

Abd El-Mexhid El-Naxhar

# MËKËMBËSIA E NJERIUT

Ndërmjet shpalljes dhe arsyes



# MËKËMBËSIA E NJERIUT

Ndërmjet shpalljes dhe arsyes

*Vështrim kritik i dialektikës së tekstit, arsyes dhe realitetit*

Abd El-Mexhid El-Naxhar

*Mëkëmbësia e njeriut*

*Ndërmjet shpalljes dhe arsyes: Vështrim kritik i dialektikës së tekstit, arsyes dhe realitetit (Albanian)*

Titulli original

Abd Al-Majid al Najjar, *The Vicegerency of Man*

*Between Revelation and Reason: A Critique of the Dialectic of the Text, Reason, and Reality*

Copyright © 2000 The International Institute of Islamic Thought, Herndon

Botimi i parë në gjuhën shqipe. Copyright © 2020 The International Institute of Islamic Thought, Herndon

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.

BOTUES: Furkan ISM

PËRKTHIMI: Osman Osmani

KORREKTIMI LETRAR: Agim Abazi

FAQOSJA DHE DIZAJNI: Suhejb Xhemali

SHTYPI: Furkan ISM, Shkup

ISBN: 978-608-216-202-7

Abd El-Mexhid El-Naxhar

**MËKËMBËSIA E NJERIUT**  
Ndërmjet shpalljes dhe arsyes  
*Vështrim kritik i dialektikës së  
tekstit, arsyes dhe realitetit*



Shkup, 2020



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



## Përmbajtja

PARATHËNIA E BOTIMIT TË DYTË .....	7
HYRJE E BOTIMIT TË PARË .....	21
PARATHËNIE .....	25
KAPITULLI I.....	33
KUADRI DOKTRINAR I MËKËMBËSISË .....	35
Prologu .....	35
Dualiteti i ekzistencës .....	36
Ekzistenca hyjnore .....	39
Ekzistenca universale.....	43
Ekzistenca njerëzore .....	48
Krijimi i njeriut.....	48
Njeriu dhe universi.....	51
KAPITULLI II .....	57
MËKËMBËSIA.....	59
Funksioni i mëkëmbësisë .....	59
Metodologjia e mëkëmbësisë.....	63

## Përmbajtja

Arsyeja: thelbi dhe karakteristikat .....	69
Sfondi historik .....	73
Vlera e veprave njerëzore .....	74
Gjykimi i veprave .....	76
Urdhërimi i veprave njerëzore .....	77
Komenti .....	78
KAPITULLI III .....	83
ROLI I ARSYES NË TË KUPTUARIT E SHPALLJES .....	85
Preludi .....	85
Procesi i të kuptuarit .....	87
Interpretimi racional i një teksti të qartë hyjnor .....	93
Interpretimi racional i teksteve hyjnore jo të qarta .....	94
Dimensioni i përkohshëm i të kuptuarit racional .....	96
KAPITULLI IV .....	109
ROLI I ARSYES NË ZBATIMIN E SHPALLJES .....	111
Koncepti i zbatimit .....	111
Parimet e zbatimit .....	113
Ixhtihadi në zbatimin e shpalljes .....	117
EPILOGU .....	125
BIBLIOGRAFIA .....	129



## Parathënia e botimit të dytë

Të gjitha falënderimet i takojnë Allahut, tek i Cilin kërkojmë mbrojtje dhe strehim. Paqja dhe bekimet e Tij qofshin mbi më të zgjedhurin njeri, Muhamedin [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], vulën e profetëve.

Islami qëllimoi t'ia paraqiste njeriut bashkësinë e plotë, më të unifikuarën ndonjëherë, domethënë, *Umetin* musliman të ekuilibruar e misionar, jo-parokial.<sup>1</sup> Ky *Umet* është një model shembullor për t'u ndjekur, sepse udhëhiqet nga metodologjia më e shëndoshë, *sheriati*;<sup>2</sup> është mirë i kuptueshëm me një unikalitet në karakteristikat, themelet dhe aftësinë e tij për të motivuar.

Metodologjia islame, e cila e orienton jetën e njeriut në të gjitha aspektet e saj të larmishme (d.m.th. mendim, besim, kulturë, dije, marrëdhënie, transaksion, sjellje, etikë, veprimtari dhe praktikë), është nga Allahu. Ajo iu përcjell të Dërguarit të

---

1 *Umet*: Komuniteti, kombi. Konkretisht, komuniteti i besimtarëve ose bashkësia universale muslimane. Ky term përdoret tutje për t'iu referuar një komuniteti, i cili identifikohet nga ideologjia, ligji, feja, vetëdija grupore, etika dhe doket, dhe kultura dhe arti.

2 *Shariat*: Emri kolektiv për ligjet e Islamit, duke përfshirë fenë e plotë të tij dhe sistemet liturgjike, etike dhe juridiksionale.



Tij, Profetit Muhamed, [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], me anë të shpalljes. Shpallja filloi kur lajmëtarë të njëpasnjëshëm iu dërguan popujve të tyre përkatës për t'i udhëzuar e riudhëzuar në rrugën e drejtë, ata që kishin lajthitur nga rruga e tyre përmes devijimit dhe çoroditjes. Muhamedi [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] erdhi me mesazhin përfundimtar, metodologjinë e përsosur dhe *sheriatin* e plotë. Në librin e Allahut, pra në Kur'an<sup>3</sup> gjejmë:

***"Feja e vërtetë tek Allahu është vetëm Islami."*** (Ali Imran: 19)

Përveç kësaj, ngrohemi edhe me këto fjalë:

***"Sot jua përsosa fenë tuaj, e plotësova dhuntinë Time ndaj jush dhe zgjodha që Islami të jetë feja juaj."*** (El-Maide: 3)

***"Kush kërkon tjetër fe përveç Islamit, nuk do t'i pranohet dhe ai në botën tjetër do të jetë i humbur."*** (Ali Imran: 85)

Sheriati dhe metodologjia islame nuk janë të bëra nga njeriu. Ky fakt, megjithatë, nuk është akuzë kundër mendimit njerëzor dhe ixhtihadit,<sup>4</sup> sepse që të dy janë të domosdoshëm për t'i kuptuar karakteristikat, themelet dhe rolin efektiv të metodologjisë islame si udhëzues për jetën e njeriut. Origjina e tyre hyjnore përbën metodologji islame me disa tipare unike, më e shquara e të cilave

---

3 *Kur'an*: Shpallja përfundimtare e vullnetit të Allahut për njeriun. Ajo iu shpall, në gjuhën arabe, Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] për një periudhë 23-vjeçare. Ky Lajmëtar i urtë [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], ua përcolli atë shokëve të tij, të cilët e mësuan përmendësh me fjalë dhe ua kaluan gojari-sht dhe me shkrim, brezave pasardhës.

4 *Ixhtihad*: Duke u nisur nga fakti që burimet juridike të pranuar të Islamit janë të vlefshme për të gjitha kohërat dhe vendet, *ixhtihadi* mund të përshkruhet si një përpjekje krijuese, por e disiplinuar intelektuale për të nxjerrë rregulla juridike nga ato burime, marrë për bazë variablat e imponuara nga rrethanat luhatëse të shoqërisë muslimane. Ai është tutje një proces i vetë-ushtrimit krijues për të nxjerrë ligje nga burimet legjitime. Kush merret me këtë veprimtari njihet si *muxhtehid*.

është ekuilibri midis elementëve dhe themeleve të tij. Një ekuilibër i tillë e mbron njeriun nga ekstremizmi, nxitimi, kokëkrisja dhe devijimi. Ky ekuilibër manifestohet në nivele të ndryshme, e një nga më të rëndësishmit është ekuilibri midis burimeve të diturisë.

Sipas metodologjisë islame, ekzistojnë dy burime themelore të dijes: shpallja dhe universi. Arsyeja dhe shqisat janë mjete për të përvetësuar dituri. Ndonjëherë, arsyeja është një burim tjetër për disa lloje të njohurive. Për shkak të ekuilibrit dhe gjithëpërfshirjes së tij, Islami nuk anashkalon asnjë burim të dijes, prandaj, secilit burim i jep një rëndësi, i cili korrespondon me rolin e tij. Asnjë burim nuk mund ta zhvendosë një tjetër. Edhe shpallja, si burimi më autentik dhe më i fuqishëm, ka provincat e saj. Kjo vlen edhe për burime të mëtejshme të njohurive, siç janë: universi, jeta dhe qeniet e tjera. Qeniet njerëzore priren të kërkojnë dituri nga të gjitha këto burime, si nga libri i shpallur (Kur'ani), ashtu edhe nga libri i vëzhguar (universi), sepse nuk ka kundërtënie ndërmjet të dyjave. Marrja e shpalljes për burim parësor dhe më të rëndësishëm nuk e nënvlerëson rolin e arsyes. Në anën tjetër, fushat e pallogaritshme të dijes janë të gjera dhe inkurajojnë përdorimin e arsyes.

Ekuilibri mungonte në filozofitë dhe botëkuptimet e mëparshme, ashtu siç mungon ditëve të sotme. Disa nga këto ide të çekuilibruara arritën të depërtojnë në fetë e shpallura hyjnore dhe të ndikojnë negativisht në ekuilibrin dhe çiltërsinë e tyre. Kombet e tjera, duke parë në fenë islame tërheqjen e njeriut në ekuilibrin dhe balancën e tij të duhur, e mirëpritën ngrohtësisht Islamin. I udhëhequr nga kjo fe, njeriu rifilloi përparimin e tij sipas mësimave hyjnore. Gjatë këtij udhëtimit evoluo *Umeti* më i mirë, *Umeti* i ekuilibrit dhe rruga e mesme, anëtarët e të cilit u përpoqën ta rrënjosin Islamin, me tiparet e tij unike mbi vetëdijen për hyjnoren, konsistencën, ekuilibrin, praktikizmin dhe monoteizmin, si fe globale.

Megjithëse rrugët hyjnore janë të fiksuara, nuk është se nuk ngjanë devijime nga metodologjia hyjnore. Pas kohës së Profetit

Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] dhe *Hulefa El-Rashidin*,<sup>5</sup> ku që të gjithë qeverisnin sipas metodologjisë hyjnore, një skiz-më seç gufoi e shpërtheu midis udhëheqjes intelektuale dhe asaj politike. Kjo e fundit, pasi doli triumfuese, pretendoi autoritetin në një grusht shteti fisnor. Kjo përkoi me ndeshjen e hershme ndërkulturore ndërmjet muslimanëve dhe kombeve të tjera, kulturat e të cilëve nisën të bien me ardhjen e Islamit.

Ky skizmë preku thelbin e metodologjisë së mendimit islam. Në kërkesën e tyre për t'i akorduar legjitimitet lidershit të tyre, secila palë ndoqi Kur'anin dhe hadithin,<sup>6</sup> shfrytëzoi shpjegimin dhe manipuloi interpretimet njerëzore dhe *ixhihadin*, përmes rrugëve që nuk ishin të njohura gjatë kohës së Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] dhe *Hulefa El-Rashidin*. Kulturat e ndeshura në vendet e pushtuara iu ekspozuan mospajtimeve gjithashtu.

Pasi zgjerimet e mëdha islame kishin marrë dhenë dhe shtrirja e kësaj feje shihej gjithandej, qytetërimi islam nisi t'i përfshijë qendrat më të rëndësishme të qytetërimeve dhe kultu-rave të mëparshme. Tani, nisi një lëvizje e gjerë për t'i përkthyer veprat e këtyre kulturave në gjuhën arabe. Megjithatë, meqë mendimi shoqëror dhe institucionet e domosdoshme për përfshirjen në debate të brendshme ende nuk ishin rrënjësor, *umeti* islam ishte prekur nga polemikat sektare, argumentimet *kelami*<sup>7</sup> dhe debatet pa kompromis ndërmjet fraksioneve të ndryshme. Filozofia klasike greke, mendimi pagan romak dhe letërsia teo-logjike iu qasën këtij debati gjithashtu.

---

5 *Hulefa El-Rashidin*: Të katër pasuesit e drejtë politikë, të cilët e pasuan Profetin Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]. Ata janë: Ebu Bekër Es-Sidiku, Omer ibn El-Hatabi, Othman ibn Afani dhe Ali ibn Ebi Talibi [radijallahu anhum].

6 Hadithi është një turp i letërsisë, i cili përfshin fjalët dhe veprimet e Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]. Dy koleksionet më të mirë njohura janë ato të Imam Buhariut dhe Imam Muslimit.

7 *Kelami*: Rrjedh nga fjala *kelam*, që literalisht do të thotë “fjalë” ose “fjalim”, dhe i referohet oratorisë. Ky term zbatohet për disiplinën e filozofisë dhe teologjisë, të cilat kanë të bëjnë posaçërisht me natyrën e besimit, detereminizmit, lirisë dhe natyrës sëtributeve hyjnore.

Pasojë e kësaj ishte magjepsja e të ashtuquajturve filozofë muslimanë me filozofinë klasike greke, veçanërisht me Aristotelin, “mësuesin e tyre të parë (pra, mentorin e tyre)”.<sup>8</sup> Hyjnësia, profetësia dhe krijimi u futën në studim dhe hulumtim. Futja e këtyre përpjekjeve të mëdha intelektuale u bë për ta paqësuar e bashkërenduar filozofinë dhe paganizmin klasik grek me metodologjinë dhe botëkuptimin islam. Filozofia klasike greke, e cila evoluoi në një mjedis të pasur me mit pagan, shkaktoi një çoroditje dhe devijim të madh në krishterim, sepse teologët dhe filozofët e hershëm të krishterë ndërthurën filozofinë klasike greke me krishterimin (një fakt që shpesh anashkalohet).

Miti klasik grek, në kontekstin e dijes, la gjurmët e tij në të gjithë ata që ishin nën ndikimin e tij. Miti është si vijon: Zeusi, perëndia i moshuar, u tërbua pasi mësoi se perëndia Prometeu kishte vjedhur zjarrin e shenjtë, i cili njihej si sekreti i dijes dhe ia kishte dhënë njeriut, pa e njoftuar fare Zeusin. Zeusi, nga ana tjetër, nuk donte që njeriu të fitonte dituri dhe të kuptonte sekrete të tjera, sepse kjo mund të bënte që pozicioni i njeriut të përmirësohej pastaj dhe ai i perëndisë së moshuar dhe perëndive dhe perëndeshave të tjera të dobësohej. Miti përfundon me Zeusin, i cili u hakmor me një hakmarrje të tmerrshme mbi Prometeun.<sup>9</sup> Hebrejët transmetuan një mit të ngjashëm mbi luftën ndërmjet njeriut dhe perëndisë mbi diturinë. Prandaj, filozofitë e hershme dhe trashëgimia e tyre dhe filozofia bashkëkohore perëndimore, janë përplot konflikte midis dualiteteve dhe për rrjedhojë nuk kanë ekuilibër.

Sipas Platonit, ekzistenca është e përbërë nga dy shtresa të kundërta: arsyeja absolute, burimi i aftësisë së tërë dhe materia primordiale (d.m.th., *hajjula*), burimi i paaftësisë së tërë. Ndërmjet

---

8 Nëse ata e konsiderojnë Aristotelin mësuesin e parë (pra, mentorin e tyre), çfarë pozicioni i akordojnë Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] atëherë?

9 Sejid Kutubi në “*Khasa’is El-Tasavur El-Islami ve Mukavimatuh*”.

këtyre dy shtresave gjenden krijesa të tjera, grada e të cilave ngrihet ose bie në varësi të masës në të cilën ato tërhiqen nga arsyeja ose nga substanca primordiale. *Hajjula* është antiteza e arsyes absolute, dhe krijimi i saj nuk ishte dëshiruar nga mosekzistenca.<sup>10</sup> Lufta ndërmjet arsyes dhe substancës, dhe ajo ndërmjet arsyes dhe perëndive, është e përjetshme.

Këto konceptime devijuese, të futura në mendimin islam në fillim të historisë së tij, ndikuan negativisht në ekuilibrin ndërmjet shpalljes dhe arsyes. *Medh'hebet*<sup>11</sup> islame u ndanë në syresh që e shpërfillën dhe e marginalizuan rolin e arsyes, dhe atyre që e krekosën dhe mbivlerësuan rolin e tij. Ky polarizim bëri që rruga e mesme gjithëpërfshirëse e qasjes islame,<sup>12</sup> e cila pasqyron arsyen dhe shpalljen si të nevojshme dhe plotësuese për njëra-tjetrën, të humbet.

Qasja e ekuilibruar e metodologjisë islame, sipas së cilës *nakl*-i (shpallja) adreson dhe informon *akl*-in (arsyen) e fushave, të cilat arsyeja nuk mund t'i eksplorojë, është unike. Një rast i tillë është *gajbi*.<sup>13</sup> Për shkak të mjeteve të saj të papërsosura për të përvetësuar dituri, arsyeja nuk mund të futet në këtë fushë. Sidoqoftë, ajo mund të kuptojë, racionalizojë dhe eksplorojë format më të mira të aplikimit dhe zbatimit të shpalljes në jetë. Asnjëra nuk është zëvendësuese për tjetrën dhe asnjëra nuk mund të funksionojë pa tjetrën. Të dyja janë nga Allahu: *nakl*-i është një begati hyjnore, e cila e udhëzon njeriun dhe e nxjerr atë nga errësira dhe në dritë, ndërsa *akl*-i është aftësia për të marrë, kuptuar, përfituar dhe zbatuar shpalljen në jetë.

10 Po aty. Shihni gjithashtu El-Akadin në "*Allah*", (f. 137).

11 *Medh'hebe*: Forma e shumësit të *medh'hebit*. Ky term, që literalisht do të thotë "mënyrë e të ecurit", i referohet shkollave juridike të mendimit islam.

12 Ky është një përkthim i fjalës *arab el-vasatije el-islamijeh el-xhami'ah*, i përdorur nga Muhamed Imarah në librin e tij "*Malim El-Menhexh El-Islami*" (Herdon, VA ; IIIT, 1991), (f. 75-103).

13 *Gajb*: Bota e padukshme e banuar nga qenie shpirtërore, si: *xhinët*, engjëjt dhe të tjerët, të cilët nuk mund të perceptohen dot nga qeniet njerëzore. Po ashtu, njihet zakonisht si *alam el-gajb*.

Në specififikimin e fushave që bien nën juridiksionin e tij, Islami mbron arsyen njerëzore, ashtu që përpjekjet e saj të mos humben kot. Metodologjia për edukimin e arsyes është paraqitur në tekstet e shpallura.<sup>14</sup> Fushëveprimi i *gajb*-it, në të cilin njeriu është i detyruar të besojë, është jashtëzakonisht i kufizuar dhe i ekspozuar në një mënyrë të përfytyrueshme. Islami e urdhëron njeriun të besojë në *gajb*, i cili rezulton në siguri, paqe dhe qetësi. Kjo paraqet një bazë të fortë nga e cila qeniet njerëzore mund të operojnë në *alam el-shahadeh*,<sup>15</sup> ta vënë në praktikë shpalljen, të ndërtojnë një qytetërim dhe t'i përmbushin detyrat e lidhura me *hilafa*-në (mëkëmbësinë).<sup>16</sup>

Qeniet njerëzore janë të papërsosura. Shpesh, njerëzit magjepsen me fuqinë, aftësinë dhe potencialin e tyre. Magjepsen edhe nga arsyeja, e cila ua mundëson të dallojnë, kuptojnë, konstatojnë dhe sintetizojnë materiale dhe ide.<sup>17</sup> Ibn Hazmi, duke e përshkruar magjepsjen e bashkëkohësve të tij me arsyen, i barazoi (ata) me ata që e nënvlerësuan arsyen, duke thënë se “të dy palët ishin irracionale.”<sup>18</sup> Imam Ebu Hamid El-Gazzaliu theksoi se fjalët *akl* dhe *el-ma'kul* (të konceptuar nga arsyeja) ishin keqpërdorur për të nënkuptuar diskutime, mashtrime dhe grindje në çështjet tezë-antitezë, të cilat i përkasin *kelam*-it.<sup>19</sup> Ata që e kundërshtuan këtë qasje u morën për diskreditues të arsyes. Gazaliu elaboroi:

“Nuk mund të imagjinohet zhvleftësimi i arsyes, përmes së cilës njeriu priret të besojë në Allahun. Meqenëse arsyeja u vlerësua e

14 Shihni Muhamed Kutbin në “*Menhexh Et-Terbije El-Islamije*” (Dar El-Shuruk).

15 *Alam el-shehadeh*: Bota e dukshme, të gjithë elementët e së cilës mund të perceptohen nga shqisat njerëzore.

16 *Hilafah*: Roli i njeriut si mëkëmbës i Allahut. Fjala mëkëmbës përdoret tutje për të treguar institucionet e qeverisjes, të cilat janë vazhdimësi e qeverisë kjo-botërore të Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem].

17 Kutbiu në “*Menhexh Et-Terbijeh*”, (1: 76).

18 Ibn Hazmi në “*Ihkam El-Ahkam*”.

19 *Kelam*: Teologji, ose praktikë e mbrojtjes së parimeve të Islamit përmes argumentit racional.

u lavdërua nga Allahu, si mund të zhvleftësohet atëherë ajo? Dhe çfarë do të vlerësohet pas kësaj? Nëse dikush do të thoshte *sheriatit*<sup>20</sup> duhet të lavdërohet, atëherë lind pyetja: Me cilin mjet duhet të rrënjoset vlefshmëria e *sheriatit*? Nëse kjo vlefshmëri duhet të rrënjoset nga një arsye e zhvleftësuar, atëherë vetë *sheriatit* zhvleftësohet. Disa mund të thonë se vlefshmëria rrënjoset nga *ajn el-jekin* (bindja e plotë) dhe *nur el-iman* (besimi më i vërtetë dhe më i pastër që na është dhënë), e jo nga arsyeja dhe ushtrimi mendor. Megjithatë, kjo është pikërisht ajo që nënkuptohet nga arsyeja, e cila e dallon njeriun nga qeniet e tjera të krijuara dhe me të cilin njeriu i kap e i kupton faktet.”<sup>21</sup>

Kjo pikë-reference thelbësore në metodologjinë islame ishte përshtjelluar. Intelektualët muslimanë u ndanë në grupe pro-*nakl* dhe syresh pro-*akl*. Anëtarët më ekstremë të grupit pro-*nakl* u kapën për kuptimin literal (të jashtëm) të shpalljes (hyjnore) dhe kuptimeve leksikore të fjalëve të saj. Arsyeja, jo vetëm që ishte dobësuar, por për më tepër ishte akuzuar. Magjepsja e anëtarëve të grupit pro-*akl* pas arsyes ishte e tepërt, sepse ata, jo vetëm që e lartësuan arsyen, por në të vërtetë i dhanë asaj një juridiksion të gjerë e të pavarur nga *sheriatit*. Ky kamp u zhyt në argumentime spekulative, me të cilat mendja muslimane nuk ishte mësuar. Ndër çështjet e ngritura ishte ajo e *shukr el-mun'im* (falënderimi i Dobiprurësit). A mund arsyeja, në mungesë të *sheriatit*, të revalojë dhe urdhërojë këtë premisë? Pyetje të tjera vërtiteshin rreth çështjeve të mosekzistencës, krijimit të Kur'anit dhe burimit të klasifikimit të një vepre njerëzore si të mirë ose të keqe: A është kjo *sheriat* apo arsye?

Duke supozuar ekzistencën e konfliktit ndërmjet *nakl*-it dhe *akl*-it, shkolla të ndryshme i dhanë epërsi asaj të zgjedhjes së tyre. Kjo shkaktoi një rrjedhë të paparë të hulumtimit dhe studimit për

20 *Sheriat*: Sistemi juridik islam.

21 Shihni Gazaliun në *"Ihja Ulum El-Din"* (Kajro: Dar El-Sha'b).

t'i interpretuar ato *ajete*<sup>22</sup> dhe hadithe, të cilat perceptoheshin si kundërthënëse me arsyen. Subjektet e tilla si interpretimi i *ajeteve* dykuptimore, interpretimi i haditheve dykuptimore, konvergjenca e *shariatit* dhe filozofisë (*hikme-s*) dhe parandalimi i konfliktit ndërmjet *nakl*-it dhe *akl*-it konsumoi një pjesë të konsiderueshme të kohës dhe përpjekjes së dijetarëve. Shkalla në të cilën çështja në fjalë preokupoi mendimin islam kërkon hulumtime dhe mjete edukative për t'i çrrënjësuar efektet e saj anësore nga mendja muslimane, e cila më pas duhet të riedukohet. Kjo mund të bëhet për sa kohë që ky kapitull kritik mbetet i hapur dhe i nënshtrohet keqpërdorimit të mundshëm.

Nën ndikimin dërrmues të teknologjisë së re dhe arritjeve shkencore, të cilat mundësuan atë që konsiderohej e pamundur (d.m.th., energjia atomike, raketat dhe anijet kozmike), njeriu është bërë aq i magjepsur me mendjen e tij, sakaq disa individë deklaruan, siç bëri Niçe: (Kjo kohë pasqyron) vdekjen e Zotit dhe lindjen e Supermenit.<sup>23</sup>

Kjo ndjenjë e kënaqësisë e shtyu njeriun ta hyjnizojë arsyen dhe të krijojë një racionalitet të devijuar jo-fetar si suprem. Nuk ka dyshim se arsyeja mund të zbulojë, përtërijë dhe inovojë, dhe nganjëherë të bëjë edhe dallimin ndërmjet të drejtës dhe të gabuarës, të dobishmes dhe të dëmshmes. Por, a mundet ajo, në mënyrë të pavarur, (pa udhëzim ose ndihmë) t'i identifikojë me saktësi elementët e të vërtetës, të mirës dhe të bukurës së bashku me mjetet për t'iu qasur secilës prej tyre? Jo, ajo s'mundet dot. Njeriu ka nevojë të përhershme dhe urgjente për ndihmë nga jashtë, të siguruar nga shpallja e vërtetës, e cila është më e informuar dhe e cila e udhëzon atë në rrugën e duhur.

Infatukcioni aktual i njeriut me arsyen është më i dëmshëm dhe më influencial sesa ka qenë në të kaluarën. Muslimanët u

22 *Ajete*: Shumësi i *ajet*, shenjë, tregues, mesazh ose aspekt i krijimit të Allahut. Përkthehet gjithashtu si "varg kur'anor."

23 Kutbiu në "*Khasa'is*", (f. 7).



mbizotëruan nga *fitneja*<sup>24</sup> e tashme, ndërsa qytetërimi i tyre ishte në rënie, në një kohë kur mendimi i tyre intelektual po ngecte dhe në një gjendje pushimi dhe krize. Ndikimi i saj gjithëpërfshirës nuk kurseu shumicën e muslimanëve të arsimuar, të cilët iu bashkuan kampit të perëndimizimit. Megjithëse perëndimizimi u kundërshtua nga shumë muslimanë të sinqertë dhe të shqetësuar, përpjekjet e tyre të pjesshme mbrojtëse shpesh shkaktuan gabime ose devijime të reja. Për shembull, ata nuk e paraqitën metodologjinë islame në gjithëpërfshirjen, përsosmërinë dhe ekuilibrin e saj, as artikuluan bazën ideologjike, premisat, tezat dhe qëllimet e saj. Përkundrazi, ata u përqendruan në mbrojtjen e domethënies së arsyes duke interpretuar çdo tekst që konsiderohej dykuptimor, duke mohuar vërtetësinë e tij, ose duke shtrembëruar në mënyrë arbitrare kuptimin e tij. Dukej si shërimi i një sëmundjeje duke marrë një ilaç, i cili mund të shkaktonte sëmundje edhe më të rrezikshme.

Në të kaluarën, arsyeja muslimane është përballur me një situatë delikate. Islami u barazua me kishën e krishterë, e cila u akuzua për luftimin, degradimin dhe përçmimin e arsyes, ndërsa mbante opinione joracionale. Islami, besimi, bindjet, botëkuptimet dhe metodologjia e tij u mbanë përgjegjës për prapambetjen e botës islame.<sup>25</sup> Kjo mund t'i atribuohet pjesërisht mjedisit intelektual tejkonservator dhe rigid, që zhyti veten në traditë, kundërshtoi *ixhtihadin* dhe ia mohoi rolin arsyes. Kjo ngecje u manifestua nga disa dijetarë fetarë (*ulema*) të plogët e mendje-ngushtë, të cilët mbështetnin besime dhe praktika të huaja për Islamin (p.sh., shërbimin ndaj mauzoleve), dhe të cilët merreshin kryesisht me çështje të parëndësishme (p.sh., menstruacionet dhe gjakun pas lindjes). Përballë dilemave dhe gjendjes së vështirë, këta "*ulema*"

---

24 *Fitne*: Çdo pikëllim a sprovë, e cila mund të bëjë që njeriu të humbet dhe të mos besojë në Islam dhe në vlerat e tij shpirtërore. Shembuj të tillë janë sprovat personale ose komunale, sprovat dhe hutitë, si dhe luftërat civile dhe shtypja.

25 Po aty, (f. 27).

nuk mund të bënin asgjë më shumë sesa t'i këndonin disa *ajete* kur'anore ose hadithe, ose të shfrytëzonin zgjidhje të vjetruara. Fjalët "*xhihad*" dhe "*ixhtihad*" rrallë thuheshin e dëgjoheshin.

Në pjesët e tjera të botës, arsyeja u hyjnizua pasi pushtimet intelektuale të saj ia mundësuan Evropës të sundojë botën dhe të përhapë hegjemoninë e saj mbi tokat muslimane. Në këtë moment kritik, disa studiues muslimanë u përpoqën ta mbronin Islamin. Për këtë qëllim, ata nxorën në pah rolin shumëdimensional të arsyes dhe *ixhtihadit* në metodologjinë islame dhe në jetën e muslimanëve në përgjithësi. Gjatë kësaj përpjekje, disa ngritën rolin e arsyes ndaj asaj të shpalljes. Ata pohuan se tekstet (hyjnore) duhet të interpretohen përsëri, nëse gjendej ndonjë kundërtënie me arsyen. Kjo të kujton *El-Tufin* dhe të tjerët, të cilët mendonin se teksti dhe arsyeja janë superiore ndaj shpalljes. Si rezultat, ata paraqitën shumë interpretime të çuditshme për disa *ajete* kur'anore lidhur me *gajbin*. Si Muhamed Abduhu ashtu dhe studenti i tij, Maghribli u ndikuan nga kjo qasje, siç pasqyrohet në komentimin e të parit mbi *xhuzin Ame* (*xhuzin* 30), dhe komentimin e këtij të fundit mbi *xhuzin Tebareke* (*xhuzi* 29) të Kur'anit. Ata gjithashtu bënë thirrje për riinterpretimi e tekstit për t'u përputhur me arsyen. Shtrohet pyetja: Ç'arsye mund të ketë që sundon mbi tekstin?<sup>26</sup>

Metodologjia islame është një tërësi e integruar, pasi përbërësit e saj janë të ndërlidhur (e jo e kundërta). Kështu, ajo nuk bën padrejtësi ndaj përbërësve të tjerë, duke u përqendruar në njërën e duke i përjashtuar të gjithë të tjerët. Përbërësi i parë dhe më i rëndësishmi është hyjnia dhe të gjitha cilësitë e saj, të cilat janë absolutisht të dallueshme dhe i përkasin vetëm Allahut. Marrëdhënia ndërmjet Allahut dhe njeriut është e njëjtë me atë ndërmjet Krijuesit dhe të krijuarit. Shpallja është prej Allahut, Krijuesit të njeriut. Arsyeja është një mjet i krijuar për t'u

---

26 Po aty. Shihni gjithashtu kritikën e Kutbit për Muhamed Ikbalin.

shfrytëzuar për detyrime dhe për të shërbyer si një mjet për të kuptuar, dalluar dhe zbatuar. Teksti i shpallur është autoriteti, korniza e referencës dhe burimi i udhëzimit. Çdo kundërthënie ndërmjet arsyes dhe shpalljes është, në fakt, e pakonceptueshme. Çdo kundërthënie e imagjinuar është e tepërt; është një rezultat i imperfeksionimit të mendjes njerëzore, gabimit ose mungesës së aftësive. Kundërthënia hiqet duke i mposhtur këto të meta. Në të gjitha rastet, teksti mbetet autoritet dhe referencë. Ai kuptohet më së miri nën dritën e kohës, vendit, gjuhës dhe mjeteve të tjera ndihmëse të shpalljes.

Të kuptuarit e ekstremistëve mbi këtë çështje metodologjike gjeneroi disa koncepte të gabuara, të cilat ndikuan negativisht në elementët kryesorë të metodologjisë islame. Shembuj të tillë janë liria e zgjedhjes (e zëvendësuar nga antiteza e saj mbi caktimin dhe fatalizmin), shkakësia dhe arsyetimi (format e veprimtarisë së arsyes) dhe vlera dhe burimi i veprave njerëzore.

Qyshkur Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (INMI) përqafoi shkaku e reformimit të qasjeve intelektuale të përdorura nga muslimanët, çështja e metodologjisë ka qenë shqetësimi kryesor i saj. Kjo rëndësi rrjedh nga besimi i INMI-së, që metodologjia e reformimit është pika fillestare për tërë procesin e reformës. Për këtë arsye, INMI ka organizuar disa seminare ndërkombëtare dhe vendore mbi metodologjinë. INMI u ka bërë thirrje dhe vazhdon t'i thërrasë studiuesit që të shkruajnë libra dhe artikuj mbi këtë temë. Dr. Abd El-Hamid Ebu Sulejmani ka shkruar veprën *"Krizë në Mendjen Muslimane"* dhe ia ka kushtuar shumicën e ligjëratave dhe studimeve të tij këtij qëllimi. Me kërkesë të INMI-së, Dr. Muhamed Imarah shkroi veprën *"Ma'alim El-Menhexh El-Islami"* (Shenjat e Metodologjisë Islame), rezultati i një projekti të përbashkët të sponsorizuar nga INMI dhe Universiteti El-Ez'herit në kontekstin e bashkëpunimit skollastik.

