

Muhamed Hashim Kemali

TEXHDIDI DHE ISLAHU

Ripërtëritja Qytetëruese në Islam



BOTIME PERIODIKE - SERIA 27



TEXHDIDI DHE ISLAHU:
RIPËRTËRITJA QYTETËRUESE
NË ISLAM

Texhidi dhe Islahu: Ripërtëritja Qytetëruese në Islam (Albanian)

Botime periodike - seria 27

Muhamed Hashim Kemali

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1446AH / 2024CE

ISBN: 978-9928-126-55-9 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:

Tajdid, Islāh and Civilisational Renewal in Islam (Occasional Paper 27)

Muhamed Hashim Kemali

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT) / The International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS), First Edition, 1439AH / 2018CE

ISBN 978-1-56564-987-3 Paperback

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

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

IAIS Malaysia
P.O. box 12303, Pejabat
Pos Besar, 50774,
Kuala Lumpur, Malaysia
www.iais.org.my

PËRKTHIMI

Telat Sula

KONSULENT SHKENCOR

Ramiz Zekaj

REDAKTIMI SHKENCOR

Edvin Cami

REDAKTIMI GJUHËSOR

Fatrit Beqiri

KOORDINATORE

Anisa Hykaj

FAQOSJA

Jilduza dhe Selmir Pajazetovic

DIZAJNI

Muhamed Hasanovic

BOTUES

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

SHTYPUR NGA

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

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe dispozitave të marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, nuk lejohet asnjë riprodhim i asnjë pjese, pa lejen me shkrim të botuesve.

Pikëpamjet dhe mendimet e shprehura në këtë libër janë të autorit dhe nuk përfaqësojnë medeoemos edhe ato të botuesit. Botuesi nuk mban përgjegjësi për saktësinë e adresave të jashtme, ose të faqeve të internetit të palëve të treta, të cituara në këtë botim, dhe nuk garanton se përmbajtja e faqeve të tilla është ose do të vazhdojë të jetë e saktë ose e përshtatshme.

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Kemali, Muhamed Hashim

Texhidi dhe Islahu : ripërtëritja qytetëruese në Islam / Muhamed Hashim Kemali ; përkth. Telat

Sula ; red. Fatrit Beqiri. - Tiranë : AIITC, 2024. 67 f. ; 21 cm.

Tit. origj.: Fine Differences: The Al-Alwani Muslim-Christian Lectures 2010-2017.

ISBN 9789928126559

1.Feja islame 2.Krishtërimi 3.Marrëdhënie ndërfaqetare
27 -67 :28 (082)

Muhamed Hashim Kemali



TEXHDIDI DHE ISLAHU:
RIPËRTËRITJA QYTETËRUESE
NË ISLAM

Përkthimi
Telat Sula



Tiranë, 2024



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
SARAJEVO

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



Përmbajtja

Parathënie	7
<i>Texhdidi dhe Islahu</i> : Ripërtëritja Qytetëruese në Islam.....	11
Hyrje dhe përmbledhje	11
Kuptimi dhe hapësira e tij	12
Origjina në tekstet burimore e <i>texhdīd</i> -it.....	19
<i>Işlāḥ</i> -u dhe <i>texhdīd</i> -i: zhvillime të shek. XX	28
Ringjallja islame, modernizmi dhe <i>texhdīd</i> -i	35
Rëndësia e <i>makāşid</i>	41
Një kritikë <i>texhdīd</i> -it	44
Një lutje për rinovimin teologjik	49
Ripërtëritja qytetëruese (<i>texhdīd ḥaḍārī</i>).....	56
Përfundim dhe rekomandime.....	62



Parathënie

Instituti i Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Instituti Ndërkombëtar i Studimeve të Avancuara Islame (IAIS), Malajzi, kanë kënaqësinë që, së bashku, të paraqesin “Studimet e rastit” 27 “*Texhdidi dhe Islahu: Ripërtëritja Qytetëruese në Islam*”, nga dijetari i njohur dhe specialisti në fushën e legjislacionit dhe të jurisprudentës islame Muhamed Hashim Kemali. Ai ka botuar gjerësisht mbi një larmi temash të *Sheriatit* (legjislacionit dhe jurisprudentës islame). Shumë nga librat e tij, duke përfshirë “*Parimet e Jurisprudentës Islame; Sheriati dhe Legjislacioni: Hyrje dhe Tekst Shkollor i Studimeve të Hadithit*”, përdoren gjerësisht si vepra referimi në mbarë botën në universitet ku mësimdhënia zhvillohet në gjuhën angleze.

Teza themelore e këtij studimi është se ripërtëritja qytetëruese është pjesë tërësore e mendimit islam. Studimi shqyrton kuptimin, përkufizimin dhe origjinën e *texhdid*-it dhe *islāh*-ut, marrëdhëniet e tyre me *ixhtihad*-in, dhe se si këto janë manifestuar në shkrimet dhe kontributet e prijësve të mendimit islam gjatë historisë së tij. Ai, gjithashtu, shtjellon edhe formulat dhe udhëzimet në lidhje me *texhdid*-in që duhet të udhëheqin përpjekjet e myslimanëve bashkëkohorë për të farkëtuar objektivat e harmonisë ndërqytetëruese dhe bashkëpunimin mes tyre për të mirën e përbashkët.

Në rastet kur datat janë sipas kalendarit hixhri/islam, është shënuar vetëm një H, ndërsa datat që nuk kanë simbol, janë sipas kalendarit gregorian. Fjalët në arabisht janë shkruar me shkrim të pjerrët, përveç disa rasteve kur fjala është bërë tashmë pjesë e gjuhës sonë. Emrat arabë janë përshtatur deri diku sipas shqiptimit të njohur në gjuhën shqipe.

Qysh nga themelimi i tij në vitin 1981, IIIT-ja ka shërbyer si qendër e madhe për të lehtësuar përpjekjet studimore serioze. Drejt këtij qëllimi, ai ka drejtuar dhe udhëhequr për dekada me radhë një numër programesh kërkimore, seminare dhe konferenca, si edhe botimin e veprave studimore të specializuara në shkencat shoqërore dhe në fushat e teologjisë, të cilat sot numërojnë më shumë se shtatëqind tituj në anglisht dhe në arabisht, shumë prej të cilave janë përkthyer edhe në gjuhët e tjera kryesore.

Instituti Ndërkombëtar i Studimeve të Avancuara Islame (IAIS), i themeluar në vitin 2008 në Kuala Lumpur, Malajzi, është një institut kërkimor i pavarur, kushtuar studimeve kërkimore akademike të pavarura me rëndësi të madhe praktike për politikën mbi Islamin dhe mbi çështjet bashkëkohore. Në një periudhë kohore relativisht të shkurtër, IAIS është shndërruar në një forum publik dinamik, që përfshihet në seminare dhe në botime me interes për Maljzinë, për botën myslimane, si dhe për angazhimin islam me qytetërimet e tjera. IAIS Malajzi boton revistën tremujore ndërkombëtare nën mbikëqyrje të veçantë, *"Islam and Civilisation Renewal"* (ICR Islami dhe Ripërtëritja e Qytetërimit), Buletinin dymujor *"IAIS, Islami dhe Çështje Bashkëkohore"*, libra, monografi dhe seritë e *"Studimet e rastit"*. Në nëntë vitet e fundit, ai ka organizuar rreth 280 veprimtari, seminare, tryeza të rrumbullakëta, konferenca kombëtare e ndërkombëtare mbi një gamë të gjerë çështjesh me interes për Islamin dhe për botën myslimane. Hollësi mbi veprimtaritë dhe botimet e IAIS Malajzi mund të gjenden në www.iais.org.my.

Ndërkohë, faqja personale e internetit të profesor Kemalit është www.hashimkamali.com.

IIIT - Zyra Londër dhe IAIS Malajzi, Kuala Lampur
Shkurt 2018



Texhdidi dhe Islahu: Ripërtëritja Qytetëruese në Islam

Hyrje dhe përmbledhje

Historia e mendimit islam është dalluar për një traditë të vazhdueshme të një rigjallërimi të brendshëm dhe reformimi, integruar në parimet e *islāh*-ut dhe të *texhdīd*-it. Qëllimi përfundimtar ka qenë sjellja e realiteteve aktuale dhe e ndryshimit shoqëror në një linjë me standardin e mrekullueshëm dhe universal të Kuranit dhe të Sunnetit nëpërmjet një procesi restaurimi dhe reformimi. Kësisoj, tradita e *islāh*-*texhdīd*-it e ka sfiduar vazhdimisht *status quo*-në (gjendjen ekzistuese) myslimane dhe ka nxitur interpretime të reja të Kuranit dhe të sunetit, të kuptuara dhe të zbatuara nëpërmjet metodologjisë së interpretimit dhe të *ixhtihad*-it si edhe me mospranimin e shtojcave të pajustificuara ndaj mesazhit burimor të Islamit.¹

Kjo temë është paraqitur në dy pjesë: pjesa e parë përbëhet nga një analizë e *texhdīd*-it, nga përkufizimi dhe hapësira e tij, burimet e tij tekstuale dhe ndikimi i zhvillimeve skolastike mbi

1 Cf., John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," në John L. Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York: Oxford University Press, 1983), f. 32.

të; ndërsa pjesa e dytë trajton *islāh*-un në lidhje me lëvizjet rilindëse islame, bashkëveprimin dhe përgjigjet ndaj modernes perëndimore dhe shekullarizimit. Sfidat perëndimore ndaj Islamit kanë nxitur qasje të reja dhe më të veçanta ndaj *islāh*-ut dhe *texhdīd*-it. Një diskutim i shpejtë në vijim merr në shqyrtim edhe lidhjen e *mekāsīd*-it me *islāh*-un dhe *texhdīd*-in, ndjekur nga një pasqyrë e përgjithshme e kritikës perëndimore dhe e përgjigjes që ajo ka marrë nga mendimtarët myslimanë. Pjesa e fundit shtron për diskutim pyetjen se si duhet të kuptohet ripërtëritja e qytetërimit (*et-texhdīd el-ḥadārī*) në kontekstin e tij islam. Studimi mbyllet me disa këshilla veprimtarie.

Kuptimi dhe hapësira e tij

Texhdīd, në kuptimin e fjalëpërfjalshëm, do të thotë rinovim, përtëritje, kur diçka e bëjmë ose bëhet e re dhe kur rikthehet në gjendjen e saj fillestare. Si i tillë, rinovimi merr si të mirëqenë edhe dukurinë e ndonjë ndryshimi në fushën në të cilën ai gjen zbatim: diçka dihet se ka ekzistuar në një formë burimore, pastaj është ndikuar nga faktorë që e kanë ndryshuar atë. Kur ajo rikthehet ashtu siç ka qenë para atij ndryshimi, quhet *texhdīd*.² Kështu, pra, del në pah se *texhdīd*-i merr për bazë ekzistencën e një precedenti të vlefshëm, një parim ose një grup parimesh që kanë rënë pre e shtrembërimit dhe e braktisjes dhe që duhet të rikthehen në formën e tyre të pastër burimore. *Texhdīd*-i nuk ka të bëjë me doemos me fillime të reja dhe parime të reja, megjithëse, siç do ta shihni më poshtë, detyra e rinovimit dhe e *texhdīd*-it nuk tregohet as vetëm në zbatime tepër të kufizuara, as thjesht në ringjalljen e një precedenti të mëparshëm. Trajtimi i *texhdīd*-it atëherë ka më shumë gjasa që të fitojë përmasa të tjera, siç do ta shtjelloj më poshtë.

2 Ibn Mandhūr El-Ifrikī, *Lisaan al-Arab*, Vëll. 2, f. 202; Muhammad Ibn Ebu Bekr El-Razi, *Mukhtar es-Sihah*, f. 95 – cituar sipas në Adnan Muhammad Imamah, *El-Texhdīd fī El-Fikr El-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn El-Xheuzī, 2001), f. 19.

Dijetarët myslimanë kanë regjistruar një numër përkufizimesh për *texhdīd*-in, disa prej të cilave janë të lidhura ngushtë me precedent, ndërsa disa të tjera kanë prirje të jenë më të hapura. Përkufizimi më i vjetër i regjistruar i *texhdīd*-it është ai i Ibn Shihab Ez-Zuhrit (ndërroi jetë në vitin 124 H/724 të erës sonë), i cili ka shkruar se *texhdīd* në hadith (siç pasqyrohet më poshtë) “do të thotë ringjallje (*ihjā*) e asaj që është zhdukur ose është shuar për shkak të shpërfilljes që i është bërë Kuranit dhe sunetit dhe kërkesave të tyre.”³ Përkufizimi që i bën Ibn El-Ethiri (ndërroi jetë në vitin 606 H/1210) *texhdīd*-it pasqyron më shumë arritjet skolastike që ishin mjaft të zhvilluara në kohën e tij. Për pasojë, *texhdīd*-i përputhet me ringjalljen (*ihjā*) e trashëgimisë së shkollave kryesore juridike (*medhāhib*). Si rrjedhim, *muxheddidi* ose mbartësi i *texhdīd*-it përshkruhet si “një udhëheqës i shquar që shfaqet çdo njëqind vjet për të ringjallur fenë për *umetin* (myslimanët) dhe për të ruajtur *medh-hebet* e ndjekësve të tyre nën udhëheqjen e imamëve të tyre përkatës.”⁴ Në një konspekt më të gjerë, Es-Sujuti (ndërroi jetë në vitin 911 H/1505) shkruan se “*Texhdīd*-i në fe do të thotë rinovim i udhëzimit të saj, shpjegimi i të vërtetës së saj, si edhe çrrënjosje e risive të dëmshme (*bidateve* në fe), e ekstremizmit (*el-gulu*) ose e shthurjes në fe.” Ai vazhdon më tej duke shtuar se *texhdīd*, gjithashtu, do të thotë edhe respektim i përfitimeve të njerëzve, të traditave shoqërore dhe të normave të qytetërimit dhe të Sheriatit.⁵

Duke shkruar në fund të shek. XX, El-Karadavi e kuptonte *texhdīd*-in si “Ndërthurjen e të vjetrës së dobishme me të

3 Ibn Haxher El-’Askalāni, *Tauāl El-Te’sīs li-Me’āli Muhammad Ibn Idris* – cituar sipas Abd al-Rahman al-Haaxh Ibrahim, “El-Texhdīd: Min El-Naş ‘alā El-Khiṭab: Baḥth fī Tārīkhijāt Mefhūm El-Texhdīd,” *El-Texhdīd* (Kuala Lumpur: IIUM, 1420/1999), Vëll. 3, Nr. 6, f. 100.

4 Mubārak Ibn Muhammed El-Xhezari Ibn El-Ethīr, *Xhāmi’ El-Uṣūl li-Eḥādīth Er-Resūl*, ed. Abdul-Kadir El-Arnaut, botimi i tretë (Bejrut: Dār El-Fikr, 1983), Vëll. II, f. 321.

5 Xhelaledin Es-Sujuti, *El-Xhāmi’ Es-Ṣaghir* – cituar sipas Adnan Muhammad Imamah, *El-Texhdīd fī El-Fikr El-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn El-Xheuzī, 2001), f. 19.

renë e mirë – *el-kadīm en-nāfi’ ue el-xhedīd es-ṣaliḥ*” dhe si të qenit “i hapur me botën e jashtme, por pa u shkrirë në të.” Ai ballafaqonte *texhdīd*-in me *ixhtihad*-in dhe shtonte se “*ixhtihadi* kap përmasën intelektuale dhe njohëse të *texhdīd*-it, por se *texhdīd*-i është më i gjerë në kuptimin që *texhdīd*-i përfshin edhe përmasat psikologjike dhe praktike [të ringjalljes].”⁶ Kështu që *ixhtihad*-i dhe *texhdīd*-i janë pothuajse njësoj në planin intelektual, por *texhdīd*-i ka një përbërës emocional që manifestohet në një aktivizim dhe lëvizje kolektive. Shumë nga bashkëkohësit e El-Karadavit njihen tashmë si miratues të tij: Kamal Abul Mexhd, Munir Shafik, Umer Ubaid Hasanah dhe Fet’hi El-Darini – për të përmendur vetëm disa.⁷ Nga ana tjetër, Hasan Et-Turabi është kritik i hapur i atyre që e kufizojnë *texhdīd*-in vetëm në ringjalljen e shpirtit të fetarisë dhe të doktrinave teologjike, pasi *texhdīd*-i fare mirë mund të përbëhet nga *ixhtihad*-i individual ose kolektiv mbi çështje teorike dhe praktike, ose në të vërtetë mund të përfytyrojë një prototip të ri që bashkon udhëzimet e përhershme të Sheriatit me një realitet të ri dhe rrethanë të re.⁸ Turabi shton më tej duke pohuar se *texhdīd*-i fetar ka dy aspekte: njëri që e shikon Sheriatin nga brenda dhe në thelb konsiston në ringjalljen e tij (*ihjā*), ndërsa tjetri i zgjeron parametrat, duke sjellë elemente të reja që mund të marrin pjesë në atë që quhet *taṭuīr ed-dīn* dhe që do të thotë zhvillimi i fesë. *Texhdīd*-i zgjerohet më tej me kuptimin “ringjallje e plotë në të gjitha aspektet”, duke përfshirë fushën e reformës politike, duke zhvilluar një mekanizëm për një sistem qeverisës të mbështetur në *shūrā* (këshillim).⁹

6 Jusuf El-Karadavi, *Likā’āt ue hīuārāt ḥaule kadājā El-Islām ue El-‘Aṣr* (Cairo: Maktabah Uahbah, 1992), f. 85-86.

7 Abd al-Rahman al-Haaxh Ibrahim, “El-*Texhdīd*: Min El-Naṣ ‘alā El-Khiṭab: Baḥth fi Tārīkhijāt Mefhūm El-*Texhdīd*,” *El-*Texhdīd** (Kuala Lumpur: IUM, 1420/1999), f. 1150.

8 Hasan El-Turabi, *Texhdīd El-Fikr El-Islāmi*, botimi i dytë (Xheddah: El-Dār El-Su’ūdiyeh li el-Neshr, 1978), f. 32, 176.

