



---

# LIGJI DHE ETIKA ISLAME

---

*Përgatitur nga David R. Vishanoff*





# LIGJI DHE ETIKA ISLAME

*Ligji dhe Etika Islame* (Albanian)  
*Përgatitur nga* David R. Vishanoff

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1445AH / 2023CE

ISBN: 978-9928-126-54-2 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:

*Islamic Law and Ethics*  
*Edited by* David R. Vishanoff

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1441AH / 2020CE

ISBN 978-1-56564-950-7 limp  
ISBN 978-1-56564-951-4 cased  
ISBN 978-1-64205-346-3 e-book

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

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

PËRKTHIMI

Ardian Muhaj

KONSULENT SHKENCOR

Ramiz Zekaj

REDAKTIMI SHKENCOR

Alban Kodra

REDAKTIMI GJUHËSOR

Oriola Sula

KOORDINATORE

Anisa Hykaj

FAQOSJA

Jilduza dhe Selmir Pajazetovic

DIZAJNI

Muhamed Hasanovic

BOTUES

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

SHTYPUR NGA

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

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

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

---

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Vishanoff, David R.

Ligji dhe etika islame / përgat. David R. Vishanoff ; përkth. Ardian Muhaj ; red. shkenc. Astrit Hykaj. -  
Tiranë : AIITC, 2023. 262 f. ; 21 cm.

Tit. origj.: Islamic Law and Ethics.

ISBN 9789928126542

1.Feja islame 2.Etika islame  
28 -428 (082)

---



# LIGJI DHE ETIKA ISLAME

*Përgatitur nga* David R. Vishanoff

*Përkthimi*  
Ardian Muhaj



Tiranë, 2023



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



## Përmbajtja

Parathënie.....	7
Hyrja e përgatitësit të botimit Ligji dhe Etika Islame: Nga Përfshirja në Pluralizëm .....	11
<i>David R. Vishanoff</i>	
1. Struktura etike e teorisë ligjore të Imam el Haramejn el Xhuvejni.....	17
<i>David R. Vishanoff</i>	
2. “Pa e dëshiruar atë dhe pa i tejkaluar kufijtë e saj”. Hierarkia etike në Ligjin Islam .....	57
<i>Samy Ayoub</i>	
3. Ixhtihadi strukturor: Një ndryshim radikal i paradigmës në teorinë juridike të Shiinjve Dymbëdhjetësh .....	79
<i>Hamid Mavani</i>	
4. Zbatimi i <i>mekasid el Sheria</i> në shërbesën fetare islame .....	107
<i>Kamal Ebu-Shamsieh</i>	
5. Etika zhvillimore në bamirësinë islame: <i>Fikh ez Zekāh</i> dhe Etika e zbatuar e organizatave bamirëse myslimane në Indi .....	147
<i>Christopher B. Taylor</i>	
6. Koncepti i <i>ridasë</i> në Kuran: Keqkuptimi popullor dhe perëndimorizimi i hebrenjve dhe të krishterëve .....	181
<i>Asaad Alsaleh</i>	

7. Drejtësia sociale dhe rendi juridik/etik islam: Kushtetuta e Medinës si rast studimor nga periudha profetike ..... 211 <i>Katrin Jomaa</i>	211
Shtojca A: Kushtetuta e Medinës.....	255
Autorët Kontribues.....	261



## Parathënie

Deri në çfarë mase etika është teologji dhe në çfarë mase është filozofi? Dinamika e interpretimit dhe e përpjekjes për ta shtrirë këtë dilemë te moderniteti dhe sfidat e tij, është thelbi i bashkëbisedimit që paraqitet në këtë grup esesh, ku shohim studiuesit të shtjellojnë traditat islame dhe të japin arsytetime për pikëpamjet e tyre.

Shoqëria është e paaftë të evoluojë pa formulimin e legjislacionit të rrënjësor në një kuptim të ligjit të mbështetur nga respektimi dhe zbatimi praktik i etikës, që i jep atij drejtim. Përmes ligjit islam, kjo etikë bëhet një forcë shtytëse më e fuqishme, e përcaktuar nga një kod moral hyjnor, autoriteti i të cilit qëndron në Kuranin dhe Sunetin (veprimet) e Profetit Muhamed (savs),<sup>1</sup> e jo thjesht në intuitën e pastër dhe teorinë morale të pasojave (arsyetimi laik) për të përcaktuar nëse një veprim është i drejtë apo i gabuar.

Kështu që, për shprehjen e Ligjit Islam është themelor autoriteti i shkrimit të shenjtë dhe i hadithit, pozicioni i të cilëve vazhdon të jetë baza e sjelljes personale, si dhe i veprimeve dhe vendimeve të marra në lidhje me mirëfunksionimin e shoqërisë

1 SAVS është shkurtimi i shprehjes në arabisht *Sala Allahu alejhi ve selam*, që në shqip përdoret si “paqja dhe mëshira e Allahut qofshin mbi të” sa here që përmendet emri i Profetit Muhamed.



dhe jetës në aspektin social/politik/ekonomik dhe aspekte të tjera. Mbatja gjallë e debatit përgjatë shekujve ka qenë mënyra më e mirë prej nga është nxjerrë dhe realizuar qëllimi hyjnor. Kështu, ndërsa Sheriati qëndron sikletshëm në imagjinatën perëndimore, madje konsiderohet deri edhe provokues, ai formon një pjesë ngushtësisht përmbajtësore dhe joshfajësuese të shoqërisë etike dhe morale të përkufizuar nga Islami (me kusht që të zbatohet mirëfilli dhe nën qeverisje të mirëfilltë). Ka ngjashmëri të dukshme në traditat perëndimore ashtu edhe në ato islame që mund të hulumtohen, sapo pluhuri i polemikave të davaritet.

Punimet në këtë përmbledhje artikujsh eksplorojnë Ligjin Islam në lidhje me etikën në përgjithësi, si edhe disa çështje etike dhe morale të përditshmërisë sonë. Ato u prezantuan për herë të parë në Institutin Veror për Dijetarët të IIIT në vitin 2014, një ngjarje vjetore kushtuar studimit të qasjeve bashkëkohore në mendimin islam dhe që synonte të bashkonte kontributet shkencore që përditësojnë të kuptuarit tonë për nënfusha, metodologji dhe tema të ndryshme.

Aty ku datat citohen sipas kalendarit islam (hixhretit) ato emërtohen me *h*. Në rastet e tjera ato ndjekin kalendarin gregorian dhe jepen me shkurtesën *e.s.* aty ku është parë e nevojshme. Fjalët arabe janë shkruar *pjerrtas* (italike), përveç atyre që kanë hyrë në përdorim të përditshëm. Shenjat diakritike u janë shtuar vetëm atyre emrave arabë që nuk konsiderohen bashkëkohorë. Përkthimet në anglisht të marra nga referencat arabe janë ato të autorit.<sup>2</sup>

Që nga themelimi i tij në vitin 1981, IIIT ka shërbyer si një qendër kryesore për mbështetjen e përpjekjeve serioze shkencore. Për këtë qëllim, përgjatë dekadave, ka ndërmarrë

2 *Shënim i përkthyesit.* Lidhur me fragmentet nga Kurani, ajetet e cituara nga autorët i kemi sjellë sipas përkthimit të Kuranit në shqip nga AIITC. *Kurani i Madhërishtëm.* Përktheu kuptimet e tij nga gjuha arabe: Prof. Hasan I. Nahi, Përgatiti për botim: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, Tiranë, 2006.

programe të shumta kërkimore, seminare dhe konferenca, si dhe ka botuar vepra shkencore të specializuara në shkencat shoqërore dhe fushat e teologjisë, të cilat deri më sot numërojnë më shumë se shtatëqind tituj në anglisht dhe arabisht, shumë prej të cilave janë përkthyer në gjuhë të tjera të rëndësishme.

I jemi mirënjohës profesorit, David Vishanoff, për ekspertizën që ofroi si botues dhe përgatitës i këtij botimi. Gjithashtu kontribuuesit, si dhe të gjithë ata që janë përfshirë drejtpërdrejt ose tërthorazi në përmbylljen e këtij libri.

IIIT  
*Maj 2020*





# Hyrja e përgatitësit të botimit Ligji dhe Etika Islame: Nga Përfshirja në Pluralizëm

*David R. Vishanoff*

A e përkufizon ligji islam etikën islame? Apo ky ligj është një nga degët e një sistemi më të gjerë etik? Apo është një nga disa diskutimet etike të pavarura, islame dhe të tjera, që garojnë për të pasur besnikërinë e myslimanëve? Kjo nuk është një pyetje akademike boshe. Ajo mbart implikime të gjera për epistemologjinë për autoritetin e juristëve dhe myslimanëve të thjeshtë, për sfidat praktike dhe morale të jetës së përditshme dhe për marrëdhëniet me jomyslimanët. Kjo pyetje ngjalli përgjigje të ndryshme dhe pasionante përgjatë një instituti veror njëjavor mbi “Ligjin dhe Etikën Islame” organizuar nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam në selinë e tij në Herndon, Virxhinia në qershor të 2014-ës.

Një sërë përgjigjesh të mundshme u parashtruan nga folësit e shquar të ftuar që hapën konferencën. Jasser Auda, parashtrori mundësinë që nëse ligji islam reformohet nga brenda, me fokus në objektivat e tij morale, ai mund të përfshijë dimensione të tjera të etikës, siç është virtyti, dhe t'i bazojë sistematikisht të gjitha

në shpallje. Abdulaziz Sachedina, gjithashtu bëri thirrje për një metodologji sistematike dhe të integruar të etikës islame, por që shikon përtej mjeteve interpretuese të teorisë tradicionale ligjore për të përfshirë ndjesitë etike universale. Ebrahim Moosa argumentoi se ligji islam nuk duhet të jetë shënjuesi i vetëm i identitetit të myslimanëve që rregullon të gjitha aspektet e jetës së tyre, por se etika islame duhet të ndërtohet nga një shumësi diskursesh normative. Carl Ernst u pajtua me Moosa-n se etika nuk mund të pakësohet në një fushë të vetme morale siç është fikhu dhe argumentoi se edhe normat kulturore “të huaja” dhe filozofitë etike që kanë hyrë në jetën dhe mendimin islam duhet të konsiderohen si përbërës integral të etikës islame.

Grupi i studiuesve të rinj që qëndruan dhe u përfshinë me njëri-tjetrin në një bisedë të zhvilluar gjatë javës në vijim ofruan shembuj nga historia dhe propozime konstruktive që përfshinin të gjithë këtë gamë përgjigjesh. Asnjëri prej tyre nuk u ishte i specializuar në etikën islame dhe pak prej tyre ishin të shkolluar në ligjin islam, por të gjithë sollën në këtë temë veçoritë e pasura të hulumtimit të tyre dhe angazhimin e tyre personal me dilemat e mendimit bashkëkohor islam. Kontributet e tyre ishin më shumë eksploruese se sa përfundimtare, por së bashku ato përbënin një hulumtim të thellë të marrëdhënies ndërmjet fikhut dhe etikës. Shumica e punimeve të tyre janë mbledhur në këtë vëllim, të radhitura sipas këtij rendi: Së pari ato në të cilat ligji islam është pikënisja dhe kuadri përcaktues për etikën. Pastaj ato që e pasqyrojnë ligjin islam në një kornizë më të gjerë etike. Më pas ato që e paraqesin ligjin si vetëm njërin nga disa prej diskurseve paralele të etikës islame dhe së fundi ato që sugjerojnë se si etika islame duhet të lidhet me sistemet normative jomyslimane.

Vetë punimi im vjen i pari sepse është më i thjeshti. Parashtron se një sistem etik përcaktohet nga një teori e caktuar ligjore dhe më pas shtron pyetjen se çfarë lloj teorie etike është përfshirë në një vepër të veçantë të shekullit të njëmbëdhjetë

mbi teorinë juridike islame. Etika e Imam el Hamejn el Xhujenit rezulton të jetë një nga teoritë e realizmit moral dhe e urdhëresës hyjnore që mund të karakterizohet si deontike, deontologjike, e përqendruar në vepruesin, individualiste dhe partikulariste. Artikulli nuk shqyrton përtej teorisë ligjore, por përpiket të imagjinojë se si mund të dukej ajo disiplinë nëse do të strukturohej rreth kategorive të ndryshme etike si kultivimi i virtyteve, vendosja e marrëdhënieve ndërpersonale ose artikulimi i parimeve të përgjithshme morale, dhe jo thjesht rreth pasojave të përvetshme të veprimeve të veçanta për individët që i kryejnë ato. Punimi i Samy Ayoub tregon gjithashtu se si arsyetime të gjera etike mund të integrohen në teorinë juridike. Ai tregon se megjithëse teoria juridike hanefite duket deontologjike, sepse ajo i cakton çdo veprimi një vlerë të caktuar ligjore bazuar në urdhrat e Zotit, parimet që rregullojnë zbatimin e saj janë konsekuencialiste sepse ato marrin parasysh pasojat e veprimeve në rrethana të veçanta. Kjo e bën ligjin subjekt të përparësive morale të përgjithshme të juristëve, por i integron ato vlera etike në kuadrin disiplinor të teorisë ligjore.

Dy punimet pasuese sugjerojnë se ligji nuk është një kuadër plotësisht i përshtatshëm për etikën. Punimi i Hamid Mavanit argumenton se teoria tradicionale juridike islame nuk ka qenë në gjendje të përshtatë ligjin me kontekstet në ndryshim dhe duhet të ripërfytyrohet dhe të vendoset brenda një kuadri më të gjerë etik të bazuar në arsyetime teologjike, shkencore dhe shoqërore. Kjo e bën ligjin subjekt të normave të shquara etike e të arsyetuara dhe të pranuar gjerësisht (*sijar el ukela*), ashtu sikurse Kurani i artikuloi ligjet e tij brenda kuadrit të një etike të përcaktuar shoqërisht (*el me'aruf*). Më tej, punimi i Kamal Abu-Shamsieh ilustron pse një riformulim i tillë i ligjit brenda shqetësimeve më të gjera etike rezulton i domosdoshëm në praktikë. Për një hoxhë që ushtron detyrën e tij si hoxhë në një spital, forcat emocionale dhe kulturore

që veprojnë në përballjen me sëmundjen dhe vdekjen e bëjnë zbatimin e përpiktë të rregullave ligjore jo aq të përshtatshme. Kështu që një etikë e zbatuar duhet të trajtojë anën morale dhe shpirtërore në mënyrë më tërësore, duke marrë parasysh si karakterin ashtu edhe zakonin, si përfitimin ashtu dhe dëmin. Hamid Mavani ashtu sikurse edhe Kamal Abu-Shamsieh mbajnë diskursin e teorisë juridike islame, por ata e vendosin atë nën çatinë e vlerave etike më të larta dhe më universale.

Punimi pasues e paraqet ligjin islam si një diskurs etik krahas të tjerëve. Christopher Taylor argumenton se etika islame përbëhet po aq nga ajo që bëjnë njerëzit e zakonshëm sa edhe nga ato që thonë dijetarët dhe tregon se si doktrina juridike dhe praktika sociale e zekatit në Lucknow kanë ndryshuar. Etika e fikhut klasik e përqendruar në vepruesin, e cila fokusohet në detyrat dhe qëllimet e dhuruesit, po zëvendësohet në praktikë nga një etikë me në qendër pësuesin, e fokusuar në zhvillimin e etikës së punës dhe statusit ekonomik të marrësit. Christopher Taylor vëren se ky ndryshim tolerohet nga shumë dijetarë ligjorë, të cilët pranojnë shmangien e tij nga rekomandimet e tyre, por i quajnë qëllimet e tij si të pajtueshme me ato të tyre.

Në një rast fatlum, punimi i Christopher Taylor do të ishte pasuar nga një ese tjetër novatore që do të sfidonte prirjen tradicionale për të kufizuar ligjin islam në termat e detyrimit dhe ndalimit. Po ashtu, do të kishte rimarrë disa precedentë të hershëm mysliman për një etikë të bazuar në të drejtat. Mjerisht, përfitime të caktuara politike mund të kenë ndikuar në mohimin e diversitetit të brendshëm dhe sofistikimit të mendimit islam që ilustrohen aq mirë nga ajo ese dhe nga i gjithë ky vëllim, dhe ishte pikërisht një mohim i motivuar politikisht i asaj që është e dukshme që e detyroi e asaj eseje, duke ia goditur këtij vëllimi strukturën e tij elegante simetrike katërpjesëshe dhe më e rëndësishmja, duke i hequr një kontribut original dhe mendjehapur.

Ai artikull i humbur gjithashtu do të kishte ilustruar sfidën që i paraqet ligjit islam sot pluralizmi etiko-fetar. Pak myslimanë sot janë në gjendje ta shohin botën përmes një lenteje të vetme morale. Kategori etike si të drejtat e njeriut, të zhvilluara jashtë kuadrit të çdo diskursi islam, megjithatë rezonojnë thellë me disa rryma të mendimit moral islam. Përballjet myslimane me të tjerët etiko-fetarë, kanë ngjallur disa thirrje të ashpra për pastërti ideologjike dhe kundërshtim, siç dokumentohet në punimin e Asaas Alsaleh. Ai megjithatë argumenton se kjo retorikë e kundërshtimit bazohet në një keqlexim të thënies së Kuranit se “as hebrenjtë, as të krishterët nuk do të jenë të kënaqur me ty, derisa të pranosh besimin e tyre.” (2:120), dhe se një lexim i saktë i kontekstualizuar i ajetit kërkon jo armiqësi, por bashkëjetesë me sisteme të ndryshme etiko-fetare. Punimi i Katrin Jomaa shkon më tej duke treguar se si pluralizmi etiko-fetar mund të vendoset pozitivisht brenda një teorie politike islame. Ajo e merr idenë e saj nga një rilexim i vëmendshëm i Kushtetutës së Medinës, për të cilën argumenton se krijon hapësirë jo vetëm për fise dhe komunitete të shumta fetare, por edhe për sisteme të shumta morale dhe ligjore, brenda kontekstit të një politike të përbashkët që është pluraliste pa qenë laike.

Natyrisht, këto shtatë punime përfaqësojnë shumë më tepër sesa thjesht ecejake përmes katër pikëpamjeve të mundshme të marrëdhënies ndërmjet ligjit islam dhe etikës. Secili paraqet një material magjepsës nga një kontekst specifik historik ose bashkëkohor. Po ashtu, secili hulumton në mënyrë të pavarur mbi marrëdhënien midis ligjit islam dhe etikës, duke i rezistuar klasifikimit të thjeshtuar në të cilin e kam paraqitur në këtë përmbledhje hyrëse. Por së bashku, këto artikuj, tentues dhe hulumtues siç janë, ilustrjnë realisht rëndësinë e pyetjes së shqyrtuar nga Instituti Veror për Studiuesit i IIIT-së, 2014: a duhet myslimanët të ndjekin një metodologji dhe kornizë të përbashkët, universale, gjithëpërfshirëse për të gjykuar të gjitha



çështjet etike, apo duhet ta shijojnë garën retorike dhe politike të diskurseve morale alternative, por jo domosdoshmërisht të papajtueshme?

Punimet janë gjithashtu dëshmi e bujarisë me të cilën Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam mirëpriti një gamë kaq të gjerë qasjesh, këndvështrimesh dhe përgjigjesh nga një grup kaq i ri studiuesish të dalluar.



# 1. Struktura etike e teorisë ligjore të Imam el Haramejn el Xhujejni

*David R. Vishanoff*

## **Përmbledhje**

Përkufizimi i Imam el Haramejn el Xhujejnit për ligjin (fikhun) si njohje e vlerave juridike (*ahkam*), përkufizimet e tij për ato vlera juridike si dhe disa nga parimet e tij interpretuese dhe veçori të tjera të teorisë së tij juridike (*usul el fikh*) i japin ligjit islam strukturën e një sistemi etik që mund të karakterizohet deri diku si një formë e realizmit moral, si një teori e urdhëresës hyjnore dhe si deontik, deontologjik, me në qendër vepruesin, individualist dhe partikularist. Krahasimi i vizionit të tij për ligjin me tipare të tjera të sistemeve etike nënkupton mënyra alternative në të cilat ligji islam mund të përshkruhet dhe përkufizohet. Gjithashtu, zbulon disa implikime të thella të pikave në dukje të vogla të teorisë juridike siç janë përkufizimet e termave teknikë. Në këtë punim, struktura etike e teorisë juridike të mësuar gjerësisht të El Xhujejnit ballafaqohet me etikën e virtytit, konstruktivizmin, konsekuencializmin, utilitarizmin, ekzistencializmin, ligjin natyror, teoritë e kontratës shoqërore, si dhe teoritë me në qendër pësuesin apo të drejtat dhe sistemet etike relacionale. Nga këto krahasime parashtrihen disa mundësi alternative për strukturimin e teorisë juridike dhe përcaktimin e termave të saj kyç. Qëllimi është të përfytyrohet se si mund të dukej

teoria juridike nëse do të strukturohej rreth kultivimit të virtyteve, vendosjes së disa llojeve të marrëdhënieve ndërpersonale ose artikulimit të parimeve të përgjithshme morale dhe jo rreth pasojave të përjetshme të veprimeve të veçanta për individët të cilët i kryejnë ato. Këto mundësi do të kërkonin jo vetëm përkufizime të ndryshme të termave kyç, por edhe qasje të ndryshme për interpretimin e teksteve të shpallura dhe ndërtimin e normave etike. Burimet për riformësimin e teorisë juridike përreth strukturave të tilla etike alternative janë gjetur brenda disiplinës së vetë *usul el fikhut* dhe në disiplina të tjera islame. Nuk mbështesim asnjë reformulim të caktuar të teorisë juridike, por argumentojmë se përfytyrimi i alternativave na ndihmon të kuptojmë teorinë juridike të vetë El Xhujnit. Nuk mund ta kuptojmë plotësisht rëndësinë e zgjedhjeve teorike të bëra nga studiuesit e *usul el fikhut* derisa të arrijmë të përfytyrojmë se si do të dukej ligji islam nëse ata do të kishin bërë një zgjedhje ndryshe.

## Hyrje: Përfytyrimi krahasues

Në vjeshtën e vitit 1999, kur përfundova një semestër studimi mbi teorinë juridike islame në Fez të Marokut, vendosa ta bëj atë disiplinë fokusin e kërkimit tim dhe me dy studiues në Universitetin Emory filluam të bënim një lexim krahasues të librit *Kitab el Varakat fi Usul el Fikh* të Imam el Haramejn el Xhujnit dhe një libri shkollor modern mbi mendimin hermeneutik perëndimor, *New Horizons in Hermeneutics*, nga Anthony Thiselton.<sup>1</sup> Kjo doli se ishte sipërmarrja intelektuale më e vështirë që kisha ndërmarrë ndonjëherë. Megjithatë më vlejti shumë pasi shtroi bazat konceptuale për disertacionin tim dhe përfundimisht, librin tim *The Formation of Islamic Hermeneutics*.<sup>2</sup>

Kjo ese synon një krahasim të ngjashëm, duke lexuar *Kitab el Varakat* të el Xhujnit në dritën e disa kategorive bazë të diskursit etik perëndimor. Një lexim i tillë krahasues

1 Anthony C. Thiselton, *Horizonte të reja në Hermeneutikë: Teoria dhe Praktika e Transformimit të Leximit Biblik* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

2 David R. Vishanoff, *Formimi i Hermeneutikës Islame: Si teoricienët ligjorë sunitë imagjinuan një ligj të zbuluar* (New Haven: American Oriental Society, 2011).

ka potencialin të ndriçojë veçori të teksteve që përndryshe do të mbeteshin të nënkuptuara dhe pa u vënë re. Duke paraqitur strukturën etike të nënkuptuar nga përkufizimet teknike dhe zgjedhjet teorike të el Xhujejnit dhe duke përfytyruar se çfarë lloje të tjera sistemesh etike mund të kishte parashikuar nëse do të kishte bërë zgjedhje të ndryshme, ne mund të shpresojmë të dallojmë se ç'sistem etik parashtron teoria e tij juridike dhe çfarë strukturash etike lë të pamenduara apo edhe të pamendueshme.

Megjithatë, kjo nuk do të na mundësojë të përgjithësojmë strukturën e të gjithë etikës islame. *Kitab el Varakat* është vetëm një vepër nga një dijetar i një shkolle në një nga disiplinat e shumta islame që kanë të bëjnë me etikën. Siç tregojnë punimet e tjera në këtë vëllim, studiues të tjerë në disiplina të tjera mendojnë mbi etikën në mënyra shumë të ndryshme. Prandaj, teoria juridike islame nuk përcakton domosdoshmërisht strukturën etike të vetë ligjit islam. Edhe pse, dijetarët juridikë hanefi kanë bashkëndarë një teori mbizotëruese juridike sunite shumë të ngjashme me atë të el Xhujejnit, megjithatë punimi i Samy Ayoub tregon se disa nga pikëpamjet e tyre konkrete ligjore kanë qenë shumë më tepër të lidhura me pasojat e veprimeve dhe të drejtat e individëve sesa do të lejonte teoria e tyre juridike. Për më tepër, vetë ligji islam nuk përcakton strukturën e të gjithë etikës islame. Diskurset e tjera morale si *edeb* (sjellja), *ahlak* (karakter) dhe *tesavvufi* (përshtetshmëria) janë shumë më tepër të lidhura me kultivimin e vetvetes morale sesa me vlerësimin e veprimeve si të drejta ose të gabuara, që është pikësnyimi kryesor i ligjit islam. Prandaj, shquarja e strukturës etike të nënkuptuar në *Varakat* nuk do të na zbulojë formën e përgjithshme të etikës islame në tërësi, apo edhe të vetë mendimit etik të el Xhujejnit, që përfshinte shumë më tepër se ligjin.

Megjithatë, kjo analizë do të hedhë një dritë të rëndësishme mbi sfidën e formulimit të një etike gjithëpërfshirëse islame. Nëse siç sugjerojnë disa nga kontribuuesit në këtë vëllim,

të gjitha diskursat morale islame duhet të shihen si pjesë plotësuese të një vizioni etik koherent, atëherë strukturat etike të nënkuptuara të atyre diskurseve do të duhet të kuptohen qart dhe të pajtohen mes tyre. Fusha ligjore mund të mos jetë kurorëmbajtësja e shkencave islame, siç hamendësohet shpesh me lehtësi, por pak myslimanë do të dëshironin ta përjashtonin ligjin krejtësisht nga diskursi i tyre etik dhe shumë do t'i jepnin atij një vend qendror. Teoria juridike mund të mos përcaktojë plotësisht ligjin, por dijetarët e ligjit të paktën përpiqen t'i bëjnë vendimet që japin të pajtueshëm me teorinë juridike. Jo të gjithë teoricienët ligjorë do të ndiqnin *Kitab el Varakat*, por ai mbetet një nga tekstet më me ndikim të teorisë juridike të shkruar ndonjëherë. Për këtë arsye, struktura etike që ai parashtron dhe mishëron, do të duhej të integrohet disi në pothuajse çdo etikë gjithëpërfshirëse islame.

## Kitab el Varakat

*Kitab el Varakat fi Usul el Fikh* i atribuohet dijetarit Shafiit esh'arit të shekullit të njëmbëdhjetë, Imam el Haramejn el Xhujeni (1028-1085). Nuk është vepra e tij kryesore. Përkundrazi, është një tekst për nxënës shkollë, një fletëpalosje e lehtë për t'u mësuar përmendesh, por e padobishme pa drejtimin e një mësuesi apo një komentuesi. Në librin e tij monumental dhe të shkëlqyer *Kitab el Burhan* el Xhujeni argumenton arsyetimin e tij nëpër çdo pikëz të vogël të teorisë ligjore dhe artikulon disa ide novatore. Në këtë "*Fletushkë mbi burimet e ligjit*", megjithatë, ai ofron vetëm atë që çdo student fillestar pritet të mësojë: përkufizime bazë dhe parime të padiskutueshme të interpretimit dhe arsyetimit që u morën pak a shumë si të mirëqena deri në fund të shekullit të njëmbëdhjetë. Ai lë jashtë burimet e diskutueshme të ligjit, si *Praktika e Popullit të Medinës* ose Interesi Publik (*maslahah*) dhe refuzon të japë gjykimin e

vet për disa çështje të diskutueshme. Prandaj, kjo broshurë e vogël është një objekt ideal i analizës krahasuese, sepse nuk përfaqëson të gjitha konceptet idiosinkratike të vetë Xhujejnit për etikën, por konceptet që ai mendonte se pranoheshin aq gjerësisht si të mirëqena saqë çdo student kishte nevojë t'i njihnte ato. Prandaj ai zbulon strukturën konceptuale të disiplinës, pra se si etika ishte dhe si ende përfytyrohet nga shumë njerëz, ose të paktën shumica e teoricienëve ligjorë. Në fakt, ai zbulon kufijtë se si mund të përfytyrohet etika nga vetë brendësia e asaj disipline klasike.

Ky tekst i shkurtër është kopjuar dhe ribotuar shumë herë, shpesh me një nga komentet dhe mbikomentet e shumta që janë shkruar mbi të. Unë kam identifikuar rreth gjashtëdhjetë komente të tilla dhe kam shkruar vetë njërin, i cili përfshin shumë nga idetë e paraqitura në këtë punim dhe është i disponueshëm lirisht në <http://waraqat.vishanoff.com>, ku lexuesit mund të postojnë komentet e tyre për përkthimin dhe komentet e mia. Me siguri ka shumë të tjera që nuk i kam numëruar, duke përfshirë komente me gojë në disa gjuhë në [www.youtube.com](http://www.youtube.com). Ekzistojnë gjithashtu shumë tekste variante të tekstit bazë ose *metn*, të vetë *Kitab el Varakat*.

Përkthimi i përdorur këtu bazohet në rindërtimin nga ana ime të një botimi shumë të hershëm kritik të bërë nga një prej komentuesve më të hershëm të veprës, “Taxh ed Din Ebu Muhamed” Abdurrahim ibn Ibrahim el Fezari, i njohur më mirë si Ibn el Firkah, i cili vdiq në 1291, dy shekuj pas el Xhujejnit. (Ai botim, me aparate kritike, si dhe me një përkthim të plotë me shënime, janë në dispozicion në <http://waraqat.vishanoff.com>). Ibn el Firkah përdori të paktën tre kopje të *Varakat* dhe ruajti me kujdes shumë dallime tekstuale duke shenjuar atë që ai ndjente se ishte *metni* origjinal edhe kur ai nuk ishte dakord me të. Rindërtimi nga ana ime i materialit të tij të rindërtuar bazohet në tre dorëshkrime të hershme, *Landberg 256* dhe

*Sprenger 601* nga *Staatsbibliothek* në Berlin, *British Museum Oriental 3093* në Bibliotekën Britanike, si dhe në një botim të lavdërueshëm të komentit të Ibn el Firkah bërë nga Sarah Shafi el Haxhiri duke përdorur katër dorëshkrime të mëvonshme.<sup>3</sup>

Ibn el Firkah madje kishte shprehur disa dyshime nëse teksti kishte vërtet autor el Xhujejni. Ai kishte arsye të forta për të qenë skeptik, pasi opinionet e dhëna në *Varakat* nuk përputhen gjithmonë me pikëpamjet e mbështetura nga el Xhujejni në *Burhanin* e tij. Megjithatë, më duket se ndryshimet shpjegohen lehtësisht nga qëllimet e ndryshme të dy veprave. *Kitab el Varakat* nuk kishte për qëllim të mbronte pikëpamjet idiosinkratike të el Xhujejnit, por t'i njihte studentët me një mënyrë të pranuar gjerësisht të të menduarit rreth ligjit. Prandaj, për qëllimet e këtij punimi, pak rëndësi ka nëse vetë el Xhujejni e ka shkruar këtë libër të vogël, apo nëse i është atribuar atij nga ndonjë student admirues apo një mësues me pretendime. Sido që të jetë, ai artikulon një sërë parashtrimesh rreth ligjit dhe etikës që janë mbështetur, studiuar dhe komentuar nga mësues dhe studentë të panumërt deri në ditët e sotme, madje edhe jashtë shkollës shafiite të cilës i përkiste el Xhujejni.

Do të vazhdoj duke komentuar shkurtimisht disa pjesë të tekstit me radhë, duke ofruar një përkthim të secilit, ndërsa sjellja e pjesëve të tjera për këtë analizë do të vihet re vetëm kalimthi.

## **Ndarja 1 - Shkenca juridike dhe rrënjët e saj**

Këtu janë disa faqe që përfshijnë informacione mbi nënndarjet e ndryshme të “rrënjëve të shkencës juridike”. Kjo është një frazë e përbërë nga dy pjesë të dallueshme, “rrënjët” dhe “shkenca juridike”.

---

3 Kjo ishte teza e saj e magjistraturës në Universitetin e Kuvajtit, e botuar më vonë si Tāj el-Din 'Abd al-Rahmān ibn Ibrahim el-Fazārī Ibn el-Firkāh, *Sherh el-Varaqat li-Imām el-Harameyn el-Xhujejni*. (Red.), Sarah Shafī al -Hajiri (Bejrut: Dār al- Bashā'ir el-Islāmiyyah, 1422 AH/2001).

Një rrënjë është ajo mbi të cilën është ndërtuar diçka tjetër, ndërsa një degë është ajo që është ndërtuar mbi diçka tjetër. Shkenca juridike është shtjellim i vlerave juridike të shpallura, të cilat arrihen vetëm nga një hulumtim i zellshëm.

El Xhujejni e fillon *Fletushkën e tij mbi Burimet e Ligjit* duke thënë, sipas rindërtimit të tekstit nga Ibn el Firkah, se *usul el fikh* “është një frazë e përbërë nga dy pjesë të dallueshme, rrënjët (*usul*) dhe shkenca juridike (*fikh*). Kjo në dukje është e qartë, por meriton shqyrtim. Tradita tjetër tekstuale kryesore, e cila është përcjellë në komentin më të famshëm të Xhelaledin el Mahalit (v. 1460), është më e paqartë këtu dhe prandaj, mendoj, më shumë gjasa të jetë autentike. Aty thuhet thjesht “që përbëhet nga dy pjesë të dallueshme”, duke e lënë shenjuesin e përemrit dëftor “që” qëllimisht të papërcaktuar, kështu që njeriu mbetet i pasigurt nëse është fraza *usul el fikh* ajo që ndahet në dy pjesë, disiplina e vetë *usul el fikh*, apo *Kitab el Varakat fi Usul el Fikh*. Kjo paqartësi mund të jetë e qëllimshme, sepse të treja përbëhen nga dy pjesë në njëfarë kuptimi. Fjala e parë në frazë, pjesa e parë e disiplinës dhe gjysma e parë e librit kanë të bëjnë të gjitha me rrënjët ose burimet e ligjit, pra lënda ose materiali i shpalljes. Ndërsa pjesa e dytë e secilës trajton ndërtimin e ligjit duke arsyetuar mbi bazën e atyre burimeve.

Ky dallim sugjeron se etika e El Xhujejnit mund të ndërthurë tiparet e dy llojeve të ndryshme të teorisë etike: *teoria e urdhrin hyjnor* dhe *konstruktivizmi*. Së pari, mbështetja e saj në burimet e shpallura e bën atë një lloj teorie të urdhrin hyjnor, në të cilën normat etike vendosen nga dhe njihen përmes fjalës së Zotit në vend që të jenë natyrshëm dhe universalisht detyruese dhe të njohshme, si në shumicën e teorisë të ligjit natyror. Së dyti, pranimi se përveç shpalljes, formulimi i ligjit islam kërkon marrëveshje njerëzore (konsensus) dhe arsyetim (analogji dhe hulumtim të zellshëm), të cilat diskutohen në gjysmën e dytë të *Varakat*, nënkupton se etika e el Xhujejnit mund të



ketë gjithashtu një përmasë konstruktiviste. Ai mund të ketë menduar se normat etike nuk janë të fiksuara përjetësisht përpara zbatimit të tyre në situata të veçanta, por arrihen përmes një procesi të diskutimit dhe marrëveshjes njerëzore në funksion të kushteve të veçanta. Kështu mund të rezultojë se ndërtimi i ligjit, për el Xhujnin, qëndron tërësisht në diskutim dhe marrëveshje rreth interpretimit të duhur të fjalës së Zotit, kështu që në vend të ndërtimit të ligjeve të reja ai parashikonte zbulimin e normave etike të fiksuara përjetësisht.

Kjo do ta bënte atë më shumë një teoricien të urdhrorit hyjnor sesa një konstruktivist. Megjithatë, do të ishte e udhës të shqyrtohet më tej nëse ai besonte se vetë normat etike janë ndërtuara në të vërtetë (dhe jo thjesht të shpallura) përmes diskutimit njerëzor.

Fraza vijuese jep një të dhënë se cilin aspekt të etikës islame – urdhërimit e saj në shpallje apo ndërtimin e saj nëpërmjet diskutimit – dëshiron të theksojë el Xhujni. Ai vazhdon të përkufizojë fjalët *usul* dhe *fikh*, duke filluar me njëjtesin e fjalës së parë *asl*. “Rrënja është ajo mbi të cilën është ndërtuar diçka tjetër, ndërsa degë është ajo që ndërtohet mbi diçka tjetër”. *Asl* mund të përkthehet burim, rrënjë ose themel, dhe unë kam zgjedhur rrënjën sepse ajo bie në kontrast me degën (*fer'*), por el Xhujni nuk po mendonte për një pemë. Përkufizimi i tij tregon se ai ishte duke menduar një ndërtesë. Metafora e një peme, e cila është e përhapur në mendimin juridik islam, sugjeron rritje organike, sikur çdo rregull ligjor të ishte i paracaktuar nga materiali gjenetik i shpalljes. Megjithatë, metafora e ndërtimit sugjeron punën konstruktive njerëzore. Ligji islam është si një shtëpi e ndërtuar sipas shpalljes, e kufizuar nga gjurma e atij themeli, por e formuar gjithashtu nga krijimtaria njerëzore. Kjo tregon se ndërsa el Xhujni e konsideron burimin e ligjit (*usulin* e tij) si shpallje dhe jo si mendim, konsensus ose arsyetim njerëzor, ai e konsideron përmbajtjen ose “degët” (*furu*) të ligjit

(*fikhut*) si fjalë për fjalë një konstrukt njerëzor: “ajo që është ndërtuar mbi” shpallje.

Kjo është një pikë në të cilën jo të gjitha konceptet e etikës juridike islame pajtohen. Disa teoricienë ligjorë theksojnë në vend të kësaj metaforën e pemës, duke e përshkruar procesin e interpretimit të shpalljes si *istithmar*, një fjalë që nënkupton idenë për të bërë diçka të japë fryt. Disa e përkufizojnë *asl* si “çfarëdo prej së cilës diçka [tjetër] e nxjerr substancën e saj” (ose “vjen nga” ose “është pjesë e” - *mā minhu esh shej*)<sup>4</sup> ose si “çfarëdo prej së cilës diçka tjetër degëzohet”.<sup>5</sup> Nëse el Xhujeni kishte zgjedhur një nga këto përkufizime, kjo do të kishte përforcuar idenë, të përcjellë nga metafora e pemës, se përmbajtja e ligjit buron tërësisht nga shpallja. Një gjuhë e tillë pemëtarie nënkupton që çdo detaj i vogël i ligjit përcaktohet plotësisht nga shpallja, ashtu si forma e çdo gjëtheje në një pemë është e koduar tashmë në rrënjët nga të cilat ajo rritet. Hulumtimi i zellshëm, në këtë këndvështrim, është si puna e një kopshtari, i cili thjesht siguron mjedisin që nevojitet për shpalosjen e ADN-së së një bime. Mendimi dhe kultura njerëzore ofrojnë mjedisin me të cilin ligji përshtatet, por ato nuk mund të përcaktojnë më shumë përmbajtjen e tij sesa një kopshtar mund të zgjedhë të rrisë portokall në një pemë hurme.

Megjithatë, El Xhujeni zgjedh të sjellë imazhin e një themeli (shpalljeje) mbi të cilin është ngritur një ndërtesë (*fikh*, shkenca juridike). Ai madje shkon aq larg sa ta përkufizojë fjalën *fer'* si “ajo që është ndërtuar mbi (*bunije ala*) diçka tjetër”, edhe pse *fer'* do të thotë degë, jo ndërtim. Ky përkufizim don të thotë se hulumtimi i zellshëm përfshin shumë më tepër

4 Badr al-Dīn al-Zarkashī, *el-Bahr al-Muhīt fī Usul el-Fikh*. (Red.), Abd al-Kadir Abd Allah el-Ani, Umar Sulejman el-Ashkar dhe Abd al-Sattar Ebu Ghudda (Kuvajt: Wizārat al-Awqāf ue al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1409 AH/1988), vëll.1, f. 15. Ky përkufizim përmendet edhe nga Ibn al-Firkāh, *Sharh al-Waraqāt* (fol. 3a në MS Staatsbibliothek zu Berlin - Landberg 256, fol. 3a në MS British Library - Oriental 3093, f. 80 në botimin e al-Hājiri).

5 El-Zarkashī, *el-Bahr el-Muhīt*, vëll.1, f. 16.

sesa thjesht ngacmimin e kuptimit të nënkuptuar të shpalljes. Ai përcjell idenë se ndërsa shpallja mund të diktojë gjurmën e ndërtesës, mendimi dhe kultura njerëzore mund të japin një kontribut konkret në ndërtesën e shkencës juridike nëpërmjet metodave të kërkimit të zellshëm (ixhtihad) si konsensusi dhe analogjia. Natyrisht, el Xhujeni don të thotë ndërtim në një kuptim abstrakt dhe jo konkret, kështu që ndoshta ai nuk ka për qëllim të nënkuptojë gjithçka që sugjeron imazhi i një ndërtuesi, por nëse zgjedhjet tona të fjalëve përcjellin diçka në lidhje me mënyrën sesi ne mendojmë dhe madje formësojnë mënyrën sesi mendojmë, atëherë është domethënëse që megjithëse El Xhujeni i bën jehonë metaforës së pemës dhe kështu nënkupton që ligji rrjedh tërësisht nga shpallja, ai në mënyrë të qartë dhe plotësisht fjalë për fjalë e përkufizon ligjin si një konstrukt njerëzor.

Kjo riafirmohet nga përkufizimi i tij për fjalën e dytë, fikh. “Shkenca juridike është paraqitja e atyre vlerave të shpallura juridike (*ahkam*) që arrihen me kërkim të zellshëm (*ixhtihad*). Për dallim, Ebu el Hasan el Esh’ari (v. 935) e përkufizoi fikhun si të kuptuarit e domethënies së shpalljes pasi lidhet me ligjin.<sup>6</sup> Dallimi është delikat, por i rëndësishëm. Shkenca juridike nuk është njohja e vlerave juridike të veprimit, por është të kuptuarit e fjalës së Zotit. Sikur el Xhujeni të kishte miratuar përkufizimin e el Esh’arit, ai do të kishte theksuar teorinë e urdhrit hyjnor se ligji është dhënë nga Zoti dhe se njerëzit e njohin ligjin vetëm për aq sa e kuptojnë qëllimin e fjalës së Zotit.

Përkufizimi i zgjedhur i Xhujenit ka efektin e kundërt të theksimit të rolit konstruktiv të arsytimit njerëzor, pra, shkenca juridike është produkt i ixhtihadit.

---

6 Ebu Bekr Ibn Furak, *Exposé de la doctrine d'al-I'ari*. (Red.), Daniel Gimaret (Bejrut: Dar el-Machreq, 1987), f. 190.

## Ndarja 2 - Vlerat juridike

Janë shtatë vlera juridike: e detyrueshme, e rekomanduar, e lejuar, e ndaluar, e papëlqyeshme, e vlefshme dhe e pavlefshme. E detyrueshme nënkupton atë që dikush shpërblehet për ta bërë dhe ndëshkohet për mosveprim. E rekomanduara do të thotë atë që dikush shpërblehet për ta bërë, por nuk dënohet për lënien e saj. E lejuar do të thotë atë që njeriu as nuk shpërblehet për ta bërë dhe as nuk dënohet për lënien e saj. E ndaluar do të thotë ajo që dikush shpërblehet për lënien e saj dhe dënohet për kryerjen e saj. E papëlqyeshme do të thotë atë që dikush shpërblehet për lënien e saj, por nuk dënohet për kryerjen e saj. E vlefshme do të thotë me efekt dhe bazë ku mund të mbështetesh. E pavlefshme do të thotë se nuk ka efekt dhe nuk shërben si bazë ku mund të mbështetesh.

Objekti i shkencës juridike, sipas përkufizimit të el Xhujenit, janë vlerat juridike (*ahkam*). Të njohësh ligjin do të thotë të njohësh vlerat juridike të veprimeve. Në pjesën e dytë, el Xhujeni numëron shtatë vlera të mundshme ligjore që mund të ketë një veprim njerëzor: i detyrueshëm, i rekomanduar, i lejuar, i ndaluar, i papëlqyer, i vlefshëm dhe i pavlefshëm. Ai mund të kishte renditur më shumë. Një akt mund të ketë vlerën juridike të të qenit shkak (*sebeb*) që krijon një vlerë tjetër juridike të një akti tjetër. Veprimi i vrasjes, për shembull, ka vlerën juridike “i ndaluar”, por ka edhe vlerën juridike të të qenit shkak që e bën të lejuar një akt hakmarrjeje. Një akt mund të jetë gjithashtu një kusht (*shart*) i domosdoshëm për ekzistimin e një vlere tjetër juridike, ose një pengesë (*mani'*) për të. Edhe këto janë tipare juridikisht të rëndësishme të veprimeve dhe konsiderohen “vlera juridike” të një lloji të veçantë. Siç do të pajtoheshin el Xhujeni dhe shumica e teoricienëve ligjorë, megjithatë, pesë vlerat e para ligjore janë ato themelore: të detyrueshme, të rekomanduara, të lejuara, të ndaluara dhe të papëlqyeshme. E vlefshme, e pavlefshme, shkak, kusht dhe pengesë janë vlera juridike vetëm në kuptimin dytësor, pra, që janë veçori të

veprimeve që kanë implikime për vlerat themelore juridike të veprimeve të tjera. Të thuash që një shitje është e vlefshme do të thotë që ajo e transferon pronësinë në mënyrë reale, gjë që ndryshon atë që u lejohej ose ndalohej pronarëve të mëparshëm dhe të rinj të bëjnë me pronën e shkëmbyer. Në mënyrë të ngjashme, të quash diçka rast, kusht ose pengesë është thjesht të përcaktosh se cilat situata i bëjnë veprimet të detyrueshme, të rekomanduara, të lejuara, të ndaluara ose të papëlqyera. Në fund të gjitha njohuritë juridike shërbejnë për të përcaktuar se cilën nga pesë vlerat kryesore juridike ka një veprim në një situatë të caktuar.

Siç është theksuar shpesh, përfshirja midis këtyre pesë vlerave themelore juridike të dy vlerave të ndërmjetme, të rekomanduara dhe të papëlqyeshme (*mekruh*), e bën këtë sistem normativ më shumë etik sesa rreptësishtë ligjor. Ligji islam nuk ka të bëjë vetëm me atë që kërkohet për të bërë, por për atë që është më e mira. Jo vetëm me atë që duhet bërë, por me atë është mirë të bëhet.

Po aq e rëndësishme është mënyra se si el Xhujeni i përcakton ato vlera juridike plotësisht në lidhje me shpërblimin dhe ndëshkimin. Edhe kjo gjithashtu e bën ligjin islam më shumë etik sesa juridik, sepse shpërblimi dhe ndëshkimi që ai nënkupton nuk janë ata që plotësohen nga autoritetet dhe institucionet njerëzore, por ato që administrohen nga Zoti në jetën e ardhshme. Kjo nuk është e qartë në përkufizimet e el Xhujenit për pesë vlerat kryesore ligjore. Ai thjesht thotë se “i detyrueshëm shënon veprimin për të cilin dikush shpërblehet nëse e bën dhe ndëshkohet nëse nuk e bën”, dhe kështu me radhë, pa përcaktuar nëse ai shpërblim ose ndëshkim do të ndodhë në këtë botë apo në botën tjetër. Por qartazi, ai nuk është duke përfytyruar shpërblime ose dënime të marra nga një gjykatës njerëzor. Ai nuk po flet për *ahkām* në kuptimin e vendimeve gjyqësore (*akdiye*). Përkundrazi, ai përdor fjalorin e Kuranit

për përshkrimin e shpërblimit të Zotit (*thevab*) dhe ndëshkimit (*ikab*) në botën tjetër. Ai nuk mohon që akte të caktuara duhet të ndëshkohen nga sundimtarët njerëzorë në këtë jetë, por ai nuk po flet këtu për *hudud*. Dënimi i fshikullimit nuk është ndëshkimi i Zotit (*ikab*) për bërjen e akuzave të pabazuara të tradhtisë bashkëshortore. Është thjesht një veprim njerëzor, i cili zakonisht do të ishte i ndaluar, por që, për shkak se një akuzë e tradhtisë bashkëshortore është bërë pa justifikim të duhur, bëhet i lejueshëm apo edhe i detyrueshëm që sundimtari ta kryejë. Teknikisht, sipas përkufizimeve të El Xhujenit, shkenca juridike nuk është të dish se ai që bën një akuzë të pabazuar të tradhtisë bashkëshortore duhet të fshikullohet me kamzhik. Është të dish se Zoti do të ndëshkojë akuzuesit e tillë në jetën e përtejme, dhe se Ai gjithashtu do të shpërblejë sundimtarët që zbatojnë dënimin e fshikullimit për akuzuesit e tillë. Kjo në praktikë është e njëjta gjë, por teknikisht vlera juridike e çdo veprimi përcaktohet jo nga pasojat e tij në këtë jetë, por nga rrjedhojat e tij në botën tjetër. Kjo tregon se el Xhujeni kryesisht e kuptonte ligjin për nga pasojat e përvetshme dhe jo nga ato tokësore. Pasojat tokësore janë efekte dytësore të ndjekjes së pasojave qiellore.

Kjo e bën etikën juridike islamike, të paktën në teori, një çështje private midis individit dhe Zotit. Sigurisht që veprimet e dikujt do të kenë efekte ndaj të tjerëve, por përgjegjësia dhe përgjegjësia themelore e dikujt, siç e përcakton el Xhujeni këtu, është ndaj Zotit, jo ndaj individëve të tjerë ose shoqërisë. Normat etike nuk janë të bazuara ose të varura nga një kontratë shoqërore. Dikush me siguri mund të imagjinojë një teori të kontratës shoqërore islame. Filozofë si Ibn Sina e konsideruan shpalljen dhe ligjin profetik si mjete të nevojshme për të promovuar kohezionin shoqëror,<sup>7</sup> në mënyrë që *raison d'être* i ligjit nuk është shpërblimi individual në botën tjetër,

7 Fazlur Rahman, *Profecia në Islam: Filozofia dhe Ortodoksia* (Londër: George Allen & Unwin, 1958), f. 52-53.

por mirëqenia shoqërore e jetës në tokë. Por për el Xhujvejnin baza themelore dhe qëllimi përfundimtar i ligjit të zbuluar nuk gjenden në shoqëri, por në urdhëresat e Zotit ndaj individit dhe në gjykimin e ardhshëm të Zotit ndaj individit. Nga kjo mund të nxirret përfundimi se shoqëria është në rastin më të mirë një mjet që ndihmon individin në rrugëtimin drejt lumturisë së përhjetshme.

Mund të shohim tashmë që paraqitja e thjeshtë e vlerave juridike të el Xhujvejnit mbart një informacion të madh në lidhje me strukturën e mendimit të tij etik. Përkufizimet e tij duken të pafajshme, jo kundërthënëse dhe aq të qarta sa që duket se nuk ka arsye të hulumtohen, por për shkak se ai e ka përcaktuar shkencën juridike si vetëdije për vlerat ligjore të veprimeve të veçanta, mënyra se si ai i përcakton ato vlera ligjore përcakton natyrën e etikës së tij ligjore.

Nga përkufizimet e el Xhujvejnit për shkencën juridike dhe vlerat ligjore mësojmë se etika e tij është deontike, deontologjike dhe me në qendër vepruesin. Së pari, është *deontike* sepse merret me njohjen e asaj që duhet bërë. (*Deon* është fjala greke ka kuptimin detyrë.) Për çdo veprim njerëzor të përfytyrueshëm ekziston një vlerë ligjore dhe detyra e shkencës juridike, siç e përcakton el Xhujvejni, është zbulimi i asaj që matematikanët e quajnë funksion, pra, një lidhje  $f$  (për *fikh*) e cila i cakton një vlerë juridike  $v$  çdo veprimi  $a$ . Këtë lidhje ne mund ta shprehim si:  $f(a) = v$ . Ky funksion skicon grupin e stërmadh  $A$  të të gjitha veprimeve njerëzore të imagjinueshme mbi një grup të vogël  $V$  që përmban vetëm pesë vlerat ligjore që el Xhujvejni vetëm i ka përcaktuar. Për çdo akt  $a$ , të kryer nga një person i caktuar në një kohë dhe vend të caktuar nën një grup të caktuar rrethanash,  $f(a)$  është një nga ato pesë vlera ligjore. Përkufizimi i el Xhujvejnit për shkencën juridike e bën etikën një çështje të skicimit ose pikëzimit në një grafik sa më shumë të këtij funksioni juridik, ose të paktën aq sa duhet në të vërtetë për të fituar shpërblimin

e Zotit dhe për të shmangur dënimin e Tij. Kur ta bëjmë këtë, do të mund ta dimë se çfarë lejohet, është mirë apo duhet të bëjë cilido veprues në cilëndo rrethanë të caktuar.

E kjo duket tepër e qartë. Etika është të dish se çfarë duhet të bëjmë. Sidoqoftë, jo të gjitha sistemet etike janë deontike për nga natyra. Etika e virtytit, për shembull, nuk shqetësohet drejtpërdrejt me atë që duhet të bëjmë, por me atë se ç'loj personi duhet të jemi. Ne mund ta përfytyrojmë se si mund të duket një etikë e virtytit islam. Nëse el Xhujejni do të kishte dashur të ndërtonte një etikë juridike të virtytit, atëherë do ta përcaktonte *fikhun* si vetëdije për vlera të caktuara juridike dhe më pas të vazhdonte të përcaktonte një listë tërë me ato virtyte si mençuria, maturia, durimi dhe këmbëngulja. Në vend që të përcaktonte pesë shkallë shpërblimi ose ndëshkimi, ai do të kishte renditur shkallë të përparimit përgjatë rrugës drejt virtytit. Më tej në vend që ta portretizonte etikën e tij si të ndërtuar mbi përmbajtjen e shpalljes hyjnore, ai do të përmendte hirin dhe ndihmën hyjnore, ose mbase një grup praktikash të ndërtimit të karakterit, si themelet, rrënjët apo burimet e virtytit.

Myslimanët kanë zhvilluar sisteme të etikës së virtytit edhe në disiplina të tjera përveç teorisë juridike. Literatura mbi *ahlakun* (karakterit ose morali) përfshin lëndë aq të ndryshme sa thënie e Profetit dhe figurave të tjera të devotshme, klasifikimet filozofike të virtytit, dhe përshkrimet e sufizmit për fazat dhe metodat e zhvillimit personal shpirtëror. Historia e mendimit islam ofron burime të mëdha për ndërtimin e sistemeve etike jo-deontike të përqendruara në kultivimin e virtytit. Ky nuk është shqetësim i el Xhujejnit, të paktën, jo në *Kitab el Varakat*-in e tij. Këtu, në përmbledhjen e tij të thukët të asaj që duhet të dijë çdo student i teorisë juridike islame, ai e merr si të mirëqenë se etika do të thotë etikë deontike dhe më saktësisht, etikë deontologjike.



Sistemi i tij etik është deontologjik sepse ka të bëjë me përcaktimin se cilat veprime një veprues është i detyruar, i lejuar ose i ndaluar të kryejë. Kjo mund të duket e qartë, por jo të gjitha sistemet etike deontike janë deontologjike. Një etikë konsekuencialiste, për shembull, është deontike sepse përpiqet të vlerësojë atë që duhet të bëjmë, por në vend që të paraqesë detyrime dhe ndalime që rregullojnë vepruesin moral që kryen veprimet (si në përkufizimin e el Xhujnit për ligjin), ajo përqendrohet mbi pasojat ose rezultatet e veprimeve të vepruesit. Ajo që duhet të bëjmë nuk është ajo që jemi gjithsesi të detyruar të bëjmë, por ajo që jep si rezultat të mirën më të madhe. Etika klasike utilitare, për shembull, thotë se duhet të bëjmë atë që prodhon kënaqësinë më të madhe dhe dhimbjen më të vogël për sa më shumë njerëz.

El Xhujni sigurisht që flet për pasojat e veprimeve të secilit. Shpërblimi dhe ndëshkimi i përjetshëm janë forma të kënaqësisë dhe dhimbjes. Etika konsekuencialiste, megjithatë, në përgjithësi ka si shqetësim pasojat e veprimeve tona për të tjerët, si dhe për veten. (Egoizmi etik, i cili synon vetëm përfitimin e vetë vepruesit, është i pazakontë në këtë drejtim). Një shqetësim i tillë për të tjerët mungon veçanërisht në përkufizimin e ligjit nga el Xhujni. Kjo nuk do të thotë se ai nuk shqetësohet për të tjerët. Përmbajtja e ligjit islam është në shumë aspekte më e orientuar drejt përfitimit të shoqërisë sesa drejt përfitimit të individit. Detyra themelore e urdhërimit të asaj që është e mirë dhe e ndalimit të asaj që është e keqe, për shembull, është e orientuar drejt mirëqenies së të tjerëve. Gjithsesi, përkufizimi teknik i shkencës juridike të el Xhujnit si njohja e asaj se çfarë veprime do të rezultojnë në shpërblim ose ndëshkim për vepruesin e bën etikën e tij një çështje të përgjegjësisë individuale dhe pasojave personale, ashtu sikurse Kurani deklaroi se secili individ do të gjykohej përfundimisht vetëm, në bazë të veprave të tij ose të saj. Rregullat e ligjit islam

shpesh janë altruiste, por qëllimi i tyre, sipas el Xhujenit, është individualist. Ne nuk bëjmë gjëra pse besojmë se do të çojnë në mirëqenien e të tjerëve. Ne i bëjmë sepse Zoti premtoi të na shpërblejë për to. Fakti që prej tyre përfitojnë të tjerët mund të jetë arsyeja pse Zoti ka vendosur të na i urdhërojë dhe të na shpërblejë për to, por el Xhujeni nuk duket se shqetësohet për shquarjen e arsyeve të ligjit të Zotit. Ai është i shqetësuar për fitimin e shpërblimit dhe për shmangien e ndëshkimit.

Natyra deontologjike dhe individualiste e vizionit etik të el Xhujenit ka një rëndësi të madhe për debatet që po ndodhin në fushën e ligjit islam sot. El Xhujeni nuk e përmend askund në këtë traktat mirëqenien publike (*maslahah* ose e mira e përbashkët) ose parimin *sadd ed dharāi* (pengimin e mjeteve/ rrugëve që çojnë në pasoja të dëmshme).

Ai ishte një shafi, dhe shafiinjët nuk i shihnin dashamirësisht burimet e ligjit përtej listës tradicionale të katër burimeve: Kurani, Suneti, konsensusi dhe analogjia. Të tjerët, veçanërisht midis hanbelinjve dhe malikinjve, lanë më shumë hapësirë për arsyetimin konsekuencialist. Mendimtarët të tillë si hanbeliu Nexhmedin et Tufi (vd. 1316) kanë sjellë burime konceptuale për një etikë islamike konsekuencialiste, të cilat janë shfrytëzuar me shumë dobi në periudhën moderne, siç dëshmohet nga ligjërimi në rritje për *maslahen* në të gjithë peizazhin intelektual mysliman. Megjithatë, një mendim i tillë konsekuencialist mbeti anash në teorinë klasike juridike dhe madje edhe në periudhën moderne shihet me dyshim nga disa grupe.

Përkufizimi i ligjit nga el Xhujeni për sa i përket pesë *ahkam*-eve zbulon një arsye për këtë dyshim. Konsekuencializmi është në kundërshtim me strukturën etike thelbësore deontologjike dhe individualiste të teorisë juridike të el Xhujenit. Teoria e tij është aq mirë e ngulitur në konceptet klasike të ligjit saqë pak myslimanë kanë menduar ndonjëherë të sfidojnë pohimin e tij se *fikh* do të thotë njohja e vlerave juridike të veprimeve, ose

përkufizimin e tij për ato vlera juridike për sa i përket pasojave të veprës për vepruesin. Ato përkufizime i japin etikës juridike islame një strukturë deontologjike, dhe do të ishte e vështirë shndërrimi i saj në një sistem konsekuencialist pa rishikuar parashtrimet themelore të el Xhurvejnit për natyrën e njohurive juridike.

