

IFTA'JA DHE FETVAJA

NË BOTËN MYSLIMANE DHE NË PERËNDIM

Përgatitur nga
Zulfiqar Ali Shah





IFTA'JA DHE FETVAJA
NË BOTËN MYSLIMANE DHE NË PERËNDIM

Ifta'ja dhe Fetvaja: Në botën myslimane dhe në Perëndim (Albanian)
Përgatitur nga Zulfiqar Ali Shah

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1444AH / 2022CE

ISBN: 978-9928-126-49-8 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:
Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West
Edited by Zulfiqar Ali Shah

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1435AH / 2014CE

ISBN: 978-1-56564-483-0 Paperback

IIIT	IIIT London Office
P.O. Box 669	P.O. Box 126
Herndon, VA 20172, USA	Richmond, Surrey
www.iiit.org	TW9 2UD, UK
	www.iiituk.com

PËRKTHIMI	Ardian Muhaj
KONSULENT SHKENCOR	Ramiz Zekaj
REDAKTIMI SHKENCOR	Vehap Kola
REDAKTIMI GJUHËSOR	Edvin Cami
KOORDINATORE	Anisa Hykaj
FAQOSJA DHE DIZAJNI	Suhejb Xhemaili
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 medoemos 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

Ifta'ja dhe Fetvaja: në botën myslimane dhe në Perëndim (Albanian) / përgat. Zulfiqar Ali Shah ; përkth. Ardian Muhaj ; red. Edvin Cami. – Tiranë : AIITC, 2022

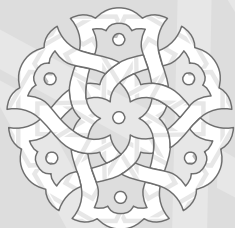
285 f. ; 21 cm.

Tit. në angl.: *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*

ISBN 978-9928-126-49-8

1.Feja islame 2.E drejta 3.E drejta fetare 4.Studime

28 - 741 (082)



IFTA'JA DHE FETVAJA NË BOTËN MYSLIMANE DHE NË PERËNDIM

Përgatitur nga
Zulfiqar Ali Shah

Përktheu
Ardian Muhaj



Tiranë, 2022



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



Përmbajtja

Rreth kontribuuesve.....	7
Hyrje.....	13
Sfidat tekstuale ndaj dënimit me vdekje për felëshimin në Islam dhe çështja e lirisë së fesë.....	29
<i>Abdullah Saeed</i>	
<i>Iftā'</i> -ja konsultative: sfida e kolektivizimit të fetvasë.....	59
<i>Imad-ad-Dean Ahmad</i>	
<i>Fikh-u</i> i pakicave si <i>ixhtihad</i> shqyrtues: teoria dhe praktika juridike	83
<i>Abdessamad Belhaj</i>	
Rregullimi i fesë, organizimi i politikës: Rregullimi i fetvasë në Islamin bashkëkohor	117
<i>Alexandre Caeiro</i>	

<i>Fetvaja në epokën e globalizimit.....</i>	141
<i>Moustafa Kassem</i>	
<i>Fetvaja e Kushejrit dhe Risaleh e tij:</i>	
<i>Rëndësia e tyre për dialogun brenda-mysliman sot.....</i>	165
<i>Kenneth L. Honerkamp</i>	
<i>Kujdestarët e kontratës islame të martesës dhe kërkimi</i>	
<i>i agjencisë në jurisprudencën dymbëdhjetëshe shi'ite</i>	199
<i>Vinay Khetia</i>	
<i>Islami, shëndetësia dhe shpirtërorja.....</i>	257
<i>Abdulaziz Sachedina</i>	



Rreth kontribuuesve

Imad-ad-Dean Ahmad (President i *Minaret of Freedom Institute*, Bethesda, MD), ka një doktoratë në astronomi dhe astrofizikë (Universiteti i Arizonës, 1975). Ai është pedagog në Universitetin e Maryland-it dhe jep një lëndë mbi fenë, historinë dhe qytetërimin islam në Seminarin Teologjik Wesley (Uashington, DC). Është autor i librave: *Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science* (Beltsville, MD: Amana Publications, 2006) dhe *Islamic Rules of Order* (Beltsville, MD: Amana Publications, 2008), bashkëredaktor i *Islam and the West: A Dialog* (American Muslim Foundation, 1998) dhe bashkautor i *Islam and the Discovery of Freedom* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1997). Ligjërata e tij "Islam, Commerce, and Business Ethics" është botuar nga Nicholas Capaldi, *Business and Religion: A Clash of Civilizations?* (Salem, MA: M&M Scrivener Press, 2005).

Mahmoud Ayoub (Bashkëpunëtor i fakultetit për studimin e *Islamit dhe Marrëdhëniet e Krishtera-Myslimane*, Seminari i Hartfordit, Hartford, CT). Ai mban një doktoratë në historinë e fesë (Universiteti i Harvardit, 1975). Nga 1988 deri më 2008, ka qenë profesor dhe drejtor i Studimeve Islame, Departamenti i Fesë, Universiteti Temple, Filadelfia. Ai, gjithashtu, ka dhënë mësim në Pacific

School of Religion, në Universitetin e Pensilvanisë, (Berkeley), në Universitetin Shtetëror të San Diegos, në Universitetin e Torontos dhe në Universitetin McGill. Ndër botimet e tij, janë *Redemptive Suffering in Islam*, (Hagë: Mouton, 1978); *The Qur'an and Its Interpreters*, vëll. 1 & 2 (Albany: State University of New York Press. 1984-92); *Dirasat fi al'Alaqaqat al-Masihiyah al-Islamiyah (Studime në Marrëdhëniet e Krishtere Myslimane)* vëll. 1 & 2 (2000), dhe *Islam: Faith and History* (Oxford, UK: Oneworld, 2004). Artikujt e tij janë botuar në *The Muslim World*, *The Journal of the American Oriental Society*, *The Bulletin of the Institute of Middle Eastern Studies* (Tokyo), *Islamochristiana* (Romë) dhe shumë revista e libra të tjerë.

Abdessamad Belhaj (Asistent profesor i studimeve arabe dhe islame, Universiteti Katolik Pazmany Peter në Budapest). Ai është pedagog vizitues në Universitetin Katolik të Louvain-it, Belgjikë). Ka një doktoratë në arte dhe shkencë humane (Studime Islame, Universiteti Mohammed V, Marok, 2001) dhe një PhD në shkencat politike dhe shoqërore (Universiteti Katolik i Louvain, Belgjikë, 2008). Ai është i specializuar në teologjinë islame, në filozofinë, dhe në studimet kuranore dhe në ligjin islam, si dhe shërben në Bordin Këshillimor Botues të *Futuh al-Buldan: Burime për Studimin e Shoqërive Islame*.

Alexandre Caeiro (Asistent profesor, Qendra për Studimin e Shoqërive Bashkëkohore Myslimane, Fakulteti i Studimeve Islame të Katarit, Universiteti Hamad Bin Khalifa, Doha). Ai ka një doktoratë në studimet fetare (Universiteti i Utrecht-it, Hollandë, 2011). Ka dhënë mësim në Universitetin e Utrecht-it, në Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg dhe në Universitetin e Kajros. Është autor i librit *The "Muslim Question" in Europe: Integration Debates and Muslim Responses* (pranuar nga Amsterdam University Press: 2013) dhe *The Chaos of Fatwas: Rethinking Religion and Politics in the Arab World* (në përgatitje e sipër).

Interesat e tij kërkimore përfshijnë marrëdhëniet midis fesë dhe politikës në Evropë dhe në Botën Arabe, ligjin islam në botën moderne dhe shndërrimet e autoritetit fetar.

Kenneth Honerkamp (profesor, Departamenti i Fesë, University of Georgia) jep mësim të arabishtes standarde moderne si gjuhë e dytë dhe studim të thelluar teksti për studentët epërparuar. Ai ka një doktoratë në studime fetare (Universiteti i Aix-en-Provence, Francë, 1999) dhe është diplomuar në Universitetin el-Karavijin të Marokut. Ndër botimet e tij janë *Rasā'il Sufīyah al-Abī 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī* (Katër letra të pabotuara nga Al-Sulamī; 412/1021), *Manāqib Imām al-Shādhilī by 'Abd al-Nūr al-Amrānī* (Biografia e Hassan el-Shadhili që daton nga shek. XIV), dhe *Spiritual Alchemy: Master and Disciple - The Letters of Ibn Abbad of Ronda (1332-90)* (Rasail el-Kubra). Ai është i përfshirë në hulumtimin e dorëshkrimeve arabe, veçanërisht të atyre që gjenden në koleksionet e dorëshkrimeve më pak të njohura në Marok, dhe kryen kërkime në fushat e ligjit islam dhe të marrëdhënies ndërmjet sheriatit dhe sufizmit.

Vinay Khetia (Kandidat për PhD, studime fetare, Universiteti McMaster, Hamilton, Kanada). Është i specializuar në historinë intelektuale islame dhe në shiizmin, me përqendrim në jurisprudencën demonstrative dhe në literaturën devocionale. Disertacioni i tij i doktoratës ka në qendër liturgjinë dymbëdhjetëshe shi'ite si shprehje unike e devotshmërisë shiite dhe e teologjisë devocionale. Ai është duke përgatitur aktualisht një përkthim me komentim të Shejh el-Mufid (vd. 1022) *Al-Fusul al-Ashrah fi al-Ghaybah* (Dhjetë kapituj në lidhje me fshehtësinë).

Moustafa Kassem ka një master në administrimin e biznesit (Universiteti i Qytetit të New York-ut) dhe është student MA në ligjin islam (Universiteti Umm el-Kura, Mekë). Ai ka ligjëruar në Universitetin Fordham (New York) dhe në Universitetin Effat (Xheddah).

Abdulaziz Sachedina (Profesor dhe drejtor në IIIT për Studimet Islame, në Ali Vural Ak Center for Islamic Studies, Universiteti George Mason, Fairfax, VA). Ai mban një doktoratë në studimet islame (Universiteti i Torontos, 1976). Është autori i librit *Islamic Messianism* (Albany: State University of New York Press, 1980), *The Just Ruler in Shiite Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001), *Islamic Biomedical Ethics: Theory and Application* (New York: Oxford University Press, 2009), *Islam and the Challenge of Human Rights* (New York: Oxford University Press, 2009) dhe i artikujve të shumtë në revista akademike. Ai është bashkautor i librit *Human Rights and the Conflicts of Culture* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988) dhe përkthyes i Sajid Ebu el-Kasim el-Musavi el-Khu'i, *The Prolegomena to the Qur'an* (New York: Oxford University Press, 1998). Ai kryen kërkime dhe shkruan mbi ligjin islam, etikën dhe teologjinë (sunitë dhe shiite) me një fokus në etikën shoqërore dhe politike (p.sh. marrëdhëniet ndërjetare dhe brenda besimit, etikën biologjike mjekësore islame dhe Islamit dhe të drejtat e njeriut).

Abdullah Saeed (Profesor i studimeve arabe dhe islame dhe drejtor i Qendrës Kombëtare të Ekselencës për Studime Islame, Instituti i Azisë, Universiteti i Melbourne-it, Australi). Ai mban një doktoratë në studimet islame (Universiteti i Melburnit, Australi, 1992). Është autor i *The Qur'an: An Introduction* (Londër dhe Nju Jork: Routledge, 2008), *Islamic Thought: An Introduction* (Londër dhe Nju Jork: Routledge, 2006), *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam* (Aldershot, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2004), *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and Its Contemporary Interpretation* (Leiden dhe New York: EJ Brill, 1996), *Islam in Australia* (Crows Nest, Australi: Allen & Unwin,

2003) dhe *Essential Dictionary of Islamic Thought* (Australi: Seaview Press 2001). Fokusi i tij kërkimor është negocimi i tekstit dhe i kontekstit, ixhtihadi dhe interpretimi, si dhe reforma e mendimit islam. Botimet e tij mbulojnë hermeneutikën kurano-re, Islamin dhe të drejtat e njeriut, reformën e ligjit islam, bashkësitë myslimane në Australi, si dhe Islamin dhe lirinë e fesë. Një nga punimet e tij kryesore kërkimore është vepra me gjashtë vëllime *Qur'an-Related Literature in Indonesia*.

Zulfiqar Ali Shah (Drejtor ekzekutiv, Këshilli i Fiqhut i Amerikës së Veriut; drejtor i çështjeve fetare i Shoqërisë Islame të Milwaukee). Ka marrë doktoratën e tij në teologji dhe studime fetare (Universiteti i Uellsit) dhe ka dhënë mësim në Universitetin Ndërkombëtar Islamik të Islamabadit, në Universitetin e Uellsit, në Universitetin e Floridas Verilindore dhe në Universitetin St. Thomas. Ish-president i Shoqatës së Studiuesve të Shëriatit të Amerikës së Veriut (SSANA). Ai ka shkruar librin *A Study of Anthropomorphism and Transcendence in the Bible and Qur'an: Scripture & God in the Judeo-Christian & Islamic Tradition* (Herdon, VA: IIIT, 2012), *Astronomical Calculations and Ramadan: A Fiqhi Discourse* (Herdon, VA: IIIT, 2009) dhe disa artikuj e libra studimorë për një larmi temash. Fushat e tij të interesit janë studimet krahasimore fetare, tefsiri, teologjia dhe filozofia islame, fiqhu krahasimor, historia islame dhe qytetërimi islam.



Hyrje

Instituti Veror për Studiuesit i IIIT mbajti seminarin e tij me temë “Iftā’-ja dhe fetvaja në botën myslimane dhe në Perëndim: Sfidat e autoritetit, të legjitimitetit dhe të rëndësisë”, në datat 11-20 korrik 2011, në selinë e tij në Herndon, VA. Një mori studiuesish të njohur botërorë nga shkolla mendimi, prejardhje akademike dhe prirje hermeneutike të ndryshme, morën pjesë në gjithsej pesëmbëdhjetë seanca.

Një lloj mirëkuptimi duket se u arrit që proceset e *iftā’*-së (formulimi i një fetvaje) dhe më pas të lëshimit të një fetvaje janë në një situatë kaotike si në botën myslimane, ashtu edhe në Perëndim. Ekzistojnë probleme në lidhje me kompetencat, ekspertizën, specializimin, ngecjen intelektuale dhe juridike, imitimin e verbër, shkëputjen ndërdisiplinore, shpërhapjen, autoritetin, legjitimitetin, pranimin dhe rëndësinë kulturore, për të mos përmendur më tepër.

Në periudhën formuese klasike të jurisprudencës islame (nga ngritja e abasidëve në vitin 750 deri në rënien e Andaluzisë në vitin 1492), studiuesit e mirënjohur jo vetëm që zotëronin aftësitë intelektuale të kërkuara për arsyetimin analitik, por ata gjithashtu kishin një njohuri të gjerë në fushat përkatëse të kontekstit kulturor, në të cilat shpallnin vendimet e tyre. Dija bashkëkohore

kategorizohet në aq shumë specializime dhe nën-specializime, saqë një njeri i vetëm ose një grup studiuesish nuk mundën t'i zotërojnë të gjitha ato dhe të zhvillojnë një metodologji ligjore ose traditë juridike gjithëpërfshirëse të qëndrueshme. Problemi ndërlikohet nga fakti që juristët myslimanë rrallë regjistrohen në universitete laike për t'u pajisur me mjete moderne të kërkimit. Ata kanë mangësi në studimin e fushave shkencore gjithnjë e më të sofistikuar teknikisht. Po ashtu, ekspertët e teknologjisë rrallë studiojnë Sheriatin dhe parimet themelore të tij.

Kjo ndarje më dysh, mbase, paraqet pengesën dhe sfidën më të madhe ndaj procesit të zhvillimit të një jurisprudence të përditësuar, të rëndësishme dhe të zbatueshme. Fetvaja përkufizohet si zbatimi i Sheriatit në realitetet ekzistuese. Prandaj, një fetva e zbatueshme kërkon njohjen e Sheriatit, si dhe të zakoneve vendore, të realiteteve kulturore, të pasojave individuale e kolektive dhe të çështjeve të tjera të rëndësishme. Ndoshta sfida më e madhe në formulimin e sotëm të fetvave është ndarja e sipërpërmendur, e cila krijon një idealizëm, të cilit i mungojnë karakteri praktik dhe rëndësia.

Pështjellimi shtohet nga mungesa e një autoriteti hierarkik fetar, veçanërisht midis sunitëve, nga mungesa e koordinimit ndërmjet fushave të ndryshme të ekspertizës dhe të organeve territoriale juridike rajonale, nga përhapja e fetvave përmes mediave, nga ndryshimet e pashembullta shoqërore, politike, ekonomike dhe teknike dhe, ç'është më e rëndësishmja, nga mungesa e trajnimit profesional, e hapjes, e guximit, e krijimtarsisë dhe e arsyetimit analitik midis shumicës së juristëve myslimanë tradicionalë. Ekziston një ndjenjë e dukshme e humbjes dhe e bjerrjes intelektuale midis traditës ligjore dhe teologjike të umetit të shekullit XXI. Juristët myslimanë po përpiqen të zgjidhin probleme të ndërlikuara moderne me mjetet e lashta të analogjisë së paqartë, të imitimit dhe të metodave ligjore të tejkaluara medhhebore, teksa praktikisht i mbyllin

dyert e ixhtihadit (arsyetimi analitik krijues) në një përpjekje për të mbrojtur traditën dhe origjinalitetin.

Por ka pasur probleme edhe me traditën origjinale juridike, e cila u formulua dhe u rregullua gjatë tre shekujve të parë islamë. Pati aq shumë trazira politike dhe shoqërore gjatë atyre viteve saqë pikëpamja ligjore dhe proceset e të menduarit të juristëve nuk mund t'u shpëtonin rrethanave të tilla. Fetvatë e tyre të rrepta kundër apostazisë dhe blasfemisë pasqyrojnë realitetet gjeopolitike të asaj periudhe.

Myslimanët e epokës profetike dhe *rashidun*-ët u përmbahehin ngushtë teksteve autentike për shkak të sinqeritetit, të përkushtimit dhe të afërsisë kohore me zbulesën. Atëbotë, konteksti filloi të ndikonte në mënyrën se si tekstet autentike kuptoheshin, interpretoheshin, parafrazoheshin dhe zbatoheshin. Kalimi nga kalifati në monarki ndryshoi realitetet social-kulturore dhe duart e hekurta të sundimtarëve umajadë e abasidë lanë gjurmët e tyre në traditat ligjore dhe juridike. Sidoqoftë, këto tradita nuk formulohen kurrë në zbrazëti, pasi ato u përgjigjen realiteteve përkatëse kulturore, politike, socio-ekonomike dhe epistemologjike.

Kjo ishte gjithashtu periudha kur myslimanët zhvilluan një ndjenjë të epërsisë së Islamit mbi të gjitha traditat e tjera fetare, veçanërisht Judaizmin dhe Krishterimin. Ata e ndanë botën në *darul Islam* dhe *darul kufr*; dhe ky i fundit u vlerësua si *darul harb*. Shumë tekste kuranore dhe transmetime hadithesh u kontekstualizuan në dritën e kësaj ideologjie supremaciste. Një numër i teksteve përgjithësuese u specializuan dhe një numër tekstesh të specializuara u përgjithësuan me ndihmën e provave kryesisht rrethore tekstuale dhe kontekstuale, që ndryshuan tekstet e mundshme në kuptime, interpretime dhe implikime të kategorizuara në mënyrë të tejprecaktuar. Shumë hadithe të dobëta u përdorën për të vërtetuar këto kategorizime të reja dhe kamxhiku i *ixhma*-së (konsensusi), së bashku me pasojat politike, u përdorën për të shuar kundërshtimet ose dallimet.

Autoriteti hierarkik i burimeve të tilla themelore islame, siç është Kurani, nganjëherë komprometohej nga imponime rreptësisht të përcaktuara, mbështetur në transmetime hadithesh apo pretendime për ekzistencën e *ixhma*-së, ndërsa ato transmetime profetike dhe pretendime të *ixhma*-së ishin të diskutueshme në vetvete. Si rrjedhim, një pluhurnajë e madhe u vendos dalëngadalë mbi traditën origjinale ligjore. Subjektivizmat gjinore, sektare, politike, teologjike dhe ndonjëherë rajonale ishin dhe mbeten qartazi të dukshme në hapësira të caktuara të traditës sonë juridike.

Bota myslimane dhe jomyslimane kanë ndryshuar në mënyrë rrënjësore. Realitetet e reja gjeopolitike dhe shkencore që i përka-sin botës sonë që ndryshon me shpejtësi, kërkojnë një vështrim të ri në disa aspekte të traditës së trashëguar juridike. Bota nuk mund të kategorizohet më në *darul Islam* dhe *darul kufr*, sepse ajo është bërë një fshat i vogël që ndahet dhe shpesh qeveriset nga traditat joislame. Një këndvështrim i ri, universalisht i përshtatshëm dhe pluralist, në vend të qëndrimit të vjetër supremacist, bëhet i nevojshëm për shkak të këtij realiteti të ri në terren. Qasja e *mekasid esh Sheria* është më e përshtatshme për këto kohë sprovash, sesa qasja tradicionale krahasimtare (*kijasî*), e ndjekur shpesh.

Gjatë dhjetëvjeçarëve të fundit, është bërë një përpjekje e madhe për të hartuar një qasje të qëndrueshme me rëndësi globale të *mekasidit*. Megjithatë, kjo është ende në fazën fillestare. Myslimanët që jetojnë në gjendjen e pakicave, zakonisht janë të prirë drejt saj për shkak të problemeve dhe të konteksteve të tyre unike. Pastaj janë problemet e autoritetit, të saktësisë, të rëndësisë dhe të pranimit. Zgjidhja e tyre kërkon një hulumtim të jashtëzakonisht të institucionalizuar, përpjekje të bashkërenduara, burime të mëdha financiare dhe intelektuale dhe, para së gjithash, guximin për t'u përballur me problemet moderne pa i anashkaluar apo shmangur.

Organet ekzistuese juridike nuk janë në gjendje ta realizojnë këtë qëllim për shkak të arsyeve që janë jashtë kontrollit ose

aftësive të tyre. Në planin afatgjatë, tradita e pakicës (*fikh el-akalijah*) mund të bëhet diskursi i parapëlqyer mysliman (*fikh el-eulijah*) për shkak të parimeve themelore etike të tij, të krijimtarisë, të karakterit praktik, të rëndësisë dhe të ligjshmërisë.

Rrugëtimi përpara përfshin një vështrim sistematik të ri dhe një rivlerësim të fetvave të vjetra, si dhe lëshimin e të reja me pikëpamje *mekasidi*, që janë të rëndësishme për realitetet globale që ndryshojnë gjithnjë. Një proces i tillë kërkon një metodologji të qëndrueshme ligjore, që të jetë formuluar dhe zhvilluar nga një konsensus midis juristëve myslimanë të kualifikuar me prejardhje ndërdisiplinore, ndoshta duke përdorur modelin e Gjykatës së Lartë të SHBA-ve. Metodologjia e artikuluar duhet t'u japë vendin e duhur parimeve të tilla kuranore universale dhe gjithëpërfshirëse si dinjiteti njerëzor, drejtësia, korrektësia, barazia njerëzore, barazia gjinore, pluralizmi, drejtësia shoqërore dhe morali. Kjo do të kërkonte një diskutim të hollësishëm dhe një trajtim gjithëpërfshirës të objektivave të vërteta të shëriatit, si dhe një konsensus të gjerë rreth tyre.

Tekstet kuranor do të duhet t'i jepet përparësi mbi të gjitha burimet e tjera të shëriatit, dhe hadithet e tekstet e fikhut duhet t'i nënshtrohen atij dhe parimeve të tij themelore të përgjithshme. Edhe fragmentet kuranore shumë të kontekstualizuara duhet të interpretohen në dritën e konteksteve bashkëkohore, duke përdorur arsyetimin analitik, duke u kushtuar shumë vëmendje normave, zakoneve dhe konteksteve lokale, rajonale, kombëtare dhe ndërkombëtare. Korpusi i Hadithit dhe interpretimi i tij, gjithashtu, duhet të kontekstualizohen. Tradita myslimane ka bërë një punë të mahnitshme në dallimin midis sureve mekase dhe medinase të Kuranit dhe të arsyeve të shpalljes (*esbab el-nuzul*). Megjithatë, i njëjti pasion dhe saktësi zakonisht mungon në literaturën e hadithit. Jo vetëm që kjo literaturë duhet të studiohet dhe interpretohet në dritën e procesit gradual të zhvillimit, përmes të cilit kaloi misioni profetik, por edhe ndryshoret duhet, gjithashtu,

të dallohen nga të pandryshueshmet. Për më tepër, mjedisit kulturor dhe gjeopolitik, si dhe konteksteve shoqërore të fetvave të kaluara dhe lëshuesve të tyre (myftinjve), duhet t'u jepet një peshë e madhe, duke rivlerësuar traditën ligjore dhe të veçantat e saj.

Juristët janë prodhim i botëkuptimit të tyre, i kulturës, i pikëpamjes fetare, i besimeve sektare dhe teologjike, i mjedisit socio-politik dhe i kornizës së kuptimit. Prandaj, ata kushtëzohen nga të njëjtët faktorë. Këto elemente rrethore janë pjesë e paketës së procesit të të menduarit të secilit dhe, natyrshëm, pasqyrohen me gjithë idetë, perceptimet, vështrimet dhe kuptimin e gjërave. Si pasojë, ato ndikojnë në interpretimet tona për Kuranin dhe Sunnetin.

Duhet të bëjmë dallimin e qartë midis fjalës së drejtpërdrejtë të Zotit (d.m.th., teksti në arabisht i Kuranit) dhe interpretimeve njerëzore të mishëruara në vepra ekzegjetike, si dhe juridike, të shumëfishta, me shumë shtresa dhe shumë aspekte. Çdo imponim arbitrar i ideve, i agjendave dhe i prirjeve njerëzore mbi tekstin e shpallur është një akt dhune tekstuale. Duhet ta formësojmë jetën tonë në dritën e udhëzimeve kuranore dhe të mos e shtrembërojmë tekstin kuranor ose kuptimet e tij për t'i bërë ato që të përputhen me nevojat, agjendat dhe motivet e mëvonshme.

Ndërsa Kurani u flet njerëzve të të gjitha moshave, kohërave, gjinive, etnive, kulturave dhe prirjeve, ai shpesh përdor termat më gjithëpërfshirës në mënyrë që të mbetet përjetësisht i rëndësishëm. Shumica e ajeteve të papërcaktura, jokategorike të tij (*muteshabihat*), bëjnë pjesë në këtë kategori, sepse ato mund të interpretohen në mënyra të shumëfishta. Ndërsa u mundëson që t'u përgjigjen nevojave të shoqërive dhe kulturave të ndryshme, kjo kurrë nuk shkel filozofinë, qëllimin dhe bashkësinë kuptimore të mesazhit zanafillor. Një kuptim i arsyeshëm, i barspeshuar dhe i vërtetë i këtyre termave, gjithmonë do t'i mbajë myslimanët brenda parametrave të vendosur të shariatit, por mund t'u sigurojë atyre edhe zgjedhje të shumëfishta kur bëhet fjalë për të vepruar sipas tyre në jetën praktike.

Ka *fetva* dhe ka *takva*, dy kufijtë e spektrit. Një qasje e baraspeshuar dhe e mesme është gjithmonë e nevojshme dhe vlerësohet nga shumica. Dijetarët myslimanë duhet të ndërtojnë një konsensus për këto pasazhe, transmetime dhe fetva në dukje të ndryshme, në dritën e realiteteve bashkëkohore dhe të sigurojnë udhëzime të duhura në mënyrë që umeti të mos pësojë vësh-tirësi të panevojshme dhe ndarje të padobishme.

Kjo nuk do të thotë që mesazhi ose qëllimi kuranor ose profetik duhet të tretet ose të zbutet. Ajo që do të thotë, është që ne duhet t'i pranojmë ato si parimet udhëzuese më të rëndësishme të jetës sonë, por të shmangim imponimin e ideve ose të perceptimeve tona mbi to. Motoja dhe parimi udhëzues i këtij reformimi ligjor duhet të jetë: "Lëri Kuranin dhe hadithet autentike të flasin vetë dhe të jenë udhëzuesit". Megjithatë, unë do të them këtu një fjalë me kujdes. Teksti kuranor është i vetmi tekst i autorizuar hyjnisht, që nuk është tjetërsuar apo nuk ka përjetuar ndërhyrje të jashtme. Tërësia e haditheve nuk mund t'i afrohet këtij autoriteti dhe vërtetësisë absolute, për shkak të njohurive historike të ndërhyrjeve të mundshme, të tjetërsimeve, të trillimeve dhe të sajimeve.

Përpiluesit e hershëm të haditheve bënë një punë të mrekullueshme të shoshitjes së korpusit duke ndarë transmetimet autentike dhe origjinale nga ato të trilluara, të dobëta ose më pak autentike. Por duket se më shumë theks u vu në vërtetimin e zinxhirit të transmetimit (*isnad*) sesa në përmbajtjen e tij reale (*metn*). Sot, nevojiten përpjekje të njëjta për të pajtuar përmbajtjen me parimet kuranore themelore, të vendosura më së miri nën dritën e arsyes dhe të moralit. Profeti u dërgua jo vetëm për të shërbyer si modeli më i mirë etik, siç thotë Kurani, por edhe për të përsosur vlerat morale, siç deklaroi ai vetë në një hadith autentik. Veprimet, deklaratat, miratimet dhe mësimet e tij nuk mund të shkelin kurrë parimet e tij, të vendosura për standardet më të mira etike dhe morale.

Përmbajtja e hadithit dhe e *siras* (biografisë së profetit) duhet të rishikohet në dritën e parametrave etikë dhe moralë. Arsyet, mençuria, mendja e shëndoshë dhe morali duhet të jenë gurëthemet e këtij procesi rishikimi. Kritika pozitive e traditës është konstruktive, sepse kjo veprimtari ndihmon për ta mbajtur atë të rëndësishme, dinamike, vizionare dhe të gjallë. Ky proces i rishikimit dhe i ristrukturimit kritik do t'i bëjë gjërat më të lehta për myslimanët bashkëkohorë dhe është një nga parimet e vendosura të shariatit dhe një kërkesë kaq e nevojshme sot.

Abdullah Saeed, në punimin e tij "Sfidat Tekstuale ndaj dënimit me vdekje për apostazinë në Islam dhe çështja e lirisë së fesë", thekson nevojën që myslimanët të shmangen nga ligji i epokës klasike mbi apostazinë (*riddeh*), që nënkupton dënimin me vdekje, dhe të orientohen drejt një koncepti të lirisë fetare që pajtohet me kuptimin e tij bashkëkohor. Artikulli argumenton se as Kurani dhe as praktika reale e Profetit nuk japin ndonjë mbështetje të fortë për ekzekutimin e apostatëve (heretikëve). Ky ndëshkim, i cili u zhvillua gjatë shekujve të hershëm të Islamit, funksionoi si një mekanizëm i rëndësishëm jo vetëm për të shtypur lirinë fetare të myslimanëve, por edhe lirinë e tyre intelektuale, veçanërisht në lidhje me debatet teologjike. Duke pasur parasysh pozicionin e dobët ligjor klasik mbi dënimin me vdekje, Saed argumenton se myslimanët bashkëkohorë duhet ta sfidojnë këtë pozicion, duke u mbështetur në Kuran, në praktikën e vërtetuar të Profetit dhe në pikëpamjet e një sërë dijetarësh të hershëm dhe bashkëkohorë, ashtu sikurse duke u mbështetur në kuptimin modern të lirisë fetare të shprehur në Deklaratën Universale të Drejtave të Njeriut dhe në dokumente të tjera kryesore ndërkombëtare për të drejtat e njeriut.

Imad-ad-Dean Ahmad deklaroi, në "Ifta'ja konsultative: sfida e kolektivizimit të fetvasë", se një nga sfidat kryesore të zhvillimit juridik sot, është specializimi i njohurive, një realitet që e ka bërë përdorimin e mendimeve juridike më të vështirë se

kurrë më parë. Midis faktorëve kontribuues janë sasia e të dhënavave në dispozicion, sofistikimi i kërkuar për t'i kuptuar ato, kontekstet e larmishme kulturore, në të cilat do të zbatohen vendimet juridike, distanca në rritje e juristëve nga gjuhët origjinale, konteksti i burimeve tekstuale, si edhe kompleksi shoqëror dhe kushtet, në të cilat duhet të zbatohen këto vendime. Është këshilluar një metodologji e re: kolektivizimi i procesit të lëshimit të fetvave. Kjo mbështetet në konceptin që meqenëse asnjë dijetar i vetëm nuk mundet të zotërojë të gjithë njohurinë e nevojshme për të zgjidhur shumë çështje të ngutshme të botës moderne, një mekanizëm i *ifta-ve* kolektive është i nevojshëm.

Ahmedi merr në shqyrtim arsyet për këtë qasje të parashtruar, si dhe disa kundërshtime e pengesa. Ai është i mendimit që në vend që të zhvillojnë një metodologji krejtësisht të re kolektive, myslimanët duhet të ndërthurin konceptin tradicional të *shura-së* (konsultimit) me metodologjitë moderne shkencore të vlerësimit të kolegëve dhe zhvillimet e reja për të ruajtur parimet themelore të zhvillimit juridik. Ky proces plotëson tekstet klasike me zbulimet e kërkimit shkencor dhe ofron një mënyrë për të përfshirë shkencëtarët e shkencave sociale dhe natyrore, së bashku me studiuesit e disiplinave tradicionale. Po ashtu, ai rikthen ndarjen midis qeverisë dhe dijetarëve të shoqërisë së hershme islame dhe shmang sektarizimin e institucioneve. Pasi përshkruan se si rezultatet mund të vihen në dispozicion të shoqërisë civile dhe politike, ai zbaton këtë qasje të parashikuar për dy çështje veçanërisht të vështira: reformën e kalendarit dhe hulumtimin e qelizave embrionale.

Në artikullin "Fikhu i minoriteteve si ixhtihad këshillimor: teoria dhe praktika ligjore", Abdessamad Belhaj shpjegon se Islami e konsideron diskutimin si një karakteristikë thelbësore të transmetimit, të interpretimit dhe të mësimin të njohurive fetare. Gjatë periudhës formësuese të umetit, studimi dhe reflektimi mbi Kuranin ishte një ndërmarrje kolektive. Ideja e mbajtjes së diskutimeve shkencore në xhami e ka prejardhjen nga ata

myslimanë të hershëm që mblihdeshin rreth një dijetari për të mësuar dhe shkëmbyer njohuri. Në epokën klasike të mësimit mysliman, dijetarët zhvilluan metoda shtjelluese për të kumtuar njohuritë e Kuranit dhe Sunnetit, të tilla si recitimi, diktimi, caktimi i një mësimi dhe memorizimi kolektiv.

Në veçanti, *ifta*-ja evoluoi si një veprimtari shkencore kolektive e mendimeve të ndryshme, e konsultimeve dhe e diskutimeve. Një diskutim i tillë ishte veçanërisht i dobishëm në lindjen dhe zhvillimin e medhhebeve (shkollave juridike). Shqyrtimi nuk ka të bëjë vetëm me anët vepruese të ligjit (p.sh. institucionet, proceset, komunikimi dhe kontestimi), por përfshihet, gjithashtu, në koncepte shumë themelore ligjore (p.sh. normat, arsyetimet dhe zakonet). Mbi të gjitha, ajo ndërhyr si një proces i formulimit të ligjit përmes argumentimit, i rregullave të ndërtuara dhe i kuptimeve konsensuale. Në jurisprudencë, kjo qasje mund të përshkruhet si procesi i konsensusit-dallimit, përmes të cilit juristët u përpoqën të merreshin me mendime të shumta juridike dhe realitete të ndërlikuara. Në kohë dhe vende të ndryshme, këto vështirësi i detyruan ata të miratonin një qasje kolektive për të zgjidhur çështjet ligjore.

Brenda kontekstit të myslimanëve që jetojnë në Perëndim, Belhaj pohon se ixhtihadi shtjellues, i ndjekur nga fikhu i pakicave, është një formë simbolike e veprimit kolektiv. Ai, së pari, diskuton sfondin teorik të tij, siç shihet nga teoricienët ligjorë dhe juristët e fikhut të pakicave, dhe pastaj përcakton konceptin e fikhut të pakicave dhe prezanton formuluesit e tij në disa hollësi. Më pas, trajton funksionin e këtij lloji të fikhut brenda hapësirës publike myslimane në Perëndim. Në mbyllje, ai analizon hixhabin si një formë shtjelluese të *ifta*-së.

Artikulli i autorit Alexandre Caeiro “Rregullimi i fesë, organizimi i politikës: rregullimi i fetvasë në Islamit bashkëkohor”, përqendrohet në përhapjen e fundit të thirrjeve urgjente për rregullimin e lëshimit të fetvave (*davabit el-fetva, tendhim el-ifta*). Ndoshta thirrja më e spikatur u artikulua në *Mesazhin e Amanit* në

korrik 2005, në të cilin rreth 200 dijetarë myslimanë përshkruan, me kërkesë të Mbretit Abdullah II të Jordanisë, kushtet e nevojshme për lëshimin e fetvave legjitime. Një sërë konferencash ndërkombëtare të mëvonshme të profilit të lartë iu kushtuan kësaj çështje. Myftinjtë mediatikë filluan të reflektojnë mbi dilemat e lëshimit të fetvave në TV satelitore dhe internet, kurse gazetatat dhe revistat në të gjithë botën myslimane nisën të botonin artikuj dhe editoriale për nevojën e organizimit të ifta-së. Duket se pranohet gjerësisht një lloj diagnostikimi, i cili përshkon linjat e zakonshme të orientimit fetar dhe politik, nga aktorë shtetërorë dhe joshetërorë, qofshin ata ulema tradicionale, myslimanë ose shekullarë. Pra, lëshimi i fetvave ka qenë aq i rregulluar, sa që nuk mund të kontrollohet më. Kjo shpërhapje ka çuar në “kaos” (*fevda*), i cili po shkakton hutim (*hirat*) mes myslimanëve dhe kështu, renditet si një nga problemet kryesore bashkëkohore të umetit.

Ai shpreh mendimin se diagnoza e “kaosit” është më pak e qartë nga sa mendohet shpesh. Ndërsa pranon se situata bashkëkohore paraqet sfida të ndryshme ndaj autoritetit fetar, artikulli argumenton se urgjenca që qëndron në bazë të këtyre thirrjeve formohet nga një kuptim specifik i funksioneve të fetvasë, që mendimet kundërthënëse fetare kanë qenë një tipar i traditës islame që prej fillimit dhe jo gjithmonë janë perceptuar si një shqetësim. Autori, më tej, argumenton se fetvatë e kundërta nuk paraqesin më një problem teologjik ose ligjor, por ngrenë një dilemë politiko-ideologjike.

Caeiro fillon duke rindërtuar shumë shkurtimisht disa tipare të asaj që ai e quan “rrëfimi i kaosit” dhe përqendrohet në dy nga tiparet e tij më të spikatura. Ai, më pas, detajon qasjen e Jusuf El-Kardavit, dijetar i shquar mysliman, ndërhyrjet e të cilit, në shumë mënyra, problematizojnë supozimet që qëndrojnë në themel të kësaj narrative. Ai përfundon duke ofruar disa vërejtje që i tërheqin të dyja anët e diskutimit mbi *fevda*-në për shqetësimet e përshkruara më sipër.

Moustafa S. Kasem, në artikullin e tij “Fetvaja në epokën e globalizimit”, analizon etimologjinë e *fetva*-së dhe përdorimin e saj kuranor dhe *fikhi*. Ai flet për pozicionin e tij të veçantë në fenë dhe kulturën islame, përcakton kualifikimet që një myfti duhet të ketë dhe përmend se kush i vlerëson kualifikimet. Ai diskuton rolin e internetit, pasi lidhet me këtë veprimtari të veçantë, ndërsa përqendrohet më shumë tek e ardhmja e fetvasë në epokën e globalizimit. Në mbyllje, ai shtjellon sfidat e mundshme të ardhshme, të paraqitura nga interneti dhe globalizimi për dijetarët dhe institucionet.

Në artikullin e tij “Fetvaja e el-Kushejrit dhe *Risale*-ja e tij: rëndësia e tyre për dialogun ndërmusliman sot”, Kenneth L. Honerkamp argumenton se në një kohë kur vetëvrasësit me bomba po synojnë falolet e sufinjve në Indi dhe në Pakistan dhe disa studiues perëndimorë dhe shumë myslimanë të sotëm e shohin sufizmin si një zgjerim të jashtëm që ka pak të bëjë me burimet autoritare të Islamit ose si një zhvillim sektar që ndodhi në një pikë të caktuar të historisë islame, rëndësia e fetvasë së el-Kushejrit, lëshuar në 436/1044, nuk mund të theksohet mjaftueshëm. Fetvaja e tij, si dhe burgosja pasuese dhe internimi nga qyteti i tij i lindjes, ilustronë degëzimet socio-politike të asaj që zakonisht mendohet të jetë shprehje e një natyre juridike ose ligjore. Vetë *Risale*-ja zbulon ekzistencën e një diskursi etik të mbështetur në virtyt të sufizmit formësues, që përshkruan një strategji për arritjen e diturisë dhe të njohjes intime të Zotit. Honerkamp i referohet këtij ligjërimi si një aspekt i fetvasë i themeluar mbi ndarjen korrekte (*fetva akhlaki*).

El-Kushejri e shkroi këtë ese të gjatë për sufinjtë e kohës së tij për t'i kujtuar ata për natyrën etike të sufizmit dhe për të theksuar vërtetësinë e rrënjëve të tij islame, duke provuar se parimet e tij themelore ishin nxjerrë nga Kurani dhe Sunneti. Fetvaja dhe *Risale*-ja e tij plotësojnë njëra-tjetrën dhe u ofrojnë atyre që kërkojnë të kuptojnë shpirtin njerëzor, një dëshmi për

kërkimin shpirtëror të përjetshëm të njerëzimit dhe burimet tekstuale, si dhe metodologjitë interpretuese dhe analitike, nga të cilat është larguar.

Risale-ja, gjithashtu, përfaqëson bashkimin e dy traditave thelbësore islame: (1) tradita e ligjërimit intelektual tekstual që rrjedh nga elementet themelore të shpirtshmërisë islame, përkatësisht Kurani dhe Sunneti, së bashku me tekstet e përcjella nga brezi në brez prej elitës shkencore që u përkushtua për ruajtjen dhe mbartjen e shembullit profetik; dhe (2) me një traditë gojore që ishte një aspekt përbërës i traditës tekstuale. *Risale-ja* i paraqet këto të plota dhe me zinxhirë individualë të transmetimit.

Ekziston një prirje e tanishme për ta ndarë diskursin islam në fushat e jurisprudencës, teologjisë dhe etikës mistike (sufizmi). Sidoqoftë, trajnimi dhe ekspertiza që solli el-Kushejri në veprat e tij, si dhe trashëgimia që ai u la brezave të ardhshëm, dëshmojnë për mbështetjen e tij në transmetimin dhe mbledhjen e haditheve, në jurisprudencën shafi'i dhe në kelamin esh'ari. *Riaāleh el-Kushejrije* kontekstualizon rëndësinë e ruajtjes së dialogut ndërmysliman përgjatë linjave më të gjera të mundshme, që nuk përjashton asnjë nga këto fusha të ligjërimit tradicional dhe përfshin edhe ato të reja.

Vinay Khetia, në "Ruajtësit e kontratës islame të martesës dhe kërkimi i agjencisë në jurisprudencën dymbëdhjetimamite shi'ite", shqyrton debatin *imamit* nëse një virgjëreshë e pjekur femër, me mendje të shëndoshë, ka nevojë për miratimin e *veliut* të saj (kujdestari – babai i saj, gjyshi, etj.) për t'u martuar. Nëse ajo martohet pa pëlqimin e tij, a do të ishte ky një akt *zina*-je (kurvëri)? Ku qëndron agjencia ligjore (*istiklalije*)? Juristët bashkëkohorë janë të dy mendimeve. Kjo zgjedhje ndahet (*teshrik*) mes tyre ose i përket gruas (*istiklal el-bint*). Ai përqendrohet në punimet e dy juristëve bashkëkohorë Ajetullah es-Seyid Ebul Kasim el-Khui't *Mebānī el-Urvah el-Wuthkā* (që përfaqëson pozicionin *teshrik*) dhe studentit të tij Ajetullah es-Sajiid Sadik el-Ruhani, *Fikh es-Şādīk* (që përfaqëson

agjencinë ose lirinë e gruas), dhe gjithashtu mbështet disa qëndrime sunitë. Mbi parimin e *mukhalefeh li el-ammah*, dijetarët shiitë mbajnë qëndrime kundërthënëse, duke hedhur poshtë atë që është më afër pozitës sunitë, me premisën se kemi të bëjmë me një akt të pashprehur qartë. Si përfundim, ai konsideron funksionin shoqëror të pajtueshmërisë (*kefa'ah*) dhe ndalimin e parandalimit të martesës së gruas (*a'adl*).

Artikulli “Islami, shëndetësia dhe shpirtërorja”, nga Abdulaliz Sachedina, shtjellon se si vepron *ifta*-ja në një fushë të re si etika, e cila është konsideruar si një fushë kërkimore krejtësisht laike. Kultura spitalore, zakonisht, shihet si një kulturë laike, në të cilën normat etike rrjedhin vetëm nga arsyeja dhe përvoja njerëzore, pra, një etikë praktike. Etika e virtytit është baza e krejt etikës, por etika këtu nënkupton arsyetimin praktik që çon në një përfundim në lidhje me saktësinë ose gabimin e vendimeve që ndjekim. Është mjaft relativ, sepse secili vendim merret rast pas rasti, megjithëse mbështetet në vlerat absolute të një kulture të caktuar. Punimi kryesisht kërkon t’i përgjigjet pyetjes: “Cili është arsyetimi që unë duhet të bëj atë që po bëj?” Ky është veprimi i ndjekur nga *fukaha*-të (juristët): “Pse po e marr vendimin ashtu si po e marr (*fikh el-istighlali*)?” Bioetika laike perëndimore po mësohet në spitalet dhe klinikat myslimane, megjithëse myslimanët janë kryesisht të interesuar për fetva. Ndërkaq, kur familja e një pacienti i referohet një fetvaje, mjekët dëgjojnë, por e marrin vendimin vetë pasi nuk ka fuqi të pacientit. Në mjedisin perëndimor, bioetika ka të bëjë me fuqinë e zgjedhjes nga pacienti. Ndërsa një fetva mund të ndikojë në një vendim, nuk është me domosdoshmëri pjesë e procesit.

Disa myslimanë kanë përkthyer bioetikën perëndimore në arabisht, persisht dhe gjuhë të tjera. Studentëve myslimanë u mësohen po ato katër parime të bioetikës sikurse homologëve të tyre në Perëndim, duke përfshirë autonominë, e cila ka pak kuptim në kontekstin komunitar të kulturës myslimane. SHBA-të përjetuan një

trazirë publike kundër profesionit autoritar të mjekut, që çoi në fuqizimin e pacientit. Thelbi kryesor i këtij dokumenti është të kërkojë atë që e bën bioetikën islame, mbështetur në qëllimet themelore fetare të Islamit, në mënyrë që të zhvillojë fetvanë, lëndën e parë, në një sistem të plotë bioetik.

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam shpreson që punimet në këtë vëllim të hedhin dritë mbi një temë që ndikon në jetën e individëve, si dhe në shoqëritë si në vendet me shumicë myslimane, ashtu edhe në ato me pakica myslimane. *Ifta-ja dhe fetvaja* do të vazhdojnë t'u interesojnë studiuesve dhe praktikuesve. Mbetemi me shpresën se do të jenë më të informuar nga diskutimi në këtë vëllim.

Zulfiqar Ali Shah
Drejtor Ekzekutiv
Këshilli i Fikhut i Amerikës së Veriut



Sfidat tekstuale ndaj dënimit me vdekje për felëshimin në Islam dhe çështja e lirisë së fesë

Abdullah Saeed

Përmbledhje

Ky artikull thekson nevojën që myslimanët të largohen nga ligji klasik islam i apostazisë (*riddeh*) dhe i dënimit me vdekje të lidhur me të dhe të shkojnë drejt një koncepti të lirisë fetare që pajtohet me kuptimet bashkëkohore të lirisë fetare. Ai argumenton se as Kurani dhe as *praktika faktike* e Profetit nuk japin ndonjë mbështetje të fortë për një dënim të tillë. Ky ndëshkim u zhvillua në ligjin klasik islam gjatë shekujve të hershëm të Islamit dhe funksionoi si një mekanizëm i rëndësishëm për të shtypur lirinë fetare dhe intelektuale të myslimanëve, veçanërisht në lidhje me debatet teologjike. Duke pasur parasysh këto dobësi të qenësishme, unë pohoj se myslimanët tani duhet ta sfidojnë këtë qëndrim duke u mbështetur në Kuran, në praktikën e vërtetë të Profetit dhe në pikëpamjet e një sërë dijetarësh të hershëm dhe modernë, si dhe të mbështesin kuptimin e lirisë fetare siç shprehet në dokumente kaq të mëdha ndërkombëtare të të drejtave të njeriut, siç është Deklarata Universale e të Drejtave të Njeriut (UDHR).

Koncepti i Lirisë Fetare

Çdo diskutim i lirisë fetare duhet t'i referohet një standardi, me të cilin myslimanët, të krishterët, hebrenjtë, budistët, hindutë dhe të tjerët janë përgjithësishtnë njëmendje. Një standard i tillë duket se jepet nga neni 18 i Deklaratës Universale të Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut (UDHR):

Gjithkush ka të drejtën e lirisë së mendimit, të ndërgjegjes dhe të fesë. Kjo e drejtë përfshin lirinë për të ndryshuar fenë ose besimin e tij dhe lirinë, qoftë vetëm ose në bashkësi me të tjerët dhe në publik ose privatisht, për të shprehur fenë ose besimin e tij në mësimdhënie, në praktikë, në adhurim dhe në respektim.¹

Ky artikull thekson disa anë të kësaj të drejte: të kesh ose të pranosh një fe, të ndryshosh fenë, të zbatosh një fe dhe të mësosh një fe. Këto elemente, në përgjithësi, duket se janë të ngjashme me të drejtat e theksuara në Kuran dhe të demonstruara në praktikën reale të Profetit në lidhje me lirinë fetare.

Myslmanët kanë qenë historikisht tolerantë në masë të arsyeshme ndaj pakicave fetare në mesin e tyre, madje edhe ndaj dallimeve teologjike midis tyre. Që nga koha e Profetit, ata kanë jetuar në shoqëri multifetare dhe bashkëveprimet e tyre me jomyslmanët (p.sh., të krishterë, hebrenj, budistë ose hindu) janë pranuar si normale. Si Kurani, ashtu edhe Profeti, e kuptuan nevojën për t'i lejuar njerëzit të zgjidhnin fenë e tyre dhe ndaluan konvertimin me forcë. Për shembull, Kurani pranoi që hebrenjtë dhe të krishterët ishin "Njerëz të Librit" dhe Profeti dhe pasuesit e tij i lejuan ata të ndiqnin traditat, normat dhe ligjet e tyre fetare nën qeverisjen myslimane. Të njëjtat dispozita u shtrinë edhe te zoroastrianët² dhe hindutë,

1 Neni 18. Deklarata Universale e Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut. Miratuar nga Asambleja e Përgjithshme e OKB-së. 10 dhjetor 1948. Gjetet në <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

2 Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), f. 73-74.

me të cilët myslimanët ranë në kontakt, gjë që tregon se si këta të fundit nxitën çështjen e lirisë fetare edhe në ditët e para të Islamit.

Ekzistojnë, gjithashtu, shumë shembuj të tolerancës ndaj pikëpamjeve “joortodokse” në mes të shoqërive myslimane. Poeti i famshëm Ebu el-Ala el-Ma’rri (vd. 1058) sulmoi besimet dhe praktikat kryesore fetare në poezinë e tij, por megjithatë, ai mbeti i patrazuar dhe vdiq nga një vdekje natyrore. Ndër thëniet e tij kritike ndaj fesë, përfshihen:

Ata të gjithë gabojnë - myslimanë, hebrenj,
Të krishterë dhe zoroastrianë:
Njerëzimi ndjek dy sekte në të gjithë botën:
I pari, njeriu i mençur pa fe,
I dyti, njeriu fetar pa mençuri.³

Sulmet e tij ndaj praktikave fetare, gjithashtu, mund të dallohen lehtësisht këtu:

O budallenj, zgjohuni! Ritet që ju i mbani për të shenjta
Janë veçse një mashtrim i trilluar nga pleqtë,
që e kishin pasion pasurinë dhe fituan epshin e tyre
dhe vdiqën në poshtërsi - dhe ligji i tyre është pluhur.⁴

Filozofi, fizikani, alkimisti dhe mendimtari i lirë Muhamed ibn Ze-kerija er-Razi (vd. 925 ose 935), gjithashtu, botoi pikëpamjet e tij po aq joortodokse (dhe disa do të thoshin “heretike”) dhe nuk u cenua. Edhe një figurë si Gazaliu (vd. 1111), idetë e të cilit ishin të diskutueshme gjatë periudhave të caktuara të jetës së tij të mëvonshme, mbeti i patrazuar. Këto janë vetëm disa nga shembujt e shumtë të tolerancës në shoqëritë e hershme myslimane. Më e rëndësishmja, “besimet” e zakonshme myslimane e përvetësuan këtë qasje tolerante ndaj myslimanëve të cilët, sipas tyre, nuk

3 Humanistic texts, “al-Ma’arri,” n.d., http://www.humanistictexts.org/al_ma%27arri.htm.

4 Ibid.

ndoqën qëndrimet e pranuar në çështjet teologjike. Kredoja e famshme e Imam Tahavit thotë:

Ne nuk e shpallim askënd nga ithtarët e kibles sonë si mosbesimtar për ndonjë mëkat, për sa kohë që ai nuk e vlerëson atë si të ligshëm ...⁵

Njerëzit e mëkateve madhore në mesin e bashkësisë së Muhamedit (paqja qoftë mbi të), nuk do të qëndrojnë përgjithmonë në zjarr, për sa kohë që janë monoteistë ...⁶

Ne nuk cilësojmë askënd prej tyre që të jetë në Parajsë ose në Zjarr. Ne, gjithashtu, nuk fajësojmë asnjërin prej tyre për mosbesim, idhujtari ose hipokrizi, për sa kohë që asnjë nga këto nuk shfaqet nga ana e tyre.⁷

Toleranca fetare që karakterizoi shumë shoqëri myslimane para-moderne, për më tepër, duket se ka qenë më e përhapur se në shumë vende me shumicë jomuslimane gjatë të njëjtës periudhë kohe. Historia e Evropës së krishterë, veçanërisht midis shekujve XII dhe XVI, për shembull, përfshin shumë inkuizicione dhe konvertime të detyrueshme të një numri të madh të myslimanëve dhe të hebrenjve në Spanjë e gjetkë,⁸ një praktikë që juristët dhe teologët myslimanë e konsideronin të papajtueshme me Islam.

Rëndësia e lirisë fetare

Feja, një nga aspektet më të rëndësishme të njerëzimit, ka qenë gjithmonë pjesë e historisë njerëzore. Në të vërtetë, janë të pakta

5 Hamza Yusuf, *The Creed of Imam Al-Tahawi* (Berkely: Zaytuna Institute, 2007), f. 64.

6 Ibid., f. 68.

7 Ibid.

8 Khalid Baig, "On religious Tolerance" (April 27, 2001), <http://articles.youngmus-lims.ca/outreach-and-invitation/on-religious-tolerance/>.

bashkësitë që nuk e kanë pasur atë. Për më tepër, identiteti fetar mbetet një nga aspektet më të rëndësishme të identitetit të një individi. Feja dhe besimi janë të ngulitura në psikikën njerëzore dhe tradita fetare është një aspekt përbërës i jetës dhe i identiteteve të shumicës dërrmuese të qenieve njerëzore.

Për këto arsye, liria e fesë tani shihet si një e drejtë themelore dhe universale sipas Deklaratës Universale të të Drejtave të Njeriut (UDHR) dhe dokumenteve të ngjashme, të tilla si Pakti Ndërkombëtar për të Drejtat Civile dhe Politike (ICCPR) dhe Konventa Evropiane për të Drejtat e Njeriut (KEDNJ), si dhe dokumente të tilla islame për të drejtat e njeriut si Deklarata e Kajros për të Drejtat e Njeriut në Islam.⁹ Disa mendimtarë myslimanë të kohëve të fundit, mes tyre edhe Sejjid Kutb (vd. 1966), argumentojnë se kjo liri është, mbase, e drejta më e rëndësishme për çdo qenie njerëzore dhe se mohimi i saj ndaj kujt do, është si t'i vjedhësh dikujt humanitetin.¹⁰

Kufizimi i lirisë fetare mund të ketë pasoja negative individuale dhe kolektive që mund të çojnë në konflikt, rebelim, paqëndrueshmëri dhe mungesë të kohezionit shoqëror. Pa një liri të tillë, shumica e shoqërive shumëfetare bashkëkohore, të cilat përfshijnë shumë tradita fetare, nuk do të mund të funksiononin në mënyrë harmonike. Nga ana tjetër, liria fetare ka prirje të shoqërohet me një sërë përfitimesh shoqërore pozitive, përfshirë barazinë gjinore, shpenzimet e ulëta ushtarake, një ekonomi të fortë dhe shëndet të mirë.¹¹ Megjithatë nuk mund të argumentohet se ajo është shkak i përfitimeve të tilla, shoqërimi i tyre me lirinë fetare është domethënës.¹²

9 "Deklarata e Kajros për të Drejtat e Njeriut në Islam" miratuar në *Islamic Conference of Foreign Ministers*, Cairo, 1990, <http://www.unhcr.org/refworld/publisher/ArAB,,,3ae6b3822c,0.html>.

10 Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996), 1:291.

11 Shih B. J. Grim, "God's Economy: Religious Freedom and Socio-Economic Wellbeing," in *Religious Freedom in the World*, ed. P. Marshall (Ilanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 2008), <http://crf.hudson.org/articledocs/godsEconomy.doc>.

12 Ibid.

Realiteti në vendet me shumicë myslimane sot

Fatkeqësisht, liria fetare, siç përshkruhet në nenin 18 të UDHR, vërehet rrallë në vende me shumicë myslimane, shumë prej të cilave e kufizojnë atë në një masë të ngjashme me Kinën, Rusinë, Korenë e Veriut, Mianmarin / Burmën dhe disa të tjera.¹³ Disa nga vendet me shumicë myslimane, vendosin kufizime të ashpra ndaj myslimanëve, duke kriminalizuar ato që institucionet e tyre fetare i konsiderojnë si blasfemi, herezi, felëshim dhe madje kritika të fedrejtitimit mbizotërues. Në vende të tilla, jomyslimanët përballen edhe me një varg kufizimesh sa i përket prozelitizimit. Zotërimi ose importimi i materialeve fetare, të cilat mund të çojnë në konfiskimin e sendeve fetare vetjake, vendosja e kufijve të rreptë në ndërtimin ose në restaurimin e objekteve të kultit jomysliman, monitorimi nga qeveria i veprimtarive fetare, bastisja e shërbimeve private dhe nganjëherë ngacmimi ose edhe burgosja e udhëheqësve fetarë jomyslimanë ose e besimtarëve. E gjithë kjo vazhdon të ndodhë pavarësisht nga tradita e shoqërive myslimane, të cilat historikisht janë prirë të jenë jashtëzakonisht të hapura dhe tolerante ndaj jomyslimanëve.¹⁴

Shumë myslimanë kanë vështirësi me kuptimin modern të lirisë së fesë, siç shprehet në nenin 18 të UDHR, i cili përfshin lirinë për të ndryshuar fenë, mbështetur në besimin se Islami ndalon felëshimin (riddah) dhe e dënon atë me vdekje. Përkundër kësaj, në nivelin shtetëror, shumica e vendeve me shumicë myslimane kanë ratifikuar Marrëveshjen Ndërkombëtare për të Drejtat Civile dhe Politike (ICCPR), i cili përfshin nenin 18 të tij mbi lirinë fetare:

Të gjithë duhet të kenë të drejtën e lirisë së mendimit, të ndërgjegjes dhe të besimit fetar. Kjo e drejtë përfshin lirinë për të pasur ose për të adoptuar një fe ose besim të zgjedhur prej tij.

13 Theodore Malloch, "Free to choose: Economics and Religion" (Paper presented at the World Trends in Religious Freedom conference, the Hudson Institute, July 9, 2007), <http://crf.hudson.org/articledocs/Freetochoose.doc>, p. 1.

14 Baig, "on religious Tolerance."

Duke iu përgjigjur problemit të miratimit të lirisë për të ndryshuar fenë, disa vende me shumicë myslimane që e kanë ratifikuar këtë dokument, kanë shprehur rezerva ndaj këtij neni, duke deklaruar se ai bie ndesh me kuptimin e tyre të Islamit dhe të shariatit. Kundërshtimi i Bahrejnit përfshin deklaratën, “duke mos prekur në asnjë mënyrë përsëkrimet e shariatit islam”,¹⁵ ndërsa Pakistani deklaroi se “dispozitat e tij ... do të zbatohen në atë masë që të mos bien në kundërshtim me Dispozitat e Kushtetutës së Pakistanit dhe me ligjet e shariatit”.¹⁶

Pavarësisht rezervave të tilla, myslimanët kanë qenë dhe vazhdojnë të marrin pjesë në debate për të drejtat e njeriut në nivelin ndërkombëtar, duke përfshirë edhe ata që merren me lirinë e fesë. Për shembull, gjatë debatit mbi draftin e UDHR të nenit 18 dhe para miratimit të tij më 1948, i deleguari i krishterë i Libanit këmbënguli të përfshinte një frazë që pohonte lirinë për të ndryshuar fenë. Delegati pakistanez, një ahmedi, nuk pa asnjë problem me frazën. Delegati saudit, megjithatë, kundërshtoi me arsyetimin se ai shkelte parimet islame.¹⁷

Ndjeshmëritë lidhur me apostazinë

Shumë myslimanë bashkëkohorë besojnë se apostazia dhe ndëshkimi i lidhur me të është një aspekt themelor i Islamit, që nuk mund të ndryshohet. Ata i perceptojnë ata që argumentojnë për çdo formë të lirisë fetare që përfshin një liri të tillë, sikur të jenë kundër Islamit, shariatit dhe vlerave themelore myslimane.

15 Shih “United Nations Treaty Collection, Status of Ratifications: International Covenant on Civil and Political Rights (2011),” http://treaties.un.org/Pages/Viewdetails.aspx?src=TrEATY&mtmsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en.

16 Ibid.

17 Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press, 1991), 164. Shih edhe diskutimin tek Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, (Philadelphia: Pennsylvania university Press, 1999), f. 24-25.

Duke pasur parasysh natyrën e ndjeshme të çështjes, dijetarët myslimanë që shkruajnë për felëshimin dhe argumentojnë për lirinë e fesë, shpesh përballen me vështirësi në shoqëritë myslimane. Kur Shejh Taha Xhabir El-Alvani, për shembull, përfundoi veprën e tij *La ikrahe fid din* (nuk ka dhunë në fe), disa nga kolegët e tij në Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT) e këshilluan të mos e botonte atë. Përderisa ishte në atë kohë president i Institutit, ata e paralajmëruan se libri mund të kishte një ndikim negativ si në Institut, ashtu edhe në mënyrën se si myslimanët e tjerë e perceptonin atë. Duke dëgjuar këshillën e tyre, ai e botoi atë vetëm pasi mandati i tij kishte përfunduar.¹⁸ Megjithatë ai është një dijetar i njohur, i përgatitur në mënyrën tradicionale, i respektuar në nivele ndërkombëtare për dijen e tij në jurisprudencën islame dhe jetonte në Shtetet e Bashkuara, në atë kohë, Elvani ishte shumë i vetëdijshëm se mund të pësonte një reagim të ashpër teksa sfidonte këtë këndvështrim të veçantë tradicional.

Për çudi, sfidat për myslimanët në vendet me shumicë myslimane janë edhe më të mëdha. Kur Salman Taseer, asokohe guvernator i provincës Punxhab të Pakistanit, vuri në dyshim ligjin e blasfemisë të vendit të tij, ai u vra nga një prej truprojave të tij në janar 2011.¹⁹ Në Pakistan, vrasësi u vlerësua gjerësisht për ngritjen në mbrojtje të "Islamit". U lëshuan fetva që dënuan Taseer-in dhe mbështetën vrasësin e tij.

Botimet kritike ndaj ligjeve të apostazisë mund të ndalohen lehtësisht. Libri im (bashkautor me Hasan Saeed), "*Liria e fesë, Braktisja dhe Islami*", u ndalua në Maldive në vitin 2008. Edhe kjo është tregues i llojit të pasojave, me të cilat përballen myslimanët që vendosin të sfidojnë *status quo*-në në lidhje me ligjin e apostazisë.

18 Taha Jabir al-Alwani, *Lā Ikrāha fī al-Dīn*, 2d ed. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006), f. 12.

19 Shih lajmet si, "Death Sentence for Killer of Pakistan governor," ABCNews, 1 tetor 2011.

Kuptimi i apostazisë

Në ligjin klasik islam, felëshimi do të thotë kthimin nga Islami në mosbesim, qoftë me qëllim, me një veprim që e largon dikënd nga Islami apo me anë të një pohimi publik, qoftë në formë talljeje, kokëfortësie apo bindjeje.²⁰ Ligji klasik islam ka shumë përkufizime për braktisjen e fesë, duke përfshirë midis tyre²¹ mohimin e ekzistencës ose të attributeve të Zotit, mohimin e një profeti të veçantë ose dyshimin nëse ai është me të vërtetë profet, mohimi i njërës prej bazave të fesë, si për shembull, mohimin se ka pesë lutje të detyrueshme (*salat*) në ditë, ose shpalljen të ndaluar (*haram*) të diçkaje që është qartësisht e lejueshme (*halal*) apo anasjelltas, apo adhurimi i një idhulli.²² Megjithëse këto mënyra janë të qarta për sa i përket qëllimit të personit, shumë deklarata dhe veprime që nuk janë aq të qarta, mund të përdoren pa dyshim për të fajësuar një mysliman për kryerjen e apostazisë.

Kurani e përmend apostazinë disa herë, por nuk parashikon ndonjë ndëshkim të caktuar në këtë botë. Përkundrazi, ai flet për një dënim të ashpër në jetën tjetër. Disa hadithe, megjithatë, e përmendin atë dhe duket se përcaktojnë dënimin me vdekje. Për më tepër, juristët e hershëm sunitë dhe shiitë ishin në njëmendje për atë që përfshinte braktisja e fesë dhe që ajo të dënohej me vdekje.

20 Abd Al-Rahman al-Jaziri, *Min Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arbā'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 5:422-23; Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillātuahu* (Damascus: dar al-Fikr, 1997), 6:184; Abu Bakr al-Jaza'iri, *Minhāj al-Muslim* (Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1979), f. 535.

21 Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī*, 6:183; Jaza'iri, *Minhāj al-Muslim*, f. 535; Jaziri, *Min Kitāb al-Fiqh*, 5:422-27.

22 Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Muḥallā*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: Maktabat Dar al-Turath, n.d.), 11:408-416.

Sfidat kryesore tekstuale

Përkundër këtij pozicioni tradicional të mbajtur prej kohësh, disa studiues sot, përfshirë edhe mua, argumentojnë tani se ligjet e apostazisë që mbartin dënimin me vdekje, duhet të rishikohen. Ndërsa shumë prova mbështesin këtë qëndrim, ky punim përqendrohet vetëm në tri prej tyre: (a) në heshtjen e Kuranit, (b) në tekstet e hadithit dhe në çështjen e besueshmërisë, si dhe (c) në problemet me pretendimin se ky dënim mbështetet në konsensusin.

Heshtja e Kuranit

Kurani e dënon qartazi apostazinë, por nuk përcakton asnjë ndëshkim në këtë botë. Felëshimi përmendet në disa ajete (p.sh., Kurani, 2:217, 5:54 dhe 16:106). Megjithatë, asnjëri prej tyre nuk përcakton një ndëshkim në këtë jetë, pavarësisht se e dënon apostatin (felëshuesin) në terma shumë të ashpër dhe pa mëdyshje.²³

S. A. Rahman, ish-shefi i drejtësisë së Pakistanit, në veprën e tij të shkëlqyer *“Ndëshkimi i apostazisë në Islam”*, thekson këtë heshtje kuranore përkundër faktit se e përmend felëshimin jo më pak se njëzet herë.²⁴ Selim el-Ava, një jurist i njohur nga Egjipti, i cili e diskuton gjerësisht apostazinë, pajtohet, duke cituar këtë heshtje të plotë dhe duke pohuar se provat e përfshira në Sunnet janë të hapura për interpretim.²⁵ Mahmud Shaltut analizon provat përkatëse kuranore dhe arrin në përfundimin se apostazia nuk mbart asnjë dënim në bashkëkohësi, sepse flet vetëm për ndëshkim në jetën tjetër.²⁶

23 Subasi, “The Apostasy Question,” 2. (ku citon S. M. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam* [London: 1924].)

24 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (United Kingdom: The Islamic Texts Society, 1997), f. 91.

25 Mohamed Selim El-Awa, *Punishment in Islamic Law* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982), f. 54-55.

26 Kamali, *Freedom of Expression*, 91, ku citon Mahmud Shaltut, *Al-Islām: ‘Aqīdahwa Shari’ah* (Kuwait: Matabi’ dar al-Qalam, n.d.), f. 292-293; Nu’man Abd al Raziq al-Samara’i, *Aḥkām al-Murtadd fi al-Shari’ah al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1968), f. 114.

Për më tepër, ajete si 2:217 dhe 3:86-97, parashikojnë qartë një vdekje natyrore për apostatin.²⁷ Pasazhi vijues duket se ofron një argument të fortë kundër dënimit me vdekje për apostazinë:

Ata që në fillim besojnë dhe pastaj e mohojnë besimin, më pas sërish besojnë dhe sërish e mohojnë besimin dhe thellohen në mosbesim, Allahu, me të vërtetë, nuk do t'i falë dhe nuk do t'i shpjerë në rrugë të drejtë. (4:137)

Implikimet këtu janë të pagabueshme. Teksti vështirë se do të pranonte shpresën e përsëritur të besimit dhe të mosbesimit nëse vdekja do të ishte dënimi i paraparë për veprën fillestare.

Tekstet e hadithit dhe çështja e besueshmërisë

Duke qenë se Kurani është teksti më i rëndësishëm dhe më i autoritetshëm i Islamit, fakti që ai nuk jep asnjë mbështetje për dënimin me vdekje, pavarësisht se i referohet apostazisë, është domethënëse. Provat për të mbështetur një dënim të tillë duhet të gjenden diku tjetër. Juristët, zakonisht, i gjejnë në korpusin e haditheve, i cili përmban një hadith të tillë si: “Këdo që ndryshon fenë e tij, vriteni”,²⁸ si dhe disa tekste të ngjashme. Një numër i këtyre gjenden në ato përmbledhje hadithesh që sunitët i konsiderojnë autentike, të tilla si ato të përpiluara nga Buhari (v. 870) dhe Muslimi (v. 875). Shumë sunitë bashkëkohorë, zakonisht, nuk lejojnë që vërtetësia e këtyre haditheve të vihet në dyshim, megjithëse si dijetarët e kaluar, ashtu edhe ata të kohëve të fundit kanë vënë në dyshim vërtetësinë e të paktën disave prej tyre.

Në faqet vijuese, unë do të paraqes disa argumente në lidhje me hadithet që janë paraqitur nga dijetarët që mbështesin lirinë

27 Rudolph Peters and Gert J. J. de Vries, “Apostasy in Islam,” *Die Welt des Islams*, new Series 17, no. 1 (1976 77): 14.

28 Abu al-Abbas Shihab al-din Ahmad al-Qastallani, *Irshād al-Sārī lā Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: dar al-Fikr, 1990), 14:396.

e fesë siç shprehet në nenin 18 të UDHR-së, veçanërisht në lidhje me çështjen e dënimit me vdekje për apostazinë.

Ato hadithe që duket se mbështesin një ndëshkim të tillë dhe i atribuohen Profetit (a.s.), duket se kundërshtojnë shumë ajete kuranore mbi lirinë fetare.

Kurani është veçanërisht i qartë se zgjedhja fetare është individuale dhe personale dhe se njerëzit mund të zgjedhin të ndjekin rrugën e Zotit ose jo. Ç'është më e rëndësishmja, ai ndalon qartë çdo shtrëngim në çështjet e besimit. Disa dijetarë myslimanë, përfshirë shumë juristë klasikë, kanë argumentuar se ato ajete që mbështesin lirinë fetare janë "shfuqizuar". Sidoqoftë, afro 100 vargje mbështesin gjerësisht lirinë fetare. Si mund të shfuqizohet një numër kaq i madh i tyre nga një ose dy ajete që mund të jenë ose jo të rëndësishme për çështjen në fjalë, ose nga një numër i vogël i haditheve (të tilla si "këdo që ndryshon fenë e tij, vriteni")? Argumenti i shfuqizimit është i vështirë për t'u mbështetur dhe, sipas mendimit tim, duhet të vihet theksi në shtrirjen e gjerë të ajeteve që mbështesin lirinë fetare, zgjedhjen individuale dhe mos-detyrimin.

Hadithet e cituara më shpesh në mbështetje të dënimit me vdekje janë problematike edhe në mënyra të tjera. Për shembull, hadithi "këdo që ndryshon fenë e tij, vriteni", është veçanërisht i përgjithshëm dhe i paqartë. Nëse dikush do ta merrte atë fjalë për fjalë, kushdo që konvertohet nga çdo fe, mund të vritet, siç është një i krishterë që konvertohet në Islam. Një qëndrim i tillë është, pa dyshim, i pakuptimtë.

Juristët klasikë shpesh hasnin paqartësi të tilla në tekstet kuranore dhe në hadithe. Ata janë mjaftuar shpesh me mënjanimin e disa teksteve në favor të të tjerëve, si dhe me interpretimin ose riinterpretimin e tyre. Ky mjedis u mundësoi atyre që të interpretojnë tekstet në mënyra specifike dhe kështu, ta shtrijnë ligjin islam përtej vetë teksteve ose të kufizojnë fushën e kuptimit të teksteve të veçanta.

Juristëve të shquar, midis tyre Ebu Hanifs, Malikut dhe Shafi'ut, ndonjëherë, u duhej të linin mënjanimin e disa teksteve dhe të

mbështeteshin tek të tjerët në vendimet e tyre ligjore. Si rrjedhim, disa tekste të paqarta duheshin sqaruar ose interpretuar²⁹ dhe disa tekste të përgjithshme, gjithashtu, duhej të veçoheshin. Koncepti i paqartësisë tekstuale ka qenë thelbësor për zhvillimin e ligjit islam. Në të vërtetë, disa nga veprat më të hershme juridike, si *Risaleh* e Shafi'iut, mbështeten shumë tek ai. Kjo vlen për analizën e tij të *bejan*-it (përkthyer afërsisht si “qartësimi i kuptimit” të thelbit të kumtimit kuranor)³⁰ dhe për njohuritë metodologjike që ai ofron. Tradita ligjore islame siguron instrumentet për t'u marrë me çështje të tilla. Po ndërsa ato janë të dobishme, disa studiues bashkëkohorë myslimanë argumentojnë se ne duhet t'i zhvillojmë ato më tej. Kjo është një fushë, në të cilën dijetarët bashkëkohorë myslimanë kanë shumë ndihmesë për të dhënë.

Ndërsa hadithet janë një pjesë shumë e rëndësishme e traditës së Islamit, ato duhet të trajtohen me kujdes. Megjithëse mbledhësit e haditheve dhe dijetarët na kanë dhënë rezultatet e punës së tyre në përcaktimin e vërtetësisë dhe të besueshmërisë së këtyre transmetimeve, edhe myslimanët sot, ndoshta, duhet, të kontribuojnë, gjithashtu, në këtë fushë dhe të zhvillojnë ide të mëtejshme dhe mjete të reja metodologjike.

Në disa raste, pyetjet në lidhje me vërtetësinë e pranuar prej kohësh të disa haditheve mund të nevojitet të shtrohen përsëri. Për shembull, megjithëse hadithi “këdo që ndryshon fenë e tij, vriteni” ekziston në përmbledhjen e Buharit, ka pyetje në lidhje me besueshmërinë e njerëzve në zinxhirin e tij të transmetimit, të paktën në versionin më të njohur të tij. Ky është ai që i atribuohet Abdullah ibn Abasit (vd. 687), kushëri i Profetit, nga nxënësi i tij Ikrime (vd. 723), megjithëse duket se ka qarkulluar gjerësisht nga Ejub es-Sah-tijani (vd. 749), një nga studentët e Ikrimes në shekullin e dytë islam.³¹

29 Shih pjesën përkatëse tek Muhammad Baltaji, *Manāhij al-Tashrī' al-Islāmī fi al-Qarn al-Thānī al-Hijrī* (Cairo: Dar al-Salam, 2004).

30 Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *Al-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh* (Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence), tr. Majid Khadduri (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2008), f. 67.

31 Al-Alwani, *Lā Ikrāha*, f. 123.

Në studimet e hadithit, roli i Ikrimes si një burim kryesor ngre disa pyetje. Disa dijetarë të shquar, të cilët ishin bashkëkohës të tij, e konsideruan atë si gënjeshtar. Për shembull, Ali ibn Abd Allah ibn Abasi, i biri i Ibn Abasit, të cilit Ikrime ia atribuoi atë, e akuzoi Ikrimen se ka gënjyer për babanë e tij. Në mënyrë të ngjashme, Said ibn Xhubejr e shikonte Ikrimen në mënyrë të pafavorshme, ashtu si Said ibn el-Musajeb, i cili, me sa duket, i pati thënë skllavit të tij: “Mos thuaj gënjeshtër për mua, ashtu si Ikrime thotë gënjeshtër për Ibn Abasin”.³² Edhe pse Buhariu pranoi hadithin e transmetuar nga Ikrime, Muslimi, hadithologu tjetër po aq i rëndësishëm, nuk e bëri. Kështu që ka prova që lënë të kuptohet se Ikrime nuk ishte i besueshëm dhe se hadithi i tij mund të vihet në dyshim. Natyrisht që ky hadith ka disa versione, por shumë prej tyre gjykohen “të dobëta”.³³ Me fjalë të tjera, vërtetësia e hadithit të cituar më shpesh për të mbështetur dënimin me vdekje për apostazinë, mund të vihet në dyshim të konsiderueshëm, të paktën për aq sa i takon versionit më të mirë që njihet. Analizimi i tij dhe i versioneve të ndryshme të tij nga El-Alvani është veçanërisht i dobishëm në këtë drejtim.³⁴

Një çështje tjetër është se hadithet (thënie që i atribuohen Profetit) e përdorura për të mbështetur dënimin e tillë, bien ndesh me praktikën e vërtetuar të Profetit Muhamed. Braktisja ose dalja nga Islami ekzistonte në kohën e Profetit (a.s.). Në fakt, disa myslimanë u larguan nga Islami menjëherë pas “Udhëtimit të natës”, udhëtimi i tij i famshëm në Jeruzalem dhe më pas në qiell (i njohur përkatësisht si *isra* dhe *mi'raxh*). Ata pyetën se si mundej Profeti të shkante në Jeruzalem dhe të kthehej në Mekë brenda një nate, kur një udhëtim i tillë zgjaste zakonisht disa javë. Në mënyrë të ngjashme, disa nga myslimanët që emigruan në Abisini, kur përndjekja u bë e padurueshme, u bënë të krishterë.³⁵ Kurani, gjithashtu, na siguron shumë referenca për hipokrizinë (*nifak*) dhe

32 Ibid., f. 127.

33 Ibid.

34 Ibid., f. 123-139.

35 Ibid., f. 101-104.

hipokritët (munafikët) në Medinë, të cilët ishin, praktikisht, apostatë. Interesante është se asnjëri prej tyre nuk u ekzekutua. Asnjë provë nuk tregon që Profeti ta ketë marrë parasysh një dënim të tillë ose, ç'është më e rëndësishmja, që ai të ketë urdhëruar që të zbatohet për ata që thjesht ndryshuan besimin e tyre.

Edhe nëse hamendësojmë se hadithi “këdo që ndryshon fenë e tij, vriteni”, si dhe hadithe të tjerë të ngjashme, janë të besueshëm dhe autentikë, duhet kuptuar konteksti në të cilin Profeti mund t'i ketë shprehur ato. Pa dyshim që disa dijetarë bashkëkohorë myslimanë kundërshtojnë fuqimisht “kontekstin” kur interpretojnë tekstet kuranore ose hadithe, duke argumentuar se urdhëresat e tekstit duhet të ndiqen fjalë për fjalë.³⁶ Të tjerët argumentojnë se njohja e “kontekstit” është thelbësore për një kuptim të saktë. Debate të tilla, natyrisht, nuk janë asgjë e re. Komentuesit klasikë të Kuranit, për shembull, shtjelluan kontekstin në një mënyrë disi të kufizuar; të tilla si në rastet e shkaqeve të zbulesës hyjnore (*esbab en-nuzul*). Përpyekje të ngjashme të kufizuara u bënë edhe në lidhje me literaturën e hadithit. Megjithëse juristët e merrnin parasysh disi “kontekstin”, konceptimi i tyre ishte shpesh i kufizuar. Debatet moderne mbi kontekstin, përfshirë kontekstin socio-historik, janë relativisht të sofistikuar dhe ka të ngjarë të kenë në të ardhmen një ndikim të rëndësishëm në interpretimin e teksteve si hadithi në fjalë.