9 Al-Haaxh Ibrahim, “El-*Texhdīd*: Min El-Naṣ,” f. 125.

Të kuptuarit e *texhdīd*-in dhe të domethënies që ai ka pasur për komentuesit, është ndikuar nga faktorë të shumanshëm, një prej të cilëve është historik në kuptimin që sfidat që përballojnë njerëzit dhe shoqëritë në periudha të ndryshme historike dukshëm nuk janë të njëjta. Kjo nënkupton, gjithashtu, se njerëzit janë prirë për ta interpretuar *texhdīd*-in nën dritën e përvojave dhe të kushteve të atyre vetë. Një faktor tjetër është edhe këndvështrimi dhe specialiteti i interpretuesit. Një jurist mund ta kuptojë *texhdīd*-in ndryshe nga një historian ose një sociolog. Mbizotërimi i imitimit ose *taklīd*-i, përgjatë shumë shekujve, është një faktor tjetër që ndikon në të kuptuarit e *texhdīd*-it.¹⁰ Në mënyrë të dukshme, faktori kohor është i rëndësishëm në lidhje me *texhdīd*-in: leximi i pikëpamjeve të një dijetari ose *fekihu* (juristi) të shek. XX mund të na sigurojë mjaft mirë një vështrim ndryshe të *texhdīd*-it krahasuar me homologët e tij të mëparshëm. Kjo ndodh pjesërisht sepse *texhdīd*-i është në thelb dinamik dhe shumëdimensional dhe mund të lidhet me shumë ide e parime të tjera. Një lexim gjithëpërfshirës i *texhdīd*-it, gjithashtu, ka shumë gjasa të kalojë përtej një kornize të rreptë teologjike dhe të prekë çështje që kanë të bëjnë me rinovimin e shoqërisë dhe të qytetërimit islam.¹¹ Në mendimin e Muhammed Imara-s, përderisa umeti islam po përjeton një krizë në përballje me modernizmin, është me më shumë mundësi që *texhdīd*-i të lexojë shkrimet në lidhje me realitetin e ri me lupën e racionalitetit dhe të *ixhtihadit*.¹²

Mund të bëhet edhe një referencë ndaj dy shprehjeve të tjera në arabisht që përmenden në ligjërimin reformist islam, përkatësisht *et-tag'jīr* dhe *et-taṭuīr*. *Et-tag'jīr* (ndryshim) ose mund të ketë kuptimin e përtëritjes dhe të rinovimit të

10 Po aty, f. 103.

11 Usman Muhammad Bugaje, "Concept of Revitalisation in Islam," (Tezë doktore e pabotuar), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, f. 5.

12 Muhamad Imarah, *Ezmet El-Fikr el-Islāmī El-Mu'āşir* (Kajro: Dār El-Shark El-Euşat, 1990), f. 83, 85.

asaj që ka ekzistuar më parë dhe është i barasvlershëm me *texhdīd*, ose mund të ketë kuptimin e kërkitimit të ndryshimit të *status quo*-së pa referencë të një precedenti e që quhet *taṭīūr* (zhvillim). Që të dyja kanë të përbashkët rikonstruksionin gradual dhe reformimin, por, nëse ndryshimi është i papritur dhe i paprecedentë, atëherë do të cilësohej *theurah/inkilāb* (revolucion/përmbysje). Përveç kësaj, mund të përbëjë ndonjë ndryshim pastrimi dhe spastrimi i shtojcave të padëshiruara, që e kanë burimin në praktikën e diskutueshme në emër të fesë – dhe kjo ka shumë të ngjarë që të jetë në natyrën e *et-tenkih*-ut (në kuptimin e fjalëpërfjalshëm: pastrim, përzgjedhje) dhe jo të rinovimit si i tillë.¹³ Sidoqoftë, në realitet nuk mund të vërehet asnjë kategori bardhë e zi, ndërsa shumë nga këto koncepte gërshetohen me njëri-tjetrin dhe mbivendosen.

Një fjalë tjetër aleate tashmë e përmendur është *ihjā* (ringjallje), e cila në kuptimin e parë të jashtëm do të thotë rikthim të një *staus quo ante* (gjendjes së mëparshme) jo medoemos për një nevojë, për përpjekje për ndryshimin ose reformimin e saj. Megjithatë, disa autorë e kanë përdorur termin *ihjā* në kuptimin e përgjithshëm, që nuk përjashton rinovimin dhe reformën. Kjo mund të thuhet për veprën e njohur të Imam El Ghazaliut (ndërroi jetë në vitin 1111 të erës sonë) "*Ihjā 'Ulūm Ed-Dīn* (Ringjallja e shkencave fetare)", ndërsa përzgjedhja e autorit të shquar indian Vahiduddiin Khan me titull "*Texhdīd 'Ulūm Ed-Dīn* (Rinovimi i shkencave fetare)" për librin e tij të mirënjohur, synon, nga ana tjetër, që të përçojë më fort konceptin e ringjalljes (*ihjā*) sesa atë të *texhdīd*-it. Gjithsesi, Xhelaleddin Es-Sujuti e ka përdorur *texhdīd*-in në shkrimet e tij kryesisht në kuptimin e *ixhtihad*-it. Dy vepra të mirënjohura të shek. XX që meritojnë vëmendje në lidhje me prejardhjen e *texhdīd*-it janë ajo e egjiptianit Abdul-Muteal

13 Ahmad Sidqi al-Dajjani, "*Efkār fī El-Taghjīr*", publikuar nga Ministria e Vakëfeve dhe Çështjeve Islame të Shtetit të Kuvajtit (Kuvajt: Maktabat El-Eukāf, 1955), f. 20.

Es-Saidi “*El-Muxheddidūne fil-Islām – Rinovuesit në Islam*” dhe ajo e Muhamed Ikbalit “*The Reconstruction of Religious Thought in Islam – Riorganizimi i Mendimit Fetar në Islam*”, që janë thelluar të dyja në anët e ndryshme të *texhdid*-it.¹⁴ Autorë të tjerë që kanë dhënë ndihmesën e tyre në diskutimin mbi *texhdid*-in kohët e fundit, përveç Muhamed Abduhut, janë edhe Rashid Rida, Jusuf El-Karadavi, Muhamed El-Gazali, Ebu A’la El-Meududi, Hasan Et-Turabi, Ismail Raxhi El-Faruki, Fazlur Rahman, Taha Xhabir El-Aluani e shumë të tjerë. Gjithsesi, ndokush mund të hezitojë t’i identifikojë ata si *muxheddidunë* në kuptimin tradicional, por gjithsesi, ka pak dyshim në kontributin e tyre thelbësor të ideve për këtë qëllim. Pastaj na shfaqet se vetë koncepti konvencional i *texhdid*-it ka ndryshuar vazhdimisht, ndoshta me ardhjen e globalizmit, në sajë të sasisë së madhe dhe të shpejtësisë së përhapjes së ideve dhe të kontributeve.¹⁵

Duhet të përmendim shkurtimisht edhe fjalët arabe *el-nahḍah* dhe *es-ṣaḥuah* (rilindja dhe zgjimi), të cilat kanë prirjen të nënkuptojnë lëvizjen dhe kërkesën për ndryshim. Disa lëvizje që përdorin këto fjalë në motot e tyre, bëjnë thirrje për një ringjallje të plotë të trashëgimisë së kaluar, ndërsa të tjerë janë kritikë ndaj modernitetit dhe perëndimorizimit, por ka edhe të tjerë që ndjekin një këndvështrim më të baraspeshuar ndaj *texhdid*-it.¹⁶

Për shkak të dinamizmit të tij të qenësishëm, *texhdid*-i vështirë se i është nënshtruar një metodologjie dhe kornize të paracaktuar, e cila të mund të shpjegonte, në një farë mase, se pse

14 Shih për hollësi: Abd El-Sattar El-Sejid, “Texhdid El-Fikr El-Islāmī: Mashrū’jtatuh Ue Ḍauabiṭuh”, në Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdid El-Fikr El-Islāmī* (Kajro: Uizārat El-Eukāf, 1430/2009), f. 364.

15 Krahaso: Abu Bakr al-Rafiq, “El-Texhdid Ue Ehemijetuh fī El-’Asr El-Ḥadīth”, në Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdid El-Fikr El-Islāmī* (Kajro: Uizārat El-Eukāf, 1430/2009), f. 603.

16 Krahaso, Ammar El-Talibi, “El-Texhdid fī Fikr Malik Ibn Nabī,” në Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdid El-Fikr El-Islāmī* (Kajro: Uizārat El-Eukāf, 1430/2009), f. 863.

dijetarët myslimanë shpesh kanë nënvizuar shqetësimin e tyre mbi autenticitetin islam të asaj se çfarë mund të përfshihet me të drejtë nën të. “*Muxheddid*-i (rinovuesi) i vërtetë,” sipas Shejh El-Karadavit, “është ai që e rinovon fenë me vetë fenë. *Texhdīd*-i nëpërmjet sinkretizmit dhe zbatimit të asaj që nuk ka asnjë bazë në fe, nuk meriton të cilësohet *texhdīd*.”¹⁷ Megjithatë, El-Karadavi hedh poshtë pohimin e disave se feja, bazat dhe parimet e saj nuk janë të hapura për *texhdīd* - duke thënë se, ndërsa Islami është i hapur për *texhdīd* mbi bazën e një argumenti, mbi një tekst burimor të qartë, do të ishte e gabuar të ndryshoheshin shtyllat dhe besimet e Islamit në emër të *texhdīd*-it.¹⁸ Jashtë kësaj kornize specifike, për ta shprehur ndryshe, Islami mbetet i hapur për *texhdīd* në të gjitha sferat e tjera.

Nevoja për *texhdīd* është theksuar edhe nga standardet, edhe nga praktika. Në një fazë të caktuar të zhvillimit të tij, kontakti i bashkësisë me impulsin dhe premisat burimore të Islamit mund të jenë dobësuar, ndoshta edhe mund të kenë humbur, nën tryshninë e kushteve sfiduese – të tilla si *taklīd*-i, kolonializmi, shekullarizmi i shfrenuar dhe globalizmi – të përmendura tashmë më lart.

Historia e gjatë e Islamit pa dyshim që ka dëshmuar edhe shembuj të *texhdīd*-it ripërtëritës, edhe të stagnacionit vdekjeprurës, edhe të *taklīd*-it. Pësia e shtesave të pajustificuara arriti deri aty, sa në ndonjë rast, të shpallet e mbyllur porta e të menduarit krijues dhe e *ixhtihad*-it. Prej këtu, lind nevoja e bashkësisë për të frymëzuar mendimtarët dhe *muxheddidët* në personalitetin e pishtarëve ndriçues si Ebu Hamid El-Ghazali; Ibrahim Esh-Shatibi (ndërroi jetë në vitin 1388 të erës sonë) me kontributet e tij novatore në *mekasid esh-sheriah* (synimet e legjislacionit islam); Tekiud-din ibn Tejmije (ndërroi jetë në vitin 1328 të erës sonë), pararendësi i rinovimit politik;

17 Jusuf El-Karadavi, *Ḥaule Kaḍāḗ El-Islām Ue El-‘Asr*, botimi i tretë (Kajro: Maktabah Uahbah, 1427/2006), f. 89.

18 Po aty, f. 85.

shkencëtarët e ripërtëritjes së qytetërimit: Abdurrahman Ibn Khaldun (ndërroi jetë në vitin 1406 të erës sonë) dhe Shah Velijullah El-Dahlavi (ndërroi jetë në vitin 1762 të erës sonë) dhe shumë të tjerë. Madje disa kanë cituar edhe Salahuddin El-Ejubin (ndërroi jetë në vitin 1193 të erës sonë) si një *muxheddid* të një lloji tjetër.

Gjithashtu, diçka mund të theksohet në lidhje me mbingarkesën e informacionit. Breza studiuesish u kanë shtuar njëri pas tjetrit përfundimet dhe interpretimet e tyre vetjake mësimeve origjinale të fesë, të cilat mjaft mirë mund të kishin pasur ndikimin e tyre të padëshirueshëm për ta bërë fenë më të ndërlikuar dhe më të largët për njerëzit e zakonshëm. Në vend të njohjes së mësimeve të fesë ashtu siç kanë bërë paraardhësit, nëpërmjet njohjes personale të brendshme, njeriu i zakonshëm vendoset shpesh në pozitë të atillë që të mbështetet në shpjegime të dorës së dytë, të ofruara nga njerëz të specializuar në studimin e disa aspekteve të Islamit. Natyrisht që opinionet e këtyre ndërmjetësuesve ndryshojnë dhe verifikimi i qëndrimeve të sakta shpesh kërkon punë të madhe, me nivel të lartë njohjeje, duke rezultuar më tej në shtesa të tjera mbi mesazhet origjinale. Kontakti i drejtpërdrejtë dhe ndërgjegjësimi i myslimanëve për thelbin e Islamit është zëvendësuar me rregulla të përpunuara dhe shtesa të lodhshme.

Origjina në tekstet burimore e *texhdid*-it

Texhdid-i niset mbi bazën e një hadithi të njohur që është analizuar me kujdes dhe që është interpretuar nga komentues specialistë të fushës. Për të cituar hadithin: “Allahu do të sjellë për këtë umet në krye të çdo njëqind vjetëve dikë që do t’ia përtërijë atij fenë.”¹⁹

19 Abdullah El-Khatib El-Tabrizi, *Mishkaat el-Mesabihih*, redaktuar nga Muhammed Nasirudin El-Albani, botimi i dytë (Bejrut: El-Mekteb El-Islami,

Fjala kyçe këtu është “*juxhed-did*” nga folja-rrënjë “*xhed-dede*”, që do të thotë të rinovosh, të përtërish diçka, ndërsa *muxhed-did* është emri prejfoljor, kryerësi i veprimit, dhe i referohet dikujt që rinovon ose ringjall zbatimin e Islamit në bashkësinë myslimane. Përkatesisht, *texhdid* do të thotë rinovim dhe rigjenerim i zbatimit të Islamit në shoqëri, duke e rikthyer atë përsëri në Rugën e Islamit, ashtu siç ka qenë në origjinën e tij.²⁰ Theksimi qëndron në rinovimin e bazave dhe të parimeve që kenë qenë shpërfillur, lënë mënjanë ose harruar nën trysinë e kushteve dhe të zhvillimeve të reja. Rivendosja dhe përhapja e pastërtisë së atyre parimeve ndër njerëz dhe të vepruarit në bazë të tyre është detyra kryesore e *muxhed-didit*.²¹ Sipas një komentuesi të hadithit, “*Texhdid* do të thotë ringjallje e asaj që është lënë mënjanë nga Kurani dhe Sunneti dhe gjykimi mbi bazat e tyre, si edhe çrrënjësja e risive të dëmshme (*bidat*), të cilat shkelin sunetin e konsoliduar.”²² Ky përkufizim duket se përkon me përkufizimin e Edh-Dhuhrit siç u citua më herët, edhe pse me shtojca të vogla – siç është diskutuar më pas. Duke e komentuar më tej hadithin në fjalë, El-Manavi (ndërroi jetë në vitin 1621 të erës sonë) shton se “*juxhed-did lehā dīnehā* – ju rinovon atyre (umetit mysliman) fenë”, do të thotë se *muxhed-didi* sqaron dhe bën dallimin e Sunnetit nga ajo që është risi e dëmshme dhe *bidat* dhe e lufton atë.²³

1399/1979), Vëll. I, hadithi nr. 247. Kjo është një përmbledhje e verifikuar e haditheve nga gjashtë librat e mëdhenj të hadithit, të quajtur *El-Kutub Es-Sitteh*. Shih, gjithashtu, për analizimin e këtij hadithi dhe domethënien e tij për ripërtëritjen qytetëruese, Mohammad Hashim Kamali, *Civilisational Renewal: Revisiting the Islam Hadhari Approach*, botimi i dytë (Kuala Lumpur: International Institute of Advanced Islamic Studies, 2009), f. 51.

- 20 Usman Muhammad Bugaje, në “Concept of Revitalisation in Islam,” (tezë doktore e papublikuar), <http://dar-sirr.com/Tajdid.html>, f. 2-3.
- 21 Krahaso, Adnan Muhammad Imamah, *El-TeXhdid fi El-Fikr El-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn El-Xheuzi, 2001), f. 17.
- 22 Muhammad Shams al-Dīn ‘Azimabādī (ndërroi jetë në vitin 1858), ‘*Aun El-Ma’būd Sherh Sunen Ebi Daūd*, Vëll. 11, f. 391. Cituar sipas Adnan Imamah, *El-TeXhdid fi El-Fikr El-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn El-Xheuzi, 2001), f. 17.
- 23 Muhammed Abdurauf El-Menāui, *Fajd El-Kadīr*, Vëll. 11, f. 357. Cituar sipas Adnan Imamah, *El-TeXhdid fi El-Fikr El-Islāmī* (Beirut: Dār Ibn El-Xheuzi, 2001), f. 17.

Komentuesit kanë shtuar më tej se mesazhi i këtij hadithi ka prirjen që të tejkalojë kuptimin e tij të fjalëpërfjalshëm: në thelb, ai është për të theksuar nevojën për rinovim, interpretim dhe *ixhtihad* mbi tema dhe zhvillime të paprecedenta, të cilat mund t'i ndeshë umeti gjatë kohës.²⁴ Në lidhje me çështjet e juridiksionit që kanë të bëjnë me Sheriatin, *texhdid*-i është i ngjashëm me *ixhtihad*-in dhe për pasojë, duhet të rregullohet me parimet e metodologjisë së *ixhtihad*-it siç parashtrohen ato në shkencën e burimeve të legjislacionit Islam, apo siç quhet ndryshe, *usūl el-fikh*. Është pranuar gjerësisht se *ixhtihadi* është mjeti kryesor i Islamit për rigjallërim dhe rinovim konstruktiv, i cili fare mirë mund të përbëhet nga *texhdid*-i, por, prapëseprapë, të dy ndryshojnë nga ana teknike pasi *ixhtihadi* procedon kryesisht në lidhje me probleme juridike praktike, me çështje ligjore dhe juridike, ndërsa *texhdid*-i nuk është aq i kufizuar dhe shtrihet në të gjitha aspektet e fesë dhe sigurisht të jetës së umetit, të moralit, të mënyrës së jetesës dhe të qytetërimit të tij. Shkurtimisht, *ixhtihadi* mund të ndahet në dy lloje: krijues/tematik (*inshāʿī*) dhe sqarues/përzgjedhës (*intikāʿī*) dhe të dyja këto duhet të kenë një element të origjinalitetit dhe një të kuptuar të ri të udhëzimeve burimore, me qëllim që të cilësohen si *ixhtihad*.

Hadithi në shqyrtim kuptohet edhe se do të thotë që Islami nuk do të vdesë, as nuk do të tkurret dhe se Allahu do ta ndihmojë këtë umet për t'u rilidhur me mesazhet burimore të Islamit. Hadithi kuptohet njësoj, se përçon një mesazh shprese dhe sigurie që Allahu do ta ndihmojë këtë umet që të qëndrojë në Rrugën e Drejtë dhe të gjejë lidhjet e tij me trashëgiminë e shkuar për të përballuar sfidat e reja.²⁵

24 Sufi Ebu Talib, "Et-Texhdid Ue Ɖarūrat Et-Teuāzun", kumtesë prezantuar në Forumin e Tretë Ndërkombëtar të al-Ez'har Alumni (Kuala Lumpur, 16 shkurt 2008), f. 5.

25 Muhamad Masad Yaqut, "Nadharāt fī Hadīth El-Texhdīd: fī hādihā El-Karn Nehtaxh ilā Harekeh Texhdīdijeh Shāmilah ue Mutekāmīlah ue Mustenīrah", <http://saaid.net/al-dawlah/359.htm>, f. 2-3 (Aksesuar më 26 gusht 2012).