Në përfundim, vizioni etik i el Xhurvejnit nuk është vetëm deontik dhe deontologjik, por edhe i përqendruar tek vepruesi. Kjo do të thotë se etika e tij përshkruan atë që është e detyrueshme, e lejueshme ose e ndaluar për veprues të veçantë duke pasur parasysh situatat e tyre të veçanta. Ekzistojnë gjithashtu teori etike deontologjike me në qendër pësuesin, të cilat përcaktojnë detyrimet e vepruesit për sa i përket të drejtave të të tjerëve: unë jam i ndaluar të vras sepse të tjerët kanë të drejtë të jetojnë (ose të paktën të mos vriten); unë jam i ndaluar të përdor të tjerët për qëllimet e mia pa pëlqimin e tyre sepse të tjerët kanë të drejtë të trajtohen si njerëz dhe jo si mjete, etj. Të drejtat e pësuesit ose viktimës së veprimeve të dikujt nënkuptojnë detyra për vepruesin, por në teoritë e përqendruara te pësuesi të drejtat e pësuesit janë më themelore sesa detyrat e vepruesit.

Nëse el Xhurvejni do ta kishte konceptuar ligjin islam si të përqendruar te të drejtat ose te pësuesi, ai do ta kishte përkufizuar shkencën juridike (fikh) më shumë si njohuri e asaj nëse shkelja e një të drejte të caktuar do të shpërblehet apo jo ose do të ndëshkohet në jetën e përtejme, sesa si njohje se cilat veprime do të shpërblehen apo jo ose do të ndëshkohen në jetën e përtejme. Ekzistojnë burime brenda vetë ligjëritit juridik islam për një etikë të tillë të përqendruar tek pësuesi dhe të bazuar në të drejtat. Disa detyrime ligjore dhe ndalime thuhet se bazohen në të drejtat e qenieve njerëzore (*hukuk el ibad*) në ballafaqim me të drejtat e Zotit. Sidoqoftë, siç e pamë, el Xhurvejni përcakton normat etike për sa i përket shpërblimit hyjnor dhe ndëshkimit për vepruesin. Kjo e përqendron fokusin në detyrën

e vepruesit ndaj Zotit, jo në të drejtat e pësuesit. Kjo e bazon ligjin në të drejtën e Zotit për t'iu bindur Atij, jo në të drejtat e individëve njerëzorë. Nëse ligjërimi modern i të drejtave të njeriut është parë me dyshim nga disa myslimanë, kjo nuk vjen për shkak se ligjit islam i mungojnë burimet konceptuale për një etikë të bazuar në të drejtat ose të përqendruara te pësuesi, por sepse për shekuj dijetarët e teorisë ligjore islame janë nisur premisa el Xhujejnit që shkenca juridike është çështje e njohjes së detyrave të vepruesit, jo e të drejtave të pësuesit.

### **Ndarja 3 - Dija dhe të kundërtat e saj**

Shkenca juridike është një nënkategori e dijes.

Dija është perceptimi i diçkaje të njohur ashtu siç ajo është në të vërtetë.

Injoranca është të përfytyrohet diçka ndryshe nga ç'është në të vërtetë.

Dije e menjëhershme (intuitive) është ajo që nuk lind përmes hulumtimit racional ose provues, siç janë njohuritë që rrjedhin nga një prej pesë shqisave (dëgjimi, shikimi, nuhatja, shija dhe prekje) ose nga përcjellja kolektive.

Dija e fituar varet nga hulumtimi arsyetues dhe provues.

Hulumtimi arsyetues është pasqyrim i asaj që është e vërtetë për objektin e hulumtimit.

Hulumtimi dëshmues është kërkimi i provave. Prova është ajo që çon në atë që kërkohet.

Besimi është pranimi i dy mundësive, njëra prej të cilave ka më shumë të ngjarë se tjetra.

Dyshimi është pranimi i dy mundësive, asnjëra prej të cilave nuk është eprore ndaj tjetrës.

Ndarja e tretë ofron edhe më shumë nga ato përkufizime paraprake që duken thjesht teknike, por të cilat janë thelbësore për të kuptuar strukturën themelore të mendimit etik të el Xhujejnit. Këtu el Xhujejni sqaron se shkenca juridike (fikh) është një nënkategori ose lloj i veçantë i dijes. Kjo ripohon atë

që kemi vërejtur më herët, pra që etika islame ka të bëjë me njohjen e të vërtetave morale, jo për të fituar virtyte ose për të ruajtur një kontratë shoqërore. Ai më pas e përkufizon dijen si “perceptimi i diçkaje të njohur ashtu siç është në të vërtetë”. Kjo nënkupton që vlerat juridike, të cilat janë gjërat e njohura në shkencën juridike, janë veti që veprimet në të vërtetë i kanë të pavarura nga njohuritë ose shqyrtimi njerëzor. Tashmë kemi vërejtur një tension në përkufizimin e el Xhujnit për rrënjët e ligjit. Ligji jepet përmes shpalljes, si në teorinë e urdhëresës hyjnore të etikës, por edhe të ndërtuara përmes një procesi shqyrtues njerëzor. Përkufizimi i njohurive të el Xhujnit nënkupton të parën më shumë sesa të fundit. Vlerat juridike ekzistojnë tashmë. Shqyrtimi etik i njeriut nuk i krijon ato, por thjesht i zbulon “ashtu siç janë në të vërtetë”.

Kjo e bën el Xhujni një realist moral. Ai e konsideron ligjin si një përshkrim të vërtetë të vetive reale të veprimeve njerëzore. Sidoqoftë, nuk duhet harruar se vetitë morale që ai ka në mendje janë vetitë e shpërblimit ose ndëshkimit nga Zoti. Këto janë veti të jashtme, jo të brendshme. Ato janë të bazuara në veprimin e ardhshëm të Zotit, jo në natyrën e veprimit njerëzor. Në këtë aspekt el Xhujni ndryshon nga ata *mu’tezilitë* që pohojnë se veprimet janë të mira ose të këqija nga natyra, dhe se Zoti do, urdhëron dhe shpërblen veprime të caktuara (dhe, me të vërtetë, duhet ta bëjë këtë) sepse ato janë të mira, dhe ndalon veprime të tjera sepse ato janë të këqija. Në kornizën teologjike esh’arite të el Xhujnit, veprimet njerëzore nuk kanë veti të brendshme që do të detyronin shpërblim hyjnor. Ai është një realist moral i llojit të urdhëresës hyjnore, jo i llojit të ligjit natyror. Ai i sheh detyrimet si të imponuara nga shpallja hyjnore, jo si të bazuara në vetitë natyrore të veprimeve. Vlerat ligjore që kërkojmë t’i dimë “ashtu siç janë në të vërtetë” janë vetitë e shpërblimit ose ndëshkimit nga Zoti, jo vetitë e të qenit brendësisht të mira ose të këqija.

## Ndarja 4 - Nënndarjet e Disiplinës së Teorisë Juridike

Rrënjët e shkencës juridike janë rrugët drejt saj, të njohura përgjithësisht, dhe mënyrat e përdorimit të tyre në hulumtimin e provave, si dhe ajo që rrjedh prej saj. Me “mënyrën e përdorimit të tyre në hulumtimin e provave” nënkuptojmë paravendosjen e disa provave para të tjerave. Me “çfarë rrjedh nga kjo” nënkuptojmë gjendjen e atyre që angazhohen në hulumtime të zellshme.

Rrënjët e shkencës juridike bien brenda titujve të mëposhtëm:

[5] - Llojet e ligjërimit .

[6] - Urdhërimet dhe ndalimet

[7] - Shprehje të përgjithshme dhe të veçanta

[8] - Ligjërimi i përmbledhur, i qartësuar, i dukshëm dhe i riinterpretuar

[9] - Veprimet

[10] - Tekst shfuqizues dhe i shfuqizuar

[12]<sup>8</sup> - Konsensus

[13] - Raporte

[14] - Analogji

[15] - Ndalim dhe leje

[16] - Prioriteti i provave

[17] - Karakteristikat e lëshuesit të opinioneve juridike dhe kërkuesit të opinioneve juridike.

[18] - Statusi i atyre që angazhohen në hulumtim të zellshëm

*Ndarja Katër* është një tabelë përmbajtjeje. Pasi i ka përfunduar të gjitha përkufizimet e tij të rëndësishme paraprake, el Xhujeni kalon te temat standarde të teorisë juridike. Edhe një herë ai e ndan disiplinën në dy pjesë: rrënjët apo burimet dhe provat e ligjit, të cilat këtu ai i quan rrugët drejt shkencës juridike, dhe “mënyra e përdorimit të këtyre burimeve në hulumtimin e provave”. Kjo na e bën të qartë se kur el Xhujeni foli për ndërtimin njerëzor të ligjit në Ndarjen e Parë, ai nuk donte të thoshte se arsyetimi njerëzor krijon vlera juridike nga asgjëja, por përkundrazi se njerëzit ndërtojnë njohuritë e tyre për

8 El Xhujeni nuk përmend këtu ndarjen që kam numëruar 11, e cila shpjegon se çfarë duhet bërë “nëse dy thënie kundërshtojnë njëra-tjetrën”.

vlerat ligjore nëpërmjet një procesi të arsyetimit interpretues. Shkenca juridike, pra njohja e ligjit është konstrukt njerëzor. Vetë ligji apo “funksioni matematik” që i jep një vlerë juridike çdo akti nuk është aspak një konstrukt njerëzor. El Xhujeni nuk po propozon një etikë konstruktiviste, në të cilën normat morale nuk ekzistojnë në mënyrë të pavarur, por ndërtohen përmes diskutimit njerëzor.

Kjo tregon gjithashtu se etika e el Xhujenit nuk është një shembull i teorisë klasike të së drejtës natyrore, në të cilën arsyeja njerëzore është e mjaftueshme për të zbuluar normat juridike më vete.<sup>9</sup> Kishte myslimanë që përkrahnin teori të tilla, duke përfshirë mendimtarë të rëndësishëm mu'tezili, të cilët mendonin se disa parime morale janë veti të brendshme të veprimeve dhe janë të njohura dhe të detyrueshme për të gjitha krijesat e arsyeshme. Këta mu'tezilitë gjithashtu e konsideruan shpalljen si një burim plotësues të dijes që mbush boshllëqet e shumta në njohuritë tona morale natyrore, kështu që edhe ata zhvilluan teori juridike që mishërojnë parimet e arsyetimit interpretues që, në skicat e tyre të gjera, ishin mjaft të ngjashme me ato të el Xhujenit. Megjithatë, pikënisja e el Xhujenit është e ndryshme. Shkenca juridike që ai thotë se është ndërtuar nga arsyetimi njerëzor mbi themelin e shpalljes është një konstrukt thjesht interpretues. Ai përdor metoda racionale, por jo burime racionale ose natyrore të dijes morale.

## **Ndarjet 5 dhe 6 - Llojet e të folurit urdhëresat dhe ndalesat**

(5) Në më të paktën, ligjërimi duhet të përbëhet nga dy emra, një emër dhe një folje, një folje dhe një pjesëz, ose një emër dhe një pjesëz.

Ai ndahet në urdhër, ndalim, pohim dhe pyetje.

Në një aspekt tjetër, ai ndahet në të folur fjalë për fjalë dhe figurative.

Përdorimi i fjalëpërfjalshëm është ai që ruan kuptimin për të cilin

---

9 Megjithatë, shih shënimin 12 më poshtë.

janë shpikur fjalët, ose përndryshe, përdorimi sipas konvencioneve të të folurit. Përdorimi figurativ shkon përtej kuptimit fillestar për të cilin është formuar fjala. Përdorimi i fjalëpërfjalshëm mund të jetë gjuhësor, i shpallur ose zhargonizëm. Përdorimi figurativ mund të bazohet në shtim, reduktim, transferim ose huazim [të kuptimit]. Përdorimi figurativ me shtim [kuptimi] është si thënia e Zotit “Asgjë nuk i shëmbëllen Atij”. Përdorimi figurativ me anë të reduktimit (të kuptimit) është sikurse në thënien e Zotit “pyet qytetin”. Përdorimi figurativ përmes transferimit [të kuptimit] është si fjala “zbrazje” që përdoret për atë që del nga një person. Përdorimi figurativ me huazim [kuptimi] është si thënia e Zotit “një mur që dëshiron të shembet”.

(6) Urdhërimi është një kërkesë verbale që detyron vepruesin të kryejë një veprë. Forma e saj verbale, kur është e pacilësuar dhe në mungesë të treguesve kontekstualë [për të kundërtën], është if'al. Pra që [ajo formë verbale] interpretohet [si urdhër], përveç rasteve kur disa prova tregojnë se ajo që synohet është një rekomandim ose lejedhënie, në të cilin rast ajo interpretohet në përputhje me rrethanat. Pikëpamja e saktë është se një urdhërim nuk kërkon përsëritjen e aktit, përveç nëse disa prova tregojnë se synohet përsëritja. As nuk kërkon veprim të menjëhershëm, sepse qëllimi është të sjellë veprimin në jetë pa caktuar një kohë apo një tjetër. Urdhri për kryerjen e një veprimi është urdhër për kryerjen e veprës dhe të çdo gjëje që kërkohet për përfundimin e veprës, ashtu siç urdhërimi për kryerjen e namazit është një urdhër që urdhëron pastërtinë që i hap rrugën. Nëse vepra kryhet, atëherë personi të cilit i drejtohet urdhri lirohet nga barra e ngarkuar.

Kush përfshihet në urdhërim e ndalim, e kush jo? Besimtarët përfshihen në urdhërimin e Zotit, por të pandërgjegjshmëve, të papjekurve dhe të pushtuarve nuk u vihet si detyrë. Jobsimtarëve u drejtohet në lidhje me degët e ligjeve të shpallura dhe lidhur me atë pa të cilën zbatimi i tyre është i pavlefshëm, përkatësisht Islami, sepse Zoti ka thënë “[Çfarë të ka zbritur në xhehenem?] Ata thanë, ne nuk u falëm”.

Urdhri për të bërë diçka është ndalimi i të kundërtës së saj, dhe ndalimi i diçkaje është urdhër për të bërë të kundërtën e saj.

[Ndalimi] është një kërkesë verbale që detyron një veprues të mos bëjë një veprim dhe tregon se veprat e ndaluara janë të pavlefshme. Forma verbale e urdhërimit [gjithashtu] shfaqet me kuptimin e lejimit, kërcënimit, dhënies së alternativave ose krijimit.



Në seksionet e pestë dhe të gjashtë, Xhurvejni vendos një veçori tjetër jashtëzakonisht të rëndësishme të teorisë klasike juridike islame: qëllimi i së cilës, është të reduktojë të gjithë të folurit e Zotit, në të gjithë larminë e tij të madhe, në një formë dhe mënyrë të vetme të të folurit: pohime që tregojnë vlerat juridike (*ahkam*) të veprimeve njerëzore.

El Xhurvejni fillon me përcaktimin dhe zbrëthimin e ligjërimit. Lista e tij e katër llojeve të ligjërimit - urdhërimi, ndalimi, pohimi dhe pyetja vështirë se është shteruese. Ai mund të kishte përfshirë ndonjë numër efektesh të tjera performuese që mund të ketë një shprehje, si shprehja e një dëshire, oferte, betimi, premtimi, ose kërcënim. Megjithatë, qëllimi i tij këtu është thjesht të nënvizojë se të gjitha thëniet nuk realizojnë të njëjtat lloje gjërash. Në Seksionin e Gjashtë ai zbulon pse kjo është e rëndësishme: urdhrat dhe ndalimet janë thelbësore për imponimin e ligjit nga Zoti, por ato duhet të përkthehen në pohime për vlerat juridike.

Ai ka vërtetuar tashmë se shkenca juridike do të thotë të dish se disa akte kanë vlera të caktuara juridike. Një njohuri e tillë shprehet në thëniet e formës “veprimi *a* nga personi *p* në rrethanën *c* ka vlerën juridike *v*”.

Urdhrat dhe ndalimet, megjithatë, nuk janë pohime, kështu që në seksionin e gjashtë el Xhurvejni përshkruan saktësisht se si të përkthehen urdhrat dhe ndalimet në pohime treguese të formës së duhur. Një folje urdhërore, e cila në arabisht ka formën *if'al*, përbën një urdhër, dhe për këtë arsye duhet të përkthehet si pohim i një detyrimi, përveç nëse ka ndonjë provë kontekstuale për të treguar se ajo synohet thjesht si një rekomandim ose një lejdhënie, në të cilin rast duhet të përkthehet si pohim se akti thjesht rekomandohet ose lejohet. Një folje urdhërore duhet të përkthehet edhe në disa pohime korrelative për detyrime të tjera, si për shembull detyrimi për të kryer çdo veprim tjetër të nevojshëm për plotësimin e aktit të urdhëruar. Megjithatë, ajo nuk duhet të përkthehet në një pohim për vlerën ligjore të kryerjes së veprimit të urdhëruar

menjëherë ose në mënyrë të përsëritur. Një ndalim duhet, në mungesë të provave për të kundërtën, të përkthehet në pohimin se një veprim është i ndaluar, dhe gjithashtu në një pohim të veçantë që akti është ligjërishit i pavlefshëm (që është një tjetër nga shtatë vlerat juridike të Xhujejnit).

Ky ushtrim përkthimi mund të duket i drejtpërdrejtë dhe i pashmangshëm, duke patur parasysh mënyrën se si Xhujejni e ka përcaktuar shkencën juridike, por ka implikime monumentale. Përkufizimi i ligjit si deklaram i vlerave juridike do të thotë se çfarëdo forme që mund të ketë gjuha e Kuranit - dhe ajo merr shumë forma, nga historitë tragjike dhe paralajmërimet e tmerrshme deri te imazhet e gjalla natyrore dhe fjalët e buta ngushëlluese -, puna e juristit do të jetë të nxjerrë nga secila fjali çfarëdo përmbajtje propozicionale që mund të japë lidhur me pasojat e veprimeve njerëzore. Për shkak se ligji ka qenë një aspekt kaq i përhapur i jetës intelektuale myslimane, Kurani shpesh është trajtuar si një libër informacioni ligjor. Në të vërtetë, një teoricien ligjor, Mu'tezil Kadi 'Abd el Xhabbar (v. 1025), arriti në përfundimin se Kurani ka të bëjë vetëm me ligjin: ai mund të duket se tregon histori dhe predikon predikime paralajmëruese, por i vetmi informacion i dobishëm që Perëndia mund të ketë synim të na përcjellë përmes atyre tregimeve dhe predikimeve është se cilat veprime do t'i shpërblejë dhe cilat do t'i ndëshkojë. Kurani është, ose duhet të reduktohet në, një deklaratë e ligjit.<sup>10</sup>

Kjo nuk është mënyra e vetme se si mund të imagjinohet ligji i shpallur i Kuranit. Për shembull, shpesh vihet në dukje se fjala e Zotit nuk përcjell vetëm informacion, por gjithashtu shpesh shërben për të krijuar ose sjellë gjëra në ekzistencë. "Kur Ai vendos diçka, Ai thjesht i thotë "bëhu" dhe ajo bëhet" (Kuran 2:117, 19:35, 40:68). Nëse ligji ose etika do të përfytyroheshin si një grup marrëdhëniesh midis njerëzve, në vend të një grupi veprimesh, atëherë Kurani mund të shihej si fjala me të cilën

10 Shih Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, f. 135-145, dhe burimet e cituara aty.

Zoti sjell në ekzistencë marrëdhënie të caktuara, duke i lidhur në mënyrë performuese njerëzit me njëri-tjetrin në besëlidhjet e përgjegjësive dhe nënshtrimit të ndërsjellë, ashtu si fjalët e përdorura për të kryer martesën sjellin një lidhje të re autoriteti dhe detyrimi të ndërsjellë midis burrit dhe gruas. Shumë shoqëri islame janë mbështetur në rrjetet e marrëdhënive të përcaktuara me kujdes të përgjegjësive, besnikërisë dhe autoritetit ndërmjet njerëzve dhe nuk do të dukej e paarsyeshme të konceptohej ligjvënia e Zotit si një akt i krijimit të rrjeteve të tilla marrëdhëniesh. Nëse shpallja do të kuptohej në këtë mënyrë, ligji nuk do të përbëhej nga pohime të formës “ky akt nga ky person në këtë kohë në këto rrethana ka këtë vlerë juridike”, por në vend të kësaj do të merrte formën “ky person tani qëndron në këtë marrëdhënie me këtë personin tjetër”. Ato marrëdhënie do të zbuloheshin jo duke i përkthyer urdhrat në pohime detyrimi, por duke gjurmuar historinë e ndërveprimeve njerëzore dhe hyjnore (si verbale dhe joverbale) përmes të cilave ato marrëdhënie u krijuan në mënyrë performuese.

Përndryshe, mund të imagjinojmë se funksioni i fjalës së Zotit nuk është të përcjellë informacion, por të transformojë karakterin e njerëzve. Kjo sigurisht që do të përshtatej me tonin e Kuranit dhe do të rezultonte në një lloj sistemi etik ose ligjor shumë të ndryshëm, në të cilin myslimanët vlerësojnë zhvillimin e virtyteve të tyre personale, në vend të pasojave të përjetshme të veprimeve të tyre. Atëherë shkenca juridike do të merrte formën “ky person ka arritur këtë shkallë durimi ose atë shkallë bujarie”. Siç e theksuam më herët, burimet për një etikë të tillë të orientuar drejt virtytit janë tashmë të pranishme në fushat e *akhlakut* dhe *tesavvufit*.

Mund të mendojmë si ekzistencialistët modernë dhe të përqendrohemi në mënyrën se si fjala e Zotit i sfidon njerëzit, përballet me ta dhe kërkon zgjedhje dhe përgjigje. Edhe kjo i përshtatet mirë tonit të Kuranit.

Do të rezultonte në një etikë që nuk përqendrohet në pasojat, por në autenticitetin e përgjigjes së secilit individ ndaj Shpalljes. Në një etikë të tillë, i njëjti veprim mund të vlerësohej krejtësisht ndryshe në varësi të arsyes për ta bërë atë: “zgjedhja e këtij personi për të pirë birrë mbrëmë përbënte një nënshtrim ndaj presionit të bashkëmoshatarëve, ndërsa zgjedhja e atij personi për të pirë ishte një akt i guximshëm solidariteti me punëtorët e shtypur”. Përfaqja ndaj fjalës së Zotit si një sfidë e drejtpërdrejtë personale dhe jo një pohim i përjetshëm për shpërblimin dhe ndëshkimin e ardhshëm do të sillte një lloj krejtësisht të ndryshëm të etikës islame. Xhujeni duket se është i interesuar për informacionin ligjor dhe jo për sfidën ekzistenciale, por edhe ai, në fund të librit, lë të kuptohet se është integriteti i zgjedhjeve tona, dhe jo korrektësia e tyre, që përcakton vlerën e tyre në sytë e Zotit.

Të tria këto mënyra alternative të përfytyrimit të etikës islame e konsiderojnë fjalën e Zotit si performuese dhe jo thjesht informuese. Ato kërkojnë që ne ta shohim shpalljen jo vetëm si një tekst, por si një ngjarje ndërpersonale, ashtu si veprimet shpallëse joverbale të Profetit që el Xhujeni do t'i diskutojë më poshtë në seksionin e nëntë. Ai do të thotë në seksionin e shtatë se veprime të tilla joverbale nuk janë deklarata që shprehin rregulla të përgjithshme ligjore. Ato janë vetëm ngjarje individuale, nga të cilat çdo ligj i përgjithshëm duhet të nxirret me anë të një argumenti për rëndësinë e asaj ngjarjeje me situata të tjera. Nëse edhe shpallja verbale do të shihej si një ngjarje e tillë historike, ajo nuk do të shihej si një grup propozimesh të përgjithshme, por si një regjistrim i ndërveprimeve të Zotit me njerëz të veçantë në kohë dhe vende të veçanta. Detyra e hulumtimit të zellshëm (ixhtihad) do të ishte më pas të hetojë se çfarë mund të mësojmë për të tashmen nga ndërveprimet e kaluara të Zotit me njerëzit, në vend që thjesht të zbatojmë fjalët që Zoti përdori në ato ndërveprime të kaluara drejtpërdrejt në situatat aktuale.

Në fakt, kjo është mënyra se si disa myslimanë modernë janë përpjekur të reformojnë ligjin islam. Fazlur Rahman (v. 1988), për shembull, është i famshëm për teorinë e tij të “lëvizjes së dyfishtë” të interpretimit. Së pari hulumtohet se çfarë synonte Zoti nëpërmjet ndërveprimit të tij me njerëzit në kohën e shpalljeve të Profetit, pastaj hetohet se si i njëjti qëllim moral mund të arrihet më së miri këtu dhe tani, edhe nëse përgjigja është krejt ndryshe nga urdhërimet specifike që Zoti dha në shekullin e shtatë. Fazlur Rahman nuk tha se ai po kërkonte ‘efektin performues’ të fjalës së Zotit, por ai e trajtoi fjalën e Zotit si një ngjarje historike dhe jo si një deklaratë të përvetshme, e cila është një hap larg nga një interpretim tregues dhe drejt një interpretimi performues të fjalës së Zotit.

Këto mënyra alternative të të kuptuarit të gjuhës së shpalljes dhe të përfytyrimit të ligjit apo etikës islame, do t’i dukeshin qesharake el Xhujnit, por vetëm sepse ai, dhe bashkë me të e gjithë tradita juridike klasike, kishin marrë tashmë vendimin kryesor për të marrë parasysh fjalën e Zotit si një grup pohimesh treguese se cilat veprime Zoti do t’i shpërblejë ose ndëshkojë. Ky nuk ishte një vendim i paarsyeshëm, por në kohën e Xhujnit ishte marrë aq shumë i mirëqenë sa mundësitë e tjera, si ato të sugjeruara më lart, nuk ishin më as të mendueshme për teoricienët ligjorë. Megjithatë, ia vlen të përiqemi të imagjinojmë mundësi të tjera, sepse ne nuk e kuptojmë plotësisht rëndësinë e zgjedhjeve të el Xhujnit për përkufizimet e tij të fjalës, njohurive dhe shkencës juridike, derisa të imagjinojmë se çfarë do të kishte kuptim nëse ai do të kishte zgjedhur t’i përkufizonte ato ndryshe.

## **Seksionet 7 - Të përgjithshme dhe të veçanta**

Një shprehje e përgjithshme (amma) përfshin dy ose më shumë gjëra.  
[[Ky është kuptimi që ka amma] kur dikush thotë “Unë përfshiva edhe

Zejdin edhe ‘Amrin në dhuratën time,’ ose “Unë i përfshiva të gjithë në dhuratën time.”) Ai [mund të shprehet duke përdorur] katër forma foljore: emër në njëjës që shquhet me nyjen el; emër në shumës që shquhet me nyjën el; përemrat si “kush” për qeniet racionale, “çfarë” për gjërat joracionale, “ndonjë” për të dyja këto, “ku” për vendin, “kur” për kohën, “çfarë” për të pyetur dhe ndarjen dhe gjëra të tjera, dhe ‘jo’ zbatohet për emrat e pacaktuar, si kur dikush thotë “nuk ka burrë në shtëpi”. Përgjithësimi është një atribut i thënieve dhe nuk lejohet të pretendohet përgjithshmëri për gjëra të tjera si veprimet ose të ngjashme.

Shprehje specifike janë të gjitha ato që nuk janë të përgjithshme.

Specifikimi është të dallosh një pjesë nga një e tërë. Ai ndahet në specifikim të lidhur dhe të shkëputur. Specifikimi i lidhur përfshin përjashtimin, kushtin dhe cilësimin nga një atribut.

Përjashtim është përjashtimi i asaj që përndryshe do të përfshinte një shprehje. Përjashtimi është i vlefshëm vetëm me kusht që të mbetet diçka nga ajo nga e cila është bërë përjashtimi.

Një kusht tjetër është që përjashtimi të lidhet me shprehjen [nga e cila po bëhet përjashtim]. Ajo që është e përjashtuar mund të përmendet para asaj nga e cila është përjashtuar. Një gjë mund të përjashtohet nga klasa të cilës i përket ose nga një klasë tjetër.

Kushti mund t’i paraprijë gjësë së kushtëzuar [me të].

Shprehjet e pacilësuar interpretohen në përputhje me ato që cilësohen nga ndonjë atribut. Për shembull, fjala ‘skllav’ cilësohet nga atributi i besimit në disa tekste [të Shpalljes], por është e pacilësuar në të tjera, kështu që pjesët e pacilësuar interpretohen në përputhje me ato të cilësuar. Libri mund të specifikohet me Libër, Libri me Sunet, Suneti me Libër, Suneti me Sunet dhe e folura me analogjinë, ku me shqiptim nënkuptojmë fjalët e Zotit (Të Madhëruar) dhe fjalët e Profetit (paqja dhe bekimi i Zotit qofshin mbi të).

Në seksionin e shtatë, el Xhujeni trajton një aspekt tjetër kryesor të analizës së gjuhës nga teoricienët ligjorë: *amm* dhe *khass*, shprehje të përgjithshme dhe të veçanta (ose shprehje të pakufizuara dhe të kufizuara, siç ka propozuar Joseph Lowry kohët e fundit për të përkthyer këto terma<sup>11</sup>). Këtu, në seksionin

11 Joseph E. Lowry (Ed. dhe përkth.), *The Epistle on Legal Theory, nga Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī* (New York: New York University Press, 2013).

e njëmbëdhjetë, el Xhujeni artikulon pozicionin klasik shafii, i cili, megjithë njëfarë rezistence nga mu'tezilitët dhe hanefinjtë, arriti të dominojë teorinë klasike juridike. Kjo do të thotë se e specifikuar ka përparësi ndaj të përgjithshmes.

Ky parim nuk është vetëm një udhëzues për interpretimin e teksteve kur ato duket se janë në kundërshtim me njëri-tjetrin. Është thelbësor për konceptimin e ligjit të Xhujenit. Kujtojmë se ai e përkufizoi shkencën juridike si njohuri të vlerave juridike të veprimeve njerëzore, jo klasa të përgjithshme të veprimeve në mënyrë abstrakte, por rrethana të veçanta. Qëllimi i hetimit etik nuk është të vendosë rregulla të përgjithshme për llojet e veprimeve që preferohen përgjithësisht, ose udhëzime të përgjithshme rreth llojeve të të mirave morale që duhet ndjekur, por është për të përcaktuar nëse ky person i caktuar do të shpërblehet apo ndëshkohet nëse ai ose ajo e kryen këtë veprim në këtë kohë dhe vend të caktuar. Siç është vënë në dukje shpesh, ligji islam është kazuist në kuptimin teknik, jo të keq të fjalës. Ai ecën me analizën e rasteve të veçanta dhe jo me formulimin e rregullave universale.

Ky shqetësim për vlerësimin e veprimeve të veçanta, në vend të identifikimit dhe zbatimit të vlerave ose qëllimeve ose parimeve të përgjithshme morale, nuk mund të mbitheksohet, sepse moskuptimi i kësaj veçorie të ligjit islam mund të çojë në hutim të konsiderueshëm midis perëndimorëve modernë, veçanërisht kur ata vihen për të diskutuar çështje të mprehta si të drejtat e njeriut. Tradita intelektuale perëndimore, që buron nga shqetësimi platonik dhe aristotelian me të vërtetat universale, tenton të funksionojë mbi supozimin se parimet e përgjithshme rregullojnë raste të veçanta. Nëse të gjithë beqarët janë meshkuj dhe Sokrati është beqar, atëherë Sokrati duhet të jetë mashkull. Më konkretisht, nëse ligji islam garanton lirinë fetare dhe konvertimi është një akt fetar, atëherë ligji islam duhet të garantojë lirinë e konvertimit. Disa myslimanë të përfshirë

në debatet për të drejtat e njeriut, megjithatë, këmbëngulin se ndërsa ligji islam garanton lirinë fetare, sepse Kurani thotë se nuk ka detyrim në fe, ai gjithashtu ndalon konvertimin nga Islami në një fe tjetër. Megjithatë, kjo nuk mund të konsiderohet shkelle e lirisë fetare, sepse Kurani thotë qartë se nuk ka detyrim në fe.

Një logjikë e tillë duket qesharake derisa dikush të kuptojë se logjika e teorisë juridike islame nuk i nënshtron vlerat juridike të veprimeve të veçanta ndaj parimeve të përgjithshme morale si 'liria e fesë'. Për ata që janë të zhytur në traditat intelektuale perëndimore, 'të jesh konsekuent' do të thotë të zbatosh parimet e përgjithshme në të gjitha rastet e veçanta, ndërsa për Xhujejnin 'të jesh konsekuent' do të thotë të harmonizosh tekstet kundërshtuese për të shmangur mospërputhjet brenda korpusit të shpalljes dhe kjo kërkon modifikimin e rregullave të përgjithshme për të përfshirë ato më të veçanta. Pikërisht këtë synon të bëjë diskursi rreth shprehjeve të përgjithshme dhe të veçanta. Ai ofron një mënyrë të thjeshtë për të harmonizuar tekstet kundërshtuese. Nëse një tekst ndalon ngrënien e mishit të kafshëve që nuk janë therur në mënyrë rituale, ndërsa një tjetër lejon ngrënien e peshkut (i cili nuk është, dhe në të vërtetë nuk mund të theret në mënyrë rituale), kjo kontradiktë e dukshme zgjidhet lehtësisht duke thënë se vendimi i ngushtë, më i veçantë në lidhje me peshkun 'specifikon, ose është një përjashtim nga vendimi më i gjërë, më i përgjithshëm për mishin e kafshëve të patherura, i cili nuk duhet të jetë menduar ndonjëherë të jetë aq i përgjithshëm sa tingëllon.

Përveç disa dijetarëve si El Shatibi, të cilët u përpoqën t'u nënshtronin rregulla të hollësishme parimeve të përgjithshme kuranore, teoricienët ligjorë myslimanë pothuajse unanimisht kanë mbajtur anën e Xhujejnit duke deklaruar se rregullat më të ngushta dhe më të veçanta gjithmonë i tejkalojnë parimet më të përgjithshme. Mendimtarët myslimanë si el Xhujejni kanë



qenë prej kohësh të vetëdijshëm për logjikën aristoteliane, madje ishte falë tyre që evropianët e rizbuluan atë për herë të parë gjatë Rilindjes, por kjo logjikë nuk ishte baza e teorisë së tyre ligjore, pavarësisht përpjekjeve të disa teoricienëve ligjorë për të pajtuar dy disiplina. Kjo tendencë klasike për t'i dhënë përparësi të veçantës mbi të përgjithshmen është sfiduar nga shumë myslimanë modernë dhe madje edhe disa paramodernë. Shatibi (v. 1388) argumentoi se pesë qëllimet kryesore të ligjit islam, ruajtja e fesë, jetës, arsyes, pasurisë dhe prejardhjes, mund të nxirren nga shpallja me arsyetim induktiv dhe mund të përdoren për të interpretuar dhe madje anashkaluar rregulla më të veçanta. Nexhmedin el Tufi (v. 1316) argumentoi se hadithi i famshëm “nuk duhet të ketë asnjë dëmtim dhe asnjë dëm reciprok” (numri 32 në *Dyzet Hadithin e Neveviut*), megjithëse jashtëzakonisht i përgjithshëm, modifikon shumë rregulla më specifike në vend që të specifikohet prej tyre. Shumë myslimanë modernë si Fazlur Rahman janë përpjekur të filtrojnë rregullat specifike të situatës që Profeti i zbatoi dhe modifikoi ndërsa komuniteti i tij rritej dhe rrethanat e tij ndryshuan, dhe të specifikojnë parimet e përgjithshme pas atyre rregullave, në mënyrë që të rizbatohen ato parime të përgjithshme në formën e rregullave të reja për shoqëritë bashkëkohore. Mendimi klasik islam ofron burime të bollshme për zhvillimin e një etike që u jep përparësi parimeve të përgjithshme mbi rastet e veçanta, dhe ato burime kanë marrë një vëmendje të madhe në kohët moderne, pjesërisht për shkak se ato përshtaten më mirë me kujdesin perëndimor për parimet e përgjithshme. Megjithatë, duhet pranuar se një strukturë e tillë etike bie ndesh me orientimin themelor të teorisë klasike juridike për vlerësimin e veprimeve të veçanta dhe është në kundërshtim me rregullin e saj themelor interpretues për t'i dhënë përparësi shprehjeve të specifikuar mbi ato të përgjithshme.

## **Seksionet 8 -17**

Vëzhgime të ngjashme mund të bëhen për secilin nga seksionet e mbetura, por kapitulli më domethënës, për qëllimin e karakterizimit të strukturës së etikës së Xhujenit, është i fundit. Prandaj do të jap vetëm një përmbledhje të shkurtër të seksioneve 8-17, teksti i plotë i të cilave mund të gjendet në <http://waraqat.vishanoff.com>

Seksioni i tetë trajton qartësinë dhe paqartësinë në gjuhën e shpalljes, kështu që është i rëndësishëm kryesisht për të kuptuar hermetizmin e Xhujenit. Pjesa e nëntë trajton pjesët joverbale të Sunetit të Profetit: veprimet dhe mosveprimet e tij. Ashtu siç bëri me shpalljen verbale, el Xhujeni shpjegon se si të përkthehet shpallja joverbale në pohime rreth vlerave ligjore të veprave njerëzore. Kjo tregon se Xhujeni i konsideron edhe veprimet joverbale si informuese dhe jo performuese. Veprimet shpallëse të Profetit nuk i kryejnë gjërat ose nuk sjellin gjendje të reja të çështjeve, por përkundrazi përcjellin informacion rreth vlerave juridike të akteve. Pjesa e dhjetë trajton një mjet tjetër interpretues për zgjidhjen e konflikteve ndërmjet teksteve të shpallura: shfuqizimin. Kjo nënvizon edhe një herë se Xhujeni i koncepton normat morale jo si veti natyrore të përjetshme të veprimeve, por si të dala nga urdhrat hyjnore dhe në këtë mënyrë objekt ndryshimi sa herë që Zoti zgjedh të lëshojë një urdhër të ri.

Në seksionin e njëmbëdhjetë, el Xhujeni kalon nga diskutimi i çështjes së shpalljes - vetitë e llojeve të ndryshme të provave të shpallura - te metodat për interpretimin e asaj prove kur ato duken kontradiktore, të paqarta ose të pamjaftueshme. Ai fillon me një shpjegim se si të zbatohen konceptet si specifikimi dhe shfuqizimi, të cilat i ka përshkruar në gjysmën e parë të librit, për të zgjidhur konfliktet ose kontradiktat e dukshme midis teksteve të shpallura. Seksioni i dymbëdhjetë

përshkruan konsensusin, të cilin el Xhujeni e trajton jo si një burim të pavarur që përcakton dhe rregullon ligjin, por si një metodë e argumentit interpretues që, me siguri, lejon zhvillimin gradual të ligjit. Seksioni i trembëdhjetë, mbi raportimet (*ahbar*), thekson faktin se tekstet nuk interpretohen në vakum, por në kontekstin e një tradite studimi brenda së cilës ato jepen, interpretohen dhe vlerësohen.

Seksioni i katërbëdhjetë, mbi arsyetimin me analogji, sugjeron idenë e rëndësishme që ligji është koherent nga brenda, se veprat e mira janë të mira për shkak të disa karakteristikave që ato kanë dhe se aktet e tjera me karakteristika të ngjashme janë gjithashtu të mira. Kjo duket se e cilëson karakterizimin tonë të mëparshëm të el Xhujnit si një teoricien i urdhrit hyjnor. Ai duket se po thotë që vlerat juridike nuk i ngarkohen thjesht veprimeve me dekret të Zotit, por bazohen në vetitë natyrore të një veprimi, të cilat 'mbartin' ose 'sjellin' vlerat e tyre ligjore. Duke pasur parasysh këndvështrimin e tij eshari, i cili mohon se Zoti bën diçka nga nevoja ose 'për një arsye', mendoj se është më mirë të kuptojmë se el Xhujnin thotë se Zoti përdor karakteristikat e përbashkëta të veprimeve si pjesë provash që 'tregojnë' vlerat ligjore, dhe kështu ndihmojnë për të komunikuar ligjin e Tij. Zoti u jep vlera të ngjashme ligjore veprimeve të ngjashme në mënyrë që njerëzit të mund të zbulojnë më lehtë vlerat e tyre ligjore. Megjithatë, ky kuptim nuk mund të mbrohet vetëm në bazë të *Kitab el Varakat*. Gjuha e Xhujnit këtu sugjeron që edhe teoria juridike e një mendimtari *eshari* ofron një bazë për një teori të së drejtës natyrore të etikës.<sup>12</sup>

Në seksionin e pesëmbëdhjetë, el Xhujeni shmang qëndrimin në lidhje me pyetjen nëse një veprim ka ndonjë vlerë juridike në mungesë të shpalljes që i jep atij një vlerë juridike, dhe nëse po, cila është ajo vlerë ligjore e paracaktuar. Me sa

---

12 Anver Emon e paraqet Xhujnin si një "teoricien të ligjit të butë natyror" në islam. *Teoritë e Ligjit Natyror* (Oxford: Oxford University Press, 2010), f. 28, 103-106, 126-129.

shihet, duke qenë një teoricien i urdhëresës hyjnore, ai beson se normat morale thjesht nuk ekzistojnë në mungesë të një urdhri hyjnor. Megjithatë, duke e lënë të pazgjidhur këtë çështje, ai e lë të hapur mundësinë e adoptimit të një lloj teorie të së drejtës natyrore, në të cilën veprimet kanë vlera juridike në vetvete, pavarësisht nga urdhrat hyjnore. Në seksionin e gjashtëmbëdhjetë ai i kthehet pyetjes se si të zgjidhen kontradiktat midis pjesëve kontradiktore të provave ose rregullave interpretuese. Në seksionin e shtatëmbëdhjetë ai rithekson se njohuria etike është produkt i arsytimit interpretues njerëzor. Rregullat ligjore nuk mund të transmetohen thjesht nga një brez dijetarësh në tjetrin, por duhet të rindërtohen nëpërmjet një kërkimi të zellshëm nga secili komentues. Megjithatë, ai shton cilësimin vendimtar se ky arsytim etik nuk është diçka që mund ta bëjnë të gjithë. Mund të kryhet vetëm nga interpretues të kualifikuar që punojnë brenda një horizonti të caktuar interpretimi.

Ai horizont, i formuar nga trajnimi formal në disa disiplina islame dhe gjuhësore, përcillet nga një brez në tjetrin, dhe kështu siguron vazhdimësinë në ligj. Megjithatë, duke këmbëngulur se çdo brez dijetarësh duhet të arrijë në konkluzionet e veta në lidhje me implikimet ligjore të fjalës së Zotit, el Xhujeni e bën ligjin diçka që mund të evoluojë, megjithëse ngadalë, në vend që të mbetet i fiksuar nga një brez në tjetrin. Ligji mund të zbulohet, por ndërtohet edhe nga puna interpretuese njerëzore, nga brenda horizontit të çdo brezi interpretuesish. Edhe pse Xhujeni kërkon të sigurojë vazhdimësi në atë horizont interpretimi, ai nuk kërkon të ngrijë rezultatet e interpretimit përgjithmonë.

## **Seksioni 18 - Statusi i atyre që angazhohen në hulumtim të zellshëm**

Kërkimi i zellshëm është të shkosh në kufijtë e aftësisë për të arritur objektivin e synuar. Nëse një praktikues plotësisht kompetent i

hulumtimit të zellshëm kërkon me zell në degët e ligjit dhe gjykon saktë, ai shpërblehet dy herë. Nëse kërkon me zell dhe gabon, shpërblehet një herë. Disa thonë se të gjithë ata që hulumtojnë me zell në degët e së drejtës gjykojnë drejt, por nuk mund të thuhet se të gjithë ata që hulumtojnë me zell në çështjet themelore gjykojnë drejt, sepse kjo do të kërkonte që ne t'i shpallim të saktë ata që janë në gabim, të krishterët, magjistarët, të pafetë dhe ateistët. Dëshmia e atyre që thonë se jo të gjithë ata që ushtrojnë hulumtime të zellshme në lidhje me degët e ligjit gjykojnë drejt është se Profeti (paqja qoftë mbi të) ka thënë: "Kushdo që hulumton me zell dhe gjykon saktë, shpërblehet dy herë, dhe kush hulumton me zell dhe gabon, shpërblehet një herë." Kjo është provë, sepse Profeti (lutjet e Zotit dhe paqja e Allahut qofshin mbi të) e shpalli praktikuesin e hulumtimit të zellshëm si gabim në një rast dhe e shpalli atë si të saktë në një rast tjetër.

Seksioni i tetëmbëdhjetë i kthehet pyetjes sonë fillestare nëse normat etike dhe ligjore duhet të zbulohen nëpërmjet analizës së urdhrave hyjnore apo të ndërtohen nëpërmjet shqyrtimit njerëzor. Disa teologë dhe teoricienë ligjorë, të njohur si *musevviba*, menduan se çfarëdo përfundimi që arrihet nga një përpjekje e duhur për hulumtim të zellshëm (ixhtihad) është përkufizim i saktë, sepse Zoti bën që ligji për atë person të korrespondojë me rezultatin e ixhtihadit të tij. Kjo pasqyron një lloj konstruktivizmi etik: normat juridike nuk zbulohen thjesht, por në fakt krijohen përmes diskutimit dhe arsyetimit njerëzor. Khaled Abou El Fadl e ka interpretuar el Xhujejnin si pjesë e këtij kampi konstruktivist. E vërteta, thotë Abou El Fadl, është në kërkimin, jo në përfundimet që arrin. E vërteta është pjesë e procesit interpretues, jo e deklaratave për vlerat juridike të veprave. Ne mund ta quajmë Abou El Fadl si një konstruktivist dhe një ekzistencialist në lidhje me interpretimin. Ajo që ka rëndësi nuk është se çfarë vlere juridike i jep një veprë, por autenticiteti i përpjekjes për të kuptuar shpalljen.<sup>13</sup>

Në *Kitab el Varakat*, megjithatë, Imam el Haramejn el Xhujejni në fakt nuk e miraton këtë pozicion konstruktivist dhe

13 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), f. 145-150, 159, dhe në vazhdim.

ekzistencialist. Në seksionin e tretë, ai pa mëdyshje e bëri etikën çështje të njohjes së vlerave juridike të akteve “siç janë në të vërtetë”, dhe këtu në seksionin e tetëmbëdhjetë ai padyshim që mban anën jo me *museviba*, por me *mukhattia*, ata që pohojnë se ekziston një përgjigje e saktë për çdo pyetje ligjore ose etike, në mënyrë që një interpretues i kualifikuar të mund të kryejë ixhtihad me zell dhe megjithatë të arrijë në përfundimin e gabuar. Ne vumë re në Seksionin e Parë se përkufizimi i el Xhujenit për rrënjët e ligjit si një bazë mbi të cilën ndërtohet ligji shërbeu për të theksuar rolin e arsytimit njerëzor në ndërtimin e ligjit. Megjithatë, në përfundimin e manualit të tij mbi teorinë juridike, el Xhujeni vëren se deklarata e Profetit se praktikuesit e hulumtimit të zellshëm do të shpërblehen edhe nëse gabojnë, nënkupton se jo të gjitha interpretimet janë të sakta, pavarësisht se sa e zellshme dhe autentike është përpjekja e interpretuesit. Ligji tashmë është atje jashtë, si dhuratë e Zotit, duke pritur të zbulohet nëpërmjet analizës së fjalës së Tij. Nuk është i papërcaktuar, duke pritur të ndërtohet nga mendimi njerëzor.

Megjithatë, duke cituar me dashamirësi të dyja anët e këtij debati, el Xhujeni tregon se brenda trashëgimisë së mendimit ligjor islam ka burime të bollshme për një etikë islame konstruktiviste apo edhe ekzistencialiste. Khaled Abou el Fadl është vetëm një nga disa dijetarët modernë myslimanë që kanë bërë thirrje që myslimanët të marrin më shumë përgjegjësi për zgjedhjet e tyre interpretuese dhe të fokusohen më shumë në atë se sa me zell dhe sinqeritet bëhen zgjedhjet etike dhe zotërohen, sesa në përmbajtjen e atyre zgjedhjeve. Kjo është një tjetër nga ato qasje ndaj etikës që Xhujeni nuk mundi ta përfaqonte plotësisht, duke pasur parasysh angazhimin e tij ndaj një teorie të etikës së urdhrorit hyjnor.

Megjithatë, vetë shkrimi i tij tregon se forma të tilla alternative të etikës janë mundësi të gjalla për myslimanët që

dëshirojnë të marrin në pyetje përkufizimet dhe parimet e *usul el fikhut* klasik.

## Përfundim

Ky pohim i fundit përmbledh pikën kryesore të këtij punimi: rregullat dhe përkufizimet që përbëjnë teorinë klasike juridike formësojnë dhe kufizojnë etikën juridike islame, por identifikimi dhe artikulimi i këtyre kufijve nëpërmjet krahasimit me kategoritë etike moderne bën të mundur të imagjinojmë struktura alternative etike që mund të bazohen në rregulla dhe përkufizime të tjera, ose në disiplina të tjera islame në tërësi. Së pari dhe më kryesorja, shpresoj që përdorimi im i terminologjisë etike moderne ka ndihmuar në nxjerrjen në pah të strukturës së fshehtë të mendimit të el Xhujnit dhe kështu ka ndihmuar në ofrimin e një vlerësimi më të plotë historik për konturet specifike të vizionit etik të el Xhujnit. Duke pasur parasysh ndikimin e madh dhe të qëndrueshëm të 'Fletushkës mbi burimin e ligjit' të el Xhujnit, ai kuptim historik duhet të kontribuojë diçka në kuptimin tonë të të gjithë traditës klasike të teorisë juridike islame, e cila mbetet shumë me ndikim sot. Por unë gjithashtu shpresoj se ky ushtrim krahasues ka provokuar disa njohuri për llojet e mundësive që studiuesit myslimanë u kanë hapur atyre sot, ndërsa vazhdojnë të rindërtojnë konceptet e tyre për etikën islame. Disiplina e *usul el fikh* po rivlerësohet vazhdimisht në shumë nivele. Shpresoj se do të jetë e frytshme për ata që janë angazhuar në këtë përpjekje që të marrin në konsideratë strukturën e veçantë të sistemit etik që presupozohet në *usul el fikhun* klasik. Për më tepër edhe të nxjerrin burimet që mund të gjenden në lloje të tjera të teorisë juridike islame, në disiplina të tjera islame, madje edhe në disiplina joislame, në funksion të detyrës së përfytyrimit dhe përpunimit të strukturave të reja për etikën islame.

## Literatura e shfrytëzuar

Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

Emon, Anver, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Ibn al-Firkāh, Tāj al-Dīn 'Abd al-Rahmān ibn Ibrāhīm al-Fazārī, *Sharh al-Waraqat li-Imām al-Haramayn el-Juwaynī*, (Red.), Sarah Shafi el-Hajiri (Beirut: Dārār - Bashā'ir el-Islāmiyyah, 1422 AH/ 2001).

Ibn Fūrak, Ebu Bekr, *Muğarrad Maqālāt al-Aš'arī* (*Exposé de la doctrine d'al-As'ari*). (Red.), Daniel Gimaret (Bejrut: Dar al-Machreq, 1987).

Lowry, Joseph E. (Ed. dhe përkth.), *The Epistle on Legal Theory, by Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī* (New York: New York University Press, 2013).

Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Londër: George Allen & Unwin, 1958).

Thiselton, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

Vishanoff, David R., *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law* (New Haven: American Oriental Society, 2011).

El-Zarkashī, Bedr al-Dīn, *el-Bahr al-Muhīt fī Usul el-Fikh*. (Red.), Abd al-Qadir Abd Allah al-Ani, Umar Sulejman el-Ashkar dhe Abd al-Sattar Ebu Ghuddah (Kuvajt: Wizārat al-Awqāf ue al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1409 AH/1988).







## 2. “Pa e dëshiruar atë dhe pa i tejkaluar kufijtë e saj”. Hierarkia etike në Ligjin Islam

*Samy Ayoub*

### **Përmbledhje**

Hulumtimi i etikës normative brenda jurisprudencës islame (*fikhut*) kërkon të vendosë parime të përgjithshme për nxjerrjen e rregullave dhe udhëzimeve specifike për sjelljen njerëzore. Ky artikull hulumton kryqëzimin e vështirësisë (*meshakkah*), lehtësimit të një kërkesë (*tejsir*) dhe domosdoshmërinë (*darurah*) në jurisprudencën e vonë *hanefije*. Unë argumentoj se formulimet ligjore *hanefije* në lidhje me rrethanat e vështirësisë dhe domosdoshmërisë janë të rrënjosura në zgjedhjet morale të frymëzuara nga doktrina e zgjedhjes së të keqes më të vogël. Në rrethana domosdoshmërie dhe vështirësish, juristët *hanefinj* pohojnë një hierarki të vlerave etike, për të cilat ata ofrojnë një justifikim etik konsekuencialist, për t'i udhëzuar besimtarët drejt kapërcimit të dilemave morale të shfaqura.

### **Hyrje**

Titulli i këtij artikulli, “*pa e dëshiruar atë dhe pa shkelur kufijtë e saj*” është përkthim i pjesshëm i ajetit kuranor “*fe men idturra*

*ghajre baghin ve la 'aadin fe la ithme 'alejhi"* (2:173). Jusuf Ali e përkthen këtë "por nëse dikush detyrohet nga nevoja, pa mosbindje të qëllimshme, as duke shkelur kufijtë e duhur, atëherë ai është i pafajshëm", por si parim ligjor është "nuk ka mëkat/dëm për ata që kanë nevojë [të shkelin një ligj normë për sa kohë që ata nuk i kalojnë kufijtë e kushteve të duhura të një domosdoshmërie të tillë]." Hanefinjtë e vonshëm përdorin një sërë kategorish ligjore (domosdoshmëri, vështirësi, lehtësim të kërkesave, justifikim dhe nevojë të përbashkët) për të justifikuar modifikimin e kërkesave ose të drejtave ligjore në rrethana të caktuara. Në këtë punim, një analizë se si hanefinjtë i përdorin këto kategori do të tregojë se përdorimi i tyre presupozon një etikë konsekuencialiste dhe një hierarki të caktuar vlerash.

Ky artikull ka të bëjë me rolin dhe ndikimin e vështirësisë dhe domosdoshmërisë në hanefizmin e vonë.<sup>1</sup> Unë ndjek dy çështje në lidhje me këtë: (1) kufijtë e vështirësisë dhe domosdoshmërisë, dhe (2) vendin e të drejtave individuale dhe kolektive në këto rrethana. Hanefinjtë e vonshëm vazhdimisht besonin se një individ mund të shkelë një detyrim ligjor kur ekziston frika e vdekjes së mundshme ose lëndimit të rëndë trupor, ose në rast nevojë detyruese. Ky pozicion pasqyrohet në dy parime ligjore qendrore: "vështirësia sjell lehtësimin e një kërkesë" dhe "rrethanat e domosdoshme lejojnë të paligjshmen".<sup>2</sup>

Zejn Ibn Nuxhejm (vd. 1562), një autoritet kyç hanefi, thekson se parimet juridike funksionojnë si kornizë e referencës

---

1 Hanefizmi i vonë si kategori u shfaq rreth shek. XI. Ai manifestohet në një kuptim të plotë tradite në periudhën e Memlukëve dhe Perandorisë së hershme moderne Osmane. Këta hanefinj të vonë zhvilluan identitetet, opinionet dhe konsensusin e tyre të veçantë në lidhje me opinionet e mëhershme *hanefije*. Shih 'Abd al-Hayy al-Laknawī, *'Umdat al-Ri'āya 'alā Sharḥ al-Wiqāya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), f. 15-16.

2 Parimet juridike (*el kava'id el fikhhije*) janë parime të shprehura në mënyrë delikate që funksionojnë si korniza juridike për të identifikuar angazhimet doktrinale të shkollave juridike dhe për të lehtësuar procesin e diskrecionit ligjor.

për çështjet ligjore thelbësore (*turadd ilejha masā'il el fikh*).<sup>3</sup> Juristët e vonë hanefinj, që janë fokusi i këtij artikulli, i bazonin gjykimet e tyre në një hierarki vlerash rendi i të cilave drejtohet nga balancimi i dëmeve në ndjekje të të këqijave më të vogla. Vlera kryesore në këtë hierarki është ruajtja e jetës njerëzore dhe arritja e interesit publik. Juristët hanefinj pohuan se individët mund të shkelin një detyrim ligjor për të shmangur një të keqe më të madhe. Përshembull, ata theksuan përgjegjësinë morale të individit për të ngrënë kërma ose për të pirë verë me qëllimin për të shmangur vdekjen.<sup>4</sup>

Për më tepër, sipas doktrinave të domosdoshmërisë dhe vështirësisë, hanefinjët justifikojnë shkeljen e disa të drejtave të të tjerëve, si marrja e parave të të tjerëve për të blerë ushqim për të shmangur urinë.<sup>5</sup> Natyra e të drejtave të prekura në këto rrethana, qofshin ato individuale apo kolektive, ose të drejtat e Zotit, janë përbërës thelbësorë të preferencave ligjore hanefite. Zgjedhjet ligjore të bëra nga juristët e vonshëm hanefinj në rrethana të tilla presupozojnë një kuadër etik konsekuencialist, i cili kërkon që juristët të kenë parasysh pasojat e veprimeve juridike për të peshuar vlerën e tyre etike. Kjo qasje mund të krahasohet me një kornizë deontologjike, e cila do të pohonte, përshembull, se të thuash një gënjeshtër është e keqe në përgjithësi, pavarësisht nga pasojat në situata specifike. Në një kornizë konsekuencialiste, të thuash një gënjeshtër mund të jetë e nevojshme për të ruajtur jetën e dikujt dhe për rrjedhojë, e lejueshme. Etika hanefije dhe hierarkia morale që ajo prodhon, ofrojnë një dritare unike në shqetësimet dhe prioritetet morale islame.

Duhet të theksoj se një pikëpamje konsekuencialiste e moralit, siç e përdorin hanefinjët, nuk e bën veprimin të mirë apo

3 Ibn Nujaym, *el-Ashbāh ue el-Nazā'ir*, (Ed.), Muhammed al-Hafiz (Kairo: Dār el-Fikr, 2005), f. 3.

4 Ibn Nujaym, *el-Bahr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d), vol.1, f. 122.

5 Ibn Nujaym, *el-Ashbah ue el-Na'ir* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, f. 98.

të drejtë, por thjesht të justifikueshëm. Për shembull, hanefinjtë do të pohojnë se një person duhet të gënjejë për të ruajtur jetën e tij/saj, por kjo leje për të kryer një mëkat nuk e ndryshon natyrën morale ontologjike të vetë aktit të gënjeshtërisë. Siç tha Khaled Abou El Fadel, “nuk jam i sigurt nëse një këndvështrim qëllimor i moralit është i mundur pa një angazhim paraprak deontologjik.”<sup>6</sup> Me fjalë të tjera, pika e nisjes për një jurist që do të jepte leje për vjedhje ose gënjeshtër në rrethana imponuese të domosdoshmërisë është që këto veprime të jenë mëkatore dhe moralisht të gabuara.

Në jurisprudencën e vonë hanefite, *darurah* (domosdoshmëria) dhe *meshakkah* (vështirësia) diskutohen si përvoja individuale dhe kolektive. Për shembull, Muhammad Amin Abidin (v. 1836), i njohur si Ibn Abidin, ia kushton një pjesë në opusin e tij të madh *Radd el Muhtar* çështjeve ligjore të *el ma'dhur* (të justifikuarit).<sup>7</sup> *El ma'dhur* është një person i cili, për shembull, ka një gjendje mjekësore që nuk e lejon të mbajë abdesin e vet (abdesin ritual). *Ma'dhuri*, në këtë nivel individual, është i përjashtuar nga përsëritja e abdesit, edhe pasi të jetë cenuar nga gjendja e tij/saj mjekësore. Në një nivel të përgjithshëm, Ibn Abidin, duke ndjekur autoritetet e mëparshme hanefije, përdor termin *umum el balva* (domosdoshmëri e përgjithshme) për të përshkruar një gjendje të përgjithshme të një grupi ose një komuniteti në mënyrë që të trajtojë një nevojë të përhapur ose praktikë shoqërore.<sup>8</sup>

## Rrethanat e nevojshme lejojnë të paligjshmen

Edhe pse termi *darurah* nuk shfaqet në Kuran, folja pasive *uđturra* (ishte e detyruar) shfaqet pesë herë në Kuran në lidhje

6 Khaled Abou El Fadl, “Midis funksionalizmit dhe moralit”, në *Etika Islame e Jetës: Aborti, Lufta dhe Eutanazia*. (Red.), Jonathan E. Brockopp (Kolumbi: South Carolina University Press, 2003), f. 106.

