë të të cilit njeriu mundohet të kuptojë diçka. Nga ana tjetër, perceptimi është i çastit – ne nuk mund ta kontrollojmë perceptimin, ashtu siç mund të kontrollojmë aftësitë racionale. Megjithatë, kur aftësia racionale ngec brenda një paradigme të caktuar, atëherë ne jemi kyçur brenda një sferë të ngushtë të mundësisë së të kuptuarit. Me fjalë të tjera, për të pasur një mënyrë të re të të kuptuarit të Islamit dhe për të qëmtuar njohuri të reja nga Kurani, ne duhet të përgatitemi t'i nënshtrohemi një ndryshimi paradigme.

DUKE ANALIZUAR KURANIN DHE SHKENCËN

Tri qasje të përgjithshme mund të na ndihmojnë, kur flasim për Kuranin dhe shkencën. Në çdo qasje, duhet të nisemi nga pre-

misa e *teuhidit* që kërkon mohimin e dallimit midis të shenjtës dhe laikes. Me fjalë të tjera, për muslimanin, për atë që beson në *teuhid*, nuk mund të ketë asnjë kundërshti ndërmjet Shpalljeve të Allahut në shkrim, në Kuran, dhe Shpalljes së Allahut në botën fenomenologjike. Natyra është po aq Libër i Allahut, sa ç'është edhe Kurani. Për pasojë, çdo mospërputhje e perceptuar, në fakt, është reflektim i dobësisë së të kuptuarit tonë.

Ne mund ta kategorizojmë dhe ta vlerësojmë larminë e trajtimit të çështjes së lidhjes së Kuranit me shkencën. E para është metaforike, e dyta literale (e drejtpërdrejtë) dhe e treta procedurale. Çfarë na mëson Kurani për shkencën? Ne e dimë, pa asnjë dyshim, se Kurani përmban shumë aludime për fenomenet e natyrës. Disa mund të thonë se këto janë metafora që projektojnë ndonjë të vërtetë të fshehtë shpirtërore. Të tjerë do të thonë se ato janë të drejtpërdrejta dhe sjellin disa njohuri të botës fenomenologjike. Pa i zhvlerësuar plotësisht dy qasjet e para, ato kanë kufizimet e tyre dhe mund të jenë të rrezikshme. Elementi më i rëndësishëm që Kurani ka për të na ofruar, është udhëzimi i tij procedural. Një nga impaktet më të rëndësishme të Islamit në shkencë, ka qenë kontributi i tij në zhvillimin e metodologjisë së shkencës moderne, ashtu siç e njohim atë sot.³ Është shumë e rëndësishme për muslimanët, për të rrokur të kuptuarit, se pse fusha e shkencës sot ndryshon nga metodat e lashta greke. Edhe ata që nuk janë njohur me vetë shkencën, duhet ta kuptojnë pse shkenca moderne u zhvillua në epokën e Islamit.⁴

Një element qendror i shkencës është struktura e saj procedurale, e cila kundërshton mendimin fundamentalist kristian të lidhjes së shkencës me fenë, ku shkenca trajtohet si një sistem besimi. Ata do të thonë: "Ne kristianët besojmë këtë dhe ne shkencëtarët besojmë atë", por ajo që përbën shkencën, nuk është përmbajtja e

3 Imad-ad-Dean Ahmad, *Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science*, edicioni i dytë (Beltsville: Amana, 2006).

4 Për një analizë të hollësishme të kontributit të Islamit në zhvillimin e metodologjisë shkencore moderne, shih *Signs in the Heavens*, op. cit.

përfundimeve të tyre, por si ata kanë arritur tek ato përfundime. Ekziston një procedurë që duhet të ndiqet dhe Kurani e nxit atë. Më tej akoma, Kurani e nxit atë procedurë në shkencat e natyrës dhe arsyeton për një epistemologji (sistem njohjeje) të ngjashme për qasjen tonë ndaj dijes në përgjithësi.

Metoda strikte metaforike ndaj lidhjes ndërmjet Kuranit dhe shkencës, mund të lërë në hije faktin se, me kalimin e kohës, metaforat në Kuran janë bërë më domethënëse, ndërsa metaforat, për shembull, në Bibël bëhen më të vështira për t'u kuptuar, me kalimin e kohës. Ato nuk bëhen false, sepse e vërteta shpirtërore e një alegorie është e pavarur nga e vërteta ose e pavërteta e fenomenit fizik nga i cili është nxjerrë, por sa më tepër të vjetërsohet paradigma nga e cila ajo është nxjerrë, atëherë metafora bëhet më e lashtë. Për shembull, kur dikush thotë se emri i dikujt është përhapur në të katër anët e botës, kuptimi i këtij pohimi – se ai është i famshëm – mund të jetë i vërtetë, por formulimi i fjalëve është i çuditshëm, krahasuar me “emri i tij është përhapur rreth e rrotull globit”. Kur Bibla thotë se Joshua e urdhëroi diellin të qëndronte në vend, ne e dimë se çdo të thotë kjo. Megjithatë, ne kemi një problem me të, në një mënyrë që njerëzit në kohën e Joshuas nuk e kishin, sepse ata besonin se toka qëndronte gjithnjë e palëvizshme dhe se dielli rrotullohej rreth tokës një herë në ditë. Për pasojë, ai nuk e urdhëroi tokën të qëndronte pa lëvizur, por diellin të qëndronte në vend.

Në rastin e Kuranit, shumë aludime që do të kishin qenë turbulluese në kohën e Profetit (a.s.), janë bërë kuptimplota në kohën tonë. Maurice Bucaille (në veprën e tij *The Bible, the Qur'an and Science* - Bibla, Kurani dhe Shkenca) ka dhënë një shembull madhështor për sistemin e tretjes së lopës, në faktin se Allahu bën një pije të kënaqshme dhe ushqyese (qumështin) “ndërmjet” sistemit të tretjes dhe gjakut.⁵ Dikush që ka jetuar në kohën e Muhamedit (a.s.), me shumë gjasa, nuk do ta kuptonte

5 Kuran (16:66). “Në fakt, edhe te bagëtitë ju keni shenja për të mësuar prej tyre. Ne ju japim atë që kanë në barkun e tyre, prej ushqimit të përpunuar dhe gjakut: qumësht të pastër dhe të shijshëm për ata që e pinë”.

këtë referencë dhe sigurisht që dijetarët e mëparshëm kanë dhënë interpretime të çuditshme mbi kuptimin e saj. Ndërkohë që Bucaile, një mjek bashkëkohor, shprehet se membrana e zorrëve i lejon lëndët ushqyese të kalojnë nga lënda pjesërisht e tretur në rrjedhën e gjakut, ku ato kalojnë nëpër gjëndrat e qumështit dhe shndërrohen në qumësht. Aludimi bëhet shumë i lehtë për t'u kuptuar nën dritën e njohurive moderne.

Një trajtim i skatë, nga ana tjetër, i lidh të vërtetat e përrjeshme të Kuranit me modelet gjithnjë të ndryshueshme të shkencës. Teoritë shkencore ndryshojnë në mënyrë të vazhdueshme dhe evoluojnë. Shkenca siguron modele intelektuale të të kuptuarit të botës natyrore dhe ato modele asnjëherë nuk janë e vërteta absolute. Ato janë gjithnjë të kuptuarit tonë më i mirë për momentin dhe ato vazhdojnë të ndryshojnë. Dikush që merr një varg në Kuran dhe thotë se ai paraqet teori shkencore, e vendos veten në një pozitë shumë të rrezikshme, sepse, kur ajo teori provohet të jetë e gabuar dhe vjen një teori e re, ata që e lidhën atë me një doktrinë fetare, do t'i akuzojnë ata që e refuzojnë teorinë (duke u shprehur në favor të së resë) për *kufër* (mosbesim). Ne e kemi parë këtë në botën e krishtere. Në kohën kur të krishterët përqaftuan Biblën, ata e injoruan pohimin e katër cepave të botës, sepse ata e dinin botën të rrumbullakët. Vetë shkenca e tyre greke ua kishte mësuar se toka ishte e rrumbullakët dhe nuk patën asnjë problem për të pranuar shprehjen "katër anët e botës", si një metaforë e lashtë.

Sot, praktikisht të gjithë të krishterët e kuptojnë se Joshua në Bibël (Joshua 10:12-13) nuk mund ta ketë urdhëruar diellin të qëndronte pa lëvizur për ta zgjatur ditën, sepse cikli i natës dhe i ditës është në sajë të rrotullimit të Tokës, por në kohën kur Bibla u përvetësua nga të krishterët, shkenca greke e kishte konsideruar diellin të lëvizte rreth Tokës. Kështu, më vonë, kur Galileu shpjegoi pse kjo në kuptimin e saktë ishte e pavërtetë, ai u akuzua për herezi. Kjo është rrugë e rrezikshme për t'u ndjekur.

Kurani nuk është një libër shkencor. Ai nuk na informon se si Allahu e ka krijuar universin. Ai na tregon se si *Ai* e projektoi

atë dhe *Ai na nxit që ne të hetojmë krijimin e tij*. Prandaj Kurani është pro shkencës. Edhe pse nuk shpjegon saktësisht si u krijua bota, ai na nxit të këqyrim shenjat e Zotit në qiej dhe në Tokë. Ndryshimi paradigmatic specifik në shkenca do të tregonte këto pika dhe ne pyesim se si këto trajtime do të prekin perceptimin e lidhjes së fesë dhe shkencës.

Roli që ka luajtur Islami në zhvillimin e shkencave moderne, është eksploruar më në thellësi tjetërkund.⁶ Janë shtatëtribute të qytetërimit islam që kanë nxitur zhvillimin e shkencës moderne. Nga këto të shtata, gjashtë të paktën janë pjesërisht nga Kurani. E shtata lidhet me zhvillimin e shkencës së Hadithit dhe do të përmendet kalimthi.⁷

Së pari, ne duhet të kuptojmë zhvillimin e shkencës moderne dhe si ndryshon ajo nga shkenca greke. Perëndimorët pohojnë shpesh, se muslimanët e ruajtën shkencën greke. Kjo është një gjysmë e vërtetë. Në vend të kësaj, më mirë (të thuhej) muslimanët e *transformuan* atë. Shkenca moderne dhe shkenca islame në fazat e saj të mëvonshme ndryshojnë shumë nga shkenca greke. Grekët ishin racionalistë. Ata besonin se dikush mund të njohë të vërteta shkencore vetëm me anë të arsyes. Aristoteli ka thënë se shkencëtar është ai që kupton se çdo gjë është ashtu siç është në mënyrën e saj, sepse ajo nuk mund të ishte në asnjë mënyrë tjetër. Problemi që kanë disa dijetarë muslimanë me shkencëtarët të cilët përzihen në fe, është se ata, disa muslimanë, i ngatërrojnë metodat shkencore moderne me metodën greke të të nxënimit, në të cilën ligji natyror shihet si një vështrim i ngushtë dhe absolut i botës.⁸ Një gjë e tillë, në rastin më të mirë, e bën Allahun skllav të natyrës, ndërsa, në rastin më të keq, e largon Atë plotësisht nga tabloja. Në qoftë se çdo gjë është ashtu

6 Shih për shembull, Ahmad, *Signs in the Heavens*.

7 Dëshiroj të theksoj përfundimin nga libri im, *Signs in the Heavens*.

8 Për një diskutim më të detajuar të ligjit natyral, shih Imad-ad-Dean Ahmad, "On Natural Law and Shariah", një kumtesë e mbajtur më 3 gusht 2009, në Institutin Veror të IIIT, 2009, mbi "Contemporary Approaches to Qur'an and Sunna".

siç është, sepse nuk mund të ishte ndryshe, atëherë cili është funksioni i Krijuesit? Vërtet që shumë grekë besonin se gjërat gjithnjë kanë qenë ashtu siç janë, ndërsa këndvështrimi musliman është ndryshe. Pikëpamja muslimane nuk është: gjërat janë ashtu siç janë, sepse nuk mund të ishin ndryshe, por gjërat janë ashtu siç janë, sepse Allahu ka dashur të jenë ashtu.

Cilat janë atëherë, pasojat e këtij pretendimi? Një nga rrjedhjat kryesore, është se arsyeja nuk është burim i mjaftueshëm i diturisë. Nuk ka asnjë parim të parë të vetëkuptueshëm, nga i cili ju mund të nxirrni një njohje të plotë të realitetit. Mendoni, ashtu siç bëri Al-Ghazalij,⁹ formën e universit. Filozofët që ndoqën mësimet greke, fillimisht, besuan se universi ishte formuar në formën e qepës. Toka ishte në qendër të universit (të cilin ata e quanin “Bota”), hëna në sferë rreth saj dhe planetet e tjerë në sfera të tjera rreth saj e kështu me radhë te sferat e yjeve të fiksuara dhe më tej, sfera hyjnore. Kritika e Al-Ghazaliut ka qenë kuptimplotë, sepse ai tha se ajo mund të ishte e vërtetë dhe, po të jetë ashtu, është ashtu sepse Allahu e ka dashur atë ashtu dhe jo sepse Ai nuk ka pasur zgjedhje tjetër. Ekziston një numër i pafund mënyrash, se si Allahu mund ta kishte ndërtuar universin dhe ka qenë pikërisht zgjedhja e Tij për ta ndërtuar në atë mënyrë. Ky është thelbi i kritikës islame ndaj asaj që ju mund ta mendoni se është teoria e ligjit natyror dhe nuk mohon ekzistencën e ligjeve natyrore, pasi ligje të tilla janë lehtësisht të provueshme. Por më shumë është kritikë ndaj epistemologjisë monistike, e cila thotë se arsyeja është burim i mjaftueshëm i njohjes.

Në qoftë se arsyeja nuk është një burim i mjaftueshëm i njohjes, ç’gjë tjetër nevojitet? Përveç arsyes që ka një rol në shkencë, nën rubrikën e “teorisë”, është edhe eksperimentimi dhe vëzhgimi, ajo çka saktësisht adreson Kurani, kur na urdhëron të kërkojmë shenjat e Allahut në qiej dhe në Tokë. Megjithatë, përtej

9 *Al-Ghazalij, The Incoherence of the Philosophers*, Michael E. Marmura, trans. (Provo, UT: Brigham Young University, 2000), f. 8-9.

këtyre dy burimeve të njohjes, është edhe një i tretë, që është autoriteti. Autoriteti si burim i njohjes, mund t'i habisë ata që janë mësuar me mendimin se shkenca dhe autoriteti janë të papajtueshme, por çdo shkencëtar e përfton pjesën më të madhe të njohurive jo nga eksperimentet ose nga teoritë e tij personale, por nga leximi i literaturës profesionale. Literatura është autoriteti dhe njihet si e besueshme, sepse atë e rishikojnë ekspertët dhe sepse shkencëtarët janë të lirë ta hetojnë dhe ta sfidojnë atë në çdo kohë. Këto tri burime të njohjes – arsyeja, përvoja dhe transmetimi nga burime të besueshme – janë në fakt, burimet e të gjitha formave të njohjes.

Vahji – transmetimi nga burime veçanërisht të besueshme – është gjithashtu i rëndësishëm. Në qoftë se Allahu, engjëjt dhe profetët nuk janë të besueshëm, atëherë kush është?! Edhe këto burime i nënshtrohen të njëjtit lloj hetimi. Ne të gjithë kemi lindur në fe të ndryshme. Ne nuk mund thjesht të besojmë gjithçka që na është trashëguar si libër i shenjtë, ose si mësim nga një profet a prift i vetëshpallur, ose gjithçka që na kanë thënë nënat, se është e vërtetë, pa bërë asnjëherë pyetje. Këto tri burime të njohjes duhet të kontrollojnë njëra-tjetrën. Kur arsyeja jonë, përvoja jonë dhe burimet e besueshme pajtohen mes tyre, atëherë mund të themi se kemi njohje, me aq siguri sa mund të kenë qeniet njerëzore. Vetëm Allahu di çdo gjë me siguri absolute. Te limitet e sigurisë njerëzore, ne mund të themi se ky është çelësi për te dituria; kjo është ajo që ne dimë.

Elementë specifikë e çuan këtë zhvillim nga metoda racionaliste e lashtë greke, te metoda moderne e shkencës së sapopërkthuar më lart. E para është *ikra'* (lexo), respekti për dijen. Kurani na ka urdhëruar të lexojmë, duke nënkuptuar të nxënit e diturisë nga burimet ekzogjene. Mund të ekzistojnë edhe krijesa të tjera që janë inteligjente. Jackues Cousteau pati pretenduar një herë, në një intervistë në radio, se balena vrasëse është më inteligjente se qeniet njerëzore, megjithatë balena nuk mund të

shkojë në bibliotekë, ose të kërkojë gjëra në internet. Për pasojë, dija e balenës është përgjithmonë e kufizuar tek ajo që mbart në trurin e saj, ndërsa dija jonë është gjithnjë e hapur. Dikush nuk ka nevojë t'i mësojë përmendësh hadithet, për të qenë në gjendje t'i lexojë ato dhe të vlerësojë zinxhirët e tyre të transmetimit dhe saktësinë e teksteve të tyre.

Një element i dytë është induksioni.¹⁰ Ky proces është zemra e metodës shkencore, sepse kërkon testim rigoroz të teorisë, me anë të eksperimentit dhe të vëzhgimit empirik (shqisor). Roli i vëzhgimit është qartësisht i nxitur në Kuran, i cili bën thirrje për kërkimin e shenjave të Zotit në qiej dhe në Tokë.

Një element i tretë është universaliteti. Kurani jep mësim dhe ne besojmë se të gjitha të vërtetat vijë nga Allahu. Si pasojë, për shkak se Allahu ka çuar të dërguar te çdo popull, atëherë të gjithë njerëzit kanë të drejtën dhe pjesën e tyre tek e vërteta dhe ne nuk jemi të kufizuar te njohuritë e historisë sonë. Kur muslimanët u ndeshën me diturinë greke, ata nuk i quajtën grekët paganë dhe nuk i injoruan librat e tyre. Ata i përkthyen të gjithë librat, jo për t'i pranuar ata pa kritikë, por për vlerësim kritik, për të vendosur se çfarë ishte e vërtetë dhe çfarë ishte e pavërtetë. Kur ne pranojmë të vërtetën dhe refuzojmë të pavërtetën, ne kemi bërë njsje më të mirë për të kaluar nëpër këtë proces.

Një element i katërt shumë i rëndësishëm, është zhdukja e klerikalizmit. Shumë qytetërime i kanë paraprirë atij Islam. Babilonasit e lashtë, për shembull, zotëronin shkenca të mira astronomike, por vetëm në rrethet e tyre elitare. Ideja se edhe masave të gjera duhet t'u besohet kjo lloj diturie, ishte e panjohur për ta. Në Islam, mësimi i Profetit (a.s.) është se çdo musliman e muslimane e ka për detyrë ta kërkojë diturinë, që nga djepi e deri në varr.¹¹ Prandaj, dituria nuk duhet të jetë privilegj i elitës.

10 Mënyrë arsyetimi, që nisët nga e veçanta për të nxjerrë të përgjithshmen, nxjerrja e një përfundimi logjik të përgjithshëm nga teza ose nga ide të veçanta a të pjesshme.

11 Transmetuar nga Enesi, nga Al-Bajhakij, *Shuab al-Imaan*; dhe *al-Madkhal*, Ibn Abd al-Barr, *Xhamiu Bajjan al-Ilm*; me tre zinxhirë transmetimi në hapjen e veprës së tij

Në fakt, ne shohim se dijetarët muslimanë që bënë përparime të mëdha në aritmetikë, për shembull, nuk bënë shkrime vetëm për dijetarët e tjerë, por shkruan libra aritmetike për sekretarët dhe për shkruarit,¹² me qëllim që njerëzit të cilët u siguronin shërbime zyre të tjerëve, të ishin në gjendje t'i bënin siç duhet veprimet e tyre aritmetike.

Veç kësaj, Islami nuk e përçmon suksesin material, as nuk e përkrah asketizmin. Një shoqëri e suksesshme nga ana materiale, është ajo që do të udhëheqë kërkimin në shkencat e vështira. Sa për të varfrit, shqetësimi i tyre kryesor është jetesa dhe zhvillimi i teknologjisë së nivelit të ulët, gjë që do ta mbronte njeriun nga vdekja prej urisë. Një shoqëri e suksesshme materialisht, ka njerëz që do ta përdornin pasurinë e tyre për të ngritur *vakëfe* të cilat mbështesin jo vetëm spitale, por edhe institucione të të mësuarit dhe të kërkimit shkencor. Shoqëria muslimane në lulëzimin e saj ka pasur pasuri të paparë, që solli lindjen e universitetit dhe të kolegjit modern.

Në një ambient të lirë akademik, shkenca ecën përpara në mënyrë të pashmangshme. Anasjellas, liria akademike është e nevojshme për progresin shkencor. Për muslimanët, liria akademike është korolari/rrjedhimi logjik i përgjegjësisë dhe i detyrës sonë personale ndaj Allahut. Prandaj, askush nuk ka të drejtë të censurojë punën akademike të dikujt tjetër. Kur dikush përballet me të pavërtetën, ai nuk duhet ta censurojë atë, por të tregojë

al-Rihlah fi talab al-Hadith (f. 71-76, nr. 1-3), "Këkoje diturinë që nga djepi e deri në varr" dhe "Kërkimi i diturisë është detyrë për çdo musliman dhe muslimane". Cituar nga Khalid El-Darymli, "Values, Technology and Society: Islam and Science", 2005, <http://www.slideshare.net/kkkseld/microsoft-word-the-projectislam-and-science/>, duke cituar M. Husain Sadar, "Science and Islam: Is There a Conflict?" në Z. Sadar, *The Touch of Midas: Islam, Values, and Environment in Islam and the West* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1984), f. 15

12 Abu al-Vafa Al-Buzjani, *Book of the Stations on What Scribes and Secretaries Need of the Science of Calculation*. Shih "Abu al-Vafa Al-Buzjani Mohammad b. Mohammadal-Buzjani" në *Encyclopedia Iranica*, 2008, <http://www.iranica.com/newsite/index.isc?Article=http://www.iranica.com/newsite/articles/unicode/v1f4/v1f4a083.html>.

falsitetin e saj: “Por Ne e godasim të pavërtetën, me të vërtetën, e cila e shkatërron atë dhe ajo zhduket”.¹³ Ky trajtim është aspekt themelor i metodës shkencore.

Lloji i interferencës që kisha e krishterë bëri në çështjet shkencore, siç ilustron me episodin e Galileut, ka qenë përjash-tim dhe jo rregull në Islam, pavarësisht krahasimeve të Islamit me qytetërimin mesjetar kristian. Një studiues i shkëlqyer kundërshtoi vetveten, kur u përpoq ta paraqiste djegien e librave të Ibn Rushdit, si një shembull të jotolerancës ndaj shkencës nga dogmatikët e Spanjës muslimane në shekullin XII. E megjithatë, ai pranoi se “disa libra saktësisht shkencorë” nuk u dogjën.¹⁴ Ai nuk vuri re se Ibn Rushdi u persekutua për mendimet e tij filozofike, jo për mendimet e tij shkencore. Ebu Jusufi (kalifi Almo-had) nuk duhej të kishte djegur asnjë libër të Ibn Rushdit, por të akuzosh Islamin, apo edhe muslimanët, se kanë probleme me shkencën, është e gabuar, sepse, deri kur vepra e Ibn Rushdit ishte krejtësisht shkencore, ajo nuk u censurua.

Një element i shkencës islame nuk buron direkt nga Kurani dhe kjo është çështja e citimit të saktë. Islami ka luajtur një rol madhor në zhvillimin e citimit në shkencën e Hadithit. Ndërkohë që autoriteti luan një rol në shkencë, në shkencën moderne autoriteti mund të vihet në pikëpyetje. Prandaj, kur të citohet një autoritet, ai duhet të identifikohet qartë dhe saktë. Një punim shkencor që citon Ajnshtajnin si autoritet, duhet të tregojë se ku dhe kur e ka thënë atë që i është atribuar atij, duke përfshirë titullin e librit ose të periodikut në të cilin ai e ka botuar atë, numrin e faqes e kështu me radhë. Në qoftë se transmetimi pretendohet të jetë personal dhe jo publik, autori do të duhet të tregojë si e ka marrë atë informacion – drejtpërdrejt, indirekt dhe nga ku/kush. Kushdo që është i familjarizuar me shkencën e Hadithit, dallon *isnad*-in

13 Shih në Kuran (21:18).

14 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed, 1991), f. 114–115.

(zinxhirin e transmetimit) që është përfshirë në atë lloj komunikimi personal. Për këtë fakt, shkencë e Hadithit ka vendosur një model që është ndjekur edhe nga shkencat e tjera. Ky lloj kujdesi në citim nuk ka qenë pjesë e diturisë greke, kështu që duhet t'i japim meritën qytetërimit islam për kontributin e tij me këtë pjesë të rëndësishme të metodës shkencore.

Çështja e dytë përfshin kufizimet e perspektivës literaliste (kuptimit të drejtpërdrejtë). Disa njerëz përpiqen ta përdorin Kuranin si një tekst shkencor, duke rezultuar në pseudo-shkencë muslimane. Një shkrimtar ka shkruar aq larg, sa të pretendojë se natyra e mrekullueshme e Kuranit është e dukshme nga fakti se ai ka (dhënë) shpejtësinë e dritës, deri në katër shifra pas presjes dhjetore.¹⁵¹⁶ Kurani bën aludime dhe nuk ka pikë dyshimi se Autori i Kuranit di më shumë shkencë se ç'ka ditur ndokush ndonjëherë. Po kështu, nuk ka asnjë dyshim, se Ai synon t'u mësojë (njerëzve) aty (në Kuran) shkencë. Megjithatë, askush nuk mund të përfitojë njohuri specifike shkencore, duke studiuar Kuranin. Në vend të kësaj, njeriu studion natyrën, përfiton njohuri shkencore, pastaj shikon Kuranin dhe thotë: "Ky Libër është në përputhje me atë që unë kam mësuar".

Çështja e tretë është edhe më e ndërlikuar – paradigma post-moderniste që po lind. Perëndimi ka kaluar nja dyqind vjet të materializmit si filozofi dominuese. Edhe pse jo e pranuar kudo, ajo sfidoi çdo gjë që njerëzit besonin dhe gjithnjë ka qenë në luftë. Ngritja e saj ka qenë ironike, sepse shkencëtarët që zhvilluan paradigmen shkencore prapa filozofisë materialiste, kanë qenë përgjithësisht besimtarë. Isak Njutoni ka qenë më i rëndësishmi i tyre dhe në *General Scholium* (Studiues i përgjithshëm), bashkëngjitur

15 Mansour Hassab-Elnaby, "A New Astronomical Qur'anic Method for the Determination of the Greatest Speed C", <http://www.islamicity.com/Science/960703A.SHTML>. Për një përgënjeshtim të këtij argumenti, atribuuar Prof. Arnold Neumaier, shih Dr. Mansour Hassab-Elnaby, "Review of A New Astronomical Quranic Method for The Determination Of The Greatest Speed C", http://www.mat.univie.ac.at/~neum/sciandf/eng/c_in_quran.txt.

16 Ahmad, *Signs*, kapitulli 8.

Magnum Opus-it (kryeveprës) të Njutonit: *Principia Mathematica*, ai dëshmon për besimin e tij në Zot, në një mënyrë që të kujton besimin musliman.¹⁷ Ne mësojmë nga shkrimet fetare të Njutonit, se ai e refuzonte trinitetin. Gjithashtu, ne dimë se ai besonte në Zot, jo thjesht si shpirti i botës, ose vetëm si Krijuesi i botës që është larguar (një prodhues ore që mungon, siç e kanë përshkruar disa). Njutoni besonte se Zoti është Krijuesi, Mbajtësi dhe Zotëruesi i botës, të Cilin njerëzit e adhurojnë si Zot, gjë e cila e bën atë *teist* dhe jo *deist*.¹⁸

Të tjerë i kanë parë teoritë e Njutonit dhe kanë arritur në përfundimin se Njutoni, Galileu dhe të tjerët zhvilluan një sistem për të kuptuar lëvizjen e planetëve, mekanikën e universit dhe gjithë fizikën, në mënyrë të atillë, që nuk kishte nevojë për ndërhyrjen aktive të Zotit. Atëherë, ata argumentuan, ose Zoti krijoi botën dhe Ai u largua, ose ndoshta bota ka qenë gjithnjë kështu dhe nuk ka pasur nevojë për të hamendësuar aspak ekzistencën e Zotit.

Ky ka qenë modeli mbizotërues për shekuj me radhë, derisa tri zbulime të mëdha të shekullit të njëzetë e dërrmuan atë paradigmë. Të marra së bashku, teoria e relativitetit, teoria e kaosit dhe mekanika kuantike e shkatërruan idenë e universit si një tabelë bilardoje tre-dimensionale. Rubrika tjetër do të analizojë lidhjet e ligjshme dhe të paligjshme ndërmjet besimit të brendshëm dhe shkencës së re në zhvillim.

BESIMI I BRENDSHËM DHE SHKENCA NË ZHVILLIM

Idetë në zhvillim, të cilat deri diku janë të konsoliduara në botën shkencore, mund të mos kenë depërtuar ende tërësisht në ndërgjegjen e masave. Njëlloj si ideja se toka rrotullohet rreth diellit,

17 Shih po aty, f. 122.

18 Po aty.

e cila u konsolidua shpejt te shkencëtarët, ndërkohë që njerëzit e thjeshtë nuk e përvetësuan atë ide edhe për nja dyqind vjet të tjera. Ata që mund të qeshin sot, duke menduar se njerëzit kanë besuar se dielli rrotullohej rreth tokës, duhet të pyesin, a është e vetëkuptueshme se toka rrotullohet rreth diellit? Ne jemi rritur me atë besim, kështu që duket e vetëkuptueshme, por nuk bazohet në eksperiencën tonë personale. Më saktë, ne e kemi mësuar këtë nga mekanika kuantike dhe nga relativiteti.

Kurani përmend *al-ghajb* dhe *al-shehade*, të fshehtë dhe të shfaqurën ose të padukshmen dhe të dukshmen. Në mënyrë problematike, mekanika klasike e Njutonit dukej se e bënte gjithë universin një tavolinë bilardoje, ku topat e vegjël kërcejnë rreth e rrotull. Kur dikush i mëson pozicionet e tyre, lëvizjet dhe ligjet e fizikës që i drejtojnë topat, mund të parashikojë se çdo të bëjnë ata më pas. Në këtë skenar çdo gjë duket e përcaktuar. Në qoftë se ne jemi të përbërë nga materia, ashtu siç duket se jemi, atëherë, a nuk duhet që edhe veprimet tona të jenë të përcaktuara? Duket sikur çdo gjë është përcaktuar. Edhe në qoftë se këto ligje janë përcaktuar nga Allahu, kur Ai krijoi universin, ato nuk lejojnë asnjë hapësirë për ndërhyrje të mëtejshme Hyjnore, që nënkupton se nuk mund të ketë më asnjë mrekulli. Topat e bilardos mund të lëvizin vetëm në një mënyrë të përcaktuar. Allahu, edhe nëse Ai e ka shkruar rregullin për Vete, do të duket se ka shkruar një rregull i cili i ndalon mrekullitë.

Për më tepër, dhe shumë e rëndësishme për besimin fetar, ku është hapësira për vullnetin e lirë? Si mund të mbahet dikush përgjegjës për veprimet e tij, kur ato kanë qenë të paracaktuara në kohën e Krijimit? Nëse dikush kryen imoralitet, vrasje ose çdo lloj mëkati, a është ky pikërisht rezultat i shumë thërrmijave materiale që lëvizin në një mënyrë të caktuar? Ku është drejtësia që më mban mua përgjegjës për zgjedhjet të cilat duken të pamundura? Me fjalë të tjera, ku është hapësira për vullnetin njerëzor dhe për Vullnetin e Zotit? Ato duket se mungojnë në këtë univers mekanik.

Përgjigja për këtë pyetje është se fizika dhe mekanika nuk janë elementët e vetëm të realitetit, por në këtë paradigmë, njerëzit nuk kanë mundur të shohin se ku ishte hapësira për një veprim jofizik. Dukej se fizika kishte zënë të gjithë hapësirën për të gjitha shpjegimet e mundshme mbi çdo gjë. Mirëpo, me zbulimin e Fizikës kuantike dhe të Teorisë së kaosit, gjithçka ndryshoi. Një aspekt i teorisë së kaosit, Efekti Flutur, është veçanërisht ilustrues.¹⁹

Efekti Flutur tregon faktin se sistemet fizike janë tejet të ndjeshme ndaj ndryshimeve të vogla në kushtet fillestare. Edhe sikur të ishte e vërtetë – gjë e cila nuk është – se e ardhmja e një sistemi të dhënë është tërësisht e përcaktuar nga pozicionet dhe lëvizjet e tij aktuale, atëherë ndryshimi më i vogël i mundshëm në atë moment aktual, ndryshon plotësisht të ardhmen dhe e bën atë tërësisht të padallueshme, sado i vogël qoftë ai ndryshim. Me fjalë të tjera, një vendim i fluturës, nëse duhet t'i përplasë ose jo krahët e saj, diku në Kansas, pikërisht në këtë moment, mund të ndryshojë kursin e një stuhie në Kinë gjashtë muaj më vonë. Ndryshime të tilla të vogla mund të kenë efekte kaq të thella.

Kur kombinohet me Mekanikën kuantike, kjo superndjeshmëri e sistemeve fizike ndaj ndryshimeve të vogla lidhet me diskutimin e çështjeve fetare, të tilla si vullneti i lirë njerëzor dhe ndërhyrja Hyjnore. Mekanika kuantike duket se e minon premisën se çdo gjë është e përcaktuar, qysh nga gjendja e saj fillestare. Në nivelin kuantik të thërmmijave më të vogla subatomike, gjërat nuk janë të përcaktuara. Është e dobishme të përfytyrojmë një eksperiment ilustrues. Së pari, imagjiloni sikur kemi vendosur një automatik që gjuan plumba kuturu, në drejtimin e përgjithshëm të një muri i cili ka dy vrima dhe pas atij muri, është një mur tjetër. Duket qartë se plumbat kanë prirjen të grumbullohen direkt pas dy vrimave në murin e afërt.

19 Për një përmbledhje të qartë dhe të mundshme të Teorisë së Kaosit, shih James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York: Viking Penguin, 1987).

Tani, imagjinoni se po shikoni një det dhe aty gjenden disa pengesa dallgëthyesë ose pengesa. Pengesa e jashtme ka dy vrima në të dhe, kur vijnë dallgët, pengesa i ndalon ato, përveç dy vrimave, ndërsa dallgët që i kalojnë ato dy vrima në anën tjetër, interferojnë me njëra-tjetrën. Ju do të shihni se dallgët formojnë një “model interference”, në mënyrë të atillë që, kur dallgët përplasen me pjesën e brendshme, do të mund të shihni se dallgët më të larta nuk janë ato që janë direkt pas dy vrimave, por ndërmjet tyre, aty ku dallgët në mënyrë konstruktive interferojnë me njëra-tjetrën. Pastaj ato bëhen gjithnjë e më të vogla, kur dalin jashtë. Po të kishte pasur vetëm një vrimë, atëherë dallga do të kishte qenë më e lartë pas asaj vrimë dhe tjetra do të kishte qenë më e lartë pas tjetrës.

Tani, çfarë ndodh, në qoftë se ndriçojmë një dritë në të dy vrimat? Bëni të njëjtin eksperiment, duke përdorur një pengesë të hollë me dy të çara dhe me një copë filmi si muri në anën tjetër dhe regjistroni dritën që vjen nga të dyja vrimat. Në qoftë se të dyja vrimat janë të hapura, forma e dritës në film do të jetë si forma e valëve në mur, një formë interference me shumë maja dhe gropa, sikur drita të jetë e përbërë nga valë të cilat ndërveprojnë me njëra-tjetrën. Megjithatë ne e kuptojmë se drita vjen në formën e thërrmijave të vogla, të quajtura fotone. Në qoftë se ju e mbyllni njërin nga të çarat, sigurisht që drita do të jetë më e fortë prapa të çarës.

Çfarë ndodh nëse merrni një copë filmi dhe e mbyllni njërin nga të çarat një herë dhe të çarën tjetër herën tjetër dhe ta lini dritën të mblidhet? Çfarë ndodh, nëse i lini të dyja të çarat hapur, por ndriçoni çdo herë nga një foton, për një kohë të gjatë, në mënyrë që numri i fotoneve të jetë shumë i madh? Bëjeni këtë një herë, duke mbyllur njërin ose tjetrën të çarë, sipas rastit, pastaj, një herë tjetër, me të dyja të çarat të hapura. Në rastin e parë do të shikoni dritën të grumbulluar pas të çarave, ndërsa në rastin e dytë do të shikoni një strukturë interferente. Si e “di”

drita që kalon nga një e çarë, nëse ana tjetër është e hapur ose e mbyllur? Pse do të ketë ajo një formë, në qoftë se ato janë të hapura dhe një formë tjetër, në qoftë se njëra nga ato është e mbyllur? Kjo është veçanërisht problematike nën dritën e teorisë së relativitetit, e cila thotë se nuk mund të keni komunikim në çast ndërmjet gjërave të largëta. Si transmetohet ky informacion? Kjo është një pyetje serioze dhe interpretimi mbizotërues i Mekanikës kuantike që rrjedh nga kjo, është se ju nuk mund të dini edhe pozicionin, edhe *momentum*-in (= masë \times shpejtësinë e momentit) e një grimce, në të njëjtën kohë. Në qoftë se e bëni të njëjtin eksperiment me elektrone, në vend të fotoneve që mund t'i mendoni më shumë si grimca sesa si valë, përsëri do të merrni të njëjtin rezultat.

Me fjalë të tjera, çdo gjë në univers duket se ndërvepron me çdo gjë tjetër. Por si? Mekanika kuantike ka thënë se vala e përmendur këtu, është një valë e mundshme e pozicionit të grimcës dhe e *momentum*-it dhe se pozicioni i një grimce ose *momentum*-i i një grimce, në fakt, nuk ekzistojnë, derisa ato të vëzhgohen. Ekziston vetëm një mundësi që thërmijat janë në një vend të caktuar, ose një mundësi që thërmija të jetë në një *momentum* të caktuar. Mënyra e vetme që mund të shpresoni ndonjëherë të dini pozicionin ose *momentum*-in e një grimce, është ta vëzhgoni ose ta matni atë. Kur ta vëzhgoni, atëherë ju ndikoni në gjënë e vëzhguar, d.m.th. ju e ndryshoni atë. Për këtë arsye, ju mund të bëni pyetjen: "Çfarë është ajo, në qoftë se unë nuk e vëzhgoj atë? A është hëna, atje kur askush nuk po e vështron? Ne nuk e dimë. Kjo është shumë tronditëse dhe e vështirë për t'u besuar, si dhe ngre të gjitha llojet e pyetjeve.

Ajnshtajni besonte se, edhe në qoftë se pozicioni ose *momentum*-i i një thërmije nuk ekziston me saktësi në një moment të caktuar, duhet të ekzistojë ndonjë ndryshore e fshehur, e cila do të përcaktojë se çfarë do të jetë ajo në një moment të ardhshëm dhe se ndonjë ditë fizika jonë do të përparojë mjaftueshëm

për të përcaktuar se çfarë do të jenë ato ndryshore. Fare mirë, disa eksperimente kanë provuar përfundimisht, se Ajshtajni e ka pasur të paktën pjesërisht gabim. Mund të ekzistojnë ndryshore të fshehura, por nuk janë ato që Ajshtajni do t'i quante “variablat lokale”. Ato nuk janë lokale për thërrmijën. Ato mund të jenë variabla globale ose *variablat transcendente*, por ato janë përtej përmasave të kohës dhe të hapësirës, gjë e cila ka shkakton krizë në paradigmen materialiste.

Një shkencëtar, një fizikan i quajtur David Bohm, u përpoq ta zgjidhë këtë problem.²⁰ Qasja shumë interesante e Bohmit përmbledhet kështu: “Le ta pranojmë atë që quhet *interpretimi i Kopenhagenit* i Mekanikës Kuantike, se gjërat e dukshme nuk ekzistojnë, derisa ne t'i vërejmë ato. Në qoftë se kjo është e vërtetë, atëherë duhet të mendojmë se realiteti është i ndarë në dy pjesë që ai i quan “e shpalosur” dhe “e mbështjellë”. E shpalosura është ajo që ne mund ta vërejmë. E shpalosura përcaktohet nga e mbështjella, e cila përbëhet nga ajo që ne nuk mund ta vërejmë, një sferë e tërë e realitetit, e ndërprerë përgjithmonë nga shqisat tona. Ne nuk mund ta njohim atë në asnjë mënyrë; ne vetëm shohim efektet e saj në botën fenomenale. Ai e quan atë të shpalosurën dhe të mbështjellën; ne mund ta quajmë atë *shehadah* dhe *ghajb* (të shfaqurën dhe të fshehtë, ose të dukshmen dhe të padukshmen).

Vini re, se kjo do të thotë dy gjëra. Së pari, Fizika nuk është gjithçka. *Shehadah* është pasojë e *ghajb*-it. *Ghajb*-i mund të mos jetë fizik. Sigurisht që një materialist mund të thotë se padyshim që ajo është materiale, porse Fizika është e fshehur nga ju. Mendoni sa më poshtë. Një shok hyn në dhomë dhe një tjetër zgjatet ta përqafojë atë. Po të ishin shokë, reagimi mund të ishte ndryshe. Çfarë e përcakton, nëse një njeri zgjat krahët e tij ose jo? Në shkollën klasike mekanike shumë atome të trurit që lëvizin në forma të caktuara, përcaktojnë reagimin. Në mënyrë të vetëkontrolluar, vullneti i

20 Shih David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order* (London: Routledge, 1981).

personit drejton vendimin. Personi është i lumtur të shikojë një shok dhe dëshiron të bëjë një veprim në drejtim të tij. Në ç'vend të Fizikës ka hapësirë për këtë vullnet? Në paradigmen në zhvillim, nëse një sinaps (fije nervore që kap sinjalet) në kokën e njeriut ndizet ose jo, është në nivelin kuantik dhe, për pasojë, nuk përcaktohet nga fizika, por nga vullneti. Vetë personi mund të zgjedhë, nëse sinapsi ndizet ose jo.

Në Teorinë e Kaosit, një ndryshim kuantumi (Sasia më e vogël e energjisë që mund të emetohet ose të përthithet nga lënda) i tillë, si ai, nëse një sinaps ndizet ose jo, mund të çojë në zinxhirë të ndryshëm të ngjarjeve në botën makroskopike, të atilla si, nëse duhet ta përqafojë dikë, apo të largohet prej tij. Këto janë pyetje të vullnetit njerëzor. Ekzistojnë sajime për Vullnetin Hyjnor, kur flasim për gjithë universin. Në qoftë se një flutur e cila rreh krahët e saj, përcakton nëse një stuhi merr një rrugë ose një tjetër në Kinë, kjo rezulton nga Vullneti i Allahut dhe jo nga një vendim i marrë nga fluturat. Për pasojë, nuk është aspak problematike që dikush mund të besojë në ligjet e fizikës dhe, në të njëjtën kohë, të lutet për ndërhyrje Hyjnore. Në qoftë se Allahu dëshiron t'u përgjigjet lutjeve të tua, Ai mund ta bëjë atë, pa kundërshtuar ligjet e fizikës të cilat Ai i ka vendosur, sepse mekanika kuantike vetëm sa të tregon se si ndoshta do të sillen gjërat në kolektivitet. Ajo thotë se gjëra të caktuara janë të pamundura, deri në njëfarë shkalle.