Muxheddidi duhet të zotërojë disa kualifikime, të cilat përfshijnë: 1) Të kuptuarit e qartë e të së ndryshueshmës dhe të së pandryshueshmës në Islam. E pandryshueshmja në Islam ka të bëjë me bazat e besimit, të adhurimit dhe të moralit, si dhe me urdhëresat themelore të Shkrimit të Shenjtë, Kuranit. Nga ana tjetër, parimet islame në sferën e marrëdhënieve ndërnjerëzore (*mu'āmelāt*) janë të hapura për interpretime dhe për rregullime. 2) Njohja e rregullave të domosdoshmërisë dhe të lehtësimit të Sheriatit (*ḍarūrah* dhe *rukḥṣah*), që kanë të bëjnë me rrethana të jashtëzakonshme. 3) Njohja e vendit të logjikës dhe të racionalitetit (*ta'līl*) në të kuptuarit e Shkrimit të Shenjtë. 4) Vlerësimi i duhur për *maslahah* dhe për interesat legjitime të njerëzve. 5) Respektimi i duhur i zakoneve të përgjithshme të shoqërisë.²⁶

Fakti se hadithi në shqyrtim i referohet *muxheddidit* në numrin njëjës, nuk do të thotë medoemos daljen e një *muxheddidi* të vetëm në një vend të caktuar ose në një shekull të caktuar, pasi përemri “*men* – i cili”, në arabisht, mund t'i referohet një njeriu ose një grupi njerëzish, prandaj dhe *texhdīdi* mund të provohet nga një njeri ose nga një grup njerëzish, nga një grupim ose nga lëvizje. Pavarësisht daljes së *muxheddidëve* si individë të veçantë që paraqiten qartë në shkrimet e komentuesve të hershëm, interpretimet bashkëkohore të *texhdīdit* mbështesin *texhdīdin* kolektiv, të ndërmarrë nga grupe dijetarësh, specialistësh dhe studiuesish në disiplina të ndryshme. Një *muxhedid* mund të jetë jurist, një në shkencat politike e dikush tjetër një ekonomist e kështu me radhë. Në kushtet e sotme, *texhdīd*-i dhe *islāh*-u (shih më poshtë), koncepti i afërt me të, janë që të dyja lëvizje të orientuara dhe ndikimi i ndërthurur i tyre edhe në jetën e brendshme të individëve, edhe në veprimtarinë e tyre të përbashkët, kanë prirjen të fitojnë rëndësi të përtërirë në

26 Krahaso, Adnan Imamah, *El-TeXhdīd fī El-Fikr El-Islāmī*, f. 26.

kohët moderne.²⁷ Për më tepër, *texhdīd*-i dhe *islāh*-u nuk mund të ndahen nga ana kuptimore, pikërisht ashtu si vetvetja e brendshme e individit dhe sjellja e jashtme nuk mund të thuhet se janë medoemos të ndërthurura. Në kontekstin e Malajzisë, Lëvizja Rinore Myslimane e Malajzisë (ABIM), që u shfaq në vitin 1971, tërhoqi shumë nga motivimi i saj nga ndërthurja e të dyjave, e *texhdīd*-it dhe e *islāh*-ut; një motivim i atillë që bënte thirrje për shndërrim shpirtëror dhe moral të individëve dhe përfytyronte një shoqëri më të barabartë dhe të drejtë.²⁸

Islami nuk interesohet vetëm për anën shpirtërore vetjake dhe, në qoftë se kjo nuk shprehet në sjelljen e jashtme të individëve dhe në marrëdhëniet shoqërore, atëherë ana shpirtërore në vetvete mund të jetë subjektive, e keqinterpretuar madje, e vështuar edhe si antisociale, siç thuhet shpesh në lidhje me disa lëvizje sufiste. Për rrymën kryesore sufiste, ky integrim i vetvetes së brendshme shpirtërore me sjelljen e jashtme është dukshëm në një linjë me parimin gjithëpërfshirës islam të teuhidit. Për pasojë, nuk është e vështirë të shihet se *texhdīd*-i dhe *islāh*-u duhet të jenë të integruar dhe një zgjatim logjik i njëri-tjetrit.

Veç kësaj, *texhdīd*-i nuk kufizohet në disiplinat tradicionale, të tilla si teologjia, fikhu ose hadithi/tradita profetike, por zgjerohet edhe në shkencë dhe teknologji, në ekonomi dhe në fushat e të nxënies, të cilat janë kuptimplota për ringjalljen e umetit dhe të qytetërimit islam. Një çështje tjetër interpretimi që lind është, nëse feja e kohës në të cilën jeton *muxheddidi*, që ai pritet të ringjallë, është nën dritën e kushteve të asaj kohe apo

27 Kumtesa e seminarit të Osman Bakarit me titull "Religious Reform and the Controversy Surrounding Islamization in Malaysia," paraqitur në forumin me temë "Muslim Reform in Southeast Asia" në National University of Singapore (5-6 mars 2008), f. 4.

28 Po aty, f. 7. Osman Bakar shton se, në përputhje me të kuptuarit e ndërthurur ndërmjet *texhdīd*-it dhe *islāh*-it, ABIM propozoi një program arsimor që ndërthurte rinovimin shpirtëror dhe reformën shoqërore për realizimin e drejtësisë shoqërore. ABIM e viteve shtatëdhjetë ka qenë një lëvizje unike rilindëse, e cila ndikoi dukshëm në shoqërinë malajziane të kohës.

të Islamit që triumfoi gatë kohës së Profetit (a.s.).²⁹ Formulimi i hadithit ripohon kuptimin e parë: kështu, shprehja, '*juxheddid lehā dīnehā*' do të thotë se muxheddidi ringjall për umetin Fenë, të cilën ata e zbatojnë në kohën kur shfaqet *muxheddidi*. Hadithi nuk thotë, për shembull, "Fenë e Allahut ose të Profetit Muhamed (a.s) si të tillë", por në vend të kësaj, përfytyron fenë që e ndjek ymmeti.³⁰ Për të qenë të sigurt, *muxheddidi* "nuk ka dalë për të krijuar një skenar të kaluar në historinë e ymmetit. Për më tepër, ai është për të rivënë në jetë parimet e Islamit në kontekstin e tyre bashkëkohor, me qëllim që t'i mundësohet bashkësisë t'i jetojë dhe t'i simbolizojë ato ideale dhe parime."³¹

Si duhet të kuptohet shprehja "çdo njëqind vjet" në hadithin që po shyrtohet? Disa e kanë marrë atë në kuptimin e fjalëpërfalshëm dhe janë angazhuar me një sërë çështjesh të vogla si për shembull, nëse *muxheddidi* do të shfaqet në fund të vitit që shënon fundin e shekullit apo në fillimin e tij. Po nëse dikush ndërron jetë një javë ose një muaj para fillimit të shekullit – duke përjashtuar këtu imamë të shquar si Malikun (ndërroi jetë në vitin 855), Ebu Hanifen (ndërroi jetë në vitin 767) dhe Ibn Hanbelin (ndërroi jetë në vitin 855), thjesht pse ata nuk përmbushën dot ato llogari aq të përpikta? Të tjerë kanë shtuar se referenca nuk mund të jetë më shumë sesa një tregues kohor, pas së cilës bashkësia myslimane ose çdo shoqëri njerëzore në lidhje me këtë çështje, mund të ketë nevojë për rigjallërim. Teoria e Ibn Khaldunit për ngritjen dhe rënien e qytetërimeve, që zgjat rreth katër breza, mund ta bëjë të besueshëm një interpretim të tillë. Modeli ciklik i një ngritjeje dhe rënieje e qytetërimeve, që vë në dukje Ibn Khalduni, është i lidhur ngushtë me gjendjen e arteve dhe të shkencave, me thellësinë dhe larminë e tyre, ose përndryshe të zejeve dhe të industrive e,

29 (a.s.) - 'Alejhi selam!: Paqja qoftë mbi të. Thuhet për çdo herë që përmendet emri i Profetit Muhamed.

30 Muhamad Masad Yaqut, "Nadharât fi Hadîth El-Texhdîd", f. 4.

31 Usman Bugaje, "Concept of Revitalisation". f. 5.

mbi të gjitha, të qeverisjes së mirë, veçanërisht të përkushtimit ndaj drejtësisë.³² Mesazhi i hadithit mund të jetë thjesht se *texhdīd*-i do të ndodhë mjaftueshëm shpesh për të siguruar që bashkësia myslimane të mbetet në lidhje të pashkëputur me rrënjët e saj, se Allahu i Lartësuar do të dërgojë *muxheddidë* sa herë që ymmeti të ketë nevojë për ta dhe se vërtet kjo mund të ndodhë në çdo kohë ose në çdo vend.³³ Disa autorë kanë nxjerrë në pah nevojën për *muxheddidë* në kohë trazirash dhe sulmi të jashtëm. Në lidhje me këtë ndikim, është me interes të shënojmë se Ebu Dauud Es-Sixhistani, autori i përmbledhjes së njohur të hadithit “*Sunen Ebu Daūd*”, e ka regjistruar hadithin e *texhdīd*-it si hadithin e parë të librit “Epopetë dhe trazirat” (*Kitab el-Melāhim*).³⁴

Siç u përmend edhe më parë, *texhdīd*-i parakupton një shkallë amullie të karakterizuar nga rënia e shoqërisë dhe e brezit përkatës. *Muxheddidi* i alarmon dhe i zgjon ata për te përgjegjësitë e tyre dhe përpiqet të rindezë tek ata dëshirë të zjarhtë për t’u përpjekur dhe për të ndryshuar për mirë.³⁵ Në lidhje me këtë, individët dhe grupet myslimane duhet t’i kushtojnë vëmendje shpalljes kuranore se “Me të vërtetë, Allahu nuk e ndryshon gjendjen e një populli, derisa ata të ndryshojnë ç’kanë në vetvete.” (Kuran V.13:11).

Shumë kanë përmendur Umer Ibn Abdulazizin (ndërroi jetë në vitin 101 H/719) dhe Imam Esh-Shafi’un (ndërroi jetë në vitin 205 H/895) si *muxheddidë* përkatësisht të shekullit II dhe III hixhri. Shumë të tjerë kanë shtuar Ebu El-Hasan El-Esh’ariun (ndërroi jetë në vitin 324 H/936), Ebu Bekr

32 Krahaso, Abdurrahman Ibn Khaldūn, *Mukaddimah Ibn Khaldūn*, editoi Hamid Ahamad Zahir (Kajro, Dār El-Fexhr li Et-Turāth, 1425/2004), f. 483 dhe në vijim.

33 Krahaso, Bugaje, “Concept of Revitalisation”. f. 4.

34 Krahaso, Khalil Ahmad al-Saharanfuri, *Badhl al-Mexhhūd fī Ḥal Sunen Ebī Daūd*, editoi Teki ed-Dīn El-Nadui, *Kitab El-Melāhim, bāb mā judhkeru fī karn el-mī’tah* (Bejrut: Sherikah Dār El-Beshā’ir El-Islāmijeh, 1427/2006), Vëll. XII, f. 335.

35 Po aty, f. 5; Al-Haaxh Ibrahim, “El-*Texhdīd*: Min El-Naş”, f. 104.

El-Bakilanin (ndërroi jetë në vitin 403H/1013) dhe Ebu Hamid El-Gazalin (ndërroi jetë në vitin 505H/1111), të cilët u shfaqën në krye të tre shekujve në vijim, përkatësisht si *muxheddidi* i tretë, i katërt dhe i pestë. Gjithsesi, zakonisht, vetëm dy emrat e parë citohen, por më pas, për shkak të mbizotërimit të *medh-hebeve*, komentuesit kanë pasur prirjen t'u referohen emrave të shquar në *medh-hebet* e tyre vetëm për ndjekësit e tyre.³⁶

Shfaqja dhe konsolidimi i *medh-hebeve* ka qenë një faktor pas mbizotërimit të imitimit (*taklîd*) pa dallim, çka çoi, më pas, në të ashtuquajturën 'mbyllje e portës së *ixhtihadit*' dhe në shtypjen e shpirtit të kërkimit dhe të studimit të lirë. A mos do të thotë kjo se të flasim për *texhdîd*-in ndërkohë që *ixhtihadi* shtypet dhe *taklîd*-i mbisundon, nuk është edhe aq kuptimplotë? Kjo nuk do të thotë se *texhdîd*-i ka mbërritur në një ngecje, pasi në fakt kjo nuk ka ndaluar, por studiuesit kanë vazhduar të flasin për një *texhdîd* të një lloji të kufizuar, shpesh brenda kufijve të vetë shkollës që ata ndjekin.

Një pyetje tjetër që lind është: hadithi në shqyrtim, a parasheh një *muxheddîd* për gjithë umetin, apo çdo vend dhe bashkësi mundet të kenë *muxheddîdët* e tyre? Në përgjigje, thuhet se *texhdîdi* për rinovimin e Islamit, në parim, duhet të ketë kuptimin se ai nënkuptohet të jetë për gjithë umetin. Megjithatë, në një vlerësim praktik, shtohet se, për shkak të territorit tejte të gjerë të hapësirave islame, zona dhe rajone gjeografike të umetit mund të kenë *muxheddîdët* e tyre.³⁷ Megjithatë, pohimi nga disa komentues të hershëm se hadithi i *texhdîd*-it parashikon, në

36 Disa studiues janë të mendimit se është fundi i shekullit që merret parasysh, pasi Umer Ibn Abdulaziz, i cili ka qenë dhe *muxheddidi* i parë, ka ndërruar jetë vetëm në fund të shek. II, duke dalë kështu në fund të shek. I. Kjo do të vlerësohet edhe për faktin se shek. I hixhri u pri nga vetë Profeti Muhamed (a.s.), dhe prej këtui, është vlerësimi se ka qenë fundi i atij shekulli me të cilin fillojmë numërimin.

37 Teki ad-Dîn El-Nadui ka nxjerrë kështu përfundimin se të kuptuarit e saktë të hadithit nuk e kufizon *texhdîdin* as të një individ i vetëm, as në një bashkësi apo vend të caktuar dhe se ai është i hapur njësoj ndaj pluralizmit në nënkuptimet e tij.

të vërtetë, vetëm anëtarët e familjes së Profetit (*ehl el-bejt*) si mbartës të *texhdīd*-it ose si *muxhddidë*, është në kundërshtim me përmbajtjen e shumë haditheve të tjerë që flasin për diturinë dhe erudicionin më tepër sesa për familjen dhe për pasardhësit e dijetarëve si të tillë. Po të kishte qenë e besueshme çështja e *ehl el-bejt*it, atëherë emërtimi i figurave të tilla si Umer Ibn Abdulaziz, Esh-Shafi dhe e të tjerëve, të cilët nuk kanë qenë nga *ehl el-bejt*i, nuk do të ishte bërë fakt që në krye të herës. Duke diskutuar këtë çështje, një vëzhgues madje ka cituar një hadith, në të cilin Profeti (a.s.) i është referuar Selman El-Farisiut si një prej *ehli el-bejt*it të tij, si një gjest thjesht afërsie dhe dashurie, edhe pse ai nuk ka qenë mirëfilli prej anëtarëve të familjes së tij.³⁸

El-Karadavi ka vënë në dukje se *texhdīdi* në lidhje me fenë, në hadithin e përmendur, nënkupton një konceptim të ri të fesë, ripohimin e besimit të vetë individit dhe një qasje e rinovuar ndaj parimeve autentike të Islamit. Mesazhi themelor i hadithit, shton ai, është pashmangshmëria e ndryshimit shoqëror me kalimin e kohës, gjë që pritet në çdo brez dhe në çdo shekull. Edhe pse hadithi në vetvete thjesht flet për fillimin e çdo shekulli, pa saktësuar një kalendar ose sistem të veçantë, shumica e komentuesve kanë kuptuar që ai merr parasysh shekullin dhe kalendarin Hixhri. Megjithatë, nuk ekziston asnjë kundërshti, parimisht, nëse zbatohet një matës kohe për një kohëzgjatje tjetër të barasvlershme, duke përdorur një kalendar tjetër. Sa për pyetjen nëse fillimi i një shekulli duhet të fillojë me ditëlindjen e Profetin Muhamed (a.s.) apo me vdekjen e tij, El-Karadavi ka zgjedhur emigrimin nga Meka në Medine si më domethënëse, përderisa ai shënoi një fillim të ri në disa plane dhe për rrjedhojë, vlen si pika më e përshtatshme e fillimit për

38 Kështu, hadithi thjesht përmend se "Selmani është një prej nesh, një *ehl el-bejt* – *Selmān minnā ehl el-bejt*." Krahaso, Isam Ahmad al-Bashir, "Et-Texhdīd fī El-Fikr El-Islāmī", edituar nga Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdīd El-Fikr El-Islāmī*, f. 91.

texhdīdin.³⁹ Kjo shkon edhe për kalendarin hixhri islam, i cili fillon me ngjarjen e emigrimit të Profetit (a.s.).

Disa komentues kanë shtuar në konceptin e *texhdīdit* betejën me risitë e dëmshme në fe (*bidatet* në fe) dhe përpjekjen për t'i shkatërruar ato (*kesr el-bid'ah*). Kjo shtesë duket se është shfaqur duke parë zhvillimet sektare, të tilla si khavarixhët, mutezilët dhe shkollat juridike. Atëherë, dijetarët e hadithit u përpoqën të sjellin nocionin e *bidatit* (risive të këqija në fe) brenda kuptimit dhe kompetencave gjyquese të këtij hadithi. Megjithatë, pas një shqyrtimi më nga afër, duket se *texhdīdi* mund të përfshijë edhe luftën ndaj *bidatit*, edhe pse ajo është diçka që mund të jetë ose të mos jetë pjesë tërësore e kuptimit të tij. Juristi andalusian Ibrahim esh-Shatibi (ndërroi jetë në vitin 1388 të erës sonë), me të drejtë, ka vënë në dukje se hadithi përmban një mesazh pozitiv dhe parashikon të mirën e përgjithshme dhe *maṣlaḥa*-në (të mirën) e umetit në përgjithësi.⁴⁰ Me fjalë të tjera, hadithit nuk duhet t'i bëhet një interpretim sektar dhe pjesor. Duke komentuar mbi vëzhgimin e Esh-Shatibiut, Abid El-Xhabiri ka shkruar, gjithashtu, se rinovimi dhe *texhdīdi*, në kohën tonë, kanë kuptimin e gjetjes së zgjidhjeve praktike të çështjeve që janë shqetësim i përbashkët, çështje të cilat nuk janë ndeshur në të kaluarën.⁴¹

***Iṣlāḥ*-u dhe *texhdīd*-i: zhvillime të shek. XX**

Iṣlāḥ (reformë) në konceptin modern, në radhë të parë, u referohet veprave të studiuesve të shek. XX Muhamed Abduh

39 Jusuf El-Karadavi, *Ummetunā Bejne Karnejn*, botimi i tretë (Kajro: Dār El-Shurāk, 1427/2006), f. 10; Po ai, *Min Exhli Ṣaḥuah Rāshidah: Texheddud ad-dīn ua Tenahhud Ed-Dunjā* (Kajro: Dār El-Shurūk, 1421/2001), f.13.

40 Shirin Hamid Fehmi, "Mandhūruna El-Islāmī El-Ḥaḍārī", <http://www.islam-online.net/arabic/contemporary/2005/09/article04.html>. Shih edhe al-Haxh Ibrahim, "El-Texhdīd: Min El-Naṣ 'alā El-Khiṭab," *El-Texhdīd*, f. 102.