7 Muhammad Amin 'Abidin, *Radd al-Muhtār' al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), vëll.1, f. 305.

8 Ibn 'Abidin, *Radd el-Muhtar*, vëll.1, f. 191.

me lehtësimin e rregullave dhe kufizimeve të ushqimeve të ndaluara në rast të forcës madhore (*idtitar* në arabisht). *Idtitar* do të thotë detyrim në krahasim me *ihtijar* ose lirinë e zgjedhjes. Janë tre parime jurisprudencash që përfaqësojnë thelbin e parimit *darurah* në mendimin juridik hanefi: përgjegjësia civile (*daman*), lejimi (*ruhsah*) dhe zgjedhja e së keqes më të vogël (*akhaff el mafsadatejn*).

Ndërlidhja e këtyre parimeve mund të ilustruhet, për shembull, nga një rast në të cilin një person detyrohet, për shkak të një vështirësie ekstreme, të marrë ushqimin e tjetrit për të shmangur urinë. Ndërsa ky person mund të ketë një leje (*ruhsah*) për të shkelur të drejtat e tjetrit për të shpëtuar jetën e tij/saj, ai/ajo është përgjegjës për vlerën e pronës së marrë.

Doktrina e *daruras* u zbatua më gjerësisht nga juristët hanefinj për të trajtuar domosdoshmërinë praktike dhe nevojat më të gjera të përbashkëta. Ata iu drejtuan *daruras* për të rishqyrtuar kufizimet e analogjisë juridike (*kijas*) në arsyetimin ligjor. Ibn Abidin mendonte se domosdoshmëria është një justifikim i pranueshëm për të preferuar një opinion të dobët ndaj opinionit mbizotërues (*el raj el raxhih*) në shkollë.<sup>9</sup>

### *Studime dytësore*

Në librin e tij *Autoriteti, Vazhdimësia dhe Ndryshimi në Ligjin Islam*, Wael Hallak me të drejtë argumenton se domosdoshmëria (*darurah*) nxit ndryshimin doktrinor.<sup>10</sup> Ai pretendon se juristët e kanë justifikuar adoptimin e praktikave të reja në bazë të domosdoshmërisë. Hallak pohon se parimi i (*darurah*) gjen justifikim në Kuran 2:185: “Allahu dëshiron që t’jua lehtësojë dhe jo që t’jua vështirësojë”. Ai thotë se Ibn Abidini anashkalon

9 Ibn 'Abidin, *Radd el-Muhtar*, vëll.1, f. 74.

10 Wael Hallaq, *Autoriteti, Vazhdimësia dhe Ndryshimi në Ligjin Islamik* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), f. 211-213.

doktrinat autoritative të mbajtura nga figurat më me ndikim të shkollës në favor të një opinioni të dobët.<sup>11</sup> Hallak gjithashtu argumenton se Ibn Abidini zgjidh problemet e reja emergjente në dy mënyra: (1) duke mbështetur zakonet si justifikim të mjaftueshëm; dhe (2) duke iu drejtuar nocionit të domosdoshmërisë (*darurah*).<sup>12</sup> Hallak shpjegon se megjithëse nocioni i domosdoshmërisë është përdorur për të justifikuar “një numër largimesh nga kërkesat e rrepta të ligjit, ai, si zakonisht, është i kufizuar në ato fusha mbi të cilat tekstet e qarta të shpalljes janë të heshtura.”<sup>13</sup> Ai pohon se domosdoshmëria ishte një mjet ligjor i përdorur për të justifikuar “largimin nga doktrina autoritative e shkollës, ajo që përfaqëson rrjedhën kryesore dominuese të doktrinës dhe praktikës ligjore”.<sup>14</sup> “*Darura*, thotë ai, “ishte një mjet që duhet të ishte dukur i dobishëm kur të gjitha sipërmarrjet e tjera hermeneutike dukeshin se nuk kishin asnjë perspektivë suksesi.”<sup>15</sup>

Megjithatë, në librin *Sheriati: Teoria, Praktika dhe Transformimi*, Hallak e sheh konceptin e *daruras* si një mjet ligjor të keqpërdorur nga juristët bashkëkohorë për të justifikuar rezultatet ligjore të paracaktuara. Ai pohon se koncepti i *daruras* është ndër metodat që shtetet-kombe të reja në shek. XIX përdorën për të “kufizuar fushëveprimin dhe ndikimin e ligjit islam duke forcuar fuqitë e tyre burokratike dhe ligjore.”<sup>16</sup> Ai argumenton se ngushtimi i Sheriatit duhet të shihet më shumë si “një pjesë e qenësishme e dinamikës së pushtetit të shtetit modern në zhvillim dhe jo si përpjekje teleologjike për të përparuar drejt një kulture juridike më të sofistikuar.”<sup>17</sup> Hallak

---

11 Po aty.

12 Po aty, f. 227.

13 Po aty.

14 Po aty., f. 231.

15 Po aty., f. 232.

16 Wael Hallaq, *Sheri'a: Teoria, Praktika, Transformimet* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), f. 447-448.

17 Po aty.

thekson se ligjvënësit modernë e transformuan këtë koncept në dy mënyra duke e zhvendosur nga sfera e së drejtës materiale në sferën e teorisë juridike dhe duke e zgjeruar fushëveprimin e daruras përtej limiteve.<sup>18</sup>

Ndjenja e Hallak rreth shfrytëzimit të *daruras* në diskursin ligjor bashkëkohor është e drejtë. Megjithatë, zhgënjimi me diskurset juridike bashkëkohore nuk duhet ta errësojë faktin se *darurah* është një mjet legjitim i teorisë juridike.<sup>19</sup> Ai është aplikuar në një sërë temash në literaturën juridike dhe ka qenë një mjet ligjor thelbësor në mendimin juridik hanefi.<sup>20</sup> Ibn Abidin e justifikon ndryshimin në disa nga doktrinat e tij juridike me ndryshimin e kohës (*ikhtilaf el zaman*), korrupsionin e njerëzve të kohës (*fasad ehli el zamān*) dhe domosdoshmërinë e përgjithshme (*darurah*).<sup>21</sup> Ai argumenton se megjithëse këto zhvendosje doktrimore mund të perceptohen të jenë jashtë sferës së angazhimeve doktrimore autoritare të përkrahura nga medhhebi, këto pozicione të reja do të ishin miratuar nga autoritetet e hershme të medhhebit nëse do t'u ishin ekspozuar zakoneve të reja dhe nevojave shoqërore bindëse të kohës së tij.<sup>22</sup> Koncepti i *daruras* është një mjet i domosdoshëm i arsytimit ligjor i përdorur nga juristët hanefinj të pranojnë ose refuzojnë forma të reja emergjente të zakoneve dhe marrëdhënieve shoqërore.

18 Po aty.

19 Diskutimi mbi *darurah* shfaqet në veprat hanefije si Ubejd Allah el-Dabūsi, *Taqwīm al-Adilla fi Usul al-Fikh* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), f. 81; Ali b. Muhammed al-Bazdawī, *Kanz al-Wusūl ilā Ma'rifat al-Usul* (Stamboll: Şirket-i Sahafiye-'i Osmaniye, 1890), f. 213; Aḥmad al-Shashī, *Usul al-Shashī* (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), f. 164. Ka edhe diskutime të zgjeruara mbi *darurah* në veprat kavaide si Ibn Nujaym, *el-Ashbāh ue el-Nazā'ir*. (Red.), Muhamed al-Hafiz, f. 84-92.

20 Ibn Nuxhejm, *el-Ashbāh ue el-Nazā'ir*, f. 84.

21 Ibn 'Abidin, *Maj'at Ras'il Ibn' Abidin* (Stamboll: Dar-i Sa'adat, 1907), f. 44.

22 Po aty.



## Vështirësia sjell lehtësimin e një kërkese (*El meshakkah texhlib el tejsir*)<sup>23</sup>

Maksima juridike “vështirësia sjell lehtësimin e një kërkese” është një nga gjashtë parimet universale të përfshira në “*El Ashbah ue el Naza’ir*” të Ibn Nuxhejmit.<sup>24</sup> Ibn Nuxhejmi e nis diskutimin mbi këtë parim ligjore duke theksuar se burimi i tij është Kurani dhe Suneti.<sup>25</sup> Ai e mbështet këtë pretendim duke sjellë dy vargje nga Kurani dhe një traditë profetike (hadith).<sup>26</sup> Objektivi i Ibn Nuxhejmit këtu është që ta mbështesë këtë parim në dy tekstet autoritare të ligjit islam, në mënyrë që të theksojë vërtetësinë e tij. Ajetet që ai citon janë: “Allahu dëshiron që t’jua lehtësojë (*el-jusr*) dhe jo që t’jua vështirësojë (*el-usr*)” (2:185), dhe “Ai nuk ju ka vënë ndonjë vështirësi në fe” (22:78). Fjala *meshakkah* nuk shfaqet në këto vargje, por del fjala *haraxh* (vështirësi), si dhe fjala *jusr* (lehtësi) dhe antonimi i saj *usr* (vështirësi), të cilat janë fjalë kyçe në çdo diskutim ligjor të vështirësisë dhe domosdoshmërisë. Ibn Nuxhejmi citon gjithashtu një traditë profetike për të mbështetur autoritetin e kësaj thënieje. Në hadith thuhet se Profeti ka thënë: “Feja më e mirë te Zoti është *Hanifija* e lehtë (duke iu referuar fesë së Ibrahimit)”. Pastaj ai thekson se kjo maksimum është pikëmbështetja e të gjitha lëshimeve dhe lehtësimit të kërkesave (*rukhas el shar’ ue takhfifatih*) në literaturën juridike.<sup>27</sup> Në këtë parim ligjor, Ibn Nuxhejmi gjen fleksibilitetin për të përfshirë rastet e reja në zhvillim dhe trajtimin e urgjencës sociale brenda bashkësisë myslimane. Ai e përdor këtë parim për të justifikuar ligjshmërinë e disa transaksioneve dhe për të lehtësuar vështirësitë në veprat rituale.<sup>28</sup> Për shembull, hanefinjte e vonshëm e përdorin këtë parim për të sanksionuar

23 Ibn ‘Abidīn, *Radd el-Muhtar*, vëll.1, f. 190.

24 Ibn Nuxhejm, *el-Ashbāh ue el-Nazā’ir*, f. 84.

25 Po aty.

26 Po aty.

27 Po aty., f. 90.

28 Po aty., f. 92.

shumë kontrata si shitja e tipit *selem*, shitja e kushtëzuar<sup>29</sup> dhe partneriteti tregtar, të cilat konsiderohen thelbësore për punët e përditshme të njerëzve.<sup>30</sup>

### *Hierarkia e Vështirësisë*

Në librin e tij "*El Ashbah ve el-Naza'ir*", Ibn Nuxhejm përfshin një sërë normash ose cilësimesh juridike që përcaktojnë konturet e vështirësive në jurisprudencën hanefi. Cilësimi i parë përcakton shkallët e vështirësisë dhe i ndan ato në dy lloje, e para prej të cilave janë vështirësitë e brendshme që janë të pandashme nga veprimi.<sup>31</sup> Shembuj të këtij lloji janë vështirësia e marrjes së abdesit të vogël gjatë motit të ftohtë, agjërimi gjatë motit të nxehtë në ditë të gjata dhe udhëtimet e haxhit. Ibn Nuxhejmi thekson se këto vështirësi të brendshme të ndërthurura me aktet e adhurimit nuk e zvogëlojnë, lehtësojnë ose heqin detyrën për të kryer këto vepra. Sipas Ibn Nuxhejmit, agjërimi në thelb përfshin *meshakkanë*. Një vështirësi e tillë në heqjen dorë nga ushqimi dhe pijet nuk është një arsye ligjore detyruese për të hequr detyrimin e agjërimit gjatë muajit të Ramazanit, pasi që *meshakkaja* është thelbësore në vetë aktin ritual.<sup>32</sup> Lloji i dytë i *meshakkah* është i jashtëm ndaj veprimeve rituale. Përsëmbull, Ibn Nuxhejmi e lejon abdesin e thatë (*tejemmum*) nëse individët kanë frikë serioze për ashpërsinë e motit të ftohtë për kryerjen e abdesit të madh ritual (*ghusl*). Ibn Nuxhejmi e kufizon këtë vendim në rastet në të cilat njeriu ka frikë për jetën ose gjymtyrët e tij nëse merr abdes të plotë (*ghusl*) për të hequr *xhenabet*

29 Selemi është një shitje ku shitësi merr përsipër t'i furnizojë blerësit disa mallra specifike në një datë të ardhshme në këmbim të një çmimi të avancuar të paguar plotësisht në vend. Kontrata e selemit krijon detyrim ligjor për shitësin që të dorëzojë mallin.

30 Ibn Nuxhejm, *el-Ashbâh ue el-Nazâ'ir*, f. 92.

31 Po aty., f. 90.

32 Po aty.

(papastërti madhore rituale). Ibn Nuxhejmi mbështetet në doktrinën e *tejsirit* për të anashkaluar këtë vështirësi. Ai e ndan këtë vështirësi të jashtme në tre nivele, e para prej të cilave është vështirësia e rëndë (*meshakkah adhimah*), e cila përfshin kryesisht rrezikimin e jetës, gjymtyrëve ose funksionimit të një organi të trupit. Ibn Nuxhejmi pohon se lehtësimi i kërkesave këtu është i detyrueshëm dhe ai jep disa shembuj në këtë drejtim. Për shembull, hanefinjte e konsiderojnë abdesin e thatë të mjaftueshëm për të hequr papastërtinë madhore rituale (*xhenabe*) nëse individ i frikësohet vdekjes ose dëmtimit material në trupin e tij/saj. Gjithashtu, hanefinjte e heqin detyrën e kryerjes së haxhit nëse mënyra e vetme për të vizituar Mekën është udhëtimi me det dhe vërtetohet se është e pasigurt të bësh një udhëtim të tillë. Niveli i dytë është vështirësia e lehtë (*meshakka hafifa*), e cila përkufizohet si ekuivalente me dhimbjen më të vogël të mundshme që një person vuan në gishtin e tij, dhimbjen më të vogël të kokës që mund të pësojë ose të ketë një temperament të keq.<sup>33</sup> Ibn Nuxhejm pohon se këto simptoma nuk kanë asnjë pasojë juridike sepse, sipas tij, sjellja e përfitimeve ka përparësi ndaj shmangies së këtyre vështirësive të vogla personale. Niveli i tretë është vështirësia e ndërmjetme (*meshakkah mutevasitah*), të cilën Ibn Nuxhejm nuk e përcakton, por që ai e konsideron si bazë e përshtatshme për lehtësimin e një kërkesë ligjore. Ai përmend si shembull të vështirësisë së ndërmjetme rastin e një personi të sëmurë gjatë Ramazanit. Hanefinjte e lejojnë këtë person të ndërpresë agjërimin e tij/saj nëse ai/ajo është i shqetësuar se agjërimi do të përkeqësojë gjendjen e tij/saj shëndetësore ose do të ngadalësojë shërimin e tij/saj.<sup>34</sup> Problemi me të cilin mund të jetë përballur Ibn Nuxhejmi në kuadrin e tij hierarkik është se këto nivele vështirësish janë të ndërlydhura ngushtë me situatat individuale dhe do të ishte e pamundur për juristët që

33 Po aty.

34 Po aty.

t'i përcaktojnë saktësisht këto raste. Megjithatë, ai parashtron kriterin e përgjithshëm që i udhëzon juristët në këtë drejtim: frika për jetën ose gjymtyrët e kërkon (*juxhib*) lehtësimin e një kërkese (*tehfif*).<sup>35</sup>

### *Vështirësia sjell zbutjen e një kërkese*

Ibn Nuxhejmi vendos shtatë arsye për lehtësimin e një kërkese (*tehfif*) në aktet rituale dhe jorituale.<sup>36</sup> Këto shtatë arsye bien nën aspektin e vështirësive të jashtme. Baza e parë është udhëtimi (*sefer*) dhe ka dy lloje. I pari është udhëtimi që përfshin një rrugëtim të gjatë dhe përbëhet nga tre ditë dhe netë. Në këtë situatë udhëtimi, *tehfifi* përfshin një leje (*rukhsah*) për shkurtimin e namazit (*kasr*), prishjen e agjërimit (*iftar*) dhe fshirjen e çorapeve prej lëkure (*el mes'h ala el hufejn*) në vend që të hiqen për të marrë abdes për një periudhë prej një dite e një nate. Lloji i dytë i udhëtimit është udhëtimi që nuk është i përcaktuar me një afat kohor, që do të thotë udhëtim i pacaktuar nga shtëpia.<sup>37</sup> Këtu, leja ligjore (*ruhsah*) jepet për të anashkaluar namazin e xhumasë, dy festat (*el idejn*) dhe pesë namazet ditore me xhemat. Për më tepër, akti i udhëtimit e bën të vlefshëm kryerjen e namazeve gjatë ecjes së mjetit të udhëtimit (p.sh. devesë). Për hanefinjët, shkurtimi i namazit gjatë udhëtimit është një lejim i detyruar në kuptimin e vendosmërisë (*azimah*). Me fjalë të tjera, shkurtimi i namazit gjatë udhëtimit është qëndrimi bazë i hanefinjve. Ibn Nuxhejm deklaroi se hanefinjët i konsiderojnë të pavlefshme namazet e një udhëtari që nuk i shkurton namazet e tij/saj gjatë udhëtimit, dhe individit konsiderohet mëkat. Përrjashtim nga ky rregull është se ky person ka për qëllim të qëndrojë (*ikamet*) në një vend të caktuar para faljes së tretë të namazit (*rekatit*).

35 Po aty., f. 91.

36 Po aty.

37 Po aty., f. 84.

Baza e dytë për lehtësimin e një kërkese është sëmundja (*marad*). Për shembull, një person mund të marrë abdes të thatë (*tejemum*) për atë që ka shqetësime për jetën ose gjymtyrët e tij/saj. Gjithashtu, një *ruhsa* jepet për të marrë abdes të thatë nëse uji do të rezultojë në përkeqësimin e gjendjes shëndetësore të pacientit ose në ngadalësimin e procesit të shërimit dhe shërimit të tij/saj. Në këtë rast, Ibn Nuxhejmi lejon përdorimin e substancave që janë të përcaktuara me ligj si të papastra, si dhe verës, për arsye mjekësore, megjithëse përmend edhe dy mendime të kundërta brenda shkollës. Për më tepër, Ibn Nuxhejmi thotë se mjekut i është dhënë leja për të parë dhe ekzaminuar pjesët intime.

Ibn Nuxhejmi e konsideron sëmundjen si bazë të vlefshme për *tehfif*. Megjithatë, ai nuk pranon se sëmundja e lehtë është e mjaftueshme për të nxitur ndonjë lloj lejimi. Individit duhet të shqetësohet për jetën dhe mirëqenien e tij/saj. Ibn Nuxhejmi ngre pyetjen se përse juristët nuk lejojnë lehtësimin e një kërkese për shkak të një sëmundjeje në terma të përgjithshëm, d.m.th. pa kushtëzuar një shkallë të caktuar vështirësie.<sup>38</sup> Ky hetim nga ana e Ibn Nuxhejmit trajton një nga parimet juridike (*usu*) të shkollës juridike hanefite. Hanefinjtë bëjnë dallimin ndërmjet shkakut operativ (*illeh*) dhe urtësisë juridike (*hikma*) që qëndrojnë pas një kërkese, dhe të cilat nuk kanë të njëjtin efekt në arsyetimin juridik. Kjo shpjegohet nga Ubejd Allah el Karkhi (vd. 951), i cili thekson parimin e shkollës hanefije se është vetëm ekzistenca e një *illeh* që i bën përcaktimet ligjore, pavarësisht nga ekzistenca e një urtësie të qartë.<sup>39</sup> Prandaj, udhëtimi (*sefer*) është shkak (*illeh*) për lejen (*ruhsah*) për shkurtimin e namazit (*kasr*) dhe për llojet e tjera të lehtësimit, pavarësisht nga shkalla e vështirësisë që lidhet me aktin e udhëtimit.

---

38 Po aty., f. 92.

39 Ubejd Allahu b. al-Husayn al-Karkhī, *“Risala fī al-Usūl”, në Ta’sīs al-Nazar*. (Red.), Muhammed Mustafā al-Qabbani al-Dimashqī (Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, n.d.), f. 172.

Arsyet e treta, të katërta dhe të pesta për lehtësimin e një kërkese janë detyrimi (*ikrah*), harresa (*nisjan*) dhe injoranca (*xhehl*), përkatësisht. Ibn Nuxhejmi nuk i shtjellon këto rrethana, por pasojat e tyre juridike mund t'i shohim në veprën e tij. Baza e gjashtë për lehtësimin e një kërkese përbëhet nga vështirësitë ekstreme (*usr*) dhe nevoja mbizotëruese e përbashkët (*umum el balva*). Një shembull praktik i këtij koncepti është se hanefinjtë mendojnë se zjarri pastron jashtëqitjet e kafshëve për hir të lehtësimit të një kërkese (*li el tejsir*), d.m.th., që këto janë të pastra kur përdoren si lëndë djegëse. (Fermerët i përdornin këto jashtëqitje në furrat me baltë për të pjekur bukën e tyre dhe për të përgatitur ushqimin e tyre). Ibn Nuxhejm e arsyeton këtë pozicion duke argumentuar se nëse jashtëqitja e kafshëve do të konsiderohej e papastër kjo do të rezultonte në deklarimin e papastërtisë së bukës në shumicën e qyteteve të mëdha.<sup>40</sup>

Ibn Nuxhejmi përdor parimin e *tehfifit* në fushën e transaksioneve tregtare, duke shfrytëzuar fleksibilitetin e parimit *tejsir* për të trajtuar nevojat e përsëritura të njerëzve dhe për t'u kursyer atyre vështirësitë. Ai e përdor këtë parim për të justifikuar ligjshmërinë e kontratave të qirasë (*ixharah*), ortakëritë tregtare (*sherikat*), huazimit të parave (*kard*), kontratën bujqësore të *muzara'ah* dhe disa lloje të tjera të kontratave të shitjes.<sup>41</sup> Ibn Nuxhejm i referohet faktit se përfshirja në një transaksion tregtar është e nevojshme për të ndihmuar me nevojat praktike të njerëzve dhe në rastet e falimentimit.<sup>42</sup> Ai përdor të njëjtin argument për të justifikuar specifikimin e disa kushteve në kontratat e shitjes për të shmangur padrejtësitë në transaksione.<sup>43</sup>

Arsyeja e shtatë për lehtësimin e një kërkese është mungesa (*naks*). Ibn Nuxhejmi e sheh mangësinë në aftësinë juridike

40 Ibn Nuxhejm, *el-Ashbāh ue el-Nazā'ir*, f. 92.

41 Po aty.

42 Po aty.

43 Po aty.

(*ehlijah*) si një situatë që garanton lehtësimin e një kërkese (*tehfif*). Për shembull, zotësia juridike (*ehlijah*) e fëmijës dhe e të çmendurit është e mangët (*nakisah*), prandaj, çështjet e tyre juridike i delegohen kujdestarit të tyre (*vali*). Përveç kësaj, nën këtë bazë justifikuese, Ibn Nuxhejm shpjegon se gratë nuk janë ligjërisht përgjegjëse për shumë nga detyrat që u kërkohet të përmbushin burrat, si p.sh. pjesëmarrja në xhemat dhe xhumaja, pjesëmarrja në xhihad ose, për gratë jomyslimane pagesa e taksës (*xhizje*).<sup>44</sup> Gjithashtu, ndryshe nga burrat, grave u lejohej të veshin mëndafsh dhe ar.<sup>45</sup>

### *Cilësimi i dytë: Shtatë Llojet e Tehfifatit.*

Ibn Nuxhejmi thellohet në shtatë lloje të lehtësimit të një kërkese (*tehfifat*). Lloji i parë është ndërprerja (*tehfif iskat*) e akteve rituale (*ibadat*) në prani të justifikimeve të tyre ligjore (*adhar*). Edhe pse Ibn Nuxhejmi nuk jep shembuj, një rast i përsosur do të ishte anashkalimi i lutjeve rituale gjatë periudhës menstruale të një gruaje. Lloji i dytë është reduktimi i veprimeve rituale (*tehfif tankis*), siç është shkurtimi i namazit gjatë udhëtimit. Lloji i tretë është kryerja e një veprimi ritual alternativ (*tehhfif ibdal*) siç është zëvendësimi i abdesit (*vudu*) me një abdes të thatë (*tejemum*), ose zëvendësimi i agjërimit me ushqimin e nevojtarit. Lloji i katërt është kryerja e veprimit ritual para kohës së caktuar (*tehfif takdim*), si p.sh. pagimi i bamirësisë së detyrueshme vjetore (zekati) para kohës së caktuar.<sup>46</sup> Lloji i pestë është vonimi i veprimit ritual (*tehfef te'hir*), si p.sh. si vonesa e agjërimit të Ramazanit për të sëmurin dhe udhëtarin.<sup>47</sup> Lloji i gjashtë jep lëshime për individët për të shkelur një normë

---

44 Po aty., f. 90.

45 Po aty., f. 92.

46 Po aty.

47 Po aty.

ligjore për të arritur një vlerë ligjore më të lartë (*tehfif tarhis*), si p.sh. lejimi i pirjes së verës për shkak të një detyrimi ose nevoje mjekësore.<sup>48</sup> Lloji i shtatë është ndryshimi i plotë i veprimit ritual (*tehfif teghjr*), siç është ndryshimi i rendit të lutjes rituale në gjendjen e frikës.<sup>49</sup>

### *Meshakkah merret parasysh në mungesë të provave tekstuale*

Cilësimi i tretë thotë se *meshakkah* dhe *haraxh* merren parasysh ligjërisht në mungesë të një *nass* (provë tekstuale). Kjo do të thotë se parimi nuk kërkon të lehtësojë në mënyrë të panevojshme një veprim ritual të krijuar tekstualisht, si agjërimi ose pelegrinazhi. Nëse ka një *nass*, këto rregulla ligjore mund të mos e kundërshtojnë atë. Ibn Nuxhejmi tregon shembullin që Ebu Hanifja dhe Muhamed el Shejbaniu ndaluan prerjen e barit në territorin e shenjtëruar të Mekës (vendin e shenjtë) ose kujdesin e kullotjen kafshëve mbi të, sepse kjo është shkelje e kushteve të pelegrinazhit (*ihramit*). Megjithatë, Ebu Jusufi lejoi kullotjen e kafshëve atje, duke e justifikuar pozicionin e tij të mbështetur në nevojën për të lehtësuar *haraxhin* e shkaktuar.<sup>50</sup> Ky shembull tregon se zbatimi i këtij parimi ndaj ndalimeve të deklaruara tekstualisht mund të jetë i diskutueshëm dhe se koncepti i *umum el balva* mund të përdoret për të interpretuar tekste, ndonëse brenda normave ligjore të medhhebit.<sup>51</sup>

Ibn Abidini përsërit parimet e vendosura në shkollën hanefite, “vështirësia sjell lehtësi” dhe “kur një çështje bëhet e vështirë, ajo lehtësohet”, gjatë gjithë punës së tij juridike. Ibn Abidini shpjegon: “Nga parimet e dijetarëve tanë autoritativë

---

48 Po aty.

49 Po aty.

50 Po aty.

51 Po aty.



është që të përvetësojmë lehtësinë në rastet e domosdoshmërisë dhe nevojës publike gjithëpërfshirëse (*balva amme*).<sup>52</sup> Për shembull, në diskutimin e tij për pastërtinë e ujit të pusit, Ibn Abidin shpjegon se urina dhe jashtëqitjet e minjve dhe maceve janë ritualisht të papastër në shumicën e transmetimeve autentike të *medhhebit*, i cili e bën ujin të papastër nëse gjenden në një pus. Mirëpo, juristët hanefi nuk e konsideruan pusin si të papastër dhe për këtë arsye ata nuk kërkuan kullimin e tij, duke e arsyetuar qëndrimin e tyre me domosdoshmëri (*darurah*).<sup>53</sup> I njëjti vendim vlen edhe për jashtëqitjet e pëllumbave sepse nuk është e mundur të parandalohen ato nga afrimi tek pusët. Ibn Abidin shpjegon se është një papastërti që është falur për shkak të nevojës. Edhe pse ka një dallim të mendimit për jashtëqitjet e pëllumbave në mesin e dijetarëve të *medhhebit*, ajo që është vërtetuar në *Hidaje* dhe shumë vepra të tjera autoritare është se jashtëqitja e pëllumbave nuk konsiderohet papastërti. Kjo është për shkak të konsensusit, në praktikë (*ixhma ameli*), për zbutjen e pëllumbave në Xhaminë e Shenjtë pa asnjë mosmarrëveshje rreth asaj që del prej tyre.<sup>54</sup>

## Dilemat morale

Hanefinjtë e vonshëm debatojnë përdorimin e materialeve rituale të papastra për shërim mjekësor dhe në rrethana nevoje. Ibn Abidin argumentoi, duke u mbështetur në Ibn Nuxhejmin, se nëse materialet rituale të papastra si vera dhe kërma janë përcaktuar për të ruajtur jetën, lejohet përdorimi i materialeve të tilla për mjekim. Ebu Hanifja e kishte ndaluar pirjen e urinës së kafshëve që lejohen ritualisht për t'u konsumuar, por hanefinjtë e vonë e lejuan atë nëse besohej se ndihmonte

52 Ibn 'Abidin, *Radd el-Muhtar*, vëll.1, f. 189.

53 Po aty, vol.1, f. 220.

54 Po aty, vol.1, f. 221.

në shërimin mjekësor. Ibn Abidin dhe hanefinjtë e vonshëm në përgjithësi pohuan lejueshmërinë e konsumimit të substancave rituale të papastra për mjekim për shkak të nevojës detyruese. Ata argumentuan se këto situata parashikojnë një lejim, në të cilën ndalesat e deklaruara pushojnë së ekzistuari.<sup>55</sup>

Hanefinjtë e zbatojnë ndalimin e artikujve ushqimorë vetëm kur dikush ka lirinë e zgjedhjes (*ikhtijar*) në lidhje me ushqimin e tij. Prandaj, në rrethana të domosdoshmërisë detyruese, ekziston një dritare e gjerë për aplikimet e *darurasë*, në të cilën mund të identifikohen marrëdhëniet e ndërsjella midis nevojës dhe dëmit (*darar*). Për shembull, në rrethana të domosdoshme si frika nga vdekja ose sëmundja, hanefinjtë e urdhërojnë individin të hajë ushqim të ndaluar për t'i shpëtuar jetën. Është detyrim moral që njeriu të ruajë jetën e tij. Për më tepër, konsumimi i këtyre ushqimeve dhe pijeve të ndaluara nuk kushtëzohet nga situata ekstreme kur një person është në prag të vdekjes. Hanefinjtë lejojnë shkeljen e këtyre rregullave nëse personi i frikësohet një gjendjeje të tillë ekstreme. Hanefinjtë përcaktojnë disa udhëzime për *darurah*. Për shembull, ata theksojnë se individin nuk duhet të kalojë sasinë e ushqimit ose pijes që do të ishte e mjaftueshme që ai të mos vuante nga uria ose dëmtimet.<sup>56</sup> Ata e inkuadrojnë *darura-në* brenda kontureve të shmangies së pasojave të rënda. Megjithatë, ky udhëzues është fleksibël dhe përshtat situata të shumta. Për shembull, një personi i lejohet të hajë ose të pijë sa të ngopet nëse ai/ajo do të ecë një distancë ose po arratiset dikund.

Hanefinjtë përcaktojnë sferën e doktrinës së *darurah* përmes një hierarkie zgjedhjesh etike. Hanefinjtë si Ebu Xhafer el Thavi dhe Ibn Sama'a argumentojnë se një person i varfër duhet të ketë prioritet marrjen e parave të tjetrit për të blerë ushqim në vend të ngrënies së kërmave. Megjithatë, Ibn Nuxhejm thekson se hanefinj të tjerë pohojnë se ky person duhet

55 Po aty, vol.1, f. 210.

56 Ibn Nuxhejm, *el-Ashbah ue el-Nazā'ir*, f. 95.

t'i japë përparësi ngrënies së kërmave sesa marrjes së parave të të tjerëve.<sup>57</sup> Në të njëjtën mënyrë, ata thonë se një person duhet të hajë mishin e kafshëve që janë therur në mënyrë të parregullt nga një jobesimtar përpara sesa të hahet këрма. Për më tepër, një person duhet t'i japë përparësi ngrënies së mishit të një kafshe të ndaluar në vend të kërmave. Këtu, hanefinjte ndjekin vazhdimisht një arsyetim ligjor që cakton vlera etike për përcaktimet ligjore.

Ky dimension ligjor dhe etik manifestohet, për shembull, kur hanefinjte diskutojnë zgjedhjet ligjore të një personi i cili pëson një lëndim që do të shkaktonte rrjedhje gjaku nëse ky person bie në sexhde në namaz, por jo nëse personi nuk bën sexhde. Hanefinjte i japin leje këtij personi që të falet ulur dhe vetëm i kërkojnë që të sinjalizojë sexhden me duar. Hanefinjte pretendojnë se lënia e sexhdes në namaz është më pak e rëndë sesa falja e namazit kur është ritualisht e papastër (si në rastin e rrjedhjes së gjakut nga një lëndim). Në mënyrë të ngjashme, sipas *el Fetava el Bazzazija*, nëse haxhiu e gjen veten në një situatë domosdoshmërie dhe ka mundësi ose të konsumojë këрма ose të merret me gjueti (gjë që ritualisht është e ndaluar gjatë haxhit), hanefinjte argumentojnë se ky haxhi duhet të konsumojë këрма dhe të shmangë gjuetinë. Ky është mendimi autoritar në shkollë. Megjithatë, nëse ky haxhi do të detyrohej të zgjidhte midis gjuetisë ose marrjes së parave të të tjerëve, hanefinjte pajtohen që ky person duhet të angazhohet në gjueti dhe të shmangë përvetësimin e padrejtë të parave të njerëzve.<sup>58</sup> Në mënyrë të ngjashme, ndonëse gënjeshtër është moralisht e ndaluar, hanefinjte pretendojnë se nëse një gënjeshtër e tillë do të sjellë një dobi që do ta zëvendësojë të keqen e të thënit të një gënjeshtre, siç është pajtimi i dy armiqve, vepra është e lejuar.<sup>59</sup>

Për ta përmbledhur, *darurah* përqendrohet në doktrinën e zgjedhjes së së keqes më të vogël (*akhaff el mafsadatejn*). Ky

57 Po aty., f. 98.

58 Po aty., f. 99.

59 Po aty.

parim peshon përfitimet në lidhje me dëmet. Ibn Abidin e përdor këtë doktrinë për të përshkruar zgjedhjet e bëra në rrethana domosdoshmërie.

Ai pohon, për shembull, se të drejtat kolektive kanë përparësi ndaj të drejtave individuale. Bazuar në doktrinën e *darurah*, nëse muri i dikujt bllokun një rrugë publike, ky mur do të shembet dhe ky person do të kompensohet. Kjo nuk sugjeron që të drejtat individuale janë të mbrojtura, por ato i inkuadrojnë këto të drejta brenda kontekstit të tyre shoqëror, kështu që këto të drejta nuk janë absolute në vetvete. Diskrecioni ligjor në rastin e domosdoshmërisë është i lidhur me doktrinën e balancimit të përfitimeve dhe dëmeve. Prandaj, ai konsiderohet një mjet për zbatimin tepër të rreptë të rregullave ligjore në konsideratë të rrethanave të veçanta.

Doktrina e domosdoshmërisë nuk pranohet si justifikim i vlefshëm në rastet e vrasjeve. Në këtë fushë të së drejtës, fokusi nuk është te pasojat, por te statusi deontologjik i veprimeve, edhe në rrethana domosdoshmërie. Ibn Abidini, për shembull, e refuzon domosdoshmërinë si justifikim në vrasje.<sup>60</sup> Ai thotë se nëse një mysliman detyrohet të vrasë një mysliman tjetër, nga frika e vrasjes së tij, kjo nuk është leje ligjore për të që ta vrasë këtë person. Ai thekson se personi nën presion duhet të shmangë vrasjen e këtij individi mysliman (*jasbir ala el katl*) sepse të vritesh është një e keqe më e vogël se vrasja pa arsye ligjore. Me fjalë të tjera, për hanefinjët, doktrina e domosdoshmërisë nuk i zbut akuzat për vrasje.

## Përfundim

Meqenëse zbatimi i parimeve të domosdoshmërisë dhe vështirësisë nuk është gjithmonë një çështje e thjeshtë, por

---

60 Ibn 'Abidin, *Nuzhat el-Navazir 'alā el-Ashbah ue el-Nazā'ir*. (Red.), Muhamed al-Hafiz (Kairo: Dār al-Fikr, 2005), f. 128.

shpesh përfshin dilema morale, zgjedhjet që bëjnë juristët hanefinj midis alternative për zbutjen e ligjit zbulojnë një hierarki vlerash që përgjithësisht favorizon interesin publik mbi interesin privat dhe kryerjen e ritualit mbi korrektësinë teknike të ritualit. Arsyetimi i tyre zbulon se në shumicën e fushave të së drejtës (me përjashtim të krimeve të vrasjes) shqetësimi i tyre për pasojat, arritja e përfitimit të ligjit duke minimizuar dëmin, mposht shqetësimin e tyre për ndjekjen e rekomandimeve ligjore, kështu që etika që qëndron në themel të arsyesimit të tyre ligjor mund të quhet konsekuencialiste edhe pse struktura bazë e ligjit duket deontologjike.

Ky ekspozim i etikës konsekuencialiste hanefije tregon se si disiplina juridike udhëhiqet nga shqetësime praktike dhe etike dhe jo thjesht teorike apo teologjike.<sup>61</sup> Doktrinat e domosdoshmërisë nuk janë një kuadër ligjor monolit. Ato kanë manifestime të ndryshme në fusha të ndryshme të ligjit. Për hanefinjët, domosdoshmëria nuk e ndryshon natyrën thelbësore të veprimeve. Përkundrazi, ajo ofron një kuadër ligjor për vlerësimin e faktorëve të ndërlikuar të përfshirë në një situatë domosdoshmërie, në mënyrë që të lejojë dhe nganjëherë ta detyrojë individin të shkelë një normë ligjore. Për Ibn Abidin, doktrina e domosdoshmërisë nuk mund të përdoret për të justifikuar dëmin material në jetën ose gjymtyrët e tjetrit. Në rastet e vrasjeve, Ibn Abidin dhe hanefinjët e vonshëm në përgjithësi e refuzojnë mbrojtjen e domosdoshmërisë si një justifikim të pranueshëm për këtë veprimtari kriminale.

Ibn Abidin e përdori doktrinën e domosdoshmërisë për të justifikuar shkeljen e disa të drejtave, si p.sh. marrja e ushqimit të të tjerëve për të shmangur urinë.<sup>62</sup> Sfidat e kësaj doktrine qëndron në interesat konfliktuale që kanë vlerë të afërt. Në situata të tilla, zgjedhjet ligjore të bëra bazohen në një hierarki

61 Ayman Shihadeh, "Teoritë e vlerës etike në Kalām: Një interpretim i ri", Oxford Handbooks Online, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001/oxfordhb-9780199696703-e-007>. Aksesuar 6 prill 2016.

62 Ibn 'Abidin, *Radd al-Muhtār*, f. 124-25.

vlerash rendi i të cilave rregullohet duke balancuar dëmet në ndjekje të së keqes më të vogël.

Ibn Nuxhejmi përdori maksimën e *tejsirit* për të justifikuar disa zgjedhje ligjore, si p.sh. lejimi i pirjes së alkoolit për të shmangur urinë ose vdekjen.<sup>63</sup> Ai e identifikon sferën e maksimës së *tejsirit* përmes një hierarkie zgjedhjesh etike. Personi i cili është kapur në një situatë domosdoshmërie duhet t'i japë përparësi kryerjes së të keqes më të vogël.<sup>64</sup> Zbatimet e një kuadri të tillë shfaqen në një rast kur Ibn Nuxhejm diskuton zgjedhjet ligjore të kryerjes së një akti ritual duke vuajtur një lloj papastërtie.<sup>65</sup> Ai thekson se përparësi do t'i jepet kryerjes së aktit ritual nëse papastërtia është e parëndësishme ose nëse heqja e saj do të çojë në një dëm të madh. Arsyetimi që ai jep është se personi duhet të peshojë dëmet dhe përfitimet dhe të marrë një vendim.<sup>66</sup>

---

63 Ibn Nujajm, *el-Bahr al-Rā'ik*, f. 82.

64 Po aty., f. 231

65 Po aty.

66 Po aty.





### 3. Ixhtihadi strukturor: Një ndryshim radikal i paradigmës në teorinë juridike të Shiinjve Dymbëdhjetësh

*Hamid Mavani*

#### **Përmbledhje**

Ixhtihadi përgjithësisht konsiderohet si ilaçi që mund t'i përgjigjet me sukses sfidave të modernitetit. Megjithatë, ky optimizëm dhe besim është vetëm pjesërisht i vlefshëm sepse paradigma e "ixhtihadit tradicional" që është në përdorim aktual për t'u marrë me sfidat e sotme ka arritur kufijtë e vet dhe nuk është në gjendje të trajtojë në mënyrë metodike situatat e paparashikuara bashkëkohore. Përballë sfidave të reja, modeli tradicional i ixhtihadit detyrohet të përdorë mjete juridike dytësore si mirëqenia publike (*meslaḥah*), domosdoshmëria e pashmangshme (*darurah*), shqetësimi (*ḥaraxh*) dhe shmangia e vështirësisë (*usr*). Unë do të argumentoj se këto mjete janë shumë subjektive, nuk kanë rigozitet dhe ndonjëherë prodhojnë vendime që do të shiheshin si joetike nga një person i zakonshëm. Për më tepër, këto parime dytësore mund të minojnë krejtësisht integritetin e teorisë juridike nëse do të silleshin për të justifikuar një mosrespektim të ligjit ose për të legjimituar një dredhi (*hileh*). Unë do të argumentoj se mjete të tilla juridike ofrojnë vetëm



modifikime formale të pjeshme dhe të vogla të vendimeve ligjore ekzistuese në nivelin e *furu-së*, sepse ato janë të motivuara kryesisht nga arsyetime pragmatike. Mbrojtësit e “ixhtihadit strukturor”, megjithatë, po kërkojnë ndryshime thelbësore në bazat e teorisë juridike islame përmes qasjes së tyre gjithëpërfshirëse, duke përfshirë disiplina të tjera si etika, teologjia, kozmologjia, antropologjia, gjuhësia, shkencat natyrore dhe shoqërore dhe të menduarit kritik në formulimet e tyre të teorisë juridike dhe nxjerrjen e vendimeve juridike, në përpjekje për të rindërtuar mendimin islam në përputhje me vlerat morale dhe etike universale që përshtaten me kohën e sotme dhe janë në harmoni me etikën e botëkuptimitin kuranor.

Interpretuesit bashkëkohorë myslimanë përballen me një sërë rastesh në të cilat përdorimi i modelit tradicional të ixhtihadit prodhon rezultate që janë të ligjshme nga këndvështrimi i ligjit hyjnor islam, por janë ndoshta joetikë, imorale dhe të padrejta në sytë e njerëzve të arsyeshëm (*siret el ukala*). Kjo ngre disa pyetje interesante. A janë arsyetimet etike dytësore ndaj vendimeve ligjore? A janë etika dhe ligji fusha përjashtuese ndaj njëra-tjetrës? Nëse ligji islam do të ishte i pajtueshëm me etikën ose do t'i nënshtrohej asaj, a nuk do të laicizohej dhe si pasojë do të humbiste cilësinë e tij hyjnore? A përbën klasifikimi i veprimeve në pesë kategoritë normative (d.m.th., të ndaluara, të shkuruara, të lejuara, të rekomanduara dhe të detyrueshme) një gjykim etik apo ligjor? Nëse është kjo e fundit, a ka ndonjë lidhje ky klasifikim i ligjit hyjnor me etikën? A ka Islami një teori etike dhe nëse po, a është në përputhje me teorinë e ligjit natyror, teorinë e urdhërimit hyjnor (etikën deontologjike), utilitarizmin, etikën e virtytit apo ndonjë teori tjetër etike? Parashtrimi im është se ekziston një marrëdhënie organike midis fikhut dhe etikës, por që në analizë përfundimtare *fikhu* i nënshtrohet etikës. Me fjalë të tjera, një vendim ligjor *fikhu* nuk mund t'i kalojë kufijtë e *el ma'ruf* (ajo që njihet botërisht si e mirë, morale dhe etike në atë kohë, ose *urf el zaman*).

Përgjigjet e këtyre pyetjeve të rëndësishme dhe të ndërlikuara varen shumë nga teologjia themelore e secilit, nga natyra dhe

shtrirja e etikës në atë paradigme teologjike. Në të kaluarën, dijetarët ishin të fiksuar në zgjidhjen e çështjeve që preknin laikët në nivel personal dhe nuk ofronin një kornizë etike për procesin e ixhtihadit. Për më tepër, burimi i etikës përgjithësisht konsiderohet të jetë intelektu praktik (*akl ameli*), ndërsa për jurisprudencën është shpallja (*vahji*). Me fjalë të tjera, detyrimi në kuadrin e moralit është qartazi i ndryshëm nga detyrimi në kuadrin e ligjit hyjnor, sepse për shkak të parimit të butësisë (*ka'idet el tesamuḥ*) në nxjerrjen e provave, i pari ka një prag shumë më të ulët për pranim se sa kjo e fundit, e cila ka të bëjë me veprimet e detyrueshme (*vaxhib*) dhe të ndaluara (*haram*).

Në të kaluarën, etika, teologjia, intelektu, antropologjia, kozmologjia, gjuhësia, shkencat moderne dhe parimet themelore në teorinë juridike islame ishin ose të pakta ose mungonin në ligjin islam. Prandaj, ixhtihadi tradicional ngeci në tekstet e provës, të cilat i jepnin një rol shumë të kufizuar arsyes dhe shkencave të tjera. Kështu juristët edhe sot ende angazhohen në ixhtihadin dytësor (*el ixhtihād fi el furu*) për të zgjidhur çështje të reja. Por kjo qasje lejon pak hapësirë për të menduar me risi dhe kreativitet, sepse ajo shenjtëron precedentin dhe trajton ndodhitë e reja vetëm nëpërmjet përshtatjeve të vogla, bazuar në thënien profetike: “veprat e vlerësuara si të ligjshme (*halal*) nga Muhamedi do të mbeten të tilla përgjithmonë deri në Ditën e Gjykimit”<sup>1</sup>. Si rezultat, ixhtihadi tradicional gradualisht u bë një metodologji e ngurtë, e standardizuar, fikse dhe e shenjtë (*el ixhtihād el xhamid*).<sup>2</sup> Nga ana tjetër, ixhtihadi strukturor ose themelor (*el ixhtihād fi el usul ve el mebanī*),<sup>3</sup> një term i sjellë

1 *Muḥammad b. Yaḳūb b. Iṣḥāq al-Kulaynī, al-Kāfī (Arabic with Persian commentary and translation. (Ed.), Ali Akbar Ghaffari (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1968), vol.1, f. 58, hadith nr. 19.*

2 *Muḥammad Ḥusayn Fadl Allāh, al-Faqīh wa al-Ummah: Ta'ammulāt fī al-Fikr al-Ḥarakī wa al-Siyāsī wa al-Manhaj al-Ijtihādī inda al-Imām al-Khumaynī (Beirut: Dār al-Malāk, 2000), f. 247.*

3 Termi *feqh-e pūyā* (fikh dinamik), në kundërshti me *feqh-e sonnati* (fikh tradicional), u bë i njohur menjëherë pas revolucionit Iranian. Nënkuptonte se ixhtihadi tradicional mund të mos jetë në gjendje të trajtojë problematika

nga Muhamed Ikbal (vd. 1938) në përgjithësitë e tij, por i dhënë hollësisht nga Mohsen Kadivar,<sup>4</sup> fokusohet në bazat dhe parimet e teorisë juridike islame dhe përpjekjet për të rindërtuar llojin vendas të mendimit e kozmologjisë së traditës islame. Një sistem që përfshinte filozofinë, ontologjinë, teologjinë, gjuhësinë, antropologjinë, sociologjinë, moralin dhe fikhun. Karakterizohet gjithashtu nga një marrëdhënie organike ndërmjet arsyes, teologjisë, ligjit dhe etikës, historisë dhe parimeve themelore të teorisë juridike islame dhe fikhut.

Reformistët shijnj kanë sjellë si arsytim dinamizmin juridiko-etik të ixhtihadit, duke përmirësuar mjetet hermeneutike, ekzegjetike dhe juridike brenda kornizës ekzistuese të teorisë juridike të shkollës së tyre të mendimit. Megjithatë, ata e kanë bërë këtë pa nënvizuar rolin jetik të parimeve themelore (*usul*), etikës teologjike, kozmologjisë, antropologjisë, gjuhësisë, shkencave natyrore e shoqërore dhe mendimit kritik kur formulojnë teorinë juridike dhe nxjerrin vendime ligjore në qendër. Ata e kufizojnë veten në zgjerimin e fushës së arsyes (*akl*) dhe zbrazëtirave ose fushave vendimmarrëse (*mantakat el faragh*) në fikh, dhe kështu e gjejnë veten të detyruar të prezantojnë mjete të tilla juridike si koha (*zaman*), vendi (*mekan*), praktika zakonore (*urf*), mirëqenia publike (*meslahah*) dhe objektivat e ligjit (*mekasid el sheriah*). Përveç kësaj, ata duhet të sjellin parime të tilla dytësore si dëmi (*darar*), domosdoshmëria (*darurah*), urgjenca (*idtirar*), nevoja (*haxhah*), shmangia e vështirësisë (*usr*), shqetësimi (*haraxh*), dhe vështirësia (*mashakah*) si përjashtime që justifikojnë

---

bashkëkohore të shoqërisë dhe si e tillë metodologjia ligjore kërkonte reformim. Edhe pse koncepti mbeti i vagullt dhe i papërdorur nga juristë të shquar shia, megjithatë pati njëfarë popullariteti në mesin e gazetarëve. Brenda një dekade pothuajse ishte zhdukur nga diskursi i përgjithshëm mbi reformën ligjore.

4 Mohsen Kadivar, 'Revisiting Women's Rights in Islam: "Egalitarian Justice" in Lieu of "Deserts-based Justice"', në Ziba Mir-Hosseini, et al., *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: I.B. Tauris, 2012), f. 213-234.

rregullimet e vogla ligjore të nevojshme për të lejuar lejimet ose përjashtimet (*ruhsah*).

Por mjete të tilla nuk i zgjidhin problemet që lidhen me ixhtihadin tradicional kur ai kërkon të trajtojë sfidat moderne.<sup>5</sup> Për më tepër, këto parime dytësore mund të dëmtojnë tërësisht integritetin e teorisë juridike nëse ato do të sillleshin për të justifikuar një mosrespektim të ligjit ose për të legjitimuar një dredhi (*hile*). Mjete të tilla juridike ofrojnë vetëm modifikime formale të pjesshme dhe të vogla të vendimeve ligjore ekzistuese, sepse ato janë të motivuara kryesisht nga arsyetime pragmatike. Mbrojtësit e ixhtihadit strukturor, megjithatë, po kërkojnë ndryshime thelbësore në teorinë juridike islame duke përfshirë disiplina të tjera etikë, teologji, gjuhësi dhe shkencë që janë qendrore për ta në një përpjekje për të rindërtuar mendimin islam në një mënyrë që është në përputhje me moralin universal dhe vlerat etike që përputhen me kohën e tanishme. Vetëm në këtë mënyrë mund të përballen sfidat e reja të ngritura nga çështjet mjekësore dhe bioetike, të drejtat e njeriut, barazia gjinore, degradimi i mjedisit, liria e fesë dhe e mendimit politik.

Mbështetësit e të dyja qasjeve pajtohen kryesisht se disa aspekte thelbësore të besimit islam duhet të mbeten të vazhdueshme dhe të pandryshueshme pavarësisht nga koha dhe vendndodhja. Për më tepër, ata pranojnë ekzistencën e një ndarjeje të veçantë midis ritualeve fetare (*ibadat*), sistemit të besimit (*akide*) dhe urdhrave të qarta nga njëra anë,<sup>6</sup> dhe

5 Ngjashëm, në Islamin suni meremetimi arbitrarisht i këndvështrimeve dhe zgjedhjet e paravendosura tregojnë nevojën për të gjetur mënyra të reja për zgjidhjen e sfidave të reja dhe pasqyron nevojën për reformë radikale në *usul*.

6 Kadivari përfshin martesën, ushqimin dhe pijen në kategorinë e parë të të palëvizshmeve dhe të pandryshueshmeve, sepse arsyeja njerëzore nuk mundet të arrijë dijen përtej përcaktimeve të tyre ligjore. Ngjashëm veprimet e adhurimit i përkasin të njëjtës kategori, sepse arsytimi njerëzor nuk mundet të zbulojë dijen përtej natyrës dhe formës së tyre. (p.sh., pse duhet të bëjmë dy rekatë namaz në agim [fexhr] dhe tre në aksham [maghrib]), <http://kadivar.com/?p=10158>. Shih edhe Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010), f. 163.

marrëdhëniet njerëzore e çështjet shoqërore (*mu'amalat*) nga ana tjetër, të cilat janë historikisht e shoqërisht të kushtëzuara dhe rrjedhimisht të ndërlidhura ose të ndërvarura. Në përgjithësi, të parat janë vendime të pandryshueshme, thelbësore dhe tejhistorike që lënë pak ose aspak hapësirë për kontekstualizim ose riinterpretim krijues kur përballen me situata të reja dhe të papritura. Por, këto të fundit janë të hapura për shqyrtim publik në një hapësirë që ngërthen pluralizmin qytetar. Megjithatë, në teori, nuk ka asgjë që e pengon dikë që të konsiderojë gjithashtu një akt adhurimi si krejtësisht të ndryshueshëm dhe të hapur për shqyrtim, me kusht që të jetë i sigurt (*jamin*) se ka zbuluar shkakun e tij efektiv (*illeh*), duke i hapur kështu rrugën për diskutim arsyetues.

Juristët klasikë e përkufizojnë ixhtihadin si procesin e zbulimit të një vendimi të ri ligjor mbi bazën e një grupi të caktuar parimesh dhe teorie juridike pasi të jetë ushtruar në masën më të madhe të mundshme. Kjo ndërmarrje është e kufizuar në atë fushë në të cilën asnjë vendim i qartë nuk mund të nxirret nga tekstet e qarta burimore dhe përdoret vetëm për të zgjidhur çështjet duke ofruar zgjidhje që janë vetëm shumë të mundshme (*ghalabat el zann*) në krahasim me ato që janë të sigurta (*jekin*). Kjo përpyekje mbetet një obligim i përhershëm kolektiv (*farz kifaje*) për të gjithë bashkësinë, veçanërisht në shkollat e mendimit shi'a dhe hanbeli. Bashkësia duhet të ketë gjithmonë mjaftueshëm juristë të kualifikuar për të përballuar këtë detyrim, sepse është një domosdoshmëri sociale, siç është edhe ekzistenca e mjaftueshme e profesionistëve të kualifikuar në fusha të tjera për të trajtuar nevojat e shoqërisë.

Historikisht, ixhtihadi ka mbartur një mori pikëpamjesh bazuar në atë se çdo jurist i kualifikuar bën më të mirën e tij, nëpërmjet përpyekjeve të tij së bashku me konsultimin e burimeve të ndryshme si dhe mësuesve dhe juristëve të tjerë të shquar, për të nxjerrë një vendim ligjor që do të mbetej një mendim me peshë, por që i nënshtrohet gabimit dhe rishikimit.

Shkolla shiite e konsideroi të nevojshëm kalimin nga siguria në mundësi, në mënyrë që të mund të merret me rrethana të reja dhe ndryshime shoqërore që nuk u përfshinë në tekste dhe ndodhën gjatë fshehjes së Imamit të pagabueshëm. Kjo i shtyu juristët e saj, që nga koha e el Muhakkik el Hilli (v. 1277) e këtej, të praninin ixhtihadin me një dallim të qartë epistemologjik ndërmjet sigurisë dhe mundësisë. Me fjalë të tjera, asnjë vendim ligjor nuk mund të konsiderohet kurrë i sigurt, pavarësisht nga sasia e përpjekjeve njerëzore të shpenzuara, sepse asnjë qenie njerëzore e zakonshme nuk është e pagabueshme. Ky kuptim krijoi hapësirën për përfaqësuesit e etikës natyrore me prirje mu'tezilite për të argumentuar se intelekti (*akli*), ashtu si burimet tradicionale të shpalljes (*vahi dhe nakli*), mund të silltet për të përcaktuar përgjegjësinë fetare të dikujt, edhe pse kjo do të prodhonte vetëm një rezultat të mundshëm. Nuk do të kishte asnjë ndryshim midis një mundësie që rrjedh nga burimet e shkrimeve të shenjta ose të transmetuara (*zann nakli*) dhe një mundësie që rrjedh nga intelekti (*zann akli*) për sa i përket përcaktimit të interesit publik ose nxjerrjes së një vendimi ligjor.

Futja e disiplinave të tjera, si etika, teologjia dhe shkencat moderne, i ndërlikon çështjet edhe më tej e garanton një proces kolektiv (*ixhtihād xhema'i*) dhe multidisiplinar për të nxjerrë vendime të reja ligjore.

Ata që e ndërmarrin atë duhet të konsultohen me ekspertë në fushat përkatëse dhe t'u kushtojnë vëmendje serioze këshillave të tyre.<sup>7</sup> Tarik Ramadan ka propozuar një hap të mëtejshëm, "reformën e transformimit" (në kontrast me "reformën e përshtatjes") në të cilën specialistët dhe dijetarët e terrenit (*ulema el vaki'*) dhe juristët (*ulema el nusūs*) janë partnerë të barabartë në formulimin e normave etike dhe opinioneve ligjore.<sup>8</sup> Abdolkarem Soroush thotë se obligimi më i rëndësishëm i dijetarëve

7 Mohammed Ghaly, 'The Beginning of Human Life: Islamic Bioethical Perspectives', *Zygon* 47(1) (March 2012), f. 177.

8 Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), f. 121.

fetarë bashkëkohorë është që “të bëjnë bazat (*usu*) e fesë [ligjit hyjnor] të pajtueshme me bazat e botës së re dhe jo për të kërkuar mënyra për t’i bërë aspektet dytësore (*furu*) të fesë në përputhje me aspektet dytësore të botës së re”, sepse bota e re nuk është thjesht një formë më e madhe dhe e zmadhuar e botës së vjetër.<sup>9</sup> Sipas juristit egjiptian Jasser Auda:

Pa përfshirë idetë përkatëse nga disiplina të tjera, kërkimi në teorinë e bazave të ligjit islam do të mbetet brenda kufijve të literaturës tradicionale dhe dorëshkrimeve të saj, dhe ligji islam do të vazhdojë të jetë kryesisht “i vjetëruar” në bazën e tij teorike dhe në rezultatet praktike.<sup>10</sup>

I gjithë ixhtihadi duhet të bazohet në burimet parësore. Për ligjin shiit, këta janë Kurani, Suneti autentik i Profetit dhe dymbëdhjetë imamët e pagabueshëm, konsensusi (*ixhma*) dhe arsyeya (*akl*).<sup>11</sup> Megjithatë, vetëm dy të parët cilësohen si burime të qartë dhe të sigurt, që mund të qëndrojnë më vete. Juristët shiinj nuk e konsiderojnë konsensusin si një burim të pavarur, ndryshe nga homologët e tyre suninj të cilët pohojnë se “është i vetmi autoritet detyrues dhe i padiskutueshëm që mund të

9 Abdolkarem Soroush, *Bast-e Tajrobeh-ye Nabavi* (Tehran: Enteshārāt-e Şirāt, 1999), f. 157.

10 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London and Washington: IIT, 2008), f. xxvi.