Diçka ka mundësi të ndodhë vetëm pesëdhjetë me pesëdhjetë (1/2); diçka tjetër ndoshta mund të ndodhë një në kuintilion ose një në gugëll.²¹ Mundësitë që i gjithë ajri i dhomës të ngrihet në gjysmë e lart, saqë të na merret fryma dhe të vdesim, nuk është zero, por është aq pafundësisht i vogël, saqë ne mund të mos e marrim fare parasysh, nëse nuk do Allahu që kjo të ndodhë, rast në të cilin nuk mund ta injorojmë një gjë të tillë. Kësisoj, gjëra të mrekullueshme, si rasti kur i gjithë ajri i dhomës

21 Një kuintilion i ulët është 10^{18} , dhjetë në fuqi të 18, pra njëshi me 18 zero mbrapa, ndërsa një kiuntilion i lartë është 10^{30} , ndërsa një gugëll (google) është 10^{100} (sh.p.).

të grumbullohet në një rën anë të dhomës, nuk është cenim i ligjeve të fizikës, por është diçka tejet e pazakontë. Përndryshe, ashtu siç mund ta kishte thënë shkencëtari musliman i epokës klasike, nuk është *Sunet* (Udhë, Ligj) i Allahut. Allahu ka përcaktuar një Sunet, një ligj. Ai ka një mënyrë të zakonshme të të bërit të gjërave. Mekanika kuantike na tregon se si Allahu i bën zakonisht gjërat, por pastaj, në çdo çast të dhënë, Allahu mund të bëjë diçka tjetër dhe ky nuk është cenim i ligjeve të fizikës, është në përputhje të plotë me ligjet e fizikës.

PËRFUNDIM

Teoritë e Shpalljes dhe ato shkencore nuk janë reciprokisht përjashtuese të alternativave por, në vend të kësaj, ato janë përplotësuese. E para, epistema e Shpalljes, na jep ne mundësi hyrjeje te rregulli i fshehtë ose i mbështjellë. Me fjalë të tjera, ne nuk mund ta mësojmë atë drejtpërdrejt me shqisat tona, por Allahu mund të zgjedhë të na e shpalosë atë me metodat e shpalljes, të cilat Mahmud Ejubi i ka diskutuar, deri në një farë mase, gjerësisht.²² Zbulesa të tilla mund të vijnë madje edhe në ëndrra, përderisa ndezja e një sinapsi në gjumë është një çast i qartë interference ndërmjet të shpalosurës dhe të mbështjellës. Ndoshta duhet të jemi të kujdesshëm në lidhje me shpalljet në ëndrra, por mund të ketë një pafundësi shumëllojshmëri, mënyrash dhe mjetesh, nëpërmjet të cilave Allahu mund të na japë njohuri të së fshehtës, kështu që, kur nuk i shohim engjëjt duke na ndihmuar, ndërkohë që ne luftojmë në betejat tona, Allahu mund të na tregojë se ata janë atje.

Qasja e dytë, njohuria shkencore, na siguron të kuptuarin e të dukshmes, të *shehade-s*, të cilën Allahu vërtet na e shpall nëpërmjet procesit të njohjes. Në botëkuptimin monoteist, *Teuhidij*, të dyja janë të shenjta. Më tepër se të shihet fetarja si e

22 Mahmoud Ayoub, "Qur'an As Revelation", IIIT Summer Institute Proceedings.

shenjtë dhe shkencorja si profane/laike, puna e të kuptuarit të së dukshmes, të shpalosurës, *shehade*-s, është po aq e shenjtë, sa puna e të kuptuarit të fjalës dhe të kuptimit të tekstit të shenjtë. Edhe libri i natyrës është gjithashtu një tekst i shenjtë dhe të kuptuarit e tij është po ashtu një vepër adhurimi.

REFERENCAT

- Ahmad, Imad-ad-Dean, *Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science*, edicioni i dytë. (Beltsville: Amana, 2006).
- Al-Bajhakij, *Shuab al-Imaan*; dhe *Al-Madkhal*, Ibn Abd al-Barr, *Xhamiu Bajjan al-Ilm*; dhe Al-Khatiib, *Al-Rihlah fii talab al-Hadith*.
- Al-Buzjani, Abu al-Vafa, *Book of the Stations on What Scribes and Secretaries Need of the Science of Calculation*.
- Ayoub, Mahmoud, "Qur'an As Revelation", IIIT Summer Institute Proceedings, Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order* (London: Routledge, 1981).
- El-Darymli, Khalid, "Values, Technology and Society: Islam and Science", 2005, <http://www.slideshare.net/kkkseld/microsoft-word-the-project-islam-and-science/>, duke cituar Sadar, M. Husain, "Science and Islam: Is There a Conflict?" në Sardar, Z., *The Touch of Midas: Islam, Values, and Environment in Islam and the West*. (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- Encyclopedia Iranica*, 2008, <http://www.iranica.com/newsite/index.isc?Article=http://www.iranica.com/newsite/articles/unicode/v1f4/v1f4a083.html>.
- Al-Ghazalij, The Incoherence of the Philosophers*, Michael E. Marmura, trans. (Provo, UT: Brigham Young University, 2000).
- Gleick, James, *Chaos: Making a New Science* (New York: Viking Penguin, 1987).
- Hassab-Elnaby, Mansour, "A New Astronomical Qur'anic Method for the Determination of the Greatest Speed C", <http://www.islamicity.com/Science/960703A.SHTML>.
- Hassab-Elnaby, Mansour, "Review of A New Astronomical Quranic Method for The Determination of the Greatest Speed C", http://www.mat.univie.ac.at/~neum/sciandf/eng/c_in_quran.txt.
- Hoodbhoy, Pervez, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed, 1991).
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, edicioni i tretë (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
- Punch*, 1915, at <http://mathworld.wolfram.com/YoungGirl-OldWomanIllusion.html>.



7

Përkthimi i vargjeve kuranore që përmbajnë dispozita

Artikull krahasues bazuar në tematikë

Daoud Nassimi

HYRJE

NDËRSA përkthimi i Kuranit është një detyrë sfiduese në tërësi, përkthimi i vargjeve që përmbajnë urdhra e dispozita është edhe më sfidues. Ai kërkon përkthyes që të kuptojnë dhe të vlerësojnë shumë faktorë të tjerë, përveç njohurive dhe zotërimit të të dyja gjuhëve. Përderisa Kurani (në gjuhën e tij origjinale) është fjala e përsosur e Zotit, për muslimanët, përkthimi i Kuranit në çdo gjuhë tjetër është gjithnjë i kufizuar te kapja e kuptimeve që përkthyesit njerëzorë kanë nxjerrë nga Kurani. Më tej, teksti

i Kuranit ka disa karakteristika shumë unikale, saqë përkthimi i tij në një gjuhë tjetër është i destinuar të humbasë. Për pasojë, është rënë dakord nga studiuesit muslimanë dhe nga përkthyesit e Kuranit, se çdo përkthim i Kuranit, në të vërtetë, është përkthimi i kuptimit të Kuranit dhe aspak si ekuivalent i Kuranit. Megjithatë, përdërisa përkthimi është e vetmja mënyrë për të ndihmuar popujt joarabishtfolës për të kuptuar mesazhin e Kuranit dhe për të përfituar prej tij, atëherë mundësia e sigurimit të çdo përkthimi të besueshëm do të ishte gjëja tjetër më e mirë dhe një burim i çmueshëm.

Në këtë punim, përkthimi dhe komentimi i disa vargjeve me dispozita janë zgjedhur nga katër përkthime të mirënjohura në anglisht të Kuranit, për shqyrtim dhe për krahasim. Këto janë katër përkthimet e zgjedhura:

1. Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an (Kuptimi i Kuranit të Shenjtë)*, botim i ri me përkthim të rishikuar, komente dhe indeks gjithëpërfshirës të përpiluar rishtas, edicioni i dhjetë (Beltsville: Amana Publications, botimi i parë në 1934, ribotimi në 2003).
2. Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an (Mesazhi i Kuranit)*, përkthim dhe shpjegim (Gibraltar: Daar al-Andalus, 1980).
3. Muhammad Taqiyyu al-Din al-Hilali and Muhammad Muhsin Khan, *Interpretation of the Meanings of The Noble Qur'an in the English Language (Interpretim i kuptimeve të Kuranit të Shenjtë)*, edicioni 17 i rishikuar (Riyadh: Darussalam, 1997).
4. Sayyid Abul A'la Mawdudi, *Towards Understanding The Qur'an: Abridged Version of Tafhim al-Qur'an (Drejt kuptimit të Kuranit: Version i përmbledhur i Kuptimit të Kuranit)*. Përkthimi dhe redaktimi nga Zafar Ishaq Ansari (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2006).

Nga të katër këto përktime janë zgjedhur përktimi dhe komentimi i dy pasazheve nga Kurani, që përmbajnë urdhërime për t'u studiuar, krahasuar dhe analizuar si kampionë për këtë kumtesë. Ato janë analizuar nga disa ose nga të gjitha pikëpamjet e mëposhtme:

- Qartësia e kuptimit
- Vlerësimi i kontekstit të vargut, tematika, pjesa dhe surja
- Vlerësimi i njohurive të jurisprudencës (*fikh*)
- Vlerësimi i sfondit historik dhe çështjet e kësaj periudhe

Pasazhet e zgjedhura për t'u shqyrtuar në këtë punim, përfshijnë urdhrin për faljen e namazit të xhumasë, si akt adhurimi, dhe urdhrin e kodit të veshjes së grave.

Për të shkurtuar formulimin për referencat e përdorura dendur, për emrin e çdo përktyesi, emrat e tyre janë shkurtuar, duke përdorur inicialet e tyre. Do të përdoret terminologjia e mëposhtme, për t'iu referuar katër përktyesve:

Yusuf Ali: YA

Muhammad Asad: MA

Taqiyyu al-Din Hilali and Muhsin Khan: H&K

Zafar Ishaq Ansari/Mawdudi: A/M

DOMETHËNIA E DISPOZITAVE (*AHKAM*) NË KURAN

Çështja e *ahkam*-eve është një nga temat kyçe të Kuranit. *Ahkam* është numri shumës i *Hukm* dhe mund të ketë kuptimin: vendim, urdhër, komandim, dekret, urdhëresë ose gjykim.¹ Në këtë kumtesë është përdorur kuptimi “urdhër”.

1 Munir Baalbaki, *Al-Mawrid Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malajin, 1998), f. 483.

Dispozitat (*ahkam-et*) e Kuranit janë të një rëndësie parësore në jetën e muslimanit. Ato përbëjnë burimin parësor të Sheriatit. Vargjet që kanë kuptim ligjor në Kuran përbëjnë kodin e sjelljes për çdo musliman, nga lindja deri në vdekje. Ato sigurojnë kriterin për të dalluar të ligjshmen (*halal*) nga e paligjshmeja (*haram*) dhe të drejtën nga e gabuara në çdo sferë të jetës. Kjo është arsyeja, pse Kurani është quajtur edhe “Kriteri” (*al-Furkan*). Urdhrat e Kuranit, ndryshe nga ligjet e tjera të bëra nga njeriu, nuk janë të ndryshuëmshme. Prandaj kanë qëndruar të njëjta për më shumë se 1400 vjet.

Janë më shumë se gjashtëqind vargje me dispozita në Kuran. Sipas një njehsimi, rreth katërqind prej tyre u përkasin akteve të adhurimit (*ibadat*), ndërsa pjesa tjetër ndahen si më poshtë: rreth 70 vargje i përkasin kodit të familjes, 80 vargje i përkasin tregtisë dhe financave, 13 betimeve, 30 krimeve dhe dënimeve, 10 çështjeve organike dhe administrative dhe 25 ligjit ndërkombëtar.²

Këto njehsime tregojnë numrin e vargjeve që trajtojnë drejtpërdrejt ligjet. Ka edhe shumë vargje të tjera për tema të tjera të Kuranit, p.sh. ngjarjet nga të cilat janë nxjerrë rregullat. Vargjet që kanë të bëjnë me aktet e adhurimit, përfshijnë pastrimin, abdesin (*vudu*), larjen e plotë të trupit (*ghusl*), pastrimi simbolik me dhe (*tejemum*), faljet (namazet, *salat*), detyrimi financiar (*zekat*), agjërimi (*seum*), pelegrinazhi (i madh dhe i vogël Haxhi dhe Umrah), betimet, përkujtimi i Allahut (*dhikr*) dhe lutjet (*dua*). Vargjet që kanë të bëjnë me tregtinë dhe me financat, përfshijnë llojet e ndryshme të kontratave, kontributet, borxhet, autorizimet, kufizimet, dokumentacionin dhe garancitë. Kodi i familjes përfshin ligjet në lidhje me martesën, divorcin, fëmijët dhe trashëgiminë. Ligjet që kanë të bëjnë me krimet, përfshijnë vrasjen, imoralitetin, shpifjen, vjedhjen, grabitjen e armatosur, penalitetet, braktisjen e fesë (renegatizmi), kryengritja kundër udhëheqësit islam etj.

2 Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: IIIT, 2000), f. 161.

DISA VETI UNIKALE TË VARGJEVE TË URDHRAVE

Vargjet që kanë të bëjnë me dispozitat (*ahkam-et*) kanë disa veti unikale, të cilat e bëjnë përkthimin e tyre sfidues. Gjuha e këtyre vargjeve në Kuran shpesh ka një stil unik. Vargjet që kanë të bëjnë me shumë urdhra, janë shumë të shkurtër dhe nuk sigurojnë shumë përsiatje për to. Kjo për arsye se një pjesë e madhe e Kuranit i kushtohet fushave të besimit dhe të gjitha llojeve të arsyetimit, të provave dhe të përsiatjes, janë dhënë për të bindur njerëzit për të vërtetën e pikëpamjeve të besimit islam. Prandaj pritet që qeniet njerëzore t'i zhvillojnë bindjet e tyre fetare, bazuar në një qasje racionale, vullnetare dhe të pavarur. Sapo të arrihet kjo, atyre u kërkohet t'i nënshtrohen Zotit, pastaj të ndjekin urdhrat e Tij, mbështetur në këtë nënshttrim, si baza e tij logjike, edhe nëse nuk sigurohet asnjë lloj tjetër shpjegimi.

Shumë urdhra në Kuran fillojnë me thirrje të drejtpërdrejtë për besimtarët, të tillë si “O besimtarë!” Kjo mund të nënkuptojë se urdhrat e Kuranit mund të kuptohen plotësisht dhe të çmohen vetëm nga besimtarët e Kuranit. Një besimtar i vërtetë pritet që të jetë i gatshëm për t'i zbatuar urdhrat, sapo t'i dëgjojë ose të mësojë për to, ndonëse mund të mos i kuptojë plotësisht përfitimet që vijnë nga ato urdhra. Ky qëndrim shprehet shumë herë në Kuran. Për shembull:

“Ndërsa përgjigja e vetme e besimtarëve, kur thirren tek Allahu dhe i Dërguari i Tij, që ai të gjykojë midis tyre, është: “Dëgjojmë dhe bindemi”. Pikërisht këta janë të shpëtuarit. Ata që i binden Allahut dhe të Dërguarit të Tij, që kanë frikë nga Allahu dhe i përkushtohen Atij, do të jenë të fituarit e vërtetë”. (24:51-52).

Nuk i takon asnjë besimtari apo besimtareje të vërtetë, që, kur Allahu dhe i Dërguari i Tij vendosin për një çështje, të kenë të drejtë të zgjedhin në çështjen e tyre. Kush e kundërshton Allahun dhe të Dërguarin e Tij, ai me siguri ka humbur”. (33:36).

Përkthyesit e Kuranit kanë nevojë për disa njohuri shtesë për t'i përkthyer vargjet e urdhrave dhe për t'i komentuar ato në mënyrë më të përshtatshme. Fushat kryesore të këtyre njohurive shtesë vijnë:

NJOHJA E TRADITAVE (*SUNETIT*) TË PROFETIT MUHAMED (A.S.)

Traditat (Suneti) e Profetit Muhamed (a.s.) luajnë një rol të rëndësishëm në të kuptuarit e urdhrave të Kuranit. Ndërsa Kurani është burimi primar i ligjit në Islam, Suneti konsiderohet si burimi i dytë i Ligjit islam dhe i shpjegimit të Kuranit. Suneti, zakonisht, përmban informacion të nevojshëm dhe shtesë, detaje dhe shpjegime për kuptimin ose zbatimin e mësimëve të Kuranit. Suneti mund të ndikojë në zbatimin e urdhrave të caktuar të Kuranit, në mënyra të ndryshme. Për shembull, një urdhër të Kuranit që është i përgjithshëm, ai mund ta bëjë specifik, ose e kundërta. Në mënyrë të ngjashme, hadithi mund të sigurojë shumë udhëzime të tjera për të ndihmuar në zbatimin e Kuranit në jetën e përditshme. Këto janë bazuar në fakte të shprehura nga Kurani në shumë vargje, se detyra e Profetit (a.s.) ka qenë, për shembull, në vargjet (3:164) dhe (62:2), që ai t'ua mësojë njerëzve Kuranin dhe në (16:44), që ai t'ua shpjegojë Kuranin njerëzve.

NJOHJA E JURISPRUDENCËS (*FIHKUT*)

Ahkam-et e Kuranit janë trajtuar nga dijetarët muslimanë nën shkencën e jurisprudencës islame (*fikh*), në mënyrë të zgjeruar dhe gjithëpërfshirëse, gjatë gjithë historisë islame. Kjo përpjekje,

krahas interpretimit të hadithit të lidhur me të, ka çuar në zhvillimin dhe themelimin e shkollave të ndryshme të fikhut. Njohja e interpretimeve të ndryshme në lidhje me dispozitat ligjore të të njëjtit varg, është shpesh e nevojshme për një përkthyes. Për më tepër, ndërkohë që gjuha e disa vargjeve është në formën urdhërore, nuk është nënkuptuar një veprim i detyrueshëm, por më tepër nënkupton një veprim të lejueshëm. Për shembull, në urdhrin për faljen e së premtes, ashtu siç do të diskutohet më tej, ndërsa deklarimi i shpërndarjes dhe i kërkimit të furnizimit menjëherë pas faljes është formuluar në formë urdhërore, komanduese, nuk nënkuptohet të jetë komandë, por një lejim ose mundësi për të kërkuar furnizim menjëherë pas faljes. Për pasojë, detaje të këtylla nuk mund të kuptohen dhe nuk mund të reflektohen mbi to, në qoftë se përkthyesi nuk ka disa njohuri të fikhut.

NJOHURI MBI ÇËSHTJE TË BOTËS SOT TË LIDHURA ME KURANIN

Ka disa çështje në ligjin islam që janë shndërruar në shqetësim për shumë njerëz, veçanërisht në botën anglishtfolëse, të tilla si *Xhiahadi* (përpyekja, lufta), të drejtat e grave e kështu me radhë. Gjenden disa vargje në Kuran në lidhje me këto çështje, të cilat janë cituar shpesh për të pretenduar disa çështje me mësimet kuranore. Përkthyesit e Kuranit e kanë të nevojshme të kenë njohuritë e duhura, sa u përket çështjeve të tilla, në mënyrë që ata të mund t'i përkthejnë vargjet përkatëse nën dritën e atyre çështjeve, pa bërë asnjë kompromis në saktësinë e kuptimit të vargjeve në fjalë. Një kujdes i tillë mund të realizohet, për shembull, duke siguruar kontekstin e nevojshëm të atyre vargjeve në koment.

Me këtë sfond në mendje, në rubrikat në vijim prezantohet një shqyrtim krahasues i dy modeleve të vargjeve të urdhrave.

Dy kampionët e zgjedhur përfshijnë urdhrin e faljes së të premtës (falja e xhumasë), si një akt adhurimi, dhe urdhrin për kodin e veshjes së grave.

1. URDHRI I FALJES SË XHUMASË

Në këtë rubrikë do të shqyrtohen përkthimet dhe komenti i vargjeve të Kuranit, që kanë të bëjnë me urdhrin e faljes së xhumasë. Kjo çështje përfshihet në vargjet (9-11) të sures *Al-Xhumu'ah* (sure nr. 62), që do të thotë “e premtë” dhe është emërtuar sipas kësaj dite.

Falja e së premtës është një nga aktet më të rëndësishme të adhurimit. Ajo është gjithashtu edhe një nga grumbullimet më të rëndësishme për muslimanët. Veçanërisht në vendet ku muslimanët jetojnë si minoritet, falja e së premtës është një nga mundësitë e pakta për ta, për të qenë së bashku dhe për të kujtuar fenë e tyre.³ Çdo javë, në dhjetëra-mijëra xhami në mbarë botën, miliona muslimanë nga të gjitha shtresat e shoqërisë ulen me durim, dëgjojnë ligjëratën e së premtës (*hytben*) dhe kryejnë namazin e detyruar, në bindje të urdhrit të drejtpërdrejtë të Allahut në vargun (62:9) të Kuranit. Falja javore e së premtës dhe *hytbja* janë institucione të fuqishme, të themeluara për të ndërtuar komunitete. Ato sigurojnë një mundësi për ushqim shpirtëror, për të mësuar, por edhe për lidhjen në grup.⁴

Falja e së premtës dhe *hytbja* kanë përshkrime të detajuara në librat e jurisprudencës (*fikh*).⁵ Aspekte të ndryshme të kësaj

3 Jamal Aldin Zarabozo, *The Friday Prayer* (Aurora, Co.: Islamic Assembly of North America, 1994), f. 1.

4 Wael Alkhairo, *Speaking for Change: A Guide to Making Effective Friday Sermons* (Maryland: Amana Publications, 1998), f. 1.

5 Si për shembull: As-Sejjid Sabik, *Fiqh us-Sunnah* (Illinois: American Trust Publications, 1996).

teme janë shpjeguar sipas mësimave të Profetit (a.s.) dhe të praktikës së tij si dhe konceptimit të shkollave të ndryshme të fikhut.⁶

1.1. Teksti kuranor

Vargjet (62:9-11):

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿٩﴾ فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوْا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿١٠﴾ وَاِذَا رَاَوْا تِجْرَةً اَوْ لَهْوًا اَنْفَضُوْا اِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قٰبِلًا قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللّٰهِوِ وَمِنَ التِّجْرَةِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرَّٰزِقِيْنَ ﴿١١﴾

1.2. Teksti i përkthimeve dhe Komenti

YA:

(62:9) O ju që besoni! Kur të shpallet thirrja për falje të premtën (*5461) [Ditën e Grumbullimit], nxitoni me zell për te Kujtimi i Allahut dhe ndërpritni tregtinë [dhe shitblerjen]! (*5462) Kjo është më e mira për ju, veç sikur ta dinit! (*5463)

6 Si për shembull: Tahmaz, Abdul Hamid, *Al-Fiqh al-Hanafij* (Damascus: Daar al-Kalam, 1998).

(62:10) Dhe, kur të ketë mbaruar falja, atëherë ju mund të shpërndaheni në tokë dhe kërkoni Bujarinë e Allahut! Dhe lartësoni lavdërimin e Allahut shpesh [dhe pa kufi], që të mund të jeni të fituar! (*5464)

(62:11) Por, kur ata shohin ndonjë shitblerje, ose ndonjë zbatitje, ata shpërndahen me turr drejt saj dhe të lënë ty në këmbë. Thuaj: “[Bekimi] nga prezenca e Allahut është më e mirë se çdo kënaqësi ose shitblerje. Dhe Allahu është më i miri për të furnizuar [për të gjitha nevojat]” (*5465).

*5461: E premtja, në radhë të parë, është Dita e Grumbullimit, takimi i përjavshëm i bashkësisë, ku muslimanët shfaqin unitetin e tyre, duke marrë pjesë në faljen e përbashkët publike, e paraprirë nga *hytbja*, ku imami (prijësi) rishqyrton jetën shpirtërore të javës së komunitetit dhe jep këshillë dhe porosi mbi mënyrën e jetesës së shenjtë.

Vini re shkallëzimin e kontaktit social për muslimanët, në qoftë se ata ndjekin urdhëresat e urta të besimit të tyre! (1) Çdo individ e përkujton Allahun për veten e vet pesë herë a më shumë në shtëpi, në vendin e aktivitetit të tij, në xhaminë lokale, ose në natyrë të hapur, ashtu si të jetë rasti. (2) Të premtën, çdo javë është një takim zonal në xhaminë qendrore të çdo qendre lokale – mund të jetë një fshat, një qytet ose një lagje e një qyteti të madh. (3) Për dy Bajramet, çdo vit është një takim i madh zonal në një qendër. (4) Të paktën një herë në jetë, kur është e mundur, muslimani merr pjesë në një kuvend të gjerë ndërkombëtar të botës, në qendër të Islamit, në Pelegrinazhin e Mekës, një kombinim i lumtur i decentralizimit dhe i centralizimit, i lirisë së individit dhe i takimit kolektiv, si dhe i kontaktit në faza e në shkallë të larmishme. Pjesa mekanike e kësaj urdhërese është e lehtë për t’u kryer. A po e realizojmë ne pjesën më të vështirë – shpirtin e unitetit, vëllazërisë, këshillimit të ndërsjellë dhe të të kuptuarit e të vepruarit kolektiv?

*5462: Ideja pas “Ditës së Grumbullimit” javor musliman është ndryshe nga ajo e Sabathit Hebre (e Shtuna), ose e së Die-lës Kristiane. Sabathi Hebre, në origjinë, është përkujtim i çastit kur Zoti përfundoi krijimin e Tij dhe pushoi ditën e shtatë (Gjeneza 2:2; Eksodi 20:11), ndërsa ne na është mësuar se Allahu nuk ka nevojë për aspak pushim, as nuk ndjen lodhje (Kuran, 2:255). Urdhri judaik ndalon punën atë ditë, por nuk thotë asgjë për adhurimin ose lutjen (Eksodi 20:10). Urdhëresa jonë vendos theksin kryesor te kujtimi i Allahut. Formalizmi judaik shkoi aq larg, sa që vrau edhe shpirtin e Sabathit dhe shkaktoi protestën e Jezusit: “Sabathi u bë për njeriun dhe jo njeriu për Sabathin” (Mark 2:27). Por Kisha Kristiane, edhe pse e ndryshoi ditën nga e shtuna në të dielë, ka trashëguar shpirtin judaik: shikoni Sabathin skocez, përveçse për aq sa është sekularizuar. Mësimi ynë thotë: ‘Kur të vijë koha e faljes së xhumasë, mbylle aktivitetin tënd dhe përgjigju thirrjeve me besnikëri dhe me zell, takohu me zell, falu, konsultohu dhe mëso nëpërmjet kontaktit shoqëror! Kur takimi mbaron, shpërndahuni dhe ndiqni punën tuaj!’

*5463: Përfitimi i tanishëm dhe i përkohshëm i kësaj bote mund të jetë humbja përfundimtare dhe shpirtërore dhe e kundërta.

*5464: Përfitimi nuk matet me fitim pasurie ose materiale të kësaj bote. Ekziston një përfitim më i lartë – shëndeti i mendjes dhe i shpirtit.

*5465: Mos u huto nga çmenduria për argëtim dhe për fitim. Në qoftë se bën një jetë të drejtë dhe të matur, Allahu do të furnizojë në të gjitha kuptimet, më mirë se çdo furnizim që mund të mendosh ti.

MA:

(62:9) O ju që keni realizuar besimin! Kur të dëgjohet thirrja e faljes ditën e grumbullimit, (*10) nxitoni te përkujtimi i Zotit dhe lini çdo tregti të kësaj bote! Kjo është për të mirën tuaj, veç sikur ta dinit!

(62:10) Dhe, kur falja të ketë përfunduar, shpërndahuni të lirë në tokë (*11) dhe kërkonti të fitoni [diçka] nga mirësia e Zotit! Por kujtoni Zotin shpesh, me qëllim që të mund të arrini një gjendje të lumtur!

(62:11) Megjithatë [ndodh që], kur njerëzit (*12) mësojnë [për një rast] për përfitime të kësaj bote (*13) ose për kënaqësi kalimtare, ata rendin drejt saj dhe të lënë ty duke qëndruar në këmbë [dhe duke predikuar]. (*14) Thuaj: “Ajo që është me Zotin, është shumë më e mirë se të gjitha kënaqësitë kalimtare dhe të gjitha përfitimet. Dhe Zoti është më i miri i furnizuesve”.

*10: d.m.th., të premtën, kur falja në grupim në mesditë është e detyrueshme. Megjithatë, ashtu siç e tregon vazhdimi, e premtja nuk është ditë e pushimit të detyrueshëm në legjislacionin islam.

*11: d.m.th.: “ju mund t’i përkushtoheni aktivitetit të kësaj bote”.

*12: kuptimi i saktë “ata”.

*13: kuptimi saktë “tregti” ose “shitblerje”.

*14: Shih: “O Profet” – kështu, duke aluduar për një incident të bazuar historikisht, kur pjesa më e madhe e të grumbulluarve, me të dëgjuar se një karvan tregtie që pritej të vinte prej shumë kohësh, kishte mbërritur nga Siria, dolën me nxitim nga xhamia në mes të ligjëratës së të Premtes së Profetit (a.s.). Në një kuptim më të gjerë, jashtë caqeve kohore, vargu i mësipërm përmban një aludim për dobësinë gjithënjëzore, përballë së cilës edhe besimtarët e vërtetë nuk janë të imunizuar: gjegjësisht, tendenca për t’i anashkaluar detyrimet fetare, për shkak të përfitimeve kalimtare të kësaj bote.

H&K:

(62:9) O ju që besoni [muslimanë]! Kur të shpallet thirrja për *salat* [falje] ditën e Premte [falja e xhumasë], ejani te përkujtimi i Allahut [ligjërrata fetare e Xhumasë (hytbyja) dhe salat (falja)] dhe

ndërpriteni tregtinë [dhe çdo gjë tjetër]! Ajo është më e mirë për ju, veç sikur ta dinit!

(62:10) Pastaj, kur *salat* [falja e Xhumasë] përfundon, ju mund të shpërndaheni në tokë dhe të kërkonti Bujarinë e Allahut [duke punuar etj.] dhe kujtojeni shumë Allahun, që të mund të jeni të fituar!

(62:11) Dhe, kur ata shohin ndonjë mall tregtie ose ndonjë zbavitje [lodër ose tambur që bie etj.], ata shpërndahen me turr drejt saj dhe të lënë ty [Muhamed] në këmbë [ndërkohë që po mban ligjëratën fetare të Xhumasë (hytben)]. Thuaj: “Ajo që zotëron Allahu, është më e mirë se çdo kënaqësi ose mall tregtie! Dhe Allahu është më i Miri i furnizuesve”.

A/M:

(62:9) Besimtarë, kur të bëhet thirrja për Falje të Premtes, nxitoni te përkujtimi i Allahut dhe lini çdo tregti! (*7) Ajo është më e mirë për ju, veç sikur ta dinit!

(62:10) Por, kur të përfundohet Falja, shpërndahuni në tokë dhe kërkonti Bujarinë e Allahut (*8) dhe kujtojeni Allahun shumë, në mënyrë që të fitoni! (*9)

(62:11) Megjithatë, sapo ata panë ndonjë tregti ose zbavitje, ata u dyndën drejt saj dhe të lanë ty në këmbë vetëm. (*10) Tregoju atyre: “Ajo që është tek Allahu, është shumë më e mirë se zbavitja dhe tregtia. (*11) Allahu është furnizuesi më i mirë i mirësive. (*12)

*7: Fjala “përkujtim” këtu, do të thotë predikimi i së Premtes. Kjo për arsye se gjëja e parë së cilës Profeti (a.s.) i kushtoi vëmendje, pas ezanit (thirrjes për falje), nuk ishte vetë falja, por predikimi i së Premtes që gjithnjë i paraprinte faljes së të Premtes. Veç kësaj, fjalët “nxitoni te përkujtimi i Allahut!” nënkuptojnë se njeriu duhet të lëvizë për te predikimi i së Premtes me një ndjenjë urgjence dhe rëndësie dhe jo se dikush duhet të

vrapojë në kuptimin e plotë të fjalës. Direktiva “lini çdo tregti” do të thotë se, pasi të jetë bërë thirrja për faljen e së Premtes, njeriu jo vetëm që duhet të lërë aktivitetin tregtar, por duhet ta angazhojë veten vetëm me shërbimin e së Premtes dhe të shmangë çdo punë tjetër. Është gjithashtu me vend, të përmendet se juristët muslimanë janë pajtuar të gjithë, se çdo lloj transaksioni, pas thirrjes për faljen e së Premtes, është i ndaluar. Është gjithashtu për t’u të vënë re se, sipas një hadithi, fëmijët, gratë, robërit, të sëmurët dhe udhëtarët janë të përjashtuar nga detyrimi për të kryer faljen e së Premtes.

*8: Kjo nuk do të thotë se të gjithë janë të detyruar të shpërndahen në tokë dhe të angazhohen për të kërkuar mjetet e jetesës pas faljes së të Premtes. Në vend të kësaj, njerëzit mund të shpërndahen në tokë dhe të vazhdojnë me aktivitetet e tyre ekonomike. Njeriu duhet të mbajë parasysh kontekstin ku gjenden këto fjalë. Fjalët “shpërndahuni në tokë dhe kërkon Bujarinë e Allahut”, vijnë pas urdhrit për të ndaluar çdo veprimtari biznesi, pasi të jetë bërë thirrja për faljen e Xhumasë. Për pasojë, kur përfundon falja, është e natyrshme t’u thuhet besimtarëve se ata mund të vazhdojnë me çfarëdo aktiviteti ekonomik që ata duan.

Kjo është ngjashëm me atë që është thënë në Kuran, në një rast tjetër. Njerëzit urdhërohen që të mos merren me gjueti, kur janë në gjendjen e *Ihramit*. Por, sapo të përfundojnë kërkesat e detyrueshme të pelegrinazhit, “... (iu thuhet) pastaj gjuani” (5:2). Kjo nuk do të thotë se gjuetia është e detyrueshme për këta njerëz, por ajo që nënkuptohet, është se kufizimet për gjuetinë tashmë kanë përfunduar, kështu që ata mund të gjuajnë, nëse duan të veprojnë ashtu.

Ata që debatojnë mbi bazën e këtij vargu, se e premtja nuk është ditë pushimi në Islam, gjithsesi, sjellin një argument që çalon. Pasi, në qoftë se muslimanët duhet të kenë një ditë javore pushimi, atëherë ajo qartësisht duhet të jetë të Premten, në të

njëjtën mënyrë siç e kanë judenjtë të shtunën dhe të krishterët të dielën.

*9: Ne e kemi përkthyer këtë varg, si më poshtë: "...në mënyrë që të fitoni". Në qoftë se fjalën *leal-le* në vargun arabisht e marrim në kuptimin e saktë, atëherë atë do ta kishim përkthyer kështu: "...ndoshta ju do të fitoni". Përkthimi ynë aktual gjithsesi është i përshtatshëm, sepse këtu fjala *leal-le* nuk është përdorur për të treguar ndonjë dyshim. Për të ngërthyer domethënien e vërtetë të *leal-le* (kuptimi i saktë "ndoshta"), duhet të kihet në mendje se formulimi këtu është analog me një deklaratë mbretërore dhe është shoqëruar në terma që i përshtaten pushtetit mbretëror. Formulimi është si ai që një drejtor u thotë vartësve të tij: "Kryejeni këtë detyrë mirë dhe ndoshta ju do të promovoheni!" Thelbi i adresimit nënkupton tërthorazi një premtim, në pritje të të cilit vartësit do t'i kryejnë detyrat e tyre me përkushtim të plotë.

*10: Kjo i referohet një incidenti që ka ndodhur në periudhën e hershme medinase të jetës së Profetit (a.s.). Një karvan tregtie kishte mbërritur në Medinë nga Siria, pikërisht në kohën e faljes së Xhumasë dhe mbërritja e tij ishte njoftuar me rrahje lodrash. Profeti (a.s.) në ato çaste po mbante predikimin e tij të së Premtes. Tingulli i lodrave i bëri njerëzit të padurueshëm, duke rezultuar që të gjithë, përveç dymbëdhjetë prej tyre, të lirin xhaminë dhe të drejtoheshin për te karvani.

*11: Këto fjalë tregojnë një lloj shkarjeje nga ana e shokëve të tij. Po të kishte qenë shkaku kryesor i kësaj shkarjeje dobësia e tyre e besimit ose preferenca e tyre me paramendim për përfitime të kësaj bote, mbi ato të Botës tjetër, qortimi i drejtuar nga Zoti do të ishte shoqëruar me terma shumë më të ashpër. Por ajo që shkaktoi incidentin, ishte fakti se muslimanët akoma nuk kishin marrë një përgatitje të gjerë për të jetuar sipas parimeve islame. Në funksion të kësaj, rregullat që i përkasin faljes së të Premtes, janë parashtruar pikërisht në atë mënyrë, që do ta bënte një mësues. Më tej, vargu vijon me shprehjen e mosmiratimit për

veprimet e shokëve të Profetit (a.s.), duke deklaruar më pas, se shpërblimi që ata do të merrnin, duke dëgjuar Predikimin e së Premtes dhe duke kryer faljen e së Premtes, do të ishte shumë më i madh sesa çdo gjë që ata mund të përfitonin, duke u angazhuar me tregti dhe argëtim.

*12: Zoti është një Furnizues më i mirë i mjeteve të jetesës, sesa të gjithë ata që gjoja janë mjet për t'u siguruar mjetet e jetesës krijesave të Zotit.

1.3. Shqyrtim krahasues

Vargjet 62:9-11 të Kuranit përshkruajë urdhrat lidhur me faljen namazit të xhumasë. Përkthimet e cituara dhe komentet e vargjeve të mësipërme paraqesin mënyrën se si i kanë kuptuar këto vargjeve katër përkthyesit nën dritën e njohurive në fushat e Hadithit dhe të Fikhut. Termat, frazat dhe pikat kyçe që mund të ndikojnë në kuptimin e dispozitave të këtyre vargjeve, janë çështjet e mëposhtme:

- Për kë është i detyruar ky urdhër?
- Kuptimet e qarta të shprehjeve:
 - *idha nudije* (fjalë për fjalë: *kur të thirret*)
 - *Fes'au* (fjalë për fjalë: *nxitoni*)
 - *Dhikril-lah* (fjalë për fjalë: *përmendjes së Allahut*)
 - *Al-bejë'* (fjalë për fjalë: *shitblerjen*)
 - *Fenteshiru fiil-erdi uebteghu* (fjalë për fjalë: *shpërndahuni nëpër tokë dhe kërkon*)
- Konteksti historik i vargut 11.

Këto çështje duhet të bëhen të qarta ose në tekstin e përkthimit, duke zgjedhur termat e duhur për të komunikuar synimin, ose duke përdorur shprehje në kllapa, ose në komentin e

këtyre vargjeve. Pjesa më poshtë jep një krahasim të të katër përkthimeve nga këto këndvështrime:

1. Edhe pse vargu u drejtohet të gjithë besimtarëve, janë disa njerëz të përjashtuar nga detyrimi i këtij urdhri, të tillë si udhëtarët, gratë, të sëmurët etj.⁷ A/M është i vetmi që e ka shpjeguar këtë pikë në pjesën e fundit të komentit *7.
2. *Idha nudije*: Në përkthimin e kësaj shprehjeje, çështja e rëndësishme për t'u qartësuar, është se qëllimi i vargut është që të theksojë: "kur të jetë koha për faljen e së Premtes". Kësisoj, edhe në qoftë se një person nuk mund ta dëgjojë thirrjen për t'u falur (d.m.th namazin e xhumasë – shën. i red.), urdhri vlen edhe për të. MA është i vetmi që është përpjekur ta qartësojë këtë pikë në komentin e tij *10.
3. *Fes'au*: Në përkthimin e kësaj shprehjeje, është e rëndësishme të sqarohet se qëllimi është që asaj t'i jepet një kuptim ngulmimi dhe rëndësie dhe jo vrapimi, si veprim fizik. A/M e ka shpjeguar këndshëm këtë pikë. H&K e kanë përkthyer atë si "ejani tek", që ka pasur për qëllim shmangien e kuptimit të drejtpërdrejtë të vrapimit, por nuk kumton qëllimin e të qenit urgjente. YA e ka përkthyer atë "nxitoni me zell", gjë e cila mund ta sqarojë çështjen indirekt. MA e ka lënë shprehjen me përkthimin e saj të saktë "nxitoni".
4. *Dhikril-lah*: Në përkthimin e kësaj shprehjeje, është e rëndësishme të sqarohet se qëllimi i "përmendjes së Allahut" është "Hytbja dhe falja e së Premtes".⁸
5. *Al-bejë'*: Qëllimi është "çdo lloj shqetësimi financiar dhe pune të kësaj bote". YA e ka shpjeguar atë, por jo më shumë se përkthimi i drejtpërdrejtë. MA e ka qartësuar në përkthimin e tij, si "çdo tregti të kësaj bote". A/M e ka shpjeguar shumë qartë në komentin e tij *7. H&K e kanë sqaruar duke shtuar në përkthim "dhe çdo gjë tjetër", brenda kllapave.

7 Al-Xhashshash, Abu Bakr, *Ahkam al-Kuran* (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 1985), vëll. 5, f. 340.

8 Ibn al-Arabij, *Ahkam al-Kuran*, (Beirut: Daar al-Ma'rifah, 1982), vëll. 4, f. 1805.

6. *Fenteshiru fil-erdi uebteghu*: Në përkthimin e kësaj fraze, qëllimi nuk është një urdhër për ta bërë këtë (veprim) të detyrueshëm, por një porosi për ta bërë atë të lejueshëm. YA e ka sqaruar këtë në përkthimin e tij, duke përdorur fjalën “mund”. MA ka përdorur fjalën “të lirë” në përkthim dhe e ka shpjeguar në komentin e tij *11. H&K e kanë bërë këtë në përkthimin e tyre, duke përdorur fjalën “mund”. A/M e ka përkthyer në mënyrë të drejtpërdrejtë, por e ka shpjeguar shumë qartë në komentin e tij *8.
7. Ndërsa vargu 11 përmban një mësim për muslimanët e të gjitha kohërave, por duhet të sqarohet konteksti i tij historik. YA e ka përkthyer atë bukur, për të përfshirë mësimin, por nuk e përmend kontekstin historik. MA i ka përfshirë të dy aspektet shumë qartë. H&K nuk e përmendin kontekstin historik. A/M e ka përkthyer qartë këtë shprehje, si një ngjarje e shkuar dhe ka shtjelluar me imtësi kontekstin historik në komentet e tij *10 dhe *11 bashkë me sqarimin se shokët e Profetit (a.s.) nuk kishin formim dhe sqarime të mjaftueshme atëherë.