41 Muhammad Abid El-Xhabiri, *El-Dīn ua El-Deuleh ua Taṭbīk El-Sharī'ah* (Beirut: Merkez Dirāsāt El-Uaḥdah El-'Arabijeh, 1996), f. 133.

(ndërroi jetë në vitin 1905), Muhamed Rashid Rida (ndërroi jetë në vitin 1935) dhe mentorit të tyre Xhemaledin El-Afgani (ndërroi jetë në vitin 1987). Prejardhja kuranore e *işlāh*-ut tregon kuptimet më të gjera të “pajtimit”, të “përpjekjes për paqe” dhe të “veprës së devotshme”, siç shpjegohet më poshtë.

Şaliḥ dhe *işlāḥ* në Kuran shpesh nënkuptojnë mirësinë e përgjithshme të njerëzve. Kështu, besimtarëve u bëhet thirrje të sillen mirë dhe të bëjnë vepra të mira – “*amel şaliḥ*”, që konsistojnë në ato punë që janë të mira dhe të këshillueshme (*ma'rūf*) ose ato që synojnë të sjellin paqe dhe pajtim mes njerëzve (*işlāḥ bejne en-nās*). (Kuran, V.4:114). *işlāḥ*-u mund të lidhet edhe me çrrënjosjen e korrupsionit ose të *fesād*-it, që është e kundërta e *işlāḥ*-ut (Kuran V.7:56). Qëllimi i njerëzve për të siguruar paqe dhe *işlāḥ* dhe jo vetëm zbatimi i tyre, u siguron atyre edhe shpërblim, pasi “... Allahu e njeh atë që ka për qëllim djallëzinë (*mufsidin* - keqbërësin) nga ai që ka për qëllim mirësinë (*muşliḥ* - mirëbërësin) ...” (Kuran V.2:220) dhe do t'i shpërblejë mirëbërësit (*el- mußliḥin*) dhe të gjithë ata që vazhdimisht kryejnë veprat e urdhëruara nga Allahu dhe që janë në të mirë të njerëzve. (Krahaso Kuran V.7:170: Ne, pa dyshim, nuk do t'ua humbim shpërblimin punëmireve).⁴²

Lidhja e ngushtë ndërmjet *işlāḥ*-ut dhe *texhdīd*-it është nënvizuar nga analiza se *texhdīd*-i, për vetë qëllimin e tij, do të kishte pak domethënie, në qoftë se ai nuk do të kishte *işlāḥ*-un si objektivin e tij përfundimtar. Më tej, është pranuar se *işlāḥ*-u paraqet medoemos një sfidë ndaj *status quo*-së mbizotëruese fetare, kulturore dhe intelektuale. Potenca e *işlāḥ*-*texhdīd*-it në historinë islame ka lindur nga prejardhja e shkrimeve të saj burimore (Kurani dhe Sunneti) dhe e ujdisë në zhvillim që kanë vendosur kufijtë e fanatizmit. Ndërkohë që nxitet zhvillimi i jetës fetare dhe kulturore të umetit, shqetësimi kryesor i traditës së *texhdīd*-*işlāḥ*-ut ka qenë ruajtja e unitetit dhe e kohezionit të tij.

42 Shih për diskutim John Voll si në shënimin Nr.1.

Në këtë frymë, një objektiv i rëndësishëm i projektit të reformës në fund të shek. XX ka qenë rivendosja e konsensusit mysliman. Në të njëjtën kohë, është pranuar se mendimi islam i shek. XX nuk është gjeneruar ende plotësisht brenda vetes, por është ndikuar në thelb nga sfidat e jashtme që vijnë nga idetë dhe doktrinat perëndimore dhe jo-perëndimore ose qëndron në reagimin ndaj tyre.⁴³

Nuk ekziston asnjë konsensus për përkufizimin e *işlāh*-ut në kontekstin islam. Kjo ndodh pjesërisht për shkak se pothuajse çdo lëvizje sektare ka mëtuar të jetë faktori i *işlāh*-ut. Nga disa vlerësime, edhe lëvizja ultra-konservatore Vahabije vlerësohet si reformiste, sepse edhe ajo ka aspiruar ta pastrojë fenë nga ndikimet e dëmshme të risive dhe të bëjë thirrje për thjeshtësinë burimore të Islamit të parë. Muhamed Abduh e përkufizon *işlāh*-un në një mënyrë që e sjell atë afër *texhdīd*-it. Kështu, pra, *işlāh*-u është:

Çlirimi i mendimeve të dikujt nga prangat e *taklīd*-it për ta kuptuar fenë ashtu siç e patën kuptuar pararendësit e umetit (*selefët*) para shfaqjes së mosmarrëveshjeve – nëpërmjet orientimit drejtpërdrejt në burimet e Islamit, si edhe në respektimin e duhur të normave të racionalitetit, me të cilat Allahu e ka pajisur mendjen njerëzore. Ai shërben për të eliminuar konfuzionin dhe për të përmbushur mesazhet e Allahut për ruajtjen e njerëzimit dhe të rendit botëror.⁴⁴

Ky përkufizim disi i gjatë ka tërhequr pak kritikë në përpjekjen e tij për të integruar gjurmë të karakterit modern perëndimor dhe të racionalizmit në strukturën e *işlāh*-ut. Por edhe kështu, figurat udhëheqëse në lëvizjen e *işlāh*-ut, të tillë si Muhamed Abduh, Xhemaledin El-Afgani, Khajrudin Et-Tunisi (ndërroi

43 Krahaso, Suha Taxhi-Farouki, edituar, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Introduction (Londër: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), f. 18.

44 Muhamed Imarah, "Texhdīd El-Fikr El-Islāmi 'inde Muhamed Abduh ue Medresetuh", *Kitab El-Hilāl* (Kajro, 1980) Nr. 360, f. 40-69.

jetë në vitin 1899), Abdurrahman El-Keuakibi (ndërroi jetë në vitin 1903), kanë qenë të gjithë kritikë ndaj imitimit të verbër të Perëndimit. Në përputhje me mësimet e Ibn Rushd El-Kurtubiut (ndërroi jetë në vitin 1198), El-Afgani dhe Abduhu, po ashtu, kanë refuzuar të pranojnë se arsyeja është e papajtueshme me *imanin* (besimin) dhe kanë mbajtur qëndrimin se lëvizja reformiste do të dështonte nëse prijësit fetarë myslimanë do të vazhdonin të predikonin vlerat e *taklīd*-it (imitimit). Ithtarët e *işlāh*-ut, gjithashtu, kanë theksuar nevojën për *ixhtihad* (përpjekje) të vazhdueshëm në bindjen e tyre se problemet bashkëkohore kërkojnë përgjigje bashkëkohore.⁴⁵

Lëvizja fanatike (*selefije*), krahas *işlāh*-ut, mund të dallohet nga Vehabizmi në faktin se kjo e fundit ka pasur për qëllim pastrimin e praktikës dhe të mendimit fetar nga të gjitha elementet e huaja të saj për t'i ruajtur myslimanët nga zemërimi hyjnor; ata iu kundërvunë të gjitha shfaqjeve sufiste të Islamit dhe u përqendruan më shumë në luftimin e *bidateve* (risive të dëmshme në fe) sesa në lëvdimin e aspekteve pozitive të reformës. Lëvizja, gjithashtu, nuk shikonte asnjë nevojë për riinterpretimin e tekstit burimor ose për *ixhtihad* për t'u përshtatur me kushtet e jetës moderne.⁴⁶

Lëvizja për *işlāh* e Abduhut dhe e Ridasë u nda më pas në dy degë, njëra prej të cilave anoi drejt modernizmit (*el-ḥadātheh*) dhe tjetra drejt ringjalljes së precedentit të kaluar (*el-selefijeh el-ihjāi'jeh*). E para është e lidhur kryesisht me mendimet e dijetarëve të shek. XX Kassim Amin, Lutfi Es-Sejid dhe Husejn Hejkel, ndërsa e dyta kryesisht me Abduhun dhe me Rashid Ridanë. Mbeti edhe një shkollë mendimi centriste e *işlāh*-ut që u shpërfaq kryesisht në veprat e Mustafa El-Maragiut, Ali Abdurazikut, Mahmud Sheltutit, Abdullah Darrazit e të tjerëve.⁴⁷

45 Cf./Krahaso, Asad Abu Khalil, "Revival and Renewal", editoi John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (OUP, 1995), f. 432.

46 Po aty.

47 Krahaso, Al-Haaxh Ibrahim, "El-Texhdid: Min El-Naş", f. 106.

Gjithsesi, *selefizmi*, që rrjedh nga fjala *selef*, “të parët e devotshëm”, nganjëherë është shtrembëruar dhe është shfrytëzuar, për shembull, nga terroristët e El-Kaedës. Një cilësim i tillë nuk duhet të nënkuptojë, siç ka vëzhguar me të drejtë Nasar Meer, se *selefistët* janë në ndonjë mënyrë të lidhur me terrorizmin apo që kanë të ngjarë të jenë terroristë ose ekstremistë. Vetëm një kuptim i shtrembëruar i fjalës *selef* mund të zbatohet në atë kontekst. Sigurisht që terroristët duhet të gjykohen nga sjellja dhe veprimet e tyre, pavarësisht lidhjes, qoftë kjo e vërtetë apo e hamendësuar, me ndonjë lëvizje të veçantë.⁴⁸

Rinovimi dhe reformimi u bënë më tërheqës pas rënies së Kalifatit Osman në vitin 1924. Disa reformistë, të tillë si El-Afgani dhe El-Keuakibi, e lidhën rinovimin në fe me reformën e madhe politike. Për shembull, ka një miratim në rritje mbi integrimin e parimit kuranor të *shūrā*-së (këshillim) në qeverisje dhe të llogaridhënies së saj ndaj zgjedhësve. Disa reformistë kërkuan, gjithashtu, të përmirësonin statusin e gruas në shoqëri. Muhamed Abduh dhe El-Gazali refuzuan, në parim, t’ia ngarkojnë pabarazinë e gruas Islamit, por e konsideruan atë produkt të paditurisë dhe të keqinterpretimit të teksteve burimore të Islamit.

Sejid Hussein Nasr ka përligjur përparësinë e *texhdīd*-it ndaj *işlāḥ*-ut: *texhdīd*-i ka rrënjë islame, çka i mungon *işlāḥ*-ut. Nasr është i mendimit pikërisht *texhdīd*-i është burimi i disa përgjigjeve më domethënëse islame ndaj botës moderne.⁴⁹ Janë të pamohueshme rrënjët më të forta të *texhdīd*-it në shkrimet bazë të Islamit, megjithatë, në një vëmendje më të gjerë, është e arsyeshme të thuhet se *texhdīd*-i dhe *işlāḥ*-u plotësojnë njëri-tjetrin. Duke parë në spektrin më të gjerë të doktrinave dhe të

48 Nasar Meer, “Complicating ‘Radicalism’- Counter-Terrorism and Muslim Identity in Britain,” *Arches Quarterly* (Londër: pranverë 2012) Vëll. V, f. 15.

49 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Londër: Routledge and Kegan Paul, 1987), f. 92.

parimeve të Islamit, atëherë *islāh*-u do të shfaqej, edhe në qoftë se nuk do të bazohej në tekst të qartë, si pjesë përbërëse e frymës dhe e domethënies së udhëzimeve tekstuale të Islamit. Diskursi i shek. XX mbi *texhdīd*-in, në fakt, u përshpejtua nga lëvizja *islāh* që filloi me El-Afganin dhe Abduhun.

Kërkimi i diturisë është detyrë për të gjithë myslimanët dhe myslimanet me argument në Hadith. Islami është, gjithashtu, pohues i një lidhjeje të qenësishme ndërmjet diturisë dhe veprave të mira (*‘amel ṣalīh*), urdhërimi për mirë dhe ndalimi nga e keqja, urdhërimi për të bërë drejtësi – të gjitha këto përmbliken në një të ardhme dinamike për *islāh*-un dhe *texhdīd*-in në bashkësinë myslimane. Lidhja e brendshme ndërmjet *‘ilm*-it (diturisë) dhe *islāh*-it, që është më se e theksuar në Islam, ka nënkuptuar gjithashtu se *muxheddidi* duhet të jetë edhe *‘ālim* (dijetar) me një farë mënyre. Një rinovues i ditur, padyshim që duhet të urdhërojë të drejtën dhe të hedhë poshtë të gabuarën, të rregullojë punët e njerëzve, të vendosë drejtësi mes tyre dhe të mbështesë të vërtetën kundër të pavërtetës dhe të shtypurit kundër shtypësve.

Një artikulum më i freskët i nocionit më të gjerë të “*texhdīd*-it krahas *islāh*-ut” në kontekstin e tij bashkëkohor, ndoshta, gjendet në Deklaratën e Mekës (dhjetor 2005) në Samitin e Organizatës së Konferencës (sot Bashkëpunimit) Islamike të kryetarëve të shteteve si më poshtë:

Të gjitha qeveritë dhe popujt e umetit janë të njëzëshëm në bindjen e tyre se reforma dhe zhvillimi janë përparësi, në të cilat duhet të drejtohen të gjitha përpjekjet brenda një sistemi që është brumosur në strukturën tonë shoqërore islame. Në të njëjtën kohë, kjo strukturë ka nevojë të qëndrojë në harmoni me arritjet e qytetërimit njerëzor dhe të rrënjosura në parimet e këshillimit, të drejtësisë dhe të barazisë, në rrugën e saj për të përmbushur qeverisje të mirë, për të zgjeruar pjesëmarrjen politike, për të vendosur sundimin e ligjit, për të mbrojtur të drejtat e njeriut, për të zbatuar drejtësinë shoqërore,

transparencën dhe llogaridhënien, për të luftuar korrupsionin dhe për të ngritur institucionet e shoqërisë civile.⁵⁰

Murteđa Mutahhari (ndërroi jetë në vitin 1981), një ndër filozofët dhe teologët kryesorë shiitë, në librin e tij “*El-Ishkālījeh el-Işlāhījeh ue Texhdīd El-Fīkr El-Islāmī*” (Vështirësitë në reformimin dhe në rinovimin e mendimit islam) ka folur gjerësisht mbi *texhdīd*-in. Për të, *texhdīd*-i ose ringjallja e Islamit nuk do të thotë ringjallje ose rinovim të vetë fesë duke ndryshuar rregullat dhe direktivat e saj ose shfuqizimin e mësimave të saj. Për më tepër, ajo që nënkuptohet është rinovimi i aktit të menduarit për fenë, që çon në një gjallërim të shpirtit të ndjekësit dhe që ndikon më pas në drejtimin e veprimtarisë së tij. Me fjalë të tjera, janë vetë njerëzit dhe mënyra e tyre të menduarit që po rinovohen dhe jo Islami si i tillë.⁵¹

Perceptimi i Mutahharit për rinovimin, në thelb, nënvizohet nga interpretimi në kohë që çon në veprim: një tekst mund të kuptohet në disa mënyra dhe këshillohet një qasje e re ndaj *texhdīd*-it nën dritën e zhvillimeve. Kjo mund të çojë edhe në zhveshjen e fesë nga shtesat, të cilat janë një mbeturinë e përvojës së rreme dhe që e ka mbingarkuar dhe dobësuar atë.⁵²

Ky artikulum i *texhdīd*-it, mund të mendojë dikush, shkon shumë afër atij të El-Karadavit dhe të shumë mendimtarëve të tjerë sunnitë. Për tepër, ashtu si homologët e tij sunnitë, edhe ai vë theksin mbi ndarjen e qartë ndërmjet parimeve të ndryshueshme dhe të pandryshueshme të Islamit (*mutegajirāt* dhe *theuābit*), duke thënë se të dytat nuk janë të hapura për rinovim dhe *texhdīd*. Ai propozon më tej një shkrirje ndërmjet racionalitetit, emocionit dhe *ixhtihad*-it, që thith nga burimet

50 “Makkah al-Mukarramah Declaration,” *Third Extraordinary Session of the Islamic Summit Conference* (5-7 Dhu El- Ki'dah 1426/7-8 dhjetor 2005), f. 3.

51 Murteđa Mutahhari, *Reformation and Renewal of Islamic Thought*, përkthet nga turqishtja Muhammad Zamin & Zaynab Alayyan, edituar nga Khanjar Hamiyyah (Londër: MIU Press, 2013), f. 90.

52 Po aty, f. 91.

e racionalizmit (*‘akl*) dhe të moderimit (*uasaṭijeh*). Muttahari ishte i bindur se dituria nuk prodhon veprim në qoftë se asaj i mungon motivimi. Në këtë pjesë, mendimet e tij përpiqen të integrojnë disa nga postulatet juridike shiite mbi *akl*-in (logjikën/racionalitetin) në qasjet e tij ndaj *texhdīd*-it.⁵³

Tjetërkund, Mutahhari e zgjeron sferën e *texhdīd*-it kur shkruan se *texhdīd*-i nuk është i kufizuar vetëm në fe, por zgjerohet edhe në filozofi e shkencë, duke shtuar se përfshirja e qëndrimit filozofik në *texhdīd* ndihmon ta informojë atë për qëndrimin tonë ndaj gjërave, si i vështrojmë ne gjërat që na rrethojnë dhe si ndikojnë ato në qëndrimin tonë të përgjithshëm. Shkenca është në gjendje të sigurojë njohuri të dobishme në lidhje me funksionimin e gjërave, ndërsa feja jep ndihmesë në aftësinë tonë për të sjellë shpresë dhe motivim, si dhe për t’iu dhënë përsosuri dhe shenjtëri qëllimeve të njeriut.⁵⁴

Ringjallja islame, modernizmi dhe *texhdīd*-i

Shprehje të tilla si “modernizëm islam”, “ringjallje islame” dhe “reformë islame” janë të ngulitura në nocionet e *işlāḥ*-ut dhe të *texhdīd*-it, siç u përmend edhe më parë, të cilat i njihen El-Afganit, Abduhut dhe Ridasë. Në veprat e këtyre dhe të mendimtarëve të tjerë, modernizmi islam kërkoi të pajtonte vlerat moderne, të tilla si kushtetutshmëria, hetimi shkencor, metodat moderne të arsimimit, të drejtat e gruas, ringjallja kulturore etj. me doktrinat dhe parimet e Islamit. Ringjallja islame e fundit të shekullit XX ka ndikuar në forcimin e afritë së *texhdīd*-it me direktivat e shkrimeve burimore të Islamit. Vepra embrionale e Muhamed Ikbalit, “*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*” (Ristrukturimi i mendimit fetar në Islam), u përkthye në arabisht nga Abbas Mahmud El-Akkad në vitin 1955 dhe vepra

53 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, f. 114.

54 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, f. 112-113.

e Abdul-Muteaal Es-Saidit "*El-Muxhahidūne fī el-Islām min el-Karn el-Euel ilā el-Karn el-Rābi' 'Asher*" (Përpjekësit në Islam nga shekulli I deri në shekullin XIV) në të njëjtin vit. Që të dy u zgjeruan në shtrirjen dhe hapësirën që sigurojnë vetë burimet e Islamit për rigjallërim dhe rinovim. Vepra me titull, "*Et-Texhdīd fī El-Dīn*" (Rinovimi në Fe), Amin El-Khuli, fillimisht e botuar si artikull dhe më vonë si libër, gjithashtu, është thelluar në të njëjtat tema.