11 Ayatollah Muhammad Sadeghi Tehrani (vd. 2011) paraqet një kritikë të thuktë të modelit të sotëm shia të ixhtihadit. Sipas tij, pretendohet se ndjek Kuranin dhe Sunetin por në realitet i jep përparësi intelektit, konsensusit, precedentëve të kaluar, rregullave të njohura dhe transmetimeve të dyshimta të hadithit. Për shkak të këtij themeli të dobët juristëve shia u kërkohet të përforcojnë vendimet e tyre me arsyetime të tjera si: *ahvat* (kujdesi), *akvā* (opinion i fortë), *fī-hi taraddud* (papërcaktueshmëri në çështje) dhe *taḍāḍ* (kundërthënia). Islami suni, argumenton ai, ka theksuar analogjinë, konsensusin, preferencën juridike dhe të mirën e përgjithshme. Ai sjell një shembull, pezullimi i përkohshëm i faljeve të xhumasë ndërkohë që Imami i pagabueshëm është në fshehtësi, edhe pse Kurani është kategorikisht i qartë se në momentin që thirrja e faljes është bërë të gjithë myslimanët duhet të drejtohen drejt faljes. (62:9). Shih Muhammad Sadeghi Tehrani, *Feqh-e pūyā va feqh-e sonnati, feqh-e pūyā, va feqh-e basharī* (Tehran: Omid-e Fardā, 2005), f. 22-27.

ratifikojë një doktrinë në emër të Islamit në tërësi”.<sup>12</sup> Në shiizëm, çdo *ixhma* vlen jo për shkak të konsensusit të juristëve, por për shkak të arsytimit se Imami i pagabueshëm i asaj kohe ishte palë në miratimin e tij. Kështu, *ixhmaja* përfaqëson një mënyrë për të zbuluar mendimin e Imamit të pagabueshëm, sepse vetëm miratimi i tij vërteton dhe garanton sigurinë e tij. Përveç kësaj, metodologjia juridike shiite e ka kufizuar hapësirën për arsyetim analogjik (*kijas*) sepse konsiderohet se prodhon, në përgjithësi, vetëm një vendim hamendësues. Në mënyrë që ai të jetë i vlefshëm, shkaku efektiv (*illeh*) duhet të deklarohet në mënyrë eksplicite (*kijas xhali*) dhe të mos i nënshtrohet leximeve të shumta, siç është rasti me analogjinë e fshehur (*kijas khafi*). Kështu, Imami zë një pozicion qendror dhe kyç në shiizëm. Gjatë fshehjes së zgjatuar të Imamit të Dymbëdhjetë, argumentohet se një pjesë e autoritetit të tij u transmetohet atyre juristëve që përpiqen të zgjidhin sfidat bashkëkohore, por kurrë nuk mund të arrijnë sigurinë në vendimet e tyre.

Bazat epistemologjike dhe etike që mbështesin mendimin juridik varen nga teologjia e miratuar. Debati mbi natyrën e vlefshmërisë juridike dhe lidhjen e tij me autoritetin normativ të ligjit si ligj është mbizotëruar nga dy shkolla rivale të mendimit: mu'tezilite (objektivizmi etik) dhe esh'arite (subjektivizmi teist). Shkolla e mendimit maturidite mund të vendoset diku midis të dyjave, por anon më shumë drejt esh'arizmit, i cili pohon se autoriteti i ligjit hyjnor nuk rrjedh nga urtësia, drejtësia ose arsyeshmëria e urdhrave të Zotit, por nga fakti se ato janë Urdhërat e Zotit dhe për rrjedhojë shprehjet e vullnetit të Tij, së bashku me fuqinë e Tij supreme mbi ne. “Ai nuk mund të pyetet për atë që punon, kurse ata do të pyeten” (Kuran 21:23). Me fjalë të tjera, para shpalljes ekzistonte një hapësirë amorale dhe kështu asnjë vlerësim moral nuk mund t'i caktohet një akti të bazuar në arsyen ose natyrën e tij të qenësishme. Në mungesë të një

12 Sherman Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (New York: Oxford University Press, 2009), f. 9.



teksti provues, “njeriu lihet në një gjendje gjykimi të pezulluar (*tavakkuf*)”<sup>13</sup> sepse arsyeja nuk ka autoritet të qenësishëm.

Ky përfundim, sipas Anver Emon, është i saktë, por i paplotë në analizën e tij, sepse dijetarët esh’arinj u detyruan të merrnin vendime për çështje që nuk kishin tekst provë duke supozuar se natyra është një e mirë e vazhdueshme vetëm për shkak të hirit të Zotit (*fadl*) (në vend të drejtësisë hyjnore), e cila e mirë mund të ndryshohej në çdo kohë me vullnetin dhe Fuqinë e Tij në mënyrë që të mos komprometohej plotfuqia e Zotit.<sup>14</sup> Kjo u mundësoi atyre të përforconin rolin e arsyes, edhe pse vetëm si një burim dytësor, në nxjerrjen e vendimeve ligjore. Po vendimit ligjor në fjalë ata i bashkëngjitën kushte rigorozë, ku roli i arsyes ishte shumë i kufizuar në fushëveprim dhe kuptohej se vendimi nuk ishte as autoritar dhe as përcaktues.<sup>15</sup> Emoni u referohet atyre si “natyralistë të butë” në kundërshtim me “natyralistët e fortë”, “koncepti i të cilëve për natyrën si një dhuratë për njerëzimin është i ngulitur dhe jo i prekshëm nga një ‘ndryshim mendjeje’ hyjnor”<sup>16</sup>

Këta të fundit, të njohur si mu’tezilitët, i mveshën arsyes aftësinë për të zbuluar vlera universale morale dhe etike mbi bazën se “natyra është e pajisur me një normativitet të hamendësuar që buron nga krijimi i qëllimshëm i natyrës nga Zoti për përfitimin njerëzor.”<sup>17</sup> Ata argumentuan se bazuar në drejtësinë dhe urtësinë hyjnore, urdhri i Zotit duhet të ketë një bazë morale, sepse veprimi i tij pa një objektiv (*garad*) do të përbënte një akt kotësie (*abath*) dhe si rrjedhim mangësi, e cila do të ftonte fajësimin (*dhamm*).

Në formulën e tyre epistemike, arsyeja, e cila ka autoritetin e qenësishëm si burim të së drejtës, mund të përcaktojë

---

13 Emon, *Islamic Natural Theories*, f. 20.

14 *Ibid.*, f. 90–91.

15 *Ibid.*, f. 93–94, 121, 130–31, 136–37, 146, 167, dhe 203.

16 *Ibid.*, f. 40.

17 *Ibid.*, f. 26–27.

gjkime apo urdhëresa juridike në ato fusha që hyjnë brenda “boshllëqeve”<sup>18</sup> për të cilat nuk është parashikuar asnjë vlerësim ligjor apo moral. Gjykimi nuk duhet të pezullohet për shkak të kujdesit, sepse premisa bazë është se shkrimet e shenjta ose tekstet e shpallura nuk ofrojnë vendime ligjore për të mbuluar çdo mundësi deri në fund të kohës.<sup>19</sup> Përkundrazi, ato ofrojnë parime dhe vlera të përgjithshme si dhe një epistemologji koherente që mund të përdoret duke mbajtur parasysh kontekstet dhe rrethanat e reja.<sup>20</sup>

Përvetësimi i disa aspekteve të teologjisë racionaliste - natyraliste të mu'tezilinjeve nga shiinjti i dha arsyes aftësinë për të zbuluar vlera universale morale dhe etike. Përveç kësaj, ata i konsiderojnë sferat e arsyes dhe të shpalljes të ndërlidhura dhe jo reciprokisht përjashtuese. Bazuar në këtë këndvështrim, Zoti nuk mund të lejojë një veprim imoral dhe joetik, ose të shpallë të ndaluar ose të lejuar një veprim që nga një këndvështrim racional etik, duhet të jetë i detyrueshëm. Megjithatë, Zoti do t'i caktonte veprimet si të ndaluara ose të detyrueshme për sa kohë që ato i përkasin racionalisht kategorisë së lejuar (*mubāh*). Kështu, shiinjti janë në gjendje më të mirë për t'u përfshirë në ixhtihad të fuqishëm (sforcime të reja intelektuale) në mënyrë që të nxjerrin vendime juridike/etike duke u mbështetur në shqyrtimin e bazuar në arsye dhe në parimet e përgjithshme të teksteve të shpallura, në vend që të zgjedhin të ngelen në anën e kujdesit. Në të kaluarën e afërt, Islami Suni ka përjetuar një evolucion gradual teologjik nga një pozicion i determinizmit të rreptë në një pozicion në të cilin qenia njerëzore bëhet pronar i veprimeve të tij/saj dhe si rezultat, mund të mbahet

18 Ky është koncepti analogjik suni i *el mesalih el mursela* (kërkimi i të mirës publike duke përdorur burime jo të shpallura kur tekstet e shpallura heshtin mbi atë çështje).

19 Mohammed Mojtahed Shabestari, *Naqdi bar Qerā'at-e Rasmī az Dīn* (Tehran: Tarh-e now, 2002), f. 346-347.

20 Një shembull i zakonshëm që sillet është analogjia ndërmjet konceptet kuranon të këshillimit dhe parlamentit në një shtet.

përgjegjës. Kjo reflektohet gjithashtu në mjetet dhe mekanizmat ligjore të përfshira nën *edileh aklijeh* (prova racionale), të tilla si *kijas, istislah* (përfitim publik, veçanërisht *mesalih murselah*), *istihsan* (preferencë juridike) dhe *urf* (përdorim zakonor) për të demonstruar një marrëdhënie organike ndërmjet ligjit dhe etikës. Kështu, ka pasur një zgjerim të konsiderueshëm të fushës së ixhtihadit në Islamin Suni për të trajtuar sfidat moderne duke iu drejtuar konceptit të qëllimeve dhe objektivave të Sheriatit dhe interesit publik (*maslah*).<sup>21</sup>

Menjëherë pas suksesit të revolucionit iranian në vitin 1979, Ajatollah Ruhollah Khomeini (vd. 1989) u bë i vetëdijshëm se paradigma tradicionale e ixhtihadit, të cilën ai e kishte mbrojtur gjithmonë me forcë, nuk mund të trajtonte shumë çështje të reja që po shfaqeshin si rezultat i drejtimit të një shteti modern. Prandaj ai u përpoq të zgjeronte fushën e autoritetit suprem të juristit-sundimtar duke futur teorinë e *maslaha-s* si një komponent aktiv në marrjen e vendimeve shtetërore. Megjithatë, edhe atëherë, ai i prezantoi idetë e tij novatore në atë mënyrë që tradicionalistët të mos bënin përjashtim përmes tyre.<sup>22</sup> Në janar

21 Tensioni në dukje ndërmjet teologjisë esharite dhe vullnetarizmit etik dhe nxjerrja e ligjit islam për çështje që nuk kanë prova tekstuale mund të përmirësohet në dritën e tezës së Emonit të “teorisë së ligjit të butë natyror”. Për shembull Mohammad Hashim Kamali, një përfaqësues i teologjisë esharite është në gjendje të përfshijë një rol shumë të kufizuar për arsyen dhe hulumtimin arsyetor në procesin e vendimnxjerrjes ligjore: “Hukmi duhet të jetë i arsyeshëm në kuptimin që arsyeja njerëzore është e aftë të kuptojë arsyen ose shkakun e zbatimit të tij ose që *illeh* jepet qartazi në vetë tekstin.” Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), f. 270. “Imam Maliku ka shtuar dy kushte të tjera përtej këtyre, njëri prej të cilëve është që *maslaha* duhet të jetë e arsyetueshme dhe e pranueshme për njerëzit me gjykim të shëndoshë.” Ibid., f. 359. Në të njëjtën kohë ai argumenton, “... këndvështrimi islam mbi të mirën dhe të keqen (hushn va kubh) që në parim janë të përcaktuara nga shpallja hyjnore. Kështu kur Zoti urdhëroi nxitjen e *ma'rūfit*, Ai nuk mund të ketë nënkuptuar të mirën të cilën arsyeja ose zakoni e cakton si të tillë, por atë që Atij i pëlqen” Ibid., f. 370. Ose “nga këndvështrimi islam, e mira dhe e keqja janë të caktuara, jo duke iu referuar “natyrës së gjërave”, por sepse Zoti i ka përcaktuar ato si të tilla.” Ibid., f. 323.

22 Ruhollah Mousavi Khomeini, *Şahîfe-ye Nûr* (Tehran: Sâzemân-e Madârek-e Farhangî-ye Enqelâb-e Eslâmî, 1990), vol. 21, f. 98.

1988 ai përmendi *maslaha-n* si parimin udhëzues në zgjidhjen e të gjitha çështjeve shtetërore:

Qeveria është e autorizuar të revokojë në mënyrë të njëanshme çdo marrëveshje të sheriatit që ka lidhur me njerëzit kur këto marrëveshje janë në kundërshtim me interesat e vendit ose Islamit. Qeveria gjithashtu mund të parandalojë çdo çështje devotshmërie [‘ibad, nga ‘ibādāt] ose jodevotshmërie nëse është në kundërshtim me interesat e Islamit dhe për aq kohë sa është kështu. Qeveria mund ta pengojë haxhin, i cili është një nga obligimet e rëndësishme hyjnore, në mënyrë të përkohshme, në rastet kur është në kundërshtim me interesat e vendit islamik.<sup>23</sup>

Por meqenëse ai nuk ofroi metodologji, kjo qasje mund të rezultojë në vendime ligjore arbitrare. Këshilli i Shqyrtimit të Përshtatshmërisë (*Majma'-e tashkhīs-e maslaḥat*) u formua për t'u marrë me çështjet që Asambleja e Ekspertëve vazhdimisht i refuzonte si të papajtueshme me ligjin islam.

Konceptet e *maslahah* dhe *mekasid el sheria* u përvetësuan prej jurisprudencës sunite në të kaluarën e afërt, veçanërisht nga ana e Ajatollah Khomeinit, qasja e re e të cilit ndaj ixhtihadit mbështetej shumë në *maslahah*. Një rezultat i kësaj ka qenë, në thelb, shfaqja e jurisprudencës së mirëqenies publike (*fikh el maslaḥah*) që mund të kapërcejë autoritetin e shkrimeve të shenjta dhe të justifikojë pothuajse çdo gjë të bazuar në parimin e zbatuar lirshëm të *maslahah*.<sup>24</sup> Importime të tilla rrezikojnë të ofrojnë vetëm ndryshime formale të pjesshme dhe të vogla të vendimeve ligjore ekzistuese nëse ato janë të motivuara kryesisht nga arsyetime pragmatike. Prandaj, në një rast të tillë, është shumë e mundur që ato të jenë të papajtueshme me kornizën ekzistuese dhe aparaturën teorike dhe në këtë mënyrë të rezultojnë në koherencë vetëm formale ose dytësore etike.

23 Cituar nga Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), f. 90, 91, dhe 92.

24 Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), f. 215.

Mbetet një pyetje e hapur nëse të gjitha mjetet dhe parimet juridike e lartpërmendura mund të funksionojnë në mënyrë harmonike brenda kornizës së ixhtihadit tradicional, i cili fokusohet vetëm në parimet dytësore (*furu*), pa bërë së pari ndryshime në bazat ekzistuese dhe burimet parësore (*usul*) të teorisë juridike shia.<sup>25</sup>

Mohsen Kadivar, një jurist shiit dhe profesor hulumtues në Universitetin Duke, jep argumentet e mëposhtme: (1) ixhtihadi strukturor ofron një kornizë koherente në të cilën teologjia dhe etika rindërtohen në mënyrë që intelekti dhe shkencave të tjera, si kozmologjia dhe antropologjia, u jepet një rol më i gjerë në vendimmarrjen etike. (2) Atributi i drejtësisë shihet si jashtëfetar dhe kështu mund të ndryshojë në varësi të pjekurisë së shoqërisë: “Qeniet njerëzore e përcaktojnë drejtësinë në bazë të përvojës dhe arsyes kolektive dhe historike”.<sup>26</sup> (3) Drejtësia konsiderohet të jetë në harmoni me drejtësinë egalitare, në kontrast me drejtësinë e bazuar mbi merita (*el adale el istihkakije*), ose mund të thuhet se drejtësia është në pajtim me barazinë themelore në kontrast me barazinë proporcionale. (4) Kushtet dhe rrethanat sociale, ekonomike, politike dhe kulturore merren parasysh kur rishikohet një vendim ligjor nëse një person “i arsyeshem” do ta gjykonte atë si të padrejtë, edhe nëse provat e qarta tekstuale në Kuran ose Sunet vërtetojnë vendimin e mëparshëm. (5) Precedentët dhe konsensusi i kaluar nuk janë të shenjtëruar. (6) Tekstet e shpallura duhet të lexohen me një vlerësim se disa nga vendimet ligjore, të konsideruara si të padrejta sot për shkak se ishin formuluar brenda një konteksti të ndryshëm historik dhe shoqëror, kishin për qëllim të ishin të përkohshme dhe për këtë arsye bazohen në parimin e gradualizmit dhe një nocioni të mëparshëm të drejtësisë.

Për më tepër, ixhtihadi strukturor mbështet një qasje kritike dhe rilexon burimet (*usul*) të teorisë juridike islame,

25 Shabestari, *Naqdi*, f. 468-469.

26 Kadivar, ‘Revisiting Women’s Rights in Islam’, f. 223.

konsensusit, literaturës së hadithit dhe vendimeve ligjore përmes lentes së etikës, drejtësisë egalitare, shkencës moderne, arsyeshmërisë dhe qëllimeve përfundimtare të Islamit.<sup>27</sup>

Kadivari përkrah pikëpamjen se ndërhyrja me ixhtihadin tradicional ekzistues brenda sferës së parimeve dytësore duke bërë rregullime të vogla formale ose duke thirrur në ndihmë mjete të ndryshme juridike (d.m.th. *maslahah*, *zaman*, *mekan*, *darurah*, *darar*, ose *haxhah*), të cilat të gjitha janë shumë subjektive dhe relative në mungesë të një metodologjie rigoroze, nuk mund t'i zgjidhë sfidat moderne.<sup>28</sup> Ndonjëherë, juristët i janë drejtuar zbrazëtirave dhe strategjive për t'i bërë të ligjshme veprat mjaft të dyshimta dhe shumë të diskutueshme.<sup>29</sup> Sipas vlerësimit të Kadivarit, vetëm ixhtihadi themelor dhe rindërtimi i mendimit islam mund të zgjidhin sfidat e ngritura nga mjekësia moderne dhe bioetika, të drejtat e njeriut, barazia gjinore, degradimi i mjedisit, liria e fesë, mendimi politik dhe realitete të ngjashme bashkëkohore.

Në rastin e ixhtihadit tradicional, një ndryshim në një vendim ligjor mund të shkaktohet nga faktorë të ndryshëm (p.sh., një kohë, vend dhe zakon i ndryshëm) që prodhojnë një kontekst të ri situativ (*mevdu'*) dhe subjekt që garanton një vendim të ri. Por në modelin themelor, etika dhe shkencat moderne, së bashku

27 Ibid., f. 213-234.

28 Wael Hallaq përvijon katër prirje në Islamin suni që kanë dalë në përgjigje të modernitetit: (1) shekullarizmi, i cili mbron idenë e braktisjes së plotë të Islamit; (2) një rikthim në mësimet e pastra dhe të qarta të Kuranit dhe Profetit, që mbështetet nga lëvizja vehabite, (3) "utilitarianizmi fetar," i cili mbështetet fort në konceptin e interesit publik (*maṣlahah*) dhe në nevojën që ose të rishikohen rregullimet e mëhershme juridike ose të nxirren të reja për situata të reja (Hallak i sheh të dyja si tejet subjektive dhe arbitrare); dhe (4) "liberalizmi fetar," i cili mendon se secili tekst e ka zanafillën në një kontekst në kundërshti me boshësinë dhe pohon se një kontekst i ndryshuar kërkon rregullime të reja të nxjerra duke zbatuar parimet e përgjithshme mbi atë kontekst të caktuar. Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), f. 207-254.

29 Naser Makarim Shirazi, *Ḥīleh-hā-ye Shar'ī* (Qum: Madrasat al-Imām Alī b. Abī Ṭālib, 2006).

me antropologjinë, hermeneutikën, drejtësinë egalitare dhe disiplina të tjera bashkëkohore, mund të diktojnë një ndryshim në vendim pa pasur ndonjë ndryshim në thelbin e subjektit ose në kontekstin e situatës. Për shembull, kompensimi financiar i dhënë një myslimani në lidhje me një jomysliman, ose një burri të lirë në lidhje me një grua të lirë, ndryshohet për ta bërë atë të barabartë në krahasim me raportin tradicional prej 2:1 në favor të burrave. Ky vendim i ri bazohet në parimin bashkëkohor të barazisë themelore në emër të drejtësisë egalitare, ndërsa lënda dhe konteksti i situatës mund të mbeten të njëjta si më parë.

Më e rëndësishmja, paradigma themelore do të lejonte rishikimin e një vendimi ligjor edhe në rastet kur ka prova tekstuale, por nuk ka tregues nëse është një urdhër i përkohshëm apo i përhershëm, nëse bërja e një gjëje të tillë garantohet për shkak të drejtësisë, etikës egalitare dhe parimit të gradualizmit. Për shembull, Kurani thotë se dëshmia e një gruaje është sa gjysma e dëshmisë së një burri (2:282) dhe se një burrë trashëgon dy herë më shumë se një grua (4:11 dhe 176), se ligjet penale kërkojnë fshikullimin e fajtorëve dhe prerjen e dorës së hajdutit (24:4-5 dhe 5:38), se dëshmia e një jomyslimani është e papranueshme dhe se pakicave të mbrojtura (*dhimmi*) që jetojnë në një shtet islam duhet t'u jepet një status inferior (9: 29).

Kadivari argumenton se është koha për të nisur një largim të vrullshëm nga ixhtihadi tradicional dhe si rrjedhim për të shkuar drejt një ixhtihadi të ri themelor, i cili ka burimet dhe parimet e veta dhe bazohet në një teologji të re dhe një teori etike të përfutur nga Kurani. Abdolkarem Soroush ka argumentuar se “për shkak se jurisprudenca fetare [fikh] ushqehet nga teologjia [*kelam*], bazat jashtëfetare të këtyre rregullave duhet të kritikohen dhe shqyrtohen qartë”.<sup>30</sup> Me fjalë të tjera, është e nevojshme të përfshihemi në një diskurs mbi filozofinë dhe

---

30 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush*, transl. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, (New York: Oxford University Press, 2000), f. 128-129.

etikën e jurisprudencës (*falsafat el fikh*).<sup>31</sup> E megjithatë ata që kërkojnë ta zhvillojnë atë duhet të kenë parasysh, siç ka theksuar me zgjuarsi Fazlur Rahman, karakterin e përshtatshëm ndaj rrethanave të Kuranit, sepse ai “përbëhet nga morali, feja dhe shprehjet shoqërore që u përgjigjen problemeve specifike në situata konkrete historike.<sup>32</sup> Kjo qasje tërësore duhet të sigurojë vendime ligjore që janë në harmoni me teorinë juridike dhe etike, në vend që të projektojnë mospërputhje dhe moskoherencë midis vendimit ligjor të juristit dhe metodologjisë ligjore të përdorur. Një shembull i këtij problemi janë opinionet e shumta juridike kundërshtuese të nxjerra nga Ayatollah Yousef Saanei. Megjithëse në përputhje me diskursin bashkëkohor universal të të drejtave të njeriut, ato nuk modifikojnë hamendësimet e paracaktuara dhe kornizën teorike të ixhtihadit tradicional. Kështu, është e vështirë të shihen vendimet e tij ligjore si të dala nga paradigma tradicionale e ixhtihadit.<sup>33</sup>

Ayatollah Mostefa Mohaghegh Damad ofron një sërë shembujsh befasues aktvendimesh të pranuar përgjithësisht nga juristët si në përputhje me ligjin hyjnor mbi bazën e paradigmes tradicionale të ixhtihadit, edhe pse ato janë në konflikt të ashpër me vlerat universale etike dhe morale. Sipas vlerësimit të tij, skenarë të tillë duhet të jenë të pamundur për shkak se etika (*ahlak*) supozohet të jetë superiore ndaj vendimeve ligjore në fuqi (*el ahkam el sherije*).<sup>34</sup> Me fjalë të tjera, etika duhet të jetë parësore (*asl*) dhe fikh duhet të jetë dytësor (*fer*).

31 Abu al-Qasim Fanaee, *Din dar Tarazu-ye Akhlaq* (Tehran: Enteshārāt-e Širāt, 2007); Mostefa Malekiyan, *Jastarhayi dar Aqlaniyyat va Ma'naviyyat* (Tehran: Nashr Negah-e Mu'asir, 2002), f. 446-486.

32 Fazlur Rahman, *Islam & Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), f. 5.

33 Saanei mohon dallimin ligjor ndërmjet myslimanëve dhe jomyslimanëve, burrave dhe grave, të lirëve dhe skllëvërve, ndërkohë që përdor modelin tradicional. Kjo është në konflikt të drejtpërdrejtë me bazat dhe premisat e veta, të cilat shihen si të caktuara dhe të përrjetshme.

34 Mostefa Mohaghegh Damad, 'Goft va gu', në *Monāsebat-e Akhlāq va Feqh dar Goft va gū-ye Andīshvārān* (Interviewer: Mohammed Hedayati) (Qom: Tablighat-e Eslami, 2014), f. 274.



Shembulli 1. Sipas ixhtihadit të sotëm, një burrë mund të divorcohet nga gruaja e tij me arsyetimin se ajo është shumë e vjetër dhe ai dëshiron të martohet me dikë më të re, edhe pse ajo nuk ka mangësi dhe ka qëndruar pranë tij gjatë kohëve të vështira ekonomike, duke vuajtur nga mungesat gjatë fazave të hershme e martesës së tyre. Në një moment, qoftë të themi ditën apo natën, ai mund ta informojë atë se ajo është divorcuar dhe pas periudhës së pritjes (*iddeh*), duhet të largohet nga shtëpia vetëm me rrobat që ajo ka veshur. Përveç kësaj, ajo duhet t'i kthejë ato rroba pasi të arrijë në shtëpinë e babait të saj, sepse ato i përkasin burrit (d.m.th., janë blerë nga prona e tij). Një veprim i tillë, i parë si i papëlqyeshëm (*mekruh*) sipas paradigmës ekzistuese tradicionale, nuk mund të ndëshkohet. Sipas Ayatollah Mohaghegh Damad, megjithatë, një veprim i tillë do të nxiste zemërimin e Zotit. Sipas fjalëve të gjyshit të tij Shejh Abdolkarem Ha'iri (vd. 1937): “një person mund të konsiderohet si ‘i drejtë’ nga këndvështrimi i jurisprudencës (fikhut) dhe në të njëjtën kohë të jetë më i pamëshirshëm se Shimr b. Dhī al-Jawshan (vrasësi i raportuar i Imamit të tretë shiit, Husejn bin ‘Alī, në fushat e Qerbelasë, Irak në vitin 680 të erës sonë).”<sup>35</sup>

Shembulli 2: Shumica e juristëve pajtohen që një burrë mund të martohet me një foshnjë femër që ende ushqehet me gji, nëse babai i saj është dakord. Pas nënshkrimit të kontratës martesore, burri ka të drejtë të plotësojë të gjitha dëshirat e tij seksuale, përveç asaj të marrëdhënies seksuale.<sup>36</sup> Ky vendim ligjor është në harmoni të plotë me paradigmën e sotme të ixhtihadit, por është në kundërshtim me ndërgjegjen dhe etikën njerëzore që tani e sheh një veprim të tillë si kriminal, të shturur, të shëmtuar dhe të çoroditur. Sipas Ajatollah Mohaghegh Damad, nëse etika do të ishte supreme dhe do të rregullonte ligjin hyjnor, atëherë një akt i tillë i pakëndshëm

35 Ibid., f. 277.

36 Ruhollah Khomeini, *Tahrīr al-Wasīlah* (Qum: Daftar-e Enteshārāt-e Islāmī, 2008), vol. 3, f. 431.

dhe i neveritshëm nuk do të mund të legjitimohej kurrë si një vendim i duhur ligjor.<sup>37</sup>

Shembulli 3: Sipas Muhammed Hasan Naxhafit (a.k.a. Şahib el Xhevahir; v. 1850), një zotëri mund ta shesë skllaven e tij menjëherë pasi ajo të lindë fëmijën e tij. Këtë mund ta bëjë edhe ditën që ajo lind dhe ta largojë fëmijën nga ajo. Ai shton se nuk ka asnjë vendim ligjor hyjnor për këtë çështje, por megjithatë ai konsiderohet i lejuar për shkak të arritjes së konsensusit (*ixhma*).<sup>38</sup>

Shumë shembuj të ngjashëm mund t'i shtohen kësaj liste të vendimeve ligjore *shariatike* kundër etikës si e drejta e burrit për të penguar gruan e tij të largohet nga shtëpia edhe nëse babai i saj është në shtratin e vdekjes ose të marrë pjesë në ceremoninë e tij funerale; formula për pastrimin e parave të paligjshme duke paguar *khums* (një të pestën) nga shuma totale për t'i bërë katër të pestat e mbetura të pastra dhe të ligjshme;<sup>39</sup> lidhja e një martese të përkohshme (*mut'ah*) me një numër pothuajse të pakufizuar grash në të njëjtën kohë (nuk ka kufizim të specifikuar) për aq kohë sa ai mund t'i mbajë ato; thashethemet dhe përgojimet për suninjtë, sepse ata nuk konsiderohen si "të drejtë" pasi ata refuzojnë imamët e pagabueshëm; leja për të vjedhur nga jobesimtarët për sa kohë që ekziston rreziku minimal për t'u kapur, sepse në këtë situatë, imazhi dhe pamja e Islamit do të njolloset; rastet e shumta në të cilat dikujt i lejohet dhe nganjëherë, i kërkohet të gënjejë nën maskën për ta bërë këtë për hir të mirëqenies më të madhe (*maslahah*); trajtimi i pakicave fetare të njohura zyrtarisht si inferiore dhe kërkesa që ata t'u paguajnë taksën e *xhizjes* autoriteteve myslimane ndërsa janë në një pozitë poshtëruese; dhe pjesa e trashëgimisë së gruas së ve nga burri i saj është një e teta, pavarësisht nëse ai ka një ose më shumë gra, kështu që nëse ai do të kishte katër gra në kohën e vdekjes së tij, secila do të merrte vetëm 1/32 e pasurisë

37 Ibid.

38 Ibid., f. 276.

39 Abdulaziz A. Sachedina, 'Gof va gu', në *Monāsebat-e Akhlāq va Feqh*, f. 172-173.

së tij të tundshme dhe të patundshme (duke përjashtuar tokën, por jo vlerën e ndërtesave).

Ayatollah Ali Sistani, një jurist i shquar shiit me banim në Naxhaf, Irak, dhe një model imitimi (*marxha'*) për një numër të konsiderueshëm shiinjsh, ka nxjerrë vendime në fushat e etikës mjekësore dhe bioetikës që do të interpretoheshin si joetike dhe si të tilla, të pamundura sipas ixhtihadit themeltar, i cili ndalon diskriminimin e bazuar në fe dhe e konsideron gjithsecilin të denjë për të drejtat e njeriut për shkak të të qenit qenie njerëzore në emrin e drejtësisë egalitare.<sup>40</sup> Sipas Sistanit, një mysliman nuk është i detyruar t'i bëjë CPR një pacienti jomysliman, megjithatë, nuk duhet kursyer asnjë përpjekje për të ringjallur një pacient mysliman. Ai ka nxjerrë vendime të ngjashme në lidhje me pacientët me vdekje të trurit dhe kujdesin ndaj pacientëve. Për shembull, çdo pajisje që mbështet jetën mund të hiqet nga një pacient jomysliman, por asnjëherë nga një pacient mysliman.<sup>41</sup>

Këta shembuj tregojnë rëndësinë e harmonizimit të vendimeve juridike islame me një etikë islame. Ekziston një spektër i gjerë pikëpamjesh mbi atë që përbën etikën islame dhe lidhjen e saj me ligjin islam. Ky spektër varion nga Kevin Reinhart tek Ayatollah Xha'far Sobhani. I pari mendon se ligji dhe etika islame janë të ndërthurura në mënyrë organike dhe shkruan: "ndër disiplinat intelektuale islame, vetëm ligji islam është praktik dhe teorik në lidhje me veprimin njerëzor në botë, si dhe (për të qenë të saktë) fetar. Në këtë kuptim, ligji islam dhe teoria juridike duhet të jenë vendqëndrimi i vërtetë i diskutimit të etikës islame."<sup>42</sup> Ai shton se "ligji islam nuk është thjesht ligj, por gjithashtu një sistem etik dhe epistemologjik me hollësi dhe sofistikim të madh".<sup>43</sup> Sipas vlerësimit të tij, studiuesit nuk kanë

40 Kadivar, 'Revisiting Women's Rights in Islam', f. 223.

41 Liyakat Takim, *Shi'ism in America* (New York: New York University Press, 2009), f. 167.

42 A. Kevin Reinhart, 'Islamic Law as Islamic Ethics', *Journal of Religious Ethics* 11(2) (Fall 1983), f. 186.

43 Ibid., f. 187.

arritur të studiojnë dhe vlerësojnë me përpikëri ndërlidhjen e ligjit dhe etikës për shkak të kompleksitetit të veprave juridike dhe detyrës së rëndë për deshifrimin e përmbajtjes së tyre.

Në anën tjetër të spektrit, Ajatollah Sobhani përfaqëson pikëpamjen e pranuar të juristëve se intelekti është burimi i etikës, ndërsa shpallja është burimi i ligjit islam. Ai pretendon më tej se hendeku midis tyre është i ngjashëm me atë midis filozofisë dhe ligjit hyjnor,<sup>44</sup> sepse ky i fundit siguron udhëzim për rregullimin e jetës individuale dhe shoqërore dhe në këtë proces, arritjen e kënaqësisë së Zotit dhe afrimin me Të.<sup>45</sup> Ajatollah Mohaghegh Damad pajtohet se ligji islam, i cili historikisht është mbështetur pothuajse ekskluzivisht në shpalljen dhe transmetimet tradicionale, i ka kushtuar pak vëmendje diskutimit etik. Ai argumenton bindshëm se dijetarët myslimanë e kanë dalluar historikisht ligjin nga etika aristoteliane. E para ishte e shqetësuar me ato veprime njerëzore që mbështeteshin në shpalljen për vendime, ndërsa e dyta merrej me aspektet e brendshme të një qenieje njerëzore (d.m.th., kultivimi i virtyeteve të tilla si guximi dhe durimi dhe heqja e veseve të tilla si xhelozia, urrejtja dhe arroganca). Përfundimi logjik i një ndarjeje të tillë është, sipas tij, se normat dhe vlerat etike shoqërore nuk kanë vend në një fe që ka një ligj hyjnor, sepse juristët nuk merren me etikën në diskutimet e tyre ligjore. Për t'i dhënë një vlerë tronditëse pohimit të tij, ai thotë: "Një fe që nuk ka ligj hyjnor mund të ketë etikë, por ajo që ka ligj hyjnor, si Islami dhe Judaizmi, edhe mund të mos kenë nevojë për të".<sup>46</sup>

Një pikëpamje e tillë e zhvesh ligjin islam nga një dimension etik që ka qenë gjithmonë pjesë përbërëse e tij. Për shembull, në jurisprudencën e sotme, një akt i adhurimit është i vlefshëm

44 Ja'far Sobhani, 'Kholāseh-ye goft va gūhā-ye akhlāq va feqh,' në *Monāsebat-e Akhlāq*, f. 61.

45 Ibid., f. 62.

46 Damad, 'Goft va gu', në *Monasebat-e Akhlaq*, f. 275.

vetëm nëse ai që e kryen shpreh qëllimin (d.m.th., duke e bërë atë për hir të kërkimit të afërsisë dhe afërsisë me Zotin) për kryerjen e tij. Ky synim konsiderohet i nevojshëm vetëm në fillim dhe vazhdimësia e tij nuk kërkohet për vlefshmëri, por që një veprim të marrë vlerën maksimale etike, synimi duhet të mbetet i vlefshëm gjatë gjithë periudhës së kryerjes së tij. Një kontrast i ngjashëm është i dukshëm në sferën e *mu'amelatit*, ku një veprim duhet vetëm të ekzekutohet siç duhet, pavarësisht nga qëllimi, në mënyrë që të konsiderohet i vlefshëm nga këndvështrimi i ligjit të sotëm islam. Megjithatë, pa qëllimin e duhur, një akt i tillë do të konsiderohej i pavlefshëm nga vlera etike në një paradigme etike, ku veprimi i dhënë duhet të vlerësohet sipas pastërtisë së qëllimit të vepruesit.

Vetë Kurani përshkohet nga një moral në të cilin ligji dhe etika janë të ndërthurura organikisht në atë masë sa që edhe aspekte të pandryshueshme të ligjit, si lutjet rituale dhe agjërimi në sferën e akteve të adhurimit, bashkohen me një urdhër etik: “faleni namazin: namazi ndalon sjelljet e pahijshme dhe të pamoralshme” (29:45) dhe “o ju që besuat, agjërimi është obligim për ju, ashtu siç ishte urdhëruar për ata para jush, në mënyrë që të përkujtoni Zotin dhe të jeni të virtytshëm” (2:183).

Një lexim i Kuranit e bën të qartë se gurthemeli për krijimin e një shoqërie të virtytshme është respektimi i drejtësisë dhe barazisë (*adl* dhe *kist*) në të gjitha dimensionet e tyre. Kjo temë e përsëritur theksohet me intensitet të madh dhe vjen menjëherë pas parimit të monoteizmit të pastër (*teuhid*): “O besimtarë! Bëhuni të qëndrueshëm në urdhrat e Allahut dhe bëhuni dëshmues me drejtësi! Le të mos ju nxisë urrejtja ndaj njerëzve për të bërë padrejtësi. Bëhuni të drejtë (*i'dilu*), se kjo është më afër devotshmërisë dhe frikësojuni Allahut! (*huve akrabu li el takva*)” (5:8) dhe “O besimtarë! Bëhuni zbatues të palëkundur të drejtësisë, duke dëshmuar në emër të Allahut, qoftë edhe kundër jush ose kundër prindërve dhe të afërmve tuaj. Qoftë i

pasur ose i varfër ai (për të cilin dëshmoni), Allahu është për ata vlerësuesi më i drejtë. Dhe mos shkoni pas epsheve tuaja e të shtrembëroni drejtësinë! Nëse ju ngatërroni dëshminë ose i shmangeni asaj, vërtet që Allahu e di se çfarë bëni ju” (4:135). Drejtësia hyjnore i ka rrënjët në urtësia hyjnore, e cila është e zbatueshme për të gjitha kohërat dhe të gjithë njerëzit. Maxhid Khadduri vëren se “në Kuran ka mbi dyqind këshilla kundër padrejtësisë të shprehura me fjalë të tilla si *zulm*, *ithm*, *dalal* dhe të tjera, dhe jo më pak se pothuajse njëqind shprehje që mishërojnë nocionin e drejtësisë, qoftë drejtpërdrejt me fjalë të tilla si *adl*, *kist*, *mizan*, dhe të tjera siç u përmendën më parë, ose në një sërë shprehjesh indirekte.”<sup>47</sup> Ky parim fetar moral është theksuar në mënyrë të përsëritur për të nënvizuar rëndësinë e tij në Kuran dhe në sunet. Kurani bën thirrje që ky sistem vlerash i drejtësisë të mbizotërojë në të gjitha sferat, qofshin ato politike, teologjike, filozofike, etike, juridike, ndërkombëtare, sociale apo të tjera. Kështu, pavarësisht nëse “tjetri” ndan të njëjtën pikëpamje fetare, një mysliman nuk mund të kompromentojë vlerën normative të drejtësisë.

Një vlerë tjetër thelbësore e mësuar nga Kurani dhe Profeti është dinjiteti i njerëzimit. Të dy pohojnë se të gjitha qeniet njerëzore janë krijuar nga Zoti dhe janë anëtarë më dinjitoz i krijimit, sepse vetëm ata janë pajisur me arsye, ndërgjegje, liri zgjedhjeje dhe llogaridhënie. Në cilësinë e tyre si zëvendës të Zotit në Tokë, ata janë të mandatuar për të realizuar atributet hyjnore: “Në të vërtetë, Ne i kemi nderuar bijtë e Ademit: ua kemi bërë të mundur që të udhëtojnë në tokë dhe në det, u kemi dhënë ushqime të mira e të lejuara dhe i kemi ngritur lart mbi shumë prej atyre që kemi krijuar.” (17:70); dhe “Në të vërtetë, Ne e krijuam njeriun në trajtën më të përkryer” (95:4). Kështu, Zoti i ka pajisur çdo burrë dhe grua me dinjitet dhe nder, që do të thotë se askush nuk ka të drejtë të mos respektojë dhe të

47 Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984), f. 10.

çnderojë dikë tjetër. Në fakt, dallimet në kultura dhe besim janë pjesë integrale e planit hyjnor për të rritur njohjen dhe respektin reciprok (*li te'arafu*, Kuran 49:13). Mbrojtja e këtij dinjiteti dhe nderi shtrihet edhe në fushën e betejës, siç duket qartë nga literatura e gjerë për trajtimin moral dhe etik të armiqve gjatë një lufte të drejtë dhe vetëmbrojtjeje.

Vlera thelbësore e barazisë së çdo individi me të gjithë individët e tjerë është tema e përsëritur se të gjithë njerëzit janë krijuar nga një burim dhe origjinë e përbashkët dhe janë ftuar nga i njëjti Krijues të shkëlqejnë në kryerjen e veprave të drejta dhe në mishërimin e virtyteve hyjnore në marrëdhëniet e tyre me njëri-tjetrin dhe Krijuesin: “O njerëz! Në të vërtetë, Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre dhe ju bëmë popuj e fise, për ta njohur njëri-tjetrin. Më i nderuari prej jush tek Allahu është ai që i frikësohet më shumë Atij” (49:13). Kështu, askush nuk mund të pretendojë epërsi bazuar në dallime të tilla njerëzore si gjinia, raca, përkatësia etnike, statusi ekonomik, arsimi, shkolla e mendimit dhe kritere të tjera artificiale dhe të njëanshme. Përpara se ta dërgonte Malik el Ashtar in në Egjipt si qeveritar të tij, Aliu (r.a) i shkroi një letër ku theksonte barazinë e përbotshme të qenieve njerëzore: “Mbusheni zemrën tuaj me mëshirë, dashuri dhe mirësi për nënshtetasit tuaj. Mos u bëni para tyre kafshë të pangopura, duke i shikuar si pre e lehtë, sepse ata janë dy llojesh: *ose janë vëllezërit [dhe motrat] tuaj në fe ose të barabartë me ju në krijim.*”<sup>48</sup>

Kurani pohon parimin e qartë moral të shenjtërisë së jetës njerëzore: “Dhe, nëse dikush shpëton një jetë, është sikur të ketë shpëtuar jetën e krejt njerëzve.” (5:32). Çdo jetë është frymëzuar me frymën hyjnore dhe prandaj meriton të respektohet dhe nderohet: “Dhe ne i frymë atij [asaj] nga shpirti ynë” (38:72). Si pasojë qeniet njerëzore janë anëtarët më të lartë të krijimit dhe për këtë arsye edhe engjëjt u urdhëruan t’u

48 Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Religious Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001), f. 110.

përulen atyre. Të gjithë ata e bënë këtë, përveç Shejtanit, i cili u mposht nga sëmundja shpirtërore fatale e krenarisë, arrogancës dhe mendjemadhësisë. Kurani jo vetëm që shpall në mënyrë kategorike shenjtërinë e jetës njerëzore, por gjithashtu bën të njëjtën gjë për të gjithë krijesat duke ndaluar shkatërrimin pa arsye dhe duke urdhëruar etikën mjedisore.

Një vlerë tjetër e çmuar është vlerësimi i diversitetit dhe mosdhënia e gjykimeve rreth pretendimeve shpëtimtare të të tjerëve: “Sikur të donte Zoti yt, do të besonin të gjithë ata që gjenden në tokë. Vallë, ti do t’i detyrosh njerëzit të bëhen besimtarë?!” (10:99). Vetëm Zoti, arbitri përfundimtar dhe i vetëm, mund të zgjidhë mosmarrëveshje të tilla. Detyra jonë është “të garojmë me njëri-tjetrin në vepra të mira, sepse Zoti është qëllimi përfundimtar për të gjithë ju dhe është Ai që do t’ju sqarojë ato gjëra për të cilat ju tani polemizoni” (5:48, 2:148, dhe 23:61). Një hadith i famshëm që i atribuohet Profetit thotë se komuniteti i tij do të ndahet në shtatëdhjetë e tre sekte pas vdekjes së tij dhe se vetëm njëri prej tyre do të arrijë shpëtimin (*el firkah el naxhije*). Megjithatë, ky hadith, përtej çdo dyshimi, duhet të jetë i sajuar dhe i atribuar rrejtshëm Profetit, sepse zinxhirët e tij të transmetimit janë të dobët dhe besnikëritë e tilla veçuese dhe pretendimet përjashtuese shkelin qartazi botëkuptimin kuranor.

Kjo është arsyeja pse ne shohim intolerancë jo vetëm midis myslimanëve dhe “tjetrit”, por edhe midis myslimanëve: suni kundër shiit, *ahbari* kundër *usuli*, *sufi* kundër myslimanëve të tjerë, teologë kundër mistikëve, tradicionalistë kundër reformistëve e kështu me radhë. Nuk është e pazakontë që secili grup të lëshojë fetva të *tekfirit* (mosbesimit) kundër njëri-tjetrit. Prandaj, dijetarët dhe juristët myslimanë duhet të promovojnë një teologji të përfshirjes dhe tolerancës që përputhet me hadithin se Profeti u ngrit në këmbë kur një arkivol po çohet në varreza për të treguar respekt për personin e vdekur. Kur shokët e tij i thanë se i ndjeri ishte hebre, duke lënë të kuptohet



se një respekt i tillë ishte i panevojshëm, ai i qortoi ata: “A nuk kishte shpirt?”

Ata juristë që u japin përparësi mësimëve kuranore dhe praktikave profetike në lidhje me normat thelbësore etike dhe morale dhe që i nënshtrojnë vendimet e tyre ligjore të dedukuara ndaj këtyre standardeve etike, do të bënin mirë që të kapërcenin hendekun dhe të ulnin tensionin ndërmjet vendimeve ligjore dhe urdhërimeve etike. Përkrahësit e ixhtihadit strukturor kanë argumentuar se sipas përkufizimit është e pamundur që një dekret të konsiderohet si “islam” dhe në të njëjtën kohë të jetë joetik dhe imoral sipas standardeve të shoqërisë (*el ahlak el ixhtimajje*). Një Zot i drejtë, i urtë dhe i vetë-mjaftueshëm nuk do ta urdhëronte krijimin e tij të vepronte në një mënyrë që është në kundërshtim me normat dhe vlerat universale morale dhe etike, të cilat të gjitha rrjedhin nga një burim që është jashtë fesë dhe i pavarur nga ajo.

Ixhtihadi tradicional përpiqet të trajtojë sfidat bashkëkohore duke thirrur në ndihmë maksima ligjore dhe mjete juridike, si dhe duke ndërmarrë një kërkim shterues për precedentët analogë në burimet e shpallura ose në epokën paramoderne, edhe nëse këto janë inekzistente, të dobëta ose të largëta. Një strategji tjetër është të riformulohet në mënyrë krijuese një precedent në mënyrë që t'i japë atij një pamje të ngjashmërisë me çështjen e re, në mënyrë që vendimi i ri ligjor, mundësisht, të mund të arsyetohet.<sup>49</sup> Kjo rezulton në një aplikim të pjesshëm, të rastësishëm dhe josistematik që synon të ofrojë lehtësim dhe lejdhënie të përkohshme në mungesë të ndonjë bazamenti teorik ose koherencës epistemike. Një proces i tillë nuk i nënshton themelet e teorisë juridike ndaj ndonjë kritike apo pyetjeje filozofike. Në vend të kësaj, ajo vepron brenda kornizës ekzistuese tradicionale të ixhtihadit bazuar në thënien që i

49 Ebrahim Moosa, 'Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics', në *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. (Ed.), Ted Peters, et al. (Hants, UK: Ashgate, 2001), f. 341-346.

atribuohet Imam Xha'fer Şādikut (vd. 765) dhe Imam Ali el Ridāit (vd. 818): "Na takon ne të përcaktojmë themelet parimet (*usul*) që ju [të diturit] të nxirrni rezultate dytësore (*tefri*)."<sup>50</sup> Si e tillë, asaj i mungon një metodë koherente dhe është në shumë aspekte, mjaft subjektive dhe arbitrare. Rrjedhimisht, kundërshtarët e saj bëjnë thirrje për një zhvendosje radikale të paradigmës nga ixhtihadi tradicional në atë që Kadivari propozon si ixhtihad strukturor ose themelor.

Ky model i propozuar përpiket të sigurojë një kornizë koherente në të cilën teologjia dhe etika mund të rindërtohen dhe në këtë mënyrë t'i japë intelektit (*akl*), etikës dhe shkencave moderne një rol më të madh në vendimmarrjen etike nën emrin e drejtësisë. Në këtë kuadër, drejtësia shihet si jashtëfetare dhe në harmoni me drejtësinë egalitare, në kontrast me një drejtësi të dhënë sipas meritave. Ndërveprimi i parimeve themelore, teologjisë, etikës, intelektit, epistemologjisë, gjuhësisë, antropologjisë, shkencave moderne, historisë dhe drejtësisë egalitare është një përpjekje për të rindërtuar mendimin islam dhe teorinë juridike. Në thelb, mund të thuhet se ixhtihadi themelor e paraqet etikën shoqërore si arbitrin që përcakton nëse vendimi juridik i nxjerrë është i pranueshëm apo jo sepse, sipas përkufizimit, Zoti nuk mund të ligjësojë atë që është joetike dhe imorale. Për më tepër, përsëritja e ma'rūf-it (d.m.th., veprimi i miratuar moralisht nga shoqëria) në Kuran pa dhënë ndonjë specifikë është një dëshmi shtesë se intelekti njerëzor, në bashkëpunim me shkencat moderne dhe mendimin kritik, mund të zbulojë norma dhe vlera universale etike. Me fjalë të tjera, *ahlak*, *akli*, mendimi kritik dhe shkencat humane dhe ekzakte do të kenë përparësi ndaj fikhut, *vahjit*, *naklit* dhe precedentëve. Ky padyshim nuk është rasti në modelin tradicional.<sup>51</sup> Thënë ndryshe, "ixhtihadi vetë ka nevojë për një *ixhtihad* tjetër".<sup>52</sup>

50 Muhammad Ebrahim Jannati, *Taavvor-e Ejtehād dar Howze-ye Estenbāt*, (Tehran: Amir Kabir, 2007), vol.1, f. 151-152.

51 Sachedina, 'Gof va gu', f. 173.

52 Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam*, f. 29.





## 4. Zbatimi i *mekasid el Sheria* në shërbesën fetare islame

*Kamal Ebu-Shamsieh*

### **Përmbledhje**

Shërbestarët ndër punonjësit e shëndetësisë ofrojnë kujdes shpirtëror për pacientët me drejtim të ndryshëm fetar dhe kulturor, ndërsa udhëheqësit fetarë, veçanërisht të krishterët, marrin arsimim për kujdesin shpirtëror në seminare dhe trajnim në institucionet shëndetësore për të ofruar kujdes shpirtëror për të gjithë pacientët. Pacientët komunikojnë me udhëheqësit e besimit përpara apo gjatë shtrimit në spital, ose pas daljes nga spitali, për të marrë sakramentet e të sëmurëve. Shtrirja e shërbimeve të kujdesit shpirtëror islam dhe kuptimi i themelit teologjik të shërbesës fetare islame mbeten në fillimet e tyre, pavarësisht shfaqjes së programeve të trajnimit të imamëve dhe shoqatave profesionale në Shtetet e Bashkuara. Në vendet myslimane, kjo lloj shërbese nuk ekziston, duke qenë një fushë e pazhvilluar ose e keqkuptuar, pavarësisht traditës së pasur islame të kujdesit për shpirtin, kërkimit të kujdesit, shërimit, detyrimeve të adhurimit, çështjeve të ngarkuara me ligj të myslimanëve gjatë sëmundjes dhe etikës së kujdesit. Ky punim trajton reciprocitetin e ligjit dhe etikës islame në shërbesën islame dhe se si teoria e *mekasid el sheria* është kyçe për zhvillimin e një metodologjie

islame të kujdesit shpirtëror për kujdesin ndaj nevojave shpirtërore, emocionale, ndërlidhëse dhe fetare të myslimanëve të ndryshëm, duke përfshirë myslimanët jo praktikues dhe jomyslimanët. Kuptimi i themelit të shërbesës fetare islame kërkon artikullimin e një teologjie islame të bazuar në *teuhid*, Njeshmërinë e Zotit. Për më tepër, shtrirja e shërbimeve dhe mënyra në të cilën ato ofrohen ndikohen nga qëllimet e *mekasid el sheria*, jurisprudencës islame dhe parimet e etikës *kavaid el sheria*. Prandaj, shërbimet e kujdesit shpirtëror islam ndjekin Sunetin e Profetit Muhamed në ofrimin e shërbimeve të kujdesit shpirtëror të udhëhequr nga një kuptim i Sheriatit që është teologjikisht i shëndoshë, i bazuar shkencërisht në prova dhe i përqendruar ligjërisht-etikisht te pacienti. Të gjitha brenda udhëzimeve të përgjithshme në Kuran dhe Sunet.

Ky punim e mbështet shërbesën islame dhe kujdesin shpirtëror brenda teorisë ligjore dhe etike islame të *mekasid el sheria* dhe e bën *hifz el din*, ruajtjen e fesë, qëllimin e shërbesës si një mënyrë për të ofruar mbështetje fetare për të gjithë pacientët, myslimanë dhe jomyslimanë. Pozicionimi i shërbëtarisë islame brenda domenit ligjor dhe etik do të përgatisë skenën drejt zhvillimit të një teorie universale të shërbëtarisë islame, shërbimeve dhe qëllimeve të saj. Një shërbëtar mysliman është i kufizuar nga udhëzimet profesionale, duke përfshirë rregulloret e spitalit dhe nga kufijtë e Sheriatit. Në këtë masë, kryerja e shërbimeve të shërbëtarisë islame kërkon *mekasidin më të lartë të Sheriatit* në vendosjen e drejtësisë (Kuran 4:135), eliminimin e paragjykimeve (5:8) dhe lehtësimin e vështirësive (2:185), ndjekjen e shembullit të Profetit Muhamed për të qenë *rahma* (dhembshuri) dhe për të ofruar *hudan* (udhëzim). Kështu, shërbëtaria islame është e rrënjësuar thellë në përmbushjen e dobive *maslahah*, duke përfshirë përfitimet e domosdoshme (*darurijat*), plotësuese (*haxhijat*) dhe përfitimet e dëshirueshme (*tahsinijat*). Për të përmbushur këtë detyrë, një imam mysliman shërben si udhërrëfyes, këshilltar dhe mësues që ofron mbështetje dhe fuqizim, nga dashuria dhe lidhjet e besimit dhe njerëzimit, për t'i orientuar individët drejt Zotit. Përveç kësaj, një imam mysliman mund të lehtësojë shërbimet, pa i braktisur pacientët, në kontekste ku ajo që kërkohet bie ndesh me Sheriatin.

## Hyrje

Ndërlidhja e besimit dhe veprimit krijon mundësi për rritje dhe reflektim, si personale ashtu edhe të përgjithshme. Si shërbestar në shëndetësi, unë ofroj shërbime të kujdesit shpirtëror për pacientët myslimanë dhe jomyslimanë, bëj vlerësimin e kujdesit shpirtëror dhe reflektoj me pacientët dhe familjet. Pacientët shpesh luftojnë me kurajë për atë që po ndodh, pse diçka po u ndodh atyre, si të kuptojnë se çfarë duhet të ndodhë, ose si të planifikojnë në përgjigje të situatës së tyre gjithnjë në ndryshim, të gjitha brenda kufijve të Sheriatit. Projekti im i doktoraturës synon të eksplorojë lidhjen ndërmjet Islamit si besim, teologjisë së tij dhe teorisë së tij juridiko-etike. Shqyrton se si besimi dhe Sheriati ndikojnë në veprimet dhe praktikat e myslimanëve e anasjelltas. Unë kam marrë teologjinë praktike si metodologji për të përshkruar se si sëmundjet dhe kontekstet e kujdesit shëndetësor ndikojnë në praktikën fetare dhe të kuptuarit e besimit të myslimanëve. Çfarë ndikon në besimin e myslimanëve? Çfarë i udhëzon myslimanët të dinë se çfarë duhet të bëjnë? Pse duhet të veprojnë myslimanët? Ç'kritere përdorin myslimanët për të kuptuar se çfarë të bëjnë në përgjigje të përvojave të jetës? Megjithatë, qëllimi im në këtë punim është të kuptoj lidhjen ndërmjet Islamit, teologjisë së tij, praktikave të tij dhe veprimeve të myslimanëve. Do t'i përshkruaj shkurtimisht burimet dhe qëllimet e Sheriatit dhe do të prezantoj teorinë e *mekasid el sheria*. Përveç kësaj, do të përshkruaj shkurtimisht ndërlidhjen midis ligjit islam dhe etikës dhe do të paraqes parimet kryesore ligjore islame që ndikojnë në punën e shërbestarit dhe praktikat e shërbimit që u ofrohen pacientëve. Si rezultat, shpresoj të paraqes një ide më të mirë të asaj që myslimanët lejohen të bëjnë, rolin e kontekstit në përcaktimin se si të veprojnë myslimanët dhe rolin e Sheriatit në formësimin e shërbëtarisë islame.

Islami është një besim që kërkon nga pasuesit e tij të deklarojnë besimin e tyre, të ndjekin urdhrat e Zotit dhe të veprojnë në përputhje me rrethanat. Myslimanët ndeshen me situata të ndryshme jetësore të cilat kërkojnë burime për të ndihmuar në udhëzimin e asaj që është e mirë dhe çfarë duhet bërë. Veprimi (*amel*) është një fokus qendror i teologjisë islame dhe juristët myslimanë e përqendruan vëmendjen e tyre në të kuptuarit e veprimit dhe praktikës.<sup>1</sup> Studimi i veprimit kërkon një qasje ndërdisiplinore ndaj ligjit dhe etikës islame në mënyrë që të kuptojë se si këto disiplina ndikojnë në veprimet tona dhe tek njëri tjetri. Prandaj do të diskutoj burimet e ligjit dhe etikës islame, qëllimet e ligjit islam (*mekasid el sheria*) dhe parimet ligjore (*kavaid fikhije*), të cilat të gjitha udhëzojnë dhe ndikojnë myslimanët në çdo aspekt të jetës së përditshme. Do të paraqes pikat kryesore të veprave të dijetarëve që ndikuan në diskursin *mekasid* si Ibn Ashur, Imam el Gazali e Imam el Xhujeni dhe do të shqyrtoj pasojat e veprimit dhe mosveprimit njerëzor për marrëdhëniet ndërpersonale, brendapersonale dhe hyjnore-njerëzore. Do të argumentoj se teoria e *mekasidit* paraqet një kornizë të thjeshtuar për studiuesit dhe individët profanë për të kuptuar më tej se çfarë donte të thoshte Zoti në shpalljen e Sheriatit dhe se si standardet e tij ligjore dhe etike ndikojnë dhe përcaktojnë përgjegjësitë njerëzore, formësojnë moralin e karakterin dhe ndikimin si edhe marrëdhëniet mes njerëzve.