Tani, INMI prezanton një vepër të Dr. Abd El-Mexhid El-Naxharit: *Mëkëmbësia e Njeriut: Ndërmjet Shpalljes dhe Arsyes: Vështrim*

*Kritik i Dialektikës së Tekstit, Arsyes dhe Realitetit.* Kjo vepër, e cila përqendrohet në *nakl*-in dhe *akl*-in, iluminon shumicën e aspekteve të kësaj çështje metodologjike, si dhe ndikimin dhe implikimin e saj për rolin ekzistencial të njeriut si mëkëmbës. Instituti shpreson që studiuesit muslimanë të vazhdojnë rrugën e marrë nga Dr. Ebu Sulejmani, Dr. Imarasi, Dr. Imad El-Din Halili dhe Dr. El-Naxhari në reflektimin dhe eksplorimin e çështjeve të tjera të metodologjisë islame, për t'i sqaruar paqartësitë, për t'i distiluar njohuritë dhe për t'i adresuar boshllëqet. Studimet e tilla, megjithëse përfaqësojnë pikëpamjet e autorëve të tyre, janë një varg i zbatueshëm në ndërtimin e infrastrukturës kulturore dhe intelektuale, e cila është e domosdoshme për kurimin e *Umetit* nga kriza intelektuale e tij, ashtu që ai të ndërtojë kulturën e vet.

Ndryshimi metodologjik, përtëritja dhe reformimi janë të kushtëzuara me referim të drejtpërdrejtë ndaj metodologjisë së Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] dhe *hulefa*-së të tij (pasardhësve politikë). Kjo kërkon ndjekje të Kur'anit dhe *Sunetit*, dhe më pas studim, të kuptuar, frymëzim dhe zbatim të asaj që është mësuar. Mendimi dhe sjellja jonë do të udhëhiqet nga Kur'ani, *Suneti* dhe *Sira*.<sup>27</sup> Dhe kjo është thelbësore për të rifilluar një jetë islame, e cila është burimi i kënaqësisë për të gjithë besimtarët.

Të gjitha lavdërimet i takojnë Allahut, Zotit të botëve.

Dr. Taha Xhabir El-Alvani

---

27 *Sira*: Biografia e Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem].





## Hyrje e botimit të parë

Marrëdhënia midis shpalljes dhe arsyes ka preokupuar mendimin islam në të kaluarën dhe vazhdon ta preokupojë edhe në të tashmen. Kjo nuk është për t'u habitur, sepse Islami kërkon ta akordojë jetën (e njeriut) në bazë të *shariat*-it, njëkohësisht duke e lartësuar arsyen dhe duke i dhënë asaj një rol plotësues ndaj shpalljes. Tërheqja e një dallimi midis shpalljes dhe arsyes dhe artikulimi i rolit të secilës në shpërfaqjen dhe urdhërimin e të vërtetës, ishte gjithnjë objekt debati në mendimin islam. Kjo çështje gjithmonë del në pah kur kultura islame përballet me sfidat e jashtme (të cilat i përkasin arsyes) dhe ato kulturore. Përplasia e kulturës islame me filozofinë klasike greke, në shekujt e dytë dhe të tretë të *hixhret*-it,<sup>28</sup> shpërfaqti çështjen e pajtimit ndërmjet *hikme*-së dhe *shariat*-it, i cili ishte shqetësimi kryesor për studiuesit muslimanë aso kohe. Ngjashëm, çështja e arsyes dhe tekstit të shpallur (hyjnor), e cila u lind nga përplasia ndërmjet kulturës islame dhe qytetërimit modern perëndimor, është bërë çështje kryesore e debatit për shkollat aktuale të mendimit islam.

---

28 Epoka muslimane fillon me *hixhret*-in, emigrimin e Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] nga Meka në Medine në vitin 622 të erës sonë.

Si në të kaluarën, ashtu edhe në të tashmen, studiuesit muslimanë interesohen kryesisht me identifikimin e rolit të secilës pjesë të këtij dualiteti (fillimisht, me të kuptuarit e të vërtetës dhe më pas me udhëheqjen e jetës njerëzore) dhe me çështjet kryesore e nënvizuese të konvergencës dhe divergjencës. Në radhë të parë, muslimanët ishin më bindës e më kategorikë, pasi ishin suprem në mendim, qytetërim dhe kulturë. Kështu, ekuilibri ndërmjet dy pjesëve nuk u dobësua, dhe arsyeja nuk u favorizua mbi shpalljen. Zhvillimet u ndalën në kufijtë e pajtimit të *shariat*-it dhe *hikme*-së, një përpjekje për të arritur në apogjenë e saj me veprën e autorit Ibn Rushdi, "*Fasl El-Makal fi ma bajn El-Hikmeh ve El-Sheri'ah min El-Ittisal*" (Fjala autoritare ose përfundimtare mbi konvergencën e *shariat*-it dhe filozofisë).

Në përplasjet bashkëkohore, historia ka luajtur role të ndryshme. Shkalla në të cilën Perëndimi ka pushtuar botën islame ka qenë e dëmshme për ekuilibrin ndërmjet shpalljes dhe arsyes, sepse arsyeja është shfaqur si elementi më i rëndësishëm. Shumë zëra në botën islame kanë kërkuar juridiksionin tërësor të arsyes, duke rezultuar që shpallja të zhvendoset në një status më të ulët. Për më tepër, çështja ishte thjeshtëzuar dhe trajtuar aq lehtë sa që nxjerr nga konteksti i saj. Për rrjedhojë, pikëpamjet e paqarta dhe të nxituara u shumëzuan. Të gjitha pasqyrojnë një mungesë të vetëdijes mbi dimensionet ideologjike dhe intelektuale të Islamit. Po të bëhej një analizë rigorozë e këtyre dimensioneve, çështja do të diskutohej në kontekstin intelektual, filozofik dhe në diskursin metodologjik, me qëllim të rrënjëzimit të së vërtetës, e cila nuk bie ndesh me fenë.

Çështja e arsyes dhe shpalljes, e njohur më mirë si arsye dhe tekst, është, në të vërtetë, aspekt i një botëkuptimi gjithëpërfshirës ideologjik, i cili përfshin një matricë gjithëpërfshirëse që adreson ekzistencën hyjnore dhe njerëzore, ekzistencën e universit, marrëdhëniet ndërmjet Allahut dhe njeriut, dhe shpalljes dhe arsyes. Në qasjen e tekstit të shpallur, arsyeja shkon mbi një

kërkim jo-linear, shumëdimensional, filozofik, metodologjik dhe intelektual. Kjo ishte pikëpamja e studiuesve të *usul el-fikh*-ut,<sup>29</sup> të cilët bënë përpjekje të lavdërueshme dhe regjistruan vështrime të paçmueshme mbi këtë çështje. Kjo trashëgimi mund të përmirësohet dhe ndërtohet nga kontributet e dijes moderne në gjuhësi, metodologji kërkimore dhe shumë fusha të tjera. Qasjet ekzistuese ndaj çështjes (arsye dhe tekst) duhet të jetojnë nën këtë aspiratë.

E vërteta e kësaj çështje është minuar nga ata, që janë magjepsur pas qytetërimit perëndimor, saqë kërkojnë ta fshijnë tekstin, siç është minuar edhe nga ata përkrahës të tej zellshëm e mendjengushtë të mendimit islam, të cilët kërkojnë zhvleftësim e arsyes. Padrejtësia e shkaktuar mbi të vërtetën tashmë është duke u zhvilluar, megjithëse ende nuk është bërë një fenomen gjithëpërfshirës.

Perceptimi i domethënies së kësaj çështje; pasojat e dëmshme të devijimit, tej thjeshtësimit dhe nxitimit; dhe moskokëçarja për brezat e ardhshëm muslimanë, paraqesim këtë kontribut modest. Libri është një iluminizëm i asaj që e shohim si sistem thelbësor doktrinar dhe intelektual. Kërkohet durim, zell dhe bashkëpunim më i madh për të arritur në një përfundim të rëndësishëm.

Abd El-Mexhid El-Naxhar

---

29 *Usul El-fikh*: Metodologjia e nxjerrjes së ligjeve nga burimet e Islamit dhe përcaktimi i vlefshmërisë së tyre juridike ose kushtetuese.







## Parathënie

Përpyekjet për t'i identifikuar udhëzimet normative, të cilat do të mund ta ndihmonin njerëzimin për të çuar një jetë më të mirë, do të dështonin nga qëllimet e tyre po të mos ekzistonte një konceptim i shëndoshë i objektivit të ekzistencës njerëzore. Prandaj, një sistem besimi, i cili specifikon qëllimin përfundimtar të ekzistencës njerëzore është thelbësor, pasi një sistem i tillë siguron një kuptim orientimi dhe harmonie, pa të cilin përpyekjet njerëzore janë të prira drejt diskordancës zhgënjyese.

Kur ekziston një qëllim përfundimtar, veçanërisht ai afatgjatë, burimet mobilizohen dhe aftësitë tubohen e renditen për ta arritur atë. Nëse qëllimi është fatshkurtër, vetëm një pjesë e këtyre burimeve dhe aftësive shfrytëzohen. Një musliman me qëllime afatgjata, qëllimi i të cilit është arritja e jetës së përtejme pas vdekjes, ku do të mbahet përgjegjës për veprat e tij të kësaj bote, do t'i përqendrojë të gjitha energjinë e tij në përmirësimin e këtij universi në përputhje me urdhrat hyjnorë.

Në anën tjetër, ai që beson se vdekja është fundi i ekzistencës, do t'i plotësojë e kënaqë dëshirat e tij në jetën e kësaj bote. Ndërsa ky qëllim afatshkurtër shtron kërkesa të kufizuara mbi burimet e njeriut, aftësitë e tij të tepërta do të alokohen në përpyekje që

mposhtin qëllimin e ekzistencës njerëzore dhe madje hollojnë e dobësojnë pozicionin e lartë që i është dhënë njeriut mbi bazën e potencialit të tij të dalluar. Rezultatet nga qëllimet e tilla shkurtë-pamëse shihen në grumbullimin e armëve të shkatërrimit në masë në kurriz të miliona njerëzve të uritur, ekstravagancës, luk-sit dhe ndjekjes së epsheve të lira sensuale, të cilat çojnë në humbjen e vetëdijes dhe arsyes.

Specifikimi i një objektivi, i cili është në kundërshtim me një qëllim kaq të shkurtër, nuk është problemi i vetëm. Metodologji-të artikuluere për sjelljen njerëzore, të cilat mund të ndihmojnë në arritjen e këtij objektivi dhe më pas zbatimin e tij në jetë janë detyra kryesore, komplekse dhe delikate. Shumë fe, filozofi dhe doktrina kanë qëllime të shëndosha, por kanë parashtruar dhe ndjekur metodologji, të cilat i mposhtin ato synime dhe i largojnë njerëzit nga Zoti. Në fakt, njeriu shpeshherë ka aspiruar për qëllime madhështore dhe sublime, por që pastaj është zhgënjyer për shkak të metodologjive jo të shëndosha.

Fetë e shpallura hyjnore kanë identifikuar qëllimin përfundimtar të ekzistencës njerëzore dhe metodologjinë për ta siguruar atë. Islami, shpallja përfundimtare, ka fjalën e fundit këtu: Qëllimi përfundimtar është afërsia me Allahun dhe përpjekja për kënaqësinë e Tij. Kjo mund të shihet në fjalët kur'anore:

***“Xhindet dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të Më adhurojnë.”*** (Edh-Dharijat: 56);

***“Atëherë ti, o njeri, që përpiqesh shumë, mundin tënd do ta gjesh te Zoti yt.”*** (El-Inshikak: 6)

Islami gjithashtu ka ilustruar metodologjinë e përjetshme të mëkëmbësisë për aktualizimin e këtij qëllimi.

Specifikimi i qëllimit dhe metodologjisë në shpalljen e fundit dhe përfundimtare nuk e përjashton njeriun nga detyrat e tij. Qeniet njerëzore duhet të kuptojnë, interpretojnë dhe praktikojnë

qëllimin dhe metodologjinë e shprehur në Kur'an dhe hadith. Vetë fakti që Islami është shpallja përfundimtare, vë një barrë të re dhe të vështirë mbi njeriun, sepse secili individ duhet të mbështetet në arsye për ta kuptuar tekstin hyjnor dhe për ta zbatuar atë në jetë, që ta arrijë gradualisht qëllimin afatgjatë.

Pas ndërmarrjes së këtij roli, secili individ shpërblehet për sukses ose ndëshkohet për dështim. Në këtë pikë lind pyetja: Si lidhet fati i njeriut me një rol, aktualizimi i të cilit është i kushtëzuar me respektimin e shpalljes dhe, në të njëjtën kohë, me përdorimin e arsyes?

Thelbi i mendimit islam ishte gjetja e përgjigjeve për këtë dualitet. Disiplinat lulëzuese islame ishin ilustrime intelektuale dhe përpjekje për zbatimin e shpalljes në jetë. Divergjencia intelektuale në mesin e muslimanëve, siç shihet në sektet dhe fraksionet e shumta të Islamit, pasqyron ndryshimet e akorduara në renditjen e çdo polariteti të dualitetit të mësipërm në bazë të rolit të tij në aktualizimin e metodologjisë së mëkëmbësisë. Dallimet ndërmjet dy polariteteve shkaktuan mospajtime skolasitike lidhur me rolin dhe renditjen e secilit.

Mendimi islam u nda në mënyrë të barabartë mbi këtë çështje, dhe kështu, u shfaq gradualisht një shkollë e orientuar nga teksti dhe një shkollë e orientuar nga arsyeja. Ithtarët e të parës u dhanë autoritet tërësor mësimeve të shpallura kur trajtonin mëkëmbësinë. Kështu, arsyeja u reduktua në mbështetjen e zbatimeve të drejtpërdrejta të kuptimit të mirëfilltë tekstual në jetën e përditshme të njeriut. Kuptimi që del nga një qasje e tillë rrallë ndryshon me kalimin e kohës.

Kishte nivele të ndryshme të prirjeve letrare brenda kësaj shkolle. Më ekstremi që kënaqej me kuptimin e jashtëm të tekstit dhe nuk i linte vend arsyes për interpretim ndryshe të tekstit, arriti në forma të reja të të kuptuarit ose mori parasysh qëllimet e

përgjithshme të *shariat*-it. Kjo ishte qasja e Hashavijes, Zahirijes,<sup>30</sup> dhe literalistëve të tjerë, të cilët e refuzuan *kijas*-in.<sup>31</sup> Ky literalizëm i bëri disa muslimanë të besojnë në ngjashmërinë e Allahut me krijesat e Tij. Bazuar në kuptimet e mirëfillta të disa deklaratave të shpallura, ata argumentuan se Allahu nuk është plotësisht i dallueshëm nga universi. Shekuj më vonë, disa literalistë modernë thanë se në këtë epokë të inovacionit teknologjik, njeriu nuk mund ta arrijë mëkëmbësinë përmes shpalljes, pasi këto risi nuk u përmendën në tekstin e shpallur (pra, tekstin hyjnor).

Nga ana tjetër, ata që i përkisnin shkollës së arsyes i dhanë një rol shumë domethënës aktualizimit të mëkëmbësisë. Arsyeya kupton dhe koncepton shpalljen, interpreton kuptimet e mirëfillta të disa fjalëve të shpallura dhe jep gjykime të reja bazuar në qëllimet e përgjithshme të *shariat*-it. Brenda kësaj shkolle mund të identifikoheshin edhe nivele të ndryshme të prirjeve racionale, më ekstremi prej të cilëve shtyu mënjatë nënkuptimin gjuhësor përmes të cilit u transmetua shpallja. E tillë ishte qasja e Batinjës,<sup>32</sup> Mu'avillas ultra-ortodoks (hermeneutik) dhe përkrasësve të natyrës së përkohshme të urdhrave të bazuar në shpallje. Disa ekstremistë deklaruan se nëse një individ arrin një nivel të lartë të lartësisë shpirtërore, ai ose ajo mund të aktualizojë mëkëmbësinë pa falur namaz, pa agjëruar ose pa bërë *haxh* në Meke. Në fakt, një neofiz i pikëpamjeve të tilla ekstremiste pretendonte se arsyeya

---

30 Ky term nuk tregon shkollën e Davud El-Zahirit dhe ndjekësve të tij, por prirjen e mirëfilltë për ta kuptuar tekstin e shpallur (të shkëputur nga fjala arabe *dhahir*, që do të thotë i dukshëm, i mirëfilltë).

31 *Kijas*: Deduksioni ose arsyetimi analogjik. Rekursi mbi analizë është i garantuar vetëm nëse zgjidhja e një çështje të re nuk mund të gjendet në Kur'an ose *Sunet*. Analogjia më pas konsiston në shtrirjen e një parimi (*asl*) të derivuar nga Kur'ani ose *Suneti* mbi çështjen e re. Deduksioni analog nuk mund të funksionojë në mënyrë të pavarur nga tekstet (*nusus*).

32 *Batinjeh*: Nga *batin*, që do të thotë "i fshehur" ose "ezoterik". Ky sekt *sufi* pretendonte ekzistencën e kuptimeve ezoterike prapa fjalëve të Kur'anit, ku që të gjitha këto mund të shpallehin përmes interpretimit alegorik. Ata gjithashtu kërkuan një udhëheqës të gjallë të pagabueshëm dhe kishin rekurs ndaj teorieve pitagoriane greke.

mund ta zëvendësojnë shpalljen në organizimin e jetës njerëzore në sferat ekonomike, shoqërore dhe familjare.

Ekzistenca e kësaj skizme të thellë midis përkrahësve të tekstit (të cilët e dobësojnë arsyen) dhe përkrahësve të arsyes (të cilët kërkojnë ta zëvendësojnë shpalljen) bën thirrje për përpjekje marramendëse për të artikuluar marrëdhëniet midis dy polaritetëve. Duke marrë përsipër aktualizimin e një artikulimi të tillë, njeriu mund të sigurohet se ai po ecën në rrugën e duhur drejt arritjes së qëllimit të ekzistencës së tij. Çdo devijim në konceptimin e kësaj marrëdhënie mund të bëjë që të gjitha përpjekjet të dështojnë. Historia e *Umet*-it musliman tregon se ajo përjetoi pasoja të dhembshme qoftë si rezultat i respektimit të kuptimit të jashtëm të shpalljes në kurriz të arsyes, ose si rezultat i ndjekjes së një qasje ultra-hermeneutike, e cila siguron tokë pjellore për misticizmin ekstremist për të shkaktuar indiferenca, vet-shkatërrimi dhe mohimi të shkakësisë. Qasja e kësaj të fundit sot jehon në thirrjet për të zëvendësuar shpalljen me arsyen.

Ky problem historik i njohur si *el-akl ve el-sama* (arsye dhe dëgjim) ose *el-hikmeh ve el-sheri'ah* (urtësi dhe ligj fetar), është i njohur sot si *el-akl ve el-nass* (arsye dhe tekst). Kjo çështje gjithmonë lind dhe gjeneron një debat të fortë sa herë që muslimanët përballen me qytetërime të bazuara në arsyë, si kur mendimi klasik grek ishte përkthyer në gjuhën arabe dhe kur shoqëritë islame ishin mposhtur nga qytetërimi bashkëkohor perëndimor. Duke qenë një përgjigje ndaj sfidave të jashtme e jo një tezë autogjenike, ajo kontribuoi ndaj shumë të metave, të gjetura në qasjen muslimane në trajtimin e marrëdhënieve midis shpalljes dhe arsyes, dhe rolit të secilit në aktualizimin e mëkëmbësisë.

Çështja ndonjëherë ishte viktimë e improvizimit dhe emocionizmit. Nën ndikimin dërrmues të filozofisë klasike greke, filozofët muslimanë *masha'î*<sup>33</sup> u përpoqën të pajtonin *hikme*-në me

33 Filozofia islame *masha'î* (lëvizëse) është një shkollë e mendimit në të cilën interpretimi neoplatonik i filozofisë aristoteliane ishte ndërthurur me besimet islame. Ai gradualisht u bë një nga shkollat më të rëndësishme filozofike islame.

*shariat*-in, vetëm sa të kundërshtohen nga një prirje që refuzon jo vetëm *hikme*-në klasik grek, por edhe mohoi çdo rol të arsyetimit plotësues ndaj asaj të shpalljes. Nën ndikimin e përparimit gjithëpërfshirës të *hikme*-së moderne perëndimore, kjo çështje është ngritur përsëri. I impresionuar nga ky *hikme* i ri, disa muslimanë supozuan se arsyeja që e gjeneroi atë, si e vetme është e aftë të udhëzojë jetën njerëzore. Në përpjekje për ta ruajtur epërsinë e shpalljes, u lind një kundër-prirje, ajo që nuk i dha pothuajse asnjë rol arsyes në aktualizimin e mëkëmbësisë. Si rezultat, qasjet e arsyeshme dhe sensible për çështjen u humbën.

Prandaj çështja nuk u konceptua në kontekstin natyror të një matrice gjithëpërfshirëse filozofike dhe ideologjike. Përkundrazi, asaj shpesh iu qasën në një mënyrë atomike, e cila nuk kishte asnjë kornizë ideologjike përfshirëse ose një tezë koherente. Një qasje sensible kërkon që kjo çështje të adresohet përmes një matrice koherente të tezave ideologjike, të cilat lidhen me ekzistencën e njeriut: natyrën e një qenie njerëzore, destinacionin e qëllimit, detyrën dhe pozicionin në univers. Analizimi i këtyre tezave përmes një hetimi të tillë do të prodhonte përfundime të bazuara në baza të shëndosha nga brenda vetë kontekstit të saj.

Dija islame, qoftë ajo në *akide* (fe) ose *felsefe* (filozofi), nuk ua dha këtyre çështjeve vëmendjen e merituar. Përkundrazi, studiuesit muslimanë iu drejtuan atyre në një mënyrë të pjesshme dhe brenda kontekstit të çështjeve të tjera, e jo si një tërësi koherente. Me përjashtim të përpjekjeve të tilla individuale pioniere nga El-Ragib El-Isfahani në "*El-Dhari'ah ila Makarim El-Shari'ah*" dhe "*Tafsil El-Nash'atajn ve Tahsil El-Sa'adatajn*" dhe atyre të *Ibn El-Arabi El-Sufit* në analizën e tij të *el-insan el-kamil*,<sup>34</sup> këto çështje nuk ishin shqetësim në rrjedhën e dijes islame.<sup>35</sup>

34 *El-Insan El-kamil*: Burri (ose gruaja) e përsosur, ai (ose ajo) që ka arritur nivelin përfundimtar të zhvillimit shpirtëror dhe në këtë mënyrë bëhet një mishërim i përsosur i Islamit.

35 Kjo i referohet vëmendjes së dhënë nga Ibn Arabiu mbi këtë çështje, dhe nuk ka për qëllim të japë mbështetje për pikëpamjet e tij, shumë prej të cilave janë lajthitëse dhe devijuese.

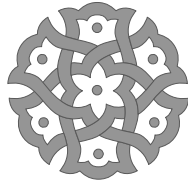
Qasjeve kontradiktore dhe ekstremiste ndaj çështjes në fjalë, u mungonte një analizë e plotë e natyrës së ekzistencës shumëdimensionale të njeriut. Të metat në shkollën literaliste rezultuan nga një keqkuptim skolastik i rolit domethënës të njeriut në zhvillimin e universit. Duke supozuar se kënaqësia e Allahut mund të arrihet vetëm duke respektuar format e adhurimit të përcaktuara në tekstin e jashtëm, ata injoruan faktin se adhurimi është një koncept gjithëpërfshirës brenda të cilit mund të praktikohet një koleksion i gjerë i materialeve dhe veprimtarive shpirtërore. Në anën tjetër, dobësitë në shkollën e orientuar nga arsyeja rrodhën nga ekzagjerimi i ndjekësve të saj mbi pozicionin dhe rolin e arsyes. Disa shkuan aq larg sa pretenduan se njeriu është bërë zotëri i universit për shkak të arsyes, dhe se qëllimi i ekzistencës njerëzore arrihet duke pushtuar universin përmes luftës materiale. Kjo shkollë nuk mori parasysh kufijtë e arsyes, të cilat zbusin e zvogëlojnë kërkesën njerëzore për ta demistifikuar universin dhe deshifruar ekzistencën shoqërore.

Për ta përmbledhur, çështja e tekstit hyjnor dhe arsyeja nuk mund të trajtohen saktësisht, përveç nëse vendosen në një kontekst ideologjik brenda të cilit hetohet ekzistenca shumëdimensionale e njeriut: pozicioni i njeriut në univers, domethënia e tij, qëllimet më të dashura dhe përfundimtare. Edhe shpallja edhe arsyeja janë mjete për zbulimin e së vërtetës, sipas të cilave njeriu mbështet disa modele mendimesh dhe sjelljesh për t'iu qasur universit në një mënyrë të dizajnuar për të përmbushur qëllimin përfundimtar. Ky libër është përshtatur drejt një konceptimi të tillë.

Abd El-Mexhid El-Naxhar







## KAPITULLI I





# Kuadri doktrinar i mëkëmbësisë

## PROLOGU

Shtrohet një pyetje ekzistenciale brenda mendjes njerëzore, sepse, sapo njeriu<sup>36</sup> fillon të merret, në mënyrë racionale me universin, nis të kërkojë përgjigje të cilat kanë të bëjnë me një pyetje të trefishtë: origjinën e botës, destinacionin e saj dhe lëvizjen e saj midis fillimit dhe fundit. Kjo pyetje e trefishtë ka qenë në zemër të studimit filozofik qysh kur njeriu filloi të filozofojë. U kërkuar përgjigje nga shkollat filozofike të mendimit, miteve dhe besëtytnive.

Që nga fillimi i shpalljes, përgjigjet për pyetjen e mësipërme ishin ofruar qartë dhe kategorikisht nga fetë e shpallura hyjnore. Megjithatë, meqë njeriu ishte i prekshëm nga harresa ose devijimi, profetë të njëpasnjëshëm u dërguan për të konfirmuar mesazhin e paraardhësve të tyre. *Ajeti* i parë kur'anor që u shpall, adreson origjinën e njeriut:

---

36 Shënimi i redaktorit: Termi *njeri* pasqyron tërë njerëzimin, pasi burrat dhe gratë mbajnë përgjegjësinë e mëkëmbësisë.

**“Lexo me emrin e Zotit tënd, i Cili krijoi (gjithçka).”** (El-Alak: 1)

Një *ajet* tjetër thotë: **Në të vërtetë, kthimi është te Zoti yt**, i cili tregon destinacionin e universit.

*Ajetet* e tjera sugjerojnë që universi, proceset e jetës dhe vdekjes, dhe lëvizjet dhe mos lëvizjet në të, bazohen në një ligji të shkakësisë të themeluar nga Allahu. Sipas këtij ligji, objektet janë shkaktarë të njëri-tjetrit. Kështu, lëvizja, paraqitja ose zhdukja e një objekti ose dukurie mund të shkaktohet nga sende ose fenomene të tjera. Kjo më tutje qartësohet në *ajetin* vijues:

**“E krijoi njeriun nga një droçkë gjaku!”** (El-Alak: 2)

Ky *ajet* kur’anor tregon se Gjithëpushtetshmëria e Allahut e rregullon këtë univers përmes ligjit të shkakësisë, në sajë të të cilit një mpiksje e parëndësishme shkakton lindjen e njeriut, krijesën më të rëndësishme të universit. Ky ligj zbatohet për të gjithë elementët në univers, pavarësisht rëndësisë ose trivialitetit.

*Ajeti* i lartpërmendur, së bashku me *ajetet* e tjera të rëndësishme, shpërfaqin një qëndrim të qartë, bindës e përfundimtar ndaj të gjitha çështjeve që kanë të bëjnë me universin: natyrën dhe elementet e tij dhe marrëdhëniet midis këtyre elementeve. Një elaborim vijon.

## DUALITETI I EKZISTENCËS

Ekzistenca, sipas Islamit, përfshin ekzistencën hyjnore dhe ekzistencën e *el-alam*-it (bota ose universi).<sup>37</sup> Ky dualitet konfirmohet në *ajetin* e parë të shpallur: **“Lexo me emrin e Zotit tënd, i Cili krijoi (gjithçka).”** (El-Alak: 1), i cili tregon në mënyrë të qartë dy ekzistenca të dallueshme.

---

37 Ibn Ahsuri në *“Tefsir El-Tahrir ve El-Tenvir”*, (1: 154).

Dy ekstremitetet e këtij dualiteti janë krejtësisht të dallueshëm. Allahu karakterizohet nga përsosmëria absolute, vetë natyra e së cilës është përtej arsyes. Më e rëndësishmja që njeriu mund të bëjë është t'ia atribuojë Atij të gjitha atributet absolute dhe të përsosura. Në anën tjetër, bota më pak e përsosur është e zbulueshme nga arsyeja njerëzore. Kjo pabarazi e mosngjashmëri ndërmjet Allahut dhe botës nënkupton një pabarazi absolute në pozitë. E shprehur ndryshe, Allahu nuk është i kufizuar në një vend ose hapësirë, qoftë në aspektin e mishërimit ose ballafaqimit. Kjo çështje bie në *gajbijat* (çështje të botës së fshehtë), e cila nuk mund të kuptohet nga arsyeja njerëzore.

Sidoqoftë, ky dallim tërësor në pozitë nuk nënkupton një irelevancë hyjnore për botën. Kjo pikëpamje islame është në kontrast tërësor me atë të Aristotelit, i cili deklaroi se Zoti e vuri në lëvizje këtë botë dhe pastaj e la atë në vete, duke mbajtur vetëm një vetëdije të përgjithshme për atë që ndodhte në të.<sup>38</sup>

Ky është një distancim i qartë nga koncepti i Islamit, i cili rrënjës së vendosmërisht marrëdhënien midis botës dhe Allahut, i cili njihet si Krijuesi i gjithçkaje, si Ai që vepron ç'të dojë me anë të Gjithëpushtetshmërisë së Tij:

***“Ai drejton çdo çështje, prej qiellit deri në Tokë.”*** (Es-Sexhde: 5)

Ai di gjithçka që fshihet dhe shihet:

***“Zotit tënd nuk i fshihet asnjë grimë peshe, në Tokë e në qiell; as më pak nga ajo e as më shumë nuk mbetet pa u shënuar në Librin e qartë.”*** (Junus: 61)

Dhe Ai e mbështet botën me kujdesin dhe mirësinë e Tij:

***“E si të mos dijë Ai që ka krijuar gjithçka, kur Ai njej çdo gjë me imtësi dhe është i Gjithëinformuari?!”*** (El-Mulk: 14)

38 Jusuf Karami në *“Tarikh El-Falsafah El-Junaniyah”*, Kajro. (1936, f. 236).

Sipas kësaj marrëdhënie shumëdimensionale, Allahu, megjithëse fizikisht dallohet nga krijesat e Tij, Ai është pranë tyre. Kjo tregohet qartë:

***“Ne jemi më pranë tij se damari i qafës së vet.”*** (Kaf: 16)

Megjithatë, një afërsi e tillë keqkuptohej nga disa; ata e kuptonin këtë si një afërsi të prekshme (e perceptueshme përmes shqisave). Ata supozuan se relevanca hyjnore dhe afërsia e Tij me krijesat të Tij ishin një lloj mishërimi. Ky ishte pretendimi i mistikëve ekstremistë si Muhij El-Din Ibn Arabi (vdiq në vitin 638 *hixhrij* / 1240 e.s.), i cili mbështeti panteizmin dhe mohoi çdo dallim midis Krijuesit dhe krijesës.<sup>39</sup>

Ky dualitet është fillimi i konceptimit të ekzistencës. Origjina e botës dhe lëvizja e saj drejt destinacionit të saj i atribuohen ekzistencës hyjnore të përhershme e të lartësuar. Ky dualitet tutje e ndan ekzistencën në alam *el-gajb* (bota e së fshehtës) dhe *alam el-shehadeh* (bota e së dukshmes). *Alam el-gajb* është i paprekshëm dhe i padukshëm për njeriun; vetëm ekzistenca dhe ndikimi i saj mund të dihet. Kjo botë është sfera e ekzistencës hyjnore, e cila përmban engjëjt dhe *xhinët*, *Xhenetin* dhe *Xhehenemin*, dhe shumë sfera të tjera që njeriu nuk mund t'i perceptojë dot. Vetëm Allahu i njeh plotësisht të dy botët:

***“Ai e di të padukshmen dhe të dukshmen dhe Ai është i Urti dhe i Gjithëdijshmi.”*** (El-En'am: 73)

Në anën tjetër, *alam el-shehadeh* është bota materiale, që në të vërtetë ose potencialisht perceptohet dhe vëzhgohet nga shqisat njerëzore në kushte të caktuara.

---

39 Për më shumë hollësi, shihni Abd El-Kadir Mahmudin në *“El-Falsafah El-Sufijah fi El-Islam”*, (f. 487).

## EKZISTENCA HYJNORE

Soditja mbi shpirtin njerëzor, ndjenjat dhe natyra e tij e qenësishme dhe reflektimet e tij mbi rregullsinë dhe harmoninë e universit, çojnë në besim në ekzistencën hyjnore. Mallëngjimi njerëzor për Qenien Supreme me të gjitha cilësitë e përsosura, dhe nga e Cila kërkohet mbrojtje, siguri dhe qetësi, është i natyrshëm. Arroganca mund të bllokojë një mallëngjim të tillë, veçanërisht në momentet e ngazëllimit, kamjes dhe forcës, por rikthehet prapë në kohë paniku, dobësie dhe rreziku.

