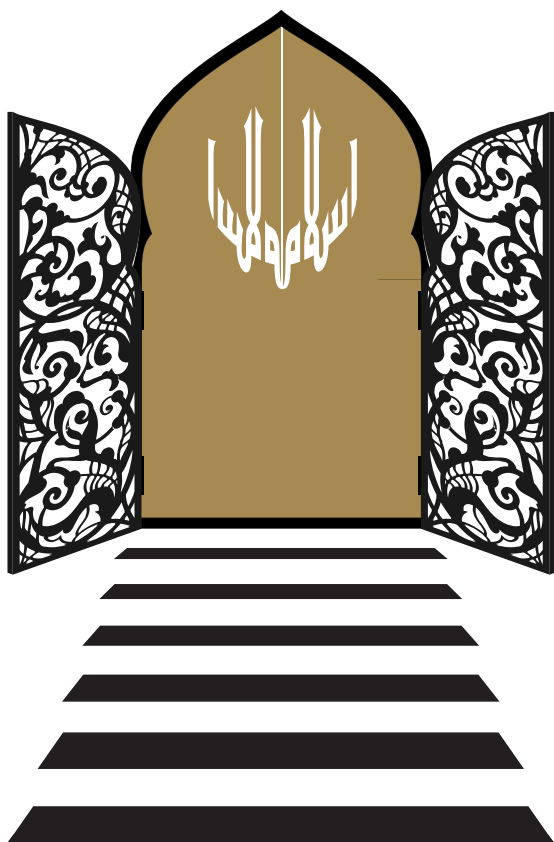


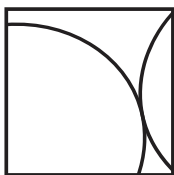
Said Shabbar

# Ixhtihad dhe Përtëritje



# IXHTIHAD DHE PËRTËRITJE

Said Shabbar



© LOGOS·A  
S H K U P  
P R I S H T I N Ë  
T I R A N Ë  
2 0 2 1

**BOTON: LOGOS-A**  
BIBLIOTEKA: MENDIMI ISLAM

Për botuesin: Adnan Ismaili  
Kryeredaktor: Husamedin Abazi  
Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahimimi

Redaktor artistik & disenji: Edib Agagjyshi  
Redaktor teknik: Naser Fera  
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili  
Shtypi: Focus Print  
Rr. Pellagonia 3 - Shkup

**[www.logos-a.com](http://www.logos-a.com)**  
ISBN 978-9989-58-855-6 Paperback  
Copyright©Logos-A, 2021  
©Center for Advanced Studies  
©The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

Tirazhi: 1000

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.

Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për përdorim personal dhe jofitimprurës.

Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.

Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të Logos-A.



# IXHTIHAD DHE PËRTËRITJE

Said Shabbar

PËRKTHEU NGA ENGLISHJA:

Bujar M. Hoxha

TITULLI I ORIGINALIT:

لإجتهد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر،  
دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية

El-ixhtihadu ve et-texhdidu fi el-fikri el-islamijji el-muasiri,

dirasetun fi el-usesi el-merxhiijeti ve el-menhexhijeti

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam,

Herndon Virginia, 2007

TITULLI NË ENGLISHT:

Said Shabbar

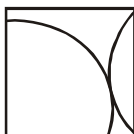
IJTIHAD AND RENEWAL

The International Institute of Islamic Thought (IIIT),

London & Washington, 2017

ISBN 978-1-56564-975-0 limp

ISBN 978-1-56564-976-7 cased



LOGOS-A

Ky libër u botua me mbështjen e  
Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam



## PËRMBAJTJA:

Dy fjale mbi librin.....	7
Parathënie .....	13

### [PJESA E PARË]

LËVIZJA E PËRTËRITJES DHE IXHTIHADIT NË MENDIMIN

BASHKËKOHOR ISLAM: KONCEPTE DHE TERMA BOSHTE..... 17

- 1 Mbi kuptimin e ixhtihadit dhe lidhjen e tij me opinionin (er-re’j)..... 19
- 2 Mbi kërkesat metodologjike të ixhtihadit..... 29
- 3 Mbi kushtet e ixhtihadit dhe dialektikën pajtim-mospajtim ..... 57

### [PJESA E DYTË]

PËRTËRITJA (TEXHDID), IMITIMI (TAKLID) DHE NDJEKJA (ITTIBA)

NË LIDHJE ME IXHTIHADIN..... 71

- 4 Çështje të mbivendosjes dhe përplotësimit midis texhdidit dhe ixhtihadit..... 73
- 5 Taklid, ittiba dhe ixhtihad: dallim dhe përplotësim..... 93

### [PJESA E TRETË]

BASHKËSIA MUSLIMANE: KORNIZA E AUTORITETIT

DHE UNIVERSALITETIT NË MENDIMIN ARABO-ISLAM..... 115

- 6 Bashkësia muslimane (*el-umme*) si rregulluese e përtëritjes dhe ixhtihadit..... 117
- 7 Pika referimi autoritare si baza për novacion dhe përparim ..... 125
- 8 Universaliteti: arena globale për shtrirje dhe veprim të orientuar nga ndryshimi ..... 133

**[PJESA E KATËRT]**

BAZAT E MENDIMIT TË LIDHUR ME IXHTIHADIN NDËRSA AI U PËRKET LËVIZJEVE REFORMISTE DHE RIGJALLËRUESE DHE FAKTORËT NË THEMEL TË DËSHTIMIT TË TYRE .....	143
9 Zgjimi arab, ligjërimi nacionalist dhe shekullar dhe “moderniteti” i mendimit elitist .....	145
10 Reforma islame: modele lëvizjeje dhe programe reforme .....	163
11 Mendimi bashkëkohor islam: riparimi i hallkave të këputura në zinxhir .....	184
Fjalori i termave .....	198

## Dy fjalë mbi librin

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا .

Ebu Hurejre r.a. përcjell se Muhammedi a.s. thotë:

“Allahu në krye të çdo shekulli i dërgon këtë popull dikë i cili do t’ia ripërtërijë fenë e tij.” (Ebu Davud, Sunen, Melahim, 1)

Vepra *Ixhtihad dhe përtëritje* e autorit maroken Seid Shabar është projekt i Institutit Ndërkombëtar i Mendimit Islam (*The International Institute of Islamic Thought/IIIT*) në SHBA dhe Angli, i përkthyer dhe i publikuar denjësisht nga SHB Logos-A në Shkup në gjuhën shqipe.

Libri bazohet në riaktualizimin e nocionit ixhtihad, por më gjerësisht se sa që zakonisht veprohet në literaturën historike fikhore të kaluarës, më hollësisht se sa që paraqitet teknikisht me faktorët e lindjes së ixhtihadit, kushtet, roli, ndikimi, nevoja për të sot etj.

Autori shqyrton temën edhe në pikëpamje *leksikologjike* (angazhim, përpjekje, orvatje, mund), edhe në pikëpamje *përmbajtjesore* (përpjekje për gjetjen e zgjidhjes), por bashkë me nocionin tjetër, pajtues me nocionin ixhtihad, me *texh-didin*, që domethënë: përtëritje, rimëkëmbje, rilindje.

Autori është i vetëdijshëm që nocioni “ixhtihad” si i tillë nuk përmendet në Kur’an, por ai gjithashtu është i vetëdijshëm që kuptimin që e përcjell ky term, d.m.th. përpjekja të cilën e bënë personi moralisht i përgjegjshëm me qëllim të përkrahjes së mësimëve islame dhe ndërtimit të mirëgenies në tokë, është e pranishme thuajse në të gjitha suret, në tërë Kur’anin, drejtpërdrejt apo tërthorazi.

Në hadithe nocioni *ixhtihad* përdoret në shumë raste, madje edhe specifikisht për raste të ndryshme, që mund t’i



shohim në përmbledhje hadithesh të Buhariut, Muslimit, Ibn Malikut apo në vepra të specializuara. Është tejet interesante hadithi, në të cilin i hapet rrugë ixhtihadit, përpjekjes për ndryshime të mira:

Amr ibn Asi ka përcjell se Muhammedi a.s. ka thënë: *“Nëse sunduesi merr një vendim të bazuar në angazhim që ta arrijë të vërtetën dhe vendimi i tij është i drejtë, për këtë do të ketë dy shpërblime. Por, nëse vendimi i tij do të jetë i gabueshëm, ai do ta ketë një shpërblim.”* (Hatibi në *Me’alim ‘us-Sunen* pohon se sunduesi nuk shpërblehet për gabim por për angazhimin për të arritur të vërtetën).

Hadithi vijues është edhe më ilustrues:

Muhammedi a.s. e dërgoi Muadh ibn Xhebelin guvernator në Jemen. Para dërgimit e pyeti Muadhin:

*“Në bazë të çkafit do të gjykosh?”* - e pyeti Muhammedi a.s.!

*“Në bazë të Librit të Allahut!”* – tha Muadhi.

*“E nëse aty nuk e gjen?”* – e pyeti Muhammedi a.s.!

*“Në bazë të Sunetit të Pejgamberit të Allahut!”* – tha Muadhi.

*“E nëse as aty nuk e gjen?”* - e pyeti Muhammedi a.s.!

*“Atëherë do të përpiqem ta formoj gjykimin (opinionin) tim personal!”* – tha Muadhi. (Ahmedi, Tirmidhiu, Bejhekiu).

*Ixhtihadi dhe texhdidi* paraqet një pasqyrë të mendimeve të mendimit musliman, i cili ka lidhje me çështjen e ixhtihadit. Si e tillë ajo u referohet mjaft qëndrimeve të dijetarëve dhe mendimtarëve klasikë dhe bashkëkohorë muslimanë. Po ashtu, vepra e kontekstualizon prapavijën historike të mendimit musliman, gjatë së cilës libri fuqizohet me prezantimin e përpiktë të praktikës së ixhtihadit, të cilën e përcjell, historikisht, ngjitja dhe rënia, sikur edhe status-quo-ja, që disa shekuj pas periudhës së artë të ixhtihadit, mendja muslimane sërish ka marrë kurajën ta theksojë rëndësinë dhe vlerën e praktikës së ixhtihadit.

Konstituimi i sërishëm i praktikës së ixhtihadit inkuadron edhe texhdidin – përtëritjen, për ç’gjë Seid Shabari flet në kapitullin e dytë të veprës, ku trajton edhe nocione tjera të ngjashme si: *tag’jir* (ndryshimi), *islah* (korrektësia), *ihja’* (ringjallja), *ba’th* (zgjimi) dhe *nahda* (renesanca). Pastaj nënvizon edhe çështjen e shfaqjes së *taklidit*, në mënyrë kritike të kontestohet e pastaj edhe e thekson dallimin ndërmjet nocioneve *taklid* dhe *ittiba’*, me ç’rast *taklidi* “*sillet në lidhje me ndjekjen e padrejtë dhe të pabazuar, ndërsa ittiba’ me ndjekjen e menduar, fuqishëm të bazuar të shembullit të personit tjetër ose me pranimin e mendimeve të tij shkencore.*”

Autori më tej shqyrton problemin e ngecjes së mendimit islam, duke ndarë “të drejtën” dhe “të gabuarën”, lidhur me kushtet që duhet të plotësojë një muxhtehid:

*„Personave të pakualifikuar rreptësishtë iu ndalohe të merren me ixhtihad. Madje edhe nëse zgjidhjet juridike të cilat arrijnë ata janë të drejta, konsiderohet se ata kanë gabuar në gjykimin e vet dhe kanë bërë mëkat, sepse korrektësia e zgjidhjes së tyre është rezultat i rastësisë, e jo qasjes shkencore në burimet e të drejtës islame. Ixhtihadi i cili duhet të jetë proces i vazhdueshëm është i domosdoshëm për përmirësimin e gabimeve të cilat janë të pranishme në mendimin dhe praktikën e bashkësisë muslimane. Fakti që në bashkësinë muslimane janë infiltruar risi të shumta dhe ide të gabueshme dhe që atë e ka përfshirë letargjia, prapambetja dhe ngecja është pasojë e mospërshtetësisë së ruajtjes së vazhdimësisë së praktikës ixhtihadike në shumë fusha të jetës. Në të kundërtën e kësaj, nëse ixhtihadi është proces i vazhdueshëm, atëherë gabimet dhe mendimet e pabazuara nuk mund të qëndrojnë sepse muxhtehidët me shpejtësi do të reagojnë që t’i korrektojnë dhe çrrënjosin.“*

Autori argumenton për ndjekjen e *taklidit* në rastet:

*“Ndjekja e veprave të sahabëve në pajtim me urdhrin e Pejgamberit a.s. është që të ndiqet shembulli i halifëve të drejtë. E*

*kundërta, Pejgamberi a.s. nuk ka urdhëruar të ndiqet praktika e këtij apo atij dietari musliman ose ta përvetësojmë mendimin e këtij apo atij muxhtehidi. Si atëherë përkrahësit e taklidit mund të mbështeten në tekstet e tilla që ta përkrahin diçka që ata nuk e miratojnë?”*

Në favor të këtij mendimi autori thekson dallimet në mendim në mesin e sahabëve si provë *“të dinamizmit të procesit të ixhtihadit dhe vitalitetit të mendjes muslimane”,* e përveç kësaj edhe si shenjë *“e mëshirës së Zotit të treguar ndaj bashkësisë muslimane dhe gjerësisë që na është dhënë në interpretimet tona të urdhrave të Zotit.”* Pastaj autori thekson edhe qasjen pedagogjike të Jusuf Karadavit, në të cilën ai veten, gjatë marrjes së një fetvaje, e sheh, *“si myfti, mësues, reformator, mjek dhe udhëzues”,* që sipas autorit, *“manifeston situata të ndryshme në të cilat Pejgamberi a.s. i ka mësuar sahabët, ua ka sqaruar gjerat, ka formuar personalitetet e tyre dhe i ka edukuar ata.”*

Në kapitullin e tretë autori shqyrton nocionet ummet (bashkësi), pastaj nocionin ixhma’ (konsensus), duke theksuar se aktualisht bashkësia muslimane ka më shumë nevojë për ixhma’. Edhe pse përmend çështjen e autoritetit në bashkësinë muslimane, ai thekson se Shpallja e Zotit është autoriteti sipëror. Pastaj përfundon:

*“Ringjallja e koncepteve bazike të Ummetit dhe universalitetit në mendimin bashkëkohor arabo-islam paraqet hap cilësor në metodat dhe perspektivat e reformës, rilindjes dhe ndryshimit ... Duhet ta pranojmë sfidën e pjesëmarrjes në vendime të cilat godasin jetët tona ose t’i pranojmë vendimet të cilat merren në emrin tonë nga ata të cilët kanë forcë.”*

Edhe autori jonë nuk mund ta shmang periudhën e mendimit reformues gjatë shekullit XIX dhe XX, kur ndodhën ndryshime të mëdha shoqërore-politike në botë dhe te muslimanët. Ai përmend edhe disa modele reformuese

(politike e intelektuale) nga e kaluara si Omer ibn Abdulazizi, Salahuddin Ejubiu, Sulltan Fatihu, Afganiu, Abduhuja dhe të tjerë. Përkundër disa përpjekjeve për rikthim, u shfaqën dobësi në reformë, ndërsa ato duhet hulumtuar, studiuar dhe mënjanuar. Sipas autorit tre janë faktorët për reformë të suksesshme:

- Suaza dogmatike për përsiatje dhe veprim;
- Maturia dhe;
- Aplikimi realist.

Këto janë elemente me rëndësi dhe të varura mes veti. Vetëm së bashku mund të ofrojnë shpresë për mendimin bashkëkohor islam. Respektimi i trashëgimisë në të cilët është bazuar ixhtihadi dikur, të kuptuarit e nocioneve të cilët janë komplementarë ose në kundërshtim me nocionin e ixhtihadit, janë faktorë të nevojshëm që të formohet një pozicion i ri i ixhtihadit mes klasikes dhe bashkëkohores, e gatshme të ofrojë mundësi për ndryshim, rilindje, ringjallje pozitive.<sup>1</sup>

Në fund të këtyre disa rreshtave mendojmë se përkthimi i veprës dhe vendimi për publikim është tejet me rëndësi për shtresat brenda dhe jashtë Bashkësisë Muslimane, të rinjtë dhe të moshuarit, besimtarët dhe jobesimtarët. Krizat janë të përhershme në botë por edhe përgjigjet ndaj krizave duhet të jenë të përhershme dhe adekuate.

*Nexhat Ibrahimi*  
*Prizren Tetor, 2021*

<sup>1</sup> Literatura e konsultuar:

- Abdul-Muteal Es-Saidi, *El-Muxhedidune fi'l-islami min'el-karn'il-evveli ila'r-rabi'i ashere 100 h./1370 e.s.*, Kajro, 1416 h./1996.
- Husein Djozo, *Islam u vremenu*, Sarajevë, 1976.
- Muhammed Ikbali, *Ripërtëritja e mendimit fetar në Islam*, Logos-A, Shkup, 2006.
- Said Shabbar, *Idžtihadi i obnova*, CNS, Sarajevë, 2019.
- Seid Ramadan, *E drejta Islame*, Logos-A, Shkup, 2003.



# Parathënie

Vepra *Ixhtihad dhe përtëritje* e Said Shabbar-it është një analizë e ixhtihadit dhe rolit fundamental që ai mund të luajë në sjelljen e një rilindjeje pozitive apo reforme të botës moderne muslimane. Reagimi i muslimanëve në shekujt e parë të Islamit ndaj zgjidhjes së problemeve të çështjeve dhe sfidave të ndryshme që ndeshte bashkësia e tyre në zgjerim të shpejtë ishte përdorimi i intelektit dhe arsytimit të pavarur, mbështetur në Kur'anin dhe Sunnetin, për t'i trajtuar ato. Kjo praktikë u njoh si ixhtihad. Por, ndërsa shekujt shkonin, portat e ixhtihadit nisën të mbylleshin përgjithësisht (ndonëse çështja është më komplekse) në favor të ndjekjes së dispozitave ekzistuese të zhvilluara nga dijetarët, nëpërmjet analogjisë, ndonëse këto ishin të ngulitura në kohë dhe kontekst. Ky zhvillim ngjau, thuhet, në një shkallë të tillë që, ashtu si arsyeja dhe përdorimi i intelektit, të mbajtur rob tani të shkollave të mendimit (*medhhebe*) dhe të opinionit të mëhershëm dituror, ranë në amulli, kështu bëri bota muslimane.

*Ixhtihad dhe përtëritje* argumenton kështu se shartimi i zgjidhjeve të rrënjosura në të shkuarën me realitetet komplekse dhe unike të kohës sonë, në një këndvështrim me përshtatshmëri të përgjithësuar, e ka paralizuar gjallërinë e mendimit islam, e ka pështjelluar ndjenjën e tij të drejtimit, dhe se për ta ringritur në këmbë botën muslimane nga shekujt e rënies së saj duhet që ne t'i rijapim jetë praktikës së ixhtihadit. Përqendrimi i vëmendjes te shqyrtimi i zgjidhjeve për veten tonë të bazuara në kohën dhe hapësirën tonë, duke shfrytëzuar urtësinë dhe përvojën e së shkuarës me

rrënjët në Kur'an dhe Sunnet si instrumente në këtë përpjekje, ndërsa jo e vetmja zgjidhje, është sigurisht një e nevojshme dhe e fuqishme. Ajo merr në konsideratë po ashtu konceptin e arsyes/intelektit, që përbën një pjesë të tillë kritike të mesazhit kur'anor.

Intelektualë, reformatorë, studiues fetarë, liberalistë, socialistë, edhe shekullaristë, midis të tjerëve, janë orvatur të gjithë ta kthejnë në të kundërt rënie nëpërmjet prizmit të këndvështrimit të tyre, dhe nuk ia kanë dalë. Autori hulumton gjithashtu ngjashmëritë dhe dallimet e perceptimeve dhe përpjekjeve të tyre të përgjithshme të ndryshme, si kërkuan ata ta trajtojnë problemin, dhe ku dështuan.

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) ka ndërmarrë vitet e fundit sjelljen e versioneve të përmbledhura të botimeve të tij kyçe, dhe ky përkthim është marrë nga botimi i shkurtuar në arabisht, *El-Ixhtihadu ve't-texhdidu fi'l-fikri'l-Islami'l-mu'asir*.

Ne jetojmë në një periudhë në të cilën koha ka vlerë të jashtëzakonshme në thujtë të gjitha fushat e jetës, përfshirë ato të shkrimit dhe krijimit. Prodhimtaria e bollshme intelektuale, kulturore dhe informative vijon e pazvogëluar si pjesë e përpjekjeve për të ruajtur ritmin me ndryshimet si në sferën publike dhe private, ndërsa shtëpitë botuese dhe faqet elektronike hahen për t'ua dhënë njerëzve në mënyrë më të lehtë dhe më efektive informacionin më të fundit dhe më të përditësuar. Ekonomia e dijes që tani e mbizotëron botën kërkon një proces të "përshtatjes krijuese" të informacionit si një nga blloqet ndërtimore të bashkësisë botërore në përgjithësi, e nga këtej vjen dhe seria e veprave të shkurtuara të IIIT-së. Synimi është t'u vihet në ndihmë lexuesve të përfitojnë nga informacioni i disponueshëm sa më lehtë, efektivisht dhe me rendiment, të jetë e mundur, dhe t'i zhvillojnë më tej aftësitë e tyre kritike, për t'u bërë

kësisoj më të aftë për të kontribuar në zhvillimin e njerëzimit.

Tekstet e shkurtuara janë shkruar në një stil të qartë, të lehtë për t'u lexuar, dhe ndërkohë që janë ruajtur përmbajtjet thelbësore të veprave origjinale, lexuesit kanë për të vënë re se, në interes të hapësirës, botimet e shkurtuara përmbajnë shumë më pak poshtëshënime nga ç'përmbajnë veprat origjinale. Të vetmet shënime të ruajtura janë ato të nevojitura për sqarimin apo vendosjen e duhur të një ideje, meqë qëllimi kryesor i kësaj përpjekjeje është të lehtësohet përthithja e shpejtë e përmbajtjes së përcjellë. Lexuesit të cilët duan të thellohen në temat me interes apo të gjejnë dokumentim të plotë të civateve mund t'u referohen veprave origjinale, të cilat i përmbajnë të gjitha citimet e nevojshme.

Tema është komplekse dhe delikate. Ngaqë ajo merret me disa çështje kritike dhe të vështira, nuk ka dyshim se lexuesit mund të pajtohen me disa nga çështjet e ngritura dhe të mos pajtohen me të tjera, por shpresohet se në përgjithësi si lexuesit e përgjithshëm dhe specialistë kanë për të patur dobi nga këndvështrimi i dhënë dhe çështjet e përgjithshme të shqyrtuara në libër.

Kur datat janë cituar sipas kalendarit islam (hixhri), u është vënë etiketa AH. Ndryshe ndjekin kalendarin gregorian dhe etiketohen CE ku është e nevojshme. Fjalët në arabisht janë shkruar me shkronja kursive, përveç atyre që kanë hyrë në përdorim të përgjithshëm. Shenjat diakritike janë shtuar vetëm për ato emra në arabisht jo të konsideruar modernë. Përkthimet në anglisht të marrë nga referencat në arabisht janë ato të përkthyesit\*.

IIIT-ja, e krijuar në vitin 1981, ka shërbyer si një qendër e madhe për t'i lehtësuar përpjekjet serioze akademike të mbështetura në vizionin, vlerat dhe parimet islame. Prog-

\* Autori i referohet botimit të gjuhës angleze.



ramet kërkimore, seminarët dhe konferencat e Institutit gjatë pothuajse dyzet viteve të fundit kanë sjellë botimin e më tepër se katërqind titujve në anglisht dhe arabisht, shumë prej të cilëve të përkthyer në gjuhë të tjera të mëdha.

Ne do të donim të falënderonim përkthyesen, si dhe ekipin redaktorial dhe botues në Zyrën e Londrës të IIIT-së, dhe të gjithë ata të cilët u përfshinë drejtpërdrejt ose tërthorazi në përfundimin e këtij libri. Zoti i shpërbleftë për të tëra përpjekjet e tyre!

*Autori*  
*Janar, 2017*

**[PJESA E PARË]**  
LËVIZJA E PËRTËRITJES DHE  
IXHTIHADIT NË MENDIMIN  
BASHKËKOHOR ISLAM:  
KONCEPTE DHE TERMA  
BOSHTE



# I

## Mbi kuptimin e ixhtihadit dhe lidhjen e tij me opinionin (er-re'j)

[NJË]

Ixhtihadi – etimologjia, kuptimi në kontekstin e së drejtës  
islame, dhe përdorimi i tij si një term teknik

Rrënja tregërmëshe *xh-h-d*, e shqiptuar si *xhehede* ose *xhehude*, tregon veprimin e përpjekjes së kushtuar. Shumica e fjalorëve, midis tyre *Lisanu'l-Arab*, bëjnë dallimin midis *xhehede* dhe *xhehude*, me *xhehede* që tregon thjesht të kushtuarit përpjekjes dhe *xhehude* që tregon të njëjtin proces, por me një element të shtuar vështirësie dhe mundimi. Fjalët e përdorura zakonisht të rrjedhura nga rrënja *xh-h-d* përfshijnë emrat foljorë *xihad* dhe *muxhahede*, të cilët tregojnë procesin e rrekjes dhe përpjekjes së skajshme në nivelin e fjalës ose veprimit; dhe emrat *mexhhud* dhe *texhahud*, të cilët përcjellin të njëjtin kuptim si *ixhtihad*, pra, procesin e kushtimit përpjekjes së zellshme, ose përpjekjen së cilës i është kushtuar kështu. Xhurxhani e përkufizoi *ixhtihadin* si, “të kushtuarit përpjekjes për arritjen e një qëllimi të dëshiruar nëpërmjet induksionit nga fakte dhe prova”.

Rrënja *xh-h-d* gjendet në derivacione të shumta në Kur'an, duke përfshirë *xhâhede* (*xhâhedâk*, *tuxhâhidûn*, *xhâhid'hum*) dhe *xihad*, qoftë në procesi i treguar ka të bëjë me përpjekjen e bërë në konflikt të armatosur, në shpenzimin e pasurisë, apo në aktin e thirrjes së të tjerëve për ta përqa-

fuar mesazhin e së vërtetës. Në suren *Et-Tevbe*, 9:79, fraza *xhuhdehum* ose *xhehdehum* është kuptuar nga Zemahsheriu të thotë “energjisë së tyre, apo fuqisë”, ndërsa Muhammad Asad-i e përkthen si “[fryteve të pakta të] mundit të tyre”.

Vetë termi ixhtihad nuk haset asgjëkundi në Kur’an. Por kuptimi i përcjellë nga kjo fjalë, domethënë, përpjekja e bërë nga një individ i përgjegjshëm moralisht për t’iu përmbajtur mësimëve islame dhe për ta zhvilluar e begatuar Tokën, gjendet në shumë vende gjatë gjithë Kur’anit. Sa për literaturën e Hadithit, ajo vë në dukje aspektet specifike ligjore të ixhtihadit. Kur flitet për rrethanat që e qarkojnë fillimin e marrjes së revelimit nga i Dërguari s.a.s.\*, për shembull, Aisheja tregohet ta ketë cituar atë të thotë, “Kështu, ai [Xhibrili] më mori dhe më shtypi derisa m’u mbarua e tërë energjia.” Një tjetër shembull gjendet në një thënie të atribuar Amr ibn Asit, i cili tha, “Nëse një sundues jep një gjykim bazuar në një përpjekje për të arritur te e vërteta, dhe nëse gjykimi i tij është i saktë, ai ka për të marrë dy shpërblime. Po qe se, në anën tjetër, gjykimi i tij është i pasaktë, ai do të marrë një shpërblim.” Duke komentuar këtë thënie të *Mealimu’s-Sunen*, Hattabi shkroi, “Sunduesi gjykimi i të cilit është i gabuar shpërblehet përsëri, sepse përpjekja e tij për të arritur te e vërteta është një formë adhurimi. Ai nuk shpërblehet për gabimin, por as bëhet me faj për të.”

Nëse dikush thotë një gjykim në lidhje me diçka për të cilën nuk i takon të flasë, ai nuk ka për të marrë shpërblim si të ishte gjykimi i tij i gabuar apo i saktë. Në fakt, ai do të bëhet me faj për të vepruarit kështu. Po qe se, në dallim nga kjo, një individ me dije, i përgatitur dhe që i takon të flasë për një temë të caktuar, deklaron një gjykim mbi temën e thënë, ai do të marrë një shpërblim edhe nëse gjykimi i tij

\* S.A.S. – Sal-lall-llahu alejhi ve sel-lem: Paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të; thënë kurdoherë që përmendet emri i të Dërguarit Muhammed ose sa herë i referohen si i Dërguari i Allahut.

është i gabuar, meqë përpjekja interpretuese së cilës iu kushtua – ixhtihadi i tij – në kërkim për të vërtetën është parë si një lloj adhurimi. Padituria dhe mungesa e kompetencës ka shumë të ngjarë ta çojnë individin në gabim, ndërsa njohuria dhe kompetenca ka shumë të ngjarë të çojnë në një gjykim të saktë. Vetëkuptohet, dijetarët pajtohen se gjykimi duhet t’u besohet atyre që me shumë mundësi do të vendosin saktësisht, jo atyre që do të gjykonin saktësisht vetëm në situata të veçanta apo të rralla.

Tirmidhiu tregoi një rrëfim në të cilin, kur i Dërguari e dërgoi Muadh ibn Xhebelin në Jemen për të shërbyer si gjykatës atje, ai e pyeti Muadhin si do të vendoste për situata të sjella para tij. Muadhi u përgjigj, “Do të vendos bazuar në çfarë është shkruar në Librin e Zotit.” I Dërguari pastaj e pyeti Muadhin si do të vendoste nëse situata në diskutim nuk ishte shqyrtuar në Librin e Zotit. Muadhi iu përgjigj kësaj, “Kam për ta bazuar atëherë atë në sunnetin (shembullin) e të Dërguarit të Zotit.” Si do të vendoste pas kësaj ai nëse situata në diskutim nuk ishte trajtuar nga shembulli i të Dërguarit? Këtu Muadhi u përgjigj, “Do të përpiqem të formoj opinionin tim (*exhte hidu re’ji*).” I Dërguari tha zëshëm me të dëgjuar këtë, “Lavdërimi i takon Zotit, që i ka dhënë sukses të dërguarit të të Dërguarit të Zotit!” Në një diskutim të këtij hadithi, Ibni Hazmi citoi Sufjan ibn Ujejenë tek *El-Ahkam* të thotë, “Çfarë kishte në mendje Muadhi me thënien *exhte hidu re’ji* ishte se do të këshillohej me ata më të dijshtëm nga ç’ishte ai. Nuk desh të thoshte thjesht se do të shprehte opinionin e tij.” Qëllimi i Ibni Hazmit në citimin e kësaj thënieje nga Sufjan ibn Ujejne mund të ketë qenë diskreditimi i praktikës së ixhtihadit që përfshinte shprehjen e pikëpamjes personale të individit. Kjo do të kishte qenë sigurisht në pajtim me angazhimin e Ibni Hazmit ndaj shkollës dhahirite të mendimit, e cila e hedh

poshtë mbështetjen te opinionin personal dhe parimi i analogjisë, dhe që e kufizon provën e pranueshme në formimin e dispozitave ligjore në tre burime: (1) Kur'ani, (2) Sunneti, dhe (3) njëzëshmëria (*ixhma*), njëzëshmëria autoritare duke qenë ajo e sahabeve të të Dërguarit.

Me t'u ngritur shkollat kryesore të jurisprudencës islame dhe me t'u përkufizuar qartë parimet jurisprudenciale islame (*usulu'l-fikh*), ixhtihadi nisi të drejtohej për nga rregullimi dhe standardizimi. Në këtë pikë, pjesa më e madhe e dallimeve midis përkufizimeve të dijetarëve të *usulu'l-fikh*-ut ishin të gjurmueshme te kushtet që ata këmbëngulnin në lidhje me *muxhtehid*-in (personin e marrë me ixhtihad), çështjet në shqyrtim, dhe/ose llojet e dispozitave të përfshira, ligjore, hipotetike, praktike, racionale, apo ndryshe.

Ibni Hazmi shkroi në *El-Ahkam*, "Në kontekstin e së drejtës islame, termi ixhtihad u referohet përpjekjeve për të arritur në një dispozitë mbi një çështje mbështetur në të gjitha provat përkatëse." Gazaliu (vd. 505 h./1111) vinte në dukje se "dijetarët kanë zënë ta përdorin termin ixhtihad për t'i referuar specifikisht përpjekjes për t'u përgatitur për dispozitat e bazuara në të drejtën islame". Në të vërtetë, kushti i përpiktë që përfundimi i dispozitave ligjore është pjesë e detyrës së *muxhtehid*-it ishte një aspekt kritik i përkufizimit teknik të ixhtihadit që u zhvillua gjatë viteve, dhe që e ndan ixhtihadin nga llojet e tjera të përpjekjes jurisprudenciale. Veprime të tjera të ndërmarra nga një jurist, ndonëse mund të kenë disa elemente të përbashkëta me ixhtihadin, megjithatë qëndrojnë të veçuara prej tij, dhe termi ixhtihad nuk vlen përshtatshëm për to. Shafiiu (vd. 201 h./820) ishte përpjekur në kohën e tij ta përkufizonte termin *kijas*, apo arsyetimin analogjik, në një mënyrë ngjashëm të saktë dhe rigorozë. Por Gazaliu e kundërshtoi këtë përpjekje nga ana e Shafiiut. Dhe, në fakt, detyrat e përfshira në deduksionin

ligjor janë më të gjera se ato të përfshira në arsyetimin analogjik.

Dijetarët nuk u pajtuan gjithashtu që t'i klasifikojnë a të mos i klasifikojnë diskutimet e çështjeve në lidhje me arsyen dhe logjikën si një lloj ixhtihadi. Disa ishin të mendimit se diskutime të tilla ishin jashtë sferës së ixhtihadit, ndërsa të tjerë mendonin se analizat racionale të lidhura me dispozitat ligjore dhe çështjet e besimit janë vetë një lloj ixhtihadi.

Sipas Imam Gazaliut, një teori është ose hipotetike (*dhan-nijje*) ose kategorike (*kat'ijje*). Kur shpallet një dispozitë për çështje hipotetike, nuk ka "mirë" a "keq". Por, në lidhje me çështjet kategorike, një dijetar do të quhet fajtor për gabim nëse jep një dispozitë të gabuar. Çështjet kategorike janë ndarë më tej në tre kategori: (1) *kelamijje* (skolastike), (2) *usulijje*, domethënë, kanë të bëjnë me parimet ligjore islame (*usul*), dhe (3) jurisprudenciale (*fikhijje*). Gazaliu e kishte fjalën me "skolastike" për çështje që i përkasin sferës së intelektit dhe arsyes së pastër. E vërteta në këtë sferë është parë si të jetë e vetme. Nga këtej, kush nxjerr një dispozitë që bie në kundërshtim me këtë të vërtetë është fajtor për gabimbërje. Në lidhje me parimet jurisprudenciale, Gazaliu mendonte se njëzëshmëria (*ixhma*) e bashkësisë islame të dijes mund të jetë një bazë e vlefshme për argumentim, siç mund të jenë arsyetimi analogjik (*kijas*) dhe hadithet me një përcjellës. Sa për çështjet jurisprudenciale, ato përfshijnë, për shembull, çështje në lidhje me natyrën e detyrueshme të pesë namazeve ditore apo veprimeve të tjera.

Ixhtihadi vlerësohet në fushat e sipërpërmendura sa ka të bëjë me dy kritere: (1) nëse merret me çështjet hipotetike apo kategorike, dhe (2) nëse është i saktë ose i pasaktë. Kriteri i dytë është i lidhur me të parin në të gjitha çështjet e dijes fetare, dhe jo vetëm në lidhje me çështjet jurisprudenciale.



Për më tepër, çdonjë nga fushat e sipërpërmendura (teologjia, parimet ligjore islame, dhe çështjet jurisprudenciale) është e lidhur me një metodë të veçantë hulumtimi, induksioni dhe përdorimi provash. Por nëse çështja në diskutim nuk është me natyrë fetare, si përbërja e trupave fizikë, atëherë dijetari që arrin një përfundim të gabuar në lidhje me të nuk është fajtor për bërje gabimi, as dijetari që arrin një konkluzion të saktë nuk meriton shpërblim të veçantë.

Vështirësia që qëndron ka të bëjë me dështimin e bashkësisë muslimane për të ecur në një hap me zhvillimin intelektual dhe racional të dëshmuar nga qytetërimet e tjera. Një arsye parimore për këtë vështirësi është se koncepti i ixhtihadit, i cili një kohë ishte përdorur në një larmi sferash shoqërore brenda kornizës së parimeve të qarta fetare, zuri të kufizohej në sferën e shqyrtimit jurisprudencial. Jurisprudenca kishte qenë dikur forca kryesore lëvizëse e hovit intelektual të shoqërisë muslimane. Por kur jurisprudenca islame kaloi një periudhë amullie dhe tërheqjeje, rolit të arsyes në shoqërinë muslimane iu dha një goditje e rëndë, ixhtihadi u degdis në të shkuarën, dhe bashkësia muslimane filloi ta lëshojë pozitën e qytetërimit udhëheqës botëror që kishte gëzuar njëherë e një kohë.

Bashkësisë muslimane i duhet kështu ta përtërijë praktikën e gjerë të ixhtihadit për ta rimarrë spikatjen dhe zhvillimin e saj të shkuar, duke mbajtur parasysh se çdo sferë e veçantë e jetës, qoftë politike, ekonomi, jurisprudencë islame, shkencë hadithi, gjuhësi dhe nëndisiplina të saj, apo një tjetër, është e lidhur me metoda specifike të arsyetimit.

Në librin e tij të titulluar, *El-Ixhtihad ve'l-Ixhma* (Ixhtihadi dhe Konsensusi), i ndjeri Ismail R. Faruki shprehte pikëpamjen se përdorimi në rënie i ixhtihadit i dijetarëve të hershëm muslimanë gjatë përfutimit të dispozitave nga tekstet ligjore islame apo burimet jurisprudenciale ishte për

shkak të një rënieje në vetë vetëdijen islame. Dëshmia e kësaj rënieje mund të shihet qartë, komentonte ai, në faktin se shoqëritë muslimanë janë zgjuar pas një dimërimi të gjatë për të parë se gjithçka prej gjësë së tyre, te veshjet e tyre, te mënyrat e zbavitjes, te disiplinat e tyre moderne akademike, tek arkitektura, është evropiane. Në të vërtetë, edhe gjuhët e tyre fliten shkel e shko me fjalë evropiane.

[DY]

### Ixhtihadi dhe opinionin (er-re'j)

Ibn Abdulberri (vd. 463 h./1071) ishte një prej dijetarëve të parë që do ta diskutonte këtë çështje. Ai e titulloi, “Arritja te një opinion (*ixhtihadu'r-re'j*) në pajtim me parimet e shëndosha kur nuk ka tekst të qartë që e trajton rastin në diskutim”, një pjesë të librit të tij, *Xhami'u Bejani'l-ilmi ve fadlihi*. Ibn Abdulberri citoi në këtë kapitull tradita dhe hadithe të shumta të përcjella nga sahabet e të Dërguarit mbi temën e *ixhtihadu'r-re'j*-it. Ai e pasoi këtë me një tjetër pjesë të titulluar, “Kritikat studimore të opinionit (*er-re'j*), hipotezës (*edh-dhann*), arsyetimit analogjik të pabazë (*el-kijas 'ala gajri asl*), dhe gabueshmërisë së bërjes së shumë pyetjeve” (*ajb el-ikthar min el-mesa'il dun i'tibar*), në të cilën citoi hadithe dhe tradita që nuk pajtohen me mbështetjen tek opinionin, apo *re'j*-i.

Ibn Kajjimi (vd. 751 h./1350) i ndau opinionet në tre kategori në librin e tij, *I'lamu'l-Muvakki'in*: (1) qartësisht të pavlefshme, (2) të vlefshme, dhe (3) të dyshimta. Ai më pas dha një përshkrim të gjatë, të hollësishëm, të këtyre kategorive dhe ndryshimeve midis tyre.

Pikëpamjet e dijetarëve muslimanë mbi opinionin mund të koncentrohen në dy qëndrimet vijuese: (1) se opinionin është i lavdërueshëm, duke qenë i bazuar në udhëzimin e

gjetur në Kur'an, në Sunnet, dhe në njëzëshmërinë e bashkësisë muslimane të dijes, dhe (2) se opinioni është i fajësueshëm. Imam Shafiiu e barazoi *kijas*-in me ixhtihadin, dhe kështu i përdori dy termat në mënyrë të ndërkëmbyeshme. Duke vepruar kështu, Shafiiu kërkoi të shmangë pëshpjellimin midis ixhtihadit dhe parapëlqimit jurisprudencial (*istihsan*), i cili përfshin mbështetjen e dispozitës në interesin njerëzor dhe jo ngurtësisht në ngjashmëritë midis një rasti dhe një tjetri, si në *kijas*. Arsyeja për këtë është se, siç vëren Ebu'l-Velid Baxhi, paraardhësit e Shafiiut, si Ebu Hanife (vd. 150 h./767) dhe Malik ibn Enesi (vd. 179 h./795), të dy të marrë me *istihsan*-in, e panë këtë praktikë si të pranueshme, e madje të lavdërueshme.

Sipas Mustafa Abdurrezakut, akademizmi modern islam e sheh praktikën *ixhtihadu'r-re'j* në formulimin e dispozitave ligjore si një prej rrjedhëve më të hershme të këndvështrimit racional që kishte filluar të zhvillohej midis mendimtarëve muslimanë. Këndvështrimi racional, i cili u zhvillua dhe u poq me mbështetjen kur'anore, u shtroi rrugën shkollave jurisprudenciale islame dhe disiplinës që do të njihej si *usulu'l-fikh*, apo parimet e jurisprudencës.

*Er-re'j* ose *ixhtihadu'r-re'j* nuk është një manifestim i mendimit plotësisht abstrakt, sipas Fet'hi Durejnit (1923-2013). Tekefundit, mendimi abstrakt nuk është një burim legjislacioni në Islam. Në fakt, ai është një uzurpim i së drejtës hyjnore për të ligjësuar për krijesat njerëzore. Kur një dijetar merret me *ixhtihadu'r-re'j*, opinioni që ai formon nuk është bazuar vetëm në logjikën e gjuhës apo në kuptimet e dukshme të përcjella nga fjalët e një teksti. Përndryshe, kur ai merret me *ixhtihadu'r-re'j*, lidhja midis tekstit dhe mprehtësisë intelektuale të dijetarit është administruar nga normat dhe parimet e njohura se mos ai ose ajo bie në gabime logjike apo ndikohet nga emocioni, dëshirat personale a

anëmbajtja. Kështu, qasja e bashkëshoqëruar me *ixhtihadu'r-re'j*-in ndryshon nga ajo e bashkëshoqëruar me zahiritët, apo shkolla literaliste e mendimit; njëlloj ndryshon nga qasja e ndjekur prej filozofit, që nuk i apelon asgjëje veç logjikës njerëzore dhe arsyes abstrakte. As qasja krejtësisht gjuhësore, as qasja krejtësisht racionale, nuk është plotësisht në pajtim me natyrën e ligjëbërjes islame, e cila është mbështetur në tekstet e shenjta (Kur'anin dhe Sunnetin), në dome-thëniet e nxjerra prej tyre, në vullnetin dhe frymën njerëzore, dhe në objektivat e synimet në themel të këtyre teksteve.

Termi *ixhtihad* është përdorur në kontrast me terma të tjerë, të tillë si *tefsir* (shpjegim ose ekzegjezë), *te'vil* (interpretim) etj.. Edib Salih (lindi 1926) e ka përkufizuar *tefsir*-in si "s qarim të kuptimeve të fjalëve dhe mënyrës në të cilën ato i tregojnë normat dhe dispozitat [fetare] për ta përdorur tekstin bazuar në një kuptim të shëndoshë në lidhje me të". Duke patur parasysh këtë përkufizim të *tefsir*-it, qëllimi i *ixhtihadit* në procesin e *tefsir*-it është të qartësojë si kuptimet e tekstit dhe rrjedhojat e zbatimet e tij jurisprudenciale. Si i tillë, *ixhtihadi* për të cilin flasim i përket kategorisë së parë të përmendur më sipër, pra, një kuptim i lavdërueshëm që i qëndron besnik së drejtës islame si të bazuar në Kur'anin dhe Sunnetin. Sa për termin *er-re'j*, ne po e përdorim atë këtu ndërkëmbyeshmërisht me *ixhtihadin*. Me fjalët e Husejn Dhehebit (1915-1977), *tefsir*-i i bazuar në *er-re'j*-in (*et-tefsir bi er-re'j*) është një mënyrë e shpjegimit të Kur'anit nëpërmjet *ixhtihadit* duke patur parasysh një njohje të plotë të instrumenteve të nevojitur për t'u marrë me këtë proces.

Sa për *te'vil*-in, apo interpretimin, Durejni e përkufizoi atë si:

një zgjatim jetik të *ixhtihadu'r-re'j*-it të bazuar në metoda të trajtësuar nga parime jurisprudenciale islame. *Te'vil*-i sjell një zhvendosje nga të kuptuarit sipërfaqësor, intuitiv, të fjalëve te

një kuptim tjetër i mbështetur në provë tekstuale, një normë e përgjithshme, apo një qëllim i mirëmenduar që e përshkon të drejtën islame. Një të kuptuar i tillë është kështu i bazuar dhe i vlefshëm.

## 2

# Mbi kërkesat metodologjike të ixhtihadit

Praktika e ixhtihadit duhet bazuar në një burim autoritar. Kur burimi i ixhtihadit është një thënie nga i Dërguari i Zotit, kjo thënie është autoritare vetiu, e mbështetur nga revelimi kur'anor që ai kishte marrë dhe pagabueshmëria me të cilën e shpërndau mesazhin që i ishte dhënë.

Sipas Shevkaniut (vd. 1250 h./1834), opinionet e formuara nga sahabet e të Dërguarit me anë të ixhtihadit ishin baza autoritare për legjislacion vetëm nëse ishin vërtetuar dhe miratuar nga I Dërguari. Shevkaniu u shpreh se hapi i parë në procesin e ixhtihadit është të shohësh se çfarë shkruhet në tekstet e Kur'anit dhe Sunnetit. Po qe se *muxhtehid*-i gjen se çështja në lidhje me të cilën kërkon të formulojë një dispozitë është trajtuar në Kur'an dhe Sunnet, atëherë këtyre dy burimeve u duhet dhënë përparësi mbi çdo gjë tjetër. Nëse nuk gjendet udhëzim në Kur'an dhe Sunnet, *muxhtehid*-i duhet të shqyrtojë veprimet e të Dërguarit dhe veprimet e të tjerëve që ai i miratoi. Pastaj ai sheh njëzëshmërinë e bashkësisë së dijes (*ixhma'*) në qoftë se e njeh këtë si autoritare, dhe në fund duhet të përdorë deduksionin analogjik (*kijas*) bazuar në një shqyrtim të specifikave të rastit në fjalë dhe si ato përqasen me raste të mëhershme në lidhje me të cilat janë hartuar dispozita ligjore.

Ebu Hanife (vd. 150 h./767) e përshkroi si vijon qasjen e tij ndaj ixhtihadit:

Unë së pari adoptoj çfarë është shkruar në Librin e Zotit. Nëse nuk gjej atje përgjigjen që kërkoj, shoh sunnetin e të Dërguarit të Zotit. Po qe se nuk gjej përgjigje në asnjë prej këtyre burime-

ve, mbështetem në çfarë që thënë nga sahabet. Përdor thëniet e kujt të dua prej tyre dhe nuk i marr në konsideratë thëniet e cilit dua nga ata. Sidoqoftë, unë nuk mbështetem në fjalët e askujt tjetër.

Ebu Hanife vazhdoi dhe shpjegoi se nëse ndeshte pikëpamje të patura nga tabiinë të tillë si Ibn Shabiu, Ibn Sirini apo Haseni, të marrë të gjithë me ixhtihad, atëherë merrej me ixhtihad siç kishin bërë ata.

Imam Haremejn Xhujejni (vd. 478 h./1085) shprehu pikëpamjen se njerëzit e thjeshtë nuk ishte e nevojshme t'u përmbaheshin pikëpamjeve të sahabeve më të dalluar. Në vend të kësaj, shkroi ai, ata duhej të ndiqnin mësimet e dijetarëve të mëvonshëm, të cilët u thelluan në çështjet me interes dhe i përmtuan rrethanat që i qarkonin pyetjet përkatëse, por të cilët nuk u mbështetën më në mësimet e sahabeve. Me veprimin kështu, Xhujejni bëri të tijën pikëpamjen e shprehur nga Ibnu's-Salahu (vd. 643 h./1245) te *Kitabu'l-Fetva*, duke shtuar se do të imitonte vetëm ata mësimet e të cilëve ishin shkruar dhe, për rrjedhojë, kishin fituar qarkullim të gjerë, me çka bëhej e mundur që dispozitat e tyre të pakufizuara të kufizoheshin dhe dispozitat e tyre të përgjithshme të specifikoheshin. Autori i *Fevatihu'r-Rahamut bi Sherh Musel-lemi'th-Thubut* shkroi në anët e *El-Mustasfa*-së:

Ka një pajtim të njëzëshëm se kushdo që pohon besimin në fenë e Islamit mund të imitojë cilindo dijetar që ai zgjedh kështu pa u ndjerë i shtrënguar të bëjë ndryshe. Në mënyrë të ngjashme, sahabet u pajtuan njëzëri se kushdo që kërkoi një dispozitë ligjore nga halifët Ebu Bekri dhe Omer ibn Hattabi do të kishte pasur po ashtu të drejtë të kërkonte një dispozitë nga Ebu Hurejre, Muadh ibn Xhebeli, apo sahabet e tjerë, e ta zbatonte këtë dispozitë pa frikën e dënimit. Dhe kushdo që pretendon se konsensusi për këto çështje nuk vlen më duhet të shpjegojë qëndrimin e tij apo të saj.

Në fushën e mendimit bashkëkohor arab, Xhabiri është i idesë se, për t'u zbatuar e drejta islame në mënyrën e përshtatshme me këtë kohë, ne duhet të vendosim një burim autoriteti që ka për ta drejtuar zbatimin tonë të dispozitave ligjore islame. Sipas Xhabiriut, autoriteti që i lë pas të gjithë të tjerët në nivelet e përmbajtjes dhe metodës është shembulli i dhënë nga sahabet e të Dërguarit. Vetëm shembulli i sahabeve mund t'i bashkojë muslimanët rreth një pikëpamjeje të vetme, ngaqë ai i paraprin shfaqjes së shkollave të ndryshme jurisprudenciale dhe dallimeve të lindura mbi një gamë të gjerë çështjesh dhe pyetjesh.