El-Alvani vë në dukje se hadithi “këdo që ndryshon fenë e tij, vriteni”, nëse është autentik, ndoshta ka qenë i lidhur me një sërë komplotesh kundër myslimanëve në atë kohë. Për shembull, disa prej ithtarëve të Librit në Medinë po i nxisnin myslimanët të ktheheshin në fetë e tyre të mëparshme, në mënyrë që të minonin bashkësinë. Ai shpreh mendimin se këta apostatë dhe komplotet e tyre, të lidhura së bashku, do të kishin siguruar kontekstin specifik për një thënie të tillë.³⁷

36 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Abingdon: Routledge, 2006), f. 116-125.

37 Al-Alwani, *Lā Ikrāha*, f. 118.

Edhe pse ky shpjegim është i besueshëm, duhet të merret në konsideratë edhe konteksti në të cilin po jetonin Profeti dhe myslimanët. Myslimanët ishin të vendosur kryesisht në Medinë dhe Profeti (a.s.) po përpiquej të krijonte bashkësinë e parë myslimane atje, pavarësisht kërcënimeve të ndryshme të brendshme dhe të jashtme për ekzistencën e saj. Për sa i përket kësaj, njerëzit ishin të ndarë në dy grupe të qarta: (a) myslimanët dhe aleatët e tyre nga ithtarët e Librit dhe (b) armiqtë e tyre, kryesisht nga jashtë Medinës. Duke qenë se kjo ndarje mbështetej kryesisht në identitetin fetar; nga një mysliman që kthehej në fenë e “armikut”, do të kërkohej të linte bashkësinë dhe t’i bashkohej armikut. Konvertimi nuk do të lejonte shumë hapësirë, në të cilën një ish-mysliman të mund të funksiononte si një anëtar normal i bashkësisë, sepse në atë kohë, identiteti fetar i dikujt ishte thellësisht i lidhur me identitetin e tij politik. Duke pasur parasysh gjendjen ekzistuese të luftës, një apostat do të duhej, gjithashtu, të merrte armët dhe të luftonte me myslimanët. Nëse është kështu, vrasja e një luftëtari armik do të ishte krejtësisht e ligjshme, mbështetur në normat e kohës. Nëse Profeti ka mbështetur vrasjen e apostatëve, thënia e mësipërme ka shumë të ngjarë të jetë shprehur në këtë kontekst.

Një hadith i atribuuar Profetit, gjithashtu i konsideruar autentik, është i lidhur drejtpërdrejt me këtë ndarje shoqërore. Ai u referohet atyre që largohen nga feja dhe ndahen nga bashkësia.

Profeti, paqja qoftë mbi të, ka thënë:

“Gjaku i një myslimani që pohon se nuk ka zot tjetër përveç Allahut dhe se unë jam i dërguari i Allahut, nuk mund të derdhet përveçse në tri raste: një jetë për jetën; një person i martuar që kryen marrëdhënie seksuale të paligjshme, si dhe ai që tërhiqet nga Islami (apostat) dhe largohet nga bashkësia e myslimanëve [theksi i autorit]”³⁸.

38 Bukhari, *Saḥīḥ al-Bukhārī: The Translation of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī*, Arabic-English trans. Muhammad Muhsin Khan, rev. ed. (Ankara: Hilal Yayinlari, 1976), f. 1012. Shih edhe Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam* (Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2004), f. 59.

Në të vërtetë, në diskutimet e tyre rreth këtij hadithi, felëshimit dhe dënimit me vdekje, një numër juristësh kanë dalluar një lidhje të ngushtë midis largimit nga Islami dhe luftimit të bashkësisë. Për shembull, El-Maverdi e ka diskutuar apostazinë në kontekstin e luftës kundër rebelëve.³⁹ Juristi hanefi Sarakhsi (vd. 1096), gjithashtu argumentonte që femrat apostate nuk duhen dënuar me vdekje, sepse ato nuk marrin armët dhe nuk luftojnë kundër bashkësisë.⁴⁰

Megjithatë, konteksti ka ndryshuar ndjeshëm në kohën tonë, pasi në një shtet-komb modern nuk ka nevojë të ekzistojë një bashkim midis identitetit fetar dhe identitetit politik të dikujt. Në shoqëritë shumëfetare, si SHBA-të, për shembull, njerëzit me besime të ndryshme mund të jetojnë krah për krah dhe të jenë qytetarë pavarësisht nga besimi i tyre fetar. Duke pasur parasysh garancinë kushtetuese të lirisë fetare, konvertimi është i lehtë dhe nuk është medoemos i barabartë me refuzimin e shtetësisë.

Problemet me pretendimin se ky ndëshkim bazohet në konsensus

Argumenti i dytë i rëndësishëm është konsensusi i supozuar (ixhma) midis juristëve myslimanë për dënimin me vdekje.⁴¹ Besimi është se nëse ekziston një konsensus i tillë, atëherë myslimanët bashkëkohorë nuk kanë asnjë autoritet ta sfidojnë atë. Duke e sfiduar këtë argument, mund të vërehen tri pika.

Së pari, nuk ekziston asnjë konsensus i dijetarëve për atë që, në të vërtetë, përbën "konsensus". Juristët myslimanë kanë propozuar shumë konceptime për të dhe se si duhet të arrihet ai. Disa besojnë se vetëm konsensusi i sahabëve duhet të konsiderohet i autoritetshëm, të tjerët besojnë se është konsensusi i

39 Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, tr. Wafaa h. Wahba (Reading, UK: Garnet Publishing, 1996), f. 60-71.

40 Muhammad ibn Ahmad al-Sarkhasi, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d), 10:109.

41 Shih pjesët përkatëse tek Baltaji, *Manāhij al-Tashrī' al-Islāmī*.

dijetarëve, ndërsa të tjerët besojnë se është konsensusi i të gjithë bashkësisë myslimane. Çështje të tjera të lidhura, të tilla si kur dhe si duhet të realizohet konsensusi, janë, gjithashtu, pjesë e debateve dhe e diskutimeve të nxehta.

Së dyti, edhe nëse dikush pranon që konsensusi nuk mund të sfidohet, nuk ka konsensus për dënimin me vdekje për apostazinë. Edhe sahabët nuk qenë në njëmendje për këtë. Omer ibnul Hatabi u informua të paktën një herë se një guvernator province kishte vrarë një ose më shumë apostatë. Ai nuk e mbështeti këtë veprim. Përkundrazi, ai tha që shkelësit duhej të ishin ushqyer dhe burgosur me shpresën se ata do të mund të ktheheshin në Islam.⁴² Omeri nuk u shpreh se guvernatori ka zbatuar një ndëshkim të Zotit dhe të Profetit. Në vend të kësaj, ai u distancua nga ajo që kishte bërë guvernatori. Në mënyrë të ngjashme, dy dijetarë të njohur, Ibrahim en-Nakha'i (vd. 726) dhe Sufjan eth-Theuri (vd. 778), gjithashtu, mbështetnin mendimin që apostatët të nxiten gjithnjë që të kthehen në Islam. Kjo tregon se ata nuk parashikuan asnjë ndëshkim të kësaj bote dhe sigurisht, jo dënim me vdekje, për apostazinë.⁴³

Së treti, nuk ka marrëveshje nëse dënimi me vdekje është një dënim i përcaktuar (*hadd*) ose diskrecional (*te'zir*) sipas ligjit islam. Ndërsa disa shkolla e konsiderojnë atë si një ndëshkim të përcaktuar, të tjerët besojnë se duhet lënë në vendimmarrjen e qeverisësit.⁴⁴ Këto pikëpamje tregojnë një mungesë konsensusi për apostazinë, madje edhe në lidhje me natyrën e dënimit. Gjithashtu, ato ngrenë pyetjen se përse juristët e kanë mbështetur atë aq fuqimisht, duke pasur parasysh mungesën e një teksti kuranor, një bazë të fortë për të në praktikën reale të Profetit (a.s.) dhe problemet me hadithet e përdorura për ta mbështetur atë.

42 Shih diskutimin tek Mahmoud Ayoub, "Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam," *Islamochristiana = Islāmīyat Masīhīyat* 20 (1994): 75-91.

43 Kamali, *Freedom of Expression*, f. 91.

44 Saeed and Saeed, *Freedom*, 56, ku citon al-Jaziri, *Min Kitāb al-Fiqh*, 5:8.

Ndikimi i kontekstit socio-politik

Në këtë fazë, është e rëndësishme të kthehemi në kontekstin në të cilin vepronin juristët e tre shekujve të parë islamë. Dënimi me vdekje ishte dukshëm i zakonshëm në Islamin e hershëm pas vitit 660, kur vdiq i fundit nga katër pasardhësit e parë të Profetit. Ishte veçanërisht e dukshme nën Muavije ibn Ebi Sufjanin (vd. 680), Jezid ibn Muavijen (v. 683) dhe Abdulmelik ibn Mervanin (vd. 705). Në të vërtetë, nën sundimin e tyre, dënimi me vdekje për krime politike duket se është bërë normë. Për shembull, kur Abdulmeliku dërgoi Haxhaxhi ibn Jusufin (vd. 714) në vitin 694 si guvernator për të qetësuar irakianët rebelë, të cilët po agjitonin kundër shtetit dhe po sfidonin autoritetin e tij, Haxhaxhi shkoi në xhami, i thirri banorët e Kufës dhe u tha:

Shumë çallma dhe mjekra janë të dukshme këtu, por shumë shpejt, ato do të lyhen me gjak. Shumë koka janë të pranishme në këtë mbledhje, që së shpejti do të priten. Emiri Abdulmelik sprovoi guximin e tij dhe, duke zgjedhur shigjetën më të fortë dhe më vdekjeprurëse, qëlloi me të drejtë tij me fjalë të tjera; ai më detyroi mua të bëhem sundimtari juaj. Unë do të rregulloj të gjitha sëmundjet tuaja dhe mungesën e disiplinës dhe do t'ju ndreq plotësisht.⁴⁵

Ky kërcënim për të vvarë çdo agjitor anti-shtet dhe sfidues të autoritetit të kalifit, u drejtohej të gjithë myslimanëve, përfshirë dijetarët dhe të devotshmit. Për më tepër, raporte të shumta përs shkruajnë gjakderdhjen që ndodhi gjatë dhe menjëherë pas ngritjes së abasidëve në pushtet në mes të shekullit VIII.

Kjo ishte, gjithashtu, periudha gjatë së cilës ligji islam po merrte formë, hadithet ishin duke u mbledhur dhe disiplinat islame ishin duke u zhvilluar. Juristët po shqyrtonin parimet e ligjit dhe mënyrën se si do ta zhvillonin atë. Të gjitha këto zhvillime, po ndodhnin në një mjedis, në të cilin dënimi me vdekje

45 Akbar Shah Najeebabadi, *History of Islam* (Riyadh: Dar al-Salam, 2001), 2:154.

për krime politike ishte bërë i zakonshëm dhe shpesh, urdhërohej nga sundimtarë pa përfshirjen e një gjykatësi (*kadi*).⁴⁶ Këta juristë do ta kishin parë krejt të natyrshme të pranonin *etosin* e përgjithshëm të kohës së tyre. Sigurisht, ata do të kishin qenë thellësisht të shqetësuar për vrasjen e njerëzve për krime politike, por do ta kishin konsideruar të natyrshme të merrnin një qëndrim të vendosur për çështje të tilla si felëshimi, të cilin ata duket se e kishin parë si një krim fetar dhe politik, dhe të zbatonin dënimin me vdekje.

Kjo ishte, gjithashtu, periudha gjatë së cilës myslimanët zhvilluan idenë se Islami ishte në epërsi ndaj të gjitha feve të tjera, një ide që u bë veçanërisht e dukshme në kredot që u zhvilluan gjatë shekujve të katërt, të pestë dhe të gjashtë islamë. Dijetarët panë nevojën për të bërë një ndarje të qartë midis myslimanëve dhe jomyslimanëve (përfshirë ithtarët e Librit) dhe për të nxjerrë në pah epërsinë e Islamit. Kjo duket se ka çuar në arsyetimin se çdo sfidë ndaj epërsisë së saj përmes apostazisë, do të rezultojë në çnderimin e myslimanëve dhe kështu, duhet të dënohet me vdekje.

Mbështetje për lirinë fetare në traditën Islame

Rimendimi i dënimit me vdekje duhet të fillojë me atë që Kurani, në të vërtetë, ka thënë: Njerëzit kanë zgjedhje të lirë në çështjet e besimit. Shembuj të kësaj përfshijnë:

“E vërteta është nga Zoti juaj. Kush të dojë, le të besojë e kush të dojë, le të mohojë” (18:29)

Kush zgjedh rrugën e drejtë, e ka për veten e vet e kush i largohet asaj, i largohet në dëm të vetvetes dhe askush nuk e merr të keqen e tjetërkujt. (17:15).

46 Saeed and Saeed, *Freedom*, f. 67.

Këto ajete pohojnë se përgjegjësia është personale dhe individuale në krahasim me një çështje të një grupi, bashkësie apo shteti. Sipas Kuranit, të gjithë do të qëndrojnë të vetëm përpara Zotit në Ditën e Gjykimit, një ditë, në të cilën çdo njeri do të shqetësohet vetëm me veten e tij. Kurani, madje, i kujtonte Profetit se ai nuk ishte përgjegjës për vendimet e të tjerëve:

Unë [do të jap llogari] për veprimet e mia dhe ju, për veprimet tuaja: ju nuk jeni përgjegjës për ato që unë bëj dhe unë nuk jam përgjegjës për ato që bëni. (10:41).

Prandaj, konvertimet e detyruara janë në kundërshtim me kuptimin kuranor të lirisë vetjake. Ajetet kuranore “nuk ka asnjë detyrim në çështjet e besimit” dhe kushdo që dëshiron të besojë, le të besojë” mohojnë vetë idenë e detyrimit.

Provat e forta historike mbështesin, gjithashtu, tolerancën e dallimeve fetare ose teologjike. Siç u përmend më herët, historia ka prodhuar shumë shembuj të myslimanëve që nuk pranuan të ndiqnin vijën e drejtëbesimit dhe të jomyslimanëve që nuk pranuan të hynin në Islam. Duket se myslimanët, përgjithësisht, i linin në punën e tyre njerëzit e tillë dhe i toleronin ata. Ç’është më e rëndësishmja, pak prova ekzistojnë për të mbështetur idenë se qeveritë e kaluara myslimane janë shqetësuar për këtë dënim ose e kanë zbatuar atë në një shkallë të gjerë, pavarësisht faktit se felëshimi ka ekzistuar gjithmonë. Vetëm pak raste të profilit të lartë të apostazisë së pretenduar janë të njohura gjerësisht (p.sh., çështja e mistikut Mensur el-Hallaxh [vd. 922] dhe princit Mugal Dara Shikoh [v. 1659]). Shpesh mund të shihet se vlerësimet politike qëndronin prapa rasteve të tilla, me etiketën e “braktisjes”, të shprehur vetëm për të justifikuar vrasjen. Shqetësimi thelbësor i shumë qeverive myslimane ishte të siguronin stabilitetin dhe administrimin e popullatës së tyre dhe nganjëherë, ata përdorën ligjin e apostazisë për të hequr qafe ata që i gjykonin si kërcënim ndaj këtyre qëllimeve, në vend se thjesht për shkak të apostazisë së tyre të pretenduar.

Përfundim

Duke pasur parasysh vështirësitë që lidhen me çështjet që kanë të bëjnë me kuptimin, vërtetësinë dhe kontekstin e teksteve në diskutim, është e rëndësishme të merren parasysh disa vlerësimet dhe parime, kur lexojmë ato tekste që kanë ndikim në konceptin tonë për lirinë fetare.

Së pari, objektivat më të gjera të Sheriatit (*mekasid esh sherri'ah*) mund të kenë nevojë të ripërkufizohen dhe të ripunohen për të qenë të përshtatshme për kontekstin tonë bashkëkohor. Madje, pasi mbrojtja e fesë është një nga objektivat e saj, ky koncept duhet të zgjerohet për të përfshirë kuptimet e lirisë fetare që përshtaten me pritjet bashkëkohore. Së dyti, ekziston nevoja për të ruajtur një kuptim të qartë të hierarkisë së teksteve. Kura-ni duhet të mbetet autoriteti i parë, i ndjekur nga literatura e hadithit, dhe jo e kundërta. Së treti, megjithëse një analizë gjuhësore e teksteve ofron një pikënisje për të kuptuar kuptimin e tyre, ky nuk duhet të jetë fundi i procesit. Shumë juristë dhe studiues kanë analizuar vetëm tekste kyçe nga ana gjuhësore dhe nuk kanë ndërmarrë asnjë analizë të mëtejshme, çka përbën, ndoshta, një qasje që i bën ata të humbasin mesazhe të rëndësishme, të përfshira në tekst. Është e qartë, të kuptuarit se pse ekzistojnë tekstet kuranore dhe hadithi, luan një rol të rëndësishëm në të kuptuarit e vetë atyre. Konteksti më i gjerë shoqëror, historik, intelektual dhe kulturor, në të cilin ata u zbuluan apo u transmetuan, mund të merren parasysh kur përpique-mi të përcaktojmë kuptimet e tyre.

Së katërti, ekziston nevoja për të vlerësuar në mënyrë kritike zinxhirët e transmetimit të haditheve për të përcaktuar besueshmërinë e tyre. Po aq e rëndësishme është që kuptimet e propozuara të teksteve duhet të kenë kuptim, të jenë të arsyeshëm dhe të mbështeten në atë që dimë për Profetin. Së pesti, vështirësitë që lidhen me konsensusin, sugjerojnë kujdes kur

përcaktohet kuptimi bazuar në pretendimet e konsensusit në traditën juridike islame.

Ka shumë arsye të tjera se pse ligji i apostazisë (përfshirë dënimin me vdekje) duhet të rishikohet. Ai është kundërproduktiv dhe nuk i shërben asnjë qëllimi të dobishëm fetar, shpirtëror, etik ose moral, e zvogëlon besimin dhe fenë në një akt politik që nuk përmban asgjë shpirtërore, krijon hipokrizi fetare kudo që zbatohet, cenon krijimtarinë myslimane dhe lejon regjimet autoritare të mbështesin institucione që kufizojnë lirinë intelektuale dhe politike të myslimanëve dhe aftësinë e tyre për të diskutuar çështje jetike islame, të gjitha në emër të mbrojtjes së Islamit. Kufizime të tilla bien ndesh me kuptimet bashkëkohore të të drejtave universale të njeriut dhe dëmtojnë reputacionin e Islamit dhe të myslimanëve. Ato, gjithashtu, bien ndesh me konceptimin e lirisë fetare të shprehur në Kuran, shpallur 1400 vite më parë, shumë përpara UDHR.

Bibliografi

- Alwani, Taha Jabir al-. *Lā Ikrāha fī al-Dīn*. 2d ed. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought. 2006.
- Australian Broadcasting Corporation. "Death Sentence for Killer of Pakistan governor" ABC News, October 1, 2011.
- Ayoub, Mahmoud. "Religious Freedom and the law of Apostasy in Islam." *Islamochristiana= Islāmīyat Masīḥīyat* 20, (1994): 75-91.
- Baig, Khalid. "On Religious Tolerance," April 27, 2001, <http://articles.youngmuslims.ca/outreach-and-invitation/on-religious-tolerance>.
- Baltaji, Muhammad. *Manāḥij al-Tashrī' al-Islāmī fī al-Qarn al-Thānī al-Hijrī*. Cairo: Dar al-Salam, 2004.

- Bukhari. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Arabic-English trans.* Translated by Muhammad Muhsin Khan, rev. edn. Ankara: Hilal Yayinlari, 1976.
- El-Awa, Mohamed Selim. *Punishment in Islamic Law.* Indianapolis: American Trust Publications, 1982.
- Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Griffel, Frank. "Toleration and Exclusion: Al-Shāfiī and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, no. 3(2001).
- Grim, B. J. "God's Economy: religious Freedom and Socio-Economic Wellbeing." In P. Marshall (ed.) *Religious Freedom in the World.* Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 2008, <http://crf.hudson.org/articledocs/godsEconomy>.
- Humanistic texts, "al-Ma'arri," n.d., http://www.humanistictexts.org/al_ma%27arri.htm.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali b. Ahmad b. Sa'id. *Al-Muḥallā.* ed. Ahmad Muhammad Shakir. vol. 11. Cairo: Maktabat Dar al-Turath, n.d.
- Islamic conference of Foreign Ministers, Cairo Declaration on Human Rights in Islam. Adopted at the Islamic conference of Foreign Ministers, Cairo, 1990, <http://www.unhcr.org/refworld/publisher,ArAB,,,3ae6b3822c,0.html>.
- Jaza'iri, Abu Bakr al-. *Minhāj al-Muslim.* Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1979.
- Jaziri, Abd al-rahman al-. *Min Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arbā'ah.* Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Freedom of Expression in Islam.* Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1994.

- Kohler, Kaufmann and Richard Gottheil. "Apostasy and Apostates from Judaism," n.d., <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1654&letter=A#ixzz1b05oQpva>.
- Malloch, Theodore. "Free to choose: Economics and religion." Paper presented at the World Trends in Religious Freedom Conference, Hudson Institute, July 9, 2007, <http://crf.hudson.org/articledocs/Freetochoose.doc>, qasur 17, tetor 2011.
- Mawardi, al-. *The Ordinances of Government*. Trans. Wafaa h Wahba. Reading: Garnet Publishing, 1996.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder: Westview Press, 1991.
- Morsink, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1999.
- Najeebabadi, Akbar Shah. *History of Islam*, vol. 2. Riyadh: Darussalam, 2001.
- Peters, Rudolph, and Gert J. J. de Vries. "Apostasy in Islam." *Die Welt des Islams*, new Series, 17, 1/4, 1976-1977.
- Qastallani, Abu al-Abbas Shihab al-din Ahmad al-. *Irshād al-Sārī lā Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. vol 1. Cairo: Dar al-Shuruq, 1996.
- Saeed, Abdullah and Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2004.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Abingdon: Routledge, 2006
- Samara'i, Nu'man Abd al-raziq al-. *Aḥkām al-Murtadd fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1968.
- Sarakhsi, Muhammad b. Ahmad al-. *Al-Mabsūṭ*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, n.d.

- Shafi'i, Imam Muhammad b. Idris al-. *Al-Risālah fī Uṣūl al-Fiqh (Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence)*. Translated by Majid Khadduri, Cambridge: The Islamic Texts Society, 2008.
- Shaltut, Mahmud. *Al-Islām: 'Aqīdah wa Sharī'ah*. Kuwait: Matabi dar al-Qalam, n.d.
- Subasi, Turgut. "The Apostasy Question in the context of Anglo-ottoman relations 1843-44." *Middle Eastern Studies* 38, no. 2 (2002).
- United Nations Treaty Collection. "Status of ratifications: International Covenant on Civil and Political Rights." http://treaties.un.org/Pages/Viewdetails.aspx?src=TrEATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en, qasur 17 tetor 2011.
- United Nations General Assembly. "Universal Declaration of Human Rights. Adopted by the UN General Assembly 10 december 1948." <http://www.un.org/en/documents/udhr/>, qasur 17 tetor 2011.
- Zuhayli, Wahbah al-. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 6, Damascus: Dar al-Fikr, 1997.
- Zwemer, S. M. *The Law of Apostasy in Islam*. London, 1924.

Diskutim i Përgjithshëm

- Disa njerëz janë të detyruar të maskojnë felëshimin: "përveç atij që është i detyruar, por zemra e tij është plot besim" (16: 106). *La ikrahe fid-din* u shpall në kontekstin e mëposhtëm: Një djalë i ri u konvertua nga disa tregtarë të krishterë nga Siria. Babai i tij e pyeti Profetin nëse do të mbahej përgjegjës

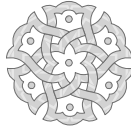
për mos-parandalimin e kësaj ngjarje. Hadithi në fjalë është propagandë abaside kundër alevijve dhe nuk duhet të konsiderohet fare hadith. Hadithi alternativ sjell vetëm tri raste, në të cilat autorizohet dënimi kapital. Për më tepër, ai nuk përdor ndonjë lidhje të njëjtë me *riddah*.

- Fisi Urajne është një faktor ndërlikues. A u vranë ata për apostazi ose *hirabah* (lufta ndaj shoqërisë)? Buhari ka një kapitull mbi *hirabah*, por jo mbi *riddah*. Ekziston edhe rrëfimi i mëposhtëm: Mu'adh ibn Xhebel gjeti një herë një hebre që ishte konvertuar në Islam dhe më pas ishte rikthyer sërish në Judaizëm. Ai këmbënguli që ky person të vritej në vend. Omeri vendosi që atij duhej t'i jepeshin tre ditë kohë që të pendohet dhe pastaj të vritej, nëse nuk e bënte atë.
- Cila është e meta e lirisë fetare? Shumica e Dhjetë Urdhëresave janë receta fetare që kufizojnë lirinë fetare. Për ungjillorët, liri fetare do të thotë e drejta për të prozelitizuar kudo në botë.
- Zaffarullah Khan ishte përfaqësuesi i Pakistanit gjatë debatit mbi deklaratën e të drejtave të njeriut. Xhemil Barudi, një i krishterë libanez, përfaqësoi Arabinë Saudite.
- Në leksionin e saj në Freiberg, Patricia Crone tha se myslimanët duan të flasin për këto gjëra, por ende nuk i kanë zbatuar ato.
- Në vend që të spekulojmë se pse juristët e pranuan këtë hadith, ne duhet të pyesim se çfarë po përpiqen të arrijnë, kur ata e përfshijnë atë në fikhun e tyre.
- Kurani është i qartë për ndëshkimin e Zotit për apostazinë në ditën e Gjykimit. Pyetja e vetme është nëse është e dënueshme nga njerëzit në këtë jetë.
- Omeri kishte urdhëruar të rrihej një alkoolist i papënduar, që u kthye në krishterim. Më vonë e internoi atë. Ai u bashkua me ushtrinë bizantine dhe Omeri u betua se nuk do t'i internonte më njerëzit. Kështu që nuk ka dyshim se ai po mbronte dënimin me vdekje ndaj tradhtarëve.

- Të kesh lirinë për t'u kthyer në besim, është më mirë sesa të nxitësh hipokrizinë. Ky ishte rasti në Medinë dhe Profeti është shembulli më i mirë për ne.
- Si juristët shafi'i, ashtu edhe ata maliki, kanë thënë se ky hadith është i paqartë, pasi duket se kërkon vrasjen e të krishterëve që bëhen myslimanë. Ne duhet të shqyrtojmë hadithin tjetër, sepse ai nënkupton që një apostat mund të vritet.
- Profeti dënoi tradhtinë më tepër sesa apostazinë.
- Një libër i ri nga IIIT për vërtetimin e hadithit mund të jetë shumë i dobishëm. Buhari u përqendrua vetëm në zinxhirët e transmetimit, të cilat, në atë kohë, ishin shqetësimi kryesor.
- Historikisht, hadithi ishte periferik në krahasim me theksin që gjejmë sot.
- Buhariu dhe Muslimi janë me të vërtetë manuale të fikhut, të organizuara tematikisht.
- Ka pasur një lëvizje të hadithit në Islamin e hershëm, me tension midis ithtarëve të tij dhe juristëve të tjerë, por me kalimin e kohës, ata arritën të mbizotëronin. Çështja është ngatërrimi midis hadithit dhe Sunnetit.
- Dallimi midis hadithit dhe Sunnetit është trajtuar në një institut veror të mëparshëm të IIIT. Imam Maliku merrej më shumë me Sunnetin e gjallë, praktikën e njerëzve të Medinës, sesa me hadithet në vetvete. Libri i tij nuk është një nga *Sitte* (d.m.th., gjashtë koleksionet sunite të hadithit).
- Si duhet të veprojnë ligjvënësit në vendet myslimane me të konvertuarit në Krishterim, të cilët bëhen propagandistë kundër Islamit?
- Çfarë mendojmë për diskurset hegjemonike? Si lidhen çështjet e lirisë fetare me shqetësimet gjeopolitike?
- A ishte dënimi për *riddah* apo për veprime nga apostatët, jo vetëm si luftëtarë, por edhe si spiunë?
- Një hipokrit është një spiun më i aftë sesa një apostat.
- Ekziston një hadith që gjaku i myslimanëve mund të derdhet vetëm në tri raste: një person i martuar që bën kurorëshkelje,

një vrasës dhe një që braktis fenë e tij dhe bashkësinë për të marrë armët kundër Allahut. Ekzistojnë dy kategori të atyre që braktisin Islamin: ai që ka lindur mysliman dhe është konvertuar. Zejdite besojnë se të dy duhet të vriten menjëherë. Megjithatë, ibaditë thonë se nëse e konvertuara është grua, ajo duhet të dënohet me burgim të përjetshëm, në mënyrë që të pendohet.

- Edhe pse të ashtuquajturat luftërat e *riddah* përdoren si dëshmi për vrasjen e apostatëve, ky është një term i gabuar. Omeri nuk ishte dakord me vendimin e Ebu Bekrit për të luftuar këto luftëra, sepse disa rebelë ishin renegatë, ndërsa të tjerët ishin thjesht kundër taksave.
- Ne e duam lirinë e fesë kur jemi në pakicë, por duam më pak atë kur jemi shumicë. Pa lirinë fetare, autoritetet kontrollojnë gjithçka në emër të fesë. Megjithatë, këshilla që Profeti mori nga Zoti, ishte vetëm për të kumtuar mesazhin e tij. Qasja e ndërsjellë dhe liria e besimit duhet të jenë për të gjithë.
- Hollësitë bashkëkohore janë të ngjyrosura nga mënyra sesi myslimanët e shohin qëndrimin e tyre ndaj pjesës tjetër të botës. Bëhet fjalë për krenarinë tonë, jo thjesht për një çështje teologjike ose ligjore. Kjo ka qenë shumë politike edhe në debatet historike.
- Braktisja mund të ketë të bëjë me tradhti ose akte të tjera politike, veçanërisht në periudhën e hershme të Medinës, por jo dhe aq më vonë.
- Imam Maliku e dallon Sunnetin nga hadithi në terma më të qartë. Shafi'u e merr hadithin si deklaratë të qartë të Sunnetit.
- Kurani përdor termin *iman* për besim dhe bën një dallim të qartë nga Islami. Kjo ka të bëjë me lirinë. Mungesa e lirisë është problemi, me të cilin përballemi në botën myslimane.



Iftā ' -ja konsultative: sfida e kolektivizimit të fetvasë

Imad-ed-Dean Ahmad

Përmbledhje

Një nga sfidat kryesore të procesit të zhvillimit juridik në botën moderne është specializimi i njohurive, sepse kjo e ka bërë dhënien e mendimeve ligjore më të vështirë se kurrë më parë. Ndër faktorët kontribuues të kësaj sfide janë sasia e të dhënave në dispozicion, sofistikimi i kërkuar për t'i kuptuar ato, ndryshimet në kontekstet kulturore në të cilat zbatohen vendimet juridike, largësia në rritje e juristëve nga gjuhët origjinale dhe kontekstet e burimeve tekstuale, si dhe kushtet e ndërlikuara shoqërore, në të cilat do të zbatohen vendimet. Është sugjeruar një metodologji e re: kolektivizimi i procesit të lëshimit të fetvave. Argumentimi i kësaj mbështetet në pohimin që, meqenëse asnjë dijetar nuk mund të zotërojë të gjithë njohurinë e nevojshme për të arritur në një vendim për një numër çështjesh të ngutshme, disa mekanizma të ifta-së kolektive janë të nevojshëm.

Ne këtu po e shtjellojmë këtë argument, si dhe disa kundërshtime dhe pengesa ndaj tij. Mendimi ynë është që, në vend që të zhvillojmë një metodologji krejtësisht të re kolektive, të ndërthurim konceptin tradicional të *shara*-së (konsultimit) me metodologjitë moderne të gjykimit shkencor dhe me zhvillimet e reja në

komunikimin në internet. Kjo qasje do të na lejojë të zbatojmë teknika që përfitojnë nga zhvillimet më të fundit teknologjike dhe shkencore për të ruajtur parimet themelore të zhvillimit juridik. Ky proces përplotëson tekstet klasike me zbulimet e kërkimit shkencor. Po ashtu, ai ofron një mënyrë për të përfshirë shkencëtarët e shkencave sociale dhe natyrore së bashku me studiuesit e disiplinave tradicionale, rikthen ndarjen midis shtetit dhe dijetarëve të shoqërisë së hershme islame dhe shmang sektarizimin e institucioneve. Pasi të diskutojmë mënyrën se si rezultatet mund të vihen në dispozicion të shoqërisë civile dhe politike, ne e ilustruam çështjen duke shqyrtuar probleme të tilla veçanërisht të vështira bashkëkohore, si reforma e kalendarit dhe hulumtimi i qelizave embrionale.

Hyrje

Në epokën klasike të jurisprudencës islame që nga ngritja e abasidëve, deri në rënien e Andaluzisë, dijetarët më të mirë ishin ata që jo vetëm zotëronin intelektin e mprehtë, të nevojshëm për një arsyetim të qartë origjinal dhe analitik, por që kishin njohuri të gjera e të përgjithshme për secilën fushë që mund të përfshinte arsyetimi i tyre ligjor. Shkalla e zhvillimit të njohurive të reja është rritur në mënyrë të dukshme në shekujt e fundit dhe ka pasur një mungesë të “njerëzve të Rilindjes” që prej Rilindjes. Sot, specialistët që zotërojnë hollësitë e ndërlikuara të fushave të veçanta të dijeve, janë më të shumtë se ata që kanë njohuri të gjera të përgjithshme. Madje edhe më i miri nga këta të fundit, mund të specializohet e shumta në disa fusha dhe kështu, duhet të mbështetet te specialistët e tjerë për njohuri të hollësishme të fushave të tjera. Ky specializim i skajshëm, një shenjë dalluese e modernizmit, përbën një nga sfidat kryesore të zhvillimit juridik sot dhe e bën lëshimin e mendimeve ligjore (ifta) më të vështirë se kurrë më parë.

Disa sugjerojnë që meqenëse asnjë dijetar i vetëm nuk mund të ketë të gjitha njohuritë e nevojshme për t'u përfshirë në *ixhtihad* për çështje që kërkojnë njohuri të konsiderueshme teknike në fusha të specializuara, ne duhet të zhvillojmë një metodologji të re në formën e *ifta-së* së përbashkët. Ky punim shqyrton argumentet për kolektivizimin e fetvasë, sfidat e veçanta me të cilat përballen gjatë formulimit të këtij kolektivizimi dhe zgjidhjet për të kapërcyer pengesat dhe kundërshtimet pasuese. Ndërsa askush nuk mund t'i zotërojnë të gjitha fushat e njohurive që ekzistojnë sot, çdokush që merret me *ifta*, në çdo cilësi, duhet të ketë një kuptim themelor të shumë disiplinave, mes tyre metodologjinë e kërkimit, analizën e tekstit dhe shkencat fizike e shoqërore.

Perspektiva historike

Nuk kemi ndërmend të përfshihemi në një përmbledhje të hollësishme historike, por përkundrazi të paraqesim një përmbledhje të shkurtër, me disa pika kryesore, që mund ta vendosë problemin në një perspektivë historike. Më pas, do të shqyrtojmë se si kanë ndryshuar rrethanat dhe cilat ndryshime të metodologjisë ekzistuese janë të nevojshme.

Si gjithmonë, është më mirë të fillojmë duke përcaktuar kushtet tona. Një fetva është një mendim juridik jo-detyrues, ndërsa *ifta* është procesi i lëshimit të mendimeve të tilla. Opinioni juridik që del nga ky proces, duhet të dallohet nga gjykimi ligjor i detyrueshëm (*kada*), i lëshuar nga një gjyqtar (*kadi*). Gjykatësi merret me mosmarrëveshjet ligjore, ndërsa myftiu siguron këshillim juridik për çështje të ndryshme që nga ritualet, deri te marrëdhëniet familjare e të çështjet politike. Myftiu, i cili zbaton *ifta-në* dhe lëshon fetva, mund të jetë: (1) një *muxhtehid*, apo ai që është i kualifikuar të përfshihet në ligjënie origjinale përmes lëshimit të fetvave,

mbështetur në arsyetimin e tij / saj, të dalë nga burimet e ligjit islam dhe (2) ai që nuk është i kualifikuar në atë masë, por që është i përgatitur mirë në analizën e *muxhtehid*-ëve të mëparshëm (*mu-kal-led*) dhe kështu, duhet të citojë burimet për fetvanë e tij / saj.¹

Është interesante se disa nga çështjet me të cilat merren ifta-të bashkëkohore kanë qenë të pranishme që nga kohërat më të hershme, përfshirë “dhënien e fetvave” dhe vlerësimin e kompetencës së myftiut.² Ndërsa shumica dërrmuese e mendimeve të tilla janë dhënë me gojë, nuk ka asnjë regjistrim të tyre.³ Sidoqoftë, kjo nuk përbën problem, pasi shumica e tyre merreshin me çështje rutinore jo të diskutueshme dhe nxirreshin vetëm nga fakti që niveli i ulët i shkrim-leximit të pyetësve i pengonte ata të kërkonin vetë përgjigjet. Në një mjedis të tillë, mungesa e shënimeve të shkruara nuk paraqiste problem.⁴ Ndërsa çështjet e fikhut dhe të *ifta*-së mbivendosen, zhvillimi i të parit dallohet nga evoluimi i tij sistematik. *Ifta*-ja, e cila drejtohet për t’iu përgjigjur kërkesave të veçanta të përditshmërisë, shpesh nuk regjistrohet.

Përgjatë shekujve, ndryshimet në mjedisin përkatës (fillimisht në atë politik e shkencor dhe më vonë në atë teknologjik) ndryshuan institucionet e *ifta*-së: “Para shekullit XI e.s., myftiu ishte thjesht dikush që lëshonte fetva. Njohuritë dhe pranimi nga bashkësia e dijetarëve ishin të vetmet parakushte për të. Duke nisur nga shekulli XI, ofiqi publik i myftiut iu mbivendos përpjekjes individuale të *ifta*-së.”⁵ Ky funksion u politizua gjithnjë e më shumë, derisa nën osmanët, kryemyftiu ose “shejhul Islami” emërohej dhe shkarkohej vetëm nga sulltani, i cili “varej nga autoriteti laik [i] kadilerëve për të ekzekutuar gjykimet e tij”⁶

1 Brinckley Messick, “Fatwa: Process and Function,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995), f. 10.

2 Ibid., f. 11.

3 Ibid., f. 10.

4 Ibid., f. 11.

5 Ahmad S. Dallal, “Fatwas: Modern usage,” *The Oxford Encyclopedia*, f. 13.

6 Ibid.

Gjatë dy shekujve të fundit, myftinjtë gjithnjë e më shumë kanë pohuar të drejtën për të mos u lidhur me *taklid* me fetva të mëparshme. Më tej, strukturat administrative të fuqive koloniale dhe regjimet pasuese koloniale, si dhe uzurpimi i funksionalitetit të *ifta*-së, e zhvendosën fokusin e myftinjve nga çështjet e jetës së përditshme në fushat e “qëndresës anti-koloniale dhe ... luftës për pavarësi kombëtare”.⁷ Myftinjtë tani duhej të luftonin gjithashtu me sfidat e paraqitura nga aspekte të ndryshme të modernizimit.

Në të njëjtën kohë, ka pasur një rritje të qartë sasiore të njohurive njerëzore dhe në shkallën e specializimit në fushat e dijes që shtohen gjithnjë. Si mund t'i përgjigjet një myfti një pyetjeje në lidhje me etikën mjekësore, për shembull, nëse ai nuk i kupton çështjet mjekësore të përfshira në të dhe nuk e njeh ligjërimin e etikistëve brenda profesionit të mjekut? Nëse ai nuk ka njohuri lidhur me informacionin teknik të pranishëm dhe asnjë prej sofistikimeve të kërkuara për ta kuptuar atë, ai ose duhet të bëjë hamendje të verbra, ose të pranojë këshillat e konsulentëve teknikë. Por këta këshilltarë, nga ana tjetër, mund të mos kenë njohuri të Kuranit dhe të Sunnetit. Ata prej nesh që jetojnë në Perëndim, përballen me probleme shtesë, sikurse janë myftinjtë imigrantë dhe/ose të huaj, që nuk e njohin kontekstin kulturor në të cilin do të zbatohen vendimet e tyre juridike. Në të gjithë botën, problemet parashtrihen nga largësia në rritje e juristëve nga gjuhët origjinale dhe kontekstet e burimeve tekstuale, si dhe nga kushtet e ndërlikuara shoqërore, në të cilat do të zbatohen vendimet e tyre.

Pengesat dhe kundërshtimet ndaj kolektivizimit

Disa kanë pohuar se shumë nga problemet e përmendura më sipër mund të zgjidhen duke kolektivizuar *ifta*-në. Meqenëse asnjë

7 Ibid., f. 15.

dijetar i vetëm nuk mund të zotërojë të gjitha njohuritë e nevojshme për të formuluar një vendim realist dhe të përshtatshëm, disa mekanizma të ifta-së kolektive janë pranuar si të nevojshme. Le t'i shqyrtojmë këto argumente, së bashku me disa kundërshti dhe pengesa.

Duke lënë mënjanë hëpërhë se cilët mund të jenë këta mekanizma, le të marrim parasysh përfitimet abstrakte të pjesëmarrjes së shumëfishtë në proces. Si mund të jenë shumë mendje më të mira sesa një mendje? Duke lejuar palë të shumta të bashkëpunojnë në vendim, grupi i angazhuar në *ifta* përfiton nga plotësimi i njohurive të anëtarëve të tij. Studiues të mjekësisë pa njohuri të arabishtes kuranore, gramatikanë të arabishtes pa njohuri të mjekësisë, bioetikanë të pashkolluar në historinë islame, teoricienë politikë pa njohuri të hadithit dhe studiues islamë të trajnuar në mënyrë klasike, të cilët nuk kanë përvojë në kërkime shkencore moderne, mund të kompensojnë dobësitë e njëri-tjetrit. Një bashkëpunim i tillë mund të sigurojë, gjithashtu, një kontekst për kontributet e njëri-tjetrit në shqyrtimin e problemeve të veçanta që, në teori, mund të zgjidhen nga një i diplomuar hipotetik i Ez'herit në studimet islame, i cili, gjithashtu, po të ekzistonte, do të duhej të kishte fituar çmimin Nobel në mjekësi.

Sado tërheqëse të jetë kjo fantazi, kundërshtime serioze lindin kur përpiqemi të përfytyrojmë mekanizmin më të përshtatshëm. Le të përfytyrojmë se një komision është ngritur për të shqyrtuar çështjen e hulumtimit shkencor në qelizat embrionale. Le t'i anashkalojmë problemet e paraqitura nga madhësia e embrionit. Për hir të argumentit, le ta zëmë se aty përfaqësohet çdo disiplinë përkatëse, që mund të ketë lidhje me çështjen. Nëse anëtarët e komisionit formojnë një organ diskutimi të modeluar si një parlament, si do të integrohen fushat e tyre përkatëse të specializimit në proceset diskutuese dhe vendimmarrëse? *Muxhtehid*-i i aftësuar do të kundërshtojë dhënien e çfarëdo roli teknikienëve mjekësorë dhe do t'i transferojë ata në statusin e këshilltarëve pa të drejtë vote për t'u

konsultuar për informacion teknik. Ekspertët mjekësorë mund të mendojnë, nga ana e tyre, se njohuritë e tyre nuk janë kuptuar sa duhet nga ekspertët ligjorë fetarë, të cilët nuk janë në gjendje t'i integrojnë ato në një fetva koherente.

Një problem tjetër me të cilin duhet të ballafaqohemi, është qëllimi i misionit të komisioneve të tilla. A është mandati i tyre revolucionar apo evolucionar? A duhet që ata të thurin një kuptim krejtësisht të ri të shariatit, që do të zëvendësonte shkollat e vjetra të fikh-ut? A u kërkohet atyre të hulumtojnë sa më afër që të jetë e mundur prej shembujve paraprirës dhe kështu, thjesht të shmangin fetvatë e vjetra duke u mbështetur te minimumi i nevojshëm i të dhënave për të përmbushur sfidat e paraqitura nga pyetjet e bëra? Për shembull, kur një banor i Vankuverit (Kanada) ankohet se fetvatë e vjetra lidhur me çështjen se kur fillon dhe mbaron agjërimi, nuk mund të zbatohen, pasi përkufizimet klasike të muzgut dhe të agimit nuk mund të zbatohen, a duhet të pohohet që ai / ajo mund të prishë agjërimin në kohën vendore të muzgut (8:17 pasdite në Ramazan 1 të këtij viti)? Ngjashëm, a mund t'i thuhet një banori të Hagës që të fillojë të agjërojë në kohën e agimit në Hagë, pra, në 2:03 të mëngjesit? Apo duhet që secili në vendndodhjen e tij / saj të miratojë kohën e muzgut dhe të agimit të gjerësisë gjeografike të Mekës, përkatësisht 6:50 pasdite dhe 4:22 të mëngjesit?

Mënyrat e kolektivizimit

Kur marrim parasysh se si të kolektivizojmë një proces tradicionalisht të individualizuar, duhet të fillojmë me dallimin e dy mënyrave të kolektivizimit që mund të lindin: “mënyra parlamentare” dhe “mënyra akademike kërkimore” e ndërveprimit midis anëtarëve të kolektivit.

Në mënyrën parlamentare, ata që identifikohen si pjesëmarrës, përfshihen në një debat të zyrtarizuar për pyetje të tilla që mund t'u bëhen atyre duke propozuar fetva. Siç është zakon për debate të tilla, meritat e secilit propozim diskutohen. Ndryshimet paraqiten e shqyrtohen dhe votohet për ndryshimet e propozuara, ndryshimet zëvendësuese, modifikimet, ndryshimet e kështu me radhë, derisa një shumicë (ose ndonjë super shumicë), të mund të bie dakord mbi formën e saj përfundimtare.

Sidoqoftë, një qasje e tillë ka pengesa të mëdha. Siç u përmend më lart, do të ketë një debat se kush ka të drejtë të votojë në një diskutim të tillë. Disa anëtarë të trupit diskutues do të jenë më të barabartë se të tjerët, në kuptimin që këta të fundit mund të lejohen të marrin pjesë, por jo të votojnë. Ndërsa formulohen ndryshime, mund të bëhen kompromise politike dhe fetvaja përfundimtare mund të jetë një hibrid që miratohet plotësisht nga pakica e anëtarëve të trupës përkatëse. Sidoqoftë, është i vetmi produkt përfundimtar që legjislacioni parlamentar mund të formulojë. Thënë ndryshe procesi ligjvënës mund të politizohet. Ngjashmëria e një metode të tillë me ligjvënien parlamentare sjell në mendje thënien e famshme që ata që pëlqejnë legjislacionin, sikurse ata që pëlqejnë suxhukun, nuk duhet ta shohin kurrë atë duke u bërë.

Mënyra alternative, ajo e hulumtimit akademik, kërkon që muxhtehidi të zhvillojë mendimin e tij/saj në mënyrë përsëritëse dhe më pas ta paraqesë atë për shqyrtim nga ekspertët në secilën përsëritje. Gjithçka i nënshtrohet shqyrtimit nga kolegët në çdo hap dhe sugjerimet përkatëse përfshihen në përsëritjen tjetër. Më tej, botimi i fetvave të tilla lejon konkurrentët të botojnë fetva alternative, të modeluara nga puna e kolegëve të tyre. Mangësia e kësaj mënyre është se, si metodë, kjo është e ngadaltë dhe nuk garanton që fetvatë konkurruese do të zhbëhen. Unë mendoj se këto pengesa janë një çmim i pranueshëm, që ia vlen të paguhet për një proces që premton të përputhet me suksesin

e kërkimit shkencor modern (i cili, gjithashtu, është i ngadaltë dhe shpesh rezulton në modele konkurruese) për të arritur të vërtetën. Duhet kujtuar se fetvatë konkurruese janë një tipar i përbashkët në historinë islame. Ata që kërkojnë një fetva të menjëhershme, do të duhet të kënaqen me një fetva të individualizuar dhe të heqin dorë nga avantazhet e kolektivizimit.

Një mekanizëm i propozuar

Në vend që të zhvillojmë një metodologji krejtësisht të re kolektive, ne sugjerojmë të ndërthurim konceptin tradicional të konsultimit me metodologjitë moderne shkencore të rishikimit nga kolegët dhe zhvillimet e reja në komunikimin në internet. Një qasje e tillë do të na mundësojë të zbatojmë teknika që përfitojnë nga zhvillimet më të fundit teknologjike e shkencore për të ruajtur parimet themelore të zhvillimit juridik. Ky proces plotëson tekstet klasike me zbulimet e kërkimit shkencor, ofron një mënyrë për të përfshirë shkencëtarët e shkencave natyrore e shoqërore së bashku me studiuesit e disiplinave tradicionale, rikthen ndarjen midis shtetit dhe dijetarëve të shoqërisë së hershme islame dhe shmang sektarizimin e institucioneve.

Unë po përdor shkurtesën IBO për të shënuar një *ifta bashkëpunimi online* dhe për të përcaktuar këtë metodë të propozuar, sepse ajo ndërthur kërkimin akademik me aftësitë e rishikimit të ekspertëve të teknologjisë së fundit, duke ruajtur përfitimet e një qasjeje evolucionare që mbetet e lidhur me metodat tradicionale. Teknologjia wiki, e njohur më së miri për zbatimin e saj në Wikipedia, është një metodë popullore e bashkëpunimit në internet. Puna e një hartuesi fillestar botohet në internet, pas së cilës bashkëpunëtorët e miratuar mund ta ndryshojnë dhe/ose ta shtojnë atë. Por kjo qasje është prishur nga “hedhja e

mbeturinave”, e përcaktuar si njerëz që mbajnë këndvështrime të ndryshme, duke ndryshuar vazhdimisht materialin e njëritjetrit. Prandaj, unë nuk e propozoj atë si një metodë të zbatueshme IBO. Propozimi im është më afër asaj që quhet “faqe bashkëpunimi për pyetje dhe përgjigje”, të tilla si ato të mundësuar nga teknologjia në internet e njohur si *stackoverflow*.⁸

Mund të krijohet një faqe IBO dhe publiku i gjerë mund të postojë pyetje për të cilat dëshiron një fetva. Përgjigjet e arritura të fetvave të drafteve të para do të postohen në një audiencë të mbyllur të vlerësuesve, më pas do të rishikohen nga kolegët e autorizuar dhe do të diskutohen nga një rreth më i gjerë ekspertësh, të cilët mund të komentojnë (por jo të ndryshojnë) tekstin e postuar. Sapo një fetva të jetë përsosur dhe të ketë marrë formën e saj përfundimtare, ajo do të vihet në dispozicion të publikut të gjerë për leximin dhe komentet e mëtejshme. Asgjë në këtë model nuk parandalon botimin e fetvave konkurruese në përgjigje të një problemi të vetëm. Megjithëse mund të vendosen mekanizma për krehjen ose pajtimin e fetvave të tilla, mundësia e pranimit të zgjidhjeve të shumta (edhe nëse janë përjashtuese në mënyrë të ndërsjellë) duhet të ruhet nëse do të shmangim sektarizmin. Nëse, për shembull, ka një përgjigje sunite dhe një shiite për një pyetje të veçantë, nuk ka asnjë arsye që ato të mos botohen të dyja. Traditat, të cilave u përkasin, do të vihen në pah qartë në mënyrë që të ndihmojnë jo-ekspertët të zgjedhin njërin prej tyre.

Shkruesit e draftit fillestar mund të jenë muxhtehidë që kanë disa njohuri për fushat teknike të ekspertizës, ose ekspertë teknikë që kanë një farë njohurie mbi tekstet tradicionale për çështje të ngjashme. Komentuesit dhe redaktorët mund t'i mbështesin komentet dhe ndryshimet e tyre në konsiderata teknike, *mekasid* ose tradicionale, pasi është e dëshirueshme që produkti përfundimtar t'i marrë parasysh të gjitha këto. Ashtu si me rishikimin shkencor të kolegëve, ata që japin fetva duhet të marrin plotësisht parasysh të

8 Shih stackoverflow.com. konsultuar 1. 7, 2011.

gjitha kritikak e mundshme, megjithëse mund të hedhin poshtë edhe ndonjë prej tyre. Ndërsa shumica e debatit mbi pikat e diskutueshme do të përmbahet në fetvanë përfundimtare, siç ndodh historikisht në një fetva klasike të shkruar mirë, të gjitha fetvatë do të përfundonin me *Allahu a'lem* (Zoti e di më së miri).

Zbatimi i këtij propozimi do të kërkojë ekipe bashkëpunimi të programuesve kompjuterikë dhe një bord administrativ për të kontrolluar dhe caktuar emërimin e shkruesve, të redaktorëve dhe të ekspertëve të fetvave. Shpërndarja e rezultateve është e integruar në vetë mekanizmin, pasi interneti siguron përhapjen e tij. Institucione të tilla të shoqërisë civile, si xhamitë dhe shoqatat myslimane, mund të motivohen të përdorin fetvanë që rezulton, duke u dhënë atyre një rol në rekrutimin dhe procesin administrativ. Bizneset myslimane mund të ftohen të reklamojnë në faqe, duke u dhënë atyre një nxitje për ta zbatuar atë në operacionet e tyre. Megjithatë, është thelbësore që integriteti akademik i procesit të përzgjedhjes dhe të rishikimit të ruhet. Masat mbrojtëse kushtetuese duhet të jenë të vendosura në mënyrë që të veçojnë operacionet nga korrupsioni (p.sh., një reklamues që kërkon një fetva të favorshme për një përcaktim “hallall” për një produkt të caktuar ushqimor ose financiar). Parashkrimi i këtyre masave mbrojtëse është përtej qëllimit të këtij dokumenti.

Shembuj zbatimi

Reforma e kalendarit

Këshilli i *Fikh*-ut i Amerikës së Veriut (FCNA) është përpjekur të reformojë kalendarin islam përmes mënyrës parlamentare të ifta-së kolektive. Një përpjekje pothuajse e suksesshme në qershor 2006 përfshiu anëtarët zyrtarë të këshillit duke u konsultuar me tre shkencëtarë jo-anëtarë: një inxhinier, një fizikan

bërthamor dhe një astronom. Këta konsulentë paraqitën propozimet e tyre individuale konkurruese për mënyrën e përcaktimit të datës hënore dhe u morën në pyetje nga anëtarët e FCNA. Ndërsa këta anëtarë dhanë argumentet e tyre *ifta*, shkencëtarët u lejuan t'i komentojnë dhe t'i marrin në pyetje. U bë një votim për të miratuar propozimin e astronomit, me titull “Kalendari Islam Uniform për Hemisferën Perëndimore” (UIC),⁹ që thekson se data e muajit të ri do të mbështetet në marrëveshjen mbi hënën e re astronomike para perëndimit të diellit në Mekë.

Sidoqoftë, brenda dyzet e tetë orëve, FCNA u tërhoq jashtë seancës dhe miratoi propozimin e fizikanit bërthamor, i cili kishte lobuar privatisht pranë anëtarëve të saj pasi seanca kishte mbaruar. Kjo bëri thirrje për miratimin e marrëveshjes mbi lindjen e hënës së re në mesditë GMT, e cila do të rezultojë në një ditë vonesë në fillimin e muajit islam në afërsisht një rast nga tetë. Qëndrimi zyrtar, i dhënë në faqen e internetit të FCNA, thotë vetëm se “për të përcaktuar një kalendar islam hënor, duhet të përdoret një pikë referimi konvencionale. Vija Ndërkombëtare e Datës (IDL) ose Greenwich Mean Time (GMT) mund të përdoret”.¹⁰ Pas jo më shumë një viti, ajo e ndryshoi përsëri qëndrimin e saj dhe miratoi pozicionin e Këshillit Evropian për Fetva dhe Kërkime (ECFR): Pikëtakimi duhet të ndodhë para perëndimit të diellit në Mekë dhe hëna duhet të perëndojë pas perëndimit të diellit në Mekë. Kjo lejoi që data të ishte një ditë më herët se ajo e UIC rreth një herë në tetë dhe, për sa i përket qëndrimittë mëparshëm të FCNA, rreth një herë në katër.¹¹

Historia e mësipërme zbulon politizimin e *ifta*-së, ndaj të cilit është e ndjeshme një qasje parlamentare. Ndryshimi i

9 Imad-ad-Dean Ahmad, *A Uniform Islamic Calendar for the Western Hemisphere* (Bethesda, Md: Imad-ad-Dean, Inc., 1990).

10 FCNA, “Decision on Determining the Islamic Lunar Calendar,” FCNA (December 5, 2010), <http://www.fiqhcouncil.org/node/13>, konsultuar 5/26/2011.

11 Kjo është e njëjtë me atë të kalendarit të Uumm al-Qurra, që përdoret nga Arabia Saudite si kalendar civil.

vazhdueshëm i qëndrimit, për të mos përmendur dështimin e shpeshtë për të ndjekur fetvatë e veta (çka dihet aq mirë, sa që nuk ka nevojë të japim ndonjë citim këtu), janë vetëm disa ndër problemet e një qasjeje të tillë. Si mund të ishin zhvilluar ngjarjet nëse një IBO do të ishte punësuar? Një fetva e e mbështetur në UIC mund të ketë qenë projekti origjinal me komentet, pyetjet dhe kritikën e shkencëtarëve konsulentë dhe të anëtarëve të FCNA të shënjuar dhe debatuar në internet, me evoluimin e vazhdueshëm të propozimit. Pas kësaj, ajo mund të ishte bashkuar në një formë përfundimtare ose, duke mos arritur konvergencën, në dy ose tre variante. Më duket se edhe në rast divergjence, nuk ka gjasa që të kishim përfunduar me më shumë se tre qëndrimet e përshkruara më sipër, ose që evoluimi të kishte zgjatur më shumë se pesë vitet që kanë kaluar që nga ai takim fillestar i FCNA në vitin 2006, për të arritur në deklaratën e paqartë në faqen e internetit të FCNA, të cituar më sipër.

Hulumtimi në qelizat embrionale

Qëndrimi shiit mbi hulumtimin e qelizave burimore embrionale është përcaktuar qartë¹² dhe kërkimet në Iran mbi këtë çështje thuhet se janë duke u zhvilluar.¹³ Bashkësia Myslimane Amerikane ende po përpushej me këtë çështje deri në 2010, kur Instituti Islamik “mbloodhi një panel ekspertësh, në bashkëpunim me Këshillin e Fikh-ut të Amerikës së Veriut (FCNA), Këshillin e Jurisprudencës Islame të Amerikës së Veriut, Shkollën e Lartë të Shkencave Islame dhe Shoqërore (GSISS) dhe Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam (IIIT) ... i përbërë nga mjekë, shkencëtarë dhe studiues

12 Megan Meyer, “Stem Cell Sesearch Is consistent with Shia Islam,” *Muslim Voices* (december 9, 2009), <http://muslimvoices.org/stem-cell-research-consistant-shiite-islam/>, konsultuar 26 maj 2011.

13 Washington Times, “Iran at Forefront of Stem Cell Research,” *Washington Times* (April 15, 2009), <http://www.washingtontimes.com/news/2009/apr/15/iran-atforefront-of-stem-cell-research/?page=1>.

islamë”, për të shqyrtuar “gjerësisht të gjitha aspektet e kësaj teme, në mënyrë që të zhvillojë një perspektivë islame në hulumtimin e qelizave embrionale”.¹⁴ Përfundimi i tyre ishte se një hulumtim i tillë është i lejueshëm, në varësi të disa kushteve. Megjithatë, ata shtuan se “është një mendim islam i hapur ndaj përmirësimeve të mëtejshme në rastin e zhvillimeve shkencore të panjohura për ne në këtë kohë”.¹⁵

Një IBO mund të kishte filluar duke deklaruar qëndrimin shiit dhe duke i lejuar këshilltarët pjesëmarrës në konferencën e FCNA të bënin çfarëdolloj komentesh dhe ndryshimesh të dëshironin. Varietetet e pakufizuara të fushave të ekspertizës që mund të paraqiten në një IBO do të kompensonin mungesën e trajnimit në bioetikë, i cili është fakt për ata myftinj që e kanë trajtuar këtë temë deri më sot.¹⁶ Skenari më i keq është se marrëveshja do të mbetet e paplotë. Por edhe në atë rast, gjendja aktuale e mendimit do të përditësohej vazhdimisht dhe do të ishte në dispozicion të kërkuesve pa pasur nevojë të mbaheshin konferenca të mëtejshme. Me fjalë të tjera, do të ishte një fetva e gjendjes ditore në çdo kohë.

Përfundime

Ne jetojmë në një epokë të shkrim-leximit të lartë, duke përfshirë njohuritë kompjuterike, kur gjithnjë e më shumë myslimanë mund të përfitojnë nga aftësia për të kërkuar një fetva në vend që të mbështeten në shpërndarjen gojore. Kjo e ka përkeqësuar

14 FCNA, “Embryonic Stem-Cell Research,” *FCNA* (december 6, 2010), <http://www.fiqhcouncil.org/node/23>, konsultuar 26 maj 2011.

15 Ibid.

16 Abdulaziz Sachedina. “Islam, Healthcare, and Spirituality,” *IIIT Summer Institute on Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West: Challenges of Authority, Legitimacy, and Relevance* (shih faqet përkatëse në këtë libër).

problemin e gjetjeve të fetvave nga ana e kërkesës dhe postimin e fetvave të llojit të papërcaktuar në anën e atyre që i japin. Krijimi i një IBO të organizuar mirë do të zgjidhte të dy problemet. Pjesëmarrësit do të merrnin një edukim në kohë reale, sipas nevojës, në fushat përkatëse të teksteve, të taksave, të kontekstit, të shkencës dhe të teknologjisë. Një faqe e kushtuar posaçërisht fetvasë në internet do të ofronte mundësinë e kontrollit të cilësisë në anën e kërkesës dhe një parandalues të tregut për shpërhapjen faqeve të fetvave në anën e dhënësve të fetvave (pasi Wikipedia dhe Google mbizotërojnë përkatësisht në enciklopedinë wiki dhe në motorin e kërkimit në internet). Përfshirja e të gjithë ekspertëve në proces do të pengonte sektarizmin dhe do të rriste cilësinë e fetvave. Aspektet e marketingut masiv të internetit mund të lehtësojnë edukimin në *ifta*, si dhe përhapjen e miratimit të fetvave të lëshuara. As idetë e propozuara këtu dhe as ndonjë formë e kolektivizimit nuk mund të shmangë nevojën që pjesëmarrësit në *ifta* moderne të kenë një kuptim themelor të disiplinave të shumta, duke përfshirë metodologjinë e hulumtimit, analizën tekstuale dhe shkencat natyrore e shoqërore.

Bibliografi

Ahmad, Imad-ad-Dean. *A Uniform Islamic Calendar for the Western Hemisphere*. Bethesda: Imad-ad-Dean, Inc., 1990.

Dallal, Ahmad S. "Fatwas: Modern Usage." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Edited by John Esposito. Oxford: Oxford university Press, 1995.

FCNA. "Decision on Determining the Islamic Lunar Calendar," FCNA, December 5, 2010) <http://www.fiqhcouncil.org/node/13>, konsultuar 26 maj 2011.

- FCNA "Embryonic Stem-cell research," FCNA, December 6, 2010). <http://www.fiqhcouncil.org/node/23>, May 26, 2011.
- Messick, Brinckley. "Fatwa: Process and Function." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Edited by John Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Meyer, Megan. "Stem Cell Research Is Consistent with Shia Islam." In *Muslim Voices* (12/9/2009). <http://muslimvoices.org/stem-cell-research-consistant-shiite-islam/>.
- Sachedina, Abdulaziz. "Islam, Healthcare, and Spirituality." *IIIT Summer Institute on Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West: Challenges of Authority, Legitimacy, and Relevance*. Herndon, VA: IIIT, 2014.
- Stackoverflow.com, konsultuar 17 korrik 2011.
- Washington Times. "Iran at Forefront of Stem Cell Research," *Washington Times*, April 15, 2009, <http://www.washingtontimes.com/news/2009/apr/15/iran-at-forefront-of-stem-cell-research/?page=1>.

Diskutim

Diskutues: Muhamed Adam al-Shejh

Besoj se fetvatë kolektive janë shumë të rëndësishme për arsyet e cekura. Kur Profeti u pyet se kush do t'u përgjigjej pyetjeve të tyre pas vdekjes së tij, ai tha që të bëhej një përpjekje kolektive. *Hilal* dhe *halal* janë shembuj të fushave të identifikuara nga Këshilli i *Fikh*-ut. Fatkeqësisht, bërja e fetvave me porosi ekziston. Disa mund t'ju pyesin nëse një marrëdhënie i dashur/e dashur apo një martesë *mut'ah* është më e mirë? Nëse thoni që të dyja janë *haram*, do të shpërfilleni. Dikush mund të thotë se *mut'ah* nuk lejohet, por që të

paktën ju nuk do t'i nënshtroheni ndëshkimit *hadd*. Me të vërtetë, *Allahu a'lem*. Është një pjesë e çdo fetvaje që është përtej debatit. Është më mirë të thuash "Nuk e di" sesa të bëjmë *tehbiz*. Sa i përket FCNA, ne e ftojmë Dr. Imadin të kthehet.

Diskutues: Jamal Barzinji

Nëse një fetva është e detyrueshme, varet se kush e lëshon atë. Unë do të doja më shumë një diskutim mbi metodat sunite kund-rejt atyre shiite. Unë bëj një dallim midis qasjes *shura* dhe fetvasë kolektive. Në Arabinë Saudite, këshillohen me ekspertë, por mendojnë se dinë më shumë, kështu që juve ju duhet të mbroni idenë se njohuritë e ekspertëve të jenë të detyrueshme. Ta zëmë se ata që hyjnë në Sheriat, janë dijetarë inferiorë, çka fatkeqësisht, është e vërtetë. A është më e lehtë për të mësuar një bankier islam, apo për të mësuar një bankë islamike? Do të doja të shihja një diplomë në Sheriat që do t'u jepej vetëm atyre që, së pari, kanë një diplomë të përparuar në ndonjë disiplinë tjetër. Unë do të parapëlqëja një model të Gjykatës së Lartë. Shqetësohem për kontrollin e reklamuesve. Dr. Taha mbajti disa qëndrime vërtet të guximshme në *mekasid esh sheriah*. Që kur ai iku në Egjipt, nuk gjetëm asnjë zëvendësim. Organizata e Bashkëpunimit Islamik (OIC) do të kishte qenë e duhura për të marrë përsipër këtë detyrë. NASA mund të përcaktojë vendndodhjen dhe fazën e hënës në çdo sekondë. Atëherë përse udhëheqja jonë politike nuk e pranon atë? Sugjerimet e mia janë që (1) të rigjallërojmë FCNA; (2) ta forcojmë atë me ekspertë në mjekësi, në astronomi dhe në fusha të tjera; (3) të përkrahin më shumë shkencëtarë që të ndjekin kurse intensive në Sheriat dhe t'i ekspozojnë studiuesit tanë të respektuar të Sheriatit në kurse intensive të njohurive të përgjithshme dhe teknologjisë moderne, sepse më të shkëlqyerit prej tyre do ta vlerësonin këtë; (4) të këmbëngulim në rolin e *mekasid*-it në nxjerrjen tonë nga

amullia; dhe (5) të shfaqim krenari në *fikh el-akalijat*, i cili, insha'All-llah, do të bëhet *fikh el-eulavijat*.

Ahmad: Unë do të isha i lumtur të këshillohesha me FCNA, pavarësisht nëse pajtohen me mua apo jo, për sa kohë që pikëpamjet e mia nuk paraqiten keq. Fetvatë detyruese që përmendi Dr. Jamal, tregojnë problemet e ndërlidhjes mes dijetarëve dhe shteteve. Dijetarët e mëdhenj e të hershëm islamë ishin të famshëm për refuzimin e bashkëpunimit me qeverinë. Autoriteti akademik është i ndryshëm, sepse është një autoritet jo-shtrëngues, që rrjedh nga respekti i dëgjuesit për profesorin. Shiitët kanë një sistem më të strukturuar sesa sunitët dhe ata kërkojnë që njerëzit të bashkohen me një dijetar. Por edhe studiuesit e tyre kryesorë, si Ajatullah Sistani, u lejojnë njerëzve fleksibilitetin për të pranuar vendimet e dijetarëve të tjerë.

Njohuritë e ekspertëve janë detyruese në një mënyrë të krahueshme me procesin e vlerësimit nga kolegët. Ekspertëve shkencorë, pa njohuri të ligjit islam, duhet t'u lejohet të futen në proces, por nuk duhet të lejohen të japin rezultatet e procesit. E njëjta gjë vlen edhe për të ashtuquajturit dijetarë të Sheriatit pa njohuri të çështjes në fjalë. Sugjerimi i Dr. Jamal-it për të fituar një diplomë të përparuar në diçka tjetër si një parakusht për dijetarin e sheriatit, është tërheqës dhe ndoshta do të shmangte nevojën për *ifta* kolektive. Por nëse jo, unë mendoj se mund të përfshihet në propozimin tim në mënyrë që ata që kanë kontroll editorial mbi fetvatë e botuara, do të duhet të jenë të ditur si në ligjin islam, ashtu edhe në shkencat përkatëse laike.

Unë do të duhet të jap lidhur me propozimin për një model të Gjykatës Supreme një mendim serioz. Megjithatë, nëse vëreni Gjykatën e Lartë të Shteteve të Bashkuara, do të shihni se ajo nuk i ka eliminuar plotësisht problemet e politizimit. Unë, gjithashtu, shqetësohem për ndikimin e pafavorshëm të reklamuesve, por mendoj se kjo mund të trajtohet në mënyrë kushtetuese, sepse interneti është aq i lirë, saqë jemi skllëvër të tyre. Në çdo rast,

gjithmonë përballemi me mundësinë e konkurrencës. Duke pasur parasysh këtë realitet, unë mendoj se qëllimi i çdo faqeje duhet të jetë që të ketë një shkallë të tillë të cilësisë dhe të integritetit, që studiuesit më të kualifikuar ta shohin si tërheqëse. Unë nuk kam shumë besim në IBO për shkak të shqetësimeve të mia mbi politizimin. Arsyeja se pse NASA nuk mjafton, është se ekzistojnë disa mendime rreptësisht islame, për të cilat ajo nuk ka mendim. Për shembull, Profeti (a.s.) nuk e mori parasysh shkençën e kohës së tij. Këto çështje duhet të marrin përgjigje në bazë të *mekasid*-it më shumë sesa të shkencës.

Diskutim i përgjithshëm

- *Mut'ah* nuk ka asnjë lidhje me fetvanë, është një debat *fikh*-u. Të gjithë e dinë që është praktikuar në fillim, po nuk pajtohen nëse është shfuqizuar. Unë do të sugjeroja institucionalizimin e fetvasë më shumë sesa kolektivizimin. Disa kanë propozuar krijimin e institucioneve kërkimore për t'u marrë me këto çështje për muxhtehidët. Pjesa më e madhe e këtij punimi mund të përfshihet në këtë. Ekziston liria dhe duhet të jemi të kujdesshëm ndaj asaj që e quajmë fetva. Dikush mund të thotë me shaka se fetvaja konsultative përbën një kundërthënie në terma. Pavarësisht nëse pranojmë një mendim ligjor apo jo, nuk duhet ta quajmë çdo përfundim një fetva.
- Objektivi i institucionalizimit ka qenë gjithmonë i pranishëm, por edhe sfida e autoritarizmit ka qenë gjithmonë e pranishme. Pse shembulli i Dr. Taha-it nuk ka çuar në një traditë? Kultura politike dhe psikologjia e kanë ndaluar atë.
- Ekziston frika nga kaosi, nëse të gjithë do të flasin si fakihë. Ajo që na duhet, është hulumtimi i fushës. Ekspertiza dhe autoriteti nuk kanë nevojë të përplasen.

- Nuk është vetëm çështje aftësie. Është edhe çështje guximi. Një dijetar shumë i respektuar, i cili ka pozicione të shkëlqyera për dy çështje shumë të diskutueshme, ka refuzuar t'i bëjë publike ato, sepse druhet se nëse do ta bënte këtë, ai do të humbte ndjekësit dhe pozitën e tij.
- Fetvaja kolektive mund të çojë në *ixhma*. Kjo ndodhi në shkencë. Teoria e relativitetit ishte tronditëse kur u botua për herë të parë, por tani është pikëpamje e pranuar. Rishikimi nga kolegët nuk ka nevojë të jetë një proces i stërholluar, por për çështje të diskutueshme, duhet të jetë. Në lidhje me ato çështje të diskutueshme që kërkojnë një përgjigje të menjëhershme, një pyetës mund të duhet të jetë i kënaqur me një fetva individuale, derisa të funksionojë procesi i vlerësimit nga ana e kolegëve.
- Nuk është kolonializmi në vetvete që shkakton copëzimin e dijës, por shpërthimin e saj. Studimi ndërdisiplinor është një mjet për të menaxhuar copëzimin. Ekziston një rol për ndërdisiplinorët. Miqtë jomyslimanë mund të kenë njohuri për Islamin, por ata që nuk e kanë këtë, duhet të përfshihen në diskutim në një mënyrë të përshtatshme.
- A po flasim për një qasje ndaj *ifta*-së në Shtetet e Bashkuara, apo në një shkallë globale? Cila është audienca? A është problematike përfshirja e ekspertëve jomyslimanë në studimet islame në fushën e autoritetit?
- Auditori, fillimisht, përbëhet nga myslimanë që jetojnë në Shtetet e Bashkuara, por nuk mbaron këtu. Nuk ka asnjë problem me lejimin e ekspertëve jomyslimanë në studimet islame që të kenë kontribut, megjithëse nëse u jepet atyre kontroll editorial mbi fetvatë, kjo thjesht do të ishte e papërshtatshme.
- Njerëzit duhet ta përvetësojnë Sheriatin që nga fillimi i jetës së tyre. Nuk mund të bëhet për gjashtë muaj.
- Jo master, por të jesh në gjendje të kalosh testet e dhëna maturantëve të këtyre shkollave të Sheriatit. Ai nuk do ta

zotërojë atë, por do të ketë njohuri të mjaftueshme për të sfiduar maturantët e atyre shkollave. Çmontimi i eukafit-it ka qenë një pengesë për të pasur mendjet më të mira. Shkençtarët e shkëlqyer, mjekët dhe specialistët e IT-së me formim të fortë islam, mund të regjistrohen në një program dy-mbëdhjetë-mujor të studimit intensiv për të fituar qasje në atë njohuri, të dinë se si ta trajtojnë atë dhe të kenë aftës për ta trajtuar atë. *Allahu 'alem.*

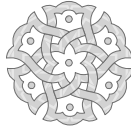
- Shoqata e Imamëve në Miçigan është një model interesant për kolektivizimin e fetvave në kontekstin e Amerikës së Veriut. Irani rrëzoi disa nga këto ide, sepse secili ka *khums*-in dhe pasuesit e tij. Megjithatë, ata ndonjëherë do të lëshojnë diqysh një fetva së bashku. Të gjithë *maraxhi*-jtë përfaqësohen në këshillin në Kom.
- Shiitët mund të ketë qëndruar më afër modelit akademik.
- Është e habitshme se sa konservator ka qenë përdorimi i internetit në rastin e fetvave. A nuk e politizon procesin kjo zgjedhje e pjesëmarrësve? Prezantimi tregon besim te modeli kapitalist, madje deri në pikën e lejimit të reklamave në faqe. A ka ndonjë kufizim? Gjithashtu, cilat janë pasojat afatgjata të akademizimit? A do të humbasë fleksibiliteti?
- Zgjedhja e pjesëmarrësve do të politizojë procesin, por nuk ka pse të jetë fatale. Ne kemi të njëjtin problem në zgjedhjen e redaktorëve të një reviste akademike. Nëse një autor i paraqet një punim një reviste akademike dhe një recensues me një qëndrim të kundërt e refuzon atë, autori ka një mundësi të hedhë poshtë kritikën dhe, në fund të fundit, një redaktor ose recensues tjetër do ta zgjidhë çështjen. Struktura e faqes duhet të përcaktohet në një mënyrë që synon të minimizojë rreziqet e politizimit dhe të komercializimit. Për sa u përket pasojave afatgjata, ne mund të kthehemi te një model i mëparshëm. Në ditët e para të Islamit, njerëzit që e bënin këtë punë nuk ishin të emëruar politikë, por

ishin dijetarë, aftësia e të cilëve i bëri ata të respektohen nga kolegët e tyre dhe nga ata që u sillnin pyetjet. Nuancat nuk duhet të humbasin. Punimi përshkruan një strukturë, në të cilën ka shumë kontribut nga shumë burime. Nëse një person thotë se diçka është haram dhe një tjetër thotë se është mekruh, do të pasojë një debat dhe fetvaja përfundimtare duhet të pasqyrojë nuancat e saj.

- Duhet të ketë një “martesë të lumtur” të fitres së krijimit dhe të urdhrave të vahjit. Më në fund, studiues të caktuar, kur fillojnë kërkimet e tyre, thonë se disa mendime të tyre janë në kundërshtim me kuptimin e zakonshëm dhe ata kanë frikë t’i botojnë ato sa janë gjallë. Kjo është shumë e trishtueshme. A mund t’i bindim të paktën, që t’i shkruajnë sa janë gjallë për botim pas vdekjes së tyre?
- Ne duhet ta dobësojmë dhe jo ta forcojmë këtë institucion të fetvave të pazbatueshme. Shkenca nuk është kolektive, por individuale. Ne duhet të trembemi nga humbja e krijimtarisë individuale.
- Këshilli i parë i *ifta*-së kolektive ishte në Egjipt. Këshilli Evropian u krijua në këtë model. Pavarësia nuk çon medoemos në hapje. Shikoni fetvatë e Muhamed Husein Fadlallahut. A do të funksiononte institucionalizimi i fetvasë në kontekstin amerikan, me larminë e mahnitshme etnike, sektare dhe doktrinare?
- *Ifta*-ja jo-detyruese mund të krahasohet me këshillat dietike. Nutricionistët nuk mund të ndalojnë askënd të hajë ushqim të keq, por këshillat e tyre janë të vlefshme. Në vend që të dobësojë institucionet e *ifta*-së, misioni duhet të jetë forcimi i ndjenjës së përgjegjësisë individuale mes njerëzve. Larmia amerikane nuk është problem. Merrni parasysh ndërrimet e paradigmës kuhniane. Kur shikoni komunitetin e emigrantëve, këtu duket se janë shpresë, por të gjithë fëmijët e tyre e dinë se ata nuk mund të justifikojnë një

qëndrim se pse baballarët e tyre e bëjnë atë, ngaqë kundër-shtarët e tyre mund të thonë të njëjtën gjë.

- Përbuzja e njerëzve në terren, për të tjerët që nuk kanë qenë në të që nga fillimi, është një problem më vete. Dy anëtarë jo-ulema të FCNA japin sot ndihmesë shumë të vlefshme. Ekzistojnë të paktën tri lloje të *mut'ah*-ut: martesë e për-kohshme, *mut'ah et-talak* (përfundimi me shkurorëzim të njëanshëm) që është sunnet, por nuk zbatohet, dhe fetvaja e Bin Bazit (martesë me qëllimin e pazbuluar të divorcit).
- Asnjë prift nuk do t'i kërkonte një myslimani mendimin e tij mbi ligjin kanonik dhe asnjë rabin nuk do ta pyeste mbi ligjin rabinik. Islami, megjithatë, është një fushë e hapur.



Fikh-u i pakicave si *ixhtihad* shqyrtues: teoria dhe praktika juridike

Abdessamed Belhaj

Përmbledhje

Shqyrtimi është një karakteristikë thelbësore e transmetimit, e interpretimit dhe e mësimdhënies së njohurive fetare në Islam. Gjatë periudhës formuese të bashkësisë myslimane, procesi i studimit dhe i reflektimit të Kuranit (*tedarus ve tedebbur el-Kur'an*) u bë në mënyrë kolektive. Brenda kontekstit lokal të bashkësisë myslimane që jetojnë në Perëndim, *ixhtihad*-i shqyrtues i zbatuar nga ata që përfshihen në formulimin e fikh-ut të pakicës është një formë simbolike e veprimit kolektiv. Ky artikull shqyrton disa pikëpamje mbi *ixhtihad*-in shqyrtues, domethënë ato të El-Alvanit (i cili thekson epistemologjinë dhe hermeneutikën juridike), El-Kardavit (i cili përpiqet të nxjerrë në pah veprimin kolektiv të ymetit, që përballet me sfida dhe vazhdon reformat) dhe Ibn Bejjeh (i cili paraqet interesin publik dhe ndarjen e vendimeve).

Duke u mbështetur në interesin publik (*maslahah*) si qëllimin kryesor të ligjit islam, fikh-u i pakicave zhvillon një shqetësim më të fortë për ruajtjen e lidhjeve shoqërore në Perëndim midis myslimanëve dhe jomyslimanëve. Juristët e fikh-ut të pakicave e kuptojnë detyrën e tyre si sigurimin e një forme lokale perëndimore të një *ixhithad*-i shqyrtues universal dhe këmbëngulin që

këto këshilla të juristëve të jenë të hapura për studiuesit e shkencave natyrore e shoqërore në mënyrë që të mbështesin konceptet e bashkësisë, të konsultimit dhe të pluralizmit.