Është me interes të përmendim se libri i mëparshëm i Es-Saidit, botuar në fillim të viteve pesëdhjetë, "*Tārīkh el-Iṣlāḥ fī El-Az'har*" (Historia e reformës në Ez'her), është përqendruar më shumë mbi konceptin e *iṣlāḥ*-ut duke ndërmarrë në të njëjtën kohë një thirrje për një reformë revolucionare (*El-Muṣliḥ El-Thā'ir*), por ishte krejt pothuajse i heshtur në lidhje me *texhdīd*-in, që më vonë do të kthehej në temën qendrore të librit të tij të mëpasëm në vitin 1955.⁵⁵ Arsyeja kryesore për këtë ndryshim të fokusit ishte, së pari, se modernizmi perëndimor kishte filluar të depërtonte dhe të ngatërronte *iṣlāḥ*-in me rrymat e mendimit që nuk gëzonin besueshmërinë islame dhe, së dyti, se përhapja e nacionalizmit dhe e ideologjive shekullare gjatë periudhës post-kolonialiste, e cila qëndronte kryesisht në moto politike. Kësaj i shtohen edhe thyerja e arabëve nga Izraeli dhe përleshjet që vijuan pas kësaj ndërmjet lëvizjeve islame dhe qeverive në pushtet në shumë vende myslimane. Mbizotëronte një klimë krize dhe *iṣlāḥ*-u filloi t'i lërë rrugë *texhdīd*-it, kryesisht për shkak të bazave më të forta në tekstet burimore islame që ka ky i fundit.

Fazlur-Rahmani (ndërroi jetë në vitin 1988) e lëvdonte Abduhun për shkak të njohjes prej tij të nevojës për reformë, pikërisht ashtu siç lavdëronte edhe Hasan El-Benanë (ndërroi jetë në vitin 1949) dhe Ebu A'la Meududin (ndërroi jetë në vitin 1979) për kundërshtimin e teprimeve të modernizmit

55 Al-Haaxh Ibrahim, "El-Texhdīd: Min El-Naş", *El-Texhdīd*, f. 109.

islam dhe mbrojtjes së Islamit kundrejt shekullarizmit. Por, në të njëjtën kohë, ai edhe i kritikonte ata, pasi, sipas tij, ata nuk kishin një “metodikë” dhe për natyrën *ad hoc* të zgjidhjeve që ata propozonin për çështjet madhore. Fazlur-Rahmani, më pas, u përpoq të shtjellonte një metodologji të re islame, pasi ai besonte se metodat tradicionale kishin dështuar ta sillnin mendimin islam në strukturën intelektuale të epokës moderne. Ai e përqendroi vëmendjen te Kurani dhe veçanërisht në metodologjinë e drejtë të interpretimeve të tij. Misioni i Fazlur-Rahmanit mund të përmblihet si një përpjekje për të rigjetur vrullin moral të Kuranit për të shprehur një etikë me në qendër Kuranin; pasi pa pasur një sistem etik të shprehur qartë, vështirë se mundet dikush t’i bëjë drejtësi Islamit.⁵⁶

Fazlur-Rahmani kritikoi “qasjen atomike” të dijes tradicionale. Po kështu, metodologjisë së juristëve u kishte munguar në mënyrë sistematike një teori e gjerë social-etike që ai mendonte se duhet të nënvizojë legjislacioni. Pa dyshim që juristët, në kërkimin e tyre për të zhvilluar një sistem shumë të strukturuar ligjor, lanë jashtë elasticitetin që mund të kishte qenë rrjedhim i një teorie të tillë.⁵⁷ Fazlur-Rahmani parashtroi se si udhëzimi kuranor ishte i lidhur ngushtë me jetën fetare, politike, ekonomike dhe kulturore të popullit të Hixhazit dhe më gjerë, me popullin e Arabisë. Gjithsesi, kjo lidhje e ngushtë u prish më vonë nga mosmarrëveshjet e gjata të teologjisë dhe të legjislacionit islam, duke krijuar një hendek gjithnjë e më të gjerë. Zbulesa Hyjnore erdhi për t’u parë si historike dhe e jashtëzakonshme përtej kapacitetit njerëzor. Shkaqet dhe rrethanat e shpalljeve hyjnore (*esbāb en-nuzūl*), të cilat kanë luajtur një rol jetësor në interpretimin e disa teksteve të posaçme, u marginalizuan dhe lidhja ndërmjet *tefsirit* (interpretimit

56 Abdullah Saeed, “Fazlur Rahman: A framework for interpreting the ethicolegal content of the Qur’an”, editoi, Taxhi-Farouki, *Modern Muslim intellectuals and the Qur’an* (Londër: OUP and the Institute of Ismaili Studies, 2004), f. 42-43.

57 Po aty, f. 44.

të Kuranit), *fikhut* (legjislacionit dhe juridiksionit), teologjisë dhe jetës reale të myslimanëve, u dobësua edhe më shumë.⁵⁸ Është e jashtëzakonshme të theksohet, gjithashtu, se shkrimet myslimane mbi etikën u zhvilluan kryesisht jashtë strukturës së Sheriatit dhe qenë të mbështetura qartësisht vetëm në burimet greke dhe persiane.⁵⁹

Në shkrimet e tij mbi *texhdīd*-in në *fikh* (jurisprudencë), Xhemaleidin Atijeh ngriti një numër çështjesh që kishin nevojë për rishikim dhe rinovim të *fikh*-ut në shumë sfera. Duke filluar me çështjet e adhurimit (*ibadat*), Atijah vuri në dukje se është përqendruar shumë vëmendje në kryerjen e adhurimeve në kurriz të përbërësit shpirtëror të *ibadeteve*. Ndërkohë që psikologët kanë folur për shumë përfitime psikologjike dhe efekte të ndërtimit të karakterit të faljes dhe të agjërimit, kjo mungon plotësisht në *fikh*. Për sa i përket martesës, Kurani e përshkruan atë si “dashuri dhe mëshirë – *meudeddeh ue rahmeh*”, gjë që juristët e *fikh*-ut e kanë reduktuar në kontratë pronësie (*‘akd et-temlik*), duke shënuar një largim tërësor nga fryma origjinale e Kuranit dhe mesazhet e tij më të gjera mbi dinjitetin njerëzor (*kerāme*h), drejtësinë dhe trajtimin me mirësi (*el-‘adl uel-ihsān*).⁶⁰ Edhe te veprat e adhurimit, edhe te kontratat, theksi vendoset mbi formalitetet, bazat dhe kushtet (*erkān ue shurūt*), mbi formulime shumë të strukturuar që shpesh bëjnë kompromis në kurriz të thelbit dhe të shpirtit të çështjes dhe priren t’u bëjnë jehonë vlerave të shoqërisë mesjetare.⁶¹ Por përsëri, Islami është fe e njëshmërisë (*teuhīd*), ndërsa ndikimi ndarës i shkollave juridike (të *fikh*-ut), apo i *medh-hebeve*, mbi unitetin mysliman ose është tepruar, ose është keqkuptuar. Shkollat juridike kanë qenë një tregues

58 Po aty, f. 48.

59 Po aty, f. 52.

60 Xhemaleidin Atijeh dhe Vehbeh El-Zuhaili, *Texhdīd El-Fikh El-Islāmī* (Bejrut, Dār El-Fikr, 1422/2002), f. 31-32.

61 Po aty, f. 35.

i lirisë së kërkimit studimor dhe i *ixhtihad*-it, por që e humbi përqendrimin dhe u kthye në instrument të fanatizmit dhe të mungesës së unitetit ndërmjet myslimanëve. Në një mënyrë të ngjashme, shkenca e *fikh*-ut në epokën e *taklīd*-it u përqendrua në hollësi dhe ndërmori një qasje atomiste ndaj legjislacionit në kurriz të zhvillimit të ideve të përgjithshme dhe të udhëzimeve gjithëpërfshirëse. Për më tepër, ekziston njëfarë shkëputjeje ndërmjet *fikh*-ut, besimit, normave etike të Islamit dhe mënyrës se si të gjitha këto duhet të lidhen me qeverisjen.⁶²

Me një notë të lehtë, Atijeh rrëfen çfarë ai kishte dëgjuar nga El-Karadavi, që kur kishte qenë i ri në vitet e tij të hershme në Egjipt, kishte ndjekur mësimet e Ramazanit në xhaminë e tij të lagjes pas faljes së namazit të akshamit deri në namazin e jaciesë. Mësimet kishin qemë mbi abdesin dhe pastërtinë. Pastaj, El-Karadavi kishte shtuar me humor se “të tridhjetë netët, nuk dolëm nga ajo temë e vetme”. Krahasonjeni këtë me qasjen që pati Profeti Muhamed (a.s.) kur një beduin shkoi tek ai dhe e pyeti si të falej; Profeti (a.s.) thjesht i tha: “Falu ashtu siç më sheh mua të falem”.⁶³

Në librin e tij “*El-Fikh el-Islāmi fi Ṭarīk et-Texhdīd*” (Fik’hu islam në rrugën e rinovimit),⁶⁴ Muhamed Salim El-Aua flet për stagnacionin e *fikh*-ut për shkak të kapjes për një kohë të gjatë pas *taklīd*-it dhe ngre një numër çështjesh që po presin për përgjigje inovative. Ai vëren, gjithashtu, se juridiksioni politik (*el fikh es-sijāsī* gjithashtu edhe *es-sijāseh esh-sher’ijah*) ka dështuar të integrojë parimet kuranore të *shūrā*-së (këshillimit) dhe të llogaridhënies. El-Aua mbron mendimin se kufizimi i mandatit të qëndrimit në detyrë të kryetarit të shtetit nuk është më një opsion, por një nevojë dhe se në shumë fusha të tjera, *fikh*-u duhet të zhvillohet nëpërmjet një *ixhtihad*-i (përprjekjeje)

62 Po aty, f. 35.

63 Po aty, f. 46.

64 Muhammad Salim El-Aua, *El-Fikh El-Islāmī fi Ṭarīk El-Texhdīd*, botimi i dytë (Kajro: El-Mekteb El-Islāmī, 1998), f. 119, 272.

gjithëpërfshirëse: për të siguruar përgjigje të përshtatshme ndaj çështjeve të qytetarisë, të lirisë së organizimit, të partive politike në kontekstin e shtetit komb dhe të marrëdhënieve paqësore me shtetet e tjera. Përveç këtyre, edhe e drejta e grave për të marrë pjesë në jetën politike të komunitetit, e drejta e saj për të qenë gjyqtare dhe dëshmitare dhe barazia absolute në të drejtën e saj për jetën, siç është zgjeruar në disa vepra skollastike, kanë qenë qartësisht diskriminuese – duke iu referuar, për shembull *dijeh* ose parave të shpagimit të gjakut. Pyetje të ngjashme ngrihen mbi barazinë në lidhje me të drejtat themelore të jomyslimanëve dhe të formulimeve të *fikh*-ut për imponimin e taksës mbi jomyslimanët (*xhizjeh*), qëndrimi i Islamit mbi artin dhe muzikën, si edhe mbi penalitetet në lidhje me femohimin, ligji i dëshmimeve, veçanërisht i metodave të provimit të dëshmimeve, të cilat kanë nevojë të sillen në linjë me metodat moderne dhe me mjetet më të besueshme shkencore për vërtetimin e fakteve.

Salim El-Aua e filloi librin e lartpërmendur me një përmbledhje të librit të Xhemal El-Benasë, të titulluar “*Naḥue Fikhin Xhedīd*” (Drejt një fik’hu të ri), dhe zbulon të përbashkëta në qasjet përkatëse ndaj disa aspekteve sfiduese të rinovimit të *fikh*-ut. Megjithatë, El-Aua komenton mbi një pikë ndryshimi ndërmjet qasjes së tij vetjake dhe qasjes së El-Benasë: ndërsa El-Bena duket se largohet nga metodologjitë e konsoliduara mbi rinovimin dhe reformimin, El-Aua mendon se shumica e çështjeve mund të shtjellohen nëpërmjet metodologjive të pranuar islame të *ixhtihad*-it.⁶⁵

Ajo që u tha më lart, paraqet një listë mjaft të gjatë çështjesh që përfshijnë një dozë të shëndetshme vetëkritikuese mes studiuesve myslimanë – dikush mund ta quajë këtë zanafillën e rinovimit dhe të *texhdīd*-it. Është bërë pak përparim në shumë prej këtyre çështjeve nëpërmjet legjislacionit dhe erudicionit të reformës së ligjit të familjes të shek. XX, edhe pse përparimi

65 Po aty, f. 20-22.

është i pabarabartë në vende të ndryshme dhe, në përgjithësi, ka qenë eklektik. Shumë nga autorët që unë kam shqyrtuar, jo vetëm që kanë parashtruar pyetje dhe kanë ngritur çështje, por edhe i kanë shtjelluar ato dhe kanë rrahur mendime mbi zgjidhjet e mundshme të ardhshme. Hapësira nuk lejon që të jepen hollësi, por në raste të tjera, unë jam përpjekur të paraqes një tablo më të plotë të masave të reformimit të legjislacionit islam të shek. XX nëpërmjet një legjislacioni statutor, doktrine juridike dhe pune kërkimore.⁶⁶ “Rigjallërimi Islam” i shek. XX dëshmoi aspekte të ringjalljes që përfshiu edhe ringjalljen e llojit *selefi*, edhe atë të reformës moderne nëpërmjet legjislacionit statutor. Megjithatë, një fushë që nuk njohu përmirësim të prekshëm, të mbështetur në *texhdid*, ka qenë legjislacioni kushtetues dhe qeverisja. Por edhe këtu, Pranvera Arabe e vitit 2011 dhe rrjedhojat e saj ka qenë pa dyshim pohuese e një kërkesë publike për llogaridhënien dhe qeverisjen e mirë, ku mendimi novator islam, demokracia dhe të drejtat e njeriut mund të bashkohen dhe të çojnë në ndryshime të dobishme. Kjo mund të kishte shënuar një drejtim tjetër ndaj importimit pa kriter të ligjeve dhe të kushtetutave perëndimore, të cilat kishin dështuar më herët të përcillnin ndryshimet e shumëpritura të konstitucionalizmit, të demokracisë dhe të sundimit të ligjit në botën myslimane. Prapëseprapë, sa i përket këtij shkrimi, Pranvera Arabe, po kështu, nuk prodhoi rezultatet e dëshiruara falë diktatorëve të palëkundur, të cilët iu kundërvunë popujve të tyre vetëm për të penguar dëshirat e tyre legjitime.

Rëndësia e *makāşid*

Interesi i ripërtërirë mbi *makāşid esh-sherī’ah*, objektivat më të larta të legjislacionit islam, i parë në mendimin dhe erudicionin

⁶⁶ Mohammad Hashim Kamali: *Shari’ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), Kapitulli 12, Adaptation and Reform, f. 246-262.

islam të dhjetëvjeçarëve të fundit, ka qenë një përgjigje e pjesshme ndaj ngjyrymeve tekstualiste të metodologjive skolastike të interpretimit dhe të *ixhtihad*-it. *Makāṣid* është bërë tashmë një term i pranuar reference dhe kriter i një ideje dhe nisme reformiste. Sa herë që *texhdīd*-i paraqet një nismë, plan apo qëllim që mund të përmblihet nën pesë *makāṣid*-et themelore (d.m.th. *ḍarūrijāt*),⁶⁷ atëherë ka shumë gjasa që autenticitetit i tij të verifikohet në atë kontekst. Megjithatë, në rastin kur një shembull *texhdīd*-i nuk mund të lidhet me asnjë nga *makāṣid*-et (objektivat e Sheriatit) e pranuar, atëherë parashtrohet se dikush zbaton një testim negativ, që do të thotë se *texhdīd*-i është i vlefshëm nëse ai nuk i kundërvihet asnjë norme dhe parimi të pandryshueshëm islam. Në këtë rast, nuk është nevoja që dikush të sjellë argument pohues nga burimet islame për të provuar pranueshmërinë e *texhdīd*-it. Zbatimi i *texhdīd*-it mbi dogmat dhe shtyllat themelore (*erkān*) të Islamit është, me sa duket, i kufizuar. Por, përderisa *texhdīd*-i mund të përfshihet në probleme jashtë kësaj sfere dhe në çështje që u përkasin marrëdhënieve ndërnjerëzore (*mu‘amelāt*) me më shumë lakueshmëri, atëherë nuk është e vështirë të shihet lidhja e tij me shqetësimet e modernitetit dhe të rinovimit qytetërues.

Lidhja e *makāṣid*-eve me *texhdīd*-in mund të përfytyrohet në lidhje me zhvillimin ekonomik, i cili nuk është një koncept juridik, as edhe një koncept i dukshëm fetar, por megjithatë, luftimi i varfërisë nëpërmjet zhvillimit ekonomik dhe realizimi i shpërndarjes në mënyrë të drejtë i pasurisë janë aspekte të rëndësishme edhe të *makāṣid*-eve, edhe të *texhdīd*-it. Imamët El-Gazali dhe Esh-Shatibi kanë pohuar se mendimi islam duhet

67 Pesë *makāṣid*-et thelbësore janë: mbrojtja e jetës, e fesë, e intelektit njerëzor, e pasurisë dhe e familjes. Një pikë e gjashtë, që i shtohet kësaj liste, është dinjiteti vetjak ose nderi. Shih për hollësi të mëtejshme mbi *makāṣid*-et, M. H. Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: One World Publications, 2008), kapitulli 6, f. 123-140.

të shqetësohet për objektivat më të gjera të fesë sonë dhe jo vetëm për aspektet e ndalesave apo vetëm për interpretimet e fjalëpërfjalshme.⁶⁸ Ky vështrim mund të arrihet në mënyrën më të mirë duke tërhequr vëmendjen te *makāsid*-et që janë plotësisht të orientuara drejt qëllimit, me hapësirë më të gjerë dhe në gjendje për t'u ngritur mbi hollësitë që nganjëherë mund të shkojnë në drejtime të ndryshme dhe kanë nevojë të bëhen koherente nën dritën e *makāsid*-eve.