[NJË]

## Ixhtihadi dhe tekstet e qarta

Siç do të jetë parë nga sa u tha më sipër, sfera e ixhtihadit është ajo e hipotetikes, jo ajo e kategorikes; nga këtej pason motoja, “Nuk ka ixhtihad me tekste të qarta” (*la ixhtihad me'a 'n-nass*), që do të thotë, tekste të cilat janë kategorike në lidhje si me besueshmërinë dhe kuptimin e tyre. Kjo thënie e ruan ende forcën e saj; prapëseprapë, është bërë temë diskutimi, sepse është përdorur për të shkurajuar interpretimet novatore apo krijuese të teksteve nga Kur'anit dhe Sunneti, veçanërisht ndërsa lidhen me kushtet për zbatimin e një teksti në situata konkrete. Pyetja është: nëse një tekst shihet si kategorik, a nuk jemi të lejuar ne të merremi me ndonjë formë ixhtihadi në lidhje me të?

Sipas disa mendimtarëve bashkëkohorë muslimanë, riinterpretimet e propozuara nga Omer ibn Hattabi lidhur si me çështjet e trajtuara në mënyrë përfundimtare në Kur'an dhe Sunnet dhe ato të patrajtuara kështu përbënin forma ixhtihadi në të cilat ai mori në konsideratë kushte dhe rrethana të reja. Riinterpretimet e Omerit prekën, për



shembull, politikat që duheshin vënë në zbatim në lidhje me të kthyerit e rinj në Islam besnikëria e të cilëve duhej siguruar, si të ndaheshin tokat e Irakut, ndëshkimin për vjedhje gjatë një viti zie, dhe nëse duheshin lejuar meshkujt muslimanë të martoheshin me gra hebreje apo kristiane. Duke komentuar mbi këta shembuj, Fet’hi Durejni ka thënë, “Të tëra këto çështje ishin trajtuar me tekste kategorike. Megjithatë, Omeri i adaptoi zbatimet e këtyre teksteve në një mënyrë që ishte në përputhje me synimet dhe qëllimet e tyre bazë, duke ndihmuar me këtë në ruajtjen dhe mbrojtjen e interesave të bashkësisë muslimane.”

Durejni ishte një prej mbrojtësve më të flaktë të ixhtihadit në lidhje me çështjet e së drejtës islame, si të ishte trajtuar ose jo çështja në diskutim në tekste kategorike. Veç kësaj, Durejni bëri një dallim midis teksteve kategorike që janë shpjeguar dhe komentuar dhe atyre që nuk janë shpjeguar e komentuar. Muhammed Imara (lindi 1931), në dallim nga kjo, është i mendimit se ka një lidhje të pandashme midis “tekstit” dhe “ixhtihadit”. Për pasojë, Imara nuk përdonjë pengesë për marrjen me ixhtihad në lidhje me tekste që janë hipotetike sa ka të bëjë me kuptimin e tyre, me besueshmërinë e tyre, apo me të dyja. Veçse, kur merremi me tekste me kuptim dhe/ose besueshmëri kategorike, ne duhet të përcaktojmë caqet brenda së cilave ixhtihadi është i lejueshëm në varësi të natyrës së tekstit në diskutim. Sipas Imarasë, sfera e veprimit të ixhtihadit lidhur me tekste të tilla është e kufizuar në atë të të kuptuarit, nxjerrjes së degëve, duke i lidhur këto degë me parime bazë, krahasim, dhe formulim dispozitash.

Përmbledhtazi, ixhtihadi mbetet një praktikë e vlefshme edhe kur merret me tekste me kuptim dhe besueshmëri kategorike, duke përfshirë ato me lidhje me bindje dhe parime të pandryshueshme. Por ai nuk duhet të shkojë përtej

caqeve të përmendura më lart. Kur merret me tekste me kuptim dhe besueshmëri kategorike që trajtojnë çështje dytësore, tokësore, ixhtihadi nuk abrogon në mënyrë të përhershme një dispozitë të përfutur nga teksti në një kohë të mëhershme; ndonëse mund të shkojë përtej dispozitës së mëparshme. Në mënyrë të përmbledhur, Imara e sheh ixhtihadin si të vlefshëm edhe në lidhje me tekstet me kuptim dhe besueshmëri kategorike dhe ato të lidhura me konstante. Megjithëkëtë, në rastin e parë, ixhtihadi prek vetëm të kuptuarit e tekstit, nxjerrjen e degëve, dhe formulimin e dispozitave, ndërsa në të dytin përfshin shkuarjen përtej dispozitës por pa e shfuqizuar atë.

Në kohët moderne, si në periudhat më të hershme, puna e ixhtihadit priret të jetë e kufizuar në dy fusha: (1) çështje të trajtuara nga tekst jo i qartë në Kur'an apo Sunnet, dhe (2) tekste që janë me natyrë hipotetike, qoftë sa ka të bëjë me besueshmërinë e tyre, apo në lidhje me kuptimin e tyre. Këtyre mund t'u shtojmë gjithashtu një fushë të tretë të përshtatshme për ixhtihad dhe së cilës ed-Durejni i referohej si zbatimi tekstual.

Abdulmexhid Nexhxhari (lindi 1945) ka sugjeruar se përdorimi i arsyes do të ndryshojë nga një tekst në tjetrin. Natyra e procesit të arsyetimit ndikohet nga dëshmimi i tekstit dhe nga kuptimi i tij, me të dy që mund të jenë hipotetike ose kategorike. Sa më kategorik të jetë një tekst, aq më i vogël është roli i luajtur nga arsyetimi në të kuptuarit e tekstit. Në të kundërt, sa më pak kategorik të jetë një tekst, aq më i madh është roli i arsyetimit në të kuptuarit e tij, dhe aq më i vështirë procesi. Nexhxhari identifikon dy fusha të përshtatshme për praktikën e ixhtihadit. E para nga këto është përdorimi i arsyes për të kuptuar një tekst që është kategorik në lidhje si me dëshmimin dhe kuptimin; e dyta është përdorimi i arsyes për të kuptuar një tekst me dësh-

mim të paqartë, atribuimi i të cilit të Dërguarit të Zotit duhet verifikuar duke shfrytëzuar metodat kritike të përdorura në shkencën e hadithit.

Shejh Jusuf Karadavi (l. 1926) identifikon në librin e tij, *El-Ixhtihadu fi'sh-Sheri'ati'l-Islamijje* (Ixhtihad në të Drejtën Islame), një varg kriteresh dhe veçorish jetike të lidhura me ixhtihadin bashkëkohor. Ai përcakton, për shembull, se: (1) ixhtihadi kërkon që të bëhet çdo përpjekje për të arritur një qartësi të plotë mbi çështjen në diskutim, (2), çështjet kategorike nuk janë subjekt i ixhtihadit, (3) dispozitat dhe tekstet hipotetike nuk duhen trajtuar si të ishin kategorike, (4) duhet bërë punë për të mbushur hendekun që ekziston aktualisht midis shkollave jurisprudenciale të mendimit dhe atyre të bazuara në traditën, (5) duhen mirëpritur perceptime të reja të dobishme, (6) ka nevojë për një zhvendosje drejt ixhtihadit të përbashkët, meqë pikëpamja e një grupi të tërë ka më shumë të ngjarë të jetë e saktë se ajo e një individi të vetëm.

[DY]

## Ixhtihadi dhe parimet e jurisprudencës

Ndërsa Islami u përhap gjeografikisht dhe një numër në rritje individësh nga mjediset e ndryshme kulturore/etnike e përqafuan fenë e re, çështje dhe probleme të tjera lindën për mënyrën e zbatimit të mësimave islame në situata të pandeshura më herët. Dhe kështu nevoja për ixhtihad u rrit dhe rrezja e tij u zgjerua. Ky lloj zhvillimi është reflektuar qartë në udhëzimet e dhëna nga i Dërguari i Zotit për Muadh ibn Xhebelin kur ky i fundit u dërgua për të shërbyer si gjykatës në Jemen. Kjo është po ashtu e vëzhgueshme në metodat e formulimit të dispozitave ligjore të ndjekura nga sahabet, si atyre që shkuan në rajone të çliruara

nga muslimanët dhe atyre të cilët qëndruan në Medinë, dhe në shfaqjen e shkollave rivale që do të njiheshin si “Shkolla e opinionit” (*medrese er-re’j*) dhe “Shkolla e traditës së shkruar” (*medrese el-ether*).

E drejta islame është karakterizuar nga një shkallë e rëndësishme gjerësie dhe elasticiteti. Për pasojë, ajo lë hapësirë të bollshme për arsyetim dhe interpretim në përpjekje për të deduktuar dispozita të përshtatshme për një shumësi situatash. Gjatë përbaljes me situata të patrajtuara nga ndonjë tekst i qartë, i veçantë, është e lejueshme të përdoren metoda të tilla si arsyetimi analogjik (*kijas*), parapëlqimi juridik (*istihsan*), arsyetimi i bazuar në interesat e pakufizuara (*istislah*), e të tjera. Objektivat dhe qëllimet në themel të së drejtës islame janë mjaftueshëm të gjithmbarshme që t’u japin mundësi juristëve muslimanë t’i marrin parasysh interesat shpirtërore dhe materiale në shqyrtimet e tyre. Ata janë të lejuar po ashtu t’i analizojnë dhe t’i numërojnë bazat konkrete për dispozita specifike ligjore, me kusht që dispozita të tilla të mos jenë klasifikuar si *te’abbudijje* (shih fjalorin).

Hasan Turabiu (1932-2016) vuri re se tekstet ligjore islame që trajtojnë sferën publike janë më të pakta në numër dhe më elastike se ato që merren me çështjet private. Tekste të tilla mund të përshkruhen më mirë si deklarime të qëllimit të përgjithshëm se si rregulla të hollësishme. Konceptet jurisprudenciale të përshtatshme për këtë sferë janë shpërfillur shpesh. Por, kur praktikat ekonomike dhe politike të shoqërisë muslimane ishin rregulluar nga mësimet fetare, normave jurisprudenciale me lidhje me to u ishte dhënë vëmendja e duhur. Turabiu shkroi:

Njëzëshmëria (*ixhma*) filloi si një fenomen i përbashkët jurisprudencial; kështu, interpretimet ishin shqyrtuar gjatë derisa një pikëpamje e mirëprovuar ishte formuluar dhe adoptuar.

Por me kohë u shndërrua në një regjistrim imitues të thënieve të përcjella nga dijetarët më të hershëm muslimanë. Ngjashëm, praktika e parapëlqimit juridik, ose *istihsan*-i, nisi si një parim i gjerë jurisprudencial. Por, pas një kohe, juristët e ngushtuan dhe e bënë gati të pushojë së ekzistuari. Ne vijmë kështu te praktika e deduksionit analogjik, ose *kijas*-it, e cila u shfaq gjatë kohëve të sahabeve dhe tabiinëve në një formë pak a shumë të papenguar që i ishte lënë dëshirës së individit jurist. Por, nga frika se kjo praktikë e parregulluar mund t'i bënte ushtuesit e saj të shpërudheshin prej tekave dhe qejfeve të tyre, ky lloj i deduksionit analogjik intuitiv u hoq dhe u zëvendësua me logjikën rigoroze formale, e cila e reduktoi procesin e deduksionit analogjik në formula sterile, të kapura pas gjërave fare të vogla të parëndësishme, që vështirë të ishin të afta të sillnin ndonjë jurisprudencë të re.

Analiza e mprehtë e Turabiut gjen mbështetje në një thënie nga i ndjeri Ismail R. Faruki (1921-1986), i cili vërejti se ixhtihadi pa nuancë i bërë në kohën e tanishme nuk është rregulluar nga norma sistematike në përputhje me metodologjitë moderne të kërkimit. Sipas Farukiut, vlerat islame duhet të organizohen në një hierarki. Ne duhet të identifikojmë parimin më fundamental në Islam për ta bërë këtë, prej së cilit mund të nxjerrim atëherë parime dytësore dhe zbatimet e tyre.

Farukiu pyeti në mënyrë retorike: “A nuk është praktika e ixhtihadit të tillë tërësor e rrezikshme për Islamin dhe bashkësinë muslimane? Me kthimin te pohimi radikal i njëjesisë së Zotit, duke e shtënë atë më pas në të gjitha fushat e jetës dhe mendimit, a nuk po e vëmë veten në rreziqe që mund të çojnë në rënien tonë?” Ai më pas vazhdoi t’u përgjigjej pyetjeve të tij, duke thënë, “Përkundrazi: ixhtihadi në kuptimin në të cilin po i referohen është në zemër të lëvizjes islame. Ata të cilët e lejojnë *tevhid*-in – pohimin e unitetit të Zotit – të jetë udhërrëfyesi i tyre në të gjitha gjërat nuk ka

asgjë që t'i frikësohen. Besimi i tyre do të jetë i fortë, mendimi i tyre do të jetë i ndriçuar, dhe interpretimi i tyre do të jetë i shëndoshë.”

Në vështrimin e Karadaviut, ixhtihadi duhet të shkojë përtej perimetrit të rrethit jurisprudencial, drejt pikërisht qendrës së tij, ku veprojnë parimet e jurisprudencës islame. Një zhvillim i tillë si ky, parashton Karadavi, do të plotësojë procesin e nisur shekuj më parë nga Ebu Is'hak Shatibiu (vd. 790 h./1388), në përpjekjen e tij për të arritur në parime jurisprudenciale kategorike, dhe Shevkaniu, i cili zhvilloi konceptin e *terxhih*-ut, apo peshimit jurisprudencial.

Në diskutimin e Shatibiut të parimeve të jurisprudencës pikaset një dallim midis dy nivele të ndryshme. I pari i këtyre niveleve është ai i rregullave kategorike të provave, të pranuar universalisht, i dyti është ai i pyetjeve dhe çështjeve jurisprudenciale zgjidhjen e të cilave Shatibiu kërkoi ta mbështesë në një bazë kategorike. Ky dallim ishte një pikë mospajtimi midis Shatibiut dhe kritikëve të tij. Një mendimtar i mëvonshëm që nuk u pajtua me Shatibiun për këtë dallim ishte dijetari tunizian Tahir ibn Ashur (1879-1973). Duke shpjeguar mendimin e tij për veprën e Shatibiut, Ibn Ashuri shkroi:

Në hyrjen e parë për librin e tij, *El-Muvafakat*, Ebu Ishak Shatibiu argumentoi se parimet e jurisprudencës janë të natyrës kategorike. Por argumenti i tij nuk ishte bindës... Dijetarët e *usul*-it kanë qenë të paafte që ta pajtojnë provën mbi të cilën ishin bazuar dispozitat me aspiratën e tyre për t'i bërë parimet e jurisprudencës aq kategorike sa burimet e reveluara të fesë. Dijetarë të tillë i trajtuan në fakt si kategorike parimet e jurisprudencës. Veç, kur i regjistruan dhe i mblodhën, zbuluan se asnjë prej tyre nuk ishte aq kategorike sa ç'kishin menduar ata se ishin. Dhe si mund të ketë qenë ndryshe, kur shumica e parimeve të jurisprudencës janë subjekt mospajtimesh midis studiuesve të kualifikuar?

Sa për Ahmed Rejsunin (lindi 1953), ai mendon se *mekasidu'sh-sheria* (qëllimet dhe objektivat më të larta të së drejtës islame) ose *mekasidu'l-fikh* (objektivat e jurisprudencës islame, të rrjedhura nga objektivat e së drejtës islame) nuk janë vetëm një mënyrë e korigjimit dhe përmirësimit të praktikës së ixhtihadit; ato sigurojnë gjithashtu një formë të zgjerimit të rrezes së ixhtihadit në një mënyrë të tillë që ai e përfshin jetën në të gjitha peripecitë dhe zhvillimet e saj. Nëse tekstet kuptohen në mënyrë sipërfaqësore, të fjalëpërfjalshme, sfera e tyre ka për të mbetur e kufizuar dhe pak do të kenë për të na dhënë. Po qe se, në anën tjetër, kuptohen në dritën e objektivave të tyre bazë dhe vihen në zbatim në përputhje me shkaqet dhe rastet e lindura në situata konkrete, bëhen një burim i pashtershëm urtësie dhe udhëzimi praktik. Kur kjo ndodh, hapet rruga për përdorimin e duhur të deduksionit analogjik (*kijas*) dhe marrjen në konsideratë të mirëqenies së përgjithshme njerëzore (*istislah*), dhe atëherë dispozitat ligjore kanë për ta përmbushur qëllimin e tyre të dhënë nga Zoti, të arritjes së dobisë dhe parandalimit të dëmit.

### Kërkesa 1: prova nga njëzëshmëria

Shevkaniu e përkufizoi fjalën *ixhma*, të dhënë përgjithësisht “njëzëshmëri”, si “një pajtim midis *muxhtehid*-ëve të bashkësisë muslimane në këtë apo atë kohë pas vdekjes së të Dërguarit mbi këtë apo atë çështje”, në veprën e tij të titulluar *Irshadu'l-fuhul*. Ky përkufizim i *ixhma*-së, i cili është pranuar në përgjithësi nga dijetarët e *usul*-it, nënkupton që, nëse: (1) pajtimi i përmendur është ai i individëve jo të kualifikuar për t'u marrë me ixhtihad, (2) vlen për një bashkësi tjetër veç bashkësisë muslimane, dhe (3) ishte një pajtim që ekzistonte në të gjallë të Dërguarit, ai nuk përfshihet brenda përkufizimit të “njëzëshmërisë”. Në mënyrë të ngjashme,

ky përkufizim nënkupton se termi “njëzëshmëri” vlen për një pajtim të tillë vetëm nëse kufizohet me një kohë të veçantë dhe nëse ka të bëjë me “këtë apo atë çështje”. Duke patur parasysh kleçkat e lartpëmendura të këtij përkufizimi, ne mund të këshillohemi të adoptojmë më mirë përkufizimin më të hollësishëm dhe më përfshirës të dhënë nga Hatib Bagdadi (vd. 463 h./1071), i cili shkroi, “Termi *ixhma* mund të përkufizohet si një thënie dhe një veprim, si një thënie dhe një miratim, dhe si një veprim dhe një miratim... Përveç kësaj, që *ixhma*-ja të jetë e vlefshme, duhet të ketë pajtim për të nga çdo i kualifikuar për t’u marrë me ixhtihad, qoftë i dëgjuar a i padëgjuar.” Kushtet më të rëndësishme që duhet të përmbushë *ixhma*-ja për të qenë autoritare ishin identifikuar nga Shafiiu. Në mënyrë specifike, (1) ajo duhet bazuar në Kur’anin apo Sunnetin, dhe (2) për çështjen në diskutim duhet të jetë i një mendjeje çdokush, pa përjashtim. Duke patur parasysh rreptësinë e këtij kushti të dytë, Shafiiu vetë e përjashtoi mundësinë e arritjes së *ixhma*-së në situata të shumta në numër, meqë prej kësaj kohe muslimanët po jetonin në shumë vende të ndryshme dhe juristët e kualifikuar për t’u marrë me ixhtihad do të kishin patur pak apo aspak mundësi për t’u takuar dhe për t’i diskutuar çështjet me interes. Një qëndrim i ngjashëm ishte marrë nga Ahmed ibn Hanbeli (vd. 241 h./855), i cili tha haptas, “Kushdo që pretendon ekzistencën e një njëzëshmërie po gënjen.” Tekem Bramja, si mund të jemi ne të sigurt se nuk ka asnjë që të mos pajtohet me të ashtuquajturën njëzëshmëri? Përndryshe, duhet pranuar se disa njerëz mund të mos pajtohen, në fakt, me një qëndrim, dhe se e shumta që dijetari mund të thotë është se, nëse një mos-pajtim i tillë ekziston, ai nuk ka qenë i informuar për të. Sa për Davud Dhahiriun (vd. 270 h./884), ai besonte se ishte e arsyeshme të flitej për njëzëshmëri gjatë brezit të sahabeve



të Dërguarit, por se njëzëshmëria ishte bërë e paarritshme pas asaj kohe nga përhapja e Islamit dhe numri i madh i dijetarëve muslimanë në vendndodhje të shpërndara.

Ibni Hazmi (vd. 456 h./1064), vetë një dijetar zahirit i radhës së parë, mori një qëndrim diku midis atij të adoptuar nga Shafiiu dhe atij të përqaftuar nga Davud Dhahiriu. Ibni Hazmi mendonte se *ixhma* me një vlerë është vetëm ajo tërësisht e sigurt, dhe se, duke patur parasysh sigurinë e saj, nuk është e nevojshme të shpjegohet apo justifikohet me deklarime dhe argumente. Ibni Hazmi e ndau në të njëjtën kohë në dy lloje *ixhma*-në. Lloji i parë përfshin gjithçka për të cilën nuk ka dyshim nga ana e askujt në bashkësinë muslimane; me fjalë të tjera, pohime që dikush duhet të jetë në gjendje t'i bëjë nëse është vërtet musliman, të tilla si, për shembull, "nuk ka zot tjetër veç Allahut dhe Muhammedi është i Dërguari i Zotit", pesë namazet islame janë të detyrueshme, e të tjera kështu. Sa për llojin e dytë, ai përfshin veprime të Dërguarit të cilat ishin parë nga të gjithë sahabet e tij, apo për të cilat kishin mësuar ata që nuk i panë ato. Këto, sipas Ibni Hazmit, janë dy llojet e vetme të njëzëshmërisë, dhe asnjë lloj tjetër njëzëshmërie nuk ka ndonjë pretendim për vlefshmëri.

Imam Xhuvejni tha:

Disa dijetarë të *usul*-it kanë deklaruar se [vetëm] njëzëshmëria e sahabeve të të Dërguarit shërben si një bazë autoritare për dispozita ligjore. Por ky pretendim është pa bazë. Nevoja e njëzëshmërisë është provuar për të gjitha kohët dhe brezat pa dallim, dhe nuk ka bazë as në revelim dhe as në arsyen për përfundimin se ne jemi të lejuar ta veçojmë një kohë apo brez të veçantë si të ndryshëm nga të tjerët...

Në të njëjtën linjë, [nxënësi i tij,] Gazaliu shkroi:

Davudi [Dhahiriu] dhe të tjerë ithtarë të shkollës zahirite kanë thënë se asnjë forcë autoritare nuk i bashkëngjitet ndonjë një-

zëshmërie tjetër veç asaj të sahabeve. Por ky pretendim është i pavlefshëm. Arsyeja për këtë është se tre burimet e provës për besimin se njëzëshmëria mund të përdoret si provë në argumentim ligjor – pra, Kur’ani, Sunneti dhe arsyeja – nuk bëjnë dallim midis një kohe dhe një tjetër. Nëse tabiinët arritën njëzëshmëri për një çështje të caktuar, atëherë njëzëshmëria e tyre është konsideruar vlefshëmrisht të jetë njëzëshmëria e bashkësisë muslimane si një të tërë, dhe kush nuk pranon t’i përmbahet kësaj njëzëshmërie ka dalë prej rrugës së besimtarëve.

Ngjashëm, Baxhiu (vd. 474 h./1081) argumentoi se “qëndrimi i mbajtur si prej dijetarëve më të hershëm dhe më të vonshëm muslimanë, me përjashtime të rralla, është se njëzëshmëria e çdo brezi të muslimanëve përbën një argument autoritar të ndaluar për t’u kundërshtuar”.

Natyra autoritare e njëzëshmërisë është mbështetur mjaft nga prova prej Kur’anit dhe Sunnetit. Përmbledhja më e mirë e provave të tilla në përgjigje të atyre që e kundërshtojnë autoritetin e njëzëshmërisë gjendet te *El-Fakih ve’l-Mutefakkih* (Juristët dhe të Shkolluarit në Çështje Jurisprudenciale) i Hatib Bagdadit. Shafiiu citoi Omer ibn Hattabin në *Er-Risale* të ketë thënë duke iu referuar të Dërguarit të Zotit, “...Vërtet u them ju, kush i dëshiron të mirat e xhennetit duhet të qëndrojë pranë bashkësisë. Shejtani qëndron me individin fillikat, por nëse dy njerëz bashkohen, ai largohet.” Duhet vënë në dukje se Shafiiu e mendonte të pamundur që fjala për “bashkësi” e përdorur në këtë thënie, pra, *el-xhema’a*, t’i referohej thjesht tubimit fizik të besimtarëve. Përndryshe, këmbënguli ai, fjala *xhema’a*, siç u përdor në këtë thënie të të Dërguarit, u referohej vendimeve të bashkësisë muslimane për çfarë ishte e lejuar dhe çfarë ishte e ndaluar.

Ai shkroi:

Kush e ndjek opinionin e shprehur nga bashkësia muslimane si një e tërë po i bindet urdhrin të të Dërguarit për të qëndruar pranë bashkësisë. Kur besimtarët ndahen, ata i dorëzohen

paditurisë dhe përçarjes. Por, kur qëndrohet në bashkësi bëhet e pamundur të keqkuptohet apo të shpërfilllet kuptimi i diçkaje në Kur'an, në Sunnet, apo një konkluzion i bazuar në deduksionin analogjik, në dashtë Zoti.

Sipas Xhurvejniut, njëzëshmëria ka autoritet kategorik në dy situata. Në të parën, ne gjejmë një bashkësi që e ka adoptuar një dispozitë në një mënyrë të tillë kategorike sa ne e dimë atë të bazuar në një revelim kategorik. Dhe në të dytën, ne kemi një bashkësi të pajtuar njëzëri për një dispozitë të bazuar në provë hipotetike dhe që e shpreh këtë qartë; kjo, sipas Xhurvejniut, shërben gjithashtu si një argument autoritar. Prova për qenien e saj autoritare, në pikëpamjen e Xhurvejniut, është se kohët dhe ummetet e shkuarra u pajtuan të gozhdojnë çdokënd që e cenonte njëzëshmërinë e dijetarëve.

Sa për Gazaliun, ai e bazoi natyrën autoritare të njëzëshmërisë në tre burime. I pari nga këto burime përbëhej nga Kur'ani, Sunneti dhe arsyeja, më i fuqishmi në vështrimin e Gazaliut duke qenë Sunneti. Gazaliu e pa si të dobët arsyetimin e mbështetur në ajetet kur'anore që na drejtojnë ne t'i ndjekim dhe t'u bindemi Kur'anit e Sunnetit. Një shembull i një ajeti të tillë është në suren *En-Nisa*, 4:115, që thotë, "Por sa për atë që, pasi i është dhënë udhëzimi, veçohet nga i Dërguari dhe ndjek një rrugë tjetër nga ajo e besimtarëve, Ne kemi për ta lënë në atë që ka zgjedhur vetë...". Sipas Gazaliut, ky ajet nuk ka të bëjë aspak me çështjen e njëzëshmërisë si të tillë. Në vend të kësaj, ai thjesht do të thotë se, sikur dikush t'i kundërvihet dhe të luftonte kundër të Dërguarit të Zotit në vend që ta mbështeste dhe ta mbronte prej armiqve, Zoti do ta linte atë të bënte si të donte.

Burimi i dytë nga merrte Gazaliu në dallim prej Xhurvejniut ishte thënia e të Dërguarit, "Bashkësia ime [muslimane] nuk do të pajtohet kurrë bashkërisht për atë që është

e reme (*la texhemi'u ummeti ala 'l-hata*).” Mënyra me të cilën ne konfirmojmë një burim të caktuar prove është të themi se narrativa mbi të cilën është bazuar u përcoll duke iu referuar të Dërguarit të Zotit, me formulime të ndryshme, por me një kuptim të qëndrueshëm, duke patur parasysht imunitetin e bashkësisë muslimane ndaj rënies pre e gabimit. Dhe këto narrativa vazhduan të qarkullojnë dhe të njihen si të vlefshme midis sahabeve dhe tabiinëve. Ato nuk ishin hedhur poshtë nga ndonjë dijetar i Kur’anit apo hadithit, i hershëm a i vonë; përkundrazi, janë pranuar nga muslimanët ngado, dhe bashkësia muslimane i përdor si bazë për argumentim në lidhje si me parimet qendrore dhe dytësore të fesë.

Sa për burimin e tretë nga merrte Gazaliu, ishte fakti se sahabet nuk do të arrinin një konkluzion kategorik të bazuar në diçka më pak se një bazë kategorike, dhe nëse numri i tyre ishte i mjaftueshëm për të arritur minimumin e kërkuar për *tevatut*, është e pamendueshme që ata të kishin menduar të gënjenin. Po kështu, do të kishte qenë e pamundur për ta të jenë në gabim, sepse njëri prej tyre me siguri do ta kishte vënë re gabimin në fjalë. Këtu gjendet natyra autoritare e njëzëshmërisë, e cila në të njëjtën kohë merr parasysht mundësinë e kritikës, rishqyrtimit, shtesave dhe ndreqjeve, të humbura të gjitha kur mendimi jurisprudencial ra në amull dhe nisi të mos mbështetej në asgjë tjetër veç komenteteve mbi veprat ekzistuese, shkurtimit të veprave të mëhershme, dhe imitimit.

Njëzëshmëria është konceptualizuar në mënyra të shumta që nuk sjellin as dije, as veprim frytdhënës. Konceptualizimet e tilla u ishin nënshtruar diskutimeve të gjata nga dijetarët e *usul*-it. Në fillim të pjesës së dytë të librit të tij, *El-Mahsul*, për shembull, Raziu hodhi poshtë një numër nocionesh të gabuara dhe kundërshtish ndaj mbështetjes te një-

zëshmëria, dhe trajtimi i tij i çështjeve të ngritura shërben për të ilustruar lidhjen e njëzëshmërisë me çdo kohë.

Me lidhje këtu është qëndrimi i shprehur nga Hatib Bagdadi në librin e tij, *El-Fakih ve'l-Mutefakkih*, ku ai tha:

Po të mos pajtoheshin sahabet për një çështje, me disa prej tyre duke mbajtur një qëndrim dhe disa një tjetër, dhe po të vdisnin më pas, tabiinëve nuk u lejohej të pajtoheshin për një prej dy qëndrimeve kundërvënëse ndërsa hidhnin poshtë tjetrin. Arsyeja për këtë është se sahabet kishin rënë në një mendje njëzëri se ishte e lejueshme të adoptohej njëri apo tjetri i dy qëndrimeve që kishin formuluar, por se çdo qëndrim tjetër do të qe i pavlefshëm. Nga këtej, po të kërkonin tabiinët të hidhnin poshtë njërin nga dy qëndrimet që sahabet i kishin shpallur të pranueshme, kjo do të kishte qenë një cenim i njëzëshmërisë së sahabeve.

Ka çështje të tjera të shumta me lidhje, të tilla si, për shembull, se si shumë individë duhet të jenë në pajtim për një çështje të caktuar me qëllim që pajtimi i tyre të quhet “një njëzëshmëri”, çfarë kushtesh duhet të përmbushin individë të tillë që pajtimi i tyre të cilësohet si njëzëshmëri, çfarë duhet bërë nëse dikush nxjerr një dispozitë që bie në kundërshtim me një që gëzon pajtim të gjerë, si duhet treguar njëzëshmëria (qoftë nëpërmjet fjalëve, veprimeve, apo heshtjes), situatat në të cilat banorët e një rajoni të veçantë arrijnë një njëzëshmëri për një çështje që ndryshon prej njëzëshmërisë të arritur në një rajon tjetër, dhe nëse duhen përfshirë njerëzit jokompetentë, jo të fushës, midis atyre pajtimi i të cilëve kërkohet për të qenë një njëzëshmëri e njohur. Këto dhe të tjera çështje kanë qenë temë debati; megjithatë, mendimtarët bashkëkohorë muslimanë mund të përfitojnë nga studimi i çështjeve të tilla duke i përdorur ato si një bazë për standardizimin apo identifikimin e formave të njëzëshmërisë në lëvizjen bashkëkohore të ixhtihadit.

Ata të cilët e kanë ndaluar përdorimin e njëzëshmërisë kanë paraqitur argumente të shumta kundër tij. Më i forti nga këto mund të jetë vijuesi, të cilin Xhujvejni e citoi si më poshtë:

Hapësira gjeografike e përfshirë nga Islami është zgjeruar. Si rrjedhim, dijetarët muslimanë të ligjit janë ndarë nga largësi të mëdha. Shtoi kësaj faktin se lajmet nuk qarkullojnë lehtësisht midis pjesës më të madhe të vendeve nën qeverisjen muslimane. Duke qenë kështu, si mund të sillen përpara të gjithë dijetarëve muslimanë në botë një çështje e rëndësishme? Dhe, duke pretenduar se ata u pajtuan mbi këtë apo atë çështje, si mund t'u imponohej opinioni i tyre, për të cilin qenë pajtuar, të gjithë muslimanëve, të cilët ndryshojnë në nivelet e gjithçkaje, nga aftësia intelektuale dhe temperamentit të pikëpamjet teologjike dhe kërkesat e përditshme?

Shumë dijetarë janë përpjekur t'i hedhin poshtë kundërshtime të tilla dhe të provojnë vlefshmërinë e konceptit të njëzëshmërisë. Ata do të argumentonin, për shembull, se jobesimtarët, pavarësisht numrit shumë të madh, pajtoheshin në shpërudhësinë e tyre! Hatib Bagdadi tha si vijon në *El-Fakih ve'l-Mutefakkih*:

Disa pretendojnë se nuk ka asnjë mënyrë për të ditur nëse ka njëzëshmëri midis muslimanëve mbi një çështje të caktuar për shkak të madhësisë dhe përhapjes gjeografike të bashkësisë muslimane. Përgjigjja ndaj pretendimit të tyre është se njëzëshmëria konsiderohet të ekzistojë midis nesh bazuar në pajtimin e dijetarëve muslimanë. Po qe se dijetarët pajtohen për një çështje, bashkësisë së thjeshtë i kërkohet të ndjekë shembullin e tyre. Për më tepër, është e mundur të vendoset nëse bashkësia muslimane e dijes pajtohet mbi diçka, ngaqë nëse dikush u ka hyrë përpjekjeve diturore gjer atje sa është njohur nga bashkësia në tërësi si një *muxhtehid* i kualifikuar, ky fakt do të jetë i ditur midis familjes dhe fqinjëve të tij ... Krahas kësaj, një dijetar i këtij kalibri do të jetë në gjendje të kuptojë se çfarë po mendojnë dhe po thonë njerëzit.

Megjithëkëtë, kleçka e nxjerrë nga ata të cilët e kundërshtojnë mbështetjen te njëzëshmëria është provuar nga përvoja historike e muslimanëve. Ne gjejmë, për shembull, se, me përjashtim të kohës së sahabeve të Dërguarit, bashkësia muslimane kurrë nuk e ka parë llojin e njëzëshmërisë së përshkruar më sipër. Mbase kjo është arsyeja pse, pas citimit të argumenteve të dhëna nga ata që e mbrojtën legjitimitetin e njëzëshmërisë si një bazë për dispozita ligjore islame, dijetari i *usul-it*, Shevkaniu, theksoi te *Irshadu'l-fuhul*:

Përmbledhtas, nëse reflektoni për çfarë ne kemi thënë në këtë pikëpamje dhe e kuptoni plotësisht, e vërteta e padyshimtë do t'ju bëhet e qartë. Edhe sikur ne të pranojmë vlefshmërinë e të gjitha argumenteve të renditura nga ata të cilët e mbrojnë mbështetjen te njëzëshmëria, e shumta që mund të konkludojmë nga argumente të tilla është se ka vlerë ajo mbi çka këta njerëz kanë arritur një njëzëshmëri. Fakti i thjeshtë se diçka është e vlefshme nuk na kërkon ne t'i përmbahemi asaj. Në të vërtetë, siç e pranojnë vetë ata të cilët e përkrahin përdorimin e njëzëshmërisë, një *muxhtehid* mund të formulojë një dispozitë të vlefshme pa qenë i detyruar një *muxhtehid* tjetër të adoptojë pikëpamjen e tij mbi çështjen në diskutim.

Ibn Hazmi e përkufizoi njëzëshmërinë si “diçka që është përcjellë prej bashkësisë së tërë muslimane nga një brez në tjetrin, e tillë si [domosdoshmëria e] besimit dhe pesë faljeve ditore...”, apo “diçka që është përcjellë me besueshmëri të pakundërshtueshme nga e tërë bashkësia muslimane”. Pas citimit të përkufizimeve të propozuara të Ibn Hazmit, shejh Ahmed Shakiri (1892-1958) komentoi me miratim:

Ky autor ka thënë të vërtetën në lidhje me njëzëshmërinë dhe argumentimin në favor të saj. Pra, njëzëshmëria përbëhet nga ato të vërteta të cilat duhet t'ju pranojë domosdoshmërisht çdo besimtar musliman. Sa për llojin e njëzëshmërisë për të cilin flasin dijetarët e *usul-it*, ai thjesht nuk mund të realizohet. Në

të vërtetë, është thjesht një iluzion. Ka shumë juristë të cilët pretendojnë ta kenë “njëzëshmërinë” në anën e tyre dhe i damkosin kundërshtarët si të pafe kur janë të trazuar nga një çështje dhe u mungojnë argumentet bindëse në favor të pikëpamjes së tyre. Për turp! E vetmja njëzëshmëri hedhja poshtë e së cilës nevojitet që dikush të klasifikohet si jobesimtar është pohimi i bazave bërthamë të besimit, të cilat ai duhet t’i pranojë medoemos për t’u përfshirë brenda bashkësisë muslimane.

Dijetari maroken Al-lal Fasi (1910-1974) tha në librin e tij, të titulluar, *Mekasidu’sh-Sheriati’l-Islamijeti ve Mekarimuha* (Qëllimet dhe Virtytet e së Drejtës Islame), “E vetmja njëzëshmëri e vlefshme e mundshme është ajo që vjen me *muxhtehid*-ët. Ka së paku dy arsye për dështimin që të arrihet njëzëshmëria: (1) nxitja e pamjaftueshme për ta arritur atë, dhe (2) rënia e halifatit, e cila do t’i bashkonte muslimanët në mbarë botën.” Dijetarët bashkëkohorë kanë dallime mbi mënyrën si të përkufizohet termi në arabisht *ixhma*. Ca vazhdojnë t’i përmbahen përkufizimit tradicional, të bazuar te *usul*-i, ndërsa të tjerë i janë larguar atij. El-Fasi do të thoshte se *ixhma*-ja është pajtimi i arritur nga *muxhtehid*-ët për një çështje mbi të cilën nuk ka tekst të qartë në Kur’an apo Sunnet. Ky pajtim duhet bazuar në llojin e këshillimit të përmendur në suren *Alu Imran*, 3:159, ku Zoti e urdhëron të Dërguarin, “...Dhe këshillohu me ta”, ndjekësit e tij, “në të gjitha çështjet me interes publik...”. *Ixhma*-ja nuk do të thotë se çdo *muxhtehid* apo dijetar në tokë do duhet ta ketë hetuar çështjen në fjalë dhe të japë opinionin e tij për të në pajtim me të gjithë pjesën tjetër. As nuk do të thotë se ne duhet ta kemi vendosur opinionin e çdo dijetari dhe t’i kemi anketuar njerëzit për të gjitha idetë e tyre në lidhje me çështjen në diskutim. Kjo, në çdo rast, nuk është mënyra si sahabet e kuptuan pajtimin e kërkuar prej tyre për një çështje të caktuar. Në fund të fundit, pas këshillimit me shokët e fushës së dijes të pranishëm midis



tyre, halifët Ebu Bekr, Omer dhe Osman do t'i zbatonin vendimet që kishin marrë pa pritur derisa t'ia kishin dalë të këshilloheshin me shumë dijetarë të tjerë të shpërndarë anekënd perandorisë muslimane.

Hasan Turabiu foli në librin e tij, të titulluar, *Texhdidu'l-fikri'l-islami* (Përtëritja e Mendimit Islam), për një kuptim të njëzëshmërisë si një pajtim i arritur prej bashkësisë së dijes së Islamit. Mbështetur në suren *En-Nisa*, 4:115, të cituar më sipër, ku lexohet, "Por sa për atë që, pasi i është dhënë udhëzimi, veçohet nga i Dërguari dhe ndjek një rrugë tjetër nga ajo e besimtarëve, Ne kemi për ta lënë në atë që ka zgjedhur vetë...", në suren *Alu Imran*, 3:159, që e urdhëron të Dërguarin të këshillohet me ndjekësit e tij, në hadithin sipas të cilit bashkësia muslimane kurrë nuk do të pajtohej për gabimin, dhe në hadithin që pohon nevojën e ndjekjes së pikëpamjes së bashkësisë, Turabiu shkroi:

Njerëz nga kombësi dhe të shkuara tepër të ndryshme hynë në Islam pa ditur shumë, po të dinin diçka, për fenë e re. Përveç kësaj, nuk ishte më e realizueshme që bashkësia muslimane si një e tërë të këshillohej së bashku, ngaqë tani ishin qindra e mijëra prej tyre. Në fakt, ata numëronin me dhjetëra milionë, të përhapur nga Lindja në Perëndim. Për këtë arsye, u bë e nevojshme që këshillimi i kërkuar nga muslimanët të kufizohej te dijetarët muslimanë dhe që njëzëshmëria e kërkuar të ishte njëzëshmëria e bashkësisë muslimane të dijes. Me bërjen e këtij ndryshimi, ata po mbështeteshin vetëm në nevojën praktike me të cilën ishin ndeshur.

Në këtë gjendet rëndësia e *ixhma*-së në lidhje me çështjet dhe sfidat që ndesh bashkësia muslimane si një e tërë, jo si nëngrupe të ndara, të hapërdara. Ndryshe Al-lal Fasiut, unë nuk shoh dobi në të drejtuarit te ajo që u bë nga sahabet, të cilët i mblidhnin besimtarët për këshillim dhe për ratifikimin e vendimeve të tyre. Tekefundit, bashkësia muslimane

në atë kohë ishte në një situatë që ndryshonte radikalisht nga ajo me të cilën përballet bashkësia muslimane e ditëve të sotme, që po shembet nën presionin e bashkuar të ndarjeve nga brenda dhe armiqësisë nga jashtë. Për më shumë, duhet kujtuar se halifët e hershëm, të cilët ishin *muxhtehidët* udhëheqës të kohës së tyre, të pajisur me intuitë të thellë për atë si t'i bashkonin autoritetin tokësor dhe mësimet e Kur'anit, ishin shumë përpara nga ata të cilët erdhën pas tyre. Situata u përmbloodh nga Muhammed Ikbali (1877-1938) në librin e tij, *Texhdidu'l-Fikri'd-Dini fi'l-Islam* (Përtëritja e Mendimit Fetar në Islam), ku ai shkruajti, "Në përgjigje të presionit të krijuar nga ndikimet e reja globale dhe eksperimentet politike të popujve evropianë, muslimanët modernë janë bërë rishtas të vetëdijshëm për vlerën e nocionit të njëzëshmërisë dhe mundësitë që ka."

Kjo gjendje u pranua gjithashtu nga Turabiu, i cili shkroi te *Texhdidu'l-fikri'l-islami*:

Kur ne u bëmë të vetëdijshëm për nevojën për ta unifikuar jetën tonë të përbashkët nën flamurin e fesë, zbuluam se na mungonin parimet e jurisprudencës publike, të tilla si, për shembull, konsiderata për interesat njerëzore, dhe sistemet e njëzëshmërisë dhe këshillimit. Kësisoj, e pamë veten të paaftë për ta shtrirë udhëzimin islam, që t'i përfshijë çështjet e politikës, ekonomisë dhe të marrëdhënieve ndërkombëtare, e të sigurojë bazat për shkencat shoqërore dhe natyrore.

Që këndeje, çfarë na kërkohet t'u përmbahemi nuk janë zbatimet e veçanta të adoptuara nga sahabet, por, ndryshe, parimet e këshillimit (*shura*), riinterpretimit (*ixhtihad*) dhe njëzëshmërisë (*ixhma*), mbi të cilat e mbështetën sahabet veprimin e tyre. Pikërisht me këtë fakt në mendje, Ismail Farukiu bëri dallimin midis

njëzëshmërisë së parimeve dhe njëzëshmërisë së zbatimit, i dyti prej të cilëve është i lidhur me kohën në të cilën u formua

njzëshmëria. Duke patur parasysh këtë dallim, ne nuk mund ta kufizojmë përkufizimin e njzëshmërisë me një brez të veçantë duke përfshirë atë të halifëve të Udhëzuar Drejt. Ka dy arsye për këtë. E para është se që nga koha e halifëve të parë kanë lindur çështje e pyetje të reja që ata nuk i diskutuan kurrë dhe në lidhje me të cilat nuk arritën njzëshmëri. E dyta është se besnikëria jonë ndaj tyre është besnikëria jonë ndaj parimeve që i drejtuan ata, jo ndaj mënyrave të veçanta në të cilat këto parime ishin mishëruar në të gjallë të tyre.

*Ixhma*-ja, përbëhet, së pari, nga njzëshmëria e anëtarëve të bashkësisë muslimane të cilët janë *muxhtehid*-ë të kualifikuar. Kjo njzëshmëri duhet qarkulluar më pas midis të gjithë pjesëtarëve të tjerë të bashkësisë muslimane në përputhje me urdhrin e gjendur në suren *Et-Teobe*, 9:122, ku ne na thuhet se muslimanët janë në luftë për të studiuar besimin, jo në vijën e frontit, kështu që ata mund "... t'i mësojnë vëllezërit e tyre që kthehen në shtëpi..." kur këta të fundit kthehen nga beteja. Në këtë mënyrë, njzëshmëria e bashkësisë së dijes bëhet, për pasojë, "njzëshmëria" e bashkësisë islame si një të tërë. Nuk ka justifikim për zëvendësimin e një pajtimi të tillë të përgjithshëm me njzëshmëri të panumërta të ngushta, çdonjëra prej tyre e përshtatshme për zonën e vet. As ka justifikim për zgjerimin e konceptit gjer në pikën ku është e pamundur të arrihet një njzëshmëri.

## Kërkesa 2: ixhtihad i përbashkët

Ixhtihadi i përbashkët, ose në grup, është një përgjigje ndaj urdhrin për t'iu përmbajtur besimit të bashkësisë muslimane; është gjithashtu shprehje e integritetit, fuqisë dhe unitetit intelektual, kulturor, politik dhe shoqëror të bashkësisë muslimane. Në parim, ka një pajtim të gjerë midis muslimanëve mbi nevojën për të organizuar dhe për t'u marrë me ixhtihad në grup, ndonëse janë shfaqur da-

llime për formën që duhet të marrë kjo punë, për metodat e përdorura për ta arritur atë, dhe për marrëdhënien midis ixhtihadit të tillë të përbashkët dhe qendrave ekzekutive të pushtetit, si organet shtetërore.

Në pikëpamjen e Karadaviut, ixhtihadi në ditët tona dhe në kohën tonë duhet të ketë natyrë të përbashkët. Si i tillë, ai duhet të kryhet brenda kontekstit të një akademie anëtarët e së cilës janë juristë tejet të kualifikuar, kompetentë, dhe që i nxjerr dispozitat e saj lirisht dhe pa frikë, pa i qenë nënshtruar asnjëfarë presioni dhe ndikimi shoqëror dhe politik. Muhammed Ikbali shprehej po ashtu se e vetmja mënyrë e vlefshme për të formuar *ixhma* në kohët moderne është të kalohet e drejta për t'u marrë me ixhtihad nga individë që përfaqësojnë shkolla mendimi më vete te një organ legjislativ islam. Arsyeja për këtë është se ky kalim siguron që diskutimet të marrin trajtë prej opinionëve të individëve laikë me njohuri të vlefshme për çështjet e jetës. Vetëm në këtë mënyrë, këmbëngulte Ikbali, ne mund të injektojmë gjallëri të re në sistemet legjislative të plogështuara dhe apatike ndaj rrethanave dhe nevojave të vërteta të njerëzve.

Sa për Turabiun, ai i ishte i mendimit se falë besimit të përbashkët të muslimanëve në njëjësinë e Hyjnosës (*ettevhid*), dhe metodave të tyre kolektive të vendimmarrjes, asnjë mospajtim jurisprudencial nuk do të qe kurrë aq i madh sa t'i pengonte ata të punonin për një qëllim të përbashkët. Palët në mospajtim mblidhen të bazuar në parimin e këshillimit, që e bën të mundur zgjidhjen e konfliktit. Pas këshillimit mbi çështjen, adoptohet opinioni i favorizuar nga shumica e muslimanëve, dhe dispozita nxirret kështu në bazë të vullnetit të bashkësisë. Atëherë ajo bëhet e detyrueshme për të gjithë muslimanët, të cilët i nënshtrohen në nivelin e zbatimit edhe po të mos pajtohen me vlefshmërinë e saj relative.

Forumi i Shtatëmbëdhjetë për Mendimin Islam, i mbajtur në Algjeri më 1403 h./1983, dha në lidhje me ixhtihadin një numër idesh të rëndësishme, të parashtruara në një deklaratë të lëshuar prej Komitetit për Mbështetjen për Ixhtihadin e Përbashkët dhe Institucional. Shejh Muhammed Gazaliu i përmbloodhi si vijon arsyet për ngulmimin në ixhtihadin e përbashkët. Së pari, tha ai, nuk ka më shumë individë të një kalibri të mjaftueshëm akademik dhe moral që njerëzit t'i kërkojnë opinionet e tyre ligjore në bazë individuale. Së dyti, vuri në dukje Gazaliu, muslimanët janë shpërndarë midis jo më pak se dyzet e shtatë vendeve të ndryshme të botës, si rezultat i së cilës mbështetja në riinterpretime ku është arritur nga ky apo ai individ veç do të çonte në më shumë pështjellim dhe ndarje. Së treti, ndërhyrja shtetërore në të gjitha punët e shoqërisë i pengon njerëzit që të merren me ixhtihad individual. Por, në dallim me këtë, nëse dijetarë nga rajone të ndryshme mblidhen dhe bien në një mendje për një varg idesh dhe opinionesh, kjo u jep atyre një forum që asnjë sundimtar tiranik nuk mund t'ua heqë. Ixhtihadi i përbashkët duhet kryer në të vërtetë lirisht dhe të jetë autonom nga çdo autoritet shtetëror ose tjetër i jashtëm.

Duhet kujtuar po ashtu se nuk ka kontradiktë midis mbajtjes pas opinionit të tij të një *muxhtehid*-i dhe respektimit të tij në praktikë të vendimeve të bashkësisë më të gjerë dhe të përfundimeve të ixhtihadit të përbashkët bashkëkohor. Duke patur parasysh natyrën tejet të specializuar, të ndarë më dysh, të aq shumë fushave në këtë kohë, si edhe ndërvarësinë dhe plotësueshmërinë e këtyre fushave, nuk është më praktike të mendohet për interpretime të bazuara te ixhtihadi që janë absolute dhe të pandryshueshme. Në të vërtetë, fushat e financës, ekonomisë, tregtisë, sociologjisë, mjekësisë, zhvillimit, e kështu me radhë, na

vënë përpara situata në të cilat duhen formuluar dispozita përkatëse nga individë shumë të aftë dhe me përvojë, me një njohje të plotë të procedurave, metodave dhe çështjeve të fushës.