Hyrje

Këshillimi është një tipar thelbësor i transmetimit, i interpretimit dhe i mësimdhënies së njohurive fetare në Islam. Gjatë periudhës formuese të bashkësisë myslimane, procesi i studimit dhe i reflektimit në Kuran (*tedarrus ve tedebbur el-Kur'an*) u bë në mënyrë kolektive. Ideja e qarqeve shkencore (*hilak el-ilm*) në xhami e ka zanafillën në mesin e atyre myslimanëve të hershëm që mblidheshin së bashku rreth një dijetari, për të mësuar e shkëmbyer njohuri. Në epokën klasike (shekujt IX-XI), dijetarët zhvilluan metoda diskutuese për të kumtuar njohuritë e Kuranit dhe të Sunnetit, të tilla si recitimi (*kir'ah*), diktimi (*imla*), caktimi i një mësimi (*muhassebeh*), memorizimi kolektiv (*dhikri*) dhe shumë të tjera.

Në veçanti, fusha e opinioneve juridike (*ifta*) evoluoi si një veprimtarë shkencore kolektive e divergjencës së mendimit, e konsultimit dhe e diskutimit. Kështu, diskutimi ka qenë veçanërisht i dobishëm në gjenerimin dhe zhvillimin e shkollave juridike (*medhahib*). Bëhet fjalë vetëm për aspektet operative të ligjit (p.sh., institucionet, proceset, komunikimi dhe kontestimi), por diskutimi përfshin edhe shumë koncepte ligjore themelore (p.sh., normat, arsyetimet dhe zakonet). Mbi të gjitha, ai ndërhyr si një proces i bërjes së ligjit përmes argumentimit (*khilaf*), rregullave të ndërtuara (*kava'id*) dhe kuptimeve konsensuale (*ixhma*). Në jurisprudencën islame, kjo ndërmarrje mund të përshkruhet si procesi i konsensusit të ndryshimit, përmes të cilit juristët u përpoqën të zgjidhnin problemin e mendimeve të shumta juridike dhe realiteteve të ndërlikuara. Në kohë dhe vende të ndryshme, këto vështirësi i detyruan ata të përdorin veprimin e përbashkët për zgjidhjen e çështjeve ligjore.

Në këtë formë, veprimi është zbatim i një mirëkuptimi hermeneutik mbështetur në një shqetësim etik dhe arsyetim praktik. Në këtë mënyrë, juristët përfshihen në një bashkëbisedim efikas, si brenda, edhe jashtë bashkësisë të tyre, për t'iu përgjigjur realiteteve sfiduese perëndimore. Nga njëra anë, duke pasur parasysh që ligji islam është i pandashëm nga identiteti dhe etika myslimane, juristët vlerësojnë që respektimi i dispozitave të tij ligjore (*fikh*) duhet të jetë çështje e jetës së përditshme. Nga ana tjetër, myslimanët në Perëndim duhet të përballen me legjislacione të ndryshme, parime etike dhe praktika sociale të shoqërive jomyslimane në të cilat jetojnë.

Në faqet vijuese, unë, së pari, do të shtjelloj sfondin teorik diskutues të *ixhtihad*-it, siç shihet nga teoricienët ligjorë myslimanë dhe juristët e *fikh*-ut të pakicave, dhe më pas do të përcaktoj konceptin e *fikh*-ut të pakicës dhe do të diskutoj mbi zhvilluesit e tij. Më pas, do ta trajtoj funksionin e tij brenda hapësirës publike myslimane në Perëndim dhe do ta mbyll duke analizuar hixhabin, si një formë diskutuese të *if*ta-së.

Ixhtihadi shqyrtues në të drejtën islame: një parashtrim teorik

Dijetarët modernë e kanë kuptuar *ixhtihad*-in shqyrtues (*ixhtihad xhema'i*) në disa mënyra krejt të ndryshme. Disa dijetarë barazojnë konsensusin (*ixhma*) dhe *ixhtihad*-in shqyrtues në një proces, ku konsensusi qëndron te shikimi si “një formë të ixhtihadit kolektiv”.¹

Ky qëndrim e vështron *ixhma*-në, burimin e tretë të ligjit islam suni, si origjinë të *ixhtihad*-it diskutues. Për më tepër, meqenëse vetë *ixhma*-ja është e mbështetur në parimin sunit të konsultimit

1 Irshad Abdal-Haqq, “Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements,” in *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, ed. Hisham M. Ramadan (Lanham, Md: AltaMira Press, 2006), f. 18.

(shura), *ixhtihad*-i diskutues mund të shihet në konsultim. Qëllimi i të dy proceseve është arritja e një kompromisi, pasi marrëveshja e njëzëshme është e nevojshme për të zgjidhur çështjet juridike. Meqenëse dështimi për të zgjidhur çështje të tilla do të ishte i papërshtatshëm, një marrëveshje e shumicës vlerësohet si opsioni më i mirë. Po nëse ata nuk arrijnë as atë, përpjekja e tyre nuk mund të vlerësohet *ixhtihad* diskutues.² Sidoqoftë, këtu duhet të theksohet një ndryshim i madh midis këtyre dy sipërmarrjeve: nëse *ixhma*-ja kushtëzohet nga konsensusi i njëzëshëm i juristëve, çka është pothuajse i pamundur të arrihet nëse marrim parasysh shumëllojshmërinë e botës bashkëkohore, *ixhtihad*-i diskutues mbështetet në parimin e shumicës dhe për këtë arsye, është i arritshëm.³

Një pikëpamje e dytë i sheh “komitetet e dhënies së fetvave si një formë të re të *ixhtihad*-it kolektiv”.⁴ Këtu, theksi vihet në plotësimin e njohurive të ekspertëve për sa u përket ndërthurjes së përpjekjeve të tyre dhe baraspeshimit të mendimeve. Si i tillë, *ixhtihadi* kërkon një rezultat gjithëpërfshirës të një çështjeje specifike. Në veçanti, kur krahasohet me përpjekjet e një juristi individual, i cili tenton të konsiderojë pjesërisht ekuilibrin e përfitimit dhe të dëmit në një çështje juridike, kjo formë e *ixhtihadit* ka përparësinë e peshimit ndërmjet tyre. Në çdo rast, ai prodhon një mendim më të fortë sesa mendimi i individit. Në rrethanat e sotme, është pothuajse e porealizueshme që një individ të arrijë një nivel ekspertize të barabartë me atë të arritur nga komitetet lëshuese të fetvave. Sidoqoftë, një mendim i tillë nuk është i detyrueshëm. Edhe nëse një këshill juridik shpall një vendim, mendimi divergjent i një juristi individual vlen të merret parasysh nga ata që dëshirojnë ta ndjekin atë.⁵

2 Abd Allah Salih Hammu Babbun, *Al-Ijtihād al-Jamā'ī wa-Atharuhu fī al-Fiqh al-Islāmī* (Amman: Jordan University, 2006), f. 82-84.

3 Abd al-Rahim Ali Muhammad Ibrahim, “Al-Ijtihād al-Jamā'ī wa Majāmi' al-Fiqh al-Islāmī,” *Risālat al-Taqrīb* 34, no. 35 (2002): 367.

4 Muhammad Khalid Masud et-al., “Muftis, Fatwas, and Islamic legal Interpretation,” in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud et-al. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), f. 30.

5 Ibrahim, “Al-Ijtihād al-Jamā'ī,” f. 367.

Së fundi, disa studiues reformistë e kuptojnë *ixhtihad*-in shqyrtues si të mishëruar në një kuvend ligjvënës.⁶ Duke pasur parasysh që ky proces përfshin këshillim, ai shihet para së gjithash si një organ përfaqësues i bashkësisë. Përkundër kësaj ngjashmërie të dukshme, nëse në një demokraci, anëtarët e parlamentit të zgjedhur bëjnë legjislacion brenda kuadrit të ligjit pozitiv, atëherë juristët bëjnë legjislacion brenda kuadrit të ligjit islam. Për më tepër, ajo që është e ligjësuar nga një shumicë parlamentare, bëhet e detyrueshme, ndërsa *ixhtihad*-i diskutues jo. Këto tri pikëpamje (d.m.th. konsensusi, komitetet lëshuese të fetvave dhe legjislacioni) janë, në të vërtetë, kuptime të ngulitura brenda strukturës dhe funksionit të *ixhtihad*-it diskutues. Megjithëse nuk rezulton një konsensus absolut, kështu arrihet një kompromis, për të cilin pajtohet një shumicë e juristëve. Së dyti, në kontekstin bashkëkohor, ky merr formën e një komiteti që lëshon fetva. Për sa i përket legjislacionit, *ixhtihad*-i diskutues luan një rol paralel me kuvendet që, në shumicën e shoqërive myslimane, rregullohen me ligj pozitiv.

Përderisa asnjë marrëveshje nuk është arritur ende në lidhje me qëllimin dhe kuptimin e *ixhtihad*-it shqyrtues, diskutimi këtu është i kufizuar në juristët e *fikh*-ut të pakicës. Këta juristë kanë zhvilluar një arsyetim ligjor që e shikon *ixhtihad*-in diskutues si një kategori e përgjithshme ose një kusht paraprak që kornizon *fikh*-un e pakicës. Midis tyre, Taha Xhabir El-Alvani (l. 1935) i ka kushtuar një pjesë të madhe të projektit të tij intelektual diskutimit të kësaj forme të *ixhtihad*-it si një ndërmarrje ligjore kolektive

6 Muhammad Qasim Zaman, "The Ulama and Contestations on Religious Authority," in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), f. 227. Abdallah Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), f. 51. Mbi një vështrim të studiuesve të tjerë myslimanë shih Aznan Hasan, "An Introduction to Collective *Ijtihād* (*Ijtihād Jamā'ī*): Concept and Applications," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 20 (2003): 26-36; Nadirsyah Hosen, "Nahdatul Ulama and Collective *Ijtihād*," *New Zealand Journal of Asian Studies* 6 (2004): 5-9.

që është pjesë e unitetit të umetit. Ai fillon me karakterin e ndërlikuar të krizave, të problemeve dhe të realiteteve që myslimanët duhet të zgjidhin me një “dritë të sofistikuar” (*nur murakkab*). Kjo e fundit mund të sillet vetëm me anë të një përpjekjeje kolektive. Ai bën një deklaratë të fortë, sipas së cilës “asnjë organizëm ose elitë apo sekt, nuk është në gjendje të përballojë i vetëm këtë errësirë të ndërlikuar”⁷ Jo vetëm që realitetet janë komplekse, por edhe shkenecat shoqërore që na ndihmojnë t’i kapim ato, po pësojnë, gjithashtu, një ndryshim dhe copëzim të jashtëzakonshëm. Si realitetet, ashtu edhe njohuritë e ndërlikuara, duhet t’i shtyjnë juristët të pohojnë domosdoshmërinë e *ixhtihad*-it diskutues.⁸ Me fjalë të tjera, duke qenë se hermeneutika individuale nuk mund të kuptojë vetë realitete dhe tekste të ndërlikuara, një lloj i hermeneutikës kolektive është i nevojshëm.

Ixhtihadi diskutues duhet të mbështetet në “plotësueshmërinë epistemologjike të fushave të hulumtimit, të cilat evoluojnë në një kornizë universale, duke u përpjekur të merremi me dukuritë njerëzore, si dhe ato natyrore”.⁹ Kështu, filologu që zhytet thellë në kuptimet e një teksti ligjor duke rishikuar interpretimet e tij në periudha të ndryshme historike, pasuron karakterin diskutues të ixhtihadit. Në mënyrë të ngjashme, etnologu, historiani dhe arkeologu do të ishin po aq të efektshëm sa filologu në hulumtimin e anëve të caktuara të teksteve ligjore. Për El-Alvanin, rëndësia e ndihmesës së ngjashme ndërdisiplinore tregohet përmes dijetarëve të tillë si Ibn Battutah (vd. 770/1368) dhe Ibn Haldun (v. 808/1406).¹⁰ Në analizën përfundimtare, plotësueshmëria duhet të kapërcejë hendekun midis sektorëve të copëzuar të njohurive. Si e tillë, dhe brenda logjikës së vet universale, kjo nënkupton një shumësi hetimesh.¹¹ Meqenëse qëllimi është që të merremi

7 Taha Jabir al-Alwani, *Ab'ād Ghā'ibah 'an Fikr wa Mumārasāt al-Ḥarakāt al- Islāmiyyah al-Mu'āshirah* (Cairo: Dar al-Salam, 2004), f. 100.

8 Ibid., f. 98.

9 Al-Alwani, *Ab'ād Ghā'ibah*, f. 96.

10 Ibid., f. 97.

11 Ibid.

me realitete të ndërlikuara, El-Alvani i bën thirrje bashkësisë të zbatojë këtë plotësim/shumësi përmes organeve specifike që do t'i shndërronin idetë në veprim efikas.

Z. Zeki Bedavi vuri në dukje angazhimin e El-Alvanit me *ixhtihad*-in diskutues në parathënien e tij të veprës “*Drejt një fikhu për pakicat: Disa reflektime themelore*”. Parathënia pohon se “El-Alvani bën thirrje për një *ixhtihad* kolektiv që kërkon të ftohen ekspertë nga fusha të ndryshme të shkencës shoqërore të luajnë një rol kryesor në formulimin e ideve të reja dhe zhvillimin e perceptimeve të reja”.¹² Ai e shtjellon këtë në veprën “*Çështje në Mendimin Bashkëkohor Islam*” (2005), ku rithekson nevojën që të gjithë anëtarët e ume-tit të kërkojnë reformë përmes “veprimit kolektiv dhe të bashkërenduar”.¹³ Ai arsyeton përdorimin e *ixhtihad*-it kolektiv për të zgjidhur shumë vështirësi të *ixhtihad*-it individual dhe thotë se “ne duhet të miratojmë parimin e *ixhtihad*-it kolektiv ose institucional, mbështetur në studentë dhe specialistë të ndryshëm, jashtë kornizës së komiteteve aktuale të fetvave apo të këshillave të *fikh*-ut.”¹⁴

Ndërsa El-Alvani e sheh *ixhtihad*-in diskutues nga këndvështrimi i epistemologjisë dhe i hermeneutikës ligjore, Jusuf Kardavi (lind. 1926) e percepton atë si një formë të veprimit kolektiv (el amel el-xhemai). Ai mendon se veprimi kolektiv është i nevojshëm tani në formën e një strukture juridike të ndërlikuar, që përmban një nivel të lartë të njohurive shkencore bashkëkohore dhe nxjerr vendimet e veta ligjore pas studimit dhe ekzaminimit. Për më tepër, ai duhet të ketë meritën e guximit dhe lirinë nga çdo trysni qeveritare ose njerëzore. Sipas tij, qëllimi përfundimtar i çdo veprimi kolektiv është që t'i shërbejë Islamit dhe ta mbështesë atë. Prandaj, ai bën thirrje për krijimin e organeve kolektive,¹⁵ me kusht që ata të

12 Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London: International Institute of Islamic Thought, 2003), f. ix.

13 Ibid., f. 254.

14 Ibid., f. 133.

15 Hasan Ali Daba, *Al-Qaraḍāwī wa Dhākirat al-Ayyām* (Cairo: Maktabat Wahba, 2004), f. 86.

dalim në publik, sepse ato mund t'i arrijnë objektivat e tyre vetëm kur të ekspozohen ndaj publikut.¹⁶

Meqenëse këto objektiva janë thelbësore për bashkësinë dhe mund të arrihen vetëm përmes veprimit kolektiv, *ixhtihad*-i diskutues është një detyrë dhe një domosdoshmëri (farida ve darurah): “Ndihmoni njëri-tjetrin për të bërë atë që është e drejtë dhe e mirë; mos e ndihmoni njëri-tjetrin drejt mëkatit dhe armiqësisë” (5: 2).¹⁷ Ai e kupton këtë ajet dhe tekste të ngjashme të Sunnetit duke pohuar se myslimanët duhet të mblidhen së bashku për të qenë me ndikim dhe krahason një veprim të tillë me prodhimin në masë, pasi prodhimi në shkallë të vogël nuk është konkurrues.¹⁸ Kjo është, gjithashtu, një domosdoshmëri, sepse realiteti i detyron myslimanët të arrijnë objektivat kryesore, mes tyre çlirimin nga pushtimi, qëndresa ndaj rrezikut të huaj, bashkimi i bashkësisë së ndarë, drejtësia sociale, liria, vendosja e sistemeve politike konsultative dhe të drejtat e njeriut. Detyra të tilla, sipas tij, nuk mund të bëhen përmes përpjekjeve individuale.¹⁹

Së fundmi, Abd Allah ibn al-Shaykh al-Mahfudh ibn Bayyah (l. 1935) ndan të njëjtën ide të *ixhtihad*-it diskutues me këta dy dijetarë, megjithëse ai ndryshon me ta në disa aspekte. Për shembull, ai flet për fetva diskutuese (*el fetva el-xhema'ijeh*; gjithashtu *ifta xhema'i*), një formë e këshillimit të përbashkët, e nisur nga kalifët për të këshilluar udhëheqësit e bashkësisë dhe për të arritur një mendim të përbashkët. Ai nuk pranon t'i quajë këto diskutime *ixhtihad xhema'i*, pasi ai e përkufizon *ixhtihad*-in si bindje vetjake të një *muxhtehid*-i që përpiket të nxjerrë një gjykim ligjor. Ibn Bayyah e vendos vazhdimësinë midis këtyre diskutimeve të hershme dhe ringjalljes së ligjit islam në shekujt XIV dhe XV.²⁰ Në këtë

16 Ibid., f. 87.

17 *The Qur'an*, tr. M. A. S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2005), f. 67.

18 Daba, *Al-Qaraḏāwī*, f. 86.

19 Ibid.

20 Abd Allah ibn al-Shaykh al-Mahfudh ibn Bayyah, *Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyyāt* (Jeddah: dar al Minhaj, 2007), f. 148-149.

drejtim, ai pohon se “bota islame ka ringjallur krijimin e një opinioni juridik diskutues përmes krijimit të akademive ndërkombëtare të *fikh*-ut, qofshin këto zyrtare apo të pavarura dhe popullore”.²¹

Ibn Bayyah thotë se këto këshilla duhet të merren me ato çështje publike që janë thelbësore për bashkësinë. Nga njëra anë, “ata duhet të merren me çështje politike të trajtuara në sistemet politike: *shura*, demokracia dhe pjesëmarrja e grave. Nga ana tjetër, ata mund të trajtojnë çështje ekonomike të tilla si investimi në kompani shumëkombëshe, duke marrë parasysh korrupsionin që ndot këto kompani, ose përfshirja në organizata të tilla si GATT”.²² Për më tepër, ai pranon se deri më tani, ata janë përqendruar “në disa çështje shoqërore si marrëdhënia midis burrave dhe grave në drejtim të të drejtave dhe detyrave të ndërsjella”.²³ Në mënyrë të dukshme, ai thekson aspektin politik të fetvasë diskutuese si një “ringjallje e zakonit të sahabëve të Profetit, që konsiston në këshillimin e bashkësisë (*khāmi'a*) në çështjet publike”.²⁴ Ky ishte rasti, siç thotë ai, me Omer ibnul Hatabin (vd. 23) / 644), i cili hodhi poshtë idenë se vetëm disa anëtarë mund të shqyrtonin çështjet e bashkësisë, pavarësisht nga niveli i tyre i njohurive shkencore.²⁵ Përkundrazi, kolektiviteti duhet t’i çojë në zgjidhjen e këtyre çështjeve dhe të sigurojë vëmendjen e interesit publik të paprekur.²⁶

Për Ibn Bayyah, dy përbërës specifik duhet të merren parasysh kur kërkohen këto çështje:

- (1) një njohuri e gjerë për të gjitha anët e realitetit dhe një vështrim tërësor që arrin këndet e ndryshme të tij. Kështu, këshillat e tillë duhet t’u japin ekspertëve politikë, socialë dhe ekonomikë një status kryesor, pa u dhënë atyre shumë autoritet për të nxjerrë gjykime ligjore dhe

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid., f. 149.

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Ibid.

- (2) anëtarët e këshillit juridik duhet të përmirësojnë aftësinë e tyre për të trajtuar çështje të tilla, në mënyrë që të fitojnë një vështrim të barazpeshuar midis niveleve makro dhe mikro.

Duke qenë se duhet të kenë parasysh qëllimet e ligjit, pa hedhur poshtë tekste të veçanta, ata duhet të krijojnë një vazhdimësi relative dhe ndërkohë, të vendosin edhe gjithëpërfshirjen e qëllimeve. Me fjalë të tjera, ata duhet të kërkojnë rrugën e mesme (*vasatijeh*)²⁷

Deri tani, ky artikull ka marrë në shqyrtim disa pikëpamje mbi *ixhtihad*-in diskutues, domethënë, si El-Alvanit (i cili thekson epistemologjinë dhe hermeneutikën ligjore), El-Kardavi (i cili përpiqet të nxjerrë në pah veprimin kolektiv të umetit që përballlet me sfida dhe reforma), si dhe Ibn Bayyah (i cili paraqet interesin publik dhe ndarjen e vendimeve). Sipas mendimit tim, secili shikon një aspekt të caktuar të *ixhtihad*-it diskutues dhe për këtë arsye, këta nuk kundërshtojnë njëri-tjetrin. Hermeneutika ligjore e diskutueshme mund të çojë në një veprim të përbashkët që përfiton nga publiku ose, anasjelltas, ndarja e vendimeve do të krijojë një veprim të përbashkët që ndikon, nga ana e tij, në hermeneutikën ligjore. Para se të analizoj se si këto konceptime ndërhyjnë në perceptimin e *fikh*-ut të pakicës, do të përcaktoj qëllimin dhe kuptimin e kësaj të fundit.

Koncepti dhe zhvilluesit e *fikh*-ut të pakicave

Mbështetur në atë që është paraqitur më lart, çdo zbatim i *ixhtihad*-it diskutues duhet të bëhet brenda kornizës së rigjallërimit të umetit. Si i tillë, ai duhet të marrë parasysh barazpeshën midis Sheriatit universal, realiteteve myslimane dhe veprimit kolektiv.

27 Ibid., f. 150

Kjo pjesë shqyrtton se si lindi *fikh*-u i pakicave si një *ixhtihad* diskutues, i përshtatur në kontekstin perëndimor.

Koncepti. *Fikh*-u i pakicave (*fikh el-akalijat*) është një ligjërim ligjor që përpiket t'u përgjigjet çështjeve sfiduese private dhe publike për myslimanët që jetojnë në Perëndim. Ky koncept besohet të ketë lindur së pari në 1994, kur El-Alvani, jurist sunit irakian, u përpoq të paraqiste një kornizë ligjore për myslimanët për të marrë pjesë në zgjedhjet amerikane.²⁸ Brenda literaturës aktuale, mund të bëhet dallimi midis arsyetimit ligjor dhe praktikës ligjore. Si një formë e arsyetimit ligjor, *fikh*-u i pakicave zgjedh dhe thekson burimet, procedurat dhe parimet specifike të Ligjit Islam që shihen si promovim i qëllimeve të Sheriatit në krahasim me interpretimin e tij të rreptë. Si një formë e praktikës ligjore, është një grup mendimesh juridike (*fetva*) mbi problemet specifike që lejojnë myslimanët në Perëndim të kapërcejnë dilemat e përditshme.

Elementi kryesor në të dy shprehjet është përpjekja për të pajtuar ligjin dhe etikën myslimane me kushtet socio-politike, me të cilat përballen këta myslimanë. Prandaj, *fikh*-u i pakicave është përshtatur për individë dhe grupe të veçanta, ndërsa fetvatë kanë për qëllim të jenë specifike. Për këtë arsye, ai nuk e percepton funksionin e tij ligjor si konkurrencë me *fikh*-un tradicional. Përkundrazi, ai i merr referencat e tij nga Sheriati, të cilin juristët e *fikh*-ut të pakicave e konsiderojnë të përgjithshëm dhe universal, dhe përqendrohet në parimet dhe në çështjet që ofrojnë përgjigje të kënaqshme ndaj problemeve, me të cilat përballen bashkësitë e pakicave myslimane.

Në lidhje me burimet e tij, *fikh*-u i pakicave ka përdorur burimet kryesore të ligjit sunni, përkatësisht Kuranin dhe Sunnetin, konsensusin dhe analogjinë, si dhe burimet dytësore si interesin publik, preferencën juridike, zakonin dhe mendimin e një sahabi.²⁹

28 Muhammad Khalid Masud, "Islamic law and Muslim Minorities," *ISIM Newsletter* 11 (2002): 17.

29 Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh of Muslim Minorities* (Cairo: al-Falah Foundation for Translation, 2003), f. 8-12.

Sidoqoftë, ai është shumë përzgjedhës kur bëhet fjalë tek burimet ligjore myslimane. Dikush mund ta shikojë këtë lloj fikhu si nga një burim i mbyllur, ashtu edhe nga një perspektivë e burimit të hapur. Në rastin e parë, fikhu i pakicave duket se mbështetet në një sërë burimesh dhe parimesh tradicionale të përdorura në ligjin islam për raste të jashtëzakonshme juridike, veçanërisht në situata të detyruara ose në mungesë të teksteve të posaçme fetare. Në këtë aspekt, mund ta krahasojmë atë me një *fikh ed darureh* (një jurisprudencë e çështjeve të domosdoshme), pasi merret me raste të jashtëzakonshme (*halat istithna'ijeh*), sepse myslimanët, në kushte normale, duhet të jetojnë në vendet e myslimanëve. Në këtë kuptim, domosdoshmëria është përmasa e mbyllur e *fikh el-akalijat*, sepse, siç shihet nga ky këndvështrim, ai është një proces ligjor që reagon pasivisht ndaj atyre vështirësive, me të cilat përballen myslimanët në Perëndim.

Në veçanti, *maslahah* (interesi publik) përbën këtu një çështje dhe qasje kryesore. Teoricienët e saj kanë argumentuar se *fikh*-u i pakicës lejon të formulohet një qëndrim pragmatik dhe përshtatës ndaj normave dhe institucioneve perëndimore. Kështu që ata shpesh përsërisin idenë se nëse interesat ndryshojnë, mendimet juridike, gjithashtu, duhet të ndryshojnë në përputhje me kohën, vendin dhe rrethanat. Si rrjedhim, interesi publik hap arsyetimin dhe praktikën ligjore për të bashkëvepruar me kontekstin, duke kërkuar thjeshtësi dhe proaktivitet. Anasjelltas, siç ka thënë El-Alvani, një *fikh* i tillë “vlen për një grup të posaçëm të njerëzve, që jetojnë në kushte të veçanta, me nevoja të veçanta, që mund të mos jenë të përshtatshme për bashkësitë e tjera”.³⁰

Megjithëse mbështetësit e tij nënvizojnë rolin e individit në ndërgjegjësimin dhe zbatimin ligjor, këtu kemi të bëjmë kryesisht me një jurisprudencë kolektive. Rastet e juristëve të veçantë, që marrin vendime ligjore duke iu referuar *fikh*-ut të pakicave, mbeten të kufizuara. Rolin kryesor e luajnë dy organe: ECFR (Këshilli Evropian për Fetva dhe Kërkime) në Evropën Perëndimore dhe

30 Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, f. 3

AMJA (Asambleja e Juristëve Myslimanë në Amerikë) në Amerikën e Veriut. Ky karakter diskutues i *fikh*-ut të pakicës mundëson zhvillimin e një qasjeje ligjore që merr parasysh tri kushte: trashëgiminë e *fikh*-ut të shumicës, gjendjen shoqërore të pakicave myslimane në Perëndim dhe detyrimet ligjore të myslimanëve ndaj ligjeve të shoqërive perëndimore.

Zhvilluesit. Merita për vendosjen e themeleve të *fikh*-ut të pakicës, ndoshta, duhet t'i jepet El-Alvanit. Në vitin 1999, vepra e tij "Një hyrje në *fikh*-un e pakicave: Vështrime themelore" ("Madkhal ilā Fiqh al-Aqalliyāt: Naẓarāt Ta'sisīyah") ofroi rezultatet e para të reflektimit të tij në nëndarjen e re të fikḥut. Një vit më vonë, ai botoi (në arabisht) librin "*Drejt një fikh-u të pakicës për myslimanët*" (*Fī Fiqh al-Aḳal-lijāt el-Muslimah*), në të cilin argumenton domosdoshmërinë e *ixhtihad*-it për myslimanët në Perëndim. Shqetësimi i tij kryesor duket të jetë lloji i marrëdhënieve konstruktive, që myslimanët që jetojnë atje, duhet të vendosin me homologët e tyre jomyslimanë. Duhet të theksohet se ai është, mbi të gjitha, një specialist në bazat e *fikh*-ut (*usul el-fikh*) dhe kështu, interesi i tij për aspektet teorike të fikḥut të pakicave është i qartë. Projekti i tij intelektual synon të ndërtojë një *ixhtihad* të ri, që mbështetet në një metodologji kuranore që ndërvepron me shkencat shoqërore dhe natyrore. Për të, qëllimi i *fikh*-ut të pakicës është që të zhvillojë një sërë metodologjish që i bëjnë ligjin dhe etikën islame mjaft elastike, për t'u zbatuar në kontekstin perëndimor. Pikëpamjet e tij u bënë të arritshme në anglisht pasi libri "*Një hyrje në fikh-un e pakicës*" u përkthye dhe u botua me titullin "*Drejt një fikh-u për pakicat: Disa reflektime themelore*" (2004).

Juristi dhe predikuesi egjiptian El-Kardavi (l. 1926), që është më pak teorik dhe kritik, por shumë më i përqendruar në praktikën juridike, ka shkruar një nga tekstet themelore kryesore të *fikh*-ut të pakicave: "*Jurisprudenca e pakicave myslimane: Jeta e myslimanëve në mesin e shoqërive të tjera*" (*Fiqh al-Aḳal-lijāt el-Muslimah: Ḥajāt el-Muslimīn waṣaṭ el-Muxhṭem'eāt el-Ukhrā*) (2001).

Sipas kuptimit të tij ligjor, fikh-u i pakicës është pjesë e një radhe librash mbi *tejsir el-fikh li el-muslim el-mu'asir* (lehtësimi i fikh-ut për myslimanët bashkëkohorë). Ai ka të përbashkët me El-Alvanin pozitën qendrore të *ixhtihad*-it në hedhjen dritë të re mbi çështjet moderne shoqërore-politike. Sidoqoftë, në zhvillimin e "*fikh*-ut të tij modern", Kardavi mbështetet më shumë në përvojën e tij ligjore si myfti. Formula e tij është që të ndërthurë *fikh*-un tradicional, me theks në interesin publik, dhe moderimin. Ai arrin shpesh të pranojë lejime për modernizmin për çështje të tilla si gratë dhe shteti. Për më tepër, ai e koncepton versionin e tij të *fikh*-ut të pakicave si plotësues të veprës "*Pakicat fetare dhe zgjidhja Islame*" (*El-Akāl-lijāt al-Dīnījah waueel-Ḥal-l el-Islāmī*), e cila merret me jomyslimanët që jetojnë në shoqëritë myslimane. Mbi të gjitha, në lidhje me praninë e tij në Evropën perëndimore, Kardavi duket se motivohet nga një shqetësim në lidhje me fetarizmin e myslimanëve dhe veçanërisht laicizimin e tyre.³¹

Kontributi tjetër i kohëve të fundit ilustron kryesisht të njëjtat çështje të diskutuara nga Alvani dhe Kardavi. Juristi nga Mauritania Abd Allah ibn al-Shaykh al-Mahfudh ibn Bayyah (l. 1935), i cili botoi librin *Bërja e fetvasë dhe fikh-u i pakicë*" (*Ṣinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Akāl-lijāt*) në vitin 2007, qëndron afër stilit të këtij të fundit. Juristë, predikues dhe mendimtarë të tjerë, kryesisht nga Libani, Egjipti, Tunizia dhe Maroku (p.sh., Khalid Abd al-Kadir, Salah al-Din Abd al-Halim, Abd al-Majid al-Najjar dhe Isma'il al-Hasani) e popullarizojnë temën kryesisht duke iu përmbajtur linjës së arsytimit të shtjelluar nga autorët e përmendur më lart. Sidoqoftë, shumica e literaturës në gjuhën arabe mbi këtë çështje nuk ka kontakte të drejtpërdrejta me pakicat myslimane në Perëndim. Kështu, *fikh*-u dhe shoqëria u përkasin dy sferave të ndryshme. Disa juristë përpiqen të zëvendësojnë pasurinë e nevojshme shoqërore për këtë lloj të *fikh*-ut me një punë filologjike të termave dhe të burimeve të

31 Për një vështrim të plotë mbi qëndrimin e Kardavit shih Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht Yūsuf al-Qaraḍāwī Konzept des fiqh alaqa'lliyāt* (Würzburg: Ergon-Verl, 2010).

fikh-ut të pakicës. Në këtë pikë, metodologjia e tyre duket se është një grup konceptesh dhe procesesh të gatshme, që ato e zbatojnë për çdo lloj *fikh*-u. Prandaj, lidhja diskutuese, e mbështetur në mi-shërimin e *fikh*-ut në jetën e përditshme, mungon plotësisht.

Vendimi i ECFR 5/12, i lëshuar në 2004, përcakton se i kushton një rëndësi të veçantë *fikh*-ut të pakicës, pasi shpie në një kuptim të pranisë myslimane në vendet jo-myslimane dhe në zbatimin e dispozitave ligjore islame në atë realitet. Përveç kësaj, ai ka përsëritur autoritetin e Alvanit, të Kardavit dhe të Ibn Bayyah-s, si dhe ka pranuar që ky koncept është i vlefshëm për aq sa e rregullon këtë temë brenda dispozitave ligjore në lidhje me popullsinë myslimane të pakicave.³² ECFR përdor kryesisht dy procedura për të nxjerrë vendime ligjore për to: (1) dhënien e mendimeve ligjore (*ifta*) për ata individë ose grupe që bëjnë një pyetje (*mustafti*) përmes çdo mjeti komunikimi. Duhet të theksohet se vendimet nuk janë të detyrueshme për pyetësit, sepse ata mund të kërkojnë një mendim tjetër dhe të zgjedhin atë më të përshtatshmin, dhe (2) mbajtjen e diskutimeve të gjata e të përbashkëta për çështjet më të diskutueshme.

Sipas fjalëve të En-Nexhar, ECFR kërkon të mishërojë një prani myslimane të stabilizuar, civile dhe kolektive në Evropë, përkundrejt asaj që është e rastësishme, individuale dhe rrethanore.³³ Sidoqoftë, ky organ prodhon shpesh një *fikh* që është, në njëfarë mase, i përshtatur për llojin e dytë. Ky i fundit mbështetet në ligje dhe praktika të ligjshme (*fikh et-terhis*) dhe është lloji i *fikh*-ut më i përshtatshëm për raste individuale. Ai i sheh myslimanët e Evropës kryesisht si grupe dhe individë që kanë lidhje të posaçme shoqërore me mjedisin e tyre përreth. Kjo përmasë kolektive duhet të rritet

32 "Al-Bayān al-Khitāmī li al-dawrah al-Ādiyāh al-Thāniyah 'Ashrah li al-Majlis al-urūbī li al-Iftā' wa al-Buḥūth," Dublin, December 31, 2003-January 4, 2004, <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleId=280>.

33 Abd al-Majid al-Najjar, "Fiqh al-Aqalliyāt bayna Fiqh al-Tarkhiṣ wa Fiqh al-Ta'sīs: Al-Majlis al-urūbī li al-Iftā' unmūdhajan," Al-Nadwah al-Ālamīyah ḥawla Fiqh al-Aqalliyāt (Kuala Lumpur: 2009): 13-14

dhe të forcohet në të ardhmen.³⁴ Për këtë arsye, *fikh*-u i pakicës ende nuk ka prodhuar një jurisprudencë të themelit (*fikh et-ta'asis*), që do të normalizonte statusin e tyre juridik³⁵ dhe që do të trajtonte çështjet e tyre juridike sikur ata të ishin shumicë në një vend mysliman.

Në vend që të merren me çështjet e ligjshme dhe të paligjshme në çështjet e përditshme, çështjet kryesore duhet të trajtohen duke përfshirë pjesëmarrjen politike dhe çështjet familjare. Sidoqoftë, En-Nexhar nuk parashikon fundin e fikhut të pakicave sapo të bëhet një jurisprudencë themelore. Ai thjesht duket i etur për të rregulluar varësinë e të parit nga shpërndarja (*ruhsah*), ndërsa duhet të promovojë zbatimin e përpiktë (*azmah*). Nëse myslimanët e Evropës nuk arrijnë të ecin drejt një jurisprudence themelore, ekziston një rrezik i dyfishtë: praktika fetare do të dobësohet dhe ata nuk do të jenë në gjendje të përcjellin mesazhin e Islamit ose të jenë një partner kulturor me evropianët jomyslimanë.³⁶

Ngjashëm me organet e tjera shqyrtuese të këshillimit juridik në botën myslimane që mbështeten në *ixhtihad*-in kolektiv, shumëllojshmëria juridike karakterizon diskutimet e ECFR-së. Një nga rezultatet e tij të menjëhershme është përzgjedhja, që është tipike për këshillat juridikë të përbërë nga anëtarë me prejardhje të ndryshme juridike nga bota myslimane.³⁷ Asnjë themelues ose autoritet i shquar i ECFR-së nuk është i lindur apo i rritur në Evropë. Meqenëse shumica e tyre jetojnë në botën myslimane, ECFR pasqyron një ndryshim në jurisprudencën moderne islame, e vështruar në projektet e rinovimit të *fikh*-ut.

34 Ibid., f. 20-22.

35 Ibid., f. 23.

36 Ibid.

37 Puna e ECFR's është hulumtuar thellësisht nga Alexandre Caeiro, "The Social construction of Shari'ah: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West," *Die Welt des Islams* 44 (2004): 351-75. Alexandre Caeiro, "The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic," *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010): 435-449.

Fikh-u i pakicës brenda hapësirës publike myslimane në Perëndim. Deri më tani, ne kemi shqyrtuar *fikh-un* e pakicës, nga gjeneza e tij deri në pjekurinë e tij, si një aplikim i një *ixhtihad-i* të ri diskutues. Për më tepër, teoricienët dhe institucionet e tij ndihmuan për të siguruar baza të forta për të. Sido që të jetë, çdo përpjekje e re juridike stimulohet nga shoqëria në të cilën zhvillohet jurisprudenca. Si çdo traditë tjetër hermeneutike, hermeneutika ligjore myslimane i përgjigjet domosdoshmërisht një gjendjeje të caktuar njerëzore. Prandaj, *fikh-u* i pakicës pritet të arrijë qëllimet e tij për sa kohë që ndërvepron me mjedisin diskutues të Perëndimit. Për më tepër, për shkak të copëzimit të autoritetit të këtyre shoqërive, veçanërisht të autoritetit fetar, *fikh-u* i pakicës bëhet një zë mysliman në debatin publik për çështjet myslimane.

Gjithnjë e më shumë, shumë studiues dhe institucione myslimane e kanë kuptuar se një nga shkaqet e autoritetit të tyre të copëtuar është moderniteti.³⁸ Duke qenë se në çdo hapësirë publike, pluralizmi ligjor njihet nga autoritetet fetare, mund të flitej për një fetarizëm diskutues, me të cilin nënkuptoj praktikën që bëhen pjesë e debatit publik dhe u nënshtrohen ndryshimeve të pranuarra të interpretimeve “të autorizuara”.³⁹ Unë pajtohem me formulimin nga Robert Justin Lipkin të këtij koncepti si një “argument fetar që luan një rol të plotë në diskutimin publik”.⁴⁰

Përveç kushteve shoqërore që rrisin copëzimin, faktorë të tjerë hermeneutikë e bëjnë procesin e *ifta-së* në Perëndim shumëpjesësh. Një pyetje e veçantë lind duke iu referuar dyjzimit të ligjit /

38 Muhammad Qasim Zaman, “Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the ‘ulamā’,” in *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (Leiden and Boston: Brill, 2006), f. 176.

39 Jean-Paul Charnay e ka përshkruar këtë proces ligjor mysliman si “une recherche entre diverses solutions pour découvrir la plus adéquate au cas concret envisagé. Elle permet aussi la lutte dialectique des prétentions opposées qui s’affrontent au cours du litige.” Shih Jean-Paul Charnay, “Pluralisme normative et-ambiguïté dans le Fiqh,” *Studia Islamica* 19 (1963): 78.

40 Robert Justin Lipkin, “Reconstructing the Public Square,” *Cardozo Law Review* 24 (2003): 2082-86.

faktit në jurisprudencën islame. Në këtë drejtim, studiuesi amerikan mysliman Sherman A. Jackson sheh një kundërshti midis aftësisë për të kuptuar rrjedhojat e shkrimit të shenjtë (Kuran dhe Hadith), i cili i përket autoritetit të ligjit dhe aftësisë për të verifikuar realitetin e atyre elementeve që i referohen autoritetit të faktit.⁴¹

Me fjalë të tjera, vetëm sepse një parim është universalisht islam, nuk do të thotë që partikularizimi i tij të jetë realizuar në mënyrë të saktë. Ai thekson që nëse “një jurist thotë se kjo është e lejueshme ose e palejueshme për shkak të ekzistencës së këtij apo të atij fakti, e drejta mbetet me të vërtetë përgjegjësi e individëve myslimanë që të përcaktojnë vetë (ose përmes përcaktuesve të tjerë të kualifikuar të fakteve), nëse ekzistojnë apo jo në të vërtetë këto fakte”.⁴² Kështu, kur bëhet fjalë për të vendosur se si do të zbatohet ligji islam, individëve myslimanë u duhet të zgjasin shqyrtimin e çështjes në fjalë, në mënyrë të pavarur, ose bashkë me autoritetet myslimane.

Meqenëse *fikh*-u në Perëndim është një pikë ndërveprimi midis teksteve dhe fakteve, ai duhet të ruajë baraspeshën midis dhënësve të fetvave dhe audiencës. Një studim i ri mbi një xhami në Francën jugore tregon se pyetjet dhe përgjigjet kanë të njëjtën domethënie në përcaktimin e një hapësire etike myslimane. Diskutimet e *fikh*-ut u bënë rezultat i “autorësisë plurivokale, autoritetit si përgjegjshmëri dhe arsyetimit shkakësor”.⁴³ Juristi përdor zhanrin e pyetjeve dhe përgjigjeve për t'i mësuar audiencës së tij parimet e etikës myslimane. Në vend që të predikojë, ai zhvillon një arsyetim praktik që përqendrohet në sjelljet dhe ndërton autoritetin e tij si “thelbësisht dialogues dhe i mbështetur në marrëdhëniet e tij me bashkësinë e xhamisë”.⁴⁴ Në këtë

41 Sherman A. Jackson, “Muslims, Islamic Law, and the Sociopolitical reality in the united States,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 17 (2000): 10.

42 Ibid., f. 11.

43 Kirsten M. Yoder Wesselhoeft, “Making Muslim Minds: Question and Answer as a Genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque,” *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010): 795.

44 Ibid., f. 795.

takim intelektual, audienca pritet jo vetëm të dëgjojë, por edhe të sfidojë argumentet e hoxhës ose madje të hedhë poshtë disa nga përfundimet e tij. Ky shkëmbim çon në një “reflektim etik kolektiv, nëse jo medoemos në një përpjekje demokratike”.⁴⁵ Dy dinamikat e fikh-ut, universalizimi i ligjeve dhe partikularizimi i fakteve, krijojnë autoritetin e etosit mysliman, por gjithashtu rrisin rëndësinë e publikut. Juristi duhet të dëgjojë me kujdes zërat lokalë në mënyrë që të vazhdojë diskutimin derisa të arrihet një konsensus.

Në mënyrë të ngjashme, ndërhyrjet publike të myslimanëve britanikë në lidhje me 11 shtatorin, tregojnë se si myslimanët hyjnë në “rrjetin dialogues” britanik duke shprehur reagimin e tyre në shprehje të njëjta ose të ngjashme të “një diskursi performues që i përshkruan ata në kategorinë përfshirëse të atyre që dënojnë sulmet terroriste.”⁴⁶ Kështu, aftësia e shoqërive të Evropës Perëndimore për të përfshirë pakicat myslimane, mbështetet në aftësinë e këtyre të fundit për të hyrë në këto shoqëri me anë të “kodit kulturor perëndimor”. Në këtë drejtim, L. Swaine vinte në dukje se:

Myslimanët duket se janë plotësisht të aftë të marrin pjesë në diskutimet demokratike dhe se duke bërë kështu, ata nuk shkelin asnjë urdhërim të besimit të tyre⁴⁷ ... “Pakicat myslimane mbështesin lirinë e ndërgjegjes dhe lirinë fetare për të gjithë ... përmes argumentimit dhe arsytimit të respektueshëm në forumet publike dhe gjithashtu përmes shembujve që ata japin në jetën publike dhe private, në bashkëveprimet e tyre me të tjerët.”⁴⁸

Si rrjedhim, myslimanët perëndimorë ka të ngjarë të formësojnë çdo ndërtim politik në Perëndim, për sa kohë që ata promovojnë me dëshirë interesat thelbësore të shoqërive në të cilat jetojnë.

45 Ibid., f. 799.

46 J. N. Ferrié, B. Dupret, and V. Legrand, “comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action,” *Revue française de science politique* 58 (2008): 810.

47 Ibid., f. 98.

48 Ibid., f. 105.

Në veçanti, ata nuk do të duhet të presin që myslimanët në Perëndim të ndjekin sheriatin me përpikëri, ndërsa aspirojnë të arrijnë një rol proaktiv në sferën politike perëndimore. Të vetmet kërkesa të zbatueshme, na kujton M. Benhanda, “janë ato që bëhen brenda kufijve të arsyes publike, që do të thotë se pretendimet janë të vlefshme vetëm kur mbështeten në arsye që përputhen me pikëpamjen e personit dhe të shoqërisë”.⁴⁹ Me fjalë të tjera, liberalizmi politik i lejon myslimanët të udhëheqin vetë jetën e tyre fetare, por kërkon që ata t’i përmbahen, në një mënyrë absolute, sistemit të tij të vlerave mbi një bazë universale.⁵⁰ Përballja midis liberalizmit dhe ligjit islam bëhet e qartë kur një çështje e caktuar, për të cilën është rënë dakord nga shkollat juridike islame, siç janë rregullat e trashëgimisë, diskutohen në Perëndim.⁵¹ Për këtë arsye, fikhu i pakicave duket se është i prirë të shmangë fetvatë “e drejtpërdrejta” dhe ka tendencë të marrë parasysh edhe vlerat dhe interesat e shoqërive perëndimore.

Në këtë drejtim, A. March i krahason shumë nga mendimtarët e tij me teoricienët perëndimorë të ligjërimit dhe diskutimit, të cilët “hedhin poshtë një formë antagoniste, konfliktuale, zhbërëse të davetit dhe të debatit në favor të diçkaje më bashkëpunuese dhe mendjehapur”.⁵²

Po kështu, A. Caeiro argumenton për “një proces të ndërlikuar diskutimi që qëndron në themel të Këshillit Evropian për Fetva dhe Kërkime”⁵³ dhe përshkruan projektin ECFR si një përpjekje për të “përfytyruar një kundër-publik islamik”.⁵⁴ Për të qenë i saktë, ky projekt kërkon të formojë një kundër-publik islam të përfytyruar.

49 Mostapha Benhada, “For Muslim Minorities, it Is Possible to Endorse Political Liberalism, But This Is not Enough,” *Journal of Islamic Law and Culture* 11 (2009): 79.

50 Ibid., f. 86.

51 Ibid., f. 84.

52 Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford: Oxford University Press, 2009), f. 225.

53 Caeiro, “The Power of European Fatwas,” f. 435.

54 Ibid., f. 437.

Sidoqoftë, ai duhet të pranojë copëzimin e skajshëm të sferës fetare të myslimanëve perëndimorë.

Për shembull, myslimanët konservatorë kontestojnë legjitimitetin e fikhut të pakicës dhe kritikojnë disa pika në arsyetimin e tij. Ata mbështeten në fikhun tradicional, i cili ka përdorim të kufizuar të zakoneve në bërjen e ligjeve dhe kufizohet në rastet në të cilat mungojnë rregulloret e shkrimeve të shenjta. Kur rregulloret e shkrimeve të shenjta mbështeten në zakon, dispozitat ligjore mund të ndryshohen kur ndryshon zakoni. Kështu, konservatorët kritikojnë veçanërisht fetvanë e Kardavit se një grua myslimane që jeton në Perëndim mund të mbetet e martuar me një jomysliman (e ndaluar nga një rregull i Kuranit). Nëse ai mbështetet në peshimin e interesave dhe gjen një interes më të fortë për Islamit në mbajtjen e lidhjeve shoqërore në Perëndim midis myslimanëve dhe jomyslimanëve, konservatorët e hedhin poshtë këtë qëndrim pragmatik me arsyetimin se realiteti perëndimor nuk duhet të jetë burimi i legjislacionit. Përkundrazi, shoqëritë perëndimore i nënshtrohen po aq autoritetit të ligjit islam sa edhe shoqëritë myslimane.⁵⁵ Me fjalë të tjera, konservatorët e hedhin poshtë idenë e integritetit brenda shoqërive perëndimore dhe, për këtë arsye, çdo parim që mund t'i mundësojë ato, në terma islamë, për të bashkëvepruar me këto shoqëri.

Përderisa *fikh-u* i pakicave është një ligjërimit ligjor që synon një veprim pohues, ithtarët e tij nuk shqetësohen për kritika të tilla. Më shumë, ata përqendrohen në realitetin e ndërlikuar mysliman të shoqërive të Evropës Perëndimore, ku shqetësimi kryesor është dobësimi i fetarizmit midis të rinjve myslimanë. Kështu, procesi i tyre ligjor përqendrohet në ruajtjen e identitetit mysliman, në parashikimin, në marrëdhëniet me jomyslimanët dhe në sigurimin e njohurive juridike. Si i tillë, ai është një fikh misionar (*fikh da'wah*). Në shumë aspekte, *fikh-u* i pakicave

55 Asif K. Khan, *The Fiqh of Minorities: The New Fiqh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publications, 2004), f. 17.

duket të jetë një mënyrë për të vendosur lidhje komunikimi midis myslimanëve mbi çështjet e përditshme dhe për të parandaluar sekularizimin e tyre dërrmues në Perëndim. Shumë zëra kritikë myslimanë evropianë nuk e pranojnë përfshirjen e universiteteve islame (p.sh., el-Ezher) ose të këshillave myslimanë të *fikh*-ut në komitetet e fetvave dhe në bërjen e *fikh*-ut të pakicave. Sidoqoftë, pluralizmi dhe diskutimi që karakterizojnë seancat e ECFR dhe AMJA, nëse u hapen myslimanëve të rinj evropianë, mund të luajnë një rol të rëndësishëm në jetën e këtyre myslimanëve. Për më tepër, çdo zhvillim i *fikh*-ut të pakicave duhet të marrë parasysh hapësirën publike në Perëndim dhe të punojë në përputhje me të.

Është pohuar se copëzimi i autoritetit fetar në hapësirën publike perëndimore myslimane ka bërë që *fikh*-u i pakicave ta bashkëndajë këtë hapësirë me përfaqësuesit e tjerë myslimanë. Përveç kësaj, karakteristikat diskutuese të shoqërive perëndimore kanë lejuar që ky *fikh* të vlerësohej në mënyrë kritike pretendimet dhe argumentet e kundërshtarëve të tij perëndimorë. Më në fund, ithtarët e tij tregojnë pak interes për refuzimin e konservatorëve ndaj tij si një risi që ndryshon natyrën e ligjit islam. Si pasojë, ai përfaqëson një ndihmesë në zhvillimin e një kulture juridike myslimane dhe një hap drejt integritit të bashkësisë. Në tërësi, *fikh*-u në Perëndim funksionon kryesisht si një kundërkulturë që kundërshton disa vlera perëndimore. Në të kundërt, shoqëritë evropiane thonë se normat e tyre nuk duhet të “cenohen” dhe kështu, kërkojnë njëtrajtshmëri. Kultura ligjore myslimane, përfundimisht, mund të gjejë vendin e saj si një pjesë legjitime e kulturës perëndimore, me kushtin që të lejohet të hyjë në debatin publik.

Analiza e rastit: duke diskutuar hixhabin. Dinamikat e copëzimit dhe të pluralizmit, të përmendura më lart, ndihmojnë në formësimin e fushës së autoritetit fetar. Si rrjedhim, pikëpamjet e ndryshme fetare dhe zërat e shumtë mbi çështjet fetare, bashkëjetojnë në fushën fetare myslimane në Evropën perëndimore. Në vijim, unë theksoj karakterin diskutues të pjesëmarrjes së këtyre

bashkësive në hapësirën publike përmes debatit mbi shaminë. Kjo e fundit ilustron, nëse mund të shprehemi kështu, edhe vullnetin e autoriteteve dhe të individëve myslimanë për të negociuar integritetin e tyre në shoqëritë e Evropës perëndimore.

Sugjerohet të fillojmë me rastin e një punonjëseje myslimane në shtetin gjerman të Hessenit, e cila apeloj njoftimin në Gjykatat e Punës të Apelit në Hessen për t'i dhënë fund kontratës për shkak të hixhabit të saj. Gjykata Federale e Punës, më në fund, e pranoi pretendimin e saj.⁵⁶ Sidoqoftë, siç ka pohuar M. Rohe, zgjidhja “ndoshta nuk duhet të gjendet vetëm në sferën e ligjit”.⁵⁷ Për pjesën më të madhe, shoqëritë perëndimore e shikojnë hixhabin si një çështje të kulturës, të vlerave dhe të paragjykimeve. Vlerat demokratike dhe njerëzore të rendit të tij juridik, përveç besimeve të lidhura me të (p.sh. përndjekja e grave dhe fundamentalizmi fetar) janë thelbësore për ndjeshmërinë perëndimore.⁵⁸ Me fjalë të tjera, bindja nuk duhet të jetë individuale në gjykata. Rast pas rasti, për hixhabin, mund të lindte një numër i pafund i rasteve. Ndërveprimi duhet të bëhet me publikun evropian, duke pranuar nevojën për ndërtimin e një rendi publik, në të cilin myslimanët duhet të lejohen të marrin pjesë në ndërtimin e shoqërisë dhe të kulturës.

Megjithëse Sunneti ofron një model të ligjit dhe të etikës islame, shumë parime dhe rregulla të tij mund të zbatohen në mënyra të ndrojtura. Për shembull, një shoqëri fisnore arabe e sheh modestinë, e cila rekomandohet fuqimisht në Islam, ndryshe nga një mjedis tepër i urbanizuar në Egjipt. Perceptimi shoqëror formon, përmes besimeve dhe praktikave, se si shprehet përkorja. Modestia islame, e simbolizuar nga hixhabi, ngre, gjithashtu, çështjen e universalitetit/të veçantisë.

Në të vërtetë, vetëm mbajtja e saj krijon një veçori të dyfishtë: (1) ajo veçon trupin e femrës nga trupi mashkullor, sepse veshjet

56 Mathias Rohe, “Application of Shari‘a Rules in Europe: Scope and Limits,” *Die Welt des Islams* 44 (2004): 330-331.

57 Ibid., f. 332

58 Ibid.

muslimane vendosin kufij për të parandaluar ekspozimin e pahijshëm; dhe (2) gratë që veshin hixhabin praktikojnë një detyrim kuranor në shoqëri që ka një standard tjetër të modestisë. Një studim i fundit sociologjik zbulon se hixhabi i lejon gratë të shkojnë më larg sesa ndjenjat dhe modestia e tyre, sepse lidhet me “një sistem më të gjerë të marrëdhënieve normative gjinore që vepron në brenda bashkësisë në përgjithësi dhe përbën, mbi të gjitha, një lloj praktike, përmes së cilës zhvillohen dispozitat morale të nevojshme për të mbartur një sistem të tillë”.⁵⁹

Pas vlerësimit si të paligjshme nga parlamenti francez të shenjave fetare “të dukshme”, përfshirë hixhabin, në mars 2004, ECFR lëshoi një deklaratë të rëndësishme. Vendimi i saj ligjor e dënoi këtë vendim dhe u këshilloi myslimanët në Francë që të ngrihen për të drejtat e tyre legjitime. Në të thuhej:

1. Bashkëjetesa është një parim islam që duhet të rregullojë shoqëritë;
2. Bashkëjetesa nuk mund të zbatohet pa respektimin e lirive individuale dhe të përbashkëta dhe pa mbrojtjen e të drejtave të njeriut;
3. Nuk ka papajtueshmëri të vërtetë midis kërkesave të pluralizmit dhe të larmisë nga njëra anë dhe unitetit kombëtar nga ana tjetër;
4. Hixhabi është një akt adhurimi dhe një urdhëresë hyjnore. Nuk është një akt i thjeshtë fetar dhe sigurisht, nuk është një simbol politik;
5. Detyrimi i muslimanes që të heqë hixhabin e saj është një akt përndjekjeje i grave myslimane, i cili nuk është në përputhje me vlerat franceze;
6. Ndalimi i hixhazit përbën diskriminim fetar ndaj myslimanëve dhe është në kundërshtim me të gjitha kushtetutat perëndimore;

59 Daniel Winchester, “Embodying the Faith: religious Practice and the Making of a Muslim Moral habitus,” *Social Forces* 86 (2008): 1770-1171.

7. Bordi rekomandon që myslimanët në Francë të kërkojnë të drejtat e tyre legjitime dhe t'i kundërvihen këtij ligji të padrejtë përmes mjeteve paqësore dhe legjitime, me fjalë dhe veprime, në përputhje me ligjin;
8. Bordi fton zyrtarë të qeverisë në të gjitha nivelet në Francë të rishikojnë këtë projekt-ligj në përputhje me parimet e unitetit kombëtar, të paqes shoqërore dhe të solidaritetit.
9. Për të monitoruar këtë rast, bordi krijoi një komitet për të paraqitur pikëpamjet e tij në departamentet përkatëse në Francë, përfshirë myslimanët, si dhe për të hapur dyert për dialog.⁶⁰

Këtu, ECFR shfaq qartë një sens të vetëdijes se hixhabi nuk është vetëm një çështje e juristëve, por gjithashtu një çështje shqetësuese për shumë zëra brenda një hapësire publike shumëplanëshe. Bordi i juristëve, gjithashtu, zbulon kuptimin e tij të plotë të kodit kulturor të hapësirës publike franceze, duke mbrojtur hixhabin kundër akuzës për prishjen e vlerave franceze. Përveç kësaj, ECFR është i vetëdijshëm për faktin se pakicat myslimane kanë kuptim të ndryshëm të teksteve dhe të zakoneve. Prandaj, ai përcakton se “nuk është e drejtë të merret parasysh sjellja e pahijshme e disa myslimanëve për të shfajësuar privimin e pesë milionë myslimanëve në Francë nga të drejtat e tyre”.⁶¹ Nga ana tjetër, duhet të jemi të ndjeshëm ndaj faktit që edhe nëse shumë familje mund të identifikohen si myslimane, kjo nuk nënkupton medoemos se brezi i tretë i emigrantëve myslimanë po respekton etikën dhe ligjin islam. Në terren, shumica e këtyre individëve në Francë, siç tregohet nga studimet sociologjike, nuk e praktikojnë Islamin. Një studim i fundit tregon se vetëm 33% deklarojnë se besojnë dhe praktikojnë Islamin.⁶²

60 “Bayān al-Majlis al-urūbī li al-lftā’ wa al-Buḥūth ḥawla Mas’alat al-Ḥijāb fī Faransā,” <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleId=280>.

61 Ibid.

62 Jérôme Fourquet, *Enquête sur l’implantation et l’évolution de l’Islam de France 1989-2009* (Paris: IFoP, August 2009), f. 7.

Është mjaft interesante se ECFR përdori argumentin e lirisë përballë shekullarizimit, që shprehin vlerat perëndimore, për të pretenduar asnjësinë e shtetit në lidhje me veshjen e tyre: “Laiciteti nuk duhet të jetë as një justifikim për të filluar “ligjet e përjashtimit”, që do të rezultojë në shkatërrimin e të drejtave më themelore të njeriut dhe të lirisë së tij: të lirisë individuale dhe të asaj fetare”.⁶³ Pavarësisht nga rezultati, pakicat myslimane diskutuan një çështje ligjore (në ligjin islam) me kundërshtarët jo-islamë në një hapësirë publike jo-islame, me argumente të huazuara nga e njëjta hapësirë. Sido që të jetë, ky debat i vazhdueshëm i lejoi ata, dhe veçanërisht gratë myslimane, që të përfshiheshin në diskutimin publik.

Më tej, ECFR tërhoqi vëmendjen për faktin se ky ligj i veçantë francez i veçon ato që mbajnë hixhab: “Uniteti kombëtar nuk duhet në asnjë rast të përbëjë një pretekst për të shkelur lirinë individuale dhe fetare, ose të kërcënojë mundësitë e myslimanëve francezë dhe të tjerëve në arsimim, si dhe të marginalizojë rolin e tyre si qytetarë. Një sjellje e tillë do t'i shtynte myslimanët në izolim, në vend që të vendosnin kontakte me shtetas të tjerë francezë”.⁶⁴ Këtu, këshilli hedh poshtë ligjin për shkak të unitetit kombëtar, të gjithëpërfshirjes dhe të barazisë shoqërore. Me fjalë të tjera, paqartësia e ligjit francez, e motivuar nga shqetësime socio-politike, zërthehet nga të njëjtat pretendime, të cilave ai u referohet.

Për pjesën më të madhe, tri pikat e fundit të deklaratës theksojnë karakterin e saj diskutues. Së pari, ajo rekomandon që myslimanët në Francë “të kërkojnë të drejtat e tyre legjitime dhe të kundërshtojnë këtë ligj të padrejtë, duke përdorur mjete paqësore dhe legjitime, me fjalë dhe veprime, në përputhje me ligjin”.⁶⁵ Më tej, ajo i inkurajon ata të kërkojnë mbështetjen e myslimanëve të tjerë

63 “Bayān al-Majlis al-urūbī.”

64 Ibid.

65 Ibid.

përkundër mosmarrëveshjes për mbajtjen e hixhabit. Nëse e marrim diskutimin publik në kuptimin e votimit, të fushatës dhe të shkrimit të letrave,⁶⁶ atëherë gratë myslimane iu përgjigjën kryesisht kushteve të diskutimit politik. Sa u përket rezultateve, duhet pranuar që diskutimi nuk arriti konsensus.

Më pas, ai fton autoritetet franceze “të rishikojnë këtë projekt-ligj në përputhje me parimet e unitetit kombëtar, të paqes shoqërore dhe të solidaritetit”⁶⁷ Në lidhje me këtë, deklarata u bën thirrje myslimanëve të bashkëpunojnë me jomuslimanët që janë të gatshëm të mbrojnë këtë të drejtë në “parimet e lirive individuale, të drejtat fetare dhe të njeriut, edhe nëse ata nuk ndajnë të njëjtat besime dhe praktika fetare”.⁶⁸ Vetë Kardavi pati një dialog me kryeministrin francez dhe shprehu “shqetësimin e tij me ligjin që ndalon hixhabin”.⁶⁹ Kështu që mund të thuhet se Anver Emon nuk është krejt gabim kur sheh te gruaja myslimane emigrante “sfidat e vendosjes së pakicave mes një pretendimi universal, megjithëse të paqartë, të vlerave thelbësore franceze.”⁷⁰

Më në fund, deklarata nxit juristët myslimanë të vazhdojnë diskutimet e tyre, duke njoftuar formimin e një “komiteti nga mesi i anëtarëve të tij, për të paraqitur pikëpamjet e tij departamenteve përkatëse në Francë, përfshirë myslimanët, për të hapur derën për dialog”.⁷¹ Këto tri pika ilustronë qartë gatishmërinë e këshillit për veprim kolektiv me bashkësinë myslimane franceze dhe me shoqëritë perëndimore.

66 Lucas Swaine, “Demanding Deliberation: Political Liberalism and the Inclusion of Islam,” *Journal of Islamic Law and Culture* 11 (2009): 94.

67 “Bayān al-Majlis al-urūbī.”

68 Ibid.

69 “Al-Bayān al-Khitāmī li al-dawrah al-Ādiyāh al-Thālīthah ‘Ashrah li al-Majlis al-urūbī li al-Iftā’ wa al-Buḥūth,” Dublin, July 7, 2004-October 7, 2004, <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleId=281>.

70 Anver M. Emon, “Pluralizing Religion: Islamic Law and the Anxiety of Reasoned Deliberation,” in *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*, ed. Courtney Bender and Pamela E. Klassen (New York: Columbia University Press, 2010), f. 75.

71 “Bayān al-Majlis al-urūbī.”

Përfundim

Në përgjithësi, ECFR ka treguar një interes të vazhdueshëm për të diskutuar brenda këshillit të *fikh*-ut, me zëra të tjerë në bashkësinë myslimane franceze, me shoqërinë civile franceze dhe me aktorët politikë. Brenda mjedisit mysliman, *ixhtihad*-i diskutues, i kryer përmes *fikh*-ut të pakicës, ka çuar në veprime pohuese. ECFR e trajtoi rastin e hixhabit në një mënyrë që i lejoi asaj të mbante një diskutim të vazhdueshëm midis juristëve dhe publikut. Kështu, juristët e *fikh*-ut të pakicave treguan përkushtimin e tyre për të ruajtur identitetin mysliman, duke qenë, në fund të fundit, autoritete fetare, ndërsa treguan vetëdijen e tyre për realitetet e ndërlikuara, me të cilat përballen myslimanët në Perëndim.

Duke u mbështetur në interesin publik (maslehah) si qëllimin kryesor të ligjit islam, *fikh*-u i pakicave zhvillon një shqetësim më të fortë për ruajtjen e lidhjeve shoqërore në Perëndim midis myslimanëve dhe jomyslimanëve. Në këtë pikë, ai promovon qartë integrimin dhe, në përputhje me rrethanat, çdo parim që mund t'u mundësojë këtyre myslimanëve që, duke ruajtur mënyrën islamë të jetës, të ndërveprojnë me homologët e tyre jomyslimanë.

Për më tepër, juristët e *fikh*-ut të pakicave e kuptojnë detyrën e tyre si sigurimin e një forme lokale perëndimore të një ixhithadi diskutues universal. Kështu që ata e konsiderojnë këtë të fundit si një domosdoshmëri për çdo rinovim të ligjit islam. Duke qenë kështu, reforma nuk duhet të arrihet vetëm brenda këshillave juridike ose përmes jurisprudencës. Përkundrazi, juristët e *fikh*-ut të pakicave këmbëngulin që këto këshilla të jenë të hapura për studiuesit e shkencave natyrore dhe shoqërore dhe u bëjnë thirrje atyre të krijojnë një lidhje efektive me shoqëritë myslimane. Me fjalë të tjera, ata mbështesin, në terma diskutues, konceptet e bashkësisë, të konsultimit dhe të pluralizmit.

Bibliografi

- Abdal-Hak, Irshad. "Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements," in *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, ed. Hisham M. Ramadan. Lanham, Md: Alta-Mira Press, 2006.
- Albrecht, Sarah. *Islamisches Minderheitenrecht Yūsuf al-Qaraḍāwī Konzept des fiqh alaqa'lliyāt*. Würzburg: Ergon-Verl, 2010.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Fiqh al-Aqa'lliyāt al-Muslimah*. Kajro: Dar Nahdat Misr, 2000.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*. London: International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Ab'ād Ghā'ibah 'an Fikr wa Mumārasāt al-Ḥarakāt al-Islāmīyah al- Mu'āṣirah*. Kajro: Dar al-Salam, 2004.
- An-Na'im, Abdallah Ahmad. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Asad, Talal. "Muslims as a 'religious Minority' in Europe." In *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Red. Talal Asad. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Babhun, Abd Allah Salih Hammu. *Al-Ijtihād al-Jamāi wa Atharuhu fi al-Fiqh al- Islāmī*. Aman: Universiteti i Jordanisë, 2006.
- Benhada, Mostapha. "For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political liberalism, But This is not Enough," *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009).
- Bowen, John Richard. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton university Press, 2007.

- Bruinessen, Martin van dhe Stefano Allievi, eds. *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. London: Routledge, 2011.
- Caeiro, Alexandre. "The Social construction of Sharī'a: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic norms in the West." *Die Welt des Islams*, 44 (2004).
- Caeiro, Alexandre. "The Power of European Fatwas: the Minority *Fiqh* Project and the Making of an Islamic counterpublic." *International Journal of Middle Eastern Studies*, 42 (2010).
- Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Charnay, Jean-Paul. "Pluralisme normatif et-ambiguité dans le *Fiqh*." *Studia Islamica*, 19 (1963).
- Daba, Hasan Ali. *El-Karaḍāwī wa Dhākirat al-Ayyām*. Kajro: Maktabah Wahba, 2004.
- Emon, Anver M. "Pluralizing Religion: Islamic Law and the Anxiety of Reasoned Deliberation." In *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*. Edited by Courtney Bender and Pamela E. Klassen. New York: Columbia University Press, 2010.
- Ferrié, J.-N., B. Dupret dhe V. Legrand, "Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action." *Revue française de science politique*, 58 (2008).
- Fourquet, Jérôme, *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France 1989- 2009*. Paris: IFOP, 2009.
- Gräf, Bettina dhe Jakob Skovgaard-Petersen, *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. New York: Columbia University Press, 2009.

- Hasan, Aznan. "An Introduction to collective *Ijtihād* (*Ijtihād Jamā'ī*): concept and Applications." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 20 (2003).
- Hosen, Nadirsyah. "Nahdatul ulama dhe ixhtihādi kolektiv." *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6 (2004).
- Ibn Bejjah, Abd Allah ibn el-Shejh el-Mahfuz. *Şinā'at al-Fatwā wa Fiqh al-Aqalliyāt*, Jeddah: Dar al-Minhaj, 2007.
- Ibrahimi, Abd al-R Ali Muhamed. "El-Ijtihād al-Jamāī ue Majāmi 'al-Fiḫ el-Islāmi." *Risālat al-Taqrīb*, 34/35 (2002).
- Jackson, Sherman A. "Muslims, Islamic Law, and the Sociopolitical Reality in the United States." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17(2000).
- Khan, Asif, K. "Muslims, Islamic Law, and the Sociopolitical Reality in the United States." *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 2004.
- Lipkin, Robert Justin. "Reconstructing the Public Square." *Cardozo Law Review*, 24, (2003).
- March, Andrew. "Sources of Moral obligation to non-Muslims in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' Discourse." *Islamic Law and Society*, 16 (2009).
- March, Andrew. *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.
- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick dhe David S. Powers. "Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation." In *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*. Edited by Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. Powers. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

- Masud, Muhammad Khalid. "Islamic law and Muslim Minorities." *ISIM Newsletter*, 11 (2002).
- Najjar, Abd al-Majid al-. *Fiqh al-Aqalliyāt bayna Fiqh al-Tarkhiṣ wa Fiqh al-Ta'sis: Al-Majlis al-Urūbbī li al-Iftā' Numūdhajan*. Kuala Lumpur: Al-Nadwa al- Alamiyyah hawla Fiqh al-Aqalliyat, 2009.
- Qaradawi, Jusuf al-. *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah: Ḥayat al-Muslimīn wasaṭ al- Mujtama mode al-ukhrā*. Kajro: Dar al-Shuruq, 2001.
- The Qur'an*. Translated by M. A. S. Abdel Haleem. University of Oxford Press, 2005.
- Rohe, Mathias. "Application of Sharī'a rules in Europe: Scope and limits." *Die Welt des Islams*, 44 (2004).
- Salvatore, Armando. "Authority in Question: Secularity, Republicanism and 'communitarianism' in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere." *Theory, Culture & Society*, 24 (2007).
- Swain, Lucas. "Demanding Deliberation: Political liberalism and the Inclusion of Islam." *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009).
- Wesselhoeft, Kirsten M. Yoder. "Making Muslim Minds: Question and Answer as a Genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque." *Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010).
- Winchester, Daniel. "Embodying the Faith: religious Practice and the Making of a Muslim Moral habitus." *Social Forces*, 86 (2008).
- Zaman, Muhamed Kasim. "Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the 'ulamā'. In *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Edited by Gudrun Kramer and Sabine Schmidtke. Leiden-Boston: Brill, 2006.

Zaman, Muhamed Kasim. "The Ulama and Contestations on Religious Authority." In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, eds. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen. Edinburgh: Edinburgh University Press

Ixhtihad-i diskutues, i praktikuar nga *fikh*-u i pakicës, është një formë simbolike e veprimit kolektiv. Ai, së pari, thotë se diskutimi ka një rol historik në *fikh*. Ai krahason tri pikëpamjet moderne, ato nga Taha Xhabir El-Alvani (hermeneutikë kolektive [epistemologjike plotësuese]), Jusuf El-Kardavi (veprim kolektiv) dhe Abdullah Mahfudh ibn Bejjah (përdor fetva diskutuese, sepse ixhtihadi, për nga natyra, është më tepër individual sesa diskutues). Këto pikëpamje janë plotësuese më shumë sesa konkurruese. *Ixhtihad*-i shqyrtues nuk garon me *fikh*-un tradicional, por nxjerr referenca prej tij dhe përqendrohet në marrjen e vendimeve për myslimanët në një situatë pakice. Qëllimet janë thjeshtësia dhe proaktiviteti. Kapaciteti i shoqërive perëndimore për të akomoduar praktikat myslimane, kërkon që myslimanët të kenë qasje në kodin kulturor perëndimor për të negociuar qëndrimin e tyre. Çdo zhvillim i *fikh*-ut të pakicave duhet të pranojë dhe të punojë brenda hapësirës publike perëndimore. Ai e ilustron këtë nga qasja e Këshillit Evropian për Fetva dhe Huluntim (ECFR) për polemikat e hixhabit në Francë. Fetvaja e tij u bën thirrje myslimanëve që të kërkojnë të drejtat e tyre legjitime dhe të kundërshtojnë ligjet e padrejta përmes mjeteve paqësore, të ligjshme dhe ligjore. Ajo i bën thirrje qeverisë të qëndrojë pranë qëllimeve të saj të unitetit kombëtar, të paqes shoqërore dhe të solidaritetit, si dhe i nxit myslimanët të hyjnë në dialog me organet e duhura qeveritare. Belhaj thotë se këto pika tregojnë se diskutimi i hixhabit nuk është i rezervuar vetëm për juristët islamë, por duhet të përfshijë shumë zëra në hapësirën publike. Këshillimi publik përfshin votimin, fushatën, shkrimin e letrave dhe angazhimin vetjak me një larmi aktorësh civilë dhe politikë.



Rregullimi i fesë, organizimi i politikës: Rregullimi i fetvasë në Islam bashkëkohor

Alexandre Caeiro

Përmbledhje

Kohët e fundit ka pasur një përhapje të madhe të zërave që kërkojnë rregullimin urgjent të prodhimit të fetvave (*ḍavābiṭ el-fetvā, tenzīm el-iftā*) në botën myslimane. Një diagnozë e posaçme e situatës që duket se pranohet gjerësisht, i tejkalon vijat e zakonshme të orientimit fetar dhe politik. Për aktorët shtetërorë dhe jo-shtetërorë, qofshin ulema tradicionalë, islamistë apo shekullaristë, prodhimi i fetvave tani ka dalë përtej kontrollit. Mendimet fetare kundërthënëse kanë qenë një tipar i traditës islame që nga fillimi dhe jo gjithmonë janë perceptuar si një shqetësim. Dukuria e fetvave konkurruese paraqet kështu një “krizë” më të madhe brenda institucioneve fetare. Përhapja e mendimeve kundërthënëse fetare është bërë një çështje qendrore e debatit si në shoqëritë me shumicë myslimane, ashtu edhe në bashkësitë me pakica myslimane.

Hyrje

Kohët e fundit ka pasur një përhapje të zërave që bëjnë thirrje urgjente për rregullimin e prodhimit të fetvave (*ḍewābiṭ el-fetwā, tenzīm el-iftā*) në botën myslimane. Ndoshta thirrja më e spikatur u artikulua në Mesazhin e Amanit të korrikut 2005, kur rreth 200 dijetarë myslimanë përshkruan, me kërkesë të Mbretit të Jordanisë Abdullah II, kushtet e nevojshme për lëshimin e fetvave legjitime.¹ Disa konferenca ndërkombëtare me profil të lartë kushtuar kësaj, janë mbajtur në vazhdimësi që nga ajo deklaratë e famshme. Dijetarët fetarë dhe intelektualët publikë kanë botuar libra në lidhje me përhapjen e fetvave anormale (*fatāwā shāhdhah*) dhe janë përpjekur të zgjidhnin këtë dukuri aktuale (Ashqar 2009; Bin Bayyah 2007; Jumu'a 2008; Matar 2009; Qaradawi 2008, 2010).

Shumë myftinj mediatikë janë angazhuar për të reflektuar mbi dilemat e lëshimit të fetvave në TV satelitore dhe në internet. Gazetat dhe revistat, në të gjithë botën myslimane, shpesh përbajnë artikuj dhe qëndrime mbi nevojën e organizimit të *ifta*-së. Një diagnozë e posaçme e situatës që duket se pranohet gjerësisht, i tejkalon vijat e zakonshme të orientimit fetar dhe politik. Për aktorët shtetërorë dhe jo-shtetërorë, qofshin ulema tradicionalë, islamistë apo shekullaristë, prodhimi i fetvave tani ka dalë jashtë kontrollit. Shpërhapja e tillë ka çuar në një “kaos” (*fawḍā*), i cili shkakton “hutum” (*hīrat*) në mesin e myslimanëve dhe kështu, vërehet një situatë shqetësuese e bashkësisë myslimane bashkëkohore.

Në këtë artikull sugjeroj që kjo diagnozë e kaosit është më pak e qartë sesa mendohet shpesh. Ndërsa e pranoj se gjendja ekzistuese paraqet sfida të ndryshme për autoritetin fetar, unë argumentoj se urgjenca që qëndron në themel të këtyre thirrjeve për rregullim formohet nga një kuptim specifik i funksioneve

1 Pikat kryesore të Mesazhit të Amanit u mbështetën më pas nga Organizata e Bashkëpunimit Islam (OIC) në dhjetor 2005, nga International Islamic Fiqh Academy, korrik 2006, dhe nga një mbledhje e European Muslim Scholars (Deklarata e Topkapisë).

të fetvasë. E nis nga një vëzhgim i thjeshtë: opinionet fetare kundërthënëse kanë qenë një tipar i traditës Islame që nga fillimi dhe jo gjithmonë janë perceptuar të përbëjnë një problem. Megjithëse çështja nuk mund të trajtohet me gjithë kompleksitetin e saj këtu, unë parashtroj se shumësia e mendimeve fetare paraqiste kryesisht probleme teologjike dhe ligjore për juristët myslimanë para-modernë. Teologjikisht, kjo shumësi ka shtruar pyetje në lidhje me natyrën e Vullnetit Hyjnor. Ligjërisht, ka ngritur mundësinë e pasigurisë në gjykim.

Shumë juristë, megjithatë nuk kanë paraqitur përgjigje të kënaqshme. Nga njëra anë, u theksua diferencimi i nevojshëm midis burimit hyjnor dhe gabimit njerëzor (Weiss 1998; Zysow 1984) dhe, nga ana tjetër, u institucionalizua një sistem legal pluralist nën autoritetin e shkollave të shumta juridike (Hallaq 2001; Rapport 2003).² Juristët para-modernë, me sa duket, janë marrë me divergjencën e tillë pa probleme. Shumë herë, madje, ata kanë qenë të gatshëm ta vlerësonin këtë pluralizëm të brendshëm si një forcë, si një mëshirë hyjnore. Ka, pa dyshim, shumë arsye për rindërtimin aktual të kësaj përhapjeje si një “kaos”. Në këtë artikull, unë ngre hipotezën se një shndërrim i tillë i problemit, i lindur nga shumësia e mendimeve fetare, është gjithashtu në rrezik. Unë argumentoj se fetvatë e sotme konfliktuale nuk paraqesin më, në radhë të parë, një problem teologjik ose ligjor, por më tepër një dilemë politiko-ideologjike. Unë bëj një përpjekje këtu për të identifikuar këtë dilemë dhe për të treguar se si mund të trajtohet ajo në mënyrë produktive.

Pas një rindërtimi shumë të shkurtër të disa tipareve të asaj që unë e quaj “rrefimi i kaosit”, do përqendrohemi në dy nga tiparet e tij më të spikatura. Pastaj do të ndalem në qasjen e Jusuf El-Kardavit,

2 Nuk dua të nënkuptoj se nuk ka pasur konflikte në Islamin para-modern. Ndërkohë që pluralizmi ligjor tradicional u dha mundësinë shoqërive myslimane të përmbajnë kuptimet e ndryshme të ligjit islam, kjo nuk ndodhi pa fërkimet dhe tensionet e veta. Sikurse Sayf al-din Abd al-Fattah e ka theksuar në një episod të emisionit “Al-Sharī’ah wa al-Hayāt” (“Şinā’at al-Fatwā,” 15 nëntor, 2009), organi i Lisān al-Arab e nje, dhe e përkufizon termin al-tafāti si “luftim ose betejë përmes fetvave.”

një dijetar i shquar bashkëkohor islam, ndërhyrjet e të cilit në shumë çështje problematizojnë parashtrimet themelore të këtij rrëfimi. Më pas, përfundoj me disa vërejtje që lidhin të dy anët e diskutimit me shqetësimet e përshkruara më sipër.