## Burimet e Sheriatit

Ekzistojnë dy burime të Sheriatit, të shpallura dhe të zbërthyera. Burimet e shpallura janë Kurani dhe Tradita Profetike (Suneti) dhe konsiderohen si burimet kryesore të Sheriatit. Dy burimet

---

1 Umar F. Abd-Allah, "Theological Dimensions of Islamic Law", në *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), f. 249.

e tjera janë teoria diturore e zbërthyer dhe hermeneutika duke përdorur metoda juridike të arsytimit analitik (*kijas*) dhe konsensusin e dijetarëve (*ixhma*) në jurisprudencën sunite. Konsensusi i bashkësisë u miratua pavarësisht sfidave serioze në lidhje me atë që nënkuptonte një konsensus i tillë, shtrirjen e çështjeve në fjalë dhe kualifikimin e atyre që e japin këtë konsensus.<sup>2</sup>

Arsyetimi analogjik (*kijas*) është një metodë e zakonshme dijetare për arritjen e një vendimi juridik (fetva) dhe mbetet një metodologji e vlefshme për formulimin e ligjeve pavarësisht nga nxjerrja e vendimeve që nuk janë në përputhje me parimet islame.<sup>3</sup> Khaled Abou El Fadl ka theksuar rëndësinë e Kuranit si fjala e pandryshueshme dhe e drejtpërdrejtë e Zotit, e shpallur, e memorizuar, e transmetuar gojarisht dhe përfundimisht e mbledhur dhe e shkruar në kohën e sahabëve pas vdekjes së Profetit (632).<sup>4</sup> *Kijasi* përshkruhet si “ekuilibri i të menduarit” sepse kërkon të vendosë një ekuilibër midis dy çështjeve në mënyrë të drejtë. Prandaj, Kurani pranoi se detyra e njerëzve është të “kërkojnë udhëzime për një jetë islame për çështjet ku urdhrat nuk janë të qarta ose duken të kundërta”.<sup>5</sup> Në raste të tilla, nuk do të gjejmë një metodologji racionale përveçse një analogjie (*kijas*).

Njohja e Sheriatit është ndërdisiplinore dhe e pandashme nga disiplinat e tjera islame, prandaj, fushëveprimi i Sheriatit përfshin tërësinë e vendimeve hyjnore të përcaktuara për njerëzimin dhe përfshin të gjitha çështjet e tyre, fetare dhe shoqërore, me qëllim që t'i çojë njerëzit drejt lumturisë, drejtësisë dhe shpëtimit. *Akide* do të thotë të lidhësh fort dhe shënjon besimin mysliman. Ajo është e përfshirë nga Sheriati

2 Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011), f. 165.

3 Ibid, f. 218.

4 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), f. 100.

5 George Hourani, *Reason & Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), f. 62.



dhe shërben si nyja e besimit mbi të cilën ndërtohen disiplina të tjera. El Zarka e ka përkufizuar Sheriatin si bashkim të urdhrave hyjnorë dhe rregullave praktike që janë të detyrueshme për myslimanët t'i ndjekin me qëllim të reformimit dhe përmirësimit të çështjeve (*islah*) në shoqëri.<sup>6</sup> Kamali e ka konsideruar Sheriatin mishërim fjalë për fjalë të urdhërimeve të Zotit që përqafon urdhrat, ndalimet, parimet udhëzuese dhe tregimet e Tij, i drejtohet njerëzimit përmes shpalljes për të arritur shpëtimin duke ndjekur Kuranin dhe Sunetin.<sup>7</sup> Suneti është zbatim i Sheriatit dhe konsiderohet mënyra e jetesës me të cilën Profeti Muhamed mishëroi Sheriatin në atë që tha, bëri, miratoi në heshtje ose nuk miratoi. Suneti u shpalos në literaturë dhe përfundimisht u kanonizua në librat e Hadithit.

## Qëllimet e Sheriatit

Sheriati rrjedh nga rrënja *sh-r-*' dhe më së shumti njihet si rrugë (*sheri*) ose shteg drejt burimit. Sheriati shpesh përdoret në mënyrë të ndërsjellë me ligjin islam, megjithatë ai përfshin ligjin dhe çon drejt mirëqenies dhe mirësisë. Khaled Abou El Fadl e ka përcaktuar Sheriatin si ligjin e përjetshëm dhe të pandryshueshëm të Zotit, rrugën e së vërtetës, virtytit dhe drejtësisë. Sheriati iu shpall profetëve dhe është përshkruar si një rrugë jetike për mbijetesën e njerëzimit dhe një mënyrë jetese gjithëpërfshirëse që është e disponueshme si për myslimanët ashtu edhe për jomyslimanët.<sup>8</sup> Ibn el Kajimi e ka përshkruar Sheriatin si struktura mbi të cilën u ndërtua ligji islam me qëllim të mbrojtjes së interesave më të mira të robërve të Zotit si në këtë botë ashtu edhe në botën tjetër:

6 Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhī al-Āmm* (Damascus: Dār al-Qalam, 2004), vol.1, f. 48.

7 Mohammad H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), f. 19.

8 Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014), f. xxxii.

Ligji është drejtësi e pastër, mëshirë e pastër, përfitim i pastër dhe urtësi e pastër. Prandaj, çdo gjë që mishëron padrejtësi në vend të drejtësisë, mizorinë në vend të mëshirës, dëmit në vend të përfitimit ose marrëzisë në vend të urtësisë nuk buron nga Ligji edhe nëse ndodh të jetë përfshirë në të me anë të interpretimit.<sup>9</sup>

Objektivi më i lartë i teorisë së *mekasidit* është në fund të fundit mbrojtja e interesave që Zoti, Ligjvënësi, synonte për njerëzimin. Juristët hulumtojnë burimet kryesore të Sheriatit kur hasin në një çështje që kërkon një vendim ligjor. Faza fillestare drejt nxjerrjes së një opinionit juridik përfshin kthimin në burimet parësore për të kërkuar një provë (*delil*) që do të shërbejë si precedent për mënyrën se si i duhet përgjigjur çështjes në fjalë. Juristët zbatojnë metoda ligjore dhe përdorin njohuritë e tyre islame për të përmirësuar të kuptuarit e tyre njerëzor (*fikhun*) për disiplinat e Sheriatit. Përveç kësaj, juristët imitojnë (*taklid*) mësimet e dijetarëve të mëparshëm dhe ringjallin trashëgiminë e tyre ose angazhohen në përcaktime juridike novatore (ixhtihad).<sup>10</sup> Disiplina e fikhut është njohuria e nxjerrë përmes *ixhtihadit* për të kuptuar vendimin ligjor të Sheriatit siç rrjedh prej tij përmes dëshmive të detajuara në burime.<sup>11</sup> Trashëgimia përmban koleksionin e mendimeve gjyqësore të dhëna nga juristë të shkollave të ndryshme të teologjisë në katërmbëdhjetë shekujt e kaluar për zbatimin e Sheriatit. Pyetjet e ndryshme të jetës që nuk trajtohen drejtpërdrejt në burimet e shpallura shpesh kërkojnë marrjen e një mendimi juridik (fetva). Juristi (*mutfi*) çdo pyetje e trajton më vete dhe nxjerr fetvanë jodetyruese.<sup>12</sup>

Njerëzit kërkojnë vendime ligjore të bazuara në Sheriatin e tyre, pasi Zoti synonte diversitetin në ligjet hyjnore. Kurani

9 Gamal Eldin Attiya, *Towards Realization of the Higher Intent of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007), f. 14.

10 Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, f. xxxiv.

11 Kamali, *Shari'ah Law*, f. 41.

12 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), f. xxxiii.

thotë se po të donte Zoti, Ai do ta kishte krijuar njerëzimin si një bashkësi të vetme.<sup>13</sup> Fetë monoteiste abrahamike, Judaizmi, Krishterimi dhe Islami, të gjitha morën lloje të ndryshme të Sheriatit hyjnor.<sup>14</sup> Testamenti i Vjetër (Torah) që iu shpall Profetit Musa (Musa) caktoi ligje të veçanta për Beni Israilët për një kohë të caktuar dhe një vend të caktuar. Ungjilli (*Inxhil*) i shpallur Jezusit (*Isa*) u fokusua në reformat morale dhe ndërtimin e karakterit. Megjithatë, Krishterimit i mungonte një sistem ligjor apo Sheriati. Si rezultat, Sheriati i shpallur solli një sistem ligjor dhe etik gjithëpërfshirës dhe universal, pavarësisht nga koha dhe vendndodhja. Prandaj, Islami shihet si një mënyrë jetese, pasi përshkruan parimet themelore të besimit dhe jetës. Për të arritur gjithëpërfshirjen në të gjitha aspektet e jetës, Sheriati nxori ligje për praktikën e përditshme, fleksibilitetin dhe butësinë për të pezulluar përkohësisht zbatimin e ligjeve ose për të rregulluar praktikën gjatë sëmundjes ose për të bërë rregullime për shkak të nevojës ose vështirësisë. Prandaj, ligjet e Sheriatit lejojnë ndryshime tëaktuara në përputhje me kontekstet, mjedisin dhe ndryshimet shoqërore. Kurani 45:18 e përshkruan Sheriatin si mbrojtës të parimeve bazë të drejtësisë dhe barazisë. Qëllimi i besimit është të çojë drejt burimit, një element i domosdoshëm për të gjithë jetën organike. Sheriati përbën një sistem ligjesh, morale dhe praktike, të cilat i tregojnë njeriut rrugën drejt përmbushjes shpirtërore dhe mirëqenies sociale.<sup>15</sup>

[Sheriati i referohet] çdo grupi tjetër njerëzish të lidhur nga një grup i përbashkët besimesh ose bindjesh. [...Ai] i referohet konceptit të gjerë të rrugës gjithëpërfshirëse dhe tërësore drejt dhe prej Zotit, pra, sipas nevojës, me rrugën që çon dhe rezulton nga mirësia shoqërore (ma'ruf) dhe mirësia morale (husn). [...] Sheriati nuk

13 Qur'an 5: 48

14 Al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, f. 47.

15 Islamic City, Qur'an Notes, online commentary, <http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?c hap=45&note=18>, accessed November 1, 2016.

nënkupton domosdoshmërisht një grup pozitiv të urdhrave hyjnorë të cilat njerëzit duhet t'i zbatojnë, por më tepër tregojnë të mirën përfundimtare që Zoti dëshiron për qeniet njerëzore.<sup>16</sup>

Disa dijetarë u përpoqën të kuptonin urtësinë pas shpalljes hyjnore dhe urdhërimet e ngulitura në shkrimet e shenjta. Ibn Ashur arriti në përfundimin se qëllimet e ligjit janë ruajtja e rendit, arritja e përfitimeve dhe parandalimi i dëmit ose korrupsionit, vendosja e barazisë mes njerëzve, rivendosja e nderimit për ligjin hyjnor dhe fuqizimi i bashkësisë (Umetit).<sup>17</sup>

Procesi i arritjes së diturisë rezultoi në një larmi mendimesh midis dijetarëve myslimanë dhe lindi shkollat e ndryshme të ligjit islam (*medhhebe*) të cilat më vonë u reduktuan në shkolla të ligjit islam suni dhe shia. Për shembull, shkolla hanefije u emërua sipas Imam Ebu Hanifes (vd. 767) dhe i klasifikoi ligjet sipas tri kategorive dalluese: adhurimi (*ibadat*), transaksionet civile (*mu'amelat*) dhe dënimet (*ukubat*). Çdo kategori u nda më tej në seksione që trajtojnë specifikat e secilës fushë. Namazi, për shembull, u klasifikua si pjesë e ibadetit dhe më tej u nda në tituj kryesorë si pastërtia (*tahareh*), namazi i detyrueshëm (*salah*) ose agjërimi (*saum*).<sup>18</sup>

## Teoria e *mekasid el Sheri'ah*

Termi qëllim (*maksad*, shumë, *mekasid*) rrjedh nga rrënja k-s-d që do të thotë t'i qasesh diçkaje me çiltërsi, pa paragjykime ose anim. Teologët kanë shtjelluar atë që nënkuptohej me *mekasid* në vend që ta përkufizonin atë. Youssef al-'Alem e shikonte *mekasidin* si përfitime që besimtarët i fitojnë në këtë

16 Abou El Fadl, *Reasoning with God*, f. 296.

17 Ahmed al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2005), f. xxii.

18 Kamali, *Shari'ah Law*, f. 43.

jetë dhe në botën tjetër duke maksimizuar përfitimet ose duke shamngur dëmin. Ibn Ashur i përshkroi qëllimet e përgjithshme të *mekasidit* si ruajtjen e rendit shoqëror të komunitetit dhe sigurimin e përparimit, mirëqenies dhe drejtësisë së tij të shëndetshme.<sup>19</sup> El Fasi u përqendrua në të vërtetat e fshehura që Zoti vendosi në çdo vendim.<sup>20</sup> El Karadavi shqyrtoi tekstin për të ditur se çfarë veprimesh synonte *mekasidi* dhe çfarë është e ndaluar ose e lejuar që mund të sjellë përfitime për individët ose për Umetin. Ahmed el Raysouni e shihte *mekasidin* si qëllime të shpallura në Sheriat për të mirën e besimtarëve. Sheriati ka paraqitur master planin hyjnor për njerëzimin, duke përfshirë besimin në Njëshmërinë e Zotit (*tevhid*) dhe një sistem parandalimi me shpërblime dhe paralajmërime për të maksimizuar përfitimet (*maslahah*) dhe për të shmangur dëmet (*darar*). Të gjitha për t'i drejtuar njerëzit drejt suksesit dhe shpëtimit në botën materiale e në botën tjetër. Prandaj, veprat e drejta nxiten dhe konsiderohen në përputhje me qëllimet e Sheriatit, ndërsa padrejtësia është e papajtueshme dhe përbën një tradhti themelore të Sheriatit.<sup>21</sup>

Juristët myslimanë kontribuan në zhvillimin e teorisë së bazuar në përfitimet e *mekasidit* për një periudhë të gjatë kohore. Imam el Haramejn el Xhujejni (vd. 1085) krijoi një kornizë për të vendosur prioritetet për veprimet, bazuar në temat mbizotëruese brenda teksteve të shenjta, për përdorim si nga juristët ashtu edhe nga individët. El Xhujejni nënvizoi rëndësinë e marrjes së njohurive për dispozitat e Sheriatit (*el ahkam el sher'ijeh*), dhe i ndau qëllimet e shpalljes hyjnore në tri kategori themelore. (1) Mbrojtjen e përfitimeve thelbësore të besimit, jetës, intelektit, prejardhjes dhe pasurisë, të klasifikuara si domosdoshmëri (*darurijat*) për të cilat ka nevojë të madhe.

19 Ibn 'Ashur, *Maqāsid al-Sharī'ah*, f. 91.

20 Allāl al-Fāsī, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, 5th edn. (Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), f. 1.

21 Abou El Fadl, *Reasoning with God*, f. 298.

(2) Lehtësimi i ofrimit të nevojave bazë (*haxhijat*) të cilat synojnë të heqin ashpërsinë dhe vështirësitë në rastet e nevojave publike, por që nuk janë ngritur në nivelin e domosdoshmërisë, siç është nevoja për të pasur një marrëveshje me qira të shtëpisë ku mungesa e një kontrate është një vështirësi, por jo një kërcënim për vetë mbijetesën e rendit normal. (3) Sigurimi i zbukurimeve (*tahsinijat*) të cilat janë të dëshirueshme për plotësimin dhe përsosjen e zakoneve dhe sjelljes së njerëzve.<sup>22</sup> Imam Gazaliu (vd. 1111), një student i el Xhujnit, kontribuoi në diskursin e *mekasidit* në librin e tij *El Mustasfa min Ilm el Usul*<sup>23</sup> dhe u zgjerua në veprën e Xhujnit. Ai theksoi kategorinë e *darurijjat*, një kategori e domosdoshmërisë më të madhe, për të ruajtur atë që Zoti kishte për qëllim që njerëzimi të ruante: fenë (*din*), jetën (*nefs*), pronën (*mal*), mendjen (*akl*) dhe pasardhësit (*nasl*). Synimet hyjnore për njerëzimin, sipas Gazaliut, janë arritja e lumturisë dhe afërsisë me Zotin duke ndjekur Sheriatin, i cili do t'i çojë besimtarët drejt shpëtimit në jetën e përhershme të përtejme.<sup>24</sup>

## Sheriati: ligj dhe etikë

Teoria e *mekasidit* është ndërdisiplinore dhe përfshin studimin e disiplinave të ndryshme islame si hermeneutika e Kuranit dhe Traditës, ekzegjeza (*tefsir*), ligjbërja (*tashri*), etika (*ahlak*) dhe nënfusha të tilla si bazat e ligji islam (*usul*).

Një studim ndërdisiplinor i ligjit dhe etikës mund të ndiqet përmes thjerrëzës së *mekasidit*, duke shpjeguar proceset, duke përcaktuar disiplinat dhe duke u nisur drejt qëllimit

22 Kamali, *Shari'ah Law*, f. 125.

23 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Treatise on Maqāsid al-Shari'ah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006), f. 118.

24 Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, vol.3, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003417.pdf>, accessed May 26, 2014.

të integritit të disiplinave. Të gjitha me qëllim të arritjes së një kuptimi më të plotë të qëllimit hyjnor për njerëzimin. Një studim i tillë ndërdisiplinor mund të përkufizohet si “një proces i përgjigjes së një pyetjeje, zgjidhjes së një problemi ose adresimit të një teme që është shumë e gjerë ose komplekse për t’u trajtuar në mënyrë adekuate nga një disiplinë e vetme dhe bazohet në disiplinat me qëllim integritit e njohurive që ato përcjellin për të ndërtuar një kuptim më gjithëpërfshirës.”<sup>25</sup> Përfshirja e Sheriatit në përkufizimin tonë për etikën e kuadron sjelljen morale të individëve si akte bindjeje ose mosbindjeje ndaj teologjisë morale të Islamit. Etika është një fushë që i ka rrënjët në ligj dhe nuk funksionon si disiplinë e pavarur.

Lutjet janë një formë e adhurimit të Zotit dhe klasifikohen si një detyrim ku përmbushja e tyre është një urdhër ligjor dhe etik hyjnor. Kurani i udhëzon besimtarët të falin namazet sipas një forme të demonstruar nga Profeti. Përmbushja dhe neglizhenca e namazeve gjykohen në përputhje me një shkallë ligjore që përcakton shpërblimet ose ndëshkimet për çdo veprim ose mosveprim. Por ato mbartin gjithashtu një rëndësi etike, siç është e qartë nga përshkrimi i lutjes si burim imuniteti. Kurani 29:45 pohon se namazi largon njeriun nga imoraliteti dhe e keqja dhe se zemrat do të qetësohen si rezultat i aktit të përkujtimit të Zotit në lutje. George Hourani sugjeron se marrëdhënia midis etikës dhe shariatit është një marrëdhënie e ndikimit të ndërsjellë. Sheriati përcakton etikën, por etika është baza e jurisprudencës.

Marrëdhënia ndërmjet etikës dhe ligjit hyjnor në Islam zakonisht shprehet në drejtimin e kthyeshëm: se i gjithë diapazoni i etikës ishte zhytur në Sheriat, kështu që çdo sjellje u gjykua si bindje ose mosbindje ndaj ligjit hyjnor. Kjo është e vërtetë në një kuptim formal se etika normative u përpunua në libra dhe gjykime ligjore. Por ne mund të vërejmë po ashtu se qëllimi i strukturave të gjera ligjore

---

25 Allen Repko, *Interdisciplinary Studies: Process and Theory*, 2nd edn. (Los Angeles: Sage Publications, 2012), f. 16.

ishte etik në një kuptim modern. Marrëdhënia mund të vërtetohet nga dëshmitë e disa parimeve, trillimeve dhe praktikave juridike që dolën nga forma e rreptë e teorisë klasike për të akomoduar kërkesat e drejtësisë dhe interesit publik. Një shembull është parimi malikit i istislah, “konsiderimi i interesit publik”, i cili mund të përdoret për të preferuar një interpretim të Sheriatit ndaj një tjetri.<sup>26</sup>

Morali dhe besimi islam janë të pandashëm. Termi *huluk* përshkruan karakterin dhe prirjen e lindur (*fitra*) të qenieve njerëzore. Kurani e përshkroi jetën e Profetit si një mënyrë jetese sublime,<sup>27</sup> ndërsa Hadithi e ngriti etikën duke deklaruar se virtyti më i mirë që njerëzit mund të arrijnë është karakteri i mirë (*hulk hasen*).<sup>28</sup> Megjithatë, teoria etike islame është e gjerë dhe merret me një gamë të gjerë virtytesh etike, mes të cilave virtytet e ndershmërisë ose ndjeshmërisë. Etika islame mund të ngushtohet për t’u fokusuar në nëndisiplina të tilla si bioetika, etika e familjes dhe e martesës dhe etika e kontributeve bamirëse. Myslimanët, veçanërisht ata që jetojnë si pakicë në komunitete të ndryshme dhe ata në mjedise armiqësore, vazhdimisht po sfidohen të qëndrojnë brenda kufijve të asaj që Sheriati i konsideron ligjore, etike, të ndaluara ose të lejuara. Juristët myslimanë kanë shpjeguar burimet e shpallura të Islamit për të vendosur parametra për të ndihmuar në dallimin dhe përcaktimin e virtyteve (*ahlak*), preferencave juridike (*istihsan*), interesit publik (*maslahah*), duke ndjekur kërkesat hyjnore për të urdhëruar atë që është e mirë (*ma’ruf*) dhe ndalimi i asaj që është e keqe (*munker*).<sup>29</sup> Kufijtë e sjelljes ligjore dhe etike shpesh ishin aq mirë të përcaktuara sa që myslimanët ishin unanimit në interpretimet e tyre, ose kishte shumë pak vend për mosmarrëveshje. Për shembull, Kurani i

26 Hourani, *Reason & Tradition*, f. 1.

27 Kuran 68:4.

28 Muḥammad al-Tabrīzī, *Mirqāt al-Mafātīḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), vol. 9, f. 274, hadithi nr. 50789.

29 Kuran 3:110.



udhëzoi myslimanët për atë që është e ndaluar<sup>30</sup> dhe i urdhëroi të shmangin gjërat e ndaluara si imoraliteti, konsumimi i verës dhe mishit të derrit dhe inçesti, vetëm sa për të përmendur disa. Në rrethana të tjera, urdhrat etikë u përgjithësuan dhe u lejuan dallime mendimesh rreth asaj që është e drejtë dhe e gabuar, çfarë përbën *maslahan* më të mirë, konsideratat e interesit publik (*istislah*) ose preferencat juridike (*istihsan*). Dallimet midis dijetarëve u formuan nga metodat e tyre të ndryshme të interpretimit, ose nga kulturat dhe zakonet e komuniteteve ku banonin myslimanët.

## Maksimat Juridike Islame

Maksimat ligjore islame (*el kava'id el fikhije*) ndihmuan në ofrimin e pohimeve të thjeshta të asaj që është juridikisht e ligjshme dhe etike. Termi *kaide* përmendet në Kuran 2:127 për t'iu referuar një rasti të përgjithshëm që lidh dhe ndikon në pjesë, degë ose nënçështje të ndryshme. Ndikimi i tij mund të shtrihet në disiplina të tjera dhe të ndikojë në vendime të shumta ligjore. Maksimat ligjore janë shpesh deklarata shumë të përmbledhura, të lehta për t'u mbajtur mend, universale dhe gjithëpërfshirëse. Dijetarët dhe individët mund t'i përdorin maksimat dhe t'i zbatojnë ato në raste të tjera dhe përvoja jetësore.

Burimet e parimeve ligjore janë Kurani, Suneti dhe përpjekjet apo ixhtihadet e dijetarëve. Maksimat ligjore të bazuara në Kuran u ndërtuan nga vargjet që pohonin parimet e përgjithshme, fleksibilitetin e Sheriatit ose universalitetin e tij. Maksimat u përgjigjen nevojave pavarësisht kohës dhe vendndodhjes. Përshembull, maksima juridike e vështirësisë u ndërtua në bazë të Kuranit 2:185, i cili thotë "Dëshiron Zoti që të keni lehtësi dhe nuk do që të vuani vështirësi". Maksima

---

30 Kuran 2:173.

e ndërtuar juridike pasqyronte ajetin Kuranor dhe thotë “vështirësia lind lehtësi”<sup>31</sup> Maksimat e bazuara në Sunet morën hadithin e Profetit Muhamed dhe përmbanin deklarata të shkurtra e të pasura që përshkruanin thelbin e Sheriatit. Për shembull, maksima juridike e qëllimit<sup>32</sup> pasqyron hadithin i cili thotë: “veprimet duhet të gjykohen sipas qëllimeve të tyre”.<sup>33</sup> Maksimat e bazuara në ixhtihad u ndërtuan nga burime jashtë shpalljes pas një procesi deduksioni nga dijetarët. Burimet e parimeve të bazuara në ixhtihad janë precedentë juridikë në vendimet juridike islame, logjikën, arsyetimin dhe rregullat e gjuhës arabe. *Kavaidët* ndryshojnë në universalitetin, gjithëpërfshirjen dhe pranimin e tyre nga shkollat e ndryshme të mendimit. Ekzistojnë pesë parime ligjore normative që janë universale në zbatimin dhe ndikimin e tyre mbi të gjitha disiplinat islame. Maksimat trajtojnë tema themelore si dëmi, qëllimi, vështirësia, siguria dhe zakonet.

Maksima e dëmit (*el darar juzal*) thotë se lëndimi duhet të shmanget.<sup>34</sup> Shtrirja e maksimës ligjore të dëmit (*darar*) mund të jetë shumë e gjerë, përtej përkufizimit tradicional të shmangies së shkaktimit të dëmit. Leximi i maksimës juridike të dëmit dhe zbatimi i saj në fushën e bioetikës islame e bën mosdëmtimin e pacientit një parim universal që punon për të shmangur tre lloje të dëmeve ligjore: dëm i shkaktuar në mënyrë të dukshme, dëm i shkaktuar pa drejtësinë e duhur ose jo i bazuar në dënimin e përcaktuar me ligj,<sup>35</sup> dhe dëmi që mund t'i ndodhë ofruesit të [kujdesit shëndetësor] gjatë rrjedhës së trajtimit të të tjerëve. Dëmtimi i vetvetes është trajtuar në Kuran 2:188 dhe 4:29. Ajetet paralajmëronin kundër “ngrënjes

31 Kamali, *Shari'ah Law*, f. 145.

32 *Majallat al-Aḥkām al-Adliyyah*, article 2, <http://www.moj.ps/images/majallatalhkam.pdf>, accessed November 12, 2016.

33 Jamaal al-Din Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi* (Denver: Dar al-Basheer, 2008), vol.1, f. 91.

34 *Majallat al-Aḥkām al-Adliyyah*, artikulli 20.

35 Kuran 5:32.

së pasurisë përveç rastit me pëlqimin reciprok”. Thirrja për t’u përmbajtur nga dëmtimi i të tjerëve rrjedh nga Kurani 2:229 dhe trajtonte çështje që lidhen me mosmarrëveshjet familjare dhe marrëdhëniet bashkëshortore. Në ajet, u diskutuan kushtet e divorcit: palët ose duhet të qëndrojnë së bashku në kushte të barabarta ose të ndahen me dashamirësi. Kuptimi i gjerë i shmangies së dëmit në Kuran 2:233 e mbron nënën kundër padrejtësisë dhe dëmtimit për shkak të fëmijës së saj, të lindur ose të palindur. Nga ana tjetër, hadithi zgjeroi kuptimin e shmangies së dëmit duke mbrojtur në mënyrë të qartë nga shkaktimi i dëmit ose kthimi i tij reciprok. Profeti Muhamed ka thënë: “Kushdo që shkakton dëm, Zoti do t’i bëjë dëm atij dhe kushdo që u shkakton vështirësi njerëzve, Allahu do t’i bëjë të njëjtën gjë.” Prandaj, gjithëpërfshirja e etikës islame në lidhje me eliminimin e dëmit e shtrin efektin e saj në minimizimin e dëmit kur ndodh dhe parandalimin e shfaqjes së dëmit të mëtejshëm, si kundër viktimave ashtu edhe ndaj autorëve.

Shmangia e dëmit është një detyrim etik dhe ligjor dhe një prioritet që mund të arrihet në mënyra të ndryshme. Fillimisht, dëmi duhet të parandalohet sa më shumë të jetë e mundur para shfaqjes së tij. Maksima ligjore e bllokimit të mjeteve (*sadd el dharai*) mund të zbatohet për të parandaluar shfaqjen e dëmit si rezultat i përdorimit të mjeteve ligjore dhe etike që mund të çojnë në një rezultat joetik. Përveç kësaj, dëmi i shmangur duhet të jetë dëmi më i madh dhe nuk mund të arrihet duke shkaktuar një dëm të ngjashëm gjatë shmangies së dëmit në fjalë. Prandaj, parimi i së keqes më të vogël nga dy të këqijat është në përputhje me kuptimin islam të etikës dhe një dëm më i madh mund të largohet me një dëm më të vogël. Prandaj, detyrimi ligjor dhe etik fillon me zmbarsjen e një të keqeje, e cila është një prioritet që zëvendëson sigurimin e përfitimeve kur ka një zgjedhje midis maksimizimit të përfitimeve dhe parandalimit ose largimit të dëmeve.

Maksima e qëllimit artikullohet me një deklaratë të shkurtër dhe thotë se veprimet gjykohen në përputhje me qëllimet e tyre (*el umur bi mekasidiha*).<sup>36</sup> Baza kuranore për të shfaqet në Kuran 3:145 i cili thotë: “Kush dëshiron mirësitë e kësaj bote, Ne do t’i japim atij prej saj, ndërsa kush dëshiron shpërblimin e botës tjetër, Ne do t’i japim atij prej saj. Ne do t’i shpërblejmë mirënjohësit.” Në hadith, Profeti Muhamed ka thënë: “Veprat gjykohen nga qëllimet dhe çdo njeri shpërblehet sipas qëllimeve të tij”.<sup>37</sup> Veprimet e individit, të mira dhe të këqija, gjykohen nga Zoti në bazë të qëllimeve që fshihen pas tyre. Gjykimi i qëllimeve bazohet në disa kategori. Kurani trajton qëllimet e zemrës kur merret parasysh falja për gabimet e bëra:

Për sa u përket fëmijëve tuaj të birësuar, thirrini me emrat e baballarëve të tyre [të vërtetë]: kjo është më e drejtë në sytë e Zotit; dhe nëse nuk e dini se cilët ishin etërit e tyre, [quajini ata] vëllezërit tuaj në besim dhe miqtë tuaj. Megjithatë, ju nuk do të keni asnjë mëkat nëse gaboni në këtë drejtim: [ajo që me të vërtetë ka rëndësi është] veç asaj që synojnë zemrat tuaja, sepse me të vërtetë Perëndia është falës dhe dhurues i mirësisë!<sup>38</sup>

Krahas qëllimit, gjykimi i veprimeve përcaktohet edhe në bazë të faktit nëse njeriu i ka kryer mendimet që ka pasur apo jo dhe nëse vepra u ka sjellë dëm të tjerëve apo jo. Individët mund të marrin shpërblime kur kanë mendime të liga, por përmbahen nga kryerja e tyre. Nga ana tjetër, dënimet për qëllimet për të shkaktuar dëm mund të vendosen duke përcaktuar nëse dëmi ka qenë i qëllimshëm, i paqëllimshëm, aksidental ose i rastësishëm. Në veprimet e devotshmërisë, një individ mund të gjykohet bazuar në qëllimet që qëndrojnë pas veprës së mirë. Për shembull, shpërblimet ndryshojnë për ata që kërkojnë një send të humbur me qëllim që ta kthejnë, ta mbajnë, ta kthejnë

36 *Majallat al-Aḥkām al-Adliyyah*, artikulli 2.

37 Hadithi 1 tek 40 Hadithet e Neveviut.

38 Kuran 33:5.

me qëllimin për të marrë një dhuratë, për të marrë lëvdata ose për të fituar njohje. Synimet lindin kuptimet e fjalëve, të cilat nuk përcaktohen thjesht nga fjalët dhe nga mënyra e artikulimit të tyre. Maksima ligjore e synimeve krijon një mundësi reale angazhimi për njohjen e njerëzve në nivelet thelbësore dhe intime.

Qëllimet janë të parëndësishme në prani të dëmit ose pasojave të tij. Sipas Ibn Ashurit, synimi i dyfishtë i Sheriatit është përmbushja e qëllimeve për njerëzit në shoqëri dhe njëkohësisht shmangia e vështirësive ose barrës, kurdo që ky kombinim është i mundur. Shmangia e dëmit konsiderohet qëllimi kryesor dhe zëvendëson çdo përfitim tjetër. Prandaj, zbatimi i maksimës ligjore të dëmit i mbron njëloj pacientët dhe punonjësit e shëndetësisë, kur dikush peshon përfitimet kundër dëmit. Rasti i mëposhtëm paraqet një skenar real që ka ndodhur në një institucion mjekësor:

Samiri është një pacient i rritur mysliman, i cili u diagnostikua me leucemi dhe kërkoi kimioterapi, transfuzion gjaku dhe transplantim të qelizave staminale. Si rezultat i një sistemi imunitar të shtypur, Samiri u shtrua në njësinë e kujdesit intensiv. Mjeku i tij vendosi të kufizonte vizitat si masë paraprake dhe një ngjitëse paralajmëruese u vendos në derë që ndalonte vizitorët përveç anëtarëve të ngushtë të familjes. Përveç kësaj, vizitorët që kishin simptoma të ftohjes nuk lejoheshin të vizitonin pacientin. Një nga miqtë e Samirit ishte shumë i shqetësuar për prognozën e keqe të tij dhe vendosi të vizitonte mikun e tij. Me të arritur në dhomën e infermierëve, miku u identifikua si vëllai i Samirit dhe iu lejua hyrja.

Në rastin e mësipërm, askush nuk mund të dyshojë në qëllimet fisnike të kujdesit, shqetësimit dhe dhembshurisë së mikut të Samirit. Megjithatë, qëllimet në rrethana të tilla janë dytësore ndaj dëmit që mund të sjellë vizita. Maksima ligjore e dëmit e bëri të ndaluar durimin dhe kthimin e dëmit, duke ruajtur kështu interesat e të dyve. Në këtë rast dëmi peshonte më shumë

se përfitimet e vizitës dhe rrezikoi në mënyrë të panevojshme qëllimin thelbësor të ruajtjes së jetës. Në mënyrë të ngjashme, vizitat që i rrezikojnë vizitorët duhet të vonohen ose anulohen nëse nuk janë vendosur masa paraprake efektive. Për shembull, nëse një pacient diagnostikohet me Ebola, duhet të vendosen kufizime se kush mund të ketë kontakt me pacientë të tillë, pasi komuniteti në përgjithësi do të vihet në rrezik.

Maksima ligjore e vështirësisë (*el mashakkah texhlibu el tejsir*)<sup>39</sup> përcakton se ekzistenca e një vështirësie lind lehtësi, ndihmesë dhe lehtësim (*tejsir*). Nevoja (*haxhah*) është shkas për zbatimin e kësaj maksime, e cila synon të lehtësojë barrën. Në ekzistencën e një nevoje, thirrja për lehtësim mund të kërkojë butësi (*ruhsah*), një mjet ligjor që lejon mosrespektimin e përkohshëm të rregullave në rrethana të jashtëzakonshme nëse ato shkaktojnë vështirësi. Ka raste të ndryshme në Kuran dhe Sunet që kërkojnë lehtësim përballë vështirësive. Agjërimi i muajit të Ramazanit gjatë udhëtimit apo sëmundjes paraqet vështirësi, ndaj lejohet prishja e agjërit. Kurani 2:185 tregon se Zoti dëshiron që ju të keni lehtësi dhe nuk do që të vuani vështirësi. Në mënyrë të ngjashme, Zoti nuk ngarkon asnjë qenie njerëzore përtej aftësive të tij/saj.<sup>40</sup> Njerëzit mund të zgjedhin paepshmërinë (*azm*) dhe durimin (*sabr*), por përgjegjësia ligjore dhe etike është të kërkojmë lehtësim dhe të përfitojmë nga lehtësimi. Në hadith është raportuar se “Zoti është i kënaqur kur [njerëzit] kënaqen me *lehtësimin* e Tij”.<sup>41</sup> Hadithi gjithashtu siguroi lehtësim dhe një zgjedhje për të përmbushur detyrat fetare duke zgjedhur opsionin më të lehtë të ligjshëm në dispozicion. Aishja, nëna e besimtarëve dhe gruaja e profetit Muhamed ka thënë: “Sa herë që të Dërguarit të Zotit i jepej një zgjedhje midis dy gjërave, ai do të zgjidhte më të lehtë nëse nuk ishte mëkat”.<sup>42</sup>

39 *Majallat al-Aḥkām al-Adliyyah*, artikulli 17.

40 Kuran 2:286.

41 Ibn al-Mulaqqin, *Tuhfat al-Muḥtāj ilā Adillat al-Minhāj* (Makkah: Dār Hirā', 1986), vol.1, f. 478.

42 Ministry of Islamic Trust and Religious Affairs, *al-Mawsū'a al-Fiqhiyyah* (Kuwait: Salasel, 1993), vol. 22, f. 284.

Maksima ligjore e vështirësisë trajton pengesat që rezultojnë në vështirësi ose pamundësi të individit për të kryer një detyrë. Prandaj qëllimi i tij është kërkimi i mjeteve dhe alternativave që mundësojnë tejkalimin e vështirësive. Për shembull, një person që udhëton mund t'i zvogëlojë (*kasr*) namazet, t'i bashkojë ato (*xhem*), t'i vonojë ato (*tekhir*) dhe/ose t'i avancojë ato (*tekdim*) për të lehtësuar individin nga çdo vështirësi ose ndonjë pengesë në kryerjen e lutjeve. Arsyet për të cilat parimi ligjor i vështirësisë mund të miratojë një lehtësim janë të shumta. Ndër to janë udhëtimet, sëmundjet, detyrimi ose persekutimi, harresa, injoranca, vështirësia dhe paaftësia.

Përcaktimi i nivelit të çështjeve të vështirësisë, si jurist do të marrë në konsideratë ndikimin e vështirësisë në aftësinë e individit për të përmbushur një detyrë në përputhje me statusin e detyrës si e detyrueshme, e rekomanduar, e lejuar, e refuzuar ose e ndaluar. Kufizimet që e bënë të ligjshëm dhe të vlefshëm përdorimin e *lehtësimit* mbarojnë kur nevoja nuk ekziston më. Në raste të tilla, arsyetimi bëhet i paligjshëm dhe i kthehet ndalimit fillestar. Duhet të lihet liri në rastet kur vështirësitë duket se shkaktojnë vështirësi. Domosdoshmëria i bën të lejuara të gjitha gjërat e ndaluara, përderisa njeriu nuk cenon të drejtën e të tjerëve ose nuk shkakton vështirësi të reja gjatë largimit të vështirësive aktuale.

Maksima juridike e sigurisë (*el jakin la juzālu bil shekk*)<sup>43</sup> përcakton se në rastet ku qartësia e çështjeve është garantuar, ajo nuk mund të zhvendoset nga dyshimi. Kurani trajtoi çështjet e sigurta në reflektimet mbi krijimin. Kurani 2: 29 thotë, "Është Ai që për ju ka krijuar çdo gjë që ka në Tokë. Pastaj i është drejtuar qiellit dhe e ka rregulluar, duke e bërë atë shtatë qiej. Ai është i Dijshëm për çdo gjë." Prandaj, maksima ligjore e sigurisë tregon se të gjitha gjërat konsiderohen të lejuara, përveç nëse janë të ndaluara, pasi lejueshmëria është gjendja natyrore. Përveç kësaj,

---

43 *Majallat al-Ahkām al-Adliyyah*, artikulli 4.

siguria zbatohet për çështjet e dijes, të vërtetës dhe besëtytnive. Kurani 10:36 thotë “Shumica e tyre veprojnë vetëm sipas hamendjes. Në të vërtetë, hamendja nuk e zëvendëson aspak të vërtetën. Allahu, pa dyshim, e di mirë atë që punojnë ata”. Përveç Kuranit, hadithi përmend edhe aspektet e sigurisë. Profeti tha: “ajo që është e lejuar është e qartë dhe ajo që është e paligjshme është e qartë, dhe mes tyre ka çështje të dyshimta.”<sup>44</sup> Siguria dhe vendimet e saj nuk mund të anashkalohen me dyshim. Ndikimi ligjor dhe etik i parimit të sigurisë është i dukshëm në çështjet penale, pasi i jepet përparësi asaj që dihet fillimisht mbi atë që dyshohet. Për shembull, çdo i dyshuar konsiderohet i pafajshëm derisa të provohet fajësia.

Parimi juridik i zakonit (*urf*) thotë se zakoni është autoritar (*el ada muhakammeh*).<sup>45</sup> Ai shfaqet në Kuran dhe në Hadith. Maksima pranon në teorinë juridike atë që është e njohur dhe e praktikuar nga njerëzit në një kohë të caktuar, si të njohur dhe lejuar nga Sheriati.<sup>46</sup> Për shembull, Kurani 3:19 përshkruan marrëdhëniet bashkëshortore që duhet të vendosen mbi bazën e dashamirësisë (*ashiruhunna bil ma'ruf*). Mirësia në këtë varg përmendet si normë, prandaj, Sheriati e njeh “*urfin* e mirësisë” si normë të marrëdhënieve bashkëshortore. Përveç kësaj, Kurani 7:199 pranoi faljen (*afu*) si normë në marrëdhënie, së bashku me urdhërimin e asaj që njihet si e drejtë dhe largimin nga ajo që është e paqartë ose e gabuar. Në Kuran 2:241, Sheriati përdori *urfin* si bazë për caktimin e shumës së ushqimit që do t'u jepej të divorcuarve përderisa zakoni ishte themeli në atë që transmetoi Ibn Mes'udi: “Çfarëdo që myslimani e sheh si të mirë [konsiderohet] e mirë nga Zoti, dhe çdo gjë që myslimani e sheh si të keqe, sipas Zotit është e keqe.”<sup>47</sup>

44 Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, f. 375.

45 *Majallat al-Ahkām al-Adliyyah*, artikulli 36.

46 Muhammad Ibn al-Najjar, *Sharh al-Kawkab al-Munir* (Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs), vol. 4, f. 449.

47 Muḥammad Mustafā al-Zuhaylī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqātuhā fī al-Madhāhib al-Arba'ah* (Damascus: Dār al-Fikr, 2006), vol.1, f. 298.



Një sfidë bashkëkohore ndaj bioetikës dhe Sheriatit është e dukshme në presionin kulturor që familjet ushtrojnë ndaj mjekëve për të mos i zbuluar pacientit dhe anëtarëve të tjerë të familjes një diagnozë të keqe. Në raste të tjera ekstreme, pacientit nuk i thuhet se ai/ajo është pa shpresë shërueshme nga frika se mos e “mërzit” pacientin. Një studim i botuar në *Gazetën e Etikës Mjekësore* zbuloi se 36% e vendeve myslimane të anketuara nuk kishin kode në lidhje me zbulimin e sëmundjes së pashërueshme për pacientët, 50% lejonin fshehjen, ndërsa vetëm 28% lejonin zbulimin. Nga ana tjetër, vetëm një vend e urdhëronte zbulimin dhe një e ndalonte zbulimin. Pesë kode ishin të heshtura në lidhje me informimin e familjes, katër lejonin zbulimin dhe pesë zbulimin e mandatuar/rekomanduar. *Kodi i Organizatës Islamike për Shkenca Mjekësore* ishte i heshtur për të dyja çështjet.<sup>48</sup> Moszbulimi është joetik profesionalisht dhe fetarisht. Një pacient mysliman mund të arrijë shpëtimin kur pohon besimin e Islamit në momentet e fundit të jetës. Përveç kësaj, pacientët kanë të drejta dhe detyra që duhet të adresohen para vdekjes së tyre dhe fshehja në këtë fazë të jetës së dikujt bie në kundërshtim me *mekasidin* e Islamit. Së fundmi, reflektimi për jetën dhe vdekjen është një dhuratë që mund të rezultojë në pajtimin dhe përmirësimin e marrëdhënieve.

Autoriteti i zakoneve buron nga zbatimi i tyre gjerësisht nga një grup njerëzish ose komuniteti në përgjithësi dhe shfaqet nëpërmjet veprimeve ose mosveprimeve, veçanërisht kur tekstet e Shpalljes ose ligjet e miratuara janë të heshtura ose mungojnë. Ato duhet të jenë të pranueshme për njerëzit me natyrë të shëndoshë, me pranim të përgjithshëm ose universal nga një vend ose një brez i caktuar. Ka kushte që kufizojnë shtrirjen e maksimës ligjore të zakoneve. Praktikrat ose zakonet e pranuar nuk duhet të kundërshtojnë një tekst të shpallur.

48 Hunida E. Abdulhameed, Muhammad M. Hammami, and Elbushra A. Hameed Mohamed, 'Disclosure of Terminal Illness to Patients and Families: Diversity of Governing Codes in 14 Islamic Countries', *Journal of Medical Ethics* 37 (2011), f. 472-475.

Ato duhet të praktikohen nga shoqëria dhe duhet të kenë qenë tashmë në praktikë përpara se të lindte çështja në fjalë.

Të gjitha këto maksima ligjore janë nxjerrë nga burime të shpallura ose nëpërmjet induksionit për disa qëllime. Dy qëllimet më të rëndësishme janë shmangia e dëmit dhe maksimizimi i përfitimit. Shmangia e dëmit është përcaktuar si prioritet kryesor dhe përmban klauzola për parandalimin e dëmit përpara shfaqjes së tij, minimizimin e shkallës së dëmit gjatë kohës që ai po ndodh dhe eliminimin e dëmit në të ardhmen. Maksimizimi i përfitimit është një prioritet i dytë ku përfitimet ndahen në kategori bazuar në numrin e njerëzve që përfitojnë prej tyre dhe mjetet e miratuara për të arritur përfitime të tilla. Ekzistojnë pesë nivele të veprimeve të drejtuara nga dobia, të klasifikuara si domosdoshmëri (*darurah*), nevojë (*haxhah*), dobi (*manfa'ah*), zbukurim (*zineh*) dhe kuriozitet (*fudul*).<sup>49</sup> Si rezultat, etika myslimane fillimisht varet nga teologjia islame dhe ligji islam për përcaktimin e tyre. Në mënyrë të ngjashme, etika islame dhe nënfushat e saj që kanë të bëjnë me etikën e luftës, tregtisë ose jetës bashkëshortore, do të vazhdojnë të mbështeten në Sheriat dhe burimet e tij për vendosjen e normave dhe gjykimeve etike.

## **Ndikimi i *kavaidit***

Veprimi me besim është urdhër hyjnor dhe obligim që shfaqet vazhdimisht në Kuran. Deklarimi i besimit dhe ndjekja e shembullit të Profetit Muhamed kanë qenë organikisht të lidhura dhe janë etiketuar si një “akt i ndërsjellë dashurie”. Kurani 3:31 thotë: “Nëse e doni Zotin, më ndiqni mua, [dhe] Zoti do t’ju dojë dhe do t’jua falë mëkatet tuaja; Allahu është Falës dhe dhurues i mirë”. Prandaj ndjekja e Kuranit duke lënë pas dore Sunetin është e dënueshme, ndërsa përmbushja e urdhrit shpërblehet dhe pëlqehet.

49 al-Zuhaylī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, vol.1, f. 285.

Zbatimi i qëllimeve të maksimave ligjore në kuadër të kujdesit shpirtëror fillon me shqyrtimin se çfarë do të thotë shmangia e dëmit (*darar*) dhe maksimizimi i përfitimeve (*maslahah*) në kujdesin shëndetësor dhe cili është procesi për ta arritur këtë. Maksimat ligjore mund të jenë të dobishme për një shërbëstar në përcaktimin e shërbimeve të kujdesit shpirtëror të ofruar, për të dalluar se çfarë duhet të bëjë ose të mos bëjë në përgjigje të një pyetjeje bioetike, ose të ndërmarrë një veprim për të përmbushur nevojat e ngutshme të një pacienti. Përdorimi i mjeteve shpirtërore të vëna në dispozicion nga burimet ligjore mund të ndihmojë në heqjen e çdo pengese të brendshme ose të jashtme për mirëqenien shpirtërore, të ndihmojë pacientët të ruajnë fenë e tyre (*hifz el din*) ose të maksimizojë përfitimet që mund t'u sjellin atyre sukses në këtë jetë dhe në ahiret.

Etika e kujdesit shpirtëror qëndron në përmbushjen e detyrimit të ofruesit për të mbrojtur interesat bazë të pacientëve si dhe ofrimi i kujdesit shëndetësor cilësor, mbështetja e plotësimit të nevojave të adhurimit ose ofrimi i kujdesit dhe rehatisë së dhembshur në fund të jetës. Megjithatë, të kuptuarit e asaj që është ligjore dhe etike nuk është gjithmonë e qartë. Robert Hefner sugjeron që të kuptuarit hermeneutik ndryshon në varësi të mjedisit, kohës dhe vendndodhjes, pavarësisht autenticitetit dhe autoritetit të burimeve islame.

Kuptimi etik mysliman ndryshon sepse arritja e atyre kuptimeve është e varur nga rrethanat dhe hamendësimet. Kuptimi etik nuk është i vulosur hermetikisht nga bota, por më tepër del nga përpjekjet e aktorëve të vërtetë njerëzorë që mbartin traditat islame edhe pse janë të përfshirë në projekte të tjera jetësore dhe të ndikuar nga norma të tjera etike. Si rezultat, të kuptuarit e myslimanëve për sheriatin dhe etikën mund të ndryshojë me kalimin e kohës dhe mund të ndryshojë dhe të kundërshtojë ato të besimtarëve të tjerë.<sup>50</sup>

---

50 Robert W. Hefner, *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 2016), f. 3.

Marrëdhënia midis etikës dhe ligjit mund të shihet si një çështje etike që rrjedh nga teoria juridike, një mendim që nuk mbështetet nga të gjithë dijetarët. Megjithatë, cili është elementi më domethënës në raportin ndërmjet etikës dhe ligjit? Sipas Tarik Ramadanit, përparësia për të jetuar një jetë etike në përputhje me Sheriatin nuk është thjesht një çështje e përputhshmërisë me një grup të caktuar dhe të përfunduar rregullash ligjore (*ahkam*). Dallimi i asaj që është e mirë kërkon që besimtarët të bëhen gjithashtu të ditur për qëllimet dhe synimet më të larta të Sheriatit. Përveç kësaj, Ramadani sugjeron që zhvillimi i njohurive empirike rreth shoqërisë dhe natyrës kërkohet për të zgjidhur problemet etike në një mënyrë empirike efektive në përputhje me të vërtetën e plotë të mesazhit hyjnor.<sup>51</sup>

## **Etika Islame dhe kujdesi shëndetësor**

Sfidat etike dhe praktikat e mjediseve të ndryshme e bëjnë të nevojshme që ofruesit e kujdesit shpirtëror të fitojnë njohuri për aktet e lejuara dhe të ndaluara ligjërisht dhe etikisht në kujdesin shëndetësor. Imamët dhe udhëheqësit e besimit, veçanërisht ata që vizitojnë pacientë të një besimi tjetër ose pacientë jopraktikues, pritet të mbajnë kufijtë etike, fetarë dhe profesionalë kur vizitojnë pacientët. Ata duhet të kuptojnë se si formësohet etika e kujdesit nga burimet ligjore dhe anasjelltas. Përshembull, sakramenti i vajosjes së një pacienti katolik mund t'iu sjellë ngushëllim pacientëve duke e ditur se mund të arrijnë shpëtimin. Një imam mysliman pritet të kuptojë rëndësinë e ritualeve të tilla dhe të vendosë kufij që e ndalojnë një imam mysliman të vajosë një pacient katolik.

Etika islame dhe veçanërisht etika biomjekësore është me interes për mjekët, akademikët, udhëheqësit fetarë, pacientët dhe të gjithë ata që merren me politikat mjekësore. Një nga

---

51 Ibid., f. 15.

sfidat kryesore me të cilat përballen myslimanët veçanërisht në Shtetet e Bashkuara është qasja në burime ligjore dhe etike për të udhëzuar pacientët, anëtarët e familjes dhe profesionistët mjekësorë mbi vendimet bioetike që lidhen me kujdesin për pacientët myslimanë të shtruar në spital. Pacientët nga myslimanët e zakonshëm dhe familjarët e tyre shpesh ballafaqohen me nevojën për një opinion nëse një procedurë mjekësore është brenda udhëzimeve të Sheriatit. Një mysliman i devotshëm mund të kërkojë garanci nga mjekët myslimanë dhe udhëheqësit fetarë, ose të kërkojë fetva për t'u siguruar se kursi i trajtimit nuk shkel mësimet islame. Kërkimi për një perspektivë të bioetikës islame shpesh nxjerr në pah shtresat e krizës të përjetuara në një mjedis të kujdesit shëndetësor. Pacientët, familjet dhe profesionistët e kujdesit shëndetësor shpesh ndeshen me mungesë të materialit bioetik, mungesë të materialit të botuar ose të rishikuar nga ana shkencore, ose mungesë të udhëheqësve fetarë dhe studiuesve të trajnuar në disiplinën e etikës. Për më tepër, ekziston një krizë autoriteti. Imamët myslimanë që shpesh japin opinione të bioetikës islame nuk janë të trajnuar si juristë, megjithatë rekomandimet e tyre ndikojnë thellësisht te pacientët dhe në cilësinë e jetës ose jetëgjatësinë e pacientëve.

Vendimi për atë që është e lejuar në bioetikën islame dhe në vendimet për kursin e trajtimit, pason procesin e arritjes së mendimeve juridike (fetva). Një jurist (myfti), në përgjigje të një pyetjeje ligjore ose etike, kërkon në burimet e Sheriatit në përgatitje për nxjerrjen e një fetvaje. Rastet e bioetikës shpesh konsiderohen në kujdesin në fund të jetës, ku myslimanët dhe mjekët diskutojnë vazhdimin e trajtimit, tërheqjen ose uljen e kujdesit. Është e rëndësishme të theksohet se fetvatë mbeten opinione jo të detyrueshme dhe se kushdo mund të kërkojë një mendim të dytë. Megjithatë, tradita e dhënies së mendimeve juridike është ligjrisht e detyrueshme dhe konsiderohet si

përgjegjësi kolektive (*farz kifajeh*), dhe në raste të caktuara detyrë individuale (*farz ajn*) që një jurist duhet ta përmbushë ashtu si obligimi për faljen e namazit.<sup>52</sup> Myslimanët përballen edhe me sfidën e të qenit të ndarë politikisht dhe fetarisht. Studiuesit dhe myslimanët e zakonshëm mund të klasifikohen si liberalë, konservatorë, fundamentalistë ose modernë. Ky diversitet krijon hapësirë për “pazar fetvash”, në të cilin pacientët kërkojnë interpretime dhe kuptime që mbështesin filozofitë apo ideologjitë e tyre. Gjatë punës sime si imam në shëndetësi, kam qenë dëshmitar i shumë njerëzve që u drejtoheshin të afërmve, kolegëve dhe në disa raste, udhëheqësve fetarë në kongregacionet lokale për t’i ndihmuar ata të vendosnin për rastet bioetike.

Një çift i devotshëm mysliman mirëpriti së fundmi vajzën e tyre të porsalindur, e cila lindi në shtatzëninë 34-javore. Pas lindjes, foshnja ishte në ankth dhe gulçonte për ajër. Ekipi mori vendimin për të inkubuar foshnjën. Pas ekzaminimit të të porsalindurit, u konstatua se foshnja kishte gjymtyrë të shkurtra. Një gjenetist dhe një këshilltar gjenetik ekzaminuan foshnjën dhe vendosën që foshnja kishte diagnozë sëmundjeje të pashërueshme me një jetëgjatësi prej dy muajsh. Foshnja u diagnostikua me një formë gjenetike vdekjeprurëse të displazisë, një çrregullim gjenetik që e la fëmijën me gjymtyrë të shkurtra dhe mushkëri të pazhvilluara. Një neonatolog trajtoi mushkëritë për katër ditë pa sukses. Foshnja nuk ishte në gjendje të merrte frymë në mënyrë të pavarur. Ajo po merrte lëngje dhe ekipi po shqyrtonte nëse ushqyerja ishte nevojë mjekësore. Prindërit e shqetësuar ishin të tronditur dhe nuk mund të vendosnin nëse do ta mbanin fëmijën e tyre në ventilator apo do të kërkonin trajtime shtesë invazive për të stabilizuar të porsalindurin. Siguria e diagnozës e la foshnjën pa asnjë shans për shërim. Truri nuk funksiononte dhe trajtimi i mëtejshëm do ta nënshtrohte të porsalindurin ndaj procedurave që ishin të panevojshme dhe që do të shkaktonin dhimbje, por nuk do të jepnin përfitime. A do të justifikoheshin heqja e tubit të frymëmarrjes sipas udhëzimeve të Sheriatit?

52 Aḥmad Ibn Hanbal, *Ṣifāt al-Fatwā wa al-Mustaftā* (Damascus: Islamic Office Publications, 1960), f. 6.

Rastin e mësipërm e kam hasur kohët e fundit dhe paraqet një manifestim të sfidave të përmendura më sipër. Çifti kërkuan mbështetje nga një imam lokal i cili nuk kishte asnjë trajnim zyrtar në bioetikë. Imami e këshilloi çiftin që të mos hiqnin tubin e frymëmarrjes. Kur u takova me çiftin si imam shërbestar, në referimin e ekipit të trajtimit, çifti thjesht donte të dinte se cilat ishin udhëzimet ligjore dhe etike islame. I kërkova pediatrit që merrte pjesë dhe neonatologut të më bashkoheshin teksa u takova me çiftin. Mjekët morën kohën e tyre për t'iu përgjigjur pyetjeve të çiftit, veçanërisht në lidhje me sigurinë e gjendjes së sëmundjes si dhe shëndetin e trurit. Çifti kërkoi kohë shtesë për të vendosur. Si do ta ndihmoja familjen? Diagnoza ishte kyçe në diskutim. Fillimisht, i qartësova se qëllimi i Islamit është ruajtja e cilësisë së jetës dhe jo jetëgjatësia. Prandaj, vendimi i ekipit mjekësor për ta vënë foshnjën në urdhrin “Mos Reanimoni” ishte i përshtatshëm. Së dyti, ruajtja e burimeve (*hifz el mal*) të lejuara për uljen ose ndalimin e trajtimit kur rezultati i trajtimit ishte i kotë. Në vend që ta nxirrja nga intubimi pacientin, pyeta neonatologun nëse ishte e përshtatshme të eksperimentoja nëse foshnja mund të merrte frymë pa mbështetje. Specialisti ra dakord dhe e vëzhgoi fëmijën. Fëmija mori frymë pa mbështetje, me përjashtim të disa fryrjeve të ajrit, për 36 orë. Në atë pikë, unë miratova opinionin mjekësor në favor të heqjes së mbështetjes së frymëmarrjes dhe mbajtjes së urdhrit DNR nëse foshnja vdiste më vonë. Pacienti me sëmundje të pashërueshme u lejua më vonë të dërgohet në shtëpi dhe u vendos nën kujdesin e një mjeku të kujdesit pediatrik.

## Diskursi etik

Themeli i etikës islame janë parimet, detyrat dhe të drejtat e ligjit islam, si dhe mishërimi i virtyteve dhe tipareve morale fisnike (*mekarim el ahlak*), të cilat janë matësi me të cilin çdo përfitim

publik dhe çdo qëllim i *mekasidit* vlerësohet dhe gjykohet. Çfarë është Islami në lidhje me etikën? Natyra islame dhe identiteti i etikës burojnë nga korniza universale e virtyteve dhe vlerave që rrjedhin nga burimet e shpallura të Kuranit dhe Sunetit, nga tradita e pasur e Profetit Muhamed, nga interpretimet dhe hermeneutika shkencore e burimeve të shpallura dhe biografia e Profetit. Procesi i dallimit të etikës islame varet nga normat etike dhe metodat që studiuesit përdorin bazuar në logjikën, analogjinë dhe hermeneutikën. Procesi i dallimit të asaj që është etike fillon me dallimin e asaj që është e ligjshme. Për më tepër, procesi përfshin fuqizimin e përpjekjes njerëzore për të kuptuar se çfarë duhet të ndodhë, gjë që ushtrohet nga studiuesit që përdorin mjete për arsyetim krahasimtar ose për të arritur konsensusin e dijetarëve. Standardet dhe mjetet etike janë rrugë për diskutime teologjike. Tema të tilla si vullneti i Zotit, veprimet njerëzore dhe reflektimet mbi përgjegjësinë e njerëzve për të përmbushur planin hyjnor për njerëzimin, duhet të trajtohen si pjesë e etikës së kujdesit shëndetësor dhe shërbëtarisë.