Mund të vihet re nga puna e katër përkthyesve (në fakt janë pesë, sepse të H&K janë Dr. Hilali dhe Dr. Mukhsin shën. përk.), se YA dhe A/M kanë siguruar koment të detajuar dhe të dobishëm për këto vargje. YA ka dhënë një hyrje të mirë në lidhje me faljen e së Premtes dhe një krahasim të dobishëm me ditët fetare javore judeo-kristiane. A/M i ka shpjeguar vargjet me detaje të dobishme fikhu. MA ka koment minimal, por mjaftueshëm për të sqaruar disa nga çështjet e mëdha. H&K nuk ofrojnë ndonjë koment mbi këto vargje, përveç disa fjalëve në kllapa brenda tekstit të përkthyer, me qëllim që të sqarohet kuptimi.

2. URDHRI I KODIT TË VESHJES SË GRAVE (HIXHABI)

Në këtë pjesë të studimit do të shqyrtohen përkthime të ndryshme të vargjeve (24:31) dhe (33:59), të cilat japin një përshkrim të kodit të veshjes së grave muslimane. Ky urdhër referohet si *ah-kam al-hixhab*. Edhe pse fjala *hixhab* aplikohet si për burrat, ashtu edhe për gratë, asaj i referohen shpesh si kodi i veshjes së grave.

Janë zgjedhur këto dy vargje, sepse tema e hixhabit debatohet shpesh, sidomos në shoqëritë perëndimore, si një çështje e të drejtave të grave muslimane. Shumë njerëz e konsiderojnë *hixhabin* si një shenjë shtypjeje ndaj grave muslimane. Nga ana tjetër, ato që e zbatojnë mbajtjen e *hixhabit*, jo vetëm që e konsiderojnë atë një detyrë islame, por edhe ndihen të çliuara nga shtrëngesa e disa aspekteve të pakëndshme të modernizmit perëndimor.

Për muslimanët, *hixhabi* është urdhëruar nga Allahu, Krijuesi i të gjitha qenieve njerëzore. Është një urdhër për veshje modeste, i cili aplikohet edhe për meshkujt, edhe për femrat. Ai është pjesë e rregullave të përgjithshme të sjelljes dhe të paraqitjes së jashtme që duhet zbatuar, kur burrat dhe gratë ndërveprojnë me njëri-tjetrin në një mjedis shoqëror. *Hixhabi* është kodi i duhur i veshjes islame, i cili, në radhë të parë, ka për qëllim të ruajë modestinë, dinjitetin dhe nderin e burrave dhe të grave. Në këtë mënyrë, *hixhabi* është pjesë e programit tërësor të etikës dhe moraleve islame, të cilat rregullojnë ndërveprimin mashkull dhe femër.

Fjala *hixhab* vjen nga fjala arabisht *Ha-xha-ba*, që do të thotë pengoj pamjen, fsheh, maskoj, vë vello, mbuloj.⁹ Për pasojë, *hixhab* do të thotë mbulesë ose perde. Kurani ka përdorur termin *hixhab* në kuptimin e tij të zakonshëm, d.m.th. perde, qoftë

9 Baalbaki, *Al-Mawrid*, f. 454.

reale, qoftë e figurshme. Megjithatë, meqenëse perdja mbulon dhe fsheh, ajo përdoret shpesh si folje për një grua e cila mbulon veten për të mos u parë nga meshkuj të paautorizuar. Gjithsesi, në kuptimin e zakonshëm, termi *hixhab* i referohet kodit të veshjes dhe mbulesës modeste të një gruaje muslimane.

Si libër udhëzimi për të gjitha aspektet e jetës njerëzore, Kurani jep disa direktiva themelore dhe të dobishme për kodin e veshjes së burrave dhe të grave. Ndërkohë që veshja e qenieve njerëzore shpesh konsiderohet vetëm si mjet mbrojtës dhe stolie i trupit, duke anashkaluar dhe injoruar veçanërisht qëllimin e saj për të treguar modesti, Zoti tërheq vëmendjen e njerëzisë tek aspekti i plotë dhe i madh i saj në fjalët e mëposhtme: “O bijtë e Ademit! Ne ju dërguam rroba që të mbuloni vendet e turpshme dhe për zbukurim, por petku i devotshmërisë është më i miri. Këto janë disa shenja të Allahut, që ju të merrni këshillë”. (Kuran, 7:26).

Ky varg bën të qartë, se objektivi kryesor i veshjes së njeriut është për të siguruar modesti dhe dinjitet. Për të ndihmuar në arritjen e këtij objektivi, Islami jep udhëzime specifike për besimtarët, që ata t’i ndjekin në veshjen e tyre. Një pjesë e madhe e këtyre udhëzimeve është dhënë në vargjet (33:59) dhe (24:31), të cilat po shqyrtohen këtu.

Konteksti i vargut (33:59) është se menjëherë përpara tij dënohet sjellja e hipokritëve dhe e ngatërrestarëve, të cilët kishin abuzuar me gratë muslimane, duke i ngacmuar dhe duke përhapur thashetheme të rreme e akuza të padrejta. Ata u paralajmëruan për ndëshkim të ashpër në Botën Tjetër, për shkak të sjelljes së tyre të shthurur. Pastaj, në vargun (33:59) u tregohet grave muslimane, me qëllim që të shmangin abuzimet me to, se ato duhet të japin një sinjal të qartë me petkun e tyre islam, që janë të dëlira dhe janë muslimane që e kanë frikë Zotin. Menjëherë pas këtij vargu, autorët e krimeve paralajmërohen për pasojat e rënda prej duarve të Profetit (a.s.) dhe të shokëve të tij.

Me fjalë të tjera, keqbërësit u dënuan dhe u paralajmëruan me ndëshkim edhe në këtë botë, edhe në Jetën e Përtejme, për t'u siguruar se ata nuk do të guxojnë të ngacmojnë gratë muslimane. Në të njëjtën kohë, gratë muslimane u urdhëruan që të marrin masat e tyre paraprake.¹⁰

Vargu (24:31) paraprihet nga një tjetër varg që i urdhëron meshkujt muslimanë, të ulin shikimin e tyre dhe të jenë të kujdesshëm për të ruajtur dëlirësinë e tyre morale. Edhe muslimanët, edhe muslimanet janë urdhëruar të ulin shikimin e tyre dhe të ruajnë moralin e tyre. Ky është një urdhër i përgjithshëm që duhet aplikuar kurdo dhe kudo që burrat e gratë takohen me njëri-tjetrin. Ulje e shikimit nuk do të thotë që muslimanët duhet ta mbajnë kokën e tyre gjithnjë poshtë dhe të mos shikojnë lart. Faktikisht, fjalët e përdorura janë që "ata duhet të ulin disa nga shikimet e tyre", që tregon se flitet vetëm për lloje të caktuara shikimi, pra, nuk duhet të shikojnë me dashje dikë të gjinisë tjetër, me sy epshor.

Ndërkohë që ulja e shikimit dhe ruajtja e moralit është e detyrueshme për burrat dhe për gratë, ashtu siç shpjegohet në vargun (24:30), vargu (24:31) u kërkon grave të mbulojnë *zine*-t e tyre. *Zine* përcaktohet si bukuria natyrale fizike e gruas (përveç disa pjesëve që duhet të shfaqen) dhe stilit të saj.¹¹ Ashtu siç shpjegohet në mes të vargut (24:31), *zine* duhet të mbulohet para çdo njeriu, përveç disa të afërmve dhe personave të caktuar (që janë): babai i saj, duke përfshirë edhe gjyshërit, vjehri, fëmijët e bashkëshortit të saj, vëllezërit dhe nipërit e saj (djemtë e motrave dhe të vëllezërve të saj), shoqet ose kushërirat, shërbëtorët e dobët që nuk kanë epsh ndaj femrave dhe fëmijët që nuk i perceptojnë çështjet seksuale.

Pjesa tjetër e vargut (24:31) u bën thirrje grave, që të ecin pa i përplasur këmbët, të mos tërheqin vëmendjen e njerëzve, për shkak të zhurmës që shkaktohet nga një ecje e tillë. Vargu

10 Al-Xhashshash, Abu Bakr, *Ahkam al-Kuran*, vëll. 5, f. 245.

11 Jamal Badawi, *The Muslim Woman's Dress* (Indiana: MSA, 1980), f. 5.

(24:31) mbyllet me një ftesë për të gjithë besimtarët që t'i kthehen Zotit për arritur sukses të vërtetë.

Edhe për burrat, edhe për gratë, ekziston një pjesë e trupit që duhet doemos të mbulohet dhe kjo quhet *auret*. Aureti duhet të mbulohet me rroba të gjera dhe të lirshme të cilat nuk tregojnë detajet dhe format fizike të pjesëve të mbuluara, nëpërmjet së cilës nuk është e dukshme as lëkura dhe as toni i saj. Aureti i trupit të njeriut duhet të mbrohet nga shikimi dhe prekja e gjithkujt tjetër, burrë a grua, përveç bashkëshortëve me njëri-tjetrin. Ai duhet të mbahet i mbuluar, edhe nëse nuk ka asnjëri tjetër rreth e rrotull dhe ai është minimumi që duhet të mbulohet, që të jetë i vlefshëm namazi i dikujt, edhe nëse personi është duke u falur i vetëm në shtëpi. Aureti për meshkujt nënkupton pjesën nga lartësia e kërthizës e deri te gjunjët. Aureti i gruas qëndron në gjithë trupin e saj, përveç fytyrës, pëllëmbëve dhe shputës së këmbëve. Opinioni i përgjithshëm juridik është se pjesa minimale e trupit që detyrohet të zbulohet për të kryer punët e përditshme dhe funksionet e jetës, nuk përfshihet në *aurah* (*auret*). Kjo është arsyeja pse, edhe në qoftë se ndonjë pjesë e parakrahut afër kyçit të dorës, ose e pulpave afër kyçit të këmbës ekspozohen gjatë kryerjes së detyrave të përditshme, kjo konsiderohet e pranueshme.¹²

Shqyrtimi në vijim do të sjellë një kuptim më të gjerë të kërkesave dhe të çështjeve të hixhabit.

2.1 Teksti kuranor

يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وِبَنَاتِكَ وِنِسَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدَيِّنُ عَلَيِهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ
ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَاَنَّ اَللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿٥٩﴾

12 Ayub A. Hamid, *Unveiling the Commands: The Truth about Hijaab, Jilbaab and Khimaar* (Ontario: Bayan Communications and Publications, 2004), f. 10.

Vargu (24:31)

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَادِهِنَّ
وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ
بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ
أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي
إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَاءِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ
التَّبَعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا
عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنَ
زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿31﴾

2.2 Teksti i Përktimeve dhe i Komentit

YA:

(33:59) O Profet! Thuaju grave dhe vajzave të tua, si dhe grave besimtare (*3764), se ato duhet të hedhin veshjet e tyre të jashtme mbi (*3765) trupin e tyre [kur të dalin jashtë]! Kjo është më e përshtatshme, që ato duhet të njihen (*3766) (si të tilla) dhe të mos ngacmohen. Dhe Allahu është Falës, (*3767) Mëshirëplotë.

*3764: Kjo është për të gjitha gratë muslimane, ato të shtëpisë së Profetit si edhe të tjerat... Atyre iu kërkua që ta mbulojnë veten me veshje të jashtme, kur të dalin jashtë shtëpisë.

*3765: *Xhilbab*, shumësi *xhelabib*: veshje e jashtme: fustan i gjatë që mbulon gjithë trupin, ose mantel që mbulon qafën dhe kraharorin.

*3766: Objektivi nuk ka qenë për të shtrënguar lirinë e gruas, por për t'i mbrojtur ato nga lëndimi dhe nga ngacmimi. Në Lindje dhe në Perëndim, një veshje e dallueshme publike e një lloji, ose e një lloji tjetër, gjithnjë ka qenë simbol nderi dhe dallimi, si te burrat, edhe te gratë. Kjo mund të gjurmohet përpara, qysh në qytetërimet më të hershme. Ligji asirian në ditët e veta më të lulëzuara (shekulli i 7 p.e.s.) urdhëroi mbulimin me vello të grave të martuara dhe ndaloi mbulimin e skllaveve dhe të grave famëkeqe.

*3767: D.m.th. në qoftë se një grua muslimane përpiket sinqerisht t'i përmbahet këtij ligji, por për shkak të dobësisë njerëzore dështon ta plotësojë këtë ideal, atëherë "Allahu është Falës, Mëshirëplotë".

(24:31). Dhe thuaju besimtareve, që t'i ulin shikimet e tyre dhe të ruajnë (*2984) modestinë e tyre; që ato nuk duhet t'i shfaqin bukurinë dhe stolitë e tyre (*2985), përveç çfarë [duhet normalisht të] duket prej tyre; që ato duhet të lëshojnë mbulesën mbi kraharorët e tyre dhe të mos ekspozojnë bukurinë e tyre, përveç ndaj bashkëshortëve, baballarëve, baballarëve të bashkëshortëve (vjuhërrve), bijve të tyre, bijve të bashkëshortëve të tyre, vëllezërve ose bijve të vëllezërve dhe bijve të motrave të tyre, grave të tyre apo atyre që i kanë nën zotërim, ose shërbëtorëve që nuk kanë më nevoja fizike (epshore ndaj grave, shën. përk.), ose fëmijëve të vegjël që nuk e perceptojnë turpin nga seksi; që ato nuk duhet t'i

përplasin këmbët dhe të tërheqin vëmendjen për stolitë e tyre të fshehura. (*2986) O ju, besimtarë! Kthehuni të gjithë nga Allahu, që të mund të arrini Lumturinë! (*2987)

*2984: Nevoja për modesti është e njëjtë për burrat dhe për gratë. Megjithatë, për shkak të dallimeve të natyrës gjinore, virtyteve dhe të jetës shoqërore kërkohet më shumë fshehtësi për gratë sesa për burrat, veçanërisht në çështjen e veshjes dhe të zbulimit të kraharorit.

*2985: *Zineh* do të thotë edhe bukuri natyrore, edhe stoli artificiale. Të dyja nënkuptohen këtu, por veçanërisht e para. Gruas i kërkohet që ajo të mos e ekspozojë pamjen e saj, ose të shfaqet me rroba shtëpie, përveç ndaj kategorive të mëposhtme të njerëzve: 1. Bashkëshorti i saj; 2. Të afërmit e ngushtë me të cilët jeton në të njëjtën shtëpi dhe me të cilët është e lejueshme, në një farë shkalle, një lloj veshje dhome; 3. Gratë e saj, d.m.th. shërbëtorët e saj, të cilat mund të jenë rregullisht në kujdes ndaj saj (disa komentues përfshijnë këtu të gjitha gratë besimtare); nuk është situatë e mirë në një familje muslimane që gratë të takohen me gra të tjera, përveçse kur ato të jenë të veshura siç duhet; 4. Skllavet dhe skllavërit, pasi ata mund të jenë në kontakt dhe mbikëqyrje të vazhdueshme (por, me zhdukjen e skllavërisë, kjo nuk aplikohet më); 5. Të moshuarit ose shërbëtorët e pafuqi dhe 6. Të miturit ose fëmijët e vegjël, para se ata të arrijnë të kapin kuptimin e gjinisë. [Krahaso gjithashtu 33:59.]

*2986: Është një nga veset e grave tërheqëse ose të pamoralshme, që të tingëllojnë stolitë e kyçeve të këmbëve të tyre për të tërhequr vëmendjen e të tjerëve.

*2987: Ndërkohë që gjithë këto detaje të pastërtisë dhe të formës së mirë të jetës shtëpiake na sillen në vëmendje, ne na

kujtohet qartësisht, se objektivi kryesor që duhet të mbajmë parasysh, është mirëqenia jonë shpirtërore. Gjithë jeta jonë mbi këtë tokë është një kohë prove dhe ne duhet ta bëjmë gjithë jetën tonë individuale, shtëpiake dhe shoqërore të kontribuojë te shenjtëria jonë, me qëllim që të mund të fitojmë suksesin e vërtetë dhe lumturinë, që është edhe qëllimi i përpjekjes sonë shpirtërore.

MA:

(33:59) O Profet! Thuaju bashkëshorteve dhe bijave të tua, si edhe grave [të tjera] besimtare, se ato duhet të lëshojnë mbi vete pjesë nga veshja e tyre e jashtme [kur të jenë në publik]! Kjo do të jetë më e mundshme, që ato të dallohen [si gra të denja] dhe të mos ngacmohen. (*74) Por [veç kësaj,] Zoti është vërtet shumë falës, dhurues i mirësisë! (*75)

*74: Krahaso dy fjalitë e para të (24:31) dhe shënimet përkatëse!

*75: Formulimi specifik dhe i kufizuar në kohë i vargut të mësipërm (i qartë në referimin për bashkëshortet dhe bijat e Profetit a.s.), si dhe paqartësia e qëllimshme e rekomandimit, se gratë “duhet të lëshojnë mbi vete pjesë nga veshja e tyre e jashtme (*min xhelabibihinne*)”, kur të jenë në publik, e bën të qartë, se ky varg nuk ka pasur për qëllim të jetë dispozitë (*hukm*) në kuptimin e përgjithshëm dhe të pacaktuar në kohë të këtij termi, por më tepër si udhëzim që duhet të respektohet ndaj sfondit të kohës dhe të ambientit shoqëror gjithnjë në ndryshim. Ky përfundim përforcohet nga referenca përmbyllëse e faljes dhe e mirësisë së Zotit.

(24:31) Dhe thuaju besimtareve të ulin shikimin, të kenë kujdes dëlirësinë e tyre dhe të mos i ekspozojnë bukuritë e tyre

joshëse [në publik], përveç çfarë mund të jetë [në mënyrë të pranueshme] e dukshme prej tyre! (*37) Kështu që, le t'i lëshojnë mbulesat e kokës mbi kraharorët e tyre! (*38) Le të mos shfaqin [më shumë] nga bukuritë e tyre joshëse ndaj askujt, përveç bashkëshortëve ose baballarëve të tyre, baballarëve të bashkëshortëve (vjuhërrve) ose bijve të tyre, ose bijve të bashkëshortëve të tyre, ose vëllezërve dhe bijve të vëllezërve dhe të motrave të tyre, ose grave të tyre, ose atyre që i kanë ligjërish në zotërim, ose shërbëtorëve të atillë që nuk kanë epshe seksuale, (*39) ose fëmijëve që akoma nuk u bën përshtypje lakuriqësia e grave! Le të mos i tundin këmbët [kur ecin], që të tërheqin vëmendjen ndaj bukurive joshëse të fshehura! (*40) Dhe [gjithnjë], o besimtarë – të gjithë ju – kthehuni nga Zoti me pendim, që të mund të arrini një gjendje të lumtur! (*41)

*37: Kjo shprehje e ndërshtënë “në mënyrë të pranueshme”, reflekton interpretimin e shprehjes *il-la ma dhahara minha* nga një numër i dijetarëve më të hershëm islamë, veçanërisht nga Al-Kiffal (cituar nga al-Razi), sipas të cilit ajo shënon “atë që një qenie njerëzore mund të tregojë hapur, në përputhje me zakonet aktual zotërues (*al-adah al-xharijah*)”. Edhe pse përfaqësuesit tradicionalë të interpretimit të Ligjit Islam për shekuj kanë qenë të prirë ta kufizojnë përkufizimin e “përveç çfarë mund të jetë [në mënyrë të pranueshme] e dukshme prej tyre” në fytyrën e gruas, shuplakave dhe shputave të këmbëve – dhe nganjëherë, edhe më pak se kaq – ne mund të supozojmë me siguri, se kuptimi i *il-la ma dhahara minha* është shumë më i gjerë dhe se paqartësia e kësaj shprehjeje nënkuptohet për të lejuar të gjitha ndryshimet e kufizuara në kohë, që janë të nevojshme për zhvillimin moral e shoqëror të njeriut. Klauzola kryesore në urdhrin e mësipërm është kërkesa e adresuar njëlloj, si për burrat, ashtu edhe për gratë, që “të ulin shikimin e tyre dhe të kenë kujdes dëlirësinë e tyre”. Kjo përcakton shtrirjen e asaj që në çdo kohë

mund të konsiderohet ligjërisht – d.m.th. në harmoni të plotë me parimet kuranore të moralit shoqëror – “e pranueshme” ose “e pahijshme” në paraqitjen e jashtme të një personi.

*38: Emri *khimar* (prej të cilit shumësi është *khumur*) tregon mbulesën e kokës, e përdorur zakonisht nga gratë arabe, para dhe pas ardhjes së Islamit. Sipas shumicës së komentuesve klasikë, ajo ka qenë veshur në kohët para-Islame, pak a shumë si një stoli, dhe lëshohej lirshëm mbi shpinën e personit që e mbante. Sipas modës zotëruese të kohës, pjesa e sipërme e tunikës së gruas ishte shumë e hapur përpara, duke i lënë gjinjtë e saj të zhveshur. Prandaj, urdhri për të mbuluar krahatorin me anë të *khimar*-it, (një term shumë i njohur për shokët e Profetit a.s.), nuk lidhet domosdoshmërisht me përdorimin e *khimar*-it si të tillë, por synon të sqarojë se gjinjtë e gruas nuk përfshihen në konceptin e “asaj që mund të jetë e dukshme në mënyrë të pranueshme” prej trupit të tyre dhe, për pasojë, nuk duhet të shfaqen.

*39: d.m.th. shumë i moshuar. Shprehja paraardhëse “atyre që i kanë ligjërisht në zotërim” (kuptimi “që ua zotëron dora e djathtë”), nënkupton sklevërit; por shih edhe shënimin e dytë në vargun 58.

*40: Kuptimi i saktë: “që ato stoli joshëse të cilat ato i mbajnë të fshehura, mund të shfaqen”. Shprehja *jadribne bi erxhulihinne* në kuptimin frazeologjik është e ngjashme me shprehjen *darabe bi jedejhi fi mishjatihi*, “ ai i tundi krahët gjatë ecjes së tij” (cituar në këtë kontekst në *Taaxh al-Aruus*) dhe hamendëson për një të ecur qëllimisht joshëse.

*41: Rrjedhoja e kësaj thirrjeje të përgjithshme për pendim është se, “meqë njeriu është krijuar i dobët” (4:28), askush nuk është i pagabueshëm dhe i pacenuar nga joshjet – aq sa edhe

vetë Profeti (a.s.) thoshte, “Sigurisht që unë i kthehem Atij me pendim, duke i kërkuar falje njëqind herë në ditë”. (Ahmedi, Bukhariu dhe Bejhakij, të gjithë nga Abdullah Ibn Umer).

H&K:

(33:59) O Profet! Thuaju bashkëshorteve dhe vajzave të tua, si dhe grave të besimtarëve, që të lëshojnë mantelin [vellot] mbi gjithë trupin e tyre [d.m.th. ta mbulojnë veten plotësisht, përveç syve ose njërit sy për të parë rrugën]. Kjo do të jetë më e mirë, që ato të mund të njihen [si gra të lira e të nderuara] e kështu, të mos i shqetësojë e ngacmojë askush. Dhe Allahu është gjithnjë Falës, më Mëshiruesi. (*1)

*1: Shih shënimin e (24:31).

(24:31) Dhe thuaju besimtareve, që ta ulin shikimin e tyre [nga të vështruarit e gjërave të ndaluara] dhe t’i mbrojnë vendet e turpit [nga aktet e paligjshme seksuale etj.] si edhe të mos i nxjerrin hapur zbukurimet e tyre, përveç asaj që është e dukshme [si pëllëmbët, ose njërin sy, ose të dy sytë, nga nevoja për të parë rrugën, ose veshja e jashtme si velloja, dorashkat, mbulesa e kokës, përparësja etj.] dhe të lëshojnë vellon mbi gjithë *xhujubihinne* [d.m.th. mbi trupin, fytyrën, qafën dhe kraharorin] e të mos i shfaqin zbukurimet e tyre, përveç ndaj bashkëshortëve, baballarëve të tyre, ose ndaj baballarëve të bashkëshortëve (vjuhërrive) të tyre, ndaj bijve të tyre ose bijve të burrit, ndaj vëllezërve ose djemve të vëllezërve të tyre dhe djemve të motrave të tyre, ndaj grave [muslimane, d.m.th. motrave të tyre në Islam] ose robëreshave që i kanë në pronësinë e tyre, ndaj shërbyesve të moshuar e të pamundur, ose fëmijëve të vegjël që nuk u zgjohen ndjenja turpi nga të parët e gjinisë tjetër! Dhe të mos kërca-sin me këmbë, që të shfaqin çfarë fshehin nga stolitë e tyre! Që të gjithë ju, lutjuni Allahut, që t’ju falë të gjithëve, o besimtarë, që të mund të jeni të fituar! (*1).

*1: Në lidhje me “Dhe të lëshojnë vellon mbi gjithë *Xhujubihinne* (d.m.th. mbi trupin, fytyrën, qafën dhe kraharorin) e të mos i shfaqin zbukurimet e tyre...”

Tregon Aishja: “Allahu i mëshiroftë gratë e muhaxhirëve të parë! Kur Allahu shpalli: “Dhe të lëshojnë vellon mbi gjithë *Xhujubihinne* [d.m.th. mbi trupin, fytyrën, qafën dhe kraharorin]”, ato prenë *murut* [fustan i leshtë, ose fund ose përparëse] e tyre dhe me ato mbuluan kokat dhe fytyrat e tyre”. (*Sahih Al-Bukharij*, Hadithi nr. 4758). Tregon Safijah bint Shejbah, se Aishja shpesh thoshte: “Kur zbriti ajeti: ‘Dhe të lëshojnë vellon mbi gjithë *Xhujubihinne* [d.m.th. mbi trupin, fytyrën, qafën dhe kraharorin]’, [gratë] prenë cepat e rrobave dhe të çarçafëve dhe mbuluan kokat dhe fytyrat e tyre me ato coha të prera”. (*Sahih Al-Bukharij*, Hadithi nr. 4759).

A/M:

(33:59) O Profet, urdhëroji bashkëshortet dhe bijat e tua, si dhe bashkëshortet e besimtarëve, që të lëshojnë një pjesë të mbulesës së tyre të jashtme rreth vetes! (*20) Kështu ka më shumë gjasa, që ato të dallohen dhe nuk do të ngacmohen. (*21) Allahu është më Falësi, më Mëshiruesi.

*20: Që do të thotë se ato duhet të veshin mantelin e tyre dhe vellon. Me fjalë të tjera, ato nuk duhet të sillen e të shëtisin me fytyra të zbuluara.

*21: “... Kështu, ka më shumë gjasa, që ato të dallohen...”, pra: kur njerëzit t’i shohin të veshura me veshjen e tyre, që rrezatojnë thjeshtësi dhe modesti, ato do të dallohen si gra të nderuara dhe të dëlira. Ato do të duken ndryshe nga gratë e tjera me karakter të shthurur, të cilat janë gjithnjë pre e takimeve të turpshme. Këto gra të mbuluara nuk janë si ato që do t’i kërkonin imoralët për të shfryrë epshin e tyre. Sa u përket fjalëve “nuk do

të ngacmohen”, kanë kuptimin që, përderisa ato gra do të ruhen si zonja modeste, ato nuk do të jenë pre e ngacmimeve dhe e shqetësimeve që përdorin burrat me karakter të ulët, kur ata takojnë gra jo të njohura posaçërisht për ndershmërinë dhe qëndrueshmërinë e karakterit.

(24:31) Dhe urdhëroji besimtarët të ulin shikimet e tyre dhe t’i ruajnë pjesët private, e (*20) të mos i shfaqin stolitë e tyre, përveç asaj që është e shfaqur vetë; si dhe të lëshojnë vëllot mbi kraharorët e tyre e të mos i shfaqin stolitë e tyre, përveç ndaj bashkëshortëve, baballarëve ose baballarëve të bashkëshortëve (vjuhërrive) të tyre, (*21) bijve të tyre ose bijve të burrit, (*22) vëllezërve (*23) ose djemve të vëllezërve a të motrave të tyre, (*24) ose grave me të cilat ato shoqërohen, (*25) ose atyre që i kanë në zotërim, ose burrave shërbyes pa dëshira seksuale, (*26) ose ndaj djemve të pavetëdijshëm ndaj çështjeve që kanë të bëjnë me gratë. As nuk duhet t’i përplasnin këmbët në tokë, në mënyrë të atillë, që t’u shfaqen stolitë e fshehura.

*20: Duhet të theksohet se kërkesat e Ligjit Hyjnor për gratë, (siç shprehen në këtë varg), nuk janë krejtësisht njësoj si ajo që priten prej burrave, d.m.th. vetëm shmangia e shikimit të asaj që është e papërshtatshme për t’u parë dhe ruajtja e pjesëve intime private. Ai kërkon nga gratë më shumë se ç’i urdhëron burrat të bëjnë. Kjo tregon qartë, se gratë nuk barazohen me burrat, për sa i takon kësaj çështjeje.

*21: Fjala *aba* e përdorur në këtë varg, përfshin babain e personit, gjyshin nga nëna dhe nga babai si dhe stërgjyshërit. Atëherë, një grua mund të shfaqet përpara këtyre të moshuarve ose të familjes së saj, ose të familjes së bashkëshortit të saj në të njëjtën mënyrë, ashtu siç mund të paraqitet përpara babait të saj dhe përpara vjehrrit të saj.

*22: Fjala *ebnaahinne* ("bijve të tyre") përfshin, përveç bijve të drejtpërdrejtë, edhe nipërit e stërnipërit e tyre, d.m.th. djemtë e bijve dhe të vajzave të gruas. Veç kësaj, nuk bëhet asnjë dallim ndërmjet fëmijëve të gruas dhe thjeshtërive (djemve të burrit me grua tjetër). Një grua mund të dalë njësoj para fëmijëve të burrit të saj, ashtu siç do të dilte para fëmijëve të saj dhe fëmijëve të fëmijëve (nipërve) të saj.

*23: "Vëllezërit" këtu përmbledh edhe vëllezërit e vet realë, edhe vëllezërit nga njerku ose nga njerka.

*24: Kjo u referohet mbesave dhe nipërve të gruas nga vëllezërit dhe motrat e saj, madje, nëse ata kanë lindur nga gjysmë-vëllezërit e saj ose gjysmë-motrat e saj.

*25: Kjo tregon se një grua muslimane nuk duhet t'i ekspozojë gjërat e saj tërheqëse para grave imorale dhe të pacipa.

*26: Domethënë, përderisa ata janë në një gjendje nënshtrimi, nuk ka më hapësirë për dyshim, se ata do të mund të guxonin të fshihnin në mendje plane të liga në lidhje me gratë e shtëpisë.

2.3. Shqyrtim krahasues

Shqyrtimi i këtyre dy vargjeve është kryer bazuar në faktin se si janë përkthyer dhe si janë komentuar disa fjalë dhe shprehje kyçe, të cilat ndikojnë në të kuptuarit e mësimëve të këtyre vargjeve dhe të aspektit të tyre ligjor. Fjalët dhe shprehjet kyçe në këto dy vargje janë:

- *Zineh*
- *Khimar*

- *Xhilbab*
- *Judnine alejhinne min xhelabibihinne*
- *Il-la ma dhahara minha*
- *Uel jadribne bi khumurihinne ala xhujubihinne*

1. *Zineh*: Kjo përfshin bukurinë natyrore ose trupore dhe stolitë e bëra, si unazat, byzylykët dhe rrobat.¹³ Përfshin zbukurimet femërore, stolitë, veshjet, modelin e flokëve të tyre etj.¹⁴ Sikurse përfshin bukurinë natyrore fizike të gruas dhe mjetet zbukuruese ndihmëse, stolitë e përdorura për ta shtuar efektin tërheqës të saj, të tilla si modeli i flokëve, kozmetika dhe bizhuteritë.¹⁵ YA e ka përkthyer atë si “bukuria dhe stolitë” që i përfshin të dyja aspektet. MA e ka përkthyer atë si “joshëse”, që do të thotë vetitë tërheqëse. Është një përdorim frazeologjik alternativ. H&K dhe A/M e kanë përkthyer atë si “stoli”, gjë që mund të mos përfshijë bukurinë natyrore.

2. *Khimar* (shumësi: *khumur*): shënon çdo gjë që mbulon kokën e diçkaje.¹⁶ Është ajo çfarë mbulon kokën e gruas.¹⁷ *Khimar* do të thotë mbulesë e kokës.¹⁸ *Khimar* është një cohë që duhet të vishet, ose të mbështillet, duhet të jetë mjaftueshëm e madhe për të mbuluar flokët, qafën dhe kraharorin dhe nuk duhet të jetë e tejdukshme, në mënyrë që të mund ta mbulojë ose ta fshehë atë që quhet *zineh*. Për të fshehur *zineh*, ato duhet të veshin *khimar*-in, në mënyrë të atillë, që ai të mbulojë gjokset e tyre si dhe stolitë.¹⁹ MA e ka përkthyer fjalën *khimar* si “mbulesë

13 Badawi, *The Muslim Woman's Dress*, f. 6.

14 Abdur Rahman I. Doi, *Women in Shari'ah* (London: Ta-Ha Publishers, 1989), f. 25.

15 Hamid, *Unveiling the Commands*, f. 26.

16 Muhammad ibn Ja'kub Al-Fejruzabadij, *Al-Kamus al-Muhit* (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 2003).

17 Muhammad Fuad Al-Barazi, *Hixhab al-Muslimah* (Riyadh: Maktab Adua al-Salaf, 1995), f. 36.

18 Muhammad Nasr al-Din Al-Albani, *Hixhab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitab ua al-Sunnah* (Beirut: Al-Maktab al-Islamij, 1969).

19 Hamid, *Unveiling the Commands*, f. 26.

e kokës”, kurse të gjithë të tjerët e kanë përkthyer si “vello”. Në këtë mënyrë, ata nuk ndryshojnë shumë (mes tyre). Gjithsesi, MA dhe H&K kanë bërë disa komente lidhur me përdorimin e *khimar*-it, të cilat do të trajtohen më vonë.

3. *Xhelabib*: Ky është shumësi i *xhilbab*. *Xhilbab* do të thotë një cohë e madhe që mbulon kokën dhe gjithë trupin.²⁰ Është një mantel ose një çarçaf cohe, i cili mbështillet rreth trupit si veshje e jashtme.²¹ Është një çarçaf që mbulon kokën dhe të gjithë trupin dhe veshjen e gruas.²² YA dhe MA e kanë përkthyer si “veshje të jashtme”, por YA e ka shpjeguar më tej në komentin e tij *3765, si “veshje e jashtme: fustan i gjatë që mbulon gjithë trupin, ose mantel që mbulon qafën dhe kraharorin”. H&K e kanë përkthyer si mantel (vello) dhe A/M e ka përkthyer si “mbulesë e jashtme”. Në themel, që të gjithë e kanë kapur esencën e kuptimit dhe nuk ka ndonjë ndryshim të madh ndërmjet përkthimeve të tyre të këtij termi.

4. *Judnine alejhinne min xhelabibihinne*: Përkthyesit e kanë përkthyer këtë frazë kështu:

YA: “Ato duhet të hedhin veshjet e tyre të jashtme mbi trupin e tyre [kur të dalin jashtë]”.

MA: “Ato duhet të lëshojnë mbi vete pjesë nga veshja e tyre e jashtme [kur të jenë në publik]”.

H&K: “Të lëshojnë mantelin e tyre [vellot] mbi gjithë trupin e tyre [d.m.th. ta mbulojnë veten plotësisht, përveç syve ose njërit sy për të parë rrugën]”.

A/M: “Të lëshojnë një pjesë të mbulesës së tyre të jashtme rreth vetes”.

20 Ibn Mandhur, Jamal al-Diin Muhammad ibn Mukarram, *Lisan al-Arab* (Beirut: Daar Sadir li Al-Tiba'ah ua al-Nashr, 1955), f. 139.

21 Hamid, *Unveiling the Commands*, f. 18.

22 Al-Barazi, Muhammad Fuad, *Hixhab al-Muslimah*, f. 33.

Në përkthim, ata të gjithë kanë përdorur formulim të ngjashëm, përveçse MA dhe A/M, që e kanë përkthyer fjalën (*min*) në kup-timin e saj të njëanshëm (*teb'iid, ba'ed min*), që do të thotë respektivisht: “ca/disa nga” dhe “pjesë e/nga”. Gjithsesi, ndryshime më të qarta shfaqen në komentet e MA dhe A/M dhe çfarë shtohet në kllapa nga H&K. MA e shpjegon këtë frazë në komentin e tij *75, se kjo është një formulë e kufizuar në kohë dhe nuk kuptohet si urdhër, por vetëm si një udhëzim moral. Arsyetimi i tij për këtë argument është se ekziston një paqartësi e qëllimshme në këtë shprehje si dhe një referencë e faljes së Zotit në fund të vargut.

Megjithatë, ky përfundim dhe ky arsyetim është shumë i dobët për shumë arsye, të tilla si:

- (1) Formulimi i vargut është një urdhër i qartë ndaj Profetit (a.s.) për ta transmetuar.
- (2) Urdhrrat (dispozitat) e Kuranit janë për të gjitha kohërat, përjashtuar rastet kur ekziston argument për kufizimin e tyre në kohë nga Kurani ose nga Suneti.
- (3) Paqartësia e pretenduar nuk konfirmohet nga asnjë prej komentuesve të famshëm të Kuranit.
- (4) Falja e Allahut në fund të vargut përmendet shpesh në fund të urdhrave, për të treguar mëshirën dhe faljen e Allahut për çdo mosbindje që ndodh, për shkak të paaftësisë së dikujt, harresës etj. Për pasojë, komenti i MA për këtë frazë është problematik dhe arsyetimet e tij nuk mbështeten në asnjë bazë të qëndrueshme.

H&K i kanë shtuar një shprehje përkthimit të kësaj fraze në kllapa, që lexon: (d.m.th. ta mbulojnë veten plotësisht, përveç syve ose njërës sy, për të parë rrugën). Qëllimi kryesor i shtimit të kësaj shprehjeje është për të lënë të kuptohet se edhe fytyra duhet të mbulohet. A/M gjithashtu, ka përmendur mbulimin e fytyrës në komentin e tij *20 të kësaj fraze. Kjo çështje do të diskutohet në shqyrtimin e frazës tjetër.

5. *Il-la ma dhahara minha*: Përkthyesit e kanë përkthyer këtë frazë si vijon:

YA: “përveç çfarë [duhet normalisht të] duket prej tyre”.

MA: “përveç çfarë mund të jetë [në mënyrë të pranueshme] e dukshme prej tyre”.

H&K: “përveç asaj që është e dukshme [si pëllëmbët, ose njërin sy, ose të dy sytë nga nevoja për të parë rrugën, ose veshja e jashtme si velloja, dorashkat, mbulesa e kokës, përparësja etj.]”.

A/M: “përveç çfarë është e shfaqur vetë”.

Kuptimi i kësaj fraze, e cila sjell një përjashtim të rregullit për të mos u shfaqur bukuria dhe stilitë e grave, është diskutuar dhe debatuar gjerësisht nga komentuesit e Kuranit. Shumica e kuptojnë atë si “fytyra dhe duart e grave dhe si pjesë të stolive të cilat nuk mund të fshihen”, por disa nuk pajtohen me përjashtimin e fytyrës dhe të duarve. Ndër këta katër përkthyes, siç shihet, dallimet janë treguar në atë që është shtuar brenda kllapave.

YA e ka sqaruar atë si diçka që është jashtë mundësive të dikujt, duke e lënë me aq, pa shpjegim të mëtejshëm. MA ka shtuar fjalët “në mënyrë të pranueshme” në kllapa dhe e shpjegon në komentin e tij *37. Ai argumenton se ky përjashtim i “çfarë nuk duhet shfaqur” varet nga zakoni zotërues i kohës dhe ndryshimet e lidhura me kohën e shoqërisë. Megjithatë, ky argument duket i dobët nga shumë këndvështrime. Urdhrat e Kuranit janë për të gjitha kohërat dhe vendet, në qoftë se nuk ka argument për kufizim të tyre. Edhe në rastin e ndryshimit në lidhje me përjashtimin e shfaqjes së fytyrës dhe të duarve, kjo nuk është për shkak të zakoneve, por për shkak të ndryshimeve teknike në qasjet e disa dijetarëve. Për shembull, ata që këmbëngulin se fytyra e gruas nuk duhet të shfaqet, sipas tyre gratë duhet ta mbulojë fytyrën kudo që ato të jetojnë, duke përfshirë Europën dhe SHBA-në.

H&K kanë shtuar një përshkrim brenda kllapave dhe kanë dhënë koment *1 për të treguar nevojën e mbulimit të fytyrës dhe të duarve të grave si pjesë e *hixhabit* të tyre. Për më tepër ata kanë shtuar fjalë në përkthimin e hadithit në koment, për të treguar se fytyra duhet të mbulohet. Formulimi i të dy haditheve të Bukhariut, të cilët janë sjellë në referencë në komentin *1, mbaron me "*fakhtemerne biha*", që thjesht ka kuptimin "ato mbuluan me të". Por H&K kanë shtuar fjalët "kokat dhe fytyrat", të cilat nuk janë aspak në tekstin origjinal arabisht.

Çështja nëse fytyra dhe duart e gruas përjashtohen nga kërkesat e *hixhabit* të tyre, është diskutuar gjerësisht ndërmjet disa dijetarëve për shekuj. Sheh Ahmad Kutty e përmbledh çështjen si vijon:

Shumica e imamëve – duke përfshirë edhe ata të katër shkollave juridike, apo edhe të tjerë – ndajnë interpretimin e Ibn Abbasit, se duart dhe fytyra janë të përjashtuara në interpretimin e frazës "përveç çfarë është e dukshme" dhe, në këtë mënyrë, ata ndajnë mendimin se gruaja nuk është e detyruar të mbulojë fytyrën dhe duart e saj. Megjithatë, një grup dijetarësh, shumica e të cilëve i përkasin shkollës juridike Hanbelije, mendojnë se gruaja duhet t'i mbulojë edhe fytyrën, edhe duart. Në mbështetje të pozicionit të tyre, ata sjellin në ndihmë një traditë që i atribuohet Profetit (a.s.), i cili thotë: "Gruaja është e gjitha *auret*" dhe, si e tillë, ajo duhet të mbulohet plotësisht. Ata gjithashtu arsyetojnë se pjesët më tërheqëse të trupit të gruas, të cilat kanë aftësinë për të joshur burrat, janë fytyra dhe duart e saj.²³

Kutty shpjegon më tej vlefshmërinë e pozicionit të Ibn Abbasit, si më poshtë:

23 Shaykh Ahmad Kutty. http://www.islamonline.net/servlet/Satellite%3Fcid%3D1123996016280%26pagename%3DIslamOnline-English-AAAbout_Islam%252FAskAboutIslamE%252FPrintAskAboutIslamE, accessed on October 20, 2007.