Rrëfimi i kaosit

Kaosi ose çrregullimi janë metafora mjaft të pasakta. Këto terma janë marrë nga shkencat natyrore, ku ato tregojnë paparashikueshmëri. Imazhi i kaosit përdoret shpesh në debatet aktuale rreth fetvave, për të përshkruar një sërë dukurish të ndryshme shoqërore. Në diskutimin e mëposhtëm, unë përqendrohem në dy anë kryesore: ndikimi zhvendosës i mediave të reja dhe politizimi i fetvave.³

Ideja e kaosit është vërejtur, ndoshta, më së shpeshti në lidhje me ndikimin e mediave të reja. Deri në vitin 2009, kishte rreth 200 kanale televizive arabe dhe rreth 260 faqe interneti islame.⁴ Sipas rrëfimit konvencional, TV satelitor dhe interneti kanë siguruar një platformë për ulematë që të shfaqin publikisht dallimet e tyre (Mattar 2009). Ndërsa fetva kundërthënëse ekzistonin edhe në të kaluarën, paarritshmëria e tyre për shumicën e myslimanëve mundësonte që ata ishin të kënaqur me ndjekjen e hoxhallarëve të tyre vendas. Tani që përhapja e mediave masive i ka bërë këto kundërthënie të dukshme dhe të arritshme për audiencat e papara, ato akuzohen se çojnë në konfuzion dhe pasiguri.⁵

3 Këta dy faktorë, pa dyshim që nuk na e thonë historinë e plotë. Të tjera elemente, të përmendura shpesh, përfshijnë ndërlikimin e dijeve, shpejtësinë e ndryshimit, futjen e logjikës tregtare, daljen e islamistëve terroristë, dallimin mes brezave etj.. Këto nuk mund t'i trajtoj të gjitha këtu.

4 Shih Al-Jazeera's "Al-Sharī'ah wa al-hayāt," episodi "Şinā'at al-Fatwā" me Shaykh Abd Allah Bin Bayyah, 15 nëntor 15, 2009, <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/c4A769dB-3B5F-49BF-A0F0-9c5E9EA76F60>).

5 Për një ilustrim pamor të këtij problemi, shih tablonë e Yara Qassem në artikullin e Omnia El-Desouki-t mbi "kaosin e fetvave", *Al-Ahram Weekly*, <http://weekly.ahram.org/2011/1033/feature.htm>).

Për më tepër, këto media të reja, shpesh, shihen më shumë si instrumente të thjeshta, nga të cilat mund të rrjedhin e mira dhe e keqja (një konceptim instrumentist i medias). Përkundrazi, ato janë nënvlerësuar, pasi kanë ndryshuar llojet e pyetjeve që shtrohen, si dhe aftësitë e kërkuara për të folur në emër të Islamit (një konceptim interpretues i medias). Tërheqja dhe fama, në vend të dijes dhe të përkushtimit, janë bërë për disa kriteret kryesore për lëshimin e fetvave në botën e re të media-ve.⁶ Për të shtuar më tej problemin, nuk ekzistojnë organe rregulluese për të kontrolluar cilësinë e fetvave të shpërndara përmes internetit dhe televizionit satelitor.⁷

“Kaosi” përdoret, gjithashtu, për të folur në lidhje me pasojat e ndërhyrjes së perceptuar të politikës në fe. Komentuesit flasin për dukurinë e fetvave politike (fatāwā musayyasah) dhe politizimin e fetvave (tasīyīs al-fetwā). Analiza i paraqet shpesh Luftën e Dytë të Gjirit dhe “luftën kundër terrorit” pas 11 Shtatorit si dy çaste thelbësore.⁸ Pushtimi i Kuvajtit nga Sadam Huseini shkaktoi një “luftë fetvash” pro dhe kundër operacioneve ushtarake të drejtuara nga amerikanët në Gjirin Persik (Haddad 1996). Rritja e lëvizjeve të dhunshme që vepronin në vitet 1990 në emër të fesë dhe legjitimonin veprimet e tyre përmes fetvave, i dhanë një shtysë të mëtejshme diskutimit. Ngjarjet e fundit të Pranverës Arabe u kanë dhënë një urgjencë të shtuar këtyre pyetjeve.⁹

Një formulim interesant i këtij problemi të fesë dhe të politikës mund të gjendet në hyrjen e librit “*Një mijë e një fetva*”, të

6 Shih Usama Umar al-Ashqar, *Fawdā al-Iftā’* (Beirut: Dār al-nafa’is, 2009), 113 dhe “Tashrī’ bi Tajrīm al-Fatwā min ghayr al-Mutakhaṣṣīsīn,” *Al-Sharq al-Awsat*, June 22, 2006.

7 Shih Salman al-‘Awdā, “Muftī al-Faḍā’iyyat hal min Dābiṭ?” *Islamonline.net*; Ali al-Qurah daghi, “Al-Fatāwā al-Mubāshirah fi Wasā’il al-I’lām,” *Islamonline*.

8 Për një analizë se si fetvaja u mor me diskutimin e “përplasjes së qytetërimeve” dhe daljen e një rendi të ri botëror, shih Sayf al-din Abd al- Fattah Isma’il, “Fatāwā al-ummah wa uṣūl al-Fiqh al-Ḥaḍārī,” *Al-Iftā’ fi ‘Ālam Maftūh. Al Wāqi’ al-Māthil...* wa al-Amal al-Murtajā, vol. 1 (Kuwait: Al-Markaz al-‘Alami li al-Wasatiyyah, 2007).

9 Në 2011, Al-Jazeera diskutoi lidhjen mes *fuqahā al-thawrah* dhe *fuqahā’ al-sultah* në disa emisione.

Fu'ad Matar, shkruar nga Khalil Ahmad Khalil (Matar 2009: 27-31). Khalil përshkruan se si politikat i kanë kushtuar prodhimet të fetvave në kontekstin e shtetit modern kombëtar.¹⁰ Një prejtributeve të sovranitetit të shtetit modern kombëtar është kontrolli i tij mbi procesin ligjor. Proceset e kodifikimit e kanë shndërruar ligjin islam nga një ligj i juristëve në një ligj të shtetit. Khalil sugjeron që kërkimi i legjitimitetit nga shteti modern ka krijuar trysni mbi dijetarët myslimanë për të justifikuar politikat e tij, duke çuar, kështu, në një mosmarrëveshje midis fuqive konkurruese të ulemave dhe të shtetit. Ngritja e lëvizjes politike islamiste pas Revolucionit Iranian i ka dhënë një shtysë të mëtejshme kësaj lufte për pushtet. Fetvatë janë ngatërruar në këtë qëndrim, duke u lëkundur midis mbështetjes dhe kundërshtimit të regjimeve politike dhe paafëtisë për të kryer metabolizmin e tyre. Matar ofron shembuj të rritjes së fetvave sektare (a.k.a. *talwīn al-fetwā*), të tilla si *az'harije*, *vehabije*, *khumajnije* dhe *sistanije*.

Dukuria e fetvave konkurruese paraqet, kështu, një "kriizë" më të madhe brenda institucioneve fetare (Al-Awwa 1998). Media përshkruan përhapjen e këshillave fetare konkurruese si simptomatike të "konvulsioneve, të garave dhe të grindjeve të brendshme", që burojnë nga "faktorë politikë, fetarë, shoqërorë dhe ideologjikë më të gjerë" në botën myslimane ("*Ba'd al-ḥaḳīkah dabṭ alfatāwā*, "Okaz, 27/1/2009). Disa vëzhgues kanë kritikuar përpjekjet për të hequr fetvanë nga kontekstet më të gjera socio-politike të botës myslimane. Sipas intelektualit saudit Issan al-Haliyan, përpjekjet për të rregulluar fetvatë që nuk bien brenda kontekstit më të madh të ligjërimit islam janë të dënuara të dësh-tojnë. Shekullaristët në botën arabe e shohin këtë përhapje si një simptomë të valës së fundamentalizmit që u përhap nëpër vendet myslimane pas vitit 1967. Megjithëse ata nuk janë njëmendje me

10 Shih edhe Mu'taz al-Khaṭīb, "Al-Fiḳh wa al-Faḳīh wa al-dawlat al-Ḥadīthah: Ish-kāliyāt al-Tanāfus bayna Sulṭatay al-Fatwā wa al-Qānūn," (2007), <http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=30a1924ae9f288e2154f90c83936ac14&cat=3&id=51&m=a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3>.

kritikën e shekullaristëve ndaj fundamentalizmit, kjo dukuri i ka bërë dijetarët fetarë të përkushtuar ndaj traditës ligjore dhe rilindjes islame.

Rrëfimi i kaosit, në shumë mënyra, paraqet një histori tërheqëse. Edhe nga një këndvështrim i thjeshtë historik, ai duket se përkon gjerësisht me përhapjen e kanaleve televizive satelitore dhe të faqeve të internetit. Ai u shfaq në kontekstet e politizuara të çështjes Rushtie, Luftës së Dytë të Gjirit dhe sulmeve terroriste të 11 Shtatorit. Mirëpo kjo diagnozë nuk është e njëzëshme. Në një diskutim të fundit në Al-Jazeera, studiuesi nga Mauritania 'Abd Allah Bin Bayyah (nënkryetar, Bashkimi Ndërkombëtar për Dijetarët Myslimanë) duket se e relativizon problemin duke pohuar se sfidat që prekin fetvatë në një botë mediatike nuk ndryshojnë nga ato që ndikojnë në politikë, në ekonomi dhe në fusha të tjera.¹¹ Gjatë një interviste për një gazetë lokale, Myftiu i Egjiptit Ali Xhumu'a deklaroi se, në të vërtetë, shumë pak fetva bashkëkohore gabojnë.¹² Ai dalloi qartë midis fetvasë dhe ligjërimit fetar në përgjithësi. Për më tepër, ai minimizoi ndryshimet midis myftinjve, duke i portretizuar ato si ndryshime të thjeshta në mënyrën se si formulohen dhe kuptohen pyetjet dhe jo si rrjedhim i mënyrave konfliktuale të interpretimit të ligjit islam. Këto deklarata lënë të kuptohet se diagnoza e kaosit të fetvasë nuk është aq e qartë sa duket ndonjëherë.

Qasja alternative e Jusuf El-Kardavit

Në këtë pjesë, unë analizoj rrëfimin "alternativ" të Kardavit për fetvanë. Interesimi i tij në këtë zhanër është i njohur, duke pasur parasysh botimin e katër vëllimeve të mendimeve të tij personale fetare, "*Fatāwā Mu'aşirah*" (Fetva bashkëkohore), si dhe përpjekjet e

11 Shih Al-Jazeera's "Al-Sharī'ah wa al-hayāt," episodi "Şinā'at al-Fatwā."

12 Ethar Shalaby, "Lëshimi i fetvave jot e sakta ndodh shpesh thote kryemyftiu Ali Gomaa," The Daily News Egypt, September 9, 2007.

tij për të siguruar udhëzime të përshtatshme metodologjike për lëshimin e fetvave. Mbi këtë të fundit, kemi prej tij tre libra: “*Al-Fatwā bayna al-Indibāṭ wa al-Tasayyub*”, botuar fillimisht në revistën “*Al-Muslim al-Mu’āshir*” (dhe në formatin e librit më 1988); “*Mūjibāt Tagħayyur al-Fatwā fi ‘Aşrinā*” (2008); dhe “*Al-Fatāwā al-Shādh-dhah*” (2010). Për më tepër, ai shpesh ka diskutuar për përmasat dhe aspektet e ndryshme të fetvasë gjatë paraqitjeve të tij javore në “*Esh Sherī’ah we el-Ḥajāt*”. Unë mbështetem në transkriptimet e disa prej këtyre episodeve, si dhe të librave të lartpërmendur.

Të përshkruash qasjen e tij si “alternative”, mbase kërkon një shpjegim. Kardavi është pjesë e shumë aktorëve dhe e rrjeteve që bëjnë thirrje për rregullimin e fetvave.¹³ Ai ka marrë pjesë dhe ka qenë i përfshirë në organizimin e konferencave që kërkojnë të kundërshtojnë përhapjen e mendimeve fetare konkurruese. Ai mbajti fjalimin hapës në simpoziumin e Kuvajtit 2007 mbi “*El-Iftā’ fi ‘Alem Maftūh*” (Dhënia e fetvave në një botë të hapur) dhe kontribuoi me një artikull në konferencë (Qaradawi 2007). Përderisa një nga përgjigjet e ulemave ndaj kaosit të perceptuar të fetvave ka qenë që të institucionalizojë këshillat kolektive të *fikh*-ut, Kardavi shpesh ka qenë në krye të nismave të tilla. Përveçse është themelues dhe drejtues i Bashkimit Ndërkombëtar të Dijetarëve Myslimanë (IUMS), si dhe i Këshillit Evropian për Fetva dhe Kërkime (ECFR), ai rregullisht merr pjesë në seancat e këshillave ndërkombëtare të *fikh*-ut me bazë në Arabinë Saudite. Kështu, ai i njeh qartë shumë nga shqetësimet e atyre që mbështesin rregulloren.

Sidoqoftë, siç përpiqem të tregoj, rrëfimi i tij ndryshon nga rrëfimi i kaosit në disa mënyra të rëndësishme. Për shembull, për dijeninë time, Kardavi kurrë nuk e ka përshkruar gjendjen aktuale si një “kaos”, madje as edhe kur u nxit për ta bërë këtë nga prezantuesi i “*Esh Sherī’ah ve el-Ḥajāt*” në një episod të cilin

13 Kardavi ishte në mesin e 24 dijetarëve kryesorë që miratuan Mesazhin e Ammanit duke iu përgjigjur pyetjeve të mbretit mbi përkufizimin e myslimanit, tekfirit dhe cilësive të duhura për të dhënë fetva. (“The Amman Message,” vi.) “Fatwas of the ‘ulama,” <http://www.ammanmessage.com/>.

producentët e quajten “Fawḍā” el-Fetavu”. Ndryshe nga shumë bashkëkohës të tij, ai nuk duket se e sheh këtë si një problem të pazgjydhshëm. Përkundrazi, ai shkroi kohët e fundit se zgjidhja e tij është, në të vërtetë, shumë e thjeshtë.

Duhet pranuar që në fillim se angazhimi i Kardavit me problematikat e fetvave rregullohet nga pozita e tij si myfti i medias globale. Përdorimi i medias ka qenë integral në veprimtaritë e tij si një dijetar fetar dhe si udhëzues moral. Librat e tij (koleksionet e fetvave dhe reflektimet teorike mbi fetvatë) tashmë janë përmendur. Që nga viti 1996, ai ka qenë edhe i ftuari kryesor në emisionin kryesor të Al-Jazeera-s “Esh-Sherī’ah ve el-Ḥayāt.” Krijimi i një faqeje personale uebi (www.Qaradawi.net) në vitin 1997 ishte një veprim pionier. Mbështetja e Kardavit në mediat masive për të kapërcyer hapësirën dhe kohën, ka krijuar një grup të veçantë tensionesh që po vazhdojnë ende. Për shembull, si të pajtohet theksi në kontekstin lokal (*fiqh al-wāki*) për lëshimin e fetvave me pozitën e tij të një myftiu global? Si të imitojmë refuzimin e Imam Malik ibn Anas për t’iu përgjigjur pyetjeve (të cilat Kardavi dhe të tjerët shpesh i citojnë), gjatë transmetimeve të drejtpërdrejta në këtë program të veçantë televiziv, ose shkalla në të cilën theksimi i përsëritur i ixhtihadit dhe texhdidit mund të ndihmojë në minimum e qëndrueshmërisë së vetë strukturave të afta për të ruajtur autoritetin fetar, që ai, në mënyrë të qartë, kërkon t’i ruajë.

Studiuesit tradicionalë myslimanë me qasje të gjerë në internet dhe në televizionin satelitor, shpesh, janë disa nga kritikët më të ashpër të ndikimit të medias së re në strukturat e autoritetit fetar. Kardavi, megjithatë, nuk është mes tyre, sepse ai operon me një konceptim asnjans të teknologjive mediatike. Kuptimi i tij për përhapjen e fetvave kundërthënëse duhet të gjendet diku tjetër. Në 150 faqet e tij “*Al-Fatāwā al-Shāhdhah*”, paraqitur fillimisht në janar 2009 në konferencën e Mekës mbi “Fetvanë dhe rregullat e saj”, ai ofron një numër shpjegimesh alternative për këtë dukuri (Qaradawi 2010: 127-43). Në këtë libër, Kardavi fillon

duke e vendosur këtë çështje brenda kontekstit të saj historik. Duke pranuar se fetva anormale kanë ekzistuar gjithmonë, ai vë në dukje, më pas, gjashtë arsye kryesore për këtë dukuri: mungesa e kualifikimeve të duhura të myftiut, mungesa e respektit për specializimin në fikh, nxitimi (al-tasāru) për të lëshuar një fetva,¹⁴ lidhja e tepruar me mendimin e dikujt (al-i'jāb bi alra'ī) me mungesën e vullnetit për të debatuar, motivet politike (al-ahwā 'al-siyāsiyah) dhe përdorimi i tepruar të *maslahahut*. Ndërsa këto shpjegime janë në përgjithësi konvencionale, ato, në mënyrë karakteristike, e zhvendosin vëmendjen tonë drejt ndikimit të mediave të reja dhe drejt çështjeve të hermeneutikës. Megjithëse ai, në përgjithësi, duket se pajtohet me mendimin që fetvatë nuk janë (ose nuk duhet të jenë) sektare, Kardavi nuk kërkon të minimizojë ndryshimet në qasjet juridike ose t'i fajësojë ato ekskluzivisht për mungesën e kualifikimeve të duhura. Fetvatë e lëshuara nga studiues jo të kualifikuar (d.m.th., ata që janë të përgatitur në letërsi, në histori, në filozofi, në ligjin pozitiv ose në shkencat islame përveç fikhut)¹⁵ nxjerrin më pak se tri faqe të përgjithshme diskutimi dhe pa ndonjë shembull konkret (Qaradawi 2010: 26-28).¹⁶ Ai duket se pranon “ndërhyrjen” e studiuesve jo të kualifikuar si një tipar i pashmangshëm i jetës shoqërore, pasi ka ndërhyrës në “të gjitha artet, disiplinat dhe profesionet” (f. 27).

Shumica e fetvave bashkëkohore, që ai, në këtë libër, i dallon si anormale, duket se janë produkt i dijetarëve të kualifikuar. Ai i konsideron këto ndryshime si rezultat të temperamentit, të

14 Në dallim nga shumë të tjerë, Kardavi nuk e lidh shpejtësinë me afrueshmërinë e televizionit. Më shumë, ai e sheh si problem shpejtësinë, me të cilën shumë myftinj lëshojnë fetvatë, si një problem psikologjik dhe moral, që buron nga dashuria e tyre e gabuar për famë. Shih Yusuf Qaradawi, *Al-Fatāwā al-Shādh-dhah*, Cairo: Dar al-Shuruq, 2010), f. 132.

15 Ky pretendim është paksa ironik, përderisa vetë Kardavi paraqitet në disa qarqe myslimane më shumë si thirrës, sesa si jurist.

16 Në “*Al-Fatāwā al-Shādh-dhah*”, Karadavi diskuton ixhtihadin e presidentit të fundit tunizian Habib Bourguiba mbi ndarjen e pjesëve të trashëgimisë njësoj mes vëllezërve dhe motrave. Ai e citon këtë shembull jo si një fetva nga një myfti i pakualifikuar, por si një zbatim i ixhtihadit jashtë fushës së vet të ligjshme.

ndjeshmërisë dhe të hermeneutikës individuale të dijetarit lëshues midis atyre që favorizojnë shkrimin dhe atyre që i japin përparësi frymës së ligjit, atyre që theksojnë *tejsar*-in dhe atyre që theksojnë konformitetin, etj. Ndërsa Kardavi e konsideron qartazi një qasje më të përshtatshme se të tjerat (si në parime, ashtu edhe në baza kontekstuale: qasja *tejsar*, që lexon tekste me një vizion mekasidas, është më afër praktikës së Profetit dhe më e përshtatshme në rrethanat tona bashkëkohore, ku devotshmëria është bërë aq e vështirë për t'u praktikuar), ai nuk i delegjtimon qasjet e tjera si joislame ose jo-autentike.

Kardavi, gjithashtu, i është drejtuar rregullimit në programin e tij të përjavshëm bisedimor¹⁷ Duke pasur parasysh se si rrëfimi aktual i "kaosit", shpesh, e konsideron ndërhyrjen e politikës në formulimin e fetvave si një tipar kryesor, le të marrim parasysh përgjigjen e tij ndaj idesë që këto duhet të dallohen. Në episodin e transmetuar më 10 janar 2010, "Fetvaja dhe Politika", Kardavi u pyet për të shqyrtuar mundësinë e ndarjes së fetvasë nga politika.¹⁸ Kjo u nxit nga një fetva e lëshuar nga Shejhu i Ezherit Muhammad Sayyid Tantawi (vd. 2010) në emër të *Majma al-Buḥūth al-Islāmīyah*, që lejon ndërtimin e një muri që do të ndante Egjiptin nga Gaza (duke mbyllur kështu tunelet që lidhnin Gazën me botën e jashtme). Episodi është i pazakontë, si i vetmi rast që unë jam në dijeni, në të cilin prezantuesi (ose producenti) sfidoi vazhdimisht pikëpamjet e Kardavit. Pyetjet u bashkuan në mënyrë të

17 Mbi studimet e Kardavit në "Al-Shari'ah wa al-hayāt", shih Noah Feldman, "Shari'a and Islamic Democracy in the Age of Al-Jazeera," në *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. Abbas Amanat and Frank Griffel (Stanford: Stanford University Press, 2007); Ehab Galal, "Yusuf al-Qaradawi and the new Islamic TV," në *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, ed. Bettina Gräf dhe Jakob Skovgaard-Petersen (London: Hurst, 2009); Anne-Sofie Roald, "The Wise Men: democratization and gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air," *Encounters* 7, no. 1 (2001); Jakob Skovgaard-Petersen, "The global Mufti," in *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, ed. Birgit Schaebler and Leif Stenberg. Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

18 Gjendet në <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/EEA730dd-B44F-4888-B19F-1668FA6E1444>.

njëpasnjëshme në një përpjekje për të marrë njohjen e tij të një forme të ndarjes midis fesë dhe politikës, një ndarje që Kardavi e kundërshton.¹⁹ “A është e mundur që feja të hyjë në fushën e politikës?” “Nëse gjuha dhe logjika e politikës ndryshojnë nga ato të fikhut, si mund të trumbetojë tjetri?” A nuk është e nevojshme të bëhet dallimi midis fushave të fesë dhe të politikës? “A nuk duhet që myftiu ta kuptojë shkencën e politikës para se të flasë për politikën?” “A nuk duhet që myftiu të vetëpërmbahet nga lëshimi i fetvave për pjesëmarrjen në zgjedhje ose për ndërtimin e murit?” “Cilat janë bazat ligjore fetare për shpalljen e ndërtimit të murit të ndaluar?” “A nuk ishte lufta e fetvave gjatë pushtimit të Irakut në Kuvajt një provë e manipulimit politik të fesë?” Në përgjigjet e tij, Kardavi këmbënguli në natyrën tërësore të Sheriatit, sepse ajo sundon mbi të gjitha veprimet totalizuese të subjektit moral (*al-shari'ah ḥākimah' alā jamī 'af'āl al-mukallaḫīn*). Logjika e fikhut e mposht atë të politikës (*al-fikḫ huwa al-imkim*). Ai argumenton se termi *fetava sijasije* përdoret në mënyrë të pasaktë për të përshkruar fetva që përrputhen me dëshirat e sundimtarit, pavarësisht nëse ato janë të mbështetura ose jo. Myftinitë duhet t'i bëjnë qëndresë përpjekjes për të kufizuar diskutimet politike ndër politologë të specializuar, ashtu siç u bëjnë qëndresë përpjekjeve për të mbajtur debatet rreth drejtimit të ekonomisë të kufizuara vetëm për ekonomistët. Ata duhet ta studiojnë çështjen me kujdes (*fikḫ al-wāki*) dhe mund të mobilizojnë lloje të ndryshme të ekspertizës, për të kuptuar atë që është në lojë, por në fund të fundit, ata duhet të lëshojnë një fetva dhe të vendosin çështjen. Kardavi mendon se ideja e politizimit të fetvasë është tepruar shumë. Edhe gjatë pushtimit të Irakut në Kuvajt, fetvatë e lëshuara nga myftinjtë në secilin vend mysliman pasqyrojnë kryesisht ndikimin lokal të konfliktit rajonal dhe jo politikat e secilit shtet.

19 Ky refuzim parimor për të pranuar një ndarje mes fesë dhe politikës nuk e bën Kardavin një mbrojtës të shtetit teokratik. Përkundrazi, pikëpamjet e tij mbi demokracinë janë të buta dhe në dukje duke lëvizur. Mbi pikëpamjet e tij mbi demokracinë islame shih Feldman, “Shari'a and Islamic democracy,” 2007.

Mosgatishmëria e jashtëzakonshme e Kardavit për të lëshuar fetva kundërthënëse, si një problem në këtë episod, duket se lidhet me besimin e tij, të përsëritur në mënyrë periodike, në aftësinë e myslimanit për të bërë dallimin midis mendimeve të dijetarëve të vërtetë dhe atyre të sfiduesve të tyre jo-autentikë. Ai, pra, sfidon lidhjen e postuluar shpesh midis fetvave kundërthënëse dhe konfuzionit të masave. Përveç hutimit, përgjigjet standarde të myslimanëve për përhapjen e fetvave në të gjithë botën islame kanë qenë ironi, sarkazëm dhe kritika të drejtpërdrejta. Një konceptim i veçantë i efekteve të fetvasë duket se po luhet këtu. Kardavi nuk sheh ndonjë lidhje të drejtpërdrejtë midis aktit të fjalimit të myftiut dhe praktikave të myslimanëve, sepse fetvatë janë efikase vetëm për aq kohë sa myslimanët vendosin të veprojnë sipas tyre. Ai beson se myslimanët kanë vetëdije të mjaftueshme fetare për të bërë dallimin midis mendimeve kundërthënëse dhe për të vepruar me përgjegjësi. Kjo, ndoshta, qëndron në bazë të konceptit të tij të rregullimit të fetvave si diçka e thjeshtë, në krahasim me diçka të vështirë, që kërkon vetëm një koordinim minimal midis dijetarëve fetarë.

Përfundim

Përhapja e mendimeve kundërthënëse fetare është bërë një çështje qendrore e debatit si në shoqëritë me shumicë myslimane, ashtu edhe në bashkësitë e pakicave myslimane. Supozimet që drejtojnë këtë debat, megjithatë, rrallë janë shqyrtuar seriozisht. Në këtë punim, unë kam qenë kryesisht i shqetësuar me dy çështje kryesore të rrëfimit të kaosit: ndikimi i medias së re dhe politizimi i fetvasë. Duke theksuar fragmentimin e autoritetit të shkaktuar nga teknologjitë e reja mediatike, si dhe duke bërë një dallim normativ midis sferave të fesë dhe të politikës,

myslimanët kanë huazuar termat e tyre nga kategoritë kryesore shkencore shoqërore perëndimore. Një lexim i afërt i shkrimeve të studiuesve islamë zbulon disa nga tensionet dhe problemet e qenësishme në këto kategori. Ideja që fetvaja nuk duhet të politizohet, presupozon të kuptuarit e marrëdhënies së duhur midis fesë dhe politikës, që ndonjë mysliman mund të mos jetë i gatshëm ta pohojë. Fuqia e kritikës së fetvasë politike zhduket kur dikush thjesht refuzon, ashtu si Kardavi, të pranojë një ndarje parimore midis dy sferave.

Ndikimi i mediave të reja është, gjithashtu, më i dyvlershëm sesa paraqitet ndonjëherë. Ndërsa është e qartë se në kushte të caktuara, teknologjitë e reja mund të ndihmojnë në zhvendosjen e autoritetit fetar, është gjithashtu e qartë se media e re u ka mundësuar aktorëve dhe institucioneve tradicionale të shtrijnë ndikimin e tyre dhe të arrijnë audienca më të mëdha.²⁰ Nga njëra anë, ato duket se nuk i japin drejtësi përmbytjes së jashtëzakonshme që myslimanët kanë ushtruar gjatë përdorimit të teknologjive mediatike, përfshirë shtyrjen e tyre për studiuesit e njohur fetarë. Nga ana tjetër, studiuesit myslimanë kanë arritur, kryesisht, të ruajnë autoritetin fetar jashtë fushës së shtetit komb, pavarësisht trysnive të jashtëzakonshme për t'u asimiluar në kornizën e tij. Një shkallë e çrregullimit mund të duket se është një çmim i pashmangshëm për të vazhduar të mbështetemi te fuqitë vetërregulluese të traditës diskursive islame. Iu ktheva shkrimeve të Kardavit për të ndërlikuar rrëfimin e kaosit. Në vend që t'u shmangen pyetjeve të vështira, studiuesit myslimanë si Kardavi kanë qenë të gatshëm të njohin rolin e temperamentit dhe të ndjeshmërisë në formësimin e mendimeve të ndryshme fetare. Nga ana tjetër, kjo njohje i ka lejuar ulematë të ruajnë dhe të kultivojnë një hapësirë të përbashkët të debatit shkencor. Studiuesit e fesë, megjithatë, duken të gatshëm për të trajtuar një grup tjetër pyetjesh, të lidhura me fetvanë. Sipas tyre, integriteti i fetwasë, si një instrument për të kumtuar Vullnetin

20 Për një diskutim të dobishëm të impaktit të mediave të reja shih Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape* (New York: Columbia University Press, 2006).

Hyjnor, prek, siç vetëkuptohet, ndërtimin e tij, duke kapërcyer çdo shqetësim sektar dhe ideologjik. Ideja e fetvasë si një realitet që qëndron disi mbi politikën, duket, të paktën për mendimin e tyre, të jetë çelësi për ruajtjen e traditës juridike islame.

Por kjo pikëpamje çon në një ngërç, siç u pa gjatë diskutimeve mbi “Al-Sheria ue al-Ḥayāt”. Ngurrimi i ulemasë për të zbuluar dhe reflektuar më tej në orientimet themelore ideologjike dhe angazhimet politike që drejtojnë kërkimin e myftiut për ligjin e Zotit në mënyrën që ka bërë Khaled Abou el-Fadl, për shembull, në librin “*Të flasësh në emër të Zotit*”, tani po vihet seriozisht në provë, për shkak të ndërthurjes së ndërlikuar të fesë dhe të politikës.²¹ Shpesh, nevoja e shprehur për të shpikur një kuptim të duhur të realitetit (fiḫ al-wāki), është e pamjaftueshme këtu, pasi perceptimet e realitetit gjithmonë ndërmyjetësohen, tashmë, nga këto orientime dhe angazhime. Siç kanë theksuar sociologët, realiteti është një konstrukt shoqëror. Ato, aktorët i vlerësojnë si dukuri që gjenden jashtë kontrollit të tyre; me fjalë të tjera, “realiteti” ndryshon nga individ në individ. *Fikh el-vaki*’ as e shqyrton këtë konstrukcion dhe as nuk mëson se si të shndërrohen kushtet ekzistuese shoqërore dhe të ribëhet bota. Akuza e zakonshme e ngritur nga myftinjtë ndaj studiuesve që “nuk arrijnë të marrin parasysh realitetin” në fetvatë e tyre, shpesh, shmanget nga çështjet themelore.

Ideja e fetvasë si qëndrimi mbi politikën, ishte, mbase, më e besueshme kur ajo nuk ishte më shumë se një instrument që merrej kryesisht me çështjet e shpëtimit. Sot, megjithatë, ajo është ngulitur gjithnjë e më shumë në procese qytetëruese që kërkojnë jo vetëm të formojnë vetveten morale, por edhe të krijojnë qytetarë modernë.²² Siç shprehet dietari fetar Usama Umar el-Ashkar në një libër të fundit, fetvatë duhet të edukojnë, të udhëzojnë, të qytetërojnë dhe të japin ndihmesë në zhvillimin politik, ekonomik dhe shoqëror të

21 Mund të lexohet megjithatë shpërhapja e sotme e diskutimeve akademike mbi *mekasid esh-sheria* si një përpjekje për të zgjidhur këtë çështje.

22 Armando Salvatore e mbrojti këtë ide në kontekstin e ngrirjes islame në Egjipt në kapërcyellin e shekullit XX.

kombeve myslimane (Ashaqar 2009). Këto pritje e kanë zgjeruar rolin e fetvasë përtej kompetencave të saj tradicionale. Megjithatë, shndërrimi që ato nënkuptojnë, rrallë pranohet.

Një mënyrë për të kuptuar këtë shndërrim, është përmes funksionalizimit.²³ Fetvatë janë tërhequr nga kontekstet e tyre origjinale dhe janë vendosur në mënyrë strategjike në projekte të qeverisjes shoqërore. Procesi jo vetëm që e bën idenë e “fetvasë së vendosur disi mbi politikën” gjithnjë e më të brishtë, por rindërrton edhe problemin e mendimeve të ndryshme. Nën konfigurimin e sotëm, një nga funksionet e fetvasë është që të mundësojë forma të mobilizimit kolektiv për një larmi projektesh qytetëruese. Ndoshta është mosgatishmëria e tradicionalistëve, e islamistëve dhe e shekullaristëve që të heqin dorë nga fetvaja për qëllime të mobilizimit kolektiv, ajo çka qëndron në themel të marrëveshjes së tyre intriguese për diagnozën e “kaosit të *ifta*-së bashkëkohore”. Më thelbësisht, megjithatë, është pa dyshim një njohje e gabuar e llojit të problemit, të përfaqësuar nga fetvatë kundërthënëse, ajo që e bën shpesh dukurinë të duket kaq e pazgjidhshme.

Bibliografi

Abd al-Fattah Ismail, Sayf al-din. “Fetavi el-umme ue uşul al-Fikh el-Ĥadārī”. Në *Al-Iftā’fī Ā Ālam Maftūh*. Al Wāqi ‘al-Māthil ... ue al-Amal al-Murtajā. Vëllimi 1. Kuvajt: Al-Markaz al-‘Ālami li al-Wasatiyyah, 2007.

23 E huazoj konceptin e funksionalizimit nga antropologu Gregory Starrett, për të cilin nënkupton “procese të përkthimit në të cilat objektet intelektuale, nga një diskutim, arrijnë t’u shërbejnë qëllimeve strategjike ose utilitare të një diskutimi tjetër. Shih Gregory Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt* (Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998), f. 9. Shih edhe episodin “*Al-Sharī’ah wa al-hayāt*” në “*Wazā’if aldīn*” me dijetarin maroken Ahmad al-Raysuni, transmetuar më 14 mars 2010 (<http://www.aljazeera.net/nr/exeres/59d5A2F8-2A42-4d3A-AF23-96476E422A5F>).

- Abou el-Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2002.
- The Amman Message (2004), <http://www.ammanmessage.com/>.
- Ashqar, Usama Umar al-. *Fawḍā al-Iftā*. Beirut: Dār al-nafa'is, 2009.
- Awwa, Muḥammad Salim al-. *Azmat al-Mu'assasat al-Dīnīyah*. Kajro: Dar al-Shuruq, 1998.
- Bin Bayyah, Abd Allah. *Ṣinā, el-Fetvā, ue Fiḫḫul-Aqalliyāt*. Jeddah dhe Beirut: Dar al-Minhaj, 2007.
- Feldman, Noah. "Shari'a and Islamic democracy in the Age of Al-Jazeera." In *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Edited by Abbas Amanat and Frank Griffel. Stanford: Press University University Stanford, 2007.
- Galal, Ehab. "Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV," në *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, ed. Bettina Gräf dhe Jakob Skovgaard-Petersen. London: Hurst, 2009.
- Haddad, Yvonne Y. "Operacioni Stuhia e shkretëtirës dhe Lufta e Fetvave". *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Edited by M. K. Masud, Brinkley Messick, and David Powers. Cambridge, MA: University of Harvard Press, 1996.
- Hallaq, Wael. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge University Press, 2001.
- Hirschkind, Charles, *The Ethical Soundscape*. New York: University of Columbia Press, 2006.
- Jumu'a, Ali. *Ṣināal-Iftā*. Cairo: Nahdat Misr, 2008.
- Khaṭīb, Mutaz al-. "El-Fikh ue el-Faqīh ue el-davlat el-Ḥadīthah: Ish-kāliyyāt al- Tanāfus bayna Sulṭatay al-Fatwā ue al-Qānūn," [http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?Moduli=30a1924ae9f288e2154f90c83936ac14 & mace = 3 & id = 51 & m = a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3..](http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?Moduli=30a1924ae9f288e2154f90c83936ac14&mace=3&id=51&m=a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3..)

- Matar, Fu'ad. *Alf Fatwā wa Fatwā: Muslimūn fi Mahabbi Fawḍā al-Fatāwā*. Bejrut: Al-dar al-Arabiyyah li al-'ulum nashirun, 2009.
- Qaradawi, Yusuf al-. *El-Fetvā bejne el-Inḍibāṭ ue al-Tasayyub*. Bejrut, Damask, dhe Amman: Al-Maktab al-Islami, 1988.
- Qaradawi, Yusuf al-. "Mūjib Tagt Taghayyur al-Fatw". Në *Al-Iftā'fi Ā Ālam Maftūh. Al Wāqi 'al-māthil ... ue al-Amal al-Murtajā*. Vëllimi 1. Kuvajt: Al-Markaz al-'Alami li al-Wasatiyyah, 2007.
- Qaradawi, Yusuf al-. *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fi ş Aşrinā*. Kajro: Dar al-Shuruq, 2008.
- Qaradawi, Yusuf al-. *El-Fetavu el-Shāhdhdhah*. Kajro: Dar al-Shuruq, 2010.
- Rapoport, Yossef. "Legal diversity in the Age of *Taqlid*: The Four chief *Qāḍīs* under the Mamluks." *Islamic Law and Society*, 10, nr. 2 (2003).
- Roald, Anne-Sofie. "The Wise Men: democratization and gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air." 7, nr. 1 (2001).
- Skovgaard-Petersen, Jakob. "The Global Mufti". Në *Globalization and the MuslimWorld: Culture, Religion, and Modernity*. Edited by Birgit Schaebler and Leif Stenberg. Syracuse: Syracuse University Press, 2004
- Starrett, Gregory. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens, GA dhe London: University of Georgia Press, 1998.
- Zysow, Aron. "The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic legal Theory." Phd diss., Harvard University, 1984.

Diskutim

Diskutues: Jamal Barzinji

Unë e përgëzoj Alexandrin për këtë kumtesë cilësore. Kaosi në fetva është vetëm një pasqyrim i kaosit në vetë umetin. Ndërsa ume ti kthjellohet, unë mendoj se kjo do të funksionojë vetvetiu. Qeveritë dhe sundimtarët nuk u besojnë njerëzve dhe nuk kanë të drejtë të nisin *ifta*. Ajo që mungon, është një platformë, në të cilën të mund të zhvillohet debati. Derisa regjimi i ri të vinte në fuqi në Turqi, nuk kishte asnjë vend mysliman, në të cilin mund të ndodhte një debat i lirë, një qasje që mund të marginalizonte pikëpamjet ekstreme dhe të linte hapësirë për debate kuptimplota.

Unë mendoj se Shejh Yusef nuk u tregua më me gisht në ato fetva të lëshuara për të kënaqur një sundimtar. Në Arabinë Saudi të ekzistonte një frikë e vërtetë se Saddam Hussein do të pushtonte vendin dhe kishte një konfuzion të sinqertë, por Shaykh Tantawi u përball me një regjim të pamëshirshëm dhe nuk kishte zgjidhje. Mendoj se vetëm Allahu e di se çfarë kishte në zemrën e tij. Unë e respektoj qëndrimin e tij se umeti është ballafaquar gjithmonë me fetva qesharake, por kjo nuk ka të bëjë me umetin deri më tash, duke pasur parasysh që tani, ai është nën trysni nga Perëndimi për terrorizëm, ose ndoshta nga ndjeshmëria jonë më e madhe. Unë mendoj se Tantawi ishte një njeri i sinqertë, që përpiquej të trajtonte me sinqeritet pyetjen pa u tjetërsuar nga regjimi.

Nuk mendoj se një dorë e padukshme rregullon iftanë. Përkundrazi, është një dorë shumë e dukshme. Besoni tek umeti. Tregohuni të durueshëm, që studiuesit të rregullojnë njëri-tjetrin përmes debateve të tyre.

Diskutues: Imad-ad-Dean Ahmad

Si oferta dhe kërkesa, ashtu edhe ndërmjetësimi i çmimeve, e dallon “vendin e tregut të ideve” nga tregjet e zakonshme. Media

e re nuk shkakton probleme të kaosit, por i acaron ato, duke ulur kostot e kërkimit dhe të lëshimit të fetvave. Kardavi është i saktë kur thotë se myftiu është efikas vetëm për sa kohë që pasuesit e tij janë të gatshëm të veprojnë sipas mendimit të tij. Po deri në çfarë mase është politike paqartësia e tij?

Cairo Unë nuk doja ta qarkulloja këtë kumtesë, sepse është kaq kaotike. Pyes veten se deri në çfarë mase, perceptimi se ekziston një krizë e re, ndodh për shkak të idealizimit tonë të së kaluarës dhe në çfarë mase kanë një agjendë njerëzit që përshkruajnë një krizë. Pyes veten se në çfarë shkalle është epërsia ushtarake e Perëndimit. Kjo është kriza. Ndoshta ne i kushtojmë shumë vëmendje kësaj. Njerëzit, ndonjëherë, mendojnë se krijimi i një këshilli suprem të iftasë do të zgjidhë problemin. Unë e vë në dyshim këtë. Ndoshta është diçka e mirë që lëshimi i një fetvaje nxit një kundër-fetva. Pikëpamja e kundërt duket autoritare. Më pëlqen nocioni i Dr. Jamal-it për “dorën e dukshme” që çon në një konsensus përfundimtar me kalimin e kohës.

Ndërsa “tregu” është një metaforë e zakonshme në sociologji, ai është një instrument dembel. Nëse nuk ka ndërmjetësim të çmimeve, atëherë a është me të vërtetë një treg? Ndoshta duhet të jetë në qendër të vëmendjes publiku dhe jo tregu. Motivet e Kardavit mund të jenë politike, por ai është i vetëdijshëm për nevojën për të krijuar një mendim islam të zbrëthyer. Ne të gjithë veprojmë në një botë të politizuar, por ndoshta ai është më i gatshëm të përfshihet në diskutim sesa disa të tjerë.

Diskutim i Përgjithshëm

- Një masë e kaosit është e nevojshme dhe e shëndetshme. Mund të jetë e dobishme të kesh një autoritet, si një këshill suprem të iftasë, aty ku është e nevojshme, por ajo që është

me të vërtetë thelbësore, është karakteri i myftiut. Njerëzit hezitojnë të japin fetva, nga frika se mund të bëjnë një gabim te njerëzit ose te Zoti. Alternativa ndaj kaosit është diçka shumë më e keqe. Gjithmonë ka të etur për të zëvendësuar kaosin me diktaturën. Ndoshta duhet ta shikojmë kaosin si një forcë krijuese.

- Dallimi midis Tantavit dhe Kardavit për murin e Gazës mund të jetë një shembull i ndryshimeve për shkak të shprehjeve të përdorura.
- Pa hedhur poshtë sugjerimin se një metaforë alternative ndaj tregut është e nevojshme kur flitet për kontestimin publik të ideve, ajo metaforë e veçantë mund të zbatohet, gjithashtu, për furnizimin me gjak, i cili është, po kështu, një treg pa ndërhyrje në çmim. Pas fatkeqësive, kur rritet nevojja për gjak, rritet edhe furnizimi. Kur kriza të ketë mbaruar, oferta dhe kërkesa bien. Tregu mund të jetë metafora e përshtatshme, sepse ekziston furnizimi dhe kërkesa për fetva.
- A po flasim për kaos apo për larmi? A ka ndonjë vend në artikull për unitet në larmi? Shoqëria tradicionale islame u ndërtua mbi larminë. Modernizmi duket se e sheh larminë si shpërndarës, si një kërcënim. Të shohësh kaosin e fetvasë si një kërcënim, ngjan pak me komunistët, që e shohin më shumë se një markë sapuni në raft si një kërcënim.
- Në demonstratat e mëdha kundër luftës në Irak, asnjë parullë e vetme nuk e mbështeti Sadam Huseinin. Ndoshta kjo larmi nuk është kaos, por më tepër një mëshirë për umetin. Elefanti në dhomë po përfshihet në terrorizëm mbështetur në fetva. Vendosja e myftinjve nën një autoritet të vetëm, nuk mund të jetë në frymën e Islamit.
- Ndoshta disa fetva janë tronditëse, sepse trajtojnë tema që nuk janë diskutuar për një kohë të gjatë.
- Kaosi është në natyrën e *ifta*-së. Kriza vjen nga thelbi i fetvasë.

- Duket se ekziston një aftësi publike në umet për të marrë gjithmonë një rrugë të mesme dhe për të hedhur poshtë prirjet ekstremiste. Për shembull, grupet shiite që kanë mbijetuar dhe kanë vepruar mirë, janë më të moderuarit. Të tjerët ose janë zhdukur, ose janë flakur në skaj. Edhe në sufizëm, Ibn al-Arabi është Shejh al-Akbar për një pakicë mjaft të vogël të studiuesve sufistë. Ekziston një nivel, në të cilin *ixhma*-ja operon dhe mbështet hadithin: “Umeti im nuk pajtohet në gabim”.
- Kaosi nuk është larmi. *Fauda* nuk është *tabi'ah*. Kaosi është ai që nuk mund të parashikohet ose të rregullohet, si moti afatgjatë. Kaosi krijues i larmisë është pozitiv.
- E kundërta e kaosit është kozmosi, jo kontrolli, por rendi. Pse duhet që një këshill të shihet si një alternativë ndaj kaosit? Pse nuk mund t'i kesh të dyja: lëshimin e hapur të fetvave, por gjithashtu të kesh këshilla të shumta fetvaje.
- Do të vlerësohej nëse ky institucionalizim mund t'u jepte një rol myslimanëve në Shtetet e Bashkuara.
- A është kaosi përkthimi i duhur i *fauda*, i cili vjen nga një rrënjë që i vendos të gjithë në të njëjtin nivel, anarkist në krahasim me hierarkinë?
- Përtacia në metafora është një referencë për termin “logjika e tregut”, i cili, në të vërtetë, nuk thotë asgjë, pasi ka tregje të shumëfishta me logjikë të shumëfishtë. Duhet të shikohet më tej çështja e entropisë shoqërore. Kaos do të thotë paparashikueshmëri, që është në natyrën e botës shoqërore. Thjesht të kesh një faqe në internet, nuk e bën atë të barabartë me të gjithë të tjerët me një faqe në internet. AMJA (Shoqata e Juristëve Myslimanë në Amerikë) është e vendosur në të gjithë botën. Si e përfshijnë anëtarët e saj pikëpamjen që fetvaja duhet të përgjigjet për kohërat dhe vendet lokale? Ka një dimension ndërmjet brezave në këtë perceptim të kaosit. Faleminderit për dallimin midis krizës dhe kaosit! Unë do ta jap atë mendim. Ekzistojnë koncepte të ndryshme të rendit që

duhet të historizohen dhe myslimanët duhet të pyeten se si e konceptojnë rregullin.

- Bibla thotë se qiejt dhe Toka ishin në kaos derisa Zoti imponoi kozmosin.
- Ajo që i mungon nocionit të kaosit, është lidhja e shumësisë me nocionin e mungesës së kualifikimeve të studiuesve. Ekziston një kuptim i drejtpërdrejtë krahasuar me një qëllim. Kur Kardavi u thotë njerëzve të votojnë, ata pyesin për kë duhet të votojnë. Ai sugjeron ata që e kundërshtojnë homoseksualitetin, por nuk ka parti të tilla në Francë.
- Një dijetar mund të dëbohet nga vendi i tij ose të vritet si apostat për shkak të fetvasë së tij.



Fetvaja në epokën e globalizimit

Moustafa Kassem

Përmbledhje

Lëshimi i dekreteve fetare është një nga format e fundit të prekshme të ndikimit që dijetarët tradicionalë islamë mbajnë në një epokë post-moderne të shekullarizimit në rritje. Bashkësitë myslimane në zgjerim, që jetojnë si pakica në shoqërinë perëndimore, po përballen me një krizë identiteti ndërsa përpiqen të asimilohen dhe nuk janë më aq pranuese ndaj formave konvencionale të autoritetit fetar siç ishin breznitë e mëparshme. Po kështu, qytetarët e vendeve me shumicë myslimane janë burime sfiduese të udhëheqjes materiale dhe shpirtërore. Ndërsa autoriteti fetar në grupe të ndryshme po bëhet gjithnjë e më pak i varur nga prejardhja etnike, studiuesit islamë duhet të përshtaten me ndryshimin e nevojave të shoqërisë, në mënyrë që vendimet e tyre të vazhdojnë të jenë të rëndësishme. Ky punim shqyrton rolin zhvillues të fetvasë tradicionale, pasi lidhet me paradigmen e re të ndërlihdjes globale, në tri pjesë. Së pari, ai kryen një shqyrtim të kuptimeve dhe origjinës së fetvasë, mbështetur në buriemet kryesore islame dhe në interpretimet e dijetarëve tradicionalë. Më pas, trajton kualifikimet dhe karakteristikat e myftiut tradicional dhe bashkëkohor. Së fundi, diskuton dhe këshillon për përshtatje shembuj të metodologjive të reja dhe të fushave të përqendrimit për vendimet fetare islame.

Hyrje: përcaktimi i termit *fetva*

Kuptimi i përgjithshëm i termit “fetva” lidhet me emrin foljor *el-ifta*, që nënkupton një përgjigje që e bën diçka të qartë.¹ Forma verbale shfaqet në Kuran me këtë kuptim: “O të shquar, më shpjegoni ëndërrën time, nëse mundeni të interpretoni ëndërrat” (12:43).

Faraoni kishte një ëndërr që ai mendonte se kishte një farë rëndësie, por nuk e kuptonte se çfarë ishte. Kështu që ai u kërkoi anëtarëve të këshillit të tij të sqaronin kuptimin e saj dhe të shpjegonin domethënien. Meqenëse nuk mundën, ata e shtynë përgjigjen e tyre. Në përfundim, çështja u soll në vëmendjen e Profetit Jusuf, i cili në atë kohë ishte në burg, duke i thënë: “O Jusuf, njeriu i së vërtetës! Shpjegona (ëndërrën) e shtatë lopëve të majme, nga të cilat shtatë të ligshatat ishin duke i gllabëruar dhe shtatë kallinj të gjelbër dhe (shtatë) të tjerë të tharë” (12:46).

Një kuptim alternativ i fetvasë përfshin dhënien e sugjerimeve dhe të udhëzimeve, si në rastin e Mbretëreshës së Shebës, e cila u kërkoi anëtarëve të këshillit të saj që ta këshillonin atë kur mori ultimatumin e Mbretit Solomon: “O krerë, më këshillo-ni në (këtë) rastin tim” (27:32) Siç sugjeruan ata, ajo dërgoi një delegacion tek ai dhe përfundimisht përqafoi Islamën.

Kur përdoret në terma fetare, fetvaja do të thotë t'i përgjigjesh një pyetjeje që ka të bëjë me kuptimin fetar të një veprimi të veçantë.² Ky përdorim shfaqet në thëniet e regjistruara të Profetit Muhamed: “Mëkati është ajo që shkakton dyshime dhe shqetëson zemrën edhe nëse njerëzit japin një fetva se është i ligjshëm, ose ju kërkoni fetvanë tuaj për këtë çështje”.³

Në zbatimin e tij, të kuptuar zakonisht, dijetarët islamë të mirinformuar, lëshojnë një fetva për të informuar një individ ose publikun e gjerë për statusin e një veprimi të veçantë në lidhje

1 M. Ibn Manthur, *Lisān al-Arab* (Bulaq: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1890), 5:3348.

2 U. U. Al-Ashqar, *Fawqā al-Iftā'* (Jerusalem: Dar al-Nafa'is, 2008), f. 9.

3 Ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad* (Cairo: Mu'assasat Qurtubah, 2001), 4:243.

me lejueshmërinë, ndalimin, shpërblimet dhe dënimin e tij. Si çdo fushë tjetër e ekspertizës, ata që kanë nevojë për konsultim ose njohuri, duhet të kërkojnë studiuesin më të kualifikuar. Në fakt, Allahu i Lartësuar na urdhëron: “Pyesni ithtarët e Përkujtimit, nëse nuk dini” (16:43), edhe pse ky ajeti u referohet njohurive të dijetarëve hebrenj për profetët e mëparshëm.

Zbatime tradicionale

Dijetarët e shkencave të jurisprudencës islame i kanë ndarë të gjitha veprimet e mundshme fetare ose jo-fetare në pesë kategori kryesore, mbështetur në prova nga burimet parësore dhe dytësore të dijes islame, domethënë Kurani, Sunneti (traditat profetike), konsensusi i dijetarëve dhe analogjia:

1. *Vaxhib* (e detyrueshme): Veprimet që shpërblehen nëse kryhen dhe ndëshkohen nëse nuk kryhen.
2. *Mustehab* (e preferueshme): Veprimet që shpërblehen nëse kryhen dhe nuk ndëshkohen nëse nuk kryhen.
3. *Mubah* (e lejueshme): Veprimet që nuk sjellin asnjë shpërblim ose ndëshkim.
4. *Mekruh* (jo të preferueshme): Veprimet që nuk ndëshkohen nëse kryhen, por shpërblehen nëse nuk kryhen.
5. *Haram* (e ndaluara): Veprimet që ndëshkohen nëse kryhen, por shpërblehen nëse nuk kryhen.

Publiku i gjerë ka gjithmonë nevojë për dijetarë që të qartësojnë qëndrimin islam për çështje të ndryshme, duke përcaktuar kategorizimin e duhur të tyre. Këta studiues, nga ana tjetër, kanë një përgjegjësi unike, për shkak të vetëdijes së tyre për burimet e jurisprudencës islame, si dhe të mençurisë dhe të përvojës së tyre në lidhje me këtë njohuri dhe me realitetin.⁴ Prandaj, ata

4 A. K. Zaydaan, *An Introduction to Shar'iah Studies* (Baghdad: Mu'assasat Irlisalah, 1969), 29.4:243.

dhe juristët kanë një pozitë dhe një status të veçantë, sepse u tregojnë njerëzve se si Allahu, Krijuesi, e shikon një çështje të posaçme.⁵ Profeti Muhamed ka thënë: “Në të vërtetë, dijetarët [islamë] janë trashëgimtarë të profetëve dhe, me të vërtetë, profetët nuk kanë lënë pas ar apo argjend. Në të vërtetë, ata kanë lënë pas dijet.”⁶

Baza për vendimet fetare

Dijetarët islamë mund të lëshojnë një fetva vetëm nëse janë të sigurt për bazën mbi të cilën mund të veprohet. Për të përcaktuar përgjigjen, ata duhet të ndjekin një metodologji të caktuar që përfshin, në rendin e përgjithshëm të rëndësisë, Kuranin, Sunnetin, konsensusin shkencor (*ixhma*), analogjinë e një vendimi të panjohur me një vendim të njohur (*kijas*), përfitimin publik (*el maşālih al-mursalah*), parandalimi i dëmit (*sadd al-darrā*), qëndrimin e sahabëve dhe domethënien kulturore (urf). Ata paralajmërohen fuqimisht kundër shqiptimit të çfarëdo lloji të verdiktit mbështetur në informacion të pamjaftueshëm apo prirje vetjake. Profeti Muhamed ka thënë:

Ekzistojnë tri lloje të gjykatësve, dy prej të cilëve janë në Ferr dhe një që është në Parajsë. Dy të parët janë ata që gjykojnë dhe cenojnë të drejtat e njerëzve. Ata janë në Ferr. Gjykatësi që vendos sipas së vërtetës, është në Parajsë.⁷

Tiparet dalluese të fetvasë

Dallimi kryesor midis qëndrimeve të dijetarëve islamë dhe atyre të feve të tjera, është se një vendim islam mund të jepet vetëm në bazë të provave të marra nga burimet e Shpalljes, në formën e parimeve të përgjithshme ose të rregullave të veçanta.⁸ Kjo kornizë referimi,

5 Al-Ashqar, Fawḍā, f. 11.

6 M. I. al-Tirmithi, *Al-Jāmi' al-Şaḥīḥ* (Riyadh: Dar al-Salam, 2008) 3:123.

7 Ibid.

8 Zaydaan, *Introduction*, f. 38.

Kurani dhe Sunneti, janë ruajtur për të udhëhequr njerëzimin: “Vërtet, Ne jemi ata që e kemi dërguar Librin dhe, me siguri, do ta ruajmë atë” (15:9).

Parimet, informacionet dhe ligjet e shpallura në Kuran, janë ruajtur përmes tekstit kuranor të pacenuar, si dhe të traditave profetike. Vërtetësia e këtyre burimeve kryesore është e verifikueshme, falë Mëshirës së Allahut dhe shekujve të memorizimit të zellshëm dhe të studimit islam. Çdo ajet kuranor dhe shumë nga jeta dhe fjala e Profetit janë ruajtur me deklarime të verifikueshme të transmetimit.

El-Hafidh Ebu Ali el-Ghasaani, një dijetar i shquar andaluzian i hadithit, identifikoi shkencat e hollësishme të ruajtjes së vërtetësisë së informacionit fetar, identitetet e transmetuesve të tij dhe mjetet gjuhësore me të cilat ne mund të marrim kuptimet e tij të sakta: “Allahu i ka dhënë këtij populli tre gjëra që ai kurrë nuk ia dha asnjë bashkësie më parë: *isnad*-i (zinxhirë të verifikueshëm të rrëfimit), *el-ensab* (njohuri gjenealogjike) dhe *el-irab* (shënjeshtë të saktë të zanoreve gjuhësore).”⁹

Myftiu: kualifikimet dhe karakteristikat

Termi për dikë që mban një pozicion zyrtar për të dhënë *ifta* ose që i kërkohet të japë një fetva, është “myfti”. Imam Neveviu ka përshtatur në hollësi tiparet që duhej të kishte një figurë e tillë.

Myftiu duhet të jetë përgjegjës për veprimet e tij (i pjekur, i arsyeshëm, etj.), mysliman, i besueshëm, i sigurt dhe i lirë nga gjurmët e korrupsionit dhe të sjelljes së papërshtatshme, i mençur, me zemër të pastër, i aftë mendërisht, i aftë të mendojë kthjellët, të sillet mirë dhe të bëjë argumentimet e sakta e plotësisht të vetëdijshme. Këto janë

9 J. Al-Suyuti, *Tadrib Al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Cairo: al-Kawthar Library, 1994), 1:112

kushtet dhe ato janë të zbatueshme për njerëzit e lirë, si dhe skllëverit, gratë, personat e verbër dhe memecët, për sa kohë që ata janë në gjendje të komunikojnë përmes shkrimeve ose gjesteve të kuptueshme.¹⁰

Përgjegjësia e kësaj pozite, si në rastin e çdo pozite tjetër, duhet të jepet e mbështetur në kualifikimet, jo në statusin shoqëror, racën, lidhjet personale apo gjininë. Megjithëse në qytetërimin islam, gratë tradicionalisht nuk kanë mbajtur pozita të udhëheqjes politike ose të autoritetit juridik, ato kanë luajtur role të mëdha si studiuese dhe mësuese me ndikim. Shembulli i parë dhe më i mirë i kësaj është Aisha, gruaja e Profetit, që u bë një dijetare me ndikim. Sahabët kërkuan mendimet e saj për çështje të rëndësishme pas vdekjes së Profetit (632) deri në vdekjen e saj, gati pesëdhjetë vjet më vonë, në Medinë.¹¹

Kualifikimi më i rëndësishëm i myftinjve është aftësia për të kryer *ixhtihad* (interpretimi i ligjit islam në mënyrë që të mund të zbatohet në situata dhe çështje të reja). Studiuesit e shkencave të jurisprudencës islame (*uṣūl el-fikḥ*) pajtohen se ata që e ndërmarin këtë detyrë (d.m.th., muxhtehidët), duhet të kenë zotëruar pesë fusha të njohurive në gjuhën arabe: tekste të shenjta të Kuranit dhe të Hadithit, raste të *ixhma*-së, teksteve të shfuqizuara dhe shfuqizuese (*en-nāsikh ue al mansūkh*) dhe bazat ose *usul el-fikh*.

Aspekti i dytë i kualifikimit të myftinjve, pas njohurive të tyre islame, është vetëdija dhe kuptimi i tyre për ngjarjet dhe çështjet aktuale, mbi të cilat kërkohet të vendosin.¹²

Për shembull, dijetarët e aftësuar në financat islame jo vetëm që duhet të jenë të vetëdijshëm për shkrimet klasike mbi transaksionet tregtare, por edhe të arsimohen për ndërlikimet e bankave moderne dhe për gjendjen aktuale ekonomike. Vetëm

10 Y. I. Al-Nawawi, *Adab al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī* (Cairo: Mu'assasat al Ihram, 1998), f. 47.

11 S. R. Al-Mubarakpuri, *The Sealed Nectar* (Riyadh: Dar al-Salam, 2002), f. 234.

12 Ibid.

bashkimi i kuptimeve klasike dhe bashkëkohore, mund t'i pajisë ata për të nxjerrë vendime që do të pasqyrojnë me të vërtetë dhe të mbështesin qëllimet dhe objektivat më të thella të shariatit (*mekāshid esh Sherī'ah*), domethënë, ruajtjen e jetës, të fesë, të pronës, të lidhjeve familjare dhe të nderit. Sipas Abu Aminah Bilal Philips, “një dijetar duhet të ketë mendje të hapur në kërkimin e tij për njohuri. Përndryshe, vendimet e tij ka të ngjarë të jenë të njëanshme dhe sektare”.¹³

Përveç marrjes së njohurive dhe të informacionit nga një larmi burimesh, dijetarët duhet të marrin parasysh gjendjen, rrjedhimet dhe pasojat e pritura të vendimeve të tyre fetare. Një shembull i mençurisë së përdorur gjatë marrjes në shqyrtim të situatës së pyetësit (*mustaftī*), është historia e atij që pyeti Ibn Abasin, sahabi dhe dijetari i shquar, për dënimin për vrasje:

Një burrë e pyeti Ibn Abasin: “A ka ndonjë pendesë për atë që vret me qëllim një mysliman?” Ai u përgjigj: “Jo, ka vetëm zjarr të ferrit”. Kur (pyetësi) u largua, ne (studentët e Ibn Abasit) i thamë atij (Ibn Abasit): “Kjo nuk është mënyra se si na jepnit vendime neve. Ju thoshit se ishte e mundur që dikush që vret një mysliman dhe pendohet, t'i pranohet pendesa. E pra, çfarë ndodhi sot?” Ibn Abasi tha: “Unë kuptova se ai ishte në një gjendje zemërimi dhe donte të vriste një mysliman”. Pas kësaj, ata e ndoqën burrin dhe u doli ashtu siç e kishte përshkruar Ibn Abasi.¹⁴

Dijetarët islamë në përgjithësi dhe myftinjtë në veçanti, mund t'i ndërtojnë kualifikimet e tyre duke përdorur një larmi mjetesh. Në përgjithësi, ata pritët të fillojnë arsimin e tyre duke mësuar përmendësh Kuranin dhe një numër të madh të haditheve. Ky memorizim mund të vërtetohet nga një diplomë shkolllore, një ixhaze (një vërtetim personal i lëshuar nga një shejh), ose një vërtetim i lëshuar nga një institut i mësimit të Kuranit. Myftinjtë

13 B. Philips, *The Evolution of Fiqh* (Raleigh: International Islamic Publishing House, 1983), f. 132.

14 A. B. Ibn Abi Shaybah, *Musanaf Ibn Abi Shaybah* (Riyadh: Maktabat Alrushd, 2004), 4:92.

mund të përfundojnë arsimin e tyre të lartë në ligjin islam në një institut të specializuar, siç është Mahad el-Haram në Mekë ose Dar al-Hadith. Sidoqoftë, tani që më shumë universitete ofrojnë programe në studimet islame, *fikh*, shariat dhe *usul el-fikh*, prirja në rritje është që t'u jepet përparësi atyre që kanë arritur shkallën më të lartë nga institucione të tilla, përveç trajnimit të tyre të posaçëm fetar.¹⁵

Siç ndodh në të gjitha disiplinat shkencore, pengesa kryesore për pranim, është konsensusi i mirëvendosur i studiuesve lidhur me kualifikimet e myftiut të ardhshëm.¹⁶ Forma dhe niveli i konsensusit, megjithatë, mund të ndryshojnë shumë nga njëri vend në tjetrin. Kohët e fundit kemi dëshmuar një zyrtarizim të pjesëshëm të procesit të konsensusit. Në vendet me një institucion fetar të mbikëqyrur nga qeveria, të tilla si Arabia Saudite dhe Egjipti, mbreti ose autoriteti ekzekutiv mund të kërkojnë një lloj licence ose leje përpara se një dijetar të lëshojë fetva.

Në vitin 2010, mbreti Abdullah el-Saud lëshoi një dekret mbretëror që udhëzonte kryemyftiun Abdul Aziz el-Sheih të raportonte tek ai lidhur me individët e kualifikuar për të dhënë fetva. Ky dekret ndaloi, gjithashtu, cilindo që nuk është anëtar i Këshillit të Studiuesve të Lartë që të lëshojë një fetva. Urdhri përjashtonte fetvanë për çështjet e thjeshta të adhurimit, të vlerësuara si një domosdoshmëri për edukimin.¹⁷ Sidoqoftë, rregullimi qeveritar i procesit të fetvasë mbetet i diskutueshëm. Mbështetësit citojnë një nevojë për rregullim dhe kundërshtarët tërheqin vëmendjen për censurën e mundshme të individëve të kualifikuar, që mund të kontribuojnë në tërësinë e diturisë dhe të të kuptuarit të saktë të Islamit.¹⁸

15 M. M. Scott-Baumann, *The Training and Development of Muslim Faith Leaders: Current Practice and Future Possibilities* (London: Communities and Local Government Publications, Crown 2010), f. 44.

16 Al-Nawawi, *Adab al-Fatwā*, f. 23.

17 F. Sidya, "Fatwas only by Senior Scholars: King," Arab News, 2010.

18 Al-Ashqar, *Fawḍā al-Iftā'*, f. 32.

Në vendet ku nuk ka një autoritet përfundimtar për çështjet e fesë dhe të sheriatit, gjendja është shpesh e ndryshme. Ndërsa popullsia myslimane e shumë kombeve të zhvilluara vazhdon të rritet me shpejtësi, themelimi dhe zhvillimi i institucioneve shkencore, e grupeve të mendimit dhe e këshillave, rrallë kanë qenë të mjaftueshme për të përmbushur nevojat ekzistuese. Kjo, nga ana tjetër, ka bërë që shumë individë të pakualifikuar, të pashkolluar dhe të panjohur më parë, të japin mësim, këshilla dhe vendime për çështje që kanë çorientuar dhe keqinformuar shumë njerëz. Sipas mbretit Abdullah: “Ne kemi vërejtur pasoja nga njerëz të pakualifikuar që lëshojnë fetva. Është detyra jonë t’i ndalojmë ata, për të ruajtur fenë tonë”.¹⁹

Roli i teknologjisë dhe mediave sociale

Në veçanti, interneti ka qenë një forum për shpërndarjen e shpejtë të informacionit islam dhe një mori mendimesh pa ndonjë standard të përcaktuar për besueshmërinë ose llogaridhënien. Abdallah et-Tahawi shprehet, në artikullin e tij “Interneti është Xhamia e Re”:

Konkretisht, interneti është bërë jo vetëm një qendër leximi për tekstin kuranor, por edhe për udhëzime fetare e madje edhe për fetva (dekrete fetare). Islami i ri global është përhapur nga faqet e panumërta të internetit, të mirëmbajtura nga shehlerët, studiuesit fetarë dhe madje edhe laikët. Sot, çdo njeri, mund të kërkojë një fetva për çdo temë, duke kontrolluar nëse një veprim i veçantë është *haram* (i ndaluar) apo *halal* (i lejueshëm), shpesh brenda disa minutash, me vetëm disa klikime.²⁰

19 Ibid.

20 A. El-Tahawy, “The Internet is the new Mosque: Fatwa at the click of a Mouse,” arabinsight.org, arabinsight.org/articles188.pdf.

Nga ana tjetër, nëse besueshmëria dhe kualifikimi i dijetarëve është vërtetuar mjaftueshëm, interneti mund të përdoret për të rritur mundësinë e hyrjes për ata që nuk jetojnë afër një myftiu ose muxhtehidi dhe nuk zotërojnë informacionin e tyre personal të kontaktit. Et-Tahavi thotë më tej në artikullin e tij:

Fetvatë në internet janë alternativa e re, e disponueshme gjerësisht për masat myslimane. Pavarësisht nga qëndrimi i dikujt ndaj fetvave në internet, fakti i vërtetuar është se ata janë bërë një mjet që përdoruesit e internetit të paraqesin problemet e tyre dhe të marrin këshilla të hollësishme fetare. Për më tepër, kjo mënyrë e papërcaktuar komunikimi i lejon përdoruesit të bëjnë pyetje më të sinqerta sesa lejojnë normat shoqërore në vendin e tyre.²¹

Ne duhet ta shohim internetin si një mjet dhe mënyrë komunikimi që mund të përdoret për të përfituar dhe edukuar ose abuzuar për përfitime vetjake, siç është rasti me çdo mjet tjetër. Përdorimi i tij në të ardhmen në lidhje me lëshimin e fetvave dhe të këshillave fetare do të pasqyrojë gjendjen në lidhje me bashkësinë globale të dijetarëve. Shkalla në të cilën ata janë të bashkuar dhe të akredituar, do të jetë matja me të cilën pyetësit mund të përcaktojnë nëse po përdorin një burim të besueshëm për një vendim fetar apo jo.

Mundësia e rregullimit

Siç kanë vërejtur studiuesit, një nga cilësitë e veçanta të Sheriatit është zbatueshmëria e tij për çdo vend dhe epokë, që nga zbulimi i tij, deri në fund të kohërave. Siç sqaroi Robert Crane gjatë prezantimit të tij në përvjetorin e tetëmbëdhjetë të themelimit

21 Ibid., f. 13.

të Institutit për Mendimin Islam, “juridiksioni islam është absolut në parime, por relativ në zbatim, sipas kohës dhe vendit”.²²

Ne duhet të shpresojmë që disiplina shkencore e interpretimit të shariatit t’i përshtatet mjedisit global, në mënyrë që të bëhet edhe një herë faktor kryesor në çështjet botërore. Së pari, duhet të hartohet një lloj standardizimi i kërkesave arsimore, në mënyrë që të sigurohet një masë objektive e besueshmërisë për ata që mëtojnë të jenë dijetarë dhe juristë myslimanë. Zbatimi i testeve të standardizuara për ata që kanë përfunduar arsimin e tyre të lartë, si dhe kërkesat për memorizim, mund të matin me besueshmëri atë që dijetarët mund të bëjnë me njohuritë e tyre dhe të shërbejnë si një qëllim i performancës që do të ishte një pengesë përfundimtare e hyrjes në fushë, ashtu si provimet MCAT (mjekësi), juridik (ligj) dhe CPA (kontabilitet). Një sfidë e madhe do të përfshinte hartimin e një sistemi të provimit që u përmbahet parimeve kryesore të testimit të standardizuar:

1. Realiteti: Provimi duhet të japë rezultate të qëndrueshme.
2. Vlefshmëria: Provimi duhet të masë atë që synon të masë.
3. Drejtësia: Provimi nuk duhet t’i vendosë studiuesit në disavantazh për shkak të gjinisë, të kombësisë, të shkollës së mendimit apo të aftësisë së kufizuar.²³

Zbatimi i kësaj do të kërkonte përpjekjet e dijetarëve që janë të ditur dhe me përvojë në Sheriat, në metodologjitë e ndryshme të jurisprudencës, si dhe në fushat e psikologjisë organizative industriale dhe të testimit të standardizuar.

22 R. D. Crane, “Maqāṣid al-Shari’ah: A Strategy to rehabilitate religion in America. Eighteenth Birthday Celebration,” 1999, f. 7.

23 S. Zucker, *Fundamentals of Standardized Testing*, f. 3.

Fetvaja në sektorin privat

Ndërsa rëndësia e bordeve këshilluese të fetvave dhe të shariatit vazhdon të rritet në sektorin privat, ne duhet, gjithashtu, të presim që të shohim rritjen përkatëse dhe zhvillimin e institucioneve të tij. Deri më tani, roli i studiuesve islamë të financave, për shembull, ka qenë kryesisht individualist, i mbikëqyrur dhe i parregulluar. Përveç mungesës së standardeve të përcaktuara për krijimin e kualifikimeve të tyre, ka qenë e zakonshme që një dijetar i vetëm të ulej në dhjetëra borde këshillimore të Sheriatit. Kjo situatë jo vetëm që përbën konflikt interesi, por parandalon edhe dijetarin që të angazhojë plotësisht burimet dhe kapacitetet e tij për ndonjë projekt të veçantë. Dijetari më aktiv i Sheriatit në botën bankare islame, dr. Nizam Yaqubi, është aktualisht anëtar i shtatëdhjetë e tetë bordeve këshilluese të Sheriatit dhe kryetar i dhjetë prej tyre.²⁴

E para nga dy zgjidhjet e dukshme për këtë dilemë, është që një agjenci qeveritare ose private e akreditimit të kufizojë numrin e bordeve, në të cilat mund të ulet një këshilltar i Sheriatit. Organizata e kontabilitetit dhe e auditimit, me qendër në Bahrejn, për Institucionet Financiare Islamike (AAOIFI), ka miratuar tashmë disa nisma në lidhje me këtë praktikë. Sidoqoftë, pasi ato nuk zbatohen me të vërtetë, nuk ka gjasa të kenë shumë ndikim në të ardhmen e afërt. Një shembull më efikas dhe me ndikim është kërkesa e qeverisë malajziane që çdo dijetar i Sheriatit të regjistrohet dhe që çdo studiues të ulet në vetëm një bord këshillimor në secilin sektor në çdo kohë të veçantë. Ndoshta kjo mund të shërbejë si një model për përpjekjet e ardhshme për të përfshirë studiuesit si konsulentë, këshilltarë dhe punonjës në ndërmarrje ndërkombëtare të biznesit dhe të bankave.²⁵ Një tjetër alternativë për të parandaluar

24 M. Parker, "Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species?" Arab News, 2010.

25 Ibid.

studiuesit e kualifikuar nga përhapja e talenteve dhe e shërbimeve të tyre, është zhvendosja e paradigmës së fetvasë nga përqendrimi aktual tek individi në një përpjekje më kolektive, duke krijuar organe konsultative, fondacione dhe firma që mbikëqyren nga studiues të vjetër.²⁶

Përfundim

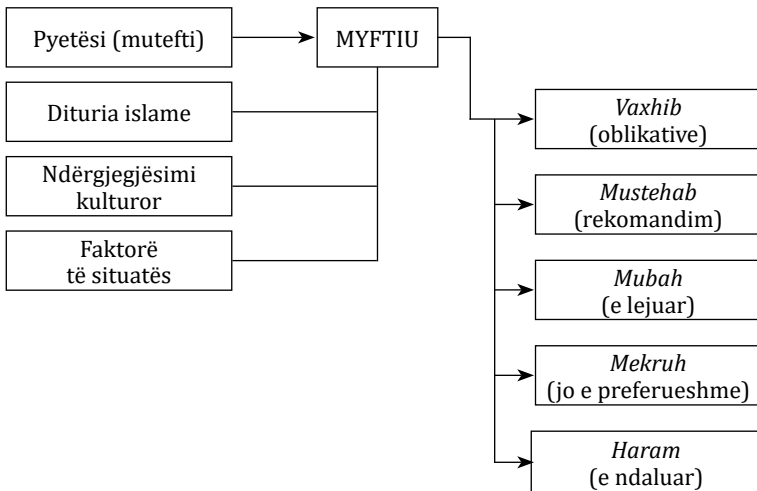
Ndoshta përfitimi më i madh që rrjedh nga kërkesat dhe nevojat e njerëzve për interpretime përkatëse të ligjit islam, është mënyra se si studiuesit dhe metodologjitë e tyre do të përshtaten me ato nevoja. Modelet e vjetra, të mbështetura në shkollat e vetme të mendimit (medhhebe) dhe në përjashtimin e të tjerëve, nuk u përshtaten më nevojave të këshillave ndërkombëtarë, të kompanive, të institucioneve arsimore dhe të politikëbërësve që bashkëpunojnë. Në vend të kësaj, vendimet do të merren pas hulumtimit ndërdisiplinor dhe provimeve të reja të precedentëve të vendosur juridikë, që do të marrin parasysh argumentet dhe provat më të forta nga të gjitha shkollat klasike të mendimit dhe diskutimet shkencore.²⁷

Në të vërtetë, nevoja gjithnjë e më e madhe globale për studiues, kërkues dhe myftinj islamë kompetentë, të aftë dhe të mençur, do të vazhdojë t'i sfidojë studentët që të zhvillojnë veten e tyre si bartës të njohurive që janë në kontakt me realitetet e një bote që ndryshon shpejt. Pedagogët dhe institucionet akademike duhet të rishikojnë dhe përditësojnë vazhdimisht programet mësimore për të pasqyruar këto nevoja të shfaqura. Ata duhet të përdorin studime të rastit dhe shembuj të fundit për të ilustruar situatat e ndërlikuara që janë unike për epokën moderne dhe të nxisin një qasje të baraspeshuar ndaj Islamit, që

26 Ibid.

27 S. Tahir, *The Future of Islamic Banking* (Tehran: 2003).

merr parasysh anët e ndryshme të një çështjeje, si dhe meritat dhe metodologjitë e mendimeve të larmishme në lidhje me vendimet dhe zgjidhjet e tyre. Ç'është më e rëndësishmja, popullsia myslimane në rritje do të provojë të jetë faktori më me rëndësi, që ndikon në rolin e fetvasë dhe në ndikimin e saj në të ardhmen. Shkalla, në të cilën ata i përmbahen Islamit dhe kërkojnë zgjidhje brenda një kornize islame, do të jetë edhe shkalla, në të cilën fetvaja do të luajë një rol vendimtar në këtë epokë të globalizimit.



Bibliografi

- Al-Ashqar, U. U. *Fawḍā al-Iftā'*. Jerusalem: Dar al-Nafa'is, 2008.
- Al-Mubarakpuri, S. R. *The Sealed Nectar*. Riyadh: Dar al-Salam, 2002.
- Al-Nawawi, Y. I. (d. 1380). *Adab al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī*. Cairo: Mu'assasat al-Ihram, 1998.
- Assulami, A. *Uṣūl al-Fiqh (Matters that the Judicial Scholar Must not Be Ignorant of)*. Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2005.
- Al-Suyuti, J. (d. 1505). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. Cairo: al-Kawthar Library.
- Al-Tirmidhi, M. I. (d. 892). *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Riyadh: Dar al-Salam, 2008.
- Crane, R. D. "Maqāṣid al-Sharī'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America." *Eighteenth Birthday Celebration*. Herndon, VA: IIIT, 1999.
- El-Tahawy, A. (d. 933). "The Internet Is the new Mosque: Fatwa at the click of a Mouse." [arabinsight.org.arabinsight.orgaiarticles/188.pdf](http://arabinsight.org/arabinsight.orgaiarticles/188.pdf).
- Farooq, M. O. "The riba-Interest Equation and Islam: Reexamination of Traditional Arguments." Fayette: Upper Iowa university, 2005.
- Goolam, N. "Ijtihād and its Significance for Islamic legal Interpretation." *Michigan State Law Review* (2006).
- Hilal, I. "Studies in uṣūl al-Fiqh," 1999.www.islamictruth.fsnet.co.uk.
- Ibn Abi Shaybah, A. B. (d. 235 Ah). *Musanaf Ibn Abī Shaybah*. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2004.

- Ibn Hanbal, I. A. (d. 855). *Musnad Imam Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Mu'assasat al Risalah, 2001.
- Ibn Manzur, M. (d. 1311). *Lisān al-Arab*. Bulaq: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1890.
- Parker, M. "Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species?" Arab News, december 12, 2010.
- Philips, B. *The Evolution of Fiqh*. Raleigh, NC: International Islamic Publishing house, 1983.
- Ramadan, H. M. "The Future of Islamic Law Scholarship." *Michigan State Law Review* (2006).
- Scott-Baumann, M. M. *The Training and Development of Muslim Faith Leaders: Current Practice and Future Possibilities*. London: Communities and Local Government Publications, 2010.
- Sidya, F. "Fatwas only by Senior Scholars: King." Arab News, August 12, 2010.
- Tahir, S. *The Future of Islamic Banking*. Jeddah: Central Bank of the Islamic Republic of Iran and the Islamic Research & Training Institute of the IDB, 2003.
- Y-Sing, L. "Islamic Finance Taps Women Scholars." Reuters. 2010.
- Zaydaan, A. K. *An Introduction to Islamic Shariah*. Baghdad: Mu'assasat al-Risalah, 1969.
- Zucker, S. *Fundamentals of Standardized Testing*. San Antonio: Pearson, 2003.