Parë nga një këndvështrim tjetër, vetë *makāsid*-et mund të zhvillohen nëpërmjet *texhdīd*-it. Disa anë të *makāsid*-eve që kanë mbetur të pazhvilluara, mund të zhvillohen në këtë mënyrë nëpërmjet një pune kërkimore të orientuar drejt *texhdīd*-it. Kjo mund të thuhet për rolin e racionale (*el-akl*) për dallimin e *makāsid*-eve dhe nëse mund të zgjerohet ose jo hapësira e renditjes konvencionale të *mekāsid*-eve themelore ose *darūrijāt*-eve (nevojat, domosdoshmëritë) për të përfshirë vlera dhe objektiva të tjera që mbështeten qartë në tekstet burimore islame. Në një linjë të ngjashme, mundet që edhe dy kategori të tjera të *makāsid*-eve, përkatësisht plotësueset e nevojave (*hāxhiyāt*) dhe përmirësimet (*taḥsīniyāt*), mund të kenë nevojë për tregues më të mirë dhe për përpunime metodologjike për të minimizuar arbitraritetin në identifikimin e tyre. Autori në fjalë e ka diskutuar gjetkë këtë temë në hollësi më të plota,⁶⁹ por këtu mjafton të thuhet se një aspekt i rëndësishëm i lidhjes së *texhdīd*-it me *makāsid*-et do të ishte që të farkëtohej një lidhje më e ngushtë ndërmjet urdhërimeve të teksteve burimore islame (*nuṣūs*) dhe qëllimit që ato shprehin, ose *makāsid*-et,

68 Po aty, f. 40-41.

69 Krahaso, Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), kapitulli 6 mbi "History and Methodology of Maqasid". Shih gjithashtu nga i njëjti autor, *Maqasid, Ijtihad and Civilisational Renewal* (London & Kuala Lumpur: IIIT and IAIS Malaysia, 2012). Një vepër tjetër e dobishme për t'u konsultuar do të ishte edhe ajo e Ali Xhumasë me titull "Texhdīd Uṣūl El-Fikh," në Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdīd El-Fikr El-Islāmī*, f. 357.

pastaj, që këtej, të saktësohet përmasa e lidhur me *texhdīd*-in. Atëherë nuk është më e mjaftueshme për të nxjerrë një *hukm* (gjykim) të Sheriatit nga një tekst në veçim të plotë dhe të shpërfillet qëllimi dhe objektivi i tij, apo në të vërtetë, se si ai *hukm* i posaçëm mund të ofrojë një udhëheqje në një drejtim të lidhur me *texhdīd*-in për umetin e shekullit të pesëmbëdhjetë (*hixhri*)/ njëzetënjëtë.⁷⁰

Një kritikë *texhdīd*-it

Klima e krizës që sundoi botën post-koloniale myslimane, filloi të gërryjejë edhe *texhdīd*-in. Opinioni publik u bë gjithnjë e më kritik ndaj lëvizjeve të *texhdīd*-it në Turqi, për shembull, që përjetoi rënien e Kalifatit Osman dhe lindjen e grupeve të diskutueshme *texhdīd-işlāh*, si ai i Ataturkut me notat e tij të theksuara perëndimore dhe shekullare – që Rashid Rida do ta quante më vonë *texhdīd* imitues, të infektuar nga modelet perëndimore. *Texhdīd*-i nuk shihej më si i mbështetur në hadithin profetik, por në modernen perëndimore dhe për pasojë, me autenticitet të dyshimtë. Madje disa fillan ta barazojnë *texhdīd*-in me shekullarizmin, ndërsa disa të tjerë me risitë e rrezikshme (*bidat*) nën maskën e Islamit.⁷¹

Zhvillimet e shek. XX në predikimin e *texhdīd*-it mund të përmbledhen në katër pika, si më poshtë:

1. *Texhdīd*-i i orientuar me precedent, që kërkonte kryesisht t'i shtjellonte çështjet e reja nëpërmjet *ixhtiḥad*-it. Ithtarët e këtij qëndrimi e lidhnin *texhdīd*-in me precedente të mëparshme, çka ka qenë një përbërës i rëndësishëm edhe për lëvizjen *selefije*.

70 Krahaso, Isam al-Bashir, "Et-*Texhdīd* fī El-Fikr El-Islāmī," Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdīd El-Fikr El-Islāmī*, f. 94.

71 Po aty, f. 111-112.

Këtu, precedenti kuptohet jo vetëm që të konsistojë në citime dhe në tekste burimore, por i mbështetur edhe në shkollat juridike, te dijetarët e shquar dhe tek imamët e mëparshëm, që e sollën atë afër me imitimin dhe *taklīd*-in, përveç faktit që ithtarët e kësaj rryme mbetën të hapur ndaj *ixhtihad*-it edhe pse një *ixhtihad*-i të kufizuar dhe të mirë-rregulluar. Këtë rrymë mendimi e shpërfaqën Rashid Rida, Said Ramadan El-Buti dhe Mahmud Et-Tahhan.⁷²

2. Përkrahja e *ixhtihad*-it të hapur (*el-ixhtihad el-meftūh*) që lexonte shkrimet burimore dhe racionalitetin krah për krah. Këtë rrymë e manifestuan Muhamed Ikbāl, Abdul-Muteal Es-Saidi, Amin El-Khuli dhe Jusuf El-Karadavi në thirrjen e tyre për liberalizimin e mendimit islam, për mbrojtjen e Sheriatit dhe për *ixhtihad* krah për krah me realitetet dhe zhvillimet moderne.
3. Islamizimi i dijes (*islāmijet el-ma'rifeh*) dhe lëvizja reformuese epistemologjike, e cila kërkonte t'i qasej krizës së qytetërimit (*ezmet el-ḥadārah*) nëpërmjet një ndryshimi dhe reforme metodologjike. Kjo rrymë mendimi është shprehur nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam me qendër në Virxhinia që me zanafillën e tij në vitin 1981. Instituti dhe themeluesit e tij janë kritikë ndaj mendimit *taklīdi*, nga njëra anë, dhe vështrimin e sfidave të mendimit modern nëpërmjet lenteve të doktrinaeve perëndimore, nga ana tjetër. Për ithtarët e kësaj rryme, *texhdīd* do të thotë reformim i metodologjive të mendimit (*iṣlāḥ menāhixh el-fīkr*), që konsiston në dy lexime: në leximin e tekstit burimor (*kirā'et en-naṣ*) dhe në leximin e realitetit ekzistencial (*kirā'et el-keun*) krah për krah, nën dritën e vlerave

72 Po aty, f. 113-114.

islame. Përqendrimi është dukshëm te mjetet dhe metodologjitë më fort sesa tek tema dhe përmbajtja. Këtë rrymë mendimi e kanë mbështetur Abdul-Hamid Abu Sulejmani, Taha Xhabir El-Aluani, Imadedin Khalili, Muhamed Kemal Hasan e të tjerë.⁷³

4. *Texhdīd* krahas globalizimit, që propozon një të kuptuar më të gjerë të *texhdīd*-it, i cili nuk është i lidhur me asnjë metodologji ose strukturë të caktuar, por kërkon t'u qaset sfidave të modernitetit në vetë kontekstin e tyre. Globalizimi e ka përballur botën myslimane me sfidat e përmasave qytetëruese dhe që këtej, përpjekjet për rinovim dhe *texhdīd* duhet të marrin parasysh, në përputhje me rrethanat, natyrën e sfidës dhe të përmbledhin hapësirën dhe përmasat e saj më të gjera. Ndër ithtarët e kësaj teorie përfshihen Muhamed Abid El-Xhabiri, Abul-Kasim Haxh Ahmed, Abdurrahman El-Keuakibi, Muhamed Et-Talbi dhe të tjerë, të cilët pohojnë se lëvizjet e *texhdīd*-it në të kaluarën kanë dështuar të ngrenë objektivat e tyre kryesisht për arsye të qasjeve eklektike ndaj çështjeve metodologjike, trashëgimisë së kaluar dhe zhvillimeve bashkëkohore, të cilat e lexojnë realitetin modern nëpërmjet lenteve kryesisht fetare dhe të trashëgimisë së të shkuarës.

Lëvizjet myslimane reformiste, sipas Malik Bennabit (ndërroi jetë në vitin 1973), kanë vuajtur nga një planifikim i dobët dhe nga mungesa e orientimit. Pasoja ka qenë një konfuzion i dy shkollave të mendimit: përkatësisht modernistëve dhe reformistëve. E para e humbi rrugën e saj, ndërkohë që po

73 Abdul Hamid Abu Sulejman, *Ezmet El-'Akl El-Muslim*, botimi i tretë (Virginia: Al-Ma'hed El-'Ālemī li El-Fikr El-Islāmī, 1994), f. 40; Taha Xhabir El-Aluani, *Islāh El-Fikr El-Islāmī: Medkhal ilā Nidham El-Khiṭāb El-Islāmī El-Mu'āşir*, botimi i tretë (Virginia: Al-Ma'hed El-'Ālemī li El-Fikr El-Islāmī, 1995), f. 72-73.

shkonte drejt Perëndimit duke kërkuar zgjidhje të gatshme për çështjet vendore, ndërsa e dyta mbeti e nënshtruar ndaj lavdive të shkuara, besnike ndaj *status quo*-së dhe e paaftë për të depërtuar në vetë shkaqet e sëmundjes.⁷⁴ Një vëzhgues tjetër ka vërejtur se Islami ka rënë viktimë e provincializmit dhe është reduktuar në një tërësi veprimtarish rituale që i kanë ndrydhur objektivat e tij më të gjera qytetëruese. “Fatkeqësisht, çështje të pastra joqytetëruese” kanë zënë rendin e ditës të shumë lëvizjeve të fundit të ringjalljes islame.⁷⁵ Në një konferencë të vitit 2005 të Universitetit të Kajros mbi “Dialogun e qytetërimeve – *Ḥiuār el-ḥaḍārāt*”, Tarik El-Bishri vërejtë se “*Mu’āṣarah* (Modernizmi) në përdorimin mysliman të periudhës post-koloniale në përgjithësi, është nisur nga moderniteti perëndimor dhe nga qytetërimi perëndimor. Myslimanët e kanë parë veten e tyre përmes lenteve perëndimore.” Në të njëjtin rast, një komentues tjetër, Ibrahim El-Bejumi, do të vinte në dukje se, “Ligjërimi modern ndër lëvizjet islame ka pasur në përbërjen e tij një shkallë të lartë të përafrimit dhe të krahasimit me modelin perëndimor. Lëvizjet shekullariste liberale e kanë marrë atë model për vetë programet e veprimtarive e tyre në mënyrë jokritike.”⁷⁶ Kjo ilustron në veprat e Kassim Amin, i cili promovonte barazinë gjinore nën ndikimin e ideve të Abduhut, por ai shpejt iu nënshtrua rrymave të modernitetit perëndimor, saqë kredencialet islame u lanë gjithnjë e më tepër në hije prej mendimit perëndimor.

Kritika e Murteda Matahharit ndaj *texhdid*-it nxjerr në pah dy lloje pengesash ndaj asaj që ai e ka quajtur projekti i rilindjes: të brendshme dhe të jashtme. E para, më pas, u referohet dy faktorëve, njëri prej të cilëve është institucioni fetar, i cili

74 Fawzia Barium, *Malek Bennabi, His Life and Theory of Civilisation* (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu, 1993), f. 163-164.

75 Krahaso, Maimul Ahsan Khan, *Human Rights in the Muslim World* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2003), f. 58.

76 Po aty.

ka nevojë ta shpëtojë veten nga stereotipat negativë dhe të përpiqet të jetë më i hapur për rinovimin e disa aspekteve të caktuara për sa i përket Islamit, si për shembull, liria e mendimit, barazia gjinore dhe shkenca moderne. Faktori i dytë, i cili frenon rinovimin e vërtetë, është tirania politike, e cila qartësisht nuk është e re, pasi ka qenë pjesë e përvojës myslimane për një kohë të gjatë. Në të kaluarën, tirania mbështetej te feja për ta legjitimuar vetveten duke përvetësuar padrejtësisht një lloj statusi të paracaktuar hyjnor. Në kohët moderne, tirania politike ka vepruar nën maska të ndryshme, ose në metodat e fitimit të pushtetit, ose në origjinën e pushtetit të vet dhe në përdorimin e fesë si një mjet të politikës tendencioze. Kjo tirani duhet kundërshtuar dhe e vërteta duhet të nxirret në pah për të mirën e shoqërisë. Është, gjithashtu, e nevojshme të çlirohen institucionet arsimore nga kapja e pushtetit politik.⁷⁷

Një dobësi e diskursit të *texhdīd*-it, të cilën Mutahhari me të drejtë e ka theksuar, është dobësia e brendshme e vetë *texhdīd*-it, si për shembull, mungesa e një plani dhe vizioni gjithëpërfshirës. Nganjëherë, ai përqendrohet në një aspekt në kurriz të aspekteve të tjera dhe shpesh bëhet shumë idealist. Mungesa e një metodologjie për të përkufizuar *texhdīd*-in siç duhet, ka penguar përparimin e tij.⁷⁸

Pengesat e jashtme të rinovimit janë tri: 1) kolonializmi i huaj me anë të shfrytëzimit dhe të kontrollit ekonomik dhe politik; 2) agresioni kulturor dhe moral i shoqërisë që u kundërvihet vlerave islame - veçanërisht qysh me shfaqjen e globalizmit; dhe 3) sulmet ideologjike dhe intelektuale që kanë shfityruar këndvështrimin tonë për veten dhe për botën.

77 Krahaso, Mutahhari, *Reformation and Renewal*, f. 163-164.

78 Krahaso, po aty, f. 161.

Një lutje për rinovimin teologjik

Murteda Mutahhari, të cilin ne e përmendëm më herët, ka shqyrtuar, deri në njëfarë mase, edhe hollësitë e teologjisë së *kelām*-it. Dhe ne, së pari, do të fillojmë të shqyrtojmë veprën e tij mbi këtë temë. Mutehhari flet për *kelām*-in e vjetër dhe për *kelām*-in e ri. Ai është kritik ndaj të parit për karakterin e tij dialektik dhe të largësisë së tij nga kushtet aktuale të jetës myslimane. *Kelām*-i i ri, të cilin ai e përmend, është i mbështetur në kontributet e grumbulluara kryesisht të mendimtarëve myslimanë të shek. XX si Muhamed Ikbal, Xhemaledin El-Afgani, Muhamed Abduh e të tjerë. Ky predikim i ri mbi *kelām*-in është përqendruar në *teuhîd* (njëshmërinë e Krijuesit) dhe ka të bëjë me kuptimin e plotë të fjalës me jetën e myslimanëve dhe me marrdhëniet njerëzore në përgjithësi. Paragrafi i mëposhtëm përmbledh pikëpamjet e Mutahharit mbi zhvillimet e lidhura me *kelām*-in.

Mutahhari e përkufizon *kelām*-in në përgjithësi si vijon: “*Kelām*-i (teologjia skolastike) është shfrytëzimi i fakteve duke u mbështetur në logjikën që është përdorur në fillim për të mbrojtur besimin islam ndaj heretikëve dhe besimeve të rreme, të cilat u hasën brenda shoqërisë islame.”⁷⁹

Kelām-i dialektik, fillimisht, u zhvillua dhe u përdor në shumë përballje të mirënjohura dhe kërkonte të mbronte kohezionin e Islamit. Megjithatë, gjatë zhvillimit të tij të mëvonshëm, *kelām*-i filloi të kthehej në një koleksion konceptesh logjike fetare dhe filozofike, të paraqitura në formën e parimeve bazë, pa të cilat dikush nuk mund të bëhej mysliman. Kjo praktikë filloi të marrë formë në kohën e lindjes së dallimeve politike brenda Islamit, të futjes së filozofisë greke dhe të formimit të grupimeve dhe të bindjeve fetare të ndryshme. Ai u shfrytëzua si një mjet, me anë të të cilit çdo

79 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, f. 126.

sekt pohonte legjitimitetin e vet. Sekte të ndryshme zhvilluan metoda për të mbrojtur pikëpamjet e tyre, duke shfrytëzuar njohuritë teologjike dhe filozofike të përfituara nga burime të ndryshme. Pavarësisht gjithë kësaj, *kelām*-i ia doli të ruante lidhjen e tij me bazat e besimit fetar edhe pse ai përfshiu posaçërisht disa tema filozofike. Këndvështrimi i tij kishte gjithnjë të bënte me ekzistencën dhe me cilësitë e Allahut të Gjithëfuqishëm, me paracaktimin hyjnor (*kaderin*), me zbulesën hyjnore, me profecinë, me Ditën e Gjykimit, me *imametin*, me qeverisjen dhe me tema të tjera të lidhura me to. Si pasojë monoteizmi mbeti baza për të gjitha temat e tjera, të cilat u krijuan, dhe për këtë arsye, *kelām*-i u njoh si teologjia islame.

Gjatë zhvillimit të *kelām*-it, mbeti pyetja e vetme për sa i përket natyrës së pastër teorike të interpretimeve të tij dhe si ato mund të ndikojnë mbi individin dhe mbi shoqërinë. *Kelām*-i mbështetej thellë në dialektikën dhe u zhvillua në një metodologji teorike paradoksale dhe në koncepte që vështirë se lidheshin me jetën e përditshme. Ai gjithashtu, merrej me çështje jothelbësore dhe nuk kishte më ndonjë ndikim të madh në jetën vetjake të myslimanit dhe të lidhjes së tij me Allahun e Plotfuqishëm.

Ambiguiteti i *kelām*-it në lidhje me sferën e veprimit hyjnor dhe kufijtë e veprimtarisë së njeriut kishin ndikim mbi myslimanët. Ky argument nuk mbështetej tërësisht mbi dialektikën, por më tepër mbi pyetjen e thjeshtë të lidhjes ndërmjet Zotit dhe krijesave të Tij. Pohimi se Zoti i Lartmadhëruar është Vepruesi absolut, shkoi në drejtimin e besimit në paracaktimin hyjnor, që më pas ngriti shumë pyetje në lidhje me përgjegjësinë e njeriut. Për pasojë, ata që u përfshinë në polemikë, kërkuan të sjellin çdo shfajësim të mundshëm për të mbështetur pohimin e tyre.

Rruga alternative shprehej se qendërsia e njeriut në krijimit e Zotit, i dhuron njeriut të drejtën të administrojë veprimet e

veta. Të pohuarit e përgjegjësisë së njeriut për veprimet e tij, në thelb, justifikon Sheriatin. Pohimi se Zoti është shkaku i të gjitha veprimeve është alarmues, pasi kjo do të përfshinte gjithçka që bën njeriu, qoftë e drejtë ose e gabuar, dhe për pasojë, do ta bënte të tepërt parimin e detyrimit etik.

Pasojat shoqërore dhe psikologjike të parimit të monoteizmit nuk vihen në diskutim, por megjithatë, dialektika teorike nuk ka nevojë të depërtojë në ndërgjegjen tonë të përgjithshme me qëllim që të demonstrojë pasojat jetësore të besimit. Në përgjithësi, tema të tilla nuk shkonin përtej diskutimeve mes dijetarëve dhe ndikimi i tyre si parime motivuese në ndërgjegjen shoqërore mbeti minimal. *Kelām*-i nisi si mjet për të mbrojtur besimin dhe për ta udhëzuar njerëzimin, por megjithatë, ai përfundoi duke përmbysur pothuajse gjithçka dhe ndikimi i fesë u fishk.⁸⁰

Myslimanëve iu desh të prisnin lindjen e modernitetit përpara se të arrinin një qasje të re për të përpunuar ambiguitetin me të cilin përballeshin. *Kelām*-i i ri i shek. XX, rivendos funksionin themelor të Islamit, ashtu siç është pohuar në shkrimet e shenjta. Kjo do të duhej ta çlironte njeriun dhe potencialin e tij dhe të ringjallte efikasitetin e tij në të administruarit e ritmeve të jetës, i lirë nga problemet e argumenteve të ndërlikuara dialektike. Për më tepër, praktika jetësore rigjallëron shpirtin, e motivon njeriun dhe i jep atij shpresë.