Pozicioni i sipërpërmendur i shumicës në lidhje me këtë çështje, duket se është më i përafërt me kuptimin e përgjithshëm dhe me argumentet e Kuranit dhe të Sunetit, sesa i atyre që mbrojnë mbulimin e fytyrës dhe të duarve. Ekzistojnë një numër argumentesh që çojnë te ky përfundim: Së pari, vargu i cituar më lart nga Kurani, duket se nënkupton që gratë të cilave ai u drejtohet, nuk janë tërësisht të mbuluara (d.m.th. edhe fytyrën e duart), pasi përndryshe, nuk do të kishte asnjë kuptim urdhri për të dyja gjinitë, që të ulin shikimet e tyre. Së dyti, ekziston një konsensus i përgjithshëm ndërmjet dijetarëve, se gruas nuk i kërkohet ta mbulojë fytyrën dhe duart e saj, kur fal namaz. Në qoftë se këto do të konsideroheshin *auret*, atëherë do të kishte qenë i domosdoshëm mbulimi i tyre. Së treti, gruas i kërkohet që ta ketë fytyrën të zbuluar, kur është në gjendjen e *Ihramit* (gjatë *Haxhit* dhe *Umras*), gjë e cila konfirmon atë që thamë më parë. Veç kësaj, argumentet në burime – Kuran dhe Sunet – janë të panumërta, duke treguar se *hixhabi*, siç është urdhëruar nga Islami, nuk ka pasur për qëllim ta izolojë gruan dhe ta mbyllë atë nga përzierja dhe nga pjesëmarrja në çështjet e komunitetit musliman, pasi pjesëmarrja e grave muslimane në të gjitha nivelet e jetës islame është e dokumentuar plotësisht, përtej çdo hijeje dyshimi në burimet e Sheriatit. Një pjesëmarrje e tillë aktive, siç përshkruhet në burime, është e përfytyrueshme vetëm në qoftë se ne hamendësojmë se gratë nuk janë të mbuluara nga koka te këmbët. Nën dritën e sa më sipër, dalim në përfundimin se: gruas muslimane i kërkohet që të mbulojë gjithë trupin e saj, përveç fytyrës dhe duarve, sipas shumicës së dijetarëve të cilët u përkasin të gjitha shkollave juridike. Mbulimi i kokës, megjithatë, nuk është aspak çështje mosmarrëveshjeje ndërmjet tyre, pasi ata të gjithë pajtohen se ajo është pjesë e domosdoshme e *hixhabit*.²⁴

Al-Albani²⁵ dhe Abu Shukkah²⁶ kanë shkruar libra të shkëlqyer mbi *hixhabin* e grave dhe që të dy provojnë me referenca të gjera, se mbulimi i fytyrës dhe i duarve nga gratë nuk kërkohet nga

24 Po aty.

25 Al-Albani, *Hixhab al-Mar'ah al-Muslimah*.

26 Abu Shuqqah, Abdul Halim, *Tahrir al-Mer'ah fi asr Risalah* (Kuwait: Daar al-Kalam, 1990), vëll. 4.

Islami. Në mënyrë të ngjashme, Ad-Darsh e ka adresuar këtë temë si *hixhab* ose *nikab* në librin e tij i cili trajton *hixhabin*.²⁷ Ndërkohë, disa dijetarë e kanë argumentuar këtë pozicion, duke mbrojtur mbulimin e fytyrës dhe të duarve, si Al-Barazi.²⁸

6. *Uel jadribne bi khumurihinne ala xhujubihinne*: Kjo frazë është përkthyer në mënyrat e mëposhtme:

YA: "...ato duhet të lëshojnë mbulesën mbi kraharorët e tyre".

MA: "Le t'i lëshojnë mbulesat e kokës mbi kraharorët e tyre!"

H&K: "...të lëshojnë vellon mbi gjithë *Xhujubihinne* [d.m.th. mbi trupat e tyre, fytyrat, qafat dhe kraharorët]".

A/M: "...të lëshojnë vellot mbi kraharorët e tyre".

Përkthimet e të katërve nuk janë shumë të ndryshme nga njëri-tjetri, përveç H&K, të cilët japin një përkthim në kllapa. Në këtë përkthim fjalët "trup" dhe "fytyrë" janë shtuar, edhe pse jo domosdoshmërisht i korrespondojnë kuptimit të fjalës *xhujubihinne* në varg. *Xhujub* është shumësi i *xhejb* dhe do të thotë "kraharor, gjoks, por edhe zgavër dhe hapje".²⁹

MA bën disa vërejtje në pjesën e fundit të komentit të tij *38, të cilat kanë nevojë të adresohen. Ai argumenton se "urdhri për të mbuluar kraharorin me anë të *khimar*-it nuk lidhet domosdoshmërisht me përdorimin e *khimar*-it si të tillë", por vetëm lë të kuptohet se gjinjtë e gruas duhet të mbuloen. Ky argument mund të interpretohet në dy mënyra. Në qoftë se kuptohet për të konfirmuar domosdoshmërinë e mbulimit të kraharorit, është e bukur. Megjithatë, në qoftë se MA është përpjekur të shprehë se qëllimi është vetëm për të mbuluar gjinjtë, atëherë kuptimi i të dyja fjalëve *xhejb* dhe *khimar*, siç u shpjeguan më parë, nuk mund ta mbështesë atë.

27 Syed Mutawalli Ad-Darsh, *Muslim Women's Dress: Hijab or Niqab* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1997).

28 Al-Barazi, *Hixhab al-Muslimah*, f. 143-238.

29 Muhammad Mohar Ali, *A Word for Word Meaning of the Qur'ân* (Oxford: Jam'iat Ihyaa' Minhaaj al-Sunnah, 2003), vëll. 2, f. 1116.

Në shqyrtimin e përkthimit të vargjeve që përmbajnë urdhrin e kodit të veshjes së grave, duket se nga të katër (pesë) përkthyesit, YA ka siguruar shumë nga detajet e nevojshme në komentin e tij për të shpjeguar dhe për të sqaruar temën. Ndërkohë që tre (katër) përkthyesit e tjerë janë përpjekur të zgjerohen, secili prej tyre ka bërë disa deklaramë që kanë nevojë të sqarohen dhe të trajtohen më tej.

Qasja tematike e aplikuar në këtë kumtesë për të vlerësuar disa përkthime të ndryshme të Kuranit, lejon të ndriçohen ndryshime kuptimplota ndërmjet përkthyesve si dhe lejon identifikimin e nevojës për disa kualifikime të caktuara të përkthyesit, për të rritur mjeshtërinë e tyre.

REFERENCAT

- Abu Shuqqah, Abdul Halim, *Tahrir al-Mer'ah fi asr Risalah* (Kuwait: Daar al-Kalam, 1990), vëll. 4.
- Ad-Darsh, Syed Mutawalli, *Muslim Women's Dress: Hijab or Niqab* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1997).
- Al-Albani, Muhammad Nasr al-Din, *Hixhab al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitab ua al-Sunnah* (Beirut: Al-Maktab al-Islamij, 1969).
- Ali, Muhammad Mohar, *A Word for Word Meaning of the Qur'ân*, (Oxford: Jam'iat Ihyaa' Minhaaj al-Sunnah, 2003), vëll. 2.
- Alkhairo, Wael, *Speaking for Change: A Guide to Making Effective Friday Sermons* (Maryland: Amana Publications, 1998).
- Baalbaki, Munir, *Al-Mawrid Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malajin, 1998).
- Badawi, Jamal, *The Muslim Woman's Dress* (Indiana: MSA, 1980).
- Al-Barazi, Muhammad Fuad, *Hixhab al-Muslimah* (Riyadh: Maktab Adua al-Salaf, 1995).
- Doi, Abdur Rahman I., *Women in Shari'ah* (London: Ta-Ha Publishers, 1989).
- Al-Fejruzabadij, Muhammad ibn Jawkub, *Al-Kamus al-Muhit* (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 2003).

Hamid, Ayub A., *Unveiling the Commands: The Truth about Hijaab, Jilbaab and Khimaar* (Ontario: Bayan Communications and Publications, 2004).

Ibn al-Arabij, *Ahkam al-Kuran*, (Beirut: Daar al-Ma'rifah, 1982), vëll. 4.

Ibn Mandhur, Jamal al-Diin Muhammad ibn Mukarram, *Lisan al-Arab* (Beirut: Daar Sadir li Al-Tiba'ah ua al-Nashr, 1955).

Al-Xhashshash, Abu Bakr, *Ahkam al-Kuran* (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 1985), vëll. 5.

Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 2000).

Sabik, As-Sejjid, *Fiqh us-Sunnah* (Illinois: American Trust Publications, 1996).

Kutty, Ahmad. http://www.islamonline.net/servlet/Satellite%3Fcid_%3D11239960-16280%26pagename%3DIslamOnline-English-About_Islam%252FAskAboutIslamE%252FPrintAskAboutIslamE. Accessed on October 20, 2007.

Tahmaz, Abdul Hamid, *Al-Fiqh al-Hanafij* (Damascus: Daar al-Kalam, 1998).

Zarabozo, Jamal Aldin, *The Friday Prayer* (Aurora, Co.: Islamic Assembly of North America, 1994).

PJESA E TRETË





8

Gjetja e një qasjeje parimore për analizën e *metn-it*

Sami Catovic

“SUNETI ka qenë struktura e hekurt e Shtëpisë së Islamit. E, në qoftë se e largon strukturën nga ndërtesa, a mund të habiteni, nëse ajo bie si një shtëpi prej letrash? Ja, dijetari i shekullit të njëzetë, Muhamed Asad, ka artikuluar qartë rolin që luan Suneti në ndërtimin e “Shtëpisë së Islamit”. Janë bërë përpjekje historikisht, por edhe në kohërat aktuale, për ta ndarë Sunetin e Profetit Muhamed (a.s.) nga Mesazhi që ai solli, nga Kurani.¹ Kjo qasje është e pabazë nga ana akademike dhe nuk ka asnjë rëndësi reale për masat.

Kurani e vendos qartë autoritetin e Profetit (a.s.) në shumë raste, si: “Në të Dërguarin e Allahut ka një shembull të mrekullueshëm për atë që shpreson tek Allahu dhe Dita e Fundit dhe e përmend shumë Allahun” (33:21). *Usvah*, ose modeli, është i njohur për ne, nëpërmjet Sunetit të Profetit (a.s.), i cili, para së gjithash,

1 Shih p.sh., Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

gjendet në hadith. Besimtari mësohet gjatë gjithë Kuranit, që t'i bindet jo vetëm Zotit, por edhe të Dërguarit të Tij.²

Shumica e dijetarëve i janë përmbajtur parimit se bindja ndaj Zotit (Kuranit) nuk mund të ndahet nga bindja ndaj Profetit (a.s.).³ Me fjalë të tjera, autoriteti i Kuranit dhe i Profetit (a.s.) janë të barabartë në përçimin e mësimëve dhe në vendosjen e modelit të sjelljes. Megjithatë, Kurani dhe Hadithi nuk janë të barabartë në pozitën e autoritetit. Originaliteti i Kuranit, për muslimanët, nuk vihet në pikëpyetje. Ato hadithe që arrijnë originalitetin e Kuranit në vendosjen e një norme praktike të Profetit (a.s.), janë në bazë të barabartë me Kuranin. Megjithatë, hadithet që nuk arrijnë në nivelin e mjaftueshëm të originalitetit, jo detyrimisht do të konsideroheshin në bazë të barabartë me Kuranin. Më tepër, ato do të siguronin material ndihmës për legjislacion.

Shembulli i Profetit (a.s.) na është transmetuar kryesisht nëpërmjet njoftimeve.⁴ Fazat e transmetimit fillojnë me Shokët që jetuan me Profetin (a.s.) dhe vëzhguan shembullin e tij. Çfarë dëgjuan dhe çfarë panë gjatë jetës së Profetit (a.s.), ata ua transmetuan atyre që nuk kishin qenë të pranishëm me të. Pas vdekjes së Profetit (a.s.), shokët e tij u bënë mjeti me anë të të cilit ata që erdhën më pas, mund të mësonin për Profetin (a.s.). Kjo bëhej kryesisht nëpërmjet traditës gojore, por të dhënat tregojnë gjithashtu, se, që nga koha e Profetit (a.s.), hadithet e tij ishin shkruar, ndryshe nga çfarë është pohuar nga disa orientalistë, se traditat profetike kanë qenë shkruar shumë më vonë.⁵

Ekziston gjithashtu një dëshmi e hershme për përpilimin e hadithit. Për shembull, khalifi Umejad Umer Ibn Abdu al-Aziz (vd. 101 H/720 e.s.) bëri thirrje për përpilimin e hadithit gjatë

2 Shih p.sh., Kuran (4:59) dhe (3:164).

3 Shih Brown, *Rethinking Tradition*, f. 10-12.

4 Kjo nuk ka qenë mënyra e vetme, pasi sjelljet dhe veprimet e shokëve të Profetit (a.s.) dhe të brezave pasues gjithashtu, reflektonin sjelljet dhe veprimet e Profetit (a.s.).

5 Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), f. 6.

kohës së tij. Midis urdhrave të tjerë për të mbledhur hadithet, ai i shkroi një letër guvernatorit të tij në Medinë, Abu Bakr Ibn Hazmit, duke e udhëzuar: “Mos prano asgjë tjetër, përveç hadithit të Profetit (a.s.)!”⁶

Suneti si praktikë, ndryshon nga sanksionimi i shkruar ose gojor, ose nga literatura e hadithit. Praktika varet nga praktika e vendosur dhe nuk sanksionohet nga dokumentimi i shkruar ose gojor. Dokumentimi i Sunetit është ruajtur nëpërmjet traditës gojore dhe të shkruar. Megjithatë, shkrimi ka qenë për të ndihmuar kujtesën, jo domosdoshmërisht për të vendosur vlefshmërinë e një tradite profetike.⁷

Sidoqoftë, në fund të shekullit të dytë Hixhrij, ne shohim koleksionet e para gjithëpërfshirëse të transmetimeve në formë libri. Më i famshmi ka qenë *Muvatta* e Imam Malikut. Më pas filluan koleksionet *musned* me zinxhirin e transmetuesve të listuar në hadith. Deri në këtë kohë, traditat e Profetit (a.s.) transmetoheshin me zinxhirët e tyre të transmetimit. Pas kësaj, u krijuan koleksionet *xhamië* (gjithëpërfshirëse). Këtu, jo vetëm zinxhiri i transmetuesve ishte i rëndësishëm, por edhe vlerësimi i transmetuesve në zinxhir për të përcaktuar origjinalitetin e mundshëm të një transmetimi të caktuar. Në shekujt që vijuan, në përgjithësi ka pasur një pajtueshmëri, se kanë ekzistuar gjashtë koleksione të pranura të hadithit. Këto ishin: Bukhariu (vd. 256 H/870 e.s.), Muslimi (vd. 261 H/875 e.s.), Ebu Dauudi (vd. 275 H/888 e.s.), Al-Tirmidhij (vd. 279 H/892 e.s.), Ibn Maxhan (vd. 283 H/887 e.s.) dhe Al-Nesaij (vd. 303 H/915 e.s.).⁸

6 Muhammad Hashim Kamali, *A Textbook of Hadith Studies* (Leicester: Islamic Foundation, 2005), f. 28.

7 Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature* (Beirut: al-Maktab al-Islamij, 1968), f. 20, 25.

8 Sa për shekullin e pestë Hixhrij, kjo nuk ka qenë në përgjithësi e pajtueshme nga të gjithë, ashtu siç vihet në dukje nga Shahrazurij i cili liston pesë koleksione kanonike, duke mos e përfshirë Ibn Maxhan. Shih Ibn al-Salah al-Shahrazurij, *An Introduction to the Science of the Hadith* (Reading: Garnet Publishing, 2006), f. 22.

SHKENCA E KRITIKËS SË HADITHIT

Zhvillimi i hershëm i kritikës së hadithit, fillimisht, u fokusua në strukturën e zinxhirit dhe të vlerësimit të transmetuesve të traditës profetike. Specialistët në këtë fushë zhvilluan një sistem tejet kompleks për të gjykuar nëpërmjet tij transmetuesit në zinxhirin e transmetimit, me qëllim që të përcaktohej niveli i besueshmërisë së tyre në përcjelljen e një hadithi të caktuar. Kjo shkencë, *el-xherh ue al-ta'edil* (vënia në dyshim dhe miratimi), kontribuoi në klasifikimin e haditheve të pretenduara nga origjinale, në të fabrikuara. Në nivelin më të lartë të origjinalitetit ishin ato që arritën statusin *mutevatir*.

Parimi i përgjithshëm për besueshmërinë e haditheve që arritën statusin *mutevatir*, ishte se ato ishin transmetuar gjatë tri brezave të parë, në një shkallë kaq të lartë, me zinxhirë të shumëfishtë transmetimi, sa që mundësia e fabrikimit ishte e papërfillshme. Dijetarët ndryshuan mes tyre, sa i përket faktit se sa zinxhirë ishin të nevojshëm për t'u ngritur në këtë status.⁹ Në qoftë se një hadith nuk ishte në nivelin *mutevatir*, atëherë ai binte në nivelin *ahad*. Traditat e hadithit *ahad* ishin ato hadithe që nuk arrinin statusin *mutevatir*¹⁰ dhe, për pasojë, mund të kishte një zinxhir transmetimi ose disa.

Sipas shumicës së dijetarëve të hadithit, traditat *ahad* më tej, ndaheshin në dy nënkategori: *makbuul* (i pranuar) dhe *merduud* (i refuzuar).¹¹ Hadithet *makbuul* më tej, ndaheshin në *Sahih* (me origjinalitet të fortë) dhe *Hasen* (me origjinalitet të pranueshëm). Nëse një hadith ishte *hasen* ose *sahih*, varej në pjesën më të madhe nga integriteti i zinxhirit dhe nga vlerësimi i transmetuesve në zinxhir. Me fjalë të tjera, niveli i besueshmërisë së

9 Shih Kamali, *A Textbook of Hadith Studies*, f. 169-170.

10 *Ahad* nganjëherë është përkthyer gabimisht si "i vetmuar" ose "transmetim i vetëm", duke dhënë përshtypjen se ka vetëm një zinxhir transmetimi.

11 Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (American Trust Publications, Indianapolis 1992), f. 61.

transmetuesve në zinxhir dhe integriteti i përgjithshëm i zinxhirit, së bashku me metodologjinë e vlerësimit të dijetarëve, rezultoi në kategorizimin e duhur të hadithit.

Krahas kësaj vendosmërie, ishte edhe parimi se, si zinxhiri, ashtu edhe *metni* (teksti), pra, si zinxhiri, ashtu edhe përmbajtja e hadithit, duhej të ishin të vërteta. Është argumentuar se edhe pse *metni* duhej të ishte origjinal, dijetarët e hadithit nuk zhvilluan, ose nuk e përqendruan vëmendjen e tyre në zhvillimin e një sistemi, me anë të të cilit të mund të analizohej *metni*. Për shembull, Khalid Abu El-Fadl, duke cituar Ibn Khaldunin, vërejt:

Kur vjen çështja te transmetimet, në qoftë se dikush mbështetet vetëm në [metodat e] transmetimit, pa i vlerësuar [këto transmetime] nën dritën e parimeve të sjelljes njerëzore, themeleve të politikës, natyrës së qytetërimit, kushteve të marrëdhënieve sociale, si dhe pa krahasuar burimet e vjetra me burimet bashkëkohore dhe të tashmen me të shkuarën, ai mund të bjerë në lajthitje dhe në gabime dhe mund të devijojë nga rruga e së vërtetës. Historianët, interpretuesit [e Kuranit] dhe transmetuesit kryesorë shpesh kanë rënë në gabim, duke pranuar origjinalitetin e disa transmetimeve dhe ngjarjeve. Kjo për arsye se ata ishin mbështetur vetëm në transmetim, qoftë ai me vlerë ose pavlerë. Ata nuk kanë inspektuar [me kujdes këto transmetime] nën dritën e parimeve [themelore të analizës historike], ose t'i krahasonin transmetimet me njëri-tjetrin, ose t'i analizonin ato sipas standardeve të urtësisë, ose të hetonin natyrën e njerëzve transmetues. Për më tepër, ata nuk kanë vendosur për origjinalitetin e këtyre transmetimeve sipas standardeve të arsyes dhe të mprehtësisë. Për pasojë, ata gabuan rrugën, duke u larguar nga e vërteta dhe humbën në labirintin e gabimit dhe të iluzionit.¹²

12 Ibn Khalduni i është referuar përgjithësisht transmetimit të historisë dhe jo domosdoshmërisht vetëm transmetimit të hadithit. Shih Khaled Abu El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), f. 110.

Ndërkohë që Ibn Khalduni përshkroi disa nga sfidat e përballuara në vlerësimin e një transmetimi, kriteret e shumta që ai ka propozuar, janë kryesisht të pabazuara. Për më tepër, do të ishte jo korrekte të gjykonim se nuk është bërë asnjë analizë e *metn*-it nga dijetarët e hadithit. Çdo hezitim nga ana e dijetarëve për të përpunuar dhe zhvilluar një trajtim gjithëpërfshirës dhe të detajuar të *metn*-it, ka mundësi të ketë buruar nga frika e tyre, se do të dilnin në përfundim të detyruar ose subjektiv në të kuptuarit prej tyre të hadithit. Me fjalë të tjera, shkenca e kritikës së hadithit, duke u fokusuar te transmetuesit dhe tek integriteti i zinxhirit të transmetimit, ia dorëzoi veten një vlerësimi më objektiv të një hadithi të caktuar. Parimet për vlerësimin e zinxhirit ishin vendosur dhe ato aplikoheshin për një transmetim të caktuar. Transmetimi i përfutur vlerësohej sipas këtij standardi dhe nuk kishte rëndësi, nëse dijetari ishte i prirë të pajtohej me përmbajtjen (d.m.th. me *metn*-in) e transmetimit të përfutur.

Gjithsesi, dijetarët sigurisht që kanë theksuar rëndësinë e tekstit për të qenë i saktë dhe nuk kanë vlerësuar vetëm zinxhirin. Ashtu siç shprehet Ibn Abi Hatim al-Razij:

Vlera e një dinari njihet kur ai krahasohet me një tjetër. Kështu, në qoftë se ai ndryshon në ngjyrën e kuqe dhe në pastërti, do të kuptohet se është i falsifikuar. Një diamant vlerësohet duke e krahasuar atë me një tjetër. Në qoftë se ndryshon në shkëlqim dhe në fortësi, do të kuptohet se ai është qelq. Origjinaliteti i hadithit njihet nga përcjellja e tij prej transmetuesve të besueshëm dhe vetë thënia duhet të jetë e denjë për të qenë pohim profetik.¹³

Parimet me anë të të cilave dijetarët e hadithit kanë vlerësuar *metn*-in e hadithit, përfshinin si më poshtë: pohime të çuditshme që nuk mund t'i ketë bërë Profeti (a.s.); thënie që kanë qenë kundër arsyes dhe kundër historisë; thënie që bien në

13 Shih Al-Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1992), f. 57.

kundërshtim me Kuranin ose me transmetimet *mutavâtir*; thënie që premtojnë shpërblim jo të drejtë (jo të përpjesshëm) për vepra të mira të vogla dhe anasjellas; thënie që cenojnë rregullat e gramatikës së gjuhës arabe dhe tradita që nuk kanë qenë të përshtatshme për pozitën e Profetit (a.s.).¹⁴

Përveç identifikimit të haditheve të dyshuara, bazuar në *metn*, u zhvilluan edhe metoda të tjera të ndryshme, kur shfaqej ndonjë kundërshti në dukje ndërmjet haditheve. Kjo ka qenë shkenca e *Mukhtelif al-Hadith* (hadithe kontradiktore) dhe *Mushkil al-Hadith* (hadithe të vështirë/të paqartë).¹⁵ Kjo shkencë u përpoq të pajtonte ato hadithe që në pamje të jashtme dukeshin kotradiktore, nëpërmjet mjeteve të larmishme të analizës tekstuale, duke përfshirë *te'vil* (interpretim për të pajtuar hadithet kotradiktore), *takhsis* (metodë me anë të së cilës njëri pajtohet me tjetrin, nëpërmjet specifikimit të së përgjithshmes) dhe *el-Xhem'ë ua al-Teufik* (pajtimi duke siguruar informacione shtesë mbi sfondin e haditheve, për ta specifikuar hadithin në lidhje me rrethana të caktuara). Studiuesi duhet të kishte jo vetëm informacion mbi sfondin dhe rrethanat e hadithit, por edhe në shkencat e *fikh*-ut dhe të *usul al-fikh*-ut (jurisprudencës dhe bazave të saj teorike).

Kur një konflikt (ndërmjet haditheve) nuk mund të zgjidhej, dijetarë të tillë si Al-Sujuti, propozuan metodologjinë e mëposhtme. Në qoftë se mund të përcaktohej kronologjia historike e haditheve, atëherë do të ndodhte *naskh*-i (shfuqizimi), sipas të cilit i dyti duhet ta kishte shfuqizuar të parin. Në qoftë se nuk ishte e mundur të përcaktohej kronologjia, atëherë do të kërkoheshin rregullat e *al-terxhih* (të preferencës). Al-Sujuti skicoi një seri faktorësh, me anë të të cilëve do të udhëhiqej preferenca, që përfshin sa më poshtë:

14 Shih Siddiqui, *Hadith Literature*, f. 114 dhe Abdur Rahman I. Doi, *Hadith: An Introduction* (Chicago: Kazi Publications, 1980), f. 32.

15 Shih Kamali, *A Textbook of Hadith Studies*, f. 109-122.

- Kushtet e transmetuesve – moshat, njohuritë, numri etj. – transmetimi më i fortë do të kishte preferencë.
- Qartësia e gjuhës së përdorur në transmetim.
- Nëse hadithi është transmetuar tekstualisht, përkundër atij që është përcjellë me kuptim.
- Preferenca kohore – preferohet periudha medinase, ndaj asaj mekase.
- Formulimi i hadithit – specifiku preferohet para të përgjithshmit; kuptimi parësor para metaforikut; ai që e parashtron shkakun, nga ai që nuk e bën një gjë të tillë; i qarti para atij të nënkuptuar, ai që përcjell urdhër, ndaj atij që përcjell veprim; më i gjati ndaj më të shkurtër etj.
- Ndalimi preferohet përpara lejimit; hadithi që përcakton ndëshkime (penalitetet), preferohet ndaj atij që nuk përcakton ndëshkime.
- Pëlqimi i hadithit që është në pajtim me Kuranin dhe me hadithe të tjera.¹⁶

Kur nuk është e mundur të përcaktohet asnjë pëlqim, atëherë hadithi do të ishte i pezulluar (*al-tavakkuf*), rast në të cilin konflikti ka mbetur i pazgjidhur, por nuk ndërmerret dot asnjë veprim bazuar në hadithin në fjalë. Atëherë, radha e metodologjisë për të vlerësuar atë që duket hadith kontradiktor autentik (pasi kjo ndodh vetëm në trajtimin e transmetimeve *makbul* – të pranueshme) është pajtimi/bashkërendimi, shfuqizimi, preferenca, pastaj pezullimi.

Një shembull pajtimi ndodh në analizën e mëposhtme. Në *Sunen*-in e Ibn Maxhah është i transmetuar një hadith, i cili thotë: “O Zoti im! Më ndihmo të jetoj si varfanjak, më lër të vdes si varfanjak dhe më ringjall me varfanjakët!”¹⁷ Ky hadith duket se

16 Po aty, f. 110.

17 Po aty, f. 113.

është në konflikt me disa hadithe të tjera dhe me vargje nga Kurani, të cilët trajtojnë varfërinë, si për shembull, hadithi i transmetuar nga Aishja, se “Profeti (a.s.) i është lutur Zotit kundër sprovës së varfërisë (*fitnat al-fakr*)”. Në Sahih Muslim gjithashtu, është transmetuar se ai ka thënë: “Zoti e do robin e Tij që është i pasur, i devotshëm dhe modest”. Më tej, një transmetim thotë: “O Zot, kërkoj mbrojtjen Tënde nga mosbesimi dhe nga varfëria!”¹⁸

Në suren Al-Duha në Kuran, Zoti thotë për Profetin (a.s.): “A nuk ishe nevojtar e të bëri të pasur?” (93:8). Ka disa mënyra për t’u marrë me hadithin fillestar të Ibn Maxhah, i cili në pamje të jashtme duket se nuk pajtohet me transmetimet e tjera dhe me nënkuptimet në tekstin kuranor. Megjithatë, duke ndjekur kategorizimin e Al-Sujutit, çdokush duhet të fillojë me një përpjekje për pajtim. Kjo është bërë, për shembull, nga Shejh Karadavij, ku ai ka argumentuar se hadithi i parë duhet të kuptohet metaforikisht. Varfëria në këtë transmetim nënkuptohet për të përcjellë modesti dhe përulësi. Në këtë mënyrë, transmetimet u pajtuan me njëri-tjetrin, duke u ruajtur edhe vlefshmëria e transmetimit të parë.¹⁹

Transmetime të tjera kanë sjellë sfida më të mëdha për pajtueshmëri dhe kanë dashur mjete të tjera për analizë. Për shembull, në hadithin e transmetuar te *Sunen Ebu Dauud*, gjejmë si më poshtë: “Umm Selemah ka thënë: - Isha me të Dërguarin e Zotit (a.s.), bashkë me Majmunah-n, ndërkohë që erdhi Ibn Makhtumi. Kjo ndodhi pasi ishim urdhëruar të vendosnim hixhabin. Profeti (a.s.) na tha të ‘mbuloheshim prej tij’, por ne e pyetëm: ‘ - O i Dërguari i Zotit! A nuk është i verbër ai? Ai as nuk mund të na shohë dhe as nuk mund të na dallojë!’ Atëherë Profeti (a.s.) tha: ‘Amos jeni edhe ju të verbra? A nuk mund ta shihni ju atë?’”²⁰ Ky hadith tregon se Profeti (a.s.) i ndaloi gratë të shikonin burrat, edhe nëse ata mund t’i shihnin ato ose jo. Megjithatë, ne gjejmë në *Sirah* (historia e

18 Po aty.

19 Po aty.

20 Po aty, f. 114.

Profetit) dhe në literaturën e hadithit një numër transmetimesh të grave që i kanë parë burrat dhe nuk janë dënuar nga Profeti (a.s.) për këtë.

Për më tepër, ekziston një hadith specifik i cili përfshin shkollën (e Profetit) Ibn Maktum, sipas të cilit Profeti (a.s.) i ka thënë Fatima bint Kajsit: “Ta kalosh periudhën e pritjes në shtëpinë e Ibn Umm Maktumit, pasi ai është i verbër. Ti mund të ndërrosh rrobat, por ai nuk do të jetë në gjendje të shikojë ty”.²¹ Hadithi i parë është e vështirë të mbështetet dhe të pajtohet me hadithe të tjerë që cilët janë në kundërshti me të. Për pasojë, trajtimi i ndërmarrë nga disa dijetarë klasikë dhe bashkëkohorë ka qenë që të refuzohet hadithi i parë, duke preferuar të dhënë tjetër që i lejon gratë t’i shikojnë burrat.²²

Një shembull tjetër i papajtueshmërisë së konfliktit, është një hadith i pretenduar që gjendet tek Ebu Dauudi, në lidhje me vrasjen e foshnjave vajza, i cili thotë: “Edhe vrasësi i foshnjës, edhe viktima e tij janë në Zjarr”. Kjo është qartësisht në kundërshti me vargun kuranor: “Dhe, kur foshnja e varrosur për së gjalli të pyetet për çfarë faji ishte vrasësi”. (81:8-9). Nuk ka asnjë mënyrë për të mbështetur vlefshmërinë e hadithit të pretenduar nën dritën e vargut kuranor dhe, për pasojë, ai refuzohet.

QASJE PARIMORE PËR ANALIZËN E *METN-IT*

Kritikat për *metn*-in të përshkruara më lart, fokusohen më shumë në mjetet që mund të përdoren për të vështruar ato që duken pohime ose praktika kontradiktore që i atribuohen Profetit (a.s.). Megjithatë, edhe një qasje tjetër shtesë bazohet në vendosjen

21 Po aty.

22 Sigurisht që kjo do të jetë e kushtëzuar mbi shikimin që nuk ngjall dëshirë të paligjshme.

e disa parimeve të caktuara, me anë të të cilave vlerësohet një traditë profetike. Kjo qasje që kërkohej në kohën e shokëve të Profetit (a.s.) dhe në brezat pasardhës, edhe mund të mos ketë qenë artikuluar specifikisht si e tillë. Kadi Abu Jusuf i referohet kësaj qasjeje në paralajmërimin e tij për periudhën e shtimit të një numri të madh hadithesh të trilluara. Ai ka thënë: “Hadithet shumëfishohen aq shumë, saqë disa hadithe të që lanë gjurmët e tyre pas, nëpërmjet zinxhirëve të transmetimit, nuk janë të mirënjohur për ekspertët e ligjshëm të fushës, as nuk përputhen me Kuranin dhe me Sunetin. Ruhuni nga hadithet e vetmuar dhe rrini afër shpirtit kolektiv të hadithit!... prandaj bëjini Kuranin dhe Sunetin e mirënjohur udhëzuesit tuaj dhe ndiqini ato!”²³

Vlerësimi i një hadithi bazuar mbi një parim, ishte diçka që vetë shokët e Profetit (a.s.) e kërkonin nganjëherë. Për shembull, hadithi i famshëm i gruas që e kishte burgosur macen, derisa ajo kishte ngordhur nga uria, gjendet edhe te Bukhariu, edhe te Muslimi. Macja ishte mbajtur e mbyllur, derisa ajo kishte ngordhur nga uria dhe, për pasojë, gruaja u çua në Xhehenem. Sipas një hadithi, Zoti i ka thënë asaj: “Ti as nuk e ushqeve atë, as nuk i dhe ujë për të pirë, ndërkohë që e kishte lidhur dhe nuk e le të dilte jashtë, që ajo të mund të ushqehet me krijesat e tokës”. Megjithatë, në një hadith tjetër ne shohim Aishen ta kundërshtojë Abu Hurejran, në lidhje me këtë hadith. Ajo e ka pyetur: “Mos je ti ai që ke transmetuar hadithin, se një grua është ndëshkuar për shkak të një maceje që ajo e ka mbajtur të burgosur, as nuk e ka ushqyer dhe as nuk i ka dhënë ujë?” Ai është përgjigjur: “E kam dëgjuar nga Profeti (a.s.)”. Por Aishja i ka thënë: “A e di ti se kush ka qenë ajo grua? Gruaja që ka vepruar ashtu, ka qenë jobesimtare, pasi një besimtar është shumë i nderuar nga Zoti i Lartësuar dhe nuk do ta lejonte që të ndëshkohej për shkak të një maceje. Kur të flasësh në lidhje me Profetin (a.s.), duhet të jesh i kujdesshëm për ato që po thua!”²⁴

23 Abu Jusuf, *al-Radd ala Sijar al-Auzaij*, ed. Abu al-Wafa al-Afghani (Cairo: Maktabat Daar al-Hidajah, 1357 H.).

24 Shih Kamali, *A Textbook of Hadith Studies*, f. 115-116.

Ky debat ndërmjet Aishes dhe Abu Hurejras është kuptimplotë, sepse Aishja nuk i ka thënë thjesht Abu Hurejras, se ka bërë gabim në lidhje me transmetimin e hadithit. Ajo i ka thënë atij, se vetë hadithi, ashtu siç është treguar nga Abu Hurejra, ka cenuar një parim të caktuar, të cilin ajo e shpreh më pas: “Një besimtar është shumë i nderuar ..., që të ndëshkohet për shkak të një maceje”. Kështu, ajo sfidoi *metn*-in e hadithit, duke treguar se si ai është në kundërshti me parimin që ajo paraqiti.

Në një hadith tjetër të transmetuar nga Al-Bukhariu, në lidhje me Udhëtimin Natën (*al-Israa dhe al-Miëraaxh*), Aishja përsëri e ka analizuar rrëfimin e ndodhisë nga disa Shokë të Profetit (a.s.), bazuar në faktin që cenon një varg kuranor. Pjesa përkatëse e hadithit është si vijon:

Tregon Masruuku: “I thashë Aishes: - O nëna e besimtarëve! A e pa Profeti Muhamed Zotin e tij?-, por ajo ma ktheu: - ‘Kjo që ke thënë, më bën të më ngrihen qimet e kokës përpyjetë. Dije mirë, se, nëse dikush të thotë një nga këto tri gjëra, ai është gënjeshtar: Kushdo që të thotë se Muhamedi (a.s.) e ka parë Zotin e tij është gënjeshtar’. Pastaj, Aishja këndoi vargun: “Shikimet njerëzore nuk mund ta arrijnë Atë, ndërkohë që Ai i arrin shikimet e të gjithëve. Ai është Bamirës i pakufi dhe di çdo gjë” (6:103), si edhe vargun: “Asnjë njeriu nuk i është dhënë që Allahu t’i flasë atij, përveçse me anë të Frymëzimit ose pas perdes...” (42:51).²⁵ Gjuha e fuqishme e Aishes (duke përdorur termin “gënjeshtar”), drejtuar atyre që pretendojnë se Profeti (a.s.) e pa Zotin e tij gjatë Udhëtimit të Natës, bazohet në mënyrën si ajo e kishte kuptuar vargun “Shikimet njerëzore nuk mund ta arrijnë Atë” dhe se “Ai nuk i flet kujt, përveçse me anë të frymëzimit ose pas perdes”. Për Aishen, ajo që thoshin disa në përshkrimin e asaj që kishte ndodhur, qartësisht binte në kundërshti me Kuranin dhe, për pasojë, duhej të refuzohej bazuar në parimin kuranor. Bazueshmëria, argumentet ose provat që mund ta kundërshtojnë përfundimin e Aishes, mund të

25 Sahih al-Bukharij, 60:378.

diskutohen dhe, në fakt, janë diskutuar. Megjithatë, çështja është se ajo gjykoj një hadith, bazuar në disa parime që ajo i kishte përfituar dhe artikuluar.

Përdorimi i një qasjeje parimore gjendet shpesh në fushën e Teologjisë. Shumë teologë kanë përshtatur një metodologji të caktuar në trajtimin e vargjeve nga Kurani dhe të haditheve që flasin për Zotin. Dija e sigurtë për Zotin duhet të bazohet në Kuran dhe në hadithet që arrinin statusin *mutavatir*. Kush është Zoti dhe të kuptuarit e *teuhidit* duhet të bazoheshin në fakte që nuk lënë shteg për asnjë dyshim dhe asnjë spekulim ose gabim të mundshëm. Së këtejmi vjen edhe nevoja për tekstet kuranore dhe hadithet *mutevatir*, për të themeluar një dije të sigurtë. Hadithet *ahad* kanë ardhur për t'u kuptuar brenda kontekstit të parimeve të nxjerra nga Kurani dhe nga hadithet *mutevatir*.

Për shembull, Abdurr-Rahman ibn Al-Xheuzij në librin *Daf' Shubah al-Tashbih bi-Akaff al-Tanzih*, vendosi parimet e tij të para, nëpërmjet të cilave ai vlerësoi vargjet dhe hadithet që flasin për Zotin. Vargu kuranor (midis të tjerave që përcjellin një kuptim të ngjashëm) "Asgjë e askush nuk i shëmbëllen Atij" (42:11), ishte parimi udhëheqës, nëpërmjet të cilit ai vështroi shumë tradita profetike të rrëfyera në lidhje me Zotin. Nën dritën e këtij vargu të qartë dhe pa asnjë dyshim, të gjitha hadithet që duket se tregojnë vend, hapësirë ose formë për Krijuesin, nuk pranohen, sepse vlerësohen si jo origjinale, për shkak të zinxhirit të transmetimit. Në qoftë se zinxhiri është i saktë, atëherë ato interpretohen në mënyrë metaforike, ku të jetë e mundur. Ibn al-Xheuzij shprehet: "Çdo tekst [i Kuranit dhe i Sunetit] trajtohet vetëm sipas kuptimit të fjalëpërfjalshëm, kur të jetë i mundur dhe i zbatueshëm. Në qoftë se diçka do t'ia ndryshonte drejtimin, ose nuk pranon që të bëhet një gjë e tillë, atëherë ai tekst kuptohet dhe vlerësohet sipas kuptimit figurativ".²⁶ Me fjalë të tjera,

26 Abd al-Rahman ibn Al-Xheuzij, *The Attributes of God Daf' Shubah al-Tashbih Bi-Akaff al-Tanzih*, Abdullah bin Hamid Ali, trans. (Bristol: Amal Press Ltd., 2006), f. 43.

kuptimi parësor është i përshtatshëm vetëm kur ai nuk e cenon parimin se “Zoti nuk është si krijesat e Tij”. Në qoftë se një hadith tregon ngjashmëri, atëherë ai ose është hadith i trilluar, ose duhet interpretuar në një mënyrë që nuk e cenon parimin udhëheqës.

Për shembull, ne gjejmë tek Al-Bukhariu dhe te Muslimi hadithe që i referohen Zotit “që qesh”. Për Ibn al-Xheuzin, e qeshura është diçka që bëhet nga njerëzit dhe, për pasojë, nuk mund të mendohet se i referohet Zotit. Ai i shpjegoi këto hadithe me atë që ndodh kur dikush qesh. Sipas tij: “E qeshura që i kap njerëzit, është thjesht një referencë ndaj asaj kur dikush i ekspozon dhëmbët që fshihen në gojë. Por kjo është e pamundur në lidhje me Zotin e Lartmadhëruar dhe të Lartësuar. [Atëherë] është e nevojshme që kjo të interpretohet në kuptimin: ‘Zoti manifestoi Bujarinë dhe Mirësinë e Tij’”.²⁷ Atëherë analiza zërthehet si më poshtë:

- Kuptimi parësor i tekstit pohon se Zoti qesh;
- E qeshura është diçka që bëhet nga njerëzit;
- Zoti nuk mund të jetë i ngjashëm me krijesat;
- Hadithi ose është i pasaktë, ose duhet të interpretohet në rrugë metaforike, me qëllim që të mos cenohet parimi fillestar – që Zoti nuk mund të jetë i ngjashëm me krijesat.

Ajo që është e rëndësishme të vihet re nga kjo linjë e argumentimit, është se Zoti nuk kuptohet duke mbledhur të gjitha hadithet në lidhje me Të dhe me atributet e Tij të pretenduara, duke ndërtuar kështu një imazh të Krijuesit. Më saktë, është vendosur një parim fillestar, ashtu siç është vendosur nga Vetë Zoti në Kuran. Pastaj hadithet kuptohen brenda kontekstit të atij parimi. Ibn Al-Xheuzij zgjatet shumë në tekstin e tij për të treguar se si të tjerët kanë filluar me parimin se Zoti është si ne (edhe pse me fjalë, ata e mohojnë këtë), pastaj gjejmë hadithe të ndryshme dhe ato vargje që konfirmojnë këtë kuptim të paramenduar.