Me fjalët e dijetarit sirian Vehbe Zuhajli (1932-2015), “pikëpamja se puna e ixhtihadit duhet ndarë midis një shumësie dijetarësh hapi rrugën për ta për zbutjen e qëndrimit të skajshëm sipas të cilit ‘dera e ixhtihadit’ ishte mbyllur. U pranua se çdo brez pasues kishte nevojë për dispozita ligjore për situata të lindura rishtas.”

Në lidhje me formën organizuese brenda së cilës mund të kornizohen procesi i xhtihadit dhe palët që do të marrin pjesë në të, propozime të shumta janë aktualisht në qarkullim. Disa mendimtarë kanë sugjeruar ngritjen e një akademie me pjesëmarrjen e dijetarëve më të spikatur të shkencave islame. Dijetarë të tillë, të cilët do të vinin nga të gjitha rajonet e botës islame dhe do të përfaqësonin tërë spektrin e shkollave jurisprudenciale, do të diskutonin nevojat e bashkësisë muslimane, do të pajtoheshin midis tyre për dispozita në lidhje me çfarë do të kërkohej nga muslimanët kudo, dhe do t’i bënë të njohura vendimet e tyre. Lidhur me këtë, Ibn Ashuri tha se nuk priste që ndokush të mos pranonte t’u përmbahej dispozitave të tilla.

Korniza e lartpërmendur përkon me një të pëlqyer nga Karadavi dhe të përshkruar më herët në këtë diskutim. Një tjetër sugjerim është që shtetet muslimane të mandatojnë “dijetarë kompetentë” për të formuar një këshill legjislativ që përfaqëson të gjithë botën muslimane dhe vendimet e të cilit të jenë “të detyrueshme” për të tëra shtetet mandatuese. Sipas Turabiut, nocioni i *ixhma*-së mund të marrë formën e praktikës moderne të kërkimit të dispozitave ligjore nga dijetarë të kualifikuar; një njëzëshmëri e tërthortë mund të sigurohet gjithashtu përmes një sistemi të përfaqë-

simit parlamentar. Me fjalë të tjera, një këshill parlamentar i zgjedhur lirisht nga muslimanët e botës do të qe përgjegjës për formulimin e njëzëshmërisë zyrtare për çështjet me interes. Po qe se, në të vërtetë, *ixhma*-ja shihet si një njëzëshmëri e bashkësisë së muslimanëve të mbarë botës qëllimi i së cilës është të sigurojë unitetin intelektual dhe politik të muslimanëve, dhe nëse kjo njëzëshmëri duhet zbatuar në terren, atëherë procesi i mbërritjes në njëzëshmëri do të nevojitet të zgjerohet aq sa të përfshijë organe zyrtare vendimmarrëse.

Pason, atëherë, se si në rastin e termit *ixhma*, apo njëzëshmëri, ne jemi duke e përdorur termin “ixhtihad” në një kuptim më të gjerë, më përfshirës, se ai i bashkëngjitur atij tradicionalisht në fushën e jurisprudencës islame. Ai për çfarë po flasim është lloji i ixhtihadit i karakterizuar nga pjesëmarrja e gjerë, e në shërbim të të cilit janë vënë në lëvizje të gjitha burimet dhe potencialet e bashkësisë muslimane.

Sistemi i propozuar i Turabiut i përfaqësimit parlamentar, i plotë me zgjedhje të lira, është një ideal për të cilin duhet përpjekur. Por unë nuk besoj se koha e tij ka ardhur. Të tjerë akoma kanë propozuar që për dispozitat ligjore islame të vendoset nga një votë shumice. Ky është një propozim mjaft me vend sepse, ndonëse *ixhma*-ja në kuptimin e unanimitetit të plotë është shprehja më e përsosur e pajtimit dhe unitetit, duhet kujtuar se, veçanërisht në fazat e para të punës së tillë, mbështetja e vendimeve në një votë shumice është një hap i rëndësishëm drejt idealeve të njëzëshmërisë së plotë dhe i arrin pjesën më të madhe, nëse jo të gjitha, të synimeve të arritura nga unanimiteti i plotë.

Konceptet e ixhtihadit, në kuptimin e riinterpretimit krijues, dhe *ixhma*-së, apo njëzëshmërisë, janë të lidhura ngushtë ngaqë njëzëshmëria e kërkuar gjendet në pajtimin e

bashkësisë muslimane për një interpretim të caktuar të teksteve autoritare të Islamit. Për më tepër, dera e ixhtihadit ishte hapur fillimisht nga i Dërguari dhe askush nuk ka të drejtë ta mbyllë atë. Nuk ka ajet në tërë Kur'anin, dhe as thënie të Dërguarit, që të na kërkojë t'i përmbahemi një shkollë të veçantë jurisprudenciale. Në fakt, themeluesit e pikërisht këtyre shkollave i ndaluan në mënyrë të përsëritur ndjekësit e tyre t'i imitojnë interpretimet që kishin dhënë apo t'i adoptonin interpretimet e tilla si ligje të pandryshueshme të fesë. Duhet kujtuar në këtë pikëpamje se kur halifi abasid Ebu Xhafer Mensuri (vd. 158 h./775) deshte t'i trajtonte mësimet që gjendeshin te *El-Muvatta* e Imam Malikut si të detyrueshme për tërë bashkësinë muslimane, Imam Maliku e hodhi poshtë në vend këtë propozim.

Shejh Gazaliu tha duke shprehur të njëjtën ndjenjë:

Ka ardhur koha ta çlirojmë veten nga prangat e dhënies së verbër pas shkollave të veçanta jurisprudenciale të mendimit dhe të shfaqemi në hapësirën e gjerë të krijuar nga e drejta zemërmadhe e Islamit. Me shkollat e ndryshme të mendimit dhe opinionet diturore të dijetarëve para nesh, ne duhet të zgjedhim atë e cila është më e vlefshme dhe më e përshtatshme për rrethanat tona dhe kohën në të cilën jetojmë. Ne duhet të zgjedhim çfarë është më në përputhje me frymën e së drejtës islame, dhe atë që shërben më së miri për të arritur drejtësinë dhe barazinë midis njerëzve.

Ky vizion i zgjeruar i ixhtihadit, me theksin e tij në faktorë që nxisin unitetin, ka aftësinë për të amortizuar shumë prej konfliktit që lind midis tendencave dhe shkollave të ndryshme të mendimit bashkëkohor. Në këtë mënyrë, ai mund të na ndihmojë për të shmangur rënien përsëri në modelet e mospajtimit të përsëritura përgjatë historisë midis ndjekësve të shkollave të ndryshme të mendimit jurisprudencial, modele të cilat shpërfillin përshpirtshmë-



rinë dhe vetëpërmbytjen e ngritur lart prej themeluesve të pikërisht këtyre shkollave.

Ka patur përpjekje për t'i grupuar shkollat dhe tendencat e ndryshme bashkëkohore në kategori të gjera. Karadavi, për shembull, i ndau ato në tre tendenca kryesore. E para nga këto karakterizohet nga një prirje për të ngushtuar dhe kufizuar, me përqendrimin në ndarjet midis një shkolle mendimi dhe një tjetre. E dyta, të cilën Karadavi e sheh si tepër të gjerë, priret t'i vendosë interesat njerëzore mbi tekstin e shkruar dhe të favorizojë interpretime që e justifikojnë realitetin siç është. Sa për tendencën e tretë, të moderuar, ajo vendos ekuilibër midis qëndrimit besnik teksteve të shkruara dhe marrjes në konsideratë të objektivave dhe qëllimeve të së drejtës islame.

Një klasifikim tjetër u dha nga Taha Xhabir Alvani (1935-2016), i cili identifikoi pesë tendencat vijuese: (1) tendenca moderniste, e cila është plotësisht e anuar nga Perëndimi, (2) tendenca imituese, e cila e hedh poshtë ixhtihadin e të gjitha llojeve, (3) një tendencë e tretë e cila e lejon ixhtihadin brenda kufijve të ngushtë, domethënë, në fusha që kanë të bëjnë me ngjarje specifike të kohëve të fundit apo çështje të porsalindura, (4) një tendencë e katërt e cila e përdor ixhtihadin për të përligjur gjendjen aktuale shoqërore, dhe (5) një tendencë që e mbron mendimin islam bazuar në mënyrën e jetesës së ndjekur nga i Dërguari.

Tendenca e pestë e identifikuar nga Alvaniu, e cila është mbështetur në parimet bazë islame, por që, në të njëjtën kohë, merr në konsideratë ndryshorët modernë dhe i jep përkrahje ixhtihadit në grup si një mënyrë për trajtimin e problemeve që ndesh bashkësia muslimane, siguron pika referimi të shëndosha, autoritare, dhe meriton kështu vëmendje si një mjet për korrigjimin dhe drejtimin e veprimit.

### 3

## Mbi kushtet e ixhtihadit dhe dialektikën pajtim-mospajtim

Një prej temave më të diskutueshme të lidhura me ixhtihadin janë kushtet që duhen përmbushur nga *muxhtehid-i*, pra, individi i quajtur i kualifikuar për t'u marrë me ixhtihad. Dijetarët e *usul-it* kanë patur gjerësisht dallime për llojet e kushteve që duhen përmbushur dhe fortësinë apo butësinë e tyre.

Kjo polemikë ka vazhduar në kohët moderne, veçanërisht duke patur parasysh dështimin e bashkësisë muslimane për të përparuar në fusha të shumta të jetës së saj. Diskutimi ka zier për atë se sa ekspertizë është pritur të ketë një *muxhtehid* në fusha të ndryshme, në veçanti në atë të së drejtës islame. Mendimi bashkëkohor islam ende tregon efektet e gjata të kohëve të dekadencës, amullisë dhe imitimit të verbër. Por po bëhen përpjekje për ta çliruar atë nga këto pengesa dhe për t'i përgatitur më mirë *muxhtehid-ët* që t'u përgjigjen sfidave aktuale.

### [TEMA 1]

## Mendimi bashkëkohor dhe debati ruajtje-rishikim

Polemika e kohës sonë për kushtet e kërkuara nga një *muxhtehid* i kualifikuar ka prodhuar dy tendenca të përgjithshme. Tendenca e parë është për t'i rishikuar dhe për t'i zvogëluar këto kushte duke patur parasysh vështirësinë

e përmbushjes në formën e tyre tradicionale, ndërsa e dyta është të ruhen ato të pandryshuara, sidomos në dritën e mundësive të shtuara për studim dhe arritje akademike në ditët e sotme.

Kushte të tilla nuk ishin në qarkullim të përgjithshëm në brezat e parë të Islamit. Çështja thjesht nuk ishte ngritur për sahabet, tabiinët, apo madje për themeluesit e shkollave të mendimit jurisprudencial islam. Njeriu i parë që do të fillonte të parashtronte kushte të qarta të tilla si ato që u zhvilluan në fushën e jurisprudencës mund të ketë qenë Shafiiu. Nuk kishte komision përgjegjës për identifikimin e fazave apo niveleve të ndryshme të ixhtihadit. Në vend të kësaj, ishte ajo çka mund të quhej “mbikëqyrja e bashkësisë” (*rekabetu’l-umme*) nga klasat e dijes dhe njerëzit e çfarëdoshëm.

Një argument i cituar në favor të rishikimit të listave ekzistuese të kushteve është se ato nuk ishin bazuar në tekste të qarta nga Kur’ani ose Sunneti. Ndryshe, ato ishin mbështetur kryesisht në bindjen se kushte të tilla ndihmonin për të siguruar se ixhtihadi e përmbush funksionin e tij të synuar të garantimit të të kuptuarit të shëndoshë dhe zbatimit të saktë të revelimit hyjnor. Por meqë asnjë prej këtyre mjeteve nuk ishte specifikuar në ndonjë tekst të qartë, lindi mospajtimi se cilët prej tyre ishin të nevojshëm për ta rregulluar procesin e ixhtihadit me mbrojtjen e përfundimeve të tij prej gabimit dhe tekës njerëzore, e cilët nuk ishin.

Është thënë se imponimi i kushteve tejet të ashpra për *muxhtehid*-ët e ka vrarë shpirtin e ixhtihadit dhe e ka bërë të përhershme një tendencë për të imituar atë që të tjerët kanë menduar dhe bërë në të shkuarën. Një tjetër pasojë e padëshirueshme e kushteve të tilla të rrepta është se, duke patur parasysh ashpërsinë e tyre, shpesh nuk ka patur një që

mund t'i përmbushte, duke çuar në një mungesë të *muxhtehid*-ëve prej të cilëve mund të kërkoheshin dispozita ligjore.

Nuk duhet harruar se në ditët tona në veçanti bashkësia muslimane ka nisur të përballet me shumë çështje, probleme dhe situata pa paralele në kohët dhe brezat e mëherëshëm. Siç ka vënë në dukje Xhabiri, ndryshimet e jashtëzakonshme të ardhura nga shfaqja e qytetërimit industrial, dhe të cilat po ndodhin tani me "revolucionin e informacionit", e kanë bërë më shumë se të domosdoshme që dijetarët muslimanë të hapen ndaj fushave më të gjera të dijes dhe ekspertizës nëse duan të jenë të aftë për t'u marrë me ixhtihad në mënyrë kompetente.

Ca prej propozimeve më të guximshme për përtëritje dhe riinterpretim, teksa lidhen me shkencat ligjore islame në përgjithësi, e me parimet e jurisprudencës islame në veçanti, janë bërë nga Hasan Turabiu. Në vështtrimin e Turabiut, normat që rregullojnë ixhtihadin nuk janë thjesht kufij formalë brenda të cilëve shoqëria qëndron e ndarë midis një popullate të thjeshtë të përjashtuar nga përgjegjësia për të reflektuar për fenë e saj dhe një elite intelektuale që ka monopolin mbi të fshehtat dhe të vërtetat e brendshme të fesë. Disa kritere formale mund të përdoren për të vendosur nëse dikush është i kualifikuar për punën e *muxhtehid*-it; për shembull, që ai apo ajo ka një diplomë universitare në një fushë të veçantë. Por, çfarëdo që të ndodhë të jenë kualifikimet formale, është publiku i përgjithshëm musliman të cilit i duhet përcjellë gjykimi në fund për çfarë është më e vërtetë dhe më e përshtatshme.

Thëniet e Turabiut janë në përputhje me çka ne dimë për mënyrën si ishin zbatuar kushtet historikisht për një *muxhtehid* përpara se të ishin standardizuar dhe hedhur në letër. Ai shkroi:

Nëse e gjejmë veten në një kohë në të cilën jurisprudenca islame është e amullt dhe e prapambetur, me një shumicë çështjesh për t'u trajtuar dhe me një mungesë *muxhtehid*-ësh, ne mund të duhet t'i lehtësojmë kushtet që duhen përmbushur për t'u kualifikuar si *muxhtehid*, ngaqë në këtë mënyrë do t'i japim mundësi një lloji të gjerë ixhtihadi që i plotëson nevojat e besimtarëve. Por, nëse fusha e veprimtimit të ixhtihadit është zgjeruar aq sa ne druhami se gjërat do të dalin jashtë kontrollit, do të duhet t'i shtrengojmë kufizimet mbi kë është lejuar të merret me ixhtihad, që praktika të mos merret përsipër nga ata të cilët nuk janë të përshtatshëm për të vepruar kështu.

Një tjetër kusht i veçantë i shtuar nga Farukiu është çka ne mund ta quajmë "islamijet". Ai e justifikoi këtë shtesë mbështetur në faktin se, së pari, "islamijet" ishte një parakusht për të gjitha kushtet e sipërpërmendura të përcaktuara nga dijetarët e *usul*-it. Së dyti, dispozitat ligjore të formuluar nga *muxhtehid*-ët janë rregulluar nga qëllimet apo objektivat më të larta, të trajtësuar në vijim nga doktrinat dhe vlerat islame.

## [TEMA 2]

### Kushtet për marrjen me ixhtihad: modelet historike dhe bashkëkohore

Pas përmbledhjes së burimeve të legjislacionit islam – Kur'ani, Sunneti, njëzëshmëria (*ixhma*), traditat e përcjella nga sahabet, dhe konkluzionet e nxjerra nga deduksioni analogjik (*kijas*) i bazuar në to – Shafiiu shprehu pikëpamjen se "i vetmi person që ka të drejtë të merret me deduksion analogjik është ai që ka instrumentin me të cilin të përfshihet në arsyetim të tillë". Sa për kushtet që duhet të përmbushë një *muxhtehid*, Shafiiu i identifikoi ato si:

...njohja e rregullave të Zotit, duke përfshirë çfarë është e detyrueshme dhe çfarë është e rekomanduar, cilat tekstet i abrogojnë të tjerat, cilat janë të përgjithshme dhe cilat specifike, dhe cilat prej tyre japin udhëzim jo të detyrueshëm. Kur merret me tekste që mund të interpretohen në mënyrë alegorike ose simbolike, *muxhtehid*-i kërkon të kuptojë nga shembujt e dhënë nga i Dërguari i Zotit. Po qe se nuk gjendet udhëzim në shembujt e të Dërguarit, një individ i tillë i hedh sytë nga njëzëshmëria e bashkësisë muslimane. Dhe nëse nuk ka njëzëshmëri, ai kërkon orientim nëpërmjet deduksionit analogjik.... Sa për dikë ... që nuk është i njohur me çështjet që sapo përshkruam, ai nuk lejohet të merret me deduksion analogjik, ngaqë ai nuk di mbi ç'bazë të bëjë një analogji.

Një prej kushteve më të rëndësishme të përcaktuara nga Shafiiu ishte aftësia për t'i bashkuar traditat e shkruara me një të kuptuar të mirë të tyre. Megjithëkëtë, këshilla e kësaj natyre duket veç rrallë në shkrimet e dijetarëve të *usul*-it të ardhur pas tij, me gjithë faktin se është kjo lloj këshille që u prin hapave të një *muxhtehidi* në një mënyrë të tillë që ai ka më shumë të ngjarë të drejtohet për nga e vërteta se për nga gabimi. Shqetësimi parimor i Shafiiut duket kështu të ketë qenë të sigurojë se, sapo një dijetar ka marrë dijen e nevojshme teorike të së drejtës islame dhe parimeve të saj, ai ose ajo u përmbahet metodave të shëndosha të hulumtimit, analizës dhe zbatimeve praktike.

Xhujeni përmbledhi në librin e tij, *El-Burhan*, çfarë kishin shkruar një numër dijetarësh të tjerë të *usul*-it mbi karakteristikat e kërkuara te një *muxhtehid*. Isferajini (317-418 h./949-1027) renditi jo më pak se dyzet veçori të tilla dalluese. *Muxhtehid*-i, për shembull, duhet (1) të ketë arritur pjekurinë, (2) të njohë mirë arabishten, (3) të njohë Kur'anin dhe shkencat kur'anore, burimet parimore të së drejtës islame, historinë, shkencën e hadithit dhe jurisprudencën, dhe (4) të ketë një njohje të lindur të psikologjisë njerëzore.

Sa për Gazaliun, qasja e tij përfshinte atë të Shafiiut në lidhje me nevojën për të bërë dallimin midis parimeve dhe burimeve, në njërin anë, dhe instrumenteve të përdorura në nxjerrjen e konkluzioneve prej tyre, në anën tjetër. Dhe, si Xhujejni përpara tij, Gazaliu gjithashtu specifikoi rrethanat lehtësuese të bashkëshoqëruara me çdo kusht.

Kjo nuk do të thotë se çfarë përcaktoi Gazaliu tek *El-Mustasfa* ishte e vetmja listë e mundshme kushtesh. Përndryshe, ai theksoi:

Janë dy kushte që duhet të përmbushë një *muxhtehid*. E para, ai duhet të ketë një kuptim të plotë të objektivave më të larta të së drejtës islame dhe të jetë i aftë për shtrimin e pyetjeve dhe çështjeve përkatëse dhe reflektimin mbi to, e për renditjen e tyre sa ka të bëjë me shkallët relative të rëndësisë. Së dyti, *muxhtehid*-i duhet të jetë një individ me karakter të lartë, i cili i shmang mëkatet që do t'ia komprometonin aftësinë për të dhënë drejtësi për të tjerët. Një kuptim i plotë i objektivave të së drejtës islame përfshin zotërimin e Kur'anit, Sunnetit, njëzshmërisë dhe aftësive arsyetuese.

Gazaliu i dha rëndësi shkencës së hadithit, gjuhësisë dhe parimeve të jurisprudencës islame; sa për disiplinat e teologjisë skolastike dhe nënndarjet e ndryshme të jurisprudencës, Gazaliu nuk pa nevojë për to në praktikën e ixhtihadit. Kësisoj, ndonëse si Xhujejni dhe Gazaliu e zbritën listën e kushteve në tre, Gazaliu e zëvendësoi kërkesën e Xhujejnit për dije jurisprudenciale me një njohuri për shkencën e hadithit.

Ndarja e Gazaliut ndoqi atë të Fahrudin Raziut (vd. 606 h./1209); për më tepër, Gazaliu arriti në përfundimin se “disiplina më e rëndësishme për një *muxhtehid* janë parimet e jurisprudencës islame”. Në fakt, Gazaliu u dha pak ose aspak rëndësi disiplinave të tjera të lidhura, duke përfshirë teologjinë skolastike dhe nënndarjet e jurisprudencës islame.

Në fund të fundit, vuri në dukje ai, meqë nëndarjet e ndryshme të jurisprudencës ishin identifikuar dhe renditur nga *muxhtehid*-ët, si mund të ishte njohja e këtyre nëndarjeve një parakusht për marrjen me ixhtihad?

Analiza e Gazaliut ishte adoptuar nga Amidi (vd. 631 h./1233), i cili i përmbloodhi në dy kushte shkencat, burimet dhe instrumentet e ndryshme të kërkua nga një *muxh-tehid*. I pari nga këto ishte i lidhur me premisat e teologjisë skolastike dhe parimet bazë të mësimit fetar, ndërsa i dyti kishte të bënte me një të kuptuar të thellë të dispozitave ligjore islame dhe të rrethanave lehtësuese përkatëse. Zerkeshi (vd. 794 h./1392) iu përmbajt listës së kushteve të Gazaliut të *El-Bahru'l-Muhit*-i i tij.

Dijetarët e sipërpërmendur ishin kritikuar sidoqoftë për këmbënguljen e tyre se vetëm pesëqind ajete të Kur'anit japin dispozita ligjore. Ata u kritikuan gjithashtu për kufizimin e vetes në përdorimin e burimeve që ishin thjesht përmbledhje të haditheve të lidhura me dispozitat ligjore, si *Sunen Ebu Davud* dhe *Sunen Bejhaki*. Neveviu (vd. 676 h./1277), për shembull, e kundërshtoi që “është e pavlefshme të citohen shembuj nga Ebu Davudi meqë ai nuk e përfshiu të gjithën, apo edhe shumicën, e haditheve autentike të lidhura me dispozitat ligjore islame”. Ahmed ibn Hanbeli (vd. 241 h./855) është cituar të thotë se një dijetar duhet të ketë mësuar përmendësh jo më pak se 500.000 (ose 300.000) hadithe për t'u kualifikuar si *muxh-tehid*. Sipas disa dijetarëve, Ibn Hanbeli e kërkoi që një *muxh-tehid* të ketë mësuar përmendësh një numër të madh hadithesh vetëm si një lloj rezerve, apo si një mënyrë për t'i shtuar theksim një dispozite të caktuar, ndërsa sipas të tjerëve, numrat “500.000” dhe “300.000” nënkuptonin përfshirjen e traditave të përcjella nga sahabet dhe tabiinët bashkë me zinxhirët e tyre të ndryshëm të transmetimit (*esaniid*, shumësi i *isnad*).



Një prej kushteve të përmendura nga Zerkeshiu ishte çka ai e quajti “mënyrë shikimi” (*kejfijjetu'n-nadhar*), që do të thotë, të kuptuarit se si të përdoren provat dhe përkufizimet dhe të ndërtohen premisa të vlefshme. Në lidhje me këtë, Zerkeshiu shkroi, “Kjo bazohet në përcaktimin e Gazaliut se [një *muxhtehid*] e kupton shkencën e logjikës.” Por Ibni Tejmijje (vd. 728 h./1328) e sulmoi këtë qasje të *Mexhmu'u'l-Fetava*, ku ai tha se nëse dikush pretendonte se një njohje e logjikës ishte një kusht për aftësinë për t'u marrë me ixhtihad, ky pretendim veç do të tregonte “pediturinë” e pretenduesit “si për të drejtën islame dhe për natyrën e vërtetë të logjikës [greke]”. Sipas Ibni Tejmijjes, një pretendim i këtillë është qartas i pavlefshëm dhe duhet njohur si i tillë nga të gjithë muslimanët. Kjo është e qartë, u shpreh ai, në saje të faktit se muslimanët më të mirë të cilët jetuan ndonjëherë, pra, sahabet e të Dërguarit, tabiinët dhe dijetarët që themeluan shkollat kryesore të jurisprudencës islame, ishin të gjithë të vetëdijshëm se çfarë duhej të bënin dhe besimi e dija e tyre ishte e plotë pa ditur asgjë për logjikën greke.

Zerkeshiu renditi, në një diskutim të *El-Bahru'l-Muhit* të debatit të ndezur për kualifikimet si *muxhtehid*, “mprehësinë dhe inteligjencën”, “një njohuri të gjithëmbarshme të burimeve bazë të fesë” dhe “njohurinë për aritmetikën” si kushte të specifikuara nga mendimtarë të ndryshëm muslimanë. I zgjatur në specifikimet që duhet të plotësojë një myfti, Imam Ahmed ibn Hanbeli shkruajti:

Askush nuk duhet të hiqet si dhënës i opinionëve ligjore nëse nuk përmbush pesë kushtet vijuese. E para, ai duhet të synojë ta përmbushë këtë rol në mënyrën më të mirë të mundshme. E dyta, ai duhet të jetë i dijsëm, serioz dhe i qetë. E treta, duhet të jetë i mbështetur fort në karakter dhe dije. E katërta, ai duhet të ketë mjete financiare të mjaftueshme, ngaqë ndryshe

njerëzit do të flasin keq për të. Dhe e pesta, ai duhet të ketë një njohje të njerëzve.

Këto pesë veçori u diskutuan nga Ibn Kajjimi (vd. 751 h./1350) te *I'lam*-i i tij.

Sa për Shatibiun, ai i përmbloodhi kualifikimet e një *muxhtehid*-i në dy kushte që askush para tij nuk i kishte specifikuar qartazi apo hollësisht, pra: (1) një kuptim i plotë i qëllimeve dhe objektivave të së drejtës islame, dhe (2) aftësia për të nxjerrë dispozita bazuar në këtë të kuptuar. Nëse procesi i ixhtihadit është i lidhur me aftësinë për të nxjerrë dispozita nga tekstet, atëherë njohja e arabishtes bëhet gjithashtu një kusht kualifikues. Po qe se, në anën tjetër, është i lidhur me aftësinë për të identifikuar burimet e dobisë dhe dëmit – duke marrë apo pa marrë parasysh çfarë thonë tekste të veçanta – atëherë njohja e arabishtes nuk kërkohet; ndryshe, çfarë kërkohet është njohja e qëllimeve dhe objektivave më të larta të së drejtës islame.

Sujutiu (vd. 911 h./ 1505) i kushtoi një kapitull të librit të tij, *Husnu'l-Muhadara*, një diskutimi të “imamëve *muxhtehid*-ë të Egjiptit”. Ai përfshiu një përshkrim të hollësishëm të jetës së tij, të plotësuar me hollësi mbi udhëtimet e veta dhe disiplinat akademike që kishte zotëruar. Ai tregoi se kishte pirë ujë zemzemi me disa qëllime, mes tyre shpresën se “në fushën e jurisprudencës do të arrinte statusin e shejh Siraxhuddin Belkiniut (vd. 805 h./ 1403), e në shkencën e hadithit atë të el-Hafiz ibn Haxherit (vd. 852 h./ 1449)”. Sujutiu deklaroi të jetë një *muxhtehid* plotësisht i kualifikuar në tre fushat, të dispozitave ligjore, haditheve pejgamberike dhe gjuhës arabe.

Raziu shkruajti në *El-Mahsul fi ilmu'l-usul*, “Individët pikëpamjet e të cilëve janë marrë në konsideratë kur vendoset nëse ka një njëzëshmëri diturore në një fushë të caktuar janë të kualifikuarit *muxhtehid*-ë në atë fushë, edhe nëse nuk

janë të kualifikuar kështu në fusha të tjera.” Nga këtej, nëse dikush po kërkon në ekziston njëzëshmëri për një çështje jurisprudenciale, opinionet e vetme të llogaritura janë ato të juristëve të kualifikuar, jo të teologëve, dhe nëse dikush po kërkon në ekziston njëzëshmëri në fushën e teologjisë skolasitike, të vetmit persona opinionet e të cilëve kanë rëndësi janë të kualifikuarit në fushën e teologjisë skolastike, jo në atë të jurisprudencës. Opinioni i një teologu nuk ka vlerë në çështjet jurisprudenciale, as llogaritet opinioni i një juristi në çështjet teologjike, e kështu me radhë.

Në kontekstin e mendimit modern islam, ka pak diskutim për këto kushte, dhe rrallë ndeshim ndonjë rimendim serioz të tyre bazuar në realitetet e ditëve të sotme. Një nga trajtesat më të gjithmbarshme të kësaj çështjeje është ajo e bërë nga Karadaviu, i cili vë si kusht që një *muxhtehid* duhet të jetë i dijshtëm në tetë tema: Kur’an, Sunnet, gjuhë arabe, çështje të njëzëshmërisë, parime të jurisprudencës, qëllimet dhe objektivat e së drejtës islame, njerëzit, problemet e jetës.

Sipas Al-lal Fasiut, *muxhtehid*-i i marrë me nxjerrjen e dispozitave ligjore mbështetet në tre burime fundamentale: (1) dija e bazuar në prova të dhëna hyjnisht të nxjerra nga Kur’ani, Sunneti, *ixhma*-ja dhe burimet të tjera për të cilat dijetarët kanë patur mendime të ndryshme, (2) një hulumtim i kuptimeve të fjalëve të veçanta në arabisht bazuar në përkufizimet e tyre leksikore dhe në mënyrat në të cilat janë përdorur nga letrarët arabë, dhe (3) procesi i peshimit të provave dhe i zgjedhjes së asaj që ka shumicën në favor.

Një qasje kontrastuese është paraqitur, që i ka klasifikuar kushtet në “jo të fituara” dhe “të fituara”. Kushtet jo të fituara përfshijnë gjëra të tilla si qenia musliman, qenia në moshë madhore, qenia mirë mendërisht, ndërsa kushtet e fituara i përkasin njërit apo tjetrit të dy llojeve: bazë apo përplotësuese. Kushtet bazë të fituara përfshijnë, për shem-

bull, njohjen e Kur'anit, Sunnetit, gjuhës arabe dhe njëzësh-mërisë diturore të bashkësisë muslimane, ndërsa kushtet e fituara përplotësuese përfshinin njohjen e qëllimeve dhe objektivave të së drejtës islame dhe rregullave të përgjithshme që lidhen me to, çështjeve mospajtuese, dhe logjikës [greke], si edhe vetëbesimin. (Megjithatë, njeriu vret mendjen se mbi ç'bazë e klasifikoi ky mendimtar atë që Shatibiu e pa si thelbin e Kur'anit dhe Sunnetit – pra, qëllimet dhe objektivat e tyre dhe vlerat universale që mishërojnë – si përplotësuese e jo si bazë për procesin e ixhtihadit. Në mënyrë të ngjashme, njeriu habitet si disa dijetarë mund t'i kenë klasifikuar këto si çështje të diskutueshme ose nuk i kanë përmendur fare!)

Një figurë që e vlerësoi rolin formues dhe edukativ të luajtur nga këto kushte ishte Haxhvi Thealibi (1291-1376 h./1874-1956), i cili në librin e tij, *El-Fikru's-Sami*, e përkufizoi *muxhtehid*-in si të jetë një "i rritur inteligjent" që ka aftësinë për të kuptuar disiplina të ndryshme akademike, që e njeh vlerën e provës racionale, e që ka një zotërim të arsyeshëm të gjuhësisë, arabishtes, bazave themelore fetare, retorikës dhe provave përkatëse për dispozitat ligjore të përfutuara nga Kur'ani dhe Sunneti. Thealibi shkroi:

Mua më duket se numri i paktë apo mungesa e *muxhtehid*-ëve është pasojë e plogështisë që e ka mbërthyer bashkësinë muslimane si në shkencë dhe në fusha të tjera. Por nëse ajo zgjohet nga gjumi i gjatë dhe retë e letargjisë davariten, ka për të bërë përpara drejt arritjes së qëllimit të synuar. Ne presim shfaqjen e mendjeve krijuese, shpikësve dhe dijetarëve muslimanë të jashtëzakonshëm në fushat e shkencave natyrore, matematikës dhe filozofisë, të tillë si ata që dalin në Evropë dhe në Amerikë, e me të ndodhur kjo, dijetarët fetarë dhe shekullarë do të ndërveprojnë dhe do të nxjerrin një brez të ri *muxhtehid*-ësh ... Përveç kësaj, duke patur parasysh se tirania kërkon ta asgjëso-

jë interpretimin dhe mendimin krijues, liria e mendimit është në këtë mënyrë një parakusht për ixhtihad të duhur.

### [TEMA 3]

## E “drejta” dhe e “gabuar” në mendimin e lidhur me ixhtihadin

Çështja e së “drejtës” dhe së “gabuarës” në mendimin që ka të bëjë me ixhtihadin është e lidhur ngushtë me kushtet që duhet të plotësojë një person për t’u kualifikuar si *muxhtehid*. Qëllimi i vënies së këtyre kushteve është garantimi që kërkuesi i dijes është i përgatitur për të marrë rolin e *muxhtehid*-it. Me të zotëruar ai ose ajo procesin e ixhtihadit, gjasa që ai apo ajo të nxjerrë përfundime të sakta rritet në përputhje me këtë, ndërsa mundësia e gabimeve zvogëlohet. Siç e kemi parë, e drejta islame përcakton se një *muxhtehid* merr dy shpërblime nëse dispozita e tij është e saktë dhe një shpërblim nëse është e gabuar. Nga një këndvështrim ngurtësisht racional, do të pritej që *muxhtehid*-i i cili ka nxjerrë një konkluzion të gabuar të falej për gabimin e tij, por as të merrte shpërblim dhe as ndëshkim, dhe *muxhtehid*-i që ka nxjerrë një gjykim të saktë të merrte një shpërblim të vetëm. Kësisoj, përcaktimi i së drejtës islame për dy shpërblime për *muxhtehid*-in gjykimi i të cilit ishte i saktë – një për përpjekjen e tij dhe tjetri për saktësinë e gjykimit – dhe një shpërblim i vetëm për përpjekjen së cilës i është kushtuar një *muxhtehid* i gabuar, tregon qartë se ixhtihadi është parë si një detyrë e rëndësishme fetare.

Veçse individët e pakualifikuar është rreptësisht e ndaluar të merren me ixhtihad. Edhe nëse dispozitat e tyre janë të sakta, ata janë parë si të gabuar në gjykimet e tyre dhe fajtorë për gabimbërje, ngaqë saktësia e dispozitave të tyre

do të jetë rezultat i thjesht rastësisë, e jo rrjedhojë e një shqyrtimi me dije të burimeve të së drejtës islame. Ixhtihadi, i menduar të jetë një proces në vazhdim, kërkohet për korrigjimin e gabimeve që bëjnë vend pa u ndier në mendimin apo praktikën e bashkësisë muslimane. Fakti se në bashkësinë muslimane kanë depërtuar novacione të pabaza dhe ide shpëruddhëse, dhe se ajo ka vuajtur nga letargjia, prapambetja e amullia, është për shkak të një dështimi për ta mbajtur praktikën e ixhtihadit në aq shumë fusha të jetës. Kur, në të kundërt, ixhtihadi është një praktikë në vazhdim, gabimet dhe opinionet e pambështetura nuk mund të mbijetojnë, ngase *muxhtehid*-ët do të lëvizin shpejt për t'i ndrequr dhe për t'i shkullur ato.

Problemi i “drejtësisë” dhe “gabimësisë” së *muxhtehid*-it ka qenë temë e debatit të zgjatur midis dijetarëve të *usul*-it, konkluzioni i përgjithshëm i të cilëve ishte se për sa kohë mendimtarët janë të kualifikuar për t'u marrë me ixhtihad, interpretimet e tyre mund të shiheshin të gjitha si të sakta në thelb. Dijetarët e *usul*-it të cilët e nisnin nga premisa se ka një “të vërtetë” të vetme, të njëjtë, kanë arritur në përfundimin se të tërë *muxhtehid*-ët, pavarësisht nga mospajtimet e tyre, janë në esencë të saktë në pamje të jashtme për sa kohë është e pamundur të përcaktohet se cili prej tyre e ka ngërthyer më plotësisht këtë të “vërtetë” në dispozitën e tij. Por ata të cilët nisen nga premisa se e vërteta merr forma të ndryshme në lidhje me situata dhe raste të ndryshme arrijnë njëloj në përfundimin se të gjithë *muxhtehid*-ët kanë të drejtë me gjithë mospajtimet e tyre.

Ibni Tejmije vuri në dukje se fjala arabisht “gabim” (*hata*) do të thotë nganjëherë “gabim moralisht”, “i mëkatshëm” apo “i fajësueshëm”, ndërsa në herë të tjera do të thotë thjesht “i gabuar” ose “pa dije”. Asnjë *muxhtehid* që e merr përsipër detyrën e tij me dëshirën e sinqertë për t'iu

bindur Zotit nuk do të jetë kurrë “gabim” në kuptimin e parë të fjalës. Sidoqoftë, një *muxhtehid* i këtillë mund të jetë “gabim” në kuptimin e dytë të fjalës prej një aspekti të një situatë që ai nuk ka arritur ta shohë apo ta kuptojë, por për të cilën nuk bëhet përgjegjës për shkak të paaftësisë së tij për ta perceptuar atë, dhe ai merr një shpërblim për përpjekjen për ta kuptuar plotësisht. Sa për *muxhtehid*-in që e kupton një situatë plotësisht dhe në këtë mënyrë formulon dispozitën e saktë, ai merr dy shpërblime: njërin për përpjekjen, tjetrin për arritjen vërtet në përfundimin e saktë.

Shumë dijetarë kanë bërë një dallim midis sferës së “thënieve racionale” (*aklijjat*) dhe asaj të “ligjësave” (*sher’ijjat*) në diskutimet e tyre të së “drejtës” dhe së “gabuarës”. Një gabim në nivelin e thënieve racionale mund ta pengojë dikë të njohë Zotin dhe të Dërguarin e Tij, meqë në këtë sferë ka një të Vërtetë dhe asnjë tjetër; ata të cilët e pohojnë këtë të Vërtetë janë në rrugën e besimit, ndërsa ata të cilët nuk e pohojnë atë janë quajtur jobesimtarë; sa u takon njerëzve të gjendur diku në mes, opinionet në lidhje me ta ndryshojnë. Sa për sferën e “ligjësave”, ca prej këtyre janë kategorike dhe formojnë aspekte thelbësore të fesë të tilla që ata të cilët i pohojnë ato janë në të drejtën, ndërsa ata të cilët nuk i pohojnë nuk kanë shfajësim për mosbërjen kështu. Sa për ato ligjësi për të cilat ka prova kategorike por që nuk janë klasifikuar si aspekte thelbësore të besimit, thuhet se ata të cilët i shpërfillin janë të gabuar dhe fajtorë për gabimbërje, ndërkohë që nëse nuk i shpërfillin, janë të gabuar, por jo fajtorë për gabimbërje.

**[PJESA E DYTË]**  
PËRTËRITJA (TEXHDID),  
IMITIMI (TAKLID) DHE  
NDJEKJA (ITTIBA) NË LIDHJE  
ME IXHTIHADIN





## 4

# Çështje të mbivendosjes dhe përplotësimit midis texhdidit dhe ixhtihadit

### [TEMA 1]

## Termi texhdid siç u përkufizua në fjalorë, në të drejtën dhe në përdorimin teknik

Rrënja tregërmëshe *xh-d-d* ka shumë kuptime. Folja *xhedde* (emri foljor, *xhidde*), për shembull, do të thotë të jesh apo të bëhesh i ri, dhe lidhet kështu semantikisht me foljen *ixhtehede*, e cila përfshin kushtimin përpjekjes për të dalë me kuptime të reja. Domethënia e parë e foljes *xhedde* ishte të këpusësh (emri foljor, *xhedd*). Mbiemërori *xhedud*, kur përdoret për një deve femër, ka kuptimin që qumështi i saj ka shterur, dhe një rrobë e re (*thevb xhedid*) është një e sapoprerë. Forma foljore të përafërta janë *texheddede* (të përtërihesh), *xheddede* (të përtërij) dhe *istexhedde* (të shfaqesh rishtas). Emri foljor *xhidde* është e kundërta e emrit *bila*, me kuptimin rënie apo keqësim. Kështu, një term i përdorur për diellin dhe hënën është *el-xhedidan* ("dy të rejat"), sepse ato kurrë nuk keqësohen apo konsumohen.

Duke u kthyer nga Kur'ani, ne gjejmë se mbiemërori *xhedid* ndeshet gjashtë herë: "...Pasi të jemi bërë dhé, do të jemi [kthyer në jetë] vërtet me një akt të ri krijimi (*fi halkin xhedid*)?...?" (surja *Er-Ra'd*, 13:5), "...[Zoti], nëse Ai ashtu do, mund t'ju fshijë ju dhe të sjellë një njerëzi të re (*halk xhedid*) [në vend të jush]..." (surja *Ibrahim*, 14:19), "...ju – kijeni

mendjen – do të [ktheheni në jetë] me një akt të ri krijimi (*halk xhedid*)?" (surja *Sebe'*, 34:7), "...Jo, por disa njerëz janë [ende] të humbur në dyshimin mbi [mundësinë e] një krijimi të ri (*halk xhedid*)" (surja *Kaf*, 50:15), dhe, "Ata thonë, 'Pa shih, pasi të jemi bërë hi dhe eshtra do të ngrihemi nga vdekja me një akt të ri krijimi (*halk xhedid*)?'" (surja *El-Isra*, 17:49, 98). "Krijimi i ri" i përmendur këtu është ai i ardhur së fundi në jetë; si i tillë, është i ndryshëm nga ai që u përkeqësua me kalimin e kohës. Nga këtej, kuptimi i parë, "këpus", mund të dallohet në faktin se krijimi i ri është "këputur" (ndarë, veçuar) nga i vjetri.

Për dallim, konceptet e *texhdid*-it dhe ixhtihadit janë përdorur në Sunnet në lidhje me drejtimin dhe udhëzimin, ndonëse jo në një kuptim të disiplinuar, përjashtimor, që do t'i fshinte të gjitha kuptimet dhe domethëniet e tjera. Në Sunnet gjejmë fjalë të rrjedhura prej rrënjës *xh-d-d* të përdorura në kuptimin e këputjes, prerjes, vetëmjaftueshmërisë, madhësisë, qëndresës, qartësisë, dhe risisë përkundër prishjes. I Dërguari tha, në një hadith të mirënjohur, "Vërtet, Zoti ka për t'i dërguar bashkësisë muslimane në fillim të çdo brezi të ri dikë që do ta përtërijë fenë e tyre për ta (*men juxheddihu leha dineha*)." Fraza "përtërijë fenë e tyre për ta" do të thotë se ky individ ka për ta qartësuar ndryshimin midis praktikave që nënkuptojnë imitimn e shembullit të Dërguarit dhe atyre që janë novacione të pabaza, do t'i ndihmojë dhe mbështesë ata të cilët e nxisin dhe e përhapin dijen ndërsa i shpartallon ata të cilët u japin zë novacioneve të pabaza, do t'i ringjallë praktikrat e mbështetura në Kur'anin dhe Sunnetin që janë lënë pas dore, e do t'i mësojë njerëzit bazuar në Kur'anin dhe Sunnetin.

Disa dijetarë e shohin përtëritjen si një lëvizje të nisur nga një apo më shumë individë, ndërsa të tjerë e shohin atë si një lëvizje të nisur nga një bashkësi e tërë. Në çdo rast,

përtëritësi, apo *muxheddid*-i, është si një *muxhtehid*, meqë përtëritja islame mund të ndërmerret si duhet vetëm nga dikush që është i kualifikuar për t'u marrë me ixhtihad. Ca dijetarë e shohin përtëritjen/*texhddid*-in si më të gjerë dhe më përfshirës se ixhtihadi, ndërsa të tjerë e shohin ixhtihadin si më të gjerë dhe më përfshirës se përtëritja/*texhddid*-i. Atëherë del se jo çdo *muxheddid* është një *muxhtehid* dhe jo çdo *muxhtehid* është një *muxheddid*. Sipas Munaviut (vd. 1031 h./1621), përemri lidhor *men* ("një që") në frazën *men juxheddi-hu* ("një që do ta përtërijë") i referohet

ose një *muxhtehid*-i të vetëm, ose një numri *muxhtehid*-ësh. Ky individ ose grup, detyrë e të cilit është të vendosë prova dhe të ngrejë lart Sunnetin, ka për t'u pajisur me aftësinë për t'i qartësuar dykuptimësitë në dritën e mësimëve që janë kategorike dhe të qarta. Ai/ajo/ata ka(në) për të treguar kapacitetin për të nxjerrë me zemër dhe mendje të vëmendshme fakte dhe teori si nga tekstet e qarta të Kur'anit dhe simbolet, konotacionet dhe nënkuptimet e tij.

Ky individ apo grup nuk nevojitet të ketë një specializim në jurisprudencën islame. Është vënë në dukje, për shembull, se në agim të shekullit të tretë hixhri u shfaqën Ibn Sarih Shaffiu (vd. 306 h./918), një jurist, Esh'ariu (vd. 324 h./936), i cili u specializua në parimet e jurisprudencës, dhe Nesaiu (vd. 303 h./915), një specialist i hadithit. Fillimi i shekullit të gjashtë hixhri dëshmoi kontributin e Fahrudhin Raziut (vd. 606 h./1209), një teolog skolastik, e kështu me radhë. Sa për arsyen pse hadithi specifikon se përtëritësit dhe reformatorët do të shfaqen në kapërcyellin e një shekulli të ri – apo, dikush mund të thotë, në nisjen e një brezi të ri – Mennaviu shpjegon se kjo u bazua në faktin që ndërsa një brez i hap rrugë tjetrit, kjo është koha kur ekziston mundësia më e madhe për pështjellim apo çorientim midis dijetarëve dhe për shfaqjen e novacioneve të dëmshme dhe mashtruesve.

Në vështrimin e Turabiut, përtëritja fetare duhet marrë përsipër nga një grup i tërë njerëzish që punojnë së bashku, meqë jeta në ditët dhe kohët tona është bërë aq komplekse sa përtëritja intelektuale është një detyrë shumë e madhe që një individ i vetëm, sado i spikatur dhe me ndikim, t'i hyjë pa ndihmë. Mevdudiu (1903-1979) shkroi në një linjë të ngjashme:

Për të sjellë përtëritje fetare në një kohë të caktuar, nuk mjafton të ringjallësh shkencat fetare dhe të ndezësh dëshirën e njerëzve për t'iu përmbajtur së drejtës fetare. Në vend të kësaj, çfarë na duhet është një lëvizje e gjithmbarshme ndikimi i së cilës shtrihet në të gjitha disiplinat shkencore, artet, idetë dhe industrinë, në të vërtetë, në të gjitha aspektet e jetës njerëzore.

Në fund të fundit, asgjë nuk mund t'i bëjë ballë një rryme veçse një kundërrymë, dhe kur prishja ka depërtuar në të tëra aspektet e jetës, programi reformist duhet të jetë aq i gjerë sa t'i hyjë mbarë gjithçkaje, me rrënjë e degë.

Ngjashëm, Karadaviu ka propozuar zgjerimin e përkufizimit të përtëritjes fetare në përputhje me hadithet pejgamberike që tregojnë se nxitja e përtëritjes fetare nuk është punë e një personi të vetëm, por e një grupi që punon bashkë në interes të së vërtetës. Sipas një hadithi autentik në këtë kategori, I Dërguari deklaroi, "Një grup i caktuar i ummetit tim do të vazhdojë ta përhapë rregullin e Zotit i patutur nga kundërshtarët e tij, derisa, kur të vijë gjykimi i Zotit, ata do të jenë ende duke e kryer vendosmërisht këtë detyrë." Ky hadith u bën jehonë fjalëve të sures *Alu Imran*, 3:103-104, që na thotë se, "...Zoti i bën të qarta mesazhet e Tij për ju [besimtarë] ... që të mund të dalë nga ju një bashkësi [njerëzish] që fton te gjithçka e mirë, që urdhëron kryerjen e së drejtës dhe ndalon kryerjen e së gabuarës: janë pikërisht ata që do të arrijnë në një gjendje të lumtur!"

Kur ne përtërijmë diçka, synimi ynë nuk është të ndryshojmë natyrën esenciale të entitetit që do të përtërihet apo ta zëvendësojmë atë me diçka tjetër, por, ndryshe, ta kthejmë atë në gjendjen origjinale. Në rastin e përtëritjes fetare, ajo përfshin mbështetjen në bazën fillimore dhe kthimin te objektivi dhe mesazhi origjinal i fesë. Kur ne flasim për përtëritje fetare në Islam, po i referohemi një ringjallje të përvojës dhe praktikës së Islamit të bashkësisë muslimane. Në lidhje me dispozitat dhe format e adhurimit të bazuara në mësimet e Kur'anit, Sunnetit, apo njëzëshmërisë së bashkësisë muslimane, përtëritja ka të bëjë me kthimin e njerëzve në burimet në të cilat janë mbështetur këto dispozita dhe forma adhurimi. Sa ka të bëjë me praktikat që janë zhvilluar apo çështjet e lindura në përgjigje të rrethanave në ndryshim dhe lidhur me të cilat nuk ka tekst të qartë apo dispozitë të mëparshme, juristët është e nevojshme të formulojnë dispozita që i trajtojnë duke menduar për to në lidhje me dispozita ekzistuese ose situata të krahasueshme. Dhe sa për situatat e çështjet lidhur me të cilat nuk ka tekst të qartë apo situata të krahasueshme nga e shkuara, këto duhen trajtuar nëpërmjet një procesi ixhtihadi në të cilin juristi në fjalë formulon një dispozitë mbështetur në rregullat dhe kriteret e njohura.

Përtëritja intelektuale në Islam nuk i abrogon nocionet ekzistuese apo nuk vendos një sistem të ri mendimi. Në dallim nga kjo, ka të sajën rizbulimin dhe zhvillimin e ideve tashmë ekzistuese në pajtim me nevojat mbizotëruese në kohët tona, dhe bazuar në metodologji, rregulla përkatëse dhe konstante të njohura. Sa për pikat e saj autoritare të referimit, ato janë: Kur'ani, Sunneti peygamberik, instrumentet dhe mekanizmat për kuptimin e parimeve islame (arsyeja, njëzëshmëria, e gjëra të ngjashme), dhe trashëgimia intelektuale e jurisprudenciale islame.