Mutahhari pohon se Muhamed Ikbali ka qenë i pari që provoi një qasje të tillë, pasi ai pa nevojën e reformimit të *kelām*-it. Në vend që vetëm të pohojë dijen absolute të Zotit, njeriu duhet të ndërtojë një marrëdhënie që siguron një motivim të brendshëm, i cili rigjallëron zemrën, duke korrur në këtë mënyrë fitore mbi mefshtësinë dhe plogështinë.⁸¹

80 Po aty, f. 127-128.

81 Mutahhari, *Reformation and Renewal*, f. 129 duke cituar Muhamed Ikbalin në veprën *Man and His Faith*, f. 26-38.

Ky vargan idesh ndikoi edhe në veprat e Malik Bennabiut, i cili shkroi në librin e tij *"Destination of the Muslim Word"* (Destinacioni i botës myslimane):

Çështja jonë nuk qëndron në vërtetimin e ekzistencës së Zotit. Në të vërtetë, ajo qëndron brenda aftësisë sonë për të ndier dhe për të përjetuar praninë e Tij, pasi Ai është burimi i gjithë jetës sonë, i fuqisë dhe i veprimit si edhe zanafilla e vullnetit, e këmbënguljes dhe e vendosmërisë.⁸²

Nuk mund të pritej që këtë ta bënte *kelām*-i tradicional, përderisa ai lëvdonte diskutimin dhe e zëvendësonte efikasitetin kulturor dhe psikologjik me idetë teorike rreth ekzistencës së Zotit. Për pasojë, mendimtarët myslimanë u prirën drejt reformimit të *kelām*-it tradicional në mënyrë të atillë që ai të mund të ndikonte jetën vetjake të myslimanëve. Megjithatë, ekzistonte edhe një faktor tjetër. Në nxitimin e madh për të modernizuar kudo, pati një ndërveprim të pashembullt ndërmjet kulturave dhe feve në botë. Çështjet më të rëndësishme kishin të bënin me përparimin dhe qytetërimin, por edhe këndvështrimet dhe zbulimet e reja ngjallën kureshtje dhe e lanë në hije besimin fetar.

Mutahhari pohon se El-Afgani bëri përpjekjen e parë për të rikrijuar perspektivën e monoteizmit, me shpresën si ai do të mund t'u përgjigjej kërkesave për përparim. Në kritikën e tij ndaj doktrinaeve ateiste, ai u përqendrua te besimi në parimin e teuhidit dhe në pikësynimin e vetëm të të gjithë krijimit – tubimin e tyre për gjykim në Ditën e Llogarisë - dhe në ndikimin e tij pozitiv mbi vlerat e njeriut dhe mbi ndjenjën e përgjegjësisë për veprimet e tij. Ai theksoi rëndësinë e këtyre dy pikave për të thënë se ato gjenerojnë vetëpërmbytje të fuqishme, të cilat frenojnë epshet e shpirtit dhe e ndalojnë atë nga të qenit shkatërrues; ato frenojnë tradhtinë dhe mashtrimin, si edhe

82 Siç është cituar nga Mutahhari në *Reformation and Renewal*, f. 128.

janë të domosdoshme për të realizuar drejtësinë. El-Afgani besonte se monoteizmi mund të ndihmonte në përparimin e qytetërimit dhe për pasojë, ai sillte lumturi dhe përsosje shpirtërore te njeriu. Me qëllim që të realizohej diçka e tillë, duhej pastruar shtrembërimi i grumbulluar gjatë viteve.⁸³

Mutahhari vazhdon rrëfimin: Muhamed Abduhu ndoqi veprën e Xhemaleidin El-Afganit dhe lartësoi vështirimin më të rëndësishëm të mendimit islam të kohës në librin e tij *"Theology of Unity"* (Teologjia e unitetit). Ai theksoi ndikimin e ndërgjegjes po aq sa edhe atë të arsyes: njeriu nuk është thjesht racional, por ai ka edhe një ndërgjegje të varësisë së tij nga Fuqia e Zotit të Lartmadhëruar dhe nga Udhëzimet e Tij se si të drejtojë sjelljet e veprimet e veta. Libri sjell shumë udhëzime për besimtarin për të ringjallur shpirtin e tij, për ta zgjuar ndërgjegjen e tij dhe për të nënshtruar shtysat e tij të ulëta.⁸⁴

Abduhu e konsideron teuhidin si një energji të çliruar, e cila fuqizon dinjitetin njerëzor dhe lirinë, përçon mesazhin se njerëzit janë krijuar të barabartë dhe se të gjithë duhet të punojnë së bashku për t'i çuar përpara këto vlera. Ashtu sikurse monoteizmi ia atribuon të gjitha besimet thelbit të nënshtrimit ndaj Zotit të Plotfuqishëm, po ashtu ai i gjen ndryshimet shoqërore tek uniteti dhe, si rrjedhim, çon në pavarësinë e vullnetit të njeriut, të ideve dhe të mendimeve të tij. Megjithatë, Abduhu pranonte se besimi islam është shtrembëruar gjatë regresit që myslimanët kanë përjetuar me kalimin e kohës. Që këtu, Islami u dobësua në përpjesëtim me dobësimin e besimtarëve.⁸⁵

Arif Ali Najid, specialist në shkencën e *kelām*-it (teologji), drejtor i Qendrës për Kërkime në Kelām dhe Media (KRM – Kelām Research and Media) me bazë në Dubai dhe ish-profesor në Institutin Papnor për Studime Arabe dhe

83 Cituar sipas Mutahhari, *Reformation and Renewal*, f. 26-27.

84 Po aty, f. 130.

85 Krahaso, po aty.

Islame (Romë), ka bërë një mbrojtje të pasionuar për një teologji të rinovuar të mëshirës. Këtu, unë po përmbledh një prezantim për konferencë që ai ka bërë në Kembrixh, botuar më pas nën titullin *"Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing"* (Ekologjia në rritje e paqes, e mëshirës dhe e bekimit). Najidi ka folur mbi stagnacionin teologjik duke thënë se *kelām*-i tashmë është bërë tepër ritualist, i politizuar, i radikalizuar dhe i kapur në rrethin vicioz të dhunës në emër të fesë. Ekziston një nevojë dhe një thirrje mbi të gjithë ne, që "të jemi në rojë vigjilente kundër keqpërdorimeve dhe gjymtimeve shtrembëruese të traditave tona. Ne të gjithë duhet të bashkohemi në dënimin e çdo mizorie, qoftë edhe kundër një krijese të vetme me shpirt prej krijesave të Zotit, pasi kjo do të ishte e barabartë me sulmin kundër gjithë njerëzimit."⁸⁶

Një *kelām* i rinovuar duhet t'i këtë rrënjët në Kuranin e Madhërishëm dhe në sunetin e Profetit Muhamed (a.s.) dhe të tregojë se mënyra më e mirë për të fituar dashurinë e Allahut është mishërimi i dashurisë, i mëshirës dhe shërbimi ndaj krijesave të Tij. *Kelām*-i i mëshirës duhet të jetë i mbështetur në traditat islame të "rinovimit (*texhdīd*-it) dhe një përpjekje prej dijetarësh (*ixhtihad*-it)."⁸⁷ Teologjitë e mira i kanë rrënjët në mënyrë autentike në traditë dhe janë të mbushura me frytet e mirësisë për njerëzimin. Teologjitë e këqija janë të lidhura në mënyrë sipërfaqësore ose të shkëputura plotësisht nga tradita dhe nuk prodhojnë asgjë përveç gjembave që lëndojnë njerëzimin.⁸⁸

Najid shqyrton shumë fragmente nga Kurani e hadithi në mbështetje të pohimit të tij. Shumë e goditur në lidhje me këtë, është pohimi i Vetë Allahut në Kuran se:

86 Arif Ali Nayed, *Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to 'A Muscat Manifesto'* (Dubai: Kalam Research & Media, 2010), f. 25.

87 Po aty, f. 18.

88 Po aty, f. 21.

Zoti juaj ia ka bërë detyrim Vetes Mëshirën. (El-En'am, 6:54)

Po kështu edhe hadithi i Profetit Muhamed (a.s.):

Allahu tregon mëshirë ndaj robërve të mëshirshëm. Ji i mëshirshëm ndaj banorëve të tokës, që të të mëshirojë Ai që është në qiell.⁸⁹

Atëherë bëhet detyrë jona për të ndërtuar mëshirën “pikërisht në qendër të ekologjive tona teologjike dhe ta bëjmë atë vetë qendrën e jetesës sonë së bashku.”⁹⁰ Më tej, shton Najid, tradita e *kelām*-it sunit (esh'ari, maturidi ose hanbeli) nuk mund të rinovohet pa përfshirjen e respektit të ndërsjellë me *kelām*-in shiit, të rinovuar (qoftë prej grupit të dymbëdhjetëshes, zejdit ose ismailit), si edhe me *kelām*-in ibadi. Po kështu, *kelām*-i sunit nuk mund të ringjallet dhe të rinovohet pa angazhimin e respektuar ndërfetar me teologjitë e sotme hebraike, të krishterë, budiste dhe hindu, pasi krijimi i Zotit është vetë burimi i realitetit tonë të larmisë pluraliste. Si rrjedhojë, asnjë teologji e rinovuar islame nuk do të lulëzojë e veçuar nga natyra e ndërlikuar e larmisë teologjike, të paracaktuar nga Allahu.⁹¹

Komunitete dhe shkolla të ndryshme, me doktrina dhe teologji të ndryshme, sigurisht që duhet të provojnë atë që ato besojnë dhe që e pohojnë si të vërtetë. Për pasojë, ato do të kenë mospajtime dhe do të debatojnë, por gjithsesi “duhet ta bëjnë këtë me përlësi e butësi” dhe myslimanët duhet të qëndrojnë

89 Muhamed Ibn Isa El-Tirmidhī, *El-Xhami' El-Saḥīḥ, Sunen El-Tirmidhī* (Beirut: Dār El-Kutub El-Ilmijeh).

90 Nayed, *Growing Ecologies of Peace*, f. 24.

91 Po aty, f.16. Në një shënim, Nayedi përmend angazhimin e tij në një projekt “bashkë-teologjizimi” me një studiues hebre, Stephen Kepnes, me një studiues të krishter, David Ford, për përgatitjen e tre librave paralelë mbi të ardhmen e teologjisë hebraike, të krishterë dhe myslimane, planifikuar për t'u botuar nga Blackwell e Oksfordit.

besnikë ndaj udhëzimit kuranor në lidhje me mirësinë, këshillën e butë dhe të arsyeshme dhe diskutimin në mënyrën më të hijshme. (En-Nahl, 16:125). Kur ndeshemi me mosmarrëveshje që janë thjesht të pazgjidhshme, atëherë le të pranohen ato si të tilla dhe t'i mbështetemi Allahut për të na treguar Udhën e Drejtë.⁹²

Ripërtëritja qytetëruese (*texhdīd ḥaḍārī*)

Si ta kuptojmë konceptin e ripërtëritjes qytetëruese në Islam, është pyeja që unë shtroj në vazhdim.

Mësimet islame përcjellin, në përgjithësi, një ndërgjegjësim dhe një vështrim të brendshëm të caktuar të vetvetes së brendshme dhe të mjedisit të jashtëm, të informuar dhe të ndriçuar ndërkohë nga një kompleks parimesh dhe nga arsyeja e shëndoshë njerëzore. Përmasa e jashtme e këtij ndërgjegjësimi është një mision qytetërues që ka të bëjë me marrëdhëniet ndërmjet individëve dhe komuniteteve njerëzore dhe më pas se si lidhen ato me vendbanimin tokësor dhe me mjedisin e jetesës. Ky është fokusi i mësimave të Islamit mbi misionin e njeriut si mëkëmbës në tokë (*istikhlāfī el-arḍ*) dhe mbi përgjegjësinë e tij për ta ndërtuar atë dhe për të krijuar një rend të drejtë shoqëror, i cili të jetë i mbështetur nga ana etike dhe të jetë i pasuruar me shpirtin e mirësisë (*iḥsān*). Mësimet islame, gjithashtu, parashtrajnë konceptet e përkujtimit (*dhikr*), të këshillës së mirë (*naṣīḥah*) dhe të luftës së pandërprerë ndaj vetvetes (*el-xhihad*) për përmirësimin e vetvetes dhe të shoqërisë në të cilën ne jetojmë, dhe më pas, sigurisht, *iṣlāḥ* dhe *texhdīd*. Përkujtimi dhe këshilla e mirë gjykohen si të nevojshme, pasi vlerat e sapopërmendura mund të bien pre e harresës dhe e shpërfilljes njerëzore. Përderisa mbartësi i *texhdīd*-it është një përkujtues i asaj që është një detyrim fetar dhe “tërheq vëmendjen për

92 Po aty, f. 19.

një vizion qytetërues të Islamit, atëherë *texhdīd*-i është një medoemos edhe fetar, edhe praktik i Islamit.”⁹³

Idea e ndërgjegjësimit të vetëdijshëm të thelbit teocentrik të mësimave të Islamit është përcjellë në Kuran si më poshtë:

Thuaj (o Profet!): ‘Kjo është rruga ime: të ftoj drejt Allahut me drituri të plotë, unë dhe çdokush që më pason mua. I përlëvduar qoftë Allahu; unë nuk jam prej idhujtarëve!’ (Jusuf, 12:108).

‘Ftesa drejt Allahut’, e shpallur nga Profeti (a.s.), është përshkruar në këtë ajet si rrjedhim i një intuete dhe bindjeje të ndërgjegjshme, e cila është e arritshme dhe e verifikueshme nën dritën e arsyes, që, gjithashtu, manifeston qasjen e Kuranit ndaj vetë fesë. Ndërgjegjësimi i vetëdijshëm duhet të nënkuptojë integrimin e një zgjimi të brendshëm të besimtarit me sjelljen e tij të jashtme dhe me rolin që ai duhet të luajë në një kërkesë të vazhdueshme për përmirësim shoqëror.

Ripërtëritja qytetëruese është e gjerë dhe gjithëpërfshirëse dhe po kështu është edhe roli i *texhdīd*-it brenda saj, i cili duhet të jetë i pasur në përmbajtje dhe shumëdimensional. *Texhdīd*-i mund të jetë i gjerë ose mund të shtjellojë vetëm ato anët të qytetërimit që kërkojnë rinovim. Siç është vërejtur më parë, *texhdīd*-i përfshin të gjithë bashkësinë myslimane dhe nuk është i kufizuar në grupe ose në zona të posaçme të saj. Po kështu, ai nuk është i kufizuar brenda një sfere të veçantë të fesë, por është përfshirës i krejt Islamit. Kësisoj, *texhdīd*-i duhet të trajtojë çështjet e devotshmërisë në adhurime dhe të aspekteve të besimit slam (‘*ibādeh* dhe ‘*akīdeh*), edhe pse jo në kuptimin thelbësor, por në kuptimin e largimit të risive të ndaluara dhe të devijimeve nga besimi islam, si edhe arritjen e niveleve më të larta të përsosurisë në integrimin e mendimit racional

93 Sheikh Abd El-Ghani Ashur, ushtruesi i detyrës së Sheikh të El-Az’harit, “Manhaxh El-Te’āmul ma’ El-Kur’ān ue El-Sunnah” në Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdīd El-Fikr El-Islāmī*, f. 636.

me thelbin e besimit dhe të adhurimit. Në qoftë se praktikat fetare janë bërë tejet rituale, deri në masën e izolimit të kuptimit dhe të frymës së tyre, atëherë duket qartë se rinovimi është i kërkuar. Në mënyrë të ngjashme, në qoftë se pasiguria në ndikimin e modernitetit dhe të shkencës shekullariste ngre pikëpyetje mbi pranueshmërinë e tyre ose dallimin e tyre nga këndvështrimi islam, atëherë *islāh*-u dhe *texhdīd*-i mund ta luajnë më së miri atë rol.⁹⁴

Texhdīd-i dhe *islāh*-u, siç është theksuar më parë, nuk janë të kufizuara brenda një segmenti të posaçëm kohor dhe mund të tentohet kurdo që vërehet neglizhencë dhe divijim nga normat e Islamit. Pa lënë të kuptohet monopolin e asnjë grupi mbi këto ide, gjithsesi është e rëndësishme të vërehet se *texhdīd*-i, *islāh*-u dhe *ixhtihad*-i në sfera dhe në çështje të posaçme ndërmerren nga ekspertë, qofshin këta individë ose organizma dhe institucione, në përputhje me thirrjen kuranore ndaj besimtarëve: "... Andaj pyetni dijetarët e Librit, nëse nuk e dini." (*En-Nahl*, 16:43). Kjo është veçanërisht aktuale dhe e lidhur me kohën tonë, kur specializimi i disiplinave është bërë i gjithëpranishëm. *Texhdīd*-i dhe *ixhtihad*-i, në lidhje me çështjet e Sheriatit, duhet të integrojnë tekstet burimore (*nusūs*) dhe dispozitat (*aḥkām*) me qëllimet e tyre të vlefshme dhe *makāsid*-et – si edhe nënkuptimet e tyre bashkëkohore, ashtu siç u vu në dukje më herët. Qytetërimi islam është mbështetur në maturinë, në përputhje me vështrimin Kuranor të *uasitijeh* (krahaso me ajetin në *suren El-Bekare* 2:143),⁹⁵ pikërisht ashtu siç është ai universal dhe gjithëpërfshirës, që e sheh gjithë njerëzimin si një vëllazëri të vetme. Qytetërimi islam është edhe evolues, i atillë

94 Krahaso me Isam al-Beshir, "Et-*Texhdīd* fī El-Fikr", në Mahmud Hamdi Zakzuk, *Texhdīd El-Fikr El-Islāmī*, f. 94.

95 Përkorja (uasitijeh) në këtë mënyrë, do të shkuraonte teprimin edhe në fetari, në moralizëm të tepruar, në praktikat sufiste e të tjera si këto. Për hollësi, shih Mohammad Hashim Kamali, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: IAIS Malaysia, 2010).

që rinovimi dhe reforma parashikohen njëkohësisht me nevojat dhe interesat (*maṣlaḥah*) bashkëkohore të njerëzve. Kjo duhet të informohet edhe nga udhëzimet kuranore mbi dhembshurinë (*raḥmeh*) dhe urtësinë (*el-ḥikmeh*). Dy përmasa të tjera të rëndësishme të këtij vështrimi janë drejtësia e paanshme dhe, siç është vënë në dukje tashmë, sjellja mirë me të tjerët (*el-'adl ue'l-iḥsān*).