27 Po aty, f. 82.

ANALIZA E METN-IT DHE SIPËRMARRJA AUTORIALE

Khaled Abu Al-Fadl zhvillon një teori të kritikës së hadithit, bazuar në atë që ai e quan sipërmarrja autoriale.²⁸ Për Fadlin, as-kush nuk mund ta ndajë rolin e transmetuesve në kontributin e rrëfimit të hadithit. Me fjalë të tjera, çfarë ata na kanë rrëfyer, mund të përmbajë çfarë Profeti (a.s.) ka thënë, por ne e kemi dëgjuar atë nëpërmjet njerëzve që kanë kontribuar në tekstin e hadithit ose me qëllim, ose jo. Dikush mund të ketë rrëfyer një hadith në një mënyrë të caktuar, bazuar në situatat dhe paragjykimet e vetë atyre, gjë e cila i ka dhënë ngjyrimet të kuptuarit dhe zgjedhjes së tyre të rrëfimit. Ka ekzistuar një arsye, pse një person e ka kujtuar një hadith, por jo të tjerët. Transmetuesit mund ta kenë kujtuar saktë një thënie specifike, por kanë dësh-tuar ta shohin lidhjen me kontekstin ku ajo është dhënë dhe, për pasojë, mund ta kenë rrëfyer ose jo kontekstin në të cilin ajo ka qenë dhënë. Megjithatë, sipas Fadlit, vetë konteksti mund të jetë kritik për të kuptuar rëndësinë e hadithit.

Për më tepër, këto hadithe ishin integruar në strukturat li-gjore ekzistuese, nëpërmjet të cilave disa mund të kenë marrë më shumë vlerë në traditën profetike, krahasuar me disa të tjera. Për Fadlin është joreale të mendohet se dikush thjesht mund të pohojë se Profeti (a.s.) ka deklaruar diçka, nëse nuk merr para-sysh edhe sipërmarrjen autoriale në zinxhirin e transmetimit. Zëri profetik mund të shihet nëse është më i fortë ose më i dobët, kur merret në konsideratë sipërmarrja autoriale.

Si një shembull për vlerësimin e sipërmarrjes autoriale, Fadli shikon hadithin që gjendet te Bukhariu: “Ai popull që ua lë në dorëzim punët e tij grave, nuk do të ketë sukses”. Sipas Fadlit, shumica e këtyre transmetimeve kthehen pas te sahabi Nufej

28 Shih El Fadl, *Speaking in God's Name*, kapitulli 4: “The Text and Authority”.

Ibn al-Harith, i njohur si Ebu Bekra el-Thekafij (vd. 52 H/672 e.s.). Edhe pse dijetarët e hadithit e shohin atë si të besueshëm, Fadli vëren se jeta, mendimet dhe hadithet e transmetuara prej tij reflektojnë një person paqësor në pikëpamjet politike dhe një njeri që ka kërkuar të mbështesë rolin tradicional të burrave në shoqëri. Për shembull, Ebu Bekra nuk kërkoi të përfshihet në mosmarrëveshjet ndërmjet Aishes dhe Aliut, apo Aliut dhe Mua-vijes. Situatat që rrethojnë hadithin, tregojnë se Profeti (a.s.), siç duket, e ka thënë këtë, kur ka dëgjuar se një grua kishte marrë pushtetin në Persi.

Fadli spekulon se është e mundur që subjektiviteti i Ebu Bekras ka bërë që ai ta ketë dëgjuar shtrembër çfarë ka thënë Pejgamberi (a.s.). Ndoshta ai mund të ketë thënë: “Një popull që udhëhiqet nga kjo grua, nuk do të ketë sukses”. Por paragjykimi i Ebu Bekras ka ndikuar që ai ta ketë dëgjuar atë si një pohim të përgjithshëm dhe jo t’i referohet në mënyrë specifike asaj që po ndodhte në Persi.²⁹ Për Fadlin, sipërmarrja autoriale nuk mbaron me një analizë të transmetuesit, por edhe me atë se kujt ia ka transmetuar dhe pse ai transmetim ka qenë popullor dhe i pranuar lehtësisht. Për shembull, a është pranuar lehtësisht, sepse ka qene një shoqëri patriarkale? Fadli argumenton se këto çështje ngrenë dyshime serioze për kompetencën e hadithit, pa-varësisht pranimit nga Bukhariu të atij si hadith autentik.

Hetimi i Fadlit për Ebu Bekran si transmetues është mjaft i gjerë, por ai përmban një dozë të madhe spekulimi. Për më tepër, kjo qasje në drejtim të kritikës ndaj hadithit është më shumë akuzim i tjetrit si i nxitur nga rezultati dhe subjektiv, sesa vlerësim me objektivizëm i fakteve të paraqitura. Po kështu, në analizën e tekstit sillen edhe njëanshmëritë dhe paragjykimet personale të dikujt. Një njeri i pajisur me arsim modern dhe i ndikuar nga idetë (kryesisht perëndimore) moderne mbi patriarkalizmin, mund të rezultojë në një analizë të shtrembëruar, në favor

29 Shih El Fadl, *Speaking in God's Name*, f. 113.

të opinioneve dhe të ideve të tij aktuale. Një qasje e tillë mund të ngrejë dyshime se shfrytëzohet nga dikush që synon të hetojë një hadith që e shqetëson, me qëllim që të minojë origjinalitetin e tij të pretenduar. Dijetarët e hershëm të hadithit kanë vendosur shkallëzimet e veta të atyre që i konsideronin si udhëzimet e duhura për të vlerësuar, nëse ndonjë është i besueshëm ose jo. Është pikërisht nga ato premisa fillestare që ata vendosnin, nëse një traditë profetike pranohej ose jo. Kjo ka minimizuar shkallën e njëanshmërisë dhe të paragjykitimit që një studiues sillte në analizën e tij.

Për më tepër, jo vetëm vlerësimi i haditheve brenda zinxhirit të transmetimit dhe njëanshmëria e tyre e supozuar, por edhe vetë shokët e Profetit bëhen subjekt i kritikës. Kjo linjë arsyetimi e parashtruar nga Fadli vë në pikëpyetje parimin e pranuar, siç është artikuluar nga Ibn Haxher: "*Ahl al-Sunnah* janë në një mendje, se të gjithë [shokët e Profetit (a.s.)] janë *uduul*, d.m.th. të besueshëm". Termi *Adalah* nënkupton se nuk ka pasur asnjë shmangie të qëllimshme nga e vërteta. Kjo nuk do të thotë se ata kanë qenë të pagabueshëm (siç mund ta kuptojnë disa këtë). Përkundrazi, ata nuk kanë devijuar qëllimisht nga e vërteta. Kritika e Fadlit çon në vënien në pikëpyetje të këtij parimi në transmetimin e hadithit, pasi ai mund të rrëmojë në motivet potenciale të shokëve të Profetit (a.s.), gjë e cila do të minonte statusin e pranuar të tyre si të besueshëm.

Megjithatë, Fadli siguron një parim ose një mjet të dobishëm, i cili mund të shfrytëzohet në vlerësimin e një hadithi të caktuar. Ky parim është se duhet të përdoret një standard më i lartë për ato tradita profetike, të cilat kanë një ndikim të fuqishëm social, duke tejkaluar një detyrim ligjor specifik. Për shembull, hadithi që transmetohet në forma të ndryshme, përmban pohimin: "Nuk është e lejueshme që dikush t'i përulet në sexhde dikujt tjetër. Po të kisha urdhëruar që dikush t'i binte në sexhde dikujt tjetër, atëherë do t'i kisha urdhëruar gratë t'u përulen në

sexhde burrave të tyre, për shkak të të drejtave të mëdha që kanë burrat mbi bashkëshortet e tyre". Pas citimit të varianteve të ndryshme të këtij hadithi (nganjëherë konfliktuale), Fadli vëren se këto transmetime shkojnë më tej se hadithet e tjerë që specifikojnë detyrim ligjor të ngushtë. Këto transmetime shtjellojnë një parim themelor që supozohet të ndikojë mbi të gjitha martesat dhe mbi të gjitha marrëdhëniet ndërmjet dy gjinive. Ndërkohë që akti fizik i sexhdes ndaj bashkëshortit nuk është i lejueshëm, thelbi moral i sexhdes sigurisht që aplikohet nëpërmjet haditheve të tilla.³⁰

Për Fadlin, ky hadith dhe të tjerë të ngjashëm vendosin një strukturë morale dhe sociale të përhapur gjerësisht dhe, për pasojë, kërkojnë një shkallë të lartë këqyrjeje të kujdesshme. Sipas Fadlit: "Duke analizuar çdo transmetim, ne duhet të mendojmë për efektin ose për ndikimin e aplikimit të këtij transmetimi në një mënyrë normative. Sa më i madh të jetë ndikimi, aq më i rreptë duhet të jetë shqyrtimi. Sa më i madh ndikimi, aq më e rëndë barra e provës që i duhet të plotësojë një transmetim".³¹

Parimi i ndikimit që një transmetim për normat sociale ushtron në formësimin e një shoqërie, mund të aplikohet disi në mënyrë objektive. Me fjalë të tjera, çdo transmetim që ka një ndikim të fuqishëm dhe të gjerë social, duhet ta bëjë dikë të ndalojë para se të veprojë mbi bazën e tij. Ai nuk duhet të pranohet thjesht pse gjendet në njërin nga gjashtë koleksionet e njohura të traditës profetike, as nuk duhet të refuzohet në çast, pse nuk pajtohet me ndjeshmërinë tonë (pasi kjo mund të na bënte të binim në subjektivizëm), por duhet të bëjë që dikush ta hetojë çështjen më tej dhe të shikojë nëse ai plotëson një standard më të lartë.

Kjo qasje është mjaft normale në hadithet që lidhen me *teuhidin*. Kur një person i ndërgjegjshëm ndesh një traditë profetike autentike, e cila duket se është në konflikt me një parim të

30 Shih El Fadl, *Speaking in God's Name*, f. 212-213.

31 Po aty, f. 88.

vendosur të teuhidit, atëherë ai ndalon, para se ta pranojë atë njëherësh (ose ta refuzojë atë). Një person i ndërgjegjshëm do ta pezullonte gjykimin e tij, derisa ai ose ajo ta hetonte atë traditë profetike më tej. Një qasje parimore gjendet edhe në sferën e literaturës së *Sira-s*, siç artikullohet nga Shejh Muhamed al-Ghazalij. Ai "i ka pranuar ato transmetime, teksti i të cilave përputhet me parimet dhe me ligjet e pandryshueshme, edhe nëse zinxhirët e tyre të transmetimit nuk kanë qenë të saktë dhe ... [ai] ka refuzuar ato hadithe që përshkruhen si autentikë, sepse ato nuk janë konform parimeve dhe ligjeve të pandryshueshme, sipas të kuptuarit [prej tij] të fesë së Allahut dhe të metodologjisë së *Da'vas*".³²

Në kohët aktuale, njerëzit kanë mundësi dhe të drejtë të shfrytëzojnë pothuajse gjithë koleksionet e haditheve, thjesht duke shfletuar faqet e webit. Traditat profetike të mbledhura në koleksionet tradicionale, tashmë konsiderohen nga shumica e muslimanëve si origjinalë, veçanërisht ato që gjenden te Bukhariu dhe te Muslimi. Çdo përpjekje për të dëmtuar, ose për të ngritur dyshime në lidhje me shkencën e kritikës së hadithit në zinxhirët e transmetimit, do të rezultojë e pasuksesshme, së pari, sepse përpiluesit e tyre ofruan përpjekjen më të mirë të mundshme njerëzore në përcaktimin e origjinalitetit dhe, së dyti, sepse dobësimi i atij sistemi do të minonte potencialisht tërë korpusin e hadithit. Megjithatë, në qoftë se dijetarët vendosin disa parime thelbësore bazë - jo domosdoshmërisht refuzo, ose prano automatikisht një hadith të caktuar - për të siguruar një strukturë që do ta bënte dikë të ndalonte kur të ndeshte një traditë të caktuar profetike dhe ta inkurajonte më tej, kjo mund të kontrollonte gjykimin e shpejtë që njerëzit e arrijnë thjesht duke gjetur një hadith të caktuar në një koleksion autentik.

32 Muhammad al-Ghazali, *Understanding The Life of Prophet Muhammad* (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997), f. 15.

REFERENCAT

- Abu Jusuf, *al-Radd ala Sijar al-Auzajj*, ed. Abu al-Vefa al-Afghani (Cairo: Maktabat Daar al-Hidayah, 1357 H).
- Azami, Muhammad Mustafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1992).
- Azami, Muhammad Mustafa, *Studies in Early Hadith Literature* (Beirut: al-Maktab al-Islamij, 1968)
- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Doi, Abdur Rahman I., *Hadith: An Introduction* (Chicago: Kazi Publications, 1980).
- El Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).
- Al-Ghazali, Muhammad, *Understanding The Life of Prophet Muhammad* (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1997).
- Al-Xheuzij, Abd al-Rahman ibn, *The Attributes of God Daf' Shubah al-Tashbih Bi-Akaff al-Tanzih*, Abdullah bin Hamid Ali, trans. (Bristol: Amal Press Ltd., 2006).
- Kamali, Muhammad Hashim, *A Textbook of Hadith Studies* (Leicester: Islamic Foundation, 2005).
- Al-Salah, Al-Shahrazurij ibn, *An Introduction to the Science of the Hadith* (Reading: Garnet Publishing, 2006).
- Siddiqi, Muhammad Zubejr, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996).



9

Mbështetja financiare pas divorcit nga këndvështrimi islam (Mut'at al-Talak)

Mohamad Adam El Sheikh

HYRJE

TEMA e këtij punimi është mbështetja financiare pas divorcit/ shkurorëzimit dhe lidhja e saj me *Mut'at al-Talak*, siç e njohim në jurisprudencën islame. Audiencia e synuar janë juristët muslimanë që duhet ta çmojnë plotësisht paanshmërinë dhe drejtësinë e ligjit të Sheriatit Islam në të gjitha çështjet, duke përfshirë kujdesin e grave në përgjithësi dhe të grave muslimane të divorcuara në veçanti. Si të tillë, juristët muslimanë duhet të ngrenë lart me forcë të drejtën e grave të divorcuara, siç është ilustruar në Kuran dhe siç është aplikuar nga Profeti (a.s.), si dhe të punojnë së bashku për të zhvilluar një qasje efikase për të ringjallur urdhëresat kuranore dhe profetike që kanë të bëjnë me mbështetjen financiare pas shkurorëzimit, për mbrojtjen e

grave muslimane bashkëkohore të divorcuara në përgjithësi, si dhe të atyre në hemisferën perëndimore në veçanti.

Të kuptuarit skolastik (abstrakt) dhe aplikimet juridike mbizotëruese në botën muslimane sot, tregojnë se gratë nuk kanë të drejtë ligjore për asnjë mbështetje financiare pas shkuro-rëzimit (*mut'at al-talak*), vendbanim si pronë, ose çdo pasuri nga shtëpia, të vendosura gjatë periudhës së jetës së tyre martesore. Preteksti është se strehimi, ushqimi dhe veshja e siguruar nga bashkëshortët gjatë martesës, i jep fund plotësisht çdo pjese që ish-bashkëshortet mund të presin të marrin pas martese. Kjo mënyrë të kuptuari konsideron se gruaja ka të drejtë vetëm tre muaj mbështetje bashkëshortore gjatë periudhës së përcaktuar fetarisht, e njohur si *iddat al-talak*.

Si ish-gjyqtar i gjykatave të Sheriatit në Sudan, si ish-imam, banor në një nga qendrat më të mëdha islame në SHBA, si gjykatës dhe arbitër islam për komunitetin musliman për më shumë se njëzet vjet në Amerikën e Veriut, jam ndeshur dhe jam përfshirë në shumë çështje të kësaj natyre. Veç kësaj, kam qenë dëshmitar i padrejtësive që u janë bërë grave të divorcuara dhe të vuajtjeve të tyre, për shkak të neglizhimit të rregullave islame të mbështetjes financiare pas shkuro-rëzimit (*mut'at al-talak*). Ky trajtim jo-islam dhe jonjerëzor i grave muslimane të divorcuara më preku thellë, duke më motivuar dëshirën për ta studiuar çështjen në interes të grave dhe për të këqyruar pozicionin korrekt islam në lidhje me kompensimin e tyre.

Edhe pse Kurani e adreson çështjen në disa vargje dhe Suneti e konfirmon aplikimin e tij gjatë jetës së Profetit (a.s.), por edhe gjatë jetës së shokëve të tij dhe të ndjekësve të tyre, prapëseprapë çështja është shndërruar në një nga elementet më të mënjanuara dhe më të neglizhuara të jurisprudencës islame transaksionale.

Mut'ah është një term arabisht që në kuptimin gjuhësor do të thotë kënaqësi dhe lumturi, krahasuar me zymtinë, depressionin dhe mjerimin. Në kuptimin terminologjik, ajo i referohet

mbështetjes financiare pas shkurorezimit, ose pagesës pas shkurorezimit, që bëhet nga divorcuesi për të divorcuarën, në përpjekje për të ngritur ndjenjën e vetëbesimit të së divorcuarës (shumë gra fatkeqësisht përjetojnë një ndjenjë poshtërimi social, lidhur me termin “grua e divorcuar”) dhe të zbusë ndikimet negative të divorcit.

Edhe pse ky përkufizim reflekton komponentin psikologjik të pasojës së divorcit, ai nuk mbulon në mënyrë gjithëpërfshirëse faktin se *mut'at al-talak*, së pari, është e drejta e të divorcuarës mbi pasurinë e grumbulluar të familjes ku ajo ishte pjesë dhe partnere e plotë në pronësi. Në përputhje me Sheriatin Islam, *mut'at al-talak* është një nga tri të drejtat e fiksuara që u takon grave, përveç pjesës së tyre të detyrueshme të trashëgimisë. Këto të drejta të marra së bashku, janë: paja (*mehri*) me rastin e martesës; mbajtja dhe furnizimi i saj gjatë gjithë periudhës së martesës; *mut'at al-talak* pasi të ndodhë divorci i pakthyesëm¹ dhe pjesët e përcaktuara të saj të trashëgimisë, kur i vdes bashkëshorti.

MBËSHTETJA PAS SHKURORËZIMIT (*MUT'AT AL-TALAK*) NË KURAN

Mut'at al-Talak është e rrënjosur thellë në Shkrimin Hyjnor, siç ilustron qartë në vargjet e mëposhtme kuranore:

“Nuk është gjynah për ju, nëse i ndani gratë, para se të keni marrëdhënie me to, ose para se të caktoni shumë e dhuratës martesore (që do t’u jepni). Por jepuni dhuratë [*mati’uhunne*] të pëlqyeshme! I pasuri sipas gjendjes së tij dhe i vobekti sipas gjendjes së vet. Kjo është detyrë e atyre që dëshirojnë të bëjnë vepra të mira”. (2:236)

1 Abdu al-Kerim Shabun, *Sharh Mudawwanah al-ahuaal al-Shakhsijah al-Maghribijah* (Rabat, Marok: Maktabah al-Mearif, pa datë botimi), vëll. 1.

Grave të ndara u takon sigurimi i caktuar i shpenzimeve të jetesës [*meta'un*]. Kjo është detyrë e besimtarëve. (2:241)

O i Dërguar! Thuaju grave tuaja: “Nëse dëshironi jetën e kësaj bote dhe shkëlqimin e saj, ejani! Unë do t’ju lë të kënaqeni për ca kohë dhe do t’ju lëshoj si është më mirë. (33:28)

O besimtarë! Kur martoheni me besimtarët dhe i ndani ato, para se t’i prekni, ato nuk janë të detyruara t’ju presin në afatin kohor të caktuar, por jepuni një dhuratë të kënaqshme [*mut’ah*] dhe ndajini njerëzishëm! (33:49)

KOMENTET KURANORE MBI *MUT’AT AL-TALAK*

Është e jashtëzakonshme, se shumica e komenteve ekzistuese të Kuranit janë kryesisht identike, jo vetëm për sa i përket kuptimit dhe koncepteve të përdorura, por në shumë raste edhe të fjalëve të përdorura.

Tefsir al-Tabarij

Ia vlen të vihet në dukje, se një nga komentuesit më të vjetër të Kuranit, Imam al-Tabarij, në komentin e tij mbi vargjet e mësipërme kuranore, mbron me forcë të drejtat e grave në lidhje me *mut’an*. Ai e ka mbrojtur me forcë bindjen e vet, se pagesa *mut’at al-talak* e një gruaje të divorcuar ka qenë një detyrim mbi bashkëshortin, në sajë të këtyre vargjeve kuranore. Pasi detajon opinionet e ndryshme të juristëve në lidhje me çështjen, ai shprehët: “Unë besoj se ajo që përfaqëson të vërtetën midis gjithë argumenteve të mësipërme të juristëve, është argumenti i atyre që thonë se *mut’ah* pas shkurorëzimit, është e detyrueshme për të

gjitha gratë e divorcuara, sepse Allahu ka thënë: 'Grave të ndara u takon sigurimi i caktuar i shpenzimeve të jetesës [*mut'atun*]. Kjo është detyrë e besimtarëve'".²

Al-Tabarij ka qenë një jurist autoritar dhe jo pasiv, që do të thotë se, ndryshe nga shumë juristë të tjerë që përsërisnin se çfarë ka qenë transmetuar nga të tjerët, ai qëndroi i pavarur, duke shprehur qëndrimet e veta në mënyrë intelektuale, me ndershmëri, në mënyrë racionale dhe nganjëherë me agresivitet, duke hedhur poshtë argumentet e gabuara të kundërshtarëve të tij. Ai citohet të ketë thënë:

Është bindja ime, se *Mut'ah* pas shkurorëzimit, është një pagesë e detyruar mbi bashkëshortin që ka ndarë bashkëshorten e tij dhe ai e ka për detyrë t'i paguajë asaj *mut'at al-talak*, ashtu siç e ka për detyrë t'i paguajë asaj pajën e merituar. Ai nuk do të lirohet kurrë nga ky detyrim, derisa t'ia paguajë atë asaj, ose të afërmve të saj, ose trashëgimtarëve të saj. *Mut'at al-talak* është pa asnjë ndryshim, ashtu si detyrimet e tjera ndaj saj. Bashkëshorti bëhet subjekt i burgosjes dhe prona e tij mund të shitet për mos-shlyerjen prej tij të vlerës së detyrueshme *mut'ah* bashkëshortes së ndarë.³

Tefsir al-Kurtubij

Komenti i Muhamed ibn Ahmed al-Ansarij al-Kurtubij⁴ i Kuranit është nga më të njohurit e gjithë veprave të tij. Komenti i Imam

2 Al-Tabarij, Muhammed ibn Xheriir, *Xhami' al-Bejjan an Ta'viil Aaj al-Kur'an*, Ahmad Shakir, ed. (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 2000), vëll. 2, f. 81-100. Gjithashtu, edhe tek Al-Kurtubij, Muhammed ibn Ahmed al-Ansarij, *Al-Xhami' li Ahkaam al-Kuran*, botimi i tretë (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 1405 Hixhrij/ 1985), vëll. 3, f. 196-208 dhe f. 227-229.

3 Al-Tabarij, Muhammed ibn Xheriir, *Xhami' al-Bejjan an Ta'viil Aaj al-Kur'an*, Ahmad Shakir, ed. (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 2000), vëll. 2, f. 80-82.

4 Muhammed ibn Ahmed al-Ansarij Al-Kurtubij, (vd. 671 H) *Al-Xhami' li Ahkaam al-Kuran* (Beirut: Daar al-Kitaab al-Arabij, 1387 H/ 1967).

al-Kurtubiut mbi vargjet në fjalë është edhe më udhëzues. Ashtu si Al-Tabariu, ai jep opinionin e vet të pavarur në lidhje me *mut'ah* pas shkurorëzimit. Edhe pse dijetar malikij (një nga katër shkollat e jurisprudencës islame), ashtu si juristët e tjerë të Afrikës veri-perëndimore (ai ka qenë nga Kordova), ndërjegjija e tij e pavarur i bëri të mundur të ndahej nga zinxhirët e Shkollës malikije, sa i përket të drejtës së grave për *mut'ah* pas shkurorëzimit. Kësisoj, aty ku Imam Maliku e konsideronte *mut'ah* pas shkurorëzimit jo të detyrueshme, por vetëm të rekomandueshme, Al-Kurtubiu megjithatë, nuk e miratoi mendimin e Imam Malikut, madje as mendimin e asnjë juristi tjetër malikij për këtë çështje, duke deklaruar me guxim pakënaqësinë e tij me këtë qëndrim.

Prandaj, edhe pse Maliku, Kadi Shurayh dhe juristët të tjerë e kanë konsideruar atë si rregull islam jo detyrues, duke e konsideruar vetëm si një rekomandim, Al-Kurtubiu citon Abdullah ibn Umerin, Ali ibn Ebi Talibin, Saëd ibn Xhubeirin dhe dijetarë të tjerë të shquar të *tabi'inëve* (pasuesit e sahabëve), të cilët mbronin mendimin se rregulli i *mut'at al-talak* ka ardhur në formën e urdhrit dhe, për pasojë, ishte një rregull i detyrueshëm (*vaxhib*). Al-Kurtubiu vazhdoi të deklaronte se argumenti i mbështetësve bazohej në formulimin e vargut kuranor si një urdhër thelbësor dhe i detyrueshëm nga Allahu, ndërsa grupi i dytë nuk e mohon se formulimi nuk është në formën urdhërore, por e kanë bazuar kuptimin e tij të implementimit në kushtet e faktit se kujt i është adresuar, duke pretenduar se vargu i adresohet vetëm *muhsinunëve* (vepërmirëve) dhe *muttekunëve* (të përku-shtuarve), kështu që ai është i detyrueshëm vetëm për këto dy kategori. Për më tepër, ata kanë deklaruar se, po të kishte qenë *mut'at al-talak* një rregull islam, do t'u ishte imponuar të gjithë njerëzve dhe jo vetëm punëmirëve dhe të përku-shtuarve.

Pas diskutimit të këtyre opinioneve kontradiktore, Al-Kurtubiu mbështeti mendimin e grupit të parë, duke e përmendur argumentin e grupit të dytë si të papërligjshëm, sepse treguesi

dhe të kuptuarit kontekstual prej tij tregojnë se urdhri i *mut'at al-talak* u referohet grave të ndara dhe parafjala (*lam*) në fjalën (*li al-mutal-lakat*) tregon pronësi dhe një element domethënës i cili u jep grave të divorcuara një të drejtë të pamohueshme për pjesën financiare pas shkurorëzimit të tyre.

Për më tepër, Al-Kurtubiu ka vënë në dukje se fjalët *muh-sinunë* (vepërmirë) dhe *muttekunë* (të përkushtuar) në fakt, theksojnë dhe sigurojnë më tepër të drejtën e grave të divorcuara për *mut'an* pas shkurorëzimit, sepse të jesh *muhsin* dhe *mutteki* është detyrë për të gjithë muslimanët. Më pas, ai rrëzon opinionin e juristëve që besonin se *mut'ah* ka qenë urdhëruar për gratë që nuk e kishin konsumuar martesën dhe nuk u ishte përcaktuar *mehri*. Kjo pretendohet nga juristë të tillë si Ibn Abbas, Ibn Umer, Xhabir ibn Zejd, Ata' ibn Rabah, Is'hak, Imam al-Shafi'ij, Imam Ahmed etj.⁵

Tefsir Ibn Kethir

Ebu al-Fida Ismail Ibn Kethir,⁶ përveç asaj që ndan me komentuesit e tjerë, ka shtuar disa pika të konsiderueshme në tefsirin e tij të famshëm. E para, ai e përkufizoi *mut'at al-talak*, duke thënë se *mut'ah* është pjesa që i paguan bashkëshorti bashkëshortes së tij të shkurorëzuar, sipas mundësive të bashkëshortit, për të kompensuar bashkëshorten e divorcuar për çfarë ajo ka humbur, për shkak të divorcit. Pastaj, ai ka cituar Abdullah ibn Abbasin, i cili ka përcaktuar vlerën e *mut'at al-talak*, duke thënë: "... Në qoftë se bashkëshorti është i pasur, ai duhet ta kompensojë bashkëshorten e ndarë, duke i siguruar asaj një shërbyese ose

5 Muhammed ibn Ahmed al-Ansarij Al-Kurtubij, (vd. 671 H) *Al-Xhami' li Ahkaam al-Kuran* (Beirut: Daar al-Kitaab al-Arabij, 1999), vëll. 3, f. 200-201.

6 Abu al-Fida', Ibn Kethir (vd. 774 H), *Tafsir al-Kur'an al-Adhiim*, botimi i dytë, (Damask: Daar al-Fakih, pa datë botimi).

diçka të ngjashme. Por, në qoftë se është i varfër, atëherë ai duhet t'i sigurojë asaj katër veshje". Ai e përcakton veshjen, duke cituar Al-Sha'biun, një nga juristët e brezit të dytë, i cili e ka përcaktuar vlerën e *mut'at al-talak*, si "një rrobë e plotë për falje namazi, një shami për kokën, një mbulesë (për fjetje) dhe një fustan".

Tefsir Fakhr al-Razij

Imami Fakhr al-Diin al-Razij,⁷ një nga juristët më të shquar të kohës së tij, ka qenë në favor të opinionit të juristëve që besonin se *mut'at al-talak* nuk është një çështje fakultative, por e detyrueshme, sipas mundësive. Sipas asaj që kishte kuptuar ai, si Imam Ebu Hanife, ashtu edhe Imam Shafi'iu, mbështesnin mendimin se *mut'at al-talak* është e detyrueshme për bashkëshortin. Komentet e tij mbi vargun (2:236) i ndajnë gratë e divorcuara në tri kategori:

- Gra të divorcuara para fiksimit të pajës (*mehrit*) dhe para konsumimit të martesës. Për këto, *mut'ah* është e detyrueshme mbi bashkëshortin, kur ndodh divorci.
- Gra të divorcuara pas fiksimit të pajës, por para konsumimit të martesës. Për këto, *mut'ah* nuk është e detyrueshme, por atyre u takon 50 për qind e pajës.
- Gra të divorcuara pas fiksimit të pajës dhe pas konsumimit të martesës. Për këto, *mut'at al-talak* është e detyrueshme.

Imam Al-Raziu citon Abdullah Ibn Umerin të ketë thënë se *mut'at al-talak* është e detyrueshme për të gjitha gratë e divorcuara. Al-Raziu nuk ka hezitur të mbështesë argumentin e tij me të njëjtat pika, siç ka bërë edhe Al-Kurtubiu, të përmendura

7 Fakhr al-Diin Al-Raazij (544-604 H), *Tefsiri al-Kebiri* (Beirut: Daar al-Fikr, 1415 H/ 1995), vëll. 3, f. 146, 174.

më parë. Pastaj ai ka shtuar se parafjala mbi (*ala*) në gjuhën arabe tregon se çështja në fjalë nuk është as mundshme, as e rekomandueshme, por më tepër është e detyrueshme.⁸

Tefsir al-Zamakhsherij

Edhe Al-Zamakhsherij⁹ është ndër juristët dhe dijetarët e famshëm islamë. Në *tefsirin* e tij të mirëpranuar, i njohur si *Al-Kash-shaf*, ai i komenton vargjet kuranore paraardhëse, duke cituar mendimin e Said ibn Xhubairit, Abu al-Alij-jas dhe Al-Zuhriut, juristë të cilët besonin se *mut'ah* ishte kompensim i detyrueshëm, i caktuar për të gjitha gratë e divorcuara. Al-Zamakhsherij nuk e mbështet mendimin e tyre. Përkundrazi, ashtu si komentuesit e tjerë, ai mbështeste Malikun i cili mendonte se mbështetja pas shkurorezimit është e detyrueshme vetëm për gratë e ndara para konsumimit të martesës dhe e rekomandueshme për të divorcuarat e tjera.¹⁰

Tefsir al-Menaar

Tefsir al-Menaar nga Shejh Rashid Rida,¹¹ një dijetar relativisht modern i fillim-shekullit të njëzetë, diskuton anasjellas dhe e mbron në mënyrë mbresëlënëse detyrimin e zbatimit të mbështetjes pas shkurorezimit. Rida mban anën e dijetarëve që kanë mbrojtur meritën dhe të drejtën e grave të ndara për mbështetje pas

8 Po aty, vëll. 5, f. 150-151.

9 Abu al-Kasim Mahmuud ibn Umar Al-Zamakhsharij, (467-538 H.).

10 Abu al-Kasim Mahmuud ibn Umar Al-Zamakhsharij, *Al-Kashshaf an hakaik al-Tanzilua Ujun al-Akaiil fi Wuxhuuh al-Ta'viil* (Damask: Daar al-Fikr; pa datë botimi), vëll. 1, f. 337.

11 Rashid Rida ka qenë jurist siriano-egjiptian, 1865-1935.

shkurorëzimit, si një detyrim që e ka bashkëshorti që po e shkurorëzon bashkëshorten e tij.¹²

ROLI I PËRKTHIMIT TË KURANIT

Nuk ka dyshim, se përkthyesit e Kuranit i kanë bërë një shërbim të madh njerëzimit në përpjekjen e tyre për të kuptuar dhe pastaj për të përkthyer kuptimin e Kuranit nga origjinali i tij arabisht, në gjuhë të tjera.

Megjithatë, vetëm përkthimi nuk mund të transmetojë kuptimin e saktë të disa termave të caktuara kuranore. Për pasojë, folësit e arabishtes kuranore, përkthyesit e Kuranit dhe përdoruesit fundorë të përkthimit duhet të bashkoinë forcat e tyre për të ndihmuar njëri-tjetrin, për të rrokur kuptimin e saktë të mesazhit të synuar të disa termave dhe terminologjive të caktuara kuranore. Kjo preferohet të ndodhë përpara fazës finale të procesit të produktit të përkthimit dhe sigurisht, përpara botimit, me qëllim që të shmangen disa gabime vitale në terminologji, veçanërisht kur kuptimi i një fjale specifike përcakton të drejtat e një qenieje njerëzore, me ç'rast saktësia e përkthimit bëhet thellësisht e domosdoshme.

Për shembull, shumica e përkthyesve të Kuranit e kanë përkthyer fjalën *mut'ah* si dhuratë. Disa përkthyes, me sa duket, e kanë marrë këtë përkthim të gabuar nga përkthyesit e mëparshëm, nga respekti dhe mirëbesimi për ta.

Ne e dimë se ekzistojnë pesë rregulla të Ligjit Islam: (1) *halal* (e ligjshme ose e lejuar)^{13*}; (2) *haram* (e paligjshme ose e

12 Rashid Rida, *Tafsir al-Manaar* (Beirut: Daar al-Fikr, 1947), vëll. 2, f. 430-431.

13 * Ndoshta autori ka dashur të thotë "*vaxhib*" / e detyrueshme, në vend të "*halal*" (e ligjshme), e cila përfshihet në fakt, në kategorinë e pestë, pra, të *mubah* (e lejueshme). Është e mirënjohur në jurisprudencën islame, se pesë kategoritë e një veprimi/gjykimi/rregulli janë këto: 1) e detyrueshme (*vaxhib*), 2) e pëlqyeshme (*mendub*, *mustehabb*), 3) e lejueshme (*mubah*), 4) e urryer (*mekruh*) dhe 5) e ndaluar (*haram*). (Shën. i red.)

palejuar); (3) *mendub* (*Sunet*, e pëlqyeshme); (4) *mekruh* (e urryer por e ligjshme) dhe (5) *mubah* (e lejueshme). Sipas Ligjit Islam, “dhurata” nuk hyn as në kategorinë e parë dhe as në të tretën, por më tepër është klasifikuar në kategorinë e fundit, *mubah*. Megjithatë, juristët muslimanë kanë përcaktuar se dhurata nuk është një transaksion i detyrueshëm, por më tepër një veprim jo i detyrueshëm social, për sa kohë ajo nuk është shtëënë në dorë plotësisht nga marrësi, kur ajo mund të gjykohet nga një formë tjetër rregullash. Për më tepër, në përputhje me Ligjin e Sheriatit Islam, dhurata ka rregullat e saj juridike, të cilat ndryshojnë plotësisht nga ato të mbështetjes financiare pas shkurorëzimit.¹⁴

MBËSHTETJA FINANCIARE PAS SHKURORËZIMIT NGA KËNDVËSHTRIMI I SUNETIT

Në përputhje me Sunetin profetik, Profeti (a.s.) ka qenë i martuar me një grua të njohur si Umrah, e bija e Jezidit nga fisi Beni Kilab, por, për një arsye të paqartë, ajo martesë nuk u konsumua. Kur u nda prej saj, Profeti (a.s.) i dha asaj çfarë i takonte nga e drejta e pas shkurorëzimit dhe e ktheu përsëri te familja e saj. Në këtë praktikë profetike ne mësojmë se, pavarësisht kohës së shkurtër që ajo kaloi në shtëpinë e Profetit (a.s.), kur ai i shqiptoi asaj divorcin e pakthyeshëm, i garantoj *mut'an* pas shkurorëzimit.¹⁵ Në një rrëfim tjetër profetik, një burrë nga Ansarët u martua me një grua nga fisi Benu Hanif, por e ndau para konsumimit të martesës. Profeti (a.s.) e urdhëroi atë që t'i paguante asaj

14 Shih përkthimin e vargut (2:236) te përkthimi i Abdullah Jusuf Ali dhe, midis të tjerave, edhe përkthimet e Shtypshkronjës Melik Fehd.

15 Ibn Sejjid al-Naas, *Ujun al-Athar fi Funun al-Maghazi ua al-Shama'il ua al-Sijar*, (Beirut: Daar al-Agaad al-Jadidah, pa datë botimi), vëll. 1, f. 389.

mbështetjen financiare pas shkurorëzimit (*mut'ah*).¹⁶ Shumë nga shokët e Profetit (a.s.), duke përfshirë Uthman Ibn Affanin, Abdurrahman Ibn Aafin, Kadiun Shurejh^{17*} dhe Hasan Ibn Alij Ibn Ebi Talibin, u kanë dhënë *mut'ah* bashkëshorteve të tyre të divorcuara.¹⁸

MBËSHTETJA FINANCIARE PAS SHKURORËZIMIT NGA KËNDVËSHTRIMI I JURISTËVE MUSLIMANË

Juristët muslimanë kanë dy opinione në lidhje me mbështetjen financiare pas shkurorëzimit. Disa juristë e konsiderojnë atë si të detyrueshme (*vaxhib*), në kategorinë e parë të rregullave të Ligjit Islam, ndërsa disa të tjerë si *mendub* (e pëlqyeshme, e rekomanduar), në kategorinë e dytë të rregullave. Megjithatë, për sa i përket çështjes në praktikë, juristët muslimanë nuk e gjykojnë mbështetjen pas shkurorëzimit si të detyrueshme. Edhe ata që besojnë se ajo është një komandë e detyrueshme nga Allahu, përsëri nuk e mbrojnë atë dhe shumë më pak e aplikojnë. Përfundimisht është injoruar krejtësisht dhe është varrosur nën rrënojat dominuese të zakonisht.

Nëntëdhjetë për qind a më shumë e burimeve tona të nderuara juridike ose kanë qenë hartuar, ose mund të kthehen pas në kohë në shekullin e dytë Hixhrij – më shumë se një mijë e dyqind vjet më parë – gjatë kohës së Imam Ebu Hanifes,¹⁹ Imam Malikut dhe Imam al-Shafi'it.²⁰ Deri tani, në disa vende muslimane

16 Po aty.

17 * Kadiu Shurjeh, ndonëse bashkëkohës i Profetit (a.s.), nuk ka qenë nga *sahabët*, por nga *tabiinët*, sepse nuk e ka takuar Profetin (a.s.) gjatë jetës së tij. (Shën. i red.)

18 Shih Al-Kurtubij, *Al-Xhami' li Ahkaam al-Kuran*, vëll. 3, f. 201-203.

19 Imam Ebu Hanifeh, vd. 150 H.

20 Imam Al-Shafi'ij ka lindur atë ditë që ka vdekur Imami Ebu Hanifeh.

dhe në fshatra të largëta të izoluara, ka qenë e zakonshme për gratë e divorcuara, që ato të ktheheshin pas në shtëpitë e tyre prindërore, bashkë me fëmijët e tyre, ku strehoheshin dhe mbështeteshin financiarisht nga familja e zgjeruar. Megjithatë, në shoqërinë e sotme shumë gra janë të detyruara të qëndrojnë vetëm dhe të fitojnë të ardhura për të mbajtur veten dhe fëmijët e tyre. Në situata të tilla, ky kompensim për divorc bëhet akoma më i rëndësishëm, sepse sistemet e sigurisë së familjeve të zgjeruara shkatërrohen shpejt.

*Imam Ebu Hanife*²¹

Shkolla juridike Hanefije është shkolla më e vjetër Sunnije e Fikhut. Opinione mbizotëruese të juristëve të saj mbrojnë mbështetjen pas shkurorëzimit si të detyrueshme (*vaxhib*) në dy raste. I pari është rasti i *al-mufavadah*,²² që i referohet një gruaje të martuar pa përcaktimin e pajës së saj dhe divorcohet para konsumimit të martesës. Në këtë rast, mbështetja financiare pas shkurorëzimit është e detyrueshme, sepse ajo është kompensim i së drejtës së saj për 50 për qind të pajës (*mehr*). Kurani deklaron se nuk përbën faj, në qoftë se një burrë e divorcon një grua para konsumimit të martesës dhe para fiksimit të pajës, por përmend dhënien e një dhurate të përshtatshme asaj gruaje, i pasuri sipas mundësive të tij dhe i varfri sipas mundësive të tij (2:236).

I dyti është rasti i një gruaje të divorcuar, *mehri* i së cilës ka qenë fiksuar, por ajo është ndarë para konsumimit të martesës:

O besimtarë! Kur martoheni me besimtares dhe i ndani ato, para se t'i prekni, ato nuk janë të detyruara t'ju presin në afatin kohor të caktuar (*iddah*), por jepuni *mut'ah* (mbështetje pas divorcit) dhe ndajini njerëzishëm! (33:49)

21 Imam Ebu Hanifeh (al-Nuëman Ibn Thabit), 80-148 ose 150 H.

22 Shih *Al-Meusuah al-Fikhijjah*, nga Ministria e Vakëfit të Kuvajtit, botimi i parë (Kuwait:Daar al-Safuah Press, 1417 H/1996), vëll. 36, f. 94-95.

Pozicioni Hanefij nuk është saktësisht i qartë në lidhje me gratë e divorcuara në situata të tjera. Sipas shumicës së juristëve Hanefij, mbështetja pas shkurorëzimit është vetëm e rekomandueshme.²³ Ky pozicion i shtyn shumë juristë muslimanë, gjykatës dhe njerëz të thjeshtë ta trajtojnë mbështetjen pas shkurorëzimit si një çështje e mundshme.