Diskutim

Diskutues: Mahmoud Ayoub

Interneti po krijon konfuzion në shumë fusha, përfshirë këtë, por ne nuk mund ta mohojmë rëndësinë e tij. Ju mund t'i shkruani një pyetje dikujt si Jusuf El-Kardavi dhe të merrni një përgjigje brenda tri ditësh. Duhet të keni kujdes nga niveli juaj i lartë për kualifikimin e një myftiu. Myftiu është, gjithashtu, zakonisht një *fakih* dhe zakonisht ata që lëshojnë fetva për çështje mjekësore ose shkencore, pyesin ekspertët në ato fusha. Maraxhi në sistemin shiit, për shkak të sistemit të zekatit, kontrollon shpesh një pjesë të madhe të pasurisë. Unë mendoj se duhet ta institucionalizojmë iftanë në vend që ta kufizojmë atë tek individët. I pyetur për një hipotekë konvencionale, një *alim* që nuk di mjaftueshëm për financat ose mjedisin amerikan, mund të lëshojë një fetva të veçantë. Për shembull, një *alim* tha që dikush mund të ketë një kredi për makinë, por jo një kredi për shtëpi, edhe pse kjo e fundit është më e rëndësishme. Shumë fetva sot kërkojnë më shumë kërkime, që një institucion të mund t'i lehtësojë dhe më pas t'i ruajë në një arkiv fetvash.

Përfshirja e grave në *ifta* nuk është as e thjeshtë dhe as e lehtë, duke pasur parasysh kufizimet e *fikh*-ut mbi to. Ju e dini hadithin e famshëm, ose të keqkuptuar, të mbështetur në autoritetin e Ibn Mes'udit, se një grua ka mangësi në arsyetim dhe në fe. Ideja që dëshmia e saj është gjysma e asaj të një burri ka penguar gratë të jenë gjykatëse. Ne duhet të merremi me këto çështje para se të themi se ato duhet të përfshihen në *ifta*. Kemi shumë punë për të bërë, para se ta shohim këtë mundësi të veçantë. Por unë i admiroj idealet tuaja dhe shpresoj se ne mund të ngrihemi në standardin që ju keni vendosur.

Diskutues: Alexandre Caeiro

Unë mendoj se punimi ofron një shtjellim kryesisht normativ të fetvasë që mbështetet në zhanrin tradicional. Në pamje të parë, duket si një përsëritje e thjeshtë e narrativave të mëparshme, me një ndjenjë të mrekullueshme të vazhdimësisë, që lejon Mustafanë të përfitojë në mënyrë legjitime dhe eklektike nga një jurist shafi'i i shekullit XIII, En-Nevevi, si dhe një jordanez bashkëkohor si Usama Sulayman el-Ashkar. Zhanri është, gjithashtu, reflektiv me një naivitet të caktuar bashkëkohor, që siguron material të ndërthurur mbi konceptin mysliman të autoritetit fetar. Në të ardhmen, Mustafai mund të dëshirojë të hulumtojë ndryshimet midis këtyre dy llojeve të studiuesve. Ekziston një narrativë e njohur e rënies së fetvasë, si për nga cilësia, ashtu edhe për nga përkushtimi i myftiut. Ekziston, gjithashtu ideja se myftiu ka të drejtë të krijojë një pasqyrë negative të shoqërisë, nëse kjo do t'i shtyjë njerëzit të drejtohen më shumë.

Unë do të ngrija tri pyetje në këto rreshta: standardizimi, interneti dhe fetvaja zhvendosëse: (1) A jeni dakord që sugjerimi i standardizimit nënkupton që problemi i fetvave të çuditshme sot vjen për shkak të mungesës së ulemave të kualifikuar? (2) Ju keni një analizë të nuancuar të ndikimit të Internetit. Shkencat shoqërore kurrë nuk i shohin mediat si asnjë (d.m.th. mediumi është mesazhi). A nuk mendoni se faqet e internetit me studiues të njohur janë të privileguara mbi faqet e tjera të internetit? 3) Kumtesa përfundon me një thirrje për një zhvendosje në paradigmen e fetvasë nga një individ në një proces kolektiv, i cili tashmë po zhvillohet brenda këshillave të *fikh*-ut. Si do t'i përgjigjeshit pretendimit që një zhvendosje e tillë do të na çonte në një kornizë që ndryshon shumë nga tradita juridike tradicionale islame, me të cilën hapni kumtesën tuaj?

Kasem: Interneti mund të edukojë dhe të përfitojë ose të përdoret për përfitime vetjake si çdo mjet tjetër. Në fund të fundit, ai do të pasqyrojë bashkësinë ndërkombëtare të studiuesve.

Isha i shqetësuar për ata njerëz që nuk e dinë kush është dhe kush nuk është dijetar. Kuptimi im i hadithit në lidhje me gratë është se Profeti tha: “Unë kurrë nuk kam parë njerëz kaq të mangët në të menduarit dhe në fenë”. Unë e kuptova atë si një përgjigje ndaj një situatë të veçantë dhe jo si një pohim të përgjithshëm të komenteve mbi cilësitë ose mangësitë e tyre.

Diskutim i Përgjithshëm

- Kur e analizoni, hadithi nuk është hadithi i duhur. Përkundrazi, është mudraxh, sepse janë fjalët e Ibn Mes’udit dhe jo ato të Profetit. Po kjo nuk është çështja. Hadithi “Një popull i udhëhequr nga një grua nuk do të përparojë” është problemi.
- Teksti i vërtetë i hadithit tjetër u bën thirrje grave të bëjnë më shumë vepra të mira, sepse askush nuk ia njuh meritën një burri më shumë sesa një gruajë.
- Asnjëri prej haditheve nuk është i pranueshëm, sepse ne e dimë se Profeti (a.s.) i donte gratë. Mbi të gjitha, ai tha se tri gjëra i donte në këtë botë: gratë dhe parfumin (që janë të lidhura) e pastaj lutjen.
- Ne duhet të konsiderojmë përfshirjen e grave në organet konsultative, duke filluar me hulumtime. Ne kurrë nuk do të mbarojmë me ifta, sepse gjithmonë do të kemi pyetje të reja. Përfshirja e të rinjve është e rëndësishme. Financat islame nxisin një ringjallje të fetvave, ndërsa shkenca e ekonomisë bëhet më e njohur për njerëzit. Ne nuk mund ta provojmë takvanë në një flluskë, por mund të testojmë mendimin kritik dhe njohuritë. Na duhen disa mjete për hetim dhe ky mund të jetë njëri prej tyre. Për sa i përket zhvendosjes në paradigmen e fetvasë, udhëzimi “këshillohu me zemrën tënde” është shumë i rëndësishëm, sepse nuk merret me

çështje që janë plotësisht të qarta, si për shembull të lutesh apo të pish verë. Ka raste kur duhet të pyesni studiuesit për metodologjinë dhe provat e tyre, në mënyrë që të merrni vendimin vetë. Ne duhet të kujtojmë parimin “këshillohuni me zemrën tuaj” dhe t’i trajtojmë dijetarët si shërbëtorë të fesë, që ekzistojnë për t’u shërbyer njerëzve dhe për të rritur njohuritë e tyre.

- Nevojitet një dallim i qartë midis fetvave që kanë të bëjnë me *ibadat* dhe *mu’amelat*. Zhvendosja e paradigmes në letër ishte nga rrafshi individual në atë kolektiv. Mbase duhet të jetë nga realiteti i një myftiu reagues në atë të një myftiu proaktiv. Atëherë, në vend të organeve diskutuese, ne duhet të promovojmë grupe të mendimit që merren me teknologji dhe globalizim në një përpjekje për të ndikuar në politikë dhe jo thjesht duke iu përgjigjur pyetjeve. Si proces i pyetjeve dhe i përgjigjeve, ifta ka pasur gjithmonë një audiencë të vogël. Në të vërtetë, ajo nuk është përdorur asnjëherë si një mjet arsimor për të ekspozuar umetin ndaj pyetjeve më të mëdha.
- Një fetva është një përgjigje ndaj një pyetjeje apo një nevoje. Ndoshta nevoja është fokusi më i rëndësishëm tani. Disa mund të jenë të kualifikuar t’i përgjigjen një pyetjeje vetëm në një fushë të kufizuar. Kjo detyrë mund të shtrihet në institucione studimore të specializuara. Të kesh dijetarë islamë në bord me ekspertë të tjerë, është një mënyrë tjetër për të shtjelluar atë problem.
- Kumtesa paraqet një pamje të zymtë si për myftinjtë ashtu edhe për ata që bëjnë pyetje, sa më shumë që njerëzit largohen nga *kalb*-i (zemra), minerali që u duhet për të bërë pyetje. Një lloj tjetër i procesit arsimor do të zvogëlojë nevojën që njerëzit të thërrasin një ekspert në Arabinë Saudite për një fetva. Myftiu nuk e bën atë lloj edukimi dhe organeve te vlerësimit mes kolegëve u pëlqen të pasqyrojnë veten e tyre. Islami ka ofruar zgjidhje të tjera për këto çështje.

- Standardet e përmendura në kumtesë për një myfti, janë ato të një muxtkehidi. Njerëzit ndjekin udhëheqësit fetarë të njohur në vend që të zbatojnë standardet. Njerëzit drejtohen nga përgjigjet që ata dëshirojnë.
- Ekziston një dallim ndërmjet fetvasë dhe *irshad*-it (udhëzimit fetar). Gjithashtu, ne kemi nevojë për shkencëtarë shoqërorë për të marrë pjesë në procesin e *ifta*-së.
- A nuk mund ta pyesim shoqërinë, në vend të myftiut, dhe të kemi një fetva nga populli? Pavarësisht globalizimit, ne kemi një shumëllojshmëri kulturash.
- Në të kaluarën, kualifikimet kanë qenë gjithmonë ato tradicionale. Megjithatë, ne po shohim një sintezë midis kualifikimeve akademike dhe tradicionale. Kjo mund të ketë një efekt barazpeshues dhe të trajtojë çështje të tjera, siç është ndjeshmëria kulturore. Ndërgjegjësimi kulturor duhet të kërkohet për të gjithë myftinjët.
- Ne po e zgjerojmë shumë përkufizimin e një fetvaje që ajo të mbetet një fetva. Irshadi mund të përfshijë një fetva, por jo medoemos. Fetvaja është një çështje e sqarimit, ndërsa irshadi mund të jetë ndihmë për njerëzit.
- Një fetva është një këshillë e mirë, pavarësisht nëse bëhet individualisht ose kolektivisht. Edhe kur del një fetva nga një institucion kërkimor, titullari i institucionit, përsëri, mund ta nënshkruajë atë. Ndoshta na duhet një mekanizëm për t'i bërë fetvatë ndërkombëtare.
- Nga buron kjo ide që gratë nuk duhet të dëgjojen? Gratë kanë dhënë fetva, ose ishin të paktën dijetare të respektuara, gjatë jetës së Profetit. Ne jemi më pak liberalë për këtë çështje tani sesa ishin Profeti dhe bashkëkohësit e tij.
- Ndoshta arsyeja që *ifta*-ja është bërë një çështje është për shkak të mizorive që kanë ndodhur në botën myslimane. Na duhet një përkufizim i qartë për fetvanë dhe myftiun. Për një myfti, është një prej kushteve është që ai ta njohë

pyetësin. Ky kusht nuk mund të përmbushet në internet. Ne kemi nevojë të bëjmë dallimin midis hoxhës, që, gjithashtu, është këshillues, myftiut dhe faqes. Edhe në situata ballë për ballë, ekziston një familjaritet jo i plotë midis myftiut dhe pyetësit, kështu që ne nuk duhet ta shmangim internetin shumë shpejt. Shiitët në internet do të japin vetëm përgjigje të përgjithshme dhe pastaj do ta orientojnë pyetësin te myftiu i tyre lokal për një përgjigje më të posaçme.

- Ne kemi kaluar përtej pikës së përshkruar më sipër në lidhje me gratë. Roli i tyre në këto raste, është çështje e kualifikimit. Myslimanët më të hershëm u këshilluan me gratë edhe për trashëgiminë e kalifit. Politizimi i fetvave meriton një kumtesë në vetvete. Në Këshillin e Sheriatit në Pakistan, politizimi ishte i dhimbshëm. Ne nuk kemi asnjë *marxhi* nga sunitët, sepse është umeti që u jep besueshmëri myftinjve, jo udhëheqja politike. Ajo që kemi arritur në dhjetë-pesëmbëdhjetë vitet e fundit është se roli i Sheriatit është bërë riartikulimi i *mekasid*-it, pavarësisht nga problemet. Me gjithë këta miliona myslimanë që jetojnë nën sundimin jo-mysliman, ne duhet të artikulojmë një *fikh el-akal-lijat*. Një numër disertacionesh të doktoratës janë shkruar në *fikh el-xhami'ah* (jurisprudencën kolektive). Me gjithë rezervat tona në lidhje me Egjiptin, kryemyftiu i tij ka tridhjetë hulumtues të paguar me rrogë. Ne kemi një mundësi të artë për t'i bashkuar sunitët dhe shi'itët në medresetë e fetvave. Asnjë trup i vetëm i ifta-së sunite nuk ka një dijetar të vetëm shiit dhe anasjelltas. Komercializimi ka qenë një turp për dijetarët (shih librin e fundit të Bin Bayyah mbi fetvanë). Për çështjen e përfshirjes së arsimit, vërejmë sa vijon: nga tridhjetë e pesë aplikues nga el-Ezheri për një vend në Këshillin e *Fikh*-ut të Amerikës së Veriut, vetëm një kaloi në bazë të shfaqjes së arsyes së shëndoshë gjatë intervistës. Por tridhjetë e katër të tjerët po shërbejnë diku në botë sot.

Nëse studiuesit e brezit të parë mund të këshilloheshin me tregtarë dhe gra, pse ne nuk mundemi?

- Njëzet vjet më parë, Shejh Taha komentoi mbi këtë johadith, se gratë kanë mangësi në intelekt dhe fe. Si mundet që Profeti, me rastin e Bajramit, të turpërojë një grup grash në një mënyrë të tillë?
- Sugjerimi që qeveritë duhet të caktojnë bordet e fetvave, është një ftesë për shtypje.
- Çështjet që diskutuam sot shkojnë te çështja e autoritetit. Në shumë komente, autoriteti u reduktua në njohuri. A zbatohet kjo tani, kur gjërat e tjera kanë më shumë ndikim sesa njohuria? Nëse duam të flasim për gratë në procesin e iftarsë, duhet ta njohim atë autoritet institucional, në vend që ndonjë hadith të përcaktojë mungesën e tyre.



Fetvaja e Kushejrit dhe *Risaleh* e tij: Rëndësia e tyre për dialogun brenda-mysliman sot

Kenneth L. Honerkamp

Kjo është një letër që i dobëti që ka nevojë për Zotin më të Lartë, Abdulkerim b. el-Kushejri, ua ka drejtuar të gjithë bashkësisë sufiste në tokat e Islamit në vitin 437/1045.

er-Risāleh el-Kushejrījeh

Përmbledhje

Në një kohë kur bombarduesit vetëvrasës po shënjestrojnë vendet e shenjta sufije në Indi dhe Pakistan dhe, siç u tha nga Hamid Algar, “disa studiues perëndimorë, si dhe myslimanë të shumtë të ditëve të sotme, e shohin Sufizmin si një rritje të jashtëzakonshme për shkak të burimeve autoritare të Islamit ose si një zhvillim sektar që ndodhi në një pikë të caktuar në historinë islame”,¹ rëndësia e fetvasë së lëshuar në 436/1044 nga Abu al-Qasim Abd al-Karim b. Hawazin al-Qushayri (vd.465 / 1072)²,

-
- 1 Shih hyrjen e Hamid Algar tek *Principles of Sufism by al-Qushayri*, translated from the Arabic by B. R. Von Schlegell (Mizan Press: Berkeley, 1990) f. ixvii.
 - 2 Ruajtur nga Subki, *Ṭabaqāt*, ed. Hulw and al-Tanahi (Cairo: 1386/1967), iii, 374; dhe tek Ibn al-Asakir’s (d. 571/1175) *Tabyīn Kidhb al-Futari fi mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasān al-Ash’arī* (Damascus: 1347/1928), 113.

në veprën e famshme “Ankesa e ithtarëve të Sunnetit duke rrëfyer përndjekjet që u kanë bërë”, (*Shikāyat Ahlal-Sunnah bimā Nālahum min al-Miḥna*),³ shkruar në 446/1054, si dhe letra e tij mbi sufizmin (*Al-Risālah al-Qushayrīyah fi Ilm al-Taṣawwuf*), shkruar më 437/1045, ka rëndësi të jashtëzakonshme. Fetvaja e tij, si dhe burgosja që pasoi dhe dëbimi nga qyteti i tij i lindjes, Nishapur, ilustronjë degëzimet socio-politike të asaj që hamendësohet më së shpeshti të jetë një shpallje e një natyre juridike ose ligjore. Vetë Risaleja tregon historikisht ekzistencën e një diskursi etik të mbështetur në virtytet e sufizmit formues, që përshkruan një strategji për arritjen e mençurisë dhe një njohuri intime të Zotit. Unë do t’i referohem këtij ligjërimi si një aspekt i fetvasë së mbështetur në sjelljen korrekte (*fetwa akhlākī*).

Hyrje

Kushejri, një shtyllë e drejtbesimit islam, ishte i njohur për zotërimin e tij në fushat e shumta të transmetimit të haditheve, të gramatikës arabe, të jurisprudencës shafiite, të teologjisë spekulative (*ilm el-kelām*) dhe të shkencës së mendimit mistik islam (sufizëm). Ai lëshoi fetvanë e tij në një kohë kur Abu Hasan el-Esh’ari (vd. 324/935), themeluesi i shkollës Ash’ari, po mallkohej si një jobsimtar nga trupi gjykues.⁴ Fetvaja e tij pohoi se urdhrat teologjike, duke u mësuar nga ky njeri, përkonin me besimin sunit të dijetarëve të Ehli Hadithit të kohës së Kushejrit. Risaleja e tij është një ese e gjatë, e hartuar për sufistët e kohës së tij si një kujtesë e natyrës etike të sufizmit në thelb dhe si një justifikim i rrënjëve të tij autentike islame (d.m.th., parimet e tij themelore janë nxjerrë nga Kurani dhe Sunneti) për ata që dyshonin në ligjshmërinë e tij.

Fetvaja dhe *Risale*-ja e tij plotësojnë njëra-tjetrën dhe sot i ofrojnë kujtdo, myslimanëve dhe jomyslimanëve që kërkojnë të

3 Subki, *Ṭabaqāt*, 399-423; Ibn al-Asakir, 109-10; dhe në një botim të Muhammad Hasan in *Al-Rasā’il al Qushayrīyah* (Karachi: 1384/1964), 1-49.

4 Algar, *Principles of Sufism*, f. vi.

kuptojnë shpirtin njerëzor, një dëshmi të kërkimit shpirtëror të përrjetshëm të njerëzimit dhe burimet tekstuale dhe metodologji-të interpretuese e analitike nga janë nxjerrë. Ato, gjithashtu, sjellin për studiuesin e Islamit një pasuri të informacionit biografik mbi sufistët e hershëm dhe mësimet e tyre, një analizë të thellë të terminologjisë dhe diskursin intim mbi praktikat e tij dhe karakterin etik. Këta elemente të fundit luajtën një rol qendror në shoqërinë islame, sepse ato shërbyen si mjeti me të cilin idealet dhe vlerat thelbësore të Islamit u integruan në pëlhurën e jetës shpirtërore, intelektuale, shoqërore dhe madje politike të bashkësisë.

Risaleh përfaqëson bashkimin e dy traditave thelbësore islame: (1) ligjërimi tekstual intelektual që rrjedh nga elementet themelore të shpirtshmërisë islame (d.m.th., Kurani dhe Sunneti) së bashku me tekstet e transmetuara brezave nga dijetarët elitarë që i ishin përkushtuar ruajtjes dhe përcjelljes së shembullit profetik brenda umetit; dhe (2) me një traditë gojore që ishte një aspekt integral i traditës tekstuale. *Risalah* përfshin këtë traditë gojore së bashku me të gjithë zinxhirët individualë përkatës të transmetimit (*esnād*). Kjo traditë gojore u vendos në veprat e hershme të sufizmit, të tilla si "*Qūṭal-Qulūb*" nga Abu Talib al-Makki (vd. 386/996), veprat e Abu Abd al-Rahman al-Sulamit (vd. 412/1021), si dhe manuallet e periudhës formuese të zhvillimit sufi, siç janë punimet e Al Kalabadhit (vd.380 / 990) dhe të Ebu Nasr Abd Allah al-Sarraj-it (vd. 378/988).

Ky punim do të trajtojë rëndësinë e këtij bashkimi dhe nevojën për të rivendosur rëndësinë e rolit të tij në afirmimin e legjitimitetit të të dyja perspektivave brenda kontekstit të diskursit ndërmysliman sot. Për të realizuar këtë qëllim, unë do të paraqes dhe kritikoj "*Al-Risālah al-Qushayrīyah fi 'Ilm al-Taṣawwuf*", të sapopërkthyer nga Alexander D. Knysh dhe Qendra për Kontributin Mysliman në

Civilizim (Londër: Garnet Publishers, 2007).⁵ E bëj këtë me shpresën se kjo mund të luajë një rol qendror në fillimin e një dialogu të ri për ata që janë më pak të njohur me personalitetet dhe mentorët kryesorë të sufizmit formues, si dhe me mësimet dhe doktrinat thelbësore të tij.

Fetvaja

Në 436/1044, Kushejri, dijetari i njohur dhe autori i “Letrës mbi Sufizmin” (*Al-Risālah al-Qushayriyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf = Risālah*), lëshoi një fetva që pohonte se bashkësia e Ehli Hadithit e kohës së vetë Kushejrit kanë këndvështrime të njëjta teologjike me Esh’ariun dhe se ato ishin në përputhje të plotë me Islamin sunit. Fetvaja e tij, e nënshkruar nga dijetarët më të njohur shafi’i të Nishapurit, deklaronte:

Në emër të Zotit, Mëshiruesit, Mëshirëbërësit. Shoqëruesit e hadithit [transmetim] (*aṣ’ḥāb el-ḥadīth*) pajtohen se Ebu al-Hasan Ali b. Ism’il al-Ash’ari ishte një imam në mesin e hoxhallarëve të *aṣ’ḥāb el-ḥadīth-it* dhe shkolla e tij (medhhebi) është medhhebi i *aṣ’ḥāb el-ḥadīth-it*. Ai foli mbi parimet themelore të mendimit fetar (*‘uṣūl ed dijānāt*) duke ndjekur rrugën e Ehli Sunnetit, duke kritikuar dhe duke iu përgjigjur atyre që ndryshonin nga njerëzit të devijimit dhe të inovacionit. Ai ishte një shpatë e shpaluar kundër mu’tezilitëve e rafiditëve (shiitët në terminologjinë e kohës) dhe novatorëve midis Popullit të Kibles, si dhe kundër atyre që janë larguar nga bashkësia (*el-mil-lāt*) [të gjithë së bashku]. Kushdo që e shpif [karakterin e tij] (*‘a’ana*) ose e keqtrajton atë, apo e mallkon ose e fyen, me të vërtetë, ka fyer krejt Ehli Sunnetin. Ne i kemi shkruar këto radhë në bindje të kësaj [perspektive] në këtë çështje, në Dhul Kade të vitit 436. (E vërteta e çështjes) është

5 Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism (Al-Risālah al-Qushayriyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf)*, tr. Alexander D. Knysh (London: Garnet Publishers, 2007).

siç thuhet këtu (*ue el-emr 'alā hādhihi el-xhumlat al madhkūrāt fī hādha el-dhikr*). Shkruar nga Abu al-Kasim Abd al-Karim b. Hawazin al-Qushayri.⁶

Kjo fetva ishte rezultat i një polemike që kishte lindur në Horasan pasi selxhukët zëvendësuan gaznavidët në 432/1040. Sundimtari i parë selxhuk, Tughril (r.429 / 1038-455 / 1063), në fillim, kishte marrëdhënie të mira me Kushejrin dhe dijetarët shafi'i të Nishapurit. Kjo gjendje, gjithsesi, nuk zgjati shumë. Sipas fjalëve të Algarit, "ministri i Tughril-it, Armid al-Mulk al-Kunduri, një ithtar i shkollës juridike hanefije dhe ndoshta një mu'tezilit në bindjen teologjike, mori lejen nga Tughril-i që të fillojë një fushatë kundër shiitëve (*el-rawafid*, në gjuhën polemike të ditës) dhe kundër "novatorëve" (*Ehl Bid'ah*). Ky i fundit është një term i pasaktë, që duket se ka treguar, në këtë rast, kryesisht pasuesit e shkollës teologjike të Esh'arit".⁷ Në Nishapur, shkolla esh'arije ishte identifikuar me shkollën shafi'ije të jurisprudencës. Kjo e ktheu retorikën anti-esh'arije në një ligjërim po aq të ashpër anti-shafi'i, duke shkaktuar si pasojë që dijetarët shafi'i të qytetit të humbnin të drejtat për të dhënë mësim dhe për të predikuar në xhaminë kryesore të qytetit. Kjo armiqësi bëri që Ebu el-Hasan el-Esh'ari të fyhej si jobesimtar nga hytbet e qytetit. Të gjitha sa më sipër e shtynë Kushejrin të lëshonte fetvanë e mësipërme. Vini re: Viti ishte 436/1044, vetëm një vit para se ai të shkruante *Risalen* e tij.

Përkundër qëndrimit të tij të hapur kundër kësaj fushate anti-esh'ari, Kushejri vazhdoi të jepte mësim dhe të mbante leksione publike në Nishapur. Kjo gjendje e tensionuar e punëve vazhdoi për dhjetë vjet, derisa më 446/1054, ai përpiloi një letër të hapur për komunitetin dijetar të botës islame, duke u ankuar se si po ngacmoheshin dijetarët esh'ari-shafi'i në Nishapur: "*Ankesa e*

6 Subki, *Ṭabaqāt*, iii, 374.

7 Algar, *Principles of Sufism*, vi.; Shih edhe H. Halm, "Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur," *Die Welt des Orients* (1971), 2:205-33.

njerëzve të Sunnetit për përndjekjen që u ka ndodhur” (*Shikājat Ehl al-Sunnah bimā Nālahum min el-Miḥna*). Kjo letër e ngriti çështjen për një audiencë më të gjerë. Në *Shikajat*, ai rendit dhe më pas hedh poshtë kategorikisht akuzat kryesore të ngritura kundër Esh'ariut, si dhe pohon se baza e teologjisë esh'arije mbështetet në Kuranin dhe në Sunnetin.

Ky përvijim i gjatë i natyrës së rreme të argumenteve anti-esh'ari e çoi çështjen kundër vetë atij. Kuduri urdhëroi arrestimin dhe burgosjen e Kushejrit në kështjellën e qytetit. Sidoqoftë, ai u la i lirë, kur shafiijtë vendës mësynë në kështjellë dhe e liruan. Pas kësaj, ai u nis për në Bagdad, ku u prit mirë nga kalifi abasid Ka'im bi Amir'illah dhe studiuesit e qytetit. Tughril vdiq në vitin 455/1063 dhe Alp Arslan u ngjit në fronin selxhuk. el-Kunduri u vra dhe u zëvendësua nga Nizam el-Mulk, themeluesi i njohur i institucioneve të arsimit të lartë *Nidhamije*, mbase universiteti i parë i botës mesjetare. Nizam el-Mulk ishte një shafi'i dhe, sipas fjalëve të Algarit, “dashamirës ndaj teologjisë esh'arije”. Nën sulltanin e ri dhe ministrin e tij, shafi'ijtë rifituan privilegjet e tyre, pasi elita shkencore e Nishapurit dhe Kushejri u kthyen dhe kaluan pjesën e mbetur të jetës atje. Ai vdiq më 31 dhjetor 1072 dhe u varros pranë zotërisë së tij, Ebu Ali ed Dakkak (vd. 412/1021). Në një citim të atribuuar Imam Abd al-Ghafir, Kushejri ishte:

Imami absolut (*el-imām muṭlak*); ... zëdhënësi i epokës së tij dhe autoriteti i kohës së tij; E fshehta e Zotit midis krijimeve të tij (*sirru Allāh fikhalkhī*)... ai që kishte ndërthurur [njohjen e] Ligjit (*sher'ah*) dhe [njohjen e] realitetit hyjnor (*ḥakīkah*). Ai ishte i ditur për parimet themelore të fesë (*'uṣūl*) sipas shkollës së el-Esh'ariut, pasi ishte nga degët e shkencave fetare sipas shkollës së Sha'fiut.⁸

8 Shaykh Abd al-Halim Mahud në botimin që i bën tekstit “*Risālah Qushayriyah*”, pohon se kjo gjendje “përfundoi me Kushejrin, sepse ai u bë sipas fjalëve të Imam Abd ul-Ghafir, imami i pashoq, (*al-imām al-muṭlāqan*), jurist (*al-faqīh*), teolog (*al-mutakallim*), ligdhënës (*al-uṣūlī*), komentues i Kuranit (*al-mufasssir*), njeri i letrave (*al-adīb*), gramatikan (*al-naḥwī*), poet (*alkātib al-shā'ir*), mjeshtri i kohës (*lisān 'aṣrihu wa sayyid waqtihu*)... etj.”

El-Kushejri: Jeta e tij dhe konteksti shoqëror

Ngjarjet e mësipërme dhe të dhënat tekstuale që kemi për to, kontekstualizojnë mjedisin socio-politik dhe intelektual që përcaktojnë Kushejrin dhe qytetin në të cilin ai jetoi, studioi, mësoi dhe predikoi. Vetë Kushejri dhe *Risālah* e tij pasqyrojnë një mjedis të krijuar para kohës së tij, që jehon me atë që Laury Silvers e ka quajtur kultura Ehli Hadith, një kulturë e njohur

për qëndrimin se duhet të zgjidhen çështjet etike, ligjore ose teologjike duke iu referuar parimeve të vendosura tashmë të transmetuara nga Profeti përmes shokëve të tij dhe pasuesve të tyre... dhe kështu, [vendosja] e një kulture të përbashkët autoriteti të bazuar në një vazhdimësi të perceptuar midis bashkësisë së Profetit dhe shoqërisë së tyre.⁹

Kjo vazhdimësi ishte një masë e vërtetësisë së të gjitha fushave të ligjëritimit intelektual të atyre kohërave. Kështu, gjejmë Kushejrin i cili ia drejton Risalen e tij “të gjithë bashkësisë sufiste të trojeve të Islamit”. Ai ishte vetë një shtyllë e sunizmit, i njohur për zotërimin e tij në fushat e shumta të transmetimit të haditheve, të jurispru-dencës shafi’ije (*fiqh*) e të teologjisë spekulative (*‘ilm el-kelām*) dhe si një nismëtar për shkencën e mendimit mistik islam ose sufizmin. Në kohën e Kushejrit, siç e kemi parë, diskursat teologjike ndikuan drejtpërdrejt në atmosferën socio-politike, shkollat juridike po garonin për adhuruesit dhe, siç ka thënë Ahmet Karamustafa, “tundimi për të përpunuar mendimin sufinj me mjetet e reja të kelamit dhe *fikh*-ut për të zhvilluar një formë sufizmi të mençur teologjikisht dhe ligjërisht, ishte shumë i papërmbajtshëm”.¹⁰ Këto mjete janë të dukshme në *Risalah* dhe ne zbulojmë se Kushejri, vetëm një brez pas el-Sulemmit (një nga mentorët e

9 I. Silvers, *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (Albany: State University of New York Press, 2010), f. 2.

10 Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), f. 97.

tij), i përdori ata me shkëlqim dhe në një mënyrë mjeshtërore për të hartuar veprën që do të merrte përsipër, siç shprehet Karamustafa, “statusin ligjor për shumicën e sufinjve të mëvonshëm dhe vëzhguesit e sufizmit”.¹¹

Sot ekziston një prirje për ta ndarë ligjërimin islam në fushat e jurisprudencës, të teologjisë dhe të etikës mistike (sufizmi). Ata që studiojnë jurisprudencë, teologji, shpesh neglizhojnë veprat themelore sufije me arsyetimin se rrënjët e saj rrjedhin shpesh nga përvoja vetjake e autorëve të tyre ose se ato kontekstualizohen brenda një mjedisi historik të datuar. Sidoqoftë, trajnimi dhe ekspertiza që Kushejri solli në punën e tij dhe trashëgimia që ai la, dëshmojnë për rrënjët e tij në transmetimin dhe mbledhjen e haditheve, në jurisprudencën shafi'ije dhe në *kelam*-in esh'ari. Tre nga ndërtuesit e *kelam*-it esh'ari shërbyen si këshilltarë të tij:¹² Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan ibn Furak (vd. 406/1015), Abu Ishaq al-Isfarayni (vd. 418/1027) dhe Maliki Abu Bakr al-Baqillani (vd. 403/1013).

Kështu, Kushejri u bë një nga më të njohurit në mes të fraksi-onit shafi'i dhe esh'ari të Nishapurit, çka shpjegon se përse, së bashku me Abu al-Ma'ali al-Juwayni-n (vd. 478 / 1085-6), ai ishte i përndjekur gjatë viteve 445/1053 dhe 456/1064.

Një aspekt tjetër kryesor i të kuptuarit të personalitetit të Kushejrit dhe pjesëmarrja e tij në ligjërimin e plotë intelektual të kohës së tij janë trashëgimia e tij, domethënë, shkrimet e tij. Algar i orienton këto punë brenda jetës së tij: “Ai duket se ka qenë i vetëdijshëm për vlerën e tyre, sepse ai punësoi një numër shkruesish për t'i kopjuar nën mbikëqyrjen e tij dhe i përdori ato si tekste në shumë prej klasave që jepte.” Jo të gjitha veprat e tij na kanë arritur sot. Megjithatë, shumica e asaj që ka mbijetuar është e botuar. Së bashku me Risalen, janë edhe këto vepra:

11 Ibid.

12 Shih Richard Frank, “Two Short dogmatic Works of Abu al- Qasim al-Qushayri” (“Al-Fuṣūl fī al-uṣūl and luma' fī al-l'iqād”) in *Mélanges* 15 (1982): 53-74 dhe 16 (1983): 59-36.

- *Latâ'if al-Ishârât bi Tafsîr al-Qur'ân*, një koment më shumë vëllime i shpjegimit sufi, të filluar në 437 / 1045,¹³
- *Sharḥ li Asmā Allāh al-Ḥusnā*, një sqarim i 99 emrave të Zotit dhe i aspektit mistik-etik të secilit emër, pasi ndikon në devotshmërinë dhe në praktikën vetjake.¹⁴
- *Al-Taḥbîr fî al-Tadhkîr Sharḥ Asmā 'Allāh al-Ḥusnā*, një vepër e ngjashme.
- *Kitāb al-Mi'rāj*, një vepër mbi hadithin, mbi kuptimin e ngritjes së Profetit dhe marrëdhëniet e tij me natyrën e shenjtërisë në Islam.¹⁵
- *Al-Rasâ'il al-Kushayrîyah* përfshin tri traktate të shkurtra: *Shikāyat Ahl al-Sunnah bimā Nālahum min al-Miḥna* (përmendur tashmë), *Tarṭīb al-Sulūk* (udhëzuesi vetjak i Kushejrît për udhëtarin në rrugën sufiste) dhe *Kitāb al-Samā* (për praktikën sufiste të audicionit).
- *Al-Fuṣūl fî al-Uṣūl dhe Luma 'fî al-I'tiqād*, dy vepra të shkurtra dogmatike të kelamit ash'ari, redaktuar nga Richard Frank në *Mélanges* (1982), 15: 53-74 dhe (1983) 16: 59-75.
- *Naḥwa al-Qulūb*, e cila ekziston në dy botime, e madhja (*el-Kebîr*) dhe e vogla (*as-Ṣaghîr*), është një koment sufi mbi rregullat e gramatikës arabe.

Një aspekt tjetër i kuptimit të Kushejrît dhe i *Risalas* së tij ishte ekzistenca në Nishapur e juristëve sufij si Ebu Sahl es-Su'luki dhe tradicional sufi, si Ebu Abdurrahman es-Sulami, të cilët tashmë kishin dhënë ndihmesën e tyre në mirëkuptimin e sufizmit brenda mjedisit të lartpërmendur të kulturës Ehli Hadith. Nishapuri, kryeqyteti i Horasanit, ishte i njohur që nga kohërat e hershme si shtëpia e mjeshtërve të tillë si Hamdun el-Kassar (vd.271 / 884-85)

13 Botuar në Kairo, 1981 (2d ed.) ed. Ibrahim Basyuni, 3 volume.

14 Botuar në Beirut, 2006, ed. 'Asim Ibrahim al-Kiyali.

15 Botuar në Kajro, 1384/1968 ed. Ali hasan Abd al-Qadir.

e Ebu Hafs el-Haddad (pc 265 / 878-79) dhe dishepulli i tij Ebu Uthman el-Hiri i Malamatiyah.¹⁶ Malamatijtë përfaqësonin shkollën kryesore etike mistike të qytetit dhe mbanin shpirtin e ulët (*nefs*), në dyshim të vazhdueshëm. Sipas Karamustafasë, “nëse nuk kontrollohet *nefs*-i, ai do ta shpinte në mënyrë të pashmangshme besimtarin e devotshëm drejt vetëkënaqësisë (*uxhb*), shtirjes (*iddi'a*) e hipokrizisë (*rijā*) dhe kjo do ta pengonte atë që të arrinte qëllimin e tij të vërtetë, që ishte arritja e një përkushtimi të sinqertë, vetëmohues ndaj Zotit (*ihlās*).”¹⁷ Prandaj, ata shmangnin çdo shfaqje publike të veprave të devotshme ose të lavdërueshme. Ky orientim i mjeshtëurve të hershëm të mësimdhënies malamatiye i dha Horasanit dhe Nishapurit një emër të mirë për sinqeritet. el-Xhunejdi (vd. 297/910), i njohur si “Prijsi i Popullit”, dëshmoi për këtë tipar: “Kalorësia është në Siri, gojëtaria është në Irak dhe sinqeriteti është në Horasan”.

Të gjitha tiparet e mësipërme bënë që Nishapuri të njihet si një qendër e sufizmit formues. Këtu, i riu Kushejri ndoqi studiu-esisit më të shquar të kohës në hadith, jurisprudencë shafi'i dhe teologji spekulative (*'ilm el-kelām*).

Në këtë qendër politike, kulturore dhe intelektuale të Horasanit, ai gjithashtu hasi mjeshtër të shquar sufi (shejherë) si Abu Ali al-Hasan al-Dakkak (vd. 412/1021) dhe Abu Abd al-Rahman

16 Për Malamatiyah shih: EI2, art. “MALĀMATIYYA,” Fr. de Jong, Hamid Algar, dhe Colin Imber; Abdūlbākī Gōlpīnarli, *Melāmīlik ve Melāmīler* (Istanbul: Devlet Matbaasi, 1931); al-Sulami, *Risālat al-Malāmīyah*, ed. Abu al-Ala al-Afifi (Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1945); Sara Sviri, “Hakim Tirmidhi and the Malāmāti Movement,” in *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewis (London: Khaniqahi nimatullahi Publications, 1993), 583-613; Fritz Meier, “Khurasān and the End of classical Sufism,” in *Essays in Islamic Mysticism and Piety*, trans. John O’Kane and Berndt Radke (Leiden: E. J. Brill, 2000), 215-217; Alexander, Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 94-99; Hakim Tirmidhi, *Kitāb Ithbāt al-'Ilal*, ed. Khalid Zahra (Rabat: Muhammad V University, 1998), 24-25; Shih edhe kumtesat e *International Conference on the Malamatiyya and Bayramiorders* mbajtur në Stamboll në qershor 1987, në Melāmis-Bayrāmīs, ed. n. Clayer, A. Popovic dhe T. Zarccone (Istanbul: les Editions Isis, 1998). Shih edhe Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

17 Karamustafa, *Sufism*, f. 49.

al-Sulami (vd.421/1021) dhe dhe u bë dishepull i tyre. *Risalah* është, kështu, një vepër e përbërë që pasqyron një realitet shumë-planësh të diskursit intelektual të traditës gojore dhe tekstuale dhe kështu, portretizon në një mënyrë intime dhe vetjake rolin qendror të sufizmit në shoqërinë islame si mjetin me të cilin u integruan idealet dhe vlerat thelbësore të Islamit në rrobën e jetës shpirtërore, intelektuale, shoqërore dhe politike të bashkësisë. Për rëndësinë e natyrës së përbërë të Risales, si një çelës për natyrën e saj të qëndrueshme, Karamustafai vëren me vend:

Kjo martesë e lumtur midis sufizmit dhe dijetarëve ligjorë teologjike është shenja dalluese e trajtesës dhe e paketimit harmonik të Kushejrit të të dyja mënyrave të ndriçimit dhe të përkushtimit, së bashku me reputacionin e tij të përgjithshëm midis dijetarëve. Kjo i detyrohet, të paktën pjesërisht, përndjekjes që ai si dhe përfshirja e mençur e njoftimeve biografike në studimin e tij të sufizmit, shkon shumë larg për të shpjeguar popullaritetin e përhershëm të trajtesës.¹⁸

Pastaj, nga një këndvështrim tjetër, mbase më akademik, mund të thuhet edhe se Risaleja e Kushejrit do të mbetet një vepër thelbësore, pikë referimi për studiuesit dhe nxënësit e sufizmit, të mendimit dhe të teologjisë islame, si myslimanë, ashtu edhe jomyslimanë, për ithtarët e sufizmit dhe për të gjithë ata që kanë interes për “rrymën e madhe shpirtërore, të pranishme në të gjitha fetë”.¹⁹

El-Risale el-Kushejrije

Në dritën e mësipërme, *Risalah* kuptohet më mirë si një manual i gjatë ose një mesazh e mbështetur në traditën e fetvave; dhe fetvatë synojnë të mirën e bashkësisë myslimane në tërësi.

18 Ibid., f. 99.

19 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975), f. 4.

Sidoqoftë, ai e tejkaloj argumentimin teologjik që kishte shkaktuar fetvanë e tij të hershme, të paraqitur në fillim të këtij artikulli, si dhe “*Shikāyat Ehl al-Sunnahun*” e tij. Në mbrojtjen e tij për Esh’arin dhe shkollën esh’arije, Kushejri trajtoi sjelljen e bashkëfetarëve të tij dhe qëndrimet korruptive që i kishin goditur ata për shkak të natyrës përçarëse të ligjërimit të tyre. Ai shkroi fetvanë e parë për të përmbushur nevojën e perceptuar për të korrigjuar gabimin dhe, duke vepruar kështu, për të riafirmuar ndershmërinë etike brenda kornizës së bashkësisë myslimane si një e tërë. Në *Risalah*, të shkruar më 437/1072, vetëm një vit pas fetvasë, gjatë një periudhe të rëndë sprovashe dhe trazirash shoqërore, Kushejri lëshoi, si të thuash, një fetva etike mistike (*fetwa akhlākī*), duke përdorur formatin e një manuali që, për shkak të gjatësisë së tij, duhet të ketë qenë në përgatitje shumë përpara datës së përfundimit. Ky perceptim zgjeron kuptimin tonë historik të termit fetva përtej çdo diskursi thjesht ligjor. Kushejri e hartoi veprën e tij në një kohë kur “sufitë e vërtetë” gati ishin zhdukur dhe sufizmi ishte keqkuptuar si nga nismëtarët e tij, ashtu edhe nga bashkësia myslimane. *Risalah* u shkrua për të ndrequr këtë keqkuptim dhe për të pohuar, ndërsa interpretonte, vlefshmërinë e sufizmit në dritën e Kuranit dhe të literaturës së Hadithit. Natyra e tij, si mesazh drejtuar umeetit, është e qartë në hyrjen e autorit:

Meqenëse epoka jonë vazhdon të sjellë vetëm më shumë vështirësi dhe shumica e bashkatdhetarëve tanë vazhdojnë t’i përmbahen kokëfortësisë në mënyrat e tyre... Unë kam filluar të trembem se zemrat e njerëzve mund të mendojnë që e gjithë kjo çështje [sufizmi], që nga fillimi, mbështetej mbi të gjitha ato themele [të meta] dhe ihtarët e saj të hershëm ndoqën të njëjtat zakone të zvetënuara. Kështu që unë e kam hartuar këtë letër për ju... që [ajo] të forcojë ndjekësit.²⁰

Risalah, megjithatë, u shkrua me një qëllim të dyfishtë: të kujtojë sufitë e traditës autentike të stërgjyshërve dhe të shfajësojë

20 *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, f. 3.

sufizmin kundrejt atyre që dyshojnë në ligjshmërinë e tij. Ky aspekt dhe rëndësia e tij sot është aspekti më i rëndësishëm i lidhjes së kësaj vepre me dialogun brenda besimit mysliman, siç thekson Algar: “Sufitë, megjithatë, nuk ishin audienca e vetme, e synuar prej librit. Kushejri ishte, gjithashtu, i interesuar të demonstronte për të gjithë përshtatshmërinë shariatike të praktikave dalluese sufiste (të tilla si *semā*) dhe për të treguar se besimi i sufive ishte identik me atë të Ehli Sunnetit (në formulimin e tij *esh’arije*).”²¹ Ndaj dhe hyrja e autorit përqendrohet në shpjegimin e besimeve sufije në lidhje me bazat e fesë (f. 4-14) dhe besimin e sufinjve, duke theksuar perceptimin e tyre të unitetit hyjnor (*teuhīd*) dhe lidhjen e atributeve hyjnore me Thelbin hyjnor (f. 14-16). Të gjitha transmetimet në *Risalah* janë të plotësuara me zinxhirë transmetimi (*es-nād*). Në mënyrë që të sqaroj stilin e Kushejrit dhe të njoh lexuesit me aspektet kryesore të kësaj vepre, unë do të citoj shembuj narrativë nga vetë teksti, duke përdorur përkthimin e Alexander Knysh, nëse nuk shënohet ndryshe.

Në hyrjen e tij, Kushejri diskuton kategoritë e ndryshme të njohurive. Mes dijetarëve që ai mbështet, është Ebu Tajib el-Maraghi, transmetimin e të cilit ai e citon nga Ebu Abdurrahman es-Sulami:

Muhamed b. el-Husein më tha: Kam dëgjuar Muhamed b. Abd Allah al-Razi të thotë: Kam dëgjuar Ebu Tajib el-Maraghi duke thënë: “Intelektit (*‘aql*), i përket prova argumentuese, mençurisë (*hikmah*) aludimi alegorik dhe njohja intime e Zotit (*ma’rifah*). Inteligjenca demonstroi, mençuria aludon dhe *ma’rifah* dëshmon drejtpërdrejt faktin se adhurimet më të pastra mund të arrihen vetëm me besimin më të pastër në unitetin e Zotit.”²²

Ai, në këtë transmetim mbi tevhidin, duke cituar Xhunejdin si burim, thotë:

21 Algar, *Principles of Sufism*, f. xi.

22 *Al-Risālah*, f. 5.

Dikush e pyeti Xhunejdin për unitetin e Zotit. Ai u përgjigj: Të njohësh Zotin Një, të kuptosh plotësisht unitetin e Tij përmes përsosjes së veçantisë së Tij (*infirād*), domethënë se Ai është i vetmi, i cili nuk ka lindur dhe nuk është lindur (112: 3), që nuk ka asnjë kundërshtar, rival, pa e krahasuar [me krijesat], pa pyetur se si [është Ai], pa e përfaqësuar atë si një imazh ose formë, në përputhje me [ajetin se] Ai nuk ka ngjashmëri, Ai është Dëgjuesi, Pamja (42:11).²³

Seksioni i fundit i hyrjes merret me besimet e sufinjve, siç burojnë ato nga thëniet e shpërndara dhe të mbledhura të mjeshtërve të udhëtimit, si dhe nga librat e tyre, që lexohen më shumë si një përmbledhje e shkurtër e tekstit teologjik esh'ari.

Falënderimi i Zotit, i Lartësuar qoftë, është Ekzistues, i Përjetshëm, i Vetëm, i Urtë, i Fuqishëm, i Ditur, Mbizotërues, i Dhembshur, i Gatshëm, Dëgjues, i Lavdishëm, i Lartësuar, Folës, Shikues, Krenar, i Fortë, i Gjallë, Unik, i Përjetshëm dhe i Vetëqëndrueshëm (El-Adamad).

Ai di nga dija e Tij; Ai është i fuqishëm me fuqinë e Tij; Ai dëshiron me vullnetin e Tij; Ai sheh me shikimin e Tij; flet me të folurit e Tij; jeton me jetën e Tij; Ai është i Përjetshëm për nga përjetësia [e Tij]. Ai ka dy duar, të cilat janë atributet e Tij dhe me të cilat krijon çfarëdo që dëshiron dhe i jep asaj një formë të posaçme. Ai ka një fytyrë. Atributet e thelbit të Tij janë unike për Të. Nuk duhet të thuhet se ato janë Ai ose se nuk janë Ai. Ato janë atributet e Tij të përjetshme dhe cilësitë e Tij të përhershme. Ai është unik në thelbin e Tij. Ai nuk është i ngjashëm me ndonjë gjë të krijuar dhe as ndonjë gjë e krijuar nuk është e ngjashme me Të. Ai nuk është as trup, as substancë, as një rastësi...²⁴

Kapitulli 1, "Mbi Mjeshtërit e kësaj rruge, mbi veprat dhe thëniet e tyre, që tregojnë se si ata e mbështesin Ligjin Hyjnor (*esh Sher'ah*)" (f. 17-74), gjendet një paraqitje koncize e biografive dhe e thënieve të tetëdhjetë mentorëve të hershëm sufinj nga brezi i parë deri në kohën e Kushejrit. Prania e tyre dëshmon për realitetin e një

23 Ibid., f. 5-6.

24 Ibid., f. 14-15.

tradite gojore të vazhdueshme dhe se sufizmi kurrë nuk e humbi cilësinë e tij gojore si një rrëfim i mësimëve të themeluesve të tij, duke përfshirë ata që e krijuan atë fillimisht dhe ata që erdhën pas tyre.²⁵ Është ky origjinalitet që ne e hasim në rrëfimet e *Risalah*, që afirmon qendrën e Sufizmit si një traditë e gjallë gojore që rezonon me traditën tekstuale të dijes islame. Shembujt e mëposhtëm do të paraqesin një përmbledhje të stilit biografik që Kushejri përdor në këtë traditë gojore.

Ebu Nasr Bishr b. el-Ithrih el-Hafi (rreth 152-227 / c. 766-841)

Ai erdhi nga qyteti i Marvit. Jeto i në Bagdad, ku edhe vdiq. Ai ishte djalë i motrës së Ali bin Khashramit. Vdiq në vitin 227/842. Ishte një njeri me shtat të madh. [Episodi] i mëposhtëm u bë arsyeja e pendesës së tij. Ai gjeti në rrugë një copë të vogël letër, mbi të cilën ishte shkruar emri i Zotit, qofte i lartësuar. Kjo fletë qe shkelur me këmbë [nga kalimtarët]. Ai e mori atë, bleu një parfum me vlerë një dirham, e spërkati fletën me të dhe e futi në çarjen e murit. Pastaj, ai pa një ëndërr, sikur dikush po i thoshte, “O Bishr, ti e parfumose emrin tim dhe unë do ta parfumos tëndin në këtë botë dhe në tjetrën!”

Kam dëgjuar mësuesin tim, Abu Ali al-Daqqaq, Allahu e mëshiroftë, të ketë thënë: “Bishri po kalonte pranë një grupi njerëzish, të cilët thanë: “Ky njeri nuk fle gjithë natën dhe e prish agjërimin e tij vetëm një herë në tre ditë”. Kur e dëgjoji këtë, Bishri filloi të qajë. Kur dikush e pyeti se pse, ai tha: “Me të vërtetë, nuk mbaj mend të kem thënë ndonjëherë se rri zgjuar gjatë gjithë natës. As nuk kam thënë që pasi të kem agjëruar ditën, nuk e prish agjërimin natën. Sidoqoftë, Zoti me mirësinë dhe hirësinë e tij, u ka zbuluar zemrave [të njerëzve] më shumë sesa shërbëtori i tij në të vërtetë mundet të jetë i bekuar”.

25 Një ditë në pazarin e Marrakeshit në Marok takova mikun tim të respektuar, Sidi Ahmad Rabwabzi, i cili ishte nga dijetarët më të afërt me selefitë e Marrakeshit në dyqanin e tij duke lexuar Abu Talib al-Makki's Qūt al-Qulūb. E pyeta për këtë dhe ai tha se tek Qūt al-Qulūb kishte dituri nga dituria e sahabëve. (*‘ilm al-Ṣaḥābah*).

Kam dëgjuar Shejh Abu Abd al-Rahman al-Sulamin duke thënë: Kam dëgjuar Muhamed b. 'Abdallah al-Razi thotë: Kam dëgjuar al-Rahman b. Ebi Hatim thotë: E kuptova se Bishr b. el-Harith al-Hafi tha: Në një ëndërr pashë Profetin, paqja dhe bekimet qofshin mbi të! Ai më pyeti: "Bishr, a e di pse Zoti të ka ngritur mbi bashkëkohësit e tu?" Unë i thashë: "Nuk e di, o i Dërguari i Zotit". Ai tha: "[Kjo është për shkak të] ndjekjes së Sunnetit tim, shërbimit tënd ndaj të drejtëve, këshillës për vëllezërit e tu [në besim] dhe dashurisë për sahabët e mi e familjen time. Kjo është ajo që të solli në vendin e njerëzve më të përkushtuar".²⁶

Ndër biografite e përfshira në këtë kapitull janë:

- Ebu Is'hak Ibrahim b. Adham b. Mansur
- Abu al-Fayd dhu al-nun al-Misri (vd. 245/859)
- Ebu Ali el-Fudajl b. 'Iyad (vd. 187/803).
- Abu Mahfuz Ma'ruf b. Fayruz al-Karhi (vd. 200/816).
- Abu al-Hasan al-Sari b. al-Mughallis al-Saqati (vd. 257/865).
- Abu Abd Allah al-Harith al-Muhasibi (vd. 243/857).
- Ebu Ali Shaqiq b. Ibrahim al-Balkhi.
- Ebu Jezid b. Tayfur b. Al Isa al-Bistami (vd. 261/875).
- Ai e përfundon këtë pjesë me fjalët:

Këtu kam përmendur disa nga mjeshtërit e kësaj bashkësie, në mënyrë që të tregoj se të gjithë ata kanë një respekt të madh për Ligjin Hyjnor (Sheriatin), se ata janë të përkushtuar në rrugët e disiplinës shpirtërore, se ata ndjekin pa mëdyshje Sunnetin e Profetit dhe se ata kurrë nuk lënë pas dore një rregull të vetëm fetar. Ata të gjithë bien dakord se kushdo që është i mangët në rregullat e sjelljes së duhur (*edeb*) ose në përpjekjen për përsosmëri dhe nuk e ndërton jetën e tij ose të saj mbi devotshmërinë skrupuloze dhe frikën ndaj Zotit, do të japë llogari para Zotit për çdo gjë që pretendon. Një njeri i tillë është i mashtruar. Jo vetëm që ai ka shkatërruar vetveten, por ka bërë që të shkatërrohen edhe ata që janë mashtruar nga gënjeshttrat e tij.

26 *Al-Risālah*, f. 25-26.

Kapitulli 2, “Një Shpjegim i shprehjeve të përdorura nga kjo bashkësi [sufi] dhe i vështirësive të tyre” (f.75-119), paraqet konceptin e një terminologjie të posaçme për secilën shkencë dhe domosdoshmërinë për përcaktimin dhe sqarimin e secilit term brenda kontekstit të fushës së tij të ligjërimit. Ai shkruan:

Dihet mirë se secili grup i studiuesve ka termat e tij, të cilët i përdor brenda fushës së vet. Këto terma janë unike për secilin grup, i cili ka rënë dakord për to për qëllimet e tij, përkatësisht, (1) për t’i sjellë këto terma më pranë të kuptuarit të atyre që u drejtohen; dhe (2) duke për të ndihmuar, përmes shqiptimit të tyre, njerëzit e shkencës përkatëse për të kuptuar më mirë domethënien e tyre.

Njerëzit e kësaj bashkësie [sufi] i përdorin këto terma mes tyre, me qëllim që të zbulojnë kuptimin e tyre me njëri-tjetrin, të arrijnë saktësi dhe t’i fshehin nga ata që nuk pajtohen me metodën e tyre, në mënyrë që kuptimi i fjalëve të tyre të fshihet nga të huajt. Ata e kanë bërë këtë për të mbrojtur misteret e tyre nga përhapja mes atyre që nuk u përkasin. Sepse realitetet e tyre nuk mund të mblidhen nga vetushtrimi ose të kuptohen nga ndonjë veprim i qëllimshëm. Ato janë kuptime të brishta, që Zoti i vendos drejtpërdrejt në zemrat e njerëzve [të Tij], [pasi ai] të ketë përgatitur veten e tyre më të brendshme për [pranimin] e këtyre realiteteve.

Me anë të këtij shpjegimi, ne synojmë të lehtësojmë të kuptuarit e domethënies së këtyre termave nga ana e gjithkujt që do të ndjekë rrugën dhe zakonet e tyre.²⁷

Për shembullin, ai shpjegon termin vakt (çast) duke thënë:

Kam dëgjuar që mjeshtri Abu Ali al-Dakkak, Allahu e mëshiroftë, tha: “Çasti është ai, në të cilin jeni [tani]. Nëse jeni në këtë botë, atëherë çasti juaj është në këtë botë. Nëse jeni në ahiret, atëherë çasti juaj është në ahiret. Nëse jeni në gëzim, atëherë çasti juaj është në gëzim. Nëse jeni në hidhërim, atëherë çasti juaj është në trishtim”. Me këtë, ai donte të thoshte se një çast është një gjendje që mbështjell një person.

27 Ibid., f. 75.

Sufinjtë thonë: “Sufiu është biri i çastit (*el vakt*)”. Ata nënkuptojnë se ai merret me adhurimin që është më i përshtatshmi për situatën e tij aktuale dhe kryen atë që kërkohet prej tij në atë çast të kohës. Thuhet se *fakîr*-i (aspiruesi në udhëtim) nuk kujdeset për të kaluarën dhe të ardhmen e tij. E vetmja gjë që ka rëndësi për të, është çasti, në të cilin është tani. Prandaj, ata thonë: “Kushdo që shqetësohet për çastin e kaluar, humb një çast tjetër.”²⁸

Mbi nefsin, (egon-veten) ai shkruan:

Në gjuhën arabe, nefsi i një gjëje është qenia e saj. Sidoqoftë, kur sufistët shqiptojnë fjalën nefsi, ata nuk nënkuptojnë as qenie dhe as trup fizik. Përkundrazi, nënkuptojnë mangësi të tipareve të karakterit të dikujt, si dhe moralin e veprimet e dënueshme të tij. Mangësitë e tipareve të karakterit të dikujt ndahen në dy kategori: së pari, ato që i fiton nga vetja, domethënë, veprimet e mosbindjes dhe mëkatet e tij; e dyta [përmbajtja] e moralit bazë. Ata janë fajtorë në vetvete. Sidoqoftë, kur një njeri kërkon t’i trajtojë dhe t’i luftojë ato, këto tipare fajësuese shuhet tek ai përmes përpjekjes së zellshme dhe të pandërprerë.²⁹

Ai përcakton në tërësi njëzetënëntë terma. Historikisht, këto terma nuk gjenden në veprat tradicionale të jurisprudencës islame (*fikh*) dhe paraqitja e Kushejrit në Risalah. megjithëse jo i pari, është ndër shembujt më të hershëm që kemi mbi një fjalor për sufizmin. Sidoqoftë, duhet kujtuar se ai po rrëfen nga një traditë shkencore ekzistuese që ka evoluar me qarqet sufiste dhe që ka nisur breza të tërë para Kushejrit. Këto terma përfshijnë *vakt* (çasti i tanishëm), *mekam* (vendndodhje shpirtërore), *hal* (gjendje shpirtërore), *kabd* (tkurrje) dhe *bast* (zgjerim), *hajbeh* (frikë) dhe *uns* (intimitet), *xhem'* (mbledhje) dhe *fark* (ndarje), *fenā'* (asgjësim), *beka* (mbijetesë), *'ilm el-jakîn* (njohuri e sigurt), *ajn el-jakîn* (siguri thelbësore), *hakḳ el-jakîn* (e vërteta e sigurisë), *ḳurb* (afërsi), *bu'd* (largësi), *maḥv* (fshirje) dhe *ithbāt* (pohim).

28 Ibid., f. 75-76.

29 Ibid., f. 109.

Duke përcaktuar *mekam*-in (vendqëndrimin në rrugën drejt njohjes së Zotit) në seksionin e mëparshëm, Kushejri fillon kapitullin 3, “Vendqëndrimet e shtegut (*mekāmāt*)” (f. 111-339), kapitulli më i gjatë dhe më i hollësishëm me një listë e përshkrim të detajuar të etapave të ndryshme, duke filluar me pendimin. Ia vlen të kujtojmë përsëri që historikisht, ligjërimi i përmbajtur në këtë kapitull nuk mund të gjendet në veprat tradicionale të jurisprudence islamike (*fiqh*), as nuk buron nga vetë Kushejri. Midis vendqëndrimeve që ai trajton në këtë kapitull, janë *muxhāhad* (përpjekje), *khalvah* (tërheqje shpirtërore), ‘*uzlah* (izolim), *taḳvā* (përkushtimi ndaj Zotit), *zuhd* (heqje dorë), *tamt* (ruajtje e heshtjes), *khauf* (frikë), *raxhā’* (shpresë), *ḥuzn* (hidhërim), *khushū* ‘(frikë para Zotit), *tevāḍu’* (përulesi), *kanā’ah* (mjaftueshmëria), *tevekkul* (besimi te Zoti), *jaḳīn* (siguri) dhe *ikhhlāṣ* (sinqeritet).

Ai e përfundon *Risala-n* me seksione të veçanta:

- Si i mbron Zoti zemrat e shejherëve të shtegut dhe mbi nevojën e moskundërshtimit të tyre (f. 339-342).
- Praktika sufiste e audicionit (*semā’*) (f.342-357).
- Mrekullitë e miqve të Zotit (*evlijā’*) (f.357-392).
- Vegimi i sufinjve (*ru’jat el-kavm*) (392-403).
- Këshilla shpirtërore për aspirantët sufinj në shtegtim (*vaṣījah li el-murīd*) (f.403-416).

Ndër këshillat e tij për zelltarët, është që ata të mos u përshkruajnë në pagabueshmëri mjeshtërve sufinj. Në vend të kësaj, ata duhet t’i pranojnë gjendjet e tyre, të mendojnë mirë për ta dhe të respektojnë kufijtë e vendosur nga Zoti i Lartësuar në gjithçka që mjeshtri i udhëzon të bëjnë. Kjo është e mjaftueshme për ta në dallimin e së drejtës nga e gabuara.

Përfundim

“*Risālah el-Kushejrije fī ‘ilm et-teṣavuf*” daton nga periudha klasike e Islamit dhe është produkt i një ligjërimit intelektual me shtrirje të gjerë, që përfshinte të gjitha fushat intelektuale islame të kohës. Ajo është shkruar në një kohë trazirash socio-politike, kur bashkësia islame ishte ndarë në grupime për shkak të mendimeve të ndryshme përgjatë vijave juridike, teologjike e besimore dhe/ose ideologjike, çka nuk dallon shumë nga gjendja e sotme në një pjesë të madhe të umetit. *Risalah* kontekstualizon për ne rëndësinë e mbajtjes së dialogut brenda-musliman përgjatë linjave më të gjera të mundshme, që do të thotë se asnjë fushë e ligjërimit tradicional, përfshirë edhe ato të reja, nuk duhet të përjashtohen. Një studim i kujdesshëm i saj dhe i jetës e i kohës së autorit të saj do të na ndihmojë të kuptojmë disa nga pikat e mëposhtme:

1. *Ifta* dhe fetva nuk janë fusha e vetme e juristëve.
2. Fusha e fetvasë shtrihet përtej çështjeve të jurisprudencës dhe ligjërimit ligjor.
3. Rëndësia e një fetvaje të dhënë mund të shtrihet përtej kontekstit të saj individual socio-historik. Për shembull, *Risalah* u ishte drejtuar të gjithë sufinjve në tokat e Islamit.
4. Ligjërimit teologjik dhe juridik luajti një rol me rëndësi në formulimin e asaj që ne njohim dhe kuptojmë për sufizmin klasik sot.
5. *Risalah* mund të lexohet si një fetva etike, e mbështetur në virtyt (*fetva akhlakī*), që ripohon dhe sqaron se sufizmi nuk është një aspekt i jashtëm i “Islamit të zakonshëm”, që u detyrohet pak burimeve autoritare të ligjërimit intelektual islam ose një zhvillimi sektar që ndodhi në një pikë të caktuar në historinë islame.

6. *Risalah* dëshmon për një traditë të gjallë gojore në të gjithë brezat para hartimit të saj në vitin 446/1054, në të cilën etika e virtytit shihej si një mjet për të shndërruar rrënjësisht vetveten.

Megjithëse përkthimi i Knyshit lë paksa për të dëshiruar, veçanërisht për arabistët, ai është, në tërësi, i plotë dhe besnik ndaj tekstit origjinal në formë dhe në përmbajtje.³⁰ Lexohet shumë mirë dhe e bën të arritshme, në tonin dhe përmbajtjen e saj, këtë veper themelore të sufizmit formues për një audiencë më të gjerë se kurrë më parë.

Bibliografi

- Badur, Bassam Muhammad. *Tahdhīb al-Asrār fī Uṣūl al-Taṣawwuf*. Critical edition and notes by Abu Sa'd al-Kharqushi. Abu Dhabi: Isdarat al-Majma' al-Tamami, 1999.
- Bowering, Gerhard. "Two Early Sufi Manuscripts." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31, 2006.
- Bowering, Gerhard. *Abū Khalaf al-Ṭabarī: The Comfort of the Mystics (Salwat al-Ārifīna wauns al-Mushtāqīn)*. Critical edition and notes with Bilal Orfali. Leiden: E. J. Brill, 2013.

30 Përpara këtij përkthimi, Risaleja e Kushejrit ka njohur disa përkthime, si ai nga Von Schlegell, *Principles of Sufism* (Mizan Press: Berkeley, 1990). Ai ka përkthyer vetëm kapitullin 3. Katër kapituj që nuk i përkisnin gjendjeve dhe ndalesave nuk i ka përkthyer. Po ashtu, edhe zinxhiri i transmetimit nuk është paraqitur dhe vetëm tregimtari i fundit është cituar. Përkthimi i Von Schlegell-it është i saktë, i bukur dhe lexohet mirë, por nuk është i pajisur me shënime. Hyrja nga Algar përcakton vendin e Risales në diturinë islame dhe sjell një biografi të thuktë të Kushejrit dhe veprat e tij. Rabia Harris, *Sufi Book of Spiritual Ascent (Al-Risālah al-Qushayriyah)*, ed. Laleh Bakhtiar (ABC International Group, 1997). Një përkthim më i plotë u realizua disa vite më vonë nga Rabia Harris. Përkthimi i Harrisit është i saktë, lexohet mirë dhe është edhe i pajisur me shënime. Rabia Harris, *The Risālah: Principles of Sufism*, ed. Laleh Bakhtiar (Great Books of the Islamic World, 2002). Ky përkthim i plotë paraprihet nga një paraqitje e gjatë nga përkthyesi dhe nga Seyyed Hossein Nasr. Përkthimi është shumë i mirë dhe i saktë.

- Bulliet, Richard. *The Partricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- Bulliet, Richard. *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le developpment historique des mouvements ascetiqueset mystiques au Khurasan." *Studia Islamica* 57, 1997.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des Saints: Prophétie et-sainteté dans la doctrired'Ibn Arabī*. Paris: Gallimard, 1989.
- Frank, T. "Taşawwuf is ...; on a Type of Mystical Aphorism." *Journal of the American Oriental Society* 104, no. 1, 1984.
- Ghamari, Abu. Aşim Nabil b. Hashim b. Abd Allah, al-. *Manāḥil al-Shifā wa Manāhīlal-Şafā bi Taḥqīq Kitāb Sharaf al-Muştafā* (with critical ed. and notes). Makkah: Dār al-Basha'ir al-Islamiyyah, 2003.
- Godlas, Alan. "Influences of al-Qushayrī's Laṭā'if al-Ishārāt on Sufi Qur'anic commentaries, Particularly rūzbaihān al-Baqī's 'Arā'is al-Bayān." *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1, 2013.
- Golpinarli, Abdulbākī. *Melāmīlik ve Melāmīler*. Istanbul: Devlet Matbaasi, 1931.
- Grandin, Nicole and Gaborieau, Marc (dirs.). *Madrassa: La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman*. Paris: Editions Argument, 1997.
- Gril, Denis. "Adab and revelation, or one of the Foundations of the hermeneutics of Ibn'Arabi." In *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume. Edited by Stephen Hirtenstein*. Rocport: Element, 1993.
- Halm, H. "Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur." *Die Welt des Orients* 2, 1971.

- Ibn al-Asakir. *Tabyīn Kidhb al-Futarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasān al-Ash‘arī*. Damascus: 1347/1928.
- Ibn ‘Ajiba, Ahmed. *Mi‘rāj al-Tashawwuf ilā Ḥaqā‘iq al-Taṣawwuf*. Edited by Abdal-Majid Khayali, Casablanca: Markaz al-Turath al-Thaqfi al-Maghribi, 2004.
- Ibn ‘Ajiba, Ahmed. *Kitāb Sharḥ Ṣalāt al-Quṭb Ibn Mashīsh*. Edited by Abd al-Salam al-Imrani. Casablanca: Dar al-rashad al-hadithah, 1999.
- Isfahani, Abu nu‘aym, al-. *Ḥilyat al-Awliyā’*. Edited by Mustafa Abd al-Qadir ‘Ata. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Kalabadhi, Abū Bakr Muḥammad Ishāq, al-. *Al-Ta‘arruf li Madhāhib Ahl al-Taṣawwuf*. Edited by Ahmad Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Kharqushi, Abu Sad, al-. *Kitāb Sharaf al-Muṣṭafā*. Critical edition and notes by Abu Asim Nabil b. Hashim b. Abd Allah al-Ghamari. Makkah: Dar al-Basha‘ir al-Islamiyyah, 2003.
- Kharqushi, Abu Sad, al-. *Tahdhīb al-Asrār fī Uṣūl al-Taṣawwuf*. Critical ed. and notes by Bassām Muḥammad Badur. Abu Dhabi: Isdarat al-Majma al-Tamami, 1999.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden: E. J. Brill, 2000.
- Knysh, Alexander. *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism (Al-Risālah al-Qushayriyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf)*. London: The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007.
- Lorry, Joseph E. (dir.). *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi*. London: Gibb Memorial Trust, 2004.

- Makdisi, George. *Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Makki, Abu Talib, al-. *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb wa Wasf Ṭarīq al-Murīdīlā Maqām al-Tawḥīd*. Edited by Said Nasib Makarim. Beirut: Dar Sadr, 1995.
- "MALĀMATIYYA." *EI2*, art. Fr. de Jong, Hamid Algar, and Colin Imber.
- Malamud, Margaret. "Sufi organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur." *International Journal of Middle East Studies* 26, 1994.
- Meier, Fritz. "Khurasān and the End of classical Sufism." In *Essays in Islamic Mysticism and Piety*. Translated by John o'Kane and Berndt Radke. Leiden: E. J.Brill, 2000.
- Nguyen, Martin. "Al-Tafīr al-Kabīr: An Investigation of al-Qushayrī's Major Qur'ān Commentary." *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1. 2013.
- Nguyen, Martin. "Al-Qushayrī and his legacy." *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1. 2013.
- Nicholson, R. A. *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf*. Critical edition and notes by Abunaser Abd Allah b. Ali al-Sarraj al-Tusi. London: Luzac & co., 1914.
- Orfali, Bilal. *The Comfort of the Mystics (Salwat al-Ārifīna wa uns al-Mushtāqīn)*. Critical edition and notes with Gerhard Bowering. Leiden: E. J. Brill, 2013.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Risālat al-Qushayrīyah*. Edited by Abdel Halim Mahmoud and Mahmoud b. El-Sherif. Cairo: Dar al-Ma'ruf, 1995.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risālah al-Qushayrīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf)*. Translated and notes by Alexander D. Knysh. Reviewed by Muhammad Eissa. London: The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007.

- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Principles of Sufism*. Translated from the Arabic (Risālat al-Qushayrīyah: part 3 only) by B. R. von Schlegell. Introductory notes by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1990.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *The Risālah: Principles of Sufism*. Translated by Rabia Harris. Edited by Laleh Bakhtiar. London: Great Books of the Islamic World Inc., 2002.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl (Two Short Dogmatic Works of Abu al-Qasim al-Qushayri)*. Critical editing by Richard Frank. *Mélanges* 15, 1982.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Kitāb al-Mī'rāj*. Edited by Ali Hasan Abd al-Qadir. Cairo: Dar al-Kutub al Hadith, 1964.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Laṭā'if al-Ishārāt bi Tafsīr al-Qur'ān*. Edited by Abd al-Latif Hasan Abd al Rahman. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Luma' fī al-l'tqād*, in (Two short dogmatic works of Abu Qasim al-Qushayri), Richard Frank (critical ed.), in *Mélanges* 16, 1983.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Naḥwu al-Qulūb al-Ṣaḡhīr*. Edited by Mursi Muhammad Ali. Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Naḥwu al-Qulūb al-Kabīr*. Edited by Ibrahim Basyuni and Ahmad Alam al Din al-Jundi. Cairo: Maktab Alam al-Fikr, 1998.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Al-Rasā'il al-Qushayrīyah*. Edited by Fir Muhammad Hasan. Pakistan: al- Ma'had al-Markazi li al-Bahithat al-Islamiyyah, 1384/1964.
- Qushayri, Abd al-Karim, al-. *Sharḥ li Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Edited by Asim Ibrahim al-Darqawi. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006.

- Sands, Kristen Z. "On the Subtleties of Method and Style in the *Laṭā'if al-Ishārāt* of al-Qushayrī." *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1, 2013.
- Sarraj al-Tusi, Abu Nasr Abd Allah b. Ali, al-. *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf*. Edited by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & co., 1914.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1975.
- Silvers-Alario, Laury. "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's definition of the *Shaykh al-Tarbiyah* and the *Shaykh al-Ta'lim*." *The Muslim World* 93, 2003.
- Silvers-Alario, Laury. *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism*. New York: State University of New York Press, 2010.
- Subkī, Taj al-din. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah*. Edited by Ḥulw and al-Ṭanāhī. Cairo, 1386/1967. iii, 374.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "Kitāb Adab Mujālasat al-Mashāyikh wa Ḥifẓ Ḥurumātihim." In *Collected Works on Early Sufism*. Edited by K. Honerkamp. Vol. 3, Nasrollah Pourjavady and Mohammed Soori. Tehran: Free University of Berlin, 2009.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "Kitāb Adab Mujālasat al-Mashāyikh wa Ḥifẓ Ḥurumātihim." *Ma'ārif* 20, no. 2 (Murdad-Aban 1382), series no. 59. Edited by K. Honerkamp. Tehran: Tehran University, 2004.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "Kitāb Fuṣūl fī al-Taṣawwuf." In *Collected Works on Early Sufism*. Edited by K. Honerkamp. 3:178-221.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "Kitāb Bayān Tadhallul al-Fuqarā." In *Collected Works on Early Sufism*. Edited by K. Honerkamp. 3:33-61.

- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. *Mas'alat darajāt al-Şādiqīn fī al-Taşawwuf.* In *Collected Works on Early Sufism*. Edited by K. Honerkamp. 3:79-94.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "Kitāb Bayān Zallal al-Fuqarā." Edited by Sulieman Ateş. *Tis'at Kutub li-Abī 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Mūsā*. n.p.: 1993, pp. 429-63.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. *Mas'alat Darajāt al-Şādiqīn*. Edited by Sulieman Ateş. *Tis'at Kutub li-Abī'Abd al-raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Mūsā*, n.p, 1993, pp. 379-410.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. *Al-Muqaddimah fī al-Taşawwuf wa Ḥaqīqatihi*. Edited by Yusuf Zidan. Cairo: Maktabat al-Kuliyyat al-Azhariyyah, 1987.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. *Jawāmi' Ādāb al-Şūfiyah*. Edited by Etan Kohlberg. Jerusalem: Jerusalem Academic Press, 1976.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "The humble Submission of Those Aspiring" (*Kitāb Bayān Tadhallul al-Fuqarā*). In *Three Early Sufi Texts*. Translated by Kenneth Honerkamp. St. Louis: Fons Vitae, 2009.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. "The Stations of the righteous" (Mas'alat darajāt al-Şādiqīn). In *Three Early Sufi Texts*. Translated by Kenneth Honerkamp. St. louis: Fons Vitae, 2009.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. *Risālat al-Malāmatīyah*. Edited by Abu al-'Alā al-'Afīfī. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1945.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman, al-. *Ṭabaqāt al-Şūfiyah*. Edited by Nur al-din Şūrāyah. Cairo: Maktabat al Hanaji, 1969.
- Sviri, Sara. "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishpūr: In Search of Ibn Munāzil." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 2005.

- Sviri, Sara. "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement." In *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. Edited by Leonard Lewis. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993.
- Tabari, Abu Khalaf, al-. *Salwat al-Şarīfīna wa Uns al-Mushtāqīn (The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism*. Critical edition and notes by Gerhard Bowering and Bilal Orfali. Leiden: E. J. Brill, 2013.
- Thibon, Jean-Jacques. "La relation Maître-disciple ou les Elements de l'Alchimie Spirituelle d'après Trois Manuscrit de Sulamī" In Gobillot, G. (dir.) *Mystique Musulmane: Parcours en Companie d'un Chercheur: Roger Deladriere*. Paris: Editions Cariscrypt: 2002.
- Thibon, Jean-Jacques. *L'oeuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021) et-la formation du soufisme*. Damascus: Institut français du Proche-orient, 2009.
- Tirmidhi, Hakim, al-. *Kitāb Ithbāt al-'Ilal*. Edited by Khalid Zahra. Rabat: Muhammad V University, 1998.
- Tusi, Abu Nasr, al-Sarrāj, al-. *Al-Lum'a*. Edited by Abd al-Halim Mahmud and Taha Abd al-Baqi Surur. Cairo: Dar al-Kutub al Hadithah, 1960.

Diskutime

Diskutues: Mahmoud Ayoub

Islami mbështetet në nënshtrimin ndaj Zotit dhe jo në mendimet e qenieve njerëzore. Trashëgimia që ne ia njohim traditës sufije (asketët, "qarësit" që qajnë kur lexojnë një ajet që bën fjalë për Parajsën, të cilën ata e dëshirojnë shumë, ose për Ferrin, nga i cili kanë frikë), është zhvilluar në ditët e para të Islamit. Rabi'a

al-Adawiyyah, poetesha mistike, përgjithësisht, konsiderohet të jetë ajo që e largoi sufizmin nga asketizmi drejt spiritualitetit. Ne duhet të kujtojmë se me ndikimet ezoterike, në sufizëm kanë ardhur probleme që çuan në përndjekjen e Halaxhit, Martirit të Dashurisë. Ai i dha sufizmit një emër të keq në sytë e njerëzve në përgjithësi dhe kështu, u desh dikush si Kushejri për të rehabilituar sufizmin, siç përshkruhet nga folësi ynë. *Risalah* shpjegon rrënjosjen e plotë të sufizmit në ligjin islam dhe akide. Unë e ftoj Dr. Honerkampin të krahasojë përkthimin e ri me përkthimin e pjesshëm nga Barbara von Shlegel. Disa fetva janë në gjatësinë e një libri, por në çfarë mënyre është *Risalah* një fetva dhe jo një manual i sufizmit? Megjithatë, ai përmban kritika ndaj njerëzve që përvetësojnë ide apo rituale që nuk zbatohen nga brezi i parë dhe i dytë e myslimanëve. Ata zakonisht quhen *Ehli el-ahva ve el-bida*. Në kohët e shkuara të mira (kjo tregon shumë për atë se si jemi këtu dhe tani), njerëzit vendoseshin mes bidatit të mirë dhe të keq. Unë mendoj se formulimi, sipas të cilit gjithçka e re është një bidat, se çdo bidat është një veprim i gabuar dhe se çdo veprim i gabuar çon në zjarr, ndoshta, është një gjykim i ashpër për një qytetërim që dha kaq shumë të reja për botën. Dua t'ju kujtoj se feja e vetme që prodhoi një qytetërim vërtet universal, ka qenë Islami. Nëse paraardhësit tanë do të besonin në këtë nocion të bidatit, ata nuk do ta kishin krijuar qytetërimin që ata ndërtuan.