Historia njerëzore tregon se njeriu, qoftë ai urban dhe i vendosur ose nomad dhe rural, ka vazhduar ta adhurojë Allahun, i Cili siguron lumturi dhe mbron nga fatkeqësitë dhe mjerimi. Megjithëse adhurimi nganjëherë ishte bërë siç duhet, herëve të tjera devijimi që zvarritur deri brenda për ta shtrembëruar të vërtetën.<sup>40</sup>

Kjo prirje e përhershme për ta kërkuar një Qenie Supreme të karakterizuar nga përsosja tregon për ekzistencën e padiskutueshme të Allahut. Asnjë burrë ose grua e ndjeshme nuk është plotësisht i lirë nga një ndjenjë e tillë, pavarësisht sa zgjat ajo. Ky mallëngjim psikologjik është treguese dhe dëshmi për ekzistencën hyjnore. Është e ngjashme si të thuhet që ndjesia e etjes është dëshmi për ekzistencën e ujit, ose ndjesia e urisë sugjeron ekzistencën e ushqimit.<sup>41</sup>

Në mënyrë të ngjashme, shumë shenja në univers na udhëzojnë drejt besimit në hyjnoren. Secili objekt, pavarësisht nga rëndësia ose parëndësia e tij, karakterizohet nga harmonia dhe rendi i mrekullueshëm. Përzgjedhja e secilit objekt dhe vendndodhja e tij në univers nuk ndryshon me kalimin e kohës, sepse

40 Për më shumë hollësi mbi religjionin e qenësishëm dhe argumentin se ekzistenca e Allahut është domosdoshmëri e jo që kuptohet në mënyrë deduktive, shihni Abd El-Mexhid El-Naxharin në *"El-Akl ve El-Sulukfi El-Bunjah El-Islamije"*, (f. 9) dhe Muhamed Salih El-Zarkanin në *"Fakhr El-Din El-Raz"*, (f. 183-184).

41 Shihni Descartes në *"Ta'amulat fi El-Falsafah"*, (f. 113).



ndryshimi më i vogël mund të çojë në një çrregullim, i cili mund ta shkatërrojë jetën në Tokë dhe në univers në përgjithësi. Një rast i tillë do të ishte përbërja e ajrit. Nëse do të ndryshonte, e gjithë jeta në Tokë do të ishte në rrezik të madh të shkatërrimit. Po kështu, çdo devijim në lëvizjen e yjeve dhe planetëve nga orbitat e tyre fikse mund të çojë në përplasje, të cilat do të kishin rezultate potencialisht katastrofike për të gjitha format e jetës në Tokë.<sup>42</sup>

Harmonia dhe rendi i saktë i përbërësve të universit sigurojnë në prova të forta dhe bindëse që ai (universi) buroi nga mençuria, urtësia, gjithëpërfshirja dhe plotfuqishmëria e Allahut, i Cili krijoi gjithçka në proporcion të duhur. Kjo vlen edhe për shpirtin njerëzor:

***“Ne do t’u tregojmë atyre shenjat Tona në hapësirat tokësore e qiellore, si dhe në vetvete, derisa t’u bëhet plotësisht e qartë se ai (Kur’ani) është e vërteta.” (Fusilet: 53)***<sup>43</sup>

Allahu, ekzistenca e të Cilit kuptohet nga *fitreja*<sup>44</sup> dhe manifestohet nga shenjat, harmonia dhe saktësia e universit, karakterizohet nga përsosmëria absolute. Shpirtrat njerëzorë mallëngjehen për mbrojtjen e Tij. Ai është krejtësisht i dallueshëm nga gjithçka tjetër për nga natyra ose cilësitë, sepse është vetëm Ai që nuk karakterizohet me mangësi dhe papërsosuri. Nuk ka asgjë si Ai. Ai nuk i nënshtrohet ligjeve të hapësirës, kohës dhe lëvizjes. Vetë

42 Për harmoninë në univers, shihni Chrisy Morrison në *“El-Ilm Jad’u li El-Iman”*.

43 Shihni Vahid El-Din Khanin në *“El-Islam Jatahadda”*, (f. 53); Muhamed Bekir El-Sadrin në *“Muxhaz fi Usul El-Din”*, (f. 22); Muhamed Hasani në *“El Ja Sin Allahu bejn El-Fitreh ve El-Dalil”*, (f. 12); dhe El-Buti në *“Kubra El-Jakinijat El-Kavnije”*, (f. 81).

44 *Fitre*: Natyra fillestare, e kahmotshme e njeriut, e cila përfshin një pohim nga secili individ se Allahu është Zoti i tij ose i saj. Sipas besimit islam, secili individ është krijuar në natyrshmërinë e pastër, por që pastaj lajthitet (ose jo) nga bashkësia e tij / saj përreth. Kjo është në kontrast të plotë me besimin e krishterë, i cili pretendon se njeriu është krijuar si një krijesë e rënë, dhe për këtë arsye, është i pirrë ndaj të keqes.

natyra e Tij nuk mund të kuptohet nga arsyeja njerëzore, e cila varet nga shqisat, analogjitë dhe krahasimet.

Të gjitha cilësitë njerëzore (p.sh. fuqia, vullneti, dituria, dëgjimi, shikimi, fuqia e të folurit, etj.) ilustrohen në përsosmërinë e tyre hyjnore brenda cilësisë gjithëpërfshirëse të *vahdanije*-s (njëshmërisë) së Allahut. Kjo njëshmëri, antiteza e pluralizmit dhe ngjashmërisë, tregon gjithashtu për unikalitetin e Tij në mishërimin e të gjitha cilësive të përsosura. Ndërsa ndërthuret në të gjitha fushat përkatëse hyjnore, ai adresohet gjerësisht në Kur'an dhe hadith. Deklaratat e shpallura në lidhje me njëshmërinë tejkalojnë ato që lidhen me ndonjë cilësi tjetër hyjnore, madje edhe ato që lidhen me ekzistencën hyjnore. Një theksim i tillë tregon rëndësinë që matrica doktrinare islame i jep kësaj cilësie.

Në epokat para- dhe pas-islame, shiheshin forma të ndryshme të devijimit nga monoteizmi. Paganët, jehudët dhe të krishterët nuk argumentuan për ekzistencën hyjnore, por devijuan nga monoteizmi. Nivele të ndryshme të keqkuptimit nga i kuptuari i vërtetë dhe dimensionet e monoteizmit ekzistuan edhe në mesin e muslimanëve. Koncepti nganjëherë u reduktua në një besim a bindje teorike pa implikime praktike, dhe në raste të tjera u ngatërrua me lloje të ndryshme të similitudave, homologjisë dhe mishërimit.

Monoteizmi gjithashtu përfshin dominimin dhe menaxhimin e universit, sepse ai është një koncept gjithëpërfshirës që thotë se vetëm Allahu e krijoi universin nga mosekzistenca. Kështu, ligji i shkakësisë nuk është gjë tjetër veçse një ligj hyjnor, sipas të cilit gjenerohen gjërat:

***“Thuaj: “Allahu është Krijuesi i çdo gjëje dhe Ai është i Vetmi, Ngadhënjimtari.”*** (Er-Ra’d: 16)

Harmonia dhe përmasat e sakta të universit vërtetojnë saktësinë e monoteizmit, pasi qëndrueshmëria në stil është dëshmi e një autori:

***“Nuk mund të gjesh në krijimin e të Gjithëmëshirshmit kurrfarë ceni.”*** (El-Mulk: 3); ***“Vallë, a nuk mendojnë ata në vetvete? Allahu ka krijuar qiejt dhe Tokën dhe ato që gjenden në mes tyre - vetëm me qëllim dhe afat të caktuar.”*** (Er-Rum: 8)<sup>45</sup>

Përveç krijesave, edhe universi i nënshtrohet Allahut. Kjo shihet në faktin se çdo shtim ose zvogëlim, çdo transformim ose ndryshim në situatë, ndjek modele fikse dhe të qëndrueshme, të cilat tregojnë për Zotin monoteist, Allahun - i Cili drejton botën:

***“S’ka krijesë që gjendet në qiej dhe në Tokë e që të mos vijë si rob para të Gjithëmëshirshmit.”*** (Merjem: 93);

***“Përkundrazi, Atij i përket çdo gjë që gjendet në qiej e në Tokë dhe Atij i nënshtrohet gjithçka.”*** (El-Bekare: 116)

Njeriu, me gjithë rolin e tij si mëkëmbës, nuk mund t’ia mbathë nga Allahu, Sunduesi Hyjnor i universit. Allahu e krijoi atë dhe vetëm Ai është i Gjithëdijshtëm në fushat e natyrës njerëzore, aftësive, motiveve dhe nevojave. Vetëm Allahu, i Gjithëfuqishmi, mund ta krijojë një sistem të jetës, i cili çon në arritjen e lumturisë dhe mirëqenies njerëzore dhe në zhvillimin e të gjitha fushave individuale dhe kolektive njerëzore të jetës. Prandaj, një dimension thelbësor i mono-teizmit është Sunduesi Hyjnor i jetës njerëzore. Shprehur ndryshe, çdo qenie njerëzore duhet t’i respektojë udhëzimet hyjnore, t’i përmbahet asaj që ka urdhëruar Allahu dhe të përmbahet nga ato që Ai ka ndaluar. Çdo devijim nga ky koncept është afër *shirkut*<sup>46</sup>:

***“Jo, për Zotin tënd, ata nuk do të jenë besimtarë të vërtetë, derisa të të marrin ty për gjyqtar për kundërshtitë mes tyre;***

45 Shihni Maturidiun në *“Kitab El-Teuhid”*, (f. 21).

46 *Shirku*: Adhurimi i qenieve ose elementëve të tjerë përkrah Allahut. Kjo vërehet zakonisht në fetë politeiste, në të cilat adhurohen më shumë se një perëndi / perëndesha ose forca natyrore, dhe në qytetërimet më materialiste, anëtarët e të cilëve adhurojnë fuqi, ndikim, pasuri, bukuri, dhe manifestime jetëshkurt-ra materialiste.

***e pastaj, të mos ndiejnë kurrfarë dyshimi ndaj gjykimit tënd dhe të të binden ty plotësisht.***” (En-Nisa: 65)

Njëshmëria në sundim kërkon njëshmërinë e Zotit të adhuruar, i Cili menaxhon dhe kontrollon çdo lëvizje dhe çdo ngjarje në univers dhe në jetën e njeriut. Si i tillë, edhe universi edhe njeriu i nënshtrohen Atij dhe i binden Atij. Ndërsa njeriut i është dhënë vullneti i lirë për të treguar bindje e nënshttrim, qeniet e tjera detyrohen të tregohen të bindura e të nënshttruara. Sunduesve të tjerë (njerëzor) duhet t’u bindemi vetëm aq sa ata u binden udhëzimeve të Allahut. Çdo devijim nga ky koncept është pothuajse ekuivalent me *shirkun*, i cili minon vetë konceptin e njëshmërisë.<sup>47</sup>

Nën dritën e ç’u tha më lart, mund të konkludohet se ekzistenca hyjnore nuk është cikli më i lartë i hierarkisë së ekzistencës<sup>48</sup>; përkundrazi, është një ekzistencë absolutisht e veçantë. Ekzistenca hyjnore mund të perceptohet nga arsyeja njerëzore, por thelbi i kësaj ekzistence nuk mund të kuptohet. Kjo Ekzistencë Hyjnore (Allahu) është burimi i të gjitha qenieve, dhe kësaj Ekzistence duhet i nënshtrohen dhe i kthehen krijesat.

## EKZISTENCA UNIVERSALE

Universi përfshin të gjitha qeniet johyjnore, përfshirë ato jo-materiale dhe jonjerëzore, natyra e të cilave është përtej dijes njerëzore. Gjetjet e tanishme shkencore tregojnë se kapaciteti i njohurive njerëzore për këtë botë ulet në parëndësi kur krahasohet me

47 Mbi monoteizmin dhe dimensionet e tij, shihni Sejjid Ali Khamina’i në *“Ruh El-Teuhid”* dhe Isma’il El-Faruku në *“Xhavher El-Hadarah El-Islamije”*, (f. 585).

48 Nën ndikimin e filozofisë platoniste, disa filozofë muslimanë (p.sh., Farabi dhe Ibn Sinaja [Avicenna]) e konceptuan ekzistencën si një hierarki të mendjeve, më e larta e të cilave është Mendja e Parë (Allahu) dhe më e ulta është bota e së keqes. Shihni Abduh Shamli në *“Dirasat fi El-Falsafah El-Arabije El-Islamije”*, (f. 227 dhe 364).

gjithçka që mbetet e panjohur. Kjo përputhet me *ajetin* e mëposhtëm kur'anor:

***"Ai krijon edhe gjëra që ju nuk i dini."*** (En-Nahl: 8)

Banorët e universit, sipas Islamit, as mund të krijojnë dhe as të imitojnë krijimin:

***"Idhujt që ju i adhuroni në vend të Allahut, nuk mund të krijojnë as edhe një mizë, edhe nëse bashkohen të gjithë për këtë."*** (El-Haxh: 73)

Kjo sugjeron që ekzistenca e universit nuk është as autogjene, as e pavarur, dhe, si e tillë, nuk është e përhershme.<sup>49</sup>

Allahu krijoi universin nga asgjëja (ex nihilo) dhe nga një substancë, e cila nuk ekzistonte para krijimit:

***"Sunduesi i qiejve dhe i Tokës, i Cili nuk ka bir e nuk ka ortak në pushtet; i Cili ka krijuar çdo gjë dhe e ka rregulluar si duhet!"*** (El-Furkan: 2);

***"Ai është i Pari dhe i Mbrami."*** (El-Hadid: 3)

*Ajetet* e lartpërmendura tregojnë se gjithçka në univers, qoftë substanca e parë ose substancat pastaj, ishte krijuar nga Allahu. Prandaj, vetëm Ai është i përjetshëm.

Një keqkuptim a keqlexim i disa ajeteve kur'anore mund të krijojë një përshtypje të rremë se substanca nga e cila u krijua universi është në vetvete e përjetshme. Shembuj të tillë janë:

***"Është Ai që ka krijuar qiejt dhe Tokën për gjashtë ditë, teksa Froni i Tij ndodhej mbi ujë."*** (Hud: 7);

---

49 Mbi nevojën e universit për Krijuesin, shihni Muhamed Bekir El-Sadri në *"Falsafatuna"*, botimi. 10. (Bejrut: Dar Et-Ta'aruf, 1980), (f. 332); Khanin në *"El-Islam Jatahadda"*, (f. 53); dhe Muhamed Hasani në *"El Ja Sin Maddah bejn El-Azalijeh ve El-Huduth"*.

***"Pastaj Ai iu kthye qiellit, që ishte në gjendje mjegullire e i tha atij dhe Tokës: "Ejani të dy me hir a me pahir!" Ata u përgjigjën: "Erdhëm me gjithë dëshirë e të bindur!"*"** (El-Fusilet: 11)

I pyetur nga jemenasit për fillimin e universit që vëzhgohet, Profeti Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] u përgjigj: *"Në fillim ishte Allahu. Asgjë nuk ishte para ose me Të. Asgjë tjetër nuk ka ekzistuar. Dhe Froni i Tij ishte mbi ujë."*<sup>50</sup>

Është shumë e mundshme që përshtypja e rreme e përmendur më parë ishte shkaktuar nga një keq-lexim i dy ajeteve dhe hadithit të mësipërm. Mbase u konstatua se këto deklarata nxirrnin në pah origjinën e tërë universit, ndërsa vetëm për universin që vëzhgohet ishte menduar ato. Mënyra e pyetjes së jemenasve mbështet këtë të kuptuar. Ata i thanë Mustafasë [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]: "Erdhëm të mësojmë mbi fenë tonë dhe të të pyesim për fillimin e universi që vëzhgohet." Është e qartë se "universi që vëzhgohet" është vetëm një përbërës i gjithë universit, i cili filloi nga kohëra të lashta dhe pësoi shumë ndryshime.<sup>51</sup>

Të kuptuarit se si u krijua ky univers nuk është thelbësore për besimin në Islam. Sidoqoftë, Kur'ani sugjeron që universi pësoi, me vullnetin e Allahut, disa faza të zhvillimit, derisa mori këtë gjendje të vëzhguar. Ai pyet:

***"A nuk e dinë mohuesit se qiejt dhe Toka kanë qenë një e tërë? Pastaj Ne e ndamë dhe bëmë nga uji çdo gjë të gjallë! Akoma nuk besojnë?!"*** (El-Enbija: 30)

Një ide e ngjashme përmendet në *suren Fusilet*:

50 Transmeton Buhariu në Sahihun e tij, (4: 128-129), Kapitulli: *Bab El-Khalk*, Seksioni: Interpretimi i *Ajetit*: është Ai që Inicion Krijimin... Është transmetuar edhe nga Buhariu (9: 152), Kapitulli: *Et-Teuhid*, Seksioni: Froni i Tij ishte mbi ujë.

51 Ebu El-Vafa Ghunajmi El-Taftazani në *"El-Insan ve El-Kavn fi El-Islam"*, (f. 43). Shihni gjithashtu Anonim në *"Sharh Et-Tahavije"*.

***"Pastaj Ai iu kthye qiellit, që ishte në gjendje mjegullire e i tha atij dhe Tokës: "Ejani të dy me hir a me pahir!" Ata u përgjigjën: "Erdhëm me gjithë dëshirë e të bindur!"***" (Fusilet: 11)

Po kështu, në *suren El-Fatir* thuhet:

***"Ai shton në krijim çfarë të dojë. Allahu, me të vërtetë, është i pushtetshëm për çdo gjë."***<sup>52</sup> (El-Fatir: 1)

Urtësia dhe përsosmëria hyjnore bëjnë të domosdoshëm që krijimi të jetë me qëllim:

***"Ne nuk e kemi krijuar qiellin dhe Tokën e ç'gjendet në mes tyre, për të luajtur (pa qëllim)."*** (El-Enbija: 16)

Qëllimi është thënë qartë në Kur'an: Universi ishte mobiluar në atë mënyrë që njeriu të mund të marrë përsipër rolin e tij të mëkëmbësit dhe t'i kryejë adhurimet për të cilat u krijuar:

***"Xhindet dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të Më adhurojnë."*** (Edh-Dharijat: 56)

Adhurimi ndaj Allahut, pra, është qëllimi.<sup>53</sup>

Pasi është krijuar nga Allahu, universi karakterizohet nga unifikimi, rregulli dhe qëllimshmëria. Uniformiteti shihet në përbërjen dhe rendin e krijimit. E llojllojshme dhe e bollshme siç mund të shfaqet krijimtaria, të gjithë anëtarët janë të përbërë nga të njëjtët elementë thelbësorë. Ekzistimi i elementeve të përbashkëta te njeriu, krijesat e tjera dhe toka janë një rast i tillë:

---

52 Po aty. Shihni gjithashtu Abd El-Halim Abd El-Rahman Hidri në *"El Zavahir El-Jugrafijah bejn El-Ilm ve El-Kur'an"*, (f. 66).

53 Ka vështrime të ndryshme se pse Allahu e krijoi universin. Disa mendojnë se vetë pyetja është e pavlefshme. Të tjerët japin përgjigje të ndryshme, më e pranueshme prej të cilave është dhënë më lart. Shihni Ebu Mensur El-Maturidi në *"Kitab Et-Teuhid"*, (f. 96).

***“O njerëz, nëse ju dyshoni në ringjalljen, mendoni si Ne ju kemi krijuar prej dheut.”*** (El-Haxh: 5)

Një aspekt tjetër i unitetit është natyra e çiftuar e objekteve të krijuara:

***“Dhe nga çdo gjë, Ne kemi krijuar dy palë, në mënyrë që ju të vini veshin!”*** (Edh-Dharijat: 49)

Ndërvarësia, koncepti se mbijetesa e një krijese varet nga ekzistenca e krijesave të tjera, është një tjetër veçori e unitetit. Po kështu, zhdukja e disa krijesave mund të çojë në shkatërrimin e plotë të tërë universit:

***“Ne e ndamë dhe bëmë nga uji çdo gjë të gjallë!”*** (El-Enbija: 30)

Një manifestim tjetër i unitetit shihet në natyrën e lëvizshme të gjërave. Megjithëse shfaqen të qeta në sipërfaqe, malet janë përgjithmonë lëvizëse:

***“Ti i shikon malet e mendon se janë të palëvizshme, por ato do të lëvizin si retë.”*** (En-Neml: 88)

As elementë të tjerë kozmikë nuk i shpëtojnë këtij ligji:

***“As Dielli nuk mund ta arrijë Hënën e as nata nuk mund t’ia kalojë ditës; të gjitha lundrojnë në orbitat e veta.”*** (Ja Sin: 40)

Për më tepër, supozohet që ekziston një rend i vendosur e i qëndrueshëm në këtë botë. Ngjarjet janë të ndërlidhura, pasi qoftë në trupat kozmikë qoftë në gjallesa, ekzistojnë rregulla që i mirëmbajnë gjatë kohës dhe vendit. Ky realitet tregon për ekzistencën e *suneneve* të ndryshme (ligjeve fikse hyjnore):

***“Ai nxjerr bimë të llojlojshme, ngjyrash të ndryshme, të cilat, më pas thahen e zverden dhe pastaj Ai i thërrmon.”*** (Ez-Zumer: 21);



***“Vërtet, Ti nuk mund të gjesh ndryshim ose shndërrim në ligjet e Allahut.”*** (El-Fatir: 43)<sup>54</sup>

Qëllimi i këtij universi manifestohet në harmoninë e mrekullueshme të vëzhguar midis qenieve të saj. Çdo qenie e krijuar luan një rol, i cili plotëson rolet e ndërmarra nga qeniet e tjera, ashtu siç një pjesë e madhe e makinerive mund të funksionojë vetëm kur copa më të vogla punojnë së bashku për të kontribuar në performancën përfundimtare të të gjithë makinerisë.

***“Ne nuk e kemi krijuar qiellin dhe Tokën e ç’gjendet në mes tyre, për të luajtur (pa qëllim).”*** (El-Enbija: 16)

Prandaj, çdo pasiguri ose kotësi është e përjashtuar. Mbase nuk mund ta kuptojmë natyrën e vërtetë të qëllimi përfundimtar drejt së cilit është përshtatur ky univers, në tërësi. Sidoqoftë, bashkëpunimi dhe integrimi ndërmjet banorëve të saj të ndryshëm, të pak-tën shpërfaq disa qëllime të pjesshme.<sup>55</sup>

## EKZISTENCA NJERËZORE

Qeniet njerëzore janë pjesë e këtij universi, pavarësisht faktit se secili individ është një qenie unike që dallohet nga të tjerët për nga fiziku, pozicioni dhe roli. Një elaborim vijon:

## KRIJIMI I NJERIUT

Dizajni i fizikut të njeriut dhe hollësitë e rolit të tij ishin të njohura për Allahun, qysh para krijimit të njeriut:

---

54 Muhamed El-Mubarek në *“Nizam El-Islam: El-Akide ve El-ibadeh”*, (f. 41). Shihni gjithashtu Naxhari në *“El-Akl ve El-Suluk”*, (f. 39, 74).

55 Khamina'i në *“Ruh Et-Teuhid”*, (f. 11).

***“Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë do të krijoj një mëkëmbës (që do të zbatojë ligjet e Zotit) në tokë,” ata thanë: “A do të vësh atje dikë që do të bëjë çrregullime e do të derdhë gjak në të.”<sup>56</sup>***  
(El-Bekare: 30)

Nuk është e pamundur që universi, si i tërë, dhe disa qenie në të, të mos kenë kaluar nëpër shumë faza të zhvillimit dhe ndryshimit derisa arritën në imazhin e tyre të tanishëm. Megjithatë, Kur’ani sugjeron që njeriu i parë, Ademi [alejhi selam], u krijua në tërësinë e tij njerëzore që nga fillimi dhe nuk ka prejardhje nga kafshët me pozitë më të ulët në hierarkinë e qenieve:

***“Në të vërtetë, Ne e krijuam njeriun në trajtën më të përkryer.”*** (Et-Tin: 4)

Gjithashtu, relevant me këtë janë edhe rastet në *suren El-Bekare*: 15:29 dhe 38:72, të cilët i referohen njeriut me emrin e tij funksional të mëkëmbësit, dhe deklarojnë se njeriu që krijuar në tërësinë e tij – një përgënjeshtim i qartë i Teorisë së Evolucionit të Darvinit. Historia e krijimit njerëzor është transmetuar si vijon:

***“Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë do të krijoj një njeri prej balte. Kur t’i jap trajtë dhe t’i fryj prej shpirtit Tim, përuljuni në sexhde atij!” Të gjithë engjëjt së bashku u përulën në sexhde, përveç Iblisit; ai u bë mendjemadh e një nga mohuesit.”*** (Sad: 71-74)

Krijimi i Ademit [alejhi selam] ngjasohet gjithashtu me krijimin e Isës [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]:

***“Rasti i Isait për Allahun është si rasti i Ademit që e krijoi prej baltës e pastaj i tha: “Bëhu!” - dhe ai u bë.”*** (Ali Imran: 59)

---

56 Ky është një largim i jashtëzakonshëm nga filozofitë, se ekzistenca e njeriut i parapriu natyrës njerëzore. Argumente të tilla kërkojnë ta çlirojnë njeriun nga cilado detyrë paraprake, për të përjashtuar çfarëdo autoriteti tjetër përveç vetë njeriut. Ekzistencializmi është filozofia më e spikatur për të përparuar një këndvështrim të tillë.

Si krijimi i Ademit [alejhi selam], ashtu edhe ai i Isës [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] përfshijnë një element të habitës; është larg nga ligji i njohur i shkakësisë. Të dy ngjarjet sugjerojnë që njeriu ishte krijuar në tërësinë e tij, dhe qeniet njerëzore ishin modeluar dhe kualifikuar për rolin e tyre që nga fillimi.<sup>57</sup>

Nisur nga fakti se veprimet e Allahut nuk janë pa qëllim, a është e mundur atëherë të konstatohet qëllimi përtej krijimit të njeriut? Në librin e Allahut gjejmë:

***“Xhindet dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të Më adhurojnë.”*** (Edh-Dharijat: 56)

Sipas këtij *ajeti* kur'anor, qëllimi i krijimit është që njeriu ta adhurojë Allahun. Kjo kërkon zgjedhjen e lirë të qenies njeri për t'iu nënshtruar dhe bindur vullnetit të Allahut. Qeniet e tjera e bëjnë këtë, por nga detyrimi e jo nga zgjedhja e lirë. Qëllimi mund të jetë gjithashtu që t'u dhurohet begati dhe lumturi qenieve njerëzore në këtë botë dhe në botën tjetër, duke u siguruar mjete të reflektimit dhe të kuptuarit, të cilat ndihmojnë në zhvillimin njerëzor, zhvillimin e universit dhe arritjen e shpërblimeve në këtë botë dhe në botën tjetër.<sup>58</sup> Qëndrimi i shëndoshë doktrinar është të besuarit se njeriu u krijua për një qëllim hyjnor, i cili mund të arrihet vetëm duke iu nënshtruar Allahut, i Cili, nga ana tjetër, e kualifikon atë pranues të bekimit hyjnor. Asgjë e dobishme ose praktike nuk mund të arrihet duke u zhytur në ndonjë analizë të mëtejshme ose më të thellë.

---

57 Për hollësi mbi Teorinë e Darvinit për Evolucionin, shihni Muhamed Hasani në *“El Ja Sin: El-Insan bejn El-Khalk ve Tetavur”*; Munire El-Ghajati në *“Medheb El-Nushu ve El-Irtika fi Muwvaxhahat El-Din”*; Jahja Hashim Farghali në *“Nakd Nazaraijet El-Tetavur El-Hajavi inda Darvin ve Atba'uh”*; dhe Maurice Bucaillet në *“Ma Asl El-Insan?”* (Rijad: Byroja Arsimore Arabe për Shtetet e Gjirit, 1985).

58 Për më shumë hollësi, shihni Maturidi në *“Kitab Et-Teuhid”* (f. 96); Abd El-Xhebari në *“El-Mughni”*, (11: 92); dhe Naufali në *“Er-Rahtman Er-Rahim”*, (f. 31).

## NJERIU DHE UNIVERSI

Në kontekstin e krijimit dhe lëvizjes, njeriu është përbërës i universit, ku burrat dhe gratë, individualisht, bartin rolet e tyre të ndryshme. Sipas mësimëve islame, marrëdhënia midis njeriut dhe universit, si dhe pozicioni i njeriut në univers, mund të ilustrohen si më poshtë:

*Uniteti i njeriut dhe universi:* Ndërsa njeriu dhe universi janë krijuar nga Allahu, ato kanë shumë të përbashkëta mes vete. Të dy u krijuan nga asgjë me vullnetin e Allahut, dhe të dy do të kthehen tek Allahu:

***"...i Cili ka krijuar çdo gjë dhe e ka rregulluar si duhet!"***  
(El-Furkan: 2)

Dhe:

***"Vetëm Allahut i përket sundimi i qiejve, i Tokës dhe i çdo gjëje që gjendet midis tyre. Dhe vetëm tek Ai kthehen të gjithë."***  
(El-Maide: 18)

Me gjithë veçantinë dhe unikalitetin e njeriut, ai ndan me qeniet animate (shtazore), substancën thelbësore nga e cila u krijuar gjithçka: dheun e papërpunuar:

***"O njerëz, nëse ju dyshoni në ringjalljen, mendoni si Ne ju kemi krijuar prej dheut."*** (El-Haxh: 5)

Njeriu tutje ndan elementin e ujit me kafshët:

***"Allahu ka krijuar çdo lloj kafshe prej ujit; disa nga ato ecin me barkun e tyre, një pjesë ecin me dy këmbë e disa prej tyre me katër këmbë."*** (En-Nur: 45)

Së bashku me qeniet e tjera të krijuara, njeriu u nënshtrohet ligjeve të ndryshimit dhe lëvizjes, ligje të cilat e shtynë Profetin Ibrahim [alejhi selam] të besojë në Zotin e vetëm, pra të vetmin Zot:

***"A nuk ke dëgjuar ti (Muhamed) për atë që bëri fjalë me Ibrahimin për Zotin e tij, sepse Allahu i kishte dhënë pushtet? Kur Ibrahim i tha: "Zoti im është Ai që jep jetë dhe shkakton vdekje"- ai u përgjigj: "Edhe unë mund të jap jetë e të shkaktoj vdekje." Ibrahim pastaj i tha: "Allahu e sjell Diellin nga lindja. Sille ti nga perëndimi!" Atëherë, ai (mohuesi) mbeti me gojën hapur. Allahu nuk i udhëzon ata që janë keqbërës."*** (El-Bekare: 258)<sup>59</sup>

*Lartësimi i njeriut:* Partneriteti midis njeriut dhe universit nuk i bën ata të barabartë, sepse njeriu konsiderohet më i lartë se çdo qenie tjetër e krijuar:

***"Në të vërtetë, Ne i kemi nderuar bijtë e Ademit: ua kemi bërë të mundur që të udhëtojnë në tokë dhe në det, u kemi dhënë ushqime të mira e të lejuara dhe i kemi ngritur lart mbi shumë prej atyre që kemi krijuar."*** (El-Isra: 70)

Lartësimi i njeriut u adresua diku tjetër në historinë e krijimit, i cili sugjeron se ardhja e tij çoi në një ndryshim rrënjësor të pozitës së qenieve të tjera, të cilët tani duhej ta shikonin njeriun si vetë qendrën e ekzistencës. Rëndësia e qenieve të tjera matet nga sa afër njeriut janë ato. *Sexhdeja* e engjëjve,<sup>60</sup> deri atëherë, më të nderuarat nga të gjitha krijesat, dhe mallkimi i përjetshëm i Iblisit për refuzimin e *sexhdes*, tregojnë nivelin e dallimit në rendin e qenieve në favor të të ardhurit të ri: njeriut.

Ndërthurja e përbërësve materialë dhe shpirtërorë në krijimin e njeriut e ka bërë secilin njeri unik:

***"Kur Zoti yt u tha engjëjve: "Unë do të krijoj një njeri prej baltes së thatë të marrë nga balta e zezë pa formë. Kur t'i jap formën dhe t'i fryj prej shpirtit Tim, ju t'i përulemi atij në sexhde.""*** (El-Hixhr: 28-29)

---

59 Mbi unitetin ndërmjet njeriut dhe gjithësisë, shihni Naxhari në *"El-Akl ve Suluk"*, (f. 73); El-Taftazani në *"El-Insan ve El-Kavn"*, (f. 65); dhe El-Mubareku në *"Nizam El-Islam"*, (f. 53).

60 El-Razi në *"Tefsir El-Kebir"*, (1: 215) dhe 234 (Tahran).

Kështu, në literaturën islame, njeriu përmendet si mikrokozmos, bërthamë dhe esencë.<sup>61</sup>

Njeriu favorizohet gjithashtu në nivelin kognitiv, sepse qeniet njerëzore kanë mjete, të cilat ua mundësojnë t'i kuptojnë qeniet e tjera dhe të formojnë një pamje perceptuese të objekteve të jashtme (përreth). Objektet e jashtme, kur përkthehen e transmetohen në arsyen njerëzore, i shndërrojnë burrat dhe gratë në mikroqenie që përfaqësojnë makrokosmën. Kjo është një arsye pse njeriu është zotëria i krijesave të tjera:

***“Allahu ia mësoi Ademit emrat e çdo gjëje, pastaj ua paraqiti engjëjve dhe u tha: “Më tregoni emrat e tyre, nëse ajo që thoni është e vërtetë!” “Qofsh i lavdëruar! - thanë ata - Ne dimë vetëm atë që na ke mësuar Ti. Në të vërtetë, Ti je i Gjithëdituri, i Urti.”*** (El-Bekare: 31-32)

*Taskhir (Nënshtrimi) i universit ndaj njeriut:* Pasqyrim i qëndrimit të lartë të njeriut është nënshtrimi i universit ndaj tij, në kontekstin që universi është përgatitur që ta ndihmojë atë në marrjen e rolit të tij të mëkëmbjes. Dimensionet, ligjet dhe proporcionet përcaktohen në atë mënyrë që qeniet njerëzore të bashkëveprojnë me universin në mënyrë pozitive dhe prodhuese:

***“Ai ka vënë në shërbimin tuaj çka gjendet në qiej dhe në Tokë, të gjitha janë prej Tij. Me të vërtetë, në këto ka shenja për njerëzit që mendojnë.”*** (El-Xhathije: 13)<sup>62</sup>

Ky nënshtrim pasqyrohet në ligjet e caktuar sasiorë dhe cilësorë, të cilët rregullojnë universin dhe i përshtaten aftësive të njeriut:

***“E po ashtu edhe Diellin dhe Hënën, që lëvizin vazhdimisht. Ai ka vënë në shërbimin tuaj natën dhe ditën.”*** (Ibrahim: 33)

61 El-Raghib El-Isfahani në *“Tefsil El-Nash’atajn ve Tahsil El-Sa’adatajn”*, (f. 20-21).

62 Imad El-Din Halili në *“Havla Tashkil El-Akl El-Muslim”*, f. 92.

Ky nënshtrim tutje shihet në begatitë dhe burimet e mëdha në univers, të cilat kërkohen për ta ruajtur jetën e njeriut. Toka pje-llore është një rast i tillë:

***“Nëpërmjet tij (ujit) rriten të lashtat, ullinjtë, palmat, rrushi dhe fruta të llojlojshme.”*** (En-Nahl: 11);

***“Kafshët Ai i ka krijuar për ju. Nëpërmjet tyre ju siguronin rro-  
ba të ngrohta dhe dobi të tjera. Prej tyre ju ushqeheni.”*** (En-  
Nahl: 5)

Toka është e sheshtë, që ta lehtësojë lëvizjen njerëzore mbi të dhe mbi ujë:

***“Allahu është Ai që ka nënshtruar për ju detin, që nëpër të, me urdhrin e Tij, të lundrojnë anijet, për të kërkuar dhuntitë e Tij dhe që ju të jeni mirënjohës.”*** (El-Xhathije: 12);

***“Allahu për ju e ka bërë Tokën shtrojë të gjerë, që të ecni nëpër të, nëpër rrugët e gjera.”*** (Nuh: 19-20)

Për më tepër, ligjet që qeverisin universin mund të zbulohen për-  
mes reflektimit njerëzor.