Imam Malik Ibn Enes

Imam Malik²⁴ dhe shumica e nxënësve të tij pohojnë se mbështetja pas shkurorëzimit nuk është aspak e detyrueshme, por më mirë e rekomandueshme për të gjitha gratë e divorcuara, përveç atyre me pajë të përcaktuar dhe të ndara para konsumimit të martesës. Gratë me pajë të përcaktuar nuk kanë të drejtë për *mut'at al-talak*.²⁵

Argumenti i sjellë nga shkolla Malikije për të justifikuar si jo të detyrueshëm mbështetjen pas shkurorëzimit, mbështetet në fjalët *muhsinin* dhe *mut-takin*, të cilat thonë se *mut'ah* është e detyrueshme vetëm për këto dy kategori njerëzish. Mospranimi më i mirë i pozicionit të shkollës Malikije është ai i Imam al-Kurtubiut, një jurist Malikij, i cili, ashtu siç u diskutua më parë, përfaqësoi me vërtetësi shkollën Malikije në përgjigjen e tij, që do të thotë se opinionin e tij përfaqëson opinionin më të mirë juridik në shkollën Malikije.

23 Shams al-Diin Al-Sarkhasij, *Al-Mabsuut* (Beirut: Daar al-Mearif, 1913), vëll. 5, f. 62.

24 Imam Malik ibn Enes (93-179 H.).

25 Al-Kurtubij, *Al-Xhami' li Ahkaam al-Kuran* (Beirut: Daar Ihja al-Turaath al-Arabij, 1405 H/ 1985), vëll. 3, f. 200.

Imam Al-Shafi'ij

Mendimi më i fundit dhe më i njohur publikisht i Al-Shafi'ut konsideron se çdo grua e divorcuar, e cila nuk ka qenë shkaktare e drejtpërdrejtë për divorcin, gëzon të drejtën e mbështetjes pas shkurorezimit.²⁶ Edhe pse opinioni i Al-Shafi'ut mbi këtë çështje është mbajtur si më i balancuari mes shkollave islame të jurisprudencës, ai nuk ka ofruar një çek të bardhë për të gjitha gratë e divorcuara. Ai ka vërejtur se gratë e divorcuara ndahen në dy kategori (të renditura më poshtë), me ato që kanë të drejtë për mbështetje financiare pas shkurorezimit, që renditen në kategorinë A, përballë atyre të kategorisë B (të cilat nuk e kanë këtë të drejtë).

Kategoria A:

- Një grua e ndarë pa asnjë faj nga ana e saj;
- Një grua, divorci i së cilës ndodh përpara përcaktimit të *mehrit* dhe përpara konsumimit të martesës;
- Një grua e ndarë nga një gjykatë kompetente, për shkak të impotencës së bashkëshortit;
- Një grua e ndarë për shkak të sjelljes së keqe të bashkëshortit të saj, ose për shkak të mizorisë fizike dhe mendore të tij;
- Një grua e ndarë, për shkak se i shoqi braktis Islamini;
- Një grua e ndarë, për shkak se i shoqi nuk i siguron asaj mjetet e nevojshme të jetesës;
- Një grua e ndarë, për shkak të një *il-lah* (sëmundje kronike), ose për shkak të *dhihar*-it (zakon i vjetër arab, ku një bashkëshort parabetohet që të mos ketë asnjë marrëdhënie martesore me bashkëshorten e tij, duke e deklaruar atë “si kurrizi i nënës së tij”) i ndërmarrë kundër saj nga bashkëshorti.

26 Shih qëndrimin e tij mbi mbështetjen financiare pas shkurorezimit në *Sharh Mudawwanah al-ahuaal al-Shakhsijah al-Maghrbijah* (Rabat 1987), f. 248-250.

Kategoria B:

- Një grua e ndarë, paja e së cilës ka qenë përcaktuar, por martesa e saj nuk ka qenë konsumuar;
- Një grua e cila kërkon divorcin *khul* (divorci i kërkuar nga një grua, nëpërmjet një gjykatësi musliman);
- Një grua, martesa e së cilës ka qenë anuluar nga një gjykatë kompetente, për shkak të akuzës që i është bërë nga bashkëshorti i saj për marrëdhënie jashtëmarte-sore (*mula'ana* – term juridik islam që i referohet aktit të betimit të secilit prej bashkëshortëve përpara gjykatësit, kur bashkëshorti e akuzon bashkëshorten e tij për tradhti dhe nuk mund ta provojë akuzën e tij me katër dëshmitarë. Shih komentin e Jusuf Ali, në 24:6-7);
- Një grua, ndarja i së cilës ka qenë bazuar në një defekt atribuuar asaj;
- Një grua e cila zgjedh ta ndajë bashkëshortin, në vend që të vazhdojë martesën me të.²⁷

Veç kësaj, ashtu si të gjitha modelet e tjera të jetës njerëzore, përfitimi i ndërsjellë është pika qendrore e marrëdhënieve ndër-njerëzore, gjë e cila është e vërtetë edhe në marrëdhëniet ndër-mjet prindërve dhe fëmijëve të tyre, ashtu siç sugjerohet në Kuran: “Ju nuk e dini se cili është më i afërt për ju nga dobia: prindërit apo fëmijët tuaj ...” (4:11). Si e tillë, martesa në Islam bazohet në përfitimin e ndërsjellë. Bashkëshortët duhet ta dinë, se një person i pavlefshëm në familje dhe në komunitet mund të tolerohet vetëm për një periudhë të kufizuar, përpara se njerëzit të fillojnë të ndjejnë se vetë ekzistenca e tij është kthyer në barrë.

Është e natyrshme që një bashkëshort dëshiron të ketë fëmijë dhe të shijojë një jetë fizike dhe personale. Por, në qoftë se, për shkak të një sëmundjeje kronike, apo diçka të tillë të ngjashme,

27 Shih po aty dhe Shabun, Abdu al-Kerim, *Sharh Mudawwanah al-ahuaal al-Shakhsijah al-Maghribijah* (Rabat: Maktabah al-Mearif, 1987), vëll. 1, f. 249-250.

bashkëshortja e tij nuk mund të lindë fëmijë, ose dobësohet fizikisht, atëherë bashkëshortët nuk duhet t'i ndajnë bashkëshortet e tyre për këtë arsye. Ndarja e bashkëshortes, për shkak të arsyeve që janë jashtë kontrollit të saj, është një tradhti e rëndë e lidhjes martesore. Për interesat më të mira të fëmijëve dhe të anëtarëve të familjes së zgjeruar, bashkëshorti duhet të mbetet i martuar. Në të njëjtën kohë, gratë me çrregullime shëndetësore kronike si këto, nuk duhet t'i privojnë bashkëshortët e tyre nga marrja e një bashkëshorteje tjetër. Duke mos vepruar kështu, kjo do të bënte që të përgatitej terreni për të humbur mbështetjen financiare pas shkorporëzimit.

Ibn Haxher al-Askalanij pohon se është shpallur një varg kuranor²⁸ që i adresohet mosmarrëveshjeve të tilla familjare: "Nëse gruaja druan nga burri i saj, se do të sillet keq, ose nuk do ta përfillë, atëherë nuk ka gjynah për ata, nëse pajtohen ndërmjet tyre. Pajtimi është më i mirë. Njerëzit janë të prirë nga koprracia. Por, në qoftë se ju silleni mirë dhe ruheni prej të këqijave, Allahu e di mirë çfarë veproni".²⁹

Bashkëshortët dhe bashkëshortet të cilët po kalojnë këtë lloj sprove, duhet të zbatojnë urtësinë e Seudah bint Zem'ah, bashkëshortes se Profetit (a.s.). Kur ajo u plak dhe humbi fuqinë dhe bukurinë e saj, duke njohur normën që Allahu ka krijuar në natyrën e burrave, ajo ia dorëzoi të drejtat e saj bashkëshortore Aishes, bashkëshortes më të re të Profetit (a.s.).

*Ahmed Ibn Hanbel*³⁰

Pozicioni juridik Hanbelij në drejtim të mbështetjes pas shkorporëzimit, është pothuajse njësoj me ato të shkollave Hanefije

28 Shih (4:128).

29 Shih *Fath al-Baari ala Sahih al-Bukhari* nga Al-Askalaanij, *Book of Marriage/ Libri i martesës*, (Kairo: Daar al-Rajjaan lial-Turaath), vëll. 9, f. 312.

30 Imam Ahmed ibn Hanbel, 164-241 H.

dhe Shafi'ije.³¹ Abdurrahman al-Asimij al-Nexhdij al-Hanbelij ka nxjerrë në pah konsensusin ndërmjet tri shkollave të mëdha juridike islame, ndërsa ka vënë në dukje ngjashmëritë ndërmjet tyre.³² Në *Maxhmu al-Fetava*-n e famshme Sheh Islami Imam Ibn Tejmijjah pohon se Abdullah Ibn Umeri, Imam Al-Shafi'iu dhe Imam Ahmed ibn Hanbel, të gjithë këta e kanë konsideruar mbështetjen pas shkurorëzimit (*mut'ah*) si të detyrueshme për çdo grua të divorcuar, përveç atyre të divorcuara pas fiksimit të pajës, por përpara konsumimit të martesës. Për gratë e divorcuara me pajë të fiksuar, nuk kërkohet asnjë mbështetje pas shkurorëzimit.

Në kontrast, Ibn Tejmijja vë në dukje një pikë të shkëlqyer sipas së cilës, përderisa Sheriati Islam e konsideron kontratën e martesës si arsye për të drejtën absolute për të marrë pajën e martesës *mahr al-nikah*, po në të njëjtën mënyrë edhe divorci është arsye për të drejtën për të përfituar mbështetjen pas shkurorëzimit *mut'at al-talak*. Ai deklaron se gratë e martuara, paja e të cilave nuk ka qenë përcaktuar, kanë pasur të drejtën e një *mehr*-i të ngjashëm me atë të shoqeve të tyre, bazuar në kontratën martesore dhe një e drejtë e tillë duhet të jepej edhe pas vdekjes së bashkëshortit. Pastaj, ai citon rastin e Berva bint Uashik, bashkëshorti i së cilës kishte vdekur para se të ishte përcaktuar paja e saj dhe Profeti (a.s.) i dhuroi asaj *mehr*-in, si ai i shoqeve të saj (pra si gjithë gratë e tjera).³³ Pasi diskuton argumentet e kundërshtarëve kundër mbështetjes pas shkurorëzimit (*mut'ah*), ai transmeton opinionin tjetër të Imam Ahmed Ibn Hanbelit, duke deklaruar se opinionin i saktë i transmetuar nga Imam Ahmed është ai që u citua më sipër dhe që e përshkruan mbështetjen pas shkurorëzimit si të detyrueshme për çdo grua të divorcuar.³⁴

31 Shih *Al-Meusuah al-Fikhijjah*, botimi i parë, vëll. 36, f. 94.

32 Abd al-Rahman ibn Kasim Al-Asimi, *Hashijjat al-Raudh al-Murbi, Sharh Zaad alMustakni'*, botimi 4 (pa datë botimi), vëll. 4, f. 393.

33 Shih Ibn Tejmijjah, Tekijju al-Diin, *Mexhmu' al-Fetava* (Medinë, Arabia Saudite: Muxhamma al-Malik Fahd li Tibaat al-Mus'haf al-Shariif, 1995), vëll. 32, f. 27 dhe Shams al-Diin Al-Sarkhasij, *Al-Mabsuut* (Beirut: Daar al-Mearif, 1406 H/ 1986), f. 61-63.

34 Shih po aty, ndërsa për mendimin tjetër të Imam Ahmedit, shih Nashuah Al-Uani, *Mausuat al-Ahkaam al-Mar'ah al-Muslimah* (Damascus: Daar al-Maktabij, 2002), vëll. 2, f. 837.

Gjatë kohës së Ibn Tejmijes, nevoja për ta imponuar mbështetjen pas shkurorëzimit ka qenë më pak urgjente nga ç'është në kohën tonë aktuale. Në kohën e tij konsolidimi social dhe pranimi në familjen e madhe kanë qenë në veprim të plotë. Sot, në shumë raste, gratë e divorcuara nuk kanë më vende të tilla strehimi dhe asnjë mjet financiar për të mbajtur vetveten dhe/ose fëmijët e tyre.

VLERËSIMI I MBËSHTETJES FINANCIARE PAS SHKURORËZIMIT

Për fat të keq, juristët tanë paraardhës na kanë lënë një trashëgimi shumë të kufizuar, në lidhje me temën e vlerësimit të mbështetjes financiare pas shkurorëzimit dhe pothuajse asgjë mbi zgjidhjen e çështjeve të pronësisë. Shumica e vlerësimeve janë transmetuar ose nga shokët e Profetit (a.s.), të tillë si Abdullah Ibn Abbas dhe el-Hasan ibn Alij, ose nga incidenti i vetë Profetit (a.s.), kur ai e ndau njërën nga bashkëshortet e tij para konsumimit të martesës me të, i dha *mut'an* e saj dhe i kërkoi Ebu Usejdit, që ta çonte te familja e saj:

Al-Bukhariu transmeton në *Sahih*-un e tij, se Sehl Ibn Saëd dhe Ebu Usejd kanë treguar se i Dërguari i Allahut (a.s.) u martua me Umajmah bint Sherahil. Kur ajo u soll te Profeti (a.s.) ai i zgjati dorën, por ajo nuk e pëlqeu veprimin e tij. Atëherë Profeti (a.s.) urdhëroi Abu Usejdin, që t'i jepte asaj furnizime, bashkë me dy veshje si dhuratë.³⁵

Tregohet se Abdullah ibn Abbas ka bërë një vlerësim të mbështetjes financiare pas shkurorëzimit, duke gjykuar se një gruaje të ndarë nga një burrë i pasur i takon skllav ose një skllave, ndërsa një gruaje të ndarë nga një burrë me të ardhura të kufizuara i takojnë tri ose katër rroba.

35 *Tafsiir Ibn Kethir Xhuz 2 (pjesa e dytë): Al-Bekareh 252*, botimi i dytë, nga Muhammad Saed Abdul-Rahman (UK: MSA Publications Ltd, 2009), f. 179.

Vehbah al-Zuhejli, një jurist musliman i shquar bashkëkohor, ka transmetuar të gjitha opinionet e juristëve muslimanë më të vlerësuar mbi çështjen e mbështetjes financiare pas shkurorëzimit në librin e tij të famshëm *al-Fikh al-Islamij ua Adil-latuhu*. Sipas Al-Zuhejlit, mbështetja financiare pas shkurorëzimit bazohet në statusin social dhe financiar të çiftit, referuar opinionit dominues juridik (*fetva*) mbi këtë çështje, që thotë se, në qoftë se çifti është nga një prejardhje e pasur dhe e lartë, atëherë kompensimi i të divorcuarës duhet të bëhet sipas këtij statusi dhe, në qoftë se çifti është me të ardhura të kufizuara, atëherë e divorcuara do të kompensohet në përputhje me këto rrethana, ndërkohë që, në rast se ata (çifti) janë me prejardhje të ndryshme shoqërore, atëherë të divorcuarës do t'i garantohet mesatarja ndërmjet të dyve.

Në përfundimin e tij Al-Zuhejli duket se mbështet opinionin e Imam Ebu Hanifes, Imam Malikut dhe Imam al-Shafi'ut, në lidhje me përcaktimin e vlerës së mbështetjes financiare pas shkurorëzimit. Ai deklaron se përcaktimi i vlerës së mbështetjes financiare duhet të varet nga gjykimi i gjykatësit të çështjes. Ai gjithashtu aludon se nuk duhet të ketë vlerë tavan për mbështetjen financiare pas shkurorëzimit (sasinë e *mut'as*), sepse Kurani nuk ka vendosur limit për të.³⁶

Argumenti më i fortë në lidhje me përcaktimin e vlerës së mbështetjes financiare pas shkurorëzimit, është hadithi i Abdullah Ibn Abbasit, i cili përcakton se lloji më i lartë i mbështetjes pas shkurorëzimit, është t'i japësh gruas së ndarë një skllav, e dyta është t'i sigurosh mjetet e jetesës dhe më e ulëta është veshja e saj.³⁷

Përcaktimi i vlerës së mbështetjes financiare pas shkurorëzimit i bërë në kohën e Ibn Abbasit, në vlerë ose në natyrë, jo domosdoshmërisht mund t'i përshtatet kohës aktuale, sepse ne nuk

36 Shih Wahbah Al-Zuhajli, *Al-Fikh al-Islamij ua Adil-latuhu* (Damask: Daar al-Fikr, 1985), vëll. 7, f. 320-321.

37 Po aty, f. 321.

zotërojmë skllavër/robër, as nuk i bëjmë transaksionet me *dirhemë* dhe me *dinarë* si gjatë kohës së Profetit (a.s.), të shokëve të tij dhe të pasuesve të tyre. Megjithatë, krahasimi i kostove të jetesës në të dyja epokat mund të sigurojë një kriter të standardizuar mbi bazën e të cilit të përpunohet vlerësimi, duke na bërë të mundur të përcaktojmë një vlerë të kënaqshme të mbështetjes financiare pas shkurorëzimit, e cila duhet të paguhet si nga bashkëshorti me gjendje ekonomike më të mirë, ashtu edhe nga ai që është më i varfër.

Përveç shfrytëzimit të hadithit të Ibn Abbasit si argument mbështetës, Ibn Kethiri nxjerr në dukje edhe dy pika të rëndësishme që përfaqësojnë një zbulim të madh në përcaktimin e mbështetjes financiare pas shkurorëzimit në natyrë dhe në vlerë, duke marrë parasysh se Ibn Kethiri ka jetuar në shekullin e shtatë Hixhrij – 656 vjet më parë – kur zotërimi i skllavit ishte i barabartë me zotërimin e një shtëpie në kohën tonë. Prandaj, në qoftë se Ibn Kethiri besonte se një bashkëshort i pasur duhej t'i jepte bashkëshortes së divorcuar një skllav, që t'i shërbente asaj dhe personave të tjerë në ngarkim të saj për gjithë jetën dhe të trashëgohej nga fëmijët edhe pas vdekjes së saj, atëherë ne mund të nxjerrim lehtë përfundimin se në kohën tonë moderne për një grua të divorcuar, bashkëshorti i së cilës është i pasur, atëherë atij i duhet përcaktuar detyrim jo më pak se një shtëpi për të strehuar atë dhe personat e tjerë që ajo ka në ngarkim për gjithë jetën e saj, apo të trashëgohet nga fëmijët edhe pas vdekjes së saj.³⁸

Në procesin e përcaktimit të nivelit të mbështetjes financiare, askush nuk duhet të injorojë kontributet financiare të grave të divorcuara në ekonominë e shtëpisë dhe kontributin e tyre në asetet e siguruara gjatë martesës. Kontributet financiare të grave në shpenzimet familjare duhet të merren parasysh, përveç

38 Abu al-Fida', Ibn Kethir, *Tafsīr al-Kur'an al-Adhiim*, botimi i dytë, (Damask: Daar al-Fajha), vëll. 1, f. 387.

ndihmesës së tyre në aktivitetin e bashkëshortit, kujdesit për bashkëshortin dhe për fëmijët, punëve të shtëpisë si pastrimi gatimi, larja e rrobave, larja e enëve etj.

Stili social-ekonomik perëndimor i jetesës - në të cilin bëjnë pjesë edhe komunitetet muslimane që jetojnë në Perëndim dhe që në mënyrë të pashmangshme përbëjnë një element të tij si pjesë e strukturës së modelit perëndimor - bazohet në bashkëpunimin familjar ndërmjet pjesëtarëve të rritur të familjes. Shpesh, që të dy: edhe bashkëshorti, edhe bashkëshortja punojnë me kohë të plotë, ku, në disa raste, njëri ose të dy kanë më shumë se një punë dhe zakonisht, një llogari të përbashkët bankare. Për pasojë, ata të dy i ndajnë së bashku shpenzimet e jetës dhe po në mënyrë të barabartë i shijojnë tepricat e fitimeve të tyre. Në qoftë se jeta e tyre materiale përfundon për ndonjë arsye, atëherë të gjitha asetet e patundshme dhe pasuritë personale, në parim, duhet t'i nënshtrohen një ndarjeje të përbashkët.

Në parim, kjo situatë e çështjeve trazon disa rregulla të Shariatit Islam, duke përfshirë, por jo duke u kufizuar vetëm tek ato, parimet e pavarësisë financiare të bashkëshorteve, ligjet islame të trashëgimisë (ku pjesa e bashkëshortes është vetëm një e katërta, ose një e teta, në rast se ka fëmijë në mes, shih Kuranin 4:12), ligjet e kujdestarisë (*al-kivamah*) dhe në fund, ligjin e mbështetjes së njëanshme bashkëshortore.

MBËSHTETJA FINANCIARE PAS SHKURORËZIMIT: REFLEKTIME NËPËRMJET STUDIMIT TË RASTEVE

Më poshtë përshkruhen dy studime të rasteve tipike lidhur me çështjet e mbështetjes financiare pas shkurorëzimit dhe zgjidhjes së problemit të pronësisë në komunitetet muslimane të Amerikës

së Veriut, për të ilustruar problemet serioze me të cilat përballen familjet muslimane në Perëndim dhe për të mbështetur zgjidhjen më të zbatueshme, mbështetur në Kuran dhe në Sunet, ku të dyja kërkojnë zbatimin e paanshmërisë dhe të drejtësisë. Të dyja rastet kanë qenë publikuar gjerësisht ndër muslimanët në Amerikë dhe në median amerikane: një ka të bëjë me një familje në Detroit, Miçigan, rasti i së cilës është gjykuar nga Bashkësia e Studiuesve të Sheriatit në Amerikën e Veriut (SSANA) dhe i dyti lidhet me një familje muslimane në Bethesda, Merilend, rasti i së cilës është gjykuar nga një gjykatë në shtetin e Merilendit.

Rast Studimi #1

Ky rast ka përfshirë një çift që ishin martuar diku larg, pastaj kishin emigruar në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, ku jetuan dhe rritën fëmijët e tyre. Që të dy bashkëshortët ishin mjekë dhe kishin grumbulluar pasuri të konsiderueshme në para dhe në pasuri të paluajtshme që vlenin miliona.

Pas një farë kohe, bashkëshorti propozoi që bashkëshortja e tij ta ndërpriste aktivitetin e saj si mjeke dhe të qëndronte në shtëpi për t'u kujdesur për të dhe për fëmijët e tyre. Ajo e pranoi propozimin dhe e ndërpreu punën. Disa vite më vonë, ai vendosi ta divorconte bashkëshorten për arsye personale. Me të marrë vesh qëllimin e tij, ajo u shqetësua dhe donte të siguronte kujdes-tarinë fizike të fëmijëve të tyre të mitur dhe të fitonte ndonjë mbështetje financiare pas shkurorëzimit. Ajo mendoi të kontraktonte një avokat për ta ndihmuar në gjyq, por bashkëshorti e bindi se, nëse u mbështetej gjykatave amerikane, atëherë kjo do të ishte kundër Sheriatit Islam, ndaj do të ishte më mirë një zgjidhje alternative, që do ta bënte gjykimin e çështjes në për-puthje me Sheriatin, në një mënyrë që t'i kënaqte të dyja palët.

Të dyja palët (bashkëshorti dhe bashkëshortja), me vullnetin e tyre, u paraqitën përpara Bashkësisë së Studiuesve të Sheriatit të Amerikës së Veriut (SSANA) për një gjykim islam. Çifti nënshkroi një marrëveshje të detyruar arbitrazhi të përgatitur.

Paneli i arbitrazhit administroi të gjitha procedurat ligjore si parakusht, duke përfshirë historinë e familjes, sjelljen abuzive të bashkëshortit, të ardhurat vjetore të aktivitetit, interesat më të mira të fëmijëve e kështu me radhë. Paneli e gjeti fajtor bashkëshortin, për sa më poshtë:

- Qenien e tij abuziv ndaj bashkëshortes dhe ndaj fëmijëve;
- Planin për të moduluar një divorc despotik kundër bashkëshortes, pa asnjë justifikim tjetër, përveç moshës së saj;
- Mashtrimin e bashkëshortes për të pranuar një ligj të Sheriatit Islam, i cili do t'i mundësonte asaj një mbështetje pas shkurorëzimit për tre muaj, e njohur si periudha *iddah*.

Paneli e përshkroi gjykimin, si më poshtë:

- Bashkëshortes i garantohet divorc sipas dispozitave islame, që hyn në fuqi nga data e gjykimit.
- Bashkëshortes i garantohen një milionë dollarë para nga pasuritë e grumbulluara të bashkëshortit të saj, si mbështetje financiare pas shkurorëzimit, duke përfshirë edhe shpenzimet e periudhës *id-dah* të saj.
- Bashkëshortes i garantohet një nga rezidencat e tyre [që ata zotërojnë], me gjithë orenditë brenda saj.
- Bashkëshortes i garantohet kujdestaria fizike e fëmijëve të mitur.
- Bashkëshortes i garantohet përkrahja për fëmijën mbi baza mujore.

Pas leximit të vendimit, bashkëshorti e zhubrosi letrën që përmbante vendimin para panelit, duke thënë: “Këto janë gjepura, ky

nuk është Islam”. Ai menjëherë më telefonoi dhe kërkoi ndërhyrjen time, pasi unë isha kryetari i Këshillit Gjyqësor Islam i SSANA-s. Unë e këshillova që ai ta zgjidhte çështjen me bashkëshorten e tij me pajtim, jashtë gjykatës, për të lehtësuar ndërhyrjen time. Ai e refuzoi këtë ide dhe pajtoi dy avokatë për ta ndjekur çështjen në gjykatën shtetërore. E humbi çështjen në Detroit, por u kërkoi avokatëve ta apelonin çështjen. Ndërkohë që avokatët e tij ngritën padi kundër gjyqimit të SSANA-s dhe kundër bashkëshortes së tij, ai shkoi në Al-Az’har të Egjiptit dhe në Arabinë Saudite për të marrë një *fetva* kundër vendimit, por dështoi.

Unë nuk e di se çfarë përgjigjesh ka marrë ai nga dijetarët muslimanë në Egjipt dhe në Arabinë Saudite, por ai e humbi çështjen para gjykatës shtetërore, sepse trupi gjykues la në fuqi gjykimin tonë të arbitrazhit. Avokatët e paditësit e regjistruan çështjen në Gjykatën Speciale të Apelit në Miçigan, por mendoj se avokatët e kanë këshilluar atë rreth mundësisë që Gjykata e Apelit të mbështeste aktvendimin e arbitrazhit islam. Për pasojë, para se Gjykata e Apelit të vendoste mbi çështjen, paditësi më telefonoi përsëri, duke më kërkuar rishikimin e vendimit. Unë thjesht i përsërita të njëjtin rekomandim si më parë. Bashkëshorti e pranoi këshillën time, e takoi ish-bashkëshorten e tij me përlësi dhe ia doli ta bindte atë, që të hynte në marrëveshje dypalëshe, mbi bazën e së cilës ajo pranoi të tërhiqte të gjitha çështjet e mbetura pezull, kërkesat ose çështjet gjyqësore kundër tij.

Rast Studimi #2

Ky rast ka qenë publikuar gjerësisht nga media amerikane në qershor 2008. Ai ka të bëjë me një çështje juridike familjare, ku të dyja palët ishin muslimanë nga Pakistani. Është një shembull i numrit në rritje të rasteve të këtij lloji në komunitetin musliman

në Amerikë. Kam shqyrtuar disa raste të kësaj natyre, kur kam qenë gjyqtar i gjykatës së Sheriatit në Sudan dhe në Shtetet e Bashkuara të Amerikës si arbitër islam, si dhe kam raste të ngjashme mizore divorci në pritje mbi tryezën time.

Në çështje si këto, palët e përfshira janë në mënyrë të pashmangshme emigrantë muslimanë nga vende të ndryshme muslimane, nga nivele të ndryshme social-ekonomike dhe sfondi kulturor. Faktorë të përbashkët mes tyre janë vazhdimisht si më poshtë:

- Shmangie e mbështetjes financiare pas shkurorëzimit dhe e rregullimit të pronave të përcaktuara në Kuran dhe në Sunet, në favor të bashkëshorteve të tyre të divorcuara;
- Kërkesa për të gjykuar me ligjin e familjes nga vendi i tij, duke e etiketuar atë gabimisht si Ligji i Sheriatit, ndërkohë që të gjithë janë plotësisht të ndërgjegjshëm për motivin pas përpjekjeve të tyre për ta anuluar martesën në vendin e tyre dhe jo në Shtetet e Bashkuara, pasi kjo do t'u kursente para, do t'u kënaqte imazhin për vetveten dhe do t'u hiqnin të divorcuarave të drejtat e tyre legjitime në mënyrë të padrejtë;
- Një qëndrim hakmarrës nga ana e bashkëshortëve kundër bashkëshorteve të tyre dhe fëmijëve të mitur, të cilët janë edhe viktimat më të ndjeshme të këtyre divorceve mizore. Ne kemi raste bashkëshortësh që i ndajnë bashkëshortet në zyrën e konsullatës së vendit të tyre, ose i kthejnë ato mbrapsht në vendet e origjinës me biletë udhëtimi vetëm për vajtje dhe vetëm pak javë më vonë u dërgojnë një letër divorci, pasi ua kanë bllokuar të drejtat për të kërkuar viza, me qëllim që të mos u lejohet më kthimi në SHBA.

Duke iu kthyer çështjes së rastit të dytë të studimit: palët ishin martuar në vitin 1980 në Karaçi, Pakistan. Pak pas martesës, bashkëshorti lëvizoi për në Britani, ndërsa bashkëshortja iu bash-

kua atij më vonë. Atje qëndruan për katër vjet, ndërkohë që ai përfundoi studimet. Pastaj u shpërngulën për në Shtetet e Bashkuara dhe filluan të jetojnë në Merilend, ndërkohë që bashkëshorti punonte në Bankën Botërore. Ata qëndruan me banim në Amerikë për njëzet vjet. Më në fund, bashkëshortja hapi dosje për divorc në SHBA, ndërsa bashkëshorti shkoi në ambasadën e Pakistanit dhe kreu *Talak*-un (divorcin). Palët kishin dy fëmijë dhe që të dy kishin lindur dhe banonin në SHBA. Bashkëshortja tashmë ishte banore e Merilendit dhe zotëronte statusin e kartës jeshile.

Sipas *Uashington Post*, gjykata e Merilendit nuk pranoi t'i jepte "mirëkuptimin" divorcit pakistanez (termi i përdorur është "Comity" dhe është një term juridik që ka të bëjë me Ligjin ndërkombëtar, i cili u përcakton vendeve të ndryshme të respektojnë sistemet ligjore të njëri-tjetrit). E ashtuquajtura kontratë martesë pakistaneze dhe ligjet pakistaneze që kanë të bëjnë me ndarjen e pasurisë në rast divorci, bien ndesh me politikën publike të Merilendit dhe gjykatat e Merilendit nuk mund të jepnin mirëkuptimin për kontrata dhe ligje të tilla të huaja.

Nga (gazeta) *Post*: Farah Alim depozitoi një padi për një divorc të kufizuar nga bashkëshorti i saj Irfan Alim, në Gjykatën e Qarkut për Kontenë e Montgomerit. Pas kësaj, bashkëshorti depozitoi një përgjigje dhe kundërkërkesë, duke mos ngritur asnjë kundërshtim ligjor. Megjithatë, pa i bërë asnjë njoftim paraprak bashkëshortes, ndërkohë që veprimi i Kontesë së Montgomerit ishte në pritje (ndërmjet hapjes së dosjes së veprimit për një divorc të kufizuar dhe hapjes së dosjes së ankesës së ndryshuar për një divorc absolut), bashkëshorti, një musliman dhe kombës pakistanez, shkoi në Ambasadën e Pakistanit, në Uashington D. C., dhe kreu divorcin (*Talak*), duke ekzekutuar një dokument që deklaronte: "Tani ky veprim dëshmon se unë, i quajtura Irfan Alim, në këtë mënyrë, e ndaj Farah Alim, bijën e Mahmud Mirza, duke i shqiptuar asaj divorcin/*Talak* tri herë, në mënyrë të parevokueshme, dhe duke prishur të gjitha lidhjet burrë e grua me të, përgjithmonë dhe përfundimisht".

Kërkuesi parashtroi se kryerja e *Talak*-ut nga bashkëshorti, sipas ligjit fetar islam dhe sipas ligjit sekularist pakistanez dhe ekzistenca e “kontratës martesore”, i heq të drejtën Gjykatës së Qarkut të Juridiksionit për Kontenë e Montgomerit, për të legjitimuar ndarjen e pasurisë martesore gjendje të palëve në SHBA. Gjykata zbuloi se kontrata e martesës, e hyrë në fuqi ditën e martesës së palëve në Pakistan, nuk siguronte në mënyrë specifike asgjë për ndarjen e pasurisë martesore dhe, në këtë mënyrë, vetëm për këtë arsye, marrëveshja nuk e ndalon Gjykatën e Qarkut për Kontenë e Montgomerit të vendosë për ndarjen e pasurisë martesore të palëve, sipas ligjit të Merilendit.

Gjykata Speciale e Apelit pranoi: “Kështu, kontrata pakistaneze e martesës për çështjen në fjalë nuk duhet të barazohet me një marrëveshje paramartesore ose pasmartesore, e cila në mënyrë të vlefshme ka braktisur, sipas ligjit të Merilendit, të drejtat mbi pronën martesore” (Alim v. Alim, 175 Md. App. (Merilend shtojca) 663, 681, 931 A. E dyta 1123, 1134 (2007)). Gjykata Speciale e Apelit më tej, deklaroi:

Në qoftë se kontrata pakistaneze e martesës nuk parashikon gjë për këtë, atëherë ligji pakistanez nuk e njuh pronën martesore. Në qoftë se marrëveshja paramartesore ose pas-martesore në Merilend nuk parashikon gjë në lidhje me pronën martesore, ato të drejta njihen nga ligji i Merilendit... Me fjalë të tjera, ‘parazgjedhja’, sipas ligjit pakistanez, është se bashkëshortja nuk ka asnjë të drejtë mbi titullin e pronës në emër të bashkëshortit, ndërsa sipas ligjit të Merilendit, parazgjedhja parashikon se bashkëshortja ka të drejta mbi pronën martesore, mbi titullin e pronësisë në emrin e bashkëshortit. Ne gjykojmë se ky konflikt është aq substancial, saqë aplikimi i ligjit pakistanez për çështjen konkrete do të ishte në kundërshtim me politikën publike të Merilendit (Po ai, në 681, 931 A, e dyta në 1134).

“Prona martesore”, siç do të përkufizohej sipas ligjit të Merilendit, përfshiu edhe pensionin e bashkëshortit nga Banka Botërore, i

vlerësuar rreth 1.000.000 \$; prona të paluajtshme, vlerësuar në 850.000 \$; prona personale, vlerësuar në rreth 80 000 \$, si dhe dy a më shumë makina. Përqendrimi kryesor për pronat në çështjen aktuale ishte pensioni i kërkuesit, i titulluar vetëm në emrin e bashkëshortit. Kjo mospërputhje e theksuar nxjerr në pah ndryshimin në politikat publike të shtetit të SHBA-së dhe të politikave publike të ligjit islam në formën e adoptuar si ligji civil dhe sekular i vendeve si Pakistani.

Sipas ligjit pakistanez, në qoftë se marrëveshja nuk provon të kundërtën, pas divorcit, e gjithë pasuria e zotëruar nga bashkëshorti, ditën e divorcit mbetet pasuri e tij dhe “bashkëshortja nuk ka asnjë pretendim prej saj”. Edhe e kundërta është e aplikueshme. Bashkëshorti nuk ka asnjë pretendim mbi pasurinë e bashkëshortes. Me fjalë të tjera, me shpërbërjen e martesës prona ndjek pronarin e titullit të saj.

Problemi qendror në çështjen aktuale i përket përpjekjes së bashkëshortes për të fituar pensionin e bashkëshortit nga Banka Botërore, i cili kishte të bënte kryesisht me punën e kryer prej tij, ndërkohë që ka qenë banor i Shteteve të Bashkuara të Amerikës. Duke e deklaruar atë “pronë martesore”, duke deklaruar edhe një pronë tjetër martesore, ajo synoi të fitonte të drejtën e titullit të pronësisë mbi gjysmën e atij pensioni dhe të asaj pasurie, sipas ligjit të Merilendit.

“Mirëkuptimi”, në kuptimin ligjor, nuk është as çështje e detyrimit absolut, as thjesht mirësjellje dhe vullnet i mirë, por është njohja që një komb lejon aktet legjislative, ekzekutive ose juridike të një kombi tjetër brenda territorit të tij, për shkak të detyrës e të interesit ndërkombëtar, si dhe për të drejtat e qytetarëve të vet, ose të personave të tjerë që janë nën mbrojtjen e ligjeve të tij. Një gjykim i cili ndikon statusin e personave, si për shembull një dekret që konfirmon ose zgjidh një martesë, njihet si i vlefshëm në çdo vend, në qoftë se nuk është kundër politikës së ligjit të vet.

Gjykata zbuloi se divorci *Talak* i vendeve që aplikojnë ligjin islam, në qoftë se nuk modifikohet në mënyrë substanciale, është në kundërshtim me politikën publike të shtetit. Gjykata kundërshtoi t'i jepte miratimin *Talak*-ut, siç prezantohet në këtë rast, Më tej, ajo vuri re se ligjet pakistaneze që kanë të bëjnë me ndarjen e pasurisë pas zgjidhjes së martesës, udhëhiqen nga fakti se në emër të kujt ka qenë prona; nëse ekziston një ose disa marrëveshje që e specifikojnë ndryshe, a binin në konflikt me ligjet e shtetit ku aplikoheshin. Në rast të kundërt, në mungesë të marrëveshjeve të vlefshme, ose në mungesë të dokumentit të heqjes dorë, prona martesore i nënshtrohet ndarjes së drejtë dhe të barabartë. Për pasojë, ligjet pakistaneze u pa se ishin tërësisht në konflikt me politikën publike të shtetit dhe gjykata nuk u dha asnjë “mirënjohje” atyre ligjeve.

Veç këtyre, bashkëshorti bëri një proces të pamjaftueshëm e të parregullt ndaj bashkëshortes së tij, duke shmangur një akt divorci të filluar në shtet, nëpërmjet nxitimit tek ambasada e një vendi që e njej *Talak*-un dhe, pa e njoftuar paraprakisht bashkëshorten, duke u shprehur tri herë: “Unë të ndaj...”, për t'i dhënë fund kështu martesës menjëherë, duke i mohuar bashkëshortes së tij të drejtën e pronës martesore. Prandaj, për këtë arsye shtesë, gjykatat e Merilendit nuk e njohën të kryer divorcin *Talak*.

PËRFUNDIM: THIRRJE URGJENTE JURISTËVE MUSLIMANË

Juristët muslimanë duhet të marrin një rol proaktiv për të ringjallur aplikimin e mbështetjes pas shkurorëzimit (*mut'at al-talak*), ashtu siç është vendosur qartë nga Kurani dhe nga Suneti. Ekzistojnë shumë arsye për të përforcuar aplikimin e mbështetjes pas shkurorëzimit në kohën tonë moderne. Disa jepen më poshtë:

- Është një Urdhër i Allahut, siç transmetohet në një numër vargësh në Shkrimin e Shenjtë.
- Ka qenë mbështetur dhe ilustruar nga Suneti, nga shokët e Profetit (a.s.) dhe nga pasuesit e tyre.
- Është një manifestim i rrënjosur thellë i parimit islam të drejtësisë dhe të paanësisë për të gjithë në përgjithësi dhe për gratë në veçanti.
- Është interesi më i mirë i fëmijëve të mitur, kryesisht viktimat e para të divorceve arbitrare subjektive.
- Shërben si një mjet i frenimit të të gjitha llojeve të lëndimeve ndaj të cilave mund të bien viktimë gratë e divorcuara, gra të cilat sot po bërtasin për ndihmë, por që nuk po marrin asgjë.
- Së fundmi, është një implementim i rekomandimit (*Vasijeh*) të Profetit (a.s.), bërë Umetit të tij Ditën e Arafatit, gjatë Deklaratës Ceremoniale të Profetit, e njohur si Ligjërata e Haxhit të Lamtumurës.³⁹

Përveç këtyre arsyeve, juristët muslimanë duhet të mendojnë tendencën në rritje të grave të martuara që punojnë me kohë të plotë jashtë shtëpisë së tyre, me pëlqimin e bashkëshortëve të tyre, ndërkohë që ato kujdesen edhe për shtëpinë, fëmijët dhe bashkëshortët e tyre. Në qoftë se burrat zakonisht punojnë nga tetë, deri në dhjetë orë në ditë, atëherë këto gra punojnë nga gjashtëmbëdhjetë, deri në njëzet orë në ditë.

Sipas praktikave që vazhdojnë në komunitetet muslimane, në rast divorci, të gjitha pronat dhe pasuritë e mbledhura shkojnë te bashkëshorti. A është e drejtë që t'i privosh këto gra nga e drejta e mbështetjes pas shkurorëzimit, si një e drejtë e detyrueshme nga ana islame dhe mbi bazë të marrëveshjes financiare?!

39 Muhijj al-Diin Abi Zakariyyah Jahja ibn Sharaf Al-Navavij, *Minhaxh al-Talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, përkthyer nga E. C. Howard nga përkthimi frëngjisht i L. W. C. Van Den Berg (London: W. Thacker & Co., 1914).

Në të njëjtën mënyrë, kur një grua muslimane ndërpret arsimimin e saj ose karrierën/profesionin e saj, me qëllim që të martohet dhe të kujdeset për bashkëshortin, fëmijët dhe shtëpinë, ose punon për shumë vite në aktivitetin/biznesin e bashkëshortit të saj, atëherë, a është një akt i drejtë me divorcin, që ta flakësh atë jashtë shtëpisë apo aktivitetit/biznesit dhe ta lësh pa asnjë mbështetje financiare pas shkurorëzimit dhe pa zgjidhje të çështjes së pasurisë?!

Këto çështje janë themelore dhe kritike, ndikojnë në jetët njerëzore dhe kanë pasoja shumë të mëdha. Si të tilla, unë i nxis juristët muslimanë ta përballojnë plotësisht këtë sfidë që po shfaqet, të aplikojnë paanësinë dhe drejtësinë e ligjit të Sheriatit Islam në të gjitha çështjet dhe t'i mbrojnë të gjitha të drejtat e grave.