Diskutues: Moustafa Kassem

Ky punim na hap sytë për çështje të rëndësishme. Unë shoh dy tema kryesore: fetvaja aktuale që tradita esh'arite është themeluar në Sunnet, si dhe diskutimi i Risales, sipas së cilës sufizmi është i rrënjosur në esh'arizëm dhe kështu edhe në Islamin tradicional. Ky punim lidhet me politikën e fetvave. Disa mendime mund të pasqyrojnë realitete socio-politike përtej interpretimit të thjeshtë të tekstit. Çështja e etiketimit del, gjithashtu. Etiketimi,

shpesh, na largon nga rruga e dijes, duke na bërë të përqendrohemi në etiketë më shumë sesa në përmbajtje. Unë dua të flas për interpretimin. E drejta e njerëzve për njohuritë e tyre, për të mos u lidhur nga idetë e njerëzve të tjerë, është ajo që do të na mbajë të lirë. Dijetarët sufinj interpretojnë traditat dhe vargjet në dritën e kuptimit të tyre shpirtëror. Ishte e rëndësishme që na kujtuat se mjeshtërit sufistë nuk janë të pagabueshëm. A ishte i njohur gjerësisht autoriteti i Kushejrit për të lëshuar fetva në kohën e tij, apo vetëm midis pasuesve të tij? U gëzova që përmendët zinxhirët e transmetimit në libër. Është e rëndësishme për ata që mendojnë lirisht ose për këdo që dëshiron të mendojë vetë se ka aftësinë të hetojë dhe të vërë në dyshim vlefshmërinë e këtyre zinxhirëve. Nacionet e bidatit të mirë dhe të keq janë thelbësore për shqetësimet tona. Ne nuk duhet të trembemi në studimet tona se dikush do të na akuzojë për bidat, sepse përfundimet tona ndryshojnë nga dija tradicionale, apo që dikush mund të akuzohet se shoqërohet me ata që kanë ide jopopullore. Ne duam të prodhojmë gjëra, prej të cilave do të përfitojnë njerëzit. Kjo kërkon të jemi edhe të guximshëm, edhe të informuar.

Honerkamp: Shlegel përktheu vetëm terminologjinë, duke lënë jashtë biografitë. Ekziston një përkthim tjetër nga Rabia Harris, i pjesshëm në një botim dhe i plotë në tjetrin. Megjithëse shënimet janë në fund të librit, ato ishin në formë të shkurtuar dhe janë të vështira për t'u arritur. Përkthimi është shumë i mirë. Unë thashë që fetvaja e tij u nënshkrua nga dijetarët e asaj kohe, e njohur si një hadith zyrtar dhe nuk kishte asnjë dyshim në bashkësinë e Kushejrit, jo vetëm midis pasuesve të tij, se ai ishte *imam el-mutlak*. Qëllimi i librit duket të jetë që t'u drejtohet i sufinjve dhe jo-sufinjve mbi mendimin e tij dhe kjo e bën atë një fetva. Ai thotë për Zotin se "Ai di me njohurinë e tij; Ai është i fuqishëm me fuqinë e tij, Ai do me vullnetin e Tij; Ai sheh me sytë e Tij" dhe ky është *kelam* i drejtpërdrejtë esh'ari. Ai shprehet shumë qartë në hyrje të tekstit se besimi sufi është një me besimin esh'arit.

Ayoub: Kjo është ajo që e bën librin e tij një manual. Qëllimi i tij është t'i drejtojë njerëzit në rrugën sufije.

Honerkamp: Unë mendoj se kjo fetva është në një kontekst fetar. Ai thotë qartë se njerëzit i përcaktojnë termat për ta bërë të qartë kuptimin e tyre midis tyre dhe për t'i fshehur ato nga ata që nuk pajtohen me metodat e tyre. Mendoj se ai po përpiqet të mos interpretojë, por të përcaktojë terma nga këndvështrimi sufist. Pajtohem plotësisht me Mustafanë për çështjen e interpretimit. Njerëzit, shumë shpesh, thonë, "Zoti tha ..." kur ata duhet të thonë, "Unë besoj se kur Kurani e thotë këtë, që do të thotë se..." Unë mendoj se myslimanët priren të shuajnë aftësitë e tyre kritike kur dëgjojnë "Zoti tha..." ose "i Dërguari tha..." Njerëzit jo gjithmonë e citojnë Kuranin në arabisht kur thonë *qāl Allāh*.

Diskutim i Përgjithshëm

- Sfida për ne sot është të përpiqemi të sjellim shpirtëroren në diskutim. Mund të na duhet një botë e re përveç asaj "sufije". Ne nuk mund të mos etiketojmë, sepse kategorizimi është pjesë e njohurive që u duhet dhënë jetë.
- *Fikh*-u nuk është diçka me të cilën mund të lidhen medoemos të konvertuarit perëndimorë. Jo vetëm në Perëndim, por kur shikoni përhapjen e Islamit në të gjithë botën, *fikh*-u nuk është ajo që i tërheq. Është interesante që kur të konvertuarit flasin për konvertimin e tyre në një mënyrë shpirtërore, menjëherë etiketohen si "sufinj". Kjo është arsyeja pse sugjerimi se mund të na duhet një term i ri për shpirtëroren, është kaq interesant.
- Përfundimi se *Risalah* është një fetva, na kthen në atë pikë që na duhet një diskutim serioz për të dalë me një përkufizim të qartë e të qëndrueshëm të fetvasë. Sigurisht që *islah* nuk është fusha e vetme e juristëve, por një fetva është

çështje ligjore. Përndryshe, do të kishte fetva në politikë, në ekonomi dhe në shkencën shoqërore. Na duhet më shumë qartësi. Ne nuk duam të përballemi me ekstremizmin në jetën tonë materiale, po çfarë ndodh në jetën tonë shpirtërore? Islami vë në barazpeshë shpirtëroren dhe materialen, ndërsa sfida është që të ruhet kjo barazpeshë. Sa më e fortë të jetë marrëdhënia jonë me Allahun, aq më të forta duhet të jenë marrëdhëniet tona me qeniet e tjera njerëzore.

- Ne nuk e kemi problem ta quajmë dikë *fakih* ose *usuli*, por sapo dikush quhet “sufi”, lind një problem. Sufizmi ka zëdhënësit, historinë dhe metodologjinë e tij. Ekziston në botë një rrymë që mund të cilësohet një tarikat sufi *de facto* jashtëzakonisht efikas, që ka pasur një ndikim të jashtëzakonshëm në botë. Megjithatë, nuk quhet “sufije”, madje as “islame”, edhe pse ka një shejh të quajtur Fethullah Gylen: Lëvizja Gylen. Parimet islame dhe sufije përzihen thellësisht në të.
- Gjithsesi, fetvaja u ringjall. Hanbelinjët kundërshtuan të përgënjeshtroren mu'tezilët me arsyetimin se kundërshtimi i tyre do t'i detyronte të përsërisnin argumentet e tyre. Megjithatë, dijetarët e kohës së tij e identifikuan këtë si një fetva. Kushejri tha se nuk duhet të përshkruash pagabueshmëri për mjeshtërit, sepse kaq shumë kritikë të sufizmit sot thonë se për të qenë sufi, duhet të ndjekësh në mënyrë jokritike mjeshterin. Ai thotë, gjithashtu, se nuk duhet të jesh tepër kritik ndaj tyre, por të mendosh më mirë për ta edhe kur nuk i kupton. Shikoni rastin e shejhut maroken Ahmad Zarouk, i cili pa mjeshterin e tij të ulur me një shishe verë dhe një vajzë të re të bukur. Ai u largua në shenjë mosmiratimi, por mjeshteri e thirri: “Kthehu! Kjo është uthull dhe kjo është vajza ime”. Me fjalë të tjera, mos u tregoni kaq të shpejtë për të kritikuar atë që nuk e kuptoni.
- Nuk ka asnjë fjalë arabe të barazvlershme me fjalën “misticizëm”. Sufizmi u bë një etiketë që u referohet vërtet veshjeve të

ithtarëve (leshi i krehur, ose sūf). Megjithëse, disa përpiqen t'ia atribuojnë atë prejardhjeve të tjera (si sofia). Një sufi mjaft i mirënjohur i shekullit IX vërente: "Sufizmi ishte dikur një realitet pa emër, ndërsa tani është një emër pa një realitet". Terma të tjerë, të tillë si *gnosis*, mund të përdoren. Bëhet fjalë për dashurinë ndaj Zotit, të shprehur përmes poezisë ose njohjes së Zotit. Sufizmi është një trashëgimi e pasur, që pasqyron një qytetërim të pasur. Nuk është, në mënyrë të rreptë, një medheh, por hyn në të gjitha shkollat juridike. Edhe pse shiitët ishin armiqësorë me sufizmin në përgjithësi, ai u zhvillua në Iran para se të bëhej shiit dhe ende mbizotëron atje.

- Nga këndvështrimi i temës së konferencës, disa përmasa mungojnë. Një diskutim i metodologjisë së fetvasë nga qasja e Kushejrit është përmendur tashmë. Përmasa kryesore e zhdukur, megjithatë, është trysnia, si dhe detyrimi që ai kishte jo vetëm nga autoritetet, por edhe terrorizmi intelektual me të cilin u përball nga kundërshtarët e tij. E gjithë kjo duhet të paraqitet. Ne duhet të themi se këto janë kundër frymës së Islamit. Kjo lidhet me çështjet e autoritetit dhe të legjitimitetit, me të cilat përballemi sot.
- Sufizmi i përshkon shkollat juridike dhe sektet. Sufizmi dhe *fikh*-u nuk kanë qenë kurrë përjashtues të ndërsjellë. Duke thënë se *fikh*-u është i mërzitshëm apo i ndërlikuar ose jotërheqës për myslimanët e rinj, ne duhet të jemi të kujdesshëm që të mos e heqim këtë pjesë të rëndësishme të traditës sonë intelektuale. Shejh Ibn Baha'i al-'Amali nga Libani ishte një arkitekt, poet, teolog dhe haditholog. Mjeshtërit shpirtërorë ishin, gjithashtu, mjeshtër të *fikh*-ut dhe të teologjisë. Për këta njerëz, çdo veprim ka një vlerë metafizike të bashkangjitur me të dhe është detyra e studiuesit të dallojë vlerën metafizike të secilit akt.
- *Risalah* është një bashkim i të gjitha këtyre fushave. Sufinjtë nuk e quajnë veten sufinj. Ata, zakonisht, e cilësojnë veten *fukara*. Vështrimi negativ i *nefs*-it, në këndvështrimin

malamati, është se ai është si një copë qymyrdruri. Pavarësisht se sa e lajmë, ai mbetet i zi. Për të ndryshuar ngjyrën e tij, duhet ta vendosim në një skarë të ndezur, gjersa ai të shkëlqejë dhe të bëhet i kuq. Nuk ka një mënyrë sufiste për të dhënë një fetva. Kushejri dha fetvanë e tij si një *alim*.

- Një nga sufinjtë më të mëdhenj, Abdulkadir el-Xhilani, i përkiste medhhebit hanbeli, ashtu si të tjerët.
- Në disa vende, e vetmja gjë që njerëzit dinë për Islamin, është sufizmi. Ndoshta prejardhja e sufizmit nuk është asgjë më shumë sesa një reagim ndaj legalizmit të tepruar. Grupe të ndryshme theksojnë aspekte të ndryshme të Islamit. Sapo të emërtojmë grupe, ne krijojmë mundësi për ndarje dhe ekstremizëm. Një theks i tepruar në disa vlera, minon të tjerat. Islami është një mësimdhënie e barazpeshuar dhe e harmonizuar. Veçimi në Perëndim i ditëve të caktuara të javës si ditë shpirtërore dhe veçimi i tyre nga ditë të tjera laike, duket i çuditshëm. Theksimi i intelektit në universitet, por jo në kishë, duket, po ashtu, i çuditshëm.
- Sufinjtë e mirë janë shumë brendashikues. Ka të tjerë, megjithatë, si një sufi shumë i njohur në Shtetet e Bashkuara, i cili ka folur kundër myslimanëve të tjerë dhe i pëlqen të jetë në korridoret e pushtetit. Ai nuk di shumë për Islamin apo sufizmin, por është shejh sufi dhe është i njohur për njerëzit. Jo të gjithë sufinjtë janë alimë si Kushejri.
- Ata që vijnë nga Krishterimi, shohin që Islami përshkon kaq shumë kultura. Sapo bëhen myslimanë, ata duhet të pyesin: “Çfarë lloj myslimani do të jem unë? Duket se u nevojitet një mënyrë për t’u dalluar midis myslimanëve.
- Ndoshta qëndrimi ynë negativ ndaj sufizmit është, në një masë të madhe, reagim ndaj takimit tonë të shekullit XIX me Perëndimin. Ne donim t’i tregonim atij se ishim më racionalë se të krishterët dhe sufizmi u bë viktimitë e kësaj dëshire.



Kujdestarët e kontratës islame të martesës dhe kërkimi i agjencisë në jurisprudencën dymbëdhjetëshe shi'ite

Vinay Khetia

Përmbledhje

Natyrë juridike e kontratës islame të martesës dhe e kujdestarëve të saj (*evlijā el-aḳd*) ka qenë një burim diskursi midis juristëve klasikë dhe bashkëkohorë imamitë.¹ Edhe pse *evlijā el-aḳd*, fjalë për fjalë, do të thotë “kujdestarë të kontratës,” ai është shënjuar i një ose më shumë individëve që kanë autoritetin të mbikëqyrin çështjet kontraktore të një subjekti jokujdestar.² Ky dokument do të përpiqet të shqyrtojë debatin juridik nëse vajza e pjekur, me mendje të shëndoshë (*el-bikr el-bālighah er-rashidah*), kërkohet apo jo të ketë lejen e *veliut* të saj në mënyrë që të mund të martohet.³

- 1 Në këtë artikull termat “jurist”, “imamit” dhe “shi’it” nënkuptojnë shi’izmin dymbëdhjetësh me përjashtim të rastit kur e theksojmë ndryshe.
- 2 Brenda kontekstit të kësaj analize, unë e përkufizoj subjektin jokujdestar si cilindo person që nuk ka autoritetin e duhur për t’u martuar pa pëlqimin e kujdestarit të tij/saj.
- 3 Në këtë artikull, “vajzë” ose “virgjëreshë” nënkupton një femër adoleshente, që nuk ka pasur asnjëherë kontakt seksual, por është e shëndoshë në mendje dhe e aftë të dallojë të drejtën nga e gabuara (*al-rashidah, al-’ākilah* ose *ghajri al-safīhah*). Për ato që e kanë humbur virgjërinë në mënyrë të palejuar, shumica e juristëve bashkëkohorë kanë përcaktuar se edhe pse nuk janë virgjëresha fizikisht, klasifikohen si të tilla, përderisa ato nuk e kanë autoritetin që kanë gratë e divorcuara apo të veja (*thajjib*). Kjo përfshin vlefshmërinë e një kontrate martese të bërë pa lejen e kujdestarit ligjor.

Hyrje

Juristët shi'itë të brezave të ndryshëm kanë ofruar mendime dhe vendime të ndryshme, që rezultojnë nga ndryshimet që u janë bashkangjitur rrjedhave të ndryshme të haditheve dhe mbështetjen nga mungesa e ndonjë përcaktimi të drejtpërdrejtë kuranor.⁴ Fokusi i këtij studimi është i kufizuar kryesisht në ligjërimin modern dhe bashkëkohor (shekulli XIX deri në shek. XX/shekulli XIV deri në XV hixhri). Kjo ndërmarrje është potencialisht thelbësore, pasi synon të tregojë funksionimin e brendshëm dhe performues të muxhtehidit bashkëkohor *imamit*, ndërsa ai përpiqet të ndeshet me *ihtilaf*-in ndër-imamit gjatë gjithë kohës, duke dhënë një vendim mbi një çështje me rëndësi thelbësore sociale-fetare.⁵

Tekstet kryesore me interes janë vepra të jurisprudencës demonstrative (*el-fikh el-istidlāl*), në të cilën juristët vlerësojnë burimet tekstuale (Kuranin dhe Hadithin) përmes matricës së usul el-fikh-ut (parimet e jurisprudencës), në një përpjekje për të nxjerrë një vendim për ndonjë çështje shariatike (juridike).⁶ Këto vepra, shpesh, shkruhen në formën e komenteve mbi veprat e mëparshme ligjore si "*Sharia el-Islām*" (shekulli i tetë / trembëdhjetë), ose "*El-Urwat el-Wuthkā*" (shekulli i katërmëbëdhjetë/fillimi i shekullit të njëzetë), që shërbejnë si treguesit

4 Në veprën e tij "*Kitāb al-Khilāf*", Shejh Et-Tusi (d. 460 Ah) pohon *ikhtelefū aṣ'ḥābenā* (miqtë tanë shia nuk bien dakord) në këtë çështje, gjë që do të thotë se që prej shek. V hixhri, dijetarët shi'itë dymbëdhjetësh nuk janë pajtuar në lidhje me çështjen nëse është e nevojshme apo jo leja (*idhn*) e kujdestarit. Ai vazhdon duke përmendur mosmarrëveshjet mes shafi'injve dhe hanefinjve mbi këtë temë. Shih Abi Ja'far Muhammad ibn al Hassan al-Tusi, *Kitāb al-Khilāf* (Qum: Sharka dar al-Ma'arif al-Islamiyyah, 1958), 2:358-59.

5 Unë përdor këtu përemrin "ai", sepse shumica dërrmuese (në mos të gjithë) e *muxhtehid*-ëve vazhdojnë të jenë burra. Mundet të ketë *muxhtehid*-e gra, por unë nuk kam gjetur ndonjë libër të botuar. Ky ndoshta është një tregues më shumë se një pengesë e madhe ndaj autoritetit të grave brenda kësaj tradite është rezultat i teksteve të shkruara, sidomos lidhur me ligjin islam, logjikën, tefsirin dhe studimet e hadithit. Në ligjin imamit, një *muxhtehid* nxjerr rregulla nga burime të ndryshme, përkatësisht Kurani, Sunneti dhe arsyeja. Ky proces quhet *ixhtihād*.

6 Ky quhet zakonisht *iṣṭibāt* (nxjerrje e rregullave nga burimet e duhura).

e *ixhtihad*-it dhe ligjërimit midis juristëve imamitë.⁷ Megjithëse juristët e përmendur në këtë artikull janë kryesisht produkte të seminareve të shekullit XIX-XXI, nga Nexhefi dhe Kumi, del e qartë me leximin e punës së tyre se këta juristë nuk bëjnë asnjë gabim kur njohin dhe përmendin traditën juridike imamite të mijëvjeçarëve të kaluar. Sidoqoftë, si pjesë të këtyre punimeve, ato përfshijnë mendimet juridike të studiuesve të kaluar, ndërsa janë të vetëdijshëm për faktin se në rolin e tyre si muxhtehidë, ata nuk janë të lidhur ligjërisht nga shpjegimi i atyre që u paraprijnë.

Kjo nënkupton që, me rastin e shqyrtimit të traditës juridike, muxhtehidët mund të shkëputen nga mendimi mbizotërues ose të zgjedhin ta ringjallin atë. Në rast se juristi merr pjesë me mendimin mbizotërues dhe/ose jep një vendim të ri, krijohen mundësi të reja ligjore dhe rrugë alternative të një ndikimi konservator ose liberal për ata shiitë që i përmbahen sistemit të imitimit të juristit (*taqlid*). Për më tepër, krijimi i një refuzimi alternativ të sjelljes së pikëpamjes bashkëkohore mbizotëruese ka potencialin për të krijuar paqëndrueshmëri brenda hierarkisë ligjore shi'ite, ku kredencialet dhe besueshmëria e juristit mund të vihen në dyshim, përveç nxitjes së konfliktit brenda mjedisëve të caktuara të bashkësisë ku

7 Këto janë vepra thelbësore teknike, shpesh të bëra kur një jurist fillon studime të thelluara (*baḥṭh al-khāriḥ*), që mbulojnë semantikën dhe hermeneutikën e jurisprudence demonstrative dhe parimet e jurisprudence, brenda së cilës përfshihen tefsiri dhe studimet e hadithit. *Sharā'i' al-Islām* është një vepër e fillimit të shek. VII, që përmbledh fetvatë e Muhaki el-Hilli, që ishin me rëndësi në zhvillimin e nocionit të *ixhtihad*-it të pranueshëm për juristët imamitë. Ato, gjithashtu, vendosën themelet për epistemologjinë e mëvonshme të analizës së hadithit dhe hodhën më shumë dritë në përdorimin e transmetimeve të vetme (*ahbār el-eḥād*) në hartimin e ligjit islam. Shembull i kësaj është vepra në 43 vëllime e Muhammad b. Ḥassan Naxhefi, "*Jawāhar al-Kalām fi Sharḥ Sharā'i' al-Islām*" (Dar Ihya' al-Turath al-Arabi: 1984). Nga ana tjetër, *muxhtehid*-i imamitë i shek. XX Sayyid Kazim al-Yazdi, shkroi librin "*Al-'Urwat al-Wuthqā*". Për një vështrim të hollësishëm mbi zhvillimin e *ixhtihad*it dhe të hermeneutikës imamite, shih Ahmed Kazemi Mousavi, "*Religious Authority in Shi'ite Islam*" (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 75-105. Po ashtu, Norman Calder, "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Theory of Ijtihād," *Studia Islamica* 70 (1989), 55-78.

besimtarët ndjekin juristë të ndryshëm, me vendime diametralisht të kundërta.⁸

Juristët bashkëkohorë janë të dy mendimeve. Grupi i parë kërkon pëlqimin e kujdestarit (në shumicën e rasteve babai ose gjyshi), ndërsa grupi i dytë, pakica, nuk kërkon pëlqimin e tij. Në tekstet e jurispruencës demonstrative, përfundimi i grupit të parë është *teshrîk* (agjenci e përbashkët midis babait dhe vajzës).⁹ Të gjitha tekstet e konsultuara në këtë studim synojnë të zbulojnë dhe të përcaktojnë *istiklalije*-n (pavarësinë e vendimit). Lind pyetja: Përse nuk ka një grindje dhe ligjërim të ngjashëm në lidhje me fejesën e një të miture që, në fakt, është e lidhur ligjërisht nga kontrata e martesës, pa asnjë zgjedhje në këtë çështje, me të arritur moshën e pjekurisë? Mungesa e mosmarrëveshjes për këtë situatë, në dukje të padrejtë, është për shkak të pajtueshmërisë që gjendet në traditat përkatëse të hadithit, duke e lënë, kështu, *muxhtehid*-in praktikisht pa asnjë rrugë kundërshtimi të pranueshme juridikisht.¹⁰

8 Dy shembuj vijnë në mendje: Ayatullah Khamene'i, që duke ndjekur rregullin e rëndësishëm të paraardhësit të tij (Ayatullah Khomeini), lejon lojën e shahut me kushtin që të mos bëhet bixhoz. Nga ana tjetër, es-Sistani dhe shumica e juristëve shi'itë e konsiderojnë shahun tërësisht haram dhe mëkat. Ky është një hendek i madh mes këtyre dy juristëve, që kanë një numër të madh ndjekësish në Lindjen e Mesme (Iran, Irak, Liban dhe Bahrej) e në Indi, Pakistan, Evropë, e Amerikë. Ky është një shembull parësor i konfliktit brenda shi'itëve. Për lejimin apo jo të shahut, shih al-Sayyid Abul Qasim al-Khu'i, *Şirâţ al-Najât me shënimet e Mirza Jawad al-Tabrizi* (Qum: Maktab nashr al-Muntakhab, 1995), 1:376, <http://www.sistani.org/local.php?modules=nav&nid=5&cid=427&hl=chess>, dhe <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=23>.

9 Në këtë artikull, me "baba" nënkuptohet si babai biologjik, ashtu edhe gjyshi, stërgjyshi e me radhë.

10 Shih Jawad Maghniyya, *Fiqh al-Imâm Ja'far al-Şâdiq* (Qum: Mu'assasah Sibtayn al-'Alamiyyah, 2002), 5:233-34. Problemi që mund të sjellë mbështetja në parimet e tilla, është se ato janë shumë të përgjithshme dhe rrallëherë ose asnjëherë nuk mund të hedhin poshtë një seri traditash të konfirmuara dhe të vërtetuara (sipas standardeve tradicionale imamite), duke zhbërë vlerën e tyre provuese dhe ligjore. Në këto raste, këta juristë mund të përdorin disa norma etike (p.sh., harmonia familjare apo nevoja për të siguruar një të ardhme të shëndetshme dhe fetare për fëmijët), por këto parashtrime etike kanë pak ose aspak vlerë në fetvatë përkatëse.

Duke kryer një analizë të ngushtë tekstuale të veprës së Ayatullah al-Seyid Abul Qasim al-Khu'i-t (vd. 1993) "Mabānī al-'Urwat al-Wuthqā" (që përfaqëson grupin e parë), si dhe të veprës së Ayatullah al-Sayyid Sadiq al-Ruhani-t (lind. 1926) "Fiḫḫ el-ikdik" (që përfaqëson grupin e dytë), unë synoj të hulumtoj disa nga ndërlikimet e përfshira në ixhtihad, i cili përfshin hermeneutikën e *usul el-fikh*-ut dhe shkencat e hadithit, por nuk kufizohet në to ndërsa tregon se si ndikojnë këto pajisje hermeneutike në fetvanë përfundimtare. Së dyti, unë do të shqyrtoj shkurtimisht mendimet e katër imamëve të shkollës sunitë dhe do t'i krahasoj ato me qëndrimet e ndryshme shiite.

E bëj këtë për dy arsye: (1) tradita juridike shi'ite përdor parimin e *muhālafat el-ammah* (kundërshtimi ndaj sunitëve) si një mjet për zgjidhjen e marrëdhënieve kontradiktore¹¹ dhe (2) pasi të katër dijetarët janë të ndarë midis tyre rreth çështjes se sa efikas është *mukhālafah li al āmmah* si një mjet për zgjidhjen e dallimeve.¹²

Një shqetësim gjithëpërfshirës në të gjithë këtë artikull përbën dilema përreth *huxhxhije*-s (vlerës provuese), përkatësisht, cilat tradita dhe mjetet metodologjike përbëjnë një shkallë të mjaftueshme të *huxhxhije*-s. Siç do të tregohet, përgjigjja për këtë pyetje është e ndërlikuar dhe e dyshimtë. Së fundmi, do të përpiqem të hulumtoj funksionin shoqëror të pajtueshmërisë (*kafā'ah*) dhe të *el-'adl*-it (ndalimi nga parandalimi i martesës), si dhe efektet të mundshme të saj në dinamikën e pushtetit në strukturën e familjes islame.¹³ Ndërsa shqyrtoj disa nocione të

11 Një metodë për të zgjidhur një kundërshti të dukshme ndërmjet dy haditheve, të cilat thuhet se të dyja janë thënë nga imami, është që të hidhet poshtë tradita që përshtatet me të nëse është më afër traditës sunitë, me arsyetimin se mund të jetë thënë në një situatë shtirjeje (*et-tekiijeh*). Për një diskutim të plotë, shih Sayyid Muhammad Taqi al-Hakim, *Uṣūl al-Āmmah li al-Fiqh al-Muqāran*, 3d ed. (Qum: Majma' al-'Alimi li al-Ahlu l-Bayt, 1997), 355-56.

12 Mosmarrëveshja parimore mes disa juristëve sunitë përqendrohet në *ratio legis* të agjencisë së jokujdestarit të aftë fizikisht dhe mendërisht (*al bulūgh ve al-rushd*).

13 Përshtatshmëria (*kafā'ah*) tregon se burri i mundshëm duhet të jetë i një statusi të ngjashëm socio-ekonomik dhe i moralshëm. Parandalimi i martesës nënkupton përpjekjen e kujdestarit për të ndaluar atë që ka nën kujdes që të pranojë një propozim martesë.

kushtëzimit gjinor dhe shoqëror, ky punim ka të bëjë kryesisht me përshkrimin dhe analizimin e mënyrës se si juristët imamitë i qasen burimeve tradicionale të ligjit (Kuran, Sunnet dhe arsye), duke përdorur gjatë gjithë kohës mekanizmat e përpunuar dhe potencialin e shpjegimit aktual shkencor, përmes çështjes së drejtpërdrejtë të nocioneve të kontestuara të agjencisë lidhur me kontratën e martesës.

Tradita e hadithit dhe ligjërimi juridik

Koleksioni imanit *hbār* është i mbushur me raporte që mbështesin tri lloje të agjencive (*istiklālījeh*): pavarësinë e babait, pavarësinë e vajzës dhe agjencinë e përbashkët.¹⁴ Unë synoj të tregoj se si numri i bollshëm i raporteve konfliktuale e ka çuar në diskutime të gjera hermeneutikë e *usuli fikh*-ut (parimet e jurisprudencës) dhe *diraxhat el-hadith*-it (studimi kontekstual i hadithit) për të vendosur prova kontekstuale që mungojnë (*karā'in*), pajtimin e traditave në dukje të ndryshme (*el-xhema*), dhe/ose parapëlqejnë një ose më shumë dëshmi tekstuale ose racionale mbi tjetrën (*et-terxhīh*).¹⁵

Ka pothuajse njëzetetë tradita *istiklal el-eb*, të gjetura në katër përmbledhjet kryesore të haditheve imamate, të cilat pa dyshim që pohojnë autoritetin absolut të babait.¹⁶ Për shkak të numrit të tyre të bollshëm, unë do të citoj dy raporte të vlerësuara:

14 Një qëndrim i katërt bën në thelb dallimin mes martesës së përkohshme dhe asaj të përhershme. Për një shqyrtim të zgjeruar mbi të gjitha qëndrimet e mësipërme, shih Muhammad Hassan al- Najafi (d. 1266 Ah), *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī' al-Islām* (Beirut: Dar al-Ihya' Turath al-Arabi, 1981- 84), 29: 174-83. Po ashtu, Ja'far ibn al hassan Muhaqqiq al Hilli, *Mukhtsar al-Nāfi'* (Qum: Mu'assasah Matbu'at dini, 1997), 183.

15 Traditat në kundërshtim me njëra-tjetrën, cilësohen si *al-akhbar al mut'arīdah*. Të dhënat tekstuale përshkruhen si *nuṣūṣ*.

16 Këto përmbledhje janë *Kitāb al-Kāfi*, *Man lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*, *Tahdhīb al-Aḥkām*, dhe *Al-Istibṣār fī mā Ikhtalafa al-Akhbār*. Për një vështrim të përgjithshëm shih Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), 123-50.

- (1) Ibn Ebi Ya'fur - Imam Xhafer es-Sadik: "Mos u martoni me vajza të virgjëra, përveçse me lejen e etërve të tyre."¹⁷
- (2) Muhamed b. Muslim - Imam el-Bekir ose es-Sadik: "Mos kërkoni këshillën (*lā tasta'maru*) e beqares, kur ajo ka dy etër (baba biologjik ose gjyshi nga babai), pasi ajo nuk ka asnjë autoritet në prani të babai të saj; dhe ai tha: Të gjithë duhet të kërkojnë këshillimin e saj (lejen), përveç babait".¹⁸

Të dyja këto tradita theksojnë pozitën e privilegjuar të babait brenda strukturës familjare dhe zbatojnë patriarkinë normative, në të cilën vetëm babai mund të marrë vendim për vajzën e tij dhe asnjë autoritet nuk do të ndërhyjë në këtë proces. Për më tepër, përpiluesit e haditheve të tilla, si El-Kulyani (vd. 329 AH), Es-Saduq (v. 381 Hixhri), madje edhe Et-Tusi (v. 460 Hixhri), shpesh rregulluan dhe renditën *ahbarin* në një mënyrë të tillë për të shpallur qëndrimin e tyre juridik. Siç ka treguar me të drejtë Robert Gleave, Saduq dhe Kulyani përdorën traditat si një mjet për të pohuar mendimet e tyre ligjore dhe unë nuk shoh ndonjë problem në shtrirjen dhe zbatimin e analizës së Gleave-it në këtë rast.¹⁹ Për më tepër, tradita e Ibn Abi Ya'fur-it është renditur e para në të dyja *furu el-kafī* dhe *men lā yahduruhu el-fakīh*, që është tregues i reputacionit dhe të rëndësisë së tyre. Gjithashtu, si El-Khu'i, ashtu edhe Er-Ruhani i konsiderojnë ata si *ṣarīḥ* (të qartë) dhe *sahīḥ* (autentik).²⁰ Në të vërtetë, unë nuk

17 Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hassan al-Tusi, *Al-Istibṣār fī mā ikhtalafa al-Akhbār* (Tehran: dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1970), 3:235; 1. Po ashtu shih Ibn Babawayh al-Qummi (a.k.a. Shaykh al-Saduq), *Man lā Yahduruhu al-Faqīh* (Beirut: Mu'asasah al-'Alimi al-Matbu'at, 1986), 3:259, hadith no. 439; dhe Muhammad b. Ya'qub al-Kulyani, *Al-Furū' min al-Kāfī* (Beirut: dar al-Ta'aruf, 1981), 5:393 hadith no. 1. Shaykh al-Mufid, *Al-Muqni'a* (Beirut: dar al-Mufid, 1993), 510-511.

18 Muhammad b. al-Hassan al-hurr al-'Amili, *Wasā'il al-Shī'ah* (Qum: dhu al-Qurba' 2007), 7:359, hadithi nr. 3. Shih edhe Kulyani, *Al-Furū'*, 393, hadithi nr. 2, dhe Tusi, *Al-Istibṣār*, 235, hadithi nr. 5.

19 Robert Gleave, "Between hadith and Fiqh: The canonical Imami collections of Akhbar," *Islamic Law and Society* 8 (2001): 358-364.

20 Abu al-Qasim al-Khu'i, *Mabānī al-'Urwa al-Wuthqā' Kitāb al-Nikkāh*, vol. 2, and Sayyid Muhammad Sadiq Ruhani, *Fiqh al-Ṣādiq*, vol. 21 (Qum: dar al-Kitab, 1992), <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.hTM# fehrest18>.

hezitot të pohoj se gati të gjithë studiuesit imamitë i marrin parasysh ato, përveç gjashtë ose shtatë të tjerëve të gjinisë së ngjashme, të pranueshëm sipas standardeve të shkencave tradicionale të hadithit, jo vetëm për shkak të *isnād*-eve (zinxhirëve të transmetimit) të plota, por edhe për shkak se transmetuesit e tyre përfshijnë njerëz si Muhamed b. Muslim, Zurara b. Ajan, Fudayl b. Jassar dhe Ibn Ebi Ya'fur, për të mos përmendur dhe të tjerë.

Nga një këndvështrim, raportet që mbajnë emrat e këtyre shiitëve të shekullit II kanë një vlerë domethënëse.²¹ Gjithashtu, tradita e Muslimit ndalon *ixhbār*-in (detyrimin) për të gjithë kujdestarët, përveç babait, duke treguar që kushdo tjetër duhet të kërkojë lejen e saj (*jeste'maruhā kul-lu aḥadin mā 'adā el-eb*) para se të lidhë një martesë në emër të saj. Domethënia e dukshme e kësaj do të nënkuptojë dy gjëra: (1) babai ruan të drejtën të detyrojë vajzën e tij adoleshente ose të re (*al-xhārjāh*) në një martesë të zgjedhur prej tij; dhe (2) që ai të ketë një pozicite të zgjedhur brenda rrjetit të zgjeruar familjar.²² Për të theksuar më tej agjencinë e babait, el-Khu'i citon një traditë mbështetëse: "Askush nuk mund ta anulojë martesën, përveç babait".²³

Për el-Khu'i-n, kjo traditë është një tregues i qartë se kontrata e martesës duhet të jetë një ndërmarrje e përbashkët dhe një pro-

21 Shih Liyakat Takim, "Offering complete or Shortened Prayers? The Traveler's Salat at the Holy Places," *Muslim World* 96 (2006): 409-413. Po ashtu, shih Muhammad b. Umar al-Kashshi, *Rijāl al-Kashshi* (Karbala: Mu'assasat al-'Alimi, n.d.), 206 cituar nga Ja'far al-Subhani, *Kulliyat fi 'Ilm al-Rijāl* (Qum: Imam al-Sadiq Foundation, 2006), 173-80. Idealizimi i këtyre transmetuesve nuk është kurrësi i njëtrajtshëm në traditën imamite për dijetarë të mëvonshëm si Mamaqani, Khu'i dhe të tjerë, të përfshirë në hermenutikën e idealizimit dhe të rehabilitimit të rixhalit. Për një shtjellim të zgjeruar, shih Liyakat Takim, *Heirs of The Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam* (Albany: State of New York university Press 2006), 158-63.

22 *El-xhārije* ka disa kuptime, duke përfshirë "vajzë e re" ose edhe "skllave". Fjalori tregon përdorimin e përgjithshëm si "e pamartuar" ose "grua e re", në dallim nga 'axhūz (grua më e vjetër). Al-Khu'i dhe të tjerë prirën ta shpjegojnë këtë traditë, si dhe rrefime të ngjashme, sikur ajo nënkupton gra jo të virgjëra. Shih E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 1:416. Po ashtu shih edhe Fakhr al-din b. Muhammad al-Turayhi, *Majma'al-Bahrayn* (Najaf: Dār al- Thaqāfa, 1961), 1:82.

23 Khu'i, *Mabānī*, 266. Shih edhe Kulyani, *Al-Furū'*, 392, hadith no. 8.

ces konsultimi midis kujdestarit dhe subjektit të tij. Por pyetja mbetet: A është babai përmbi këtë thirrje për *ishtirāk* (agjenci e përbashkët)? Përgjigja për këtë pyetje është jo, sepse traditat *istiklāl el-eb* nuk janë përcaktuese as për el-Khu'i-n dhe as për Ruhanin, për shkak të pranisë së traditës kundërshtare (*mu'āriḍ*). Pikërisht në këtë çast, hermeneutika e jurisprudencës dhe ajo e hadithit bëhen veçanërisht të rëndësishme. Më poshtë janë katër shembuj të transmetimeve *mu'āriḍ*:

- (3) Safwan b. Jahja kërkoji këshillën e Musa b. Xha'fer (Imam Musa el-Kazim) në lidhje me martesën e vajzës së tij me nipin e tij. Imami tha: "Vazhdoni me të, me kënaqësinë e saj, sepse me siguri që ajo anon kah ai brenda vetes..."²⁴
- (4) El-Fudala ' - Imam Xha'fer al-Adik: "Gruaja që kontroillon dhe zotëron vetveten dhe nuk është me mendje të dobët e nuk ka kujdestar mbi të, mund të martohet pa lejen e kujdestarit të saj (*velī*)".²⁵
- (5) Zurara b. Ay'an - Imam Xha'fer al-Adik: "Nëse një grua kontrollon punët e saj, [d.m.th.] shet [mallra], blen, është e lirë, vepron si dëshmitare dhe jep nga pasuria e saj ashtu siç dëshiron, atëherë sigurisht që çështja e saj është e pranueshme. Ajo mund të martohet, nëse dëshiron, pa lejen e kujdestarit të saj. Në të kundërt, martesja e saj nuk është e lejueshme, përveçse me lejen e veliut të saj".²⁶

24 Hurr al-'Amili, 7:364, hadith no. 2 dhe Shaykh al-Tusi, *Tahdhīb al-Ahkām* (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1988), 7:379, hadith no. 10. Et-Tusi rendit tradita të shumta që theksojnë nevojën për të kërkuar lejen dhe pëlqimin e të virgjërës para se ajo të martohet me burrin e ardhshëm.

25 Kulayni, *Furū' al-Kāfi*, 7:391, hadith no. 1, po ashtu Saduk, *Man lā Yahḍuruhu*, 259 hadith no. 4397. Ku lexon: El-mar'ah el-leti ḳad meleket nefsehā ve ghayjri el-safihah ve lā mavlā 'alajhā, tazuīxh bi-ghajri velī xhā'iz.

26 Hurr al-'Amili, 7:365, hadith no. 6. Shaykh Tusi, *Al-Istibṣār fī ma Ikhtalafa al-Akhhbār* (Tehran: dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1969), 3:234, hadith no. 6. Rrëfimi është si vijon: Idhā kānet el-ma'rah mālikah 'emruhā tabī'u vetashtarī ve tu'taku ve tush'hedu ve tu'tī min māliha ma shā'at fe-inne 'emrahā xhā'iz tuzza-uixhu 'in shā't bighajri idhni veliuhā, ve 'in lem tekun kedhalike felā jexhūzu tazuījuhā 'il-la bi-'emri valiuhā. Për tradita të një qëllimi të ngjashëm, shih po aty, si dhe Kulayni, *Furū' al-Kāfi* 7:391, hadith nr. 1, ashtu si edhe Saduk, *Man lā Yahḍuruhu*, 259 hadith no. 4397.

- (6) Sa'dan b. Mysliman - Imam el-Bekir. "Nuk ka dëm në martesën e një virgjëreshe nëse ajo është e kënaqur (me propozimin) pa lejen e babait të saj".²⁷

Si el-Khu'i, ashtu edhe Ruhani, e kanë pranuar hadithin e tretë si *şarîh* dhe *saħîh*. el-Khu'i e bashkoi atë me përmbajtjen e dy transmetimeve të mëparshme. Kjo ndërthurje ose harmonizim midis transmetimeve është përshkruar nga el-Khu'i si *el-xhem'ah* (pajtimi).²⁸ Si pasojë, duke i ndërthuru dhe pajtuar ato, ai arriti në përfundimin e *et-teshrîk*-ut (agjenci e përbashkët), në të cilën babai nuk mund ta detyrojë vajzën e tij në një martesë pa pëlqimin e saj dhe ajo nuk mund të martohet pa pëlqimin e tij. Gjithashtu, në harmonizimin e këtyre transmetimeve, atij nuk i duhet të refuzojë një grup mbi tjetrin, por të konsolidojë të dy qëndrimet: *istiklâl el-eb* dhe *istiklâl el-bint*, duke rezultuar, kështu, në *ishtirāk*. Për ta shprehur ndryshe, pasi të dyja qëndrimet e sipërpërmendura burojnë nga transmetime "autentike", el-Khu'i, në thelb, harmonizon përmbajtjen e tyre. Ai i lejon ata të plotësojnë njëri-tjetrin, duke deklaruar se babai ka një pozitë të autoritetit (*istiklâl el-eb*) që të autorizojë ose të refuzojë një kontratë martesë për vajzën e tij të virgjër, por në të njëjtën kohë, korrektësia e *'akd*-it (kontratës) mbështetet në pëlqimin e saj të vullnetshëm, duke krijuar kështu një pozitë të *teshrîk*-ut.²⁹ Kjo agjenci e përbashkët nuk e pengon atë të kontraktojë martesën e saj përveç që

27 Shaykh al-Tusi, *Al-Istibşâr*, 3, 236, hadith nr. 6 dhe Hurr al-'Amili, 7:365, hadith nr. 4.

28 Al-Khu'i, *Mabānî*, 257.

29 Siç e përmenda më herët, el-Khu'i nuk është kurrsesi i pari që e ndërtoi këtë qëndrim, mbështetur në pajtimin midis këtyre traditave të kundërta. Por në cilësinë e tij si *muxhtehîd*, ai duhet të kalojë nëpër lëvizjet për t'i vëzhguar edhe një herë të gjitha në mënyrë që të përshkruajë se si arrin në pozitën e agjencisë së përbashkët, i njohur edhe si *teshrîk bejnehumâ*.

vlefshmëria e saj mbështetet në pëlqimin e babait.³⁰ Për sa i përket el-Khu'i-t, ai vetëm mund të konsolidonte dhe të mbështetej në traditat që i konsideronte si *saḥīḥ*, ashtu edhe si *sarīḥ* sipas vlerësimit të tij shpjegues. Për më tepër, për el-Khu'i-in, pozita e agjencisë së përbashkët është në përputhje me Kuranin e Sunnetin dhe qëndron në kundërshtim me pozicionin mbizotërues të sunitëve (*el 'āmmah*). Prandaj, me këta faktorë mbështetës, ai pajton traditat dhe miraton pozitën e agjencisë së përbashkët.³¹

Duke pasur parasysh teknikat e nuancuara, agjencia e përbashkët e konsideron martesën, në thelb, si një çështje familjare që kërkon respekt të ndërsjellë midis babait, gjyshit dhe vajzës.³² Në përputhje me normat patriarkale, nëna dhe vëllai nuk kanë pretendime legjitime për të zgjedhur në këtë çështje. Për më tepër, pozicioni i ndërmjetëm i el-Khu'i-t pohon opinionet mbizotëruese të juristëve *ahbārī* dhe *uṣūlī* imamitë, mes të cilëve përmenden el-Hurr Amili (vd. 1120 hixhrij), Jusuf el-Bahrani (vd. 1186 hixhri), Sayyid Muhsin Hakim, Muhammad Ali Araki dhe pasardhësi i vet Sejid Sistani-el Khu'i dhe autoriteti më i shquar

30 Nëse bashkëshorti i saj i mundshëm konsiderohet i përshtatshëm dhe i barabartë (*kefū*), atëherë *idhni* i tij nuk është një domosdoshmëri absolute. Unë do të kthehem në çështjen e përshtatshmërisë në pjesën e fundit të artikullit.

31 Ibid., 258. Sipas el-Khu'i-t, Sunneti përbën traditat e vërtetuara të Katërm-bëdhjetë të pagabuarve. Gjithashtu, më duhet të vërej se për el-Khu'i-n, vetëm Kurani mbështet qëndrimin e tij në një kuptim shumë të përgjithshëm, për aq sa nuk ka kundërshtim pozicioni *teshrīk*. Si rrjedhim, ai e vë pak ose aspak theksin në mbështetjen kuranore për vendimin e tij.

32 Do të kthehem në njësinë e familjes dhe në realitetet shoqërore kur të diskutoj funksionin e *kefa'es* dhe të *el-'aḍlit*. Në veprën e el-Khu'i-t, babai nënkupton të biologjikisht babanë dhe gjyshin nga babai (*el-eb ve el-xhed*). Kështu, hadithet duken ambivalente në këtë çështje dhe shumica e juristëve prirën t'i japin babait përparësi në rast konflikti. Për shembull, pas shumë debateve, juristi i famshëm i Irakut, Kashif el-Ghita, e la derën hapur për *istiklāl el-bint*, me kushtin që ajo të mos sjellë turp (*hatak*) mbi kujdestarin e saj. Shih Ja'faral-Subhani, *Nizām al-Nikkāh* (Qum: Imam al-Sadiq Foundation, 1995), 192.

ligjor në Nexhaf.³³ Duhet theksuar gjithashtu se vendimi përfundimtar i el-Khu'i-t, i ngjashëm me atë të Sistanit, ishte se e virgjëra e pjekur mendërisht duhet të kërkojë lejen e babait të saj për t'u martuar sipas masave paraprake të detyrueshme (*ihtijāt wuxhūben*). Vlefshmëria e kontratës martesore varet nga pëlqimi i babait dhe i vajzës.³⁴ Masa paraprake e detyrueshme nënkupton që, për shkak të mungesës së sigurisë absolute dhe të pranisë së *ihtilāf*-it të qartë, el-Khu'i ende e konsideron *idhn*-in (pëlqimin) të detyrueshëm. Megjithatë, në këtë rast, pasuesit e tij lejohen t'i referohen një muxhtehidi tjetër nëse dëshirojnë.³⁵

Së fundmi, të rëndësishme për çështjen e teshrikut janë rrethanat që lidhen me martesën e Aliut dhe të Fatimes, nga të cilat Shejh Et-Tusi ka ofruar një interpretim interesant në librin e tij "*Kitāb el-Āmālī*". Pretendohet se me kërkesën e Aliut për dorën e Fatimes, Profeti i tha Aliut se burra të tjerë i kishin

33 Qëndrimi i agjencisë së përbashkët është i mirënjohur në mesin e studiuesve nga shekulli X islam e tutje. Në një nga komentet më të hershme të Muhakik el-Hilli'-it në "Sharā'i el-Islam", te pjesa mbi martesën dhe lirinë e zgjedhjes, autori përfundon si vijon: "el-xhema' bejne idhnihā ve idhn el-eb țarīķ el-ihtijāt..."; bashkimi i pëlqimit të saj dhe i babait është mënyra e parandalimit; dhe Zoti di më së miri në lidhje me realitetet e vendimeve." Shih Muhammad b. Ali al-'Amili, *Nihāya al-Marām fi Sharh Mukhtaşar Sharā'i al-Islām*, vëll. 1. (Qum: Jami'atal-Mudarrisin, n.d.); Sayyid Muhsin al-Tabatba'i al-hakim, *Mutamasak al-'Urwat al-Wuḥqā* (Qum: Manshurat Maktabat Ayatullah al-'uzma al-Mar'ashi al-najafi, 1983), 14:445-48; dhe al-Najafi, *Jawāhar al-Kalām*, 29:183-84, dhe Sayyid Ali al-Husayni al-Sistani, *Islamic Laws* (Stanmore: The World Federation of KS.I. Muslim communities, 1994), 439. Sayyid Sistani konsiderohet të jetë burimi më i popullarizuar i imitimit në Irak, në mos në mbarë botën shiite.

34 Khu'i, *Manāni*, 270. Shih edhe Sayyid Muhsin Hakim, *Minhāj al-Sāliḥin*, ed. Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1980), 276.

35 Një diskutim rreth zhvillimit të përdorimit të *ihtijāt wuxhūben* në jurisprudencën imamite është përtej qëllimit të këtij punimi. Kjo është kufizuese, por jo absolute, sepse lejon që një *muḳal-lid* t'i referohet një juristi tjetër, me kushtin që juristi të ketë një fetva të qartë. Përveç Sejjid Muhamed Husyan Fadlallah dhe Sejjid Ruhani, shumica dërrmuese e juristëve kanë marrë të njëjtin vendim si el-Khu'i. Një shembulli i këtij përdorimi të masave paraprake mund të shihet në këmbënguljen e el-Khu'i-t se *hixhāb*-i përfshin mbulimin e fytyrës. Ai e konsideron këtë një masë paraprake të detyrueshme, duke lejuar kështu ndjekësit e tij t'i referohen "juristit tjetër më të mësuar" me një opinion alternativ.

kërkuar dorën, por çdo herë, ai kishte parë një shprehje pakënaqësie në fytyrën e saj (re'ejtu elkirāheh fi wexhhihā). Përkundër kësaj, Profeti i shpjegoi asaj meritat fetare dhe miratimin hyjnor të propozimit të Aliut. Pastaj, duke mos vërejtur asnjë pakënaqësi (në shprehjen e fytyrës së saj), ai tha: "Zoti është i Madh, heshtja e saj është pranimi i saj".³⁶ Ky transmetim shpreh dy faktorë të dukshëm: (1) Profeti kërkoi lejen e saj dhe duke bërë kështu krijoi një precedent për myslimanët dhe (2) duke theksuar atributet shpirtërore të Aliut, ai pohoi se nuk kishte asnjë partner tjetër të përshtatshëm ose të barabartë për të. Prandaj, ky transmetim përshkruan rëndësinë e pëlqimit dhe cilësitë e tij të mbështetura në besim.³⁷ Për më tepër, nëse kjo ngjarje lexohet përmes nocionit të zhvilluar të autoritetit profetik në këtë rast, Profeti do të kishte pasur një kujdestari të dyfishtë mbi vajzën e tij, si në cilësinë e babait të saj, ashtu edhe të Profetit. Por pa varësisht kësaj, ai thuhet se kërkoi pëlqimin e saj.³⁸

Transmetimet katër deri në gjashtë janë burimi kryesor i *ihiti-lāf*-it dhe vendi i ligjërimit juridik. Ajo që synohet nga diskutimi këtu, është që juristët t'u qasen këtyre transmetimeve me vetëdijen se vlera dëshmuese dhe vërtetësia e tyre janë debatuar në të kaluarën. Duke pasur parasysh këtë, si el-Khu'i, ashtu edhe Ruhani, kryejnë vlerësimin e tyre të materialit të pranishëm. Në këtë

36 Shaykh Tusi, *Kitāb al-Āmālī* (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2001), 71-72, majlis 2, hadith no.13. Ekziston, gjithashtu, një transmetim interesant, megjithëse pa zinxhir rrëfyesish, në të cilin Fatimja kundërshton të martohet me Aliun, pas së cilës Profeti i shpjegon meritat shpirtërore të këtij të fundit në këtë botë dhe në tjetrën, që atij i i ishin bërë të gjitha të dukshme gjatë ngjitjes së tij qiellore. Prandaj, ai e konsideronte Aliun si personin e vetëm të përshtatshëm për të. Ajo, pas kësaj, u pajtua me propozimin. Shih Alib. Ibrahim al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi* (Qum: dar al-Kitab, 1984), 2:336-37.

37 Si Muhammad b. Hassan al-Najafi, ashtu edhe Sayyid Muhsin Hakim, të cilët rrëfejnë këtë ngjarje, citojnë të njëjtin raport në mbështetje të agjencisë së përbashkët dhe në këtë mënyrë, i kanë dhënë vlerë ligjore. Por asnjëri prej tyre nuk e përmendi qëndrimin e Fatimes ndaj propozimeve të mëparshme. Shih Muhsin Hakim, 14:446, si dhe Muhammad b. Hassan al-Najafi, 29:183.

38 Shih Kurani 33:6. Për një interpretim popullor imamit të këtij ajeti, shih Abu al-Fadl al-Ḥassan al-Tabrasi, *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* (Tehran: Nasr Khusraw Publication, 1993), 8:530.

pikë, *ixhtihād*-i i studentit (Ruhani) dhe ai i mësuesit (el Khu'i) ndahen.³⁹ Ka dy arsye për këtë, si të thuash; *teshrik* nuk do të ishte i vlefshëm në dritën e këtyre dy transmetimeve dhe pozita *istiklāl el-bint* pa dyshim që nuk do të ekzistonte pa to.

Transmetimi i katërt vlerësohet të ketë një zinxhir të plotë të rrëfimitarëve dhe kështu, është *sahih* sipas standardeve *rixhāl*-it. Kështu, el-Khu'i dhe Ruhani nuk janë në njëmendje mbi vlerën e tij provuese (huxhxhije). Për ta shprehur ndryshe, është përmbajtja (*metn*) në fjalë, jo *senedi*, që thekson, kështu, rëndësinë e përmbajtjes dhe të zinxhirit në procesin e jurisprudencës demonstrative. Dy pika problematike lindin gjatë analizës së përmbajtjes së saj. Së pari, juristët nuk janë të sigurt për domethënien e nënkuptuar (*murād*) të *meleket nefsehā* dhe *lā mawlā 'alejh*.⁴⁰ Ndërlikime të ngjashme në lidhje me huxhijjah lindin gjatë analizës së transmetimeve të tjera të *mālikah*, domethënë, hadithe që lejojnë gruan *mālikah* për t'u martuar pa pëlqimin e veliut të saj.⁴¹ Në lidhje me këtë marrëveshje, el-Khu'i vinte në dyshim vlerën e saj gjyqësore, duke pohuar se *mālikah*, siç shprehet në këtë transmetim, mund të shihet ose të interpretohet si *el-xhārije* (e lirë ose skllave) e virgjër ose jo e virgjër, duke lënë kështu të dyshimtë zbatimin e saj. Po kështu, ai është i pasigurt për atë që nënkupton *lā meulā alejha*: A do të thotë se ajo nuk ka baba, ose më saktë, se nuk ka kujdestar në përgjithësi?

Prandaj, duke ndryshuar kuptimin e synuar të hadithit, ai e jep atë *ṣaḥīḥ*, por *gajri ṣarīḥ* (i paqartë) dhe *muṭllaqah* (që ka një

39 Sayyid Muhammad Sadiq Ruhani ishte ndër studentët më të shquar të Seyid Abul Qasim al-Khu'i-t. Ky është një pretendim mjaft i njohur brenda qarqeve klerikale bashkëkohore imamate. Për një biografi të Ruhanit shih <http://www.imamrohani.com/arabic/sira/01.htm>, May 1, 2010.

40 Pothuajse çdo punë e jurisprudencës demonstruese e ka cituar këtë si një faktor qendror në këtë raportim. Shih el-Khu'i, *Mabāni*, 2:259. Për të tjera diskutime, shih: Muhammad Ali al-Araki, *Kitāb al-Nikāh* (Qum: Nur Nagar, 1998), 46-47. Po ashtu Baqir Irwani, *Al-Fiqh al-Istidlāl* (Beirut: Dar al-Amirah, 2008), 2:299-203.

41 Mālikah mund të përkthehet si "një grua e fuqizuar" ose "një grua që qeveris vetveten".

kuptim të përgjithshëm dhe të pakufizuar).⁴² Arsyeja kryesore që el-Khu'i refuzoi vlerën detyruese të këtyre transmetimeve, është sepse, sipas pikëpamjes së tij, transmetimet e *istiklāl el-eb* dhe *teshrīk* janë *ṣarīḥ* dhe *ṣaḥīḥ* dhe të shumta, në krahasim me raportet *mālikah*, të cilat janë të pakta në numër dhe u mungon qartësia gjuhësore. Po kështu, Ruhani pranon se transmetimi është i hapur për të njëjtat pyetje të paraqitura nga el-Khu'i, por megjithatë, këmbëngul se është e mundur të interpretohet si e zbatueshme për të virgjërën (e cila kontrollon punët e veta) dhe, së dyti, *meulā alejha* mund të përfshijë babanë e saj, duke e dhënë kështu *meulā* në një mënyrë të përgjithshme.

Por pyetja mbetet: Si e interpretojmë *meleket nefsehā*? E thënë ndryshe, a mund të hyjë në fuqi e drejta e saj për të lidhur një kontratë martese pa pëlqimin e kujdestarit të saj (babait ose gjyshit), vetëm, në mungesë të veliut të saj? Ose anasjelltas, a vazhdon autoriteti i saj mbi kontratën e martesës edhe në prani të kujdestarit të saj, duke mos e detyruar atë të kërkojë pëlqimin e tij për të siguruar vlefshmërinë e martesës (*ṣiḥa*)?⁴³ Sipas mendimit të Ruhanit, përgjigja është kjo e fundit, pasi ai citon transmetimin e pestë në një përpjekje për të hedhur dritë më tej mbi *murād*-in e kundërshtuar të *mālikijeh el-'amr*.⁴⁴ Transmetimi nga Zurara, në rastin e pestë, i referohet gruas që kontrollon punët e saj, merret me tregti, është një grua e lirë (*ḥurreh*) dhe është e pavarur financiarisht. Të tria funksionet e lartpërmendura shërbejnë për të sqaruar nocionin e kontestuar të *mālikijes* së një gruaje.

42 Për një diskutim në lidhje me përdorimin ligjor të *muṭṭlaq*, shih Mahmud Abd al-Rahman, *Mu'jam al-Mustalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhīyah* (Cairo: Dar al-Falīyyah, n.d.), 3:308.

43 Nënkuptimet e kësaj pyetjeje janë të mëdha për ata që pajtohen me këtë sistem të ligjit, sepse nëse martesa realizohet pavarësisht kundërshtimeve dhe supozimeve të kujdestarit të saj se martesa është konsumuar, kjo mund të përbëjë paligjshmëri sipas disa interpretimeve.

44 Sayyid er-Ruhanie e përshkruan këtë traditë si *tefsīr mālikijeh el-'emr* (një koment mbi atë se çfarë do të thotë të kesh kontroll mbi punët e jetës së dikujt). Funkzioni i tij ekzekutiv është debatuar dhe është diskutuar gjatë si nga studiues të të hershëm, ashtu edhe bashkëkohorë. Shih Yusuf al-Bahrani, *Hadā'iq al-Nāḍīrah fi Ahkām al-'Itra al-Ṭāhīrah* (Qum: Jami'at al-Mudarrisin, 1984), 23:222-23.

Për më tepër, kjo traditë është e një rëndësie të madhe jo vetëm për të vlerësuar agjencinë e vajzës në terma konkretë, por edhe duke e lejuar atë të demonstrojë pavarësinë e saj, duke marrë pjesë në aktivitetet e përmendura (p.sh., blerja, shitja dhe dëshmimi), që përbëjnë *mālikijet el-'amr*. Prandaj, sipas pikëpamjes së studiuesve të tillë si Ruhani, ky raport vepron si një *takhsīṣ* (specifikim) i *haberit* të mëparshëm. E thënë ndryshe, ai ka potencialin për të sqaruar dhe përcaktuar më tej një *murad* të kontestuar, megjithëse gruaja e autorizuar në këtë raport mund të jetë si vajzë, ashtu edhe grua. Pavarësisht kësaj, ai hedh dritë mbi funksionin e *mālikijes*.

Përveç transmetimit që është *ghajri ṣarīḥ*, el-Khu'i e konsideron zinxhirin e transmetuesve si *ḍa'īf* (të dobët).⁴⁵ Në *Mabānī al-'Urwa*, ai e hedh poshtë këtë zinxhir për dy arsye: (1) ai pretendon se ai nuk është ne dijeni se nga cili zinxhir Et-Tusi ka transmetuar nga Ali b. Isma'il, megjithëse është e mundshme që ai të ketë përdorur të njëjtin *sened* si Saduku, dhe (2) raportuesi në fjalë, Ali b. Isma'il, nuk është vërtetuar se kush është.⁴⁶ *Edem teuthīk* (mungesa e vërtetimit) do të thotë se ai nuk dihet të ketë qenë në mesin e burimeve kryesore ose *meshājakh*, të renditura në librat e haditheve që janë vërtetuar, pavarësisht nga fakti se ai përskruhet si një nga teologët më të hershëm *imami-bedran* të mesit të shekullit II hixhri.⁴⁷ Raste të tilla tregojnë se si el-Khu'i zbaton projektin analizës së *rixhāl*-it të haditheve dhe hermeneutikën si mënyrë

-
- 45 Unë nuk kam hasur në një kritikë të këtij zinxhiri transmetimi para el-Khu'it.
- 46 Khu'i, *Mabānī*, 260. el-Khu'i është i shqetësuar me transmetuesit që ndodhen mes Tusi dhe Ali b. Ismailit. Ky zinxhir, i cili shpesh nuk zbulohet, është çka nënkuptohet me *bi isnādīhi* kur është në fillim të zinxhirit.
- 47 Rāwī (raportuesi) në fjalë është përshtuar gjerësisht si një nga të parët *mutekel-lim-ë* (teologë) në mesin e imamëve. En-Nexhashi e përshtuar atë si *min aṣ'hābinā kul-lema min el-Ḥudhajl ve el-Nizām*. Ndër tekstet e tjera, ai, me sa duket, ka hartuar edhe një trajtesë mbi martesën. Shih Ahmad b. Ali al-Najashi, *Rijāl al-Najashī* (Beirut: dar al-Adwa', 1988), 2:72. el-Khu'i vërteton shumë prej asaj që gjendet te Nexheshi, por nuk përmend mungesën e vërtetimit prej tij në përmbledhjen e tij *rixhāl*. Shih Sayyid Abul Qasim al-Khu'i, *Mu'jam al-Rijāl al-Ḥadīth* (Qum: Markaz al-Athar al-Shī'ah, 1990), 11:275-76.

për të refuzuar *senedin* e një transmetimi që, përndryshe, ka qenë i pranuar si autentik nga shumica e paraardhësve dhe e bashkëkohësve të tij.⁴⁸

Transmetimi i gjashtë është më *sarih* i të gjitha transmetimeve *mu'arid*, pasi përcakton qartë se e virgjëra mund të martohet me kë të dojë, me kushtin që ajo të jetë e kënaqur (*radijet*). Si doqoftë, përkundër qartësisë së dukshme, zinxhiri i tij i transmetimit është shqyrtuar nga *fukahā*-të imamitë.⁴⁹ Disa nga bashkëkohësit e el-Khu'i-t e konsiderojnë transmetuesin kryesor, Sa'dan b. Muslim, të jetë i paautorizuar dhe *mexhhul* (i panjohur) dhe, si rrjedhim, transmetimi, në tërësi, konsiderohet si *da'if*.⁵⁰ el-Khu'i, duke e ditur këtë, përcakton megjithatë se arsyeja e tij për refuzimin e këtij *haberi* nuk është për shkak të Sa'danit. Në fakt, el-Khu'i e vërteton atë duke përdorur vërtetimin të përgjithshëm (*tevthikāt el-'āmmeh*), sepse Sa'dani është renditur në *isnād*-ët e përdorur nga Ali b. Ibrahim el-Kummi (vd. 310 Hixhri) në tefsirin e tij dhe

48 Liyakat Takim paraqet një analizë të thelluar të metodave të përgjithshme të el-Khu'it në vërtetimin specifik të transmetuesve të hadithit. Vërtetimi i përgjithshëm (*el tauthikāt el-'āmmeh*) nënkupton vërtetimin e një zinxhiri të tërë, të mbështetur në hallkat e vendosura nga përpiluesi i tekstit. Për shembull, el-Khu'i besonte se përderisa Ibn Kulavah, i cili përpiloi Kāmil ez-Ziyārāt, është i besueshëm, kjo duhet të nënkuptojë që të gjithë zinxhirët e transmetimit, për të cilët ai është transmetuesi përfundimtar, duhet të konsiderohen autentikë. Një vërtetim i këtij lloji, në thelb, e konsideron të gjithë tekstin të jetë *ṣaḥīḥ*. Nga ana tjetër, *el-teuthikāt el-khāssah* nënkupton se vetëm burimet kryesore të informacionit të Ibn Kawlawayh (*mashājiḥ*; ato të mësuesve të tij, që transmetuan drejtpërdrejt tek ai) do të konsideroheshin autentike dhe të besueshme, duke lënë, kështu, pjesën e mbetur të isnadit të hapur për kritikë. Shih Liyakat Takim, "The origins and Evaluation of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical literature", *American Journal of Islamic Social Sciences* 24, no. 4 (2007): 35-37.

49 Ruhani thekson se fraza e fundit, *bi ghajri idhn ebihā*, siç është regjistruar në dorëshkrimet dhe botime të shtypura të Tahdhib-it dhe Istibarit të Al-Tusit, ka qenë dhënë edhe si *bi-gharji idhn velihā*. Kjo alternativë mund të gjendet tek el-Khu'i, *Mabānī* ashtu si edhe te Shahid al-Thani, *Masālik al-lfḥām*. Kjo ka shumë të ngjarë të jetë gabim i shkruarit. Shih Ruhani, <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/>. Khu'i, *Mabānī*, 260; dhe Zayn al-din b. Ahmad b. Alial-'Amili, *Masālik al-lfḥām illā Tanqīh Sharā'ī al-Islām* (Qum: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah, 1992), 7:125. Gjithashtu, folja *radija* (r-d-a) nënkupton një kundërshtim ndaj *el-sakhaṭ* (zemërimi) dhe një shkallë të lartë të pëlqimit ose të të qenit shumë i kënaqur. Shih Lane, *Arabic-English Lexicon*, 1:1099.

50 Shih Araki, *Kitāb al-Nikāh*, 46.

Xha'fer b. Muhamed b. Kawlawayh (vdiq më 369 Hixhri) në "*Kamil el-Zijaret*".⁵¹ Pra, duhet të theksohet se el-Khu'i e ndryshoi qëndrimin drejt fundit të jetës së tij, kur ai vërtetoi vetëm *meshājikh* (mësuesit) të Ibn Kawlawayh dhe të Ali b. Ibrahim el-Kummit.⁵²

Sidoqoftë, përveç faktit që Sa'dani është i paautorizuar, Khu'i e hedh poshtë transmetimin duke pohuar se Sa'dani kurrë nuk i ka transmetuar ndonjë rrëfim Abbas b. Ma'rufit, transmetuesit të dytë në zinxhirin e hadithit. Në lidhje me këtë shënim, Ruhani nuk pajtohet me kolegët e tij dhe pretendon se akuza për '*edem el-tevthik*' (mungesa e vërtetimit) në lidhje me Sa'danin është e pavlerë dhe pjesa e mbetur e zinxhirit është në rregull.⁵³

Për më tepër, punimet biografike pohojnë se Abbas b. Ma'ruf ishte një bashkëkohës i Imamit të Tetë (Ali b. Musa al-Rida), duke lënë, kështu, periudhën e Imamit të Shtatë që qëndron në mes, dhe lënë të hapur mundësinë që Abbas b. Ma'ruf fare mirë mund të ketë transmetuar nga Sa'dani. Kjo traditë shërben si boshiti, mbi të cilin zgjidhet ligjërimi i *istiklāl el-bint*, për shkak të tij se është raporti i vetëm i formuluar qartë dhe "autentik" i llojit të tij.⁵⁴ Për pasojë, është me rëndësi të padiskutueshme që Ruhani të vërtetojë tekstin dhe zinxhirin e tij dhe duke bërë kështu, ai i jep një shkallë të besueshme detyrimi.

Vlerësimi i traditave të lartpërmendura të hadithit zbulon nuancat dhe natyrën performuese të *dirāxhet el-ḥādīth*. E thënë

51 Thuhet se Ibn Kulawayh ishte një nga mësuesit e Shejh al-Mufidit dhe Ali b. Ibrahim el-Kummi ishte një nga mësuesit kryesorë të hadithit për Kulyanin. Shih Muhammad b. Sulayman al-Tanakabuni, *Qiṣaṣ al-'Ulamā'* (Beirut: Dar al-Mahjah al-Bayda', 1992), 454-55. Hyrja e *Tefsir el-Kummi* përmend disa informacione të rëndësishme biografike. Shih al-Qummi, *Tafsir al-Qummī*, 5-6.

52 Shih Takim, *Tafsir al-Qummi*, 43. Me sa duket el-Khu'it e kuptoi se duke kryer vërtetimin në masë ai, nga ana tjetër, vërtetonte transmetues të panjohur dhe të pabesueshëm. Kështu ai ndryshoi qëndrimin e tij nga *teuthikāt el-'āmmah* drejt *teuthikāt el-khāṣṣah*. Për qëndrimin e el-Khu'it në vërtetimin Tafsir al-Qummi, shih Muslim al-Dawari, *Uṣūl 'Ilm al-Rijāl* (Qum: Mu'assasat al-Muhibin, 2005), 1:273-75.

53 Tekstet biografike pretendojnë se Abbas b. Ma'ruf ishte i besueshëm (*thiḳah*) dhe shok i Imamit të Tetë, Ali b. Musa al-Rida. Shih Najashi, *Rijāl*, 5:120.

54 Unë e përdor termin "autentik" në një mënyrë relative, pasi originaliteti është interpretues dhe përdoret në kontekstin e studimeve të haditheve '*uṣūlī*' imamate.

ndryshe, analiza e hadithit dhe përdorimi i tij si mjet për *istinbāt* varet kryesisht nga supozimet hermeneutike dhe racionale të muxhtehidit individual. Për më tepër, akti i *istinbāt el-aḥkām* është kryerja e *ixhtihād*-it të kujdesshëm dhe të mençur, në të cilin muxhtehidi përdor mjetet e nevojshme hermeutike për të vërtetuar përfundimet e tij eventuale. Ky vërtetim është veçanërisht i rëndësishëm për Ruhanin, pasi shpjegimi i tij i hadithit dhe përfundimet eventuale përfaqësojnë një mospajtim nga pikëpamja mbizotëruese e kolegëve të tij.

Së fundmi, metodat e ndërlikuara dhe konfliktuale të analizës së hadithit janë reflektuese të një diskursi shumë të përparuar me shqetësime të ngjashme, por jo plotësisht paralele hermeneutike në traditën juridike para-moderne, siç pasqyrohet në veprat e Sejid el-Murtedasë (vd. 436 AH), Muhakikut (vd. 672 Hixhri), el-Lamah el-Hillit (vd. 648 Hixhri) dhe Shahid eth-Thanit (vd. 966 Hixhri). Një shembull i divergjencës mund të shihet në qasjen ndaj traditës së hadithit. Ndërsa studiuesit e mëparshëm si Et-Tusi dhe el-Murteda e merrnin parasysh çështjen e vërtetësisë, *dir-rahāt el-ḥādīthi* bashkëkohor ngre një numër më të madh shqetësimesh në lidhje me përmbajtjen e këtyre transmetimeve dhe mbi transmetuesit e tyre. Me fjalë të tjera, ndërsa disiplina e hadithit ka evoluar, kritikrat dhe analizat janë bërë më të mprehta dhe më të hollësishme.⁵⁵ Në të njëjtën shënim, është treguar se ky zhvillim i shtyu juristët si El-Khu'i të zbatonin hermeneutikën krijuese

55 Dikush mund të parashtrojë disa hipoteza për këtë rritje të kompleksitetit dhe të kritikës: (1) nevojat e pranishme për shkak të gjendjes dhe të shoqërisë moderne, të cilat kërkojnë gjithnjë e më shumë zgjidhje më të reja dhe më praktike për të tilla çështje shoqërore dhe familjare si martesat dhe (2) përparimi i fushës është pjesërisht evolucionar për aq sa dijetarët imamitë, përveç rritjes në numër, janë duke u përpekur të ndërtojnë diçka mbi komentet e mëdha ligjore të së kaluarës dhe të mos vendoset riprodhimi i thjeshtë si në fushën e studimeve të hadithit, ashtu edhe në gjuhësi, histori ose ligj. Ato mund të mos ndryshojnë gjithmonë me vendimet e mëparshme. Megjithatë, arsyetimet që ato japin për vendimet e tyre, shpesh, janë shumë më të rëndësishme dhe të sakta. Kjo është veçanërisht e vërtetë në rastin e së drejtës martesore, e cila vazhdon të shërbejë si një pikë lidhëse e shqetësimeve shoqërore, ligjore dhe kulturore për bashkësitë myslimane.

të vërtetimit (*tevthīk*) dhe të mos-vërtetimit të një *rixhāl*-i të caktuar mbi të tjerët. Një shembull tjetër është se juristët bashkëkohorë imamitë diskutojnë për hermeneutikën që rrethon preferencën juridike dhe ndërthurjen e transmetimeve si një mënyrë për të zgjidhur *ikhtilāf*-in mbi këtë çështje ligjore, ndërsa juristët mesjetarë imamitë si Allama el-Hilli nuk ngritën të njëjtat shqetësime ndërsa përpiqeshin të luftonin me ihtilāfin në lidhje me *el-bikr el-bālighah el-rashīdah*.⁵⁶

Preferenca juridike (*et-terxhih*) dhe kundërshtimi ndaj sunitëve (*muhalefeh li el-ammeh*)

Parapëlqimi juridik është procesi i zgjedhjes së një ose një grupi traditash me përmbajtje të ngjashme ose të njëjtë mbi të gjitha të tjerat.⁵⁷ Ndryshe nga Sejid el-Khu'i dhe nga shumica e të tjerëve, Ruhani pohon që me të kuptuar pamundësinë e pajtimit (*'adem imkân el-xhema'*) të transmetimeve të *istiklāl el-eb* me ato të *istiklāl el-bint*, ai vendosi të parapëlqente transmetimet e *istiklāl el-bint* mbi të gjitha të tjerat.⁵⁸ Kështu që në këtë rast, në thelb, ekzistojnë tre faktorë të rëndësishëm që duhen mbajtur parasysh: në mënyrë ideale, parapëlqimi duhet të jetë në përputhje me Kuranin dhe Sunnetin, si dhe të jetë në kundërshtim

56 Shih el-Hassan b. Mutahar al-hilli, *Mukhtalaf al-Shī'ah fī Ahkām al-Shar'īyah* (Qum: Jamī'at al-Mudarrisin, 1999), 7:114-15. Ajo që nënkuptohet këtu, është se juristët mesjetarë si el-Hilli nuk u përfshinë në të njëjtin ligjërim lidhur me parapëlqimet juridike ose harmonizimin e traditave në kontekstin e kësaj *mes'eleh*.

57 Disa juristë, gjithashtu, e përshkruajnë këtë si *et-tekhīr*, i cili përfshin aktin e zgjedhjes së një qëndrimi mbi të gjithë të tjerët, kur përballemi me traditat e kundërta.

58 E vetmja vepër e shquar bashkëkohore e jurisprudencës demonstruese, duke lënë mënjanë ato të Ruhanit, që mbështet zgjedhjen e të virgjërës, është ajo e Jawad Maghniyya-s. Shih Jawad Maghniyya, *Fiqh Imām al-Şādiq*, 5:231-32.

sunitët.⁵⁹ Për të pohuar *terxhihin* e tij, Ruhani përdor dy mjete hermeneutike përveç Kuranit: *el-shuhra el-fetvā'ijeh* (gjykimi mbi-zotërues ose më i njohur juridik) dhe *kā'ādet teselut el-nās 'alā en-fusihim* (parimi i qeverisjes mbi vetveten).⁶⁰ Siç do të tregohet më tej, asnjë parim nuk është tradicionalisht midis *muraxhxihāt* (kriteret e vendosura për mbizotërimin e njëres traditë mbi një tjetër).⁶¹

Në rastin e *shuhras*, Ruhani pohon se mendimet mbizotëruese juridike të studiuesve të së kaluarës kanë qenë *istiklāl el-bint*, domethënë, e virgjëra e pjekur mendërisht nuk ka nevojë për lejen e kujdestarit të saj për t'u martuar. Ai, gjithashtu, citon pohimin e Sejjid el-Murtada se ekziston një konsensus (*ixhmā'*) për këtë çështje. Si rrjedhojë, duke zbatuar *shuhra*, ai po u jep mendimeve ligjore të së kaluarës një shkallë të konsiderueshme të *huxhxihje*-s dhe duke e zbatuar atë si pjesë të ixhtihād-it të tij.⁶² Megjithëse një shqyrtim gjithëpërfshirës i mendimeve të Murtedasë dhe të kolegëve të tij imamitë është përtej qëllimit të këtij studimi, Ruhani nuk ndihet ngushtë në pretendimin se qëndrimi *istiklāl el-bint* ka qenë mbizotërues

59 Shih Taqi al-Hakim, *Uṣūl al-Āmmah*, 354-56 dhe Muhammad Ishaq al-Fayad, *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh: Taqīrān li Abḥāth Ayātullah Khū'ī* (Qum: Mu'assasah Ihya Athar al-Imam al-Khu'i, 2002), 3:221-23. Sunneti mund të nënkuptojë ndonjë besim ose qëndrim të mbështetur ose të zbatuar në një praktikë të pagabueshme ose të pranuar mes dijetarëve shi'itë, edhe pse kjo e fundit nuk është konsensus i përgjithshëm. Juristët imamitë i nxjerrin këto tre elementë të preferencës juridike nga tradita e mëposhtme: "Kur ju ballafaqoheni me dy tradita kontradiktore, krahasojini ato me Kuranin. Merrni atë që pajtohet me librin e Zotit dhe lëreni atë që e kundërshton. Nëse nuk e gjeni (përgjigjen) në librin e Zotit, atëherë krahasojini ato (dy traditat) kundrejt trasmetimeve *'āmmeh* (jo-shi'itëve). Lëreni atë që pajtohet me trasmetimet dhe pohimet e tyre dhe merrni atë që i kundërshton trasmetimet e tyre." Shih el-Hurr al-'Amili, *Waṣā'il al-Shī'ah*. 10 vëll. (Qum: dhu al-Qurba', 2007), 27:118. Shih edhe Saduq, *Man lā Yahduruhu*, 2:171.

60 Do ta trajtoj më poshtë mosmarrëveshjen mbi vlerën dëshmuese të Kuranit brenda kufijve të kësaj teme.

61 Ky përkufizim është dhënë nga Liakat Takim. Shih Takim, "Shortened Prayers," 406.

62 I gjithë procesi i *el-te'ādā ve el-terxhih* (krahasimi midis traditave dhe preferencave juridike) është krijuar për të prodhuar një dëshmi ose *huxhxiheh* (*taḥṣīl el-huxhxiheh*) për një vendim ligjor të dhënë në rast se dëshmitë tradicionale kundërshtojnë njëra-tjetrën (*'inde el-te'āraq bejne el-'adil-leh*). Shih Muhammad Rida Muzaffar, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasat al-'Alami al-Matbu'at, 1970), 181.

midis mendimtarëve të mëdhenj si Murteda dhe Allamah el-Hilli.⁶³ Duhet thënë se do të ishte i papeshuar cilësimi i tij si qëndrim mbizotërues i kudamitëve (studiuësve të hershëm) dhe i *mute'āhirūn*-ëve (studiuësve të mëvonshëm).⁶⁴ E thënë ndryshe, me vlerësimin e kujdesshëm të traditës juridike imamite nga Saduki e tutje, do të ishte e vështirë të pohohej që ky qëndrim është më i spikatur.⁶⁵ Për më tepër, si duhet ta kuptojmë pohimin e Sejjid el-Murtedasë se juristët imamitë kanë një *ixhmā' et-tāifa* (konsensusi i grupit) në lidhje me *istiklāl el-bikr* për të filluar?