Ekzistenca e shqetësimeve etike kërkon arritjen e niveleve të ndryshme të sigurisë në përpjekjet për të dalluar të drejtën nga e gabuara. Niveli i sigurisë ndryshon në bazë të burimeve të njohurive dhe proceseve të përdorura për ta arritur atë. Ekziston siguria tekstuale (*el adileh el sem'ijeh*) në të cilën dija arrihet përmes kërkimit në tekstet e shpallura dhe aplikimit të hermeneutikës diturake. Kurani ilustron një nivel autenticiteti të fortë (*katijat el thubut*) ku dituria sigurohet nga shpallja dhe nuk ka vend për mendime apo mosmarrëveshje të dijetarëve. Për shembull, Kurani 112:1 thotë "Zoti është një". Ajeti nuk mbështet interpretime të ndryshme që kundërshtojnë njëshmërinë e Zotit dhe çdo përpjekje e tillë do të përballet me refuzim. Ajetet kuranore, megjithatë, nuk janë të gjitha të njëjta në nivelin e tyre të sigurisë së shpallur. Siguria mund të arrihet



edhe intelektualisht (*el delaleh el akliejeh*). Një njohuri e tillë ndërthen interpretime dhe opinione të ndryshme të bazuara në arsyetimin njerëzor. Në shumicën e rasteve bioetike, studiuesit synojnë të arrijnë gjasat mbizotëruese të sigurisë (*ghalabat el zann*), një nivel pranë sigurisë. Në praktikat mjekësore, një mjek ndërmerr diferencime dhe teste të ndryshme për të arritur një nivel sigurie në lidhje me diagnozën, efektivitetin e trajtimit, eliminimin e dëmeve dhe maksimizimin e përfitimeve. Për më tepër, niveli i sigurisë ndikon në konsideratat e *mekasidit*, të cilat nga ana tjetër mund të ndikojnë në rrjedhën e trajtimit ose të ndikohen prej tij.

Sfidat me të cilat përballej çifti me një fëmijë të porsalindur të përmendura më sipër lidhen me qëndrueshmërinë e jetës njerëzore, një çështje që është themelore për etikën mjekësore. Etika mjekësore islame është organikisht e lidhur me një spektër të gjerë mësimesh etike në Kuran dhe Sunet. Sheriati themelohet bazuar në konsiderimin e kujdesshëm dhe fleksibël të përfitimit publik në të gjitha çështjet, si në ibadet (*ibadat*) ashtu edhe në çështjet civile (*muamelat*). Qëllimi i etikës islame është të çojë përfundimisht drejt suksesit dhe shpëtimit, jo vetëm bazuar në përfitimet individuale dhe të përbashkëta, por edhe në parandalimin e dëmeve brenda kufijve etikë dhe ligjorë të Sheriatit. Ndër vlerat dhe virtytet që duhen marrë në konsideratë janë respekti, dhembshuria dhe mbrojtja e dimensioneve fizike, mendore dhe shpirtërore të qenieve njerëzore për të qëndruar në adhurim të vazhdueshëm ndaj Zotit.

Dhembshuria është një virtyt i lidhur me përgjegjësinë e qartë deontologjike të prindërve për të trajtuar të porsalindurin e tyre me dashuri dhe mëshirë. Në mënyrë të ngjashme, kujdesi dhe respekti i butë është mënyra se si ekipi mjekësor ndërdisiplinor duhet të trajtojë prindërit dhe të porsalindurin. Rëndësia e dhembshurisë është theksuar në hadith pasi dhembshurisë iu caktua një vlerë juridike dhe u bë kusht për

arritjen e besimit në një hadith Kudsi: “Askush prej jush [me të vërtetë] nuk beson derisa të dëshirojë t’i ndodhë vëllait të tij atë që ai do për vete”.<sup>53</sup> Përveç kësaj, bioetika islame kërkon moderim, drejtësi dhe ekuilibër në marrëdhëniet mes njerëzve. Kurani ka renditur referenca të shumta për moderimin, mes tyre thirrjen për të paralajmëruar kundër ndjekjes së tekave dhe dëshirave.<sup>54</sup> Kurani urdhëroi moderimin në çështjet e besimit dhe adhurimit (*ibadat*), dhe e ilustron moderimin si planin hyjnor për njerëzimit.<sup>55</sup> Prandaj, njerëzit këshilloheshin kundër ekstremizmit në besim,<sup>56</sup> dhe i dituri përshkruhet si ai që është më i drejtë dhe më i vetëdijshëm se asgjë nuk mund të ndodhë nëse nuk dëshiron i Plotfuqishmi. Moderimi mund të jetë aq i thjeshtë sa për shembull të mos këmbëngulësh për të duruar vështirësitë kur ka rrugë ligjore dhe etike për të kërkuar lehtësi. Përdorimi i mjetit juridik të *lehtësimit* është një qasje e moderuar ndaj besimit, ndërsa durimi i qëllimshëm i vështirësive është një formë e ekstremizmit.

Çdo rast meriton shqyrtim të kujdesshëm dhe zbatim të parimeve ligjore të qëllimit, dëmit, vështirësisë dhe zakonit. Cili “*urf*” është zakon dhe praktikohet midis profesionistëve mjekësorë në lidhje me pacientët me sëmundje të pashërueshme, për të cilët trajtimi i mëtejshëm invaziv do të sjellë dhimbje pa përfitime? Pranimi i zakonit mund të mos pranohet nga të gjithë dhe ka krijuar mosmarrëveshje në lidhje me variacionet e zakoneve sipas lokaliteteve të tyre, qëndrueshmërisë së praktikave zakonore dhe mjedisit kulturor ku ato ndodhin. Megjithatë, maksimumi ligjor i zakonit thekson rëndësinë e *urf-it* dhe kushteve aktuale shoqërore në kryerjen e përcaktimeve juridike novatore (ixhtihad). Në rastin e mësipërm, prindërit ishin me prejardhje sunitë jemenase dhe mbështetja e tyre

53 Zarabozo, *Commentary on the Forty Hadith*, f. 493.

54 Kuran 38:26.

55 Kuran 2:143.

56 Kuran 4:171.

kërkohej duke marrë parasysh burimet e ofruara nga studiues të trajnuar në shkollat e ndryshme juridike islame (*medhheb*) dhe duke qenë të vetëdijshëm për dallimet (*ihtilaf*). Në fund, rrjedha e veprimit u ndikua nga niveli i sigurisë së shprehur nga mjekët se gjendja e foshnjës ishte e pashërueshme.

## Përfundim

Qëllimi më i brendshëm i shpalljes hyjnore është t'i fuqizojë individët që të bëjnë dallimin midis së drejtës dhe së gabuarës. Për të përmbushur këtë detyrë, Zoti i ka pajisur njerëzit me aftësinë e lindur për t'u orientuar drejt asaj që është e drejtë. Përgjegjësia e njerëzve është të zhvillojnë ndërgjegjen e tyre në mënyrat se si i udhëzon Zoti, nëpërmjet diturisë dhe urtësisë, për të lundruar në mjedisin tokësor. Përgjegjësia kolektive e njerëzve është t'i udhëheqë njerëzit e tjerë për të mbajtur një marrëdhënie të shëndetshme njerëzore-hyjnore dhe për të arritur harmoninë dhe lumturinë individuale dhe shoqërore, rritjen morale e shpirtërore dhe udhëheqjen hyjnore. Mënyrat më të mira për të kultivuar këto marrëdhënie reale mund të zbulohen përmes disa parimeve ligjore, shqyrtimeve dhe praktikave që dalin nga forma e rreptë e teorisë juridike klasike në mënyrë që të përshtaten kërkesat e drejtësisë dhe interesit publik.

Zoti synoi që njerëzimi të çlirohej nga vështirësitë dhe këtë e pohoi në Kuran dhe në hadith. Profeti tregoi butësi, pasi kur i ofrohej një zgjedhje, ai zgjidhte më të lehtë, duke mos imponuar vështirësi në çështjet e adhurimit, për sa kohë që zgjedhja e tij ishte pa asnjë mëkat.

Me qëllimin e promovimit të *maslaha-s*, synimi i dijetarëve është të identifikojnë çështjet që imponojnë vështirësi dhe ndikojnë në realizimin e nevojave të caktuara (*darurijat*). Ekzistenca e vështirësisë kërkon përdorimin e mjeteve të

ndryshme, duke përfshirë përdorimin e butësisë (*ruhsah*), për të hequr vështirësitë për të arritur nevojat. Dijetarët kanë theksuar kushtet për përdorimin e *ruhsa-s*, duke përfshirë shfaqjen e një nevoje (*haxhah*), ekzistencën e një vështirësie (*mashakkah*) dhe ndikimin e saj në një nevojë thelbësore (*darurah*).

Vlerat dhe virtytet universale janë cilësi hyjnore për të cilat njerëzit përpiqen në mënyrën se si sillen dhe si i trajtojnë të tjerët me dashuri dhe mëshirë. Dhembshurisë, për shembull, iu dha një vlerë ligjore dhe u bë një parakusht për arritjen e besimit. Ky mesazh mbartet në një hadith Kudsî të përfshirë nga Xhemal ed Din Zarabozo në *Komentimin e Dyzet Haditheve*. Tradita e lidhjes së altruizmit me besimin jepet në hadithin që thotë “askush nuk do të besojë me të vërtetë derisa të duan për të tjerët atë që duan për veten e tyre”. Zoti iu drejtua ndryshimeve shoqërore dhe individuale dhe inkurajoi reformat që së pari duhet të ndodhin brenda, dhe më pas në mjedis, në mënyrë që individët të përshtaten. Megjithatë, Kurani i kundërshtoi përpjekjet personale për të imponuar ndryshime në parimet e pandryshueshme të Sheriatit dhe i konsideroi përpjekje të tilla si thyerje të themelit etik, ligjor dhe të parimeve të Sheriatit. Çdo ndryshim në themelin e Sheriatit për të përmbushur nevojat e përkohshme do të refuzohet dhe do të etiketohet si detyruet ose shtrëngues (*tetvi el sheria*). Etika islame u theksua duke përfshirë nëndisiplinat e etikës si shkenca e moralit (*ahlak*), shkenca e virtytit (*fadileh*) dhe etika biomjekësore islame (*ahlakijat tibijeh islamijeh*). Sheriati ka ilustruar bazat e sjelljes dhe karakterit ligjor dhe moral brenda kornizës së besimit në monoteizmin absolut, në të cilin Zoti është i ditur dhe burimi i të gjitha njohurive. Individët do të gjykoreshin në bazë të bindjes ose mosbindjes së tyre ndaj urdhrave hyjnore. Fillimet e etikës, të ngjashme me ligjin, janë të rrënjësura në burimet kryesore të Islamit, Kuranit dhe Sunetit. George Hourani përmend në *Arsyeja dhe Tradita në Etikën Islame* se etika qartëson rregullat

e ligjit dhe moralin. Kurani e ka identifikuar etikën në aspektin e attributeve, tipareve të karakterit dhe sjelljes personale. Ka disa attribute personale që Zoti ose i do ose nuk i pëlqen. Kurani thekson se Zoti e urren agresionin dhe korrupsionin, dhe i do ata që veprojnë me drejtësi, ata zemrat e të cilëve janë të pastruara dhe ata që pendohen. Prandaj, ajo që është etike dhe e mirë duhet të fillojë me të qenit ligjërisht e lejueshme. Rrënjët e etikës janë të ligjshme.

Teoria e *mekasidit* ka ofruar një sërë parametrash ligjorë dhe etikë për të dalluar se çfarë është ligjërisht e mirë dhe etikisht e lejueshme. Standardet ligjore dhe etike të *mekasidit* mbrojnë pesë gjërat thelbësore dhe lëvizin drejt përqafimit të një politike të orientuar drejt Sheriatit (*sijaset el sheriah*) që do t'i afronte njerëzit më pranë dobisë (*salah*) dhe larg nga korrupsioni (*fasad*). Ibn el Kajimi thotë se morali i Sheriatit bazohet në urtësinë, mirëqenien e robërve të Zotit në këtë jetë dhe botën tjetër, drejtësinë, mëshirën, dobinë dhe urtësinë. Prandaj, braktisja e drejtësisë për tiraninë, mëshirës për mizorinë, përfitimit për korrupsionin dhe urtësisë për marrëzinë nuk është pjesë e Sheriatit.

Ligjet normative të Sheriatit kanë qartësuar identitetin dhe praktikën e njerëzve dhe kanë ofruar udhëzime etike. Dijetarët myslimanë, të kaluar dhe bashkëkohorë, kanë lundruar nëpër tekstet islame dhe kanë dhënë përgjigje etike dhe opinione juridike. Megjithatë, a janë vendimet ligjore dhe etike (*ahkam*) në burimet kryesore tekstuale të ngurta, të panegociueshme apo të pamundura për t'u ripërcaktuar? Nëse po, njerëzve do t'u duheshin tekstet vetëm për të dalluar se çfarë është e mirë islame dhe si duhet vepruar në çdo kontekst të caktuar. Përkundrazi, njohuritë në normat e pakufizuara dhe etike nuk qëndrojnë vetëm në tekstet islame.

Universaliteti i etikës është i dukshëm në kulturat, shkrimet dhe standardet e tjera, kështu që asnjë komunitet fetar nuk mund të pretendojë një monopol mbi etikën.

Studimi i etikës dhe ligjit nuk synon të largohet nga Sheriati apo të braktisë tekstet. Përkundrazi, qëllimi është krijimi i një mjedisi për të ftuar një bisedë në të gjitha disiplinat që qartësojnë etikën islame, duke përfshirë teologjinë morale, sociologjinë dhe antropologjinë, në mënyrë që të reflektohet mbi trashëgiminë shkencore dhe ta rishqyrtojë atë. Më e rëndësishmja, procesi mund të krijojë mundësi për angazhim kritik me traditën intelektuale dhe autoritetet akademike, dhe mund të ofrojë qartësi konceptuale se çfarë e përbën etikën dhe se si etika islame është e dallueshme nga teoritë e tjera etike.

Imam el Haramejn el Xhujeni kontribuoi në zhvillimin e *mekasid el sheria* dhe ndihmoi në identifikimin e një shkalle me të cilën mund të matej detyrimi etik dhe ligjor i veprimeve duke përdorur ndryshore të tilla si përfitimi, dëmi, lejueshmëria, shpërblimet dhe ndëshkimet. Përgjegjësia e individit për t'u përmbajtur urdhrave hyjnore u kodifikua bazuar në shkallën e detyrimit për t'u përfshirë në një veprim ose për t'u përmbajtur prej tij. Veprimet u klasifikuan si të detyrueshme (*farz* ose *vaxhib*), të rekomanduara (*mandub*), të lejuara (*mubah*), të qortueshme (*mekruh*), të ndaluara (*haram*), autentike (*sahih*) dhe të mohuara (*batil*). Këto kategori u përcaktuan në termat e shpërblimit ose dënimit që do të rezultonte për çdo veprim ose mosveprim. Kurani thotë se Zoti do t'i shpërblejë ata individë që përmbushin obligimet dhe veprat e tyre. Përveç kësaj, ata që heqin dorë nga veprimet e qortueshme dhe të ndaluara do të shpërblehen dhe ata që kryejnë vepra të ndaluara do të dënohen. Individët mund të përfshihen në veprime të lejuara dhe ndërsa ligjshmëria e veprimeve mund të duket neutrale dhe e lënë në rrokamendjen e individit, Zoti do t'i lejojë individët të veprojnë dhe do ta gjykojë secilin sipas qëllimeve të tij ose të saj, sipas dëmeve që u shmangën ose përfitimeve që janë prodhuar.

## Literatura e shfrytëzuar

- Abd-Allah, Umar F., "Theological Dimensions of Islamic Law", në *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), f. 237-257.
- Abdulhameed, Hunida E., Muhammad M. Hammami dhe Elbushra A. Hameed Mohsmed, 'Disclosure of Terminal Illness to Patients and Families: Diversity of Governing Codes in 14 Islamic Countries', *Journal of Medical Ethics* 37 (2011), f. 472-475.
- Abou El Fadl, Khaled, *Reasoning with God: Reclaiming Shariah in the Modern Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014).
- Abou El-Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).
- Abu Shamsieh, Kamal, "Barriers to Spiritual Care among Muslim Patients", teza e magjistraturës, Seminari Hartford, 2012.
- Ebu Zahra, Muhamed, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of thought* (Londër: Dar Al Taqwa, 2005).
- Ahmad, Khurshid dhe Khurram Murad, *Sayyid Abul A'la Mawdudi: The Islamic Way of Life* (Londër: U.K.I.M. Dawah Centre, 2012). Qasur më 21 tetor 2015, [https://ia601304.us.archive.org/29/items/Maulana\\_Maududi\\_The\\_Islamic\\_Way\\_of\\_Life/Maulana\\_Maududi\\_Islamic\\_way\\_of\\_Life.pdf](https://ia601304.us.archive.org/29/items/Maulana_Maududi_The_Islamic_Way_of_Life/Maulana_Maududi_Islamic_way_of_Life.pdf).
- al'Alim, Jusuf Hamid, *el-Maqāsid al-'Ammah lil-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Herndon: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 1991).
- Al-Alwani, Xhabir Taha, a, "Towards a Fiqh for Minorities: Some Reflections", in *Muslims' Place in the American Public Square*. (Red.), Zahid Bukhari, Sulayman Nyang, Mumtaz Ahmad dhe John Esposito (Oxford: Rowman & Littlefield, 2004), f. 1-35.

- Attiya, Gamal Eldin, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law* (Herndon: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2007).
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Herndon: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2008).
- Auda, Jasser, *Fikh al-Maqasid* (Herndon: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2008).
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1997).
- el-Fasī, 'Allāl, *Maqāsid al-Sharī'ah el-Islāmiyyah ue Makārimuhā*, botimi i 5-të. (Rabat: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993).
- el-Ghazālī, Ebu Hamid, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, vëll.3. Qasur në internet më 26 maj 2014, <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003417.pdf>.
- Hefner, Robert W., *Sharia Law and Modern Muslim Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 2016).
- Hourani, George, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- Ibn 'Ashur, *Muhamed al-Tahir, Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011).
- Ibn Ashur, Muhamed al-Tahir, *Treatise on Maqāsid al-Sharī'ah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Herndon: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2006).
- Ibn Hanbel, Ahmed, *Şifat al-Fetwa ue al-Mustaftī* (Damask: Islamic Office Publications, 1960).
- Ibn el-Mulaqqin, *Tuḥfat el-Muḥtāj ilā Adillat el- Minhāj*, vëll.1. (Mekke: Dār Hirā' 1986).
- Ibn el-Nexhar, Muhamed, *Sherḥ el-Kawkab el-Munīr*, vëll. 4. (Arabia Saudite: Ministria e Çështjeve Islame).



- Ibn Kajim el-Xhevzjeh, *I'lām el-Muvakqī'in* (Riad: Dār Ibn al-Jawzī, 2002).
- IslamicCity, *Qur'an Notes: Online commentary*. Qasur më 1 nëntor 2016, <http://www.islamicity.org/Qur'ansearch/shownote.asp?chap=45&note=18>.
- el-Juwaynī, 'Abd al-Malik, *al-Waraqāt* (Riyad: Riyadh University Dorëshkrim, 1979). Qasur më 24 shtator 2015, <http://www.almostafa.info/data/arabic/depo/gap.php?file=m010406.pdf>.
- Kamali, Muhamed Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Selangor: Ilmiah Publishers, 2002).
- Kamali, Muhamed Hashim, *Moderation and Balance in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Kuala Lumpur: Instituti Ndërkombëtar i Studimeve të Avancuara Islame, 2010).
- Kamali, Muhamed Hashim, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008).
- Lings, Martin, *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources* (Rochester: Inner Tradition International, 1983).
- Mexhallat al-Ahkām al-Adliyyah. Qasur më 12 nëntor 2016, <http://www.moj.ps/images/majallatalhkam.pdf>.
- Mattson, Ingrid, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden: Blackwell Publishing, 2009).
- Mawdudi, Sayyid Abul A'la, *The Islamic Way of Life* (Londër: Biblioteka Islame Australiane, 2012).
- Ministria e Besimit Islam dhe Çështjeve Fetare, *el-Mawsū'a el-Fikhijah*, vëll.22. (Kuvajt: Salasel, 1993).
- el-Najxhar, 'Abd al-Majīd, *'al-Manḥā al-Tatbīqī fī Maqāsid Ibn 'Āshūr'*, në Sheikh Muhamed Tahir Ibn 'Ashur, *Reform and Revival Issues in Contemporary Islamic Thought*, (Red.), Fathi Hasan Makkawi (Herndon: Instituti Ndërkombëtar Islam i Mendimit, 2011), f. 219-245.

- Nimer, Mohamed, *The North American Muslim Resource Guide* (Nju Jork: Routledge, 2002).
- Al-Karadawi, Jusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (New Delhi: Al- Minar Publishers, 1960).
- Al-Raysuni, Ahmed, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2005).
- Repko, Allen, *Interdisciplinary Studies: Process and Theory*, botimi i dytë. (Los Angeles: Sage Publications, 2012).
- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Biomedical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Stelzer, Stefen A., 'Ethics', in *Classical Islamic Theology*. (Ed.), Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), f. 161-179.
- al-Tabrīzī, Muhammed 'Abd Allah el-Khatīb, *Mishkat al-Masabīh*. (Red.), M.N. Albānī, 2nd edn. (Bejrut: Dār al-Ma'rifah, 1400 hixhri / 1980).
- el-Tabrīzī, Muhammed 'Abd Allah el-Khatīb, *Mirkāt el-Mafātīh*, vëll.9. (Bejrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (Lahore: Ashraf Printing Press, 1963).
- Zarabozo, Xhemal el-Din, *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi*, vëll.1. (Denver: Dar al-Basheer, 2008).
- el-Zarka', Mustafā Ahmad, *el-Madkhal el-Fikhī el-'Amm*, vëll. 1. (Damask: Dār al-Qalam, 2004).
- el-Zuhaylī, Muhammed Mustafā, *el-Kawaid el-Fikhijah ue Tatbiqātuhā fi el-Medhāhib el-Arba'ah*, vëll.1. (Damask: Dār al-Fikr, 2006).





## 5. Etika zhvillimore në bamirësinë islame: *Fikh ez Zekāh* dhe Etika e zbatuar e organizatave bamirëse myslimane në Indi

*Christopher B. Taylor*

### **Përmbledhje**

Bamirësia rituale islame (zekati) është një tipar gjithnjë e më i spikatur i praktikës sociale myslimane në Indi. Në të njëjtën kohë, një ndryshim i rëndësishëm po ndodh në zekat, edhe ndërsa vetëdija për të shtrihet në fusha gjithnjë e më shumë në zgjerim. Unë e përshkruaj kornizën në zhvillim si një “etikë zhvillimore” në bamirësinë islame. Ky kalim të zekati si “zhvillim” nuk është thjesht rezultat i ndikimit perëndimor dhe praktikave të importuara të OJQ-ve që zëvendësojnë ritualet autentike islame, as nuk duhet parë si një lloj racionalizimi i vazhdueshëm i fesë që sociologu i shquar Max Weber e pati identifikuar dikur. Ky ndryshim në etikën e zekatit është rezultat i shumëllojshmërisë së shqetësimeve etike të përfshira tashmë në rregullimet rituale islame, sesa një përpjekje për t’i shpërfillur ato.

Shkrimet e shenjta islame mësojnë se bamirësia jepet më së miri në fshehtësi. Profeti Muhamed e ka lavdëruar sadakanë: “Jepni me dorën e djathtë në mënyrë të tillë që e majta të mos

e dijë”, një thënie popullore që më vinte shumë herë në mendje gjatë një viti e gjysmë të kërkimit tim në terren në Lucknow, Indi.<sup>1</sup> Megjithatë, një ditë vere me lagështi e gjeta veten ulur mes një duzinë bamirësish myslimanë në një xhami në një pazar të qytetit të vjetër të Lucknow-it, duke vëzhguar bamirësi që nuk ishte aq sekrete. Këta burra ishin donatorë të një organizate bamirësie islame dhe shikonin sesi mallrat e blera me lëmoshën e tyre si makina qepëse apo karroca të shitësve të rrugës, u shpërndaheshin myslimanëve të papunë në nevojë. Gratë me vello të zeza dhe burra të veshur me mjekër dhe fes iu afruan drejtorit të organizatës bamirëse, një predikues i arsimuar në *medrese*, ndërkohë që i thërriste ata përpara. Vetë donatorët i shpërndanë sendet, duke pozuar për një fotografi pa lëvizur, ndërkohë që u dorëzoheshin makinat qepëse grave të hutuara të veshura me burka. Të nesërmen, pashë ngjarjen e shpërndarjes në gazetën lokale. Gjatë kërkimit tim, djemtë e predikuesit të moshuar hapën faqen e tij në *Facebook*, duke zgjeruar audiencën për këto aktivitete bamirësie.

Këto dhurata të bamirësisë islame nuk ishin aspak sekrete. Ato u dhanë publikisht, u thirrën emrat e bamirësve, u fotografuan së bashku me donatorët dhe ngjarja u shkrua në lajmet lokale dhe madje u transmetua në internet. Kjo është shumë larg nga “dora e majtë që nuk e di ç’jep e djathta”, sipas transmetimit nga Buhariu të fjalëve të Profetit Muhamed. Megjithatë studiuesit e ligjit islam dhe myslimanët e zakonshëm në Indi po lavdërojnë organizata të tilla të reja për ringjalljen e ritualit islam të lëmoshës (zekatit) për të trajtuar varfërinë myslimane, edhe kur ata largohen nga praktikat e vjetra. Bamirësia rituale islame është një tipar gjithnjë e më i spikatur i praktikës sociale myslimane në Indi. Një studim i kohëve të fundit nga Qendra Kërkimore Pew zbuloi se më shumë myslimanë japin zekatin në mbarë botën (76 përqind) sesa kryejnë lutjet rituale të

---

1 *Şaḥīḥ el Buhārī*, Libri 24, nr. 504.

përditshme.<sup>2</sup> Ndërsa studiuesit nuk i anketuan myslimanët në Indi (duke deklaruar, si shpjegim, se leja “politike” nuk ishte dhënë), lëmosha islame është një temë në rritje në diskursin publik edhe në Indi. Në 18 muajt e punës sime të disertacionit në terren në 2012 dhe 2013 në Lucknow, kryeqyteti i madh i shtetit verior të Indisë, Uttar Pradesh, mbledha të dhëna në këto organizata bamirëse islame. Ato po rriten në madhësi dhe numër. Buxhetet ekzistuese të bamirësisë po zgjerohen. Organizata të reja bamirëse po themelohen. Myslimanët e zakonshëm po diskutojnë gjithnjë e më shumë zekatin, duke debatuar çështje të tilla si nëse popullata myslimane po jep me tarifa të detyrueshme apo jo, si të llogaritet zekati në forma të reja të pronës si aksionet, ku të jepet zekati në mënyrë që të arrijë marrësit në nevojë, etj.

Në të njëjtën kohë, një ndryshim i rëndësishëm po ndodh gjithashtu në zekat edhe pse vetëdija për të zgjerohet në fusha gjithnjë e më shumë diskursive. Unë e përshkruaj kornizën në zhvillim si një “etikë zhvillimore” në bamirësinë islame.

Zekati tradicionalisht jepet brenda rrjeteve të farefisnisë dhe lokalitetit me fokus tek dhuruesi dhe detyrimi i tij/saj për të dhënë, por sot në veri të Indisë po bëhet fokusi i përpjekjeve të organizatave myslimane për të zbutur varfërinë dhe për të promovuar “zhvillimin”. Ky kalim te zekati si “zhvillim” nuk është thjesht rezultat i ndikimit perëndimor dhe praktikave të OJQ-ve të importuara që zëvendësojnë ritualet autentike islame, as nuk duhet parë si lloj racionalizimi i vazhdueshëm i fesë që pati identifikuar Max Weber.<sup>3</sup> Përkundrazi, sikurse do të tregohet në këtë punim ky ndryshim në etikën e zekatit është më shumë rezultat i kërkimit të myslimanëve për udhëzim moral nga Sheriati, sesa një përpjekje për ta shpërfillur atë.

---

2 Pew Research Center, *The World's Muslims: Unity and Diversity* (Washington, D.C., 2012).

3 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1978).

Paraqitjet e përditshme të Sheriatit si “ligji islam” shfaqeshin në bisedat e mia të shumta me myslimanët në Lucknow. Megjithatë, qëllimi im në këtë punim është të ilustroj fleksibilitetin e Sheriatit dhe shumëllojshmërinë e interpretimeve, të gdhendura në fikh, që studiuesit nxjerrin prej tij. Dijetarët myslimanë dhe jomyslimanë po e njohin gjithnjë e më shumë Sheriatin për diversitetin e tij të jashtëzakonshëm të brendshëm dhe përshtatshmërinë e tij ndaj konteksteve të panumërta lokale dhe kohore, në kontrast me portretizimin e thjeshtë të ligjit islam si një “kod” juridik statik ose pretendimet për “portat e mbyllura të ixtihadit”.<sup>4</sup> Ky punim tregon se diversiteti i shqetësimeve etike të ngulitura brenda Sheriatit është veçanërisht i dukshëm në diskutimet mbi zekatin.

Seksioni i parë i punimit diskuton atë që unë e quaj “etikën e pastërtisë” në bamirësinë islame. Kjo etikë ka të bëjë kryesisht me detyrimin e myslimanëve për të dhënë, duke e përqendruar vëmendjen te dhënësit e zekatit dhe mënyrën se si ata dhe pasuria e tyre “pastrohet”, me fokus më pak tek marrësit e zekatit. Seksioni i dytë i drejtohet një rasti të shkurtër studimi të një bamirësie të re islame dhe praktikave të shek. XXI.

Kjo bamirësi e organizuar islame dhe mbështetësit e saj i përmbahen asaj që unë e quaj “etikë zhvillimore” në bamirësinë islame. Të dhënat e mia përqendrohen rreth dy prej shqetësimeve morale që përbëjnë këtë orientim të ri: etika e punës dhe institucionalizimi publik. Këto shqetësime përkufizohen si zhvillimore, sepse ato e përqendrojnë vëmendjen te marrësit e bamirësisë, si shpenzohet ajo dhe sesi marrësit e zekatit e përdorin lëmshën për të “zhvilluar” veten dhe për të avancuar umetin në Indi. Si t’i kuptojmë këto dy grupe të ndryshme shqetësimesh morale që motivojnë praktikën e bamirësisë islame?

Etika e pastërtisë është e rrënjosur qartë në urdhrat e shkrimeve të shenjta islame për myslimanët që të pastrojnë

4 Shih për shembull artikullin me ndikim nga Wael Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), f. 3–41. Shih po ashtu Robert Hefner, *Shari’a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

pasurinë e tyre dhe e konsideron zekatin si “adhurim” (urdu: *‘ibādāt*) për dhuruesin. Kritikët mund t’i akuzojnë organizatat bamirëse se ato thjesht shpërfillin mësimet shpirtërore të Sheriatit për dhënien e zekatit në mënyrë modeste dhe në fshehtësi. A është institucionalizimi i bamirësisë islame një zbehje e rolit të Sheriatit dhe të mësimëve shpirtërore të *ulemave*? Nga ana tjetër, organizatat bamirëse islame të sapoorganizuara po përqendrojnë vëmendjen te zekati si një transaksion financiar (*muamelat*). Ndikimi socio-ekonomik që ka tek marrësit e bamirësisë dhe shqetësimet e tyre morale janë gjithashtu të rrënjësura në mësimet e shkrimeve të shenjta të Islamit. Mbështetësit e organizatave bamirëse e justifikojnë ekzistencën e tyre në dritën e shpërdorimit dhe joefikasitetit që ata shohin në praktikën popullore të zekatit, të cilat po dështojnë në rolin e tij si një sistem për rishpërndarjen e asaj pasurie që është “e drejtë” e të varfërve.

Ky punim tregon se akuzat e kritikëve kundër bamirësive të organizuara janë mjaft të buta e të parëndësishme dhe se divergjenca në dukje ndërmjet etikës së pastërtisë dhe etikës zhvillimore në dhënien e bamirësisë islame tregon në fakt diversitetin e brendshëm dhe reagimin e Sheriatit ndaj konteksteve historike. Duke shfrytëzuar të dhënat etnografike, tregoj se myslimanët në Lucknow shpesh e imagjinojnë zekatin si një detyrim të qartë dhe të drejtpërdrejtë në “ligjin” islam, por që kur ky urdhër zbatohet në praktikë, një shumëllojshmëri shqetësimesh morale bëhen të dukshme. *Ulematë* dhe organizatat bamirëse të organizuara që vëzhgova po përqafojnë normat ligjore dhe etike të Sheriatit që në mënyrë selektive paraqesin praktika të reja në ritualet e zekatit, ndërkohë që i prezantojnë praktikën e reja të organizuara si urdhra të lashta nga Profeti Muhamed. Duke përdorur një qasje antropologjike ndaj “etikës në praktikë”, ky punim argumenton se një ndryshim i tillë në një sistem etik normativ si *fikh el zekah* është, për habi, rezultat



i përpjekjeve për të kuptuar siç duhet atë sistem etik dhe për ta ruajtur atë si një traditë të shenjtë.

## Etika e pastërtisë

### *Detyrim ritual*

Etika e pastërtisë përbëhet nga tre shqetësime kryesore të fokusuara tek dhënësi i zekatit, detyrimi i thjeshtë për të dhënë, pastrimi i dhuruesit dhe fshehtësia.

Obligimi i thjeshtë për të dhënë zekatin shihet si një detyrim i drejtpërdrejtë për të cilin nuk ka nevojë të kërkohet arsyetim logjik (edhe pse ekzistojnë arsyetime të tilla nga dijetarët), duke qenë se zekati është një praktikë e pastrimit financiar dhe një kërkesë për të gjithë myslimanët. Zafar Ahmed<sup>5</sup> ishte nëpunës i një dyqani armësh zjarri në një nga rrugët kryesore të pazarit Aminabad të Lucknow. E intervistova gjatë një studimi sistematik të donatorëve:

Chris: Cila nga këto është arsyeja më e rëndësishme që ju jepni lëmoshë?<sup>6</sup>

Zafar: Është urdhër i Allahut [*hukum*]. Ja pse! Në vendin e këtyre tre arsyeve që po më pyesni, ju duhet vetëm një. "Asgjë" është arsyeja! Thjesht ndiqni rregullin. Kush ka nevojë për një arsye?

---

5 Të gjithë emrat nga intervistat hulumtuese janë pseudonime me qëllim mbrojtjen e privatësisë së të intervistuarve.

6 Pyetja e sondazhit u formulua në urdu: "Ne i kemi diskutuar secilën prej këtyre arsyetimeve veçmas, por të lutem më thoni cili prej këtyre tri arsyetimeve është më i rëndësishmi për të cilin ju jepni lëmoshë: 1 Ndhima për të varfrit. 2 Shmangia e ndëshkimit në botën tjetër. 3 Pastrimi ose mbrojtja e pasurisë sime nga dëmtimi. 4 ndonjë arsye tjetër." Zgjedha këto tri arsyetime për pyetësin me pyetje të hapura dhe të mbyllura të donatorëve lidhur me motivimin më të arsyetuar të lëmoshëdhënies së tyre.

Zaferi artikuloi një ndjenjë që e kam dëgjuar shumë herë: lëmosha nuk është e komplikuar dhe ligji islam në lidhje me lëmoshën është i qartë dhe autoritar. Një ditë tjetër, jashtë xhamisë së vjetër të Lucknow-ut pas lutjeve, një adhurues që kishte qenë kurioz të zbulonte se unë isha një studiues, shpjegoi: “Prisni. Po shkruani një libër mbi zekatin? Pse?! Çfarë ka për të thënë për lëmoshën?! Thjesht jepni 100 rupi këtu, 500 rupi atje, dhe u bë! Kaq!” Në një rast të tretë, një mik i cili ishte edhe i diplomuar në medrese (*alim*) dhe mbajtës i doktoraturës. sinqerisht më tha, “Tema juaj [doktoraturë] [e zekatis] është një temë e shkëlqyer... Por është një muaj punë. Kaq... Lexo në një libër se cili është sistemi i zekatis në Islam. Thjesht shkruaje atë”. Për këta tre dhe shumë të tjerë, mësimet islame mbi zekatin janë të qarta. Sipas mendimit të tyre, predikuesit dhe dijetarët myslimanë mund t’i ngatërrojnë çështjet dhe myslimanët e zakonshëm mund të keqkuptojnë (qëllimisht ose nga injoranca) atë që përndryshe është një urdhër (*hukum*) i qartë i Allahut, por vetë obligimi është i padiskutueshëm.

A është zekati një praktikë kaq e qartë dhe e drejtpërdrejtë në ligjin islam? Shumëllojshmëria e praktikave dhe besimeve që unë përshkruaj në këtë punim do ta kundërshtojë një nocion të tillë. Mirëpo, në mesin e shumë myslimanëve në Lucknow, zekati imagjinohet të jetë një akt i thjeshtë dhe i detyrueshëm.<sup>7</sup> Shkrimet e artikulojnë këtë detyrë në ajetin “Merr nga pasuria e tyre lëmoshë me të cilën t’i pastrosh ata dhe t’ua rrisësh veprat e mira!” (Kuran 9:103) Në një ajet tjetër “Çfarëdo përfitimi që të fitoni, caktojeni një të pestën Allahut, Profetit, të afërmeve të tij, si dhe jetimëve, të varfërve dhe udhëtarëve nevojtarë.” (8:41). Ky ajet i fundit interpretohet nga shiat dymbëdhjetësh si detyrë për të dhënë lëmoshë një të pestën e fitimeve, ndërsa

7 Anthropologu Jonathan Benthall ngjashëm shkruan, “Rëndësia e zekatis duket se është një parim mbi të cilin të myslimanët e devotshëm janë të një mendjeje.” Shih: Jonathan Benthall, ‘Financial Worship: The Qur’anic Injunction to Almsgiving’, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), f. 35.

për suninj, “fitimi” këtu ka nënkuptuar vetëm plaçkën e luftës ose thesarin. Për myslimanët suni 2.5%, ose një e dyzeta, është shuma që dijetarët myslimanë kanë përcaktuar si normë fikse për paratë për myslimanët me mjete të mjaftueshme për të paguar lëmoshë, bazuar në një hadith që thotë “në monedha argjendi një e katërta e një të dhjetës [është e detyrueshme]”.<sup>8</sup> Ndryshimet në tarifat e lëmoshës varen nga shkolla juridike dhe nga lloji i pronës që zotërohet (p.sh. paratë, të korrat, bagëtia), por këto ndryshime janë të parëndësishme krahas pikës sime më të madhe: obligimi i prerë për të dhënë lëmoshë në Islam ka origjinë shkrimore të cilat (ndryshe nga besimet e tjera abrahamike të judaizmit apo Krishterimit) specifikojnë detajet e tarifës dhe marrësve, duke krijuar një konsensus normativ rreth detyrimit (*farz*) të lëmoshës.

Këmbëngulja e përsëritur në obligimin e zekatit është një aspekt i asaj që unë e quaj etikën e pastërtisë në dhënie e bamirësisë islame. Kjo etikë është një orientim i përbërë nga tre shqetësime kryesore morale që përqendrojnë vëmendjen tek dhënësi i zekatit, si ai që është i detyruar të japë. Shqetësimi i dytë dhe i tretë, përkatësisht, janë nocioni i zekatit si “pastrim” dhe mësimet për dhënien e zekatit në fshehtësi.

### *Pastrimi*

Termi arab për lëmoshë (*zakah*), një emër foljor, do të thotë, ndër të tjera, “të pastrosh”. Kurani, në fakt, kalon ndërmjet dy kuptimeve “pastrim” dhe “lëmoshë”, duke përdorur dy herë fjalën zekat në kuptimin “pastrim” dhe “lëmoshë”, dy herë duke përdorur fjalën zekat në kuptimin “pastrim”, (18:81, 19:13) ndërsa e përdor atë tridhjetë herë të tjera për të nënkuptuar “lëmoshë”. Në një varg tjetër (9:103), Kurani nuk e përdor zekatin

8 Cituar nga Ibn Qudāmah në *al-Mughnī*. (Ed.), Muhammad Rashid Rida (Egypt: Matbaat al-Manār, 1345/[1927]), vol. 2, f. 596.

me kuptimin “lëmoshë”, por e urdhëron Profetin Muhamed që të mbledhë sadaka (*sadaka*) për të “pastruar” (*tuzekkihim*) myslimanët, duke treguar se nevoja për t’u pastruar me lëmoshë është obligim. Në këtë kuptim, lëmosha rituale dhe larja rituale janë konsideruar si akte paralele pastrimi. Për shembull, Imam Shafiu shkroi gjerësisht mbi ngjashmërinë e zekatit dhe abdesit (*abdes*) që kërkohet para namazit.<sup>9</sup>

Ndërsa zekati është gjithashtu, natyrisht, një transaksion midis njerëzve, pastrimi i përmendur këtu prek ekskluzivisht dhuruesin. Cili është ndikimi i zekatit mbi ata myslimanë që janë marrës? Kurani (9:60) ofron udhëzime të veçanta, duke renditur tetë kategori që dijetarët e fikhut i kanë konsideruar të jenë posaçërisht të pranueshëm për të marrë sadaka nëse do të llogaritet si zekat.<sup>10</sup> Kjo listë me tetë kategori marrësish është mjaft e gjerë, duke përdorur dy fjalë pothuajse sinonime për ata që kanë nevojë financiare, “të varfërit” (*el fukara*) dhe “nevojtarët” (*el mesakin*), dhe duke parashikuar edhe njerëzit e pasur të ngelur rrugëve (*ibn es sabil*) dhe ata që dikur kishin pasuri, por ranë në borxhe (*el gharimin*). Gjatë kërkimeve etnografike në Lucknow, zbulova se shumica e myslimanëve e konsideronin listën e përfituesve të mundshëm të zekatit të gjerë dhe të hapur. Sipas mendimit të tyre, njerëzit në nevojë ishin kudo dhe ndihma ndaj tyre ishte e drejtpërdrejtë. Ajo që i shqetësonte më shumë ishte se zekati ishte një obligim në “ligjin” islam, i cili duhet përmbushur dhe se ata duhet të japin përqindjet e përcaktuara me qëllimet e duhura.

Dijetari më i famshëm që drejtoi medresenë e Nadwat ul’Ulama në Lucknow, Ebu Hasan Ali Nadwi, shkroi në një tekst udhëzues se zekati “pastron dhe dëlir shpirtin (*nefsin*) si dhe

9 Wael B. Hallaq, *Shari’a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), f. 231.

10 Ajeti 9:60 thekson: “Lëmosha e zekatit është vetëm për të varfrit, për nevojtarët, për ata që janë ngarkuar me mbledhjen dhe administrimin e tij, për lirin e skllevërve, për të rënduarit nga borxhet, për (luftëtarët në) rrugën e Allahut dhe për udhëtarët e mbetur rrugëve”.

pasurinë”.<sup>11</sup> Kjo pikë u theksua para meje vazhdimisht gjatë kohës që hulumtoja diskursat mbi zekatin në këtë medrese, seminari më i madh sunit i Lucknow dhe një nga më të njohurit në Indi. Në një klasë të mbajtur nga një myfti në *medrese*, ai më udhëzoi mua dhe nxënësit e tjerë:

Edhe pse ka edhe dimension financiar [māli pehlū]... meqenëse ju jeni duke bërë transaksione me një person tjetër, lëmosha në thelb është adhurim [asl main 'ibādat hai]... [Nëse një mysliman nuk jep zekatin] së bashku me pasurinë e tij, shpirti i tij gjithashtu do të jetë i papastër, sepse është i mbushur me një mosmirënjohje të tillë dhe harron mirësinë e [Allahut].

Ligjërata e tij theksoi se aspekti shpirtëror i zekatit si adhurim është ajo që ka përparësi në mendjet e shumë myslimanëve, ndërsa realiteti i zekatit si një transaksion financiar ishte më pak i rëndësishëm nga pikëpamja e udhëzimeve etike dhe fetare islame të ofruara në *medrese*.

Intensiteti i përqendrimit të 'ulemave' dhe dijes së tyre të fikhut mbi zekatin si një ritual pastrimi për dhuruesin dëshmohej gjithashtu nga fakti se kur mësimet e shkrimeve të shenjta u drejtohen të varfërve, ata e bëjnë këtë si dhurues. Megjithëse të varfërit janë përgjithësisht në pozitën për të marrë zekatin nga myslimanët më të pasur, Kurani dhe hadithet (si dhe tekstet urdu të bazuara në to) rrallë u drejtohen të varfërve si marrës të bamirësisë ose komentojnë se si duhet të përdoret zekati prej tyre. Një hadith i cituar në tekstin e njohur udhëzues të "shoqërisë së predikimit" misionar të Indisë "Xhemati Tabligh" thotë:

Edhe nëse një hurmë jepet si sadaka (lëmoshë) nga pasuria e fituar me ligj, me sinqeritet të nijetit, Allahu Te'ala ia shton shpërblimin, derisa të bëhet sa Mali Uhud.

---

11 Abul Hasan Ali Nadwi, *The Economic Order of Islam* (Rae Bareilly, UP: Dar-e Arafat), f. 41; cf. Kuran 9:103.

Ky hadith është cituar më shumë se një herë në këtë manual udhëzues urdu, *Fazā'il-i A'māl*, i lexuar gjerësisht nga myslimanët e Azisë Jugore në Indi dhe në mbarë botën që nga botimi i tij në vitet 1930.<sup>12</sup> Përgjatë të njëjtit manual, myslimanët trajtohen vazhdimisht si dhurues të zekatit, asnjëherë si marrës apo edhe si menaxhues të shpërndarjes së zekatit. Hadithi i mësipërm tregon qartë se edhe të varfërit duhet ta përfytyrojnë veten si donatorë të mundshëm bamirës për ata që kanë nevojë, “edhe nëse [vetëm] jepet një hurmë.” Hadithe të tjera, të regjistruara gjithashtu në manualin e *Xhematit Tablighi*, e përforcojnë këtë temë: edhe një “buzëqeshje” konsiderohet sadaka, edhe “gjysma e hurmës” është sadaka dhe kur një shërbëtor jep sadaka nga pasuria e zotërisë së tij (sepse ai nuk ka asgjë të tij për të dhënë) edhe ai merr merita shpirtërore pavarësisht se nuk është pronar i dhuratës.<sup>13</sup>

## *Fshehtësia*

Një temë tjetër e njohur gjerësisht në mësimet islame mbi zekatin është se lëmosha duhet të jepet në mënyrë modeste, në mënyrë ideale në fshehtësi. Të gjithë të diplomuarit e *medresesë* dhe shumica e myslimanëve të tjerë në Lucknow parafrazuan (ose recituan nga kujtesa) vargje të njohura në Kuran që mësojnë se bamirësia fetare jepet më së miri në fshehtësi dhe shmanget nga përmendja publike, “përkujtuesit e bujarisë” ose lëndime të tjera verbale ndaj dinjitetit të marrësve. Një ajet kuranor

---

12 Nga autorësia e Maulana Zakariya Kandahalvi (1892-1982), një dijetar me ndikim i Xhematit Tabligh themeluar nga xhaxhai i tij. Vepra *Faza'il-e A'mal* ka qenë teksti kryesor mësimor i shoqërisë së predikuesve në veprimtarinë e tyre misionare në Indi dhe nëpër botë. Pjesa mbi bamirësinë dhe zekatin me titull *Fazail-e Sadakaat*, ka një listë të vetme ajetesh nga Kurani dhe pastaj hadithe, secilin me një koment të shkurtër. Zakariya Kandahalvi, *Faza'il-e A'mal* (San Francisco: Islamic Bulletin) <http://www.islamicbulletin.org>, f. 6 dhe 27.

13 Kandahalvi, *Faza'il-e A'mal*, f. 25, 67, dhe 95.

(2:264) thotë: “O besimtarë! Mos i çoni dëm lëmoshat tuaja duke ua kujtuar ato (atyre që ua keni dhënë)” Një varg tjetër (2:271) i paralajmëron sadakadhënësit: “T’i jepni lëmoshat haptazi, është gjë e mirë, por t’ua jepni ato të varfërve fshehurazi, është edhe më mirë dhe ju shlyen disa nga gjynahet tuaja.”<sup>14</sup> Një hadith ishte shumë i popullarizuar në mesin e myslimanëve të Lucknow: “Jepni nga dora juaj e djathtë që e majta të mos e dijë”. Këtë hadith e kam dëgjuar të më recitohet më shumë se çdo tjetër. Një nga fqinjët e mi, Xha Husain, për shembull, u përgjigj në këtë mënyrë kur pyeta për bamirësinë hindu (*dan*):

Çfarë ka për të thënë? ... Qëllimi i kësaj është vetëm që ata të mund të vendosin emrat e tyre në një gur në Mandir (tempull). Kaq. Nuk është e drejtë. Ndërsa zekatin e jep nga e djathta që të mos e dijë e majta. Dhe, nuk duhet të mendoni se do të merrni diçka në këmbim.

Etika e fshehtësisë rreth dhënies së lëmoshës në Islam, më tha ai dhe disa myslimanë, është një nga kriteret kryesore që e dallon zekatin nga bamirësia hindu dhe të tjera joislame.<sup>15</sup>

Kur tashmë ekzistonin lidhjet e mëparshme shoqërore, si ajo midis fqinjëve ose familjes, ruajtja e fshehtësisë u bë më e vështirë, por mbeti një shqetësim i fortë për hir të modestisë. Kurani inkurajon dhënien për të afërmit dhe fqinjët e afërt (p.sh. 4:36) dhe pothuajse të gjithë donatorët i dhanë përparësi këtyre marrësve. Modestia në formën e anonimitetit ishte, natyrisht, e pamundur. Donatorët patën një sërë përgjigjesh kreative. “Nëna ime është shumë e zgjuar kur ua jep zekatin fqinjëve tanë, të cilët ajo e di se janë nevojtarë,” më tha një miku im i ri mysliman në Lucknow në një intervistë në anglisht. Familja e tij ishte relativisht e pasur, por jetonte në një rrugë në qytetin e vjetër

14 Përkthyer sipas botimit të përmendur më herët.

15 Vetë hindutë, natyrisht, nuk e shohin bamirësinë kështu dhe antropologjia Erica Bornstein ka shtjelluar mësimet fetare rreth “largimit” (*tyag*) kur jepe lëmoshë si pjesë e përpjekjes për t’u larguar nga cikli i vdekjes dhe rilindjes në botën materiale. Shih Erica Bornstein, “The Impulse of Philanthropy”, *Cultural Anthropology* 24 (2009), f. 3.

Lucknow, e cila është e mbushur me baraka. “Ajo i grumbullon kartëmonedhat rupie, e shtrëngon së pari dhe dikur gjatë vizitës thjesht tund dorën mbi çantën e shoqes së saj dhe i lëshon ato. Ndonjëherë gruaja tjetër as që e vëren!”

Mundësia për të fshehur identitetin e dikujt si donator ishte gjithashtu një opsion tërheqës. Drejtori i një prej organizatave bamirëse në të cilat kam punuar vullnetarisht më tha:

Donatorët vijnë shpesh tek ne dhe duan të financojnë shkollimin e një anëtari të familjes. Por ata nuk duan që familja ta dijë. Kështu ata na japin paratë dhe ne i afrohem familjes dhe i themi vetëm se ‘dikush’ na kishte thënë se mund të keni nevojë për ndihmë. Zakonisht pranojnë. Kjo ndodh gjatë gjithë kohës. Ndoshta dhjetë deri në pesëmbëdhjetë nga studentët tanë [nga mbi 300] që mund të mendoj janë financuar kështu.

Përdorimi i një ndërmjetësi në këtë mënyrë, veçanërisht për pagesat e mëdha të zekatit që mund të sillnin turp për anëtarët e familjes marrëse, ishte një strategji për të cilën dëgjoja herë pas here dhe një numër në rritje i organizatave bamirëse në Lucknow e lehtësuan këtë praktikë.

Shkurtimisht, pjesa më e madhe e jurisprudencës hanefite që kam hasur në mësimet e medresesë dhe në diskursin popullor përforcon atë që unë e quaj “etikë pastërtie” në zekat, duke i nxitur myslimanët të japin zekatin si një detyrim që pastron pasurinë e tyre pa e turpëruar marrësin me njohjen publike të varfërisë së tyre. Kjo pikëpamje “pagesë pa e shfaqur” e zekatit është ajo që synon të zbusë turpin e marrësit. Etika e pastërtisë në praktikë, në fund të fundit, realizon një fshirje të marrësit në imagjinatën morale të myslimanit për transaksionin e lëmshës. Dhuruesi dhe pastrimi i tij/saj bëhet subjekt etik dhe fokusi i këtyre mësimëve.



## Kontekste historike për etikën e pastërtisë

Si arritën që këto mësimë të veçanta që përfshijnë etikën e pastërtisë të ishin kaq të rëndësishme në imagjinatën myslimane të Indisë veriore? Një faktor kyç, mendoj, ishte lëvizja për ripërtëritjen e pozitës së shkrimeve e shenja që përfshiu Indinë koloniale, duke rezultuar në një *medrese* të re të themeluar në Deoband, në Lucknow (*medreseja* Nadwa në të cilën unë hulumtova dhe studiova) dhe gjetkë në Indinë veriore.<sup>16</sup> Një aspekt i kësaj lëvizjeje ishte përqendrimin mbi shkrimet e shenja si rrënjët autoritare të Islamit. Aspekti i dytë i kësaj lëvizjeje ishte përpjekja për të individualizuar dhe përvetësuar Islamit me qëllimin për ta ruajtur atë në kohë trazirash shoqërore. Me humbjen e sundimtarëve politikë myslimanë si mbrojtës të besimit, myslimanët e zakonshëm tani e përmbushën atë rol.

Këto dy aspekte çuan në idetë për dhënien e bamirësisë që përqendrohej në përmirësimin e përkushtimit të shtirur për myslimanët që e mbanin obligimin e zekatit: dhuruesit. Përsëritja e vazhdueshme e mësimëve morale didaktike që synojnë mënyrën e dhënies së zekatit rezultoi në tre shqetësimet e ndërthurura që unë i kam quajtur etikë e pastërtisë. Krahasimisht më pak udhëzime u përqendruan në atë se si të merret zekati, kush duhet ta marrë atë dhe në çfarë mënyrash përdoret zekati më mirë pasi të jepet. Intensiteti i përqendrimit të '*ulemasë*' dhe studimit të tyre të fikhut mbi zekatin si një ritual pastrimi për dhuruesin theksohet nga fakti se kur mësimet e

16 Tjetërkund kam diskutuar ngritjen e etikës së pastrimit në kontekstin e ripërtëritjes së pozitës së shkrimeve të shenja te myslimanët indianë. Shih Christopher B. Taylor, 'Receipts and Other Forms of Islamic Charity: Accounting for Piety in Modern North India', *Modern Asian Studies* 52(1) (2018), f. 266-296. Ndërsa njohja e shkrimeve ka qenë shpesh faktori kryesor në reformimet që modelojnë jetën fetare, duke lidhur besimtarët më afër me rrënjët shkrimore të besimit, një shikim mbi marrësit e zekatit ilustron se si njohuritë financiare dhe dëshirat shoqëruese për dokumentim gjithashtu kanë lehtësuar organizimin rigjallërues mysliman Indian.

shkrimeve të shenjta u drejtohen të varfërve, ata e bëjnë këtë si donatorë që mund të ofrojnë bamirësi edhe nëse ajo është thjesht një buzëqeshje ose gjysëm hurme. Kjo nuk është befasuese, duke pasur parasysh se roli parësor i *ulemave* është të ofrojë udhëzim për mirëqenien shpirtërore të myslimanëve, ndërkohë që mirëqenia e tyre materiale historikisht ka qenë përgjegjësi e sundimtarëve, elitave politike lokale dhe të afërmve.

## Etika zhvillimore në zekat

Në skicën e hapjes, përshkrova ngjarjen e shpërndarjes së një organizate bamirësie islame që ndodhi në publik, e kompletuar me fotografi dhe përfundimisht u shpërnda në internet. Kjo dhe organizata të tjera bamirësie islame me të cilat kam qenë vullnetar në Lucknow kanë kryer dhe promovuar shumë praktika të ngjashme që burojnë nga një etikë zhvillimore. Unë e karakterizoj këtë etikë zhvillimore si një grup shqetësimesh morale të përqendruara te marrësit e zekatit (në vend të dhuruesve). Kush janë marrësit, pse janë në varfëri apo në nevojë, cilat kushte kontribuan në nevojën e tyre dhe si ta përdorin zekatin në mënyrë efikase dhe sistematike për të zbutur varfërinë e përhapur dhe, më gjerë, për të mbështetur zhvillimin.

Dhuruesit myslimanë të një mendësie më zhvillimore fokusohen në destinacionin e dhuratave të lëmshës pasi i japin, në vend (ose përveç) aktit pastrues të dhënies së vetvetes. Fokusi i dhënies së lëmshës rrotullohet nga dhënësi te marrësi. Si do të përdoret bamirësia nga marrësi? A do të punojë shumë marrësi për ta investuar atë? Apo do ta bëjë atë dembel dhe të varur? Më e rëndësishmja, a do ta nxjerrë myslimanin e varfër nga varfëria? Përpjekjet zhvillimore të shoqatave myslimane përfshijnë përdorimin e praktikave moderne të menaxhimit si premtimet për mbledhjen e fondeve, formularët e aplikimit për marrësit, kriteret e pranueshmërisë së marrësit në lidhje me

etikën e punës, bashkimin e ndihmës financiare me predikime dhe “trajnime” që synojnë të disiplinojnë të varfërit si anëtarë produktivë të shoqërisë, vizita monitoruese dhe mbikëqyrje burokratike.

Në këtë pjesë, unë nënvizoj shqetësimet morale që po dalin për të përcaktuar punën e organizatave të reja bamirëse islame në Lucknow, përmes një rasti studimor të një bamirësie të tillë të organizuar, Shoqërisë për Mirëqenien Hyjnore. Në ndryshim nga shqetësimet morale të etikës së pastërtisë të përshkruara në seksionin e mëparshëm (detyrimi, pastrimi dhe fshehtësia), ky seksion paraqet të dhëna për dy shqetësime të kësaj organizate që ilustron etikën zhvillimore: (1) rrënjosjen e etikës së punës tek të varfërit dhe (2) natyrën publike të dhënies së zekatit në mjedisin institucional.

### *Etika e punës*

Shoqëria për Mirëqenien Hyjnore (Anjoman Falāh-e Darain; më tutje “Shoqëria”) ndodhet në zemër të pazarit popullor “Aminabad të Lucknow”. Shoqëria u themelua në vitin 1992 dhe drejtohet nga një predikues mysliman (urdu: *maulānā*) i cili është i diplomuar në *medresenë* në Deoband, “Maulana Jahangir Qasmi”. Vlen të përmendet se të gjitha shoqatat e bamirësisë që kam gjetur se po promovojnë etikën zhvillimore janë themeluar që nga vitet 1990. Kjo shoqatë dallohet, megjithatë, për shkak se udhëhiqet nga një predikues mysliman dhe për funksionimin e xhamisë së vogël në rrugicë, në të cilën Maulana Jahangir kryen lutjet, ndërsa të tjerat drejtohen nga biznesmenë. Megjithatë, Shoqëria është shumë e ndikuar nga shqetësimet e biznesmenëve dhe shitësve të pasur, të cilët janë donatorët kryesorë dhe që përbëjnë një pjesë të madhe të frekuentuesve të xhamisë së lagjes së Maulana Jahangir. Të dhënat e mëposhtme

janë nxjerrë në mënyrë specifike nga një aktivitet i mbajtur rreth tre ose katër herë në vit: një ngjarje shpërndarjeje bamirësie.