REFERENCAT

- Ahmad, Muhammad Ibn, *Hashijat al-Dusuki Ala al Sherh al-Kabir* (Cairo, Egypt: Daar Ihja al-Kutub al-Arabijjah, pa datë botimi), vëll. 2.
- Al-Asimi, Abd al-Rahman ibn Kasim, *Hashijjat al-Raudh al-Murbi, Sharh Zaad al-Mustakni'. Botimi 4* (pa datë botimi), vëll. 6. (Autori e ka përfunduar këtë vepër në Ramazan 1440, pas Hixhrit në Rijad).
- Al-Askalaanij, *Fath al-Baari ala Sahih al-Bukharij, Book of Marriage/Libri i martesës*, (Kairo: Daar al-Rajjaan lial-Turaath), vëll. 9.
- Abu al-Fida', Ibn Kethir, *Tafsiir al-Kur'an al-Adhiim*, botimi i dytë (Damask: Daar al-Fajbah, pa datë botimi), vëll. 1.
- Ibn Tejmijjah, Tekijju al-Diin, *Mexhmu' al-Fetava* (Madinah, Arabia Saudite: Muxhama al-Malik Fahd li Tibaat al-Mus'haf al-Shariif, 1995), vëll. 37.
- Al-Meusuah al-Fikhijjah*, Ministria e Vakfit e Kuvajtit, (Kuvait: Dhaat al-Salaasil Press, 1417 H/1996), vëll. 45.
- Al-Naas, Ibn Sajjid, *Ujuun al-Athaar fii Funun al-Maghazi ua al-Shamail ua al-Sijar* (Beirut: Daar al-Agad al-Xhedidah, pa datë botimi), vëll. 1.
- Al-Navavij, Muhijj al-Diin Abi Zakarijjah Jahja ibn Sharaf, *Minhaxh al-Talibin: AManual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, përkthyer nga E. C. Howard nga përkthimi frëngjisht i L. W. C. Van Den Berg (London: W. Thacker& Co., 1914).

- Al-Kurtubij, Muhammed ibn Ahmed al-Ansarij, *Al-Xhami' li Ahkaam al-Kuran*, botimi i tretë (Beirut: Daar al-Kitaab al-Arabij, 1999), vëll. 3.
- Al-Raazij, Fakhr al-Diin, *Tefsiiir al-Kebiir* (Beirut: Daar al-Fikr, 1995), vëll. 5. Rida, Rashid, *Tafsiiir al-Manaar* (Beirut: Daar al-Fikr, pa datë botimi).
- Al-Sarkhasij, Shams al-Diin, *Al-Mabsuut* (Beirut: Daar al-Mearif, 1913), vëll. 5. Shabun, Abdu al-Kerim, *Sharh Mudauuanah al-ahuaal al-Shakhsijjah al-Magh-ribijjah* (Rabat: Maktabah al-Mearif, 1987), vëll.1.
- Al-Tabarij, Muhammed ibn Xheriir, *Xhami' al-Bejjan an Ta'viil Aaj al-Kur'an*, Ahmad Shakir, ed. (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 2000), vëll. 2.
- Al-Uani, Nashuah, *Mausuat al-Ahkaam al-Mar'ah al-Muslimah* (Damascus: Daar al-Maktabij, 2002), vëll. 2.
- Al-Zamaksharij, Abu al-Kasim Mahmuud ibn Umar, *Al-Kashshaf an hakaik al-Tanziiilua Ujun al-Akawiil fi Wuxhuuh al-Ta'viil* (Damask: Daar al-Fikr, pa datë botimi), vëll. 1.
- Al-Zuhajli, Wahbah, *Al-Fikh al-Islamij ua Adil-latuhu* (Damask: Daar al-Fikr, 1985), vëll. 7

PJESA KATËRT





10

Një Qasje Muslimane ndaj Studimeve Perëndimore rreth Islamit

Khaleel Mohammed

11 SHTATORI 2001 radhitet pa dyshim, si një nga manifestimet më të tmerrshme të terrorizmit në emër të fesë. Ajo katastrofë ka gjeneruar në një acarim të islamofobisë në Perëndim, që nuk ka ndikuar vetëm mbi median dhe mbi botën akademike, por edhe me sigurinë personale të muslimanëve. Megjithatë, nuk duhet të pretendohet se para 11 Shtatorit ka pasur ndonjë ngjashmëri tolerance për muslimanët dhe Islamin. Pozicioni i botës perëndimore, me botëkuptimin eurocentrik të saj, përmbledhej siç duhet nga një prej zërave në Enciklopedinë Britanike (*Encyclopaedia Britannica*) të vitit 1910, me titullin: “Islami është qartësisht i neveritshëm për europianët”.¹

Breza më vonë, profesor Eduard Said i Universitetit Kolumbia, ka vënë në dukje se ai nuk ka qenë në gjendje të zbulojë

1 Shih Sir Charles N. E. Eliot (ish-diplomat britanik), “Asia: History” në *Encyclopaedia Britannica*, edicioni 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), vëll. 2, f. 749-55.

asnjë periudhë në historinë europiane ose amerikane, që nga periudha Mesjetare, në të cilën Islami të mos jetë diskutuar pa pasion, pa paragjykim ose pa interesa politike.² Në botimin e tij të të njëjtit libër, në vitin 1997, ai deklaronte: “Përgjithësimet keqdashëse për Islamin janë bërë forma e fundit e pranueshme e denigrimit të kulturës së huaj në Perëndim. Çfarë thuhet për mendjen, karakterin, fenë, ose kulturën muslimane në tërësi, nuk mund të thuhet në diskutimin kryesor për afrikanët, hebrejtë, lindorët e tjerë ose për aziatikët”.³

Dikush mund të heqë nga mendja letërsinë e urrejtjes së medias popullore, me arsyetimin se një material i tillë nuk u nënshtrohet standardeve intelektuale të kërkuara të mjedisit akademik. Megjithatë, siç kanë zbuluar dy studiues të pavarur, mbulimi mediatik vërtet që ndikon çfarë ndodh në botën akademike. Në vitin 1995, profesor Khalid Blankenship vërente:

Qysh nga themelimi i saj, fusha e studimeve islame, e cila përshkruhej nga termi gradualisht i diskredituar “orientalizëm”, ka qenë themeluar me qëllimin për të krijuar kontroll nëpërmjet ditorisë. Sot, muslimanët pothuajse nuk lejohen kurrë të flasin për Islamin, përkundrazi, thirren “ekspertë” jomuslimanë me prapavijë judaike, të krishterë, sekularistë ose nacionalistë arabë, të gjithë të përzgjedhur me kujdes nga ata të cilët nuk do të devijojnë nga kuadri i opinionëve të pranueshme... Në këtë mënyrë, një profesor universiteti ka shumë gjasa që të vërejë se studentët tashmë janë plotësisht të bindur nga ajo që shfaqet në media dhe janë joperceptues të opinionëve alternative.⁴

Profesori Kevin Reinhardt i Kolegjit të Dartmouthit, i bën jehonë të njëjtës pikë, duke shënuar:

Ajo me të cilën ne po përballemi, janë problemet me ‘pseudo-njohuritë’. Të gjithë studentët që hyjnë në një orë mësimi për

2 Edward Said, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981), f. 23.

3 Po aty, f. xi-xii.

4 Khalid Blankenship, “Islamic Studies at Universities in the United States”, *Proceedings of the First Annual Symposium* (Fairfax, VA: Institute of Islamic and Arabic Sciences in America, 1993), f. 25-29.

Islamin, edhe pse deklarojnë “inJORANCËN”, përsëri ata “dinë” diçka rreth Islamit – qoftë edhe vetëm nga lajmet. Çdo njohës i Islamit është i informuar se, nëse lajmi është në *New York Daily News* (Lajmet e Përditshme të Nju Jorkut), ose në *National Public Radio* (Radio Publike Kombëtare), ai (Islami) është negativ, i dhunshmi, injoranti që karakterizojnë imazhet dhe zërat e prezantuara në media si cilësi muslimane. Historia e shfytëruar ose e vjetruar, përmbledhje të komplotuara të besimeve dhe të praktikave – të gjitha këto janë të thurura me neveri, mospëlqim dhe me egërsi. Prapëseprapë, në fund të fundit, ky është më pak një problem fakti sesa ndjenje: studentët vijnë me një plejadë termash, kryesisht negative, të cilat grumbullohen rreth nocionit të Islamit, kështu që fjalë të tilla si “terrorist”, vijnë natyrshëm dhe pa menduar, kur ata i përgjigjen një pyetjeje provimi rreth, le të themi, sektit të *havarixhëve*.⁵

Duke parë këtë lidhje shkatërruese ndërmjet medias popullore të lajmeve dhe botës akademike, në një Amerikë që është rrethuar nga një nacionalizëm i zellshëm, i karakterizuar nga islamofobia më tinzare, është e lehtë të kuptohen përgjithësimet trashanike dhe thjeshtimet mbi Islamin. Kjo situatë është përkeqësuar nga pretendimi i disave që shikojë një prirje pro-islame në komunitetin akademik. Siç ka zbuluar Qendra për Islam dhe Politikë Publike (CIPP), një qendër mendimi në Merilend, ekziston një debat i vazhdueshëm me pretendime të kundërta, ku njëri pozicion pohon se studimi i Islamit është molepsur me paragjykime anti-muslimane dhe opinioni tjetër pohon se institucionet akademike të (Lindjes së Mesme dhe të) Studimeve Islame në Shtetet e Bashkuara kanë qenë pro-islame.⁶

Ithtarët e pozicionit të dytë, do të donin prej nesh, që të besojmë se Bashkësia e Studimeve të Lindjes së Mesme (MESA),

5 Kevin Reinhardt, “On the ‘Introduction to Islam’”, në *Teaching Islam*, ed. Brannon Wheeler (Oxford and New York: University Press, 2003), f. 22-45.

6 Center for Islam and Public Policy, “Project Executive Summary: the State of Islamic Studies in American Universities: Project Executive Summary”, dhjetor 2007.

organizata më e madhe amerikane e anëtarësisë së studiuesve, vepra e të cilëve mund të klasifikohet mes atyre që kanë të bëjë me Lindjen e Mesme, është fajtores për “korrektesë politike” dhe “mosvëmendje ndaj Islamit radikal”. Profesori Bernard Luis dhe Fouad Axhami kanë themeluar Bashkësinë e Studimeve të Lindjes së Mesme dhe Afrikës (ASMEA), midis të tjerash, “për të studiuar ato elemente të Islamit dhe të Lindjes së Mesme, që le-xuesit e MESA-s i injorojnë ose i minimizojnë”.⁷

Projekti i CIPP-it ka bërë disa sugjerime të thella dhe të mprehta për zgjidhjen e situatës, duke përfshirë edhe financimin e studimeve dhe të katedrave të pozicioneve islame në universitetet amerikane.⁸ Në këqyrjen e historisë së studimeve islame në Amerikë, CIPP-i zbuloi se ajo disiplinë ishte themeluar kryesisht në formën e studimeve rajonale, për të trajnuar ekspertë që mund të pretendojnë pozita udhëheqëse në sektorët qeveritarë, universitarë dhe të korporatave me fokus mbi zhvillimet moderne islame.⁹ Studimi i CIPP-it, me gjithë forcën bindëse të tij, ishte disi me të meta. Ndërsa iu adresua ndryshimeve të supozuara ndërmjet qasjes europiane dhe asaj amerikane, ai nuk vuri re faktin se tekstet dhe teoritë thelbësore për studime të tilla kryesisht kanë qenë produkt i *Islamwissenschaft* (studimeve islame) – një formulim gjerman që e paraqiti Islamin *ab initio* (nga fillimi) si të huaj, të prapambetur dhe fe e ideologji anti-perëndimore.

Gjeneza e *Islamwissenschaft* tregon negativitetin e tij embrional dhe studiuesit muslimanë kanë kontribuar për gjendjen

7 Cinnamon Stillwell, “Truth about Islam in Academia?”, *Front Page Magazine*, 2 korrik 2008. <http://www.campus-watch.org/article/id/5325>. Termi “përplasje e qytetërimeve”, që aq shumë i atribuohet Samuel Huntingtonit, në të vërtetë, është sjajar nga Bernard Lewis në artikullin e tij të vitit 1990, në “The Roots of Muslim Rage – Rrënjët e Zemërimit Musliman”, në *The Atlantic Monthly*. Gjetet në <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/4/>. Në një leksion në Philadelphia, në vitin 2003, ai e refuzoi konceptin, duke argumentuar se qytetërimet nuk janë qeveri dhe nuk bëjnë politika të jashtme.

8 CIPP, “Policy Recommendations” (Working Draft), korrik 2007.

9 “Project Executive Summary”, në *Proceedings of the First Annual Symposium*, 1993, f. 25-29.

negative të punëve, duke neglizhuar studimin e teorisë fetare perëndimore, terminologjinë dhe studimin e feve të tjera ibrahimike. Për pasojë, ata u kanë lejuar personave të huaj të bëjnë krahasime të gabuara dhe të dyshimta të Kuranit me Shkrimet e tjera të Shenjta. Duke mos zhvilluar një themel në studimet fetare dhe aftësinë për të strukturuar një terminologji të përshtatshme, ata shpesh bien pre e përdorimit të termave me ndërtim jomusliman, nënçmuese dhe politike, të sajuara në një kuadër fetar, duke përforcuar imazhet negative të Islamit. Më poshtë gjenden disa shembuj të problemit, pasi ai ka të bëjë me Kuranin dhe me idenë e “huazimit” të tij. Duke u fokusuar në analizën e rrëfimit, studiuesit muslimanë mund të hedhin poshtë disa nga idetë e gabuara dhe të luajnë një rol domethënës në largimin e imazheve negative të fesë së tyre.

Ndryshe nga situata kur Eduard Said bëri kritikën e tij dërrmuese, në vitin 1981, profesorët muslimanë janë tashmë pjesë e departamenteve fetare në shumë universitete dhe dikush mund të presë që trajnimi dhe të kuptuarit akademik të besimit të tyre do të drejtohen kah prezantimi më i mirë i Islamit. Kjo pritshmëri, gjithsesi, dështon për arsyen e thjeshtë, se ekziston një shkëputje e madhe ndërmjet studimeve islame dhe atyre fetare. Studimet islame mbulojnë një gamë të madhe temash, duke përfshirë politikën, ekonominë, fenë, misticizmin dhe biografitë. Rezultati përfundimtar është se shumë “muslimanë” të punësuar në departamente të ndryshme të fesë, nuk janë specialistë të fesë dhe, si të tillë, në përgjithësi ata nuk janë njohur me teorinë dhe me terminologjinë fetare. Edhe nëse një profesor ka pasur një sfond nga ndonjë departament i fesë në një universitet islamik të Lindjes së Mesme, qasja e tij/e saj ndaj Shkrimit të Shenjtë është kundër normës së studimeve fetare.¹⁰

10 Për një analizë veçanërisht të mirë të kësaj, shih Jane Dammen McAuliffe, “Disparity and Context: Teaching Quranic Studies in North America”, in *Teaching Islam*, ed. Brannon Wheeler (Oxford & New York: Oxford University Press, 2003), f. 94-107. Në këtë artikull autori analizon një pëvojë të një klase mësimi në Jordani, me atë të qasjeve perëndimore.

Përveç çështjes themelore, është edhe problemi i shtuar, se disa profesorë muslimanë as nuk janë trajnuar në studimet islame. Ata janë bërë lektorë për temën sepse janë arabë, ose sepse pretendojnë se mund të japin mësim islame. Në shumë raste, ata as nuk dinë arabisht dhe, për pasojë, mund ta keqkuptojnë ose ta keqinterpretojnë Islamin.¹¹ Një nga problemet më të ngutshme është se shumë profesorë muslimanë sjellin paragjykimet e tyre sektare, ose të bazuara në besim dhe nuk i trajtojnë temat e tyre në mënyrë objektive. Kjo është çështje veçanërisht e mprehtë, përderisa protokoli akademik në institucionet laike kërkon që një profesor të japë mësim në mënyrë objektive. Megjithatë, ashtu siç vë në dukje Yushau Sodiq, është e vështirë për profesorët muslimanë, që ata të shkëputen plotësisht nga paragjykimi fetar.¹² Kjo nënkupton se profesorët muslimanë, përveç paragjykimet të tyre në lidhje me fenë e vet (duke harruar faktin se ata ankohen për paragjykimet kundër Islamit nga profesorët jomuslimanë), japin gjykime të papërshtatshme për sektet të cilave nuk u përkasin shumica, të tilla si Shi'itët, Ahmedinët, Zejdinët etj.

Shkoqur, ekziston një nevojë e madhe për përmirësim në studimet islame si një disiplinë brenda fesë dhe mbi këtë çështje janë kryer një sërë studimesh. Riçard Martin shkroi *Qasje ndaj Islamit në Studimet Religjioze*, në vitin 1985, duke dhënë pikëpamjet e një numri studiuesish muslimanë dhe jomuslimanë.¹³ Instituti për Shkencat Islame dhe të Arabishtes në Amerikë (IIASA), i sponsorizuar nga Arabia Saudite, mbajti simpoziume të përvitshme mbi këtë çështje, në vitet 1993-1995.¹⁴ Profesori Branon Uiller i Kolegjit të Bardit ka redaktuar një vëllim që ka

11 Yushau Sodiq, "Teaching Islamic Studies in American Universities", *Proceedings of the First Annual Symposium*, 1993, f. 21-24.

12 Po aty.

13 Richard Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985).

14 Botuar në vëllime të veçanta si "Proceedings of the First, Second and Third Annual Symposium" (IIASA Research Center: Fairfax, VA 1993-5).

qenë rezultat i hulumtimit të MESA-s me shumë specialistë të shquar, mbi metodat për integrimin e studimeve islame në studimin e përgjithshëm të fesë.¹⁵

QASJA ISLAMWISSENSCHAFT

Studimi i fesë në Gjermaninë e post-Rilindjes filloi si *Religionwissenschaft*, i cili më pas lindi nëndisiplinat e *Wissenschaft des Judentums* dhe *Islamwissenschaft*. Megjithatë, do të ishte gabim të mendohej se ndryshimi i vetëm ndërmjet nëndisiplinave është feja nën fokus. Ndërsa johebrejtë nuk luajtën ndonjë rol në *Wissenschaft des Judentums*, ajo ishte pikësëpari një ide e hebrenjve, ndërsa *Islamwissenschaft* u dizejnuar nga jomuslimanët, duke u mohuar muslimanëve çdo rol, çfarëdo qoftë. Ashtu siç e ka shpjeguar Profesor Amos Funkenstein, *Wissenschaft des Judentums* “besnikërisht reflektoi dëshirat dhe vetë-imazhin e hebrenjve të shekullit XIX, të cilët digjeshin për emancipim, zotërimi i të ‘hutuarve të të gjitha kohërave’”.¹⁶

Emrat më të shquar të lidhur me *Islamwissenschaft*-in e hershëm janë jomuslimanë, ndërmjet tyre Georg Freytag, Antonie Isaak, Silvestre de Saki, Abraham Geiger, Gustav Veil, Theodor Noldeke, Aloys Sprenger dhe Ignaz Goldziher. Që të gjithë ishin jomuslimanë dhe aplikuan këndvështrimin e atëhershëm snob orientalist në ekzaminimin e Islamit. Nuk ekziston asnjë e dhënë për asnjë studiues musliman, që të ketë qenë lidhur realisht me formimin fillestar të këtyre trajtimeve perëndimore. Fazlur Rahman, në pjesën e fundit të shekullit XX, ka qenë personaliteti i parë i shquar musliman që ka sfiduar opinionet dominuese.¹⁷

15 Brannon Wheeler, ed. *Teaching Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2003).

16 Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1993), f. 19.

17 Shih Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

Një nga tezat e diplomës më të famshme të hershme mbi Islamin, përfunduar në vitin 1833, në Universitetin e Marburgut, ka qenë teza e Abraham Geiger, e titulluar *Was Hat Mohammad aus dem Judenthume aufgenommen?* (Çfarë ka marrë Muhamedi nga Judaizmi?) Desertacioni u zhvillua nga prezantimi i Geigerit në një konkurs të sponsorizuar nga një prej islamofobëve më të shquar të kohës, Profesor Georg Vilhelm Freytag, i përkëdheluri i arabologut francez, Antoine Isaak Silvestre de Sacy. Studimi i mëvonshëm do të gjente një numër problemesh në formulimet e Geigerit.¹⁸ Ai punoi gjatë mbi idenë e huazimit masiv të Islamit nga Judaizmi, duke mos e konsideruar aspak idenë e origjinës së përbashkët dhe të lidhjeve të lashta ndërmjet hebrenjve dhe arabëve – një teori e cila ishte avancuar më tej nga një bashkëkohës i tij, Heinrik Evald. Geiger, për shembull, shpesh parashtroi gjoja huazime kuranore nga Midrashi i Pirqe de Rabbi Eliezer (Koment biblik i Rabinit Eliezer – shën. i red), duke mos kuptuar se ky dokument është hartuar pas ardhjes së Islamit (rreth shekujve 8-9 e.s. – shën. i red.).¹⁹ Pikëpamjet e Geigerit për Islamin janë me të vërtetë problematike, kur dikush reflekton mbi disa mendime të tij, të tilla si: “Vështirë se ekziston një fjalë për ‘i shenjtë’ në gjuhën arabe”.²⁰ Duke vlerësuar Muhamedin (a.s.), ai duket se nuk ka shfrytëzuar plotësisht burimet origjinale, por ka preferuar më tepër të mbështetet tek Aloys Sprengeri, si “gjurmues i hollësishëm dhe kompetent”. Për pasojë, e përshkruan Muhamedin (a.s.) si person që ka “devotshmëri me tradhti”.²¹

Geigeri, një rabin dhe historian, para së gjithash, shkroi qartësisht si një hebre për të sjellë reformë dhe për t’iu kundërvënë

18 Shih Norman Stillman, “The Story of Cain and Abel in the Qur’an and the Muslim Commentators: Some Observations”, *Journal of Semitic Studies*, 1974, vëll. 19, f. 231-239.

19 Po aty.

20 Abraham Geiger, *Judaism and its History* (New York: The Bloch Publishing Company, 1911), f. 250. Përmbledhja e tij është mjaft e habitshme dhe ngre pyetjen sa thellë është trajnuar ai në gjuhën arabe. Fjala hebraisht *Qoddesh* është e të njëjtit burim me fjalën arabisht “Kuddus”.

21 Po aty, f. 254.

ndjenjave mbizotëruese anti-hebreje. Në studimin e saj mjeshtëror të Geigerit, Susannah Heschel ka theksuar se, gjatë Mesjetës, ka ekzistuar një praktikë e zakonshme anti-semite për ta fajësuar Judaizmin për lindjen dhe ngritjen e Islamit. Qasja e Geigerit nuk ishte për të mohuar ndonjë gjë prej kësaj, por për të treguar me mjeshtëri, se në vartësinë e tij nga tradita hebreje, Islami ishte totalisht një sajesë njerëzore dhe absolutisht jo original.²² Çdo gjë e mirë që shtrihet në Islam, ka ardhur nga Judaizmi dhe çdo e keqe ka buruar nga prapambetja e trashëguar e Muhamedit dhe e arabëve të tij.²³ Duke u bazuar në shkrimet e Geigerit, deri kur Riçard Belli parashtroi idetë e origjinës kristiane (të Islamit),²⁴ studiuesit gjermanë e pagëzuan Islamin si *Schmarotzergewächs* (një rritje parazitare jashtë Judaizmit).²⁵ Duke u fokusuar në rrëfimet e tij për hebrej që kanë vuajtur në duart e muslimanëve, Geigeri shpresonte të tregonte se edhe për të krishterët, edhe për hebrejntë, Islami ishte armiku i përbashkët.

Islamwissenschaft u zhvillua në këtë mjedis intelektual, në të cilin u ushqyen idetë mbizotëruese akademike perëndimore mbi Islamin. Ndërsa Geigeri e prezantoi Islamin në një pikëpamje negative, ai ishte kritik i shumë aspekteve të Judaizmit dhe praktikave tradicionale. Geigeri dhe një numër studiuesish hebrej ishin në gjendje që, nëpërmjet qasjes së tyre studimore, të ripërcaktonin në shumë mënyra trajtimet për studimin e Judaizmit. Sigurisht, demonizimi i hebrejve dhe i Judaizmit vazhdoi për një kohë të gjatë edhe më vonë, por kontributi i Geigerit dhe i kolegëve të tij mund të nderohet sot për gjendjen e studimeve hebreje në universitetet perëndimore.

Ndërsa fusha e studimeve fetare ka evoluar jashtëzakonisht shumë dhe qasja e hapur kritike ndaj Islamit është braktisur në

22 Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), f. 59.

23 Abraham Geiger, *Judaism*, f. 253-255.

24 Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Cass, 1968).

25 Susannah Heschel, *Abraham Geiger*, f. 59.

një masë të madhe, teoritë dhe tekstet më të konsultuara në studimet perëndimore të Islamit përgjithësisht akoma bazohen në shkrime të studiuesve të cilët, me ose pa dijeni, kanë sajuar terminologji problematike. Ndërmjet këtyre terminologjive, janë fjalë të tilla si “fundamentalist”, “radikal” dhe “i moderuar”, tri nga emërtimet më të përdorura si në librat akademikë, ashtu edhe në ato popullore. Nuk është shënuar asnjë vijë kufitare e besueshme për të treguar ndryshimin e saktë ndërmjet fundamentalistëve, të moderuarve, radikalëve, normatives dhe militantëve. Megjithatë, disa kanë marrë si të mirëqenë se afërsisht 10 deri në 15 për qind e popullsisë totale muslimane është militante.²⁶

Sot, “fundamentalist” është një term ombrellë për të treguar gjithçka, që nga tradicionalistët kokëfortë e deri tek ekstremistët militantë anti-amerikanë. Termi është pështjellues, pasi formimi fillestar lindi brenda një botëkuptimi protestant kristian që iu kundërvu pikëpamjeve liberale sekulare. Shumë muslimanë, pa e njohur gjenezën e fjalës në përdorimin e saj amerikan dhe negativizmin e saj aktual, vullnetarisht do ta kishin identifikuar me ekuivalentin e lavdërueshëm arabisht *usulij*, i cili tregon besnikëri ndaj burimeve islame, pa asnjë notë të anti-modernitetit dhe të politikës. Atëherë, të përdorësh fundamentalizmin në ligjërimin fetar dhe politik dhe ta aplikosh etiketimin pa dallim, është baras me “lëvizje të farkëtuara në kontekste historike dhe politike rrënjësisht të ndryshme dhe i fsheh ndryshimet e tyre doktrinare, duke përfshirë edhe vendin e dhunës në doktrinën fetare”.²⁷

Termet “fundamentalist”, “radikal” dhe “i moderuar” janë menduar për të polarizuar dhe për të vendosur etiketa që mund të jenë tmerrësisht mashtruese. Qysh kur presidenti Bush i shpalli luftë terrorizmit, me “Islamin radikal” si armik, asnjë musliman që mendon drejt, nuk do ta përdorte termin në vetë-përshkrimin

26 Iftikhar Malik, referring to Daniel Pipes in *Crescent Between Cross and Star* (London and Karachi: Oxford University Press, 2006), f. 134.

27 Mahmoud Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim* (New York, Pantheon Books 2004), f. 34-37.

e tij, por në vend të kësaj, ai do ta drejtonte atë për të identifikuar një kundërshtar. Kur muslimanët përdorin këto etiketime përçarëse dhe denigruese, ata u mbyllin portat të gjitha formave të ligjëritimit kuptimplotë ndërfaqetare. Përdorimi i këtyre termave i identifikon ata me njerëzit që vet ata i kanë etiketuar me aq nënçmim, megjithëse ndonjëherë gabimisht, sikur janë armiqësorë me vetë fenë e tyre dhe me bashkëfetarët e tyre. Ata që janë identifikuar si “fundamentalistë” dhe “radikalë”, do të ishte korrekte të thuhej se përdoruesit e etiketimeve të këtilla, ndërkohë që janë muslimanë, janë shpesh produkte të mendimit të orientalistëve perëndimorë.²⁸ Askush nuk dëgjon që përshkrime të tilla të aplikohen nga të krishterët dhe hebrenjtë për veten e tyre. Në vend të kësaj, njeriu dëgjon terma të tillë si ortodoks, reformë, riorganizues, konservator dhe i rilindur, ku asnjëra prej tyre nuk është projektuar për të nënkuptuar një imazh negativ për tjetrin.²⁹ Duke u prezantuar në konferenca nga jomuslimanët si një musliman “i moderuar”, është një përshkrim që i mendon muslimanët e tjerë të cilët nuk ndajnë të njëjtën pikëpamje, si fanatikë të tepruar.³⁰

DISIPLINA E NARRATOLOGJISË (TREGIMTARISË) KRAHASUESE

Aktualisht, ekzistojnë më shumë se 1000 studentë të departamenteve dhe programeve për studimin e fesë në Amerikën

28 For a critique of this, see Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), f. 251-252.

29 Unë jam i vetëdijshëm për termin *fundamentalist* në ligjërimin kristian. Gjithsesi, ai term ka qenë formuluar nga ata që kanë dashur ta identifikojnë veten se janë konservatorë dhe kundërshtarë të sekularizmit (teori që mohon ndërtimin e moralit dhe edukimit në baza fetare) dhe mendimit liberal, siç u vu në dukje më parë. Sot ai përdoret, pikë së pari, si një formë ‘tjetërsimi’.

30 Shih Khaleel Mohammed, “The Art of Heeding”, *Interfaith Dialogue at the Grass Roots*, Rebecca Kratz Mays, ed. (Philadelphia: The Ecumenical Press, 2008), f. 75-86.

e Veriut.³¹ Ndryshimi në politikat e imigrimit në Kanada dhe në Shtetet e Bashkuara ndryshoi edhe demografinë fetare, me një ndryshim proporcional demografik në universitete, deri në pikën ku muslimanët janë një prani e dukshme në shumicën e universiteteve, si studentë dhe si trupë pedagogjike.³² Prania e trupës pedagogjike muslimane, gjithsesi, për arsyt e përmendura më sipër, nuk ka çuar në ndonjë ndryshim të dukshëm në qasjen ndaj Islamit.

Përderisa studimet islame nuk udhëhiqen nën mbrojtjen e studimeve fetare, “specialistët” muslimanë që udhëheqin studimet kuranore, shpesh e bëjnë një gjë të tillë pa njohuri të koncepteve perëndimore (dhe të fjalorit përkatës) të interpretimit. Edhe kur profesorët muslimanë e trajtojnë temën e tyre nga perspektiva e fesë, prezantimet e tyre kërkojnë të përqendrohen në periudhën paramoderne. Dikush dëgjon për interpretimin e Al-Tabariut, të Al-Zemakhsheriut dhe të një morie dijetarësh klasikë, por vërtet, rrallë dëgjon dikush për ligjërimin modern të Muhamed Al-Ghazaliut ose të Taha al-Alvani. Nuk ekziston një qëndrim shmangës total ndaj emrave modernë. Megjithatë, fatkeqësisht studime të tilla moderne përfaqësojnë vetëm ato që mund të hulumtohen për fanatizmin dhe antipatinë ndaj Shteteve të Bashkuara, ku shembull tipik është Jusuf Al-Karadavij, më famëkeq për *fetvan* e tij në lidhje me sulmet vetëvrasëse me bomba, sesa për librin e tij novator *Al-Halal ua al-Haram*.

Profesorët muslimanë mund të humbasin kohë, duke debatuar mbi burimin Hyjnor të Kuranit (një koncept i cili nuk mund të provohet në një forum akademik), por ata nuk mund të shpjegojnë ndryshimin ndërmjet rrëfimeve biblike dhe kuranore, përveçse në një mënyrë e cila i mvesh korrupsionin versionit biblik. Kjo sigurisht që anashkalon idenë e kanonizimit (ligji i

31 Brannon Wheeler, *Teaching Islam*, parathënia.

32 See Jane Dammen Mc. Auliffe, “Teaching Qur’anic Studies in North America”, *Teaching Islam*, f. 94-107.

kishës) dhe faktin se një kanonizim i tillë në mënyrë arbitrare ka pranuar dhe ka refuzuar libra. Në trajtimin e rrëfimeve kuranore përballë versioneve biblike, një studiues i Islamologjisë duhet të zotërojë një sfond të mirë mbi formimin e kanoneve judaike dhe kristiane, me qëllim që të provojë çdo krahasim të rrëfimeve.

Nëse një profesor do të prezantonte një fe të caktuar, duke përdorur një terminologji dhe një zhargon specifik për fenë, kjo do të çonte në një komunikim më të mirë me studentët që janë specialistë në atë fushë. Për shumëkënd, kjo akoma duket një ide e vështirë për ta rrokur, se muslimanët mund të jenë sociologë dhe studiues të fesë dhe mund ta prezantojnë fenë e tyre me objektivizëm. Një nga pengesat doktrinare që paraqitet për muslimanët praktikantë në botën akademike, është se dija perëndimore e shikon Shkrimin e Shenjtë si tekst dhe, për pasojë, të nënshtruar ndaj të njëjtave kritere ekzaminimi si çdo libër tjetër i shkruar (nga dikush). Si të tillë, ata shpesh janë në hall të madh për të kuptuar terminologjitë e importuara nëpërmjet studimeve ndërdisiplinore, ose nga brenda studimeve fetare.

Shembuj të termave të tillë janë logocentrizmi, fallocentrizmi, kritika e përgjigjes së lexuesit, preterizmi, falsiteti emocional, falsiteti i qëllimtë, rrethi hermeneutik dhe teoria e Urdhrit Hyjnor; këto sa për të përmendur pak prej tyre.³³ Mjerisht, dijetarët muslimanë, si klasikët, ashtu edhe modernët, i kanë diskutuar shumicën e këtyre ideve, megjithëse nën terma të ndryshme. Kur prezantohen idetë e tyre, gjithsesi, në qoftë se studiuesi nuk e di termin perëndimor, atëherë ai/a jo nuk mund të heqin paralele dhe të bëjnë krahasimet e nevojshme.

Kundërshtimi i muslimanëve të Mesjetës së vonshme ndaj *Israilijateve* (rrëfenjave judaike kanonike ose jokanonike) ka vazhduar përgjatë shekujve dhe, si i tillë, shumë studiues zgjodhën që të

33 Shumë nga këto terma mund të gjenden drejtpërdrejt në internet ose në Ross Murfin and Supriya Ray, *The Bedford Glossary of Critical and Literal Terms* (Boston and New York: Bedford Books, 1997).

mos hulumtojnë testamentet hebreje dhe kristiane, pavarësisht asaj çfarë mund të duken si porosi kuranore.³⁴ Kjo do të thotë se, për pasojë, një pakicë janë të pajisur në mënyrë të përshtatshme për të rrëzuar teorinë që është akoma sunduese, teoria e huazimit e cila fitoi famë me tezat e Abraham Geigerit. Kjo ide supozon që rrëfimet e përbashkëta në fetë ibrahimike i bën materialet e supozuara më të hershme si normative dhe më të vonshmet si të prejardhura. Uilliam Sandmel ka përdorur termin “paralelomania” për ta shpjeguar këtë koncept duke e përkufizuar atë si “teprimi ndërmjet dijetarëve i cili, së pari, i tejkalon ngjashmëritë e supozuara në fragmente, pastaj vazhdon të përshkruajë burimin dhe degëzimin, sikur po nënkupton lidhjen letrare e cila rrjedh në një drejtim të pashmangshëm ose të paracaktuar”.³⁵

Merilyn Ualdman pohon se një kompliment i mirë për çështjen e ndikimit dhe të studimeve të transmetimit gjendet në disiplinën e narratologjisë (tregimtarisë), ku dikush mund të identifikojë materialin “biblik” në Kuran për të sqaruar jo vetëm lidhjen e Biblës me Kuranin, por edhe vetë artin e tregimtarisë kuranore.³⁶

Teoria e huazimit është problematike, sepse ajo nuk llogarit devijimin ndërmjet elementeve të disa rrëfimeve kuranore dhe biblike dhe, si e tillë, ka pasur një përfundim të nxituar, se versionet kuranore kanë qenë deri diku keqinterpretimet e Profetit (a.s.). Ndodhia e Merjemes në Kuran e ilustron këtë arsytetm të gabuar dhe zhgënjyes në të njëjtën kohë pasi disa kanë menduar se autori i Kuranit ka bërë një gabim historik, kur i është drejtuar Merjemes si “motra e Harunit”.³⁷ Szhvarzbaum ka thënë: “Ne nuk duhet të harrojmë se Muhamedi rrallë ritregon me saktësi çfarë ai ka dëgjuar nga këshilltarët dhe informuesit e tij. Shumica e copëzave të

34 Si në Kuran (16:43); (21:7).

35 ⁴⁰⁵ William Sandmel, “Parallelomania”, *Journal of Biblical Literature*, nr. 81, vëll. 1, mars 1962, f. 1-13.

36 Shih Marilyn Waldman, “New Approaches to “Biblical” Materials in the Qur’an”, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, William Brinner and Stephen Ricks, eds. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986), f. 47-64.

37 Kuran, 19:28.

informacionit që ai ka marrë gojarisht nga informuesit e tij hebrej dhe të krishterë..., janë mpleksur në mendjen e tij...”³⁸

Ideja e rritjes së Merjemes në tempull nuk gjendet në ungjijtë kanonikë, përkundrazi, në Protoevangelium^{39*} ose në Proto-ungjillin e Jakobit, një vepër e mesit të shekullit të dytë, e cila emërton Joakimin dhe Anën si prindërit e Merjemes.⁴⁰ Ndërkohë që shumë muslimanë mund të ishin të gëzuar të pranonin këtë prejardhje të supozuar, nën argumentimin se, për pasojë, ai provon se historia nuk është një sajesë kuranore, porse ajo ka ekzistuar në një fazë të hershme, një lexim tërësor i dokumentit tregon një numër linjash ndarëse nga rrëfimi kuranor. Vetëm njohja e lidhjes së afërt ndërmjet fjalës arabisht *nadhartu*⁴¹ dhe termit hebraik *nazir*⁴² i jep një kuptim të thellë kuptimi ndodhisë, një kuptim që nuk deshifrohet lehtë nga Protoevangeliumi. Në Kuran, nëna e Merjemes ia dedikon fëmijën e saj Zotit dhe Zoti i përgjigjet lutjes së saj. Duke pasur në mendje ritet e pastërtisë së asaj kohe, nëna (Ana) mendon se fëmija do të jetë djalë, pasi një femër, për shkak të menstruacioneve, do ta ndoste tempullin, gjë e cila sqaron thirrjen e saj, se ajo kishte lindur një vajzë së cilës i vjen përgjigja në *ajetin* kuranor: “Sigurisht që mashkulli nuk është si femra”.⁴³ Pa këtë kuptim, njeriu është i detyruar të shohë përshtatshmërinë e *ajetit* në kontekst.

38 Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-biblical Legends in Islamic Folk-Literature* (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982), f. 99. Shih gjithashtu <http://www.answeringslam.org>.

39 * Protoevangelium: Titull modern i një ungjilli apokrif që njihet si Libri i Jakobit (i Riu). Dëshmon për përkushtimin e hershëm ndaj Marisë dhe daton nga shekulli i dytë. Shih: <https://www.catholicculture.org/culture/library/dictionary/index.cfm?id=35865>. (Shën. i red.)

40 Bart Ehrman, *Lost Scriptures* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), f. 63.

41 Kuran, 3:35.

42 Një individ i cili ka qenë i pëkushtuar ndaj një shërbimi të shenjtë të veçantë, nëpërmjet një betimi të bërë nga vetë personi, ose nga një prind. Shih “Nazirite” në *Oxford Companion to the Bible*, Bruce Metzger and Michael Coogan, eds. (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), f. 552.

43 Kuran, 3:36.

Veç kësaj, *ajeti* tregon se Zoti nuk lejon diskriminim gjinor në çështjen e adhurimit, një temë kjo e parashikuar në Kuran.⁴⁴ Protoevangeliumi nuk e cek këtë aspekt të tregimit, duke na bërë të besojmë se qysh nga ngjizja, Ana do të mirëpriste një fëmijë të cilësdo gjinie që të ishte,⁴⁵ pavarësisht asnjë rasti të raportuar të një femre nazirite në historinë biblike. Këtu e shikojmë pse versionin kuranor është domethënës dhe pse historia e lindjes së Merjemes do të ishte kuptimplotë, duke pasur parasysh mospërfilljen e arabëve për fëmijë vajza asokohe.⁴⁶ Edhe atëherë, Protoevangeliumi është provuar si më i vjetër se Kurani dhe atribuimi i origjinës së rrëfimit kuranor te dokumenti i vjetër është qartësisht problematik.⁴⁷

Në rastin më të mirë, njeriu mund të debatojë për një marrëdhënie të nënkuptuar, nga ku Kurani pretendon se lexuesit e tij e njohin disi versionin e Protoungjillit (ose versione që kanë qenë të ngjashëm në përmbajtje dhe nuk na kanë arritur ne). Të cilësosh si origjinë një dokument judeo-kristian të shkruar, nënkupton, gjithashtu, se ngjarjet e përshkruara në Bibël ose në literaturën judeo-kristiane joarabe janë versionet e vetme dhe më të vjetra, prej të cilave duhet të jenë nxjerrë të gjitha të tjerat. Megjithatë, fjalori dhe përshkrimi brenda Kuranit duket se e hedhin poshtë një ide të tillë: çështja e rrëfimeve arabe evidentohet qartë nga Kurani, ku ai përshkruan se si disa bashkëkohës të Profetit Muhamed (a.s.) u janë referuar atyre rrëfimeve si *esatiirul-ewelin* (përralla të popujve të lashtë).⁴⁸ Në trajtimin e kësaj çështjeje Fazlur Rahman në mënyrë bindëse ka shtruar idenë se vargjet kuranore paraqesin njohuri mjaft të sistemuara të asaj që emërtohet si material biblik.⁴⁹

44 Theksuar më tej në Kuran, 3:195.

45 Në *The Protevangelium of James: The Birth of Mary*: 4.

46 Kuran, 16:58; 81:8.

47 Një artikull tjetër i shkëlqyer për përgënjeshttrimin e paralelomanisë është libri i Brannon Wheelerit "The Jewish Origins of Q 18:65-82? Reexamination of Arent Jan Wensinck's Theory," *Journal of the American Oriental Society*, 1998, vëll. 118, nr. 2, f. 153-171.

48 Kuran, 27:68.

49 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), f. 150-161.

Që Kurani duhet t'i japë një figure judeo-kristiane një nderim të tillë, është një fakt i hamendësuar shpesh në diskutimet ndërjetare dhe sigurisht që e veçon Kuranin nga dokumentet më të vjetra ibrahimike, në kushtet e pluralizmit dhe të përfshirjes. Sigurisht që pjesëmarrësit modernë ndërjetarë shpesh tërheqin vëmendjen për faktin se Merjemja është e vetmja grua e referuar me emër në Kuran dhe se ajo ka një kapitull të titulluar sipas emrit të saj. Ndërsa një analizë më e thellë e asaj që sapo u diskutua, gjithsesi shpesh mungon.

Duke dështuar të familjarizohen vetë me materialin biblik dhe me teoritë e fesë që u përkasin atyre, muslimanët shpesh janë të paafte të bëjnë lidhjet ndërtekstuale. Rrëfimi i shkatërrimit të Sodomës dhe të Gomorrës është një shembull i mirë. Në Biblën hebreje, Ibrahim i lutet për popullin e Lutit, duke e prezantuar çështjen e tij deri në atë pikë, sa që në vargjet e fundit të Gjenezës 18, do të dukej sikur, në qoftë se do të ekzistonin vetëm dhjetë njerëz të mirë aty, atëherë qyteti do të ishte kursyer nga Ndëshkimi Hyjnor. Në qoftë se lexuesi i Kuranit sjell detajet e këtij rrëfimi (jo të dhëna në Kuran), kur meditojmë vargjet (11:70-74), atëherë pyetja e Lutit në vargun (11:78) mund të perceptohet ashtu siç është në të vërtetë: jo thjesht një lutje, por përpjekje për të evokuar një veprim të posaçëm në përgjigje të një Premtimi Hyjnor.