## [TEMA 2]

## Modelet e përtëritjes moderne intelektuale islame

Karadavi e ka identifikuar çelësin për përtëritje fetare si “vetëdije dhe kuptim”. Ai shkruan:

Kur unë përdor fjalën *fikh*, nuk po e përdor atë në domethënien teknike të “jurisprudencës”, e cila ka të bëjë me një njohje të dispozitave ligjore ndihmëse. Përndryshe, unë po e përdor fjalën në domethënien e përdorur në Kur’an dhe në të cilën u përdor nga i Dërguari. Surja *El-En’am*, 6:98, thotë, “...qartë, sigurisht, i kemi shpjeguar Ne këto mesazhe për njerëzit që mund ta kuptojnë të vërtetën (*li kavmin jefkahun*)”. E njëjta domethënie e fjalës *fikh* gjendet në thënien e të Dërguarit: “Kë Zoti dëshiron ta bekojë, Ai i jep atij të kuptuarit e fesë (*jufekki-hu fi’d-din*).” Siç u përdor në Kur’an dhe Sunnet, fjala *fikh* i referohet të kuptuarit në dy sfera kryesore: universi, domethënë, bota e krijuar, duke përfshirë krijesat njerëzore, mjedisin e tyre, dhe ligjet natyrore të pandryshueshme që ne vëzhgojmë në kozmos, dhe në sferën e fesë, domethënë, normave të dhëna hyjnisht që na mundësojnë të lidhemi si duhet me realitetin.

Siç tha njëherë Abdulmexhid Nexhxhari, fikhu është

një angazhim për të shqyrtuar trashëgiminë tonë dhe për të përthithur konceptet e pasura që ajo jep. Por është një angazhim për të përfutur nga kjo trashëgimi dhe për t’u prirë nga ajo, jo për t’iu përmbajtur verbërisht çdo shkronje të saj, apo për t’i adoptuar mbarë perceptimet e atyre që shkuan para nesh si të mos ishte e mundur asnjë e kuptuar tjetër. Imitimi i tillë symbyllas nuk gjen përligjeje në të drejtën islame dhe nuk do të na ndihmonte në ndreqjen e kushteve rreth nesh.

Sipas Turabiut, përtëritja e dëshiruar fetare ndodh në tre faza. Në fazën e parë ne kthehemi te burimet fundamentale të udhëzimit fetar, pra, Kur’ani dhe Sunneti, ndriçuar nga traditat tona, trashëgimia jonë, dhe përvoja e të parëve tanë

të drejtë. Në fazën e dytë përcaktojmë lidhjen midis të kuptuarit tonë të burimeve të lartpërmendura dhe shkencave të ndryshme, nga ekonomia te antropologjia, te shkencat natyrore, për të bërë kështu lidhjen e duhur mes mendimit islam dhe realitetit në të cilin jetojmë. Dhe në fazën e tretë i vëmë në zbatim mësimet islame në situata konkrete, që përvoja e përditshme dhe feja të mund të shkrihen në një formë jetike.

Pikënisja për përtëritjen gjendet në Kur'an dhe Sunnet. Të kuptuarit dhe zbatimet tona të Kur'anit dhe Sunnetit janë ngjyruar dhe drejtuar nga përvojat e brezave të parë të muslimanëve, në veçanti sahabeve të Dërguarit, si dhe nga përvojat e brezave të mëvonshëm të muslimanëve. Dijetarë dhe mendimtarë mund të mos pajtohen për mënyrën si të kuptohen dhe të marrin përgjigje çështje specifike, por nuk ka të keqe në këtë për sa kohë janë të përbashkëta premiset bazë dhe qëllimet përfundimtare.

Abdullah ibn Abdulmuhsin Turki (lindi 1940) ka identifikuar në librin e tij, *Menhexhu texhidi'l-fikr*, rregulla të caktuara që rregullojnë qasjen tonë ndaj përtëritjes fetare. Këto rregulla përfshijnë: (1) të kuptuarit e fesë, (2) të kuptuarit e realitetit, (3) njohjen se shumica e teksteve të trajtuara janë me kuptim hipotetik dhe jo kategorik, (4) një vetëdije për bujarinë dhe hirin e Zotit, (5) të kuptuarit se fikhu duhet të ngërthejë në procesin e përtëritjes jo vetëm çështjet ligjore, por veç kësaj, rolin e dijes teorike në përfitim të dispozitave ligjore dhe zbulimin e ligjeve natyrore, (6) rëndësinë e shfrytëzimit të disiplinave të tjera si mënyrë për arritjen e të kuptuarit të plotë, dhe (7) njohjen e rolit të dijes praktike në dhënien ndihmë ne për të vendosur si t'i zbatohen mësimet fetare në situata të veçanta në jetën e përditshme të besimtarëve.



Duhet vënë në dukje se thuajse çdonjë prej modeleve të ndryshme bashkëkohore të përtëritjes fetare dhe intelektuale mund të zërthehet në tre fusha bazë, mbivendosëse, konceptuale: feja, arsyeja dhe realiteti (domethënë, rrethana konkrete), ose revelimi, njerëzimi dhe kozmosi.

Asnjë strukturë shoqërore nuk mund të mbijetojë vetëm duke mbështetur në artin, shkencën dhe intelektin, sepse është dimension i shpirtëror që i jep mundësi njerëzimit të bëjë përpara, të përparojë. Kudo ku mungon dimension i shpirtëror, qytetërimi merr tatëpjetën, ngaqë kujt i mungon aftësia për të lëvizur për lart, prej forcës së gravitetit nuk do të ketë se ku të shkojë veçse poshtë. Me fjalët e Malik bin Nebiut [Malek Bennabi] (1905-1973):

Nëse nxitja kur'anore venitët, bota islame do të ngadalësojë dhe ndalojë, ashtu si një motor do të fiket kur i mbaron lënda djegëse. Asnjë entitet temporal përgjatë rrjedhës së historisë njerëzore nuk ka qenë kurrë në gjendje ta zëvendësojë të vetmin burim të energjisë njerëzore: atë të besimit.

Kushtet për zgjim dhe përtëritje qytetërore, me fjalët e Bin Nebiut, janë: krijesat njerëzore, toka dhe koha. Këta tre faktorë përbëjnë kapitalin social që e furnizoi bashkësinë muslimane me çfarë kërkoi në statet e saj të para historike. Por që këto elemente të përparojnë dhe zhvillohen si duhet kanë nevojë të drejtohen nga koncepte fetare.

Ixhtihadi është, për definicion, një proces që ndërvepron me rrethana konkrete dhe me çështje e situata të sapolindura. Sa për përparësitë të cilave u duhet kushtuar vëmendje në kohën e tanishme, Munir Shefiku (lindi 1934) rendit çështjet vijuese si me ngutshmëri të veçantë: mundësimi bashkësisë muslimane të rifitojë autonominë dhe dinjitetin e vet duke u çliruar nga kontrolli i huaj, ndarjet që e mendojnë bashkësinë muslimane anëmbanë botës dhe nevoja

pasuese për të arritur unitetin, probleme të lidhura me zhvillimin, çështje të drejtësisë sociale, dinjitetit njerëzor, praktikës së këshillimit dhe marrëdhënies midis qeverisësve dhe popullit të tyre, ndotja mjedisore, barra e borxhit nën të cilën punojnë kombet e varfra, dhe shpërbërja e shembja e njësisë familjare.

Do të jetë një sfidë e madhe, siç pranohet, të gjendet pajtim kolektivisht mbi veçoritë e përgjithshme të një qasjeje ndaj ixhtihadit dhe përtëritjes. Megjithatë, është e arsyeshme të besohet se ne mund t'i zvogëlojmë dallimet në opinion dhe të punojmë me efektivitet në këtë drejtim.

### [TEMA 3]

## Përtëritja dhe qasjet e ndryshme ndaj të kuptuarit dhe përdorimit

Dijetarët kanë mendime të ndryshme për dallimin midis termit *texhdid* (përkthyer përgjithësisht si “përtëritje”) dhe termave të tjerë të lidhur me të. Arsyeja për ndryshimin në mendim është se disa prej këtyre termave bartin në përdorimin bashkëkohor kuptime apo konotacione që bien në kundërshtim me besimet dhe praktikat historike të bashkësisë muslimane. Veç, në vend të eliminimit plotësisht të përdorimit të tyre, ne duhet t'i ndajmë këto terma dhe konceptet e tyre përkatëse prej nuancave dhe konotacioneve të padëshirueshme duke vënë në pah origjinat e tyre terminologjike, gjuhësore dhe ligjore.

Përtëritja më e plotë është ajo që bashkon rigjallërimin dhe zhvillimin. Rigjallërimi arrin një fitore historike duke e çuar përpara fenë pas një periudhe rënijeje, ndërsa zhvillimi arrin një fitore historike edhe më të madhe ngaqë e përshtat fenë me kushtet e reja historike.

Në atë që vjen më poshtë kam për të paraqitur një sërë qasjesh të ndryshme ndaj përtëritjes dhe reformës fetare. Ideatori i qasjes së parë, dijetari tunizian Hisham Xhait [Hichem Djait] (l. 1935), mendon se vendet të cilat janë prapa në fushën e legjislacionit islam duhet të lëvizin më shpejt për t'i arrirë ato që janë më të përparuara në këtë fushë. Në mënyrë të veçantë, Xhaiti është i mendimit se ne duhet t'u japim fund dënimeve mizore, të papërshtatshme, *hudud*, të braktisura nga emevitët trembëdhjetë shekuj më parë, dhe ta vëmë theksin tonë në vend të kësaj në fushën e gjerë të ligjeve të statusit personal, formulimet e të cilave janë të vjetruara dhe kanë nevojë për modernizim.

Xhaiti i ndan në tre grupe individët të cilët merren me përtëritjen. Grupi i parë përbëhet nga mbrojtës ekstremistë të përtëritjes që mbrojnë heqjen të thujse gjithçkaje që bie erë rend i vjetër. Grupi i dytë ka tradicionalistë ekstremistë, të cilët duan që gjithçka të qëndrojë saktësisht siç është. Dhe grupi i tretë, i moderuar në përmbajtje, e hedh poshtë ngurtësinë e të dy grupeve të përmendura më lart dhe kërkon urtësi kudo që ndodh të gjendet dhe në çfarëdo forme, qoftë e re apo e vjetër. Përfaqësues të këtij grupi të fundit mbështesin dhe mbrojnë përtëritjen që ruan autenticitetin islam. Si të tillë, ata bëjnë një dallim midis zakoneve, praktikave dhe ideve që mund të huazohen dhe përshtaten legjitimisht nga kultura dhe mjedise të tjera dhe atyre që nuk mund të huazohen dhe përshtaten. Shkurt, ata kërkojnë të bashkojnë të vjetrën dhe të renë, me kusht që kjo të jetë e përshtatshme dhe e dobishme.

Mendimtarë bashkëkohorë të cilët kanë ndeshur kundërshti për shkak të shkrimeve të tyre novatore përfshijnë shejh Muhammed Gazaliun (1917-1996), Hasan Turabiun dhe të tjerë. Kundërshtimet e shprehura ndaj shkrimeve të Gazaliut janë kryesisht të dy llojeve. Lloji i parë nxjerr krye

nga një skepticizëm i bazuar në një orientim racionalist i cili është vetë i dyshimtë në ca pikëpamje, ndërsa lloji i dytë i kundërshtimit ndjek një qasje përzgjedhëse që përqendrohet në fjalë dhe shprehje të veçanta të hasura në shkrimet e njerëzve të tillë ndërsa nuk ua vë veshin ideve dhe përfundimeve kryesore që paraqesin punë të tilla. Ndjekës të kësaj qasjeje të fundit përqendrohen në detaje dhe çështje anësore që janë dytësore për synimet rigjallëruese të autorit. Në të vërtetë, metoda e Gazaliut nuk ishte një largim nga ajo e pararendësve të tij, qoftë të lashtë apo modernë. Burimet dhe bazat e tij themelore ishin Kur'ani dhe Sunneti, dhe qasja e tij ndaj të dyve ishte e qartë: nëse raporti përpara tij përmbushte kriteret për autenticitet dhe besueshmëri, ai nuk pa arsye për ta hedhur poshtë atë, dhe nëse lindte një mospajtim i respektueshëm mbi çështjen nëse ishin përmbushur ose jo kriteret të tilla, ai ishte i gatshëm të shqyrtonte argumentet pro dhe kundër, dhe ai merrte parasysh një larmi pikëpamjesh.

## [TEMA 4]

### Terma që i përkasin të njëjtës familje semantike

Pati një përmendje më herët të një vargu termash kuptimet e të cilave mbivendosen në një shkallë apo në një tjetër me atë të *texhdid-it*, apo përtëritjes. Terma të tillë kanë të përbashkët një numër elementësh semantikë; janë të gjithë të lidhur, për shembull, si me individin dhe grupin, Vetën dhe Tjetrin, gjërat dhe idetë, me këtë botë dhe botën që vjen. Përveç kësaj, merren të tërë me lëvizjen dhe përtëritjen, me ndërtimin dhe kontributin, dhe bërjen e kalimit nga një situatë në tjetrën. Disa prej tyre mund të përdoren madje në mënyrë të ndërkëmbyeshme.

## 1. Tag'jir

Përkthyer në përgjithësi si “ndryshim”, folja *gajjere* (emri foljor, *tag'jir*; jokalimtare, *tagajjere*) i referohet procesit me të cilin dikush apo diçka kalon nga një kusht apo gjendje në një tjetër. Kur ne ndryshojmë diçka, e kemi bërë atë të jetë ndryshe nga ç'ishte më parë. Ky term është përdorur në më shumë se një formë në suren *El-Enfal*, 8:53, ku ne lexojmë se, “Zoti nuk do t'i ndryshonte kurrë (*lem jeku mugajjiren*) të mirat që ia ka dhënë një populli derisa të ndryshojnë (*hatta jugajjiru*) brendinë e tyre...”. Shprehja “derisa të ndryshojnë (*hatta jugajjiru*) brendinë e tyre” nënkupton mundësinë si të shtënies së ideve në mendjen dhe zemrën e një personi, për t'ia filluar, dhe të largimit të ideve dhe zëvendësimit të tyre me të tjera.

Procesi i cituar si *tag'jir*, ose ndryshim, do të marrë njërën prej dy formave. Njëra ose ndryshon pamjen e jashtme ose formën e diçkaje pa e ndryshuar thelbin e saj, ose ia ndryshon thelbin; me fjalë të tjera, në një kuptim, e shkëmben atë për diçka tjetër. Në një hadith të regjistruar nga Muslimi duke iu referuar Ebu Said Hudriut, i Dërguari i Zotit raportohet të ketë thënë, “Nëse një prej jush vëren diçka të papranueshme, le ta ndryshojë me dorën e tij (me vepërimet e tij). Po qe se kjo nuk është e mundur, le të kërkojë ta ndryshojë me gjuhën e tij (me fjalët e tij); dhe nëse kjo po ashtu është e pamundur, atëherë le të kërkojë ta ndryshojë me zemrën e tij (me mendimet e tij). Kjo e fundit është më e pakta që besimi ka për ta nxitur një njeri të bëjë.”

Taha Xhabir Alvani (1935-2016) identifikoi katër rregulla bazë të vetëpastrimit. I pari prej tyre është pohimi i njëjesisë së Zotit (*tevhid*) dhe dëshira për ta lartësuar Zotin, Krijuesin, mbi gjithçka tjetër. I dyti është besimi në unitetin fundamental të njerëzimit, i cili ndan një origjinë të përbashkët, një fat të përbashkët, një detyrë të përbashkët (të zhvillimit

dhe përmirësimit të tokës) dhe një natyrë të përbashkët. I treti është uniteti dhe qëndrueshmëria e së vërtetës, dhe pranimi se vetëm Zoti e ngërthen të gjithë të vërtetën dhe realitetin, ndërsa krijesave njerëzore u është caktuar detyra e kërkimit të së vërtetës me të gjitha mjetet që Zoti i ka vënë në dispozicion të tyre. Dhe i katërti është besimi në vendosjen e qenieve njerëzore në tokë, dhe brenda kozmosit më të gjerë, si kujdestarë dhe mëkëmbës të Zotit.

Sa për Abdulmexhid Nexhxharin, ai e sheh procesin e ndryshimit si të përqendruar rreth dy boshteve kryesore. I pari nga këto është një hedhje poshtë e realitetit siç është, dhe i dyti është një angazhim për ta zëvendësuar realitetin ekzistues me një realitet alternativ mbështetur në një nocion të qartë të asaj që duhet të jetë kjo alternativë dhe një parqitje të rrugëve me të cilat alternativa do të silllet në jetë.

## 2. Islah

Emri *salah*, me kuptimin mirësi, drejtësi dhe shëndoshmëri, bën kontrast me *fesad*, që do të thotë prishje, keqësim dhe dëm. Nga këtej vjen forma foljore rrjedhëse *asleha* (emri foljor, *islah*), që ka kuptimin ta bësh diçka të bëhet e mirë, e shëndoshë apo e dobishme pasi ka qenë e prishur, jo e shëndoshë dhe e dëmshme; shkurt, të reformosh apo të ndreqësh. Çiftet e të kundërtave brenda kësaj fushe semantike përfshijnë atë të *muslih*-ut (reformatorit) karshi *mufsid*-it (prishësit, korruptuesit, sabotatorit), që mund t'i referohen një individ apo një grupi. Ky dualitet është përmendur në suren *El-Bekare*, 2:220, që na thotë se, "...Zoti bën dallim midis atij që i prish gjërat (*el-mufsid*) dhe atij që i përmirëson (*el-muslih*)....". Procesi i reformës (*islah*) bashkëshoqërohet nganjëherë me vetëdijen për Zotin (*takva*), drejtësinë (*birr*), faljen (*afv*) dhe besimin (*iman*), që përbëjnë bazën psikologjike, shpirtërore dhe morale të veprimit reformist. Siç ne

lexojmë në suren *Esh-Shura*, 42:40, "...kush fal [armikun e tij] dhe bën paqe (*ve asleha*), shpërblimi i tij është tek Zoti...". Kur'ani gjithashtu bën të qartë lidhjen midis punëve të mira dhe besimit. Kjo mund të shihet në përmendjen e përsëritur shpesh të "...atyre që kanë besuar dhe bëjnë punë të mira..." (surja *El-Bekare*, 2:25). Fundja, nuk mund të ketë besim pa veprim të drejtë, as veprim të drejtë pa besim. Kjo lidhje është shprehur në suren *El-Huxhurat*, 49:10, në urdhrin për të "...bërë paqe..." (*aslihu*) midis çdo dy anëtarëve të bashkësisë fetare që janë në konflikt me njëri-tjetrin, dhe në suren *Hud*, 11:117, në formën e një nxitje, për të vepruar drejtësisht drejt njëri-tjetrit, "Zoti yt kurrë nuk do ta shkatërronte një bashkësi {vetëm} për [besime] gabim për sa kohë njerëzit e saj u sollën drejtësisht (*ve evluha muslihun*)."

### 3. Ihja

Rrënja tregërmëshe *h-j-j* (emrat foljorë, *hajah* dhe *hajevan*) është e kundërta e *m-v-t* (emrat foljorë, *mevt* dhe *mevtan*), me kuptimin vdekje. Dhe ashtu si jeta e vdekja prekin në një kohë njerëzit dhe kafshët, bimësinë dhe tërë planetin, ato prekin gjithashtu idetë, parimet, doktrinat dhe teoritë. Thënia kur'anore, "nuk janë njësoj i verbëri dhe ai që sheh, as thellësitë e errësirës dhe drita, as hija [freskuese] dhe i nxehti përcëllues: dhe as janë njësoj i gjalli dhe i vdekuri" (surja *Fatir*, 35:19-22), u shpjegua nga Tha'lebi me fjalët, "Termi 'i gjalli' përshkruan muslimanët, ndërsa termi 'i vdekuri' përshkruan ata të cilët e mohojnë mesazhin islam." Leksikografi dhe gramatikani Zexhxhaxhi (vd. 311 h./923) e identifikoi njëlloj të gjallin me besimtarët dhe të vdekurin me jobesimtarët. Surja *El-En'am*, 6:122, thotë, "A është atëherë ai i cili ishte i vdekur [në shpirt] dhe të cilit Ne i dhamë jetë dhe i bëmë dritë për të parë rrugën e tij mes njerëzve si një [që është i humbur] thellë në errësirë, prej

nga nuk mund të dalë?...” Njeriu i udhëzuar drejt është kështu “i gjallë”. Në mënyrë të ngjashme, Aisheja rrëfeu se “I Dërguari do të shtrëngonte rripin gjatë dhjetë ditëve të fundit të muajit të ramazanit, do t’i kalonte netët në namaz (*ve ahja lejlehu*) dhe do ta zgjonte familjen e tij [për t’u falur me të].” Siç vuri në dukje Hafiz ibn Haxheri në komentin e tij për këtë hadith, fraza *ahja lejlehu* (fjalë për fjalë, “ai e solli në jetë natën e tij”) është përdorur për të nënkuptuar se, duke i çuar netët në namaz dhe me akte të tjera devocioni, I Dërguari po sillte në vete shpirtin e vet. Sipas një hadithi të treguar nga Ebu Umame, i Dërguari tha njëherë, “Do të vij në kohë mundimi dhe sprove në të cilat njeriu do të zgjohet në mëngjes si besimtar (*jusbihu mu’minen*) dhe do të shkojë në shtrat si i pafe (*ve jumsi kafiren*) nëse Zoti nuk ia bën të gjallë shpirtin me anë të dijes (*il-la men ahjahu All-llahu bi ‘l-ilm*).”

Përpjekja për t’i përtërirë praktikat që dikur njerëzit u hynë në imitim të Dërguarit, ligjet islame të zbatuara, dhe dijen e dobishme që ishte përhapur një kohë midis pjesëtarëve të bashkësisë muslimane, por që tani i kanë lënë vendin amullisë dhe traditës së pajetë, mund të citohet me një numër termash. Por si e quajmë përtëritje, ndryshim, reformë, rigjallërim apo rilindje, ajo kryen të njëjtin funksion dhe i shërben të njëjtit qëllim.

#### 4. Ba`th

Rrënja tregërmëshe *b-`th* bart kuptimin e thirrjes, nxitjes, provokimit, shkundjes apo zgjimit. Folja *be`athe* është përdorur në përdorimin tradicional për të shprehur dy domethënie kryesore. Një prej këtyre është të dërgosh, si në suren *El-A`raf*, 7:103, ku Zoti deklaroi, “Dhe pas atyre [popujve të hershëm] Ne dërguam (*be`athna*) Musain...”, dhe në suren *El-Bekare*, 2:213, “E gjithë njerëzia ishte dikur një



bashkësi e vetme; [pastaj ata filluan të dallojnë]. Atëherë Zoti dërgoi (*be'athe*) të dërguarit si lajmëtarë të sihariqeve dhe si paralajmërues,...” Domethënia tjetër është të rigjallërosh ose të ringjallësh, si në suren *El-Bekare*, 2:56, “Por Ne ju ngritëm përsëri (*be'athnakum*) pasi ishit si të vdekur,...”.

## 5. Nahda

Rrënja tregërmëshe *n-h-d* tregon lëvizje për lart. Kësisoj, folja *nehda* (emri foljor, *nahd* ose *nuhud*), si ajo që rrjedh prej saj, *inteheda*, do të thotë të ngrihesh, ndërsa emrat *nahda*, *nahd* dhe *nuhud* tregojnë lëvizje, ngritje, dhe aktin e mbledhjes së forcës. Nga këtej, rrënja *n-h-d* është plotësisht në pajtim me ato që i paraprinë (*tag'jir*, *islah*, *ihja* dhe *ba'th*), ndonëse nuk është përdorur askund në Kur'an. Ajo është përdorur në Sunnet, më në veçanti në shkrimet mbi qëndrimet e faljes rituale (*salat*). Por, duke patur parasysh përdorimin e shpeshtë që nga mesi i shekullit të njëzetë, termi *nehda*, i dhënë “zgjim” ose “rilindje”, nisi të bashkëshoqërohej me një lëvizje intelektuale të udhëhequr nga një brez mendimtarësh të cituar si “pionierët e zgjimit” (*ruvvad 'un-nahda*).

Termi frëngjisht *renaissance*, me kuptimin “rilindje”, nuk u shfaq në gjuhën frënge deri në kapërcyell të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Por duhet vënë në dukje se “lindja e re”, të cilën e tregon ky term, i kishte parë fillimet e veta në Itali, pas së cilës u përhap në të gjithë Evropën në shekullin e pesëmbëdhjetë dhe të gjashtëmbëdhjetë. Rilindja doli në pah në formën e një lëvizjeje të gjerë përtëritjeje që i përfshiu artet, shkencat dhe letërsinë. Rilindja evropiane, e shoqëruar me ringjalljen e trashëgimisë greko-romake, u bë kështu një lëvizje përtëritjeje në kuptimin e vërtetë të fjalës. Siç ka vënë në dukje filozofi Salah Kansava (Qansawa), shprehja “Epoka e Rilindjes” nuk tregon një entitet të për-

kaktuar qartë apo një varg praktikash nga ana e njerëzve që me vetëdije e identifikuan veten t'i përkisnin "Epokës së Rilindjes", meqë vetë ky term nuk u shfaq deri thuajse një shekull e gjysmë më vonë, kohë në të cilën (1550) u krijua nga historiani italian Giorgio Vasari (vd. 1574), i cili e përdori termin për të përshkruar ndryshimin që kishte ndodhur nga arti i paraqitjes vizuale. Kjo periudhë nisi të përmendej gjithashtu si "Epoka e Iluminizmit", një term i krijuar nga Immanuel Kant-i në një ese të mirënjohur që ai e botoi në vitin 1784 nën titullin, "Çfarë është Iluminizmi?". Termi "iluminizëm" u bë jo shumë kohë pas kësaj zhargonit i përgjithshëm në fushën e studimeve historike.

Sipas filozofit egjiptian Hasan Hanefiu (lindi 1935), Epoka e Rilindjes shënoi fundin e asaj që ai e quan "faza e buri-meve" dhe fillimin e "fazës së formimit" të vetëdijes evropiane. Kjo fazë e fundit reflektoi një ndarje me të shkuarën ndërsa ishin bërë përpjekje për të shkuar përtej traditës si burimi i vetëm i dijes dhe udhërrëfyese për veprim. Në botën muslimane arabe ne gjejmë një tension të ngjashëm midis mendimit reformist të orientuar drejt së ardhmes dhe reformës fetare me orientimin e saj drejt së shkuarës. Kështu, ne po përjetojmë një pjesë të të njëjtave probleme që Evropa ndeshi gjatë Epokës së Rilindjes së saj, pa nënkuptuar kjo megjithatë një lloj paraleleje midis rrjedhave të këtyre dy qytetërimeve.

Me fjalët e Xhabiriut:

Vetëdija e arabëve për rilindjen ose *renaissance*-n bazohet thelësisht në kuptimin e kontrastit midis gjendjes së dekadencës dhe rënies që ata po përjetojnë në të tashmen dhe zgjimit që shohin t'u propozohet nga dy modele alternative ... [Në një rën anë është] modeli arabo-islam, i cili me kalimin e kohës ka vazhduar të tërhiqet aq thellë në të shkuarën sa ka pak e më pak arsye objektive për të menduar për të. [Në anën tjetër

kemi] modelin evropian, i cili vazhdon të përhumbet në të ardhmen e largët ndërsa përparimi teknologjik dhe shkencor perëndimor ia kalon tonit, me rrjedhimin se shpresa e arritjes së atij zvogëlohet vazhdimisht...

Xhabiri bën një numër krahasimesh dhe analogjish të cilat sugjerojnë se ai nuk sheh ndryshim thelbësor midis “qytetërimit islam” dhe “qytetërimit perëndimor”, sikur ata të cilët i përkasin të parit janë aq rrënjëshkullur nga historia dhe origjina e tyre sa kanë shkuar në kërkim të një të “ardhmeje” pa themel në histori ose logjikë. Sidoqoftë, nuk ka bazë për pretendimin se utopia e stilit evropian për të cilën aspiron një elitë e caktuar do ta grishte popullatën më të gjerë, që nuk pranon t’i falsifikojë identitetet e veta apo të ndahet prej rrënjëve të veta historike. Xhabiri citon thënien se, “Asgjë nuk kanë për të përfituar brezat e mëvonshëm të kësaj bashkësie [muslimane] veç asaj që ishte përfituese për brezat e saj më të hershëm,” bashkë me moton liberale arabe, “Asgjë nuk ka për të na ndihmuar të përparojmë veç asaj që e ndihmoi Evropën të përparojë përpara nesh”, ku fjala “asaj që” i referohet, mes të tjerash, “mungesës së një gare apo kundërshtimi”. Sociologu dhe mendimtari Burhan Galjun [Ghalioun] (l. 1945) pyet mbi këtë pikë:

Kur ne flasim për *nehda*-n, a po përshkruajmë një realitet? Apo po flasim për një koncept procedural? Dhe nëse është kjo e fundit, a vlen ky koncept për diçka që ka ndodhur, apo për diçka që nuk ka ndodhur?

Pyetje të tilla si këto kërkojnë të identifikojnë funksionin praktik të konceptit të *nehda*-s në ligjërimin arabo-islam. Në vështrimin e Galjunit, “nuk ka diçka të tillë si një ‘periudhë rilindjeje’ (*asr ‘un-nahda*) në botën arabe, nëse nuk duam ta përdorim këtë term për thyerjen që ka ndodhur me mendimin tradicional arabo-islam, apo për pyetjet dhe

çështjet e reja që kanë ngritur disa intelektualë”. Duke vijuar në të njëjtën linjë, Galjuni shkruan:

Siç e shoh unë, çështja e *nehda-s*, rilindjes, zgjimit, përfundoi në fillim të shekullit të njëzetë, kur shtetet arabe nisën të vihen nën pushtimin e huaj ... meqë çështja kaloi nga ajo e përparimit dhe e kapërcimit të një ndarjeje kulturore te ajo e vetëmbrojtjes kundër kolonizuesit. Kur vendet arabe filluan të fitonin pavarësinë e tyre, ne hymë në një fazë të re historike, dhe u mendua se çështja e *nehda-s* e kishte rifituar kuptimin e saj ndërsa ne nisëm të mendojmë dhe rimendojmë projektin zhvillimor.

Mendimtari nacionalist arab Sati Husri (1882-1968) mendonte se, nën ndikimin e asaj çka ai e quajti “joautenticiteti i intelektualëve arabë të oksidentalizuar”, procesi zhvillimor në botën arabe u dobësua nga “imitimi dhe shkërbimi”. Ashtu si Galjuni, Munir Shefiku ka bërë pyetje jetike që kanë të bëjnë me kriteret mbi bazën e të cilave ne vendosim nëse ka ndodhur një *nehda*. Po qe se çfarë ne kuptojmë me “periudhë rilindjeje” është një periudhë në të cilën e tërë bota përjeton një rilindje, atëherë kriteri me të cilin ajo matet duhet të jetë bota mbarë. Nëse, në anën tjetër, ajo për çka po flasim është një rilindje në një vend të veçantë, atëherë kriteri ndryshon, dhe pretendimi se një rilindje ka ndodhur mund të kundërshtohet me të drejtë po qe se “rilindja” për të cilën është folur u ka sjellë dëm popujve të tjerë.



## 5

# Taklid, ittiba dhe ixhtihad: dallim dhe përplotësim

### [TEMA 1]

## Termi taklid siç u përkufizua në fjalorë, në të drejtën dhe në përdorimin teknik

Ibn Farisi (vd. 395 h./1004) shkroi në një diskutim të rrënjës tregërmëshe *k-l-d*:

Shkronjat *kaf*, *lam* dhe *dal* formojnë dy rrënjë të shëndosha, një prej të cilave tregon aktin e varjes ose lënies pezull të diçkaje në diçka ose te dikush, dhe tjetra nga të cilat tregon fat apo paracaktim. Kuptimi origjinal i kësaj rrënje është ai i përdredhjes apo thurjes. Emri që rrjedh, *kilade*, tregon një varëse qafe, ndërsa fraza *kalledehu el-emr* do të thotë se dikush caktoi apo emëroi dikë në një detyrë.

Shumësi i *kilade* (*kala'id*), i cili haset një herë në Kur'an, është në pajtim me kuptimin e dhënë më sipër. Termi *kala'id* u referohet në suren *El-Ma'ide*, 5:2, gjerdanëve të vendosur rreth qafës së kafshëve që do të theren si kurbanë, ndërsa në Sunnet ne kemi thënien e Aishesë, "I thura me dorë gjerdanët për kurbanin e të Dërguarit të Zotit (*kala'id hedi resulullah*). Pastaj ai e zbukuroi atë (*kalledeha*) me to."

Ashtu si Kur'ani, Sunneti nuk e përkufizon qartë foljen *kallede* (emri foljor, *taklid*). Sa për veprimin e përmendur si *taklid* në lidhje me fenë, për të është folur në thëniet e

mirënjohura të atribuara të Dërguarit, të cilat, nëse nuk janë sajesa të plota, janë të vërtetuara dobët, dhe kanë lënë një ndikim të dëmshëm në bashkësinë muslimane. Sipas një thënieje të tillë, “Po qe se një prej jush imiton një dijetar, ai ka për të qenë i patëmetë para Zotit në Ditën e Gjykimit.”

Shatibiu citoi Ibn Mes’udin në *El-I’tisam* të thotë, “Kini kujdes se mos ndonjë nga ju e lë fenë e tij të jetë thjesht një imitim i fesë së dikujt tjetër, kështu që nëse ky personi tjetër beson, ai beson, dhe nëse ky personi tjetër nuk beson, ai gjithashtu nuk beson.” Për rrjedhojë, një numër dijetarësh e kanë përshkruar imitimën si “një novacion të rëndë” (*bid’a azime*) të padëgjuar në shekujt e parë të Islamit.

Përkufizimet e dijetarëve të *usul*-it për *taklid*-in janë prirur të reflektojnë po këtë qëndrim. Siç e kemi parë, emri foljor *taklid* është i lidhur etimologjikisht me fjalën *kilade* (varëse qafe, gjerdan), që vendoset rreth qafës së një personi apo kafshe për kurban. Kështu, është sikur imituesi të ishte “duke e varur” dispozitën në lidhje me të cilën imiton një *muxhtehid* rreth qafës së këtij të fundit. Në kuptimin teknik, folja *kal-lede* përkufizohet si akti i adoptimit të opinionit apo qëndrimit të dikujt tjetër pa prova mbështetëse. Si i tillë, ky përkufizim përjashton të vepruarit sipas fjalëve të të Dërguarit të Zotit apo njëzëshmërisë së bashkësisë muslimane, të drejtuarit e një njeriu të thjeshtë myftiut, apo mbështetjen e një gjykatësi në dëshminë e dëshmitarëve të drejtë, meqë të gjitha këto veprime janë bazuar në prova mbështetëse.

Shevkaniu shkroi duke komentuar mbështetjen jolegjitime në imitimën:

Individi i marrë me *taklid* është dikush që nuk pyet as për mësimin e Kur’anit, as për shembullin e të Dërguarit të Zotit, por, përndryshe, nuk mendon për asgjë veç mësimin të imamit të tij. Sa për dikë që shkon përtej mësimëve të imamit të tij/të saj,

që pyet për Kur'anin dhe Sunnetin, ai ose ajo nuk është, për definicion, një *mukal-lid*.

Kjo është arsyeja e përkufizimit të *taklid*-it si “pranimi çfarë thotë dikush tjetër pa i kërkuar atij të japë prova për çfarë po thotë”. Përpara Shevkaniut, Ibni Hazmi e pati përkufizuar *taklid*-in si “ndjekje e dikujt që Zoti i Plotfuqishëm nuk na ka urdhëruar ta ndjekim”. Ibni Hazmi vazhdoi e tha se “praktika e *taklid*-it është e ndaluar pa përjashtim nga të gjitha ligjet [e reveluara hyjnisht]...”. Po kështu, Sujuti e përkufizoi *taklid*-in si “ndjekje e dikujt pa arsye të mirë. Në të vërtetë, është një shenjë mosbesimi, e cila është e qartë nga surja *Ez-Zuhruf*, 43:22, ku paganët e kohës së Dërguarit e shfaqësuan mosbesimin e tyre me fjalët, ‘Shihni, i gjetëm etërit tanë të pajtuar për çfarë duhet besuar, dhe, vërtet, në gjurmët e tyre e gjejmë udhëzimin tonë!’”

Ironikisht, shihet se pikërisht individët mësimet e të cilëve qenë imituar më së shumti, pra, themeluesit e shkollave të ndryshme të jurisprudencës islame, ishin më të prerët në dënimin dhe ndalimin e *taklid*-it, e në këmbënguljen e tyre për rëndësinë e studimit, ixhtihadit, dhe kërkimit për prova mbështetëse. Deklarimet e tyre për këtë çështje janë në fakt të mirënjohura. Ebu Hanife, për shembull, tregohet të ketë thënë, “Askush nuk lejohet të citojë një thënie që kemi shqiptuar pa e ditur ku e morëm.” Dhe nxënësi i Ebu Hanifesë, Ebu Jusufi (vd. 182 h./798), mbajti të njëjtin qëndrim. Malik ibn Enesi (vd. 179 h./795) shkroi në të njëjtën frymë, “Unë jam vetëm njeri. Nganjëherë gaboj dhe nganjëherë kam të drejtë. Prandaj, kur shpreh një opinion, shqyrtojëni atë. Nëse pajtohet me Kur'anin, pranojeni. Por një gjë që nuk pajtohet me Kur'anin dhe Sunnetin hidheni poshtë.” Duke shprehur një qëndrim të ngjashëm, Shafiiu tha, “Nëse një thënie është e vlefshme, unë e pohoj atë si pjesë të mësimit tim”, dhe “Nëse diçka që them bie në kundërshtim



me Sunnetin e të Dërguarit, atëherë ndiqni Sunnetin dhe mos ia vini veshin asaj që them.” Së fundi, ne kemi deklarimin e bërë nga Ahmed ibn Hanbeli: “Është shenjë paditurie dhe mungesë të kuptuari që dikush ta lejojë fenë e tij të diktohet nga krijesa të tjera njerëzore.”

Këta, pra, janë shembuj të thënieve të atribuara disa prej dijetarëve kryesorë të Islamit në ndalimin e imitimit në përgjithësi, e të imitimit të tyre në veçanti. Sa për dikë që, duke e patur adoptuar qëndrimin e njërit prej këtyre imamëve, kërkon ta mbrojë këtë qëndrim me prova, ai është quajtur jo një *mukal-lid*, apo imitues, por, ndryshe, një *muxhtehid* i vlerësuar së tepërmi: një dijetar që bën përpjekje të lavdërueshme në ndjekje të kuptimit dhe interpretimit të duhur të teksteve autoritare fetare.

Në qartësim të mëtejshëm të kësaj çështjeje, Ibn Kajjimi shkruajti:

Imamët emrat e të cilëve ju i keni përmendur nuk u morën me llojin e *taklid*-it që u morët ju, as e justifikuan atë assesi. Përndryshe, rastet e pakta në të cilat u morën me *taklid* kishin të bënin me çështje të vogla në lidhje me të cilat nuk gjetën tekst as nga Kur’ani, as nga Sunneti; gjithë sa kishin të disponueshme ishin deklarime të bëra nga individë më të dijsëm nga ç’ishin ata. Si rezultat, nuk kishin zgjidhje në këto çështje, veç të ishin imitues, dhe kur njëri nuk ka zgjidhje, është i shfajësuar. Sa për ata të cilët kanë qasje në Kur’anin, në Sunnetin, në thëniet e sahabeve të Dërguarit, dhe janë në gjendje të mbledhin prova në mbështetje të së vërtetës, por zgjedhin në vend të kësaj thjeshtë të imitojnë diçka që dikush tjetër ka menduar apo thënë, ata janë si një njeri i cili, edhe pse ka mundësi të ketë prej mishit nga një kafshë e therur sipas procedurave të duhura islame, zgjedh në vend të kësaj të hajë mishin e një kafshe të ngordhur në një mënyrë tjetër.

Shatibiu tregoi në ilustrim të kësaj çështjeje çfarë gjeti Baki ibn Mihlidi (vd. 276 h./889) kur u kthye në Andaluzi pas një vizite në Lindje. Ndërsa ishte në Lindje, Baki ibn Mihlidi kishte takuar Ahmed ibn Hanbelin dhe dijetarë të tjerë, shkrimet e të cilëve i kishte studiuar me kujdes. Por kur u kthye në Andaluzi, ndeshi imitues të cilët ngulnin këmbë në ndekjen e asgjëje tjetër veç shkollës së Imam Malikut dhe i denonconin të gjithë të tjerat. Për pasojë, ata e sulmuan dhe e mënjanuan atë, duke e lënë “të nëpërkëmbur dhe të braktisuar në një oborr të jashtëm”. Shatibiu e komentoi këtë ngjarje me fjalët, “Kjo është ajo që ndodh kur ne i vëmë krijesa të tjera njerëzore si arbitra të së vërtetës dhe kur i dorëzohemi tepërisë në lidhjen tonë me këtë ose atë filozofi apo shkollë mendimi, kur, ç’është e drejta, ne duhet të kuptojmë se gjithkush është një dijetar i nderuar me të drejtë.”

Për këtë arsye, siç vë në dukje Ibn Kajjimi tek *I’lamu’l-Muvakki’in*:

ata e tregojnë *mukal-lid*-in si një oportunist, si dikë pa karakter, që e lë fenë e tij në dorë të të tjerëve. Ngjashëm, *mukal-lid*-i përshkruhet si të jetë një i verbër që i mungon perceptimi dhe të kuptuarit. *Mukal-lid*-i është dikush i cili ndjek çdo gomar që pëllet, apo mënjanohet për çdokënd që këlthet në rrugë. Komandanti i besimtarëve, Ali ibn Ebi Talibi, tha njëherë për njerëz të tillë, “Ata nuk janë ndriçuar me dije dhe nuk kanë bazë të fortë ku të mbështeten.” Shafiiu e përshkroi *mukal-lid*-in si “dikë që mbledh dru në mes të natës” dhe i ndaloi të tjerët ta imitonin atë apo dikë tjetër.

Midis dijetarëve të mëvonshëm, kritikët më të spikatur të *taklid*-it janë ndjekës të çka është quajtur “lëvizja reformiste” (*el-harekatu’l-islamijje*) apo “selefizmi modern” (*es-selefijjetu’l-hadithe*) dhe të lëvizjeve e shkollave të ndryshme të mendimit të degëzuara prej tyre.

Mendimtari reformist Reshid Rida (1865-1935) shkruajti me sarkazëm në këtë pikëpamje:

Argumenti i paraqitur nga *mukal-lid*-ët në favor të mbështetjes në librat e njerëzve të vdekur e jo në Librin e Zotit dhe në Sunnetin e të Dërguarit të Tij është se ata me aftësinë për t'u udhëhequr drejt prej tyre [Kur'anit dhe Sunnetit] ishin shuar të gjithë. Prandaj, [thonë ata,] muslimanët duhet të ndalojnë së përpjekuri të jetojnë me Kur'anin dhe Sunnetin dhe të nisin, në vend të kësaj, të mbështeten në shkrimet e dijetarëve të mëvonshëm që nxorën dispozita mbi të gjitha çështjet fetare nga rregulla të parashtruara prej imamëve të tyre. Ne duhet të pranojmë gjithçka që thanë këta dijetarë, e t'i lexojmë Kur'anin dhe Sunnetin si një mënyrë për të marrë një bekim shpirtëror. Dhe nëse fjalët e një juristi bien në kundërshtim me çka ishte thënë nga Zoti dhe i Dërguari i Tij, ne duhet t'i vëmë në dyshim aftësitë tona arsyetuese pa i vënë faj këtij juristi të ndjerë. Ne duhet t'i zbatojmë mësimet e këtij dijetari të vdekur ndërsa e nënçmojmë mendjen tonë, e cila është lënë pa mundësinë për ta eksploruar Revelimin e Qartë të Zotit dhe Sunnetin e Pastër, për të cilin i Dërguari tha dikur se "nata e tij është po aq me dritë sa dita e tij", me fjalë të tjera, se askush nuk mund ta marrë gabim kuptimin e vërtetë të tij ... Zoti nuk ka për të na pyetur ne në Ditën e Gjykimit për atë që thanë të tjerët apo si i kuptuan ata gjërat. Në vend të kësaj, Ai do të na pyesë për Librin që reveloi nga lart për të na drejtuar dhe për Sunnetin e të Dërguarit të Tij, i cili bëri të qartë atë që ishte zbuluar për ne.

Fet'hi Durejni ka thënë:

Duke patur parasysh se *taklid*-i përfshin bërjen e deklarimeve për të cilat nuk jepet mbështetje apo provë, pa i referuar objektive më të larta të së drejtës islame dhe, në këtë mënyrë, pa u mbështetur te një lloj ixhtihadi, ai përfshin një pezullim të arsyes së personit. Si i tillë, *taklid*-i është një heqje dorë nga përgjegjësia e dhënë nga Zoti për të menduar, reflektuar, e për t'u formuar, shprehur në suren *El-Isra*, 17:36, "Dhe kurrë mos

u merr me diçka për të cilën nuk ke dije: vërtet, dëgjimi, shikimi dhe zemra [jote], të gjitha ato, do të bëhen përgjegjëse për të [në Ditën e Gjykimit]!”

## [TEMA 2]

### Ixhtihad dhe taklid: rolet e tyre formuese të përbashkëta dhe në kontrast në bashkësinë muslimane

Duhet vënë në dukje se pjesa më e madhe e dijetarëve dhe imamëve të cituar më sipër tek e ndalojnë *taklid*-in me fjalët më të paqarta e nxorën këtë ndalim vetëm në lidhje me ata të cilët kanë aftësinë për t'u marrë me ixhtihad. Sa për ata që janë të aftë të dallojnë ndryshimin midis llojeve të ndryshme të provave tekstuale dhe racionale por nuk kualifikohen plotësisht si *muxhtehid*-ë, opinionet ndryshojnë për atë nëse *taklid*-i ishte i ndaluar për ta apo jo. Gjithsesi, kishte pajtim të njëzëshëm se njeriu i thjeshtë i panxënë, i cili është i paaftë të bëjë gjykime të arsyetuara për çështje ligjore apo i cili është tepër i zënë me sigurimin e jetesës ditë pas dite, lejohet ta praktikonte *taklid*-in si çështje nevoje.

Kështu, për shembull, ndalimi i Shafiiut për ta imituar atë apo dijetarët e tjerë nuk vlejti për çdokënd pa përjashtim. Ndryshe, ai mendonte se nuk ishte e lejuar për çdo njeri në një brez të caktuar të praktikonte *taklid*-in, sepse nëse kjo ndodhte, do të përfshinte lënien pas dore të një detyrimi kolektiv (*fard kifaje*) për t'u marrë me ixhtihad. Meqë ixhtihadi është një detyrim kolektiv, tha Shafiiu, duhet të ketë ca individë në çdo brez apo periudhë që e marrin përsipër këtë detyrë. Në mënyrë të ngjashme, Gazaliu ishte i idesë se ixhtihadi është i detyrueshëm për personat e kualifikuar për t'u marrë me të, dhe këta janë njerëzit të cilët ndalohen të praktikojnë *taklid*-in. Ai shkroi në lidhje

me këtë: “Është rënë në një mendje se kur një dijetar e ka kryer procesin e ixhtihadit dhe ka arritur në përfundim mbi këtë bazë se një dispozitë e caktuar është e sakta, ai nuk ka të drejtë të adoptojë një dispozitë të mbështetur nga dikush tjetër; në vend të kësaj, ai duhet të veprojë mbi atë që vetë pa si të drejtë.” Ebu Husejn Basriu (vd. 436 h./1044) shkruajti, duke thënë:

Qasja e duhur për këtë çështje është të thuash se dijetari i kualifikuar ka detyrimin e padiskutueshëm për t’u marrë me ixhtihad dhe për të vepruar mbi përfundimet që ai arrin nëpërmjet këtij procesi ... Asnjë dijetar i kualifikuar nuk duhet konsideruar me më të drejtë për t’u marrë me ixhtihad se një tjetër; as një alternativë ndaj këtij procesi të detyrueshëm nuk mund të vendoset në mungesë të provave të bazuara në arsyen apo revelimin. Nuk ka, në fakt, prova të tilla në mbështetje të një alternative; prandaj, asnjë alternativë nuk është e lejueshme.

Sa për Zerkeshiun, ai e ndau në tre kategori detyrimin e një dijetari për t’u marrë me ixhtihad: (1) ixhtihad si një detyrim individual (*fard ‘ajn*), për dijetarë të përballur me situata specifike që u kërkojnë atyre të nxjerrin dispozita përkatëse, (2) ixhtihad si një detyrim kolektiv (*fard kifaje*), që disa dijetarë merren me të ndërsa të tjerë jo, dhe (3) ixhtihad si një veprim i lavdërueshëm në lidhje me situata që janë thjesht me natyrë teorike, por të palindura akoma në aktualitetin.

Ibnu’l-Xhevzi (510-597 h./1116-1201) kishte pikëpamjen se kur situatat që kërkojnë dispozita ligjore rriten në numër dhe në kompleksitet gjer atje sa njerëzit e çfarëdoshëm joprofesionistë e kanë të vështirë të kuptojnë dhe mundësia e të gabuarit të tyre në lidhje me to rritet, alternativa më e shëndoshë për joprofesionistin ishte thjesht të adoptonte pikëpamjet e atyre që i kishin studiuar thellësisht këto çështje. Por një joprofesionist i caktuar mund të zgjedhë se

cilin dijetar apo cilët dijetarë të ndjekë ai ose ajo. Shafiiu e ilustron si vijon këtë situatë:

Nëse dikush është vërtet një prej joprofesionistëve për të cilët është e vështirë të shohin ndryshimet e opinionit midis përcjellësve të së drejtës islame, ai nuk do të ketë zgjidhje tjetër, veç të ndjekë një nga këta përcjellës e jo një tjetër.

Shumë deklarime janë bërë në këtë pikëpamje. Shatibiu bëri dallimin midis “ixhtihadit të veçantë për dijetarë” dhe “ixhtihadit të përgjithshëm që u përket të gjithë individëve të përgjegjshëm moralisht”. Shevkaniu u ankua se ata që donin të zgjidhnin thjesht imitimin

shfajësoheshin duke thënë se “dera e ixhtihadit” ishte e mbyllur dhe se Zoti e kishte larguar këtë mëshirë prej robve të Tij. Pastaj vazhduan t’i japin ushqim të gatshëm popullatës së përgjithshme, e cila është njëlloj pa dije, duke i thënë se meqë themeluesit e shkollave të ndryshme të jurisprudencës kanë ikur nga kjo jetë, me lënien e shkollave të tyre prapa, nuk është më nevoja për t’u marrë me ixhtihad. Me të vepruarit kështu i shtojnë novacionit të tyre të parë (atij të *taklid-it*) një tjetër novacion, jo më pak të dëmshëm, pra,” mbylljen e derës së ixhtihadit”, duke e bërë kapticë kalimin e caqeve dhe duke e dënuar veten me injorancë të përherëshme.