Kjo marrëdhënie midis njeriut dhe universit tregon për cakti-  
min hyjnor: qeniet njerëzore janë të furnizuara për të bashkëvep-  
ruar me universin në një mënyrë, e cila aktualizon detyrat e më-  
këmbësisë, dhe uniteti midis njeriut dhe universit rrënjos ndje-  
njat e afërsisë dhe harmonisë. Kështu, krijohet një atmosferë e  
favorshme, ku qeniet njerëzore mund ta shkarkojnë potencialin e  
tyre, për ta zhvilluar universin. Kjo është një ikje e shkëlqyeshme  
nga atmosfera e tensionit, frikës dhe armiqësisë, të cilët frenojnë  
dhe çaktivizojnë potencialet njerëzore. Një atmosferë e tillë e  
pafavorshme rezulton ose në zhgënjim ose në luftë gjymtuese.

Ky besim në natyrën e lartësuar të njeriut hedh themelet e  
potencialit njerëzor dhe inkurajon individët që të veprojnë në

rrugët, të cilat çojnë në përmirësim. Kjo, tutje syrgjynos ndjenjën e inferioritetit ndaj universit (natyrës), një ndjenjë që i shtyu shumë njerëz të kenë frikë nga natyra në masën e adhurimit të disa prej simboleve të saj. Shumë herë, burimet dhe potencialet njerëzore ishin shterur në shërbime të tilla dhe sakrificat të ndër-lidhura, të cilat janë në kundërshtim të drejtpërdrejtë me mëkëmbësinë. Besimi në një univers të nënshtruar gjeneron një besim dhe optimizëm, i cili e konsideron suksesin të arritshëm:

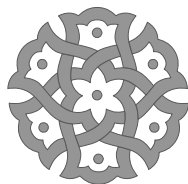
***“Ai, që jua ka bërë Tokën djep dhe ka krijuar për ju rrugë në të, që të arrini atje ku synoni; Ai, që prej qiellit zbret ujë me masë e nëpërmjet tij ngjall tokën e vdekur - kështu do të ngriheni edhe ju (prej varreve) - ; Ai, që ka krijuar çifte për çdo lloj krijese, që ka bërë anije e kafshë që t’i shaloni e të mbaheni fort mbi to, e pastaj t’i kujtoni dhuntitë e Zotit tuaj dhe të thoni: “Qoftë lavdëruar Ai që i nënshtrroi këto për ne, se vetë ne këto nuk do të mund t’i kishim nën pushtet.”*” (Ez-Zuhruf: 10-13)<sup>63</sup>**

---

63 Abd El-Mexhid El-Naxhari në *“El-Insan ve El-Kavn fi E1-Terbije El-Kur’anije”, “Maxhallat El-Kullijat El-Zaitunija”, nr:8 (1985): (f. 11).*







## KAPITULLI II





## Mëkëmbësia

### FUNKSIONI I MËKËMBËSISË

Detyra e njeriut u specifikua kur Allahu njoftoi për krijesën e Tij:

***“Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë do të krijoj një mëkëmbës (që do të zbatojë ligjet e Zotit) në tokë,” ata thanë: “A do të vësh atje dikë që do të bëjë çrregullime e do të derdhë gjak në të.””***  
(El-Bekare: 30)

Në kontekstin e deklaratës hyjnore, krijesës së re iu dha një emër që tregonte funksionin e saj. Kur’ani e lartëson dhe e elaboron këtë funksion:

***“Ai ju ka bërë pasardhës të njëri-tjetrit në Tokë dhe ka ngritur në shkallë disa nga ju mbi të tjerët, për t’ju provuar në atë që ju ka dhënë.”*** (El-Enam: 165);

***“Është Ai, që ju ka bërë trashëgimtarë në Tokë. Kush nuk beson, do të mbajë barrën e mohimit të vet. Mosbesimi u shton jobesimtarëve vetëm urrejtje para Zotit të tyre; mosbesimi u sjell atyre vetëm humbje.”*** (El-Fatir: 39)

Mëkëmbësia, detyra thelbësore e njeriut, nënkupton zbatimin e qëllimit të Allahut në Tokë dhe praktikimin e vendimeve të Tij. Kjo i jep autoritet burrave dhe grave që të kryejnë detyrën e tyre, e cila u është besuar: respektimin e asaj që Allahu urdhëron dhe përmbajtjen nga ajo që Ai ndalon.<sup>64</sup> Siç ka thënë Profeti Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], në një hadith të transmetuar nga Theubani [radijallahu anhu]: *“Ai që urdhëron ma’ruf-in dhe ndalon munkër-in është mëkëmbësi i Allahut, Kur’anit dhe Profetit në Tokë.”*<sup>65</sup>

Kjo detyrë e mëkëmbësisë (*hilafa-së*), e cila konsiderohet qëllimi përfundimtar i ekzistencës njerëzore, mund të kuptohet më së miri në një kontekst leksikor. Derivati, *halafijeh*, sugjeron që brenga kryesore e *halife-së* (mëkëmbësit) është përpjekja për afri me zotërinë të tij ose të saj. *Mustakhlif*, një tjetër derivat, tregon përpjekjen e vazhdueshme njerëzore për të arritur nivelin e përsosmërisë, të përshkruar në Ku’ran:

***“Atëherë ti, o njeri, që përpiqesh shumë, mundin tënd do ta gjesh te Zoti yt.”*** (E-Inshikak: 6)

Është përmes *ibadetit*<sup>66</sup> që mund të arrihet integriteti njerëzor dhe përsosmëria. Kjo është thënë në mënyrë të qartë:

***“Xhindet dhe njerëzit i kam krijuar vetëm që të Më adhurojnë.”*** (Edh-Dharijat: 56)

*Ibadet* do të thotë t’i nënshtrohesh Allahut duke zbatuar atë që Ai urdhëron dhe duke u përmbajtur nga ato që Ai ndalon.

Ndërsa njeriu është i përbërë nga një element shpirtëror dhe një material, kërkesa e tij për të qenë afër Allahut përfshin

64 Shihni veprën komentuese të Ebu El-Sa’udit dhe Ibn Ashurit, *“El-Tahrir ve El-Tenvir”*. Disa studiues kundërshtojnë konceptimin e *halifa-së* si “mëkëmbësi në emër të Allahut”, që të mos ndikojë në përsosmërinë e Tij absolute. Shihni El-Bahij El-Khuli, *“Ademi Alejhi Selam”*, (f. 123); El-Mavdudi në *“El-Islam fi Muvaxhihat Et-Tahadijat El-Mu’asirah”*, (f. 107); dhe Muhamed Bekir El-Sadri në *“El-Islam Ja’kud El-Hajah”*, (f. 126).

65 Transmeton El-Mutaki El-Hindi në *“Kanz El-Umal”*.

66 *Ibadet*: Adhurim, veprim në shërbim të Allahut.

të dy elementët. Arena për këtë kërkim, Toka, ishte përgatitur për t'iu përshtatur kësaj natyre të dyfishtë: ***“Do të krijoj një mëkëmbës (halife) në Tokë.”*** Për ta bartur rolin e mëkëmbësisë, për ta promovuar veten dhe për ta përsosur atë përmes *ibadetit*, njeriu duhet t'i afrohet kësaj arene (pra Tokës) në një mënyrë, e cila e madhëron Allahun, i nënshtrohet Atij dhe arrin kënaqësinë e Tij. Kjo mund të arrihet përmes soditjes dhe reflektimit mbi cilësitë e përsosura të Allahut, mbi fuqinë dhe mëshirën e Tij gjithëpërfshirëse; përmes investimit në Tokë, duke shfrytëzuar pasuritë e saj të bollshme, duke zbuluar sekretet dhe rregullat e saj dhe duke e zhvilluar atë në një mënyrë, e cila çon në kontrollin e njeriut mbi të. Kur'ani thotë:

***“Ai ju krijoi nga toka dhe ju vuri të jetoni në të; andaj, kërkoni falje nga Ai dhe kthehuni me pendim tek Ai! Pa dyshim, Zoti im është afër dhe u përgjigjet (lutjeve).”*** (Hud: 61)

Burrat dhe gratë, për nga natyra, janë të gatshëm ta bartin funksionin e mëkëmbësisë dhe ta rrënojnë atë. Kjo elaborohet si vijon:

### *Përbërja e njeriut*

Individët njerëzorë janë të përbërë nga një përbërës shpirtëror, i cili ua mundëson nxjerrjen e detyrës së mëkëmbësisë nga burimi hyjnor. Përbërësi tjetër, ai material, ua mundëson atyre zhvillimin e Tokës. Kjo ndërthurje e elementëve e bën njeriun krijesën më të lartësuar në univers. Nga njëra anë, njeriu është i pajisur me aftësinë shpirtërore për të marrë urdhrat hyjnorë, dhe nga ana tjetër, ai mund t'i zbatojë ato urdhra në Tokë, që njëherit është thelbi i mëkëmbësisë. Kjo është arsyeja pse mëkëmbësia nuk u është caktuar krijesave të tjera, pasi të gjitha ato janë njëanësore: ose kanë një natyrë shpirtërore, e cila nuk i lejon të merren me çështjet tokësore, ose janë të një natyre të pastër materiale, e cila nuk i lejon të marrin urdhra hyjnorë që kanë të bëjnë me mëkëmbësinë.

## Natyra e detyrës

Vetëm njeriut i është besuar detyra hyjnore, pasi qielli, malet dhe Toka e kishin të vështirë ta pranonin atë (detyrë). Detyra nënkupton shpjegimin njeriut, në cilësinë e tij si mëkëmbës, atë që pritet prej tij dhe më pas lënia secilin individ që të vendosë lirshëm nëse, pasi të ketë medituar mbi pasojat, t'i përmbushë detyrimet përkatëse.

*Amaneti* në bazë të vullnetit të lirë është rruga e vetme për zhvillim dhe përsosje. Mundësia që t'i ndjekin dëshirat unore dhe t'i nënshtrohen motiveve bazë (të ulëta), ose të ndjekin udhëzimet hyjnore dhe të mallëngjehen për aspirata më të larta, u mundëson individëve ta mposhtin *hava*-n<sup>67</sup> e shpirtit dhe të arrijnë lartësimin. Është ky një lloj *xhihad*-i psikologjik, i cili çon në zhvillim gradual dhe përsosje përmes bashkëveprimit me universin, ku qeniet njerëzore i respektojnë urdhrat e Allahut duke urdhëruar të mirën ose duke ndaluar nga e keqja. Ky *xhihad* kulmon me arritjen e mëkëmbësisë. Ky nivel nuk mund të arrihet pa detyrë. Qielli, malet, Toka dhe krijesat e tjera nuk kanë liri të zgjedhjes, dhe për rrjedhojë, mbesin në një gjendje statike përgjithmonë, pa një mundësi për vetëzhvillim.

Ky *amanet* i caktuar ndaj njeriut, siç shprehet në Kur'an dhe me të gjitha konotacionet e tij të përsosmërisë dhe zhvillimit përmes ndërveprimit midis njeriut dhe gjithësisë, i jep jetës njerëzore nivelin më të lartë të rëndësisë. Ai tutje e rendit njeriun si krijesën më të lartësuar në univers, dhe e pajis me shpresë dhe motivim për të punuar. Qëllimi përfundimtar mund të duket i largët, por është i qartë dhe i dukshëm: afria me Allahun përmes *ta'ah*-së vullnetare (bindjes). Në anën tjetër, qeniet njerëzore janë të prira

---

67 *Hava*: Dëshirë e kotë ose egoiste, pasion individual dhe impulsim. Ndjekja e dëshirave përshkruhet në Kur'an si marrje e këtyre dëshirave për "perëndi" ose objekte adhurimi. Ndjekja e *hava*-së çon në arrogancë dhe shkatërrim dhe është në kundërshtim me ndjekjen e *shariat*-it, i cili është dizejnuar për ta disiplinuar dhe udhëzuar njeriun drejt përmbushjes dhe lumturisë.

të dobësohen, të heqin dorë nga detyra e qenësishme, të jenë të padrejtë dhe të shkelin në dinjitetin njerëzor kur mendojnë se jeta e tyre është bërë e padobishme, që ekzistenca është bërë e kotë dhe qëllimet janë fikur. Kjo u përjetua nga shoqëritë e hershme, por edhe nga ato bashkëkohore, veçanërisht në Perëndim, i cili vuan nga simptoma të tilla si rezultat i keqkuptimit të detyrës së njeriut në Tokë.<sup>68</sup>

## METODOLOGJIA E MËKËMBËSISË

### *Natyrë e metodologjisë*

Mëkëmbësia, qëllimi përfundimtar i çdo njeriu, përfaqëson autoritetin, të cilit i referohet çdo argument në mendim dhe sjellje, dhe rreth boshtit të të cilit vërtiten të gjitha aktivitetet njerëzore. Në këtë kuptim, ajo është një metodologji gjithëpërfshirëse, e cila udhëzon burrat dhe gratë në administrimin e punëve të tyre, marrëdhëniet e tyre me shoqërinë, qasjen e tyre ndaj universit dhe marrëdhëniet e tyre me Allahun. Thelbi i mëkëmbësisë, siç u përmend më parë, është zhvillimi i vetes njerëzore përmes ndërveprimit me universin. Qëllimi përfundimtar i metodologjisë së mëkëmbësisë e konsideron atë normativ; domethënë, ajo përfsihin një sërë urdhrash dhe normash që rregullojnë jetën, mendimin dhe sjelljen e njeriut.

Qysh kur u krijua njeriu i parë, pra Ademi [alejhi selam], njeriu është udhëhequr nga kjo metodologji e mëkëmbësisë: Ai [Allahu] ia mësoi Ademit [alejhi selam] të gjitha emrat. Pas ardhja e Ademit [alejhi selam] gjithmonë ishte e orientuar në rrugët më të mira të përmbushjes së mëkëmbësisë. Kjo u arrit përmes profetëve, të cilët u dërguan një pas një, për t'i përcjellë

68 Muhamed Ikbal në *"Texhdid El-Fikr El-Dini fi El-Islam"*, (f. 107) dhe Muhamed Bekir El-Sadri në *"Manabi El-Kudrah fi El-Davlah El-Islamije"*, (f. 7).



bindjet thelbësore të nevojshme për mposhtjen e prirjeve të njeriut për të harruar dhe devijuar me kalimin e kohës. Profetët tutje promovuan legjislacionin dhe normat e sjelljes bazuar në nivelin e pjekurisë shoqërore dhe arsye që njeriu kishte arritur:

***“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.”*** (El-Maide: 48)

Mesazhi i fundit, i sjellë nga Profeti Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], tregoi versionin përfundimtar të mëkëmbësisë dhe i dha fund nevojës për shpallje hyjnore që, që nga fillimi i kohës, e kishte njohur njeriun me mëkëmbësinë. Kjo shpallje e njëjtë vazhdon ta udhëheqë njeriun në mendime dhe sjellje.

Ky version i fundit karakterizohet nga tërësia e tij, sepse përfshin të gjitha aspektet e mendimit dhe sjelljes njerëzore. Burimi i tij i vetëm është Allahu, i Cili ia shpalli atë të Dërguarit të Tij [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] të zgjedhur dhe më pas e udhëzoi që ta përhapë atë midis popullit të tij dhe edhe më larg. Kjo shpallje është paraqitur në dy tekste themelore: Kur’an dhe hadith, të cilat përfshijnë tërë përmbajtjen e metodologjisë së mëkëmbësisë dhe janë autoriteti i saj përfundimtarë. Për të udhëhequr këtë jetë, njeriu duhet t’u referohet atyre.

Teksti i shpallur, qartësisht tregon qëllimin përfundimtar, ndaj të cilit duhet të orientohet jeta e njeriut. Sa u përket fushave të tjera, ai (qëllim) ndryshon midis koncizes dhe të përgjithshmes. Është i qartë, vendimtar dhe i hollësishëm në kontekstin botëkuptimit, botës së padukshme, marrëdhënies midis njeriu dhe Allahut dhe çështjeve familjare. Është i përgjithshëm në fusha të tjera, si në kontekstin e bashkëveprimit midis njeriut dhe universit dhe në çështjet e bashkëveprimit shoqëror.

Nga ana tjetër, udhëzimet normative të shpallura, të cilat kanë të bëjnë me sjelljen njerëzore adresojnë kategoritë e veprave. Për shembull, dhuna është e ndaluar ndërsa drejtësia është e kërkuar. Sidoqoftë, versione të reja dhe forma të sjelljes lindin me kalimin e kohës, disa prej të cilave nuk mund të klasifikohen sipas kategorive origjinale të veprave, ndërsa të tjerat mund të klasifikohen nën më shumë se një. Për më tepër, në kohë dhe vende të ndryshme, njerëzit mund të mos kenë qenë të ekspozuar ndaj shpalljes dhe mund të mos kenë dëgjuar kurrë për Kur'anin ose hadithin, dhe për rrjedhojë, nuk kanë asnjë metodologji të mëkëmbësisë të shpallur hyjnore. Megjithatë, të gjithë njerëzit kanë arsye, e cila gjithnjë lartësohet dhe i udhëzon individët drejt së vërtetës dhe përmbushjes së mëkëmbësisë.

Në këtë pikë shtrohet pyetja: A është arsyeja një burim tjetër i të vërtetës, e cila mund të merret për artikulumin e metodologjisë së mëkëmbësisë, qoftë në formën e një burimi plotësues (që ndërtohet mbi shpallje) apo një burimi të pavarur (që përcakton udhëzime)? Kjo pyetje ka për qëllim të trajtojë dy rrethana: kur njerëzve u mungon shpallja krejtësisht, ose kur ata nuk mund ta zbatojnë metodologjinë e shpallur të mëkëmbësisë në rrethanat e tyre të jetës. Kjo pyetje është tema e diskutimit në vijim.

### *Metodologjia e mëkëmbësisë ndërmjet shpalljes dhe arsyes*

Pyetja e mësipërme ka të bëjë me shpalljen dhe arsyen, si dy mjetet për ta kuptuar të vërtetën. Në një farë kuptimi, ajo nënkupton një kundërshtim midis të dyjave në kontekstin e rolit të tyre në rrënjosjen e metodologjisë së mëkëmbësisë.

*Shpallja: thelbi dhe karakteristikat.* Fillimisht, shpallja është një metodologji me anë të së cilës një profet, merr nga Allahu mesazhin që do t'ia transmetojë popullit të tij:

***“Asnjë njeriu nuk i është dhënë t’i flasë Allahu, përveçse me anë të Frymëzimit ose pas perdes.”*** (Esh-Shura: 51)

Megjithatë, ajo përdoret tutje për t’i paraqitur mësimet e shpallura si në fjalët dhe kuptime (rasti në Kur’an), ose vetëm në kuptime (rasti në hadithe).<sup>69</sup>

Edhe fjalë të tjera përdoren në referencë ndaj shpalljes, fjalë të spikatura, ndër të cilat janë: *sama* (dëgjimi), pasi njerëzit i dëgjojnë mësimet nga profetët; *nakl* (raportim), pasi ato mësimet u komunikuan nga profetët; *sheria* (ligj fetar), siç janë përshtuar nga Allahu dhe *nas* (tekst), pasi ato janë përcaktuar në tekste. Megjithëse mund të duken të ndryshme, fjalët e mësipërm tregojnë mësimet fetare të marra nga Allahu dhe të përhapura ndërmjet njerëzve nga profetët e Tij. Për qëllim të këtij libri, fjala shpallje nënkupton mësimet e transmetuara nga Allahu dhe të komunikuar nga Muhamedi [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], siç përcaktohen në Kur’an dhe hadith. Në këtë kuptim, shpallja ka karakteristika të caktuara, të cilat kanë të bëjnë me natyrën e saj të vërtetë, kuptimin, stilin ose metodat e përcimit:

1. Shpallja, qoftë e përcaktuar në Kur’an ose hadith, është me origjinë hyjnore. Roli i një profeti është i kufizuar në përcimin e shpalljes të njerëzve. Ndërsa, si fjalët ashtu edhe kuptimet e Kur’anit janë nga Allahu, vetëm kuptimi i hadithit është prej Allahut, sepse fjalët janë ato të Profetit [sal-lallahu alejhi ve sel-lem].<sup>70</sup>
2. Në kontekstin e transmetimit, shpallja është e qartë ose jo e qartë. Në këtë kuptim, i tërë Kur’ani është i

---

69 Mbi shpalljen dhe domethëniet e saj, shihni Muhamed Abduhu në *“Risalat Et-Teuhid”*, (f. 109) dhe Abd El-Selim Mukarrami në *“El-Fikr El-Islami bejn El-Vahj ve El-Akl”*, (f. 18).

70 Për më shumë hollësi, shihni Manna El-Kattani në *“Mabahith fi Ulum El-Kur’an”*, (f. 23).

qartë, ndërsa vetëm një lloj hadithi (ai *mutevatir*,<sup>71</sup> literalisht, i njëpasnjëshëm) mund të kategorizohet në mënyrë të tillë.

Kështu, t'i përshkruarit hadithe jo-*mutevatir* Profetit [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] është i diskutueshëm/debatueshëm.

3. Një pjesë e shpalljes mund të shfuqizohet nga një shpallje tjetër, qoftë në shkronja (fjalë) ose gjykime. Kjo mund të rezultojë që detyra të përfundojë ose të zëvendësohet nga një më e kërkuar ose më e butë.<sup>72</sup>
4. Shpallja përfaqëson të vërtetat absolute, të cilat nuk i nënshtrohen dyshimeve njerëzore, sepse ajo buron nga dituria absolute hyjnore, e cila përfshin edhe *alam el-shahadeh* dhe *alam el-gajb*:

***“Nuk i takon asnjë besimtari ose besimtareje të vërtetë që, kur Allahu dhe i Dërguari i Tij vendosin për një çështje, ata të kenë të drejtë të zgjedhin në atë çështje të tyre.”*** (El-Ahzab: 36)

Roli i njeriut është ta kuptojë dhe studiojë domethënien e fjalëve të shpallura.

5. Shpallja nuk bie ndesh me arsyen. Përkundrazi, ato plotësojnë njëra-tjetrën. Ajo që duket në sipërfaqe si kundërtë është në të vërtetë paaftësia e arsyes për ta kuptuar tekstin e shpallur.<sup>73</sup>

71 Hadith *mutevair*: Fjalë për fjalë, hadith “vazhdimisht i përsëritur”. Një hadith klasifikohet si *mutevatir* vetëm atëherë kur transmetohet nga një numër bukur i madh i njerëzve me besueshmëri të provuar, gjë që parandalon çdo mundësi të konspiracionit nga ana e tyre për të gënjyer. Sipas shumicës së studiuesve, autoriteti i një hadithi *mutevatir* është ekuivalent me atë të Kur’anit.

72 Imam El-Haramajn El-Xhuvajni në *“El-Varakat”*, (f. 21). Për më shumë hollësi, shihni Shatibi në *“El-Muvafakat”*, (3: 70) dhe Ebu El-Hasan El-Basriu në *“El-Mu’tamad fi Usul El-Fikh”*, (1: 393).

73 Për këtë çështje, shihni Shatibi në *“El-Muvafakat”*, (3: 15).

6. Shpallja vendos mbi kategorinë e veprave. Një shembull i kësaj natyre është të thënit se *baj*-i (shitja) është *hallall* (e lejueshme), ndërsa *riba*-ja (interesi, kamata) është *haram* (e ndaluar). Përcaktimi i një transaksioni të caktuar si *baj* dhe një tjetri si *riba*, megjithatë, është funksioni i arsyes.<sup>74</sup>
7. Shpallja u adresohet të gjithë njerëzve, përveç nëse thuhet ndryshe:

***“Ne të kemi dërguar ty (o Muhamed) vetëm si sjellës të lajmit të mirë dhe paralajmërues për të gjithë njerëzimin, por shumica e njerëzve nuk dinë.”*** (Sebe: 28)<sup>75</sup> Kjo tregon që universaliteti i shpalljes është i pavarur nga koha, vendi dhe bashkësia.<sup>76</sup>

8. Shpallja ka zbritur në gjuhën arabe. Rrjedhimisht, ajo duhet të kuptohet sipas rregullave gramatikore të arabishtes.
9. Një pjesë e shpalljes ka kuptim të qartë. Kjo pjesë ka vetëm një domethënie, pra, që teksti dhe kuptimi janë identikë. Për ta kuptuar këtë pjesë, nuk nevojiten burime shtesë. Pjesët e tjera nuk janë aq të qarta, dhe shumë kuptime mund të nxirren nga teksti për sa kohë që rregullat gramatikore të arabishtes ndiqen. Disa fjalë duhet

---

74 Po aty., (3: 26). Shprehur ndryshe, gjykimi se *baj* është *hallall*, hyn nën juridiksinonin e shpalljes. Sidoqoftë, përcaktimi nëse një transaksion i caktuar i kryer nga një person i caktuar në një kohë dhe vend të caktuar është *hallall* ose *haram* i lihet arsyes.

75 Për më shumë hollësi, shihni po aty, (3: 30).

76 Një hadith relevant transmetohet ndonjëherë: “Gjykimi im për një individ është i njëjtë me gjykimin tim për një grup.” Megjithëse kuptimi mund të jetë i duhur, atribuimi i këtij hadithi Profetit [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] është i diskutueshëm, siç thotë al Sheukani në *“Mukhtasar El-Makasid El-Hasanah”*, botimi i tretë. (Bejrut: *El-Maktab El-Islami*, 1403 hixhri / 1983 të erës sonë), 98. I njëjti hadith u transmetua nga Sheukani në Seksionin: *El-Fava'id El-Maxhmu'ah fi El-Ahadith El-Mavdu'ah* (Egjipt: *El-Sunneh El-Muhamedijeh*, 1960 të erës sonë).

të kuptohen në mënyrë metaforike e joliterale, ndërsa fjalë të tjera përdoren në një kontekst kufizues.

## ARSYEJA: THELBI DHE KARAKTERISTIKAT

Arsyeja është një mjet për të perceptuar, kuptuar dhe gjykuar. Kuptimi i saj leksikore tregon se arsyeja çon në siguri dhe mbron nga shkatërrimi. Në Kur'an, arsyeja është aftësia dallues njerëzore, e cila i ndihmon qeniet njerëzore që ta kuptojnë të mirën e të vërtetën, dhe të keqen e të pavërtetën. Duhet që njerëzit të orientohen kah e para dhe të largohen nga kjo e fundit. Si e tillë, ajo, njëkohësisht është aftësi informuese dhe drejtuese:

***“Dhe kështu, Allahu do t'i ngjallë të vdekurit dhe do t'ju tregojë mrekullitë e veta, që ju të kuptoni.”*** (El-Bekare: 73); ***“Ata do të thonë: “Sikur të kishim dëgjuar ose menduar, nuk do të ishim midis banorëve të Zjarrit Flakërues!”***” (El-Mulk: 10)<sup>77</sup>

Hetimi i thelbit të vërtetë të arsyes është një ndjekje e pavlerë. Që nga koha e filozofisë klasike greke, kërkimet e tilla kanë qenë të pafrytshme. Kjo është arsyeja pse dija përkatëse ka kaluar nga arsyeja si thelb në arsyen si aftësi dalluese.<sup>78</sup> Për dijetarët muslimanë në veçanti, kjo fjalë i referohet dijes thelbësore të qenësishme të njeriut, e cila përbën bazën për të gjitha vlerësimet dhe përfundimet. Siç ka thënë Kadi Ebu Bekër El-Bakilani: “Arsyeja është njohja e nevojave, të papërfytyrueshmëve, të jashtëzakonshmeve dhe të zakonshmeve.”<sup>79</sup> Koncepti modern i arsyes, sipas filozofisë moderne, është shumë afër këtij koncepti, megjithëse ekzistojnë disa dallime midis shkollave të idealizmit dhe materializmit lidhur me

77 Shihni Salah El-Din El-Munxhidi në *“El-Islam ve El-Akl”*, (f. 18).

78 Pra, konceptualizmi i arsyes si një aftësi për të kuptuar.

79 Shihni El-Ajxhi në *“El-Mavakif”*, (2: 79).

originën e kësaj dije të qenësishme (p.sh., nëse është *a priori* ose e fituar përmes përvojës).<sup>80</sup>

Në kontekstin tonë, fjala *arsye* pasqyron aftësinë normative njerëzore të dalluar, e cila bëri që mëkëmbësia t'i dhurohej njeriut dhe e cila u adresua përmes shpalljes. Shpallja është një mjet hyjnor për shpërfaqjen e të vërtetës, ndërsa arsyeja është aftësi njerëzor, e cila përfshin aftësitë të perceptimit dhe dallimit, siç sugjerohet në Kur'an:

***"Vërtet, dëgjimi, shikimi dhe zemra, të gjithë këta do të merren në përgjegjësi."*** (El-Isra: 36)

Allahu dëshiroi që arsyeja të jetë kushti për përmbushjen e detyrës së njeriut. Kjo do të thotë që zbatimi i metodologjisë së mëkëmbësisë në jetën e njeriut i lihet arsyes. Ky zbatim kërkon që arsyeja të pajtojë shpalljen hyjnore sublime me jetën materiale në Tokë. Duke vepruar kështu, shpallja bëhet më praktike se sa thjesht një tekst teorik. Kjo kërkon kuptimin e shpalljes, akomodimin e formave të reja të veprimeve njerëzore dhe zbatimin e shpalljes në praktikë. Ky rol jetësor i arsyes theksohet në Kur'an, ku shpesh bëhet thirrje për shfrytëzimin e arsyes, përgëzohen ata që e shfrytëzojnë dhe qortohen ata që e lënë pas dore atë. Shumë studiues muslimanë mendojnë se detyra e parë e një muslimani të pjekur rishtas është shfrytëzimi i arsyes së tij ose të saj.<sup>81</sup>

Arsyeja njerëzore është një instrument për verifikimin, përcaktimin dhe zbulimin e të vërtetës. Përndryshe, nuk do të ishte aq nderuar në Kur'an. Sidoqoftë, të kuptuarit të vërtetën përmes arsyes është disi i ndryshëm nga ai përmes shpalljes. Ndërsa

---

80 Mbi realitetin e arsyes, shihni Salibahu në *"El-Mu'xham El Falsafi"* (*"El-Akl"*); Mahmud Kasim në *"Fi El-Nefs ve El-Akl"*, (f. 193) dhe Husni Zajnah në *"El-Akl ind El-Mu'tezileh"*, (f. 29).

81 Kjo pikëpamje është mbajtur nga *mu'tezilitë* dhe disa *eshari*. Të tjerë, përfshirë El-Eshariun dhe disa nga pasuesit e tij, menduan se detyra e parë është njohja e Allahut. Shihni El-Ajxhin në *"Mavakif"*, (1: 23).

shpallja dhe e vërteta janë identike, jo çdo përfundim i arritur nga arsyeja është domosdo e vërtetë. Arsyeja ndjek të vërtetën përmes një veprimtarie rigoroze të quajtur *reflektim*. Kjo rrugë karakterizohet nga natyra e saj kalimtare dhe përparimi gradual, gjatë së cilës arsyeja krahason, kontraston dhe alternon ndërmjet premisave për të arritur në përfundime dhe për të shpjeguar të panjohurën në kushtet e të njohurës. Në këtë kërkesë, arsyeja përballet me aq shumë rreziqe të frikshme, sakaq mund ta braktisë të vërtetën; natyra e nxitur e burrave dhe grave mund të çojë në vlerësime të nxituara; dëshirat e papërpunuara mund të çojnë në argumentime hutuese; dhe zakonet, traditat dhe lidhjet emocionale me trashëgiminë e tij ose të saj mund ta mposhtin vetë qëllimin e reflektimit.

Të vërtetat e kuptuara nga arsyeja janë të kufizuara dhe relative.<sup>82</sup> Pavarësisht shpërfaqjes së asaj që ekziston ose soditjes së asaj që duhet të jetë, arsyeja përdor informacionin e dhënë nga shqisat dhe angazhohet në një kërkim të qëllimshëm për të zgjeruar fushën e dijes. Informacioni i dhënë nga shqisat është i kufizuar nga koha dhe hapësira, sepse nxjerr në pah atë që ekziston në një kohë dhe vend të caktuar.