Maulana Jahangir, tani në të pesëdhjetat e tij, u rrit në një lagje të mbushur me njerëz të Kalkutës dhe ndoqi medresenë që në moshë të re, duke arritur nderin të bëhej një hafiz i Kuranit në adoleshencë. Ai nuk është, as nuk ka qenë ndonjëherë, biznesmen, megjithatë misionin kryesor të bamirësisë së tij e paraqet si “zhvillim të biznesit”. Me këtë ai do të thotë se bamirësia e tij, ndërkohë që mbledh zekatin nga myslimanët vendas të kamur, nuk i shpërndan këto thjesht si materiale. Në vend të kësaj, ai i shpenzon fondet për myslimanët e varfër meritore në mënyra që rrisin potencialin e tyre për punësim fitimprurës ose drejtimin e biznesit të tyre. Hadithi i mëposhtëm ishte i preferuari i tij i përsëritur shpesh, si shprehje metonimike për këndvështrimin e tij teologjik mbi lëmoshën:

Në një hadith, Profeti ka thënë... Pas besimit dhe namazit, obligimi tjetër është fitimi i të ardhurave në mënyrë hallall [‘īmān aur namāz ke bād, Halāl kamānā farz hai] ... Pra, qëllimi i zekatit është që të varfrit të ngrihen vetë. A e sheh?... Përndryshe disa prej tyre shkojnë në Xhehennem.

Në këtë intervistë bashkëbiseduese me mua, ai shtjelloi gjerësisht larminë e sëmundjeve sociale që acarohen në mungesë të të ardhurave hallall: lypja, varësia nga të tjerët, gënjeshtria, mashtrimi, vjedhjet për të siguruar bukën e gojës, familjet e divorcuara dhe një cikël i varfërisë së trashëguar nga brezi i ardhshëm. Le të zmadhojmë tani objektivin etnografik për të sjellë në fokus dy aspekte të ngjarjes së shpërndarjes së bamirësisë së Shoqatës: formën që zekati mori si “instrument punësimi” dhe predikimi moral mbi “etikën e punës”.

Çdo artikull që do të shpërndahej ishte një instrument vetëpunësimi. Makinat qepëse, karrocet shtytëse për shitjet në rrugë, biçikletat dhe një avullorë qumështi për tezat e çajit

mbushnin dhomën. Secila ishte shënuar me fjalët “*Shoqëria për Mirëqenien Hyjnore*” (“Anjoman Falāh-e Darain”) të pikturuara me dorë në urdu. Artikujt ishin të gjitha të punuara me dorë ose të montuara në Qytetin e Vjetër. Shoqëria i kishte marrë ato pasi kishte kërkuar oferta nga bizneset dhe lokalet rreth pazarit. Çdo artikull erdhi me një garanci, e negociuar me secilin shitës nga Maulana, për të siguruar riparime gjatë gjithë jetës kur përfituesit të paraqisnin faturën e tyre nga Shoqëria e cila i emëroi ata si pronarë. Maulana theksoi garancinë në fjalimin e tij. Të bëra fort, trupi i fortë prej hekuri i makinës qepëse dhe druri i gërvishtur i karrocave shtytëse shpalosnin praktikitetin, qëndrueshmërinë dhe lehtësinë e riparimit të tyre.

Të gjithë këta elementë të kombinuar, emri i Shoqërisë, garancia, qëndrueshmëria, përcillnin qëllimin përfundimtar të Maulanës që stimujt për rishitje të zbuten sa më shumë që të ishte e mundur. Shqetësimi i tij ishte real. Shkëmbimi lulëzonte në pazarin Aminabad dhe madje vjetërsirat tregtoheshin çdo ditë për një çmim të mirë. Fjalimet që ai mbajti gjatë shpërndarjes përfshinin tema të tjera, por secila trajtonte shqetësimin që përfituesit t’i shihnin dhurimet bamirëse jo vetëm si një dhuratë falas, por edhe si një mjet vetëpunësimi. Ai e artikuloi këtë në një apel të gjatë në fund të fjalës së tij:

“Unë jam në gjunjë duke ju kërkuar që të mos i keqpërdorni këto makina... të mos i shisni. Nëse nuk po e përdorni, gjeni një grua tjetër të varfër. Jepini motrës suaj të varfër myslimane, ajo të paktën do të bëjë disa para... Disa vjet më parë shpenzuam 8-9,000 rupi për këta frekuentues të rregullt të xhamisë (namazi), për disa haxhinj. Nuk do t’i them emrat e tyre. Ata ishin të varfër... Pas një muaji, një djalë shiti pajisjen e tij prej 8000 rupi për 2100 rupi! Pas vetëm një muaji! Dhe njeri i xhamisë! Haxhi!... Për dashurinë e Zotit, kjo është një hua (amānat) nga Allahu. .... Nëse do ta shisje, çfarë përgjigje do t’i jepje Zotit? ... Po më premtan se nuk do ta shesësh. Dhe nëse je duke gënjyer dhe e shet këtë, kjo do të thotë se po e tradhton Allahun. Nuk do të mund t’ju kërkoj llogari. Ju po e merrni këtë hua [nga

Allahu]. Ky [zekati] është e drejta juaj. Unë nuk do të mund të pres asnjë favor (ehsân) nga ju. Megjithatë, është e rëndësishme të vini re qëllimin (maksad) me të cilin ju është dhënë kjo. Përdoreni atë siç ishte menduar”.

Me këtë paralajmërim mbi gjithëdijen hyjnore, maulana përfundoi thirrjen e tij për angazhimin e përfituesve. Maulana po i kërkonte audiencës që të adoptonte perceptimin e tij për këto donacione si instrumente të vetëpunësimit në vend që t'i shihte ato për vlerën e tyre të qenësishme në ekonominë e shkëmbimit të pazarit të Lucknow.

Maulana Jahangir gjithashtu udhëzoi drejtpërdrejt përfituesit që të jenë punëtorë, përveç ndalimit të rishitjes së donacioneve. Një burri, përshembull, i tundi gishtin duke e udhëzuar: *“Këto para që po të japim, përdori dhe puno shumë. Mos i shpenzo për gjëra të gabuara”*. Ai i udhëzoi gratë të kursenin paratë e tyre duke shpenzuar për arsimin.

Theksi mbi etikën e punës është qartësisht i qëllimshëm dhe rrjedh nga mësimet e shkrimeve të shenjta. Një mësim i tillë është hadithi mbi fitimin e të ardhurave hallall, i cituar më sipër, me përfundimin logjik që zekati duhet t'i shtyjë myslimanët e papunë të kenë të ardhura të tilla. Një grup tjetër mësimesh përkatëse thekson nevojën që myslimani t'ua japë zekatin marrësve “të saktë”, siç janë tetë kategoritë e specifikuara në Kuran (9:60) të cilat i trajtoj më poshtë. Një grup i tretë mësimesh që theksojnë etikën e punës përbëhet nga hadithe që ndalojnë lypjen dhe varësinë.<sup>17</sup>

## *Institucionalizimi publik*

Natyra publike e dhënies së zekatit në shoqatat e organizuara të bamirësisë shfaqet gjallërisht në skicën që hapi këtë punim, së

17 Buhari, Libri 5, nr. 2253, “Dora që jep është më e mire se ajo që merr”

cilës po i kthehem tani shkurt. Ngjarja e shpërndarjes e drejtuar nga Maulana Jahangir përfshinte njohjen publike të marrësve të zekatit, leximin e emrave të tyre dhe fotografimin e tyre (në fakt, një herë më kërkuan të shërbeja si fotograf). Një shqetësim për llogaridhënien e marrësve, i cili u nda nga shumë mbështetës të Shoqatës, çoi në praktika që i bënë marrësit (dhe nevojën e tyre) edhe më të dukshëm dhe i vendosën ata nën vëzhgimin e donatorëve, maulanës dhe Allahut. Biznesmenët dhe shitësit myslimanë lokalë përbëjnë pothuajse të gjithë donatorët e Shoqatës dhe disa ishin të pranishëm në shpërndarje për të dëshmuar transferimin e donacioneve për përfituesit. Ky nivel transparence ishte kritik për popullaritetin e Shoqërisë.

Një numri në rritje të dhuruesve myslimanë në Lucknow i mungon besimi në aftësinë e shoqatave bamirëse për të vepruar pastër derisa ta shohin atë me sytë e tyre. Marrësve iu kërkua të paraqiteshin para shikimit të audiencës dhe të fotografoheshin dhe të nënshkruanin për shumën e donacionit të tyre të regjistruar për bamirësi. Përfituesit në nevojë pranuan publikisht dhuratën bujare të donatorit dhe me pëlqim pozuan për një fotografi që dokumentonte transaksionin. Një praktikë e tillë i përcaktoi shoqërisht marrësit si subjekte të dukshme me nevojë të dukshme. Fshehtësia rituale që zakonisht lidhet me dhënien e lëmoshës islame në këtë rast u përmbys, duke u zëvendësuar nga këto shfaqje të mishëruara që kishin për qëllim të rrënjosnin një ndjenjë përgjegjësie.

### *Kontekste historike për etikën zhvillimore*

Më herët i shpjegova shqetësimet morale të etikës së pastërtisë si veçanërisht të spikatura gjatë epokës koloniale, kur *'ulematë'* reformistë i kthyen fokuset e tyre didaktike drejt myslimanëve të zakonshëm në mënyra që individualizuan dhe përvetësuan

devotshmërinë islame. Megjithatë, në fillim të shek. XXI, grupe të reja myslimanësh, bamirësi të organizuara islame, kanë hyrë në diskursin publik mbi zekatin. *Ulematë* nuk janë më prodhuesit dhe qarkulluesit kryesorë të mësimëve autoritare islame mbi zekatin, siç kanë vënë në dukje studimet e shoqërive myslimane në mbarë botën. Dale Eickelman dhe James Piscatori i referohen këtij procesi si “fragmentimi” i autoritetit islam në një epokë të edukimit masiv.<sup>18</sup> Organizatat e reja bamirëse islame në të cilat kam punuar vullnetarisht në Lucknow drejtoheshin nga biznesmenë (katër nga gjashtë bamirësitë e profilizuara në disertacionin tim) ose kishin biznesmenë si donatorët e tyre kryesorë (siç është bamirësia e Maulana Jahangir e profilizuar në këtë punim). Këto bamirësi të organizuara dhe myslimanët që punojnë me to operojnë brenda një kornize të ndryshme shqetësimesh morale nga ajo e *ulemave* të Deobandit të shek. XIX.

Së pari, një shqetësim kryesor i myslimanëve sot është sistemimi dhe institucionalizimi i zekatit, edhe nëse ai nënkupton zbatimin e metodave të shpërndarjes publike dhe llogaridhënies. Një raport i fundit i qeverisë<sup>19</sup> ka identifikuar myslimanët si grupi më i pazhvilluar socio-ekonomikisht në Indi. Shumë myslimanë e shohin këtë si një krizë, jo vetëm një krizë ekonomike, por edhe shpirtërore. Varfëria myslimane është dëshmi se shumë nuk po e paguajnë zekatin e tyre dhe se zekati nuk po shpërndahet në mënyrë efektive. Ndërsa komuniteti mysliman në Indi fiton mjetet teknologjike dhe organizative për të monitoruar dhe menaxhuar përdorimin e zekatit nga marrësit, disa bamirësi të organizuara kanë filluar ta bëjnë këtë.

Një shqetësim i dytë buron nga lëvizjet e ringjalljes islame që motivuan shumë myslimanë indianë t’u kthehen shkrimeve të shenjta dhe të përpiqen të dallojnë “praktikat islame

18 Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), f. 131.

19 Rajindar Sachar, *A Report on the Muslim Community of India: High Level Committee Report on Social, Economic, and Educational Status of the Muslim Community of India* (Delhi, 2006).



korrekte” në kërkimin për marrësit e duhur të zekatit. Ka disa tregues në Kuran se disa kategori marrësish janë të pranueshëm (p.sh., nevojtarët, udhëtarët e mbetur në rrugë) ndërsa të tjerët jashtë këtyre kategorive nuk janë të pranueshëm. Dijetarët tradicionalisht mendojnë se ata myslimanë nën pragun e mjeteve të mjaftueshme (*nisab*) kanë të drejtë për zekat. Por diskurset dijetare të fikhut për marrësit e preferuar nuk janë aq të zhvilluara sa janë diskurset që udhëzojnë donatorët se si të japin dhe si të ndjehen gjatë dhënies. Shumë pak fikh, nëse ka, është marrë me çështjen se çfarë pritet të bëjnë marrësit me zekatin. Megjithatë, këto çështje po bëhen me shpejtësi më urgjente për bamirësitë e organizuara.

## Debati për etikën zhvillimore në *medrese*

Në përshkrimin e kësaj etike zhvillimore dhe dy prej shqetësimeve të saj morale, etikën e punës dhe dhënien publike, ky rast studimor i shkurtër ka eksploruar mënyrat se si dhuruesit myslimanë janë fokusuar në atë që ndodh me zekatin pasi të jepet, pasi të jetë përmbushur kërkesa rituale. Për ata me ide zhvillimore, qëllimi fillestar i lëmshës si qarkullimi i pasurisë për të zbutur varfërinë është shqetësimi kryesor. Është ndoshta një mbithjeshtëzim i dobishëm për të parë etikën zhvillimore si të lidhur me mirëqenien materiale të marrësve dhe etikën e pastërtisë si të lidhur me mirëqenien shpirtërore dhe modestinë e dhuruesit.

Ndërsa ekziston një marrëveshje universale mes myslimanëve mbi vetë obligimin e zekatit, çfarë thonë mësimet islame se duhet të jetë fundi i dhënies së zekatit? Mësimet e Medresesë dhe shkrimet e dijetarëve mbi fikhun mund të lexohen në disa mënyra për këtë çështje. Dijetarët islamë ndonjëherë janë jashtëzakonisht të hollësishëm në lidhje kritere të caktuara për përfituesit e lëmshës, pa të cilat transaksioni nuk mund të llogaritet si nxjerrje e lëmshës së detyrueshme vjetore të

zekatit. Për shembull, një dhurim për një familje të varfër që përdoret për ushqim ose veshje mund të llogaritet si zekat, por i njëjti dhurim nëse përdoret për blerjen e qefinit të varrimit nuk mund të llogaritet si zekat, sipas *El Hidayah*, një tekst standard i mësuar në medresetë sunite në veri të Indisë, edhe pse qefini është një kërkesë islame.<sup>20</sup> Është gjithashtu haram ose e ndaluar, dhënia e zekatit për një pijanec të njohur ose dikë që planifikon ta shpenzojë atë për një send të ndaluar si alkooli ose mishi i derrit. Por si e di donatori? Synimi (*nijet*) pas dhënies së lëmshës, në vend të mënyrës se si shpenzohet apo (keq) përdoret zekati përfundimisht, thuhet gjithashtu se përcakton efikasitetin e tij në pastrimin e pasurisë së dhuruesit në shkrimet tradicionale mbi lëmshën islame. Sipas mendimit të shumicës në fikhun hanefi, nëse qëllimi i dhuruesit është t'i japë lëmshë një marrësi që duket se ka nevojë (sipas përcaktimeve standarde se kush është “në nevojë”, të cilat janë mjaft të gjera, duke mbuluar tetë kategori “në nevojë”, në Kuran 9:60) atëherë, pavarësisht se çfarë ndodh më pas, lëmsha konsiderohet zekat i vlefshëm. Ky fokus në synimet e donatorëve kufizon përcaktimin e efikasitetit të lëmshës në periudhën kohore kur ajo mbetet ende në duart e donatorit.

Megjithatë, një opinion i pakicës, i cili është po aq i vlefshëm dhe në përputhje me besimet e disa myslimanëve në Lucknow (pavarësisht nëse ata janë të vetëdijshëm për vetë opinionin e dijetarëve apo jo), thotë se nëse një dhurues gjen se një pjesë e zekatit të tij ka qenë paguar gabimisht, atëherë ajo shumë duhet të paguhet për herë të dytë. Ky mendim i pakicës i atribuohet Ebu Jusufit, studentit të famshëm të Imam Ebu Hanifes.<sup>21</sup> Ky shqetësim me zekatin pasi ai ikën nga duart e dhuruesit është karakteristikë e etikës zhvillimore që i motivoi myslimanët të

20 Arsyetimi ka të bëjë me faktin se marrësi i vërtetë ka vdekur dhe lëmsha mund të quhet si zekat kur merret prej njerëzve në nevojë. Shih Al-Marghinani, *Al-Hidayah: The Guidance*, përkth. nga Dr. Imran Ahsan Khan Nyazee (Bristol: Amal Press, 2006).

21 Al-Marghinani, *Al-Hidayah*, f. 291.

cilët shprehnin ankthin se lëmosha e tyre nuk ishte “korrekte” nëse nuk u jepet njerëzve të duhur për qëllimet e duhura.

Jurisprudenca dhe dija islame e mësuar në *medresetë* në Lucknow nuk përmend një rol për shoqatat e bamirësisë. Përkundrazi, lëmosha është kryesisht përgjegjësi individuale e dhuruesit, ose duhet të mblidhet nga një qeveri islame si në kohën e halifatit të Profetit. Në mendjen e disa myslimanëve, shoqatat e bamirësisë islame po marrin përsipër përgjegjësi të cilat potencialisht nuk janë të justifikueshme nga Sheriati. Të gjithë studentët në Dārul ‘Ulūm Nadwatul ‘Ulama (urdu, i njohur si “Nadwa”), një medrese në Lucknow, janë të njohur me tendencat bashkëkohore reformiste islame, por të paktën dy studentë veçmas deklaruan një pikëpamje më kritike të organizatave bamirëse zhvillimore që mbledhin dhe japin zekatin. Një student më i ri shpjegoi se *medreseja* e fshatit ku ai studionte mësonte se shoqatat e bamirësisë islame që mblidhnin zekatin nuk ishin të justifikueshme, duke përfshirë bamirësitë e reja islame me të cilat unë punova vullnetar në pazarin e Aminabadit. Një student tjetër më i vjetër nuk ishte domosdoshmërisht kundër shoqatave të shpërndarjes së lëmoshës, por paralajmëroi se shumë prej tyre nuk operojnë në mënyrë islame. Myslimanët duhet të kujdesen që të përdorin vetëm shoqatat e drejtuara nga ‘ulema’, të diplomuar në një *medrese*, tha ai. Ai rekomandoi që në disertacionin tim të bëj një sondazh dhe të përpiqem të kap shoqatat që nuk shpërndajnë lëmoshë sipas tetë kategorive të myslimanëve në nevojë të specifikuar në Kuran: “Sugjerimi im për ju, është që të pyesni rreth e rrotull brenda këtyre organizatave se ku po i shpenzoni këto para të zekatis që po merrni? Cilës kategori [të myslimanëve nevojtarë, siç specifikohet në Kuran] i shpërndani?”

Maulana Sejjid Abul A’la Maududi (v. 1979), një mysliman i lindur në Indinë Britanike dhe i konsideruar si një nga ideologët më me ndikim në botë të islamit politik, është më i njohur

edhe për partinë që ai themeloi, Xhematin Islamik ashtu edhe si një autor i lexuar gjerësisht islam.<sup>22</sup> Megjithatë, shkrimet e tij teologjike mbi lëmoshën janë të shquara për mungesën e vëmendjes që i kushtohet shoqatave të bamirësisë islame që kryejnë zhvillimin ekonomik. Organizata që ai themeloi, *Xhema'at Islami*, tani menaxhon miliona rupi në donacione bamirësie në zyrat e saj në të gjithë Azinë Jugore. Shumica e shkrimeve të tij mbrojnë, ose tashmë supozojnë, krijimin e një qeverie islame në Indi. Megjithatë, një përmbledhje e shkrimeve të tij të rëndësishme urdu mbi lëmoshën, *Hakikat-i Zekat* ("Realiteti i Zekatit"), përfundon me një pasazh të gjatë se çfarë duhet të bëjnë myslimanët në Indi në mungesë të një shteti të vërtetë islam.<sup>23</sup> Ai diskuton shpenzimet e lëmoshës për të afërmit dhe fqinjët nevojtarë, por vëren se nuk mund të ketë mbledhje të centralizuara të lëmoshës pa një shtet islam, kështu që "myslimanët në Indi duhet të mendojnë se çfarë mund të bëhet". Asnjë shpjegim nuk jepet, as nuk përmend as shoqatat e shumta të shoqërisë civile joshtetërore që veprojnë aktualisht në të gjithë Indinë, të cilat ishin më të pakta, por gjithsesi të pranishme në kohën e tij. Mësuesi im në *medresenë* Nadwa u përgjigj se nuk ka shumë në jurisprudencën historike islame (e cila duhet të përmbushë parimet strikte të argumentimit ligjor islam, *usul el fikh*) me të cilat të justifikohen shoqatat e bamirësisë islame. Pavarësisht nga ky boshllëk ligjor, ai shpjegoi se studiuesit myslimanë sot priren të lejojnë organizata bamirëse islame që veprojnë jashtë juridiksionit të një shteti islam duke pasur parasysh kushtet e ndryshuara të shoqërisë moderne.<sup>24</sup>

E pyeta instruktorin tim, myfti, për lejueshmërinë e praktikave të krijuara në bamirësitë e reja islame që ndiqnin një

22 Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

23 Sayyid Abul A'la Maududi, *Haqiqat-i Zakat* (Karachi, n.d.), f. 32.

24 Për një shikim të zekatit në sistemet ligjore modern shih: Russell Powell, 'Zakat: Drawing Insights for Legal Theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence', *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), f. 43-159.

etikë më zhvillimore. Përshkrova procesin e tyre të miratimit dhe refuzimit të disa myslimanëve të varfër për marrjen e lëmshës, shpërndarjen në publik, fotografimin e tyre dhe dhënien e predikimeve që i nxisnin të varfrit të arrinin një etikë më të mirë pune.

Kritikët e organizatave të reja bamirëse islame, përmenda unë, kishin debatuar kundër praktikave të turpshme të monitorimit të marrësve, një ndjekje jo modeste e bamirësisë pas dhënies së saj.

Për çështjen e kërkesës për marrjen e fondeve për aplikime dhe përzgjedhjen e përfituesve që punojnë shumë, myftiu deklaroi se shumë njerëz, në veçanti profesionistët, kanë preferenca për të shpenzuar lëmshë në fusha të ekspertizës së tyre, si arsimi apo shëndetësia. Dhuruesit myslimanë mund t'ua ndajnë lëmshën e tyre të detyrueshme vetëm atyre myslimanëve nevojtarë që kanë rezultate të caktuara, ose që kanë punë të caktuara, për sa kohë që ata marrës janë vërtet nevojtarë financiarisht. Megjithatë, ai shtoi prerazi, donatorë të tillë nuk duhet t'i drejtojnë të gjitha lëmshat në këtë mënyrë. Ata janë gjithashtu të detyruar të mbajnë një pjesë për çdo gjë që njerëzit në nevojë mund t'u drejtohen atyre. Nëse të gjithë zbatojnë kushte për zekatin e tyre të detyrueshëm, kjo e prish qëllimin e sigurimit të qarkullimit të lirë dhe rishpërndarjes së pasurisë për të gjithë ata që kanë nevojë. Kështu, "duhet të ketë një ekuilibër", përfundoi ai, në mënyrë që të varfrit në përgjithësi të marrin pjesën e tyre me të drejtë.

Myftiu, megjithatë, nuk shkoi aq larg sa të mbrojë që bamirësia islame të mbetet fushë vetëm për udhëheqësit fetarë dhe *medresetë*. Pikëpamja e tij qëndronte në kontrast të plotë me disa studentë në *medresenë* e tij (cituat më lart) të cilët kritikuan bamirësitë e reja islame për heqjen e fondeve të lëmshës nga *medresetë* dhe për institucionalizimin e lëmshës jashtë mbrojtjes së një shteti islam. Përkundrazi, ai filloi në një shpjegim që filloi me një proverb urdu:

Shikoni, thuhet se “nëse një burrë përpiqet të bëjë gjithçka, ai nuk do të përfundojë asgjë”. ...Sa njerëz ka në Indi që kanë nevojë për arsimim në medrese? Dhjetëra mijëra! ...Disa nuk dinë as ta bëjnë lutjen e tyre. ...Ky duhet të mbetet qëllimi kryesor i medreseve dhe dijetarëve myslimanë.

Qetësia e këtij myftiu, dhe e shumicës së dijetarëve që kam hasur gjatë kërkimeve dhe studimeve në medrese, ishte dëshmi e njohjes së tyre të shëndoshë të parimeve sociologjike dhe sensit të thjeshtë të shëndoshë. Myftiu propozoi një shoqëri model të karakterizuar nga një ndarje pune dhe kanale mbështetjeje dhe komunikimi të qartë midis specialistëve fetarë dhe ekspertëve në fusha të tjera. Ky kompleksitet ishte në kontrast të plotë me kritikët që kam dëgjuar diku tjetër në Lucknow, duke përfshirë myslimanët tradicionalistë të cilët dyshonin në aftësinë e biznesmenëve të arsimuar modernë për të menaxhuar lëmoshën fetare në mënyrën e duhur dhe dhuruesit myslimanë të zhvillimit që kritikuan sistemin e medresesë si të vjetëruar dhe pengues të myslimanëve nga vendi i tyre në ekonominë moderne.

## Përfundim

Konceptet popullore e shohin Sheriatin dhe diturinë e fikhut që rrjedh prej tij si “ligj” islam, një kod që është njëjës dhe statik. Ashtu si njeriu që citova më lart u indinjua me pyetjen time dhe u përgjigj se “Është urdhër i Allahut... Kush ka nevojë për arsye për dhënien e zekatit?” Myslimanët në Lucknow shpesh e konsideronin Sheriatin si një grup të qartë rregullash etiko-ligjore për t’u dalluar dhe për t’u ndjekur, por jo për t’u shkuar në thellësi. Përkthimi ynë i Sheriatit si “ligji islam” nganjëherë e përforcon një pikëpamje të tillë. Përkthime edhe më të sakta, si “rruga” ose “udha”, ende paraqesin Sheriatin si njëjës, një rend i vetëm normativ që duhet ndjekur. Një mysliman ndjek Sheriatin

për të ecur para më afër Allahut ose për të arritur në Parajsë në Ahiret, ashtu si një person ndjek rrugën për t'iu afruar burimit të ujit ose për të arritur në shtëpinë e tij ose të saj.

Veçanërisht *'ulematë*, si ruajtës dhe interpretues dijetarë të traditës intelektuale të Islamit, e kanë paraqitur ligjin islam si “të pandryshueshëm” për të forcuar autoritetin e tyre, në kohërat koloniale dhe sot.<sup>25</sup> “Në një kohë ndryshimi, ne nuk ndryshuam,” shkroi Qari Muhammad Tayyib, një drejtor i Deoband dhe nipi i themeluesit, duke parë arritjet e lëvizjes ringjallëse të shkrimeve të shenjta të gjyshit të tij në epokën koloniale.<sup>26</sup> Dijetarët që u tërhoqën në Deoband për të themeluar një *medrese* në fund të viteve 1900 janë një shembull emblemantik. Barbara Metcalf dhe studiues të tjerë kanë treguar se vetë shpikja e traditës si “traditë” është më shumë pjesë e mënyrës se si njerëzit e përkufizojnë modernitetin ku imagjinojmë se jetojmë.<sup>27</sup> Megjithatë, *ulematë*, në paraqitjen e tyre të një tradite të pandryshueshme të interpretimeve të Sheriatit, më së shpeshti janë të vetëdijshëm për diversitetin e madh të brendshëm të asaj tradite, siç ishte rasti me myftiun, i cili pranoi se një ndjenjë “ekuilibri” duhet të udhëzojë myslimanët teksa lundrojnë në interpretimet konkurruese të Sheriatit dhe shqetësimeve të kësaj bote gjatë dhënies së zekatit. Megjithatë, ata ende mbështeten në konstruksionet e traditës intelektuale

---

25 Në Indinë koloniale këto paraqitje të ligjit islam si të pandryshueshme ishin shpesh përgjigje ndaj akuzave britanike për arbitraritet. Shih Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2012), f. 25.

26 Cituar tek Barbara Metcalf, *Islamic Contestations: Essays on Muslims in India and Pakistan* (New Delhi: Oxford University Press, 2004), f. 10. Metcalf komenton, “Studimi im në Deoband, shkurt, më dha një nga shumë shembujt se si vetë koncepti i traditës bëhet pjesë e vetëpërkufizimit të modernitetit. Gjithashtu më tregoi se si ajo që shpesh merret si traditë del se është një prodhim relativisht i vonë i të kaluarës koloniale.”

27 Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Oxford: Oxford University Press, 1982). Shih gjithashtu Lara Deeb, ‘An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi’i Lebanon’, *Princeton Studies in Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

islame si të pandryshueshme. Pse kjo nuk rezulton në sulme më të forta nga *ulematë* ndaj praktikave divergjente zhvillimore që përshkrova më herët, qoftë edhe për të ruajtur lidhjen e tyre autoritative me këtë ndërtim të një sistemi normativ të pandryshueshëm?

Yrja e organizatave të reja të bamirësisë islame në sferën publike në Lucknow, ka shërbyer kryesisht për të forcuar autoritetin e *ulemave*, në vend që ta kërcënojë atë. Siç e kam përshkruar, biznesmenët dhe udhëheqësit e komunitetit që mbështesin këto organizata bamirësie janë të vetëshpallur rigjallërues të zekatit. Myslimanët e të gjitha llojeve njohin përfitimet pozitive socio-ekonomike që këto bamirësi sjellin në Lucknow, duke ofruar mirëqenie në një mënyrë sistematike për të varfërit e qytetit. Përveç këtyre përfitimeve materiale për myslimanët, shumica e *ulemave* njohin gjithashtu përfitimin e jashtëzakonshëm për shëndetin shpirtëror të komunitetit mysliman që sjellin organizatat bamirëse. Disa *ulema*, si Maulana Jahangir, madje kanë filluar bamirësitë e tyre në modelin zhvillimor. Megjithëse bamirësitë e organizuara islame po sakrifikojnë disa nga shqetësimet historikisht më të përhapura që përfshinin etikën e pastërtisë, ato i kanë sjellë mësimet islame mbi zekatin në sy të publikut në një mënyrë që medresetë nuk kanë qenë në gjendje ta bëjnë për shumicën e myslimanëve. Duke vepruar si organizata të mirëqenies sociale, ato herë pas here bashkëpunojnë me bamirësi të tjera të drejtuara nga të krishterët ose hindutë. Si organizata myslimane që shihen nga të gjithë indianët se ofrojnë një shërbim publik të padiskutueshëm, ato shfaqen në artikujt e lajmeve dhe në diskutimet qeveritare në një dritë më pozitive sesa medresetë të cilat fokusohen kryesisht në edukimin fetar. Kështu, rezultati neto është diçka që është gjithashtu një synim i përbashkët i *ulemave*: një rol më domethënës për Sheriatin në jetën e myslimanëve, i kanalizuar përmes institucioneve që i nxisin ata të mbajnë detyrimet e



tyre të zekatit. Analiza e fuqisë së Sheriatit nuk mund të ndahet nga një analizë se si zbatohet etika e tij në praktikë. Fuqia e Sheriatit nuk rrjedh vetëm nga politika, siç është mbështetja e një shteti me monopol mbi përdorimin e forcës, pavarësisht nga etatizimi i Sheriatit nga shtetet islame. As fuqia e etikës së Sheriatit nuk rrjedh nga aftësia e saj për t'u përfaqësuar si një kod i qëndrueshëm, unitar ose statik. Fuqia e tij morale rrjedh nga shkalla në të cilën publiku mysliman në përgjithësi i përqafon urdhrat e tij etikë, edhe nëse ata kanë interpretime të ndryshme të atyre urdhrave, siç bëjnë myslimanët e motivuar nga pastërtia dhe etika zhvillimore. Qasja antropologjike e këtij punimi sugjeron që një analizë e "etikës në praktikë" e bën të qartë diversitetin e brendshëm të besimeve dhe praktikave midis aktorëve që pretendojnë se ndjekin të njëjtin kod etik. Në raste të tilla, demokratizimi i Sheriatit ndodh kur aktorët dhe organizatat e reja fuqizohen të veprojnë si ringjallës dhe ruajtës të normave etike islame. Siç shkruante Robert Hefner:

Fuqia morale e sheriatit ka rrjedhur gjithmonë nga fakti se praktikuesit më të talentuar të tij nuk e kanë lejuar kurrë të jetë thjesht një dogmë abstrakte e bërë në përputhje me premisat e veta, indiferente ndaj rrethanave të epokës. Sheriati fiton fuqi etike kur besimtarët janë në gjendje ta tërheqin mesazhin e tij thellë në jetën e tyre të përditshme, në mënyrë që ai të vlejë dhe të përputhet me rrethanat e tyre morale.<sup>28</sup>

Ky parim është diçka që vetë *ulematë*, në përgjithësi, e kuptojnë në mënyrë intuitive apo edhe me vetëdije. Nuk është gabim që rasti i studimit për etikën zhvillimore që paraqita është një bamirësi e organizuar islame e drejtuar nga një anëtar i *ulemave*. Ai dhe të tjerët po e kuptojnë shpejt pozitën ndikuese të një forme të tillë shoqëruese (të ndarjes së zekatit) në një kohë kur autoriteti ndikues dhe shoqëror i *medreseve* tradicionale është

28 Robert W. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World* (Bloomington: Indiana University Press, 2011), f. 45.

në rënie. Edhe pse transformimi është larg nga përfundimi dhe organizatat e bamirësisë islame janë ende një lojtar i vogël në sferën publike myslimane në Lucknow, të dhënat e mia sugjerojnë se kjo nuk do të zgjasë shumë.

Praktikat e reja zhvillimore të organizatave të bamirësisë islame mund të jenë një burim nxitës tensioni nëse *ulematë* do të besonin se autoriteti i tyre kërcënohet nga ndryshimet që organizata të tilla po sjellin në praktikat rituale të dhënies së zekatis që janë mësuar në *medrese* me shekuj. Megjithatë, *ulematë* në Lucknow e perceptojnë këtë transformim të dhënies së zekatis jo si një largim nga mësimet e fikhut, por si një zgjedhje të ndryshme të fokusit në interpretimin e të njëjtave shkrime të shenjta. Shembulli i këtyre ulemave në Lucknow nxjerr në pah rëndësinë e analizimit të Islamit si një “traditë diskursive”,<sup>29</sup> duke hequr nocionin e traditës së Alistair MacIntyre si “një argument i shtrirë në kohë” që përkufizohet më shumë me kriteret e debatit sesa nga pozicionet e marra në të.

## Literatura e shfrytëzuar

El-Marghinani, *El-Hidayah: The Guidance*. Përkth. nga Imran Ahsan Khan Nyazee (Bristol: Amal Press, 2006).

Arjomans, Said Amir, “Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era” në *Philanthropy in the World's Traditions*. (Red.), W.F. Illchman, etj. (Bloomington: Indiana University Press, 1998), f. 109-132.

Asad, Talal, ‘The Idea of an Anthropology of Islam’. *Occasional Papers Series* (Washington, D.C.: Qendra për Studime Bashkëkohore Arabe, Georgetown University, 1986).

---

29 Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002). Shih gjithashtu Talal Asad, ‘The Idea of an Anthropology of Islam’, *Occasional Papers Series* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), f. 381-406.

- Benthal, Jonathan, 'Financial Worship: The Qur'anic Injunction to Almsgiving', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (1999), f. 27-42.
- Benthal, Jonathan dhe Jerome Bellion - Jourdan, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World* (Londër: I.B. Tauris, 2003).
- Bornstein, Erica, 'The Impulse of Philanthropy', *Cultural Anthropology* 24 (2009), f. 622-651.
- Deeb, Lara, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Libanon* (Princeton Studies in Muslim Politics. Princeton: Princeton University Press, 2006).
- Eickelman, Dale F. dhe James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Hallaq, Wael B., *Sheriati: Teoria, Praktika, Transformimet* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Hefner, Robert W., *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Bloomington: Indiana University Press, 2011).
- Ibn Kudamah, Ebu Muhamed 'Abd Allah ibn Ahmed, *el-Mughni*. (Ed), Muhamed Rashid Rida, vëll.2 (Egjypt: Matba'at al-Manâr, 1345/[1927]).
- Kandhalvi, Zakariya, *Faza'il-e A'mal*. San Francisko: Islamic Bulletin. [http:// www. islamicbulletin.org](http://www.islamicbulletin.org).
- Marsden, Magnus, *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North West Frontier* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Maurer, Bill, *Mutual Life, Limited: Islamic Banking, Alternative Currency, Lateral Reason* (Princeton University Press, 2005).
- McChesney, Robert D., *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

- Nadwi, Abul Hasan Ali, *The Economic Order of Islam* (Rae Bareli, UP: Dar-e Arafat).
- Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mavdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Nju Jork: Oxford University Press, 1996).
- Osella, Filippo dhe Caroline Osella, 'Muslim Entrepreneurs in Public Life between India and the Gulf: Making Good and Doing Good', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15 (2009), f. 202-221.
- Powell, Russell, 'Zakat: Drawing Insights for Legal theory and Economic Policy from Islamic Jurisprudence', *University of Pittsburgh Tax Review* 7 (2009), f. 43-159.
- Qaradawi, Yousef, *Fikh al-Zekah* (Jeddah: Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University, 2000).
- Sachar, Rajindar, *A Report on the Muslim Community of India: High Level Committee Report on Social, Economic, and Educational Status of the Muslim Community of India* (Delhi, 2006).
- Singer, Amy, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Taylor, Christopher B., 'Receipts and Other Forms of Islamic Charity: Accounting for Piety in Modern North India', *Modern Asian Studies* 52(1) (2018), f. 266-296.
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- Zaman, Muhamed Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002).





## 6. Koncepti i *ridasë* në Kuran: Keqkuptimi popullor dhe perëndimorizimi i hebrenjve dhe të krishterëve

*Asaad Alsaleh*

### **Përmbledhje**

Për shkak të popullaritetit në rritje dhe një sërë paraqitjesh të lidhura me të, ajeti 2:120 i *sures El Bekare* të Kuranit do të jetë qendra e këtij kapitulli. Unë e përkthej ajetin në anglisht si: “As hebrenjtë, as të krishterët nuk do të jenë të kënaqur me ty, derisa të pranosh besimin e tyre. Thuaju: “Vetëm udhërrëfimi i Allahut është i drejtë!”. Nëse do të ndiqje pëlqimin e tyre pas dijes që të ka ardhur ty, nuk do të kishe asnjë mbrojtës nga Allahu e as ndonjë ndihmës”. Kapitulli ofron një studim ekzegjetik të kuptimeve dhe paraqitjeve të *ridasë* (miratimit) në këtë varg, në kontrast me kuptimin “popullor” që ky varg ka fituar në mesin e shumë myslimanëve, veçanërisht në epokën moderne të komunikimit. Unë argumentoj se si ajeti ashtu edhe koncepti i *ridasë* në të janë nxjerrë jashtë kontekstit dhe janë keqkuptuar si pjesë e një diskursi reaksionar kundër Perëndimit. Siç shihet në mediat sociale, komentet në internet dhe mjedise të tjera virtuale, shumë myslimanë citojnë vargun për të deklaruar se ekziston një qëndrim i lindur komploti ose urrejtjeje nga ana e një Perëndimi të imagjinuar monolit hebreo-kristian. Tepër popullor, ky citim i gabuar ka krijuar

një kuptim fiks dhe një kuptim statik të një teksti që ka kontekstin, referencën dhe interpretimet e veta. Keqinterpretimet e këtij vargu kanë eklipsuar dhe turbulluar një mendim të ngulitur se ajeti i është drejtuar Profetit Muhamed brenda një konteksti specifik historik dhe se përdorimi i tij si një referencë e përjetshme e anashkalon atë kontekst. Kuptimi i pranuar, jo i politizuar i ajetit 2:120 do të shpaloset përmes komenteve klasike, të cilat tregojnë se ajeti tregon një pozicion të caktuar fetar të disa hebrenjve dhe të krishterëve, të cilët nuk janë paraqitur në një qëndrim antagonist dhe nuk nxit një qëndrim të tillë kundër tyre.

## Mosmiratimi i Perëndimit

Përvojat e rrëfyera, ndonjëherë na motivojnë që të bëjmë kërkime që përfundimisht na bëjnë borxhli ndaj atyre përvojave. Në një artikull të botuar në arabisht në faqen time në *Facebook* (1 nëntor 2013) me titull “Islami në botë”, tregova se qendrat dhe xhamitë islame po lulëzojnë në Shtetet e Bashkuara. Si dikush që kishte përjetuar ardhjen e ISIS-it në atdheun e tij në Sirinë lindore,<sup>1</sup> vura re se avancimi i tij ushtarak u shoqërua me retorikë dhe ideologji që predikonin urrejtje, kuptim të painformuar të Islamit dhe fetarizëm konfrontues. Krahas të gjitha gjërave të tjera që dëmtoi në botën arabe dhe më gjerë, ajo nxiti një armiqësi në rritje kundër çdo gjëje perëndimore. ISIS këmbënguli dhe ndoshta u ndikua nga dogma e krijuar prej kohësh se Perëndimi me sa duket dëshiron të shkatërrojë Islamin. Kjo dogmë është përqaftuar nga shumë lëvizje politike islame, por është bërë e zakonshme edhe në mesin e myslimanëve të zakonshëm në botën arabe. Doja të theksoja në artikull se diskutet fanatike në Lindjen e Mesme shpërfillin lirinë e besimit në Perëndim dhe praninë e myslimanëve me kulturën dhe praktikën e tyre fetare, në vendet perëndimore. Unë gjithashtu argumentova se këto diskurse këmbëngulin në paraqitjen e vendeve perëndimore si

1 Për më shumë mbi ISIS, shih Michael Weiss, and Hassan Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror*, 2nd edn. (New York: Regan Arts, 2016).

“të pafe” dhe “të pamoralshme”, ndërkohë që idealizojnë Lindjen dhe injorojnë problemet e saj mbizotëruese që demonstrojnë parime joislame, duke përfshirë përdorimin e terrorizmit dhe zërat ekstremistë që e ushqejnë atë.

Komentet e lexuesve në postimin tim në *Facebook* ishin kryesisht mosmiratuese. Nuk po i drejtohesha audiencës sime arabe (disa me arsim të lartë dhe disa me arsim minimal) për të mbrojtur Perëndimin, pasi nuk besoj se Lindja dhe Perëndimi mund të ekzistojnë si entitete unike të përkufizuara gjeografikisht dhe historikisht për të qenë të ndara nga njëra-tjetra. Po shkruaja me synimin për të vlerësuar mundësitë për bashkëjetesë. Megjithëse kjo pjesë mund të kritikohet në nivele të ndryshme, një përgjigje e veçantë ra në sy. Kam zbuluar në komente një problem serioz me citimin e gabuar të Kuranit, veçanërisht vargun 2:120, i cili përdoret shpesh si një “fjalë përfundimtare” se Perëndimi është nga lindja i keq dhe banorët e tij janë “hebrenjtë dhe të krishterët” të përmendur në ajet. Nëse poeti anglez Rudyard Kipling tha në 1889 se “Lindja është Lindje, dhe Perëndimi është Perëndim, dhe kurrë nuk do të takohen të dy”,<sup>2</sup> shumë ende besojnë, në Lindje dhe në Perëndim, se feja është arsyeja pse ky takim është i pamundur. Siç kuptova pas shqyrtimit të një numri të madh të citimeve të këtij ajeti, kornizat historike dhe fetare u përziën për të formuar një lente me të cilën disa komentues të *Facebook* dhe *Twitter* shikonin Perëndimin, duke supozuar një lidhje midis Perëndimit dhe njerëzve të përmendur në Kuran. Ky ajet është përdorur gjerësisht për të justifikuar qëndrimet kundër Perëndimit. Natyrisht, çdo mysliman mund të ketë shumë arsye legjitime për të kritikuar Perëndimin, por nuk mund të shihet Perëndimi në Kuran në mënyrën se si e supozojnë këto kritika. Këto komente vështirë se janë “personale” ose shprehin qëndrime thjesht individuale, por janë pjesë e një trashëgimie të

---

2 Rudyard Kipling, *Poems and Ballads* (New York: H. M. Caldwell, 1819), f. 11.



keqkuptimit, keqcitimit dhe keqpërdorimit të teksteve fetare, si dhe përzjerjes së politikës me fenë.

Rishikimi i komenteve në *Facebook* në artikullin tim të lartpërmendur do të sigurojë një pamje të qartë të qëndrimeve të përbashkëta nga shumë myslimanë për Perëndimin, hebrenjtë dhe të krishterët. Unë do të jap një paraqitje të shkurtër të këtyre qëndrimeve dhe do t'i përkthej ato, në të njëjtin rend siç u morën, përpara se të kaloj te komentet që morën Kuranin si referencë për qëndrimin e tyre, duke u mbështetur në ajetin 2:120, diskutimi i të cilit qëndron si thelbi i seksionit të ardhshëm. Një koment thoshte, “kryqëzatat kundër Islamit nuk kanë ndaluar fare. Shtetet e Bashkuara janë përgjegjëse për Afganistanin, Palestinën... Sirinë dhe Libinë, si dhe të gjitha ndarjet në botën arabe, të cilat lehtësohen nga disa arabë. Pse ua japin Irakun shiave? Pse Sudani u bë dy shtete? Të gjitha këto janë dimensione të një lufte kundër Islamit”. Një komentues tjetër, i cili mund ta kishte lexuar komentin e lartpërmendur, shkroi: “Ne nuk e shohim atë si kryqëzatë. Por, nëse ju kujtohet se çfarë tha Bush kur pushtoi Irakun, ata [perëndimorët] e deklaruan në mënyrë eksplicite se ishte kështu. Islami është i tëri njësoj, por janë ata që shpikën terma të tillë si islamistët dhe fundamentalistët”. Një përgjigje tjetër ishte si vijon: “Ekstremizmi është një koncept i krijuar nga perëndimi dhe regjimet arabe si pretekst për të shtypur zgjimin islam”. Duke iu referuar ngjarjeve të 11 shtatorit dhe padyshim me një qëndrim të teorisë konspirative, një i anketuar shkruante se pasi kullat arritën në fund të jetëgjatësisë së tyre, Shtetet e Bashkuara i shkatërruan ato, por akuzuan [për një akt të tillë] ata që ata më parë u kishin shërbyer, pasi misioni i tyre tashmë mbaroi dhe ata duhej të asgjësoheshin. Shtetet e Bashkuara pushtuan vendet myslimane që i konsideronte se nuk ishin më të bindura ndaj vullnetit të tyre. Ajo kërkoi ndihmën e Iranit duke përfitur nga dallimet në sektet midis shiave dhe suninjve dhe shpalli një

luftë kryqëzate.” Një koment shkoi kështu: “fytyra e ndyrë do të mbetet e pistë pavarësisht nga përpjekjet për ta lustruar atë. Shtetet e Bashkuara derdhën gjakun e myslimanëve dhe e pinë atë plotësisht. Një person tjetër deklaroi:

“Diku në mendjen perëndimore, veçanërisht në Shtetet e Bashkuara, ekziston armiqësia kundër Islamit. Nganjëherë shfaqet hapur dhe nuk mund të anashkalohej... Një shembull i qartë që nuk mund të injorohet fare është [çështja e] Palestinës.”

Nëse ndalemi këtu për një moment, çdo kritik i studimeve kulturore i interesuar për kulturën politike arabe mund të kuptojë se këto qëndrime janë të përhapura në botën arabe. Ato shpalosin reagime politike të nxitura kryesisht nga realiteti i politikës së njëanshme perëndimore në Lindjen e Mesme, veçanërisht në lidhje me çështjen e Palestinës, e cila kontribuon në një konsensus në rritje midis arabëve të cilëve nuk u pëlqente politika e jashtme e dyshimtë që sfidonte vullnetin e tyre.<sup>3</sup> Lufta në Irak dhe Afganistani, siç u përmend në hyrje, kanë nxitur akoma më shumë antagonizëm. Sipas një sondazhi të zgjeruar të porositur nga Instituti Arabo-Amerikan (AAI) dhe i kryer në qershor 2004 nga *Zogby International*, përshtypjet e pafavorshme për Shtetet e Bashkuara në pesë vende arabe ishin përkeqësuar ndjeshëm që nga viti 2002, para luftës kundër Irakut dhe Afganistanit. Për shembull, 98% e egjiptianëve të anketuar shprehën “një pikëpamje negative për SHBA-në” duke treguar një rritje prej 22% nga viti 2002.<sup>4</sup> Kjo pakënaqësi bazohet më shumë në baza politike sesa në reagime fetare. Megjithatë, feja mund të përdoret për të nxitur disa erëra politike, duke shkaktuar konfuzion, reagime negative dhe më shumë politizim

3 Andrew Hammond, *Popular Culture in the Arab World: Arts, Politics, and the Media* (Cairo: American University in Cairo Press, 2007), f. 16.

4 Benjamin Duncan, 'Poll Reveals Arabs' True Feelings on US', Al Jazeera English, July 26, 2004, <http://www.aljazeera.com/archive/2004/07/200841016355992889.html>.

të fesë. Për shembull, Presidenti George W. Bush përdori termin “kryqëzatë” në përgjigje të sulmeve terroriste të 11 shtatorit si një artikulum i pandjeshëm i asaj që administrata e tij donte të bënte kundër fajtorëve, duke marshuar drejt një lufte globale dhe me shumë të meta. I përdorur nga një udhëheqës perëndimor, ky term është i ulët dhe shumë i ngarkuar me histori të pakëndshme dhe rezultoi i kundërt, siç mund të shihet nga komentet e disa qytetarëve arabë, të cilët supozuan në mënyrë të gabuar se një president, që përdori në mënyrë të pamatur të tilla komente nxitëse, foli për të gjithë perëndimorët apo popullin amerikan. Është e qartë se ky dhe qëndrime të ngjashme kundër “të gjithë njerëzve perëndimorë apo amerikanë” janë reaksionare dhe të bazuara në përgjithësime larg të menduarit racional, gjë që mund t’i mungojë edhe një udhëheqësi perëndimor kur flet për Islamin ose myslimanët. Ashtu si Bush, kandidati i atëhershëm presidencial, Donald Trump, foli për Islamin dhe emigrantët myslimanë në një intervistë për CNN, duke thënë: “Unë mendoj se Islami na urren”.<sup>5</sup>

## Citimi i Kuranit si një reagim politik

Nga komentet që mora, disa cituan Kuranin për të mbështetur qëndrimet e tyre kundër Perëndimit. Ajeti 2:120 është shumë i cituar në të gjithë internetin dhe është shumë e zakonshme të gjesh frazën e mëposhtme të marrë nga ajeti: “As hebrenjtë, as të krishterët nuk do të jenë të kënaqur me ty, derisa të pranosh besimin e tyre”. Kjo pjesë, të cilën unë e quaj ajeti *rida*, është më e pranishme dhe më e cituar se pjesa e dytë e 2:120: “Thuaju: “Vetëm udhërrëfimi i Allahut është i drejtë!”. Nëse do të ndiqje pëlqimin e tyre pas dijes që të ka ardhur ty, nuk do të kishe asnjë mbrojtës nga Allahu apo ndonjë ndihmës”. Pasi citoi ajetin *rida*, një lexues shkroi “A t’i besojmë Allahut apo

5 <https://www.youtube.com/watch?v=C-Zj0tfZY60>.

Shteteve të Bashkuara?” Kjo pyetje retorike përsëritet shpesh dhe qëndron si shembull sesi ky ajet u bë kaq i popullarizuar në mesin e myslimanëve arabë, duke u dhënë atyre (mendojnë ata) një diskurs tashmë të paketuar për Perëndimin. Edhe pse shumica e vendeve perëndimore kanë adoptuar sekularizmin dhe nuk kanë as shtete fetare (si shteti hebre në Izrael), si dhe as nuk i përkasin një feje të vetme, pikëpamja mbizotëruese është se Perëndimi përbëhet nga hebrej dhe të krishterë. Kështu, drejtimi i ajetit drejt Perëndimit bazuar në këtë emërtim politik është mashtrues, edhe nëse justifikohet nga ata që e ndajnë këtë ajet në mënyrë të përsëritur jashtë kontekstit. Lidhja e Krishterimit dhe judaizmit me Perëndimin, dhe vënia e tyre në shënjestër për një qortim të supozuar kuranor, shpesh nuk përfshin ata hebrej dhe të krishterë që nuk kanë fuqinë dominuese që ka Perëndimi, duke përfshirë ata që jetojnë në vendet arabe. Koncepti i mosmiratimit hebreo-kristian mbizotëron disa media sociale dhe komente në internet pa e ndarë politikën nga feja. Kjo nënkupton se Perëndimi është një njësi fetare në thelb koherente e formuar nga Krishterimi. Historiani i fesë, Philip Jenkins, thekson se e ardhmja e Krishterimit karakterizohet nga ndryshime të rëndësishme gjeografike, duke përfshirë rënien e Krishterimit perëndimor, duke parashikuar se “në vitin 2050, 72 për qind e të krishterëve do të jetojnë në Afrikë, Azi dhe Amerikën Latine”.<sup>6</sup> Për më tepër, etiketimi i Perëndimit si vendi i të krishterëve dhe hebrejve injoron ateizmin në vendet Perëndimore. Sondazhet tregojnë se disa vende perëndimore vështirë se mund të etiketohen si fetare, me 72 për qind të norvegjezëve dhe 60 për qind të finlandezëve që deklarojnë se nuk besojnë në një “Zot personal”<sup>7</sup> Kështu, e ashtuquajtura botë e krishterë në Perëndim nuk është aq aktive

---

6 Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002), f. xi.

7 Michael Martin, *The Cambridge Companion to Atheism* (New York: Cambridge University Press, 2007), f. 50.

në identifikimin e rajonit sa mendohet të jetë, as Krishterimi apo judaizmi nuk kanë rolin dominues në politikë, siç supozohet nga ata që citojnë Kuranin me qëllim të dënimit të Perëndimit. Ajeti i *ridasë* përdoret në shumë kontekste jo vetëm si referencë për të mbështetur një argument kundër Perëndimit, por për të qenë në vetvete një kritikë e Perëndimit. Shpesh, përmendja e vetë ajetit përmbledh qëndrimin ose opinionin e folësit. Për shembull, kur Samir Nasri, futbollisti profesionist francez, u la jashtë ekipit francez të Kupës së Botës në vitin 2014, e dashura e tij nga Anglia u bë tituj lajmesh kur përdori *Twitter*-in për të fyer trajnerin francez. Lajmi arriti në botën arabe dhe për shkak se Nasri ka një trashëgimi algjeriane, historia e tij u bë kryefjala në mediat algjeriane. Një komentues në gazetën e njohur algjeriane *Echorouk* përdori ajetin e *ridasë* për të supozuar se shkarkimi i trajnerit ishte i motivuar nga mospëlqimi fetar, duke pretenduar se ajo që ndodhi me Nasrin ishte “dënimi për këdo që harron atdheun e tij”.<sup>8</sup>

Në shkurt 2011, prezantuesi televiziv egjiptian, Hafiz Mirazi, dha dorëheqjen nga stacioni satelitor në pronësi saudite, Alarabija, pasi iu mohua mundësia të fliste për disa nga pasojat e Pranverës Arabe në Arabinë Saudite. Një lexues i lajmit (i quajtur Salim) komentoi se teoria e konspiracionit është një fakt aq i qartë sa drita e diellit, siç tha ai, pastaj iu referua edhe “Kuranit dhe metodës së tij” dhe citoi ajetin.<sup>9</sup> Nassar el Abd el Xhelil, një gazetar kuvajtian dhe dikur kandidat selefi për Parlamentin e Kuvajtit, përdori fjalët e para të ajetit në një artikull të vitit 2013 drejtuar kryeministrit turk Rexhep Tajip Erdogan me titull “Kurrë hebrenjtë apo të krishterët nuk do të jenë të kënaqur prej jush... zoti Erdogan”. Ai pretendoi se Turqia dhe disa vende arabe punonin për të kënaqur Perëndimin duke adoptuar “liri të rreme, një shtet civil (ndarja e fesë nga shteti) dhe anulimin e

8 <http://sport.echoroukonline.com/articles/193840.html>

9 ‘Hafiz Al-Mirazi Fired from Alarabiya’, <http://www.factjo.com/pages/fullnews.aspx?id=24312>.

Sheriatit”. Ai e përfundonte argumentin e tij duke cituar sërish ajetin dhe komentuesi i parë e ndoqi duke përmendur ajetin për të treguar simpatinë për Hassan Nasrallah, Sekretarin e Përgjithshëm të partisë politike dhe paraushtarake libaneze Hezbollah: “Kurrë hebrenjtë apo të krishterët nuk do të jenë të kënaqur prej jush ... z. Hassan Nasrallah.”<sup>10</sup> Qindra shembuj të tjerë ekzistojnë në mediat sociale, në të cilat ky ajet përdoret si një mjet për të shprehur një pikëpamje të qenësishme të Perëndimit, me hebrenjtë dhe të krishterët që kolektivisht dhe vazhdimisht nuk i miratojnë myslimanët dhe fenë e tyre deri në pikën e armiqësisë së palëkundur.

Ajeti i *ridasë* gjithashtu citohet shpesh në një kontekst politik kur një figurë perëndimore me ndikim dhe e njohur angazhohet në shtrirje politike ose kulturore në vendet arabe. Përdoret si një mënyrë për të hedhur poshtë atë që thotë zyrtari, ose për të ngritur dyshime për veprimet e tij/saj. Për shembull, në një leksion të datës 3 prill 2014, nënsekretari i SHBA-së për Terrorizmin dhe Inteligjencën Financiare, David Cohen akuzoi ministrin e Çështjeve Islame të Kuvajtit, Najef el Axhmi për mbështetjen e terrorizmit në Siri, duke deklaruar se “El Axhmi ka një histori të promovimit të xhihadit në Siri. Në fakt, imazhi i tij është paraqitur në postera për mbledhjen e fondeve për një financier të shquar të Frontit el Nusra.”<sup>11</sup> Ministri u përgjigj duke i quajtur akuzat të pabaza, por një gazetar kuvajtian kishte një mënyrë tjetër për të hedhur poshtë Cohen. Në një artikull që mbron el Axhmin, shkrimtari argumentoi se Shtetet e Bashkuara nuk kanë të drejtë t’i akuzojnë këto figura kur kanë një histori terrorizmi, më pas vazhdoi të deklarojë se kuvajtianët mbështesin opozitën siriane dhe përpjekjet për të rrëzuar sundimin diktatorial të Bashar el Assad. Por ai e përfundoi artikullin e tij duke cituar ajetin e *ridasë*, si për të thënë se Shtetet e Bashkuara dhe zyrtarët e tyre nuk do të kënaqeshin

10 <http://kuwait.tt/article/details.aspx?Id=281364#>

11 <http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/jl2308.aspx>

me atë që ai supozoi se ishin veprime të bëra për hir të Islamit (nga ana e ministrit Najef el Axhmi). Nga ana tjetër, kur senatori amerikan John McCain, i cili është një mbështetës i zëshëm i opozitës siriane kundër regjimit të Asadit, kaloi kufijtë sirianë dhe u takua me rebelët vendas në vitin 2013, fotografia e tij u shfaq në një faqe interneti që përdorte ajetin si titull i një raporti që shpreh dyshimin për veprimet e senatorit. Kështu, ajeti u citua kundër kundërshtarëve dhe mbështetësve perëndimorë të grupeve rebele në Siri.