Ndoshta Murteda ka përdorur termin *ixhmā'* për të treguar mendimin kolektiv të tij dhe të të pranishmëve brenda rrethit të tij shkencor. Sidoqoftë, edhe në këtë rast, nuk mund të dihet me siguri nëse mësuesi i tij i njohur Shejh el-Mufidi (vdiq më 413 Hixhri) dhe studenti më i vjetër, Shejh et-Tusi (vd. 459 Hixhri) do

- 63 Maghniyya e përdor, gjithashtu, *shahran* si një mjet të *terxhihut*. Shih Maghniyya, *Fiqh al-Imām Ja'far al-Ṣādiq*, 5:232. Për Murtedanë, agjencia e të virgjërës varet nga të qenit në gjendje të kontrollojë punët e saj (*temeleke emrāhā*) dhe mendja e shëndoshë (*aklalat*) dhe e plotë (*kemālet*). Unë do të supozoja se kjo nënkupton që ajo është e pjekur fizikisht dhe mendërisht. Shih Ali b. al-Husayn al-Murtada, *Al-Intisār* (Najaf: Maktabat al-Haydariyyah, 1971), 120.
- 64 Kudamā 'mund të përfshijë Shejh Saduk, Tusi dhe Murtada ndër të tjerë. Mute-ahirūn mund të përfshijë El-Bahrani dhe Muhamed b. Hassan al-Najafi (vd. 1266 Ah). Për një përmbledhje të mendimeve të ndryshme juridike, shih al-Hassan b. Mutahar al-Hilli, *Mukhtalaf al-Shī'ah fī Ahkām al-Sharīyah* (Qum: Jami'at al-Mudarrisin, 1999) dhe Ja'far Subhani, *Nizām al-Nikāh*, 173-75. Për një përmbledhje të mendimeve të hershme dhe të mëvonshme, përveç kësaj, për një analizë të gjerë të qëndrimeve të ndryshme dhe të ecurisë historike të kësaj *mas'alah*, shih Shaykh Murtada' al-Ansari, *Kitāb al-Nikāh*, (Qum: al-Mu'-Tamar al-'Alami li Takhlid dhikra' Shaykh al-'Azam, 1995), 108-28.
- 65 Shih al-Mughniyya, *Al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Khamsah*, 2:322. Për shembull, Jawad Maghniyya shkon më tej duke pretenduar sa vijon: Shumica e imamëve (mendojnë) se gruaja e pjekur fizikisht dhe e shëndoshë mendërisht, si rrjedhojë e pjekurisë së saj fizike dhe mendore, zotëron lirinë e zgjedhjes (*temelek*) në të gjitha aspektet e sjelljes së saj (dhe përpjekjeve) në lidhje me angazhimin për përmbushjen e kontratave. Kjo (agjenci) përfshin martesën, pavarësisht nëse është e virgjër apo jo e virgjër. Kështu, ajo mundet të vendosë për martesën e vet (*ta'kadu li nefsihā*) ose për dikë tjetër (*li ghajrihā*) drejtpërdrejt ose përmes përfaqësuesit, si dhe mund të përgjigjet (*ixhāb*) e të pranojë (*kubūl*) propozime për martesë pa ndihmën e nevojshme të kujdestarit. Kjo është njësoj e lejueshme nëse ajo ka një baba, një gjysh, të afërm të tjerë meshkuj të gjakut, apo nëse nuk ka asnjë të tillë. Për më tepër, nuk ka rëndësi nëse babai është i kënaqur apo i pakënaqur (me zgjedhjen e saj martesore). Dhe është e njëjtë nëse ajo është e statusit shoqëror të ngritur apo të ulët, ose nëse martohet me një burrë me status të lartë ose të ulët. Shih al-Mughniyya, *Al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Khamsah*, 2:322.

të përfshiheshin në konsensus, pasi pretendohet se të dy kanë mbajtur qëndrimin e *istiklāl el-eb*. Për më tepër, të dy ata, Mufidi dhe Tusi, thuhet se kanë parapëlqyer qëndrimin e kompromisit të *teshrīk*-ut edhe nëse vajza mund të tregojë aftësinë për t'u kujdesur për punët e veta.⁶⁶ Ky hutim lind nga fakti se midis *Nihāya*, *Mabsūt* dhe *Tibyān*, el-Tusi thuhet të ketë mbajtur qëndrimet e *istiklāl el-eb*, *teshrīk* dhe *istiklāl el-bint*, megjithëse Ibn Idris el-Hilli pretendon se Tusi tërhoqi gjykimin e tij fillestar të *istiklāl el-eb*, siç thuhet në *Nihāya*, duke e dhënë të plotë agjencinë për *bikr*, siç citohet në *Tibyān*, për të cilën Ibn Idris pretendon se ishte vepra e tij përfundimtare dhe pasqyron mendimin e tij përfundimtar. Sidoqoftë, edhe ky pretendim është disi i dyshimtë.⁶⁷

66 Shih shënimin përkatës.

67 Ibn Idris (d. 598 Ah) pohon: "*Ue raxha'e ammā dhekerehu fi nihājetihī ue sā'ir kutubihī li'enne kitāb el-tibyān sannafahu ba'de kutubihī xhamī'ihā ue istiḥkām 'ilmihī.*" Ai pastaj nxjerr një pohim nga komenti i Tosit për ajetin 2:237, duke deklaruar se nuk ka kujdestari përveç asaj që i është dhënë babait ose gjyshit mbi të virgjërën adoleshente (*alā el-bikr ghajri el-bāligh*). Shih Ibn Idris al-Hilli, *Al-Sar'ir al-Hāwī li Tahrīr al-Fatāwī* (Qum: Jamī'at al-Mudarisin, 1990), 2:563. Megjithatë, kjo përzgjedhje duhet të shqyrtohet më tej, sepse duke iu referuar Tibianit, Et-Tusi ndjek këtë argument duke deklaruar: "*ue fihi khilāf bejne el-fuḳaḫā' dhekeranāhu fi el-khilāf ue kauajnā mā akhbaranāhu hunāka*", që përkthehet, "çështja e kujdestarisë mbi kontratën martesore ka mosmarrëveshje mes juristëve. Ne e kemi diskutuar atë në *el-hilāf* (vepra Tosit mbi jurisprudencën krahasuese) dhe mbështesim atë që kemi pohuar atje." Ky pohim mund të interpretohet se do të thotë që shpjegimi i plotë i qëndrimit të tij ndaj sunitëve mund të gjendet në *Hilaf*. Duke iu referuar këtij libri, Tusi thotë qartë se e virgjëra e pjekur e me mendje të shëndoshë nuk ka autoritetin për të lidhur një martesë pa pëlqimin e babait të saj. Shih Al-Tusi, *Al-Tibyān fi Tafīr al-Qur'ān* (Beirut: dar al-Ihya' Turath al-'Arabi, 1989), 2:273; al-Tusi, *Al-Khilāf*, 358. Me gjithë këto mospërputhje të dukshme, Ibn Idris citon një tjetër nga mendimet e Tosit nga *Al-Mabsūt*, ku pasi vë në dukje *ikhilāf*-in brenda-imamit, ai thotë: "*idhā tezeuexhe men dhekeranāhu bi ghajri ualīn kāne el-aqḳd saḥīḥan*" që përkthehet, "sikur të ishim një që përmendëm (virgjëresha e pjekur) për t'u martuar pa lejen e tij, kontrata do të ishte e vlefshme." Shih Al-Tusi, *Al-Mabsūt fi Fiqh al-Imāmīyah* (Qum: Jamī'at al-Mudarrisin, 2006), 3:387. Tani, pyetja se cili pohim pasqyron më së miri qëndrimin e tij përfundimtar, është subjektive, të paktën për arsyen se nëse "Tibyān" do të ishte vërtet vepra e tij përfundimtare (të cilën e konfirmojnë shumica e biografive), atëherë shehu po i jep përparësi ndaj asaj që ai ka përmendur në "*Hilaf*". Prandaj, ajo që gjendet atje, mund të konsiderohet opinioni i tij më i autoritshëm për këtë çështje. Megjithatë, kjo mundet vetëm të kufizohet në jurisprudencën krahasuese, pasi "Hilāf" është një vepër krahasuese dhe vepra e tij më e thelluar është, pa dyshim, "*Mabsūt*". Sidoqoftë, cilido përfundim i nxjerrë nga kjo ose pretendimet për *shuhra* janë spekulime në rastin më të mirë.

Në rastin e Mufidit hasim një pasiguri të ngjashme, sepse sipas veprës së tij më famëkeqe mbi jurisprudencën thelbësore, *Muknī'a*, ai shprehet qartë se jo vetëm që vajza duhet të kërkojë lejen e babait të saj para martesës, por edhe se vlefshmëria e kontratës së martesës varet vetëm nga pëlqimi i tij. Përkundrazi, në një trajtesë që i atribuohet atij, *Ahkām en-Nisā'*, el-Mufidi thotë se nëse vajza do të martohej pa lejen e babait të saj, një martesë e tillë do të ishte në kundërshtim me praktikën e vendosur (*sunne*) të të pagabueshmeve, por sidoqoftë, e vlefshme (*mādījen*).⁶⁸ Edhe një herë, këtu nuk ka prova bindëse tekstuale për t'i dhënë përparësi absolute njërit prej këtyre mendimeve mbi tjetrin.⁶⁹

68 Al-Mufid, *Al-Muqni'a*, 510-11, dhe al-Mufid, *Ahkām al-Nisā'* (Qum: Collection of Shaykh Mufid's Works, 1992), 36.

69 Arsyeja për një pasiguri të tillë qëndron në faktin se ne nuk jemi të sigurt nëse "*Ahkām al-Nisā'*" u shkrua para ose pas *Muknī'a*, veçanërisht pasi Nexheshi, ndërsa i përmend të dyja këto vepra, nuk thotë se kur përfunduan ato. Për më tepër, në koleksionin e haditheve të Tусit, domethënë "*Tahdhīb al-Ahkām fi Sharh al-Muknī'a*", ai nuk e përmend këtë qëndrim alternativ të Mufidit, por përkundrazi, mbështet pozicionin *istiklāl el-eb*. Për më tepër, Jusuf al Bahrani dhe Muhammad Mahdi Niraki (vd. 1245 h.), janë marrë që të dy me të dhe janë përpjekur të përballen me opinionet kontradiktore ose variantet e ndryshme të juristëve të hershëm si Tusi, Mufidi dhe Murtedai, që pretendojnë për *ixhmā'*. Behrani citon një traktat të pjesshëm në zotërimin e tij, të shkruar nga Zayn al-din al-'Amili (Shahid al-Thani), ku Amili citon shtatëdhjetë raste në të cilat Tusi shpall një qëndrim ligjor vetëm duke rënë në kundërshti me vetveten (*mukhālefet el-shejkh li nefsihi*). Shih Al-Bahrani, *Aadā'ik al-Nāḍirah*, 4:98. Sejjid Muhamed Husayni al-Husayni al-Jalali pati mirësinë të më japë një kopje të dorëshkrimit origjinal të këtij traktati të pabotuar, që i njihet Shahid al-Thanit, ku ai rendit në hollësi rastet e shumta, në të cilat Tusi duket se kundërshton vetveten në kapitujt e martesës dhe të divorcit e deri tek ushqimet. Në të, Shahid al-Thani nuk jep asnjë shpjegim për këto, përveçse pohon se shehu (Al Tusi) i ka bërë pretendimet e *ixhmā'*-së vetëm për t'i kundërshtuar po këto pohime diku tjetër; për këtë arsye, juristi nuk mund të vendosë dy pretendime të kundërta si konsensus dhe, "duke vepruar kështu, fekad uaq'a'a fi el-khaṭa" (ai bie në gabim)." Megjithatë, ai nuk e përmend kujdestarinë dhe kontratën martesore si raste konflikti, ndoshta sepse Tusi kurrë nuk pretendon konsensus për këtë çështje. Shih Zayn al-din al-'Amili, në "*Risālah 'ala Masā'il Da'a' fihā al-Shaykh al-Ijmā' wa Khālaḫa Idā' al-Ijmā' fihī*" të Sayyid Muhammad Husayni al-Husayni al-Jalālī, Chicago, MS i panjohur. Nga ana tjetër, Niraqi citon Shahid al-Awwal se ka deklaruar që këto *ixhmā'āt*, në dukje kundërtëne, nuk janë, në të vërtetë, aspak kontradikta, por thjesht dëshmi për *riuājāt el-ḥukm*, që do të thotë se vendimi është raportuar dhe ka prova për të brenda korpusit të *ahbār* dhe mbi këtë ka konsensus. Shih Muhammad Mahdi Niraqi, *Awā'id al-Ayyām* (Qum: Maktabat Basirati, 1980), 693-95.

Sidoqoftë, Ruhani kundërshton vetveten në fillim të diskutimit të tij, kur ai mëton që *istiklāl el-eb ue el-xhedd* të jetë, gjithashtu, edhe pozita mbizotëruese midis studiuesve të mëparshëm.⁷⁰ Për më tepër, el-Khu'i ishte i qartë në refuzimin e tij të *shuhra el-fetvā'ijeh*: "Përveç traditave më të përhapura autentike dhe jo-autentike për një temë të caktuar, nuk ka asnjë lloj tjetër *shuhra* kur përpiqesh të zbatosh preferencën juridike."⁷¹ Me fjalë të tjera, qëndrimi i vetëm mbizotërues ose *shuhra* që një i ri mund të mbajë fort, është ai që mbështetet në konsensusin e shokëve të imamëve. Por edhe në këtë rast, ai duhet të mbështetet në një zinxhir të vërtetuar të transmetuesve.⁷²

Kjo është pasqyrë e shqetësimit dhe e theksit të përgjithshëm të el-Khu'it në zbulimin e provave tekstuale, më shumë sesa në vendimet mbizotëruese ligjore të juristëve të kaluar që, për të, nuk përbëjnë prova të mjaftueshme thelbësore për *terxhīh*. Ky është, gjithashtu, tregues i besimit të el-Khu'i-t se mendimet e studiuesve të mëparshëm, përfshirë çdo pretendim për *ixhmā'*, duhet të merren parasysh, por nuk kanë vlerë të konsiderueshme provuese nëse nuk zbulojnë mendimin e një të pagabueshmi (*kāshif' an ra'ī el-ma'şūm*). Në mungesë të kësaj, këto pretendime duhet të konsiderohen *en-nađhar* (spekulime).⁷³

70 "Ue huue thubūt el-uelāja lehumā mustakil-len muṭṭlaḳan bel huue el-mansūb ilā el-mashūr bejne el-ḳudamā," që përkthehet si "dhe ky pozicion ligjor konsiston në konfirmimin e kujdestarisë për të dy (babait dhe gjyshit)." Shih Ruhani, <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.hTM#fehrest18>.

71 Khu'i, Muḥādarāt, 223. "Ama el-shuhra, lem tudhekkir fihā 'adā el-marfū'ah ue el-maḳbūlah."

72 Muhammad rida Muzaffar e përkthuan këtë si *shuhra fi el-riwājah*, kur numri i madh i transmetuesve nuk është i mjaftueshëm për t'u përkthuar si përbërës i *al-teuātur*. Shih Muzaffar, *Uṣūl al-Fiqh*, 2:143.

73 Përfaqësuesi i Khū'it më tha se muxhtehidët nuk bëjnë *tekadus* ndaj dijetareve të së kaluarës, që do të thotë se ata nuk e shenjtërojnë gjykimin e tyre ligjor. Ky disponim mund të përkthuhet se zbatohet për shumicën dërrmuese të muxhtehidëve imamitë bashkëkohorë. Një shembull mund të gjendet në librin e el-Khu'i-t, "*Mābānī al-Urwat al-Wuthka*", ku ai kritikon pretendimin e Sayyid al-Murtadasë për konsensus, se nëse një çift kryen shkelje kurore, ata janë të ndaluar për njëri-tjetrin përgjithmonë. Lidhur me këtë, referenca kryesore shkon te Sejidi Muhammad Rizvi. Shih al-Khu'i, *Mābānī*, 1:280-81.

Është mjaft interesante që Ruhani shpreh një qasje të ngjashme teorike në lidhje me *esh-shuhra* dhe *el-ixhmā'*. Në fakt, ai thotë se *esh-shuhra el-fetavāija* është forma më e dobët e *shuhra-s*, sepse është ajo në të cilën juristi nuk është në dijeni të bazës së vendimit mbizotërues. Për më tepër, në rastin e zbatimit të tij si një mjet i preferencës juridike, fetvaja duhet, me siguri të dukshme (*hass*), të mbështetet në një transmetim nga një opinion i pagabueshëm dhe jo arbitrar (*rāj'ī*).⁷⁴

Përkundër pështjellimit të dukshëm teorik, ndarja praktike midis këtyre dy *muxhtehidëve* imamitë tregon natyrën subjektive të elementeve të *'uṣūl el-fiqh*-ut, veçanërisht kur bëhet fjalë për rëndësinë që i jepet zbatimit të përparësisë për të zgjidhur një ndarje në traditë. Për Ruhani, perceptimi i tij i një përparësie mbizotëruese të *istiklāl el-bint fetāvā*, të lëshuar nga autoritete të tilla të shquara si Sayyid el-Murtada' dhe Allamah el-Hil-li, është e mjaftueshme për t'i dhënë pozitë me një vlerë provuese të fortë, veçanërisht për shkak të afërsisë së tyre me periudhën e imamëve dhe të shokëve të tyre në krahasim me veten e tij. Për el-Khu'in dhe të tjerët, të tillë si Muhamed Rida Muzaffar, mbështetja e një *muxhtehidi* mbi vendimet e një juristi tjetër shkatërron qëllimin e *ixhtihād*-it, sepse sipas logjikës së tyre, një *muxhtehid* është një dijetar që mund të kryejë *istinbāt* (nxjerrjen e vendimeve nga burimet e tyre), duke mohuar, kështu, qëllimin e imitimit të studiuesve të mëparshëm.⁷⁵ Si pasojë, mund të thuhet se çështja e kujdestarisë mbi të virgjërën është një çështje e konkurrencës së vështrimeve të hershme që sjellin rolin e kontestuar që luan precedenti ligjor në jurisprudencën demonstrative imamate.

Ruhani përdor mjetin e dytë, *kā'adet teseluḡ en-nās 'alā enfusi-him*, si një formë e sunnetit dhe kështu, pretendon se, mbështetur

74 Al-Ruhani, *Zubdat al-Uṣūl* (Qum: Amin Publishers, 2004), 4:186-87; *Ibid*, 6.

75 Këto janë fjalë të forta, pasi Muzaffar akuzon kësisoj ata që veshin *al shuhra el-fetvāiyah* me *huxheh* se në thelb janë fajtorë për kryerjen e një forme të *teklidit* të papranueshëm dhe kështu, me mosrespektimin e zotimeve të tyre si muxhtehidë me *bona fide*. Shih al-Muzaffar, *Uṣūl al-Fiqh*, 2:144.

në këtë parim, *istiklāl el-bikr* është në përputhje të plotë me sunnetin. Duhet përmendur që sipas teksteve të *kavā'id fiqhijeh* (maksima ligjore) nuk ka *nass* të drejtpërdrejtë (vendime të qarta tekstuale) për të mbështetur këtë parim.⁷⁶ Duke qenë plotësisht i vetëdijshëm për këtë, ai citon *ixhmā'*-në për ta vendosur atë si një sunnet absolut (*es-sunneh el-kaṭ'ijeh*), një çështje e praktikës së vendosur pa dyshim, e mbështetur, në parim, nga Kurani dhe/ose Katërmbëdhjetë të pagabueshmit.⁷⁷ Pas shqyrtimit të mëtejshëm, për shkak të mungesës së një *nass*-i të vërtetë, parimet juridike të afërta do të ishin "liria për të shpenzuar pasurinë e dikujt siç dëshiron ai" dhe "pa dëm ose lëndim" (*lā ḍarar ve lā ḍirār*). Me fjalë të tjera, juristi mund të shtrijë implikimet e këtyre parimeve për të shërbyer si mbështetje për *tasalaṭ en-nās* për shkak të mungesës së një *naṣṣ*-i

76 Unë kam përdorur analizën e Wolfart Heinrich për fikhh-un kava"i. Pasi e deklaroi këtë si përkufizimin e kundërshtuar të konceptit, ai citon Taj al-din al-Subki-n (vd. 771 h), që e përshkruan në mënyrën e mëposhtme: "Kavaid është rregulli përgjithësisht i vlefshëm, me të cilin pajtohen shumë raste të veçanta [*xhuzijāt*], përcaktimet ligjore, që mund të kuptohet prej saj [*kāide*]." Prandaj, maksimat juridike mund të kuptohen si koncepte teorike gjithëpërfshirëse, që potencialisht mund të kenë kuptim të vendimeve dhe të rasteve individuale. Shih Wolfart P. Heinrich, "Qawā'id as a Genre of Legal literature," në *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard Weiss (Leiden: Brill Publications, 2002), 401-402. Shembulli më i zakonshëm i cituar, është se nëse diçka shkakton dëm të panevojshëm, atëherë mund të konsiderohet si jo e detyrueshme apo madje e palejueshme, ose që gjithçka konsiderohet e pastër nëse nuk vërtetohet se është e papastër. Ky është një nga parimet juridike që qëndrojnë pas *tahārah* (pastërtisë). Shih Baqir Irwani, *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Qum: dar al-Fiqh, 2006), 2:96-98. Në jurisprudencën shiite, termi *naṣṣ* mbart një vlerë të lartë dëshmuese që përshkruhet si një vendim tekstual i drejtpërdrejtë në formën e vargjeve kuranore ose një hadith që konsiderohet të jetë autentik. Shih Muhammad Baqir al-Sadr, *Principles of Islamic Jurisprudence*, tr. Arif Abdulhussein (London: ICAS Press, 2003), 137.

77 Shiitët njohin Katërmbëdhjetë të pagabuarit që përfshijnë Muhamedin, Fatimen, Aliun, Hasanin, Husejnin, si dhe nëntë imamët e pagabueshëm, të cilët janë pasardhës të zgjedhur të Husejnit.

të drejtpërdrejtë.⁷⁸ Megjithëse mund të mos ketë asnjë tregues të drejtpërdrejtë tekstual, juristët përshkruajnë *teselut en-nās 'alā enfusihim* si një koncept gjithëpërfshirës '*akli* (racional) dhe *fiṭrī* (instinktiv), që thotë se njerëzit dhe disa kafshë kanë liri mbi trupat e tyre dhe kështu, kanë të drejtë të veprojnë në interesin e tyre më të mirë.⁷⁹ Për më tepër, ai pretendon se kjo *sulṭānah* mbi personin e një personi është i plotë (*tāmma*) dhe absolut (*muṭllaḳah*).⁸⁰

Sado liberal dhe bashkëkohor të duket ky qëndrim, ai është i mbushur me mospërputhje thelbësore për arsyen e thjeshtë se ligji islam u jep përparësi shumë më të madhe përgjegjësive sesa të drejtave. Në këndvështrimin ligjor dhe doktrinar imanit, të drejtat e Zotit, të Profetit dhe të imamëve janë më të mëdha sesa të drejtat e individit. Për më tepër, skenari i tij ka potencialin për të ngritur disa pyetje themelore: Nëse një grua e virgjër është e lirë të martohet me kë të dojë pa pëlqimin e babait të saj, atëherë me të njëjtën të drejtë të *teselet en-nās 'alā enfusihim*, a e ka ajo edhe lirinë e divorcit siç dëshiron apo edhe të drejtën të dhurojë organet e saj? Por realiteti është se Ruhani nuk është në përputhje dhe nuk e zbaton këtë parim si një mënyrë për të lejuar

78 Për një diskutim në lidhje me *ka'ādet sulṭānat el-nefs*, shih Irwani, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, 2:96-113. Parimi sinonim më i afërt që mund të zbulojë është *kad'adat min al-milk* (parimi në lidhje me autoritetin), përkatësisht, autoriteti i dhënë çdo qenieje njerëzore të lirë dhe të arsyeshme për të lidhur me dashje kontrata financiare dhe *ikrār al-'uḳalā* (pohim i atyre me inteligjencë). Kjo ka implikime të ngjashme, që tregojnë lirinë e secilit për të shpenzuar pasurinë sipas kënaqësisë së vet, për të dëshmuar në gjykatë, për t'u huazuar të holla të tjerëve, si dhe për të pranuar përgjegjësinë e marrjes së një huaje dhe kthimin e saj. Shih al-Tusi, *Al-Mabsūṭ*, 3:4-6.

79 Nasr Makarem Shirazi, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Qum: Madrassah Ali b. Abi Talib, 2004), 2:20-22.

80 Jawad Maghniyya argumenton ngjashëm në veprën e tij *Al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Khamsah*, 322. Allama al-Hilli përdor një koncept të ngjashëm, *ikrār al-'uḳlā*: "*leu akārat el-hurrah el-bālighah el-'āḳilah bi el-nikāh, siḥḥah ikrārahā inde 'ulamā'inā 'axhma* (Nëse gruaja e pjekur dhe e shëndoshë mendërisht vendos të martohet, vendimi i saj është i vlefshëm në këndvështrimin konsensual të studiuesve tanë)." Ai, pastaj, deklaroi se Ebu Hanifë përdori një arsye-tim të ngjashëm për të mbështetur të njëjtat pikëpamje. Shih Allama al-Hilli, *Tadhkīra*, 2:583-84.

asnjerën prej këtyre lirive.⁸¹ Qartazi, el-Khu'i me siguri do të kishte refuzuar parimin e *sulṭanah 'alā en-nefs* (qeverisja mbi vetveten), sepse, sipas konceptit të tij, një *akli ixhmā'* i këtij lloji nuk është në mesin e *muraxhxiḥāt*.⁸² Për më tepër, el-Irakia vuri në dukje se një parim i tillë, si liria e një personi mbi vetveten, është një koncept i përgjithshëm gjithëpërfshirës ("*umūm*"), që nuk mund të përfshihet në formën e një gjendje si pjesë e një kontrate martese ose financiare. Prandaj, ai nuk ka ndonjë zbatueshmëri në këtë kontekst.⁸³

Debati dhe ligjërimi mbi zbatueshmërinë e një parimi të tillë në kontekstin e martesës shfaq tensionin gjithnjë të pranishëm midis *el-aql* dhe *en-naql*. Pra, sa larg mund të shkojë dhe të zbatojë një *muxhtheid* koncepte filozofike racionale në mungesë të një transmetimi *muḥkam* (autentik)? Përgjigja është përtej qëllimit të këtij studimi dhe kursesi e drejtpërdrejtë, pasi varet nga pikëpamja hermeneutike, epistemologjike dhe shoqërore e secilit *muxhtheid*. Sidoqoftë, analiza e mësipërme zbulon natyrën e larmishme të *uṣūl el-fiqh*-ut imamit bashkëkohor dhe tregon se deri në ç'shikallë juristët zbatojnë procedurat hermeneutike për të zgjidhur *ikhtilāf*-in.

Elementi i dytë i një *terxhīh*-u ideal duhet të jetë idealisht *muvāfak bi el-kitāb* (ai që është në përputhje me Kuranin).⁸⁴ Në këtë rast, Kurani nuk përmend kujdestarin dhe virgjëreshën. Megjithatë, *iṭlākāt* (shpërndarja e përgjithshme) i ajeteve e ndalon kujdestarin të parandalojë gruan e divorcuar të martohet me atë që dëshiron ose të kthehet te burri i saj pasi të përfundojë

81 Shumica dërrmuese (nëse jo të gjithë) e dijetarëve imamitë e ndalojnë abortin, përveç nëse jeta e nënës është në rrezik. Ata, gjithashtu, nuk i japin një gruaje të drejtën e pacenuar që u është dhënë burrave të divorcohen sipas dëshirës.

82 Khu'i, *Muḥāḍarāt*, 221-23.

83 Araki, *Kitāb al-Nikāḥ*.

84 Ky *muvakafah* përfshin atë që mund të përshkruhet si *iṭlākāt el-ajāt* ose *muṭllak*, që do të thotë se vargu mund të mos trajtojë drejtpërdrejt çështjen në fjalë, por megjithatë, nënkupton një etikë ose etos të përgjithshëm të të kuptuarit.

periudha e saj e pritjes.⁸⁵ Ruhani nuk i hulumton fare ajetet në hollësi, por përkundrazi, i rendit ato si prova mbështetëse, duke nënkuptuar se ato mund të kuptohen si udhëzime të përgjithshme dhe jo se kanë ndonjë vlerë provuese specifike dhe të veçantë (muḳajjid). Megjithëse ai nuk i hulumton këto ajete në hollësi, Muhamed Jawad Mughniyyah e ka bërë këtë në librin e tij *Tefsir el-Kāshif* të tij në komentimin e ajetit 2:232: “Dhe kur të divorcoheni nga gratë dhe ato t’i kenë dhënë fund pritjes, atëherë mos i pengoni ato të martohen me burrat e tyre kur bien dakord ndërmjet tyre në një mënyrë të ligjshme ...”⁸⁶ Edhe pse ajeti ka të bëjë me gratë e divorcuara, Mughniyyah përpiqet të ndërtojë një çështje për të virgjërën, duke thënë se nëse ajo sillet në një mënyrë që tregon pjekuri dhe aftësi për të dalluar të drejtën nga e gabuara, atëherë ajo duhet të ketë të drejtën të vendosë se çfarë është më e mira për të, pa ndërhyrje nga jashtë. Ai pretendon që kujdestaria rreth martesës duhet të jetë e ngjashme me çështjet e tjera, domethënë, nëse ajo është e pavarur (*mustakil-leh*) në punët e tjera të jetës (p.sh. edukimi dhe pasuria), atëherë ajo duhet të jetë, gjithashtu, e lirë të zgjedhë burrin e saj. Kjo linjë e argumentimit, në thelb, mbështetet në idealet etike racionale për të nxjerrë *huxhxiḥjeh* nga një varg në fakt *mutlak*.⁸⁷

85 Shih Kurani, 5:2 dhe 2:232, 235.

86 Kurani, 2:232. Shih Jawad Maghniyya, *Tafsir al-Kāshif* (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003), 1:354-55. Përdorimin e këtij vargu dhe të tjerëve për të pohuar se agjencia e të virgjërës është e re nga një perspektivë bashkëkohore e studiuesve të mëparshëm (p.sh., al-Murtada, Ibn Idris al-Hilli, and Allama al-Hilli) që përdorin të njëjtin varg dhe të tjerë, pavarësisht përmbajtjes së tyre tepër të palidhur. Në fakt, Ibn Idris pohon se nëse kuptimi i hapur i vargut qëndron, për ta specifikuar ose kufizuar atë, duhet të paraqitet një provë. Shih Al-Murtada, Ibn Idris al-Hilli, 541-43, Allamah al-Hilli, *Tadhkīra*, 2:585, dhe al-Murtada, *Al-Intisār*, 19-20.

87 Sayyid Muhammad Husyan Fadlallah ka një linjë të ngjashme argumentimi. Shih http://english.bayynat.org.lb/se_002/womenfamily/partner.htm. Ndjenja e ngjashme është shprehur me email nga zyra e tij. Maghniyya mbështetet në argumente të ngjashme etike në veptën e tij juridike *Al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Khamsah* (Beirut: dār al-Jawad, 2001), 321-22.

Elementi i fundit i preferencës juridike është *mukhālefeh li el-āmmeh* (kundërshtimi ndaj sunitëve), në të cilin juristi imami zgjidh një kontradiktë të dukshme duke zgjedhur qëndrimin që nuk përputhet me pikëpamjen (et) e sunitëve. Zbatimi i këtij parimi u shërben dy qëllimeve: (1) afirmon identitetin sektar imamit si shkollë juridike (*medhheb*) dhe zhvlerëson pikëpamjet e “tjetrit”, si dhe (2) u mundëson juristëve imamitë të zgjidhin lehtësisht mosmarrëveshjet brenda traditës së tyre duke pretenduar se përderisa të Pagabueshmit (*ma’sūmūn*) nuk mund të kundërshtojnë veten e tyre ose njëri-tjetrin, ato mosmarrëveshje të dukshme duhet të jenë rezultat i fshehjes.⁸⁸ Kjo nënkupton detyrimin e Imamit për të mbrojtur veten dhe pasuesit e tij duke mos tërhequr ndonjë vëmendje të panevojshme nga ata që do t’u dëshironin dëm.⁸⁹ Duke e mbajtur këtë në mendje, si el-Khu’i, ashtu edhe Ru-hani pretendojnë që pozicionet e tyre kundërshtojnë shumicën e qëndrimeve sunitë. Në rastin e el-Khu’it, qëndrimi *teshrik* do të ishte *mukhālefeh* ndaj atij të Shafi’iut dhe Malikut, të cilët thonë se nga një baba nuk kërkohet të marrë lejen e vajzës së tij të virgjër e me mendje të shëndoshë (*el akīleh*), por do të ishte e pëlqyeshme nëse ai do të vepronte kështu.⁹⁰

Sado e lehtë të duket, kjo *mes’eleh* (kazus) është, gjithashtu, një pikë tensioni për Shafi’iun dhe Malikun. Shafi’iu përballet me traditat që theksojnë autoritetin e babait nga njëra anë dhe praktikën profetike të kërkimit të *idhn*-it të të virgjërës nga ana tjetër. Si rrjedhim, ai këshillonte që babai të kërkojë pëlqimin e saj dhe të kujdeset që të mos zgjedhë një partner që nuk i pëlqen

88 Për një diskutim të gjerë, shih Takim, “Lutje të Shkurtuara”, 403-04. Unë përdor “të dukshëm” sepse juristët imamitë e konsiderojnë atë *te’arad* vetëm në dukje (irhir) dhe sepse një nga qëllimet e hermeneutikës *’usūlī* është të zbulojë realitetin dhe të zgjidhë këtë bigëzim.

89 Takia u bë veçanërisht e popullarizuar nën abasidët, kur shiizmi imamit hyri në një fazë të qetësisë. Shih Lynda Clarke, *Taqiyya in Twelver Shi’ism* in *Reason and Inspiration in Islam*, ed. Todd Lawson (London: I.B. Tauris, 2005), 43-63.

90 Susan Spektorsky, *Women in Classical Islamic Law* (Leiden: Brill Publications, 2010), 67-68.

asaj.⁹¹ Maliku pëlqente zakonin mbizotërues medinas, ku Kasim b. Muhamed dhe Salim b. Abd Allah martuan vajzat e tyre pa kërkuar pëlqimin e tyre.⁹² Kurse martesja pa pëlqimin e kujdestarit, sado ideale të duket, duhet të mbahet parasysh se ky është një “riinterpretim” i ligjit *maliki* dhe jo pikëpamja mbizotëruese.⁹³

Ndërsa përfundimi i el-Khu'i-t është në përputhje me shumicën e kolegëve të tij, është gjithashtu *mukhālef* për mendimet e Sadukit, Ibn Abi 'Akil dhe Tusit të cilët, si Maliku dhe Shafi'iu, lejojnë babanë të detyrojë vajzën e tij të martohet.⁹⁴ Për më tepër, Ibn Rushd, gjithashtu, thotë se juristët sunitë nuk bien dakord nëse *idhn*-i i kujdestarit është një kusht për një martesë të vlefshme.⁹⁵ Përveç hanefive, juristët sunitë shtrijnë kujdestarinë te vëllai i madh, xhaxhai, dhe, në rast të mungesës së tyre, te shteti.⁹⁶ Kjo tregon se mendimet e Malikut dhe Shafi'ut nuk ishin aspak monolite dhe se qëndrimet sunite, gjithashtu, janë zhvilluar me *ikhtilāf* dhe debat mbi *huxhxiyet el-ahbār* dhe praktika e tabi'inëve.

Midis katër imamëve sunitë, pretendohet se vetëm Ebu Hanife nuk kërkon që vajza të kërkonte lejen e babait të saj, megjithëse ai gjykoj se do të ishte e pëlqyeshme (*mustehabb*) që ajo ta bënte këtë.⁹⁷ Ai e mbështet këtë vendim duke përdorur Kuranin, pra, ajetet e përmendura më parë, të mbështetura nga arsye time logjike, që, në thelb, thotë se nëse një grua është mendërisht e

91 Shih Muhammad b. Idris al-Shafi'i, *Kitāb al-Umm* (Cairo: Maktaba al-Kalimat al-Azhariyyah, 1961), 7:171-73. Shih edhe Spektorsky, 67-68.

92 Ibid. Shih po ashtu Muhammad Fadel, “Reinterpreting the Guardians Role in the Islamic Marriage Contract: The Case of the Maliki School,” *The Journal of Islamic Law* 3, no. 1 (1998): 3.

93 Ibid.

94 Për opinionet e Saduq dhe al-Tusi, shih Fadel, “Reinterpreting the Guardian's Role,” 3.

95 Shih Ibn Rushd al-Qurtubi al-Andalusi, *Sharḥ Bidāyat al-Mujtahid*, ed. Abdullah al-'Abari (Cairo: dar al-Sala, n.d.), 3:1248. Kjo do të thotë, nëse virgjëresha martohet pa pëlqimin e kujdestarit të saj, martesja është e vlefshme apo jo?

96 Imamitet thonë se vetëm babai dhe gjyshi nga babai kanë autoritet ose agjenci.

97 Juristët bashkëkohorë imamitet që ndajnë këtë pozicion janë Ruhani, Maghniyya dhe Fadlallah.

shëndoshë (*el aqīleh*) dhe sjellja e saj (*taṣarruf*) tregon pavarësinë e saj, atëherë asaj duhet t'i jepet agjencia për të lidhur martesën e saj.⁹⁸ Për më tepër, një ngjashmëri shpesh e neglizhuar midis *ihthilāf*-it imamit dhe atij të homologëve të tyre sunitë është konflikti për 'illa-në (*ratio legis*). Deri diku, me anë të arsytimit (*el 'aql*) dhe *ixhtihād*-it, Ebu Hanife deklaroi se është mosha minorene (mungesa e *bulūgh*) *ratio legis* prapa lejimit të babait që të detyrojë vajzën ose djalin e tij të martohet. Nga ana tjetër, Maliku dhe Shafiu pohuan se argument për këtë nuk ishte mosha e saj, por virgjëria e saj. Për sa kohë që ajo është e virgjër, kujdestarët kanë *velajah el-ixhbār* (kujdestari shtrënguese)⁹⁹ *Ixbār* mund të përshkruhet si një formë e forcës shtrënguese në të cilën babai vendos për martesën (*el inkāh*) e vajzës së tij adoleshente.¹⁰⁰

Medh'heb-i imamit vazhdon të mos pajtohet edhe për argumentin mbështetës. Në të vërtetë, kjo është arsyeja përse Sejjid el-Murteda tregon qartë se qëndrimi i Ebu Hanifes është *muvāfak* me atë që ai perceptoi të ishte konsensusi imamit (*ixhmā*) ose mirëkuptimi kolektiv, që është *istiklāl el-bikr*.¹⁰¹ Për më tepër, një arsyetim i ngjashëm udhëhoqi Muhakik el-Hilli-n dhe Allama el-Hilli-n të pohojnë të njëjtin qëndrim si Murtedai, në kundërshtim me qëndrimet e pretenduara *teshrīk* të Tusit dhe Mufidit, përveç juristëve të mëvonshëm të mesjetës si Zejn ed Din el-Amili (esh-Shahid eth-Thani).¹⁰² Përkitazi me këtë,

98 Shih Abi Zayd Abd Allah b. 'Umar al-Dabusi al-Hanafi (d. 430 Ah), *Kitāb al-Nikāh min al-Asrār* (Beirut: dar al-Manar, 1993), 191-201. Shih po ashtu John I. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, 2d ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 15.

99 Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 466. Për një diskutim të gjerë në lidhje me variantet e qëndrimeve sunitë, shih Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 33-41.

100 Muhammad b. Idris al-Shafi'i, *Kitāb al-Umm* (Beirut: Dar al-Wafa', 2001), 6:47.

101 Al-Murtada', *Al-Intiṣār*, 120 and Muhaqiq al-Hilli, *Mukhtaṣar al-Nāfi'*, 183.

102 Për një diskutim të hollësishëm në lidhje me *istidlāl*-in e Allama al Hilli dhe pohimin e tij se 'illa për lirinë e zgjedhjes është pjekuria e saj fizike dhe mendore, shih Al-Allamah al-Hilli, *Tadhrīkat al-Fuqahā'* (Tehran: Maktabat al-Mur-tadawiyyahli lhyā' al-Athar al-Ja'fariyyah, 1968), 2:568-88.

ndërkohë që juristë të tillë bashkëkohorë imamitë si el-Khu'i, Si-stani dhe të tjerët nuk e lejojnë *velājah el-ixhbār* mbi mbi *bikr bālighah rashīdeh*, ata, gjithashtu, nuk e lejojnë atë të martohet pa lejen e babait të saj për shkak të virgjërisë së saj, edhe nëse ajo është *rashīdeh* (mendërisht e shëndoshë dhe e pjekur), sepse ky është argumenti mbështetës për vendimin. Dallimi thelbësor që duhet bërë këtu është që babai nuk është në gjendje të detyrojë vajzën e tij të virgjër të martohet, prandaj *ixhbār* nuk lejohet. Në të kundërt, Ruhani, Mughniyyah dhe Fadlallah nuk i kërkojnë asaj që të ketë lejen e kujdestarit të saj, sepse argument veprues për gjykimin e tyre është një pjekuria (*bulūgh*) dhe mungesa e *safeh* (pajjekuri e mendjes).¹⁰³ Allama el-Hilli përmbledh qëndrimin mbizotërues të divergjencës filozofike juridike në një mënyrë koncize dhe të theksuar:

Nëse gruaja e lirë është e pjekur fizikisht dhe mendërisht (*bālighah rashīdah*), ajo fuqizohet juridikisht me anë të zhvillimit fizik dhe të pjekurisë mendore (*rushdihā*) në të gjitha aspektet e sjelljes së saj (*xhemi' et-tešarrufāt*) në lidhje me kontratat (lidhja e kontratave) dhe përveç kësaj - (kjo është një çështje) konsensusi (*ixhmā'-je*) midis krejt dijetarëve, përveçse në lidhje me aktin e martesës (*en-nikāh*).¹⁰⁴

Ikhtilāf-i midis imamitëve, të paktën që nga periudha e Mufidit dhe e Murtedait, qëndron në analogji, nëse juristët mund të krijojnë një lidhje të drejtpërdrejtë midis aftësisë së saj për të lidhur në mënyrë të pjekur dhe të saktë kontrata të një natyre financiare ose çfarëdo, dhe atë të martesës. A mund t'i grupojnë ata ligjërisht dhe filozofikisht së bashku? Për ata që nuk bëjnë dallim midis *tesarrufāt*-eve të ndryshme, çështja e moslejimit të autoritetit detyrues prindëror nuk është për t'u vënë në diskutim, sepse vajza e virgjër, por e pjekur, nuk është e nevojshme ligjërisht të kërkojë lejen e babait të saj e aq më pak të jetë subjekt i autoritetit

103 Dijetarët imamitë ende debatojnë për moshën e pjekurisë.

104 Ibid., 585.

shtrëngues, sepse ajo ka demonstruar se është e pjekur mendërisht dhe e aftë të drejtojë punët e saj në mënyrë të pavarur, pa iu drejtuar ndonjë autoriteti prindëror ose të tjetër lloji.

Kur kthehem te procesi juridik i *terxhîh*-ut (preferencës) ose *xhemā'a* (pajtimit), sado i dobishëm të duket *mukhālefeh li el-‘āmmeh* në funksionin e tij si një mjet hermeneutik, zbatimi i tij funksional në këtë kontekst është dytësor të paktën për shkak të divergjencave të mendimeve midis imamitëve dhe sunitëve. Në kontekstin e kësaj *mes’eleh*, Shejh el-Araki shprehet se “në dritën e *akvāl*-it (deklaratave dhe vendimeve) kundërthënëse të sunitëve, nuk është e mundur që ne të kryejmë *terxhîh* nga ky këndvështrim”.¹⁰⁵ Për më tepër, një linjë shpesh e anashkaluar e arsyetimit midis *muxhtehid*-ëve tradicionalë imamitë, në këtë rast, është se *ikhtilāf*-i brenda *akhbār*-it imamit mund të jetë rrjedhim i ndikimeve jashtë-imamite. Për ta thënë ndryshe, në mes të mosmarrëveshjeve sektare dhe dialogut si në Kufa dhe Medinë, është e pashmangshme që disa imamitë do të kishin transmetuar dhe paraqitur mendimin e tyre ligjor, ndërsa pretendonin ta kishin dëgjuar atë direkt nga imami. Nuk ka asnjë provë përfundimtare për ta mbështetur këtë, por Maria Dakake ka demonstruar me vend që shumë qëndrime teologjike imamite të shekullit të dytë islam ishin të ndikuara dukshëm nga doktrina hanefi-murxhi’i e *ixhrā*-së (shtyrja e gjykimit).¹⁰⁶ Prandaj, në procesin e debatit dhe të dialogut, sigurisht që është e mundur që myslimanët të kenë ndikuar, në të vërtetë, te njëri-tjetri.¹⁰⁷

105 “Naḳale el-ikhtilāf el-‘āmmeh fihi ua lā na’lamu ennehu fi zamān suḍūr el-khabar ejḑan, kān ilā ejji men el-‘aḳuāl qḑātahum amilun, la jumkin lanā el-tarxhîh bihadhā el-uexhh. Shih al-Araki, *Kitāb al-Nikāh* (Qum: nur nagar, 1998), 43.

106 Maria Dakake dhe të tjerë kanë parashtruar nocionin se ose i Pesti, ose i Gjashti Imam dhe shokët e tyre formuan pjesë të doktrinave të tyre teologjike në dialog me hanefitë, murxhi’itë dhe mu’tezilitë. Një shembull është doktrina e shtyrjes së opinionit, e cila, në thelb, thotë se mëkatari jo-shi’it ka një pozitë të mesme dhe nuk dihet nëse do të përfitojë nga shpëtimi apo jo. Prandaj dhe është më mirë të shtyhet gjykimi ndaj tij. Maria Dakake, *The Charismatic Community* (Albany: State University of New York Press, 2007), 128-39.

107 Liyakat Takim, *Heirs*, 101-107.

Kjo nuk do të thotë që qëndrimi hanefi ishte i vetmi faktor që ndikoi në përhapjen e traditave *istiklāl el-bint*, siç bëhet e ditur nga Xha'fer es-Sadik përmes Sa'dan b. Muslim, ose traditat *māli-keh* të transmetuara nga Zurara. Më tej akoma, mund të pohohet se Ebu Hanife dhe sunitët e tjerë u mbështetën në traditat ose drejtpërdrejtë nga Imami i Pestë ose i Gjashtë shi'it, ose tërthorazi përmes një transmetuesi. Ky skenar nuk është plotësisht i pabesueshëm, pasi hadithi imamit krijon analogji midis aftësisë së një gruaje për të kryer transaksione të ndryshme financiare dhe për të lidhur një martesë më vete. Nëse një grua i zotëron këto cilësi dhe aftësi, asaj duhet t'i jepet liria të martohet pa pëlqimin e kujdestarit të saj. Si pasojë, tradita gojore imamite, duke pohuar pavarësinë e vajzës, do të kishte qenë në dukje më tërheqëse për Ebu Hanifen në krahasim me traditat gati ekskluzive islame që qarkullonin midis jo-imamitëve gjatë kësaj periudhe.

Sidoqoftë, duhet të theksohet se të gjitha këto hipoteza varen nga nocioni se një pjesë e traditave *istiklāl el-bint* mund t'u përshkruhet imamëve el-Bekir ose Es-Sadik dhe transmetimit të tyre të saktë nga dishepuj të tillë si Zurara b. Ajan, vetëm për t'u përfshirë në koleksionin e haditheve imamitë rreth 150 vjet më vonë. Studiuesit tradicionalë nuk duhet të anashkalojnë ndërlidhjen midis dialektikës juridike të periudhës formuese (shek. II-III hixhri) që përkon me origjinën (*şudūr*) të *akhbār-it* kundërthënës që i atribuohet imamit të pestë dhe të gjashtë shiit, veçanërisht në këtë rast të kësaj *mes'eleh*.¹⁰⁸

108 Muhammad Taqi al-Hakim thotë se është plotësisht e mundur që *sā'il* (njëri që i bëri pyetjen Imamit) transmetoi atë që ai zgjodhi (ose çfarë ishte në interesin e tij më të mirë) nga Imami, duke siguruar, në thelb, një fetva për veten e tij. Ndërkohë, fetvaja e vërtetë e imamit ekziston. Për më tepër, el-Hakim thotë që për shkak të mbizotërimit të opinioneve divergjente juridike, përfshirë atë të imamit, ai (*sā'il*) do të zgjidhte atë që ai mendon se është më afër pikëpamjeve të imamit, të cilat në realitet mund të kundërshtojnë këndvështrimin e tyre aktual, duke krijuar kështu raporte të kundërta. Kjo do të shkonte aq larg, sa të akuzohej dijetari tradicional, sepse akuzimi i Imamit për fjalëve të dyfishta ose qëndrimeve kontradiktore juridike do të komprometonin parimin të pagabueshmërisë (i'smah). Shih Muhammad Taqi al-Hakim, *Uşul al-Āmmah*, 356.

Pra, muxhtehidët bashkëkohorë të el-Khu'i-t, siç është Ajetullah Muhamed Ali Araki (vd. në 1994), nuk janë të sigurt se kur ka marrë formë qëndrimi kundërthënës sunit. Arsyeja e këtij shqetësimi është se, në mënyrë ideale, që *muhālefeh li el-āmmeh* të jetë i dobishëm, ai duhet të jetë *muhālefeh* në kohën e transmetimit dhe jo në mënyrë retroaktive. Prandaj, parimi i kundërshtimit të sunitëve nuk është aq i thjeshtë sa mund të duket. Në të janë të përfshira ndërlikime dhe nuanca që shpesh nuk përmenden fare nga juristët për shkak të mungesës së njohjes ose të angazhimit të tyre të gjerë ideologjik ndaj parimeve të tyre *'uṣūlī*. Sido që të jetë, mundësia e ndërthurjes nuk duhet të lihet mënjanë.

***Kefa'at el-Adl*, dhe dinamika e fuqisë në strukturën islame të familjes**

Wael Hallaq përkthyer rolin e kujdestarit si kërkim i interesit më të mirë të familjes dhe të vajzave të saj. Ai shton: “Martesa nuk ishte një sipërmarrje individualiste, por një çështje familjare”.¹⁰⁹ Karakterizimi i tij është i saktë dhe është po aq i përputhshëm me opinionin e ligjit imamit. Kjo është arsyeja pse të gjitha tekstat juridike imamate të konsultuara në këtë studim theksojnë dy gjëra që i detyrohen babait biologjik dhe nevojën për konsultim të ndërsjellë, pavarësisht nga qëndrimi përfundimtar juridik i *muxhtehid*-it. Edhe nëse ai e konfirmon kujdestarinë mbi të virgjërën, ekziston një theksim i respektit të ndërsjellë midis babait dhe vajzës.¹¹⁰ Prandaj Ruhani mendonte se ishte e domosdoshme që vajza të kërkonte lejen e babait të saj para se të

109 Wael B. Hallaq, *Shari'a* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 275-76.

110 Ky respekt dhe kjo bindje ndaj babait shtrihet përmes vijës atërore.

martohej.¹¹¹ Juristët kanë përfshirë dy faktorë të ndryshueshëm, që duhet të merren parasysh gjatë procedurave të martesës: *kefā'ah*, dhe *el-aḍl*. *Kefā'ah* (pajtueshmëria ose përshtatshmëria) është një parakusht për vlefshmërinë e kontratës së martesës. Nëse një baba përpiqet ta detyrojë vajzën e tij të martohet, edhe pse mund të provohet se bashkëshorti i ardhshëm nuk është i përshtatshëm për të ose nuk përputhet me të, ajo mund të heqë dorë nga martesja. Po kështu, nëse babai e ndalon atë të martohet me një burrë që plotëson kushtet për *kefā'ah*, roli i tij përfundon dhe gruaja mund të martohet pa pëlqimin e tij.¹¹² Këto mendime tregojnë një pranim të idesë se baballarët dhe kujdestarët jo gjithmonë jetojnë në përputhje me rolin e tyre në kërkimin e interesit më të lartë vajzave që kanë në kujdesin e tyre.¹¹³ Ky është mendimi mbizotërues i juristëve imamitë, duke përfshirë juristë të tillë të së shkuarës si Tusi dhe Muhkik el-Hilli.¹¹⁴

Këto ngrenë dy pyetje të rëndësishme: Cilat janë parametrat e përshtatshmërisë dhe si e dallon një rast të *el-aḍl*? Gjatë shfletimit të hadīthit, krijohet përshtypja se partneri i barabartë duhet të jetë i drejtë, të mos pijë alkool, të jetë me mendje të shëndoshë dhe të ketë një prirje ndaj familjes së Profetit ose mundësisht të jetë shi'it.¹¹⁵ Këto konsiderohen përgjithësisht si përkufizimet *shar'* të barazisë ose të përputhshmërisë. Përkufizimet

111 Për disa shembuj, shih Araki, *Kitāb al-Nikāh*, 48. al-ruhani, <http://www.ima-mrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#fehrest18>; Khu'i, Mabānī, 269; Najafi, 183-84; al-Hilli, *Mukhtalaf al-Shī'ah*, 7:116; dhe Maghniyya, *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq*, 5:232.

112 Shih Sistani, 439 dhe Subhani, *Nizām al-Nikāh*, 193. Sejid Murtada ka pohuar se Ebu Hanifë tha se edhe nëse e virgjëra zotëron liri zgjedhjeje dhe martohet me dikë (*bi ghajri kefū*), babai ka të drejtë të ndërhyjë dhe të ndalojë martesën ose të anulojë një kontratë martesë të përfunduar. Shih Al-Murtada, *Istiṣār*, 120. Lidhur me qëndrimin e Ebu Hanifes, ai thotë: "lejse li ueliuhā el-'itirāḍ alejhā il-la idhā uaḍa'at nefsehā fi ghajri kefū".

113 Për këtë vëzhgim, i detyrohem Lynda Clarke.

114 Tusi, *Istiṣār*, 3:144. Tusi përpiqet të interpretojë transmetimin e Sa'dan Muslim si për zbatimin e martesës së përkohshme, ashtu edhe për rastin e *al-aḍl*. Shih edhe Muhakikal-Hilli, *Sharā'ī al-Islām*, 2:220.

115 Për një listë të traditave të ngjashme shih Kulyani, *Al-Furū'*, 347-54.

e 'urf-it (pikëpamjes së përbashkët) për *kefā'ah* do të ishin të hapura edhe më shumë, por mund të përfshijnë: gjenealogjinë (*naşab*), klasën socio-ekonomike dhe tërheqjen fizike. Menjëherë bëhet e qartë se përshtatshmëria, barazia dhe pajtueshmëria në një partner mund të qëndrojnë në sytë e shikuesit, që do të thotë, me kushtin që të plotësohen udhëzimet e përgjithshme ligjore, një baba do ta ketë të vështirë të parandalojë martesën e vajzës së tij të virgjër.¹¹⁶ Edhe një herë, siç thekson literatura juridike, është gruaja ajo që do të kalojë pjesën tjetër të jetës së saj me atë burrë, prandaj, sipas këndvështrimit të saj, ai duhet të jetë i pajtueshëm.¹¹⁷ Kështu, si juristët e shkuar imamitë, ashtu edhe ata të tanishëm, kanë përdorur gjuhë të fortë kur bëhet fjalë për *el-ađl* (parandalimi i martesës). Një shembull i tillë është deklarata e Muhakik el-Hilli-t:

Nëse kujdestari e pengon atë (vajzën e tij) të martohet dhe nuk e marton me dikë me status të barabartë sipas dëshirës së saj, në atë rast, është e lejueshme që ajo të martohet edhe nëse nuk e pëlqen këtë (duke bërë kështu). Kjo është çështje konsensusi.¹¹⁸

Duke vepruar kështu, ata po përpiqen të komunikojnë se liria e zgjedhjes nuk është një formë e fuqisë së verbër, por një autoritet inteligjent. Brenda kësaj dinamike, si vajza, ashtu edhe babai kanë përgjegjësi të caktuara: babai duhet të kujdeset që të mos ngutet të pranojë ose të hedhë poshtë një propozim për martesë dhe vajza duhet të marrë parasysh natyrën mbrojtëse të autoritetit të babait të saj dhe theksin e vendosur mbi mirësjelljen dhe respektin. Literatura juridike është e ndërlikuar dhe e mbushur

116 Pra, detyra e tij do të vështirësohej në aspektin ligjor.

117 Subhani, 193-95.

118 Muhaqqiq al-Hilli, *Sharā'ī' al-Islām*, 221. Teksti në arabisht është si më poshtë: "Emmā idhā 'ađalehā el-ueli ue hüue en lā juzawixuhā min kefū'in ma'a raghbatihā fe-innehu jexhūzu lehā en tezeuuexhe nefsehā ue leu kerhan ixhmā'an." Ruhāni shpreh një ndjenjë shumë të ngjashme (nëse jo identike).<http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#fehrest18>; Sayyid Sistani, *Minhāj al-Şālihin* (Beirut: Dar al-Muarrikh al-'Arabi, 2003), 3:28.

me gjuhë të nuancuar, e njohur kryesisht për ata që e zotërojnë këtë literaturë. Sidoqoftë, brenda këtij procesi, juristët kanë shprehur shqetësime baritore të unitetit të familjes dhe të marrëdhënieve të përzemërta midis anëtarëve të familjes. Shqetësimi baritor si uniteti familjar dhe patriarkia normative pasqyrojnë faktorët shoqërorë me ndikim të pranishëm në literaturën juridike. Këta faktorë shoqërorë, megjithëse theksohen në traditën e hadithit, mund të jenë edhe një produkt i pikëpamjes së përbashkët (*'urf*), e marrë parasysht nga muxhtehidi kur merr vendimin e tij.¹¹⁹

Kur dijetarë të tillë si Ruhani dhe Mughniyyah kundërshtojnë pikëpamjen normative, ata i japin një agjenci shoqërore potencialisht destabilizuese *bikr*-ës. Sepse ata sfidojnë strukturën normative të pushtetit patriarkal, në të cilin babai ka përparësi të qartë. Për më tepër, qëllimi i përfshirjes së këtyre dy paralajmërimeve është që t'u kujtohet të gjithë atyre që janë të përfshirë, se ata kanë të drejta dhe përgjegjësi të caktuara, kështu që duhet të merren më së pari me parandalimin e ndonjë vështirësie të panevojshme mbi *bikr*-en.¹²⁰ Edhe një herë, terma të tillë, si vështirësi të panevojshme (*haraxh*), japin një sërë interpretimesh, duke u mbështetur në vlerësimin e secilit për situatën e vet të posaçme.

Për ta përmbledhur, shqetësimet baritore, të shprehura nga studiues të ndryshëm, tregojnë kujdesin e tyre për të theksuar atë që ata mendojnë se është fryma e ligjit, i cili anon drejt një

119 Me shqyrtimin e pozicioneve dhe raporteve në lidhje me *bikr*, Al-Allamah Al Hilli shprehet se edhe sikur t'i jepnim agjencinë e saj, ajo nuk do të ishte në dijeni mbi natyrën e burrave (lā ta'rifu ahuāl el-rixhāl). Pohime të tilla nuk janë universale. Përkundrazi, ato mbështeten në pikëpamjen e tij për *bikr* siç vëshatrohej ajo në shoqërinë e tij dhe ndoshta në krejt rajonin e tij në Irakun jugor. Shih Allamah Al-Hilli, *Mukhtalafal-Sh'ah*, ibid..

120 Ibid. Shih edhe Ruhani, <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.hTM#fehrest18>. Si Subhani, ashtu edhe Ruhani theksonin nevojën për të parandaluar çdo vështirësi të panevojshme si qëllimi themelor i klauzolës *nahi el-'aql*. Unë vërej, gjithashtu, se terma të tillë si vështirësi të panevojshme ose *haraxh*, kur përdoren në kontekst të këtij vendimi, janë veçanërisht moderne. Unë nuk e kam hasur atë në përmbledhje mesjetare të së drejtës martesore, të shkruara nga Al-Hilli, Shahid al-Thani, Shaykh al-Tusi apo juristë të tjerë.

individualizmi të kushtëzuar islamikisht, që përfshin një grua të re fetare të sinqertë, që meriton një burrë të sinqertë fetar. Roli i bashkësisë patriarkale duhet të rezervohet në mënyrë ideale për të siguruar që, përtej çdo shqetësimi tjetër, mirëqenia fetare-shpirtërore e vajzës duhet të jetë e para. Një lexim i rreptë i vendimeve në mënyrë të pavarur, jo gjithmonë i kumton këto shqetësime themelore të atyre që kanë autoritet në traditën imamite dhe për këtë arsye, pajtueshmëria dhe urdhrat e tjerë etikë e shoqërorë theksohen përveç formulimit të drejtpërdrejtë të fetvasë ose rekomandimit ligjor.

Përfundim

Në këtë punim kam hetuar procesin e nxjerrjes së vendimeve ligjore nga burimet e tyre, duke përdorur çështjen e drejtpërdrejtë të kujdestarisë dhe kontratën e martesës. Kam analizuar hadithet përkatëse dhe interpretimet e tyre të ndryshme, interpretime që kanë të bëjnë me një linjë argumentesh, në mos të ndërlikuara, kryesisht semantike, që synojnë ose pranimin, ose refuzimin e vlerës provuese të një transmetimi hadithi. Refuzimi ose pranimi i këtij raporti ka përcaktuar vendimet përfundimtare të Ajetullah Sejjid Abul Kasim el-Khu'i-t dhe të Ajetullah Sayyid Muhammad Sadik er-Ruhani-t, që ata i zgjodhën e i shoshitën ndërsa në rastin e el-Khu'it, të hādithit të përbërë. Natyrisht, kjo ngre pikëpyetje në lidhje me qëndrimin epistemologjik të *muxhtehid*-ëve në qasjen e tyre ndaj tekstit. A i interpretuan ata transmetimet në një mënyrë të hartuar për të arritur në përfundimin e paracaktuar të dëshiruar? Një përgjigje pohuese do të nënkuptojë në thelb se *muxhtehid*-i manipulon tekstat me anë

të shpjegimit për qëllimet e tij.¹²¹ Ndërsa ky do të ishte një karakterizim i padrejtë dhe gjithëpërfshirës, nuk është e gabuar të supozohet se disponimi dhe bindja hermeneutike e një *muxtehid*-i sigurisht që ndikon në rezultatin e *ixhtihād*-it të tij. Edhe para se të qaset në një *mes'eleh*, ai tashmë ka vendosur se si të vërtetojë ose të deautentifikojë një sened të caktuar, ose cilat parime *'usūli* mund të parapëlqejë mbi të tjerët, ndërsa interpreton *matn*-in.¹²² Kjo gjendje e paracaktuar hermeneutike ndikon në mënyrën se si ai i qaset çështjes së *ħuxhxhijes*. Për atë që një *faqih* mund ta konsiderojë si vlerë provuese, mund të mos shikohet në të njëjtën dritë nga një tjetër. Dispozitat divergjente hermeneutike të el-Khu'i-t dhe të Ruhanit i lejuan ata të dy të kryenin *ixhtihād*, por të arrijnë përfundime të ndryshme.

Meqenëse Ruhani nuk mund të ndërthurte ose të harmonizonte traditat, ai zgjodhi të parapëlqente një grup mbi tjetrin (*terxhiħ*). Kështu, ai u mbështet në atë që ai perceptoi të ishte pozicioni mbizotërues i juristëve imamitë të hershëm dhe të mëvonshëm. Ai, gjithashtu, u mbështet në parimin *sulṭanat en-nās 'alā enfusihim* (autoriteti njerëzor mbi veten). Në këtë kontekst, asnjë prej këtyre parimeve nuk pranohet gjerësisht nga juristët imamitë kur ato përdoren për të mbështetur një preferencë juridike. Megjithatë, kjo e fundit përfshihet me kujdes si një nga maksimumat juridike (*kavā'id el-fiħħijeh*). Përdorimi i një parimi teorik të kësaj natyre nga Ruhani sfidon mbizotërimin e hermeneutikës tradicionale dhe duke mbrojtur koncepte të tilla si liria e njeriut, brenda këtij konteksti, ai u hap derën pyetjeve të shumta themelore, të tilla si: si i kufizohet dhe/ose si zbatohet një parim i tillë dhe kush përcakton se si dhe kur përdoret? Ose, siç shprehet Makarem Esh-Shirazi, parimi i lirisë njerëzore për të qeverisur vetveten duhet të kufizohet nga Sheriati. Përndryshe, nuk do të kishte ndonjë

121 Një skenar i tillë nuk është i pabesueshëm. Megjithatë, secili rast do të duhej të vlerësohej sipas meritës së vet.

122 Kjo linjë arsyetimi do të tregonte ndërlidhjen e ligjit pozitiv dhe material në Shiizmin imamit bashkëkohor.

kuptim.¹²³ Sidoqoftë, në dritën e *ikhtilāf*-it brenda-imamit për çështjen e të virgjërës dhe të agjencisë së saj, Ruhani dhe të tjerë, si Mughniyyah, janë të lirë të shkëputen nga modelet konservatore të bashkëkohësve të tyre dhe të përdorin parimin e lirisë njerëzore për të justifikuar mospajtim me rregullin e *teshrik*-ut. Kjo tregon qartë natyrën e larmishme dhe të nuancuar të parimeve të jurisprudencës dhe të *istinbāt el-aḥkām* (nxjerrja e vendimeve nga burimet e tyre).

Përveç kësaj, të dy grupet e studiuësve u përpoqën të ballafaqonin qëndrimet e tyre në kundërshtim me ato të sunitëve (*mukhālefet el-āmmeh*) për të mbështetur më tej vendimet e tyre përkatëse. Vlera vepruese e këtij mjeti hermeneutik është e shumëllojshme, të paktën në dritën e *ikhtilāf*-it brenda-imamit dhe të qëndrimeve ambivalente midis katër imamëve sunitë. Për ta përmbledhur, ka dy qëndrime bashkëkohore imamite:

- (1) *teshrik*, i mbajtur nga el-Khu'i dhe nga shumica e juristëve bashkëkohorë imamitë, i cili nënkupton se me një kujdes të detyrueshëm, vajza e virgjër dhe e pjekur mendërisht duhet të kërkojë lejen e të atit ose, në mungesë të tij, atë të gjyshit atëror para se të martohet. Për më tepër, vlefshmëria e kontratës së martesës mbështetet në pëlqimin e babait dhe të vajzës dhe
- (2) *istiklāl el-bint*, të mbajtur nga Ruhani dhe Mughniyyah, i cili thotë se nuk është e nevojshme që vajza të kërkojë lejen e babait të saj, megjithëse këshillohet që ajo ta bëjë këtë dhe se vlefshmëria e kontratës së martesës nuk mbështetet në pëlqimin e babait të saj.

Analiza e traditave të hadithit dhe mjetet metodologjike të *‘şul el-fikḥ*-ut tregojnë se, të paktën brenda këtij konteksti, juristët përballen me një dilemë të detyrueshmërisë dhe kanë bërë shumë përpjekje për të vendosur qëndrueshmërinë e përfundi-

123 *Makārim al-Shirāzī*, 2:25-26.

meve të tyre përkatëse përmes hadithit, precedentit ligjor, dhe, nganjëherë, parime filozofike me spektër të gjerë.

Së fundmi, unë shqyrtova dy paralajmërimet e *el-kefā'es* (barazisë ose përputhshmërisë) dhe *el-adl* (parandalimi i martesës nga kujdestari). Të dyja këto paralajmërimet janë futur në vendimet që rregullojnë martesën e të virgjërës për të shprehur shqetësime baritore që kanë të bëjnë me unitetin e familjes, me përparësinë socio-fetare të babait dhe me nevojën për të parandaluar ndonjë dëm ose dëmtim të padrejtë të vajzës ose të gruas së virgjër. Në dritën e realiteteve bashkëkohore dhe të gruas myslimane të pavarur nga pikëpamja financiare dhe intelektuale, si në botën myslimane ashtu edhe në "Perëndim", juristët myslimanë do të detyrohen të shpjegojnë dhe të justifikojnë më mirë ligjet që rregullojnë agjencinë dhe kontratën e martesës.

Bibliografi

Vepra të pabotuara

Zayn al-din al-Amili (Shahid al-Thani). *Risālah 'alā Masā'il Da'a' fihā al-Shaykhal-Ijmā' wa Khālafah Idā' al-Ijmā' fihī*, koleksion i Sayyid Muhammad Husayni al-Husayni al-Jalali, Chicago, MS i panjohur.

Punime të botuara

Abd al-Rahman, Mahmud. *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt wa al-Alfāz al-Fiqhīyah* v. 3. Kajro: Dar al-Fadliyyah, n.d.

Ali, Kecia. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, University of Harvard Press, 2010

- Al-'Amili, Muhamed b. Aliu. *Nihāya al-Marā'im fī Sharḥ Mukhtaṣar Sharā'i 'al- Islami*. 2 vëllime. Qum: Jami'at al Mudarrisin, 1992
- Al-'Amili, Muhamed b. el-Hassan al Hurr. *Waṣā'il al-Shī'ah*. 10 vëllime. Qum: Dhual-Qurba ', 2007.
- Al-Amili, Zejn al-din Ahmed b. Aliu. *Masālik al-Iḥām illā Tanqīh Sharā'i 'al-Islām*. 10 vëllime. Qum: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah, 1992.
- Al-Andalusi, Muhamed b. Hassan ibn Rushd el-Kurtubi. *Sharḥ Bidāya al Mujtahid wa Niḥāya al-Muqtaṣid*, red. dhe komentuar nga Abdullah al-Abari. 4 vëllime. Kajro: dar al-Salam, n.d.
- Al-Araki, Muhamed Ali. *Kitāb al-Nikāh*. Qum: Nur Nagar, 1998.
- Al-Ansari, Shejh Murtada '. *Kitāb al Nikāh*. Qum: al-Mu'tamar al-Alami li Takhlid dhikra 'Shejh al-'Azam, 1995.
- Al-Bahrani, Jusuf. *Ḥadā'iq al-Nāḍirah fī Ahkām al-'Itra al-Ṭāhirah*. 25 vëllime. Qum: Jama'at al-Mudarrisin, 1984
- Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of *Ijtihād*." *Studia Islamica* 70 (1989).
- Clarke, L. dhe Cross, P. *Muslims and Canadian Family Laws: A Comparative Primer*, Toronto: Këshilli Kanadez i Grave Myslimane, 2006.
- Clarke, Lynda. "Taqiyya in Twelver Shi'ism." In *Reason and Inspiration in Islam*. Redaktuar nga Todd Lawson. Londër: I.B. Tauris, 2005
- Dakake, Massi Maria. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany: State University of New York, 2007.
- al-Dawari, Musliman. *Uṣūl 'Ilm al-Rijāl*. 2 vëllime. Qum: Mu'assasat al-Muhibin, 2005.
- Delong-Bas, Natana J. dhe Esposito, John. *Women in Muslim Family Law*. 2d Ed. Sirakuza: Syracuse University Press, 2001.

- al-Fayad, Muhammad Ishaq. *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh: Takrīran li Abḥāth Ayatullah Khu'i*, v. 3. Qum: Mu'assasah Ihya 'Athar al-Imam al-Khu'i, 2002.
- Fadel, Mohammad. "Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Contract of Marriage." *Journal of Islamic Law* 3, nr. 1 (1998).
- Gleave, Robert. "Between Hadith and Fiqh: The Canonical Imami Collections of Akhbar." *Islamic Law and Society* 8 (2001).
- Gleave, Robert. "The Imami Shiite conception of the Madhhab." In *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Redaktuar nga Peri Bearmen, Rudolph Peters dhe Frank E. Vogel. Cambridge: University of Harvard Press, 2005.
- Al-Hakim, Muhamed Taqi. *Al-Uṣūl al-Āmmah li al-Fiqh al-Muqāran*. Ed. 3d Qum: Majma 'al-'Alimi li al-Ahl al-Bejt, 1998.
- Al-Hakim, Sejjid Muhsin el-Tabataba'i. *Mutamasak el-'Urwat al-Wuthqa'*. 14 vëllime. Qum: Maktabat Ayatullah al Mar'as-hi al-najafi, 1983.
- Al-Hakim, Sejjid Muhsin el-Tabataba'i. *Minhāj el-Ṣāliḥīn*. 2 vëllime. ed. Sejjid Muhamed Baqir el-Ṣadr. Bejrut: dar al-Ta'aruf, 1980.
- Hallaq, B. Wael. *Sharī'a: Theory, Practice, and Transformations*. Cambridge University Press, 2009.
- Heinrichs, P. Wolfart. "Qawā'id as a genre of legal literature." In *Studies in Islamic Legal Theory*. Edited by Bernard Weiss. Leiden: Brill Publications, 2002.
- Al-Hilli, Ja'far Muhamed b. el-Hassan Muhaqiq. *Mukhtṣar al-Nāfi*. Qum: Mu'assasah Matbu'at dini, 1997.
- Al-Hilli, Ja'far Muhamed b. el-Hassan Muhaqiq. *Sharā'i 'al-Islām*. 4 vëllime. Qum: Mu'assasat al-Isma'iliyan, 1988

- Al-Hilli, Ibn Idris. *Al-Sarā'ir al-Ḥāwī li Tahrīr al-Fatāwī*. 3 vëllime. Qum: Jami'at al- Mudarisin, 1990.
- Al-Hilli, Ibn al-Mutahhar el-Hassan b. Jusufi. *Mukhtalaf al-Shī'ah fī Ahkām al-Sheriah*. 10 vëllime. Qum: Jami'at al-Mudarrisin, 1999.
- Al-Hilli, Ibn al-Mutahhar el-Hassan b. Jusufi. *Tadhīkat al-Fuqahā*. 12 vëllime. Teheran: Maktabat al-Murtadawiyah li Ihya 'al-Athar al-Ja'fariyyah, 1968.
- Al-Hanafi el-Dabusi, *Ebi Zejd 'Abdullah b. Umar Kitāb al-Nikāh min al-Asrār*. Bejrut: dar al-Manar, 1993.
- Al-Irwani, Baqir. *El-Fiḫḫ el-Istidlāl 'alā al-Madhab al-Ja'farī*. 3 vëllime. Bejrut: Dār al-Amirah, 2008.
- Al-Irwani, Baqir. *El-Kauā'id al-Fiqhīyah*. 2 vëllime. Qum: dar al-Fiḫḫ, 2007.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Al-Khu'i, Sejjid Ebul Kasim. *Mabānī al-'Urwat al-Wuthqā*, 3 vëllime. Najaf: Manshūrāt Madaris al-'Ilm, 1984.
- Al-Khu'i, Sejjid Ebul Kasim. *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*. Qum: Markaz al-Athar al-Shi'ah, 1990.
- Al-Kulyani, Muhamed b. Ishāq. *Al-Furū 'min al-Kāfī*. 5 vëllime. Bejrut: dar al-Ta'aruf, 1981.
- Lane, Edward Wiliam. *Arabic-English Lexicon*. 2 vëllime. Cambridge, 2003.
- Moussavi, Kazemi Ahmad. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

- Al-Murtada', Ali b. el-Husein. *Al-Intiṣār*. Najaf: Maktabat al-haydariyyah, 1971.
- Muzaffar, Muhamed Rida. *Uṣūl al-Fiqh*. 2 vëllime. Bejrut: Mu'assasat al-'Alami al-Matbu'at, 1970.
- El-Najafi, Muhamed Hassan b. Baqir b. 'Adl al-Rahman. *Jawāhar al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i 'al-Islām*. 43 vëllime. Bejrut: Dar al-Ihya 'Turath al-'Arabi, n.d.
- El-Najashi, al-Abbas Ahmad b. Ali. *Rijāl al-Najāshī*. 2 vëllime. Bejrut: Dar al-Adwa', 1988.
- Niraqi, Muhamed Mahdi. *'Awā'id al-Ayyim*. Qum: Maktabat Basi-rati, 1980.
- El-Mughniyyah, Muhamed Xhevad. *Fiqh el-Imām al-Ṣādiq*, 5 vëllime. Qum: Mua'ssasah Sibtayn al-'Alamiyyah, 2002.
- El-Mughniyyah, Muhamed Xhevad. *El-Fiqh 'alā l-Madhāhib al-K-hamsah*, 2 vëllime. Bejrut: Dar al-Jawad, 2001
- El-Mughniyyah, Muhamed Xhevad. *Tafsīr al-Kāshif*, 7 vëllime. Te-heran: dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2003
- El-Mufid, Muhamed b. Muhamed al-Nu'man. *Al-Muqni'a*. Bejrut: Dar al-Mufid, 1993.
- El-Mufid, Muhamed b. Muhamed al-Nu'man. *Aḥkām al-Nisā*. Qum, 1992.
- Ruhani, Sejjid Muhamed Sadiq. *Fiqh el-iqdiq*. 26 vëllime. Qum: Dar al-Kitab, 1992.
- Ruhani, Sejjid Muhamed Sadiq *Fiqh el-iqdiq*. [http://www.ima-mrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.hTM#fehrest18](http://www.imam-mrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.hTM#fehrest18).
- Ruhani, Sejjid Muhamed Sadiq. *Zubdat al-Uṣūl*. 6 vëllime. Qum: Amin Publishers, 2004

- El-Sadr, Muhamed Baqir, *Principles of Islamic Jurisprudence*, tr. Arif Abdul Hussein. London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2003.
- El-Sadr, Muhamed Baqir. *Durūs fī 'Ilm al-Uşūl: Halaqah al-Awwal*. Qum: Munzamat al-Hawzat al- 'Ilmiyyah al-Buldan, 2004.
- El-Saduq, Muhamed b. Ali al-Husyan. *Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*. 4 vëllime. Bejrut: Mu'aassat al-'Alami al-Matbu'at, 1986
- Spectorsky, Susan A. *Women in Classical Islamic Law*. Leiden: Brill Publications, 2010.
- Al-Seestani, Ajetullah al-Uzama Syed Ali al-Husaini. *Islamic Laws: English Version of Tauhihul Masa'el*. London: World Federation of KSII, 1994.
- Al-Sistani, Sejjid Ali el-Husejni. *Minhāj el-Şāliḥīn*. 3 vëllime. Bejrut: Dar al-Muarrikh al- Arabi, 2003.
- El-Shafi'i, Muhamed b. Idris. *Kitāb al-Umm*. 7 vëllime. Kajro: Maktabat al-Kalimat al-Azhariyyah, 1961.
- Al-Subhani, Ja'far. *Irshād al-'Uqūl ilā Mubāḥath al-Uşūl*. Bejrut: Dar al-Adwa, 2001
- Al-Subhani, Ja'far. *Kulliyāt fī Ilm al-Rijāl*. Qum: Fondacioni Imam Sadiq, 2006.
- Al-Subhani, Ja'far. *Nizām al-Nikāḥ fī al-Sherī'ah al-Islāmīyah*. Qum: Fondacioni Imam Sadiq, 1995
- el-Tabrasi, Abu al-Fadl b. el-Hassan. *Majma 'al-Bayān fī Tafsīr al-Kuran*. 10 vëllime. Teheran: Nasr Khusraw, 1993
- Takim, Liyakat. "Offering Complete or Shortened Prayers? The Travelers Salat at the Holy Places." *Muslim World*, 96 (2006): 401-422.

- Takim, Liyakat. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*. Albany: State university of New York Press, 2006.
- Takim, Liyakat. "The Origins and Evaluations of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literature," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24, nr. 4 (2007).
- El-Tunakabuni, Muhamed b. Sulejmani. *Qiṣaṣ al-'Ulamā*. Beirut: Dar al-Mahajjah al-Bayda, 1992.
- El-Ṭurayhi, Fakhr al-Din Muhamed. *Majma 'al-Baḥrayn*. 11 vëllime. Najaf: Dar al- Thaqafah, n.d.
- El-Tusi, Ebu Xhafer Muhamed b. Hassan. *Istibṣār fī mā Ikhtalafa al-Akḥbār*. 4 vëllime. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1969.
- El-Tusi, Ebu Xhafer Muhamed b. Hassan. *Kitāb al-Khilāf*. 3 vëllime. Qum: Sharikat dar al-Ma'arif al-Islamiyyah, 1958.
- El-Tusi, Ebu Xhafer Muhamed b. Hassan. *Kitāb al-Āmālī*. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2001
- El-Tusi, Ebu Xhafer Muhamed b. Hassan. *El-Mabsūṭah fī Fiqḥ el-Imāmīyah*. 6 vëllime. Qum: Jami'at al-Muddarisin, 2007
- El-Tusi, Ebu Xhafer Muhamed b. Hassan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. 7 vëllime. Qum: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1988
- El-Tusi, Ebu Xhafer Muhamed b. Hassan. *Al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. 10 vëllime. Beirut: Dar al-Ihya 'Turath al-'Arabi, 1989.

Diskutim

Diskutues: Mahmoud Ayoub

Këto janë çështje reale, jo vetëm teorike. Çfarëdo që të thonë juristët midis tyre, njerëzit në Libanin e Jugut nuk janë të vetëdijshëm për këtë dhe babai merr autoritetin e plotë. Nëse vajza nuk dorëzohet, ajo do të pësojë rrahjen e jetës së saj. Ka pasur raste kur vajzat e kërkuara për pëlqim kanë refuzuar edhe nëse u thuhej se do të vriteshin... dhe disave u ka ndodhur. Mund t'i atribuoni çdo gjë që dëshironi *tekijes*, kështu që nuk është një mjet i dobishëm. Urdhri i qartë i Xha'fer al-Sadik është që shi'itët mund të mos u referohen dijetarëve sunitë. Sidoqoftë, nuk ka *ixhmā'* mes sunitëve. Nuk na mbetet gjë tjetër, veçse t'u japim njerëzve autoritet mbi veten e tyre. Dijetari libanez Shamsuddin shkroi se shteti ideal i halifëve të drejtë është i pamundur sot, siç është rregulli hyjnor i imamit të pagabueshëm. Kështu, njerëzit duhet të kenë autoritet mbi punët e tyre. Kjo minimizon autoritetin e juristëve mbi njerëzit në punët e tyre. *Wilāyat al-faḳīh* nuk është një koncept i ri. Ai shkon deri tek Imami i Dymbëdhjetë. Megjithatë, ai ishte një autoritet moral dhe juridik. E tëra që bëri Khomeini, ishte që të shtonte një aspekt politik, i cili çoi në Iranin e sotëm. Unë besoj se dy lloje njerëzish nuk duhet të lejohen kurrë të sundojnë: ushtria dhe fetari. Xha'fer es-Sadik ka thënë: "Dijetarët janë kujdestarë të Zotit për shpalljen e tij gjer në çastin që do të trokasin në dyert e autoritetit në pushtet. Kur ta bëjnë, dyshoni ndaj tyre." Unë pyes, pra, çfarë ndodh kur vetë ulematë bëhen autoriteti sundues?