Sidoqoftë, thelbi (natyra e vërtetë) i gjërave është përtej të kuptuarit të shqisave. Zbulimet e pafundme të shkencës shpërfaqin thelbin e çuditshëm të gjërave në këtë univers.<sup>83</sup> Nëse kjo është kështu në botën materiale, të vëzhguar, bota e padukshme është sigurisht më e pakconceptueshme nga shqisat. Prandaj, njohuritë e gjeneruara nga arsyeja kufizohen në cilësi dhe ndikime jashtëligjore dhe nuk tejkalojnë këta kufij në natyrën e vërtetë të gjërave.<sup>84</sup>

82 Disa muslimanë deklarojnë se reflektimi i duhur mbaron me dituri. Megjithatë, ata nuk pajtohen mbi natyrën e një përfundimi të tillë. *Esharijtë* e shohin atë si përfundim të arsyes, ndërsa *mu'tezilitë* e konsiderojnë "gjenerues". Shihni po aty, (1: 107).

83 Shihni Bekir El-Sadri në "*Falsafatuna*", (332); Muhamed Ja Sin në "*Urejbi, Makif ve Makasid fi El-Fikr El-Islami El-Mukaran*", (177).

84 Shihni Abduhun në "*Risalat Et-Teuhid*", 57.



Kjo vlen edhe për dimensionin normativ në jetën e njeriut (çfarë “duhet të jetë”) për të njëjtën arsye; gjykimet normative të mendjes njerëzore bazohen në fakte të disponueshme në një vend dhe kohë të caktuar. Arsyeja nuk mund ta kuptojë tërë panoramën, por vetëm disa fakte skicuese të së kaluarës dhe të së tashmes, dhe as afër të ardhmes. Ajo çfarë njerëzit dinë për vetet e tyre është shumë e kufizuar në krahasim me ç’nuk dinë. Ajo çfarë ata dinë për botën e vetëdijes është shumë e kufizuar në krahasim me atë të ndërrijes.<sup>85</sup> Prandaj, është pothuajse e pamundur që mendja e njeriut të sajojë sisteme, të cilat zgjasin nëpër kohë dhe vend. Historia njerëzore zbulon se sistemet e bëra nga njeriu kundërshtojnë gjithmonë njëra-tjetrën.

Arsyeja funksionon dhe shënon arritje brenda këtyre kufijve. Megjithëse mund të shkojë përtej materiale për ta eksploruar abstraktin dhe për të dalluar rregulla të caktuara në veprimtaritë njerëzore, ajo është akoma e kufizuar pasi fillon dhe funksionon brenda kufizimeve materiale. Gjatë fazave të para të Rilindjes në Perëndim, u mendua se arsyeja mund ta kuptonte të vërtetën absolute. Zhgënjimi përfundimisht çoi në një rishqyrtim të asaj pozite.<sup>86</sup>

### *Metodologjia mëkëmbësisë ndërmjet arsyes dhe shpalljes*

Ç’u tha më lart ka të bëjë me pyetjen e parashtruar më parë, mbi rolin e shpalljes dhe arsyes në ndërmarrjen e mëkëmbësisë. A është shpallja, si e vetme, burim nga i cili buron mëkëmbësia dhe autoriteti që sundon mbi të? A është arsyeja e kualifikuar sa duhet për ndërmarrjen e mëkëmbësisë, e pavarur nga shpallja? A ka arsyeja një rol të përbashkët por të kufizuar me shpalljen në ndërmarrjen dhe kontrollin e mëkëmbësisë? Këto pyetje ishin në qendër të një

---

85 Shihni Alexis Carlyle në *“El-Insan Dhalik El-Maxhhul”*.

86 Një çështje në fjalë është një numër studiuesish, të cilët përqaftuan besimin në shpallje pasi u zhgënjyen me arsyen.

debati doktrinar, i cili angazhoi një studim të gjatë dhe konsumoi shumë nga përpjekjet e tij. Pikëpamje të ndryshme me çështje të ndryshme të konvergencës, divergjencës dhe kryqëzimit dolën nga ai debat.

## SFONDI HISTORIK

Kjo çështje ishte e njohur në mendimin islam si *husn ve el-kubh* (çështja e të mirës dhe të keqes). Nën këtë titull, u studiuuan *usul el-din* (themelet e fesë), qoftë si subjekt i pavarur ose nën çështje të tjera, si: *el-namaza ve el-ma'rifah* (reflektim dhe njohuri), *el-ta'adil ve el-texhvir* dhe çështje të veprimeve të Allahut në kuptimin e të lejuarës dhe të detyrueshmes. Në *usul el-fikh* (themelin e rregullave fetare), ajo u studiuua nën *el-hukm el-sher'ia* (udhëzimin ligjor islam).

Çështja filloi me premisat doktrinarë, të cilët merreshin me cilësitë e përsosura të Allahut. Argumenti ishte që përsosmëria hyjnore nënkupton vullnetin e plotë të Allahut, Themeluesit të vetëm të mëkëmbësisë. Lindën dy shkolla: njëra i atribuonte shpalljes një rol tërësor në gjykimin e veprave të njeriut, dhe tjetra e vlerësonte arsyen një manifestim të drejtësisë dhe mëshirës së Allahut. Mbi të gjitha, shkolla e dytë argumentoi se arsyeja iu dhurua njeriut nga Allahu.

Ky fillim doktrinar, i cili u afektua negativisht nga një mosmarrëveshje sektare, përfundimisht u bë një çështje emocionale. E prekshme nga prirjet sektare, ajo nganjëherë çoi në devijim. Nën dritën e vlerësimeve të mësipërme, çështja u trajtua nën tri nën-çështje kryesore:

- 1) vlerën e veprave njerëzore: A kanë veprat një vlerë të qenësishme apo a fitojnë ato vlerë nga një burim i jashtëm?;

- 2) autoritetin që zbulon dhe akordon atë vlerë: A është autoriteti për këtë, shpallje apo arsye?; dhe
- 3) autoritetin që përcakton se cilat vepra janë të lejuara dhe cilat të ndaluara: A është shpallje apo arsye?

## VLERA E VEPRAVE NJERËZORE

Studiuesit muslimanë u ndanë në dy grupe kryesore kundërshtarë, me grupe të tjera më të vogla në mes, mbi vlerën e veprave të njeriut. Duke qëllimuar ta vënë fuqinë dhe autoritetin absolut në Allahun, *esharitet*<sup>87</sup> mohuan çdo rol në ligjet e shkakësisë dhe drejtpërdrejt i atribuuan Allahut gjithçka që mund të konsiderohej shkak. Ata mbanin opinionin se veprat njerëzore janë thjesht lëvizje të ngjashme, dhe prandaj janë boshe nga çdo vlerë në vetvete. Vetëm *shariat*-i e përcakton vlerën e këtyre veprave dhe, si rezultat, ato konsiderohen ose të mira ose të këqija. Arsyeja nuk ka asnjë lidhje me caktimin e vlerës së veprave, sepse nuk është e kualifikuar ta bëjë këtë. Kështu, po të mos ishte për *shariat*-in, të gjitha veprat (d.m.th. besnikëria dhe tradhtia, e vërteta dhe gënjeshtria) do të kishin vlerë të barabartë.<sup>88</sup>

Kjo pikëpamje ekstreme, e cila përjashton çdo vlerë të qenësishme të veprave njerëzore dhe çdo rol të arsyes në shpërfaqjen ose dhënien vlerë veprave të tilla, ishte objekt i një debati të gjerë. Më vonë, *esharitet* modifikuan bindjet e tyre ekstremiste. Ky modifikim u bazua në analizën e natyrës së vlerës, për të cilën besuan se

---

87 *Esharitet*: Një shkollë islame e filozofisë e themeluar nga Ebu El-Hasan Ali El-Esh'ariu, një *mu'tezili* i cili i ktheu argumentet e *mu'tezilive* kundër tyre dhe përfundoi duke themeluar *kelam islam*-in (teologjinë skolastike).

88 Shihni El-Amidi në "*Ghajat El-Maram*", (f. 234), dhe "*El-Ahkam*", (1: 117); El-Shahrestani në "*Nihajat El-Ikdam*", (215, 270); Gazzaliu në "*El-Iktisad fi El-Itikad*", (171), dhe "*El-Mustafa*", (1: 58); dhe El-Ajxhi dhe El-Xhurxhani në "*El-Mavakif ve Sherhuh*", (2: 293).

vlera e veprave të njeriut mund të përcaktohet në bazë të asaj se sa të meta ose të përsosura janë cilësitë, nëse janë të përshtatshme ose në kundërshtim me qëllimet dhe interesat e njeriut, ose nëse rezultojnë në lavdërim dhe shpërblim ose përcmim dhe ndëshkim. Vlerësimet e para dhe të dyta sugjerojnë se ka një vlerë të qenësishme në veprat njerëzore dhe se arsyeja mund ta shpërfaqë një vlerë të tillë. Vlerësimi i tretë është funksioni i shpalljes, e vetme. Sipas El-Ajxhit, *esharitë* arritën në konkluzionet e mëposhtme:

E mira dhe e keqja tregojnë:

- 1) Cilësitë e përsosmërisë dhe mangësisë (d.m.th. të themi se dituria është e mirë dhe injoranca është e keqe). Kjo dituri mund të arrihet nga arsyeja;
- 2) I përshtatshëm ose kontradiktor ndaj qëllimeve, ose ndryshe interesi dhe korrupsioni. Kjo dituri mund të arrihet edhe nga arsyeja; dhe
- 3) Të qenit objekt lavdërimi dhe shpërblimi ose përcmimi dhe ndëshkimi. E treta është e diskutueshme. Sipas *esharive*, ky është funksioni i *shariat-it*.<sup>89</sup>

Në ekstremin tjetër ishin *mu'tezilitë*,<sup>90</sup> të cilët besonin në shkakësi dhe arsye brenda vullnetit tërësor hyjnor. Prandaj, ata pohuan se ekziston një vlerë e natyrshme në të gjitha veprat njerëzore dhe secila vepër njerëzore ka një vlerë, në të drejtën e vet, e cila e kualifikon atë të mirë ose të keqe. Meqenëse kjo vlerë vlerësohet se është e pavarur nga çdo faktor i jashtëm, roli i shpalljes është thjesht ta iluminojë atë vlerë, e cila ekziston para shpalljes. El-Kadi Abd El-Xhebar El-Hamdani deklaroi se:

“Ndalesa e përcjellë përmes shpalljes iluminon shëmtinë e një gjëje të keqe, e jo vendosjen ose mbajtjen e shëmtisë së saj.

89 El-Ajxhi në *“El-Mavakif”*, (2: 293); El-Amidi në *“Ghajat El-Maram”*, (f. 235); dhe El-Razi në *“Ma’alim usul El-Din”*, (f. 202).

90 *Mu'tezilitë*: Një grup mendimtarësh racionalistë, të cilët lulëzuan nga mesi i shekullit të dytë islam deri në fillimin e shekullit të katërt.

Kjo vlen edhe për të mirën; shpallja iluminon atë që është e mirë, e jo vendosjen e mirësisë së saj.<sup>91</sup>

## GJYKIMI I VEPRAVE

Argumentet e mësipërme tregojnë se gjykimi i veprave (për t'i shpallur ato të mira ose të këqija) kërkon iluminimin e vlerës së tyre të natyrshme, të pavarur nga faktorët e jashtëm.

Kur bëhej fjala për autoritetin e kualifikuar, i cili shpërfaq vlerën e veprave, *mu'tezilitë* i ndanin veprat njerëzore në syresh të mira ose të këqija për arsye të dukshme, dhe syresh që nuk kanë vlerësime të tilla por kanë vlerësime të fshehta të cilat bëjnë që ato të kategorizohen kështu. Lloji i parë i huazohet si arsyes ashtu dhe shpalljes për të shpërfaqur vlerën e saj. Nganjëherë, vlera e një vepre parashikohet edhe pa reflektimin dhe soditjen më të vogël. Herëve tjera, megjithatë, ekziston një nevojë për reflektim të thellë për ta shpallur vlerën e caktuar. Vlera e llojit të dytë të veprave mund të përcaktohet vetëm nga *sheriat*-i, sepse vetëm përmes urdhrave dhe ndalesave mund të dihet nëse veprat në fjalë janë të mira ose të liga. Të përfshira në këto të fundit janë të gjitha veprat e adhurimit të specifikuara nga *sheriat*-i në kushtet e kufizimeve, sasisë dhe detajeve. El-Kadi Abd El-Xhebbar El-Hamdani deklaroi:

“Ata (kundërshtarët e *mu'tezilive*) e kufizuan të keqen në atë që është e ndaluar (d.m.th. shëmtimi i një vepre zbulohet vetëm me shpallje), ndërsa ne e ndamë të keqen në atë që dihet përmes arsyes dhe atë që dihet përmes shpalljes.”<sup>92</sup>

Kjo pikëpamje e *mu'tezilive* u adoptua nga shumica e shkollave të tjera muslimane të mendimit. Për këtë, Ibn Tejmije thotë:

91 El-Hamdani në “*El-Muhit bi Et-Taklif*”, (fq. 253-254), dhe “*El-Mughni*”, 6 (1) 214; El-Amidi në “*El-Ihkam*”, (1: 120) dhe “*Nihajet El-Ikdam*”, (f. 373).

92 Abd El-Xhebbari El-Hamdani në “*El-Muhit*”, (f. 254), dhe në “*El-Mughni*” 6 (1) / 58; dhe El-Ajxhi në “*El-Muvakif*”, (2: 394).

“*Hanefijtë* dhe një numër i madh i *malikive, shafi'ive, hanbelive, karamijeve* dhe shkollave të tjera të mendimit pajtohen me *mu'tezilitë* mbi rolin e arsyes në përcaktimin e asaj që është e gabuar dhe asaj që është e keqe.”<sup>93</sup>

## URDHËRIMI I VEPRAVE NJERËZORE

Është logjike që gjykimi i ardhshëm i një vepre të bazohet në vlerën e saj. Nëse vepra është e mirë, është e detyrueshme ose obligative praktikimi i saj; nëse ajo është e keqe, është e detyrueshme shmangia e saj. Mospajtimi mbi autoritetin e kualifikuar, i cili përcakton vlerën e veprave, siç u diskutua më herët, përfundoi në mospajtim mbi autoritetin që përcakton vlerën e një vepre të caktuar. *Esharitë*, të cilët mendojnë se *shariat*-i është autoriteti i cili diskuton dhe ia determinon vlerën një vepre të caktuar, argumentuan se vetëm shpallja është e kualifikuar për të urdhëruar autoritet, ndërsa arsyeja nuk ka asnjë rol. Prandaj, nëse nuk pranohet shpallje, njeriu nuk është i ngarkuar me ndonjë detyrë, në këtë rast veprat njerëzore as do të shfuqizoheshin dhe as do të ndëshkoheshin.<sup>94</sup>

Sipas *mu'tezilive*, shpallja është autoriteti i kualifikuar për t'i vlerësuar të gjitha veprat njerëzore, ndërsa arsyeja ka një rol të përbashkët në dhënien vlerë disa prej atyre veprave. Prandaj, në rastet kur shpallja është autoriteti i vetëm për përcaktimin e vlerës së një vepre, atëherë ajo është gjithashtu autoriteti i vetëm për të urdhëruar. Në rastet kur arsyeja ka një rol të përbashkët në caktimin e vlerës, shpallja është autoriteti i urdhërimit dhe arsyeja është e kufizuar në të kuptuarit e atij urdhërimit. Nëse nuk ka

93 Ibn Tejmijje në “*Maxhmu El-Fatava*”, (8: 428-433); Maturidi në “*Kitab Et-Teuhid*”, (f. 221); Ibn El-Humami në “*El-Musajarah*”, (f. 179); dhe Ibn Abd El-Shekuri dhe Abd El-Ensari në “*Musal-lam El-Thubut ve Sharhuhu*”, (1: 25).

94 Shihni El-Ajxhi në “*El-Mavakif*”, (2/393); Gazzaliu në “*El-Iktisad fi El-I'tikad*”, (f. 184); dhe El-Bagdadi në “*Usul El-Din*”, (f. 262).

shpallje, arsyeja është autoriteti urdhërues. Sipas kësaj pikëpamje, njeriut i caktohet një rol edhe nëse nuk ka shpallje.<sup>95</sup>

*Maturjditë* dhe Ibn Tejmije dalluan midis vlerësimit dhe urdhërimit të veprave. Megjithëse vlerësuan se arsyeja mund ta përcaktojë vlerën e disa veprave, ata deklaruan se ajo nuk mund ta kryente një detyrë të tillë, si e pavarur dhe në mungesë të shpalljes. Urdhërimi i pavarur i arsyes, sipas argumentit, mund të çojë në një lloj anulimi të autoritetit hyjnor.<sup>96</sup> Disa *maturidi* të hershëm vlerësonin se arsyeja, megjithëse nuk është e kualifikuar për të urdhëruar në mënyrë të pavarur, mund të shpërfaqë urdhrin hyjnor, i cili mund ose jo të arrijë te qeniet njerëzore në mungesë të shpalljes. Në këtë rast, arsyeja mund të hulumtojë dhe kuptojë urdhrin hyjnor dhe të shërbejë si një udhëzues për të, e jo të jetë një iniciator i pavarur. Ala El-Din El-Buhariu deklaroi: “Për ne, arsyeja udhëzon drejt urdhrit, por Allahu është Iniciatori i urdhërit. Po kështu, Profeti [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] udhëzon drejt urdhrit, por Allahu është Urdhëruesi përmes Profetit [sal-lallahu alejhi ve sel-lem].”<sup>97</sup>

Sipas kësaj analize, ata që nuk pranojnë shpallje dhe ata që arrijnë pjekurinë ndërsa janë akoma të rinj, duhet të mbahen përgjegjës, sepse ata kanë arsye. Por, përgjegjësia e tyre është e kufizuar në besim e jo dogmë, dhe për këtë ata shpërblehen ose ndëshkohen. Në lidhje me këtë, Ebu Hanifja ka thënë: “Askush nuk justifikohet për paditurinë e tij ose të saj mbi Krijuesin, sepse shenja ka gjithandej në Tokë dhe në qiell. Edhe sikur Allahu të mos dërgonte të dërguar, njeriu, duke përdorur mendjen, duhet ta njihnte Krijuesin e tij.”<sup>98</sup> Kjo pikëpamje u përkrah më vonë nga Maturidiu dhe pjesa më e madhe e ndjekësve të tij.

95 Shihni Abd El-Xhebar El-Hamdani në “*El-Mughni*”, 6 (1) 26, 31, 52, 58, 64. 77; dhe “*El-Muhit*”, (f. 239, 253-254). Shihni gjithashtu Abd El-Kerim Uthmani në “*Nazarijat El-Taklif*”, (f. 438).

96 Shihni Ibn Abd El-Shekuri dhe El-Ensariu në “*Musallam El-Thubut ve Sharhu-hu*”, (1/25, 29).

97 Shihni Buhariu në “*Kashf El-Asrar*”, (4: 233).

98 Shihni Buhariu në “*El-Kashf en Usul El-Bazdavi*”, (4: 234).

## KOMENTI

Konflikti ndërmjet pikëpamjeve të mësipërme është rezultat i diskutimeve pasuese e jo i vetë çështje. Lënia mënjanë e dallimeve sektare midis *esharive* dhe *mu'tezilive* në veçanti, hutimi dhe përplasja e dimensioneve të ndryshme të çështjes krijuan përfundime konfliktuale. Kjo shihet në hutimin mbi vlerën e veprave dhe gjykimeve të tyre përkatëse, dhe gjykimeve në lidhje me urdhërimin. Për shembull, *esharitetë* mohuan çdo vlerë të qenësishme të veprave, nga shqetësimi se kjo përfundimisht do të çonte në anulimin e autoritetit hyjnor. Një qasje e arsyeshme për të përcaktuar autoritetin burimor mbi metodologjinë e mëkëmbësisë do të ishte duke veçuar tezat e mësipërme siç vijon:

1. Veprat njerëzore, të kryera nga zemra ose organet e tjera, kanë vlerë të qenësishme, refuzimi i të cilave çon në hutim të madh fetar dhe mendor. Duke i privuar veprat nga vlera e tyre natyrore (qoftë e mirë ose e keqe), e bëjmë besimin dhe adhurimin ndaj Allahut të barabartë me besimin dhe adhurimin e idhujve, siç e bëjmë edhe çoroditjen dhe gjakderdhjen.
2. Vlera e qenësishme e një vepre bie brenda vullnetit hyjnor gjithëpërfshirës, mbi bazën e së cilës u krijua universi. Ndërsa Allahu do që ky univers të ndërtohet mbi shkaqe dhe *sunene* (rregullore), shkaqet dhe arsyet nuk janë të pavarura nga vullneti i Tij.
3. Shpallja është burimi i parë që iluminon dhe njofton atë vlerë, dhe përcakton gjykimin hyjnor mbi këtë bazë. Allahu është hollësisht i njohur mbi çështjet që kanë të bëjnë me të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen e njerëzve, si dhe me çështjet që nxisin vlerën e qenësishme të çdo vepre njerëzore nëpër kohë dhe hapësirë. Fetë hyjnore të shpallura qeverisën mbi veprat njerëzore, duke marrë parasysh ndryshimet përgjatë kohës



dhe duke përcaktuar se cilat vepra janë të përshtatshme për cilën kohë.

4. Allahu e pajisi njeriun me arsye dhe e bëri arsyen kusht të besimit. Prandaj, arsyeja mund të zbulojë vlerën e një vepre dhe të qeverisë mbi të. Nëse njeriu nuk do ta kishte këtë aftësi, nuk do t'i besohej mëkëmbësia. Mëkëmbësia e përmendur në tekstin e shpallur nuk përfshin detajet e ngjarjeve të reja, të shfaqura në jetën e njeriut përgjatë kohës. Nga ana tjetër, *fitreja* (natyra e qenësishme) e njeriut mbi favorizimin e veprave të caktuara, mirësia e të cilave konfirmohet, mbi veprat e tjera, e keqja e të cilave konfirmohet, vërteton ekzistencën reale e aftësisë njerëzore.
5. Autoriteti i arsyes për të qeverisur mbi veprat është i kufizuar dhe relativ, sepse arsyeja është e kufizuar nga varësia e saj mbi faktet e marra brenda kufijve të kohës dhe hapësirë. Autoriteti i arsyes për t'i gjykuar veprat është sqaruar si më poshtë:
  - Nëse vlera e një vepre përcaktohet nga shpallja, atëherë roli i arsyes është të kuptuarit e deklaratave përkatëse të shpallura, të konceptuarit e gjykimit *shariatik* dhe të hetuarit e shkaqeve dhe urtësitë përtej gjykimit. Nëse ekziston një konflikt i dukshëm midis gjykimit të arsyes dhe asaj të shpalljes, kjo mund t'i atribuohet shpalljes që nuk konfirmohet për shkak të një mangësie në transmetim ose shfrytëzimit jo të duhur të arsyes.<sup>99</sup>
  - Nëse nuk ka gjykim të shpallur, atëherë arsyeja qeveris mbi veprat, me kusht që të respektohet qasja e duhur e reflektimit. Ligjshmëria e *ixhtihadit* e pranon aftësinë e arsyes për të arritur gjykime të tilla.

---

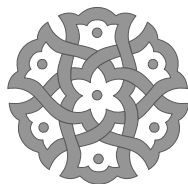
99 Shihni Ibn Rushdi në "*Fasl El-Makal*", (f. 31-32).

6. Allahu është i vetmi Autoritet, që mund të përcaktojë se ç'është e lejuar dhe ç'është e ndaluar, të përcaktojë se ç'është e urdhëruar dhe ç'është e përçmuar, dhe të përcaktojë se ç'do të shpërblehet ose ç'do të ndëshkohet në botën tjetër. Arsyeja nuk është një autoritet i pavarur, i cili mund të urdhërojë. Nëse ekziston një deklaratë e shpallur, atëherë ajo është burimi i urdhërimit ose ndalimit. Arsyeja ka rol të *ixhtihadit* në eksplorimin e urdhëresave të *shariat*-it në rrethanat kur nuk ka ndonjë shpallje të qartë. Ky është një lloj *ixhtihadi* përmes të cilit arsyeja hulumton e nuk inicion gjykime *shariat*-ike. Nëse nuk ka shpallje të zbatueshme, arsyeja nuk mund të iniciojë urdhra, të cilët përcaktojnë shpërblimin ose dënimin. Si pasojë, është e padrejtë të përshkruhet dënimi për urdhra të tillë të paqartë, pasi "padrejtësia është e pamundur për Allahun":

***"Ne nuk dënojmë asnjë popull, para se të çojmë të dërguar!"*** (El-Isra: 15)

Në fund, arsyeja nuk mund të urdhërojë asgjë që është e lavdërueshme ose e mjerueshme, e cila i nënshtrohet shpërblimit ose ndëshkimit, por mund të urdhërojë vetëm atë që është jo e qartë, e cila mund të jetë bazë për veprat njerëzore në mungesë të shpalljes. Kjo është më e mira që mund të bëjë njeriu pa shkaktuar përgjegjësi fetare.





## KAPITULLI III





## Roli i arsyes në të kuptuarit e shpalljes

### PRELUDI

Metodologjia e mëkëmbësisë, e cila përshkruhet në Kur'an, ka për qëllim udhëzimin e jetës së njeriut. Megjithatë, arritja e saj, që njëherit është qëllimi dhe shënjestra përfundimtare, i lihet arsyes. Historia njerëzore tregon se problemet dhe vështirësitë që pengojnë zbatimin praktik të fesë dhe sistemeve janë aq të frikshme saqak çojnë në abdikimin e themeleve teorike mbi të cilat u ndër-tuan ato besime dhe sisteme. Disa besime dhe fe me themele pje-sërisht të shëndosha u rrënuan për shkak të devijimeve të tyre. Kjo është një dëshmi treguese e rëndësisë së arsyes kur vihet në praktikë teoria. Sa i përket metodologjisë së mëkëmbësisë, arsye-ja përfshin dy faza të ndryshme, por plotësuese: të kuptuarit dhe zbatimin e shpalljes në jetë.

Në fazën e të kuptuarit, arsyeja hulumton qëllimin hyjnor të parashikuar në tekstin e shpallur. Shpallja në vetvete është e për-bërë nga simbole gjuhësore, të cilët ofrojnë vendime që qëllimoj-në përcaktimin se si sjellja njerëzore "duhet të jetë" në kohë dhe hapësirë. Arsyeja pastaj përparon në fazën e dytë, ku vendimet e nxjerra zbatohen ndaj rrethanave të ndryshme dhe formave të reja të veprimeve njerëzore ndërsa shfaqen ato.

Të kuptuarit e shpalljes nuk garanton që ajo mund të zbatohet në mënyrë të saktë. Lipset një proces tjetër intelektual për të bërë dallimin midis versioneve të ndryshme të veprave njerëzore, për ta vendosur secilën në kategorinë e saktë, dhe më pas, për t'ia bashkuar secilës vepër vendimin përkatës hyjnor. Ky është, mbase, një aktivitet i fuqishëm e energjik, pasi çdo kategori e veprimeve njerëzore përfshin nën-kategori të pafundme dhe vepra individuale. Shpesh shfaqen vepra të reja, ndërsa disa vjetërsohen, të tjerat rigjenerohen në forma të reja. Veprat aktuale dhe të mundshme njerëzore shpesh shoqërohen nga rrethana të caktuara dhe nuk mund të kuptohen jashtë këtij konteksti të caktuar. Si rezultat, veprat njerëzore përkohë pjesërisht, gërshetohen dhe përzihen në masën sa krijojnë huti. Për shembull, disa forma të *baj-it* gabimisht mund të shihen si *riba*, ndërsa disa versione të vjedhjes mund të klasifikohen si *ightisab* (konfiskim i paligjshëm).

T'i ngatërrosh këto dy faza dhe ta nënvlerësosh rëndësinë e tyre minon përmbushjen e mëkëmbësisë. Praktika të tilla të keq-konceptuara, gjatë gjithë historisë muslimane kontribuan në rënien e qytetërimit islam. Dy shembuj të kësaj prirje janë paraqitja graduale e një nxitimi mekanik në zbatimin e vendimeve mbi veprat njerëzore pa marrë parasysh rrethanat mbizotëruese (siç shihet në thirrjet aktuale për të vënë *shariat-in* në praktikë pa *ixhtihad* përkatës),<sup>100</sup> dhe zbatimi i rregullave në jetë pa një të kuptuar të duhur të tekstit të shpallur (hyjnor), i cili minon qëllimin hyjnor. Kjo shihet në disa vende muslimane ku është miratuar ose është ofruar për adoptim një sistem i rremë mëkëmbësie (*hilafeti*), megjithëse ai bie ndesh me vetë bazën e qëllimit hyjnor. Këta shembuj tregojnë për një krizë në të kuptuarit e shpalljes dhe në identifikimin e bazës së një të kuptuari të tillë.

---

100 Kjo vërejtje nuk ka për qëllim kritikën e thirrjes për zbatimin e plotë të *shariat-it*, pasi kjo është aspirata e çdo muslimani të sinqertë. Përkundrazi, ka të bëjë me një zbatim mekanik pa siguruar kushte të nevojshme dhe pa marrë parasysh rrethanat dhe shoqëruesit rrethanorë. Kjo mund të rezultojë në shumë forma të padrejtësisë, të cilat e minojnë qëllimin hyjnor.

## PROCESI I TË KUPTUARIT

Karakteristikat e shpalljes dhe arsyes përcaktojnë rolin e arsyes në të kuptuarit e shpalljes.

### *Roli i arsyes*

Shpallja ka zbritur në gjuhën arabe. Të kuptuarit e këtyre teksteve (hyjnore), sipas rregullave gramatikore të gjuhës arabe, jep disa rregulla që kanë të bëjnë me vepra të ligjshme dhe të paligjshme, nën secilën prej të cilave mund të ketë një listë të pafund të veprave individuale.

Gjuha përbëhet nga simbole, të cilat përcjellin kuptime dhe ide. Shndërrimi i ideve në simbole gjuhësore, që t'i përcjellë ato te të tjerët, hollon dhe dobëson nivelin e tyre të qartësisë. Kjo kërkon më shumë profesionalizëm dhe specializim për ta kuptuar tekstin hyjnor.

Niveli i sofistikuar i arabishtes kur'anore është i paimitueshëm. Edhe arabishtja e hadithit, ndonëse jo me origjinë hyjnore, është me elokuencën dhe qartësinë më të lartë. Në kushte të përgjithshme, megjithatë, arsyeja njerëzore nuk arrin në përfundime në të njëjtin nivel të qartësisë kur sodit mbi tekstin e shpallur hyjnor. Kjo, mbase për shkak të funksionit të arsyes dhe rrethanave të saj, kushteve transmetuese të teksteve hyjnore, ose një qëllimi hyjnor për t'i bërë këto tekste objekt studimi të përhershëm.

Sidoqoftë, lipset arsyeja për t'i shqyrtuar vendimet e përcaktuara në tekstet e shpallura, domethënë, për ta eksploruar qëllimin hyjnor, që të identifikohen veprat e ligjshme dhe jo të ligjshme. Qëllimi hyjnor mund të identifikohet lehtësisht (ose ndryshe), në varësi të faktit nëse vetë teksti hyjnor është i qartë, dhe nëse qëllimi është shprehur në mënyrë të qartë ose të nënkuptuar. Kjo sugjeron që roli i arsyes është i kufizuar në identifikimin e qëllimit hyjnor, i cili ka të bëjë me veprat njerëzore dhe nuk ka mandat për të përforcuar, zvogëluar ose modifikuar atë qëllim.



### *Parimet e të kuptuarit racional*

Për ta kuptuar shpalljen, arsyeja duhet të udhëhiqet nga parime të caktuara, shumica e të cilave kanë të bëjnë me karakteristikat e shpalljes ose të arsyes. Çdo mangësi në këto parime çon në një mangësi në të kuptuarit e shpalljes dhe në identifikimin e qëllimit hyjnor. Ndër këto parime janë:

#### *Baza gjuhësore*

Për ta kuptuar shpalljen, arsyeja duhet t'u përmbahet rregullave të gjuhës në të cilën shpallja u shpall: pra, në arabishte. Arabët ishin njerëzit e parë që dëgjuan shpalljen kur'anore. Arabishtja ka formën e vet të ligjëritimit: një fjalë e zakonshme mund ta pasqyrojë një kuptim të mirëfilltë, mund të kufizohet në një kuptim më të veçantë, ose kuptimi i saj i jashtëm mund të përjashtohet plotësisht. Kuptimi i synuar mund të derivohet nga fillimi, mesi ose fundi i fjalimit. Fillimi i tekstit mund të tregojë për fundin e tij ose anasjelltas. Një objekt mund të njihet me kuptimin ose shenjën e tij demonstruese (simbolin). Të njëjtit objekt mund t'i jepet emra të ndryshëm, dhe objekteve të ndryshme mund t'u jepet një emër, një fakt i mirë-njohur i arabishtes.<sup>101</sup> Këto përdorime, siç kanë ekzistuar në kohën e shpalljes, duhet të udhëheqin të kuptuarit e njeriut nga shpallja. Nëse një formë e caktuar pësoi ndryshime graduale, të kuptuarit e shpalljes duhet të bazohet në të kuptuarit që ekzistonte në kohën e shpalljes.

#### *Baza qëllimore*

Në kushte të përgjithshme, shpallja kërkon arritjen e interesave të gjera të njeriut dhe sigurimin e lumturisë njerëzore, tani dhe në botën tjetër. Sipas Imam El-Shatibit, ekzistojnë pesë qëllime

---

101 Shihni Shatibi në "El-Muvafakat", (2: 46).

thelbësore hyjnore: mbrojtja e fesë, mbrojtja e vetes, mbrojtja e pasurisë, mbrojtja e pas ardhjes dhe arsyeja.<sup>102</sup> Kështu, shpallja duhet të kuptohet përmes rrugëve, të cilat i marrin parasysh këto qëllime, të cilat nuk janë të jashtme për deklaratat e shpallura por përkundrazi, janë pjesë përbërëse e tyre. Prandaj, ne nuk këshillojmë e as konsultojmë burime të jashtme për t'i identifikuar ato. Një urdhër për të vepruar diçka është një deklaratë e qëllimshme fetare, e cila duhet të aktualizohet duke kryer atë vepër:

***“Vjedhësit dhe vjedhëses ua pritni duart, si ndëshkim për atë që kanë bërë dhe si dënim nga ana e Allahut.”*** (El-Maide: 38)

Kjo deklaratë përfshin urdhrin për prerjen e duarve të vjedhësve, për t'u arritur qëllimi hyjnor i mbrojtjes së pasurisë.