Dikush i tha njëherë Xhemal Afganiut (1838-1897), “U duhet marrë me ixhtihad për të dalë kundër asaj që dhanë mësim imamët [themeluesit e shkollave të jurisprudencës islame]. Por, sipas sunnitëve, dera e ixhtihadit është e mbyllur prej pamundësisë së përmbushjes së kushteve të nevojshme për t’u kualifikuar për këtë detyrë.” Afgani reagoi me përgjigjen:

Çfarë doni të thoni me “dera e ixhtihadit është e mbyllur”? Mbi ç’tekst nga Kur’ani apo Sunneti është mbyllur? Dhe cili imam tha se pas tij nuk do të lejohet asnjë të merret me ixhtihad për t’u formuar në fenë e tij dhe për t’u drejtuar nga

Kur'ani dhe hadithet e shëndosha? ... Kur'ani u revelua për t'u kuptuar, që njerëzit të përdorin arsyen e tyre për të reflektuar mbi domethëniet e tij dhe për të dalluar se ç'dispozita duhen nxjerrë prej tij ... Unë jam i sigurt se sikur Ebu Hanife, Maliku, Shaffiu dhe Ahmed ibn Hanbeli të ishin gjallë sot, ata përsëri do të ishin të zënë me nxjerrjen e dispozitave të reja nga Kur'ani dhe Hadithi. Dhe sa më tepër të thelloheshin në këtë detyrë, më saktësisht do t'i kuptonin mësimet e Islamit.

Turabiu shkroi me një ton të ngjashëm:

Askush nuk e ka mbyllur derën e ixhtihadit bazuar në një argument të vlefshëm nga arsyeja apo e drejta islame. Përndryshe, kjo derë është mbyllur si pasojë e zhvillimeve që kanë ndodhur në mendimin dhe qytetërimin islam. Edhe sikur juristët muslimanë të vendosnin se kjo derë duhej hapur, ajo prapëseprapë do të qëndronte e mbyllur dhe askush nuk do të guxonte të shkonte nëpër të. Arsyeja për këtë është se shtysat fetare janë zvogëluar pas shpërthimit të tyre të parë; një fakt që ka ndikuar në jetë dhe mendim. Nëse kushtet e jetesës keqësohen, kështu bën mendimi, por nëse mendimi nis e punon, kushtet e njerëzve po ashtu do të përmirësohen, meqë të dy janë të pandashëm.

### Roli formues dhe edukativ i bashkësisë muslimane dhe kërkesat e tij

Metodat edukative të mbështetura në mësimin përmendësh dhe mendimin e lidhur me traditën thjesht prodhojnë më shumë *mukal-lid-ë*, apo mendimtarë të lidhur me traditën, dhe shkatërrojnë mundësinë e mbajtjes së "mbikëqyrjes së bashkësisë" mbi dijetarët muslimanë. Sipas Ibni Hazmit, këndvështrimi metodologjik i të cilit ishte bazuar në një perspektivë progresive edukative, një kusht për përtëritje dhe përparim kulturor është të sigurohet që çdo pjesëtari të bashkësisë muslimane t'i jepet një rol për të luajtur në

lëvizjen përpara të shoqërisë së tyre. Ata të cilët janë të aftë për t'u marrë me ixhtihad do të jenë fajtorë për gabimbërje nëse nuk e bëjnë këtë. Por ne jemi përgjegjës vetëm për shkallën e ixhtihadit për të cilën jemi të aftë, dhe jo më tepër. Kjo është në përputhje me parimin kur'anor se "Zoti nuk e ngarkon asnjë krijesë njerëzore me më shumë se ç'është në gjendje të mbajë:..." (surja *El-Bekare*, 2:286) dhe, "Qëndroni, pra, të vetëdijshëm për Zotin sa të mundeni,..." (surja *Et-Tegabun*, 64:16).

Çfarë ne dëshirojmë të theksojmë këtu është roli edukativ që mund të luhet nga pjesëtarët e bashkësisë muslimane, kështu që të gjithë së bashku ata të mund t'i përmbushin përgjegjësitë e tyre ndaj njëri-tjetrit dhe Tokës. Në vështirimin e Haxhvi Thealibi Fasiut, është e mundur të përtërihet jurisprudenca islame dhe të kthehet, si të thuash, në ditët e rinisë së saj. Shkaku kryesor për "plakjen dhe këputjen" e bashkësisë muslimane është praktika e zakonshme e *taklidit*, ndërsa ilaçi për këtë ligështi është praktika e ixhtihadit, rruga drejt së cilës gjendet në reformën edukative. Aftësia për ixhtihad është në të vërtetë më e arritshme tani se ç'ishte në të shkuarën, sipas Fasiut, por nevojiten dy gjëra për ta kthyer atë. E para është vendosmëria e studentit për ta fituar këtë aftësi, dhe e dyta është përgatitja e shëndoshë morale për ta zhvilluar llojin e integritetit që e frymëzon besimin e njerëzve të *muxhtehid*-i. Haxhvi ishte tejet kritik për teprinë e komenteve dhe të versioneve të shkurtuara të veprave të mëhershme të nxjerra përgjatë shekujve, me pikëpamjen e tij që ishte se, sikur edhe një pjesë e vogël e përpjekjes të shkuar për këto botime t'i ishte kushtuar kuptimit më të thellë të Kur'anit, Sunnetit, dhe parimeve të jurisprudencës në tërësi, kjo do të kishte rezultuar mjaft e dobishme për çdokënd si në planin material dhe shpirtëror.



Komentet kritike të Haxhviut nuk ishin rezervuar vetëm për sferën e jurisprudencës islame, por u shtrinë dhe në një shumësi disiplinash akademike të ndërlydhura. Lidhja e ngushtë shkakore midis këtyre disiplinave dhe lëvizjes së ixhtihadit është vënë në pah në deklarinimin e tij se

numri i pakët apo madje mungesa e *muxhtehid*-ëve të kualifikuar është për shkak të dobësisë që e ka munduar bashkësinë muslimane në shkencë dhe gjetkë ... shoqëritë muslimane nuk do të zënë një vend të respektuar midis popujve të botës për sa kohë mungojnë në këto sfera. Për pasojë, ne na nevojiten *muxhtehid*-ë që janë të aftë të veprojnë gjerësisht, të cilët janë të njohur me çështjet sociale, shkencat sociale dhe të drejtat njerëzore, e prandaj janë të pajisur për të formuluar dhe miratuar legjislacion që është në pajtim me të drejtën islame dhe me frymën e kohës.

Haxhvi nuk i mbështeti përpjekjet për t'i unifikuar shkollat e ndryshme të jurisprudencës. Në vend të kësaj, sipas tij, ne duhet ta kapërcejmë fanatizmin dhe mendjengushtësinë që refuzojnë të pranojnë se çdo shkollë mendimi është e saktë në disa drejtime dhe me të meta në të tjera. Synimi ynë nuk është t'i bëjmë avokatinë një shkollë mendimi mbi një tjetër, por, ndryshe, të çojmë përpara të drejtën islame si një të tërë.

Këto, pra, ishin veçoritë e përgjithshme të vizionit formues, edukativ, të Haxhviut për ixhtihadin. Prandaj, duke pasur parasysh këndvështrimin e tij të përparuar mbi këtë çështje, tronditesh kur vëren mënyrën me të cilën i përmbylli diskutimet e vlefshme që mbushin librin në të cilin ai paraqiti analizën e tij. Shkurt, komentet e tij përfundimtare janë në kundërshtim të plotë me përfundimet që ai ka nxjerrë nga kritika tërësore e historisë së mendimit dhe jurisprudencës islame, një analizë në të cilën ai shënon me kujdes çdo fuqi dhe dobësi, çdo ligështi dhe ilaçin e saj. Sepse,

ndërsa ai i afrohet fundit të kësaj pune të hollë akademike, tërhiqet në një lloj “shpëtimi individual”, duke kërkuar që ne “ta ruajmë gjithçka siç ka qenë,” me justifikimin se kushtet aktuale janë aq të zvetënuara, dhe ata me motive tendencioze dhe aspirata lakmitare aq të kudogjendshëm, sa situata është në thelb e pandreqshme. Kjo, argumentoi Haxhvi në fund, është arsye e mjaftueshme për t’iu dorëzuar gjërave siç janë, e jo për të punuar në drejtim të reformës.

### Prova të kthyera përmbys

Një shqyrtim i tërësishëm i provave të cituara nga avokatët e *taklid*-it do të çojë pikërisht në të kundërt të përfundimeve që ata duan të arrijmë ne. Ne ndeshim si në Kur’an dhe Sunnet thirrje për të mësuar, për të bërë pyetje, e për të ndjekur dëshmi dhe prova kudo që të çojnë. Ironikisht, tekstet në të cilat gjenden këto thirrje janë pikërisht midis teksteve që avokatët e *taklid*-it i shohin si argumentet e tyre më bindëse. Zoti thotë në suren *En-Nahl*, 16:43: “Edhe para teje po ashtu të dërguarit që Ne çuam ishin veç njerëz, të cilëve u dhamë fymëzim: nëse nuk e kuptoni këtë, pyesni ata që e kanë Mesazhin” (përkthimi i Abdullah Jusuf Aliut). Shumica e komentuesve janë të pikëpamjes se ky ajet u revelua si reagim ndaj idhujtarëve të kohës së të Dërguarit, të cilët e mohonin që një i dërguar i vërtetë i Zotit të ishte thjesht një krijesë njerëzore. Për t’i larguar dyshimet e tyre, u nxitën të “pyesin ata që e kanë Mesazhin” (*ehlu’dh-dhikr*). Fjala *dhikr* mund t’i referohet këtu vetëm Kur’anit dhe Sunnetit të të Dërguarit. Dhe nëse ata të cilët këta njerëz po urdhëroheshin t’i pyesnin ishin poseduesit e “Mesazhit”, atëherë ajeti i cituar është një argument kundër *mukal-lid*-ëve, jo në favor të tyre, siç vë në dukje Shevkaniu, sepse

qëllimi është që ata t'i pyesin këta njerëz kështu që të mund t'i njohin me atë çfarë dinë.

Gazaliu e interpretoi në dy kuptime këtë ajet. Domethënia e parë në të cilën e kuptoi atë ishte si një urdhër për njerëzit e thjeshtë që të pyesin dijetarët, me një dallim të qartë të bërë midis palës pyetëse dhe palës së pyetur, ndërsa sipas interpretimit të dytë, ajeti po na mëson të kërkojmë për prova, për t'u bërë më të ditur. Në këtë pikëpamje, Ibn Kajjimi citoi hadithin që tregon si një njeri i cili ishte në udhëtim me disa shokë u lëndua në kokë nga një gur. Kur, pak më vonë, ai kishte një derdhje të lëngut të farës, i pyeti shokët në i lejohej të bënte *tejemmum*, domethënë, ta kryente pastrimin ritual duke u fshirë me rërë në vend që të përdorte ujë. Shokët iu përgjigjën se për sa kohë kishte mundësi të gjente ujë, nuk do t'i lejohej të bënte pastrimin me rërë, dhe e urdhëruan të lahej nga koka në fund të këmbëve. Njeriu bëri siç i thanë dhe vdiq. Kur iu tregua të Dërguarit se çfarë kishte ndodhur, ai thirri, "Ata e vranë atë!", duke thënë, "sikur të kishin pyetur nëse nuk e dinin me siguri, sepse shërimi mund të gjendet me të pyetur." I Dërguari atëherë vazhdoi e tha se ata mund t'ia kishin lidhur kokën atij e pastaj ta lejonin të kryente pastrimin me rërë. Ky hadith shërben si provë kundër praktikës së *taklid-it*; arsyeja është se i Dërguari i Zotit i kritikoi fort ata që kishin dhënë një fetva pa njohuri mbi të cilën ta mbështesnin atë.

Me lidhje me këtë çështje janë gjithashtu hadithet që pohojnë sipërinë e sahabeve të Dërguarit dhe virtytshmërinë e ndjekjes së shembullit të tyre. Imitimi i veprimeve të sahabeve është në pajtim me urdhrin e të Dërguarit për të ndjekur shembullin e halifëve të udhëzuar drejt. Por, në dallim nga kjo, i Dërguari nuk na urdhëroi ne t'u përmbahemi praktikave të vemdosura nga ky apo ai dijetar musliman, apo të adoptojmë pikëpamjen e këtij apo atij *muxhtehid-i*. Si,

atëherë, mund të mbështeten avokatët e *taklid*-it në tekste të tilla si përkrahje për diçka që ato nuk e miratojnë?

Për më tepër, dallimet në mendim të shfaqura midis sahabeve janë dëshmi e dinamizmit të procesit të ixhtihadit dhe e vitalitetit të mendjes muslimane. Kësisoj, këto dallime janë shenjë e mëshirës së Zotit për bashkësinë muslimane dhe e hapësirës që na është dhënë në interpretimet tona të urdhrave të Zotit. Atëherë çuditësh me ata të cilët i kthejnë mospajtimet e bazuara në ixhtihad në një argument në favor të *taklid*-it! Ibn Abdulberri (vd. 463 h./1071) citoi në librin e tij, *Xhami'u Bejani'l-Ilm*, halifin emevit Omer ibn Abdulaziz (vd. 101 h./720) të thotë, “Nuk do të desha që sahabet e të Dërguarit të Zotit të kishin qenë në pajtim të plotë, sepse, sikur ata të kishin patur të gjithë të njëjtin opinion, kjo do të krijonte vështirësi për njerëzit. Çdonjëri prej tyre është një udhëheqës shpirtëror për t'u ndjekur. Prandaj, ne jemi të lirë të adoptojmë pikëpamjen e secilit prej tyre.” Omeri pastaj shtoi, “Kjo vlen për ata të marrë me ixhtihad.”

Një numër i vogël juristësh muslimanë i kanë kushtuar vëmendje këtij fakti dhe e kanë shtjelluar atë. Jusuf Karadavi, për shembull, ka vendosur një qasje ndaj nxjerrjes së dispozitave ligjore bazuar në një numër bazash të rëndësishme pedagogjike, një prej të cilave është parimi i “shoqërimit të fetvasë me shpjegim dhe sqarim të mjaftueshëm”. Karadavi thotë në lidhje me këtë: “Unë nuk jam fare i kënaqur me mënyrën me të cilën disa dijetarë, të lashtë dhe modernë, u përgjigjen atyre që shkojnë tek ta për dispozita.” Ata mund të thonë thjesht, ‘Kjo është e lejueshme dhe kjo është e palejueshme’, ‘Kjo është e lejuar dhe kjo është e ndaluar’, apo, ‘Kjo është e vërtetë dhe kjo është e rreme’, pa shtuar gjë më tepër. Sa për mua, kur unë jap një fetva, e shoh veten si myfti, mësues, reformator, mjek dhe udhërrëfyes.”

Qasja e Karadaviut është e fisme, e bazuar drejtpërdrejt në atë të vetë të Dërguarit. Si e tillë, ajo reflektohet në situata të ndryshme në të cilat ai u lidh me sahabet e tij duke i mësuar ata, duke u shpjeguar gjëra, duke i formuar dhe përgatitur. Dijetari sirian, shejh Ebu Gudde (1917-1997), identifikoi rreth dyzet qasje mësimore të dalluara që ishin përdorur nga i Dërguari në të gjallë të tij. Këto përfshinin, midis të tjerave, udhëzimin nëpërmjet dialogut dhe pyetjes. Ai i pyeti njëherë sahabet e tij: “E dini ç’është një musliman?” Ata u përgjigjën: “Zoti dhe i Dërguari i Tij e dinë më së miri.” I Dërguari atëherë vijoi e tha, “Muslimani është ai nga fjalët dhe veprimet e të cilit muslimanët e tjerë nuk kanë arsye t’i druhen së keqes.” Një tjetër prej qasjeve të tij ishte të udhëzonte nëpërmjet bisedës dhe krahasimit racional, ashtu si kur iu përgjigj një të riu që kishte ardhur të kërkonte lejen e tij për të kryer kurvëri, duke i bërë atij pyetje të tilla si, “A do të ishe i gatshëm ta lejoje dikë ta bënte këtë me motrën tënde? Nënë tënde?” etj. Një tjetër akoma prej qasjeve të Dërguarit për udhëzim ishte të bënte analogji, të citonte shembuj dhe të identifikonte shkaqe, si kur pyeti një grua, “Sikur nëna jote të kishte një borxh, a do ta shlyenit atë për të?” “Po, do ta shlyeja”, u përgjigj ajo. “Kështu, pra”, i tha ai, “shlyeji borxhet që i ke Zotit, sepse Zoti është më i denjë për besnikërinë tënde [se edhe nëna jote].” Herë të tjera ai udhëzonte me anë të krahasimeve dhe shembujve, duke vizatuar në tokë, duke i dhënë pyetësit të tij më tepër informacion nga ç’kishte kërkuar ai apo ajo, duke e tërhequr vëmendjen e pyetësit për çështje të tjera nga për çfarë ai ose ajo kishte pyetur, duke i bërë të njëjtën pyetje që i ishte drejtuar atij personit që kishte pyetur si një mënyrë e sqarimit të dispozitës që po jepte, duke i autorizuar sahabet t’i përgjigjeshin një pyetjeje në

emër të tij si një mënyrë e përgatitjes së tyre, duke e vënë në provë një dietar për njohuritë e tij kështu që të mund ta shpërblente me fjalë falënderimi nëse ai përgjigjej saktë, me humor dhe shaka etj.

Roli dhe rëndësia e ixhtihadit në jetën e muslimanit u përmbloodh mirë nga Ibni Hazmi, i cili shkroi: “Secili nga ne ka detyrimin për t’u marrë me ixhtihad aq sa jemi në gjendje, për t’u njohur me atë që Zoti kërkon nga ne.”

### [TEMA 3]

## Ittiba dhe taklid, të krahasuar dhe të dalluar

Sipas Ibn Farisit (vd. 395 h./1004), rrënja tregërmëshe *t-b-* bart vijueshmërisht domethënien “ndjek” ose “eci pas”. Kjo rrënjë është përdorur në mënyrë të përsëritur dhe në Kur’an në këtë kuptim. Ajo përdoret nganjëherë në kuptimin figurativ, si në suren *El-Bekare*, 2:38, ku thuhet, “...ata të cilët ndjekin udhëzimin Tim (*men tebi’a hudaje*), as nuk duhet të kenë frikë dhe as do të dëshpërohen”, dhe në të njëjtën sure, 2:208, që paralajmëron: “...mos ndiqni (*la tettebi’u*) gjurmët e shejtanit,...”. Në herë të tjera është përdorur në kuptimin e fjalëpërfjalshëm. Surja *Esh-Shu’ara*, 26:60, për shembull, tregon se egjiptianët “...iu vunë pas...” (*etbe’u-hum*) bijve të Izraeli ndërsa ata iknin prej tokës së Egjiptit (karakaso suren *Junus*, 10:90). Folja *ittebe’a* mund të përcjellë gjithashtu kuptimin e bindjes ndaj diçkaje nëpërmjet detyrimit, si në suren *El-A’raf*, 7:203, ku Dërguari është udhëzuar të thotë “...’Unë ndjek vetëm (*innema ettebi’u*) çfarë më revelohet nga Zoti im...”. Diku tjetër, si në suren *En-Nazi’at*, 79:6-7, përcjell kuptimin e diçkaje që ndjek një tjetër pa u ndërprerë. Surja *El-Kasas*, 28:42, e përdor foljen *etbe’a* në

kuptimin e bërjes së diçkaje të shoqërojë apo ndjekë dikë me kalimin e kohës. Duke folur për faraonin dhe ushtritë e tij, Zoti deklaroi, “Ne e kemi bërë një mallkim t’i ndjekë ata (*etbe’nahum fi hadhihi la’neten*) në këtë botë...”.

Dërguari tregohet t’i ketë kritikuar disa njerëz për ndjekjen verbërisht të zakoneve të vendosura nga pararendësit e tyre, duke thënë, “Vërtet, ju i ndiqni (*le tettebi’anne*) praktikat e atyre pëllëmbë për pëllëmbë, kut për kut.” Shumë prej atyre që e hedhin poshtë praktikën e *taklid*-it kanë gjetur mbështetje për qëndrimin e tyre në këtë hadith dhe në hadithe të tjera.

Por ka një dallim që duhet bërë midis *ittiba*-së dhe *taklid*-it. Fjala *ittiba* është përdorur për të përshkruar ndjekjen e Kur’anit; nëse asnjë referencë kur’anore nuk është e disponueshme, ka në të ndjekjen e një teksti nga Sunneti, dhe nëse asnjë tekst i tillë nuk gjendet, përfshin shkuarjen pas një qëndrimi të mbajtur nga pararendësit tanë të dijes, dhe që, në dijeninë tonë, ishte pranuar njëzëri midis tyre. Po që se asnjë tekst nuk është i disponueshëm nga një prej këtyre burimeve, atëherë *ittiba* i referohet ndjekjes së përfundimit të analogjisë së bërë midis situatës në diskutim dhe një teksti nga Kur’ani që ka lidhje; në mungesë të një teksti të tillë, analogji do të bëhet me një tekst nga Sunneti, dhe nëse kjo nuk është e mundur, atëherë bëhet me një qëndrim të mbajtur përgjithësisht nga pararendësit tanë të dijes. Megjithatë, një qëndrim i tillë duhet të bazohet vetë në një analogji të bërë nga Kur’ani apo Sunneti për të qenë i vlefshëm. Nëse dy apo më shumë individë të kualifikuar nuk pajtohen për një analogji të caktuar, çdonjë prej tyre ka të drejtë t’i përmbahet qëndrimit për të cilin është i bindur bazuar në ixhtihadin e tij; anasjelltas, ai nuk është i autorizuar t’i përmbahet qëndrimit të një *muxhtehid*-i tjetër

që nuk pajtohet me të. Ibn Abdulberri theksoi te *Xhami'u Bejani'l-Ilm-i* i tij:

Nëse i përmbaheni qëndrimin të shprehur të dikujt tjetër pa patur prova që ju kërkojnë të veproni kështu, atëherë ju po bëni *taklid*, që është e paligjshme në Islam. Por, nëse i përmbaheni qëndrimin të shprehur të dikujt tjetër mbështetur në prova që u bindin të adoptoni të njëjtën qëndrim, atëherë po bëni *ittiba*. *Ittiba*-ja është e lejuar në Islam, ndërsa *taklid*-i është i ndaluar.

Ibn Tejmijje e klasifikoi *taklid*-in si një lloj *ittiba*-je të fajësueshme, të palejueshme. Ai tha mbi këtë pikë:

*Taklid*-i, i cili është i dënuar nga Zoti, përfshin ndjekjen e teka-ve dhe dëshirave egoiste (*ittiba el-heva*). Një njeri i dorëzohet tundimit për t'iu nënshtruar verbazi zakonit, apo për të ndjekur një praktikë, për shkak të lidhjeve familjare dhe traditës familjare; në raste të tjera, dikush ka për zemër autoritetin mbi të tjerët dhe kështu imiton ata me pushtet, prestigj dhe ndikim. Zoti e ka bërë të qartë se ne duhet ta shmangim këtë lloj *taklid*-i, e t'i përmbahemi (*nettebi*) asaj që Zoti reveloi nga lart për të dërguarit e Tij, që janë vetë prova autoritare me të cilën Zoti i ka pajisur krijesat njerëzore.

Siç e kemi parë, dijetarët e parë kryesorë të Islamit i nxitën të tjerët t'iu përmbahen provave autoritare, por jo t'i imitojnë si individë. Ata të cilët shkojnë ku i çojnë provat po ndjekin gjurmët e këtyre dijetarëve. Njerëz të tillë nuk marrin si udhërrëfyes të tyre asnjë individ të veçantë tjetër veç të Dërguarit. Që këtej, është e pasaktë ta klasifikosh *taklid*-in si një lloj *ittiba*-je. Sepse, në fakt, *taklid*-i është kundër *ittiba*-së.

Ne lexojmë në suren *Et-Teobe*, 9:100, "Dhe sa për të parët e atyre që e kanë lënë sundimin e së keqes dhe të atyre që e kanë strehuar dhe ndihmuar Besimin, si dhe ata të cilët i ndjekin në [rrugën e] virtytshmërisë (*el-ledhine ittebe'uhum bi ihsan*), Zoti është fort i kënaqur me ta dhe fort të kënaqur



janë ata me Atë....” Disa komentues e kanë barazuar *taklid*-in me veprimin nga “ata të cilët i ndjekin në [rrugën e] virtytshmërisë” (*el-ledhine ittebe’uhum bi ihsan*). Por Ibn Kajjimi, i cili nuk u pajtua me këtë interpretim, u përgjigj duke vënë në dukje se *taklid*-i është në të vërtetë pikërisht e kundërta e ndjekjes së njerëzve të tillë të drejtë në rrugën e tyre. Njerëzit të cilët i ndjekin vërtet ata në rrugën e virtytshmërisë janë individët me dije dhe perceptim që nuk pranojnë t’i japin përparësi një opinioni, analogjie, premise racionale apo qëndrimi dituror mbi Kur’anin dhe Sunnetin e të Dërguarit.

Sipas mendimit bashkëkohor Taha Abdurrahman (lindi 1944), i vetmi ndryshim midis *ittiba*-së dhe *taklid*-it është prania apo mungesa e provës. Kuptuar nga ky këndvështrim, *ittiba* është ndjekje e një qëndrimi të mbështetur nga prova, ndërsa *taklid*-i është ndjekje e një qëndrimi të pambështetur nga prova. Me fjalë të tjera, *ittiba* është *taklid* i bazuar në prova, ndërsa *taklid* është *ittiba* e pambështetur nga prova.

Disa dijetarë kanë shkuar aq larg sa të thonë se terma të tillë si *taklid*, *ittiba*, *te’assi*, *iktida* dhe *istinan* duan të thonë të gjithë të njëjtën gjë. Për shembull, në suren *El-Bekare*, 2:170, lexojmë, “Por kur atyre u thuhet, ‘Ndiqni (*ittebi’u*) çfarë ka dhënë Zoti nga lart’, disa përgjigjen, ‘Jo, ne do të ndjekim (*nettebi’u*) [vetëm] atë që i gjetëm etërit tanë të besojnë dhe veprojnë’....”. Dikush vë në dukje se folja *ittebe’a* është përdorur në këtë ajet në një kuptim pozitiv dhe negativ, me të dytin që është pikërisht kuptimi në të cilin fjala *taklid* përdoret prej atyre që argumentojnë kundër *taklid*-it, por në favor të *ittiba*-së. Në fakt, Zoti Vetë e ka përdorur fjalën *ittebe’a* sinonimisht me formën më të urryer të *taklid*-it, apo imitimit të verbër. Ne lexojmë në suren *El-Bekare*, 2:166-167,

“[Në Ditën e Gjykimit] do të ndodhë që ata të cilët ishin adhurar [me të padrejtë] (*el-ledhine uttibi’u*) do t’i mohojnë ndjekësit e tyre (*el-ledhine ittebe’u*), dhe këta do të shohin vuajtjen [që i pret], me të tëra shpresat të bëra pluhur e hi! Dhe atëherë ata ndjekës (*el-ledhune ittebe’u*) do të thonë: ‘Sikur të kishim një mundësi të dytë [në jetë], që t’i mohonim ata siç na kanë mohuar ne!’...”

Sidoqoftë, historikisht është mbërritur te një dallim i bazuar ligjor, teminologjik dhe praktik midis *taklid*-it dhe *ittiba*-së, me të parin si të bashkëshoqëruar me imitimn e pajustificuar dhe të pambështetur, e të dytën me ndjekjen e mendueshme, të mbështetur mirë, të shembullit të një tjetri, apo të adoptimit të qëndrimit të tij ose të saj dituror.



**[PJESA E TRETË]**  
BASHKËSIA MUSLIMANE:  
KORNIZA E AUTORITETIT  
DHE UNIVERSALITETIT NË  
MENDIMIN ARABO-ISLAM



## 6

# Bashkësia muslimane (*el-umme*) si rregulluese e përtëritjes dhe ixhtihadit

### [TEMA 1]

## Përdorimet dhe kuptimet e ndryshme të termit *ummet*

Fjala *ummet* është përdorur në Kur'an në pesë kuptime kryesore: (1) bashkësi, si në suren *El-Bekare*, 2:128, ku Ibrahimimi dhe Ismaili luten duke thënë, "O Zoti ynë! Bëna ne ta dorëzojmë veten tek Ty, dhe bëj nga pasardhësit tanë një bashkësi që do të të dorëzohet Ty, (*ummeten muslimeten leke*)!..." Ky kuptim gjendet gjithashtu po te surja *El-Bekare*, 2:213, që thotë, "I gjithë njerëzimi ishte dikur një bashkësi e vetme (*ummeten vahideten*); [më pas nisën të dallojnë]. Pastaj Zoti dërgoi të dërguarit si lajmëtarë të sihariqeve dhe paralajmërues, dhe nëpërmjet tyre dha revelim nga lart, duke paraqitur të vërtetën, kështu që ajo të mund të vendoste midis njerëzve në lidhje me gjithçka që nuk pajtoheshin...." (Shih gjithashtu suren *Alu Imran*, 3:103, suren *Hud*, 11:118, dhe suren *Esh-Shura*, 42:8.); (2) një kohë apo periudhë kohore. Ky kuptim gjendet në suren *Jusuf*, 12:45, ku ne na thuhet se një njeriu i cili ishte i burgosur me Jusufin, i liruar pastaj nga burgu, "...iu kujtua pas një kohe... (*ba'de ummetin*)"; (3) një udhëheqës fetar. Ky kuptim i fjalës *ummet* gjendet te surja *En-Nahl*, 16:120, e cila na tregon se, "Ibrahimimi ishte një njeri që i bashkonte brenda vetes të gjitha virtytet... (*ummeten kaniten*)"; (4) specie ose gjini. Kjo domethënie e fjalës

gjendet në suren *El-En'am*, 6:38, ku na thuhet se, “nuk ka kafshë që ecën në tokë dhe shpend që fluturon me dy krahët e veta që nuk është krijesë (pjesëtare e një specie të gjallë) [të Zotit] si ju (*umemun emthalukum*):...”; (5) një varg besimesh dhe praktikash. Ky kuptim gjendet te surja *Ez-Zuhruf*, 43:22, e cila tregon se ata të cilëve u erdhi mesazhi i Islamit thanë, “Shihni, ne i gjetëm etërit tanë në një mendje për çfarë duhet besuar (*ala ummetin*)...”.

Fjala *ummet*, si e përdorur në kuptimin e parë të renditur më sipër, atë të bashkësisë, është një entitet që përbëhet nga popuj, klane, fise, e kështu me radhë, në rajone anekënd globit, të bashkuar jo nga kombësia, por nga besimet e përbashkëta doktrinare dhe një angazhim ndaj së drejtës islame dhe praktikave, zakoneve e vlerave islame. Kjo bashkësi është një e tillë që ka histori të përbashkët, të plotë, me fitore dhe humbje, gëzime dhe hidhërime, shpresa dhe zhgënjime. Për pasojë, ka vetëm një ummet musliman, apo bashkësi mbarëbotërore, ndonëse mund të ketë bashkësi lokale ose popuj muslimanë të shumtë. Ky përdorim i termit *ummet* ndeshet qartësisht në suren *El-Mu'minun*, 23:52, ku Zoti deklaron, “Në të vërtetë, kjo bashkësi e juaja (*hadhihi ummetukum*) është një bashkësi e vetme, sepse Unë jam Zoti i të gjithë juve: qëndroni, pra, të vetëdijshëm për Mua!” Është një bashkësi e vetme në lidhje me drejtimin dhe qëllimin, idetë dhe konceptet, ndjenjat dhe perceptimet. I Dërguari e krahasonte unitetin e bashkësisë botërore muslimane me trupin fizik, që, kur një gjymtyrë apo organ vuan, e bën dhe pjesën tjetër të trupit të vuajë. Siç vuri në dukje Mexhid Ursan Kilani (1932-2015), ky unitet nuk është zvogëluar nga larmia që i karakterizon shumë popuj, fise dhe komunitete lokale të cilat përbëjnë ummetin botëror musliman; as është zvogëluar prej rrezes së gjerë të vendndodhjeve, racave, profesioneve dhe jetesave të pjesëtarëve

të tij për sa kohë që besnikëritë e tyre mbeten të përqendruara rreth një mesazhi të vetëm, dhe jo rreth personaliteteve apo individëve të veçantë. Ashtu siç vërejt i el-Kilani, “Elementi thelbësor i konceptit të ummetit është ai i mesazhit të tij, domethënë, çfarë një grup njerëzish u ofrojnë kolektivave të tjerë njerëzorë.”

Duke pasur parasysh se Kur’ani e sheh gjendjen njerëzore në shekullin e shtatë si gati për korrigjim dhe zhvillim në drejtim të një ummeti që i përfshin popujt dhe fiset e botës, atëherë i Dërguari vetë, bartësi i mesazhit kur’anor, nuk kishte si ta kuptonte veten dhe thirrjen e tij veçse në të njëjtën dritë. Ai e pa veten si mbartësin standard të një kolektiviteti specifikisht arab që aspironte të jetë i bashkuar me kontekstin e tij rrethues në formën e një ummeti gjithëpërfshirës islam. Uniteti i ummetit musliman nuk ishte i dukshëm në nivelin politik përgjatë historisë. Ai e ruajti megjithatë vazhdueshmërinë e tij në nivelet e kulturës, sentimentit, pikëpamjes, dhe një ndjenje përkatësie një qytetërimi i cili ishte udhëheqës midis popujve gjatë një faze të rëndësishme të historisë së vet.

Kur’ani identifikon një numër veçorish që e karakterizojnë ummetin musliman. Nga këto, tre kryesoret janë identifikuar nga ca si: moderacion, zgjedhuri dhe mundim apo sprovim. Për moderacionin është folur në suren *El-Bekare*, 2:143, ku Zoti shpall, “Dhe kështu Ne kemi dashur që ju të jeni një bashkësi e rrugës së mesme, që [me jetët tuaja] të mund të dëshmoni për të vërtetën para të gjithë njerëzimit,...”. Zgjedhuria është përmendur në suren *El-Haxhxh*, 22:78, në të cilën muslimanëve u thuhet se Zoti “...ju ka zgjedhur ju [për ta përcjellë mesazhin e Tij], nuk ju ka vënë vështirësi në [asgjë që i përket] fesë, [dhe ju bëri ta ndiqni] kredon e atit tuaj, Ibrahimit. Ai është që ju ka emërtuar, në kohët e shkuara si edhe në këtë [shkrim hyjnor], ‘ata që i



janë dorëzuar Zotit', kështu që i Dërguari të mund të dëshmojë për të vërtetën para jush dhe ju të mund të dëshmoni për të para të gjithë njerëzimit...". Të zgjedhurit e bashkësisë muslimane është pohuar më tej në ajete që flasin për rolin e tyre si përfaqësues të Zotit në tokë. Kështu, ne lexojmë në suren *En-Nur*, 24:55, "Allahu ka premtuar për ata midis jush që besojnë dhe bëjnë punë të mira se Ai me siguri do t'u japë atyre në tokë trashëgim (pushteti), siç e dha atë për ata para tyre...". Sa për çështjen e mundimit dhe sprovimit, për to është folur në suren *Alu Imran*, 3:140, ku Zoti i drejtohet bashkësisë muslimane me fjalët: "Në ju prek e keqja, [dijeni se] e keqe e ngjashme e ka prekur dhe popullin [tjetër], sepse me radhë i ndajmë Ne për njerëzit ditë të tilla [të mira dhe të këqija]. Dhe [kjo] që Zoti t'i dallojë ata që kanë besuar dhe të zgjedhë nga mes jush të tillë që [me jetët e tyre] dëshmojnë për të vërtetën...".

Përdorimi evropian i termit "komb", i përdorur përgjithësisht për të përkthyer fjalën arabisht *ummet*, është ndikuar nga zhvillime historike të tilla si formimi i shtetit politik (*devle*). Duke folur historikisht, është e vështirë të përcaktohet se cili nga të dy, kombi (*ummet*) apo shteti (*devlet*), i parapriu tjetrit. Ky debat u shpërfaq më dukshëm në fund të shekullit të tetëmbëdhjetë si reagim ndaj Revolucionit Francez dhe pasojave të tij në tërë Evropën, si edhe rritjes së centralizimit të shtetit në atë kontinent. Megjithëkëtë, termi "komb" nuk ishte bashkëshoqëruar më herët me një shtet, pra, me një entitet institucional marrëdhënia e të cilit me shtetasit e tij ishte e përcaktuar dhe rregulluar brenda një kornize ideologjike, politike dhe ligjore që legjistët dhe teoricienët kushtetues i janë referuar si "kombësi", domethënë, gjendja e përkatësisë një toke, një shteti, dhe një kombi të konsideruar si një entitet i vetëm.

Sa për përdorimin në rritje të termit *ummet* në qytetërimin perëndimor, ai ndodhi gjatë një periudhe në të cilën identitetet kombëtare po ngriheshin mbi rrënojat e ngrehinës së dikurshme të gjithësishtme kishtare. Termi *ummet* po përdorej kështu në shkrimet perëndimore në një mënyrë që reflektonte mbivendosje semantike me termin *deule*, apo shtet politik. Në këtë mënyrë, pavarësisht llojeve të ndryshme të kriterëve dhe vijave kufizuese gjeografike, politike dhe ekonomike, të cilat ndihmuan në procesin e bërjes së dallimeve të brendshme dhe në vendosjen e ndryshimeve dhe veçorive, termi *ummet* u mor në ideologjinë e shtetit në zgjerim.

Ummeti arabo-musliman u formua nëpër një proces historik në të cilin gjuha dhe përhapja e mesazhit islam luajtën rolin më të spikatur, me faktorët gjeografikë duke qenë me rëndësi dytësore. Kjo shoqëri, e cila ishte e përgatitur gjithmonë për t'u shtrirë përtej kufijve të saj gjeografikë nëpërmjet shpërndarjes së mesazhit islam e jo pushtimit ushtarak, u bëri vend jomuslimanëve duke u dhënë atyre statusin e *dhimmi*-tëve.

Ummeti musliman ka mbijetuar dhe ka lulëzuar në shekuj me gjithë shumëllojshmërinë kulturore dhe larminë e pjesëtarëve të tij, si rezultat i së cilës është karakterizuar nga një dimension objektiv unik që e çliron atë prej relativitetit historik. Ky "dimension objektiv" përbëhet nga universaliteti dhe finaliteti i mesazhit islam, i cili do ta përthithte dhe do ta integronte trashëgiminë e së shkuarës përmes rigjallërimit dhe përtëritjes, e nga kjo do t'i jepte trajtë një qytetërimi unikalisht islam me një stampë globale që, në vend të shkëlmimit dhe luftimit të dallimeve kulturore dhe kombëtare midis kolektivave përbërës njerëzore, punon për t'i pakësuar konfliktet midis tyre.

## [TEMA 2]

## Kuptimi dhe rëndësia e njëzëshmërisë për bashkësinë muslimane

Dijetarët e ndajnë dijen në lidhje me bartësin dhe marrësit e saj në dy kategori: “dije e masës” (*ilm amme*) dhe “dije dijetarësh [ose e elitës]” (*ilm hassa*). Nëse dija në diskutim është në formën e një njëzëshmërie, ata e ndajnë atë në “një njëzëshmëri e masës” (*ixhma amme*) dhe “një njëzëshmëri dijetarësh” (*ixhma hassa*). Kategoria e parë, sipas Shafiit, është dije e përgjithshme në lidhje me të cilën nuk ka interpretime apo raportime të gabuara, as është temë për diskutim. Fuqia e njëzëshmërisë gjendet në faktin se është bazuar në një tekst kategorik, transmetim të mirëprovuar, arsyetim të pakundërshtueshëm, dhe në vëmendje të kujdesshme për kuptimin e Kur’anit, Sunnetit, e analogjive të bazuara në to.

Kur krijohet një njëzëshmëri, dijetarët kanë detyrimin të përfshijnë të gjithë bashkësinë muslimane nëpërmjet shpjegimit, udhëzimit dhe zbatimit konkret, dhe duke e lejuar çdo pjesëtar të bashkësisë të marrë pjesë në procesin e diskutimit dhe vënies në zbatim të tij, çdonjë sipas perceptimit dhe aftësisë së tij a të saj. Sipas Shafiit, “besimtarët e thjeshtë nuk do të pajtoheshin t’i shkelnin precedentët e vënë nga i Dërguari i Zotit, apo për një lloj tjetër gabimi për atë çështje, në dashtë Zoti...”. Sa për Hatib Bagdadin, ai e ndau njëzëshmërinë në dy lloje: (1) një njëzëshmëri e joprofesionistëve dhe e bashkësisë së dijes, dhe (2) një njëzëshmëri vetëm midis dijetarëve. Xhujeni, në të kundërt, këmbënguli se, për të qenë e vlefshme, një njëzëshmëri duhej bazuar në pikëpamjet e të gjithë pjesëtarëve të bashkësisë muslimane pa përjashtim, si të njerëzve të thjeshtë dhe dijetarëve.

Në ditët dhe kohët tona, munduar tashmë nga grimcimi, ndarja, partizania, prapambetja, dobësia dhe vendimmarrja nga lart poshtë, ka një nevojë më të madhe se kurrë për llojin e njëzëshmërisë me bazë të gjerë që reflekton solidaritetin dhe afirmimin e unitetit hyjnor në të gjitha fushat. Gjendja aktuale i ka nxitur shumë të bëjnë thirrje për theksim të përtërirë të rolit të bashkësisë muslimane si një e tërë në punën e ixhtihadit, ndryshimit pozitiv, reformës dhe rizgjimit modern. Parimet e njëzëshmërisë (*ixhma*) dhe këshillimit (*shura*) është menduar ngaherë të vlejnjë për të gjithë muslimanët ngado, dhe i vetmi justifikim për kufizimin e njërit apo tjetrit prej tyre veç të bashkësia e dijes ka qenë nevoja praktike e dalë nga numrat në rritje të muslimanëve prej kombësive dhe mjediseve të ndryshme dhe vështirësia që ka të bëjë me komunikimin dhe udhëtimin nga një vend në tjetrin.

Dy nga mjetet më të rëndësishme të rregullimit të shoqërisë muslimane dhe të bërjes ballë këtyre sfidave janë ato të këshillimit reciprok (*shura*) dhe autoritetit shtetëror. Në mënyrë të posaçme, muslimanëve u kërkohet të këshillohen së bashku për çështjet me interes të përbashkët, e sapo mendimet dhe këndvështrimet e tyre të jenë shprehur, është përgjegjësi e shtetit t'i kodifikojë përfundimet e këtij këshillimi në dispozita dhe ligje specifike brenda kontekstit të strukturave të tij paraekzistuese.

Praktika të tilla, thekson Turabiu, duhet të karakterizohen nga një ndjenjë e qartë dhe e zjarrtë e identitetit islam, e nga një angazhim për ta ruajtur këtë identitet duke i rigjallëruar aspektet e tij të lëna pas dore bazuar në një realizëm të mbështetur në informacion dhe në një vetëdijshmëri për çka kërkon zhvillimi i shëndoshë.

Ashtu siç ka vënë në pah Abdulhamid Ebu Sulejmani, ixhtihadi i kuptuar kështu është një përpjekje sistematike që

kërkon orvajtje dhe angazhim në vazhdim. Në një bashkësi muslimane të fuqishme, të pjekur, ixhtihadi është qasja e adoptuar nga të gjithë sektorët e dijetarëve, kërkuesve dhe mendimtarëve. *Muxhtehid*-ët janë pjesë e lëvizjes së përgjithshme të ummetit musliman, në të cilin rol mishërojnë metodologjinë e pranuar dhe mendimin e bashkësisë, ndërsa njëzëshmëria është rrjedhoja e një ixhtihadi të përbashkët që përfshin pjesëtarë të shumtë të bashkësisë muslimane, çdonjëri prej tyre në pajtim me dijen dhe të kuptuarit e tij apo të saj. Përvoja historike ka treguar se përparimi shoqëror kërkon para së gjithash një gatishmëri për t'u besuar fuqive shpirtërore të njerëzve dhe për t'i dhënë çdokujt një pjesë përgjegjësie për trajtësimin e së ardhmes dhe përcaktimin e qëllimeve dhe objektivave të shoqërisë. Përparimi i këtillë kërkon gjithashtu që sjellja politike dhe shoqërore të matet kundrejt vlerave të qarta të përbashkëta morale, duke përfshirë ato të bashkëpunimit dhe solidaritetit. Një prej mënyrave më të rëndësishme të garantimit të një të kuptuari të shëndoshë të Islamit është ndjekja e parimeve, besimeve dhe nocioneve për të cilat bashkësia muslimane ishte pajtuar përgjatë shekujve, e të cilat kanë shërbyer si baza për vlerat, zakonet dhe traditat e saj. Realitete të tilla shkojnë përtej një njëzëshmërie thjesht dijetarësh, dhe potencialisht të diskutueshme, në zemër të jetës së përditshme të njerëzve dhe gjërave që ata i kanë instinktivisht më të shtrenjta.

## 7

# Pika referimi autoritare si baza për novacion dhe përparim

### [TEMA 1]

## Koncepti *merxhi'ijje* dhe çështja e identitetit

Rrënja tregërmëshe *r-j-* përcjell kuptimin e “kthimit”. Një derivat i kësaj rrënje ndeshet në suren *El-Alak*, 96:8, e cila thotë, “Sepse, shih, tek Zoti yt kanë për t’u kthyer të gjithë (*inne ila rabbike ‘r-ruxh’a*).” Nga këtej, termi *merxhi'ijje* i referohet diçkaje ose dikujt të cili dikush “kthehet”, domethënë, që njerëzit i drejtohen, si një parimi universal, përfshirës, për të zgjidhur një konflikt apo mosmarrëveshje.

Termi *merxhi'ijje* haset shpesh në shkrimet e kohës së sotme. Sigurisht, çka një individ apo një grup i drejtohet si një burim autoriteti do të dallojë nga ajo që i drejtohet një individ apo grup tjetër, ngaqë parimet, premiset dhe figurat të cilëve një njeri u drejtohet do të ndryshojnë në varësi të filozofisë fundamentale apo qasjes së tij ndaj jetës. Kur ne flasim për një autoritet të përgjithshëm, të standardizuar, synimi ynë nuk është t’i fusim të gjitha tendencat intelektuale në kallëpe të ngurta. Në të kundërt, përpjekjet për të bërë pikërisht këtë janë ato që ne kemi kritikuar nga fillimi, sepse një ngushtim i tillë do ta fshinte identitetin unik të bashkësisë muslimane si një entitet historik në rritje, në zhvillim. Por ne mbrojmë një kornizë përfshirëse që bashkon dhe u jep drejtim interesave, shqetësimeve dhe për-

pkjeve të bashkësisë muslimane pavarësisht se ç'rryma mendimi përfaqësojnë.

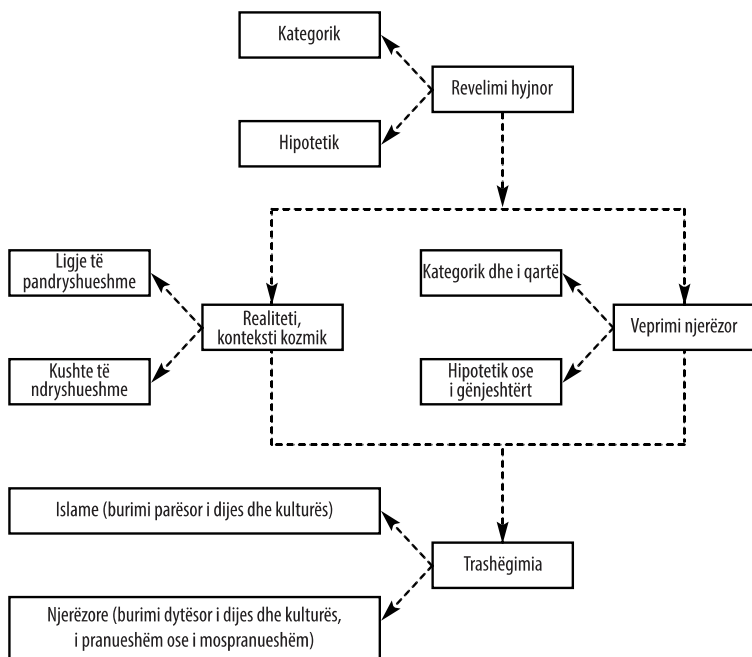
Rrethanat në të cilat bashkësia muslimane e gjen tani veten nuk i lënë hapësirë shkallës së shumëllojshmërisë, mospajtimit, e madje kontradiktës, që qytetërimi dhe kultura muslimane qenë në gjendje t'u bënin vend kur ishin në kulmin e tyre, dhe, për pasojë, ishin të fuqishme, kohezive dhe autonome. Gjendja që mbizotëron në kohën e tashme kërkon unifikim më të madh rreth çështjeve kritike, të cilat duhen trajtuar përmes një serie hapash të përcaktuar qartë dhe në dritën e objektivave të përcaktuar qartë. Duhet mbajtur në mendje se pavarësisht rrymave të shumta, të ndryshme, dhe madje kontradiktore, intelektuale, politike dhe fetare, të shfaqura në Perëndim që nga Epoka e Rilindjes, Perëndimi ka atë që ne mund ta quajmë një tavan ideologjik nëpër të cilin asnjë prej këtyre rrymave nuk është lejuar të çajë.

Vërtet, standarde të tilla perëndimore janë bërë autoriteti më i lartë dhe për shumë rryma moderne arabe mendimi. Megjithëkëtë, autoriteti më i lartë nuk mund të jetë asnjë tjetër veç revelimit hyjnor në kontekstin e qytetërimit arabo-islam. Revelimi islam, i cili shërben si udhërrëfyesi suprem i muslimanëve në sferat e doktrinës dhe sjelljes, është çka e përshkon nëntëshëm tranzicionin e paparë të dëshmuar nga shoqëria arabe gjatë erës islame, kohë kur bashkësia muslimane u bë mjeti me anë të së cilit vlerat e reja për rregullimin e adhurimit, zhvillimit material dhe përparimit shoqëror u futën në hapësira të shumta të botës.

Në vështrimin e Burhan Galjunit, kriza morale nëpër të cilën po kalon shoqëria arabe duket në paaftësinë e modernizimit për të siguruar një bazë të arsyeshme për moral, ndërsa, në të njëjtën kohë, e shkatërron mbështetjen fetare për moral të tillë. Sepse, ndërkohë që Islami ishte në gjendje në vitet e tij të para të pajtonte nevojat e njerëzve për liri

vetjake me nevojën për të ndërtuar dhe ruajtur pushtetin shtetëror, shihet se rrymat nacionaliste, për dallim, i japin faktorit fetar rëndësi dytësore, ndërsa rrymat shekullariste, në zellin e tyre për të nxitur e për t'i dhënë zë “hapjes” dhe “modernitetit”, e zbresin fenë vetëm në sferën private. Sa për rrymat islamiste, ato i japin përparësi faktorit fetar ndërsa refuzojnë përbuzshëm kontributet pozitive që faktorët jofetarë mund të japin për shoqërinë me forcimin e unitetit kombëtar dhe sigurimin e ekspertizës e të dijes nga burime të tjera veç atyre fetare.