Në orët e mësimi mbi temat krahasuese të feve ibrahimike studentët asnjëherë nuk kanë ngurruar të vënë re ndryshimet që kanë gjetur në studimin e vargjeve kuranore, kur ato merren bashkë me leximin e materialit biblik përkatës. Zoti gjykues, i ashpër, grindavec i Islamit, i Cili është krijuar në imagjinatën e orientalistëve perëndimorë (dhe deri në një farë shkalle, në disa perceptime muslimane), është në fakt një Zot Falës dhe i Dhembshur, pra sigurisht, shumë më Paqësor sesa perëndia që urdhëron therjen e një burri, të një gruaje dhe të një fëmije në disa vargje të Biblës.

Një studim i historisë së krijimit nga të dy tekstet e tregon qartë këtë. Në versionin biblik, është Eva/Havaja ajo që ka devijuar dhe që e largon edhe Adamin/Ademin nga Rruga e Drejtë. Ata të dy mallkohen dhe fati i tyre janë vuajtjet. Në kontrast, në Kuran të dyja palët janë njësoj bashkëfajtorë dhe të dy falen. Nëpërmjet studimeve të tilla, dikush mund të thellohet në studimet e evoluimit të Sheriatit dhe të nxjerrë në pah, se shumë nga idetë e Sheriatit në fakt, janë rezultat i arsyes njerëzore dhe jo i Dekretit Hyjnor. Ka ardhur koha që profesorët muslimanë të shkunden nga kompleksi i inferioritetit të përdorimit të teksteve të autorëve orientalistë të famshëm, por të vjetër, dhe në vend të tyre të mbështeten në veprat e studiuesve të tyre bashkëfetarë, të cilët, duke qenë të trajnuar në fe, janë më të përshtatshëm si burime për material mësimor.

Ndërkohë që, sigurisht, është e lehtë ta lësh fajin për gjendjen e trishtuar të studimeve islame te këmbët e orientalistëve. Vetëm me një qasje të re të studimeve islame në përgjithësi dhe të studimeve kuranore në veçanti, muslimanët mund të japin ndonjë kontribut domethënës në këtë fushë. Identifikimi që Fazlur Rahmani u ka bërë dy problemeve kryesore në studimet muslimane, në lidhje me Shkrimin e Shenjtë Islam, është ende i vlefshëm: mungesa e një ndjenje të vërtetë për rëndësinë e Kuranit sot dhe e një frike se një prezantim i tillë mund të devijojë në disa pika nga opinionet e marra në rrugë tradicionale.⁵⁰ Problemet janë të ndërlydhura; trajtimi i tyre nga perspektiva e studimeve fetare perëndimore ofron një zgjidhje.

REFERENCAT

- Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Cass, 1968).
- Blankenship, Khalid, "Islamic Studies at Universities in the United States", *Proceedings of the First Annual Symposium* (Fairfax: Institute of Islamic and Arabic Sciences in America, 1995).

50 Po aty, f. xii.

- Center for Islam and Public Policy (CIPP), "Project Executive Summary: the State of Islamic Studies in American Universities: Project Executive Summary", dhjetor 2007.
- CIPP, "Policy Recommendations" (Draftprojekt), korrik 2007.
- Ehrman, Bart, *Lost Scriptures* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003).
- Eliot, Sir Charles N., "Asia: History", *Encyclopedia Britannica*, edicioni 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), vëll. 2.
- Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1993).
- Geiger, Abraham, *Judaism and its History* (New York: The Bloch Publishing Company, 1911).
- Heschel, Susannah, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), <http://www.answeringslam.org>.
- Lewis, Bernard, "The Roots of Rage", *The Atlantic Monthly*, 1990. <http://www.theatlanticmonthly.com/issues/90Sep/rage.htm>.
- Malik, Iftikhar, *Crescent Between Cross and Star* (London and Karachi: Oxford University Press, 2006).
- Mamdani, Mahmoud, *Good Muslim, Bad Muslim* (New York, Pantheon Books 2004).
- Martin, Richard, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985).
- McAuliffe, Jane Dammen, "Disparity and Context: Teaching Quranic Studies in North America", in *Teaching Islam*, Brannon Wheeler, ed. (Oxford & New York: Oxford University Press, 2003).
- Metzger, Bruce and Coogan, Michael, eds. *Oxford Companion to the Bible* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995).
- Muhammad, Khalil, "The Art of Heeding", *Interfaith Dialogue at the Grass Roots*, Rebecca Kratz Mays, ed. (Philadelphia: The Ecumenical Press, 2008).
- Murfin, Ross and Ray, Supriya, *The Bedford Glossary of Critical and Literal Terms* (Boston and New York: Bedford Books, 1997).
- Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- _____, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994).
- Reinhardt, Kevin, "On the 'Introduction to Islam", *Teaching Islam*, Brannon Wheeler, ed. (Oxford and New York: University Press, 2003).
- Said, Edward, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981).
- Sandmel, William, "Parallelomania", *Journal of Biblical Literature*, nr. 81, vëll. 1, mars 1962.

- Schwarzbaum, Haim, *Biblical and Extra-biblical Legends in Islamic Folk-Literature* (Walldorf- Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982).
- Sodiq, Yushau, "Teaching Islamic Studies in American Universities", *Proceedings of the First Annual Symposium* (IIASA Research Center: Fairfax, VA 1993-1995).
- Stillman, Norman, "The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators: Some Observations", *Journal of Semitic Studies*, 1974, vëll. 19.
- Stillwell, Cinnamon, "Truth about Islam in Academia?" *Front Page Magazine*, 2 korrik 2008. <http://www.campus-watch.org/article/id/5325>.
- Waldman, Marilyn, "New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'an", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, William Brinner and Stephen Ricks, eds. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986).
- Wheeler, Brannon, "The Jewish Origins of Q 18:65-82: Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory", *Journal of the American Oriental Society*, 1998, vëll. 118, nr. 2.
- Wheeler, Brannon, Ed., *Teaching Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2003).



Bibliografia e përgjithshme

- Abadij, Al-Fejruz, Muhammad ibn Jawkub, *Al-Kamus al-Muhit* (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 2003).
- Abu Ubayd, Al-Kasim ibn Salam, *Al-Nasikh wa al-Mansukh fi al-Kur'an al-Aziz* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1990).
- Abu Jusuf, *al-Radd ala Sijar al-Auzaij*, ed. Abu al-Vefa al-Afghani (Cairo: Maktabat Daar al-Hidajah, 1357 H).
- Addas, Claude, *Ibn 'Arabi, ou, La quete du soufre rouge (Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabij)*, Peter Kingsley, trans. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).
- Afifi, A. E., "Memorandum by Ibn 'Arabi of His Own Works", Introduction in *The Bulletin of the Faculty of Arts* (Alexandria University VIII, 1954).
- Akkach, Samer, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas* (Albany: State University of New York Press, 2005).
- Afsaruddin, Asma, "Sunni-Shi'ij Dialectics and the Qur'an", in Khalil Muhammad and Andrew Rippin, *Coming to Terms with the Qur'an* (North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2008).
- Ahmad ibn Hanbal, *Al-Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ed. Ahmad Muhammad Shakir, edicioni 1, vëll. 20. (Cairo: Daar al-Hadiith, 1995, 1416).
- Ahmad, Imad-ad-Dean, *Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science*, edicioni 2. (Beltsville: Amana, 2006).
- Al-Andalusij, Abu Muhammad, *Al-Muharrir al-Vajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziiz* http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php (2 dhjetor 2008).
- Al-Ashkar, Muhammad, *Muëxhem Ulum al-Lughah al-Arabijjah* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1995).

- Alkhairo, Wael, *Speaking for Change: A Guide to Making Effective Friday Sermons* (Maryland: Amana Publications, 1998).
- Almond, Ian, "Divine Needs, Divine Illusions: Preliminary Remarks Toward a Comparative Study of Meister Eckhart and Ibn 'Arabi", *Medieval Philosophy and Theology*, vëll. 10, 2001.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, 2.2ae.1.2, in John Hick, "Ineffability", *Religious Studies*, 2000, vëll. 36, nr. 1.
- Arslan, Muhammad Shahir, *Al-Kada ua al-Kudat* (Beirut: Daar al-Irshaad, 1389 H/1969 CE).
- Al-Asimi, Abd al-Rahman ibn Kasim, *Hashijjat al-Raudh al-Murbi, Sharh Zaad al-Mustakni'. Botimi 4* (pa datë botimi), vëll. 6.
- Al-Askalanij, Ibn Haxher, *Forty Hadith*, trans. into English by Assad Busul, (Chicago: Kazi Publication, 1982).
- , *Fath al-Bar fi Sharh Sahih al-Bukhari* (Riyadh, Saudi Arabia: Daar al-Islam Press, 1997).
- , *Takrib al-Tahdhib* (Beirut: Mu'assat al-Risalah, 1996).
- Ates, A., "Ibn Arabi." *The Encyclopedia of Islam*, new edn., Bernard Lewis et al, eds. (Leiden: E. J. Brill, 1971).
- Ayoub, Mahmoud, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, Irfan A. Omar (ed.), (New York: Orbis Books, 2007).
- , *The Qur'an and Its Interpreters*, vëll. 2, [hereafter M. Ayoub Qur'an] (Albany: State University of New York Press, 1992).
- , "Qur'an As Revelation," IIIT Summer Institute Proceedings, accepted for publication, 2008.
- , "Nearest in Amity: Christians in the Qur'an and Contemporary Exegetical Tradition", *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations* (korrik 1997).
- , "Towards an Islamic Christology, Part 1", *The Muslim World*, vëll. LXVI (korrik, 1976) nr. 3, f. 163-188.
- , "Religious Pluralism and The Challenges of Inclusivism, Exclusivism and Globalism: An Islamic Perspective". In Th. Sumartana et. al. (eds.), *Commitment of Faiths: Identity, Plurality and Gender* (Yogyakarta, Indonesia: Institute of DIAN/ Interfidei, 2002).
- , *The Qur'an and its Interpreters: The House of 'Imr'ñ* (State University of New York Press, 1992), vëll. 2.
- Azami, Muhammad Mustafa, *Studies in Early Hadith Literature* (Al-Maktab al-Islamij, 1968).
- Azmi-al-Badi, Muhammad, "Ayn al-Maëbuud Sharh Sunan Abi Dauudd" (Beirut, Lebanon: Daar al-Kutub Al-Allmijjah, 1998).

Bibliografia e përgjithshme

- Balbaki, Munir, *Al-Mawrid Arabic-English Dictionary* (Daar al-Ilm li al-Melajjin, 1998).
- Badawi, Jamal, *The Muslim Woman's Dress* (Indiana: MSA, 1980).
- Al-Baghawi, *Tafsir al-Baghawij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, (2 dhjetor 2008).
- Al-Baghdadij, Abu al-Fadl, *Ruh al-Meanij fi Tafsir al-Kur'an al-Adhiim ua al-Sab'a al Mathanij*, http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php (2 dhjetor 2008).
- Baladhuri, Jahja, *Futuh al-Buldaan*, edited by Radwan Muhammad Radwan, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1403 H/1983).
- Bashir, Salman H., *Ibn al-Arabi's Barzakh, the Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: State University of New York Press, 2004).
- Al-Bejdauj, *Tafsir al-Bejdauj*, http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, (2 dhjetor 2008).
- Bell, Richard, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Cass, 1968).
- Blankenship, Khalid, "Islamic Studies at Universities in the United States", *Proceedings of the First Annual Symposium*(Fairfax: Institute of Islamic and Arabic Sciences in America, 1995).
- Bohm, David, *Wholeness and the Implicate Order* (London: Routledge, 1981).
- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge University Press, 2003).
- Al-Bukharij, *Sahih*.
- Burton, John, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1990).
- Busul, Assad, *Islam Relationship to Christianity and Judaism* (Chicago: American Islamic Educational Foundation, 1994).
- , *The Wise Judge* (Chicago: The Qur'an Society, 1417 H/1997).
- Center for Islam and Public Policy, "Project Executive Summary: the State of Islamic Studies in American Universities: Project Executive Summary," December 2007. (Chicago Press, 1996).
- Chittick, William C., "Belief and Transformation: Sufi Teaching of Ibn al-Arabi", *The American Theosophist*, vëll. 74, 1986.
- , *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* (State University of New York Press: 1994).
- , and Sachiko Murata, *The Vision of Islam* (Aragon House: New York, 1994).

Bibliografia e përgjithshme

- Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabij, the Book, and the Law* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993).
- CIPP, "Policy Recommendations" (Working Draft), (korrik 2007).
- Coates, Peter, *Ibn 'Arabij and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa Publishing, 2002).
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabij* (Princeton: Princeton University Press, 1969); or *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabij*, new preface by Harold Bloom, 1998 (*A New Translation of the Creative Imagination*).
- Dabashi, H., "Persian Sufism during the Seljuk Period," in Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi (700-1300)*, vëll. 1. (Oxford: Oneworld, 1999).
- Dagli, Caner (trans.), *Fushush al-Hikam* (Chicago: Kazi Press, 2001).
- Darimij, Abu Muhammad Abd Allah ibn Abd ar-Rahaman ibn al-Fadl ibn Bahram, *Sunan*, ed. Shaykh Muhammad Abd al-Aziz al-Khalidi, 1st edn., (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmijjah, 1417 H/1996), 4 vëllime.
- Al-Dawadari, Ibn, *Kanz al-Durar ua Xhamië al-Ghurar* (Wiesbaden: Kism al-Dirasat al-Islamijjah, al-Maëhad al-Ilmij li al-Athar bi al-Kahirah, 1960-1982).
- Dejlamij, Shirauajh ibn Shahradar ibn Shirauajh, *Firdeus al-Akber*, ed. Fawwaz Ahmad al-Zamurli and Muhammad al-Mutasim billah al-Baghdadi, 1st edn., (Beirut: Daar al-Kitaab al-Arabij, 1407 H/1987), 5 vëllime.
- Al-Dhehebij, Shams ad-Diin Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman, *Sijar A'lam al-Nubala*, ed. Shuajb al-Arnaut, edicioni 8 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah), 25 vëllime.
- Dirks, Jerald F., *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity, and Islam: Similarities and Contrasts* (Maryland: Amana Publications, 2004).
- Doi, A. Rahman, *Hadith: An Introduction* (Kazi Publications, 1980).
- , *Women in Shari'ah* (London: Taha Publishers, 1989).
- Ehrman, Bart, *Lost Scriptures* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003).
- Eliot, Sir Charles N. E., "Asia: History," *Encyclopaedia Britannica*, edicioni 11 (1910), vëll. 2.
- Elmore, Gerald T., *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn 'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1999).
- Ernst, Carl W., *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985).
- Esack, Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).
- Al-Fadl, Khaled Abu, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Publications, 2001).

Bibliografia e përgjithshme

- Al-Farukij, Ismail, *Al-Teuhiid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982).
- Al-Fasauj, Abu Jusuf Jaëkub ibn Sufjan, *Kitab al-Maërifah wa al-Tariikh*, ed. Akram Diya al-Umari (Baghdad: Matbe'aat al-Irshaad, 1394 H/1974 CE), 3 vëllime.
- Fawad al-Barazk, Muhammad, *Hixhabul Muslimah* (Riyadh: Maktab Adua al-Salaf, 1995).
- Fishbane, Michael, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics* (USA: Indiana University Press, 1992).
- Funkenstein, Amos, *Perceptions of Jewish History* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1993).
- Geiger, Abraham, *Judaism and its History* (New York: The Bloch Publishing Company, 1911).
- Al-Gharnatij, Muhammad al-Kelbij, *Al-Tes'hiil li Ulum al-Tenziil*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, (2 dhjetor 2008).
- Al-Ghazalij Imam Abu Hamid, *Al-Munkid min al-Dalal* (Lahore: Haj'ah al-Aukaaf bi-Hukumat al-Bunxhab, 1971).
- Al-Ghazalij, The Incoherence of the Philosophers*, Michael E. Marmura, trans. Provo (UT: Brigham Young University, 2000).
- Al-Ghazali, Muhammad, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Herndon, VA: The International Institute for Islamic Thought, 2000).
- , *Understanding The Life of Prophet Muhammad* (International Islamic Publishing House, 1997).
- Gleick, James, *Chaos: Making a New Science* (New York: Viking Penguin, 1987).
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1978).
- Haddad, Yvonne, "The Conceptions of the term *Diin* in the Kur'an," in *Muslim World*, vëll. 74, (prill 1974).
- Haithami, Nuur ad-Diin Alij ibn Abi Bakr, *Maxhma al-Zauaid ua-Manba al-Fauaid, edicioni 3* (Beirut: Daar al-Kitaab al-Arabij, 1402 H/ 1982), 10 vëllime.
- Hakim, Souad, "Ibn Arabi's Twofold Perception of Woman", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vëll. 39, 2006.
- Halim Abu Shuqah, Abdul, *Tahrir al-Mer'ah fii Asr Risalah* (Kuwait: Daar al-Qalam, 1990), vëll.4.
- Hamid, Ayub A., *Unveiling the Commands: The Truth about Hijaab, Jilbaab and Khimaar* (Ontario: Bayan Communications and Publications, 2004).
- Hassab-Elnabi, Mansur, "A New Astronomical Qur'anic Method for the Determination of the Greatest Speed C", 10 maj 2001. http://www.55a.net/firas/english/?page=show_det&id=297.

- Heschel, Susannah, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: University of Chicago Press, 1998). <http://www.answerislam.org>.
- Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Merciful, The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi* (Oxford: Anqa Publishing, 1999).
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), vëll. 1.
- Homerin, Emil, "Ibn Arabi in the People's Assembly: Religion, Press, and Politics in Sadat's Egypt," *The Middle East Journal*, vëll. 40, 1986.
- Hoodbhoy, Pervez, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed, 1991).
- Houedard, Dom Sylvester, "Ibn Arabi's Contribution to the Wider Ecumenism", *Muhjiddin Ibn 'Arabi. A Commemorative Volume*, Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, eds. (Shaftesbury: Element, 1993).
- Ibn Abd al-Barr, Abu Umar Jusuf ibn Abd Allah ibn Muhammad, *ad-Durar fi Ikhtisar al-Maghazi ua al-Sijar*, ed. Dr. Sheukij Dajf (Cairo: Lajnat Ihja al-Turaath, 1386 H/1966).
- , *Bahxhat al-Maxhalis ua al-'Uns al-Muxhalis*, ed. Muhammad Mursi al-Khuli (Cairo: al-Daar al-Misrijjah li al-Ta'liif ua al-Terxhemah, n.d.), 2 vëllime.
- Ibn al-Arabi, Muhji al-Diin, *Tafsir al-Kur'an al-Karim*, ed. Mustafa Ghalib (Beirut: Daar al-Andalus, 1978). vëll. 1.
- , *Al-Divaan al-Ekber* (Buulaak: 1271 H).
- Ibn Asaakir, *Mukhtasar Tarikh Dimashk* (Shih Ibn Mandhuur).
- Ibn al-Arabij, *Ahkam al-Kur'an* (Beirut: Daar al-Maërifah, 1982), vëll. 4.
- Ibn al-Xheuzij, Abd al-Rahmaan, *Nevasikh al-Kur'an* (Beirut: Daar-al-Kutub al-Ilmijjah, n.d.).
- , *The Attributes of God*, Abdullah bin Hamid Ali, trans. (Amal Press Ltd., 2006).
- Ibn al-Salah, al-Shahrazurij, *An Introduction to the Science of the Hadiith* (Reading: Garnet Publishing, 2006).
- Ibn Hanbel, Ahmed, *Al-Musnad*, ed. Ahmad Muhammad Shakir and Hamzah Ahmad az-Zayn, 1st edn. (Cairo: Daar al-Hadiith, 1416 H/1995), 20 vëllime.
- Ibn Hazm, *On the Perfect Knowledge of Juridical Bases (Al-Ihkaam fii usuul al-Ahkaam)*, 8 libra në 2 vëllime (Cairo: 1926 - 28).
- Ibn Hisham, Muhammad, *Al-Siirah al-Nebevijjah* (Beirut, Lebanon: Daar al-Ufaaq, 1955).
- Ibn Is'haaq, Muhammad, *The Life of Muhammad*, translation of Ibn Is'haaq's *Sirat Rasul Allah*, translator, Alfred Guillaume (Oxford University Press, reprint 1967).

Bibliografia e përgjithshme

- Ibn Kethir, Abu al-Fida' Imad al-Diin Ismail, *Tafsir al-Kur'an al-Adhiim*, 4 vëllime (Beirut: Daar al-Fikr, 1970), vëll. 1.
- , *Kasas al-Anbija*, ed. Mustafa Abd al-Wahid, edicioni 2 (Cairo: Daar al-Kutub al-Hadiithah, 1398 H/1978), 2 vëllime.
- Ibn Maxhah, Abu Abd Allah Muhammad ibn Jeziid al-Kazuinij, *Sunan*, ed. Muhammad Fuad Abd al-Baqi (Cairo: Isaa al-Babi al-Halabij, n.d.), 2 vëllime.
- Ibn Mandhur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Daar Sadir li Al-Tiba'ah ua al-Nashr, 1955).
- Ibn Mandhur, Muhammad ibn Mukarram, *Mukhtasar Tariikh Dimashk* of Ibn Asaakir, 1st edn. (Dimashq: Daar al-Fikr, 1404 H/1984), 29 vëllime.
- Ibn Nuxhejm, *Al-Bahr al-Raaik*, v. 1.02, al-Muhaddith Program. 11.36 (CD) available at www.muhammadith.org.
- Ibn Kutejbah, Abu Muhammad Abd Allah ibn Muslim, *Ujuun al-Akhbaar*, (Cairo: Uizarat al-Thekafah ua al-Irshaad al-Kaumij, al-Mu'assasah al-Misrijjah al-Amamah li al-Ta'aliif ua al-Terxhemah ua al-Nashr, a photocopy of Daar al-Kutub edn., 1383 H/1963, 4 pjesë në 2 vëllime).
- Ibn Tejmijjah, Tekijju al-Diin Ahmad, *Al-Sijasah al-Shar'ijjah fii Islah al-Raa'ij ua al-Raa'ijjah*, ed. Qusay Muhib al-Din al-Khatib (Cairo:al-Matba al-Selefijjah, 1387 H).
- , *Mexhmu' al-Fetava* (Madinah, Arabia Saudite: Maxhma al-Malik Fahd li Tibaat al-Mus'haf al-Shariif, 1995).
- Al-Amadi, Abu al-Su'ud, *Irshad al-Aql al-Salim ila Mazaja al-Kur'an al-Karim*, http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, (2 dhjetor 2008).
- Al-Navavij, Muhijj al-Diin Abi Zakarijjah Jahja ibn Sharaf, *Minhaxh al-Talibin: AManual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, përkthyer nga E. C.Howard nga përkthimi frëngjisht i L. W. C. Van Den Berg (London: W. Thacker & Co., 1914).
- Islahi, Amin Ahsan, *Tadabbur-i-Kur'an* (Delhi: Taj Company, 1997).
- Izutsu, Toshihiko, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994).
- , *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Ayer Company Publishers, Inc, 1998).
- Xhelalejn, Xhelal al-Diin al-Mahal-lij, dhe Xhelal al-Diin al-Sujutij, *Tefsir al-Kur'an al-Adhiim* (Cairo: al-Maktabah al-Tixharijjah al-Kubra, n.d.), 2 pjesë pa vëllime.
- Jaspers, Karl, *Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953).
- Al-Xhashshash, Abu Bakr, *Ahkam al-Kuran* (Beirut: Daar Ihja al-Turath al-Arabij, 1985), vëll.5.
- Jayyusi, S. K., *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 2000), vëll. 1.
- Al-Jazarij, Majd al-Diin Abu al-Se'adah al-Mubarak ibn Muhammad ibn al-Ethirr,

Bibliografia e përgjithshme

- Xhami' al-Usuul fii Ahadith al-Resul*, ed. Abd al-Qadir al-Arnaut, edicioni 2, 13 vëllime (Beirut: Daar al-Fikr, 1403 H).
- Jomier, Jacques, *The Bible and the Qur'an*, translated by Edward P. Arbez, (Ignatius Press: 1964).
- Jeffrey, Arthur, "Ibn 'Arabi's Shexherat al-Keun", *Studia Islamica*, vëll. 11, 1959.
- Kamali, Muhammad Hashim, *A Textbook of Hadiith Studies* (Islamic Foundation, 2005).
- Al-Kashani, Abd al-Razzak, *Sharh al-Kashani al-Fusus al-Hikam* (Cairo: 1321 H).
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1955).
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge University Press, 1994).
- Khan, Israr Ahmad, *Qur'anic Studies: An Introduction* (Kuala Lumpur: Zaman Islam Media, 2000).
- Knysh, Alexander D., "Ibrahim al-Kur'anij (vd. 1101/1690), An Apologist for *wahdat al-vuxhud*," *Journal of the Royal Asiatic Society*, seria 3, 1995, vëll. 5, f. 39-47.
- Kuhn, Thomas *The Structure of Scientific Revolutions*, edicioni 3 (USA: University of Chicago Press, 1996).
- Kutty, Sheikh Ahmad, <http://www.islamonline.net/servlet/Fatwa> E Ask The Scholar, accessed on 20 tetor 2007.
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*.
- Lanzetta, Beverly J., *Other Side of Nothingness, Toward a Theology of Radical Openness* (Albany: State University of New York Press, 2001).
- Lawrence, Bruce, *The Qur'an, A Biography* (New York: Broadway, 2006).
- Lewisohn, Leonard, ed., *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi (700-1300)*, (Oxford: Oneworld, 1999), vëll. 1.
- Lewis, Bernard, "The Roots of Rage", *The Atlantic Monthly*, 1990. <http://www.theatlanticmonthly.com/issues/90Sep/rage.htm>.
- , *Semites and Anti-Semites* (New York, NY: W.W. Norton & Company, 1986).
- Little, John T., "Al-Insan al-Kamil: The Perfect Man According to Ibn al-Arabij", *The Muslim World*, vëll. 7, 1987.
- Mohar Ali, Muhammad, *A Word for Word Meaning of the Qur'an* (Oxford: Jam'iat Ihyaa' Minhaaj al-Sunnah, 2003), vëll. 2.
- Makdisi, George, "Ibn Tejmijjaa: A Sufi of the Kadirija Order", *American Journal of Arabic Studies*, vëll. 1, 1973, in Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyya's Struggle Against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976).
- Mekki, Ibn Abi Talib, *Al-Idaah li Nasikh al-Kur'an ua Mensukhihi* (Jeddah: Daar al-Manarah, 1986).

Bibliografia e përgjithshme

- Malik, Iftikhar, *Crescent Between Cross and Star* (London and Karachi: Oxford University Press, 2006).
- Mamdani, Mahmoud, *Good Muslim, Bad Muslim* (New York: Pantheon Books 2004).
- Makrizi, Takijju al-Diin Ahmad ibn Alij, *Imta' al-Esma bima li al-Rasul mina al-Abna' ua al-Amual ua al-Hafadah ua al-Meta'*, ed. Mahmoud Muhammad Shakir, edizioni 2, (Qatar: Ministry of Religious Affairs, n.d.).
- Martin, Richard, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985).
- Maududi, Sejjid, *Tefhim al-Kur'an* (Lahore: Idara Terxhuman al-Kur'an, 1997).
- McAuliffe, Jane Dammen, "The Prediction and Prefiguration of Muhammad", *Bible and Kur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Edited by John C. Reeves (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
- McAuliffe, Jane Dammen, *Kur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge University Press, 1991).
- , "Disparity and Context: Teaching Quranic Studies in North America", në *Teaching Islam*, Brannon Wheeler, ed. (Oxford & New York: Oxford University Press, 2003).
- McNeill, William H., *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
- Metzger, Bruce and Michael Coogan, eds. *Oxford Companion to the Bible* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995).
- Mimun, Muhammad Umar, *Ibn Taymiyya's Struggle Against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976).
- Morris, James Winston, "How to Study the *Futuh*: Ibn 'Arabi's Own Advice", Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, eds., *Muhyiddin Ibn 'Arabi. A Commemorative Volume* (Shaftesbury, 1993).
- Mubarakfuri, Muhammad, *Tuhfat al-Ahuathij bi Sharh Sunan al-Tirmidhij* (Beirut, Lebanon: Dar Ihja' al-Turath al-Arabij, 2000).
- Muhammad ibn Ahmad, *Hashjat al-Dusukij Ala al Sharh al-Kebir* (Daar Ihja' al-Kutub al-Arabijjah), vël. 2.
- Muhammad, Khalil, "The Art of Heeding," *Interfaith Dialogue at the Grass Roots*, Rebecca Kratz Mays, ed. (Philadelphia: The Ecumenical Press, 2008).
- Muller, Max, (ed), *Sacred Books of the East*, vol. 47 "*Pahlavi Texts*, vol. 5 of 5. *Marvels of Zoroastrianism*" (Oxford: Oxford University Press, 1897).
- Mundhirij, Abd al-Adhiim ibn Abd al-Kavij, *Al-Tarhib ua al-Tarhiib min al-Hadith al-Sharif*, ed. Mustafa Muhammad Amarah, 1st edn. (Beirut: Daaral-Kutub al-Ilmijjah, 1406 H/1986), 4 vëllime.
- Murata, Sachico, *The Tao of Islam* (State University of New York Press, 1992).

Bibliografia e përgjithshme

- Murfin, Ross and Supriya Ray, *The Bedford Glossary of Critical and Literal Terms* (Boston and New York: Bedford Books, 1997).
- Muslim, Muhammad, *Al-Xhami' al-Sahih*. Abd al-Hamid Siddiki, trans. (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf Booksellers, 1990).
- Mutawalli al-Darsh, Sajjed, *Muslim Women's Dress: Hixhab or Nikab* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1997).
- Al-Nesefij, *Tafsiir al-Nesefij*. http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, (December 2, 2008).
- Nasr al-Din al-Albani, Muhammad, *Hixhabul Mar'ah al-Muslimah fii al-Kitab ua al-Sunnah* (Beirut: Al-Maktab al-Islamij, 1969).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays* (London: 1972).
- , *Ideals and Realities of Islam* (Chicago, IL: ABC International Group, 2000).
- Al-Nawawi, Muhiyi al-Din, *Sharh Sahih al-Muslim* (Beirut, Lebanon: Daar al-Ma'rifah, 1996).
- Nicholson, Reynold A., "Lives of 'Umar, Ibnu'l-Farid and Muhiyyu'ddin Ibnu'l-'Arabi, *Journal of the Royal Asiatic Society (J.R.A.S.)*, 1906.
- Njazi, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 2000).
- Palacios, Miguel Asin, *Ibn al-'Arabi, hayatuhu wa-madhhabuh*, tr. Al-Isbaniyah 'Abd al-Rahsan Badaui, përkthim i *El-Islam Christianizado; estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Cairo: Maktabat al-Anxhlu al-Misriyah, 1965).
- Plantinga, Alvin, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", in *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, K. Meeker and P.Quinn(eds.), (New York: Oxford University Press, 1999).
- Ibn Arabij (Abd al-Razzak al-Kashanij), *Tefsiir Ibn Arabij*, vol. 1. (Beirut). *Punch*, 1915, at <http://mathworld.wolfram.com/YoungGirl-Old Woman Illusion.html>.
- Kudai, Abu Abd Allah Muhammad ibn Salamah al-, *Musnad al-Shihab*, ed. Hamdi Abd al-Majid al-Salafi, edicioni 1 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1405 H/1985), 2 vëllime.
- Al-Kummij, Abu al-Hasan Alij ibn Ibrahiim, *Tefsiir al-Kummij*, edited by al-Sajjid Tajjib al-Musawi al-Xheza'iri (Naxhaf: Matba'at al-Nexhaf, 1967), vëll. 1.
- Al-Kurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Ansarij, *Al-Xhami' lil-Ahkaamm al-Kuran*. (Kairo: Daar al-Kutub al-Arabij, 1967), vëll. 1.
- Kutb, Sajjid, *Fii Dhilal al-Kuran*. (Beirut: Daar Ihja al-Turaath, 1971).
- Rahman, Fazlur, "Pre-Foundation of Muslim Community in Mecca", *Studia Islamica*, nr. 43, (1976).

Bibliografia e përgjithshme

- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- , *Major Themes of the Qur'an*, ed. 2 (Minneapolis: Bibliothica Islamica, 1994).
- Al-Razij, Fakhr al-Diin, *Tafsir al-Kebir* (Daar-al-Fikr: 1995).
- Reinhardt, Kevin, "On the 'Introduction to Islam", *Teaching Islam*, Brannon Wheeler, ed. (Oxford and New York: University Press, 2003).
- Rida, Rashid, *Tafsir al-Manar* (Daar al-Fikr, 1947), vëll. 2.
- Said, Edward, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981).
- Sabiq, As-Sayyed, *Fikh al-Sunnah* (American Trust Publications, 1996).
- Sachedina, Abdul-Aziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- , "The Nature of Scriptural Reasoning in Islam", në *The Journal of Scriptural Reasoning*, nr. 5.1 (prill 2005).
- Safadi, Cf. Khalil ibn Ajbek al-, *al-Uafi bi al-Uafajat* (Weisbaden: 1966), vëll. 4.
- Safi, Louay, *The Qur'anic Narrative: The Journey of Life as Told in the Qur'an* (Westport, CT: Praeger, 2008).
- Sakhauij, Shams ad-Diin Muhammad al-*Al-Kana'ah fi ma Jahsun al-Ihatah min Ashrat al-Sa'ah*, ed. Muhammad ibn Abd ar-Rahman al-Ukajl, (Rijad: Adva al-Salaf, edicioni 1, 1422H/ 2002).
- Salih, Subhi, *Mabahith fi Ulum al-Kur'an* (Beirut: Daar al-Ilm li al-Malajiin, 2000).
- Sandmel, William, "Parallelomania", *Journal of Biblical Literature*, nr. 81, vëll. 1, mars 1962.
- Schwarzbaum, Haim, *Biblical and Extra-biblical Legends in Islamic Folk-Literature* (Walldorf, Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982).
- Scriptures in Dialogue: Christians and Muslims Studying The Bible and The Qur'an Together*, Edited by Michael Ipgrave (London: Church House Publishing, 2004).
- Sells, Michael Anthony, *Mystical Languages of Unsayng* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Shabun, Abdu al-Kerim, *Sharh Mudauuanah al-Ahuual al-Shakhsijjah al-Maghrribijjah*(Rabat: Maktabah al-Mearif, 1987), vëll.1.
- Shah-Kazemi, Reza, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabij, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006).
- Shahrur, Muhammad, *Al-Kitab ua al-Kur'an: Kira'ah Muasirah*.
- Shams al-Diin al-Sarkhasij, *Al-Mabsuut* (Beirut: Daar al-Mearif: 1331H), vëll. 8.
- Al-Sharani, Abd al-Wahhab, *Al-Tabakat al-Kubra* (Cairo: 1954), vëll. 1.

Bibliografia e përgjithshme

- Siddiqi, Muhammad Zubejr, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (Islamic Texts Society, 2003).
- Al-Sindi, Abu Hassan, *Sharh Sunan Ibn Maxhah* (Beirut, Lebanon: Daar al-Maërifah, 1996).
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion* (New York: 1963).
- Sodiq, Yushau, "Teaching Islamic Studies in American Universities", *Proceedings of the First Annual Symposium*. IIASA Research Center: (Fairfax, VA 1993-1995).
- Stillman, Norman, "The Story of Cain and Abel in the Qur'an and the Muslim Commentators: Some Observations", *Journal of Semitic Studies*, vëll. 19, 1974.
- Stillwell, Cinnamon, "Truth about Islam in Academia?" *Front Page Magazine*, 2 korrik 2008. <http://www.campus-watch.org/article/id/5325>. *Studies* 36, (Cambridge University Press, 2000).
- Al-Sujutij, Xhelal al-Diin, *Al-Itkan fii Ulum al-Kur'an* (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmijjah, 2000).
- , *Sharh Sunan al-Nesajj* (Beirut, Lebanon: Daar-al-Maërifah, 1992).
- , *Al-Dur-r al-Manthur fii al-Tafsir al-Ma'thur*, 1st edn. (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmijjah, 1411H/1990), 10 vëllime.
- , *Xhami' al-Ahadiith*, ed. Abbas Ahmad Saqr and Ahmad Abd al-Jawad (Beirut: Daar al-Fikr, 1414 H/1994), 21 vëllime.
- Al-Tabarij, Muhammed ibn Xheriir, *Xhami' al-Bejjan an Ta'viil Aaj al-Kur'an* (Cairo: Daar al-Meaarif, 1969), vol. 6.
- Al-Tabarani, Sulejman, *Al-Muëxhem al-Kabir* ("al-Mu'xham" CD, edicioni 3, 2001).
- Al-Tabarani, *Al-Muëxhem al-Ausat*, ed. Dr. Mahmoud al-Tahhan, edicioni 1 (Riyadh: Maktabat al-Me'aarif, 1407 H/1987), 10 vëllime.
- Tabataba'i, Sajjid Muhammad Husain, *Al-Miizaan fi Tafsir al-Kur'an* (Mu'assasat al-Alemij li al-Matbuaat, 1974). vëll. 3.
- Al-Tabi'ij, Muxhahid ibn Xhabr al-Makhzumij, *Tafsir Muxhahid* (Exegesis of Muxhahid), http://www.aljamea.net/services/viewing/Preview_Books.php, (2 dhjetor 2008).
- Tabrizi, Muhammad ibn Abd Allah, *Mishkat al-Mesabihi*, ed. Nasr ad-Din al-Albani, edicioni 3 (Beirut: Al-Maktab al-Islamij, 1405 H/1985), 3 vëllime.
- Tahmaz, Abdul Hamid, *Al-Fikh Al-Hanefij* (Damascus: Daar al-Kalam, 1998).
- Tahralli, Mustafa, "The Polarity of Expression in The Fusus al-Hikam", në Hirtenstein and Tiernan, eds., *Muhyiddin Ibn 'Arabi. A Commemorative Volume* (Shaftesbury, Dorset; Rockport, MA: Element, 1993).
- Takeshita, Masataka, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo: 1987). (*Studia culturae islamicae*, vëll. 32).

Bibliografia e përgjithshme

- Tajalisij, Sulejman ibn Dauud al-Xharud, *Al-Musnad* (Beirut: Daar al-Maërifah [1406 H]. Ku edicion ësthtë kopje e edicionit Haidarabad al-Dakan, India, 1321 H).
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Kur'an and Muslim Literature* (Curzon Press, 2002).
- Wahbah al-Zuhajli, *Al-Fikh al-Islamij ua Adil-latuhu* (Damascus, Daar al-Fikr: 1985), vëll. 7.
- Wahidij, Abu al-Hasan Alij ibn Ahmed, *Asbab Nuzul al-Kur'an*, ed. Sejjid Ahmed Sakr, edicioni 1 (Cairo: Daar al-Kitab al-Xhediid, 1389 H/1969).
- Waldman, Marilyn, "New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'an", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, William Brinner and Stephen Ricks, eds. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986).
- Weli Allah, Shah, *Al-Feuz al-Kebir*, Khurshid Anwar, Urdu trans. (Deoband, India: Kutub Khana Husayniyah, n.d.).
- Al-Wany, Nashwah, *Mausuat Ahkam al-Mar'ah al-Muslimah* (Damascus, Syria: Daar al-Maktabij, 2002), vëll. 2.
- Watt, William Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (University of Edinburgh Press). Wehr, Hans dhe Ed. Cowan, Milton, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edicioni 3 (Beirut, Lebanon: Librarairi Du Liban, 1980).
- Wheeler, Brannon, "The Jewish Origins of Q 18:65-82? Reexamination of Arent Jan Wensinck's Theory", *Journal of the American Oriental Society*, vëll. 118, nr.2, 1998.
- , Ed., *Teaching Islam* (New York and Oxford, 2003).
- Winkel, Erick, "Ibn 'Arabi's *Fiqh*: Three Cases from the *Futuhaat*", *Journal of the Muhiiddin Ibn 'Arabi Society*, vëll. 13, 1993, 54 – 74.
- Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt* (New Brunswick, NJ).
- Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language* (Beirut: Librairie du Liban, 1996).
- Al-Zamakshari, Abu al-Kasim Jaar Allah Mahmuud ibn Umar, *al-Kashshaf an Hakaik al-Tanzil ua Ujuun al-Akaviil fi Vuxhuh al-Tafsir*, 4 vëllime (Kairo: Mustafa al-Babial-Halabij, 1966).
- Al-Zamakshari, *al-Kashshaf an Hakaik al-Tanzil ua Ujuun al-Akaviil fi Vuxhuh al-Teëuiil*, (Daar al-Fikr: n.d.), vëll. 1.
- Zarabozo, Jamal Aldin, *The Friday Prayer* (Islamic Assembly of North America, 1994).
- Al-Zarkashi, *Al-Burhan fii Ulum al-Kur'an* (Beirut: Daar-al-Maërifah, 1994).
- Al-Zurkani, Muhammad Abd, *Manahil al-Irfan fii Ulum al-Kur'an* (Beirut: Daar Ihja al-Arabij, 1998).

KURANI DHE SUNETI janë dy burimet parësore të besimit, jetës, ligjit dhe moralit islam. Për muslimanët, Kurani është themeli i besimit, ndërsa Suneti është kuadri i parimeve të moralit të lartë. Të dy së bashku përbëjnë dy burimet e Ligjit (Sheriatit) të Zotit, një udhëzues i drejtë për mirësi dhe lumturi në këtë jetë dhe për lumturinë në Botën Tjetër. Edhe pse Kurani dhe Suneti, materialisht dhe formalisht, janë dy burime të pavarura, ata janë të lidhur pazgjidhshmërisht në një marrëdhënie dinamike mes tyre. Urdhërimet dhe rregullat (ahkamet) e Kuranit përbëjnë Ligjin (Sheriatin) e Zotit. Ato plotësohen me normat e Sunetit origjinal, të cilat, për nga autoriteti, vijnë vetëm pas urdhërimeve të Kuranit. Kurani i urdhëron muslimanët: **“Çfarëdo që t’ju japë i Dërguari, merreni atë, e çfarëdo që t’ju ndalojë, hiqni dorë prej saj!”** (59:7).

Në përgjigje të kësaj nevoje, IIIT thirri një Shkollë Verore të përvitshme për dijetarët, për të studiuar Kuranin dhe Sunetin. Njëmbëdhjetë punimet e përfshira në këtë vëllim përmbajnë diskutimet e Institutit të parë Veror, 2008. Esetë që përbëjnë koleksionin, janë diskutime të fokusuara dhe të përbëra nga shkrime të shumëllojshme, mbi tema të rëndësishme të lidhura me Kuranin dhe me Sunetin, me interes të përgjithshëm e studimor, si dhe për lidhjet me to.



ISBN 978-9928-126-34-4