Mbi këtë bazë, *ajeti* duhet të kuptohet si një direktivë për të prerë dorën e shkelësit; nuk mund të kuptohet ndryshe, si për shembull të thuhet që dënimi dëmton vjedhësin, sepse një i kuptuar i tillë bie ndesh me qëllimin hyjnor të mbrojtjes së vetes. Ky i kuptuar i gabuar nënkupton që urdhri i deklaruar në Kur'an, nuk aktualizon qëllimet hyjnore, por në të vërtetë kundërshton këto qëllime. Në shtjellimin e specifikimit të qëllimit hyjnor, Shatibi deklaroi:

“Ai (qëllimi) njihet përmes mjeteve të ndryshme, njëra prej të cilave është urdhri ose ndalimi i qartë e fillestar. Kjo, pasi urdhri është urdhër, meqë kërkon ndërmarrjen e një vepre. Zbatimi i urdhrin është një qëllim hyjnor. Kjo vlen edhe për ndalimin.”<sup>103</sup>

Kjo nënkupton që çdo urdhër ose ndalim në tekstin e shpallur hyjnor, ka për qëllim aktualizimin e një qëllimi hyjnor.

102 Po aty., (2: 46).

103 Po aty., (2: 290). Për më shumë hollësi mbi mënyrat e identifikimit të qëllimeve hyjnore, shihni Ibn Ashuri në *“Makasid El-Sheri'a”*, (f. 19). Autori paraqiti një punim me temën: “Mjetet e identifikimit të qëllimeve të *shariat*-it sipas Shatibit dhe Ibn Ashurit,” në Seminarin e Ibn Ashurit, *“Kullijat El-Zejtunije”*, Tunizi, dhjetor, 1985.

Ky qëllim duhet të identifikohet si një bazë për t'i kuptuar urdhrat dhe ndalesat. Nëse identifikohet një qëllim i jashtëm nga teksti hyjnor dhe teksti kuptohet nën dritën e këtij qëllimi, atëherë një i kuptuar i tillë ikën nga qëllimi hyjnor. Për shembull:

***"Laviren dhe lavirin - ta rrihni çdonjërin prej tyre me nga njëqind goditje."*** (En-Nur: 2)

Argumentimi se kurorëshkelësi dhe kurorëshkelësja nuk duhet të fshikullohen, sepse mbrojtja e dinjitetit të njeriut është një qëllim hyjnor, bie ndesh me qëllimin hyjnor, duke e ndarë kështu urdhrin nga qëllimi, i cili në këtë rast është mbrojtja e pasardhësve, megjithëse qëllimet e tjera mund të nxirren tërthorazi. Një qasje e tillë e gabuar shkakton devijime të shumta në të kuptuarit e teksteve hyjnore.

### *Baza rrethanore*

Kur'ani u shpall në një periudhë 23-vjeçare. Deklaratat e shpallura, si në Kur'an ashtu edhe në hadith, shpesh përçoheshin përgjatë ngjarjeve të caktuara në momente dhe vende të caktuara. Ngjarjet e tilla njihen në letërsinë islame si *asbab el-nuzul*.<sup>104</sup> Në kërkim të identifikimit të qëllimit hyjnor për një deklaratë të shpallur, indikacionet e nënkuptuara në ato raste duhet të merren parasysh, sepse anashkalimi i tyre mund ta çojë arsyen të lajthisë nga i kuptuari i vërtetë i një deklaratë të shpallur (p.sh., supozojmë që ajo

---

104 *Asbab el-nuzul*: Shkaqet ose rrethanat dhe ngjarjet që lidhen me një shpallje të caktuar të një ajeti ose seksioni kur'anor. Njohja e *asbab el-nuzul*-it sqaron të kuptuarit tonë mbi kontekstin origjinal dhe qëllimin e një shpallje të caktuar. Këto njohje janë të domosdoshme për përcaktimin e raportit të një vendimi dhe nëse, për shembull, kuptimi i shpalljes është i një zbatimi të veçantë ose të përgjithshëm.

Për më shumë hollësi mbi këtë temë, shihni Ebu El-Husejn Ali ibn Ahmed El-Vahidi El-Najsaburi (vdiq në vitin 468 *hixhrij*) në, "*Asbab El-Nuzul*" dhe Xhelal El-Din Es-Sujuti (vdiq në vitin 911 *hixhrij*) në, "*Lubab El-Nukul fi Asbab El-Nuzul*". Në rastin e hadithit, shihni Ibn Hamza Ibrahim ibn Kamal El-Din (vdiq në vitin 1120 *hixhrij*) në, "*El-Bejan ve Ta'rifi fi Asbab Vurud El-Hadith El-Sherif*".

iu drejtohet besimtarëve, ndërsa në fakt u adresohet jobesimtarëve dhe anasjelltas).

Një njohje e plotë e traditave dhe zakoneve arabe në kohën e shpalljes së caktuar është e rëndësishme për *asbab el-nuzul*-in, pasi deklaratat e shpallura iu adresuan njerëzve në përputhje me ato tradita dhe zakonet. Nga kjo rrjedh se të kuptuarit e qëllimit varet nga të kuptuarit e atyre traditave dhe zakoneve. Në fjalët e Shatibit gjejmë:

“Jo të gjitha rrethanat mbizotëruese ishin transmetuar, dhe jo të gjitha indikacionet janë të bashkangjitura me fjalët e transmetuar. Mungesa e disa indikacioneve ndikon negativisht në të kuptuarit e të fjalëve pjesërisht ose tërësisht. Prandaj, është i rëndësishëm informimi mbi të kuptuarit e tekstit hyjnor me *asbab el-nuzul*, njohjen e traditave arabe në të folur dhe praktikë, dhe mënyrën e jetesës së tyre në kohën e shpalljes.”<sup>105</sup>

### *Bazat integruese*

Si Kur’ani ashtu edhe hadithi përbëjnë një adresë hyjnore integruese për njeriun. Sidoqoftë, për shkak të shumëllojshmërisë së *asbab el-nuzul*-it dhe konteksteve të ndryshme të jetës në atë kohë, metodat e formulimit të vendimeve bazuar në tekstet e shpallura hyjnore jo gjithmonë ishin të njëjta. Si rezultat i këtij fakti, një vendim mund ta shfuqizojë një më të hershëm, mund ta shtjellojë një deklaratë të përmbledhur, mund ta ngushtojë qëllimin e një koncepti më të përgjithshëm, ose mund ta kufizojë një urdhër absolut.

Për të identifikuar qëllimin hyjnor, duhet të merret parasysh ndërvarësia e deklaratave të shpallura. Është shumë e mundshme që një vendim në një *ajet* të caktuar kur’anor mund të ishte anuluar nga një tjetër, ose një vendim i përgjithshëm në

105 Shihni Shatibi në “*El-Muvafikat*”, (3: 225-229); shihni gjithashtu Gazzaliu në “*El-Mustafa*”, (2: 61).

një *ajet* mund të ishte kufizuar diku tjetër. Në shqyrtimin e qëllimit hyjnor, arsyeja duhet të ndjekë një qasje holistike, e cila lidh *ajete* të ndryshme.<sup>106</sup>

### *Baza rationale*

Leximi i tekstit të shpallur (hyjnor) sipas dijes dhe shkencës, ku që të dyja gjenerohen nga arsyeja, mund të ndihmojë në identifikimin e qëllimit hyjnor. Megjithatë, vetëm një pjesë e njohjes njerëzore, siç është ajo që ka të bëjë me ligjet universale, është e qartë. Pjesa e fundit, e cila është e kundërshtueshme, përfshin ide, supozime, hipoteza, parime dhe përgjithësime me nivele të ndryshme të mbështetjes empirike. Kjo kategori është duke u zgjeruar që kur Ajshtajni zhvilloi Teorinë e tij të Relativitetit. Ndërsa e para mund të ndihmojë në identifikimin e qëllimit hyjnor, kjo e fundit mund të ndihmojë në përzgjedhjen nga disa qëllime të mundshme nëse teksti i shpallur nuk është i qartë. Duke qenë kundërshtues, një njohje e tillë nuk mund të prodhojë interpretime të vlefshme të tekstit të shpallur hyjnor.

### *Interpretimi racional i të kuptuarit*

Formësuar nga natyra e rolit të saj në të kuptuarit e shpalljes, dhe në përputhje me bazën mbi të cilën mbështetet një i kuptuar i tillë, arsyeja futet në *ixhtihad*, një praktikë analitike që identifikon qëllimin hyjnor të deklaratave të shpallura dhe përcakton gjykimet, të cilat pasqyrojnë atë që qeniet njerëzore duhet ta bëjnë. Kjo detyrë përballet me vështirësi të mëdha, disa prej të cilave janë për shkak të natyrës simbolike të gjuhës, të tjerat nga të cilat mund t'i atribuohen deklaratave të shpallura hyjnore.

Nënkuptimi i deklaratave mbi qëllimin hyjnor afektohet nga vetë natyra e deklaratave: pavarësisht nëse ato janë *kati* (të

---

106 Po aty., (4: 278).

qarta, jo-ekuivoqe) ose *zanni* (spekulative, të dyshimta), koncize ose të hollësishme, drejtuar njeriut përgjatë kohës dhe hapësirës ose të menduara për rrethana të caktuara, ose nëse ato duhet të kuptohen fjalë për fjalë ose metaforikisht. Ekziston edhe problemi i vajtjes përtej deklaratës, për të zbatuar vendimin e saj në mjediset që nuk përfshihen në mënyrë të qartë. Kjo mund të bëhet nga *kijas*-i (analogjia) ose duke marrë parasysh *maslahah*-un.<sup>107</sup> Vështirësitë e sipërme krijojnë një nevojë më të madhe për verifikim dhe përpjekje mendore për identifikim të qëllimit hyjnor.

Në përgjithësi, sa më e qartë të jetë deklarata e shpallur, aq më i kufizuar është roli i arsyes dhe anasjelltas. Ky argument shtjellohet si vijon:

### INTERPRETIMI RACIONAL I NJË TEKSTI TË QARTË HYJNOR

Niveli më i lartë i sigurisë arrihet kur deklarata është e qartë, si në aspektin e transmetimit, ashtu edhe në atë të nënkuptimit. E para pasqyron një nivel të një sigurie absolute se deklarata është e shpallur. Në këtë kuptim, i tërë Kur’ani dhe një numër i haditheve janë të qarta në shpalljen e tyre, sepse ato janë prej Allahut dhe u përcollën përmes një transmetimi të pandërprerë, të njëpasnjëshëm, që çon në siguri. Kjo e fundit (nënkuptimi i qartë) sugjeron që deklarata është aq e saktë në identifikimin e qëllimit hyjnor sa vetëm një kuptim mund të nënkuptohet. Me fjalë të tjera, kuptime të tjera, qoftë të nxjerra ose ndryshe, nuk pranohen. Një qartësi e tillë gjendet në *ajetet* dhe hadithet që kanë të bëjnë me

107 *Maslahah*: Konsiderata e interesit publik. Në përgjithësi, konsiderohet se qëllimi parësor i *shariat*-it dhe të gjitha urdhërimet e tij është të arrijë *maslahah*-un (dobinë) e mirëfilltë ndaj njerëzve.

*akiden* (besimin, doktrinën), *ibadetet* (adhurimet), *kefaretet* (vetë-dënimet e përshkruara) dhe *hududin* (dënimet e përcaktuara), dhe *irthin* (rregullat e trashëgimisë).<sup>108</sup>

Në rastin e deklaratave të tilla, roli i arsyes është të arrijë dhe të kuptojë domethëniet e tyre. Arsyeja nuk mund të kërkojë mundësi të tjera, të cilat lidhen me qëllimin hyjnor, sepse kjo mund të rezultojë në caktimin e dy domethënieve për deklaratën e shpallur: *dhahir* (i qartë) dhe *batin* (i fshehur ose alegorik). Meqenëse një qasje e tillë bie në kundërshtim me nënkuptimin e rrënjësor të arabishtes, qëllimi i shpalljes mund të arrihet. Kjo ka ndodhur në rastin e shkollës ekstremiste *batinije*, ithtarët e së cilës anuluan detyrimet fetare.<sup>109</sup>

## INTERPRETIMI RACIONAL I TEKSTEVE HYJNORE JO TË QARTA

Një deklaratë mund të jetë jo e qartë, qoftë në aspektin e transmetimit ose atë të nënkuptimit. E para sugjeron që deklaratës i mungon siguria absolute e të qenit e shpallur. Hadithi *el-ehad* është një rast i tillë. Kjo e fundit (nënkuptimi jo i qartë) tregon se dy ose më shumë kuptime, të cilat kanë të bëjnë me qëllimin hyjnor, mund të konstatohen. Nëse fjala është jo e qartë në aspektin e transmetimit, arsyeja luan një rol më të madh në gjurmimin dhe verifikimin nëse ajo mund t'i atribuohet Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]. Metodologjia e mirë-rrënjësor dhe kritike e kësaj ndërmarrje është e njohur si *ilm el-hadith* (shkenca e hadithit),

---

108 Të përfshira në këtë kategori janë fjalët e përdorura nga studiuesit *usuli*, si *el-mufassar*, *el muhkam* dhe *el-nass*, për ata që e përkufizuan atë si "fjalë që i përjashtojnë të gjitha kuptimet, përveç njërit." Shihni Gazzaliu në "*El-Mustafa*", (1: 384) dhe El-Durajni në "*El-Menehixh El-Usulije fi El-Ixhtihad bi El-Ra'j*", (1:37).

109 Shihni Shatibin në "*El-Muvafakat*", (2: 290, 3: 254).

dhe rezultati i saj mund të përcaktojë nëse teksti përçon një qëllim hyjnor ose jo-hyjnor.

Nëse deklarata është jo e qartë në kontekstin e nënkuptimit, arsyeja duhet t'i hulumtojë të gjitha qëllimet e mundshme hyjnore në deklaratë dhe t'i marrë parasysh ato, pra, në dritën e gjuhës dhe objektivave dhe parimeve të përgjithshme të *sheriat*-it. Detyra përfundon kur një alternativë zgjedhet si një qëllim hyjnor i mundshëm. Sa më shumë alternativa të lejojë deklarata jo e qartë, aq më e rëndësishme (megjithëse i vështirë) bëhet ushtrimi intelektual.<sup>110</sup> Deklaratat që përbëjnë parime dhe vendime të përgjithshme, të cilat zbatohen për të gjitha veprat njerëzore, e jo për lloje të caktuara të veprave, shërbejnë si udhëzime për ta ndihmuar arsyen në përcaktimin se cilat vendime konsiderohen paraprakisht të kenë qëllim hyjnor.

*Te'vil*-i<sup>111</sup> është, mbase instrumenti më i rëndësishëm përmes të cilit arsyeja i afrohet deklaratave jo të qarta. Kjo aftësi intelektuale është e ndjeshme ndaj rreziqeve të mëdha, të cilat mund ta dëmtojnë qëllimin hyjnor, siç është rreziku i dorëzimit përballë *hava*-së (vetë-dëshirave), për t'u vetë-përrjashtuar nga detyrat e imponuara fetarisht. Meqë zhvillimi mund të çojë në anulimin e këtyre detyrave, disa studiues e kanë kufizuar ngushtë *te'vil*-in. Ibn Hazmi, themeluesi i shkollës së juridiksionit *zahiri* (shkollës literaliste), e kundërshton këtë pothuajse plotësisht. Ata që mbështetën *te'vil*-in, hoqën dorën nga përcaktimi

110 Në literaturën *usuli*, disa fjalë përdoren për të treguar se si deklaratat tregojnë vendime, të tilla si: *el-muhkam*, *el-mufassar*, *el-nass*, *el-zahir*, *el-khafij*, *el-muxhmal* dhe *el-mutashabih*. Këto fjalë sugjerojnë që deklaratat kanë dallime të ndryshme të qartësisë. Shihni gjithashtu El-Dirini në "*Usul El-Tashri El-Islami*", (415).

111 *Te'vil*: Interpretim ose shpjegim. Ndonjëherë, përdoret sinonimisht me *tefsir*-in (komentimin e Kur'anit). Shpesh përdoret në Kur'an në kuptimin e "domethënies përfundimtare", "kuptimit të brendshëm" ose "kuptimit të vërtetë" të një ngjarjeje ose deklaratëje të dalluar nga dukja e saj e jashtme. Njohja absolute se ç'nënkupton kjo i përket Allahut: "**Por, kuptimin e tyre të vërtetë e di vetëm Allahu.**" (Ali Imran: 7)



për ta mbrojtur atë nga devijimi, siç janë: kufizimi i saj në deklarata jo të qarta, sigurimi i provave bindëse, respektimi i rregullave gramatikore të arabishtes në mënyrë eksplicite, implicite ose metaforike, dhe mos kundërshtimi i një deklarate të qartë ose një besimi ose ligji themelor fetar.<sup>112</sup>

## DIMENSIONI I PËRKOHSHËM I TË KUPTUARIT RACIONAL

Ndërsa shqyrton deklaratat e shpallura, arsyeja nxjerr përfundime, të cilat mendohet se janë rregulla hyjnore. Përfundimet e nxjerra nga deklaratat e qarta janë identike me qëllimin hyjnor, ndërsa përfundimet e nxjerra nga deklaratat jo të qarta mund ose nuk mund të jenë identike me qëllimin hyjnor. Sidoqoftë, respektimi i të dy llojeve të rregullave është i detyrueshëm.

Në këtë pikë, duhet të shtrohet një pyetje mbi dimensionin kohor (kufirin) e këtyre vendimeve: A janë ato të pavarura nga koha? Shprehur ndryshe, a janë të vlefshme për të gjitha kohërat dhe imune ndaj modifikimit si rezultat i ndryshimit? Apo duhet të modifikohen përgjatë kohërave, pasi çdo brez ka të drejtë ta kuptojë shpalljen në mënyrën e vet edhe nëse ajo ndryshon nga ajo e brezave të mëparshëm?

Një i kuptuar racional i deklaratave të shpallura është i dy llojeve: njëri është subjekt i ndryshimit përgjatë kohës, ndërsa tjetri është i pa kohë dhe i pandryshueshëm. Kjo theksohet si më poshtë:

### *Të kuptuarit e ndryshueshëm*

Këto përfundime nxirren nga deklaratat jo të qarta, qoftë në aspektin e transmetimit ashtu edhe në atë të nënvizimit, përveç

---

112 Po aty, (f. 112).

nëse ato mbështeten nga *ixhma el-sahabah*,<sup>113</sup> siç do të përmendet më vonë. Përfundimet e tilla nxirren pas një ushtrimi intelektual, gjatë së cilës arsyeja analizon alternativa të ndryshme dhe më pas pranon njërën prej tyre, bazuar në të gjitha provat në dispozicion. Kjo provë më vonë mund të kundërshtohet nga shfaqja e fakteve ose teorive të reja të krijuara përmes reflektimit intelektual ose kërkimit shkencor. Si rrjedhim, indikacionet e vjetra u hapin rrugë të reja, dhe një kuptim i ri fillon, merr ekzistencë.

Një rast i tillë janë dallimet e shumta midis juristëve. Studiuesit i afrohen deklaratave jo të qarta me prova të ndryshme. Për më tepër, një studiues mund t'i ndryshojë pikëpamjet e tij, siç ndodhi me Imam Shafi'iun, shpërngulja e të cilit nga Iraku në Egjipt rezultoi në pikëpamje të reja. Në këtë kuptim, dera e *ixhtihadit* duhet të mbetet e hapur e jo të kufizohet në një brez, njeri ose moshë të caktuar.

Çdo musliman, i cili mund të reflektojë mbi çështjet dhe i plotëson kushtet për praktikimin e *ixhtihadit*, ka të drejtë të sodisë mbi deklaratat e shpallura dhe të nxjerrë përfundimet që arsyeja e tij ose saj lejon, me kusht që të jetë shfrytëzuar aftësia më e madhe intelektuale. Në këtë aspekt, nuk ka problem nëse dikush dallon nga një *sahabi*,<sup>114</sup> ose studiues i mëvonshëm. Sipas Shatibit, *ixhtihad*-i i tillë, i cili mund të çojë në pikëpamje të ndryshme, nuk është i pashtershëm,<sup>115</sup> pasi pikëpamjet alternative të tërhequra nga secila deklaratë janë të kufizuara. Është

113 *Ixhma el-sahabah*: Konsensusi i shokëve të Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]. *Ixhmaja*, ose konsensusi i opinioneve, zakonisht përcaktohet si pajtim unanim i *muxhtehidunëve* për çdo çështje pas vdekjes së Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem]. Si i tillë, ai përshkruhet si *ixhtihad* kolektiv. Në rastin e mësipërm, *ixhma* rrjedh nga pajtueshmëria unanime e *sahabëve*, atyre muslimanëve që ishin shokë të Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] dhe e njihnin atë [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] personalisht.

114 Studiuesit muslimanë dallojnë nëse të kuptuarit ose jo e *sahabëve* mbi një deklaratë të shpallur është i detyrueshëm. Shihni Ibn Abd El-Shekuri dhe El-Esnariu në "*Musallam El-Thubut ve Sharuhu*", (2: 186).

115 Shihni Shatibin në "*El-Muvafakat*", (4: 75).

shumë e mundshme që alternativat e tilla të bëhen më të pakta, pasi secila gjeneratë i jep përparësi një ose më shumë prej tyre. Zgjedhja e alternatives që duhet të zbatohet në jetën e njeriut, ka të bëjë me *ixhtihadin*. Kjo njihet më shumë si *tatbik* (zbatim) sesa si *fahm* (kuptim).

### *Të kuptuarit e vendosur*

Arsyeja mund të arrijë në një lloj tjetër të të kuptuarit, atë që nuk është subjekt i ndryshimit me kalimin e kohës. Një i kuptuar i tillë është i dy llojeve. I pari, megjithëse i nxjerrë nga deklaratat jo të qarta, mbështetet nga *ixhma el-sahabah*. Ky konsensus i jep të kuptuarit të deklaratës jo të qartë një natyrë të qartë

Me fjalë të tjera, një i kuptuar i tillë nuk është subjekt i ndryshimit përgjatë kohës, pasi *sahabët*, të cilët ishin të vetëdijshëm për *asbab el-nuzulin* e caktuar, pranuan shpjegimin dhe komentimin e saj drejtpërdrejt nga Profeti Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], dhe ishin mjaft të ditur mbi gjuhën arabe. Si rrjedhim, konsensusi i tyre për një të kuptuar të caktuar të një deklaratë jo të qartë është dëshmi e qartë se ai është qëllimi hyjnor i asaj deklaratë. Kjo është arsyeja pse muslimanët, në përgjithësi, e konsiderojnë *ixhma el-sahabah*-un burim të *tashri-t* (legjislacionit). Shprehur ndryshe, një i kuptuar i marrë nga *ixh-maja* bëhet burim i vendosur nga i cili mund të nxirren vendime.<sup>116</sup>

Lloji i dytë është një i kuptuar i nxjerrë nga pohime të caktuara. Meqenëse nënkuptimi i deklaratave të tilla përjashton të gjitha kuptimet pos njërit, atëherë kuptimi përkatës nuk është subjekt i ndryshimit.

---

116 Dijetarët dallojnë në lidhje me atë se cila *ixhma* merret parasysh: A është *ixhma el-sahaba* apo *ixhma el-ulema* në ndonjë fushë? Shihni Ibn Hazmi në "*El-Nabdh fi Usul El-Fikh*"; Gazzaliu në "*El-Mustafa*", (1: 89); dhe Ibn Abd El-Shekuri në "*Musallam El-Thubut ve Sharhuhu*", (2: 220).

### Çështja mbi ndryshimin e asaj që është rrënjësor

Teza: Natyra e përjetshme e këtyre dy kategorive të të kuptuarit është sfiduar shpesh përgjatë gjithë historisë së mendimit islam, drejtpërdrejt ose tërthorazi, për t'i përfshirë ato në kategorinë e asaj që mund të ndryshohet. Kjo qasje mund të rezultojë në shumë pak forma të konfirmuara të të kuptuarit, ose mund të mos lërë asgjë konstante.

Fraksionet ekstremiste të mistikës dhe ezoterizmit interpretoes (hermeneutik) të së kaluarës mbanin qëndrim se vendimet e *shariat*-it të dhëna në tekstin hyjnor të qartë nuk vlejné për të gjitha kohërat dhe të gjithë njerëzit, por, janë subjekt i ndryshimeve. Argumenti është që elitës, të cilët janë më afër me Allahun, mund të mos u kërkohet t'i zbatojné urdhrat dhe ndalesat e përcaktuara, të cilat duhet të respektohen nga të gjithë të tjerët.<sup>117</sup> Për më tepër, tekstet hyjnore që janë të detyrueshme për bashkësinë e përgjithshme, nuk janë të detyrueshme edhe për elitën. Ky argument shpesh ringrihet, rilindet a ringjallet. Në dekadën e fundit, ai u promovua nga Mahmud Taha dhe "Republikanët" në Sudan.<sup>118</sup>

Një shkollë e re e mendimit, i vrojton deklaratat e qarta hyjnore, veçanërisht ato që lidhen me *hududin*<sup>119</sup> dhe çështjet familjare, si subjekt të ndryshimit. Ithtarët e saj argumentojné se tekstet e shpallura hyjnore, megjithëse të qarta, ishin të lidhura me mjediset dhe kontekstet e tyre të menjëhershme. Prandaj, megjithëse qëllimet e tyre janë të pa kohë, mënyra e përmbushjes së këtyre qëllimeve është e lidhur ngushtë me ngjarjet dhe rrethanat

117 Për më shumë hollësi mbi fraksionet e tilla, shihni Abd El-Sallum El-Samara'i në "*El Guluv ve El-Firak El-Ghljah*", (f. 147) dhe Abd El-Kadir Mahmudi në "*El-Falsafah El-Sufijah El-Islam*", (f. 406).

118 Ai u ekzekutua në vitin 1985, pasi u akuzua për heqje dorë nga feja. Ekzekutimi i tij ngjalli indinjatë të madhe.

119 *Hudud*: Fjalë për fjalë "kufij", ose dënimet e caktuara të urdhëruara nga Kur'ani dhe *Suneti* për krime të veçanta, si për: dehje, vjedhje, rebelim, shkelje kurore dhe përdhosje, akuzat të rreme të kurorëshkeljes dhe apostazi. Këto krime shkelin kufijtë e sjelljes, islamikisht të pranueshme.

në kohën e shpalljes. Për shembull, mbrojtja e pronës është një qëllim pa kohë, por prerja e duarve të vjedhësve për ta aktualizuar atë qëllim, ishte e lidhur me rrethanën mbizotëruese në kohën e shpalljes. Ndryshimi i rrethanave kërkon kuptime të ndryshme për të përmbushur qëllimin e pa kohë.

Përkrahësit e këtij trendi argumentojnë tutje duke thënë se situatat dhe rrethanat bashkëkohore të muslimanëve nuk janë të njëjta me ato që mbizotëruan në kohën e shpalljes. Ngjarjet që përbëjnë *asbab el-nuzul*-in nuk po përsëriten sot. Nga ana tjetër, muslimanët bashkëkohorë jetojnë në një botë ku gëzojnë një sistem universal vlerash dhe besëlidhjesh të reja, siç janë të drejtat e njeriut; të gjitha këto reflektojnë modernizimin, përparimin, humanizmin dhe *zeitgeist*-in (*ruh el-asr*, shpirtin e kohërave).

Tezat e mësipërme qëllimojnë të artikulojnë një kornizë të re për t'i kuptuar deklaratat e qarta hyjnore, sipas të cilave format e rrënjësura të të kuptuarit zëvendësohen me syresh të reja, të cilat merren me rrethana dhe zhvillime bashkëkohore. Një çështje në fjalë janë deklaratat e shpallura, e cila ka të bëjë me poligaminë:

***"... atëherë, martohuni me ato gra që ju pëlqejnë: me dy, me tri ose me katër."*** (En-Nisa: 3)

Sipas argumentit të mësipërm, poligamia ishte e përshtatshme për situatën mbizotëruese në kohën e shpalljes. Por, gjendja e grave ka pësuar ndryshime të konsiderueshme, sepse në kohën tonë ato gëzojnë dinjitet dhe liri. Për më tepër, të paturit fëmijë është i kufizuar nga kufizimet shoqërore. Prandaj, poligamia duhet të ndalohet.<sup>120</sup>

120 Humejde El-Najfari, me pseudonimin Hamzah El-Asvad, shkroi se poligamia siç miratohet në Kur'an duhet të kuptohet si një rast i veçantë i lidhur me një ngjarje të veçantë e jo me një vendim të përhershëm. Me përjashtim të atij rasti, monogamia është rregulli. Ai argumentoi se sikur poligamia të kishte qenë e dobishme në zgjidhjen e disa problemeve shoqërore, ajo do të duhej të ishte lejuar për burra dhe gra. Shihni veprën e tij "*El-Kur'an ve El-Ihsa ve Ta'addud El-Zavxhat: El-Ra'j*", nr. 178 (26 shkurt, 1982), dhe "*Mushkilah Maghltuh: El-Ra'j*", nr. 190 (21 maj, 1982), Tunizi.

Një rast tjetër është prerja e duarve të vjedhësve. *Ajeti* përkatës kuptohet si urdhërim i dënimit nën dritën e gjendjes mbizotëruese në kohën e shpalljes. Por, në këtë epokë, kur prona mund të mbrohet pa zbatuar këtë dënim, dhe pasi dënimi bie në kundërshtim me parimin e dinjitetit njerëzor, një i kuptuar i ri është i dobishëm. Përkundër të të kuptuarit tradicional, të kuptuarit e ri ndalon një amputim të tillë. Të kuptuarit e ri vlen edhe për tekste të tjera të qarta hyjnore, të cilat kanë të bëjnë me *hududin*, ekonominë dhe çështjet familjare.<sup>121</sup>

Shtjellimi i mësipërm ilustron tri pika-nisjeje për kornizën e re:

- 1) qëllimi hyjnor është më i rëndësishmi, prandaj të kuptuarit e deklaratës së shpallur (hyjnore) duhet të lidhet drejtpërdrejt me qëllimin;
- 2) duke qenë relevante për rastet dhe rrethanat që mbizotërojnë në kohën e shpalljes, kuptimi i deklaratës së shpallur mund të kufizohet në ato rrethana; dhe
- 3) në të kuptuarit e teksteve të qarta hyjnore, arsyeja influencohet nga besimet dhe ndjenjat mbizotëruese tipike të një periudhe të caktuar historike. Ky koncept, i njohur si *zeitgeist*, përcakton të kuptuarit e tekstit hyjnor. Në fjalët e Hasan Hanefit: "Asnjë autoritet nuk ekziston përveç arsyes dhe fakteve të jetës."<sup>122</sup>

Këto tri premisa kanë për qëllim sqarimin e të kuptuarit të deklaratave të shpallura, përfshirë ato të qarta, në kontekstin e qëllimeve të *shariatit*. Si rezultat, të kuptuarit e mëparshëm të urdhrave dhe ndalesave të dhëna në këto deklarata (ose të paktën në disa prej tyre), mund të ishte influencuar nga rrethanat dhe kushtet që mbizotëronin aso kohe.

121 Kjo është pikëpamja e të ashtuquajturve muslimanë liberalë dhe e ashtuquajturës e majta islamike.

122 Hasan Hanefi në "*El-Turath ve El-Taxhdid*", (f. 57).

Kjo pikëpamje i jep kredencë një të kuptuari të ri, i cili mund ta shndërrojë një urdhër në ndalesë dhe anasjelltas, në varësi të fakteve aktuale të jetës dhe *zeitgeist*-it. Një rast i tillë është *ajeti kur'anor*:

***"Vjedhësit dhe vjedhëses ua pritni duart."*** (El-Maide: 38)<sup>123</sup>

Një dënim i tillë ishte parë në të kaluarën si mënyra më e mirë për ta përmbushur qëllimi hyjnor të mbrojtjes së pasurisë. Sistemi i vlerave dhe rrethanave mbizotëruese të epokës sonë, dhe fakti që qëllimi hyjnor mund të përmbushet me mjete të tjera, e vlerëson këtë dënim si një shkelje të dinjitet njerëzor. Në kundërshtim me të kuptuarit e rrënjësor, i riu (i kuptuar) priret të ndalojë amputimin e duarve.

*Kritikua.* Korniza e mësipërme vuan nga dobësi dhe mos-përputhje të shumta, të cilat çojnë në çekuilibër dhe padenjësi.

Së pari, tensioni fillestar lind nga ndarja e qëllimit hyjnor prej metodave të aktualizimit. U pohua se qëllimet janë më të rëndësishme, pasi shpallja u zbrit për t'i aktualizuar ato, ndërsa metodat e përcaktuara nga shpallja janë vetëm shembuj dhe modele. Rrjedhimisht, arsyeja mund të shpikë metoda të reja për t'i arritur ato qëllime, pavarësisht nëse ato konvergjojnë, ndryshojnë ose jo me ato të përshkruara në tekstin e shpallur hyjnor.

Shpallja qëllimonte arritjen e qëllimeve, të cilat çojnë drejt lumturisë njerëzore. Megjithatë, ajo shkoi përtej qëllimeve për ta specifikuar metodologjinë gjithashtu. Metodatat u përcaktuan në deklaratat, të cilat përshkruajnë vendime, e të cilat janë ose të qarta ose jo të qarta. Kjo e fundit lejon shumë kuptime të mundshme.