Kjo na sjell te modeli i propozuar nga Abdulhamid Ebu Sulejmani, që kërkon t'i bëjë vend një përzierje të ekuilibruar të faktorëve shoqërorë dhe fetarë. Skema organizative e propozuar nga Ebu Sulejmani është ilustruar në diagramin më poshtë:





Burimet autoritare të renditura në këtë diagram janë ato të cilat, nëse bashkësia muslimane bashkohet rreth tyre dhe i përdor si udhërrëfyese për veprim, kanë për të ndihmuar për të siguruar unitetin në vijim midis tendencave dhe shkollave të ndryshme të mendimit të bashkësisë duke i zgjidhur mosmarrëveshjet e ndryshme që lindin midis pjesëtarëve të bashkësisë. Sepse, veç dijes dhe teknologjisë, çdo bashkësi që shpreson të mbijetojë dhe të lulëzojë ka nevojë po ashtu për korniza morale, simbolike dhe shpirtërore, autoritare për ta mbajtur dhe frymëzuar atë, për ta unifikuar përvojën e saj, për t'i moduluar dhe drejtuar reagimet e saj, e për ta përqendruar vizionin e saj të përgjithshëm.

Edhe pse lindin nganjëherë mospajtime për mënyrën si të përcaktohet çka përbëjnë "burime autoritare", mospajtime të tilla pretendojnë megjithatë një pranim të përbashkët të idesë së të drejtuarit një autoriteti, të parë përgjithësisht të jetë i qendëruar në tekstin e reveluar. Ka kështu një ndryshim kritik midis kritikës për hir të korrigjimit të metodës apo qasjes sonë dhe kritikës për hir të shfuqizimit të vetë burimit të autoritetit. Janë ata të cilët e shohin nocionin e "kthimit të burimi" si më problematik nga ç'është ndihmës, meqë ky nocion është i bashkëshoqëruar nganjëherë me thirrje për t'i hedhur poshtë apo për t'i prapësuar ndryshimet që janë në të vërtetë të natyrshme dhe të mira, të tilla si ato që shoqërojnë lëvizjet revolucionare socialiste dhe arritjet shkencore që u është hequr viza si shprehje të ateizmit dhe materializmit.

Një burim legjitim, vetëvërtetues, i autoritetit do të mbështetet në tre baza kryesore: (1) revelimi, (2) arsyeja njerëzore dhe (3) kozmosi. Një autoritet i tillë do të jetë në gjendje të asimilojë shumë lloje të përpjekjes njerëzore ndërsa ushqen ekuilibrin, moderacionin dhe stabilitetin. Sigurisht, shumë forma të deviacionit dhe ekstremizmit, duke

përfshirë kultet e individit dhe të ngjashme si kjo, vijnë nga mungesa e parimeve drejtuese, rregulluese, të gjendura në revelim.

Çështja e autoritetit dhe e burimeve nga e përftojmë atë është e lidhur shpesh me çështjet e identitetit, të cilat priren të shfaqen në kontekstin e mbrojtjes së identitetit përballë një sfide apo kërcënimi të jashtëm. Tekefundit, identiteti përbëhet nga tiparet dalluese të një kulture apo qytetërimi dhe të anëtarëve më vete të tij. Si ai i bashkësive të tjera, identiteti i bashkësisë muslimane ose ummetit rrjedh nga dy elemente: (1) modeli i marrëdhënieve që i lidh pjesëtarët e saj më vete dhe (2) matrica ideologjike që e solli këtë model.

## [TEMA 2]

### Autoriteti dhe “centrizmi evro-amerikan”

Modeli perëndimor e ka ngritur veten si standardi universal kundrejt së cilit duhet të maten të gjitha eksperimentet kulturore, e në lidhje me të cilin ato qëndrojnë në një gjendje varësie, margjinalizimi dhe inferioriteti të përhershëm.

Si rrjedhim, baza të caktuara metodologjike duhen vënë prej në fillim në konceptualizimin e burimeve tona të autoritetit në lidhje me Tjetrin. Shembull i një baze të tillë është hedhja poshtë nga Ibni Tejmijje e logjikës dhe filozofisë greke në favor të logjikës empirike islame. Duke jetuar gjatë një kohe kur qytetërimi islam po shembej, Ibni Tejmijje kuptoi se një prej shkaqeve kryesore në themel të kësaj shembjeje ishte një mbështetje në logjikën aristoteliane. Ibni Tejmijje zbuloi se kur ai i zbatonte rregullat e logjikës greke, ishte shpënë vazhdimisht në qëndrime që ishin drejtpërdrejt kundër besimit islam. Përfundimi ku arriti ishte se logjika aristoteliane mbështetet në një teologji dhe metafizikë që është në kundërshtim me ato të Islamit.

Përvoja historike e hapjes së kushtëzuar midis një qytetërimi botëror dhe një tjetri e reflekton qartë këtë qasje dalluese. Qytetërimi i hershëm musliman u hap ndaj qytetërimeve të tjera të shumta, por pa u shkrirë me ndonjë prej tyre. Nga qytetërimi indian përftoi aritmetikën dhe astronominë pa e adoptuar në të njëjtën kohë filozofinë indiane, mori disa procedura administrative nga persianët por pa i adoptuar doktrinën fetare të persianëve, në mënyrë të ngjashme, u hap ndaj qytetërimit grek, nga i cili përftoi shkencat natyrore dhe empirike por pa adoptuar teologjinë dhe mitet greke, dhe mori praktikën e mbajtjes së regjistrave shtetërore nga romakët pa e adoptuar gjithashtu të drejtën romake. Anasjelltas, kur qytetërimi perëndimor ishte në dominim gjatë Epokës së Rilindjes së tij, ai adoptoi shkencat empirike dhe bazat e metodës empirike nga qytetërimi islam pa e pranuar monoteizmin islam apo vlerat, ligjet dhe kozmologjinë e tij bashkëshoqëruese; ngjashëm, mendimtarët perëndimorë përfituan nga komentet e Ibni Rushdit për Aristotelin, por pa i njohur kontributet e tij si një gjykatës dhe jurist musliman.

Xhabiri jep sugjerimin se Perëndimi ka nisur të projektojë te Islami gjithçka që i druhet, gjë e cila në vijim i jep mundësi ndërtimit të një identiteti më pozitiv për veten. Për shembull, nëse i hedhim sytë te orientalizmi si disiplinë, ndërsa i veshur me petkun “asnjanës”, “objektiv”, të akademisë, ai ka fuqinë për të “modifikuar”, “shndërruar” dhe “korrigjuar” subjektin e tij të studimit, domethënë, “Orientin”.

Ishte një kohë kur mendimtarët perëndimorë i drejtohehin arsyes dhe deduksioneve të përpikta. Por tani duket se gjërat kanë ndryshuar krejtësisht, ndërsa fuqia i është kaluar imazhit audioviziv. Gjithçka duhet për ta përcjellë domethënien e “Islamit” te shikuesi është të japësh një çast

në ekran imazhin e një mashkulli të maskuar apo të një gruaje të mbuluar, ndërkohë që imazhi i një grumbulli muslimanësh në falje, në këmbë, duke u përkulur, duke rënë në tokë, mjafton për t'i bindur shikuesit për “rrezikun” që paraqet Islami për komunitetet e tyre. Në këtë mënyrë, sipas Xhabiriut, opinionin publik perëndimor është marrë rob nga imazhet e shfaqura nëpërmjet medias audiovizive.

Nëse i përjashtojmë fundet e kundërta të spektrit, pra, hedhjen poshtë të plotë dhe pranimin e plotë të qytetërimit perëndimor, ne gjejmë një numër qasjesh të tjera që reflektojnë qëndrime kundërthënëse ndaj Vetes dhe Perëndimit. Veç çfarë na nevojitet është një qasje që vendos bazat metodologjike për trajtimin e informacionit dhe kornizave autoritare brenda së cilave të përcaktohet se ç'të pranohet e ç'të hidhet poshtë.

Hasan Hanefiu ka vërejtur se të trullosurit nga Perëndimi e shohin të gjithë filozofinë perëndimore si një lloj “krijimi të ri”. Për dallim, vë në dukje ai, duhet kuptuar se nocioni i “ndarjes së kishës nga shteti” është një problem i lindur në një mjedis pastërtisht evropian prej katastrofave të ndryshme që e kishin goditur shoqërinë kristiane si rezultat i abuzimeve kishtarë me pushtetin, e se qasja legjitime ndaj fesë dhe shtetit është të sigurohet që shteti të qeverisë në përputhje me të drejtën islame. Në vështrimin e Hanefiut, dija jonë e rritur duhet shfrytëzuar për ta hequr evropianizmin dhe për të kthyer ekuilibrin e duhur për marrëdhënien midis Perëndimit dhe Lindjes me zhdukjen e mitit se Perëndimi përfaqëson të gjithë njerëzimin, e me hapjen e rrugës për popujt evropianë për ta çliruar veten dhe për t'i bërë të ditura kontributet e tyre të veçanta dhe krijuese për botën.

Dijetari algjerian Muhammed Arkuni [Mohammad Arkoun] (1928-2010), i cili i çoi në Perëndim dekada të jetës së

tij, iu kushtua përmbushjes së rolit të ndërmjetësit midis mendimit islam dhe evropian. Veçse Arkuni ishte i paaftë në fund të prodhonte një ndikim mbi atë që ai e quajti pikëpamja “e pandryshueshme dhe përbuzëse” e Perëndimit për Islamin. Në fakt, ai nuk ia doli madje të ndryshojë pikëpamjet e perëndimorëve për të si një intelektual musliman me gjithë adoptimin e tij të metodës shkencore perëndimore dhe të zbatimit të saj për trashëgiminë islame. Sidoqoftë, përballë dështimeve të përsëritura të arabëve dhe muslimanëve për t’i ndryshuar pikëpamjet e Perëndimit për arabët dhe Islamin, Arkuni shkroi:

Ne nuk kemi zgjidhje, veç të konkludojmë se ky dështim i përsëritur mund të tregojë jo pamundësinë e ndryshimit të kësaj pikëpamjeje, por, më saktë, pasaktësinë e strategjisë arabe apo islame që mbështetet krejtësisht në ndryshimin e pikëpamjes së Perëndimit për ne [pa ndryshimin tonë të veteve tona] ... Pikëpamja e Tjetrit për ne ka për të ndryshuar vetëm kur ne të ndryshojmë vetveten. A nuk thotë Shkrimi ynë i Shenjtë, “...Në të vërtetë, Zoti nuk e ndryshon gjendjen e një populli pa e ndryshuar ata çfarë kanë në vete;...” (surja *Er-Ra’d*, 13:11)? Pikëpamja e Tjetrit nuk është në fund të fundit e bazuar vetëm në iluzion. Përndryshe, ajo rregullohet nga një lloj mekanizmi fizik. Për rrjedhojë, për sa kohë nuk ia dalim t’i japim një realitet të ndryshëm konkret, pasqyra e tyre do të vazhdojë të pasqyrojë të njëjtin imazh që gjithmonë ka...

Me thënien kështu, Arkuni duket të jetë duke e justifikuar humbjen e tij me adoptimin e standardeve perëndimore si pikënisje të tij logjike.

## 8

# Universaliteti: arena globale për shtrirje dhe veprim të orientuar nga ndryshimi

### [TEMA 1]

### Koncepti i universalitetit

Është pretenduar shpesh nga orientalistë dhe të tjerë, në kohët e hershme dhe moderne, se Islami nuk është vërtet universal apo në gjendje të përthithë një shumëllojshmëri popujsh dhe kulturash. Argumentet kryesore të dhëna në favor të kësaj pikëpamjeje janë se: (1) Kur'ani është në gjuhën arabe dhe prandaj mund të kuptohet vetëm nga arabët, (2) Kur'ani erdhi si një përgjigje ndaj situatave dhe rrethanave të veçanta të lidhura me banorët e Gadishullit Arabik në shekullin e shtatë, dhe (3), në ditët e tij të para si i Dërguar, i Dërguari i Zotit nuk pretendoi se po sillte një mesazh universal. Ajetet mbi të cilat është mbështetur ky argument përfshijnë suren *El-En'am*, 6:92, ku Zoti i thotë të Dërguarit se Kur'ani ishte reveluar "...që ti të mund t'i paralajmërosh të parin e të gjitha qyteteve dhe të gjithë që banojnë rreth tij...", suren *Ez-Zuhruf*, 43:44, "[Kur'ani] është sigurisht mesazhi, për ty [Muhammed] dhe për popullin tënd; dhe shpejt juve [të gjithëve] do t'u kërkohet llogari", dhe suren *Esh-Shu'ara*, 26:214, "Dhe paralajmëro [këdo që mund të arrish, duke filluar me] të afërmit e tu."

Por sikur ata të cilët bëjnë diskutime të tilla t'i vinin veshin me vëmendje Kur'anit do të shihnin se ai i hedh poshtë prerazi pretendimet e tyre. Kur'ani e përshkruan

veten në shumë vende si një revelim universal dhe e shpreh qartë se mesazhi i Muhammedit i drejtohet të tërë botës, jo vetëm fisit Kurejsh. Kështu, me mundësitë më të para, pas Marrëveshjes së Hudejbijes në vitin 6 h./628, i Dërguari u dërgoi letra sundimtarëve të tokave fqinje, mes tyre Husrevit të Persisë, perandorit bizantin, mbretit Nexhashi të Abisinisë dhe Mukavkisit të Egjiptit, duke i ftuar të pranojnë mesazhin islam.

Sa për lidhjen e këtij mesazhi me arabët në veçanti, Ibn Ashuri e shpjegoi këtë bazuar në faktin se arabët qenë veçuar në kohët e të dërguarëve nga popujt e tjerë prej katër veçorive kyç, të cilat rrallë ishin bashkuar, nëse qenë bashkuar ndonjëherë, në një popull të vetëm: (1) mendje të shëndosha, (2) kujtesa të forta, (3) një kod legjislativ dhe qytetërim i thjeshtë, dhe (4) izolim relativ nga popujt e tjerë të botës. Këto veçori i bënë të duhur arabët në veçanti për të marrë, për të kuptuar, për të ruajtur dhe përcjellë mesazhin e Islamit. Duke qenë më pranë natyrës së pastër njerëzore se popujt e tjerë, arabët ishin të përshtatshëm goxha për t'i përthithur mësimet morale të Islamit. Për më shumë, duke patur parasysh rrallësinë e konflikteve midis arabëve dhe popujve rreth e qark – shumica e konflikteve të tyre duke lindur midis tyre vetë – ata ishin në pozitën më të mirë për ta marrë mesazhin e Islamit për bashkësitë e tjera.

Kësisoj është e dukshme se i Dërguari përbënte me thirrjen dhe shembullin e tij një vazhdimësi të linjës së të dërguarëve nga Nuhu, Ibrahim, Musai dhe Isai. Kjo vazhdimësi vërtetohet në hadithin e mirënjohur në të cilin i Dërguari e krahasonte veten me tullën e fundit të shtuar ngrehinës së ndërtuar para kohës së tij por që ishte lënë e papërfunduar. Ai tha: “Për ta kuptuar lidhjen time me të dërguarit para meje, mendoni për një njeri që ndërton një shtëpi. Shtëpia që ai kishte ndërtuar ishte e bukur dhe e mbaruar në çdo

anë, me përjashtim të një vendi ku mungonte një tullë. Njerëzit e ardhur në shtëpi do të shprehnin habinë e do të thonin, 'Pse ishte lënë e pavënë kjo tullë?' Unë jam ajo tullë; unë jam vula e të dërguarëve." Surja *Alu Imran*, 3:3-4, e vërteton po ashtu vazhdimësinë midis mesazhit të dhënë Muhammedit dhe atij të dhënë të dërguarëve të cilët i paraprinë, duke thënë, "Hap pas hapi e ka dhënë Ai për ty nga lart këtë shkrim hyjnor, duke paraqitur të vërtetën që vërteton çfarë është akoma [nga revelimet e mëhershme]: sepse është Ai që i ka dhënë më parë nga lart Tevratin dhe Inxhilin, si udhëzim për njerëzimin, dhe është Ai që ka dhënë [për njeriun] standardin me të cilin të dallojë të vërtetën nga e rremja....".

Taha Xhabir Alvani e përmbledhi universalitetin e ligjërimin kur'anor në katër tipare kryesore: (1) plotësi, duke qenë revelimi i fundit i dhënë nga lart për të Dërguarin e fundit, (2) absolutësi, si e kundërta e të qenit i kufizuar me një vend dhe kohë të veçantë, (3) vërtetim i mesazheve të mëparshme nga Zoti, dhe (4) autoritet. Dimensionin monoteist i këtij universaliteti, i cili është bazuar në parimin e njëjesisë së entitetit që ne adhurujmë, e unifikon qëllimin dhe drejtimin e bashkësisë muslimane në lidhje me çështjet e kujdestarisë, zhvillimit dhe përparimit shoqëror, legjisla-cionit dhe filozofisë bazë. Kohezioni dhe fuqia e bashkësisë muslimane, dhe aftësia e saj për asimilim dhe integrim, janë për shkak të lirisë që u jep anëtarëve të vet në fushat e besimit dhe praktikës fetare, mbrojtjes që u siguron pakicave dhe kundërshtuesve, dhe nderit e dinjitetit që u jep krijesave njerëzore si një të tërë. Ata të cilët i përmbahen doktrinës së monoteizmit kanë aftësinë për t'i dhënë botës diçka që po u mungon pothuajse të gjitha metodave, shkollave të mendimit dhe sistemeve të tjera në tokë. Prandaj, sipas pikëpamjes së Alvaniut, për të luajtur rolin konstruktiv për



të cilin u krijuan, pjesëtarët e bashkësisë muslimane duhet veç të rizbulojnë dhe të riaktivizojnë angazhimin e tyre për ndryshim bazuar në mesazhin e reveluar hyjnisht, e një vetëdije për veten dhe misionin e tyre. Bota ka nevojë për një bashkësi muslimane të vendosur fort në një rrugë moderacioni dhe të përfshirë aktivisht në jetët e të tjerëve, për një mendësi gjithëpërfshirëse që i mirëpret të gjithë dhe i ka hedhur poshtë të gjitha format e retorikës përjashtuese, për një qeverisje të udhëhequr drejt nga Libri i Zotit, dhe për ligje që nuk imponojnë vuajtje të padrejtë për askënd ndër kohë që ndalojnë çfarë është e dëmshme.

## [TEMA 2]

### Universaliteti dhe partikulariteti në ligjërimin bashkëkohor arabo-islam

Në trajtimin e problemeve që ndesh bota, janë ata të cilët priren t'i mëshojnë universalitetit në kurriz të partikularitetit, ndërsa të tjerë janë të prirur të theksojnë partikularitetin edhe nëse kjo vjen në dëm të universalitetit. Të dyja këto prirje janë të bazuara në hamendësimin se ka një papajtueshmëri të brendaqenësishme midis universalitetit, në njërin anë, dhe partikularitetit, në anën tjetër, kështu që ne mund të pohojmë vetëm njërin prej të dyve mbi gërmadhat e tjetrit. Gjithsesi, ky hamendësim është i gabuar, dhe konflikti i dukshëm mund të zgjidhet duke i parë gjërat sa ka të bëjë me shkallët dhe përparësitë e bazuara në kushtet ekzistuese.

Ne folëm më herët për konceptin e *ummet*-it, apo bashkësisë muslimane, si korniza historike, ligjore dhe politike, brenda së cilës duhen trajtuar problemet e shoqërisë. Në të njëjtën mënyrë, ne diskutuam konceptin *merxhi'ijje*, apo të

pikës autoritare të referimit, si baza dhe pikënisja e ummetit musliman, apo si partikulariteti kulturor/civilizacional dhe identiteti i tij. Ne veç kësaj trajtuam temën e universalitetit si një shprehje e detyrës së bashkësisë muslimane për kumtimin apo dëshmimin për mesazhin islam. Siç e sheh Omer Ubejd Hasene (lindi 1935), sfida që ndesh mendimi bashkëkohor musliman është ajo e pajtimit të kërkesave të dy llojeve të “universalitetit”: universalitetit që është pjesë e pandashme e ligjëritit kur’anor dhe kulturës e qytetërimit islam, dhe universalitetit apo “humanizmit” të predikuar nga qarqe shekullare, dhe që çon në shpërbërjen e partikulariteteve. Ky version i fundit i universalitetit, i njohur gjithashtu si “globalizim”, kërkon t’i fshijë të gjitha shprehjet dhe strukturat kulturore e ekonomike që shmangen nga botëkuptimi dhe sistemi dominues kapitalist dhe, me këtë, kërcënojnë ta minojnë atë.

Të drejtat e posaçme të vendimmarrjes strategjike në skenën globale gjenden thuajse përfundimisht në duart e kombeve më të zhvilluara, të cilat do të vazhdojnë t’i shfrytëzojnë privilegjet e tyre të plota pa pritur të zhvillohen fuqitë e radhës së dytë. Por edhe kombet më të dobëta, me më pak ndikim, mund të kontribuojnë në rrjedhën e botës nëse i përdorin mirë burimet në dispozicion të tyre. Sa i duhet më, pra, bashkësisë muslimane, e cila ka një mesazh universal për të ndarë, ta pranojë sfidën e marrjes së detyrave për të cilën është aq shumë e kualifikuar? Sigurisht, universalizmi islam me sfondin e tij të hapjes dhe ftesës, mishëron një filozofi gjithëpërfshirëse që është treguar e aftë për mbrojtjen e identiteteve kombëtare të bashkësive brenda sferës së vet historikisht kur është përballur me përplasje.

Kërkimit për të afirmuar identitetin, në vështrimin e Galjunit, nuk i nevojitet konflikt me formimin e një sistemi global. Në të kundërt, një kërkim i tillë është një manifestim

i një rendi kësodore. Sepse një sistem global legjitim që nuk pranon të njohë partikularitetin është një i tillë që hedh poshtë përgjegjësinë e tij ndaj të tjerëve, e që këmbëngul në trajtimin e tyre si asgjë tjetër veçse “lëndë të papërpunuara” për qëllimet e veta, apo, e shumta si vartës. Çështja bazë këtu nuk është thjesht ajo e përkatësisë një rendi të caktuar ose e pranimin të tij si një entitet i unifikuar, por, më saktë, e sigurimit të efektshmërisë së pjesëve apo pjesëtarëve të ndryshëm të këtij rendi; dhe çështja e efektshmërisë varet nga lloji i pjesëmarrjes së bërë të disponueshme për çdo nëngrup dhe rolet e lejuara të luajë në të tërën më të madhe.

Malik bin Nebiu është i mendimit se fati i çdo kolektiviteti njerëzor është i përcaktuar pjesërisht nga ngjarjet dhe entitetet e gjendura përtej kufijve të tij gjeografikë. Veçanërisht në kohën që po jetojmë tani, kultura është përcaktuar dhe përkufizuar brenda një konteksti global, ngaqë burimet nga të cilat një kulturë e caktuar i përfiton idetë dhe vlerat, çështjet që adopton, provokacionet të cilave u përgjigjet, dhe veprimet që ndërmer, nuk mund të jetë e mundur të zënë fill krejtësisht në tokën e saj. Për pasojë, intelektualët muslimanë kanë detyrimin t’i shohin gjërat nga këndi më i gjerë i mundshëm njerëzor me qëllim që ta kuptojnë rolin e tyre dhe rolin e shoqërisë e të kulturës së tyre në botën më të gjerë. Roli i Islamit, sipas Xhabiriut, është të japë një shembull të harmonisë njerëzore me tërheqjen e ndjekësve nga një larmi sfondesh mjedisore dhe kombësish dhe më pas me shndërrimin e kësaj përzierje njerëzore në një bashkësi botërore (ummet) me një ndjenjë të qartë identiteti. Arritja e këtij qëllimi nuk është, sigurisht, detyrë e vogël. Por Islami e ka kapacitetin për t’i dhënë frymën e tij një shoqërie. Kur gjendej në kulmin e saj, kultura arabo-islame ishte një qytetërim botëror i përgatitur për t’i përthithur të gjitha kulturat me të cilat vendosi lidhje.

Detyra e bashkësisë muslimane karshi vetes dhe të tjerëve mund të konceptualizohet në lidhje me çiftet e të kundërtave marrëdhënia dialektike e të cilave krijon ekulibër midis tyre. Shembuj të dualiteteve të tilla janë dhënë në tabelën në faqen pasuese.

Në një fund të spektrit konceptual ne kemi një “globalizëm” të zhveshur nga çdo partikularitet apo pikë lokale referimi, ndërsa në tjetrin kemi një “partikularizëm” shqetësimi kryesor i të cilit është për copëtimin dhe ndarjen në enklava fetare dhe kulturore reciprokisht përjashtuese, më vete. Ndërsa konceptualizimi i parë nxit një lloj aneksimi dhe varësie ndaj një autoriteti të centralizuar kapitalist, i dyti kërcënon të shkatërrojë elementet që i japin bashkësisë muslimane unitetin dhe fuqinë e saj. Që këtej, janë të dy njëlloj të rrezikshëm.

Filozofia e gjithmbarshme e Islamit	Identitetet kombëtare të disa bashkësisë
Një urdhër hyjnor për të kërkuar realizimin e unitetit	Ndarje dhe partikularitet
Një rend ndërkombëtar	Shprehje e identiteteve të veçanta
Islami si një fe jorajonale	Bashkësia botërore muslimane si një entitet me një ndjenjë identiteti të përbashkët
Një qytetërim dhe kulturë botërore e hapur për asimilimin e larmisë	Trashëgimia e një qytetërimi dhe kulture arabo-islame
Invazion i medias globale në nivelet e kulturës dhe ideologjisë	Përtëritje, pasurim, mbrojtje, ruajtje, veçanësi, identitet

Islami e tregoi veten të aftë në shekujt e shkuar për t'i përthithur, brenda kornizës së tij gjeografike dhe njerëzore, të gjitha llojet e qytetërimit dhe kulturës humane, dhe, duke bërë kështu, e mposhti dualitetin e Lindjes dhe Perëndimit ndërkohë që siguroi një bazë për të kuptuarit se Muha-

mmedi ishte Vula e të dërguarëve dhe se Islami është mesazhi hyjnor përfundimtar për njerëzimin. Mësimet islame mund të vihen në pah dhe të qartësohen në mënyra të ndryshme në varësi të kontekstit historik dhe shoqëror. Sido që të jetë, e vërteta dhe udhëzimi i sjellë përmes Islamit mishëron parimet dhe vlerat më të larta, me aftësinë për të bashkuar e jo për të ndarë, e për t'i bërë vend një shumësie të gjerë shprehjesh shoqërore dhe kulturore brenda një kornize të gjithmbarshme monoteiste.

Kush e ka studiuar historinë islame do të shohë se çfarë muslimanët kërkuar kur hynë nëpër toka nuk ishte fitimi tokësor, por t'i ftonin të tjerët të përqafojnë një jetë të bazuar në një burim hyjnor që i jep ekzistencës njerëzore kuptimin i cili nuk mund të gjendet vetëm në gjërat materiale. Duke patur parasysh vlerësimin e tyre të ekuilibruar të tokësore dhe së shenjtës, muslimanët ishin në gjendje të ngrinin një shoqëri të re me një kulturë të bashkuar, në të cilën ishin integruar bashkësi të shumta dhe të ndryshme. Ky integrim që i mundur vetëm sepse procesi me të cilin u krye ishte një i tillë në të cilin vetë këto bashkësi luajtën një rol të madh. Kultura që arabët kishin sjellë me vete nga Gadishulli Arabik nuk iu imponua popujve në tokat e të cilëve hynë. Ndryshe, u shfaq një kulturë e re për të cilën kontribuoi çdokush si mbështetës i një kauze të vetme, pa u imponuar muslimanët në një mënyrë të tillë që të tjerët të ndiheshin të mundur. Ajo nuk u bazua në shfrytëzimin dhe shterimin e burimeve njerëzore e natyrore, e nuk u shoqërua me nënshtrim.

Kështu, pavarësisht qenies së Islamit “vula e feve”, ai i ka njohur megjithatë fetë që i paraprinë dhe ka kërkuar të nxisë bashkëpunimin me to. Ishte në këtë frymë që Zoti shpalli në suren *El-Ma'ide*, 5:3, “...Sot kam përsosur për ju të drejtën tuaj fetare, ju kam dhënë masën e plotë të bekimeve

të Mia, dhe desha që vetëdorëzimi tek Unë të jetë feja juaj...". Parimi i *tevhid*-it, apo i njëjesisë së Zotit, na lejon të çlirohemi nga të gjitha format e shtypjes dhe të nënshtrimit të ushtruara nga forca tiranike.

Ringjallja e koncepteve fundamentale të ummetit, bashkësisë botërore dhe universalitetit në mendimin bashkëkohor arab dhe islam paraqet një ndryshim cilësor në metodat e reformës, përtëritjes dhe ndryshimit, dhe në këndvështimet mbi to. Asnjë kundërshtim i vlefshëm ndaj njërit apo tjetrit prej këtyre koncepteve nuk mund të bëhet bazuar në nevojën për të ruajtur identitete lokale të veçanta, dhe kjo për dy arsye. Arsyeja e parë është se asnjëri prej këtyre dy koncepteve nuk bie në kundërshtim me nocionet e vetëpërmirësimit dhe të zgjidhjes së problemeve, dhe e dyta është se, nëse ne synojmë reformë dhe ndryshim në çdo fushë të jetës, asnjë mirëdashje nuk ka për të ardhur nga tërheqja brenda vetes. Ne ose duhet të pranojmë sfidën e marrjes pjesë në vendime që prekin jetët tona, ose të pranojmë vendimet që merren në emrin tonë nga ata të cilët e mbajnë dhe e përdorin pushtetin për të vepruar kështu.



**[PJESA E KATËRT]**  
BAZAT E MENDIMIT TË  
LIDHUR ME IXHTIHADIN  
NDËRSA AI U PËRKET  
LËVIZJEVE REFORMISTE  
DHE RIGJALLËRUESE DHE  
FAKTORËT NË THEMEL TË  
DËSHTIMIT TË TYRE





## 9

# Zgjimi arab, ligjërimi nacionalist dhe shekullar dhe “moderniteti” i mendimit elitist

[TEMA 1]

## Kultura dhe marrëdhënia e saj me ndryshimin

Kultura mund të thuhet se është shuma e përgjithshme e veçorive morale dhe vlerave shoqërore që ndikojnë tek individi prej në lindje. Sipas Burhan Galjunit, një kulturë vitale është ajo e cila vetëm ka për t'i shtuar elemente të reja depos së saj ekzistuese të dijes apo imagjinatës nëse ato janë të pajtueshme me përvojat e mëparshme që kanë zënë rrënjë. Këto elemente të reja janë përshtatur më pas dhe janë asimiluar në bërthamën ekzistuese morale, intelektuale dhe fetare të kulturës.

Sa për procesin me të cilin janë formuar kulturat, Bin Nebiu mendon se lloji i kulturës që vjen në jetë në një kohë dhe vend të caktuar është përcaktuar nga mënyra me të cilën njerëzit e përfshirë e shohin botën. Kështu, për shembull, një kulturë tiranie mund të lindë vetëm nga mendësia e një tirani të vendosur për hegjemoni. Anasjelltas, një kulturë dialogu dhe bashkëpunimi do të lindë vetëm prej një mendësie të trajtësuar nga vlerat e komunikimit dhe altruizmit. Nga këtej, kultura është shprehja fundamentale e karakterit të përgjithshëm të një bashkësie dhe kushti bazë për mbijetesën e një bashkësie si një entitet i dalluar historik.

Asnjë ummet nuk mund të zhvillojë autonomi, fuqi të brendshme, vizion të qartë, dhe një seri normash fundamentale, derisa t'ia ketë dalë të vendosë një burim të qëndrueshëm autoriteti të rrënjosur thellë në përvojën e tij historike. Asnjë bashkësi nuk mund ta bazojë vlefshmërisht ekzistencën apo aktivitetin e saj – akoma më pak një lëvizje përtëritjeje – në një burim autoriteti të përftuar nga historia apo kultura e dikujt tjetër, veçanërisht nëse kultura tjetër është një e tillë me të cilën bashkësia në fjalë është skllavëruar apo marginalizuar.

Galjuni vë në dukje se disa popuj shtetet e të cilëve janë shkatërruar dhe ekonomitë e tyre janë rrënuar nga kolonializmi, apo ekonomitë e të cilëve janë zëvendësuar me sisteme kapitaliste krejt të papajtueshme me gjendjet dhe nevojat e tyre, janë mbështetur te kultura si një mjet rezistence, e se pas dekadash kundërvënieje të këtillë jo të dhunshme kanë qenë në gjendje ta rivendosin veten si shtete të reja. Ajo çka tregon kjo është se ndryshimet radikale në sistemet politike dhe ekonomike nuk kanë qenë në gjendje t'i mundin popujt të cilët ia kanë dalë t'i ruajnë kulturat e tyre, domethënë, ideologjitë dhe vlerat e tyre dalluese, e mënyrat e tyre të veçanta të simbolizimit të realitetit.

## [TEMA 2]

### Mendimi nationalist – ndalesa përgjatë rrugës së rishikimit dhe korigjimit

Kur kërkojmë të vlerësojmë dhe të korigjojmë mendimin nationalist, ne duhet ta nisim duke u kthyer pikërisht te fillimet e tij, kohë në të cilën mendimi nationalist u shpreh me terma shekullarë. Gjatë pjesës së fundit të periudhës osmane (fondi i shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe filli-

mi i shekullit të njëzetë), pakicat kristiane dhe muslimane kërkuan ta mbrojnë veten nga turkifikimi, i cili po ndodhte jo mbi një bazë fetare, por mbi një bazë shekullare. Albert Hurani (Hourani) na kujton ne se Turqia ishte dominuar në kohën e revolucionit xhonturk, në të hyrë të shekullit të njëzetë, nga një atmosferë shekullare në të cilën rrymat politike të ditës favorizonin nocionin e ndarjes së sferës fetare nga politikja. Arabët e krishterë ishin më të shpejtë se sivëllezërit e tyre muslimanë në zhvillimin e sentimenteve nacionaliste dhe në deklarimin hapur të simpative të tyre nacionaliste. Ishin po ashtu arabët e krishterë të cilët e udhëhoqën formimin e organizatave të fshehta arabe, të tilla si “Shoqëria e Fshehtë e Bejrutit” në 1885-n, që ishte kritike e sundimit osman, me nxitjen e disa studentëve në Kolegjin Protestant Amerikan (më vonë Universiteti Amerikan në Bejrut). Kjo u ndoq në vitin 1881 nga formimi i një organizate tjetër sekrete, e cila e quajti veten Shoqëria për Ruajtjen e të Drejtave Arabe, anëtarët e së cilës ishin marrë nga inteligjencia arabe në Damask, Bejrut dhe Tripoli, në veri të Libanit, dhe e cila bëri thirrje për unitet kristiano-musliman brenda një kornize nacionaliste arabe.

Me përhapjen e mendimit globalist socialist në Evropë dhe gjetkë, kjo tendencë u takua me mendimin nationalist arab, që e adoptoi socializmin për vete, duke e parë atë si zgjidhje për problemet në botën arabe. Por, fatkeqësisht për arabët, pas disfatës dhe shpërbërjes së Perandorisë Osmane midis viteve 1908 dhe 1922, vendet arabe ranë në duart e dy perandorive të tjera koloniale, atyre të Britanisë dhe Francës, që e copëtuan botën arabe dhe ia aneksuan çdo nënrajon arab një qendër pushteti kolonial në Evropë.

Shfaqja e mendimit nationalist arab si një lëvizje e dalluar intelektuale dhe politike e pavarur nga mendimi reformist i bëri ca të arrijnë në përfundimin se krijimi i një shteti

modern të bazuar në një etikë ligjore dhe kushtetuese nuk do të që i mundur nën patronazhin e një doktrine apo autoriteti fetar dhe se politikat nacionaliste mund të zhvilloheshin dhe lulëzonin brenda një shteti nationalist. Duke patur parasysh këtë këndvështrim, u besua se vetëdija nacionaliste nevojitej të ushqhej përkundër vetëdijes fetare. Mendimtari nationalist arab, me ndikim, Konstantin Zurejk [Konstantin Zureiq] (1908-2000) shkruajti mbi këtë temë, duke thënë, “Problemi ynë bazë sot është se nuk kemi kredo, dhe pa një doktrinë nuk do të jetë e mundur për ne t’ia nënshtrijmë dëshirat dhe lakmitë tona individuale një institucioni të mbështetur në parim.”

Siç e pa Sati Husri, ndërsa Islami u përhap, duke pasur parasysh natyrën tolerante të fesë, që u jep njerëzve lirinë për të mos e përqaftuar doktrinën islame kundër vullnetit të tyre, pjesë të mëdha të popullatave të territoreve të reja ishin arabizuar pa u kthyer në Islam. Këndimi dhe mësimi përmendësh i Kur’anit ndihmuan po ashtu për ta ruajtur gjuhën arabe dhe e mbrojtën atë nga rënia përballë shpërbërjes politike, amullisë intelektuale dhe përhapjes së dialekteve lokale.

Veçse lëvizja nacionaliste arabe dështoi në arritjen e objektivit të bashkimit të komunitetit arab dhe të zhvillimit të burimeve të bashkësisë arabo-muslimane. Kjo sugjeron se shpërfillja e faktorit fetar dhe zgjedhja e modeleve liberale, shekullare apo socialiste të mendimit dhe veprimit e bënë rrymën nacionaliste arabe të tërhiqej në rrethe të vogla elitare që u izoluan gjithnjë e më tepër dhe u mblodhën në vetvete me kalimin e kohës, veçanërisht me vjetrimin në rritje të tezave të paqëndrueshme të shekullarizmit, të cilat ishin shkëputur prej burimeve shpirtërore që dikur e mbanin shoqërinë arabe të fuqishme dhe efektive.

Me lidhje këtu është gjithashtu nocioni se të gjitha eksperimentet e unifikimit duhet të përshtaten me një model të vetëm të stilit perëndimor, dhe kur ky model u përdor për eksperimentet e unifikimit arab, uniteti arab iu paraqit regjimeve dhe popujve të rajonit si i bazuar në premisën që udhëheqja dhe kontrollit'i jepeshin një qendre të veçantë gjeografike prej fillimit pa kaluar së pari një lloj procesi gjykimi, zgjedhjeje, apo këshillimi paraprak.

Po kështu, ideja e një "udhëheqësi të frymëzuar" apo "heroi" kishte pasojën e zhvendosjes së idealit të unitetit nga sfera e realitetit konkret në atë të mitologjisë. Kjo është në mospajtim të plotë me "kulturën e unitetit", në të cilën rigjallërimi dhe përparimi janë shqetësimi dhe përgjegjësia e një brezi të tërë. Duke e vënë barrën e arritjes së unitetit mbi një person të vetëm, ne konsolidojmë një mendësi varësie, nënshtrimi dhe mosvlerësimi për shkaqet dhe pasojat materiale. Për ta çliruar veten nga miti budallallosës i "udhëheqësit heroik", përpjekje të vendosura duhen bërë për të arritur nivelin më të lartë të mundshëm të bashkëpunimit, bashkërendimit, përplotësimit dhe integritetit midis rajoneve të ndryshme arabe.

Në rastet në të cilat rrymat nacionaliste kanë marrë pushtet politik, ky është prirur të bëhet shqetësimi i tyre i vetëm. Për pasojë, rryma të tilla nacionaliste kanë qëndruar pa lëvizur në nivelin e fuqisë lokale, rrëmbyer nga tundimi thjesht për t'u përshtatur me statukuonë. Rrymat nacionaliste kanë humbur në situata të tilla si këto frymën e tyre krijuese, pararendëse, dhe zellin e tyre për unitet të vërtetë. Në vend të ndërmarrjes së një rishikimi kritik të eksperimentit të tyre politik, dy tendenca njëlloj për të ardhur keq janë prirur të shfaqen. E para është tendenca për ta përqendruar pushtetin në duart e tyre gjer në pikën ku të tjerët janë përjashtuar nga procesi politik, dhe e dyta është ma-

rrosja pas teorive të të tjerëve aq sa nuk i llogarisin më bindjet dhe këndvështrimet e tyre.

Mund të jetë për këtë arsye që Hajruddin Hasibi, kryetari i Këshillit Administrativ të Qendrës për Studimet e Unitetit Arab, ka bërë thirrje për një “lëvizje të re nacionaliste” brenda kornizës së “një nisme të re qytetërimore arabe” që i shmang të gjitha të metat e sipërpërmendura. Ngjashëm, Maan Bashur ka sugjeruar që ne ta zëvendësojmë fjalën “nacionalist” me fjalën “unitar”, meqë synimi i vërtetë i lëvizjes është të arrijë unitetin arab. Me përdorimin e termit “unitar”, e jo “nacionalist”, ne mund të zvogëlojmë reagitimet negative nga ana e atyre që e shohin nacionalizmin si një lloj racizmi apo fanatizmi. Në të njëjtën kohë, ne ndihmojmë për të theksuar faktin se detyra e kësaj rryme politike nuk është të afirmojë synime personale ose sektare, por, ndryshe, të ndjekë një drejtim strategjik drejt unitetit.

Afganiu e pa vetëdijen kombëtare (*el-asabijje*) si të nevojshme për mbijetesën dhe kohezionin e një grupi. Ai tha:

Cfarë i referohemi si fanatizëm (*et-ta'assub*) rritet nga një ndjenjë e identitetit dhe kohezionit fisnor (*el-asabijje*), ardhur nga fjala *asabe*, e cila tregon njerëzit e një klani që e ruajnë atë nga e keqja dhe i mbrojnë të drejtat e tij.

Në lidhje me qëndrimin e Vëllazërisë Muslimane mbi unitetin nationalist arab dhe islam, Hasan Benna (1906-1949) dha një sqarim që përmbledh pak a shumë bazat më të rëndësishme të tendencës nacionaliste. Sipas Bennisë, është detyrë e muslimanëve të bëjnë gjithçka kanë në dorë për t'i shërbyer vendit të tyre dhe për t'i dhënë çdo të mirë që munden bashkësisë pjesë e së cilës janë. Por, në të vepruarit kështu, ata duhet t'u japin fillimisht përparësi të afërmve dhe fqinjëve. Ky parim i shprehur në fund ishte aq i rëndësishëm në fakt në vështrimin e Bennisë, sa ai e

konsideroi të palejueshme të shpërndareshin kontributet e zekatit për ndokënd të gjendur përtej largësisë minimale që duhet përshkuar për t'u lejuar shkurtimi i namazeve po të mos ishte në përgjigje të një nevoje të madhe. Për mendimin e Bennasë, sa më shumë që arabizmi largohet nga shekullarizmi, më pranë është ai me Islamin, dhe sa më pranë i afrohet shekullarizmit, më larg është nga Islami. Në mënyrë të ngjashme, juristi egjiptian Tarik Bishri (lindi 1933) është i idesë se rruga e vetme për ta pajtuar shekullarizmin me Islamin është të mos merren parasysh aspekte të caktuara të përkufizimeve dhe domethënieve reciproke të tyre.

Sa për Karadaviun, ai e kundërshton nacionalizmin arab sepse mbrojtësit e tij u përmbahen besimeve esenciale që janë të hedhura poshtë nga Islami. E meta më serioze në nacionalizmin arab, sipas Karadaviut, është fakti se ndjekësit e tij e shohin atë si një "doktrinë", e madje shkojnë aq larg sa t'i japin përparësi më të madhe lidhjes nacionaliste arabe nga ç'u japin lidhjeve fetare. Jo vetëm kjo, por ata e izolojnë fenë nga shoqëria dhe shteti, duke kërkuar që shteti të jetë "jofetar", me çka e copëzojnë ummetin musliman.

Islami na ka dhënë ne një model historik për përthithjen dhe integrimin e pakicave. Kur i Dërguari i Islamit dëgjoji se disa prej ndjekësve të tij i kishin shpërnjohur pjesëtarë të bashkësisë muslimane, të tillë si Bilal ibn Rebahun, i cili ishte një abisinas, Suhejb Rumiun, me origjinë bizantine dhe Selman Farisiun ("Selman persiani"), sepse ata nuk ishin me prejardhje arabe, ai iu drejtua njerëzve, duke thënë, "Të qenit arab nuk është diçka që ju e trashëgoni nga babai apo nëna juaj. Ndryshe, ajo rrjedh nga gjuha që ju flisni. Kush flet arabisht është arab."

Rrethi i ummetit arab u zgjerua pas kësaj, për t'i përfshirë të gjithë ata të cilit ishin arabizuar në lidhje me kulturën, mënyrën e të menduarit, përkatësinë dhe besnikërinë, po aq



sa arabët nga gjaku. Kështu, siç ummeti u zgjerua duke i përfshirë arabët jomuslimanë, ai u zgjerua duke përfshirë njerëz të cilët nuk ishin me prejardhje arabe por që ishin bërë “arabë” në një kuptim kulturor. Ky proces, i bazuar në parimin e asaj që Kur’ani e quan “ardhje te njohja e njëri-tjetrit” (*et-te’aruf*; krahaso suren *El-Huxhurat*, 49:13, “O njerëz! Shihni, Ne ju kemi krijuar të gjithë ju nga një mashkull dhe një femër, dhe ju kemi bërë popuj e fise, kështu që mund ta njihni njëri-tjetrin...”), i përfshiu banorët e Irakut, Persisë, Levantit, Egjiptit dhe rajoneve të tjera, dhe pati të tijin një gatishmëri për të ndërvepruar dhe mësuar nga njëri-tjetri brenda kornizës së një uniteti që as i mohoi dhe as i shpërfilli dallimet midis anëtarëve më vete apo nëngrupeve.

### [TEMA 3]

## Një retorikë gjithnjë e dykuptimshme

Më është kujtuar shpesh një ngjashmëri midis shekullarizmit ndërsa ka lidhje me mendimin bashkëkohor arab dhe doktrinës së trinisë tek lidhet me mendimin kristian. Në të dyja rastet ndeshet vagullsi, pështjellim, dhe paaftësi për të vendosur për një qëndrim të vetëm, të qartë. Të krishterët besojnë në trininë, por e urrejnë t’u bëhet pyetja, “Si tre mund të jenë një?” Po ashtu, shekullaristët këmbëngulin se shekullarizmi është i pajtueshëm me Islamin, ndërsa në të njëjtën kohë i mbahen një kuptimi të shekullarizmit që nuk është fare i pajtueshëm me Islamin. Ashtu si të krishterët i përgjigjen pyetjes, “Si tre mund të jenë një?”, me dhënien e shpjegimeve të shtrënguara, jobindëse, shekullaristët e përballur me pyetjen se si besimet e tyre mbështeten nga mësimet islame janë të turbullt dhe tejet përzgjedhës në dëshmitë që citojnë në favor të pretendimeve të tyre.

### “Shekullarizmi” si term dhe koncept

Fjala anglisht “shekullarizëm”, e cila ka barasvlerëset e saj në gjuhë të ndryshme evropiane, rrjedh nga latinishtja *seculum*, me kuptimin, “periudhë”, “erë”, “brez” apo “shekull”. *Seculum* iu referua në latinishten e mesjetës sferës tokësore përkundër sferës së Kishës, apo botës së shpirtit. Fjalori i Oksfordit jep përkufizime të shumta të fjalës “shekullar”. Sipas një përkufizimi të tillë, “shekullar” i referohet asaj që i përket botës apo sferës temporale, materiale, të dukshme, në dallim nga bota eternale, shpirtërore dhe e padukshme.

Termi frëngjisht *laïcisme* i referohet një sistemi ose filozofie që nuk i jep rëndësi fesë apo botës tjetër në sferën e çështjeve publike, as madje në sferën private. Sa për termin “shekullar”, ai u përdor për herë të parë në Paqen e Vestfalisë të 1648-s, të njohur nga shumë historianë si pararendëse e fenomenit shekullar në Perëndim. Termi “shekullarizim” u përdor në fillim për të treguar kalimin e pronave të kishës te Shteti, një proces të cilin Kisha e pa, jo habitshëm, si shpronësim të paligjshëm, por që u mbrojt nga mendimtarët e iluminizmit francez si i nevojshëm dhe i dobishëm. Termi duket të jetë përdorur fillimisht në një kuptim më të gjerë nga George Holyoake (1817-1906), i cili e përshkroi shekullarizmin me fjalë asnjësi si mundësia e përmirësimit të gjendjes së krijesave njerëzore me mjete materiale pa ndonjë përmendje të çështjes së besimit, qoftë pozitive apo negative. Holyoake nuk e hodhi poshtë fenë; përndryshe, ai thjesht nuk e mori në konsideratë, dhe krijoi një lëvizje shekullariste në mbrojtje të këtij këndvështrimi. Filozofia e Holyoake-ut u përmbloodh më vonë në parimin e “ndarjes së fesë nga shteti”, domethënë, shplekjes së doktrinave fetare nga bazat e jetës publike, e cila mbetet një prej përkufizimeve të përdorura më gjerësisht si në Lindje dhe Perëndim.

Ndarja e fesë nga sfera publike filloi me kohë të prekë gjithnjë e më tepër fusha të jetës. Ndërsa sociologët perëndimorë i vëzhguan dhe i regjistruan ndryshime të tilla, ata krijuan një larmi termash për t'i përshkruar ato sikur të ishin zhvillime të pavarura, të palidhura, pa e kuptuar se çfarë po vëzhgonin ishin në fakt shprehje të ndryshme të një fenomeni të vetëm. Për pasojë, këto terma u shumëfishuan dhe lëshuan degë, megjithëse brenda një fushe të përbashkët semantike.

Shekullarizimi në botën perëndimore ishte një rrjedhojë e natyrshme e ngjarjeve atje, dhe skajshmëria e reagimit kundër fesë ishte në përpjestim me skajshmërinë e kundërreagimit të vetë Kishës, e cila ngulmonte për ruajtjen e monopolit për mënyrën e interpretimit të fesë, pretendonte të drejtën për të emëruar apo shkarkuar mbretër, për të ratifikuar ligje që u shërbenin interesave të Kishës ndërsa hidhte poshtë ato që nuk u shërbenin atyre, kishte si prona sipërfaqe të mëdha toke, mbante mijëra bujkrobër ndërsa mblidhte taksa dhe detyrime të shumta, mbyste lirinë e shprehjes dhe krijueshmërinë, dhe toleronte përhapjen e shthurjes morale, narkomanisë dhe perversitetit midis klerit gjer në pikën ku historiani Will Durant vuri në dukje njëherë se personeli ushtarak i kohës kishte moral më të mirë se ai i klerit.

Shoqëritë arabo-islame ishin prekur në mënyrë domethënëse nga zhvillime të tilla, që ndikuan mbi to përmes tre kanaleve kryesore: kolonializmit dhe institucioneve orientaliste dhe kristiane evangjeliste që e shoqëruan atë, misioneve mësimore në të cilat studentët muslimanë arabë ishin dërguar për të studiuar në Perëndim, dhe ngritjes së institucioneve arsimore kristiane në vendet arabo-islame.