Po përmbledh më poshtë përmasat e ndryshme të rinovimit qytetërues në Islam në lidhjet e tij sidomos me qytetërimet e tjera të mëdha:

1. Reagimi me atë që është më e mirë. Kjo mbështetet në ajetin kuranor që “nuk barazohet e mira me të keqen! Të keqen ktheje me të mirë e atëherë armiku yt do të bëhet menjëherë mik i ngushtë.” (*Fussilet*, 41:34). Kjo është një porosi e rëndësishme për vështrimin islam në marrëdhëniet me tjetrin e ndryshëm – vërtet një porosi e shkëlqyer për bashkëjetesë paqësore dhe bashkëpunim në veprat me përfitim të ndërsjellë.⁹⁶ Me fjalë të tjera, myslimanët duhet të përfshihen në çështjet bashkëkohore me interes publik në mënyrë konstruktive dhe të marrin nisma në përputhje me frymën kuranore të drejtësisë dhe të dashamirësisë – madje edhe përtej kësaj: përgjigjja me atë çka është më e mirë, gjithçka nën dritën e gjykimit të mirë dhe të urtësisë (*ḥikmeh*).
2. Njohja dhe përkrahja e pluralizmit në përbërësit kulturorë, politikë dhe social-ligjore të qytetërimit. Edhe kjo është e mbështetur në shpalljen dhe porosinë kuranore “... Ne për secilin prej jush kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë. Sikur të donte Allahu, do t’ju kishte bërë një popull të vetëm, por Ai kërkon

t'ju provojë në atë që ju ka dhënë, andaj bëni gara për punë të mira!" (*El-Maide*, 5:48; shih edhe *El-Huxhurat*, 49:13).

3. Zhvillimi i një bashkëpunimi të dobishëm dhe shkëmbimi me bashkësitë dhe me qytetërimet e tjera. Mundësitë e një bashkëpunimi të tillë janë të gjera në shumë sfera, veçanërisht në ato të shkencës dhe të tregtisë, të kujdesit për mjedisin, në fushata kundër terrorizmit dhe dhunës, armëve bërthamore dhe armëve të shkatërrimit të masë. Marrëdhëniet me bashkësitë dhe me kombet jomyslimane, pikësëpari, duhet të udhëhiqen më shumë nga racionaliteti sesa nga specifikimet juridike, të cilat nuk kanë asnjë mbështetje në tekstet burimore, të tilla si ndarja binare e botës në *Dār El-Islam* (bota islame) dhe *Dār El-kufr* (bota e femohuesve) etj.
4. Përmirësimi dhe zhvillimi i mëtejshëm i jurisprudencës së pakicave (*fikh el-akaliyāt*) në lidhje me minoritetet myslimane në vendet me shumicë jomyslimane. Kjo duhet të mbështetet në parimin kuranor se "... Askush nuk ngarkohet përtej mundësisë që ka ..." (*el-Bekare*, 2:233) dhe në porositë e Kuranit për largimin e vështirësisë (*raf' el-ḥarexh*). Kjo përfshin, gjithashtu, një përkushtim të caktuar ndaj qytetarisë së përbashkët për pakicat në vendet me shumicë myslimane, në përputhje me parimin e barazisë përpara ligjit, si dhe të shkëmbimit të ndërsjellë (*mu'āmeleh bilmithl*) me komunitetin më të gjerë, si dhe marrëdhëniet mes vendeve myslimane dhe jomyslimane në nivel të përbotshëm.
5. Qytetërimi, zakonisht, është i lidhur me të bukurën, me artin dhe me kulturën dhe që këtej vjen këshilla për të nxjerrë në pah vlerat e Islamit në përmirësimin e së bukurës (*el-kijam el-xhemālijeh*). Referencat janë të

shumta në Kuran për potencialin e pakufizuar të tokës për rritjen e florës dhe të faunës së bukur, të kopshteve dhe të lumenjve dhe për bukurinë që Zoti u ka dhënë zogjve, kafshëve dhe jetës detare. Në lidhje me këtë, një mësim i mirë janë dy hadithe që mund t'i citojmë: “Allahu është i Bukur dhe e do të bukurën” dhe: “Vërtet, Allahu ka shkruar të bukurën mbi çdo send.” Kështu, është detyrë për ne që ta ushtrojmë veten për ta zbuluar e shfaqur atë ndërmjet nesh dhe në marrëdhëniet tona me mjedisin, si edhe me bashkësitë dhe qytetërimet e tjera.

6. Angazhimi ynë i palëkundur për përparimin e barazisë, të lirisë, të të drejtave të njeriut, të drejtësisë gjinore dhe të mbrojtjes së dinjitetit njerëzor të grave. Ne, gjithashtu, tërheqim vëmendjen ndaj përligjjes së normave etike dhe përmasave të qytetërimit që më së shumti shpërfillen dhe veçohen.⁹⁷
7. Një qëndrim i vendosur dhe angazhim për të eliminuar konfliktin sektar ndërmjet ndjekësve shiitë dhe sunnitë të Islamit. Kjo është një thirrje për të marrë masa të gjithanshme për ta vënë në zbatim vështirimin kuranor se “Në të vërtetë, besimtarët janë vëllezër, andaj pajtojini vëllezërit tuaj midis tyre ...” (*El-Huxhurat*, 49:10) dhe për ta shndërruar atë në një realitet të marrëdhënieve ndërmjet gjithë komuniteteve dhe kombeve myslimane. Thelbi i këtij uniteti teologjik vihet në pah nga e vërteta se gjashtë parimet e besimit (*iman*) dhe pesë shtyllat (*erkān*) e fesë janë të përbashkëta ndër ndjekësit sunitë dhe shiitë të Islamit.

Unë mund të shtoj, gjithashtu, një vërejtje për Institutin Ndërkombëtar të Studimeve të Avancuara Islame me qëndër

97 Po aty, f. 95-96.

në Kuala Lumpur (IAIS), i cili ka filluar veprimtarinë si një qendër kërkimore në tetor të vitit 2008.⁹⁸ IAIS është një Institut joqeveritar, që hulumton mbi Islamin dhe mbi çështjet bashkëkohore. Instituti ka përqafuar vështirimin themelor të rinovimit qytetërues (*texhdīd ḥadārī*), që ka për qëllim zgjerimin e fushëveprimit të diskursit rilindës të dekadave të fundit të shekullit XX nga fokusi i tij jashtëzakonisht i kufizuar mbi çështjet e *fikhut* (juridiksionit), të sjelljeve, se çfarë veshin apo çfarë hanë myslimanët etj. – çështje të cilat vështirë se përbënin shembullin tipik të shqetësimit më të gjerë të umetit mbi temat dhe objektivat më të gjera të qytetërimit islam. Për pasojë, u kushtojë interes i pamjaftueshëm çështjeve të drejtësisë dhe të qeverisjes së mirë, të çrrënjësjes së varfërisë, të shkencës, të teknologjisë dhe të mjedisit, si edhe lidhjes së Islamit me qytetërimet e tjera – çështje të cilat, tashmë, përbëjnë programin kryesor të punës kërkimore të IAIS-së të Malajzisë. Instituti boton një revistë tremujore, të njohur me emërtimin “*Islam and Civilisational Renewal*” (Islami dhe Ripërtëritja Qytetëruese), një revistë kushtuar hulumtimit bashkëkohor dhe politikave përkatëse, e cila shërben si një platformë për t’u dhënë shtysë debateve publike, konferencave dhe seminareve.⁹⁹

Përfundim dhe rekomandime

Me gjithë rrymat disi shqetësuese të mendimit, të cilat e kanë munduar Islamin gjatë periudhës post-koloniale, është e qartë se “potenciali i *texhdīd*-it mbetet një cilësi e përhershme e umetit që nga zanafilla e tij e deri në fund të kohës.... Potencialit mund t’i pritët hovi ose mund të ngrihet lart nga një numër

98 Shkruesi në fjalë është aktualisht kryetari themelues dhe bashkëpunëtor i lartë i IAIS Malajzi.

99 Shih për hollësi faqen e Internetit të IAIS Malajzi, www.iais.org.my. IAIS ka botuar rreth njëqind e njëzet botime që nga zanafilla e tij më 2008.

faktorësh, por ai mbetet në mesin e bashkësisë pikërisht sepse përbërësit e tij janë të përfshir në Kuran dhe në Sunnet.”¹⁰⁰ Edhe në ato shoqëri myslimane në pamje të jashtme me frymë perëndimore, nuk mungon potenciali i *texhdīd*-it. Natyra e ndërlikuar e shoqërisë sonë bashkëkohore mund ta modifikojë rolin e dijetarit ripërtëritës (*‘ālim muxheddid*), pasi vetë rendi i ditës i *texhdīd*-it dhe çështja e riorganizimit dhe e drejtimit të shtetit sot, kërkon një sërë të dhënash nga teknokratët dhe profesionistët, si edhe nga *ulema*-të (dijetarët e Islamit). Por kërkesa për *texhdīd* dhe potenciali i umetit për t’u përpjekur për të, është e pohuar nga lindja e lëvizjeve ringjallëse islame në shumë vende myslimane. “Ekziston qartë një energji e fshehur për *texhdīd* në çdo bashkësi myslimane” edhe në ato që duken se janë larguar nga baza.¹⁰¹

Dituria bashkëkohore e ka zgjeruar dukshëm sferën e *texhdīd*-it mbi çështje jashtë kontekstit dhe precedentit të konsoliduar. Kjo është një pasojë pjesërisht e përballjes së Islamit me modernizmin dhe me natyrën e sfidave që duhet të përballojë umeti në epokën e globalizmit. Po kështu, çështje të autenticitetit dhe të verifikimit të ideve të prezantuara në emër të *işlāh*-ut dhe të *texhdīd*-it kanë qenë gjithnjë në qendër të vëmendjes dhe të diskursit studimor. Interesimi mbi përkrahjen e precedentit të mëparshëm është tepruar dhe theksuar më shumë se ç’duhet, shpesh në kurriz të ngushtimit të sferës së diskursit reformues dhe rilindës. Sfidat që mbetet dhe që kërkon përfshirje të vazhdueshme të prijësve të mendimit islam, është ajo e theksimit të një baraspeshe të saktë ndërmjet ndikimeve të vlefshme, megjithëse ndonjëherë edhe konfliktuale, të ndikimeve të autencitetit islam dhe formimit të përgjigjeve të duhura mbi çështjet bashkëkohore. Sfidat e qeverisjes së mirë, të zhvillimit ekonomik, të shkencës dhe të teknologjisë, për

100 Usman Bugaje, “Concept of Revitalization,” f. 5.

101 Po aty.

shembull, nuk mund të trajtohen duke vështuar precedentin e mëparshëm, as me lentet e ligjit dhe të fesë. Çështje më të gjera të shkencës dhe të qytetërimit, gjithashtu, imponojnë nevojën për më shumë përgjigje të larmishme, të cilat, në të njëjtën kohë, nuk shkelin vlerat islame. Tashmë unë propozoj sa vijon:

- *Texhdīd*-i është një instrument i rëndësishëm për përmbushjen e rinovimit dhe të përparimit shoqëror në harmoni me parimet fetare. Megjithatë, ai është një koncept i gjerë dhe gjithëpërfshirës, që nuk mund të reduktohet nga teknikalitetet e ngushta dhe nga interpretimet kufizuese.
- Diskursi islam mbi ripërtëritjen dhe *texhdīd*-in ka ecur në të njëjtën kohë me kushtet mbizotëruese të historisë dhe të kohës. Ai ka shfaqur larmi dhe hapësirë të brendshme për të përballuar sfida të reja. Të kuptuarit relativisht i hapur i *texhdīd*-it, në fillim, u është nënshtruar kufizimeve me kristalizimin e shkollës udhëheqëse teologjike dhe juridike. Diskursi i lidhur me *texhdīd*-in e shek. XX ishte i prirë për të parë horizonte të reja, por pastaj ai hyri në mjedisin e tendosur të përballjes me modernitetin perëndimor dhe me rrethanat sfiduese ndërkombëtare. Megjithatë, diskursi i *texhdīd*-it ka ecur përpara dhe është bërë më i gjerë, më i angazhuar dhe jo vetëm një përgjegjësi e *muxheddidëve* të veçantë, por edhe e lëvizjeve dhe e udhëheqësve të mendimit të shoqërisë dhe të politikës, të arsimit, të medias kryesore dhe e bashkësisë më të gjerë myslimane. Tashmë *texhdīd*-i duhet të shihet në këtë kontekst më të gjerë dhe të mos kuptohet më si një e drejtë e posaçme vetëm e individëve dhe *muxheddidëve*.
- *Texhdīd*-i dhe *işlāḥ*-u plotësojnë njëri-tjetrin në kuptimin që rinovimi dhe ringjallja synohen të arrihen

atëherë kur ka shpërfillje ose me të vërtetë keqkuptim dhe shtrembërim të parimeve të Islamit. Kësisoj, *texhdīd*-i mund të bëjë të nevojshëm një veprim korrigjues dhe reformë nëpërmjet *iṣlāḥ*-ut dhe të hapë rrugën për lexime te rinovuara të Islamit me mënyra imagjinative.

- *Texhdīd*-i duhet, gjithashtu, të plotësohet nga *ixhtihad*-i. Ndërkohë që *texhdīd*-i nuk sistemohet nga një metodologji vetjake, *ixhtihad*-i dhe nënvariantet e tij pasurohen nga metodologjia e përpunuar e *uṣūl el fikh*-ut (parimeve themelore të jurisprudencës). Pa dashur të themi se *texhdīd*-i duhet të përfshihet brenda *ixhtihad*-it, ai duhet gjithsesi të marrë mbështetje nga burimet e tij. *Texhdīd*-i duhet të tërheqë frymëzim, sa të jetë mundësia, nga Kurani dhe nga Sunneti, si edhe nga vizioni më i gjerë i *makāsid esh-sherī'ah*. Parimet dhe metodologjitë e *ixhtihad*-it, në mënyrë të ngjashme, duhet të përmbushin zbatimin e *texhdīd*-it në çështjet e jurisprudencës.
- *Texhdīd*-i nuk është një temë *fikhu*, as nuk mund t'u nënshtrohet veçorive të një disipline të veçantë. Ai është shumëdisiplinor dhe e merr frymëzimin dhe mbështetjen nga të gjitha sferat e dijes islame. Kësaj qasjeje shumëdisiplinore të *texhdīd*-it duhet t'i jepet tashmë më shumë miratim.
- Çdokush duhet të ruhet kundrejt sinkretizmit dhe përzierjes së doktrinaeve të papajtueshme islame dhe shekullariste, të cilat burojnë nga filozofi dhe këndvështrime të ndryshme. Pajtueshmëria sipërfaqësore nuk është zëvendësuese e një harmonie të vërtetë. Vetëm kjo e dyta mund të ofrojë potencial për rritje, ndërsa pajtueshmëria, me gjasë, është jetëshkurtër dhe madje mund të mbjellë farat e konfliktit, i cili duhet të shmanget.

- Nuk është e nevojshme që *texhdīd*-i dhe *işlāh*-u të përfshihen në veçoritë e ndonjë disipline të të nxëniet (ose të një dege shkence), por të shihen te vizioni më i gjerë i objektivave qytetëruese islame, aspektet e shpërfillura të llogaridhënies dhe të mirëqeverisjes, të çrrënjësjes së varfërisë dhe të marrëdhënieve të Islamit me qytetërimet e tjera në mënyra që janë në harmoni me vlerat thelbësore të Islamit.
- Do të jetë e vështirë të realizohet një ekuilibër dhe drejtpeshim i diskursit islam në një klimë tensioni, islamofobie të shtuar dhe anësie të dukshme antiislame në mjetet kryesore të informimit publik. Kur politika e turbullt, ekstremizmi dhe dhuna mbysin klimën shoqërore, atëherë ka gjasa që *texhdīd*-i të pësojë rënie. *Texhdīd*-i i vërtetë përfiton nga një mjedis i favorshëm normaliteti dhe paqeje, çka duhet të jetë objektivi i përbashkët dhe përgjegjësi e udhëheqësve të mendimit islam dhe të atij perëndimor, sikurse dhe e qeverive.
- Myslimanët duhet të bashkojnë forcat me bashkësitë dhe kombet e tjera për t'iu drejtuar për zgjidhje problemeve të përbashkëta të trafikimit njerëzor, përdorimit të drogës dhe sëmundjeve, shthurjes morale dhe shtypjes nëpërmjet zgjidhjeve të reja, të cilat fare mirë mund të bëhen pjesë e *texhdīd*-it. *Texhdīd*-i, në epokën e globalizmit, mund të fitojë në këtë mënyrë përmara ndërkombëtare dhe zgjidhje të përbashkëta për myslihanët dhe jomyslihanët së bashku.
- Pavarësisht punës së bërë deri më tani për rinovimin e teologjisë së *kelām*-it për t'i dhënë asaj një pozitë më të fuqishme, si një *kelām* me në qendër teuhidin, ajo ende vazhdon të jetë një çështje që ka nevojë për rregullime të mëtejshme, për ta sjellë atë më afër vetë natyrës së mëshirshme të Islamit. Udhëheqësit e mendimit islam dhe personalitetet fetare duhet të marrin drejtimin për

të dalë me ide dhe me program veprimesh se si duhet të realizohet kjo.

- Rivënia e theksit në monoteizmin dhe se si ai duhet të ndikojë jetën e myslimanëve, dukshëm tërheq vëmendjen mbi gjendjen e unitetit brenda myslimanëve, veçanërisht të ndarjes sunnite-shiite, që ka marrë një kthesë për keq që nga dhjetëvjeçarët e fundit të shekullit XX dhe kërkon një korrigjim vendimtar.

Historia e mendimit islam është karakterizuar nga një traditë e vazhdueshme rigjallërimi dhe reformimi të brendshëm, e ngulitur në parimet e *islāh*-ut dhe *texhdīd*-it. Qëllimi përfundimtar ka qenë që të sillen realitetet ekzistuese dhe ndryshimi shoqëror në një linjë me standardin e mrekullueshëm dhe të gjithësishëm të Kuranit dhe të Sunnetit nëpërmjet një procesi përtëritje dhe reformimi. Në këtë mënyrë, tradita e *islāh*-*texhdīd*-it ka sfiduar në mënyrë të vazhdueshme statusin qou-në (gjendjen ekzistuese) myslimane dhe ka nxitur interpretime të reja të Kuranit dhe të Sunnetit, të kuptuara dhe të vëna në zbatim nëpërmjet metodologjisë së interpretimit dhe të ixhtihadit, si dhe të hedhjes poshtë të shtesave të pajustificuara në mesazhet zanafillore të Islamit.

Tema qëndrore e punimit është se rinovimi qytetërues është pjesë tërësore e mendimit islam. Punimi shqyrton kuptimin, përkufizimin dhe prejardhjen e *texhdīd*-it dhe të *islāh*-ut dhe lidhjen e tyre me ixhtihadin dhe se si janë manifestuar këto në shkrimet dhe në kontributet e udhëheqësve të mendimit islam gjatë gjithë historisë së tij. Ai, gjithashtu, zhvillon formulat dhe udhëzimet e lidhura me *texhdīd*-in, të cilat duhet të udhëheqin përpjekjet e myslimanëve bashkëkohorë për të farkëtuar objektivat e harmonisë ndërqytetëruese dhe bashkëpunimin e tyre për të mirën e përbashkët.