Meqenëse shpallja është detyruese në kontekstin e qëllimeve, ajo është detyruese edhe në kontekstin e metodave të përcaktuara

---

123 Referenca e shpeshtë për *ajet el-ahka* (*ajete* kur'anore që përmbajnë vendime të caktuara) dhe nuk nënkupton që tezat në fjalë janë të kufizuara për to, por, përkundrazi që ato janë më të qarta në kontekstin e nënkuptimit.

në deklarata. Qëllimet hyjnore janë të njohura në përgjithësi, por detajet mund të mos jenë të njohura saktësisht; ato duhet të kërkohen në deklaratat përkatëse, pasi detyrat e përcaktuara në të zbulojnë qëllimet. Për më tepër, zbatimi i detyrave përmbush qëllimet. Ndërsa Shatibi deklaron:

“Një direktivë konsiderohet urdhër nëse kërkon përsosje të diçkaje. Kjo sugjeron që ndërmarrja e një urdhri është në vetvetë qëllim hyjnor. Po kështu, një ndalim quhet i ashtuquajtur sepse kërkon moskryerje. Kjo sugjeron që moskryerja është qëllimi hyjnor. Shmangia e një direktive ose një ndalesë është antiteza e qëllimit hyjnor.”<sup>124</sup>

Prandaj, është e pamundur të izolohej qëllimi hyjnor nga metodat e përcaktuara në tekstin e shpallur hyjnor. Për më tepër, qëllimet janë mishëruar në metoda, në kuptimin që ato aktualizohen vetëm nga ato metoda të deklaruara. Ndërsa disa metoda përcaktohen përfundimisht, çdo manipulim i kuptimit të tekstit çon në një shmangie të qëllimeve.

Së dyti, kufizimi i teksteve të shpallura në ngjarje dhe rrethana mbizotëruese çon në besimin se ato urdhra dhe ndalesa të dizajnuara për arritjen e qëllimeve hyjnore janë të detyrueshme vetëm për ata, ndaj të cilëve është adresuar teksti hyjnor ose që kanë jetuar në kohën e shpalljes. Kështu, ato nuk janë detyruese për brezat pasardhës, të cilët jetojnë në rrethana të ndryshme.

Sipas Hasan Hanefit:

“Deklaratat e shpallura nuk u zbritën një herë e përgjithmonë, të imponuara nga hyjnorja për të gjithë popujt, por, ato janë një tërësi zgjidhjesh për disa probleme të jetës së përditshme. Shumë zgjidhje u ndryshuan dhe alternuan për shkak të përvojës njerëzore. Për më tepër, shumë zgjidhje nuk u dhanë në

124 Shihni Shatibi në “*El-Muvafakat*”, (2: 290).



shpallje, por përkundrazi u sugjeruan nga individë dhe bashkësi muslimane, më pas u miratuan dhe u lejuan nga shpallja.”<sup>125</sup>

Sipas mendimit të Hanefit, kjo vlen për të gjitha deklaratat e shpallura, si:

“... burimet e trashëgimisë ishin të bazuara në aktualitetet e jetës dhe ishin subjekte të ndryshimit dhe modifikimit. Burimet e legjislacionit qëllimuan racionalizimin e jetës. Ndërsa *sheriati* akomodoi jetën në të kaluarën dhe e përparoi atë, jeta jonë sot nuk duhet të akomodohet nga një model i ri, kërkesat e së cilës janë aq të mëdha saqë modelet ekzistuese nuk arrijnë t’i përmbushin [ato] dot.”<sup>126</sup>

Një i kuptuar i tillë është antiteza e universalitetit të *sheria-tit*, sepse ai ilustron se mëkëmbësia, siç përcaktohet në tekstin e shpallur hyjnor, është caktuar vetëm për njerëz të caktuar dhe gjatë një kohe të caktuar, pas së cilës të gjithë të tjerët janë të përjashtuar. Fakti i padiskutueshëm është se mëkëmbësia u është dhuruar të gjithë njerëzve, dhe ligjërimi i tij është detyrues për sa i përket qëllimeve dhe metodave:

***“Ne të kemi dërguar ty (o Muhamed) vetëm si sjellës të lajmit të mirë dhe paralajmërues për të gjithë njerëzimin.”*** (Sebe: 28);

***“Ndërsa ty (o Muhamed) të zbritëm Përkujtesën (Kur’anin), me qëllim që t’u shpjegosh njerëzve atë që u është shpallur dhe që ata të mendojnë.”*** (En-Nahl: 44)

Kur Profeti Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] u pyet nëse disa çështje të caktuara “kanë të bëjnë vetëm me ne” ai u përgjigj: “Jo, ato kanë të bëjnë me të gjithë njerëzit.” Rastësia e shumë obligimeve me raste ose ngjarje të caktuara ishte menduar si një metodë edukative

---

125 Hanefi në “*El-Turath ve El-Taxhid*”, (f. 157).

126 Po aty, (f. 64).

për t'i përgatitur njerëzit që ta kuptojnë dhe respektojnë *sheriatin* ndërsa shpërngulen nga *xhahilijeti*<sup>127</sup> në Islam.<sup>128</sup>

Universaliteti i shpalljes kërkon që deklaratat e shpallura të qasen sipas rregullave gramatikore të gjuhës arabe. Sipas konventave gjuhësore të arabishtes, detyra e mëkëmbësisë është obligative për të gjithë popujt përgjatë kohës dhe hapësirës. Me përjashtim të disa rasteve në të cilat shpallja shprehet në mënyrë të qartë se vendimet kanë të bëjnë vetëm me njerëz të caktuar,<sup>129</sup> nuk ka prova, qoftë nga arsyeja ose nga teksti hyjnor, që deklaratat e shpallura kanë të bëjnë vetëm me ata që ishin të pranishëm kur ato u shpallën.

Në letërsinë *usuli*, ekziston një konsensus se ajo që ka rëndësi është universaliteti i fjalës dhe jo veçantia e këtij rasti. Në fjalët e El-Shatibit gjejmë:

“Sa u përket obligimeve në përgjithësi, *sheriati* është universal: iu adresohet të gjithë njerëzve, asnjë nuk është i liruar nga obligimet e tij detyruese dhe asnjë nuk është i përjashtuar nga vendimet e tyre.”<sup>130</sup>

Universaliteti i shpalljes është i dukshëm në terminologji dhe në format e diskursit të shpallur. Meqenëse rrethanat, situatat dhe ngjarjet që mbizotëruan në kohën e shpalljes nuk ndikojnë në universalitetin e saj, ato nuk u përfshinë në deklaratat

127 *Xhahilije*-ti: Urdhër ose regjim në të cilin ligji i Allahut nuk është në fuqi. Gjithashtu, periudha para-islame në Arabi konsiderohej kohë e injorancës (*xhehël*).

128 Sipas fjalëve të Gazaliut: “Shumica e themeleve të *sheriat*-it shoqëroheshin me raste të caktuara.” Shihni “*El-Mustafa*”, (2: 60).

129 Si në: “*Kjo të është lejuar vetëm ty e jo besimtarëve të tjerë*.” (El-Ahzab: 50) Një shembull tjetër është kur Ebu Burdaja, një shok i Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem], ofroi si *ud'hije* (shpagim gjaku) një deve të njohur si *xhizje*. Profeti [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] i tha: “*Nuk është e pranueshme që dikush tjetër ta bëjë këtë më vonë*.” Ky hadith u transmetua në Sahih El-Buhari (2: 23). Kapitulli: *El-Idajn*, Seksioni: *El-Khutbah ba'd El-Id*. Është transmetuar gjithashtu nga Bejhekiu në “*Sunen El-Kubra*”, (9: 276), në Kapitullin: *Edh-Dhahaja*, Seksioni: *Vakt El-Ud'hijah*.

130 Shihni Shatibi në “*El-Muvafakt*”, (2: 179) dhe Gazzaliu në “*El Mustafa*”, (2: 85).

e shpallura. Vlerësimi i këtyre rasteve si përcaktorë për ta kuptuar tekstin e shpallur hyjnor dhe për ta kufizuar atë në një kohë të caktuar, mund të minojë detyrën e mëkëmbësisë si një e tërë. Kjo do të elaborohet më vonë.<sup>131</sup>

Së treti, nënshtrimi i deklaratave të qara të shpallura ndaj rrethanave në ndryshim dhe shfaqje, dhe vlerave të reja, ose *zeitgeist*-it, rezulton në forma të reja të të kuptuarit që nuk ngjajnë me ato që i përkasin kohës së shpalljes. Kjo qasje përqendrohet në faktet e jetës bashkëkohore.

Argumenti paraqitet zakonisht në një formë të pakapshme e bishtnuese, të cilit i mungon qartësia dhe një plan veprimi. Megjithatë, ai bëhet më i qartë kur bëhet fjalë për disa zbatime dhe detyra fetare, të tilla si: *hududin*, poligaminë dhe *ribanë*. Sipas kësaj shkolle të mendimit, ajo që ishte e ndaluar bëhet e lejuar dhe anashjelltas, me arsyetimin se realitetet e jetës moderne kërkojnë që qëllimet hyjnore të aktualizohen sipas të kuptuarit të ri.

Argumenti ynë është se ajo që është e re nuk është doemos më e mirë. Megjithëse nga disa aspekte njeriu mund të afrohet me atë që është e drejtë morale, si burrat ashtu dhe gratë gjithashtu mund të lajthisin. Shembujt janë të shumtë. Njeriu ka qenë dëshmitar i arritjeve të shquara shkencore dhe teknologjike, por këto kanë shoqëruar padrejtësi, shkelje dhe cenime mbi dinjitetin njerëzor. Një rast i tillë është kolonializmi, i cili e shoqëroi Rilindjen. Shumë vende ende vuajnë nga ndikimet e kundërta të kolonializmit perëndimor: varfëria, varësia dhe tjetërsimi kulturor.<sup>132</sup>

Duke e lënë këtë mënjane, jeta moderne është bërë një amalgamë ngatërruese e vlerave, zakoneve dhe traditave, të gjitha këto të përfshira nën të ashtuquajturin *zeitgeist*, ku e drejta dhe e padrejta, arsyeja dhe devijimi janë të përziera. Pornografia, shpërbërja familjare dhe shpenzimi ekstravagant (mënyra e

131 Shihni Muhsin El-Mili në "*Zahirat El-Jasar El-Islami*", (f. 75).

132 Për kritikë të mëtejshme të qytetërimit perëndimor, shihni Munir Shefikun në "*El-Islam fi Ma'rakat El-Hadarah*".

jetesës së pasur) janë vetëm njëra anë e jetës moderne; ana tjetër është ajo e miliona njerëzve të uritur.

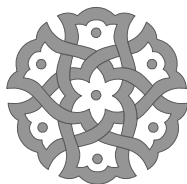
Tani lind pyetja: Si ka mundësi që teksti i qartë hyjnor t'i nënshtrohet rrethanave në zhvillim, në mënyrë që të kuptuarit e mëparshëm të mund të kuptohen sipas rrethanave në zhvillim? A duhet që teksti i shpallur hyjnor të përshtatet për t'iu përshtatur jetës moderne, apo duhet të jetë anasjelltas? Shpallja u dërgua për të ndryshuar jetën në një mënyrë që do t'i aktualizonte qëllimet hyjnore, domethënë duke respektuar urdhrat dhe ndalesat e përcaktuara në tekstin e shpallur.

Ithtarët e kësaj shkolle të re u mahnitën aq shumë nga arritjet materiale, përparimi dhe shoqërimi i vlerave të reja të qytetërimit modern perëndimor, sakaq donin t'i kuptonin deklaratat e qarta hyjnore në një mënyrë, e cila përputhej me qytetërimin mbizotërues. Ekziston një këndvështrim tjetër. Përkundër argumenteve të mësipërme, ne besojmë se mungesa e një të kuptuari detyrues të deklaratave të qarta hyjnore çon në lloje të ndryshme të veprimeve të gabuara dhe vuajtjeve në jetën moderne, ndërsa arritjet pozitive vijnë nga zbatimi i urdhrave dhe ndalesave të shpallura, të cilat kanë të bëjnë me zhvillimin (*imarah*) e universit.

Jeta moderne, me natyrën e saj false, bëri që ithtarët e kësaj shkolle t'i ngatërrojnë dy role të ndryshme të arsyes ndaj tekstit të shpallur hyjnor: të kuptuarit dhe zbatimin e shpalljes në jetë. Për shembull, ata mendojnë se për shkak të vlerësimeve të përmendura më herët, poligamia dhe amputimi i duarve të vjedhësve nuk mund të zbatohen dhe as *ribaja* nuk mund të ndalohet. Ata argumentojnë se meqë jeta gjithnjë përparon drejt më të mirave, ato vendime të përcaktuara në tekstet e qarta hyjnore, duhet të anulohen dhe zëvendësohen nga kuptimet e reja të dakorduara. Kjo është e diskutueshme, pasi rrethanat mbizotëruese nuk e ndryshojnë kuptimin përfundimtar, por mund të ndikojnë në mënyrën se si teksti hyjnor zbatohet në jetën e përditshme.

Ngatërrimi i dy roleve të arsyes çon në hutim të madh në të kuptuarit e mëkëmbësisë në tërësi, pasi të gjitha deklaratat e shpallura u zbritën në raste të caktuara dhe për arsye të caktuara. Kufizimi i fushëveprimit të urdhrave dhe ndalesave, siç janë ato që lidhen me *hududin*, poligaminë dhe *riba*-në, për rastet dhe rrethanat e tyre, dhe më pas prezantimi i një të kuptuari të ri, i cili u përgjigjet presioneve të jetës moderne, mund të zbatohet për deklaratat e tjera të qarta hyjnore, të cilat kanë të bëjnë me Allahun, të Dërguarin e Tij [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] dhe ringjalljen. Mund të thuhet se besimi në Allahun ishte i domosdoshëm kur njeriu ishte i dobët përpara universit dhe prandaj ishte i gatshëm të bindej, qoftë me inkurajim ose paralajmërim (*targib* dhe *tarhib*). Por, tani, pasi deshifroj shumë sekretet e universit, njeriu është në prag të zotërimit të tij (universit). Prandaj, pasi *targibi* dhe *tarhibi* nuk do të çonin më në rënien e njeriut, duhet të prezantohet një i kuptuar i ri.

Është e qartë që argumentet e tilla minojnë thelbin e fesë. Ky nuk është një i kuptuar i ri i shpalljes, por një shkëputje nga shpallja. Ky është përfundimi i arritur nga shumë ithtarë të kësaj shkolle, ai të cilin ata nuk guxuan ta deklarojnë. Të tjerët nuk arritën në një përfundim të tillë, por qëndrimi i tyre vuan nga tensionet dhe mospërputhjet, fundi i të cilave nuk dihet.



## KAPITULLI IV





## Roli i arsyes në zbatimin e shpalljes

### KONCEPTI I ZBATIMIT

Është përmendur tashmë se roli i arsyes në të kuptuarit e shpalljes është i ndryshëm nga roli i saj në zbatimin e shpalljes në jetë. Të kuptuarit e tekstit (hyjnor) kërkon identifikimin e qëllimeve hyjnore, ndërsa të zbatuarit e tekstit (hyjnor) kërkon shndërrimin e qëllimeve hyjnore në normë me të cilën duhet të qeveriset jeta e njeriut.

Zbatimi e lidh shpalljen me jetën, në kuptimin që ilustron metodat dhe rrugët e zbatimit të shpalljes në jetën e njeriut, dhe metodat dhe rrugët përmes të cilave jeta duhet të përshtatet me shpalljen. Imam Shatibi e quajti këtë rol *ixhtihadi* të arsyes, *tahkik el-amaneh* (aktualizim i *amanetit*). Në sqarimin e kësaj, ai deklaroi:

“Kjo nuk do të pushojë deri në fund të kësaj jete... Do të thotë se arsyeja është në një proces i vazhdueshëm i zbatimit të rregullave të përcaktuara në jetë.”<sup>133</sup>

Ky rol është shumë i rëndësishëm, por ama, shumë delikat. Vendimet janë të përgjithshme, në kuptimin e përshtatjes së cilat duhet të jenë veprat e burrave dhe grave. Ndalimi i *ribasë*,

---

133 Shihni Shatibi në “*El-Muvafakat*”, (4: 57).



padrejtësisë dhe tradhtisë bashkëshortore, dhe urdhërimi i *shurasë* (këshillimit), drejtësisë dhe shpenzimeve të arsyeshme janë të kësaj natyre. Megjithatë, shumë vepra, të cilat nuk mund të kategorizohen lehtë, shihen çdo ditë. Veprat e tilla janë shumë të ndërlikuara në kontekstin e motiveve dhe shkaqeve, ndikimit dhe efektit, dhe qartësisë ose paqartësisë. Ndonjëherë, ato shfaqen të ngjashme, ndërsa në fakt, janë të ndryshme dhe anasjelltas.

Prandaj, rëndësia e arsyes në hetimin dhe shqyrtimin e veprave njerëzore në kontekstin e shkaqeve dhe pasojave, dhe në aspektin e ngjashmërive dhe dallimeve (konvergencës dhe divergencës) është vitale. Qëllimi përfundimtar i këtij procesi është kategorizimi i veprave jo aq të klasifikueshme lehtë, nën kategori të ndryshme të vendimeve të përgjithshme abstrakte. Imam Shatibi thotë:

“*Sheriati* nuk adreson çdo vepër të caktuar njerëzore në mënyrë të pavarur. Vendimet e *shariat*-it pasqyrohen në qëllimin e deklaratave absolute dhe të përgjithshme, të cilat vlejné për rrethana të ndryshme. Megjithatë, në çdo rrethanë ekzistojné vepra njerëzore me karakteristika të vetat, të cilat i dallojnë ato nga veprat e tjera, pavarësisht se sa të ngjashme dhe të afërta duket të jenë. Në kontekstin e vendimeve, këto karakteristika mund të mos merren gjithmonë parasysh dhe mund të mos jenë konstante. Ato variojnë midis dy ekstremeve dhe kanë një zonë gri në mes. Si rrjedhojë, çdo vepër njerëzore duhet të studiohet për të zbuluar se në cilën kategori përshtatet. Në zonat gri, detyra është më e vështirë.”<sup>134</sup>

Një kuptim i gabuar i tekstit minon qëllimin e tij hyjnor, siç bën edhe një zbatim i gabuar. Edhe nëse arsyeja arrin të kuptojë dhe kapë qëllimin hyjnor, ajo mund të pengohet në zbatimin e saj, ose mund ta zbatojë atë në veprat që nuk kanë kushte të

---

134 Po aty, (4: 58).

përshtatshme për zbatim. Në vend të përmirësimit të jetës njerëzore, që është qëllimi hyjnor, rezultati mund të jetë shkaktimi i barrave të reja dhe mjerimit.

## PARIMET E ZBATIMIT

Sikurse në rastin e të kuptuarit të shpalljes, arsyeja duhet të respektojë parime të caktuara kur zbaton vendime ndaj rrethanave të ndryshme dhe veprave njerëzore. Shkelja e parimeve të tilla mposht qëllimin e këtij procesi. Këto parime rrjedhin nga natyra e rolit të arsyes në zbatimin e deklaratave të shpallura në jetë. Kjo kërkon që arsyeja ta kuptojë si shpalljen ashtu edhe qëllimet e saj në veçanti, si dhe aktualitetet e jetës dhe detajet e tyre. Prandaj, ekzistojnë dy parime themelore, të cilat duhet të kihen parasysh në zbatimin e shpalljes në jetë:

### *Të kuptuarit e qëllimeve të gjykimeve*

Qoftë të qarta ose të paqarta, vendimet e përfshira në deklaratat e shpallura janë të orientuara nga qëllimi. Të kuptuarit e shpalljes dhe identifikimi i qëllimeve të tij janë parakushte për zbatimin e vendime (të shprehura në shpallje) ndaj mjediseve individuale.

Vendimet qëllimojnë të shërbejnë si themeli mbi të cilin vendoset mëkëmbësia e njeriut, dhe qëllimi përfundimtar i tyre është mirëqenia e të gjithë njerëzve në këtë botë dhe në botën tjetër. Ibn Ashuri e quan këtë “mirëmbajtja e strukturës së mëkëmbësisë dhe ruajtja e saj duke promovuar përbërësin e saj themelor, qenien individuale njerëzore.”<sup>135</sup> Ky qëllim gjithëpërfshirës mund të ndahet në nën-qëllime të përgjithshme, të cilat studiuesit e *usulit* i ndanë në tre lloje kryesore:

---

135 Ibn Ashuri në “*Makasid El-Sheri’ah*”, (f. 63).

- 1) *të domosdoshme*, të cilat janë të nevojshme për mirëmbajtjen e çështjeve fetare dhe të përditshme (të përkohshme);
- 2) *të orientuara nga nevoja*, të cilat janë të nevojshme për lehtësimin e vështirësive; dhe
- 3) *të orientuar drejt përmirësimit*, të cilat kërkojnë adoptimin e stilit të jetës më të mirë.

Ata më tej i ndanë nën-qëllimet e nevojshme në pesë lloje kryesore: mbrojtjen e fesë, mbrojtjen shpirtit, mbrojtjen e pasardhësve, mbrojtjen e pasurisë dhe mbrojtjen e mendjes.<sup>136</sup> Këto pesë qëllime ndahen në nën-qëllime tjera, të cilat kontribuojnë në përmbushjen e tyre: drejtësi, vëllazëri, zhvillim i Tokës, dhe të tjera. Çdo deklaratë e shpallur përmban një detyrë që ka për qëllim aktualizimin e një nën-qëllimi. Këto nën-qëllime cilësohen si *raison d'être* të vendimeve (*ilal el ahkam*), ku që të gjitha çojnë në aktualizimin e qëllimeve thelbësore.<sup>137</sup>

Ndërsa disa nën-qëllime kuptohen lehtësisht për shkak të deklaratave të shprehura në mënyrë të drejtpërdrejtë ose për shkak të indikacioneve shoqëruese, të tjerat kërkojnë hetim sistematik për t'u kuptuar siç duhet. Megjithëse vendimet qëllimajnë t'i ofrojnë lumturi njeriut, edhe mosleverdia (humbja) mund të jetë prezente. Arsyeja, ndonjëherë, qëllimon t'i kushtojë më shumë vëmendje mosleverdisë minore sesa leverdisë madhore. Si rrjedhojë, qëllimi i vërtetë anashkalohet dhe një lajthitje dhe pavëmendje i hap rrugën thirrjeve për t'i shfuqizuar vendimet. Prerja e duarve të vjedhësve është një rast i tillë. Disa

---

136 Është e mundur që Imam El-Haramajn El-Xhujeni ishte dijetari i parë që vendosi këtë klasifikim, i cili më vonë u zhvillua nga Gazzaliu deri sa u përqafua në dijen *usuli*. Për më shumë hollësi, shihni Xhujeni në "*El-Burhan*", (2/923-227); Gazzaliu në "*El-Mustafa*", (2: 5); Ibn Abd El-Shekuri në "*Musallam El-Thubut ve Sharhuhu*", (2: 262); dhe Ibn Ashuri në "*Makasid*", (f. 79).

137 Për hollësi të mëtejshme mbi hierarkinë e këtyre qëllimeve, shihni Ibn Ashuri në "*Makasid El-Sheri'ah*", (f. 108).

pohojnë se një veprim i tillë përfshin një ndëshkim të dyfishtë: një mbi individin, dora e të cilit amputohet, dhe tjetri mbi shoqërinë. Argumenti përfundon me një thirrje për ta anuluar vendimin krejtësisht.

Sikur qëllimi hyjnor prapa dënimit të hetohej thellësisht, do të bëhej e qartë se ai (dënim) qëllimonte pengimin e vjedhësve, mbrojtjen e pasurisë dhe ofrimin e siguri për individët. Këto përfundime sublimë janë më të rëndësishme sesa vetë dëmi i shkaktuar, i cili nuk është një qëllim hyjnor. Siç e thotë Imam El-Shatibi:

“Leverditë e çiltërta, asnjëherë nuk ekzistojnë në këtë jetë. Nëse leverdia tejkalon mosleverdinë, atëherë e para është menduar fetarisht. Dhe për këtë arsye, njerëzve u kërkohet ta vlerësojnë atë. Çdo mosleverdi ose vështirësi e shkaktuar është thjesht një nënprodukt i një qëllimi.”<sup>138</sup>

Kur zbatoni vendime për ngjarje të ndryshme që shfaqen, qëllimi hyjnor duhet të hulumtohet deri në arritjen e njohjes së qëllimit të tij përfundimtar. Për shkak të shumëllojshmërisë së rrethanave në zhvillim, zbatimi i suksesshëm varet kryesisht nga identifikimi i qëllimeve të vendimeve, pasi një zbatim i suksesshëm matet sipas shkallës së suksesit të tij në përmbushjen e qëllimit. Injorimi i qëllimeve, siç vlerësohet nga ata që mohojnë vendimet *raison d’être*,<sup>139</sup> ose interpretimi i tyre në mënyrë të padrejtë, sjell vështirësi të mëdha.<sup>140</sup>

138 Shihni Shatibi në “*El-Muvafakat*”, (2: 17).

139 Për më shumë hollësi mbi mospajtimet në lidhje me arsyetimin e vendimeve, shihni Ibn Abd El-Shekuri në “*Musallam El-Thubut*”, (2: 260-261).

140 Duhet të pranojmë që mendimi islam *usuli* nuk pajtoi midis mjeteve të identifikimit të qëllimeve të *shariatit* dhe një korrespondence përkatëse ndaj rolit të tyre në *ixhtihad*. Vepra më të spikatura *usuli* në këtë fushë janë “*Masalik El-Ilah*” dhe “*Maslahah El-Mursalah*”. Veprat më të sofistikuara në eksplorimin e qëllimit të *shariatit* janë ato të Imam El-Shatibit “*El-Muvafakat*”, (2: 289) dhe Ibn Ashururit “*Makasid El-Sheri’ah*”, (f. 37).

## Të kuptuarit e aktualiteteve të jetës

Fjala *aktualitetet*, përdoret për t'iu referuar veprave njerëzore, ndaj të cilave duhet të zbatohen vendimet. Këto vepra nuk mund të orientohen sipas rregullave hyjnore, nëse nuk hetohen plotësisht. Një hetim i tillë kërkon një këqyrje sistematik të aspekteve të dukshme dhe të padukshme të veprës, natyrën, detajet, motivet dhe shkaqet e menjëhershme dhe të vërteta (të gjitha të rrënjësura në thellësi të psikikës njerëzore dhe strukturës së shoqërisë) dhe ndikimet dhe rezultatet që priten në të ardhmen e afërt dhe atë të largët.

Një njohje e thellë e mjedisit njerëzor kërkon shfrytëzimin e një grupi të mjeteve intelektuale, të dizajnuara për të shpërfaqur aspekte të ndryshme të përmendura më lart. Psikologjia, sociologjia, statistikat dhe ekonomia, për t'i cituar vetëm disa, janë të domosdoshme për t'i kuptuar realitetet e mjedisit njerëzor. Për-pjekjet intelektuale duhet të kultivohen, pa përcaktuar që ato të shoqërohen me njohje të vendimeve dhe qëllimeve të *shariatit*, sepse objektiviteti dhe ndershmëria skolastike janë të mjaftueshme. Imam El-Shatibi deklaroi:

*“Ixhtihad-i mund të merret me rrënjësoren e amanetit. Në këtë rast, ai nuk varet nga njohja mbi qëllimin hyjnor ose gjuhën arabe. Një ixhtihad i tillë ka për qëllim të kuptuarit e objektit (mjedisit) ashtu siç është. Ai kërkon njohje thelbësore, në mungesë të së cilës objekti (mjedisi) nuk mund të kuptohet.”<sup>141</sup>*

Njohja mbi mjedisin ose veprën është thelbësore për zbatimin e vendimit, sepse kjo ndihmon në klasifikimin e këtij mjedisi nën kategorinë për të cilën do të zbatohet vendimi, dhe për të përcaktuar nëse kushtet për zbatim janë në dispozicion ose jo. Në një rast të tillë, aktualizohet qëllimi hyjnor. Për shembull, për ta aktualizuar qëllimin hyjnor gjatë zbatimit të dënimit për vjedhje, *muxhtehidi* duhet të jetë njohës i formave aktuale të vjedhjes,

---

141 Shihni El-Shatibi në *“El-Muvafakat”*, (4: 106).

dimensioneve individuale dhe shoqërore, fakteve dhe ngjarjeve reale, të gjitha shkaqeve dhe motiveve të fshehta, ndikimeve dhe pasojat, dhe çështjeve tjera relevante të rëndësishme. Në bazë të një njohjeje kaq të plotë, mund të përcaktohet nëse kushtet për zbatimin e dënimit të tillë ekzistojnë ose jo. Nëse merren parasysh këto, atëherë zbatimi i vendimit do t'i aktualizojë qëllimet e *shariatit*.

Ashtu siç mungesa e njohjes mbi qëllimet e *shariat-it* sjell vështirësi, po njëjtë vepron edhe mungesa e njohjes përkatëse mbi mjediset njerëzore. Shumë ithtarë të sinqertë të *shariat-it* nuk janë të vetëdijshëm për këtë parim, sepse nuk i japin rëndësi të duhur njohjes së mjedisëve të jetës. Por, ata bëjnë thirrje për një zbatim mekanik të *shariat-it*, duke anashkaluar kështu një kusht thelbësor për *ixhtihad*. Kjo qasje lë shumë për të dëshiruar.

## IXHTIHADI NË ZBATIMIN E SHPALLJES

Bazuar në konceptin e sipërpërmendur të zbatimit të tekstit (hyjnor) dhe dy parimeve të lidhura me të, arsyeja i ekspozohet një përpjekjeje të *ixhtihadit* për ta orientuar jetën njerëzore, ashtu që ajo të mund të përputhet me vendimet e *shariatit*. Produkti përfundimtar do të jetë përkthimi i mëkëmbësisë në një shqetësim të vazhdueshëm.

Në këtë kërkesë, arsyeja përshkon vendimet dhe qëllimet e përshkruara në shpallje dhe i shqyrton aktualitetet e jetës dhe ngjarjeve të reja. Kjo ndërmarrje kërkon orientimin e atyre aktualiteteve dhe ngjarjeve, ashtu që ato të udhëzohen e udhëhiqen nga vendimet, në një mënyrë që do të aktualizonte qëllimet. Shprehur ndryshe, kjo është një përpjekje për ta ruajtur harmoninë midis tre elementëve: detyrave të përcaktuara si urdhra dhe ndalesa, qëllimeve dhe veprave njerëzore.

Vendimet e *shariatit* shprehen në kushte të përgjithshme, të cilat kanë të bëjnë me llojet e përgjithshme të veprave të njeriut. Si të tilla, ato nuk strehojnë e as akomodojnë vepra njerëzore, të cilat ndryshojnë sipas mosmarrëveshjeve e mospërputhjeve ndërmjet individëve dhe ndaj ndryshimeve në jetë përgjatë kohës. Zbatimi i vendimeve për veprimtari të tilla njerëzore në një mënyrë që aktualizon *sheriatin*, kërkon një përpjekje rigoroze shumëdimensionale, udhëzuese-intelektuale: *ixhtihad* në zbatim (tekstin), të cilin Shatibi e quan “aktualizim të *amanetit*”. Në vijim janë pasqyruar llojet më të rëndësishme të këtij *ixhtihadi*:

### *Ixhtihad-i në klasifikimin e llojit*

Vendimet e përcaktuara në shpallje i përkasin kategorive të veprave, siç janë ndalesat kundër vjedhjes, kurorëshkeljes dhe konsumit të verës, dhe urdhëresat që lidhen me punë, drejtësi dhe devotshmëri. Megjithatë, aktualitetet e jetës dhe ngjarjeve në zhvillim nuk mund të llogariten aq lehtë, sepse jeta e njeriut përfshin aq shumë aktivitete të ngjashme dhe mbivendosëse sa është e vështirë të përcaktohet nëse një aktivitet i caktuar është urdhëruar ose ndaluar. Për shembull, përvetësimi, vjedhja e një shume të vogël parash, vjedhja e një banke ose përvetësimi me forcë (uzurpimi), të gjitha duket se meritojnë dënimin e caktuar për vjedhje. Po kështu, mbjellja e perimeve, zhvillimi i një bombe atomike ose mbjellja e rrushit për verë, duken pothuajse të njëjtat vepra për të cilat mund të zbatohet urdhri.

Rëndësia e arsyes këtu është që të shqyrtojë dhe të bëjë dallimin ndërmjet veprave njerëzore sipas natyrës, qëllimeve dhe ndikimeve të tyre, të dallojë kategoritë nën të cilat bien ato dhe të përcaktojë se cili vendim duhet të zbatohet. Ndërsa versionet e reja dhe format e veprave njerëzore po shfaqen gjithnjë e më shumë, *ixhtihadi* bëhet një proces i përvetshëm. Një rast në fjalë janë format e reja të transaksioneve financiare, të cilat luhaten e lëkunden midis *bajit* dhe *ribasë*.

Kjo përpjekje intelektuale nuk është spekulative; përkundrazi, ajo merret me problemet praktike me të cilat përballen muslimanët bashkëkohor. Spekulumi i ndan veprat hipotetike nga jeta aktuale. Imami Maliku shmangte *ixhtihadin* spekulativ, duke i këshilluar gjithmonë ata që pyesnin për të tilla çështje, “që të presin të ndodhin këto çështje”. Kjo përgjigje doli nga të kuptuarit e tij mbi ndikimet armiqësore të izolimit të *ixhtihadit* nga jeta reale. *Ixhtihadi* jo-spekulativ është thelbësor në trajtimin e ngjarjeve në zhvillim nën dritën e shpalljes. Për të artikuluar plane madhore të ndryshimit, *ixhtihadi* i tillë është i nevojshëm, sepse ai përcakton normat me të cilat duhet të vlerësohen planet e ndryshme të veprimit.