Kishte një dëshirë të papërmbajtshme në Lindje për të qenë në një hap me përparimin perëndimor, dhe në lidhje

me këtë ishin tre orientime bazë: ata të cilët bënë thirrje për adoptim të plotë, gjithëpërfshirës, të modelit perëndimor dhe një ndarje me traditën, ata të cilët kërkonin modernizim duke bërë të njëjtat hapa të bërë nga Perëndimi, dhe ata që bënë thirrje për zgjim dhe përtëritje nga brenda traditës arabo-islame, ose nëpërmjet mënyrave tradicionale, ose nëpërmjet mënyrave që mund të huazoheshin në mënyrë të përshtatshme nga Perëndimi.

Prandaj, përkufizimet e fjalës “shekullarizim” do të ndryshonin në varësi të atij që po e kërkonte atë. Termi arabisht *ilmanijje* që kuptuar të rrjedhë prej fjalës *ilm*, apo dije, ndërsa të tjerë e shqiptonin atë *almanijje*, si e preardhur nga fjala *alem*, apo botë. Koncepte “pozitive” të tilla si demokracia, racionalizmi, iluminizmi dhe liria do të bashkëshoqëroheshin gjithashtu me termin “shekullarizim” si një mënyrë e dhënies atij legjitimitet më të madh.

Shekullarizmi u shfaq në botën arabe si një rrymë materialiste, ateiste, me një antipati të theksuar ndaj fesë. Si reagim, Abdulvehab Mesiri shprehu një kohë parapëlqimin e tij që termi *almanijje* të zëvendësohej me një shprehje të tillë si *nez el-kadase* (çshenjtërim), të cilën e pa si më të saktë dhe më të gjithmbarshme. Pavarësisht përdorimit të gjerë, *almanijje* ka vazhduar të jetë një term tejet i dykuptimshëm, përshtjellues, dhe kjo për një numër arsyesh. Si një arsye, ai ishte marrë nga një fjalor dhe kontekst kulturor i huaj, në të cilin Katolicizmi, Protestantizmi dhe Ortodoksia jepnin një përkufizim të ndryshëm të termit bazuar në këndvështrimin dhe përvojën e tij të veçantë.

Siç e pa el-Mesiri, kur shkencat natyrore në Perëndim genë veçuar nga morali kristian, ato ishin ndarë nga të gjitha vlerat etike dhe ishin parë në vend të kësaj nga perspektiva e modelit matematikor, shkencor, si të përbëra nga asgjë tjetër veç lëndës inerte, të përcaktueshme, pa asnjë

domethënie të brendshme. Prandaj, ashtu siç ka sugjeruar el-Mesiri, ishte bërë më pak e përshtatshme tani për të folur për “imperializëm”, “kapitalizëm” apo “socializëm” global se për një “konsumerizëm” global.

Sipas dietarit të ndjerë maroken Idris Kettani (1858-1927), shekullarizmi si një sistem politik do të përfshinte zhveshjen e shtetit nga karakteri i tij fetar, mbylljen e institucioneve fetare, heqjen e gjykatave që veprojnë në bazë të së drejtës islame dhe zëvendësimin e tyre me të drejta civile perëndimore, heqjen e mësimin fetar, dhe heqjen e Ministrisë së Vakëfeve dhe zëvendësimin e saj me një Drejtori të Zhvillimit Financiar të bazuar në parimet kapitaliste bankare.

### Shembuj të interpretimeve të dykuptimshme shekullare

Me gjithë vështirësitë e lidhura me termin “shekullarizëm”, ne dëgjojmë thirrje si nga politikanë dhe intelektualë për t’i përsëritur eksperimentet e të tjerëve me shekullarizmin në pjesë të ndryshme të botës islame. Por duhet kujtuar se ndërsa Perëndimi, në pjesën më të madhe, e kishte kuptuar shekullarizmin të tregojë një ndarje midis autoriteteve fetare dhe jofetare që e lejojnë çdonjërin prej tyre të veprojë brenda juridiksionit të vet, disa qeverisës arabë e kanë kuptuar atë ta ketë fjalën për një luftë me fenë, dhe, në vend që shteti të qëndrojë ngjitur fesë, ai është ngritur majë rrënojave të saj. Kjo ka sjellë herë pas here tharjen e burimeve të mësimin fetar, duke përfshirë kopshtet islame dhe shkollat kur’anore për të rinjtë. Shekullarizmi është portretizuar si një model i “çlirimit” shoqëror nga “tirania” e fesë dhe si rruga për “përparim” siç është perceptuar në Perëndim. Veç ky këndvështrim reflekton një mospërfillje për realitetin fetar dhe historik të bashkësisë muslimane, që është diametralisht kundër përvojës së kësaj të fundit në thuajse çdo nivel.

Unë paraqes këtu dy vëzhgime që tregojnë pamundësinë e vënies në zbatim të nismës shekullariste në vendet islame. I pari është se shtypja fetare e Kishës mesjetare dhe e përfaqësuesve të saj është një fenomen që nuk ka barasvlerëse në historinë islame, me një prej formave kryesore të kësaj duke qenë shmangia dhe persekutimi i shkencëtarëve shkrimet e të cilëve ishin parë si sfiduese të doktrinës zyrtare të Kishës. Islami, për dallim, na kërkon të garantojmë dhe të mbrojmë të drejtat e liritë njerëzore, mes tyre të drejtën e bindjeve dhe besimit fetar, politik dhe akademik. Islami vendos një filozofi autoritare dhe parime morale ndjekja e të cilave bën të mundur krijimin e formës më të drejtë, më të qëndrueshme të mundshme të organizimit legjislativ për të rregulluar marrëdhëniet si brenda bashkësisë muslimane dhe midis bashkësisë muslimane e të tjerëve. Arkuni vë në dukje:

Shumë më parë se ta bënin shoqëritë islame, shoqëritë kristiane filluan të provojnë eksperimente historike konkrete, më të gjalla, nën ndikimin e modernizmit racionalist dhe materialist. Rezultati ishte shfaqja e një autoriteti shekullar spiritual që theksonte aftësinë e njerëzve për të arritur kuptimin dhe fuqinë vetëm me anë të arsyes. Për më tepër, debati i ndezur nga njohja e Islamit me modernitetin nuk është i ndryshëm nga ai me të cilin u përball Krishterimi duke filluar me Rilindjen (shekulli i katërbëdhjetë dhe i pesëmbëdhjetë) dhe Reformationin (shekulli i gjashtëmbëdhjetë dhe i shtatëmbëdhjetë).

Është pretenduar se halifati islam ishte që në fillimet e tij më të hershme një institucion civil, tokësor, vendimet e të cilit ishin marrë në një fushë ku mungonte Zoti. Zoti ishte zëvendësuar në skenën e ngjarjeve botërore nga krijesa njerëzore me tekat, qejfet, virtytet dhe veset e tyre. Mbështetja për këtë lloj pretendimi është gjetur në faktin se halifi i dytë, i tretë dhe i katërt ishin vvarë, e në përlëshjet dhe revoltat e ndodhura gjatë viteve të para të Islamit. Megji-

thatë, fakte të tilla nuk duhet të habisin, ngaqë urdhrat hyjnorë duhet të përkthehen pashmangshmërisht në vepër njerëzor, dhe asnjë përkthim i tillë nuk mund të kryhet pa abrogim dhe ndryshim. Asnjë prej shteteve në radhë që i qeverisi tokat muslimane nuk u citua kurrë si “një shtet islam”. Përndryshe, e morën emrin sipas themeluesve dhe udhëheqësve të tyre. Për shembull, ishin përmendur si “halifati emevit”, “koha e Harun Reshidit”, “shteti selçuk”, “Perandoria Osmane”, e kështu me radhë. Dhe kështu, siç ka vënë në dukje filozofi libanez Ali Harbi (lindi 1941), “shtetet islame” të ndryshme të shfaqura gjatë rrjedhës së historisë janë bashkëshoqëruar, si shtetet e tjera, me realitetet e kësaj bote të prekshme, jo me ato të një bote tjetër; me ata të cilët morën pushtet, e jo me të drejtën islame mbi të cilën qe supozuar të bazoheshin.

Ne mund të pyesim këtu: A u ishte dërguar revelimi islam njerëzve të cilët ishin të përgjegjshëm moralisht si kujdestarë të Zotit në tokë apo banorëve të një bote pa asnjë përgjegjësi morale ose kujdestari? A erdhi revelimi për t’u kërkuar njerëzve të ndërtojnë, të përparojnë dhe të bëjnë zgjedhje kontribuese për virtytshmërinë dhe lumturinë në këtë botë dhe në tjetrën? Apo erdhi për t’i zhveshur krijesat njerëzore nga bota konkrete që njohin dhe për t’i hedhur në një botë izolimi, monakizmi dhe idealesh abstrakte?

Duhet kuptuar se kur halifati përshkruhet si të ketë qenë një institucion tokësor, civil, kjo është në përputhje me ligjin e Islamit, i cili u është dhënë atyre që besojnë në parimet e tij, të cilët do t’u përmbahen parimeve universale dhe urdhrave të prerë, të panegociueshëm, e do ta përdorin dijen dhe të kuptuarit në dispozicion të tyre për t’i interpretuar dhe zbatuar aspektet e tij hipotetike, të negociueshme, shumica e të cilave ka të bëjë me çështje që i përkasin administrimit të punëve tokësore dhe organizimit shoqëror.

Sa për mundësinë që njerëzit të mos i përmbahen këtij Ligji, për ta filluar me këtë, kjo është krejt një çështje tjetër. Është e pakuptimtë të flasësh, siç ka bërë një autor, për “mungesën” e Zotit, sepse ligji i Zotit është i pranishëm ashtu siç ka qenë gjithmonë që kur u revelua, dhe do të vazhdojë të jetë i pranishëm. Njerëzit mund të ndërveprojnë me ligjin e Zotit pozitivisht apo negativisht, duke iu afruar më pranë Zotit me këtë ose duke iu larguar më shumë prej Tij. Por angazhimi njerëzor me revelimin e Zotit nuk e zhvesh atë nga cilësitë e tij hyjnore.

Përveç kësaj, qenieve njerëzore u kërkohet të bëjnë vetëm atë që munden. Siç lexojmë në suren *Et-Tegabun*, 64:16, “Qëndroni ... të vetëdijshëm për Zotin sa të mundeni,...”. Ngjashëm, i Dërguari tha njëherë, “Po t’u urdhëroj të bëni diçka, bëjeni sa të mundeni....”. Revelimi hyjnor u është dhënë krijesave njerëzore për të ndërvepruar me të, jo thjesht për të ekzistuar në botën e teorive, abstraksioneve dhe idealeve boshe. Sa për thënien se asnjë prej shteteve të njëpasnjëshme që i qeverisën tokat muslimane në të shkuarën nuk ishte me natyrë islame në të vërtetë sepse këto shtete nuk ishin përmendur si “islame,” por, përndryshe, e kishin marrë emrin sipas themeluesve të tyre, kjo është si të thuash se Islami nuk kërkon ngritjen e një shteti thjesht ngaqë fjala “shtet” (*devle*) nuk gjendet askund në Kur’an, apo ngaqë Kur’ani nuk përmban urdhër të qartë për të ngritur një entitet të tillë.

Habitshëm, ky “interpretim i ri” i shekullarizmit ishte hedhur dikur poshtë në çast, madje ishte kundërshtuar aktivisht, nga grupe të tjera shekullare që thonin se mesazhi dhe misioni i Dërguarit ishte synuar të qe krejtësisht shpirtëror, pa lidhje me politikën apo punët publike. Ali Harbi pyet në lidhje me këtë: çfarë është ixhtihadi nëse nuk është një ushtrim racional me një stampë shekullariste, të ndriçuar? Në fund të fundit, nëpërmjet formimit të opinioneve,



arsyetimit logjik dhe nxjerrjes së përfundimeve bazuar në prova përkatëse, në kthejmë vendin e ligjshëm të mendjes dhe e çlirojmë atë nga ndjekja e verbër e autoritetit të tekstit. Sipas Harbit, nuk duhet të ketë asgjë që të na ndalojë nga njohja e ixhtihadit si një akt i arsyetimit të ndriçuar brenda hapësirës së gjerë, por të rregulluar, që siguron Islami.

Mendimtari shekullarist Ferexh Fuda [Farag Foda] (1946-1992) vajtoi faktin se me vdekjen e të Dërguarit “përfundoi koha e Islamit dhe filloi koha e muslimanëve”. Fuda u përqendrua në mënyrë përzgjedhëse në mbështetje të këtij pohimi në ngjarje të rralla, anormale, në bazë të të cilave e ktheu historinë e Islamit në një kronikë luftërash, gjakderdhjeje, shthurjeje dhe zvetënimi, me burimet e tij të parapëlqyera “autentike” duke qenë vepra të tilla si *Hajatu’l-Hajevan el-Kubra* nga Kemaleddin Dumejri, *Muruxhu’dh-Dheheb* nga el-Mes’udi dhe *El-Fitnetu’l-Kubra* nga Taha Husejn. Punët e Fudës përfaqësojnë disa prej shembujve më të dëmshëm të mendimit shekullarist, veçanërisht duke patur parasysh rrokjen e tij të dobët të traditës studimore jurisprudenciale islame, të shkencave kur’anore dhe traditave islame në krahasim me njohuritë e tij për Perëndimin dhe drejtimet e tij. Si në rastin e shumë shekullaristëve të tjerë, armiqësia e tij ndaj disiplinave islame të dijes është e bazuar përgjithësisht te padituria.

Mendimi shekullarist vuan kështu nga krizë e njëmendtë, thellësisht intelektuale, që vjen nga adoptimi tërësor, jokritik, i një koncepti të zënë fill në një mjedis të huaj semantik pa një të kuptuar të qartë se si koncepti funksionon ose brenda ambientit të tij ose brenda kulturës lindore me partikularitetet e veta fetare, historike dhe sociale. Pëshjtjellimi që e karakterizon mendimin shekullarist reflektohet në shkrimet e Hisham Xhaitit, i cili në një pjesë të shkurtër të vetme e përshkruan reformën si duke u kryer “nëpërmjet fesë dhe në fe” dhe “në mënyrë të pavarur prej saj”. Men-

dimtarët shekullaristë janë po ashtu të pështjelluar për metodën e tyre, sepse po përpiqen ta projektojnë një sistem modern, bashkëkohor, mendimi me konceptet dhe terminologjinë e tij mbi një sistem të vjetër mendimi që nuk ka nevojë të sillet në përputhje me termat dhe konceptet e reja, por, ndryshe, ka aftësinë për të krijuar terminologjinë e tij dhe për t'i përtërirë konceptet ekzistuese nga brenda kornizës së tij konceptuale.

Sipas Galjunit, natyra problematike e shekullarizmit nuk është paraqitur më parë brenda mendimit arabo-islam sepse "Islami fetar" e kishte vënë tashmë bazën e tij për sferën civile duke e theksuar rëndësinë e saj dhe duke bërë ligje për të. Për më shumë, është vetë "Islami fetar" që i ka dhënë arsye rolit më të spikatur në drejtimin dhe trajtësimin e shoqërisë muslimane. Kjo është ajo që do të thotë ixhtihad, dhe kjo është mënyra si ai u kuptua nga muslimanët e parë që vendosën parimin e reflektimit racional mbi kuptimet e Kur'anit. Galjuni thekson po ashtu se ngaqë zbatimi i plotë i mësimëve të Islamit si një fe mund të sigurohet vetëm përmes ngritjes së një shteti, shteti shërben kështu si një zgjatim i natyrshëm dhe plotësim i bashkësisë muslimane dhe i frymës së përbashkët së cilës ajo i dha udhë.

Në vështrimin e Xhabiriut, çështja e shekullarizmit në botën arabe është e rreme, sepse shpreh nevoja në terma që janë të papajtueshëm pikërisht me ato nevoja. Nevoja për autonomi brenda kornizës së një identiteti të vetëm kombëtar, nevoja për një demokraci që respekton të drejtat e pakicës, dhe nevoja për një qasje racionale ndaj politikës, janë të gjitha nevoja të përnjëmendta, objektive, si dhe duke qenë kërkesa të arsyeshme dhe të domosdoshme. Por ato pushojnë së qeni të arsyeshme, të domosdoshme, apo dhe legjitime, kur atyre u jepet shprehje me anë të një termi apo slogani pështjellues të tillë si "shekullarizëm". Galjuni vë në

dukje se diskutimi i shekullarizmit në vendet arabo-islame lindi jo nga një përpjekje e brendshme shoqërore, por, ndryshe, nga fakti se nocioni i socializmit ishte adoptuar nga një elitë e vogël, përgjithësisht e izoluar, e cila e shndërroi atë në një “fe” të re për një klasë të re të shoqërisë. Në të njëjtën kohë, ideali socialist u bë një instrument i ri i shtypjes shoqërore dhe politike që, në duart e kësaj klase elitare, u përdor kundër shumicës së popullsisë. Në mënyrë të posaçme, shërbeu si një “ideologji e justifikimit” me anë të së cilës mund t’u jepej një goditje lirive bazë, lirisë së besimit, lirisë së fjalës, lirisë së shtypit, dhe lirisë së shoqatave politike, ndërsa në të njëjtën kohë duke bërë të mundur të fshihet mungesa e këtyre lirive në jetën e përditshme.

Ta marrësh një fe të bazuar përgjithësisht në legjislacion që siguron një bazë për shoqërinë dhe ta ndash atë nga jeta shoqërore dhe politike është në thelb një shpërnjohje e kësaj feje, e cila nuk mund të ndahet apo të copëtohet në pjesë në një përpjekje për t’i shmangur mësimet e saj në fusha të ndryshme të jetës. Sa për kritikën e zbatimeve të veçanta të fesë që janë treguar të dëmshme apo të pasuksesshme, kritika e tillë është e mandatuar nga vetë feja. Në këtë pikëpamje, shejh Muhammed Abduhu shkoi aq larg sa të thotë se ndarja e fesë nga shteti është jo vetëm e padëshirueshme, por e pamundur. Arsyeja për këtë, tha Abduhi, është se qeverisësi duhet t’i përkasë vetë një feje. Çdo individ është një e tërë e pandarë, jo dy entitete më vete në kontakt me njëri-tjetrin. Trupi dhe shpirti janë të pandashëm, siç janë funksionet e tyre. Si, atëherë, mund t’i ndajmë ne pushtetet tokësore që i rregullojnë këto funksione? Një ndarje e asaj që Zoti na ka dhënë ne në “fetare” dhe “jofetare” është shpërudhëse dhe e pabazë. Është sikur dikush ta pranonte urdhrin e Kur’anit për ta “falur namazin...” pa pranuar në të njëjtën kohë urdhrin ngjitur për të “dhënë lëmoshën pastruese (zekatin)” në suren *El-Bekare*, 2:43.

## 10

# Reforma islame: modele lëvizjeje dhe programe reforme

### [TEMA 1]

## Mbi faktorët historikë në rënien shoqërore dhe kulturore

Shkrimet që janë marrë me dobësitë në bashkësinë botërore muslimane dhe shkaqet në themel të rënies së saj janë me rëndësi të madhe. Sidoqoftë ato janë të pamjaftueshme si në sasi dhe cilësi. Gjendja u përmbledh mirë nga Ibn Ashuri kur ai tha:

Imam Gazaliu qau fundin e shkencave fetare dhe punoi për t'i ringjallur ato. Imam Turtushi (451-521 h./1059-1127) e dënoi shfaqjen e novacioneve fetare të pambështetura dhe punoi për ta pastruar fenë prej tyre. Sa për Kadi Ebu Bekr ibn Arabiun (468-543 h./1076-1148), ai shkroi veprën e tij të famshme *El-Avasimu mine'l-Kavasim* në mbrojtje të sahabeve të Dërguarit dhe tabiinëve, ndërsa Imam Shatibiu i kritikoi novacionet e paligjshme fetare, duke u kërkuar njerëzve ndërkohë, në librin e tij *El-I'tisam*, të kapen fort pas traditave të provuara nga koha dhe duke u ngushëlluar me jetën e tij jashtë si një ndihmë për të qëndruar i patundur në praktikat e njëmendta islame. Pastaj ne vijmë te roli boshtor i luajtur nga shejh Ibni Tejmijje (661-728 h./1263-1328) dhe bashkëkohësit e tij në reformën e mendiimit islam, pasojat e së cilës u shfaqën në formën e lëvizjes vehabite në fundin e shekullit të dymbëdhjetë hixhri/tetëmbëdhjetë, bashkë me lëvizjet selefite që erdhën si reagim ndaj saj anëmbanë botës islame. Kjo u pasua nga thirrja për reformë

moton e së cilës Xhemaluddin Afganiu e mori nga surja *Er-Ra'd*, 13:11, "...Në të vërtetë, Zoti nuk e ndryshon gjendjen e një populli pa e ndryshuar ata çfarë kanë në vete....". Këtij parimi iu bë jehonë nga Muhammed Abduhu në thënien e tij se, në vend që ta peshojnë Islamin me gjendjen në të cilën e gjejnë veten, muslimanët duhet ta peshojnë gjendjen në të cilën gjenden me Islamin.

Ne do të jemi duke rishikuar në çka vjen më poshtë shembuj me lidhje me detyrën e reformës islame. Shqyrtimi ynë do të nisë me Imam Gazaliun e shekullit të pestë hixhri/njëmbëdhjetë, pas së cilës përqendrimi ynë ka për t'u zhvendosur te figura të tjera, të kohës moderne, të cilët ishin si trashëgimtarë të lëvizjeve historike reformiste që u kishin paraprirë atyre dhe dëshmitarë të zhvillimeve të mëvonshme në bashkësinë botërore muslimane, duke përfshirë dobësitë dhe çrregullimet e sjella nga ndikimi i kolonializmit racionalist, materialist.

Gazaliu i shtjelloi me hollësi zhvillimet që e pasuan fundin e halifatit të udhëzuar drejt në librin e tij, *Ihjaw Ulumi'd-din* (Rilindja e shkencave fetare). Ai shkruajti:

Pasi kishin shkuar katër halifët e parë, të udhëzuar drejt, halifati ishte marrë nga individë të cilët ishin të paaftë në shkencën e jurisprudencës dhe në artin e nxjerrjes së dispozitave të shëndosha jurisprudenciale. Për pasojë, këta halifë të mëvonshëm ishin të detyruar të kërkonin ndihmë nga juristë të kualifikuar, dhe ata kishin dijetarë të tillë të cilët i shoqëronin ngado ku shkonin, kështu që mund të kërkonin dispozita prej tyre për raste të ndryshme të sjella përpara. Në këtë kohë, mbetej një numër tabiinësh që kishin ruajtur një të kuptuar të panjolllosur të fesë dhe të cilët u përmbaheshin akoma praktikave të vendosura nga paraardhësit e tyre të përshpirtshëm. Kur individë të tillë si këta ishin kërkuar prej atyre në pushtet për ekspertizën e tyre jurisprudenciale, ata do t'ia mbathnin, do të largoheshin [duke e ditur se do të detyroheshin të shërbenin si

zëdhënës për ata në pushtet]. Duke e parë se sa popullorë ishin këta dijetarë për sundimtarët, të tjerë që jetonin në atë kohë filluan t'i vihen studimit të jurisprudencës islame dhe t'u ofrojnë shërbimet e tyre qeverisësve dhe sundimtarëve me shpresën se do t'u hynin në zemër. Në këtë mënyrë, pasi kishte qenë të ndjekurit, juristët u bënë ndjekës, dhe pas gëzimit të statusit dhe prestigjit të tillë sa ishin në pozitën për t'i refuzuar sundimtarët, ata e gjetën veten duke u lëpirë përpara tyre, duke kërkuar pa turp ta kenë mirë me ta. Të përjashtuar ishin, sigurisht, ata dijetarë fetarë të çdo brezi që, me hirin e Zotit, e ruajtën integritetin dhe dinjitetin e tyre.

Gazaliu e zbriti krizën në Islam në pjesën e sapocituar në sferën intelektuale, në të cilën mund të vërejmë një sërë nivelesh shmangieje nga qasja e ndjekur prej sahabeve, tabiinëve dhe ndjekësve të tyre, e cila kishte të sajën të kuptuarit e teksteve fetare dhe nxjerrjen e përfundimeve të vlefshme prej tyre, shkëmbimin e hapur të opinionëve dhe argumenteve, debatimin efektivisht me kundërshtarë, dhe gjëra të këtij lloji.

Pavarësisht fanatizmit, tiranisë dhe paditurisë mbyttëse që e kanë munduar bashkësinë muslimane, fryma reformiste që i frymëzoi Gazaliun dhe ata pas tij është përtërirë pandërprerë gjatë gjithë historisë islame. Një figurë e spikatur në të cilën u tregua kjo frymë ishte Xhemaluddin Afganiu, i cili vazhdoi traditën e reformës islame me një zell dhe eloquencë gazaliane. Afganiu e krahasonte bashkësinë muslimane në lëngim me një trup që kishte qenë dikur i shëndoshë dhe i fuqishëm, për ta gjetur veten të zënë poshtë nga sëmundja deri afër shpërbërjes, a thua se çdo anëtar po punonte me qëllime të kundërta me të gjithë të tjerët. Ky dobësim dhe kjo shpërbërje, ashtu siç e pa Afganiu, filloi ndërsa halifët në pushtet nisën të jenë gjithnjë e më pak të kualifikuar në shkencat kur'anore dhe jurisprudenciale. Në vend të kësaj, ata ishin bërë të vetëkënaqur, duke u mjaft-

tuar me titullin “halif” apo “komandant i besimtarëve” në vend që të përpiqeshin për një kuptim më të thellë të fesë së tyre dhe të punonin për të nxjerrë dispozita të shëndosha ligjore, të mbështetur në parime spirituale dhe në traditën e shkruar të fesë, siç kishin bërë katër halifët e parë. Duke nisur nga fillimi i shekullit të tretë hixhri/nëntë, shkollat jurisprudenciale dhe teologjike të mendimit u shumëfishuan dhe u degëzuan në një shkallë të paparë në një traditë të njohur fetare; një fenomen që përkoi me një ndarje në halifat. Bashkë me halifatin abasid në Bagdad, ishte një halifat fatimid në Egjipt dhe një halifat omejad në Andaluzi. Ndërsa këto qendra pushteti u ndanë gjithnjë e më tepër, institucioni i halifatit pushoi së paturi respektin dhe bindjen e dikurshme, dhe kjo edhe përpara katastrofës që e goditi botën islame me sulmin e pësuar prej Xhengiz Hanit (1162-1227), Timurlengut (1336-1405) dhe pasardhësve të tyre, të cilët i vranë, i poshtëruan dhe i hapërdanë muslimanët gjithandej.

Afganiu tha tek *El-Urvetu'l-Vuthka*:

Edhe kur ata me dije më të mëdha e shpjeguan se çfarë ishte e vërtetë dhe çfarë ishte e rreme, çfarë ishte e vlefshme dhe çfarë ishte e pavlefshme, kjo nuk mjaftoi për ta ndriçuar popullatën e përgjithshme, veçanërisht duke patur parasysh mungesën e përgjithshme të arsimit dhe dështimin për t'i udhëzuar njerëzit me parimet e pandryshueshme fetare të cilat ishin thirrur nga i Dërguari dhe sahabet e tij. Studimi i fesë po kryhej në mënyrën e saktë vetëm në rrethe të specializuara dhe në një shkallë të vogël. Nga këtej, prapësimi i muslimanëve mund të ketë qenë një pasojë e pashmangshme e kësaj gjendjeje, e cila është e ngjashme me atë që ne ndeshim sot.

Elementet që kontribuan për këtë keqësim mund të përmbliidhen në pikat vijuese: (1) rrënja e deviacionit ishte një proces i largimit nga feja [islame] me dispozitat, ligjet,

parimet dhe vlerat e saj morale, (2) humbja e unitetit intelektual brenda bashkësisë muslimane ndodhi teksa njerëzit u ndanë në sekte dhe shkolla mendimi të ndryshme, (3) sistemi i halifatit dhe i sundimit politik u prish nga ndarja që ngjau midis sferave politike dhe të dijes, si edhe nga tirania, padrejtësia, parapëlqimi për interesat vetjake mbi interesat e përbashkëta, dhe pushtimet e huaja me shkatërrimin që bënë në ekonominë dhe infrastrukturën e bashkësisë muslimane.

Ne vijmë tani te një tjetër lëvizje e cila po ashtu trashëgoi prirjen historike reformiste që i kishte paraprirë asaj dhe e cila kishte dalë në dukje në lëvizjen reformiste selefite të udhëhequr nga Xhemaluddin Afgani dhe Muhammed Abduhu. Lëvizja për të cilën flasim, e cila mund të shihet si një zgjatim i asaj të udhëhequr nga Afganiu dhe Abduhu, është ajo e Vëllazërisë Muslimane. Vëllazëria Muslimane u themelua nga Hasan Benna (1906-1949), i cili në librin e tij, *Mexhmu'atu'r-Resa'il*, identifikoi faktorët në themel të asaj që ai e quajti "shpërbërja e shtetit islam dhe e popullit islam". Disa prej shkaqeve kryesore pas këtij fenomeni, sipas Bennasë, ishin: (1) mosmarrëveshjet politike dhe fisnore, (2) dallimet fetare dhe sektare, (3) zhytja në komoditet tokësor, (4) kalimi i pushtetit dhe udhëheqjes te joarabët, duke përfshirë persianët, memlukët, turqit dhe të tjerë, asnjë prej të cilëve nuk kishte një të kuptuar të duhur të Islamit, (5) lënia pas dore e shkencave praktike dhe një dështim për të vëzhguar përparimin shoqëror që po arrihej nga bashkësitë e tjera, dhe (6) muslimanët që ia lejojnë vetes të rendin për t'i imituar të tjerët pa parë nëse praktikatat të cilave po u shkonin pas ishin të dobishme apo të dëmshme.

Dijetari egjiptian Muhammed Gazaliu (1917-1996) u shtoi faktorëve të renditur nga Benna: (1) kuptimin e gabuar të Islamit, (2) përparësitë e pasakta, (3) përhapjen e besë-



tytnive në emër të fesë, (4) dobësimin e kulturës islame, e cila është ajo që u jep trajtë mendimeve, shijeve dhe prirjeve të muslimanëve, (5) paditurinë e muslimanëve për botën, e ardhur nga dobësimi i kulturës së tyre, (6) përhapjen e një mendësie fataliste midis muslimanëve, (7) traditat hipokrite në shoqërinë islame, (8) dështimin për t'u dhënë femrave mundësinë për t'u shkolluar dhe për të marrë pjesë në shoqëri, (9) venitjen e literaturës në arabisht, dhe (10) politikën e korrupsionit monetar dhe politik. Në këtë pikëpamje, Gazaliu citoi thënien e të Dërguarit, “Kur ju nisni t'u jepni përgjegjësi të padenjëve për të, përgatituni për ardhjen e Ditës së Gjykimit.”

Gazaliu e pa mosdijen për të tjerët si një faktor kritik në themel të rënies kulturore dhe shoqërore në bashkësinë muslimane. Ai sugjeroi aktivitetet të “jashtëm” dhe të “brendshëm” që do ta katalizonte procesin e përparimit, me qëllim që muslimanët ta perceptonin mjedisin e tyre më qartë dhe t'i përmbushnin kushtet për përparim si një shoqëri. Aktiviteti i “jashtëm”, theksoi ai, duhet mbështetur në tre bazat vijuese: (1) një hulumtim i plotë i procesit të përparimit kulturor dhe i arritjeve të siguruara nga të tjerët, çka do t'u jepte muslimanëve një ide më të qartë se kujt duhej t'i drejtoheshin në komunikimin me të tjerët dhe çfarë mesazhi kishin për të dhënë, (2) një njohje tërësore me nivelin ekonomik, industrial dhe kulturor të botës rreth tyre, sepse, siç thotë ai, “do të qe qesharake që Islami të përfaqësohej nga kombe të prapambetura të para nga lart prej të tjerëve”, dhe (3) një studim i rrymave politike jomuslimane.

Sa për aktivitetin e “brendshëm” të propozuar nga Gazaliu, ai do të përbëhej nga përpjekje brenda bashkësisë muslimane: (1) për të luftuar rrymat intelektuale që e kishin larguar bashkësinë muslimane nga Kur'ani dhe Sunneti, (2) për të ringritur besimin e bashkësisë muslimane bazuar në

një studim të revelimit hyjnor dhe të kozmosit me të kuptuarit se përdorimi me përgjegjësi i burimeve natyrore është një fuqi e jashtëzakonshme ekonomike, (3) për t'iu qasur Kur'anit jo vetëm si një tekst për t'u kënduar, por si një program veprimi, (4) për ta edukuar bashkësinë muslimane me tradita dhe moral të shëndoshë, dhe (5) për ta shoshitur me kujdes trashëgiminë islame.

Modeli i fundit bashkëkohor i reformës për t'u shqyrtuar është ai i dhënë nga Taha Xhabir Alvani, i cili iu qas detyrës së reformës islame duke i identifikuar fushat e disfunksionit dhe të zhbancimit. Siç shprehet ai:

Halli në të cilin e gjen veten bashkësia muslimane është në thelb një krizë mendimi që gjendet në rrënjë të të gjitha krizave të tjera, qofshin ekonomike, shoqërore apo politike. Një krizë kësodore do të ketë lindur ose si pasojë e pështjellimit në burimet e mendimit, metodave dhe qasjeve të gabuara, ose i të dyjave së bashku.

Në përputhje me këtë perceptim, Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam është një prej pak institucioneve të përpjekura për t'i dhënë zë një larmie mendimtarësh muslimanë në kërkim të përparimit synimi i të cilëve në shkrimet e tyre është të identifikojnë vështirësitë e ndeshura nga bashkësia muslimane, të ringjallin në mënyra krijuese trashëgiminë e tyre islame, dhe t'i edukojnë të tjerët e t'i korrigjojnë mënyrat mbizotëruese të të menduarit duke i shpjeguar metodat me të cilat po punojnë drejt këtij qëllimi.

Shkrimet nga Alvani e vënë theksin në gjendjen e rëndë të keqësimit dhe copëzimit që e ka mundur bashkësinë muslimane kohët e fundit. Bashkësia muslimane nuk kishte shkuar para kësaj periudhe më të fundit, vuri në dukje el-Alvani, në kërkim të alternativave jashtë kornizës së identitetit islam, dhe forcat ekzistuese të përtëritjes vepruan në kontekstin e qendrave të shumta kulturore islame në të cilat nuk

ishin bërë ndarje ose dallime të mprehta midis popujve të ndryshëm që përbëjnë bashkësinë “mëmë” të muslimanëve.

Faza në të cilën e gjejmë veten tani, për dallim, ka dëshmuar shfaqjen e një numri fenomenesh shqetësuese: shqyerjen e strukturës shoqërore dhe qytetërore të bashkësisë botërore muslimane, braktisjet e “...ligjit dhe mënyrës së jetesës...” islame (surja *El-Ma’ide*, 5:48) dhe adoptimin e zëvendësuesve të bërë prej njeriut, një rigjallërim të diskriminimit racor midis arabëve dhe joarabëve brenda trupit të bashkësisë muslimane, dhe konfliktet që çajnë nëpër botën muslimane.

Në një diskutim të rrënjëve historike të krizës aktuale, Abdulhamid Ebu Sulejmani vëren se bashkësia muslimane e sheh veten të sunduar nga regjime që përfaqësojnë një përzierje të ideve dhe vlerave islame dhe paraislame. Udhëheqja intelektuale është ndarë nga udhëheqja politike, që ka rezultuar në një dështim për t’i vënë në zbatim vlerat islame për përgjegjësi shoqërore dhe praktikë konkrete, e në një udhëheqje politike të paditur së cilës i mungon baza intelektuale që i nevojitet për të vepruar mbi parime të shëndosha. Për mendimin e Ebu Sulejmanit, kriza me të cilën është përballur bashkësia muslimane është një krizë mendimi, jo kredoje; mendësia muslimane është marrë rob nga koncepte dhe aksioma që e lidhin atë me gabime dhe keqkuptime të së shkuarës. Muslimanët do të mbeten të paafte për t’i parë në mënyrë kritike dhe të saktë besimet e tyre, rrethanat e tyre, apo reagimet e tyre ndaj këtyre rrethanave, derisa të korrigjohen konceptet dhe premiset e pavlefshme.

Shkaqet dhe pasojat e renditura këtu mund të rregullohen në mënyra të ndryshme, me shtesa këtu dhe heqje atje, në varësi të sfidave dhe rrethanave politike, ekonomike dhe monetare që e karakterizojnë periudhën apo vendndodhjen specifike në shqyrtim. Abdurrahman Kevakibi

(1805-1902), për shembull, e identifikoi shkaku kryesor të rënies së bashkësisë muslimane si “tirani politike”, të cilën e pa të ketë depërtuar në të gjitha sferat e jetës. Ai vuri në pah një numër fenomenesh të gjithmbarshme në themel të keqësimit dhe rrënimit, që, marrë së bashku, reflektojnë gjendjen mbizotëruese të dekadencës në bashkësinë muslimane. Këto fenomene u grupuan nga el-Kevakibi nën dy shkaqe bazë: (1) dështimi për t’iu përmbajtur të drejtave dhe parimeve fetare, dhe (2) dështimi për t’i vënë në zbatim parimet dhe ligjet shkencore.

Ne tani u kthehemi vijave të trasha të një numri lëvizjesh reformiste në historinë e bashkësisë muslimane.

## [TEMA 2]

### Modele dhe lëvizje reformiste: premisa dhe metoda

Pjesa më e madhe e studimeve që janë marrë me lëvizjet reformiste i kanë shqyrtuar ato nga një këndvështrim krejtësisht historik, domethënë, duke shkruar thjesht kronikën e ngjarjeve dhe figurave të lidhura me to, e jo duke i vëzhguar parimet apo modelet e përgjithshme që ilustrojnë dhe duke nxjerrë mësim të cilat mund të përdoren për situata të mëvonshme. Duke patur parasysh rëndësinë e tyre për përpjekjet reformuese në vijim, ne kemi nevojë për një numër shumë më të madh studimesh që i përkasin kësaj kategorie të fundit.

Lëvizja e parë reformiste në historinë e bashkësisë muslimane mund të ketë qenë ajo e nisur nga halifi emevid Omer ibn Abdulaziz (nganjëherë i përmendur si “halifi i pestë i udhëzuar drejt”), halifati i së cilit zgjati nga viti 98 në 101 hixhri/717-720. Kur u bë halif, Omer ibn Abdulazizi trashëgoi gjendje plot me gabime, korrupsion dhe qeverisje të paaftë. Kjo ishte shumë larg prej gjendjes që kishte

mbizotëruar nën katër halifët e parë, të cilët i kishin bazuar praktikat e tyre në ato të Dërguarit. I përballur me kushte të tilla si këto, Omer ibn Abdulazizi u vu të punojë në një numër frontesh. Siç ka thënë Imaduddin Halili, politikat e këtij halifi ishin mbështetur në një varg parimesh që mund të përmbliidhen si: (1) dhënie përparësi më të madhe udhëzimit drejt të njerëzve se nxjerrjes së burimeve prej tyre (për shembull, nëpërmjet taksave), (2) thirrja e të tjerëve në besim, (3) përdorimi i parave në shërbim të parimeve; moscenimi i parimeve në shërbim të parave, (4) dhënia interesave të përbashkëta përparësi mbi interesat individuale, (5) përfshirja e njerëzve në vendimmarrje, (6) lejimi i çdokujt që i është bërë padrejtësi të regjistrojë një ankim kundër atyre që i kanë bërë padrejtësi, pa marrë parasysh kush ndodh të jetë ai apo ajo, (7) përhapja e dijes dhe bërja e asaj baza e veprimt të shëndoshë, (8) shmangia nëpërmjet dialogut dhe bindjes e gjakderdhjes midis jush dhe atyre që nuk gjejnë gjuhën e përbashkët me ju.

Omer ibn Abdulazizi i rezistoi tundimit për të qenë tiranik dhe kontrollues. Ai i zgjodhi vartësit e tij bazuar në kompetencën, dijen, besimin, e po ashtu në pranueshmërinë e tyre për njerëzit e thjeshtë muslimanë. Në mënyrë të ngjashme, ai e frenoi fanatizmin fisnor, duke e vënë theksin në vend të kësaj në nevojën për unitet midis të gjithë muslimanëve. Ai do t'u çonte letra vartësive të tij duke i nxitur të mbaheshin fort pas parimit të monoteizmit në të gjitha punët e tyre dhe t'i hidhnin poshtë të gjitha format e fanatizmit. Një prej motive të tij ishte, "udhëzim para taksimit"; një rregull për të cilin këmbënguli që vartësit e tij t'i përmbaheshin. Njëherë, kur përfaqësuesi i tij i caktuar në Basra i shkruajti atij duke i shprehur shqetësimin se shumë njerëz po bëheshin muslimanë, ngaqë kjo rrezikonte një zvogëlim në të ardhurat e shtetit nga *haraxh*-i, apo taksa mbi tokën e

paguar nga jomuslimanët, Omeri iu përgjigj i zemëruar me shkrim, duke thënë, “Për Zotin, sikur çdokush në botë të bëhej musliman, edhe nëse kjo do të thoshte se ju dhe unë duhej të mbaheshim duke e punuar vetë tokën!” Në një demonstrim të ngjashëm të sjelljes parimore, Omeri e përbuzi çdo lloj të papërgjegjshmërisë financiare, dhe e zbatoi këtë standard me të gjithë pa përjashtim. E zbatoi atë njëlloj me veten, me familjen e tij, me oborrtarët e tij, dhe me çdokënd nën juridiksionin e tij të plotë. Në përputhje me këtë politikë, Omeri i hoqi të gjitha taksat e mbledhura padrejtësisht në bashkësinë muslimane për të shtuar thesarin e shtetit, duke i mbledhur në vend të kësaj të dhjetat në të gjithë punëtorët jo të bujqësisë, e duke këmbëngulur që taksat të mblidheshin me drejtësinë më të madhe. Ai zbatoi gjithash-tu dhe zgjeroi shpërndarjen e sigurimeve shoqërore për të gjitha shtresat e shoqërisë: burra, gra e fëmijë, të varfër, invalidë, të sëmurë, udhëtarë, ishin muslimanë a jomuslimanë, arabë ose joarabë. Një tjetër politikë novatore e vënë në zbatim nga Omer ibn Abdulazizi ishte ajo e sigurimit të shkëmbimit të ndërsjelltë të ndihmës financiare midis qeverisë qendrore dhe qeverive rajonale, e tillë që nëse njëra prej tyre kishte një deficit financiar, ai do të rregullohej nga tjetra. Ai hapi derën për tregtinë e lirë nëpërmjet tokës dhe detit, rregulloi mbledhjen e zekatit dhe taksave të tjera, zbatoi një politikë të shëndoshë bujqësore, dhe u kërkoi përfaqësuesve të tij rajonalë të kryenin çfarëdo reformash, riparimesh, vëniesh nën kulturë të tokave apo projektesh ndërtimore, që ishin të nevojshme për të garantuar përmbushjen e nevojave të gjithsecilit. Me zgjidhjen e mosmarrëveshjeve me kundërshtarët e tij përmes dialogut, negociimit dhe bindjes, ai ishte në gjendje të kursente shumën të mëdha parash që qeveritë e shkuara i kishin harxhuar në shtypjen e revoltave të brendshme dhe në kryerjen e agresionit të jash-

tëm. Ai u dha fund praktikave të tilla korruptive si shpërdorimi i fondeve publike, që një kohë e kishte tharë arkën e shtetit, dhe i imponoi te çdokush kufizimet e tij: nga vetja te më i ulëti i mbledhësve të taksave, e te gjithkush mes tyre.

Falë reformave të tilla si këto, kushtet u përmirësuan aq shumë gjatë halifatit të Omer ibn Abdulazizit sa një prej prej përfaqësuesve të tij rajonalë u vu në kërkim të njerëzve të varfër për t'u shpërndarë lëmoshë dhe kur pa se asnjë nuk kishte nevojë për to i përdori paratë për të blerë skllëvër me qëllim që t'i lironte. Kjo ngjarje dhe të tjera të ngjashme u treguan aq shumë, sa Omer ibn Abdulazizi do të njihej si halifi që e kishte "hequr varfërinë prej vendit".

Omer ibn Abdulazizi bëri shumë për fortësimin e bazës së "dijes dhe veprimi", me fjalët e Imaduddin Halilit, me rëndësinë që i dha edukimit dhe formimit të karakterit. Ishte Omer ibn Abdulazizi i cili nxori udhëzime zyrtare që hadithet pejgamberike të regjistruhen të shkruara, dhe ishte nën qeverisjen e tij që qeveria porosi një numër dijetarësh dhe mendimtarësh t'i kushtohen me kohë të plotë kërkimit dhe shkrimit ose të një teme të zgjedhur prej tyre ose të një të caktuar atyre prej shtetit. Duke patur parasysh shqetësimin e tij për ta lidhur dijen me veprimin, Omeri e pa çdo përpjekje së cilës i mungonte një bazë diturore si të paaftë për të dhënë përfundime domethënëse. Në të njëjtën kohë, ai u përpoq gjatë gjithë sundimit të tij t'u japë zë e t'i nxisë vlerat e drejtësisë, lirisë dhe dhembshurisë.

Omer ibn Abdulazizi la kështu një trashëgimi të jashtëzakonshme integriteti, reforme dhe novacioni. Megjithatë, me t'u larguar ai nga kjo jetë rinisi ciklin e tatëpjetës i bashkësisë muslimane. Pasuesve të tij në pushtet u mungoi angazhimi ndaj vlerave të larta për të cilat ishte kujdesur Omer ibn Abdulazizi dhe nuk bënë asnjë orvatje për t'i vënë në zbatim ato në administrimin e punëve të jetës. Në të

vërtetë, ka dëshmi që sugjerojnë se ai vdiq nga helmimi. Omer ibn Abdulazizi ishte gati para vdekjes së tij të merrte një vendim kritik në lidhje me sistemin me të cilin halifati përcillej bazuar në trashëgiminë. Ai kishte bërë negociata me delegatë nga harixhitët, të cilët i kërkonin një përgjigje për kalimin e halifatit nga Muaviu te Jezidi i paskrupull. Ai u kërkoi atyre tre ditë afat, dhe vdiq përpara se tre ditët të kalonin.

Ne kthehemi tani te eksperimenti reformist i kryer nga dijetari dhe mësuesi berber musliman Ibn Tumerti (473-524 h./1080-1130). Lëvizja reformiste e Ibn Tumertit u analizua nga Abdulmexhid Nexhxhari, duke dashur të identifikojë premisat, parimet, vlerat dhe metodat që kontribuan për zgjimin, përtëritjen dhe reformën e suksesshme, si dhe faktorët nën prapësimin dhe dështimin. Nexhxhari u nis fillimisht të identifikojë veçoritë personale që e bënë të përshtatshëm Ibn Tumertin për rolin e tij reformist dhe udhëheqës, duke përfshirë aftësinë për të ndërvepruar thellësisht me sferat e ndryshme të jetës, respektin për lirinë e mendimit, sinqeritetin, dinamizmin, mendjemprehtësinë dhe urtësinë tokësore, dhe vendosmërinë e paepur për të ndryshuar atë që ai e quante të patolerueshme.

Ibn Tumerti arriti në përfundim në analizën e tij të gjendes në Marok se korrupsioni i depërtuar në sfera të ndryshme e kishte origjinën te almoravidët në pushtet, sahanlëpirësit e tyre oportunistë, dhe dijetarët e juristët malikitë që punonin në bashkëpunim me dinastinë almoravide. Ndryshimet që Ibn Tumerti kërkoi të sjellë ishin mbështetur në tre baza kryesore: (1) kredo, (2) metodë dhe parime, dhe (3) faktorë sociopolitikë. Ibn Tumerti përdori dy teknika fundamentale në trajtimin e këtyre tre fushave, njëra prej tyre teorike dhe induktive dhe tjetra praktike dhe e aplikuar.

Programi i veprimit i Ibn Tumertit përbëhej nga tre metoda të integruara: (1) një metodë edukative e bazuar në



të ndihmuarit e njerëzve për të perceptuar se veprime të caktuara ishin të gabuara dhe duheshin shmangur, e se të tjera ishin të drejta dhe duhej marrë me to, (2) një organizëm politik në të cilin ndjekësit ishin rregulluar në departamente të ndryshme që përbëjnë katër organet bazë me funksione të dalluara, dhe (3) një degë revolucionare, ushtarake.

Revolta e Ibn Tumertit kundër almoravidëve (*el-murabitun*) çoi në ngritjen e dinastisë almohade (*el-muvehiddun*), e cila pas një kohe pushtoi të gjithë Afrikën e Afrikën, duke përfshirë Libinë, dhe Andaluzinë (Iberinë Maurite). Dinastia Almohad është konsideruar nga historianët të jetë një prej shteteve më të mëdha islame të ngritura ndonjëherë. Prapëseprapë, eksperimenti almohad nuk ishte pa të metat e tij, si metodologjike dhe konceptuale.

Në nivelin politik, praktika e kalimit dorë më dorë të pushteteve sunduese bazuar në vijimin e trashëguar çoi në tirani, me sundimtarin në pushtet që ia rezervonte vetëm vetes të gjitha vendimet, e jo këshillave konsultativë të ngritur. Ndërsa dinastia almohade i afrohej fundit të saj, sistemi i sundimit të trashëguar çoi gjithashtu në luftë të brendshme për poste udhëheqëse, çka ia shpejtoi mbarimin. Sepse, ndonëse Ibni Tumerti formoi këshilla konsultativë eksperimentalë, ky eksperiment nuk u bazua në një teori të shtjelluar qartë, dhe, për pasojë, nuk prodhoi vetëdije të thellë për domethënien apo rëndësinë e këshillimit.

Në sferën e kredos, megjithëse Ibn Tumerti e kishte arritur synimin e tij të vendosjes së një monoteizmi të përpiktë dhe një afirmim të transcendencës së Zotit, mësimet e tij nuk patën një ndikim të gjatë dhe në fund i hapën rrugë ndikimit të esharizmit. Në fushën diturore dhe të parimeve jurisprudenciale, ndikimi më i dukshëm i lëvizjes së Ibn Tumertit doli në pah nëpërmjet interesit në rritje për zotëri-

min, mësimin përmendësh, shpjegimin dhe analizimin e parimeve bazë të studimit kur'anor dhe të hadithit. Ky fenomen çoi në shfaqjen e një lëvizjeje jurisprudenciale që ndezi një debat të gjallë midis shkollave jurisprudenciale malikite dhe zahirite, si edhe të interesit më të madh për parimet e jurisprudencës dhe *mekasidu'sh-sheria* (qëllimet më të larta të së drejtës islame), me këtë të fundit që e arriti majën në shkrimet e Imam Shatibiut (720-790 h./1320-1388).