Diskutues: Mohamed Adam El-Sheikh

Kjo është mundësia ime e parë për të mësuar rreth shkollave shi'ite. Sipas Sunnetit, nga hetimi im, nuk është arritur në këtë nivel. Të gjitha hadithet mbi këtë temë ka disa mangësi, madje edhe ato më të përdorurat. Sipas Imam Malikut, aftësia e kujdestarit për të detyruar, i përket babait apo gjyshit, ose, nëse këta nuk janë të pranishëm, një njeriu tjetër nga ana e babait. Mund të justifikohet, sepse vajzat ose motra ishin zotuar të martoheshin në një moshë shumë të hershme, trembëdhjetë ose katërmëdhjetë, dhe nuk ishin në gjendje të negocionin pajën ose kushtet e tyre. Kjo ishte për mbrojtjen e të miturve. Në Egjipt, ose në vendin tim, në Sudan, edhe pse tradita është malikite në aspekte të tjera, njerëzit tani e pranojnë qëndrimin e Ebu Hanifes si të mirëmbuar. Mendimi i tij zbatohet, gjithashtu, në Amerikë. Një grua me mendje të pjekur, qoftë e virgjër apo e martuar më parë, ka të drejtë të martohet pa pëlqimin e kujdestarit të saj, megjithëse parapëlqehet marrja e pëlqimit të tij. Ne i kërkonim hoxhës që të ishte kujdestari i gruas, por kjo çoi në diskutime dhe kështu, e gjetëm më mirë ta linim gruan të ishte përgjegjëse për vetveten. Martesa duhet të jetë një kontratë ndërmjet dy individëve kompetentë. Sipas meje, hadithi më i pranueshëm sunit, është ai i gruas që iu ankua Profetit duke thënë: "Babai im më ka dhënë në martesë". Profeti i kërkoi babait të saj që të justifikonte veprimin e tij. Vajza, pastaj, i tha Profetit se ajo e pranonte martesën, por donte vetëm konfirmimin e tij që pëlqimi i saj ishte i nevojshëm.

Diskutim i Përgjithshëm

- Imami mund të thotë Xha'feri ose Isma'ili, por në punimin tim u referohet vetëm dymbëdhjetëve (ose xha'ferinjve). Pikëpamja që ne e kemi quajtur qëndrim i Ebu Hanifes, mund të ketë qenë zakoni i Irakut, që mund t'i jetë atribuar atij në mënyrë retroaktive.
- Gjatë mesit të shekullit X deri në mesin e shekullit XI ("Shekulli shi'i"), shiitët ishin plotësisht të hapur ndaj ideve sunitë. Vetëm pas shekullit XIV, kjo ndryshoi. E gjithë ideja e *muḥhālefeh li el-‘āmmeh* duhet të përdoret me kujdes.
- Libri "*Martesa dhe Skllavëria në Islamit e Hershëm*", nga Kercia Ali (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), është i lavdërueshëm. Gjatë asaj periudhe, si në judaizmin rabinik, martesa dhe skllavëria kishin shumë të përbashkëta. Nuk ka asnjë marrëveshje, nëse emancipimi i një vajze arrihet me pjekuri ose me martesë.
- Çdokush mund të përfaqësojë një grua, duke përfshirë edhe veten e saj. Pyetja nuk është se kush e përfaqëson atë, por "Kush është kujdestari i saj?" Ky është ndryshimi midis *wekīl* dhe *welī*.
- Në familje shumë konservatore, ne dërgojmë *welī* dhe dy dëshmitarë që të pyesin: (1) "A e pranon ajo atë burrë?" (2) "A e pranon ajo pajën para kohe dhe të shtyrë?" Dhe (3) "A ka ajo kushte që dëshiron të përmenden?" Ndonjëherë, ne mund të pyesim nëse ka një marrëveshje para martese.
- Taberiu ka pohuar se një grua mund të vendosë çdo kusht që dëshiron në kontratën e martesës, madje edhe duke refuzuar të bëjë punë shtëpie, me vetëm një kufi: nuk mund të refuzojë seksin, sepse kjo është pika e martesës.
- Disa hoxhallarë do të refuzojnë të nënshkruajnë martesën e një çifti nëse nuk kanë negociuar një kontratë.

- Kjo bisedë është interesante, por duket e pavend, jashtë kohe dhe shumë e mirëfilltë. A ka gruaja agjenci? A munden gratë të kontrollojnë trupat e tyre? Gratë e reja amerikane, të lindura duke dëgjuar këtë bisedë, mund të largohen prej saj. Si mund të themi që gratë mund të jenë gjykatëse apo edhe sunduese dhe përsëri të marrin lejen e dikujt kur u duhet të martohen? Nëse njerëzit që kujdesen për Islamin vazhdojnë të kthehen në ato argumente, Islami do të vazhdojë të jetë i marginalizuar. *Fukahā*-të po i afrohen tekstit me një përfundim të paramenduar në mendje.
- Ne nuk mund të largohemi nga ajo që dimë në diçka që është e huaj për sfondin tonë. Ndryshimi do të vijë, por hap pas hapi.
- Juristët kanë shqetësime serioze baritore gati në prag të mbrojtjes së të drejtave të grave. Është kaq e thjeshtë për një grua të martohet me kë të dojë. Martesa ka qenë gjithmonë një ndërmarrje familjare në vend të asaj individuale. Studiuesit shprehin ndjesinë e frikës së tyre se babai mund të jetë i ashpër me vajzën e tij dhe e refuzojnë kategorikisht sjelljen e tillë. Ndoshta nuk duhet të kishte pasur kurrë një vendim që i jepte agjencinë kujdestare në radhë të parë. Megjithatë, me të drejtë, dikush si Allamah al-Hilli, një bashkëkohës i Ibn Tejmijes, jep kaq shumë arsye për t'i lejuar gruas lirinë e zgjedhjes absolute, ndërsa në të njëjtën kohë paralajmëron që ajo të mbrohet nga makinacionet e mundshme, të synuara ndaj saj.
- Islami çliron, sigurisht, por historia jonë është e hapur për të gjithë për të studiuar. Ose e studiojmë, ose përfundojmë në apologji, e cila nuk të çon askund. Liria akademike është e rëndësishme dhe studimi i historisë dhe i kulturës është i rëndësishëm edhe nëse duhet të studiojmë gjëra që, nga këndvështrimi i shekullit XXI, duket se mungojnë. Në fund të fundit, shmangia e historisë sonë nuk funksionon.

- Ky studim është i përshtatshëm në kontekstin e këtij takimi shkencor. Do të ishte i pavend për një leksion publik në një xhami.
- Është e vlefshme të integrosh më të mirën e kësaj historie dhe ta integrosh atë në mendimin e kohës sonë.
- Ky nuk është rasti që të kthehemi pas në kohë.
- Gjëja e parë që duhet të mësojmë nga kjo, është se nuk kemi të bëjmë me një çështje të lehtë. Përpilimi i hadithit ende nuk është zgjidhur. Së dyti, ky punim tregon rëndësinë e debateve të tilla për ne në Perëndim, për të formuluar një metodologji. Studiuesit e mëdhenj janë studiuesit liberalë. Sa më shumë që dini, aq më shumë e dini se nuk dini. Qasja jonë është e orientuar drejt familjes, por ne jetojmë në një shoqëri që nuk është e orientuar drejt familjes. Shqetësimi ynë është të mbrojmë familjen, e cila është njësi themeluese e një shoqërie.
- Është e rëndësishme që fetvaja të jetë e rëndësishme për kohën tonë. Në librat e *fikh*-ut ata japin përfundimet e tyre me një fjali, e cila nuk është e mjaftueshme. Prezantimi nuk mbështet askënd, por vetëm ekspozon realitetin me të cilin duhet të përballemi. Ne nuk duhet të zbusim historinë patriarkale të feve abrahamike. Ne duhet të pranojmë se ekzistojnë hadithe patriarkale dhe misogjiniste, edhe nëse dëshirojmë t'i hedhim poshtë.
- Virgjëria është seksuale. Pjekuria është psikologjike.
- Kur flasim për virgjëreshën me mendje të shëndoshë, flasim për një grua që është e pamartuar, por që njeh realitetin e botës. Kjo është arsyeja se pse këto tekste janë të rëndësishme për shoqërinë moderne, ku gratë e punësuarat dhe të arsimuara të pamartuara janë të zakonshme.
- Një i ri i konvertuar mori tri propozime për martesë përmes grave (nënave) në një xhami jashtëzakonisht konservatore. Të gjitha pyetjet iu bënë nga gratë përmes shoqeve të saj.

Bashkëshorti i ardhshëm nuk mori as edhe një pyetje të vetme nga burrat, të cilët dukej se nuk luanin aspak rol. Duket se gjithçka ishte e kontrolluar plotësisht nga gratë. Të jetë ky rast i pazakontë?

- Sikurse jurisprudenca rabinike, këto analiza akademike mund të jenë shumë të shkëputura nga realiteti shoqëror.
- Ka pasur përpjekje të vërteta midis ulemave shi'itë për t'iu afruar mendimit sunit. Ne duhet të miratojmë dhe të punojmë me përpjekje të tilla, sepse mbi të gjitha, kemi nevojë për unitet. Zhargoni ligjor në Islam bën një dallim midis një të virgjëre dhe një jo të virgjëre, çka zbatohet si për burrat, ashtu edhe për gratë, në mënyra të ndryshme. Virgjëria është një shenjë e papjekurisë, pasi vajzat, në atë shoqëri, zakonisht martoheshin herët. Shumë prej myslimaneve të hershme, përfshirë vajzat e Profetit, vdiqën të reja, sepse ato mbetën shtatzënë para se trupat e tyre të ishin gati. Ishte një problem kulturor.
- Në një dorëshkrim të të gjitha pretendimeve për *ixhmā'* midis shiitëve të hershëm, ekziston rasti i një shehu që kundërshtoi mëtimin e tij për *ixhmā'* shtatëdhjetë herë. Kjo ngre pyetjen se çfarë do të thotë *ixhmā'* në një rast të tillë. Ndërsa disa nga studiuesit e hershëm hodhën poshtë traditat e vetmuara, disa nga mëtimet e *ixhmā'*-së mund t'i referoheshin jo konsensusit të drejtpërdrejtë, por më tepër një konsensusi të heshtur se ekziston një mendim i tillë dhe ka disa mbështetje ose prova. Pavarësisht nëse jemi dakord me këtë apo jo, ajo është e pranishme.
- Për shi'itët, Imami është mbrojtja e integritetit të shoqërisë. Në mungesë të tij, studiuesit mund të gabojnë. Nëse secili dijetar mund të gabojë individualisht, është e mundur që ata të mund të gabojnë kolektivisht, që do të thotë se nuk mund të keni *ixhmā'*. Nëse i gjithë komuniteti shi'it do të

binte dakord për një gabim, kjo do të ishte një shkak që Imami të kthehej.

- A tërhiqet ndokush në Islam nga fiq̣ḥu ose *akīdeh*? Njerëzit tërhiqen nga zemra në bashkësi ose për shkak të sufizmit. Për sa u përket grave që janë agjentet e kontratës martesore, gratë marokene bëjnë gjithçka dhe burrat informohen në fund. Ndoshta dijetarët janë distancuar nga umeti.
- Harvardi botoi një libër të mrekullueshëm kushtuar kontratës islame të martesës: “Kontrata islame e martesës: Studime të rastit në ligjin islam të familjes (2008). Sipas ligjit shi’it, çiftet mund të ndryshojnë kontratën me pëlqimin e ndërsjellë, pa marrë parasysh kushtet e përfshira nga kujdestari.



Islami, shëndetësia dhe shpirtërorja

Abdulaziz Sachedina

Përmbledhje

Ligjërimi bashkëkohor moral është përshkruar me vend si një fushë e minuar e mosmarrëveshjeve të pashoqe. Mosmarrëveshje të tilla besohet të jenë rrjedhim i sekularizimit të shoqëruar nga një tërheqje e fesë nga arena publike. Për të siguruar një kuptim të përgjithshëm të ligjërimit etik islam në kompleksitetin e pluralizmit bioetik në botën myslimane, në këtë kapitull, unë kam ndjekur etikën teleologjike-deontologjike, të mbështetur në rregulla parimore, që shërben si themeli i hetimit etik ligjor islam. Norma etike deontologjike në jurisprudencën islame përcakton drejtësinë (ose gabimin) e veprimeve, pa marrë parasysh pasojat e prodhuara nga kryerja e veprimeve të tilla (vrasja është e gabuar). Në të kundërt, norma teleologjike përcakton saktësinë (ose gabimësinë) e veprimeve në bazë të pasojave të tyre të prodhuara nga kryerja e këtyre veprimeve (ruajtja e jetës është e lavdërueshme). Etika teleologjike-deontologjike i nënshtrohet metodologjisë etike ligjore myslimane në zgjidhjen e dilemës morale në etikën shoqërore. Në jurisprudencën islame, vlerat etike janë përbërëse të udhëzuesit të veprimit parashkrues që sistemi i ofron bashkësisë. Asnjë vendim juridik nuk merret pa analiza të përpikta të faktorëve të ndryshëm, që përcaktojnë drejtësinë ose gabimësinë e një çështjeje në shqyrtim.

Shërimi përmes moralit shpirtëror

Duke pasur parasysh që vuajtjet mund të vijnë nga e keqja natyrore ose morale, ne jemi të detyruar të shqyrtojmë konceptin e shëndetit të mirë në Islam, veçanërisht për aq sa ai vështrohet si pjesë e detyrimit të një njeriu për të shmangur dhimbjet dhe vuajtjet e panevojshme. Fjala arabe *sihah* (shëndet) është e pasur me ngjyrimet kuptimore. Ashtu si fjala *selama* (gjithashtu shëndet), ajo përcjell tërësinë dhe integritetin e një qenieje, që krijon një ndjenjë sigurie. Më tej, kjo nënkupton një jetë të barazpeshës dhe të moderimit, që shmang ekstremet e sjelljes. Prishja e kësaj barazpeshë shkakton sëmundje fizike. Kurani përcakton rregullin e artë për sjelljen e moderuar: “O bij të Ademit [dhe të Havasë], ... hani e pini gjërat e mira që i dëshironi, por mos u bëni shpërdorues” (Kurani, 7:31).

Mungesa e barazpeshës ose mbingarkesa e tepruar në gëzimin e mirësisë së Zotit, çon në vuajtje trupore dhe morale. Në kuptimin moral, vullneti njerëzor mund të rezultojë në konsum të tepërt të disa ushqimeve për shkak të kënaqësisë shijore, përtej vëmendjes për shëndet të mirë. Profeti transmetohet të ketë këshilluar sahabët e tij që të shmangin ushqimin e tepërt dhe ka rekomanduar që të ndalim të ngrënit para se të ndihemi të ngopur.¹ Në këtë këndvështrim, ato kushte fizike ose psikologjike përtej kontrollit tonë, diktojnë rregullime të stilit të jetesës në interes të mirëqenies fizike.

Kurani përshkruan ndjekjen e njohjes së vetvetes si pjesë e ruajtjes së shëndetit të mirë. Shëndeti fizik dhe psikologjik nuk

1 Përmbledhjet kryesore të traditave profetike përbëhen nga transmetime hadithesh që këshillojnë myslimanët për ligjet dietike dhe ushqimet e pijet e lejuara. Ndër këto tradita janë ato që i mësojnë ndjekësit e Profetit të jenë të moderuar në të ngrënë. Për shembull, në Ibn Maja, *Sunan* (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyyah, n.d.), 2: 1111, në pjesën për ushqimet, lexojmë nëntitullin: *Bāb al-Iq-tiṣād fi al-Akl wa Kirāhat al-Shib'* (Seksioni mbi moderimin në të ngrënë dhe dënueshmërinë e [të ushqyerit] me ngopje). Ky seksion përmban tradita, në të cilat Profeti pohon shprehimisht se ata që kanë bark të plotë në botë, do të vuajnë nga uria për një periudhë më të gjatë në Ditën e Gjykimit.

mund të merret si i mirëqenë. Ato janë një mirësi hyjnore që varen nga përkorja njerëzore në ushqim e pije dhe në veprimtari të rregullta fizike, duke përfshirë notin dhe vrapimin, siç i udhëzoi Profeti pasuesit e tij.² Megjithatë, ka njerëz që vuajnë nga sëmundjet e trashëguara gjenetiksht, për të cilat nuk kanë asnjë zgjedhje tjetër. Kjo lloj vuajtjeje ngre pikëpyetje në lidhje me vullnetin e Zotit dhe ekzistencën e së keqes në botë.

Spiritualiteti islam

Plotfuqia e Zotit është ideja më e rëndësishme në teologjinë myslimane. Zoti është krijuesi i të gjitha gjërave, përfshirë fatin njerëzor në Tokë dhe shpërblimet e ndëshkimit në ahiret. Një koncept i tillë përcaktues i veprimit njerëzor krijon problemin e pajtimin të paracaktimit hyjnor të veprimit njerëzor me drejtësinë hyjnore, që përfshin që Zoti të ndëshkojë të ligjtë dhe të shpërblejë të drejtët. Kjo anë e problemit të teodicisë del nga pohimet e Kuranit dhe të Sunnetit. Në kuadrin e kujdesit shëndetësor, ideja e plotfuqisë së Zotit ka pasoja të mëdha, sepse krijon një qetësi që shkurajon të sëmurin nga dorëzimi përballë sëmundjes dhe nxit dorëheqjen nga vuajtja.³ Me hapat e jashtëzakonshëm të mjekësisë moderne në shërimin e të sëmurëve dhe lehtësimin e vuajtjeve, padiskutueshmëria e vendimeve të Zotit u siguron pak ngushëllim atyre që duan të shohin fundin e agonive të sëmundjeve të pashërueshme.

Megjithatë, pavarësisht përparimit fenomenal në trajtimin mjekësor, njerëzit duhet të pranojnë atë që vazhdimisht dëgjojnë në detyrat e mia si klerik i spitalit: vuajtje të pamerituara.

2 Tradita bëhet e ditur nën autoritetin e Omerit, i cili tha: "Profeti udhëzoi t'u mësohet fëmijëve not, hark dhe kalërim."

3 Janë cituar një numër traditash për këtë qëllim. George F. Hourani, "Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny'", në *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London (1966): 25-48.

Nevoja për të kuptuar vendimin hyjnor dhe për të kultivuar besimin e duhur në mirësinë e Zotit, më sjell ballë për ballë me rolin e spiritualitetit islam.

Në Islam, sfera e shpirtërores ndodhet brenda përvojës njerëzore të tejlëndores. Nuk ka rëndësi nëse dikush i përket një tradite të organizuar fetare apo jo. Përvoja e tejlëndores është e vendosur në thellësinë e zemrës njerëzore, që duhet të hulumtohet nga secili individ përmes dhuratës natyrore me të cilën janë krijuar të gjithë njerëzit. Kjo dhuratë, aftësia e lindur (*fiṭrah*) për t'u prirë drejt tejlëndores, është burimi i asaj vetëdijeje shpirtërore dhe morale njerëzore (*taḳva*) që krijohet në çastin që ata formësohen si njerëz (Kurani, 97:7-10).

Në pika të ndryshme të udhëtimit të tyre drejt përsosjes shpirtërore dhe morale, njerëzit marrin shenja që janë të pranishme si në veten e tyre (*enfus*), ashtu edhe në mjedis (*āfāk*), që ata të realizojnë fazat e udhëtimit të tyre drejt përsosjes (Kurani 16:78). Në këtë kuptim, përsosmëria e tyre vetjake është e lidhur me përsosjen e mjedisit, i cili kërkon vëmendjen e pandarë të njerëzimit, sepse ruajtja dhe zbukurimi i tij, ekzistencialisht, lidhen me mbijetesën dhe bukurinë e brendshme të njerëzimit. Sa më shumë që njeriu e kupton këtë lidhje të domosdoshme midis burimeve të brendshme dhe të jashtme të zhvillimit shpirtëror dhe moral të njeriut, aq më shumë ai angazhohet për arritjen e barazpeshës së lindur nga ky kuptim në situatat aktuale të jetës. Kjo është përmasa universale e natyrës, si dhe udhëtimi shpirtëror dhe morali ynë.

Në këtë kuptim, shpirtërorja dhe moralja janë të ndërthurura, sepse e para është përmasa e brendshme e identitetit të qenies dhe si rrjedhim, është individuale dhe subjektive. Kjo e fundit përbën aspektin e jashtëm dhe bazat për performancën e përgjithshme të një personi në ekzistencën e tërësisë kolektive dhe objektive. Prendimet për të qenë shpirtërorë, zhbëhen nga fatkeqësia e qëndrimeve të vetë-drejtësisë në bashkësitë fetare, pasi në fund të fundit, ato janë të paarritshme për shqyrtim nga të huajt. Kjo është arsyeja

se pse, në Islam, morali (bërja e asaj që është e drejtë dhe shmangia e asaj që është e gabuar) duhet të shoqërojë spiritualitetin dhe të marrë formën e të qenit objektiv dhe i arritshëm për të tjerët për vlerësim, për të vërtetuar vlefshmërinë e mëtimin të moralit.

Nëse spiritualiteti sjell paqe dhe besim, atëherë morali bëhet shfaqja e tij objektive kur dikush merret me njerëzit e tjerë si të barabartë, të pajisur me të njëjtin dinjitet, pavarësisht nga lidhja e besimit. Në këtë vlerësim, pra, shpirtërorja nuk është vetëm një parakusht i paqes së brendshme dhe një gjendje e shëndetshme e mendjes. Është funksionalisht e domosdoshme të zhvillosh ndjeshmërinë morale, që i mundëson një personi të ndërveprojë me të tjerët me drejtësi e mirësi.

Sidoqoftë, ky spiritualitet i orientuar drejt moralit, zbehet nga teologjia përjashtuese myslimane, që gjen zbatimin e saj kryesor në ligjin Islam. Tradita juridike mbështetet në këtë teologji, e cila, në mënyrë paradoksale, mbron edhe idenë e një familjeje të përbashkët njerëzore, që mund të gjurmohet në çiftin e parë njerëzor: Ademin dhe Havën. Qeniet njerëzore kanë nevojë për njëra-tjetrën, për t'u mundësuar atyre që të jetojnë në paqe dhe harmoni, çka përbën themelin e mirëqenies njerëzore. Prandaj, nevoja kritike për shpirtëroren nënvizohet nga tradita mistike e Islamit, përkatësisht nga sufizmi, i cili neutralizon këtë teologji përjashtuese, duke theksuar mësimin profetik se bijtë e Ademit janë si një trup i vetëm, sepse ata ndajnë të njëjtin thelb në krijimin e tyre.

Një nga tiparet mbresëlënëse të shpirtërores së bazuar në fe, është theksi që ajo vë në marrëdhëniet njerëzore dhe në etikën që i udhëheq ato. Nga vetë theksimi i tij në një etikë të marrëdhënies, ky spiritualitet është dialogues. Nuk është vetëm në bashkëbisedim me njerëzit e tjerë, diçka tek e cila shpie në mënyrë të pashmangshme, por çon edhe në dialog me të gjithë natyrën. Kërkon që njerëzit të përpiqen për zbukurimin e natyrës në një mënyrë të ndërsjellë (nëse unë jam i bukur, po ashtu është edhe mjedisi im) dhe urdhëron ruajtjen e saj në të njëjtën mënyrë siç e trajton ruajtjen e vet, si një detyrë morale dhe fetare.

Dialogu lejon të shfaqet marrëdhënia e barazisë, e cila potencialisht mund të përballlet me burimet e konfliktit, të krijuara nga dyzimi i tepruar kulturor i epërsisë/inferioritetit, teologjisë së shpëtimit/mallkimit. Për të mposhtur forcat negative të kësaj teologjie kulturore, përpjekjet njerëzore duhet të pajisen me spiritualitetin që e orienton një person drejt veprimit etik. Kur Profeti u pyet për kuptimin e fesë, ai transmetohet të jetë përgjigjur se Feja “ është bindje ndaj Zotit dhe mirësi ndaj krijimit (*makhlūq*)”. “Krijimi” përdoret këtu në kuptimin e tij gjenerik, për të përfshirë të gjitha qeniet e krijuara dhe jo vetëm njerëzit. Kjo është arsyeja se pse marrëdhëniet njerëzore të prishura, duhet të rregullohen përmes shërimit që vjen duke arritur te njerëzit e tjerë si njerëz. Lidhja midis shpirtërores dhe moralit ofron një mënyrë unike të vlerësimit të marrëdhënies midis besimit dhe ligjit. Ligji sigurisht që është i lidhur me përvojën njerëzore të të jetuarit me njëri-tjetrin dhe në bashkësi. Në Islam, vullneti i Zotit shprehet në urdhërimet e Zotit të dërguara përmes mjetit mbinatyror të Shpalljes. Ligji i Zotit garanton shpëtimin për ata që u binden atyre. Në një kuptim unik, përmbushja e vendimeve etike ligjore rikthen mirëqenien e plotë njerëzore dhe çon në një lumturi të përtejme. Në mënyrë që të vlerësojmë plotësisht këtë marrëdhënie të ndërvarur midis mirëqenies shpirtërore dhe morale, ne duhet ta kthejmë vëmendjen tonë te sistemi ligjor normativ i Islamit, i cili funksionon si një shkallë e urdhëruar hyjnore e asaj që do të thotë të jesh një bashkësi shpirtërisht dhe moralisht e shëndetshme.

Tradita ligjore islame

Ligji islam përfshin të gjitha veprimet e kryera nga njerëzit, qoftë ndaj njëri-tjetrit, qoftë ndaj Zotit. Sheriati, norma ligjore e bashkësisë myslimane, u rrit nga përpjekjet myslimane për të

siguruar që Islami të përshkonte tërë jetën. Dy fusha thelbësore të jetës njerëzore përcaktojnë qëllimin e saj: aktet e adhurimit, si publike, ashtu edhe private, që lidhen me shtyllat e besimit dhe aktet e publikut, si dhe aktet e rendit publik që sigurojnë drejtësi individuale dhe kolektive. Kategoria e parë e veprimeve, e ndërmarrë me synimin për të kërkuar kënaqësinë e Zotit, njihet si “detyra rituale” ndaj Zotit (*ibādāt*, fjalë për fjalë “akte adhurimi”). Këto përfshijnë të gjitha veprimet fetare, siç janë lutjet e përditshme, agjërimi, dhënia e lëmoshës etj.. Kategoria e dytë e veprimeve të ndërmarra për të ruajtur rendin shoqëror, njihet si “transaksione shoqërore” (*mu’āmelāt*, fjalë për fjalë “marrëdhënie shoqërore”).

Përsaktësimi fetar i këtyre dy kategorive varet nga ndarja e përpiktë e juridiksionit, mbështetur në aftësinë e institucioneve njerëzore për të zbatuar sheriatin dhe për të siguruar sanksione për mosrespektimin e urdhrave të tij. Sipas ligjit islam, të gjitha veprimet duhet të kryhen për të siguruar miratimin hyjnor. Megjithatë, agjencia njerëzore dhe institucionet përkatëse kanë juridiksion vetëm mbi transaksionet shoqërore që rregullojnë marrëdhëniet ndërvetjake. Për të krijuar një sistem të tillë gjithëpërfshirës ligjor, të mbështetur në tekste të shpallura hyjnisht, studiuesit myslimanë shkuan përtej Kuranit, te personi i themeluesit dhe i bashkësisë së hershme. Kurani kërkonte bindje ndaj Profetit dhe ndaj atyre të veshur me autoritet, që përfshinte bashkësinë e idealizuar, të përbërë nga të drejtë e breza ve të parë dhe të dytë. Në këtë mënyrë, Kurani hapi rrugën për shtrirjen e praktikës normative përtej jetës tokësore të Profetit. Një konceptim i tillë i traditës normative ishte teorikisht thelbësor për formësimin e sistemit juridik, i cili e shikonte vlefshmërinë e tij vetëm në kuptimin e nxjerrjes së tij nga shembulli i vetë Profetit. Prandaj, jeta e tij, siç u kuptua dhe u rrëfye nga bashkësia e hershme, u bë një gur etik për atë që myslimanët e quajnë Sunnet. Aktiviteti intelektual që rrethon interpretimin e vullnetit të Zotit siç shprehet në Kuran dhe vlerësimin e hadithit

(transmetimet e përshkruara Profetit dhe bashkësisë së hershme) u bë veprimtaria kryesore akademike fetare midis myslimanëve dhe në këtë mënyrë, ai hodhi themelin për diskutimet juridike të mëvonshme, çka u bë e njohur si *fikh* (“kuptim”) ose jurisprudencë.

Në shekujt IX dhe X, bashkësia myslimane ishte e lidhur me njërin ose tjetrin prej dijetarëve kryesorë në fushën e hetimit juridik. Shkolla juridike që ndoqi traditën irakiane, u quajt hanefije, sipas Ebu Hanifes (vd. 767), imam (mësuesi) në Irak. Ata që u përmbaheshin vendimeve të Malik ibn Enes (vd. 795) në Arabi dhe gjetkë ishin të njohur si maliki. Shafi’iu, i cili ishte një mendimtar i thellë juridik, themeloi një shkollë juridike në Egjipt, ndikimi i së cilës u përhap gjerësisht në treva të tjera myslimane. Një shkollë tjetër u shoqërua me Ahmed ibn Hanbelin (vd. 855), i cili përpiloi një vepër mbi transmetimet e haditheve, që u bënë burim për vendimet juridike të atyre që e ndoqën atë. Shiitët zhvilluan shkollën e tyre juridike, shkollën xha’ferite, autoriteti kryesor i së cilës ishte Imam Xha’far es-Sadik (v. 748). Natyrisht, myslimanët pranuan shkollën juridike mbizotëruese të zonës ku ata jetonin. Sot, shumica e sunitëve ndjekin ritin hanefi ose shafi’i, ndërsa shi’itët ndjekin shkollën xha’ferije. Në mungesë të një “shkollë” të organizuar dhe “klerikësh” të shuguruar, riti ligjor islam është, në thelb, pluralist. Përcaktimi i praktikës së vlefshme fetare u lihet dijetarëve të kualifikuar të së drejtës fetare, të njohur kolektivisht si *ulema*.

Teoricienët ligjorë myslimanë ishin plotësisht të vetëdijshëm për bazat morale të detyrave fetare që të gjithë myslimanët duhej të përmbushnin si anëtarë të bashkësisë së besimit. Në të vërtetë, vlefshmëria e hulumtimit të tyre në burimet themelore të Islamit (d.m.th., Kurani dhe Sunneti) për zgjidhjet e çështjeve praktike varej nga shqyrtimi thelbësor i aspekteve të ndryshme morale të një çështjeje që mund të zbulohet duke marrë parasysh mëtime kundërthënëse, si dhe nga interesat dhe

përgjegjësitë e mëtejshme në precedentët e ruajtur në të. Ajo që siguroi vlefshmërinë e vendimit të tyre gjyqësor në lidhje me një rast specifik, ishte aftësia e tyre për të nxjerrë parime të tilla universale morale si, “nuk duhet të ketë dëm të pësuar ose të ndërshjellë” (*lā ḍarar wa lā ḍirār*),⁴ që rridhte nga premisa e tyre fillestare për të mbështetur përfundimin e tyre të veçantë pa u mbështetur në rrethanat që do ta kishin bërë vendimin rrethanor në rastin më të mirë. Sidoqoftë, fuqia e këtyre përfundimeve varet nga konsideratat etike që ishin vepruese në precedentët origjinalë, si dhe nga marrëveshja e dijetarëve, të cilët përpiqeshin të lidhnin çështjen e re me arsyetimin dhe rregullat origjinale.

Zakonisht, kur përballen me një dilemë morale, diskutimet etike juridike drejtohen drejt një zgjidhjeje të kënaqshme, në të cilën justifikimet mbështeten në pasoja praktike, pavarësisht nga parimet e zbatueshme. Për shembull, duke vendosur nëse do të lejohet copëtimi i një kufome për të marrë një objekt të vlefshëm të gëlltitur nga i ndjeri, juristët myslimanë kanë dhënë lejen duke parë thjesht pasojat e ndalimit të një procedure të tillë. Konsiderata kryesore morale, që tejkalon respektin për dinjitetin e të ndjerit, është pronësia e jetimit që mbijeton përmes trashëgimisë së sendit të gëlltitur. Islami e ndalon këtë procedurë. Megjithatë, çështja kërkon një zgjidhje të menjëhershme, bazuar në etikën pasuese.

Ose, në rastin e një pacienteje, e cila, siç përshkruhet në Shariat, duhet të trajtohet nga një mjeke femër. Në një situatë urgjente, kërkesa praktike e tejkalon këtë ndalim sepse rregulli i domosdoshmërisë (*ḍarūrah*) i nxjerrë nga tekstet e shpallura hyjnisht, e tejkalon rregullin e ndarjes gjinore, të nxjerrë nga konsiderata racionale. Raste të shumta tregojnë qartë preferencat kulturore të përfshira në zgjidhjen e problemeve të ngutshme të kujdesit shëndetësor në shoqëritë myslimane, në të cilat etika e bashkësisë

4 Fjalë për fjalë: “Nuk do të ketë dëm, ose lëndim, [të një personi nga një person], pikë së pari, as në këmbim, ose shpagim, në Islam” (Shih Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut: Librairie du Liban, 1968], part V, 1775). Ky është rregulli i “asnjë dëmi, asnjë ngacmimi”.

merr parasysh pasojat e çdo vendimi mjekësor si për familjen, ashtu edhe për burimet dhe interesat e bashkësisë.

Besimet dhe vlerat e lidhura me shëndetin

Njerëzit me prejardhje të ndryshme u afrohen vuajtjeve përmes sëmundjes dhe vdekjes me një gamë të gjerë qëndrimesh të ndryshme për shkaqet dhe pasojat e saj, qëndrime që shpesh janë kultivuar e përcjellë nga kulturat dhe fetë e tyre përkatëse. Ndonjëherë, këto qëndrime minojnë efikasitetin e atyre trajtimeve që kërkojnë që pacienti të ketë vullnetin e nevojshëm për të luftuar sëmundjen.⁵ Një qasje tërësore mjekësore, e cila trajton si gjendjet psikosomatike, ashtu edhe ato fizike, kërkon që mjekët të jenë të vetëdijshëm për gjendjen emocionale dhe sfondin kulturor të pacientit, në mënyrë që të formulojnë një diagnozë të saktë dhe një plan të suksesshëm të trajtimit, si dhe parashtrime morale në lidhje me natyrën e vuajtjeve.

Në përgjithësi, një situatë që përshkruhet negativisht si vuajtje, i referohet një gjendjeje objektive të punëve ("është e padurueshme!") dhe përgjigjes subjektive ("është e dëmshme për pacientin!") të një individi gjykues. Për ta shprehur ndryshe, kur dikush vlerëson vuajtjen si një formë të së keqes, qoftë në mënyrë objektive ose subjektive, duhet të merret parasysh vepruesi, akti i vuajtjes dhe dëmi rezultues që është mjaft objektiv për një kuptim pohues ose mohues të së keqes. Kur të dy elementet janë të pranishme, vuajtjet në kuadrin e sëmundjes përshkruhen si një

5 Peter Antes, "Medicine and the living Tradition of Islam," in *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, ed. Lawrence E. Sullivan (New York: Macmillan, 1989), 173-208, diskuton problemin e vlerësimit dhe të diagnostikimit të individëve nga kultura të ndryshme në Gjermani dhe nënvizon rëndësinë e të kuptuarit të prejardhjeve fetare dhe kulturore të pacientëve myslimanë për një diagnozë dhe trajtim të suksesshëm.

përvojë e padëshirueshme dhe keqbërëse. Si fizikisht, ashtu edhe moralisht, ky përshkrim kap menjëherë një standard objektiv që shumica e njerëzve do ta gjykonin si tragjikisht të dëmshëm për vepruesin, pa ndonjë referencë ndaj ndonjë ontologjie ose shpjegimi të ndërlikuar metafizik ose teologjik. Ne, në një mënyrë realiste, jemi në gjendje të pohojmë se një person po vuan dhimbje. E keqja, pastaj, zbulon aspektet e padëshirueshme dhe keqdashëse të vuajtjeve njerëzore. Kuptuar në këtë mënyrë, mund të hetojmë teodicinë dhe të fillojmë të shpalosim misterin hyjnor lidhur me shkaktimin e shkatërrimit të jetës së pafajshme përmes së keqes natyrore.

Kërkimi për të shpalosur këtë mister hyjnor hap rrugën për një bisedim kuptimplotë midis besimeve fetare dhe aspekteve mjekësore të sëmundjes, ku përmasat metafizike dhe fizike të kujdesit mjekësor mezi ia dalin të merren me gjendjen njerëzore dhe kufizimet e sipërmarrjeve njerëzore për të lehtësuar vuajtjen. Dallimi midis vlerësimit fetar dhe atij mjekësor të gjendjes përkatëse është i fortë. Besimi në vullnetin hyjnor ushqen përlësinë dhe zbulon kufizimet njerëzore në kuptimin e mënyrave të Zotit të Plotfuqishëm, që jep dhe merr jetë. Nga ana tjetër, mjekësia, e cila merr përsipër përgjegjësinë për heqjen e së keqes së dhimbjes dhe të vuajtjes, vazhdon kërkimin e saj të palodhur për të gjetur shërimin dhe për të shtyrë vdekjen e afërt.

Ky ndryshim i theksuar nënvizohet më tej nga mënyra se si feja ngulit përkushtimin vetjak në trajtimin e sëmundjes, për të ngulitur besim në mirësinë e Zotit dhe për të pranuar vuajtjet si pjesë e planit të përgjithshëm hyjnor për zhvillimin shpirtëror dhe moral të njerëzimit. Megjithëse profesionistët mjekësorë hyjnë në fushën e vuajtjeve njerëzore me një besim të madh dhe vendosmëri për të trajtuar sëmundjet duke ndërmarrë përgatitjen dhe kërkimin e nevojshëm, feja thekson përfundimin e jetës njerëzore dhe i kujton njerëzimit që të mos jetë kryeneç ndaj vendimit të Zotit për të marrë jetën në një pikë të caktuar në kohë, sepse ajo dituri qëndron vetëm te Zoti.

“Sa me fat je që ke vdekur ndërsa nuk ishe i prekur nga sëmundja!” Kështu i foli Profeti një njeriu, të cilit po i kryente ritet e varrimit. Një vlerësim i tillë i vdekjes, pa sëmundje, tregon vlerën që i kushtohet një jete të shëndetshme në kulturën myslimane. Shëndeti i mirë është bekimi i Zotit, për të cilin një mysliman, sa herë që pyetet, “si jeni (si është shëndeti juaj?)”, përgjigjet, “Të gjitha lëvdatat i takojnë Zotit”. Megjithatë, ky vlerësim pozitiv i shëndetit të mirë mund të duket se nënkupton që sëmundja është një e keqe që zhduket me çdo kusht. Pa dyshim që sëmundja konsiderohet si një e keqe që duhet të shërohet me çdo mjet të mundshëm të ligjshëm. Në të vërtetë, kërkimi për një kurë mbështetet në besimin e pazakontë që lind nga premtimi hyjnor se Zoti nuk ka krijuar një sëmundje pa krijuar shërimin e saj.⁶ Pra, qëllimi i mjekësisë është të kërkojë një kurë dhe t’u ofrojë kujdesin e duhur të sëmurëve. Detyra kryesore e mjekut mysliman është që të ofrojë kujdes dhe të lehtësojë vuajtjet e pacientit. Vendimet rreth përfundimit të jetës së një pacienti të sëmurë terminal me kërkesën e saj/tij janë përtej detyrimit moral ose juridik të tij. Kurani e shpreh qëndrimin e tij në terma të qartë: “Çdo shpirt vdes vetëm me vendimin e Allahut, në kohë të caktuar. (Kurani, 3:145) / Për më tepër, “Allahu është Ai që jep jetën dhe sjell vdekjen;” (Kurani, 3: 156) dhe prandaj, “Çdo shpirt do ta shijojë vdekjen.” (Kurani, 3:185, 29:57, 39:42). Vdekja, pra, vjen në kohën e caktuar, me lejen e Zotit. Ndërkohë, njerëzit përballen me vuajtjet e shkaktuara nga sëmundja.

Si e shikon Islami vuajtjen? A është pjesë e planit hyjnor që të shkaktojë vuajtje? Për çfarë qëllimi? Këto pyetje të përgjithshme në lidhje me kuptimin dhe vlerën e vuajtjes duhet të na bëjnë të vlerësojmë vuajtjet e shkaktuara nga sëmundja e zgjatur në jetën personale dhe familjare të një individi. Nevoja për të marrë një vendim që t’i japë fund jetës, lind pikërisht në atë pikë kritike, kur personi i sëmurë po kalon vështirësi dhe dëshpërim

6 Saḥīḥ al-Bukhārī, *Kitāb al-Mardā* (Chicago: 1979), vol. 7, hadith no. 582.

të rëndë dhe kur të gjitha format e trajtimeve të përparuara mjekësore nuk kanë arritur të rikthejnë shpresën e saj/tij për përmirësimin e gjendjes shëndetësore.

E lidhur ngushtë me një konsideratë të tillë nga ana e një personi të sëmurë, është pyetja nëse rrethanat e padurueshme, të shkaktuara nga një sëmundje e pashërueshme, e bëjnë një ekzistencë të vlefshme disi. A ka ndonjë vlerë vazhdimi i një ekzistence të tillë, e cila është pothuajse e barazvlershme me mosekzistencën për shkak të ndjenjës së fortë të pafuqisë në administrimin e jetës? Nën këto shqetësime, mbetet një pyetje më e thellë në lidhje me cilësinë e jetës që individët dhe shoqëria e konsiderojnë si të vlefshme për t'u ruajtur.

Diskutimi rreth cilësisë së jetës tregon qëndrimet kulturore dhe fetare në lidhje me ekzistencën njerëzore dhe kontrollin mbi vendimet e jetës dhe të vdekjes kur një individ mposhtet nga vuajtjet. Për më tepër, ai nënvizon pikëpamjen se një qenie njerëzore ka administrimin, por jo pronësinë mbi trupin e vet, në mënyrë që të mund të mëtojë të drejtën e tij për ta trajtuar atë ashtu siç dëshiron. Ai është thjesht kujdestari, ndërsa pronari i vërtetë është Zoti, Krijuesi. Si kujdestar, është detyra e tij të ndërmarrë të gjitha hapat e nevojshëm për ta ruajtur atë në një mënyrë që do ta ndihmonte në kërkimin e së mirës si për këtë jetë, ashtu edhe për tjetrën. Në dritën e një parashikimi të tillë, në lidhje me detyrën njerëzore ndaj ekzistencës së tij tokësore në teologjinë myslimane, problemi i vuajtjes njerëzore përmes sëmundjes merr rëndësi të menjëhershme. Kurani ofron një filozofi thelbësore pas vuajtjeve njerëzore, duke theksuar se këto përbëjnë një test ose provë për të konfirmuar qëndrimin shpirtëror të besimtarit:

O ju që keni besuar, kërkoni ndihmën tuaj me durim dhe lutje; me siguri, Zoti është me durimtarët... Sigurisht që Ne do t'ju provojmë me frikë dhe uri, me dëmtim të pasurisë, të njerëzve dhe të të lashtave! Prandaj, përgëzoji të duruarit, të cilët, kur i godet ndonjë fatkeqësi, thonë: "Të Allahut jemi dhe vetëm tek Ai do të kthehemi!"

Ata do të shpërblehen me bekim dhe mëshirë nga Zoti i tyre; ata janë në rrugën e drejtë! (Kurani, 2:153-57).

Në këtë situatë, vuajtja shkaktohet nga një sprovë e urdhëruar në mënyrë hyjnore. Më përkatësisht, ajo vepron si një instrument në zbulimin e qëllimit të Zotit për njerëzimin, duke na kujtuar se, në fund të fundit, qenia njerëzore i përket Zotit dhe do t'i kthehet Zotit. Prandaj, nga ky këndvështrim, vuajtja nuk mund të konsiderohet si e keqe. Në një traditë të njohur, Profeti transmetohet të ketë thënë: “Asnjë lodhje, as sëmundje, as trishtim, as dhimbje, as lëndim, as shqetësim nuk i bie një myslimani, madje as edhe një gjemb që e thumbon prej një ferre, e Zoti mos ia shlyejë atij nëpërmjet saj disa prej mëkateve”.⁷

Prandaj, kuptimi i vuajtjeve është thelbësor për konceptimet islame të shëndetit dhe të sëmundjes. Siç u theksua më herët, vuajtja njerëzore, në çdo formë, ngre çështjen e fuqisë dhe të njohurisë së Zotit mbi atë që u ndodh qenieve njerëzore. Fuqia e pashoqe e Zotit është doktrina më e rëndësishme në teologjinë myslimane. Zoti nuk është vetëm krijuesi i të gjitha gjërave, përfshirë fatin njerëzor (*kader*), por Ai përcakton edhe rezultatin përfundimtar të vendimeve njerëzore. Një teologji e tillë deterministe ngre së pari problemin e pajtimit të drejtësisë së Zotit me të keqen ekzistuese. Gjithashtu, ajo mund të çojë drejt heqjes dorë dhe qëndrimit pothuajse pasiv në trajtimin e sëmundjeve dhe të formave të tjera të mundimit. Përvoja jonë e përditshme me vdekjen dhe me sëmundjen na siguron mjaft arsye për t'u ankuar për faktin e trishtuar se, në funksion të asaj që mjekësia moderne pret të bëjë për të sëmurët, besimi në mënyrat e padiskutueshme të caktimit të Zotit u siguron pak ngushëllim atyre që duan të shohin fundin e agonive që lidhen me sëmundjet e pashërueshme.

Teologët myslimanë kanë bërë më të mirën e tyre për të kuptuar arsyetimin e vuajtjeve, për shembull, të fëmijëve dhe madje edhe të kafshëve. Shpjegimi i teologëve myslimanë mbi

7 Ibid., hadith no. 545.

shkaqet se pse njerëzit e këqij vuajnë, edhe pse jo bindës, ka qenë më i lehtë, për shkak të lidhjes shkakësore midis mëkatit dhe vuajtjes. Po çfarë mëkatesh mund të llogariten për vuajtjet e fëmijëve të pafajshëm? Vuajtjet e fëmijëve në teknologjitë ri-prodhuese dhe gjenetikën, si dhe zhvlerësimi i një fetusit të dëmtuar në përparimet bashkëkohore biomjekësore, presin një llogaridhënie të plotë të etikës së klinikave të pjellorisë dhe të shqyrtimit gjenetik para lindjes.

Etika biomjekësore islame⁸

Bioetika shekullare në botën myslimane, sot, ka ndërprerë partneritetin e saj me bashkësitë e besimit në zgjidhjen e problemeve morale që kanë lindur në situata klinike dhe në shëndetin publik në të gjithë botën. Organet ndërkombëtare si OKB dhe UNESCO, të cilat mbështesin përpjekjet lokale në zhvillimin e kurrikulës bioetike me ndjeshmëri kulturore, ende duket se nuk janë të vetëdijshëm për natyrën thelbësisht fetare të ligjërit bioetik të myslimanëve dhe nevojën për të përfshirë etikën fetare në kontekstin mysliman, në mënyrë që t'u shërbehet më mirë atyre njerëzve, kulturat e të cilëve e marrin fenë më seriozisht. Një analizim i literaturës së re mbi bioetikën myslimane, kryesisht e autorizuar nga mjekë myslimanë të interesuar, tregon se ata që përfaqësojnë bioetikën myslimane, nuk i marrin kulturat lokale dhe përbërësit e tyre fetarë aq seriozisht, sa të flasin me mendjemprehtësinë dhe ndjeshmërinë e nevojshme për bioetikën e kulturës myslimane. Kështu bioetika, laike, me këmbënguljen e saj në vlerat liberale perëndimore, nuk përkon plotësisht me vlerat lokale dhe rajonale myslimane.

8 Për një diskutim të hollësishëm mbi këtë, shih Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (New York: Oxford University Press, 2009).

Parime themelore të së mirës publike në bioetikën islame

Parimi i së mirës publike përbëhet nga secili përfitim që është bërë i njohur prej qëllimeve të shprehura në shpalljen hyjnore. Duke pasur parasysh që disa juristë, në thelb, e kanë vështruar të mirën publike si ruajtjen e qëllimeve të Ligjvënësit, ata e kanë diskutuar këtë parim si për nga llojet ashtu, edhe për qëllimet që u shërben. Sheriati është krijuar në interes të myslimanëve, pavarësisht nëse këto interesa i përkasin kësaj jete apo tjetrës. Në mënyrë që të mbrojnë këto interesa dhe të arrijë qëllimet e Zotit për njerëzimin, ai kërkon të promovojë tri qëllime universale. Këto qëllime diskutohen nën parimet e mëposhtme universale, autoriteti i të cilave mbështetet në një numër shembujsh të mundshëm dhe dokumentacionin mbështetës në Shpallje Hyjnore:

1. Nevojat kryesore ose thelbësore (*el Ğarūrijāt*). Këto janë gjëra të domosdoshme, të shpallura për të mirën e kësaj dhe të botës tjetër, siç është sigurimi i kujdesit shëndetësor për të varfrit dhe të nëpërkëmburit. Veprime të tilla janë të nevojshme për ruajtjen e shëndetit publik dhe të mirës së njerëzve në këtë jetë, si dhe për të fituar shpërbllim në tjetrën. Për më tepër, pa to, jeta do të ishte e kërcënuar, duke sjellë, kështu, vuajtje të mëtejshme për njerëzit që nuk mund të përballojnë as nevojat themelore të jetesës. Sipas mendimtarëve myslimanë, domosdoshmëria për të mbrojtur gjërat thelbësore ndihet, gjithashtu, në të gjithë traditat në mesin e pasuesve të feve të tjera. E mira e njerëzve është një çështje kaq thelbësore, sa që ekziston një konsensus midis të gjithë njerëzve që kur një njeri i një shoqërie vuan, të tjerët duhet të punojnë për të lehtësuar të vuajturit.⁹

9 Abu Hamid al-Ghazali, *Kitāb al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Cairo: Bulaq, 1904- 7), 174ff.; Ibrahim b. Musa al-Shatibi, *Al-Muwāfiqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dar al-Jil, n.d.), 2:8ff.; Ibn Badran al-Dimashqi, *Al-Madkhal ilā Imām Aḥmad b. Hanbal* (Beirut: Mu'assasah al-risalah, 1401/1981), 295; Abd Allah b. Ahmad Ibn Qudama, *Rawḍat al-Nāzīr wa Jannat al-Manāzīr* (Riyadh: Jami' al-Imam, 1399/1978), 3:170.

2. Nevojat e përgjithshme (*el hāxhijāt*). Këto u mundësojnë qenieve njerëzore të përmirësojnë jetën e tyre dhe të shmangin ato kushte që çojnë në kaos në jetën familjare dhe shoqërore, në mënyrë që të arrihen standarde të larta të jetesës, edhe pse këto domosdoshmëri nuk arrijnë nivelin e gjërave thelbësore. Këto përfitime janë të tilla që, nëse nuk arrihen, çojnë në vështirësi dhe çrregullime, por jo në korrupsion. Ky lloj i së mirës së përbashkët materializohet në çështje që kanë të bëjnë me kryerjen e detyrave fetare, me administrimin e situatave të jetës së përditshme, me mbajtjen e marrëdhënieve ndërpersonale dhe të një sistemi penal që parandalon njerëzit të dëmtojnë të tjerët.¹⁰
3. Nevojat dytësore (*el Tehsīnāt*). Këto konsiderohen zakonisht si vepra të lavdërueshme, që çojnë në shmangien e atyre gjërave që konsiderohen si fajësuese. Ato njihen, gjithashtu, si “virtyte fisnike” (*mekārim el-akhlāk*).¹¹ Me fjalë të tjera, megjithëse nuk kualifikohen si nevoja “parësore” ose “të përgjithshme”, qëllimi i tyre është që të përmirësojnë cilësinë e jetës, për t’i bërë ato lehtësisht të arritshme për anëtarin mesatar të një shoqërie, madje edhe për t’i zbuluar ato në mënyrë që t’i bëjë këto virtyte fisnike më të dëshirueshme.¹²

Një nga çështjet që vlerësohet në terma të së mirës publike në botën myslimane është riprodhimi i asistuar në përzgjedhjen e gjinisë, i përcaktuar si çdo praktikë, teknikë ose ndërhyrje që

10 Muhammad b. Umar al-Razi, *Al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh* (Riyadh: Jami‘al-Imam, 1400/1979), 6:220 citon Gazaliun në lidhje me mungesën e autoritetit të parimit të *mela’ah* në fushën e nevojave. Në përgjithësi, Gazaliu pohon se marrja e një vendimi ligjor vetëm në bazë të së mirës publike, pa ndonjë referencë në një parim tjetër të mbështetur në shpallje, nuk është e përshtatshme. Sidoqoftë, ai shton se një vendim i tillë është i nevojshëm në ligjin pozitiv dhe pikërisht për këtë arsye është e mundur që gjykimi përfundimtar i një juristi të përfundojë duke e cituar këtë parim pa ndonjë provë nga vetë shpallja (*El-Mustasfā*, 175). Me fjalë të tjera, ai pranon mundësinë e arsyetimit të pavarur, të mbështetur në të mirën publike, për të nxjerrë një vendim juridiko-etik.

11 Shatibi, *Al-Muwāfiqāt*, 2:9.

12 Ghazali, *Al-Mustasfā*, 175.

synon të rrisë gjasat e konceptimit, të shtatzënisë dhe të lindjes së një fëmije të një gjinie specifike. Disa prindër myslimanë parrapëlqejnë një gjini të caktuar për arsye kulturore ose financiare. Disa juristë kanë argumentuar në favor të zgjedhjes së gjinisë, për sa kohë që askush, përfshirë fëmijën që lind, nuk dëmtohet. Sidoqoftë, të tjerët kanë kundërshtuar pretendimin se nuk ka dëm në përzgjedhjen e gjinisë, duke treguar shkeljen e ligjit hyjnor, të drejtësisë natyrore dhe të dinjitetit të qenësi-shëm të qenieve njerëzore.¹³

Parimi i të mirës publike është shqyrtuar edhe në aspektin e të mirës së përbashkët ose individuale. Kur rregulli juridik i *istihsan*-it (d.m.th., zgjedhja midis dy zgjidhjeve të mundshme të një çështjeje brenda kontekstit të burimeve të njohura të ligjit islam) evokohet për të justifikuar një zgjidhje etike ligjore, arsyetimi mbështetet në marrjen parasysht të mirëqenies së përbashkët, që është e pakufizuar dhe arrin numrin më të madh. Sidoqoftë, ndonjëherë është e mundshme që një përfitim individual mund të bëhet burimi i një vendimi që mund të bjerë ndesh me një vendim tjetër, që sjell pasoja më të larta moralisht. Për ta shprehur ndryshe, kriteri i vetëm për legjislacionin në bazë të së mirës publike është që vendimi duhet të çojë tek e mira e përbashkët edhe kur nxitet nga një e mirë specifike individuale.

Mbështetja e urdhëresave kryesore të Kuranit (p.sh., shpëtimi i jetës njerëzore ose ruajtja e rregullit të drejtë) është kjo lloj e mire. Sidoqoftë, shqyrtimi i mirëqenies individuale sigurohet nga konteksti i ndryshimit për një vendim nga parësorja në dytësore (p.sh., zgjatja e jetës pa ndonjë shpresë për shërim), në mënyrë që të mund të përfitojë një individ i veçantë në një situatë të veçantë. Për të qenë të sigurt, çdo eliminim i urdhëresës parësore, që kërkon shpëtimin e jetës dhe ndryshimin e tij në një vendim dytësor që lejon ndërprerjen e kujdesit të jashtëzakonshëm, bëhet në kontekstin

13 Shatibi, *Al-Muwāfiqāt*, 2:9-10; Muhammad Sa'īd Ramadan al-Buti, *Dawābiṭ al-Maṣālahah fī Sharī'ah al-Islāmīyah* (Beirut: Mu'assassat al-Risalah, 1401/1981), 219.

e një situate të veçantë. Në këtë kuptim interesat e përbashkët funksionojnë si kriter për legjislacionin, ndërsa interesat individuale veprojnë si kontekst për vendimet dytësore. Ky ndryshim nga e mira e përbashkët në atë individuale, shkakton mosmarrëveshje midis juristëve myslimanë, që përpiqen të përcaktojnë përfitimet dhe dëmet e situatës në shqyrtim.¹⁴

Autonomia dhe përkushtimi

Bashkësia ndërkombëtare ka treguar një interes në rritje për pikëpamjet islame në çështje të bioetikës. Është e rëndësishme të mbahet parasysh se autonomia, si e drejtë mbizotëruese e pacientit, ka gjetur mbështetje etike institucionale dhe ligjore në Perëndim. Nocionet perëndimore të të drejtave universale të njeriut mbështeten në një vështrim laik të individit dhe të marrëdhënieve midis individëve në një sferë publike të shekullarizuar. Ideja e individëve si bartës të diçkaje të quajtur “të drejta”, nënkupton një konceptim dhe lexim shumë të veçantë të vetvetes, në thelb, si një agjent vetërregullues. Kjo ide moderne e vetvetes autonome i parashikon aktorët shoqërorë si matrica vetanake të dëshirave që drejtojnë interesat e tyre. Në etikën islame komunitare, sidoqoftë, autonomia e pacientit është larg prej njohjes si një nga parimet kryesore bioetike. Diskursi universal i Islamit koncepton një njeri individualisht shpirtëror dhe moralisht të aftë për të arritur

14 Për shembull, pasi shpjegoi të mirën e kësaj dhe të botës tjetër, Shatibi hap një seksion të ri dhe thotë shumë qartë: “Sa i përket të mirës publike dhe korrupsionit, nëse ato ndodhin jashtë ligjit zakonor, atëherë kërkon hetime të mëtejshme [para se vendimi të jepet]”. Ai jep shembuj të ngrënies së një trupi të vdekur ose ushqime të tjera të kontaminuara në rrethana të caktuara nga nevoja, duke prerë një gjymtyrë që është prekur nga sëmundje të pashërueshme, dhe kështu me radhë, në bazë të mosmarrëveshjes midis së mirës dhe korrupsionit të mundshëm që mund të ndodhë gjatë miratimit të njërit ose tjetrit veprim. Shih: *Al-Muwāfiqāt*, 2:23-25.

shpëtimin jashtë lidhjes së shariatit të orientuar drejt bashkësisë, me theksin e tij në sistemin e integruar të ligjit dhe të moralit. Sheriati nuk bënte dallim midis akteve të jashtme dhe gjendjes së brendshme, sepse nuk i ka konsideruar publikën dhe privaten si të palidhura në tërësinë e shpëtimit individual. Diskursi i përbashkët i Islamit është përpjekur të përcaktojë vetveten duke legjitimuar autonominë individuale brenda rendit të tij kolektiv me bazë fetare, duke e lënë individin të lirë të negociojë fatin shpirtëror të tij/saj, ndërsa i kërkon atij/asaj që t'i përmbahet një urdhri që përfshin reciprocitetin dhe autonominë mbi të cilën një regjim i të drejtave dhe përgjegjësi bazohet në shariat.

Përkushtimi praktik dhe karakteri i besueshëm theksohen në lidhje me të gjitha profesionet. Megjithëse një mjek nuk është e nevojshme të jetë i përkushtuar për të qenë i aftë, sepse puna e një mjeku është, në thelb, që të kujdeset për pacientin e tij/saj, përkushtimi dhe karakteri i mirë ndihmon, megjithatë, në pranimin e këshillave të mjekut dhe karakteri i keq i heq atij vlera. Një mjek duhet të jetë një person i kulturuar, i vetëdijshëm për ndjeshmërinë e njerëzve mes të cilëve ai/ajo punon. Në kulturën myslimane, një mjek duhet të punojë shumë për të fituar besimin e pacientit dhe për të kultivuar besim profesional.

Islami vë theks të madh në virtytin, që përbën një detyrim në lidhje me profesionin e mjekut, pasi mjekësia merret me aspektin më të vlerësuar të ekzistencës: ruajtjen e jetës njerëzore. Karakteri i keq në rastin e një mjeku, shihet si një helm vdekjeprurës dhe një rrugë e sigurt drejt shkatërrimit. Sëmundjet e zemrës dhe të shpirtit vlerësohen si një kërcënim i madh për rolin normal profesional, të marrë nga një mjek. Për më tepër, shoqëria dhe institucionet që ofrojnë kujdes mjekësor, kanë pritshmëri të caktuara prej një njeriu, të cilit i besojnë mirëqenien e tyre fizike. Etikistët myslimanë vendosin rregulla, me të cilat virtytet nguliten në praktikën e një mjeku të aftë. Teknikat e meditimit dhe të lutjeve sugjerohen që profesionistët mjekësorë të përqendrojnë vëmendjen e tyre në

tërësinë e kujdesit njerëzor dhe jo thjesht në gjendjen e tyre fizike. Në këtë mënyrë, çdo profesionist mjekësor, në një bashkësi myslimane, pritët të mësojë jo vetëm prejardhjen dhe shkaqet e sëmundjeve që shkaktojnë humbjen e jetës trupore, por ai/ajo fillon, gjithashtu, t'u kushtojë vëmendje sëmundjeve të zemrës dhe të shpirtit. Në këtë diagnozë të fundit, mjekët myslimanë shkojnë përtej aftësive teknike që lidhen me rolin dhe pajisen me një karakter të ndërtuar mbi jetën e virtytshme, në mënyrë që të kuptojnë përmasat fetare/psikologjike të profesionit. Dy virtytet më të rëndësishme, të theksuara në etikën profesionale islame, janë vetëdija shpirtërore e morale (*taḳvā*) dhe durimi (*ṣabr*). Mjeku duhet të kultivojë këto dy virtyte duke bërë një jetë të barazpeshuar e të përkorë dhe të mos shpenzojë kohë dhe energji duke u dhënë pas kënaqësisë dhe dëfrimeve.

Çështja e etikës profesionale lidhet drejtpërdrejt me një problem fetar të marrëdhënies midis veprimit dhe ndikimit të tij në ndërgjegjen njerëzore. Për ta shprehur shkurtimisht, veprimet njerëzore kanë një ndikim të drejtpërdrejtë në zhvillimin e ndërgjegjes, e cila, në traditën islame, vlerësohet si burimi i përcaktimit të korrektësisë ose të padrejtësisë së veprimeve njerëzore. Ndërgjegjja duhet të ruhet vazhdimisht nga gërryerja. Kur ajo prihet si rezultat i lënies pas dore të çështjeve etike në lidhje me prodhimin e ushqimit të përditshëm, nuk mbetet asnjë mbrojtje morale për të parandaluar që këta profesionistë të përfshihen në akte më serioze, që do të çonin në shkatërrimin e vetë strukturës së marrëdhënieve shoqërore, të themeluara mbi ndjenjën e rrënjosur hyjnisht të drejtësisë dhe të korrektësisë. Qëllimi dhe reflektimi duhet t'u paraprijnë të gjitha veprimeve njerëzore që cenojnë mirëqenien shpirtërore dhe fizike të të tjerëve.

Këtu është e rëndësishme të përmendim se Islami kërkon që si pacientët, ashtu edhe mjekët, të respektojnë disiplinën etike. Pacientët duhet të respektojnë mjekët e tyre, të ndjekin me përpikëri urdhrat e tyre dhe t'i vlerësojnë ata më shumë se miqtë e

tyre më të mirë. Pacientët duhet të kenë kontakt të drejtpërdrejtë me mjekët e vet dhe t'u besojnë plotësisht atyre lidhur me sëmundjen e tyre. Në fakt, është më mirë që njerëzit të qëndrojnë në kontakt me një mjek, i cili të mund t'i këshillojë ata për shëndetin e tyre para se të kenë vërtet nevojë për trajtim.

Përfundim: kujdesi shpirtëror i pacientëve myslimanë

Kujdesi shpirtëror fillon duke siguruar korniza që lejojnë dhe parapëlqejnë inkurajimin e respektimin fetar dhe të ndjekjes së rregullave të sjelljes ndërpersonale në sigurimin e kujdesit dhe kryerjen e ndërhyrjeve. Megjithatë, kujdesi shpirtëror përfshin edhe mbështetjen e vendimmarrjes së duhur. Praktikuesit e kujdesit shëndetësor duhet të jenë në gjendje t'u sigurojnë pacientëve dhe familjeve informacionin që është i përshtatshëm për vendimmarrjen etike fetare, komunitare dhe të respektojnë procesin e një vendimmarrjeje të tillë. Si pjesë e këtij procesi, mund të jetë e nevojshme që pacienti dhe familja të këshillohen me një mjek dhe/ose hoxhë të besuar dhe protokollet e komunikimit mund të nevojitet të përshtaten për të përfshirë këta njerëz kryesorë. Karakteri i negociueshëm dhe lokal i etikës komunitare islame duhet të jetë një kujtesë për praktikuesit e kujdesit shëndetësor se një qasje “përmes fakteve” për kujdesin është, në rastin më të mirë, e papërshtatshme.

Bibliografi e zgjedhur

- Antes, Peter. "Medicine and the Living Tradition of Islam." In *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*. Edited by Lawrence E. Sullivan. New York: Macmillan, 1989.
- El-Gazali, Ebu Hamid. *Kitāb al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Kajro: Bulaq, 1904-07.
- Hourani, George F. "Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny'", në *Bulletin of School of Oriental and African Studies, University of London* (1966): 25-48.
- Ibën Maja. *Sunen*, Vëllimi 2. Bejrut: el-Maktaba el-'Ilmiyyah, n.d.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie du Liban, 1968, pjesa V, 1775.
- Sachedina, Abdulaziz. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. New York: Oxford University Press, 2009.

Diskutim

Diskutues: Ebrahim Moosa

Unë po përpqem shumë për të gjetur një problem në prezantimin tuaj. Ju ngrini çështjen e fetvasë së Shaykh Atias për ushqyerjen me gjë, por ai nuk e kupton biologjinë njerëzore. Gratë nuk laktojnë gjatë gjithë kohës. Mendoj se prirja është larg diskutimit deontologjik në një diskutim etik. Kërkuesi nuk duhet të trajtohet si fëmijë. Kurani dhe Sunneti supozohet se na shtyjnë përpara, por përkundrazi, ne gjithmonë jemi duke shikuar prapa dhe kështu që jemi përmbajtur. Ne jemi të shqetësuar për Kuranin dhe për Profetin.

Tevsiah më shumë sesa *hukm*, rekomandimi më shumë sesa gjykimi, e shtynjë pacientin në një zonë moralisht të pavarur. Një pacient ka nevojë për burime që ta marrë atë vendim. A nuk kërkon kjo shkrim-lexim për pacientin? Ju keni dhënë shembuj nga *fikh*-u tradicional mbi domosdoshmërinë që individi të vendosë. Gazaliu kërkon që individi të ketë njohuri minimale edhe nëse është vetëm, për të ditur se kush është fakihu më i informuar.

Ju prezantuat një pikë të rëndësishme në lidhje me vendim-marrjen e ndërgjegjshme. Kjo mund të jetë një hapje e vërtetë për atë lloj shkrim-leximi që kërkohet. Ju, gjithashtu, sqaroni vendim-marrjen individuale dhe komunitare. *Fikh*-u tradicional mbështetet në të kuptuarit e marrëdhënieve që lidhen me lidhjet trashëgimore dhe farefisnore, etj. Ankthi në qarqet myslimane është se modeli tradicional i farefisnisë do të reduktohet në modelin gjenetik. Kur teknologjia zbulon përmasa të reja të trupit dhe të vetvetes, si ndikohet modeli tradicional? Unë mund të tregoj ndjeshmëri për lejueshmërinë e dhurimit të spermës, sepse kurorëshkelja është një veprim fizik i palejueshëm.

Sachedina: Ekziston një tension në mënyrën se si myslimanët përcaktojnë marrëdhëniet. Etika komunitare nuk është mënyra e vetme për të përcaktuar etikën islame. Unë vetëm them se marrëdhëniet janë shumë të rëndësishme dhe se autonomia merr një pozitë nën shqetësimet e bashkësisë. Roli i ndërgjegjes është i rëndësishëm në një mënyrë, të cilës iftaja nuk i ka kushtuar vëmendje. Fuqizimi i individit nuk ka ndodhur në botën myslimane. Kurani nuk është vetëm ikonoklastik, por është edhe kundër pretendimeve për pozitë të veçantë nga njerëz të caktuar. Megjithatë, në kulturë, nuk ndodh kështu. Ekziston dëshira për të lënë të tjerët të marrin vendimin.

Diskutues: Imad-ad-Dean Ahmad

Ajo që është në zemër të këtij fjalimi, janë bazat e shqyrtimit të etikës në ifta dhe jo bioetika në vetvete. E kuptuar në këtë mënyrë,

unë jam dakord me shtytjen e saj. Sikurse ju, edhe unë jam imam në një spital. Por në rastin tim, është një spital adventist, i cili thekson aspektet shpirtërore, si dhe ato materiale të shërimit. Sheriati është më shumë se vetëm ligji i shpallur hyjnisht. Ne e dimë se kjo do të thotë “rrugë”, sepse ashtu si rruga për në burim është hyjnore, e dhënë, dhe puna e njerëzimit nuk është që ta shpikë, por vetëm ta zbulojë atë.

Nëse merrni dy pjesë së bashku, Kurani identifikon kohën e personalizimit (formësimit). Një fragment thotë se koha e varësisë së plotë të fëmijës nga nëna e tij është tridhjetë muaj. Diku tjetër thotë se afati i plotë i ndërprerjes së gjirit është njëzet e katër muaj. Aritmetika e thjeshtë thotë se ka një periudhë shtesë gjashtëmujore përveç kohës së ushqyerjes me gji, të mbuluar nga termi “varësi e plotë”. Nëse kjo periudhë gjashtëmujore ndjek shkëputjen nga gjiri, atëherë nuk e kam idenë se çfarë do të thotë. Sidoqoftë, nëse i paraprin shkëputjes, kjo nënkupton që fetusi është njeri gjatë gjashtë muajve të fundit të shtatzënisë. Prandaj, gjatë tre muajve të parë nuk është njeri. Kjo vendos largimin në rreth nëntëdhjetë ditë dhe jo në 120 ditët e përmendura në hadith. Ky nuk është problem për mua, pasi unë gjithmonë parapëlqej Kuranin ndaj hadithit. Kur përpiqeni të merrni një përgjigje thjesht racionale ose shkencore për pyetjen, gjërat bëhen të çrregullta. Shumë ateistë që merren me abortin, janë përpjekur të përcaktojnë se kur fillon personaliteti dhe përgjigjet e tyre ndryshojnë shumë: në konceptim, në lindje, kur zemra dëgjohet, kur shfaqen valët e trurit, etj. Ata po përpiqen të marrin një përgjigje fizike për atë që është një pyetje metafizike.

Unë vë në dyshim pohimin se argumenti i lejimit nga nevoja mbështetet në ndalimin e vështirësive në fe. Përkundrazi, unë mendoj se mbështetet në vargje të shumta kuranore, që japin pëlqimin e qartë për të ngrënë ushqim haram për shkak të nevojës (Kurani, 2:173, 6:145 dhe 16:115).

Argumenti që një grua mund të anashkalojë problemin e të gjendurit në praninë fizike të një mashkulli të rritur, nuk është një

shembull i kundërthënies midis arsyes dhe shpalljes hyjnore, sesa i arsyetimit të dobët. Hadithi në të cilin bazohet (p.sh., Şaḥīḥ Muslim, hadithi nr. 3427), siç nënkuptoni ju, duhet të hidhet poshtë për shkak të dobësisë morale të teksteve. Për sa i përket faktit nëse marrëdhënia seksuale është e domosdoshme për tradhti bashkëshortore, unë mendoj se duhet të kujtojmë që tradhtia bashkëshortore vjen nga rrënja e shkeljes së kurorës, domethënia e “linjës së gjakut”. Zëvendësimi i gjeneve me gjakun nuk e ndryshon parimin.

Nuk them se dhurimi i spermës është medoemos një e keqe. Po them vetëm që ne duhet t'i qasemi kësaj në të njëjtën mënyrë siç i qasemi birësimit, për të cilin duket se ka një larmi mendimesh. Unë do të doja të zbatoja fjalën tuaj mbi vështirësitë e shkaktuara nga mungesa e shpjegimit moral në mënyrë më të gjerë. Problemet bëhen më të vështira kur Kurani nuk jep arsye, siç është dallimi midis ribasë dhe tregtisë.

Diskutim i Përgjithshëm

- Çfarë bëri Khamenie me ajetin kuranor “Njihni ata nga baballarët e tyre” dhe me hadithin “fëmija i përket shtratit të martesës”, kur lejoi një dhurim të spermës nga një palë e tretë? Familjarizmi është përmes *rahm*-it (mitrës) dhe jo gjakut.
- Khamenie anuloi fetvanë e tij në botimin e mëpasëm. Ndoshta muxhtehidët e moshuar i tërhoqën vëmendjen për gabimin e tij. Ai shpesh ka një komision pas vetes, dhe ata e këshillojnë për *iftā'*. Khamenie u promovua politikisht. Dija e tij administratohet nga të tjerët. *Muxhtehid*-ët (e nivelit të parë) e lartë nuk ishin njëmendje me të për këtë çështje. Khamenie është në nivelin e tretë.
- Çfarë ndodh me ata që ndoqën botimin e tij të parë?
- A nuk është një akuzë e rreme e tradhtisë bashkëshortore një shembull i dëmtimit psikologjik? Khaled Abul Fadl thotë

se ligji dhe etika nuk lidhen gjithmonë. Është argumentuar se mu'tezilitët dhe esh'aritët e hershëm filluan me etikën deontologjike dhe u zhvendosën në etikën e rrjedhojave.

- Shpifja është një krim publik, por përdhunimi, që është një traumë, nuk u njoh medoemos si një krim publik deri në rastin e Bosnjës. Përdhunimi u përdor si një armë luftarë. Imam Khomeini deklaroi se përdhunimi ishte një dëm që lejonte abortin në trembëdhjetë ditët e para, por të tjerët nuk pajtohen. Unë mendoj se kritika jonë është futja e temës së arsyeimit moral në fikh.
- Shumica e mu'tezilitëve e pranuan deontologjikisht, por esh'aritët nuk e pranuan, sepse ata mendojnë se vetëm Zoti e di të mirën dhe të keqen. Bashkësia mjekësore respekton klinikën, por vendimi përfundimtar merret nga komiteti i etikës i spitalit. Ndikimi ynë varet nga besimi që ata kanë te ne.
- A janë indonezianët të papërmbytur nga katër medhhebet, apo thjesht kanë një kulturë tjetër?
- Sa i përket rimendimit të *fikh*-ut në një kontekst kulturor, *fikh* do të thotë të kuptosh dhe kështu, *fikh*-u, si veprimtari, është i ndryshëm nga sheriatu. Është një grup i njohurive në rritje dhe kështu, ai do të ndryshojë sipas kulturës.
- Po mundohem të sqaroj *hukm*-in dhe *tevs*-jen. Besoj se morali ka qenë gjithmonë i pranishëm, por ka pasur një mungesë të të kuptuarit të çështjeve.
- *Fitrah* nuk është e mjaftueshme. Kemi nevojë për shpallje. Tekstet kanë shumë referenca për ndërgjegjen. Kurani thekson imanin më shumë sesa *ihkam*-in, sepse pasi t'u jeni dorëzuar udhëzimeve të Allahut, ato janë të mjaftueshme për ju.
- Në zonat rurale të Marokut, gratë ushqejnë hapur foshnjat e tyre në anë të rrugës dhe askush nuk është i tronditur e madje as i befasuar. Është e dyshimtë nëse puritanizmi ynë aktual ishte normë kur u vendosën *ahkam*-et. Emërtimi i një fëmije të paligjshëm me emrin *ibn ebihi* (fëmija i babait të tij), sot do ta

njolloste fëmijën për tërë jetën. Ne duhet të gjejmë një *ma-sllaḥah* për individin, sepse e dimë që faji për fëmijën e paligjshëm nuk mund t'i bartet atij.

- Edhe në kohën e Profetit kishte interpretime të ndryshme të Kuranit dhe të Hadithit, siç ishin njerëzit që u thuhej të lute-shin kur arritën në Beni Kurejdha. Omer ibnul Hatabi pezulloi *hadd*-in e vjedhjes me shumë polemika. Fazat e fetusit përmenden në Kuran dhe mua më pëlqen ajo që ka thënë Gazali: Jeta fillon me fekondimin dhe kështu, çështja është si rasti i kontratës së blerjes ose të shitjes: në shkatërrimin e atij embrioni, në secilën nga të tria fazat e tij, ka një dënim monetar të posaçëm: *arsh* = 10 dinarë, ose i dyfishtë ose i trefishtë. Ekziston, gjithashtu çështja se kush vdes i pari dhe kush vdes i dyti në lidhje me taksimin e trashëgimisë.
- E kuptova se ka një organ zbatues për *ḥukm*, ndërsa myftiu varet nga ai që e ndjek atë. Fetvaja e Khamenit (e cila u kërkua nga mjekët) nuk u miratua nga qeveria. *Akhlāḳ-u* (moral), në thelb, është i ndërthurur me *fikh*. Gjuha e Profetit ishte ahlak, por kjo ishte përpara se të kishim një perandori islame. Kundërshtimi i ndërgjegjes nuk është zhvilluar në fikh. Për mua, *uṣūl al-fikh* është etik. *El-uahj eulā min el-'aḳl*. Ekziston qartë një lidhje, por nuk është zhvilluar mirë. Nuk po them se të gjithë juristët myslimanë e shpërfillin etikën.
- Sahabët e panë Kuranin si Profet dhe Profetin si Kuran, sepse teksti nuk ishte ende në një formë dorëshkrimi. Kështu që imani në Kuran kërkonte bindje ndaj Profetit. Sot përbën një luftë për t'i mbajtur të dy së bashku.
- Juristët tonë thonë kur identiteti i babait është i panjohur, fëmija duhet të njihet me emrin e nënës, posaçërisht për të shmangur një njollë të tillë. Njerëzit që quheshin *ibn ebihī* ose ngjashëm, janë fyer, ndonjëherë, edhe për arsye politike.
- Ne jemi duke e mësuar *vesijen* (vullnetin islam) sot.

- Si ndikon kontrasti perëndimor i përqendrimit tek individi me fokusin mysliman tek individi si pjesë e një familjeje ose bashkësie ndër emigrantët myslimanë?
- Përse është më i rëndësishëm mendimi i individit sesa ai i familjes? Ndonjëherë, sëmundja është e tillë që personi nuk mundet ta marrë atë vendim dhe ne e autorizojmë familjen që ta bëjë këtë. Kur një pacient ka nevojë për një sondë cardiace në Iran, mjekët nuk e pranojnë miratimin e tij para se të këshillohen me familjen e tij.

Gjatë periudhës së mirënjohur formuese klasike të jurisprudencës islame, dijetarët zotëronin jo vetëm aftësitë intelektuale të kërkuara për arsyetim analitik, por edhe një njohuri të gjerë të përgjithshme të fushave të rëndësishme për kontekstet kulturore, në të cilat ata jepnin vendimet e tyre. Një fetva e zbatueshme kërkon si njohjen e sheriatit, ashtu edhe të zakoneve lokale, të realiteteve kulturore, të ndërlkimeve individuale e komunale dhe të çështjeve të ndërlidhura me to.

Tradita fillestare juridike u formulua dhe u fiksua gjatë tre shekujve të parë islamë, një kohë trazirash të përhapura shoqërore dhe politike. Sigurisht, pikëpamjet ligjore dhe proceset e të menduarit të juristëve nuk mund të kishin shpëtuar pa u ndikuar nga ky realitet. Ndërsa myslimanët e periudhave profetike dhe *rashidun*-ët i ndoqën përpiktazi tekstet autentike për shkak të sinqeritetit, të përkushtimit, të pranisë profetike dhe të afërsisë me shpalljen, mjedisi në ndryshim, në të cilin u ndodhën pasardhësit, gradualisht filloi të ndikojë te mënyra sesi tekstet autentike u kuptuan, u interpretuan, u perifrazuan dhe u zbatuan.

Që nga ajo kohë, bota myslimane dhe ajo jomyslimane kanë ndryshuar thellësisht. Realitetet e reja gjeopolitike e shkencore të botës sonë në ndryshim të shpejtë, kërkojnë një vështrim të ri në disa aspekte të traditës së krijuar juridike. Rruga përpara përfshin një vështrim sistematik të ri dhe rivlerësim të fetvave të vjetra, si dhe nxjerrjen e atyre të reja, në një këndvështrim të *mekasid*-it, që mund të përballet me sukses me realitetet e sotme globale në ndryshim të përhershëm.

Në këtë vëllim të redaktuar, letrat mbi fetvanë dhe *ifta*-në tregojnë për një qasje që është e rrënjosur si në trashëgiminë islame, ashtu edhe e përkushtuar për të përmbushur sfidat e botës bashkëkohore.