### *Ixhtihadi në identifikimin e veprave individuale*

Ekzistojnë vepra të panumërta individuale të përfshira në secilën kategori. Megjithëse anëtarë të së njëjtës familje, secila vepër është një entitet në vete dhe posedon nivele të ndryshme të ngjashmërisë dhe jo-ngjashmërisë me anëtarët e tjerë. Individit i përfshirë, motivi dhe shkaku, dhe kontekstet e hapësirës dhe kohës kontribuojnë tutje për ta bërë çdo vepër unike.

Kërkohet një përpjekje intelektuale më e ndershme, më e përpiktë dhe më e ndërgjegjshme për t'i identifikuar përbërësit, shkaqet, motivet, rezultatet dhe ndikimet e veprave individuale. Në përfundimin e suksesshëm të kësaj përpjekje, secila vepër klasifikohet në kategorinë e saj të përshtatshme si një hap drejt zbatimit të vendimeve të duhura. Për shembull, sekuestrimi i parave kërkon një hetim të personit në fjalë, kontekstit të kohës dhe vendit, si dhe formës që ajo mori, përpara se të përcaktohet nëse do të klasifikohet si vjedhje, konfiskim i detyrueshëm (plaçkitje), banditëri, ose rikthim i të drejtave. Pas kësaj veprimtarie të përpiktë, vendimi që vlerësohet më i përshtatshëm zgjedhet midis vendimeve të tjera përkatëse.



Një *ixhtihad* i tillë nuk kërkohet vetëm në fushën e gjyqësorit; ai gjithashtu ka një rol për të luajtur në ndërmarrjen e obligimeve detyruese nga shpallja. Caktimi i detyrave për individët duhet të paraprihet nga hetimi i rrethanave të tyre, për ta dalluar vendimin që i përket çdo detyre. Pavarësisht nëse është i lidhur me gjyqësinë ose i drejtuar nga detyra, ky lloj *ixhtihadi* është i nevojshëm për zbatimin e duhur të vendimeve.

### *Ixhtihadi në zbatimin e gjykimeve*

Dy llojet e lartpërmendura të *ixhtihadit* janë faza paraprake deri tek e treta, e cila është faza përfundimtare në përcaktimin e vendimeve fetare që do të zbatohen për kategoritë e veprave në përgjithësi, si dhe për veprat individuale njerëzore. Kjo fazë e fundit arrihet pasi arsyeja ta ketë hetuar situatën dhe t'i ketë klasifikuar veprat njerëzore. Prandaj, situata kuptohet plotësisht dhe saktë, dhe arsyeja është në një pozitë më të mirë për ta nxjerrë gjykimin e saj dhe për ta zbatuar vendimin e duhur.

Të dhënat që mbështesin një vendim nuk janë fakte fikse, por rezultate të një procesi rigoroz, sistematik i cili informon dhe i jep epërsi vendimit. Ky proces përshkruan rrethanat mbi-zotëruese, pasojat e ardhshme, efektet dhe ndikimet, dhe përfundon duke përshkruar vendimin e duhur për të arritur qëllimet e *shariat*-it. Për shembull, para se të zbatohet vendimi përkatës për *el-amr bi el-ma'ruf ve el-nahij en el-munker*,<sup>142</sup> shumë dimensione duhet të merren parasysh: mjedisi specifik, personi i përfshirë, kualifikimi i tij ose i saj për ta bartur këtë direktivë, aftësia për t'i duruar pasojat fizike dhe psikologjike, komuniteti, prirja e rrjedhës kryesore drejt *ma'rufit* dhe *munkerit* dhe shka-lla në të cilën është arritur *munkeri* dhe *ma'rufi*.

---

142 Kjo frazë, e përkthyer si "urdhërim i asaj që është e drejtë (*ma'ruf*) dhe ndalimi i asaj që është e keqe (*munker*)", është një koncept themelor islam dhe një detyrim i përrjetshëm mbi secilin individ të bashkësisë muslimane.

Të dhënat rezultuese njoftojnë vendimin. Nëse të dhënat sugjerojnë që mjedisi është i favorshëm, personi në fjalë është i kualifikuar dhe mund t'i durojë pasojat, rrjedha e përgjithshme e komunitetit e mirëpret atë, dhe komuniteti është gati të bjerë në çoroditje si rezultat i *munkerit* të pakontrolluar, vendimi mund të zbatohet. Në anën tjetër, një individ i caktuar mund të lirohet ose justifikohet pjesërisht ose plotësisht nga ky vendim nëse të dhënat tregojnë që mjedisi nuk është i favorshëm, ai ose ajo është i pa kualifikuar dhe nuk mund t'i durojë pasojat, rrjedha kryesore është intransigjente dhe agresive, dhe *munkeri* institucionalizohet. Të dhëna të tilla sugjerojnë që efektet e kundërta të zbatimit të vendimit mund të jenë më të këqija se ai i *munkerit* mbizotërues.

Duke shtjelluar këtë lloj të *ixhtihadit* (për zbatimin e vendimeve), Imam El-Shatibi thotë:

“Ky është një hetim mbi atë që është i përshtatshëm për një individ të caktuar në një kohë të caktuar dhe në një situatë të caktuar. Në ndërmarrjen e detyrave, si dhe në ndjekjen e njohurive dhe profesioneve, qeniet njerëzore ndryshojnë... duhet zhytur në thellësitë e psikikës njerëzore, aspirata, dallime në njohje, durim, vetëpërmbytje dhe prirje. Mbi bazën e kësaj njohjeje, zbatohet vendimi që i përshtatet një individ të caktuar, me qëllimin përfundimtar që është aktualizimi i qëllimeve të *sheriatit*.”<sup>143</sup>

Nën dritën e shtjellimit të mësipërm, është e qartë se *ixhtihad-i* i tillë është një përpjekje inovative, i cili mund të përdorë përfundimet e dijetarëve të mëhershëm si burim iluminimi dhe jo si kopje për t'u ndjekur. Pavarësisht nga ngjashmëritë midis situatave të vjetra dhe atyre të reja, çdo situatë e re, qoftë në një nivel individual ose shoqëror, ka nevojë për një ushtrim imagjinativ të *ixhtihad-it* për të sjellë vendime të reja. Ibn El-Kajimi paralajmëroi për dëmet që mund të shkaktohen duke zbatuar

---

143 Po aty.

vendime të vjetra në situata të reja. Në një kapitull të titulluar “Ndryshimi i *fetvasë* (*ixhtihadi* i vendimit) sipas ndryshimit të kohës, vendit, situatës, qëllimeve dhe pasojave”, ai shprehet:

“[Kjo] është një çështje kruciale, injoranca e së cilës mund të shkaktojë dëme të mëdha në *shariat*. Përkundër qëllimeve të *shariat*-it, caktoheshin detyra të paarsyeshme, duke rezultuar në vështirësi dhe ankth për personat e ngarkuar.”<sup>144</sup>

Imam Maliku gjithashtu i dekurajoi studentët e tij nga regjistrimi i *fetvave*. Në përgjigje të pyetjes së tyre se çfarë duhet të bënin, ai u tha t’i nxënë përmendësh dhe t’i kuptojnë derisa zemrat e tyre të iluminoheshin, pas së cilës nuk do të kishin nevojë të shkruajnë.<sup>145</sup> Shkëputja e tij bazohej në shqetësimin e tij që një *fetva* e shkruar që ishte e rëndësishme për një ngjarje të caktuar do të ishte automatikisht e zbatuar më vonë për ngjarje të ngjashme, pa marrë parasysh rrethanat shoqëruese që kërkuan një *fetva* të re.<sup>146</sup>

Sot, njeriu duhet të mbrohet nga një zbatim automatik i rregullave të *shariat*-it, siç vepruan më parë Imam Maliku dhe Ibn Kajjimi. Shumë muslimanë bashkëkohorë të mirë dhe të singertë bëjnë thirrje për t’i zbatuar përfundimet e *ixhtihadit* të *sahabëve*, *imamëve* dhe *fukahave*<sup>147</sup> për jetën bashkëkohore, me arsyetimin se këta të parët shkëlqyen, në aftësinë e tyre maksimale, në zbatimin e mëkëmbësisë. Duke zbatuar atë trashëgimi në jetën bashkëkohore, argumenti vazhdon, do të sillëshin rezultate të njëjta.

Paraardhësit tanë ishin të mrekullueshëm në zbatimin e fesë në jetën e tyre dhe në kontekstet e tyre të veçanta. Ata ndërvepruan me sukses në aktualitetet, situatat dhe rrethanat e tyre.

144 Ibn El-Kajjimi në “*Tlam El-Muvaki’in*”, (3: 5).

145 Shihni El-Shatibi në “*El-Muvafakat*”, (4: 61).

146 Shihni El-Naxhari në “*El-Akl ve El-Suluk*”, (f. 117).

147 *Fukaha*: shumësi i *fakih*, ekspert i jurisprudencës islame (*fikh*). Ky term mund të përdoret gjithashtu si një sinonim për “*ulema-të*” (dijetarët fetarë).

Sidoqoftë, jeta e muslimanëve bashkëkohorë ka ndryshuar shumë që nga ajo kohë, dhe risia dhe kompleksiteti i jetës moderne janë përtej imagjinatës së të parëve. Kjo kërkon një *ixhtihad* përkatësisht të ri, i cili natyrisht do të nxirrte në trashëgiminë e tyre *ixhtihadin* si urtësi konvencionale. Sidoqoftë, zbatimi i vendimeve të *shariat*-it në jetën moderne kërkon që ato të ndërtohen mbi realitetet e jetës bashkëkohore.

Bazuar në diskutimin e mësipërm, është e qartë se dy fazat e para të *ixhtihadit* (kategorizimi dhe pastaj identifikimi i ngjarjeve dhe veprave të ndryshme) nuk nënkuptojnë zbatimin automatik të një vepre të caktuar për jetën. Përkundrazi, ato përbëjnë fazën paraprake për të garantuar se vendimi zbatohet siç duhet.

Zbatimi i një vendimi përkatës kërkon gjithashtu ekzistimin e kushteve të caktuara, mungesa e të cilave kërkon që zbatimi i saj të shtyhet. Këto kushte përfshijnë karakteristikat, tiparet dhe vlerësimet që i dallojnë veprat individuale identike sipërfaqësore dhe çështjet që mund të vendosen në të njëjtën kategori. Këto fillimisht i nënshtrohen të njëjtit vendim, por më pas, bazuar në vlerësimet e mësipërme, pezullohet vendimi tradicional për shkak të vështirësive që mund të shkaktojë zbatimi i saj. Ky proces *ixhtihadi* nuk ndikon në universalitetin e rrënjësor të vendimit dhe në natyrën gjithëpërfshirëse të vendimit, por përjashton zbatimin e tij për vepra të caktuara individuale, kufizon masën e personave të caktuar duke ua lehtësuar disave prej detyrat, ose duke shton kufizime(t) për ato ekzistuese.<sup>148</sup>

Pezullimi i dënimit për vjedhje në Vitin e Urisë është një *ixhtihad* i mirënjohur nga Omer ibn El-Hattabi [radijallahu anhu], *halifja* i dytë. Ai analizoi situatën aktuale dhe pa se uria e përhapur mund t'i ketë detyruar njerëzit të vjedhin për të mbijetuar. Zbatimi i dënimit për vjedhje në një rast të tillë do të ishte i padrejtë. Vendimi gjithëpërfshirës universal ishte kufizuar në mënyrë, që të aktualizohej qëllimi i *shariat*-it për mbrojtjen e vetes.

148 Shihni El-Shatibi në *"El-Muvafakat"*, (4: 62).

Shembuj të ngjashëm mund të gjenden në çdo vend dhe në çdo kohë. Transaksionet financiare bashkëkohore janë një rast i tillë. Zbatimi i ndalimit të *ribasë* në fushën ekzistuese financiare kërkon një hetim të thelluar të transaksioneve të ndryshme për të dalluar ato që janë në këtë kategori dhe ato që nuk janë. Pasi të veçohet *ribaja*, ato duhet të studiohen plotësisht për të përcaktuar natyrën, vëllimin e tyre, shkaqet e menjëhershme dhe të largëta, dimensionet ndërkombëtare dhe pasojat e tyre afatshkurtra dhe afatgjata. Në bazë të vlerësimeve të tilla, vendimi i *ribasë* mund të hiqet përkohësisht për disa transaksione në këtë kategori. Një grejs-periudhë mund të konsiderohet e nevojshme për t'u përgatitur për një sistemi financiar pa interes, i dizajnuar për ta zëvendësuar sistemin ekzistues të bazuar në interes.

Sidoqoftë, duhet theksuar se përkundër të gjitha kufizimeve, natyra përfundimtare e vendimit nuk është subjekt i ndryshimit përgjatë kohës. Nëse ekzistojnë kushtet e kërkuara për aplikim, ato duhet të zbatohen, dhe anasjelltas. Moszbatimi i vendimit në një kohë të caktuar ose në një rast të caktuar nuk rrezikon vlefshmërinë e këtij vendimi të caktuar. Anulimi i vendimit është një qasje e rrezikshme që përfundimisht mund të rezultojë në shfuqizimin gradual të metodologjisë së mëkëmbësisë që është rrënjësor vendosmërisht në tekstet e shpallura hyjnore. Një rrugë e tillë minon themelet e fesë dhe mposht qëllimin dhe funksionin e qenieve njerëzore në Tokë.



## Epilogu

Ekzistenca, nga këndvështrimi islam, përfshin ekzistencën hyjnore (burimin e krijimit, furnizimin dhe organizimin) dhe ekzistencën e universit, saktësia, rendi dhe qëllimet e së cilës janë shenja të njëshmërisë së Allahut dhe përsosmërisë absolute të Tij. Nga të gjitha krijesat banuese në univers, njeriu renditet më i larti, sepse vetëm ai u nderua dhe vetëm atij iu dha rëndësia më e madhe. I gjithë universi u modelua për t'iu nënshtruar njeriut, sikur të ishte krijuar për t'i shërbyer vetëm atij.

Çdo individ është ngarkuar me detyrën e mëkëmbësisë, kërkesë e së cilës është afrimi i tij me universin në një rrugë që çon në vetë-zhvillim të vazhdueshme me qëllimin të afrimit me Allahun, duke kërkuar kënaqësinë e Tij dhe duke respektuar urdhrat e Tij. Për ta arritur këtë, qeniet njerëzore duhet t'i nënshtrohen një lufte të përhershme përgjatë dy shtigjeve: luftës materiale (për ta shfrytëzuar universin) dhe luftës shpirtërore e morale (për t'i kultivuar virtytet, vlerat morale dhe mirësjelljen).

Allahu i tregoi krijesës njeri si t'i bartë detyrat e tij në mënyrë të përsosur, përmes shpalljes që sqaron të lejuarat dhe të ndaluarat. Shpallja është një zinxhir sekuencial, lidhja e fundit e së cilës është Islami. Përfundimi i shpalljes e rriti rolin e arsyes

në orientimin e njeriut përgjatë rrugës së detyrave të tij të lidhura me mëkëmbësinë (d.m.th., shpjegimin e udhëzimeve të përcaktuara në tekstin e shpallur, duke reflektuar mbi rrethanat në zhvillim nën dritën e shpalljes dhe qëllimit të përgjithshëm, dhe ato që kanë të bëjnë me jetën aktuale të individit).

Roli i përbashkët i shpalljes dhe arsyes në orientimin e jetës njerëzore rezultoi në një debat të vazhdueshëm mbi rolin e saktë të secilit në përmbushjen e mëkëmbësisë, të kuptuarit dhe vendosjes së normave. Disa shkolla të mendimit e theksuan shpalljen, ndërsa të tjerët i dhanë përparësi arsyes. Megjithëse kjo shpesh rezultoi në konflikt, pajtimi u përpoq të arrihej gjithmonë.

Meqë shpallja përfundoi me vdekjen e Profetit Muhamed [sal-lallahu alejhi ve sel-lem] dhe arsyes iu akordua një rëndësi më e madhe, deri në masën sa përdorimi i saj i duhur konsiderohej një vepër *ibadeti*, atëherë, s' do mend që arsyeja ka një rol të rëndësishëm në drejtimin e kësaj jete. Për të përcaktuar se çfarë duhet të jetë dhe çfarë nuk duhet të jetë (niveli normativ), disa gjëra duhet të qartësohen. Arsyeja nuk ka asnjë rol, nëse ekziston një deklaratë e qartë e shpallur hyjnore, pasi shpallja e zëvendëson arsyen. E në rast se nuk ekziston ndonjë deklaratë e caktuar e shpallur hyjnore për një çështje të caktuar, atëherë duhet të përdoret arsyeja për ta bërë dallimin midis të mirës dhe të keqes dhe për ta drejtuar njeriun në rrugën e duhur.

Të kuptuarit e shpalljes kërkon zotërimin e arabishtes, njohje mbi qëllimet e përgjithshme të *shariat*-it dhe njohje mbi *asbab el-nuzulin*. Ky i kuptuar mund të jetë jo-bindës (i nënshtrohet ndryshimit në varësi të *ixhtihadit*) ose bindës (që nuk i nënshtrohet ndryshimit). Ky klasifikim varet nga natyra e deklaratës së shpallur.

Me kalimin e kohës, presionet e forta të jetës i bënë disa njerëz t'i konsiderojnë të gjitha deklaratat e shpallura si jo-bindëse, duke anuluar dhe duke hequr dorë nga shpallja pastaj. Kjo

mund të ketë qenë rezultat i ngatërrimit të dy niveleve të qasjes intelektuale ndaj shpalljes: të kuptuarit e shpalljes dhe të krijimit të rregullave. Është shumë e mundshme që ajo, e cila konsiderohej vështirë e perceptueshme për arsyen në një kohë të caktuar dhe për një arsye të caktuar u konsiderua jo-bindëse dhe, si e tillë, u anulua për shkak të një të kuptuari tjetër konkurrues, për të cilin provat mbështetëse ishin në dispozicion. Kështu, zbatueshmëria absolute e një vendimi të caktuar, me kalimin e kohës shfuqizoi çdo të kuptuar të shpalljes. Shprehur ndryshe, të kuptuarit e shpalljes kushtëzohej nga zbatueshmëria e saj dhe prandaj ishte subjekt i ndryshimit.

Në fakt, shpallja kishte për qëllim drejtimin e jetës së njeriut dhe, për nga natyra e saj, karakterizohej nga gjeneraliteti, fleksibiliteti, gjithëpërfshirja dhe ishte e pakufizuar nga koha dhe vendi. Arsyen e dha një shtrirje e gjerë në mënyrë që *ixhtihadi* të lidhte shpalljen me jetën. Kjo përfshinte identifikimin e kategorive nën të cilat binin ngjarjet e reja, dhe garantimin që ngjarjet e tilla i plotësonin kushtet që justifikonin një kategorizim të tillë. *Ixhtihadi* nuk duhet të shkaktojë ngarkesë tek *Umeti*. Në thelb, megjithëse të kuptuarit bindës të shpalljes si manifestim të fesë përgjatë kohës nuk ndryshon, lidhja e shpalljes me jetën është funksioni i *ixhtihadit*. Kjo është e njohur në letërsinë *usuli* si “përmbushja e amanetit”, e cila, sipas El-Shatibit, nuk do të pushojë për sa kohë që qeniet njerëzore vazhdojnë së ekzistuari.

Sikur ata që ranë nën presionet e jetës ta vënin në dyshim zbatueshmërinë e deklaratave bindëse të shpallura hyjnore për jetën, pozicionet e tyre do të konsideroheshin si *ixhtihad*. Por, ata sfiduan të kuptuarit e qartë të shpalljes, duke pretenduar se ajo duhet të ndryshohej. Kjo, njëkohësisht anuloi thelbin e gjuhës dhe shpalljen. Ata besonin se po ndiqnin rrugën e Omer ibn El-Hattabit [radijallahu anhu], për të cilin mendonin se e kishte anuluar *haddin* (dënimin) për vjedhje (prerjen e duarve të



vjedhësve) gjatë “Vitet të Urisë”. Në fakt, ai as e ndryshoi dhe as e pezulloi atë dënim, i cili mbetet bindës; përkundrazi, besoi se mungonin kushtet për dënim, që ai të zbatohet në atë kohë të caktuar. Prandaj, Omeri [radijallahu anhu] zbatoi *ixhtihadin*; nuk e ndryshoi kuptimin e qartë të shpalljes.



## Bibliografia

- Ibn Abd El-Shekur, Muhib Allah El-Bahari El-Hindi. *Musallaim. Thubut*. Botimi i parë. Bulak: 1322.
- Abduh, Muhamed. *Risalat Et-Teuhid*. Tahkik Muhamed Ebu Rajah. Botimi i tretë. Kajro: Dar El-Ma'arif, 1966.
- El-Ja Sin, Muhamed Hassan. *Allah bejn El-Fitrah ve El-Dalil*. Bejrut: El-Mekteb El-Alami lil Tiba'ah ve El-Nashr, 1979.
- . *El-Maddah bejne El-Azalijah ve El-Huduth*. Botimi i dytë. Bejrut: Dar Mektebet El-Hajah, 1974.
- . *El-Insan bejne El-Khalk ve El-Tatavur*, n.d.
- El-Amidi, Ebu El-Hassan Ali ibn Ebi Ali Muhamed. *El-Ihkam ft Usul El-Aflkam*. Bejrut: Dar El-Kutub El-Ilmijeh, 1983.
- . *Ghijjat El-Mararn fi Ilm El-Kalem*. Tahkik Mahmud Abd El-Latif. Kajro: El-Mexhlis El-A'la lil Shu'un El-Islamijeh, 1971.
- Anonim. *Sharh El-Akidah El-Tahavijeh*. Mekkah: El-Mektebeh El-Selefijeh, 1349.
- El-Ensari, Abd El-Ali Muhamed ibn Nizam El-Din. *Favatih El-Rahmah bi Sharh Mussllam El-Thubut*. Botimi i parë Bulak, Kajro: 1322 (me veprën e Gazzaliut *El-Mustafa*).
- Ibn Ashur, Muhamed Et-Tahir. *Tefsir El-Tahir ve El-Tenvir*. Kajro: Isa El-Babi El-Halabi, 1964.
- El-Bagdadi, Ebu Mensur Abd El-Kahir ibn Tahir El-Temimi. *Usul El-Din*. Botimi i dytë. Bejrut: Dar El-Kutub El-Ilmijah, 1980.
- El-Basri Ebu El-Hassan ibn Ali ibn El-Tajjib. *El-Mu'tamad fi Usul El-Fikh*. Tahkik Muhamed Hamid, *Allahu dhe të tjerët*. Damask: 1964.

## Bibliografia

- El-Buhariu, Abd El-Aziz ibn Ahmed Ala El-Din. *Kashf El-Asrar en Usul El-Bazdavi*. Bejrut: Dar El-Kitab El-Arabi, 1974. (Fotokopjuar nga seti i botuar nga Istanbuli, 1308 *hixhrij*).
- El-Buti, Muhamed Se'id Ramadan. *Kubra El-Jakinijat El-Kavnijeh*. Botimi i tretë. Bejrut: Dar El-Fikr, 1394 *hixhrij*.
- El-Durajni, Fathi. *El-Menahixh El-Usulijeh fi El-Ixhtihad bi El-Ra'j*. Damask: Dar El-Rashid, 1975.
- . *El-Tefsir El-Kebir*. Botimi i dytë. Tahrani: Dar El-Kutub El-Ilmijeh, n.d.
- . *Ma'alim Usul El-Din*. Kajro: El-Kullijet El-Az'harijeh, n.d.
- Farghal, Jahja Hashim. "Nakd Nazarijat El-Tatavur inda Darvin ve Atba'uh." *Maxhallat El-Az'har*, pjesa 1, vëllimi 2, viti 50.
- El-FaruKi, Isma'i1 Raji. "Xhavhar El-Hadarah El-Islamijeh," *El-Islam ve El-Hadarah ve Davr El-Shabab El-Muslim*. Pjesa 2. Botuar nga El-Nadvah El-Alamijah li El-Shabab El-Islami. Rijadh: 1981.
- El-Ghajati, Munirah Ali. *Medhheh El-Nushu fi Muvaxhahat El-Din*. Tunisia: El-Shahmi.
- El-Gazzali, Muhamed ibn Muhamed. *El-Iktisad fi El-l'tikad*. Tahkik Adil El-Ava. Bejrut: El-Amanah, 1969.
- . *El-Mustafa*. Bulak, 1322.
- El-Hamdani, El-Kadi Abd El-Xhebbar ibn Ahmed. *El-Mughni*. Pjesa 2. Tahkik Muhamed Ali El-Naxhar dhe Abd El-Halim El-Naxhar. Kajro: El-Dar El-Misrijah, 1965.
- . Pjesa 6. Verifikuar nga Ahmed Fu'ad El-Ahvani dhe Ibrahim Madkur. Kajro: El-Dar El-Misrijah, 1962.
- . *El-Muhit bi El-Taklif*. Tahkik Omer El-Sejjid Azmi. Kajro: El-Dar El-Misrijeh, 1965.
- Hanefi, Hasan. *El-Akl inda El-Mu'tezileh*. Bejrut: El-Afak El-Xhadideh, 1978.
- Ibn Hazm, Ali ibn Ahmed. *El-Nabdh fi Usul El-Fikh*. Kajro: El-Kullijet El-Az'harijeh, 1981.
- Ibn El-Humam, Kamal El-Din Muhamed ibn Abd El-Vahid. *El-Musajarah*. Tahkik Muhamed Muhij El-Din ibn Abd El-Hamid. Egjipt: Mayba'at Sa'adat, n.d.
- Ikbal, Muhamed. *Texhdid El-Fikr El-Dini fi El-Islam*. Tarxhamat Abbas Mahmud. Botimi i dytë. Kajro: Matba'at El-Ta'lif ve El-Tarxhamah, ve En-Nashr, 1968.
- El-Xhujejni, Ebu El-Ma'ali Abd El-Malik Muhamed ibn Jusuf Imam El-Haramajn. *El-Varakat*. Bejrut: El-Maktabah El-Asrijeh, 1980.
- . *El-Burhan*. Tahkik Abd El-Azim El-Dib. Doha: 1399.

## Bibliografia

- Khalil, Imad El-Din. *Hawla Tashkil El-Akl El-Muslim*. Botimi i katërt. Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1412/1991.
- Khamina'i El-Sejjid Ali Husejini. *Ruh Et-Teuhid*. Tarxhamat: Muhamed Ali Husejn. Tahrân: The Ministry of Islamic Guidance, 1402.
- Khan, Wahid El-Din. *El Islam Jatahadda*. Tarxhamat Zafar El-Islam Khan. Botimi i tretë. Kajro: El-Mukhtar El-Islami, 1972.
- Khidr, Abd El-Alim Abd Er-Rahman. *El-Zavahir El-Xhughrafijah bejn El-Ilm ve El-Kur'an*. Xhiddeh: El-Dar El-Sa'udijah lil Nashr, 1984.
- El-Khuli, El-Bahi. *Ademi, paqja qoftë mbi të* (Falsafat Takvim El-Insan ve Khilafatuh), Kajro: Maktabat Vahbah, 1974.
- Mahmud, Abd El-Kadir. *El-Falsafah El-Sufijah fi El-Islam*. Kajro: Dar El-Fikr El-Arabi, 1967.
- El-Maturidi, Ebu Mensur Muhamed ibn Muhamed. *Kitab El-Teuhid*. Tahkik Fat'h Allah Khalif. Bejrut: Dar El-Shark, 1970.
- El-Mili, Muhsin. *El-Islam fi Ma'rakat El-Hadarah*. Dar El-Kalimah: 1983.
- , *Zahirat El-Jasar El-Islami*. Tunisia: Kirtaxh, Matba'at Tunis, 1983.
- , *El-Islam fi Muvaxxhat El-Tahaddijat El-Mu'asirah*. Botimi i tretë. Kuvait: Dar El-Kalam, 1978.
- Morrison, Chrisi. *El-Ilm Jad'u li El-Iman*. Tarxhamat Mahmud Salih El-Falaki. Kajro: El-Nahdah El-Misrijah, 1971.
- El-Mubarek, Muhamed. *Nizam El-Islam: El-Akidah ve El-Ibadeh*. Dar El-Fikr: 1981.
- Mukaram, Abd El-Ali Selim. *El-Fikr El-Islami bejn El-Akl ve El-Vahj*. Bejrut: Dar El-Shuruk, 1982.
- El-Munaxhid, Salah El-Din. *El-Islam ve El-Akl*. Botimi i dytë. Bejrut: Dar El-Kitab El-Xhadid, 1976.
- Naxhar, Abd El-Maxhid. "El-Insan ve El-Kavn fi El-Tarbijah El-Kur'anijeh," *Maxhallat Kullijat El-Zajtunijah*, nr. 8 (1985).
- , *El-Akl ve El-Suluk fi El-Bunjah El-Islamijeh*. Madnin, Tunisia: Matba'at El-Xhanub, 1980.
- Naufal, Abd El-Rezzak. *Er-Raman Er-Rahim*. Bejrut: Dar El-Kitab El-Arabi, n.d.
- Kasim. Mahmud. *Fi El-Nefs ve El-Akl*. Botimi i katërt. Egjipt: El-Anxhlu El-Misrijeh, 1969.
- El-Kattan, Manna. *Mabahith fi Ulum El-Kur'an*. Bejrut: Mu'assast El-Risalah, 1976.
- Kutb, Sejjid. *Khasa is El-Tasavur El-Islami ve Mukavimatuh*. Kajro: Dar Ihja El-Kutub El-Arabijah/Isa El-Babi El-Halabi, 1965.

## Bibliografia

- El-Raghib El-Isfahani, Ebu El-Kasim El-Husejn ibn Muhamed. *Tefsil El-Nash'atajn ve Tahsil El-Sa'adatajn*. Bejrut: 1319.
- El-Razi, Muhamed ibn Omer Fakhr El-Din. *Ta'amulat fi El-Falsafah El-Ula*. Tarxhamat Othman Amin. Botimi i katër. Egjipt: El-Anxhlu El-Misrijev, 1964.
- Ibn Rushd, Ebu El-Velid Muhamed ibn Ahmed. *Fasl El-Makal fi rna bejn El-Hikmeh ve El-Sheri'ah min El-Ittisal*. Tahkik Muhamed Imarah. Egjipt: Dar El-Ma'arif, 1972.
- El-Sadr, Muhamed Bekir. *El-Islam Jakud El-Hajah*. Iran: The Ministry of Islamic Guidance, n.d.
- *Falsafatuna*. Botimi i dhjetë. Bejrut: Dar El-Ta'aruf, 1980.
- *Manabi El-Kudrah fi El-Devleh El-Islamijeh*, n.d.
- *Muxhaz fi Usul El-Din*. Bejrut: Dar El-Zahra, n.d.
- El-Samira'i Abdullah Sallum. *El-Ghuluv ve El-Firak El-Ghalijeh*. Baghdad: 1972.
- El-Shahhat, Ali Ahmed. *Nazarijet El-Tatavur bejne El-Ilm ve El-Din*, n.d.
- El-Shahrastani, Ebu El-Fet'h Muhamed ibn Abd El-Kerim. *Nihajat El-Ikdami fi Ilm El-Kalem*. Tahkik Alfred Jume. Oxford: 1931.
- Shamli, Abduh. *Dirasat fi Tarikh El-Falsafah El-Arabijeh El-Islamijeh*. Botimi i katërt. Bejrut: Dar Sadir, 1965.
- El-Shatibi, Ebu Is'hak Ibrahim ibn Musa El-Lakhmi. *El-Muvafakat*. Tahkik Muhamed Muhij El-Din Abd El-Hamid. Kajro: Maktabat Subaih, 1969.
- El-Taftazani, Ebu El-Vafa El-Ghunajmi. *El-Insan ve El-Kavn fi El-Islam*. Kajro: Dar El-Thakafah, 1975.
- Ibn Tejmijje, Ahmed ibn Abd El-Halim. *Maxhmu El-Fatava*. Rijad: 1381.
- Urajbi, Muhamed Ja Sin. *Mavakif ve Makasid fi El-Fikr El-Islami El-Mukaran*. Tunisia: El-Dar El-Arabijeh li El-Kitab, 1982.
- Uthman, Abd El-Kerim. *Nazarijat El-Taklif*. Bejrut: Mu'assasat EliRisalah, 1971.
- El-Zerkan, Muhamad Salih. *Fakhr El-Din El-Razi*. Bejrut: Dar El-Fikr, n.d.











“*Mëkëmbësia e Njeriut*” është një vepër kontribuese ndaj debatit mbi shpalljen hyjnore dhe arsyen, e cila gjithnjë ka qenë çështje qendrore në mendimin islam. Libri qëllimonte qartësimin e marrëdhënies midis arsyes dhe shpalljes dhe vënien në pah se, larg nga të qenit reciprokisht përjashtues, që të dy kontribuojnë në një portretizim të saktë të realitetit.

Duke e rrënjësuar vendosmërisht studimin e tij brenda kornizës islame, Dr. El-Naxhar shpjegon rolin e arsyes dhe intelektit, në ndihmë ndaj njerëzimit, për ta përmbushur rolin e mëkëmbësisë së njeriut në tokë në dy nivele. Së pari, në nivelin e të kuptuarit të shpalljes dhe së dyti, në nivelin e zbatimit të parimit hyjnor dhe adaptimit të tyre në realitet e ekzistencës njerëzore përgjatë kohës dhe hapësirës. Duke vepruar kështu, ai pasqyron kufijtë e përdorimit vetëm të shpalljes ose arsyes në kërkim të së vërtetës, dhe demonstroi se pajtimi e bashkërendimi i të dyjave është i domosdoshëm për t’i shërbyer interesave dhe mirëqenies së njerëzve, që njëherit është edhe qëllimi përfundimtar i shpalljes hyjnore.



**Dr. Abd El-Mexhid El-Naxhar** ka specializuar në *Usul El-Din* në Universitetin El-Ez’her, Kajro. Ai ka ligjësuar në disa universitete në Afrikën Veriore dhe në Lindjen e Mesme, dhe ka shkruar shumë vepra në gjuhën arabe.

SERIA E METODOLOGJISË ISLAME (NR. 2)