Lëvizja reformiste moderne selefite e udhëhequr nga Xhemaeddin el-Afgani, Muhammed Abduhi dhe Reshid Rida u mbështet në lëvizjet që i kishin paraprirë asaj dhe la shenjë e vet në lëvizjet që e pasuan atë. Afganiu shkruajti njëherë sfidueshëm:

Më tregoni një mbretëri ku padituria dhe mosmarrëveshja janë rregulli i ditës në të gjitha nivelet e shoqërisë dhe sundimtarët e së cilës, të zhytur në kotësi dhe tepri, i janë dorëzuar poshtërimit dhe nënshtrimit, dhe unë do t'ju tregoj ju një mbretëri sundimtarët e së cilës janë hequr nga fronet e tyre, janë skllavëruar nga imperialistët, dhe i janë nënshtruar rrënimt të plotë!

Mesazhi i përgjithshëm nga Afganiu mund të përmbledhet në dy pika kryesore, njëra prej tyre e brendshme dhe tjetra e jashtme. Pika qendrore e brendshme kishte të bënte me nevojën për çlirim mendor nga amullia dhe tradita, ndërsa pika qendrore e jashtme ishte nevoja për çlirim politik nga ndikimi i imperializmit nëpërkëmbës dhe aftësia për t'i bërë ballë dhe për ta mposhtur atë përmes një zgjimi kulturor. Por Afganiu dhe nxënësi i tij, Muhammed Abduhu, nuk gjetën gjuhën e përbashkët mbi mënyrën si të arrihen këto synime. Ky mospajtim qëndroi i fjetur për njëfarë kohe. Por kur Afganiu e la Egjiptin dhe udhëheqja iu la Muhammed Abduhusë, mospajtimi midis dy burrave u bë i dukshëm. Ngase, ndërsa Afgani ishte një revolucionar, Abduhu ishte një reformator që besonte se çelësi për

transformim shoqëror ishte ndryshimi gradual nëpërmjet rritjes dhe edukimit të mbështetur në të kuptuarit e reformuar fetar.

Afganiu u përqendrua në veprimin masiv si një formë revolucionari dhe bëri thirrje për pjesëmarrje në rregullin e shëndoshë kushtetues, në reformën e këshillave parlamentarë, dhe në vendosjen e një sistemi të bazuar në këshillimin dhe në procesin zgjedhor. Për Muhammed Abduhunë, për dallim, veprimi masiv kishte shumë pak rëndësi për procesin e ndryshimit shoqëror dhe politik. Abduhu u dha pak besim “masave” dhe “publikut të përgjithshëm”, të cilët i krahasonte me “makineri pa mendje”. Si rrjedhim, përpjekja e tij ishte e qendëruar rreth krijimit të institucioneve të reja arsimore, të tilla si *Daru'l-Ulum-i*, dhe reformimit të institucioneve ekzistuese, si *Ez'heri*, Ministria e Vakëfeve, gjykatat fetare islame, midis të tjerave.

Mesazhi i Abduhusë mund të përmbledhet në pikat vijuese: (1) çlirimi i mendimit nga prangat e traditës, dhe të kuptuarit e fesë islame siç ishte kuptuar nga brezat e parë të muslimanëve përpara mospajtimeve të lindura midis tyre, (2) reformimi i përdorimeve të gjuhës arabe në korrespondencat zyrtare, në gazetata, dhe në korrespondencën jozyrtare midis pjesëtarëve të masës së qytetarëve, dhe (3) bërja e dallimit të nevojshëm midis bindjes që njerëzit i detyrohen shtetit dhe drejtësisë që shteti i detyrohet popullit të tij.

Reformat e Abduhusë synonin t'i ndihmonin njerëzit të ndienin rëndësinë e vendit të tyre dhe të ushqenin ndjenjën e tyre të përkatësisë dhe krenarisë kombëtare; ato synonin gjithashtu të rrisnin një frymë bashkësie dhe të përmirësonin ekonominë kombëtare. Në fushën e kredos, Abduhu kërkoi t'i çlironte njerëzit nga doktrina e paracaktimit dhe t'u hapte sytë për të mirën e arsyes, të menduar të veprojë krah për krah me revelimin. Abduhu u angazhua për të

luftuar partizaninë, sektarizmin dhe imitimin e verbër, e bëri thirrje që “dera për ixhtihadin” të hapet për hir të zhvillimit shoqëror, reformës institucionale dhe rigjallërimit të shkrimeve të dobishme.

Abduhu e pa edukimin si qendror për punën reformiste. Për më tepër, një prej synimeve të tij më kryesore edukative ishte trajtimi i fenomeneve të egocentrizmit dhe i humbjes nga individët të një ndjenje të bashkësisë së përbashkët, ose për shkak të paditurisë së përgjithshme, një dështimi për ta kuptuar natyrën e vërtetë të Islamit, ose mungesës së informacionit për shkencat dhe industrinë që u japin mundësi njerëzve ta marrin kontrollin e jetës së tyre në mënyra që perëndimorët kishin qenë në gjendje ta bënin. Abduhu hartoi kështu programe mësimore të përgatitura për të diplomuar kërkues, shkencëtarë, autorë dhe predikues muslimanë, e për ta bërë trashëgiminë e hershme të Islamit të ketë domethënie dhe vlerë për njerëzit e brezit të tij.

Lëvizja reformiste selefite e nisur nga Afganiu dhe Abduhuja dha një nxitje të fuqishme për mendimtarët muslimanë për t’i trajtuar si problemet e brendshme të bashkësisë muslimane dhe sfidat që ajo ndeshi në marrjen me kolonializmin. *El-Urvetu'l-Vuthka*, një periodik i themeluar dhe i botuar nga Afganiu dhe Abduhuja, i dha zë një programi të karakterizuar nga tre tipare dalluese. I pari i këtyre ishte komenti i tij mbi ligjet e dhëna nga Zoti, të manifestuara në krijim dhe në sistemet shoqërore njerëzore, si zhvillohen dhe evoluojnë, fuqitë dhe dobësitë e tyre. Tipari i dytë ishte theksi i tij në faktin se Islami është një fe që inkurajon lumturinë dhe mirëqenien në këtë botë dhe në tjetrën. Sa për tiparin e tretë, është theksi në faktin se “kombësia” e vetme e muslimanëve është feja e tyre; kudo ku gjenden janë vëllezër dhe motra që nuk mund të ndahen as nga prejardhja, as nga gjuha, as nga qeveritë.

Kjo rrymë vazhdoi të marrë hov gjer në pikën ku u zgjodh dhe u ndoq nga mendimtarë të shumtë muslimanë, si rezultat i së cilës prodhoi lëvizje të tjera të karakterizuara nga plotësia intelektuale, kulturore, shoqërore dhe politike.

Ajo që bëri në thelb shkolla selefite ishte rishqyrtimi i vlerave dhe koncepteve islame në dritën e nevojave të kohës moderne. Duke bërë kështu, u dha një relevancë të re këtyre vlerave dhe koncepteve. Por ajo nuk bëri asgjë për t'i rishqyrtuar konceptet perëndimore apo moderne, të cilat ia paraqiti një popullate arabe muslimane pa ndonjë përpjekje për t'i lustruar, rafinuar apo adaptuar. Në vend të kësaj, konceptet moderne u panë në mënyrë jokritike, pa shqyrtimin e duhur të kufizimeve apo papajtueshmërive të tyre të brendshme. Për pasojë, pavarësisht faktit se shkolla selefite ishte me ndikim për një periudhë kohore, ajo në fund nuk ia doli të sjellë ndryshimet e nevojitura.

### [TEMA 3]

## Vlerësimi i eksperimenteve të dështuara

Eksperimentet reformiste islame të dëshmuara nga koha moderne, veçanërisht që nga fundi i shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimi i shekullit të njëzetë, janë parë me të drejtë si trashëgimtare të përpjekjeve reformiste nga e shkuara më e largët. Në të njëjtën kohë, këto eksperimente përbëjnë ende një pikë referimi të vlefshme për përpjekje reformiste në vazhdim që i kanë vënë në dukje me saktësi shumë prej të këqijave të cilat e mendojnë botën arabo-islame në kohën e sotme. Kësisoj, po të mos u jepnim vëmendje eksperimenteve të tilla, do të kapërcenim një periudhë kritike që pa shndërrime të thella në format, si edhe në shprehjet, politike, shoqërore dhe kulturore të bashkësisë muslimane.

Fakti se këto eksperimente nuk ia dolën t'i arrijnë objektivat e tyre nuk është arsye për të mos i shqyrtuar. Në të kundërt, kjo na jep shumë më tepër arsye për të vepruar kështu. Duke i studiuar këto eksperimente, ne mund t'i identifikojmë forcat e tyre dhe të kërkojmë t'i ndreqim dobësitë e tyre, qoftë në nivelin e konceptualizimit, veprimeve të ndërmarra, apo mënyrave të zbatimit. Një faktor domethënës që e përshkon rrëzimin e tyre ishte dështimi për t'i shqyrtuar ligjet e ndryshimit të përmendura në suren *Er-Ra'd*, 13:11, "...Në të vërtetë, Zoti nuk e ndryshon gjendjen e një populli pa e ndryshuar ata çfarë kanë në vete;...", dhe në suren *El-Enfal*, 8:53, "...Zoti nuk do t'i ndryshonte kurrë të mirat që ia ka dhënë një populli derisa të ndryshojnë brendinë e tyre...". Ashtu siç vë në pah Ursan Kilani, parimi i reflektuar në këto dy pjesë kur'anore është se ndryshimi fillon në planin e brendshëm dhe ndiqet pastaj nga ndryshimi në sferën konkrete.

Duhet vënë në dukje po ashtu se, sipas këtyre pjesëve, ndryshimi, qoftë për mirë a për keq, do të ndodhë vetëm nëse ndërmerret nga "një popull", domethënë, si një bashkësi, e jo vetëm si individë. Prandaj, nëse një bashkësi sjell ndryshim pozitiv në mënyrën e të menduarit nëpërmjet edukimit, për shembull, kjo ka për t'u ndjekur nga ndryshim i frytshëm në fusha të tjera të jetës. Sipas Kilaniut, periudhat e historisë në të cilat bashkësia muslimane tregoi forcë dhe elasticitet ishin ato ku qëllimi i sigurtë u bashkua me mendimin dhe veprimin e saktë. Mbështetur në këtë vëzhgim, Kilaniu renditi ato që i pa si çelësa për reformë të suksesshme: (1) besnikëria ndaj parimeve islame, (2) ndërmarrja e një rishikimi të plotë, të hapur, të përpjekjeve reformiste të dështuara, (3) dhënia detyra jurisprudenciale individëve mendjelartë, të urtë, të ndriçuar, (4) studimi dhe zbatimi i fesë në përputhje me një metodologji të përcaktuar,

(5) shmangia e klasizmit dhe elitizmit, (6) bashkimi i qëllimit të sinqertë me aftësinë në mobilizimin e burimeve natyrore dhe njerëzore, (7) të punuarit në faza në vend të përpjekjes për të bërë shumë menjëherë, (8) shpërndarja e roleve të specializuara midis individëve të përshtatshëm, dhe (9) përkthimi i teorikes dhe abstraktes në botën e praktikës.

Ne kemi nevojë për një të kuptuar të duhur të çështjeve në lidhje me doktrinën dhe të drejtën islame, të bazuar në Kur'anin dhe Sunnetin, për të patur një kornizë konceptuale të shëndoshë për veprim reformist. Rrymat e hershme të mendimit islam ishin mbështetur në interpretime racionale që i trajtonin çështjet e lidhura me atë kohë. Që interpretimet moderne t'i trajtojnë si duhet çështjet e kohëve tona, ato duhet të jenë në përputhje me gjetjet më të fundit në fushat e shkencave fizike dhe shoqërore, me përparimet moderne teknologjike, dhe nevojitet të shmangin novacionet e pabaza, mendësitë besëtytnore, dhe vetëkënaqësinë vdekjeprurëse që i ra kambanës së vdekjes për lëvizjet e shkuara reformiste.

As nuk duhet të jemi të kënaqur ta studiojmë me copa të drejtën islame; përndryshe, studimi ynë duhet të marrë trajtë nga një vetëdije për parimet e gjithmbarshme, universale, të zbatueshme për sisteme shtetërore, shoqërore dhe politike, kështu që ne të mund të japim alternativa funksionale islame të afta për zgjidhjen e problemeve dhe sfidave që ndesh njerëzimi.

### Pasojat e dëmshme të "atomizmit" dhe "elitizmit" në mendim dhe veprim

Me "atomizëm" po i referohem tendencës për ta parë zbatimin e mësimëve islame si një mjet për arritjen e synimeve dhe interesat e një grupi apo klase të veçantë të shoqërisë në dëm të të tjerëve. Dështimi i lëvizjeve të shku-

ara për të kryer reformat e dëshiruara si përbrenda dhe në lidhje me grupe të tjera kombëtare, shoqërore dhe fetare është se qasjet e tyre për përtëritje nuk ishin mjaftueshëm përfshirëse të të gjitha shtresave edukative, ekonomike dhe shoqërore brenda dhe jashtë bashkësisë muslimane. Një tjetër aspekt i një qasjeje përfshirëse me vend është se ajo nisët të rilidhet me bazat shpirtërore (të mishëruara në Kur'an dhe Sunnet) dhe ato materiale (mishëruar në një kuptim të mirë të ligjeve dhe parimeve të universit fizik).

Sa për atë që ne e quajmë “elitizëm”, duhet patur parasysh se një ide do të ketë sukses vetëm nëse frymëzon besim dhe entuziazëm në rritje, e nëse ka një dëshirë të sinqertë dhe gatishmëri për të punuar dhe sakrifikuar në emër të saj. Asnjë kolektivitet nuk ka për ta mbështetur një rrymë intelektuale apo ideologjike me entuziazëm të njëmendtë nëse nuk përmbushen dy kushte: (1) publiku duhet t'i kuptojë synimet dhe objektivat e rrymës, dhe (2) ata duhet ta ndiejnë se ajo u jep zgjidhje problemeve aktuale që po ndeshin.

Bashkësia e tërë nevojitet të përfshihet në reformë në një mënyrë a në një tjetër, dhe pjesa më e madhe e legjislacionit islam e merr në fakt në konsideratë të përbashktën. Imajinoni çfarë dëmi do t'i sillë bashkësisë muslimane sikur detyrat kolektive të urdhëruara nga Islami në sferën politike, shoqërore dhe ekonomike të ishin lënë pas dore. Dy prej institucioneve më qendrore të së drejtës islame janë ai i halifatit, i cili i lidh normat fetare me institucionin e shtetit, dhe detyra për të urdhëruar atë që është e mirë dhe për të ndaluar atë që është e keqe (*el-emru bi'l-ma'rufi ve'n-nehju ani'l-munker*). Historikisht, bashkësisë muslimane i është dhënë një lloj autoriteti kolektiv për ta mbikëqyrur zbatimin e mësimëve të fesë në fusha të shumta të jetës; por, nën shtetet moderne, gjendja ka ndryshuar.



# 11

## Mendimi bashkëkohor islam: riparimi i hallkave të këputura në zinxhir

Dështimi i aq shumë lëvizjeve reformiste islame tregon ekzistencën e defekteve me rrënjë të thella që duhen identifikuar dhe korrigjuar në një shkallë të gjerë. Përveç nxitjes së interpretimeve novatore, reformiste, dhe korrigjimit të koncepteve që i përshkojnë këto defekte, është e nevojshme të shqyrtohen tre hallka të mëdha në zinxhirin që përbën mendimin bashkëkohor islam. Këto tre hallka janë: një kornizë kredoje për mendim dhe veprim, moderacioni, zbatimet realiste.

### [TEMA 1]

#### Ndërtimi i një kornize kredoje për mendim dhe veprim

Rrënja tregërmëshe ‘-k-d, prej së cilës përftojmë fjalën arabisht për kredo (*akide*), bart kuptimin e lidhjes ose lidhjes nyjë. “Lidha nyjë litarin” (*akadtu el-habl*), mund të thotë dikush. Lidhja martesore mund të citohet si *ukdetu’n-nikah*, dhe fjala “kontratë” është përkthyer në arabisht si *akd*, shumë *ukud*. Kur “lidhim” zemrat apo qëllimet tona me një të vërtetë apo ideal të veçantë, kjo e vërtetë apo ky ideal bëhen burimi i autoritetit që na prin dhe forca lëvizëse pas asaj që ne bëjmë ose themi deri në pikën ku do të ishim madje të gatshëm të luftonim për ta mbrojtur po të qe e nevojshme.

Në përputhje me përfytyrimet e lidhjes dhe zgjidhjes, kur besimi në kredot islame (*el-akaidu'l-islamijje*) u dobësua dhe u bë i përzier me papastërti, këto kredo filluan ta humbin aftësinë për ta lidhur bashkë bashkësinë muslimane, ashtu si një litar nuk mund ta mbajë më në vend një velë nëse nyjat e tij zgjidhen. Për t'i bërë gjërat më keq, dija dhe nxënia po minoheshin nga mospajtimet dhe grindjet e pafrytshme.

Me përkufizimin e natyrës së ekzistencës, krijesave një-rëzore, dhe kozmosit, doktrina apo kredoja islame shërbeu si ideja që krijoi qytetërimin islam. Por funksioni qytetërimor që kjo kredo kryen varet nga mënyra si muslimanët e kuptojnë dhe e interpretojnë atë. Nëse të kuptuarit nga bashkësia muslimane e doktrinës është i shtrembëruar, i ndarë apo i paplotë, ky fakt është i destinuar të reflektohet në gjendjen e qytetërimit të tyre. Në kohën e tanishme, dobësitë në bashkësinë muslimane mund të thuhet se janë shfaqur nga dy faktorë kryesorë. Një prej këtyre është periudha e dekadencës gjatë së cilës mendimi islam mbeti në vend dhe u nda nga jeta e përditshme. Dhe i dyti është sfida intelektuale dhe morale me të cilën përballet bashkësia muslimane për shkak të ndeshjes së saj me kulturën dhe qytetërimin perëndimor në dy shekujt e fundit.

Veç dështimit për t'i dhënë bashkësisë muslimane kornizën e nevojshme doktrinare për mendim dhe veprim, ne kemi gjithashtu një tjetër fatkeqësi me të cilën duhet të merremi, një që vihet në pah në metodën me të cilën bashkësia muslimane i përdor burimet e saj autoritare. Tekstet e Kur'anit dhe të Sunnetit pejgamberik dallojnë në lidhje me të qenit kategorik dhe dëshmimin. Kështu, për shembull, ndërsa të gjitha ajetet kur'anore kanë dëshmim kategorik, disa prej tyre përcjellin kuptime kategorike, ndërsa të tjera jo; sa për tekstet nga Sunneti, ca prej tyre janë kategorike sa

ka të bëjë me kuptimin dhe dëshmimin e tyre, ndërsa të tjera janë thjesht hipotetike në nivelin e kuptimit, dëshmimit, apo të të dyve. Për rrjedhojë, muslimanët kanë arritur në kuptime të ndryshme të asaj që thonë tekste të tilla. Për më shumë, ndërsa koha kaloi dhe mendimtarët muslimanë filluan të mbështeten në pikëpamjet e pararendësve të tyre në vend që të merren në mënyrë krijuese me tekstet islame dhe me situatat për të cilat vlejné, mendimi islam mbeti në vend. Qëndrimet e mendimtarëve më të hershëm nuk u analizuan dhe nuk u vunë në diskutim, pa i vlerësuar faktorët dhe rrethanat që kishin për reagim këto qëndrime.

Përgjigjja e njerëzve ndaj doktrinës islame ndodh në nivele të ndryshme. Një prej këtyre është të kuptuarit, tjetri është besimi në të vërtetën e saj, tjetri akoma është vendimi për ta trajtuar atë si një burim autoritar udhëzimi për mendim dhe veprim, duke përfshirë kërkimin dhe përfundimet ku ai çon. Siç e kemi vënë në dukje, dështimi për ta përdorur doktrinën islame si një mjet për sigurimin e një kornize si për mendim dhe veprim pati çuar në shfaqjen e deviacioneve të shumta nga një e kuptuar e saktë e mësimëve islame, që në vijim i ka penguar muslimanët të marrin iniciativat e kërkuara mbështetur në besimin e tyre. Shumë muslimanë kanë rënë pre e bindjes se besimi islam është i kufizuar me pranimin mendor ose gojor të kredove islame, e jo të shtrihet te veprimi në bazë të këtyre kredove. Kjo, bashkë me dembelinë dhe varësinë, mospërfilljen për ligjet e shkakut dhe pasojës, dhe mendimin fatalist, kishin patur një efekt budallallepsës mbi entuziazmin dhe efektshmërinë e bashkësisë muslimane dhe kishin çuar në përshpirtshmëri sipërfaqësore, të pashije.

Kur mendimi politik u shkëput nga një kornizë doktrinare islame në lidhje me vlerat e drejtësisë shoqërore dhe të drejtave njerëzore, shumë muslimanë filluan të mendojnë

në forma që legjitimuan tiraninë. Kjo u pasua nga dalja e frazave të tilla si, “tirani i drejtë” dhe “më mirë një tiran i egër se kaos pa fund”. Nexhxhari ka sugjeruar dy hapa të ndërlydhur që mund të merren nga mendimtarët modernë muslimanë drejt forcimit të lidhjes midis së drejtës dhe doktrinës islame. I pari është t’i kushtohet një studim doktrinar çdo çështjeje qendrore të lidhur me të drejtën islame, dhe i dyti është të sigurohet që çdo dispozitë ligjore e nxjerrë ka një bazë të fortë doktrinare, pra, se është në përputhje me kërkesat specifike të së drejtës islame dhe me parimet e përgjithshme me të cilat janë trajtësuar këto kërkesa.

Hasan Turabiu është i mendimit se përveç përpjekjeve të kufizuara për përtëritje të bëra në shekullin e shtatë të erës sonë, interpretimi novator tekstual pushoi me vdekjen e themeluesve të shkollave kryesore të jurisprudencës islame dhe të nxënësve të tyre më të spikatur.

## [TEMA 2]

### Tendenca centriste

Rrënja arabisht *v-s-t* është e lidhur me qendrën e diçkaje, atë që vjen në mes, apo midis dy ekstremeve. Si e tillë, është e lidhur me paanësinë dhe drejtësinë. Zoti e ka përshkruar bashkësinë muslimane si një “...bashkësi e rrugës së mesme...” (surja *El-Bekare*, 2:143). Fisi Kurejsh ishte përshkruar si “më qendrori i arabëve në lidhje me prejardhjen” (*evsetu’l-arabi neseben*), me kuptimin se ata ishin me prejardhjen më të mirë. Një tjetër përdorim, me lidhje, i kësaj rrënje gjendet në suren *El-Bekare*, 2:238, ku besimtarët janë nxitur të angazhohen për, “ruani me përpikëri (zakonin) tuaj (të) faljeve, në veçanti faljen e mesme (*es-salah el-vusta*), dhe qëndroni para Zotit në një (gjendje mendore) të përsheptshme”. I njëjti kuptim i fjalës pasqyrohet në hadithin sipas të cilit “më të

mirat e të gjitha gjërave janë më në qendër” (*hajru’l-umuri evsatuha*) dhe në suren *El-Kalem*, 68:28, ku fraza *evsatuhum* është dhënë në anglisht si “...më mendjedrejtët midis tyre...”.

Centrizmi, apo moderacioni, është një tipar dallues i Islamit të gjithmbarshëm, dhe një parim udhëheqës universal që u jep trajtë të gjitha dispozitave ligjore islame. Koncepti i centrizmit drejton mendimin dhe sjelljen, konceptualizimin dhe veprimin. Është ky tipar i Islamit që i dha mundësi atij të shërbejë si baza për një qytetërim të tillë të madh përpara se të minohet nga shtrembërime të cilat ishin në thelb për shkak të një largimi nga “rruga e mesme” kur’anore në drejtim të teprimit apo të lënies pas dore. Parimi i moderacionit nënkupton se muslimanët janë mësuar të jetojnë në një mënyrë të tillë që shpirti dhe trupi janë në harmoni, e nuk ka konflikt apo kontradiktë midis vlerave fetare dhe kërkesave të jetës shoqërore, ekonomike dhe politike. Moderacioni përbën bazën konceptuale dhe metodologjike për të gjitha konceptet islame. Ai është boshti në të cilin vërtitet sistemi i përgjithshëm islam. Por, pavarësisht këtij fakti, rrallë ia ka dalë mendimi reformist ta kthejë bashkësinë muslimane te ky parim themelor.

Shejh Karadavi e ka përkufizuar moderacionin si një qasje që qëndron larg ekstremeve në çdo drejtim. Në librin e tij, *Eth-Thekafetu’l-arabijjeti’l-Islamijjeti bejne’l-asale ve’l-Mu’asara* (Kultura arabe midis traditës dhe modernitetit), Karadavi u nis të vendoste një pozicion të mesëm midis mbitheksimit të tradicionales ose modernes. Ai mbron marrjen si nga tradita dhe moderniteti pa e braktisur njërin apo tjetrin. Nëse ne kërkojmë t’i përmbahemi qasjes së ndjekur nga dijetarët më të hershëm muslimanë, kjo nënkupton të përpjekurit për interpretime të përshtatshme për kohën, ashtu siç bënë ata për të tyren. Kjo na kërkon ne të përdorim arsyen tonë ashtu siç bënë ata, dhe kur nxjerrim dis-

pozita ligjore, merremi me kërkim, dhe krijojmë lidhje me veten e të tjerët, të tregojmë vetëdije për mjedisin në të cilin jetojmë dhe kushtet që na rrethojnë. Po kështu, ne duhet të adoptojmë nga të tjerët çfarëdo idesh, dijesh apo praktikash që do të jenë në të mirën tonë, siç bënë ata, e të jemi krijuar në punët tona të përditshme siç ishin ata.

Si do të dukej një kthim te qasja e ndjekur nga muslimanët më të hershëm? Ajo do të përfshinte një ripërqaftim të të kuptuarit të tyre të doktrinës islame me thjeshtësinë, qartësinë dhe pastërtinë e tij, të adhurimit si një praktikë shpirtërore, e ndier nga zemra, të etikës si një rrjet i fuqishëm, i integruar, vlerash, të së drejtës islame si një entitet elastik me horizonte të gjera, të jetës si të rregulluar nga ligje konsistente, universale, dhe të krijesave njerëzore si kujdestarë fisnikë, të përgjegjshëm moralisht, të Zotit të pajisur me arsye. Siç e pa Karadavi, “Islami i parë” ishte i karakterizuar nga pastërtia dhe thjeshtësia në doktrinën e tij, lehtësia dhe sinqeriteti në adhurimin e tij, pastërtia dhe integriteti në moralin e tij, interpretimi krijuesi novator, veprimi i frytshëm, dhe ekuilibri midis një shqetësimi për këtë botë dhe shqetësimi për botën tjetër, mes arsyes dhe emocionit.

Karadavi i mëshon nevojës për t’i njohur të gjitha aspektet e jetës në kohën e tanishme. Të jesh vërtet modern do të thotë të rrosh me vetëdije krahas krahas me të gjallët, jo me të vdekurit, dhe të merresh me realitetin siç është tani, jo siç ishte në të shkuarën e largët. E vetmja mënyrë që ne mund të vijmë te njohja e realitetit është të njihemi me elementët gjeografikë, historikë, shoqërorë, ekonomikë, politikë, intelektualë dhe shpirtërorë që e trajtojnë dhe e përcaktojnë drejtimin e tij.

Karadavi vë në dukje se kultura perëndimore është e lidhur aq ngushtë me modernitetin sa disa njerëz e barazojnë gabueshëm modernitetin me perëndimizimin. Në të njëjtën

kohë, Karadavi pohon nevojën për të përfituar nga gjithçka që është e shëndetshme dhe e mirë dhe për ta investuar atë jo vetëm në sferën intelektuale dhe teorike, por dhe në sferën praktike, materiale. Për sa kohë që diçka është e dobishme, nuk ka rëndësi se me çfarë “paketimi” vjen; kërkesa e tij e vetme është që ne të vendosim lidhje me botën rreth nesh në një mënyrë dalluese që u shërben objektivave dhe synimeve të bashkësisë muslimane dhe nuk shkel asnjë prej dispozitave ligjore apo parimeve të saj bazë.

Në diskutimin e tij të traditës dhe modernitetit, Karadavi paralajmëron si kundër një fiksimi të pamend pas së shkuarës dhe një magjepsjeje të tepruar nga e ardhmja. Për dallim, vë në pah ai, Islami merr një qëndrim të mesëm, që nuk bie pre e asnjë prej këtyre ekstremeve. Islami bashkon stabilitetin me fleksibilitetin në mësimet dhe dispozitat e tij; mban një angazhim të qëndrueshëm ndaj qëllimeve dhe fleksibilitet në lidhje me mjetet, stabilitet në lidhje me universalet dhe fleksibilitet në lidhje me partikulet, stabilitet në lidhje me çështjet fetare dhe shpirtërore dhe fleksibilitet në lidhje me çështjet tokësore, materiale. Çka e rrezikon shoqërinë muslimane është që muslimanët të përpiqen të ngrijnë çfarë duhet lejuar të ndryshojë dhe zhvillohet, e të ndryshojnë çfarë duhet të qëndrojë siç është. Sipas Karadaviut, moderacioni apo centrizmi, që është veçoria dalluese e Islamit, tregohet më qartë në fushat e besimit dhe konceptualizimit, në adhurimin dhe devotshmërinë vetjake, në etikën dhe rregullat e etiketës, në legjislacion dhe rend, në lejim dhe ndalim, në individualitet karshi komunalitetit.

Metoda që Karadavi i përmbahet në nxjerrjen e dispozitave ligjore, në shkrim dhe mësim, është bazuar në parimet vijuese: (1) butësi në lidhjet me çështjet periferike dhe ngurtësi në lidhje me fundamentalet, (2) kufizim në minimum i detyrimeve dhe ndalimeve, (3) lejim bujar për përjashtime

(*ruhas*), domethënë, përjashtime për detyrime islame të tilla si lejimi për ndërprerjen e agjërimit në ramazan nëse dikush është sëmurë apo në udhëtim, apo shkurtimi i namazeve gjatë udhëtimit, (4) shmangie e fanatizmit sektar, (5) butësi në lidhje me gjëra që janë aq të përhapura sa është thuajse e pamundur të shmangen (si, për shembull, fotografitë në reklama të femrave të veshura hollë), (6) të drejtuarit njerëzve me gjuhë bashkëkohore, (7) ndjekje e një rruge të mesme që shmang si shthurjen morale dhe asketizmin e tepruar, dhe (8) dhënie e sqarimeve dhe shpjegimeve të mjaftueshme të dispozitave ligjore.

Sa për metodën e parapëlqyer hermeneutike të Karadaviut, ajo përfshin hapat në vijim: (1) interpretimin e Kur'anit në dritën e vetë Kur'anit dhe të haditheve pejgamberike, (2) mbledhjen e udhëzimit nga interpretimet e sahabeve të Dërguarit dhe tabiinët, (3) interpretimin e çdo teksti brenda kontekstit të tij kulturor dhe gjuhësor, (4) tregimin e vetëdijes për rregullat gramatikore të gjuhës arabe, përdorimin e përgjithshëm, stilet dhe format retorike, e të ngjashme, dhe (5) shmangien e përdorimit të haditheve të dobëta dhe të sajua, folklorit hebre, dhe opinioneve të pambështetura, si bazë për interpretimet e teksteve kur'anore apo të hadithit. Në fund, Karadavi paralajmëron për tre gracka të veçanta: shtrembërimi i teksteve për shkak të mendimit ekstremist, sajimet e atribuara në mënyrë të rreme figurave autoritare, dhe interpretimet e pasakta të të paditurit.

### [TEMA 3]

## Realizmi dhe jurisprudenca e zbatimit të shëndoshë

Nuk mjafton thjesht të kuptosh se çfarë thotë një tekst. Duhet parë gjithashtu si të vihet në zbatim teksti saktë për situata të jetës reale në kohë, vende dhe rrethana të ndrysh-



me. Nevoja për t'i interpretuar tekstet fetare për zbatimet e tyre jetësore ka çuar në zhvillimin e një shumësie instrumentesh hermeneutike, duke shtënë, për shembull, parapëlqimin jurisprudencial (*istihsan*), i cili përfshin dhënien interesave njerëzore (*mesalih mursele*) dhe objektivave të përgjithshme të së drejtës islame përparësi mbi rezultatet e *kijas-it*, apo arsyetimit analogjik, dhe arsyetimin e bazuar në interesat e pakufizuara (*istislah*), që sjell trajtimin e nevojave të veçanta njerëzore me nxjerrjen e një dispozite ligjore në një rast i cili nuk është përmendur qartë në një tekst ligjor autoritar islam dhe për të cilin nuk ka njëzëshmëri. Por, për fat të keq, pikërisht këto instrumente janë çështje debati midis juristëve muslimanë, dhe ata juristë të cilët i miratojnë ato nuk i kanë shndërruar në një hermeneutike sistematike të zbatuar. Në vend të kësaj, thjesht u janë bashkëngjitur katër burimeve të njohura të provës ligjore islame (Kur'anit, Sunnetit, njëzëshmërisë dhe arsyetimit analogjik), pa u dhënë megjithatë vëmendjen që meritojnë.

Gjendja njerëzore nuk është domosdoshmërisht më e mirë tani se ç'ishte dikur në të gjitha fushat, duke përfshirë interpretimet që kërkojnë të identifikojnë objektivat dhe qëllimet gjithëpërfshirëse të revelimit hyjnor. Ata të cilët merren me interpretime të tilla mund të mbështeten te përdorimi i metodave që i shohin si të jenë të "përligjura nga realiteti", por të cilat mund të mos jenë të lejuara në fakt nga teksti. Revelimi hyjnor erdhi për të arritur qëllime të veçanta. Sidoqoftë, disa nga tekstet që na tregojnë ne si të arrihen këto qëllime janë kategorike, dhe të tjera hipotetike. Dhe ashtu si revelimi na detyron t'i arrijmë këto qëllime, na detyron po ashtu t'i përdorim mjetet e parashtruara në tekstet para nesh. Dispozitat që mund të ndikohen nga rrethanat aktuale janë ato të bazuara në tekste hipotetike. Sa për të bazuarat në tekste kategorike, rrethanat e ndryshueshme nuk kanë efekt tek to. Në këtë pikëpamje, duhet

vënë në dukje se, pavarësisht mbështetjes në parime të qëndrueshme islame, dhe pavarësisht se ka identifikuar kritere dhe kushte të synuara për ta penguar atë të bjerë në grackat e mospërfilljes, në njërën anë, dhe të teprimit, në anën tjetër, mendimi islam ende nuk i ka zhvilluar dhe kristalizuar në një mënyrë dinamike, përfshirëse, format e të kuptuarit dhe në lidhje me rrethana të ndryshueshme.

Ne kthehemi tani te sugjerimet e dhëna nga mendimtarë bashkëkohorë muslimanë në lidhje me atë çka mund ta quajmë një metodologji e zbatimit dhe problemet që kanë të bëjnë me të. Nexhxhari paraqet në librin e tij, *Fikh 'ut-Tedejjun* (Jurisprudenca e Fetarisë), atë që ne mund ta quajmë një "jurisprudencë realiteti" si një element i rëndësishëm i "jurisprudencës së fetarisë" dhe "jurisprudencës së zbatimit" të dispozitave që ajo prodhon. Kur flasim për "realitetin" këtu, Nexhxhari po u referohet të gjitha aspekteve të jetës njerëzore, me të gjitha ndërmarrëdhëniet e tyre komplekse, shkaqet dhe pasojat. Mënyra më e mirë për ta kuptuar realitetin është të jesh i përfshirë në të duke jetuar krah për krah me njerëzit dhe duke u njohur me problemet e tyre. Dhe kur kërkojmë të analizojmë probleme të tilla, ne mund të përdorim gjetjet e shkencave të ndryshme, nga psikologjia, sociologjia dhe ekonomia te fizika, kimia, astronomia, e të ngjashme.

Procesi që ka të bëjë me një tekst ka përpjekjen e kështuar të menduarit për tekstin, në njërën anë, dhe për rrethanat konkrete, në anën tjetër. Të kuptuarit e tekstit dhe si ai lidhet me rrethanat në diskutim ka për të prodhuar atëherë një zbatim të veçantë.

### 1. Bazat e metodës së të kuptuarit

"Metoda e të kuptuarit" e Nexhxharit përbëhet nga tre elemente: (1) eksplorim, (2) abstraksion, dhe (3) integrim. Procesi i të kuptuarit të teksteve siç u konceptua nga

Nexhxhari përfshin kuptimin e dispozitave ligjore në një mënyrë të integruar, që do të thotë, në dritën e njëra-tjetrës. Për shembull, dispozitat më të fundit duhen kuptuar në dritën e të mëhershmeve, dispozitat që abrogojnë dispozita të mëhershme duhen kuptuar në dritën e dispozitave që kanë abroguar, dhe dispozita që janë me natyrë të pakufizuar duhen kuptuar në dritën e atyre që janë të kufizuara.

Nexhxhari identifikon bazat vijuese për kuptimin e një teksti: (1) gjuhësore, (2) intencionale (domethënë, në lidhje me objektivat që teksti synon të përmbushë), (3) përplotësuese (që kanë të bëjnë me mënyrën si teksti përplotëson tekste të tjera ose është përplotësuar nga tekste të tjera), dhe (4) rationale.

Në lidhje me aspektin racional të të kuptuarit të një teksti, Nexhxhari vë në dukje se mënyra si i qasesh një teksti kur'anor me një kuptim kategorik do të ndryshojë prej mënyrës së qasjes një teksti me një kuptim hipotetik. Në mënyrë të ngjashme, mënyra e qasjes një teksti nga Sunneti do të ndryshojë nga mënyra e qasjes një teksti nga Kur'ani. Teksti nga Sunneti (hadithi) duhet hulumtuar për të parë nëse dëshmimi i tij është kategorik apo hipotetik; sapo kjo të jetë vendosur, hulumtohet për të parë nëse kuptimi i tij është kategorik apo hipotetik.

Nëse teksti është hipotetik në kuptim, interpretimi duhet të përmbushë disa kushte për të qenë i besueshëm dhe i vlefshëm. Këto kushte përfshijnë, për shembull, që: (1) interpretimi duhet të mbështetet në provë të qartë, (2) interpretimi duhet të jetë në përputhje me kufizimet e gjuhës në lidhje me gramatikën, sintaksën, kontekstin gjuhësor, e me radhë, dhe (3) interpretimi nuk duhet të jetë në kundërshtim me një tekst kategorik ose parim të njohur ligjor. Akoma, Nexhxhari bëri dallimin midis dy llojeve të "dijes rationale". Njëri prej këtyre llojeve është i karakterizuar

nga siguria e plotë, ose thuajse e plotë, ndërsa tjetri është i karakterizuar nga pasiguria. Dijetari duhet të mbështetet vetëm në llojin e parë të dijes kur merret me interpretimin e teksteve islame. Në dritën e këtij lloji të parë të dijes, pra, interpretuesi do të ndihmohet në specifikimin e kuptimit të tekstit, dhe duke nxjerrë si rrjedhim objektivin që teksti synonte të përmbushte. Sepse e tërë feja islame është bazuar në objektivat më të larta që vendosin rend për të gjitha detyrat dhe direktivat e saj. Për më shumë, këto objektiva pasqyrojnë interesat dhe nevojat njerëzore, që, kur përmbushen si duhet, u japin mundësi njerëzve të arrijnë mirëqenien dhe lumturinë.

## 2. Bazat e metodës së zbatimit

Nexhxhari vë në dukje se zbatimi i dispozitave ligjore në një mënyrë të tillë që qëllimet për të cilat ishin synuar janë përmbushur kërkon ndjekje të një metodologjie të përshtatshme. Parimi më i rëndësishëm në themel të një metodologjie të tillë, sipas mendimit të tij, është çka ai e quan specifikim apo individualizim. Realiteti është i përbërë nga seri të panumërta rrethanash, rastesh dhe ngjarjesh që i prekin si individët dhe bashkësitë, e që shfaqen në një shumëllojshmëri kontekstesh gjeografike dhe temporale. Si rrjedhim, zbatimi i një dizpozite të caktuar në saktësisht të njëjtnë mënyrë për çdo situatë pa i marrë në konsideratë ndryshime të tilla individuale mund të çojë në vështirësi, dhe, në vend të përmbushjes së qëllimit për të cilin qe synuar, mund të bëjë në të vërtetë të kundërtën. Parimi i dytë që përmend Nexhxhari citohet si *tahkiku'l-menat*, domethënë, akti i përcaktimit të situatave për të cilat zbatohet një dispozitë e caktuar. Dhe parimi i tretë është cituar si *tahkiku'l-me'al*, që është akti i përcaktimit, sa më saktësisht të jetë e

mundur, se ç' do të jenë përfundimet/pasojat e mundshme të zbatimit të një dispozite të caktuar.

Bazat e metodës së zbatimit		
Individualizim	Përcaktimi i situatave për të cilat zbatohet dispozita ( <i>tahkiku'l-menat</i> )	Parashikimi i rrjedhëve të mundshme ( <i>tahkiku'l-me'al</i> )

Së fundi, duhet thënë se shekullaristët priren ta portretizojnë zbatimin e dispozitave islame si të kufizuar me botën e ligjit. Veç kësaj, ata e portretizojnë zbatimin e tyre ligjor si të kufizuar me ndëshkimet e urdhëruara nëpërmjet Kur'anit për krime të veçanta, sikur Islami të mos kishte asgjë tjetër veç prerjes së duarve të hajdutëve dhe fshikullimit të kryerësve të marrëdhënieve jashtëmartesore, shpifësve dhe pijanecëve.

Islami është në thelb një kredo paqësore që urdhëron adhurimin e sinqertë, një kod të rreptë moral, punë të mira, dhe përpjekje me zemër për të begatuar Tokën e për të sjellë dhembshuri e mëshirë për njerëzimin. Është një thirrje për virtyt e mirësi, dhe për praktikën e përbashkët të nxitjes së njëri-tjetrit për ta çuar jetën me durim e vërtetësi dhe për t'u përpjekur në rrugën e Zotit. Për këtë arsye, rryma e moderuar, centriste, e mendimit islam bën thirrje për zbatimin e Islamit në tërësinë e tij, jo thjesht zbatimin e disa aspekteve të ngushta të mësimëve të tij, siç e imagjinojnë shumë njerëz. Për më tepër, siç ka vënë në pah Karadavi, e drejta islame nuk mund të zbatohet si duhet nëse njerëzit që e zbatojnë atë nuk besojnë në shenjtërinë e saj dhe nuk e vënë në jetë me një frymë përnderimi.

Kësisoj, qasja e duhur ndaj zbatimit të dispozitave ligjore islame për situata jetësore kërkon realizëm, moderacion, dhe një kornizë të shëndoshë kredoje për mendim dhe veprim. Këto elemente janë të gjitha jetike, ndërsa asnjë prej tyre nuk mund të sigurojë e vetme zbatimin e duhur të dispozitave të së drejtës islame. Por, me të qenë të gjitha ato të pranishme, dhe duke punuar në radhë, ne do të kemi ribashkuar hallkat e zinxhirit që përbën mendimin bashkëkohor islam.

## Fjalori i termave

**Ehlu'r-re'j:** Dhënë këtu si “njerëzit e opinionit”, ky term u referohet ndjekësve të Imam Ebu Hanifesë, të cilët i nxirrnin dispozitat ligjore islame nëpërmjet përdorimit të arsyes dhe mprehtësisë dhe të cilët i pranonin hadithet e ndeshura vetëm nëse kalonin një varg kriteresh të rrepta.

**Ixhtihad:** Përpjekja e bërë nga një dijetar i kualifikuar si duhet i jurisprudencës për të nxjerrë dispozita ligjore nga burimet islame (Kur'ani, hadithi, deduksioni analogjik dhe njëzëshmëria).

**Ixhtihadu'r-re'j:** Formulimi i një opinioni personal për një çështje ligjore mbështetur në arsyetimin nga provat dhe në këshillimin me dijetarë të tjerë.

**Istihsan,** apo parapëlqimi jurisprudencial: Një vendim, gjatë ndeshjes me një situatë të re, për të mos zbatuar të njëjtën dispozitë të vënë në zbatim për situata analoge në favor të një dispozite më në pajtim me objektivat e së drejtës islame. Parapëlqimi jurisprudencial sjell kështu dhënien përparësi interesave njerëzore dhe objektiveve të qëllimeve të së drejtës islame mbi përfundimet e *kijas*-it, apo arsyetimit analogjik.

**Istislah,** ose arsyetimi i bazuar në interesat e pakufizuara: Praktika, e bazuar në konsideratën për një interes të pakufizuar, e dispozitës për një rast jo të përmendur qartë në një tekst autoritar ligjor islam dhe për të cilin nuk ka njëzëshmëri.

**Haber ahad** (ose *haberu'l-vahid*) apo raportim i vetëm: *Ahad:* Gjuhësisht, termi *ahad* (“i vetëm”) përshkruan një hadith të transmetuar nga vetëm një rrëfyes. Por, duke folur praktikisht, termi përdoret për çdo hadith i cili nuk është *mutevatir*.

**El-mesalih el-mursele,** apo interesat e pakufizuara (nganjëherë të cituara si interesa publike): Interesa që nuk janë identifikuar qartë nga një tekst në Kur'an ose Sunnet por për të cilat ka pajtim përgjithësisht bazuar në rrethana të lindura në shoqërinë njerëzore. Shembuj të interesave të pakufizuara përfshijnë shtrimin e rrugëve, hapjen e zyrave administrative për t'i trajtuar nevojat publike, përdorimin e shenjave të trafikut, ndërtimin e kanaleve të ujërave të zeza dhe të sistemeve të asgjësimit të mbetjeve, etj.

**Muxhtehid:** Një individ i kualifikuar për t'u marrë me ixhtihad.

**Mutevatir:** Një mbiemër i përdorur për të përshkruar një raportim të rrëfyer nga një grup individësh mjaftueshmërisht i madh dhe të ndryshëm sa do të që e pamundur për ta të kenë bashkëvepruar në falsifikim.

**Kijas,** ose deduksioni analogjik: Praktika e të bazuarit të një dispozite të re ligjore në një dispozitë të mëhershme në lidhje me një rast të ngjashëm, ose analog.

**Te'abbudi:** I ardhur nga emri foljor *te'abbud*, me kuptimin devocion apo adhurim, mbiemërori *te'abbudi* përshkruan urdhra apo dispozita për të cilat nuk mund të arrihet në një shpjegim me anë të arsyes njerëzore, dhe për të cilat nuk ka rast apo bazë të njohur. Shembuj të dispozitave të këtilla përfshijnë numrin e rekateve për t'u kryer në këtë apo atë falje rituale, ndëshkimet e urdhëruara për shkelje të tilla si shpifja dhe sjellja e papërshtatshme seksuale, etj.

**Ta'lil:** Procesi i identifikimit të bazës (*il-let*) për një dispozitë të caktuar ligjore dhe/ose i situatës prej së cilës doli një dispozitë e tillë.

**Terxhih:** Peshim, që do të thotë, akti i peshimit të provave në favor dhe kundër dy palë provave të papajtueshme për të vendosur se cila prej tyre duhet të adoptohet dhe cila jo.

**Tevatur:** Raportimi i një ngjarjeje nga një grup individësh mjaftueshmërisht i madh dhe të ndryshëm sa do të që e pamundur për ta të kenë bashkëvepruar në falsifikim.

**Dijetar i usul-it:** Një specialist në parimet e jurisprudencës islame (*usulu'l-fikh*).



Shënimi i katalogut CIP të këtij libri ndodhet në Bibliotekën Kombëtare Universitare  
"Shën Kliment Ohridski", Shkup  
CIP - Каталогизација во публикација  
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

28

SHABBAR, Said

Ixhtihad dhe përtëritje / Said Shabbar; përktheu nga anglishtja Bujar M. Hoxha.  
- Shkup: Logos-A, 2021. - 200 стр.; 21 см. - (Biblioteka Mendimi islam)

Наслов на оригиналот на арап. јазик. - Преведено според: Ijtihad and  
renewal / Said Shabbar. - Fjalori i termave: стр. 198-199

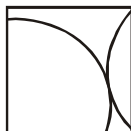
ISBN 978-9989-58-855-6

а) Ислам

COBISS.MK-ID 54569989

**[www.logos-a.com](http://www.logos-a.com)**

Copyright©Logos-A, 2021



LOGOS·A



MENDIMI ISLAM



LOGOS·A



Reagimi i muslimanëve në shekujt e parë të Islamit ndaj zgjidhjes së problemeve të çështjeve dhe sfidave të ndryshme që ndeshte bashkësia e tyre në zgjerim të shpejtë ishte përdorimi i intelektit dhe arsyetimit të pavarur, mbështetur në Kur'anin dhe Sunnetin, për t'i trajtuar ato. Kjo praktikë njihet si *ixhtihad*. Por, ndërsa shekujt shkonin, portat e *ixhtihadit* ishin mbyllur përgjithësisht në favor të ndjekjes së dispozitave ekzistuese të zhvilluara nga dijetarët nëpërmjet analogjisë. Dhe ashtu si arsyeja e intelektit, të mbajtur rob tani të medhheb-eve (shkollave të mendimit) dhe të opinionit të mëhershëm dituror, ranë në amulli, kështu bëri bota muslimane.

*Ixhtihad dhe përtëritje* është një analizë e *ixhtihadit* dhe rolit që ai mund të luajë për një rilindje pozitive muslimane në botën moderne, një rilindje e bazuar në reformë dhe zhvillim ekonomik e edukativ të mbarë shoqërisë. Ai argumenton se shartimi i zgjidhjeve të rrënjosura në të shkuarën me realitetet komplekse dhe unike të kohës sonë, në një këndvështrim me përshtatshmëri të përgjithësuar, e ka paralizuar gjallërinë e mendimit musliman, e ka pështjelluar ndjenjën e tij të drejtimit, dhe se për ta ringritur në këmbë botën muslimane nga shekujt e rënies dhe gjumit të saj duhet që ne t'i rijapim jetë praktikës së *ixhtihadit*.

Dr. Said Shabbar ka punuar si profesor në Universitetin Cadi Ayyad, Fakulteti i Arteve dhe Shkencave Humane, Beni-Mellal, Marok, dhe ka punuar po ashtu atje si drejtues i Njesisë së Tretë të Kërkimit dhe Zhvillimit, të marrë me mendimin islam dhe dialogun ndërfaqetar dhe ndërkulturor, e si kryetari i Qendrës për Njohuri dhe Studime të Qytetërimit dhe Grupit Kërkimor të Terminologjisë. Ai ka qenë dhe profesor i jashtëm në një numër universitetesh marokene dhe të tjera arabe. Anëtar i shoqatave të shumta kulturore dhe akademike, ai ka kontribuar për shumë seminare dhe konferenca, kombëtare dhe ndërkombëtare, dhe ka botuar artikuj në periodikët akademikë të Marokut dhe jashtë vendit të tij.