Shumë uebsajte të tjera, duke përfshirë faqet në *Facebook* dhe llogaritë në *Twitter*, e lidhin vargun e *ridasë* me lajmet për Perëndimin. Vizita e Papës në Emiratet e Bashkuara Arabe dhe Jordani në maj të vitit 2009 shkaktoi shumë komente në këto faqe interneti duke kritikuar krerët e shteteve që pritën Papën. Edhe një herë, ajeti u përdor për të minuar vlerën e marrëdhënieve me Perëndimin dhe shumë qytetarë po luanin rolin absurd duke u predikuar sunduesve arabë se lidhjet e tyre ndërkombëtare ishin kundër mësimëve të Kuranit. Më 24 tetor 2012, udhëheqësi i al Kaedës, Ajman el Zavahiri publikoi një deklaratë video të titulluar “Kairo dhe Damasku janë dy portat e Jeruzalemit!<sup>12</sup>, në të cilën ai paralajmëroi audiencën e tij për Perëndimin “dhe forcat armiqësore ndaj Islamit”. Por audiencia kryesore e synuar e el Zavahirit ishte presidenti i atëhershëm Muhammed Morsi, të cilit ai i kërkoi “të kujtonte fjalët e Allahut të Plotfuqishëm” dhe këto fjalë, sipas el Zavahirit, ishin ajeti i *ridasë*. Edhe pse mesazhi i tij nuk ndiqej, dhe vetëm ndjekësit e Al Kaedës e marrin seriozisht el Zavahirin, një diskurs i ngjashëm është përdorur nga të tjerët kur komentonin marrëdhëniet midis Morsit dhe Perëndimit, veçanërisht Shteteve të Bashkuara.<sup>13</sup>

Disa studiues konservatorë myslimanë gjithashtu i lidhin hebrenjtë dhe të krishterët me Perëndimin modern, duke e interpretuar vargun për të treguar armiqësinë kolektive

12 <http://www.almadenahnews.com/article/print/181311->

13 <https://khelafah.wordpress.com/2013/01/27/>

thelbësore midis tyre dhe myslimanëve. Ata e përdorin këtë lëvizje pa paraqitur interpretime të vërtetuara nga ekzegjetët myslimanë. Për shembull, Abdulaziz el Turaifi, një dietar saudit dhe personalitet i mediave sociale, faqja e të cilit në Facebook ka më shumë se 127,000 pëlqime, postoi deklaratën e mëposhtme në faqen e tij më 8 tetor 2013: “Nëse Perëndimi tha: “Ne nuk jemi armiq të Islamit, ose ata gënjejnë, ose ne nuk po ndjekim Islamin e vërtetë (Kurrë nuk do të jenë të kënaqur prej jush hebrejntë dhe të krishterët derisa të ndiqni fenë e tyre).”<sup>14</sup> Ky postim u shpërnda nga 251 përdorues të Facebook, dhe u shfaq në Twitterin e tij më 11 shkurt 2014, me 3902 retweet. Interesant është fakti se në faqen e tij kishte lexues që kundërshtonin këtë mirëkuptim. “Problemi ynë është se ne gjithmonë e lexojmë Perëndimin nga këndi ynë i ngushtë... Ne duhet vetëm të mendojmë nga një kënd tjetër,” komentonte një lexues. Një tjetër lexues shkruante: - *“Ka një ndryshim midis armiqësisë dhe mungesës së pëlqimit, sepse babai juaj mund të mos e pelqejë [dicka që bëni], por kjo nuk do të thotë se ai u bë armiku juaj.”* Megjithatë, nëse dikush kërkon “kurrë nuk do të jenë të kënaqur prej jush hebrejntë dhe të krishterët derisa të ndiqni fenë e tyre”, motori i kërkimit Twitter tregon ato që duken të jenë rezultate të pafundme. Një predikues tjetër, i quajtur Abdul Muhsin el Ahmed, ka një llogari në Twitter me më shumë se 1,156,000 ndjekës dhe shfaqet në një video në Youtube duke përdorur këtë ajet, i cili bëhet titulli i videos. Në atë që duket të jetë një predikim i xhumasë, el Ahmedi thotë: - *“Merreni si rregull: Kushdo që lavdërohet nga Perëndimi, atëherë dini se ata e pëlqejnë atë. Dhe me cilindo që të jenë të kënaqur, ai nuk do të jetë në të drejtën (fe) që Allahu e miratoi, përndryshe (ai arrin te një kopje e Kuranit dhe e ngre para të pranishmëve) ky Kuran është mashtrim, Allahu na ruajtë.”<sup>15</sup>* Ky predikues është

14 [https://www.facebook.com/A.Tarifi.1/posts/634016193296337?stream\\_ref=5](https://www.facebook.com/A.Tarifi.1/posts/634016193296337?stream_ref=5).

15 <https://www.youtube.com/watch?v=hbtDZcInluw>



aq i sigurt për të kuptuarit e tij saqë duket sikur mendon se mund të ishte i gabuar vetëm nëse vetë Kurani do të ishte një mashtrim. Një lexim i tillë të kujton tezën e Khaled Abou El Fadl: "Meqë teksti islam ndërmjetësohet nëpërmjet njerëzve, do të kishte pak kuptim të flitej për një tekst autoritar. Përkundrazi, është vepruesi njerëzor ai që do të transformonte autoritetin e teksti Islam në autoritarizëm njerëzor... Në thelb, autoritarizmi është një akt abuzimi me autoritetin."<sup>16</sup> Me sa duket, el Turaifi dhe el Ahmed besojnë se qëndrimi i tyre për Perëndimin është i mbështetur nga Kurani, pa menduar në mënyrë kritike për të në një mënyrë tjetër, ose duke lejuar mundësinë që qëndrimet e tyre në fakt mund t'i imponohen tekstit, duke e ngarkuar atë me një kuptim të paqëllimshëm, kështu që janë ata që e formojnë tekstin dhe jo anasjelltas.

Keqinterpretimet e ajetit të *ridasë* janë jashtëzakonisht të zakonshme në mesin e komentuesve bashkëkohorë myslimanë. Ata përdorin mediat sociale dhe komunikime të tjera në internet për të propaganduar një mesazh kundër Perëndimit ose duke e qarkulluar këtë varg si koment për diçka që lidhet me Perëndimin, ose thjesht duke ndarë shpjegimet e ajetit nga predikuesit ose të ashtuquajturat figura fetare. Shembujt që ekzistojnë në mediat arabe janë jashtëzakonisht të shumtë. Ata vijnë si nga të moderuarit ashtu edhe nga ekstremistët. Për shembull, predikuesi i famshëm mysliman Ahmad Deedat (1918-2005), debatet ndërfitare të të cilit e bënë atë një personazh të famshëm në shumë vende myslimane, veçanërisht gjatë viteve 1970 dhe 1980, e ka përdorur atë në një nga leksionet e tij të filmuara.<sup>17</sup> I njohur për debatin me televangelistë të krishterë ndërsa shfaq njohuri si për Biblën ashtu edhe për Kuranin, Deedat gjithashtu mbështet kauza politike që prekin myslimanët

16 Khaled Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian In Islamic Discourses* (Lanham, Md.: University Press of America, 2001), f. 33-34.

17 Mbi ndikimin e Deedat, shih Brian Larkin, 'Ahmed Deedat and the Form of Islamic Evangelism', *Social Text* 96 (2008), f. 101-121.

në vendin e tij të Afrikës së Jugut dhe më gjerë. Videokaseta e tij, e cila është e disponueshme në Youtube dhe media sociale, ka datën 1987 dhe titra arabe. Titulli i tij është vetë ajeti i *ridasë*.<sup>18</sup> Në të, Deedat i drejtohet një auditori në Maldive, duke u kujtuar atyre praninë portugeze në të kaluarën dhe përpjekjet e urdhëruara nga Papa për t'i kthyer myslimanët në Krishterim. Ai u kujton atyre gjithashtu heroin e tyre kombëtar, el Azam, i cili vlerësohet për dëbimin e kolonizatorëve të huaj. Por meqenëse specialiteti i tij është të flasë për Kuranin, Deedati fokusohet më shumë në ajetin e *ridasë*. Pasi e citon atë, ai menjëherë thotë: “dhe kjo është një e vërtetë e përvetshme tek ne. Kudo që të jemi, gjejmë të njëjtën situatë.”<sup>19</sup> Deedat i kushton disa minuta shpjegimit të pikës së tij, duke përzier rrëfimin postkolonial me interpretimet e Kuranit që nuk duket të jenë të mbështetura nga konteksti i vargut apo nga tradita komentuese.

Më 7 gusht 2011, zëdhënësi zyrtar i të ashtuquajturit Shteti Islamik<sup>20</sup> përdori të njëjtin varg për të justifikuar kundërshtimin dhe vrasjen e atyre që morën pjesë në sistemin politik në Irak. Duke iu drejtuar myslimanëve suni në Irak, deklarata pyet në mënyrë sarkastike: “A e keni kënaqur Amerikën dhe aleatët e saj apo jo? A janë ata të kënaqur me qeverinë, deputetët dhe parlamentin apo jo? Përgjigja është padyshim po. Atëherë keni çfarë tha Allahu: “Kurrë nuk do të jenë të kënaqur prej jush hebrejtë dhe të krishterët derisa të ndiqni fenë e tyre.”<sup>21</sup> Ky citim i gabuar i ajetit e paraqet tekstin me një kuptim përfundimtar,

18 Përdorimi i ajetit si një titull është praktikë e zakonshme. Kërkimi i ajetit në YouTube rezulton dhjetëra video sikurse ajo e bërë nga predikuesi egjiptian në mërgim Wagdy Ghoneim, datuar 12 dhjetor 2016: <https://www.youtube.com/watch?v=wJKpNvkTjvI>. Ghoneim përdor gjendjen politike në Egjipt si arsye për qëndrimin e tij kundër hebrejve, të krishterëve dhe disa prej ministrave egjiptianë të cilët ai i quan jomyslimanë.

19 Shih [https://www.youtube.com/watch?v=8yk6nyn\\_wSk](https://www.youtube.com/watch?v=8yk6nyn_wSk), where the video ends with an imposed recitation of Kuran 2:120.

20 Në prill 2013 u bë Islamic State of Iraq and Syria ose ISIS.

21 Shih deklaratën e plotë në <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?447253>.

e bën atë politik dhe mjegullon mendimin e pranuar se i është drejtuar Profetit Muhamed në një kontekst specifik historik. Përdorimi i këtij ajeti si një referencë e përjetshme e humb atë kontekst.

Nëse ajeti jep referencë të përgjithshme, atëherë supozimi është se të gjithë të krishterët dhe hebrenjtë kanë të njëjtën ndjenjë ndaj fesë së tyre, gjë që i motivon ata të kenë të njëjtin mosmiratim jo vetëm për Profetin Muhamed, por për të gjithë myslimanët kudo dhe gjatë gjithë kohës. Logjikisht, njerëzit nuk mund të kenë të njëjtën ndjenjë mosmiratimi. Kur ky mosmiratim lidhet me besimin e të tjerëve, myslimanë apo jomyslimanë, nuk mund të mos gjesh përjashtime. Disa nuk kujdesen të mos miratojnë dhe të tjerë nuk mendojnë se duhet të jenë objektiv i ndonjë mosmiratimi fetar. Prandaj, përgjithësimi i ajetit është i pamundur të vendoset mbi baza logjike, të njëjtat baza mbi të cilat shumë interpretues klasikë ndërtuan interpretimet e tyre. Qoftë në grupe ose si individë, dhe gjatë gjithë epokave, njerëzit e besimeve të ndryshme kanë shkallë të ndryshme të përkushtimit ndaj besimit të tyre ose qëndrimet e tyre për ata që ndjekin një besim tjetër. Prandaj, supozimi i një qëndrimi universal nga hebrenjtë dhe të krishterët nuk duket të ketë një bazë realiste apo logjike, edhe pse zakonisht merret si i mirëqenë në mediat arabe në internet dhe të botuara.

## **Kontekstualizimi i *ridasë***

Por a e ka ofruar Kurani në të vërtetë bazën tekstuale për qëndrime agresive kundër hebrenjve dhe të krishterëve? Jo në ajetin 2:120, i cili është ajeti më i cituar për drejtimin e një qëndrimi të tillë kundër Perëndimit. *Rida* në arabisht do të thotë kënaqësi, miratim ose të jesh plotësisht dakord ose i kënaqur me dikë ose diçka. Studiuesit e fjalorëve klasikë arabë shpesh e përkufizojnë atë si të kundërtën e fjalës *sakhat*, që do të thotë

zemërim dhe përshkruan gjendjen e të qenit i pakënaqur. Në fjalorin e tij autoritar arab, Ibn Mandhur thotë se “miratimi [*rida*] dhe *sakhat* janë dy përcaktorë [që përshkruajnë gjendjen] e zemrës.”<sup>22</sup> Ai gjithashtu shpjegon se kur Kurani thotë “Ai do të jetë në një jetë të kënaqshme” (101:7) mbiemri *radijah*, që fjalë për fjalë do të thotë të jesh i kënaqur, në të vërtetë do të thotë *mardijah*, duke qenë objekt kënaqësie, prandaj përkthimi i përshtatshëm do të ishte “i kënaqshëm”.

*Rida* nuk është e lehtë për t’u analizuar as nga ana gjuhësore, as psikologjike. Është një emocion që ka përmasa të ndryshme. Mund të shprehet me heshtje, si në hadithin kur Aisha, gruaja e Profetit, pyeti për pëlqimin e grave para martesës së tyre, duke thënë: “O i Dërguari i Allahut! Një virgjëreshë ndihet e turpshme.” Profeti i shpjegoi asaj se “pëlqimi i saj është (shprehet nga) heshtja e saj.”<sup>23</sup> *Rida* në traditat islame mund të jetë gjithashtu nga Allahu ndaj njerëzve, si në Kuran 9:100, “Allahu është i kënaqur me ta, dhe ata janë të kënaqur me Të”, e cila shpjegohet në *Fjalorin Arabisht-Englisht* të William Lane si “Zoti është i kënaqur me veprat e tyre dhe ata janë të kënaqur me shpërbimin që Ai u ka dhënë atyre.”<sup>24</sup> Ndërsa *rida* përdoret në shumë hadithe me konotacione të ndryshme, fjala dhe derivatet e saj përmenden 30 herë në Kuran.<sup>25</sup>

Në ajetin 2:120, *rida* mes hebrenjve dhe të krishterëve kushtëzohet me ndjekjen e fesë së tyre nga Profeti, por kjo nënkupton se ata kanë *sakhat* kundër Profetit ose se po komplotojnë kundër tij ose myslimanëve, gjë që sikurse e pamë Abdul Muhsin el Ahmedi në mënyrë të prerë (dhe gabimisht) nënkupton. Në të

22 Ibn Manzur, *Lisān al-Arab* (Beirut: Šādir, 2003), vol.6, f. 168.

23 Ibn Qudamah, *al-Mughnī* (Cairo: Maktabat al-Qāhirah, 1968), vol.7, f. 45.

24 Edward Lane, *Arabic-English Lexicon* (London: Williams & Norgate, 1863), f. 1099.

25 Për më shumë mbi kontekstin e secilës përmendje të *ridasë* dhe ndryshoret e saj në Kuran si dhe për kuptimet e ndryshme të fjalës në arabisht shih Muntaha Mahfouz Jallad, ‘Satisfaction: Qur’anic Study,’ M.A. thesis, Najah University (Nablus), 2010, at [https://scholar.najah.edu/sites/default/files/all thesis/satisfaction\\_Qur’anic\\_stu dy.pdf](https://scholar.najah.edu/sites/default/files/all%20thesis/satisfaction_Qur%27anic_stu%20dy.pdf).

kundërt, një dijetar i njohur si Jusuf el Kardavi, i cili mund të jetë polemik për shkak të disa pikëpamjeve të tij politike, gjen në këtë ajet “lavdërime për hebrenjtë dhe të krishterët” pasi tregon se ata janë të përkushtuar në fenë e tyre.<sup>26</sup>

Në ajetin 2:120, hebrenjve dhe të krishterëve u paraprin nyja e përcaktuar arabisht *el*, e cila në shkencën arabe të retorikës (*ilm el balaghah*) quhet *al ahdiyyeh*.<sup>27</sup> Përkthyer përafërsisht si “nyje shquese”, tregon një temë specifike me të cilën dëgjuesi është i njohur dhe për të cilin ai ose ajo është i informuar më parë. Retoriku arab Kazvini (v. 739/1338) jep këtë shembull ilustrues. Folësi i parë thotë: “Më erdhi një burrë nga një fis”. Folësi i dytë përgjigjet (ose pyet më vonë): “Çfarë bëri burri?”<sup>28</sup> ku “burri” këtu nuk i referohet çdo njeriu, por një të veçanti të njohur për dëgjuesin. Burri në këtë shembull bëhet jo i përgjithshëm, si në fjalinë “Burri nuk ekzistonte pa gruan”, por specifik, si në fjalinë “Burri që zbriti i pari në hënë është amerikan”. Ndërsa myslimanët mund të identifikojnë lehtësisht dhe me të drejtë *el nas* (njerëzit) në ajetin 114:1 si të gjithë njerëzit dhe gjithë njerëzimin, kjo fjalë nuk mbart të njëjtin kuptim në ajetin 3:173, siç do të shohim. Kur komenton ajetin 9:30, “Dhe Hebrenjtë thonë: Uzejri (Ezra) është i biri i Allahut,” el-Kurtubi (v. 671/1273) shtjellon këtë çështje të përgjithshme kundrejt asaj specifike. Ai pohon se “*kjo deklaratë artikullohet në përgjithësi, por nënkupton të veçantën, pasi jo të gjithë hebrenjtë e thanë këtë. Kjo është e ngjashme me [Kuran 3:173] ‘Ata të cilëve u thanë njerëzit’, kur jo të gjithë njerëzit e thanë këtë.*”<sup>29</sup> Ajeti 3:72 gjithashtu përshkruan atë që kanë bërë disa hebrenj dhe të krishterë. Ajeti 2:120 dhe 3:72 vijojnë duke i kërkuar Profetit të thotë se udhëzimi i vërtetë është udhëzimi i Allahut, edhe pse

26 <https://www.youtube.com/watch?v=F3PHJL5sBmU>

27 Mbi lidhjen mes ‘ilm al-balāghah dhe tefsirit, shih Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), f. 679-680.

28 Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Abd al-Raḥmān al-Qazwīnī, *al-Īdāh fī Ulūm al-Balāghah*. (Ed.), Muhammad Abd al-Mun’im Khafaji (Beirut: Dār al-Jil, n.d), f. 32.

29 *Tafsīr al-Qurṭubī* (Damascus: Dār al-Fikr, n.d.), vol.2, f. 51.

me një ndryshim të vogël të rendit të fjalëve. Kjo lidhje vërteton se ajeti 2:120 është një referencë e veçantë për disa hebrenj dhe të krishterë, jo një referencë e përgjithshme për të gjithë ata, e bërë në kontekstin specifik të ndërveprimit të tyre historik me Islamin.

Megjithëse, shumë myslimanë e lidhin *ridan* në ajetin 2:120 me Perëndimin, veprat e hershme të *tefsirit* nuk dëshmojnë një konsensus mbi kuptimin e ajetit, ose nuk bëjnë një lidhje të tillë, e cila është shumë e politizuar dhe vështirë se është një opinion i mirëmbështetur. Nuk ka asnjë referencë për këtë varg nga Muxhahid ibn Xhebr (vd. 104/722), një nga komentuesit më të hershëm,<sup>30</sup> por bashkëkohësi i tij Mukatil ibn Sulejman (vd. 150/767) specifikon se hebrenjtë në këtë ajet janë nga Medina dhe të krishterët janë nga Nexhrani.<sup>31</sup> Mukatil, i cili për ironi është akuzuar nga studiuesit e fundit myslimanë se është mbështetur shumë te hebrenjtë dhe të krishterët si burime informacioni në librin e tij,<sup>32</sup> nuk thotë shumë për këtë ajet, përveçse përmend se i drejtohej Profetit. Ai pohon se kryefjala e foljes “thua” në ajet është Profeti, dhe ai nuk sugjeron se i drejtohet të gjithë komunitetit mysliman. Referimi i tij për të krishterët nga Nexhrani ndodh në shumë vende kur interpreton vargjet kuranore për hebrenjtë dhe të krishterët. Gordon Nickel gjen më shumë se 80 ajete në fillim të sures Al 'Imrān që kanë të bëjnë me “rrefimet kristologjike të një delegacioni të krishterësh nga qyteti arab Nexhran”.<sup>33</sup>

Ky kontekstualizim në literaturën e *tefsirit* u mungon komentuesve bashkëkohorë myslimanë. Ata citojnë ajetin e

30 Shih *Tafsīr al-Imām Mujāhid ibn Jabr*. (Ed.), Muhammad Abd al-Salam Abu al-Nil (Madīnat Naṣr [Cairo]: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989).

31 *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. (Ed.), Ahmad Farid (Beirut: Dār al-Kutub, 2003), f. 75.

32 Mbi besueshmërinë e Mukātil, shih *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. (Ed.), Abd Allah Mahmud Shihatah (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah lil-Kitāb, 1983), vol. 5, f. 43.

33 Gordon Nickel, 'Conquest and Controversy: Intertwined Themes in the Islamic Interpretive Tradition', *Numen* 58 (2011), f. 234-235.

*ridasë* për të pohuar se të gjithë hebrenjtë (jo ata në Medine siç thuhet nga Mukatil), të gjithë të krishterët (jo vetëm ata të Nexhranit) dhe të gjithë myslimanët (jo vetëm profeti i tyre) janë subjekt i këtij ajeti. Një tjetër komentues i hershëm, ‘Abd el Razzak ibn Hammam el Şan’ani (vd. 211/827), i cili regjistron opinione rreth vargjeve të Kuranit kryesisht në një zinxhir transmetimi, nuk ka asgjë lidhur me këtë ajet. Kur komenton ajetin 3:72 (“Dhe një grup ithtarëve të Librit i kanë thënë [njëri-tjetrit]: “Besoni në atë që u zbriti atyre që besuan [myslimanët] në fillim të ditës. dhe mos besoni në fundin e saj, në mënyrë që ata të braktisin fenë e tyre”), ai parafrazon “Besoni në atë që u zbriti atyre që besuan” si “*rida bi dinihim*”<sup>34</sup> ose “të jeni të kënaqur me fenë e tyre.” Kjo do të thoshte se Ai e gjen aktin e besimit të barabartë me *ridanë*. Kështu, “kurrë nuk do të jenë të kënaqur prej jush hebrenjtë dhe të krishterët derisa të ndiqni fenë e tyre” nuk nënkupton një pëlqim të thjeshtë (laik etj.), por më tepër “*rida bi-lāin*”, për t’u përdorur mënyra e al-Şan’āniut për të përshkruar pranimin e një feje. Në këtë interpretim, mohimi i *ridas* nga hebrenjtë dhe të krishterët është një mënyrë për të thënë se ata nuk do të shkëmbejnë fetë e tyre për Islamin. Ajeti 3:72 diskuton qartë vetëm për një “grup të ithtarëve të librit” që ishte i përfshirë në një marrëdhënie hyrje/dalje me Islamin.

Në literaturën e tefsirit, ajeti i *ridasë* vazhdon të jetë vetëm për Profetin dhe hebrenjtë dhe të krishterët e kohës së tij dhe në një vendndodhje specifike gjeografike: hebrenjtë në Medine dhe të krishterët nga Nexhrani. Gjuha e përdorur nga ekzegjetët në shpjegimin e këtij mesazhi është pothuajse gjithmonë neutrale. Përshembull, ekzegjeti tradicional mu’tezilit el Zemahshari (vd. 538/1144) kontribuon në mendimin e tij se bëhet fjalë për Profetin, pa i futur myslimanët në skenar: “është sikur ata thanë: ne nuk do të kënaqemi me ju, pavarësisht sa këmbëngulni, derisa të ndiqni fenë tonë. Ata e thanë këtë për ta bërë atë

34 Abd al-Razzāq al-Şan’ani, *Tafsīr Abd al-Razzāq*. (Ed.), Mahmud M. Abduh (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), f. 397.

(Profetin) që të hiqte dorë nga përpjekjet për t'i kthyer ata në myslimanë. Kështu Allahu i tregoi fjalët e tyre [të synuara].<sup>35</sup> Për Zemahsharin, këta hebrenj dhe të krishterë donin t'i jepnin një mesazh Profetit se konvertimi i tyre kolektiv në Islam nuk ishte i mundshëm. Fahr el Din el Razi (v. 606/1209), i cili gjithashtu e sheh të gjithë vargun së bën fjalë për Profetin me hebrenjtë dhe të krishterët e kohës së tij, pajtohet me pikëpamjen e Zemahsharit, por përdor një gjuhë më agresive. Sipas Raziut, Allahu tregoi në këtë varg “intensitetin e armiqësisë së tyre ndaj Profetit dhe shpjegoi se çfarë e bën të nevojshme heqjen dorë nga ndjekja e tyre [nga ana e Profetit].”<sup>36</sup> Ata të dy e kuptojnë tekstin si dërgim të një mesazhi për Profetin, megjithëse ata ndryshojnë në ndjesinë e tonit të këtij mesazhi.

Vetëm pjesa e dytë e ajetit 2:120 ka pasur disa interpretues që e kanë përfshirë umetin, ose të gjithë komunitetin mysliman, si objekt të kumtimit së bashku me Profetin. Ibn Kethiri (v. 774/1373), *tefsiri* i të cilit lexohet gjerësisht në botën myslimane, e bën këtë duke pretenduar se ajeti i *ridasë* ka të bëjë vetëm me Profetin, ndërsa pjesa e dytë i prek të gjithë myslimanët. Ai e fillon interpretimin e tij të ajetit duke cituar Muhamed ibn Xharir el Tabariun (v. 310/923): “Kuptimi i “Kurrë nuk do të jenë të kënaqur prej jush hebrenjtë dhe të krishterët është se hebrenjtë dhe të krishterët nuk do të të miratojnë kurrë, O Muhamed. Prandaj, mos kërkoni të arrini atë që i pëlqen apo u përshtatet atyre dhe përpiquni për të kërkuar miratimin e Allahut duke i thirrur ata në të vërtetën me të cilën ju dërgoi Allahu.”<sup>37</sup> Por el Tabari, ndryshe nga Ibn Kethiri, nuk e përfshin umetin tek pjesa e dytë e ajetit 2:120, dhe interpretimi i tij përqendrohet ekskluzivisht në Profetin.

35 Mahmud ibn Umar Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an haqā’iq Ghawāmi’ al-Tanzīl wa-Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Riyadh: Obeikan, 1998), f. 316.

36 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), f. 30

37 Ismā‘īl ibn Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm* (Riyadh: Dār Ṭaybah, 2002), f. 402.



Ibn Kethiri dihet se mbështetet në *rivajah*, ose në transmetimin e mendimeve të mëparshme të *tefsirit* duke filluar me Sunetin (thëniet e Profetit), pastaj shokët e Profetit (*sahabe*), të cilët konsiderohen gjerësisht si të besueshëm për shkak të kontaktit të tyre të drejtpërdrejtë dhe të mësuarit nga Profeti, dhe më pas nga *tabi'inët*, të cilët mësuan për kuptimet e Kuranit dhe rrethanat e shpalljes së tij nga *sahabet*. Në rastin e pjesës së dytë të ajetit 2:120, Ibn Kethiri citon burime të tjera të mëvonshme, ose mendime të pranuar nga dijetarë që erdhën pas këtyre gjeneratave të para dhe dhanë një trashëgimi të respektuar të *tefsirit*. Vendimi i Ibn Kethirit për t'u kthyer tek el Tabariu për ajetin e *ridasë* është kuptimplotë sepse të dy kanë të njëjtën metodologji në përpilimin e të gjitha tregimeve të *tefsirit*. Ky i fundit gjithashtu dihet se është "formuar nga diskutimi teologjik i kohës së tij, i cili më pas formoi qasjen e tij ndaj interpretimit."<sup>38</sup> Edhe pse të dy parapëlqenin dokumentimin e interpretimit të transmetuar mbi opinionet personale, as El Tabariu dhe as Ibn Kethiri nuk mund të regjistronin një interpretim të vendosur të këtij ajeti të dhënë nga Profeti, shokët e tij ose *tabi'inët*. Prandaj, ata kërkuan alternativën: ofrimin e një interpretimi personal të bazuar në njohuritë e tyre për të gjitha disiplinat përkatëse të Islamit dhe bazuar në bagazhin e tyre gjuhësor, letrar dhe juridik. Të dy e panë ajetin e *ridasë* vetëm për Profetin, megjithëse nuk u pajtuan për pjesën e dytë të ajetit.

Mungesa e interpretimit të ajetit 2:120 nga Suneti ose nga brezat e afërt me Profetin tregon se çdo gjë që thuhet për të është pjesë e një diskutimi mes qeniesh njerëzore që i qasen atij, pa asnjë interpretim autoritar që e rrethon. Ose nuk kishte ndonjë mendim për ajetin nga Profeti, burimi autoritar i përcjelljes së kuptimit, ose një interpretim i tillë ekzistonte, por ra në të çarat e dokumentacionit dhe kujtesës. Mungesa

38 Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Richmond: Curzon, 2000), f. 127.

e transmetimit gojarisht ose e dokumentimit të shkruar në lidhje me këtë ajet mund të jetë gjithashtu sepse ishte punë e Profetit, jo e dikujt tjetër, si të thuash. Por nuk funksionon kështu ekzegjeza tradicionale, pasi kuptimet nguliten edhe duke rindërtuar marrëdhëniet ndërmjet Profetit dhe komunitetit të tij (mysliman dhe të tjerë), si dhe duke imagjinuar dimensionet psikologjike, historike, madje edhe didaktike që i përkasin asaj marrëdhënieje dhe tekstit që lidhet me atë. Përveç asaj që citoi Ibn Kethiri nga el Tabariu, ne lexojmë në librin e këtij të fundit një përpjekje personale për të dalë me një interpretim që ofron një pamje kuptimplote të hebrenjve dhe të krishterëve dhe mungesës së *ridasë* së tyre ndaj Profetit. El Tabariu e ndërton interpretimin e tij në argumentin vijues:

Thirrja e tyre [në Islam] është mënyra [e vetme] që ata të bashkohen me ty në dashuri dhe vlera fetare. Përndryshe, t'i nuk mund t'i kënaqësh ata duke ndjekur fenë e tyre, sepse Judaizmi është kundër Krishterimit dhe Krishterimi është kundër Judaizmit. Ata nuk janë në përputhje me njëri-tjetrin, pasi është e pamundur që një person të jetë i krishterë dhe hebre në të njëjtën kohë. Hebrenjtë dhe të krishterët nuk pranojnë të jenë të kënaqur me ty, përveç nëse bëhesh hebre a i krishterë, gjë që nuk mund ta arrish kurrë, sepse ti je një person i vetëm dhe është e pamundur të kesh dy fe të kundërta në një gjendje (personale). Meqenëse kombinimi i dy feve në të njëjtën kohë është i pamundur, është gjithashtu e pamundur të kënaqen të dyja. Dhe meqenëse nuk mund ta arrish këtë, duhet t'i përmbahesh udhëzimit të Allahut.<sup>39</sup>

Ky interpretim mbështetet në argumentim logjik. El Tabariu përdor logjikën për të përcaktuar se si mund të negociohet kuptimi i miratimit, duke iu referuar në proces kontekstit të jetës dhe karakterit të Profetit Muhamed. Ndryshe nga Ibn Kethiri, El Tabariu nuk i përfshin të gjithë myslimanët. Thelbi i ajetit, siç sugjeron el Tabariu, është se ai është një mesazh

39 *Tafsir al-Tabari*. (Ed.), Mahmud Shakir (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), vol. 2, f. 562-563.

për Profetin që të fokusohet në thirrjen e njerëzve në Islam, në vend të përgjigjes ose qëllimeve psikologjike të hebrenjve dhe të krishterëve, miratimi i të cilëve në fushën e besimit është logjikisht e pamundur të realizohet. Kështu, as Ibn Kethiri dhe as el Tabariu (as ekzegjetët që erdhën para tyre) nuk mund të gjenin prova të vërtetuara për të pohuar se një mungesë e tillë *ridaje* është e natyrshme e drejtuar kundër myslimanëve në një mënyrë të përjetshme dhe të qenësishme. Sa i përket el Kurtubiut, i cili fokusohet në aspektet juridike dhe gjuhësore të Kuranit, metodologjia e tij zbulon një dimension tjetër të ajetit 2:120. Ndonjëherë më i detajuar deri në pikën e fundit, siç thekson një përkthyes në anglisht i veprës së tij, el Kurtubiu tenton të japë “një shpjegim të detajuar të të gjithë *fikhut* të fushës në fjalë, duke përfshirë të gjitha mendimet e ndryshme të *fukahave* të ndryshëm dhe peshën e argumenteve të tyre përkatëse”.<sup>40</sup> Kështu, ai citon juristët myslimanë që argumentojnë nëse hebreu mund të trashëgojë apo jo nga i krishteri bazuar në fjalën *millah*, e cila përmendet në ajet në njëjës. Ky debat juridik ofron një pasqyrë se si juristët u përpoqën të rregullonin çështjet e komunitetit, me diversitetin e tij ndërfaqet. Megjithatë, nuk ka asnjë provë që ky varg mbart potencialin tekstual për të synuar rregullimet ligjore. Sa i përket ajetit të *ridasë*, el Kurtubiu pohon se ka të bëjë me marrëdhëniet e Profetit me hebrenjtë dhe të krishterët, jo për antagonizmin e këtyre të fundit ndaj myslimanëve. Ndonëse komenti i tij mbi ajetin e *ridasë* përfshin vetëm Muhamedin, hebrenjtë dhe të krishterët, el Kurtubiu sheh në pjesën e dytë të ajetit (“nëse do të ndiqje pëlqimin e tyre”) një mundësi për përfshirje më të gjerë: “Ka dy aspekte në lidhje me mënyrën se si është drejtuar ky ajet. Njëra është se i drejtohet të Dërguarit, sepse ai është ai të cilit i drejtohet fjalimi. Së dyti, i drejtohet të Dërguarit, por i gjithë umeti i tij është nënkuptuar me të. Prandaj, është menduar për të disiplinuar umetin e

40 Aisha A. Bewley, *Tafsir al-Qurtubi: Classical Commentary of the Holy Qur'an* (London: Dar al Taqwa, 2003), f. xv-xvi.

tij.”<sup>41</sup> El Kurtubiu, i cili ishte dëshmitar i ushtrive të krishtera në gjithë Andaluzinë, tërhoqi vëmendjen e Asma Afsaruddin, e cila tha se “entuziazmi i tij për pikëpamjen se lufta ishte një detyrë e përcaktuar fetarisht për çdo individ, së paku pjesërisht shpjegohet nga rrethanat e periudhës së tij historike.”<sup>42</sup> Zgjerimi i fushës së interpretimit të këtij ajeti nga ana e tij është ndoshta i motivuar edhe nga politika e kohës së tij, e cila pa fundin e një historie të gjatë të bashkëjetesës paqësore mes myslimanëve, të krishterëve dhe hebrenjve.

Megjithatë, as metoda e el Kurtubiut në koment dhe as pikëpamja e tij për këtë varg të veçantë nuk e mbështesin keqkuptimin se mohimi i *ridasë* në këtë varg ka për qëllim të shkurajojë bashkëjetesën e bazuar në një antagonizëm të supozuar universal të hebrenjve dhe të krishterëve ndaj Islamit. Duke kontribuar në mendimin e tij personal, el Kurtubiu e shpjegon ajetin si vijon: “O Muhamed, kur ata [hebrejtë dhe të krishterët] pyesin rreth ajeteve, nuk është qëllimi i tyre të besojnë. Ajo që i kënaq ata është heqja dorë nga feja që po ndjek dhe pranimi i tyre.”<sup>43</sup> Sipas metodës së tij normale, el Kurtubiu tregon se çfarë parashikon ky ajete për *fukahatë*, duke argumentuar se disa prej tyre kuptuan nga ky dhe ajete të tjera se të gjithë jobesimtarët përbëjnë njësoj të njëjtën fe joislame. Megjithatë, el Kurtubiu paraqet një kuptim asnjans të ajetit, pa pretenduar se ka diçka antagonistike të hebrenjtë dhe të krishterët, sepse ata refuzuan Islamit dhe iu përmbajtën fesë së tyre.

## **A është *ridaja* një realitet universal dhe i përjetshëm?**

Ekzegjetët klasikë pajtohen se pjesa e parë e ajetit, për *ridanë* midis hebrenjve dhe të krishterëve, i drejtohet Profetit

41 *Tafsīr al-Qurṭubī* (Damascus: Dār al-Fikr, n.d.), vol. 2, f. 91.

42 Shih Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom In Islamic Thought* (New York: Oxford University Press, 2013), f. 71.

43 *Tafsīr al-Qurṭubī*, vol.2, f. 90.

dhe rrethanat e shpalljes që ata citojnë tregojnë se bëhet fjalë vetëm për disa hebrenj dhe të krishterë. Për shembull, Ebu el Hasan Ali el Vahidiu (v. 468/1076), në librin e tij për shkaqet ose rrethanat e shpalljes, thekson se bëhet fjalë për hebrenjtë dhe të krishterët që i kërkonin Profetit armëpushim. Ata “po e joshnin atë që nëse do të kishte një armëpushim me ta dhe do t’u jepte më shumë kohë, ata do ta ndiqnin atë.”<sup>44</sup> Ky mendim është marrë fjalë për fjalë nga el Baghaviu (v. 516/1122), i cili njihet për zgjedhjen e tregimeve autentike.<sup>45</sup> Një interpretues tjetër, el Khazini (v. 725/1324), miraton të njëjtin mendim me pothuajse të njëjtin formulim. Të tre komentuesit gjithashtu i referohen *kibles* që është arsyeja e mosmiratimit të çifutëve dhe të krishterëve. Sipas el Vahidiut, duke iu referuar Ibn Abbasit, “hebrenjtë në Medine dhe të krishterët nga Nexhrani shpresonin që Profeti do ta drejtonte lutjen e tij drejt *kibles* së tyre [në Jerusalem], por kur Allahu e drejtoi *kiblen* nga Qabeja [në Mekë], ata e patën të vështirë të duronin dhe hoqën shpresën se ai do të pajtohej me ta për fenë e tyre.”<sup>46</sup> Është vetëm pjesa e dytë e ajetit 2:120 (“Nëse do të ndiqje pëlqimin e tyre pas dijes që të ka ardhur ty, nuk do të kishe mbrojtës nga Allahu dhe as kurrfarë mbrojtjeje”) që disa ekzegjetë të fundit, jo ata të gjeneratës së parë, pretenduan se është një mesazh për Profetin dhe të gjithë myslimanët. Pas citimit të kësaj pjese, shohim el Baghaviu, el Khazini,<sup>47</sup> Ibn Kethiri dhe el Kurtubiu të përmendin se i drejtohet Profetit, por edhe umetit.<sup>48</sup>

Pse supozohet se i gjithë komuniteti mysliman ishte objekt i pjesës së dytë të ajetit 2:120? Arsyeja për këtë supozim në

44 Abu al-Hasan Ali al-Wahidi, *Asbāb al-Nuzūl*. (Ed.), Kamal Basyuni Zaghlul (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), f. 43.

45 J. Robson, ‘al-Baghawī’, në *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn., <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912>.

46 Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, f. 43.

47 Ali ibn Muhammad al-Khazin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), f. 75.

48 Muhammad Rashid Rida (d. 1935) jep mendimin e Muhammad Abduh (d. 1905) se kjo pjesë e ajetit janë edhe umetin. Shih *Tafsīr al-Manār* (Cairo: Dār al-Manār, 1947), f. 445.

tradiçen ekzegjetike është gjuha e fortë e tekstit, për të cilën disa ekzegjetë menduan se vështirë se mund të ishte vetëm për Profetin. Për shembull, el Kurtubiu jep një shpjegim për përfshirjen e të gjithë myslimanëve në pjesën e dytë të ajetit 2:120 kur komenton pjesën e fundit të ajetit 2:145, e cila ka të njëjtin mesazh. Të dyja pjesët vijnë pas përmendjes së ithtarëve të librit dhe të dyja japin një paralajmërim që fillon me: “nëse do të ndiqni dëshirat e tyre pas dijes që keni marrë”, me ajetin 2:120 duke vazhduar: “nuk do të kishit mbrojtës nga Allahu ose ndonjë ndihmës”, ndërsa ajeti 2:145 vazhdon: “atëherë do të ishit ndër keqbërësit”. Për Kurtubiun, është e mundur që dikush të ndjekë pëlqimin e tij (*hava*), por Profeti nuk mund ta bëjë këtë *li ismatihi*, për shkak të imunitetit të tij nga mëkati dhe pagabueshmërisë së tij morale.<sup>49</sup> Por Raziu, i cili nuk deklaroi se atje është një referencë për myslimanët përveç Profetit, gjen një argument logjik për të justifikuar se edhe kjo pjesë e ajetit (Nëse do të ndiqje pëlqimin e tyre pas dijes që të ka ardhur ty, nuk do të kishe mbrojtës nga Allahu apo ndonjë ndihmës”) është vetëm për Profetin. Ai pohon se “ndonëse Allahu e di se dikush nuk bën diçka [mëkatuese], ai prapë mund ta paralajmërojë atë [për këtë].”<sup>50</sup> Sipas këtij skenari, siç propozohet nga Raziu, Allahu po i drejtohet Pejgamberit i cili është ende marrës i mesazheve paralajmëruese, edhe pse ka imunitet dhe është i pagabueshëm.

Supozimi se ajeti 2:120 ka të bëjë me mungesën e *ridas* mes të gjithë hebrenjve dhe të krishterëve ndaj të gjithë myslimanëve, injoron faktin se ndërsa Kurani shpesh u drejtohet myslimanëve drejtpërdrejt, në këtë ajet nuk e bën këtë. Folja *tarda* (miratoj) në varg u referohet hebrenjve dhe të krishterëve, por ndiqet menjëherë me njësinë parafjalore *anke*, “prej teje”, me përemrin e vetës së dytë njëjës, ke (ti) që i referohet Profetit Muhamed. Folja tjetër që shfaqet në ajet është *tettabi* (ndjek), tema e së cilës është gjithashtu në vetën e dytë njëjës (ti), e cila është

49 Shih *Tafsīr al-Qurṭubī*, f. 151.

50 Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, f. 30.

gjithashtu një referencë për Profetin, të cilit i drejtohet përsëri me të njëjtën folje: “Sikur të ndiqje pëlqimin e tyre”. Një folje tjetër, *kul* (thuj) ka një kryefjalë të vetës së dytë mashkullore njëjës, Profetin, dhe folja *xha’ake* (të ka ardhur ty) ka përemrin *ty* si objekt mashkullor të vetës së dytë, duke iu referuar përsëri Profetit.

Referencat gjuhësore për Profetin Muhamed duhet të merren parasysh së bashku me kontekstin e këtij ajeti të veçantë, i cili ofron një ilustrim të pohimeve të përgjithshme të dhëna në ajetet e ngjashme. Duke ndjekur një kontekst kronologjik dhe duke ofruar më shumë kontekst për ajetin 2:120, disa komentues mendojnë se ajeti 2:118 (“Kurse të paditurit thonë: “Përse Allahu nuk flet me ne ose së paku të na sillte ndonjë shenjë!”) ka të bëjë me të krishterët, hebrejtë dhe arabët politeistë,<sup>51</sup> dhe tregon prirjet e tyre të ngjashme kundër Islamit: “Zemrat e tyre i ngjajnë njëra-tjetrës”. Më pas, ajeti 2:119 tregon rolin e Profetit për të shpallur të vërtetën, pavarësisht nga reagimet ndaj saj dhe sado kokëfortë të jetë auditori i tij: “Njëmend, Ne të kemi dërguar ty (Muhamed) si sjellës të lajmit të mirë dhe paralajmërues; ti nuk do të pyetesh për banorët e Zjarrit flakërues”. Pasi këto ajete vendosin këtë vend për Profetin në komunitet, anëtarët e të cilit janë gjithashtu të krishterët dhe hebrejtë, ajeti 2:120 përshkruan një reagim specifik ndaj Profetit nga disa prej këtyre anëtarëve të komunitetit, duke treguar gjithashtu se pyetjet e tyre nuk janë të sinqerta, por thjesht një tallje.<sup>52</sup> Nëse e marrim *millah* (besimin) për të nënkuptuar sheriatin ose ligjin islam, siç pretendon el Kurṭubiu, atëherë (disa) hebrejtë dhe të krishterë në këtë ajet po reagonin ndaj një ndryshimi në komunitet ose ligjin e shoqërisë. Ky ndryshim, sipas disa komentuesve, është kur *kibleja* nuk ishte më Jeruzalemi dhe në vend të saj u adoptua Qabeja.<sup>53</sup> Për më tepër, nëse marrim të gjithë suren el Bekare,

51 Al-Khazin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, f. 74.

52 Shih Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation with Notes and Commentary* (New York: HarperOne, 2015), f. 56.

53 Nasr, *The Study Quran*, f. 56.

e cila u shpall në Medine,<sup>54</sup> si një njësi e unifikuar tekstualisht, atëherë vendi tjetër ku përmendet *ridaja* meriton meditim. Kjo përmendje tjetër është në ajetin 2:144, në lidhje me *kiblen* e re me të cilën Allahu premton se Profeti i Tij do të jetë i kënaqur (*tardaha*). Lidhja që interpretuesit myslimanë bënë në ajetin 2:120 midis hebrenjve dhe të krishterëve dhe pakënaqësisë së tyre me *kiblen* e re, gjen një justifikim nga konteksti I ajetit 2:144, dhe *ridaja* tregohet se lidhet me të qenit i kënaqur (ose jo) me pozicionin e *kibles*. Kështu, mungesa e *ridas* midis hebrenjve dhe të krishterëve ndaj Profetit në ajetin 2:120 është ekuivalenti semantik i *ridas* që Profeti ka për *kiblen* në ajetin 2:144.

Në të kundërt, një komentues modern si Sejjid Kutb (1906-1966) ofroi një kontekst krejtësisht të ndryshëm kur e trajton këtë varg ideologjikisht: “Ne e shohim të vërtetën e tij gjatë historisë dhe kudo. Është besimi [mysliman]. Ky është realiteti i sulmit kundër komunitetit mysliman [*xhema’ah*] nga ana e hebrenjve dhe të krishterëve kudo dhe në çdo kohë. Është beteja e besimit... Sionizmi global, ideologjia e kryqëzatave dhe komunizmi, janë të gjithë pjesëmarrës në këtë betejë.”<sup>55</sup> Kjo qasje ndaj ajetit kuranor rreth *rida-së* nuk është pranuar nga Muhamed el Tahir Ibn ‘Ashur (1879-1973), bashkëkohësi i Kutbit dhe dijetar më i njohur në studimet kuranore se Kutbi. Ibën Ashuri as që parashtron rastin se ajeti mund të jetë për Profetin dhe të gjithë myslimanët,<sup>56</sup> e as Vehbe el Zuhejli,<sup>57</sup> Rashid Rida apo Muhamed Abduh.<sup>58</sup>

Ka shumë ajete në Kuran që i drejtohen në mënyrë specifike Profetit dhe i japin atij udhëzim ndërsa ai angazhohet në thirrjen

54 Al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl*, f. 24.

55 Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qur’ān* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2003), vol. 1, f. 208.

56 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār al-Tūni-siyyah lil-Nashr, 1984), f. 692-697.

57 Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsīr al-Munīr* (Damascus: Dār al-Fikr, 2007), vol. 1, f. 318-321.

58 Rida, *Tafsīr Al-Manār*, f. 445.



e tij në Islam me komunitete të ndryshme. Për shembull, në *suren Al 'Imran*, pas një ajeti që konfirmon se Islami është feja e vetme e pranuar nga Allahu, Kurani i drejtohet drejtpërdrejt Profetit:

Pra, nëse ata grinden me ty, thuaj: “Unë i jam dorëzuar Allahut [në Islam] dhe [po ashtu] ata që më pasojnë mua”. Dhe u thuaj atyre që u është dhënë libri dhe të pamësuarve: “A jeni dorëzuar?” Dhe nëse ata nënshtrohen [në Islam], ata janë të udhëzuar drejt; por nëse ata refuzojnë, atëherë mbi ju është [detyrim] vetëm njoftimi. Dhe Allahu sheh robërit e Tij. 59

Ky ajet ka të njëjtin stil si ajeti i *ridasë*, dhe të dy i japin siguri psikologjike Profetit për mënyrën se si është pranuar mesazhi i tij dhe se ai është përgjegjës vetëm për thirrjen e njerëzve për t’iu nënshtuar Allahut, pavarësisht se kush dhe sa e refuzojnë atë.

## Përfundim

Në paraqitjet e tij të rregullta në një kanal në *Youtube*, predikuesi egjiptian i mërguar, Wagdy Ghoneim, shpesh e quan qeverinë dhe ushtrinë egjiptiane jomyslimane, pas marrjes së presidencës në Egjipt dhe largimit të Presidentit Muhammed Morsi më 3 korrik 2013. Ghoneim shfaqet në një video në *Youtube* të 7 gushtit 2016 në formën e një interviste me një titull mjaft të gjatë që shpreh refuzimin e tij për ata që shprehën “lutjen e tyre për mëshirë për *murtedin* [të etiketuar si jomysliman] Ahmed Zevail, bashkëpunëtor izraelit, [gjë që] është e ndaluar në Islam.” Si në titull ashtu edhe në përmbajtjen e videos, Ahmed Zevail (1946-2016), i cili vdiq pesë ditë më herët, bëhet objektivi i dënimit të ashpër të Ghoneimit. Ai pretendon në një mënyrë autoritative se Zevail e ndihmoi Izraelin të zhvillonte sistemet e tij raketore,

---

59 Kuran 3:20.

dhe rrjedhimisht Zevail nuk është më mysliman dhe asnjë mysliman nuk duhet as të thotë 'Allahu e mëshiroftë!' Kjo mund të duket joetike, nëse jo e papritur, por retorika shpërthyesë e Ghoneim vështirë se ndalet me kaq. Kur Ghoneim u pyet se pse Çmimi "Nobel" për Paqe për vitin 2015 iu dha Kuartetit të Dialogut Kombëtar Tunizian, të cilin intervistuesi i ngjashëm egjiptian e përshkruan si sekularist, në vend të Presidentit turk Rexhep Tajip Erdogan, ai ka një shpjegim. "Të krishterët nuk do të miratojnë ty derisa të ndjekësh fenë e tyre." A do t'ju nderojnë armiq të tuaj? A do të thonë armiq të tu, armiq të e fesë sate se je njeri i mirë?"

Videoja ka 131,991 shikime (327 shikues e kanë shënuar me "mospëlqim") dhe tregon se si mund të abuzohet me Kuranin për t'i shërbyer axhendave ekstremiste, të cilat mund të drejtohen kundër Perëndimit dhe madje edhe kundër vetë myslimanëve.

Një analizë e kujdesshme dhe etike (dhe jo e politizuar apo polemike e ajetit 2:120 tregon se ishte Profeti Muhamed ai të cilit drejtua dhe se kishte për qëllim t'i jepte atij siguri në lidhje me nevojën për një thirrje të vazhdueshme në Islam dhe se kënaqja e të gjithë hebrenjve dhe të krishterëve është e pamundur, pasi ata i kanë bindjet e tyre tashmë të përcaktuara.

Mahmoud Ayoub, përpjekja diturake e të cilit përqëndrohet në dialogun ndërmjet feve monoteiste, argumenton se ajete si këto shpesh i referohen problemeve të caktuara politike ndërmjet Profetit dhe hebrenjve të Medines apo fqinjëve të krishterë. Prandaj ato nuk duhet të përdoren për të mohuar ajetet pohuese të cilat janë gjithsesi më të shumta dhe më të qarta në kërkesën për njohje të ndërsjelltë dhe dialog të ndershëm midis myslimanëve dhe ithtarëve të Librit.<sup>60</sup> Megjithatë, është e paimagjinueshme që ata të cilët e citojnë këtë varg dhe e përdorin atë si të vetmen lente për të parë hebrenjtë, të krishterët dhe

60 Mahmoud Ayoub dhe Irfan A. Omar, *A Muslim View of Christianity: Essays in Dialogue* (New York: Orbis Books, 2007), f. 208.

perëndimin, do të lejonin një qasje të ekuilibruar ndaj Kuranit dhe të shikonin dimensionet “pozitive” në marrëdhëniet midis myslimanët dhe ithtarëve të Librit.

Për të kuptuar botën dhe kompleksitetin e pozicionit të tyre në të, shumë njerëz kërkojnë udhëheqje qiellore nëpërmjet teksteve të tyre hyjnore. Situata bëhet më komplekse kur ka një mbështetje të keqinformuar në tekste specifike fetare me supozimin se ato kanë kuptime fikse që zbatohen për të gjitha situatat, pavarësisht nga vendi, koha dhe konteksti. I tillë është rasti i kuptimit popullor dhe qarkullimit të këtij ajeti kuranor: “As hebrenjtë, as të krishterët nuk do të jenë të kënaqur me ty, derisa të pranosh besimin e tyre. Thuaju: “Vetëm udhërrëfimi i Allahut është i drejtë!” E, në qoftë se pas diturisë që të ka zbritur, ti ndjek dëshirën e atyre, atëherë askush nuk do të të ndihmonte apo mbronte nga dënimi i Allahut”.

Zhvillimet moderne në teknologjinë e komunikimit dhe rrjeteve sociale kanë lejuar shumë myslimanë arabë të komentojnë mbi çështjet politike, kulturore dhe fetare. Një mënyrë që ata të shprehin veten dhe qëndrimet e tyre është duke cituar Kuranin. Kur bëhet fjalë për marrëdhëniet komplekse midis Perëndimit dhe botës arabe, ajeti i lartpërmendur përdoret zakonisht për të përmbledhur pozicionin e një individi në refuzimin e formave të ndryshme të dominimit historik dhe bashkëkohor perëndimor. Një refuzim i tillë shpesh përforcohet përmes citimit të ajetit, duke nënkuptuar gabimisht se hebrenjtë dhe të krishterët janë armiqësorë ndaj Islamit në mënyrë të lindur, historikisht dhe universale.



## 7. Drejtësia sociale dhe rendi juridik/etik islam: Kushtetuta e Medinës si rast studimor nga periudha profetike

*Katrin Jomaa*

### **Përmbledhje**

Ky punim analizon një rast studimor nga periudha profetike që zbulon se si drejtësia sociale perceptohet nga këndvështrimi islam dhe si zbatohet në një mjedis ligjor. Profeti Muhamed krijoi umetin e parë në Medinë në vitin 622 të erës sonë përmes një kushtetute që organizonte marrëdhëniet midis myslimanëve, hebrenjve dhe aleatëve të tyre. Duke analizuar 47 dekretet e kësaj kushtetute, ky punim eksploron një shqetësim modern: si të organizohen dallimet në një shoqëri pluraliste ligjrisht dhe politikisht? Liberalizmi toleron dallimet fetare për sa kohë që kufizohen në praktikën private, ndërsa një ligj laik dominon marrëdhëniet ligjore dhe publike. John Rawls propozon ndërveprim bazuar në “perden e injorancës” në sferën politike, ku njerëzit ndërveprojnë publikisht duke theksuar të përbashkëtat dhe duke injoruar/fshehur dallimet private për të shmangur konfliktin. Ndërsa teoria është miratuar përgjithësisht në Perëndim, kritikët i atribuojnë praktikës së saj mungesën e ndjenjës së komunitetit, mungesën e kohezionit social dhe padrejtësitë ndaj pakicave. Një vëzhgim i mrekullueshëm i statutit të Medinës është përfshirja e diversitetit fetar dhe etnik në publik përmes

kushtetutës dhe pluralizmit ligjor. Megjithatë, në çështjet që ndikojnë në marrëdhëniet e ndërsjella midis komuniteteve të ndryshme, si dhe mbrojtjen e përbashkët, ligji bëhet i zakonshëm. Paraqitja e kushtetutës tregon një akumulim të shtresave të shumta të të drejtave dhe detyrave që u atribuohen bashkësive përkatëse. Umeti u zgjerua nga bashkësia myslimane (së bashku me diversitetin e tij etnik) për të përfshirë bashkësinë e ndryshme hebreje, më pas u zgjerua duke përfshirë aleatë ose individë, prandaj ata të cilëve u drejtohej në fund të kartës u bënë *ehl el sahifah* (“njerëzit e kushtetutës”). Ajo që është e qëndrueshme në të gjithë statutin e Medinës është mënyra se si dokumenti juridik publik pasqyroi dallimet private, jo vetëm duke i pranuar ato, por edhe duke organizuar ligjin e tij rreth këtyre dallimeve. Ky punim shpalos një perspektivë të re mbi drejtësinë sociale ku dallimet edhe pse nuk fshihen privatisht, megjithatë manifestimi i tyre publik nuk rrezikon harmoninë sociale. Kushtetuta vë në praktikë kuptimin etik kuranor të diversitetit si pasurues i njohurive të njerëzve për dallimet e tyre në vend që të merret me to pas një “perdeje të injorancës”.

Ky punim analizon një rast studimor nga periudha profetike që zbulon se si drejtësia sociale perceptohet nga perspektiva islame dhe si zbatohet në një mjedis ligjor. Punimi shqyrton një pyetje mjaft të rëndësishme për periudhën moderne: si sillet shteti modern me komunitetet e ndryshme fetare nga një këndvështrim social dhe politik? Modeli liberal laik toleron dallimet fetare për sa kohë që kufizohet në praktikën e provuar, ndërsa në ligjin sekular dominojnë marrëdhëniet ligjore dhe publike. Një kritikë e këtij modeli sillet rreth konceptit të identitetit dhe nevojës së vazhdueshme që njerëzit të shfaqin një identitet publik të ndryshëm nga ai privat për pranim dhe asimilim. John Rawls, teoricieni kryesor i liberalizmit modern, propozon marrëdhëniet publike të kryera pas një “perdeje të injorancës” ku njerëzit ndërveprojnë publikisht duke theksuar të përbashkëtat dhe duke injoruar ose fshehur dallimet private për të shmangur konfliktin. Ndërsa teoria është miratuar përgjithësisht në Perëndim, kritikata i atribuonjë praktikës së

saj mungesën e ndjenjës së komunitetit, mungesën e kohezionit social dhe padrejtësitë ndaj komuniteteve të privuara nga e drejta.

Ideologjia islame, e bazuar në Kuran dhe praktikën profetike, hedh një dritë të ndryshme mbi këtë çështje. Profeti Muhamed organizoi një bashkësi shumëfetare pas imigrimit të tij në Medinë në vitin 622. Një kopje e kushtetutës që bashkoi myslimanët dhe hebrejtë në atë umet qytetar të sapolindur u ruajt në *Siren Profetike*. Ky punim analizon atë kushtetutë (që përfshin 47 dekrete), së bashku me ajetet kuranore që kanë zbritur në atë periudhë që trajtojnë rregullimin e marrëdhënieve shoqërore, publike dhe politike ndërmjet bashkësive të ndryshme fetare. Ky punim është pjesë e një projekti më të madh që shqyrton konceptin e umetit në Kuran (nëpërmjet thjerrëzave të katër burimeve ekzegjetike nga shek. IX dhe periudha moderne) dhe *sireh*.

## **Bashkësia përballë Umetit**

Dy dekretet e para të Kushtetutës së Medinës (KM)<sup>1</sup> përcaktojnë anëtarët e umetit të Medinës. KM fillon duke iu referuar vetvetes si një libër mbi të cilin do të organizohet umeti. Dekretet e saj qartësojnë qëllimin e umetit, besëlidhjet e vendosura, udhëheqësin dhe tokën e tyre.<sup>2</sup>

Dekreti i parë: *“Ky është një libër/marrëveshje e shkruar/akord (kitab) nga Muhamedi a.s. ndërmjet besimtarëve dhe myslimanëve nga Kurejshët dhe banorëve të Jethribit dhe atyre që i pasojnë ata, u bashkohen dhe luftojnë përkrah tyre”*. Fillon me identifikimin e anëtarëve të ndryshëm që i përkasin atij umeti. Prandaj termi është një term aktiv që pasqyron një

1 Teksti i plotë dhe përkthimi mund të shihet në shtojcën A.

2 Mbi vetitë e qëndrueshme të termit umet në Kuran shih Katrin Jomaa, ‘A Conceptual Analysis of Umma in the Quran and Sunna and the Aristotelian Polis’ (Ph.D. dissertation, Indiana University, 2012).

burim identifikimi dhe jo një identitet të vendosur. Ky umet i larmishëm pasqyron drejtpërdrejt elementin e zgjedhjes që lidhet me konceptin dhe gjithashtu tregon se termi *umet* nuk përshkruan një shoqëri të mbyllur. Përkundrazi, është një komunitet i hapur për këdo që dëshiron të bashkohet dhe t'u përmbahet qëllimeve dhe besëlidhjes së tij. Feja (*dini*) nuk është elementi i përbashkët në mesin e anëtarëve të umetit, gjë që sqarohet më tej në dekretin 25: "*Hebrenjtë e Beni 'Aufit, së bashku me besimtarët përbëjnë një umet*<sup>3</sup> (*përbëjnë një umet nga besimtarët*).<sup>4</sup> *Hebrenjtë kanë fenë/ligjin e tyre (din) dhe myslimanët kanë fenë/ligjin e tyre (din)...*"

Hebrenjtë dhe besimtarët formojnë një umet të përbashkët, pavarësisht se secili ka fenë e vet (*din*). Denny argumenton se hebrenjtë ishin një umet "krahas" myslimanëve dhe se termi umet përfaqëson një bashkësi të mbyllur të përcaktuar nga feja e përbashkët.<sup>5</sup> Denny e mbështet pretendimin e tij duke propozuar një teori të ndarjes: krijimi i një komuniteti të ri në Medine kërkonte një ndërprerje paraprake me mënyrat e vjetra të të krishterëve, hebrenjve dhe paganëve. Prandaj pati një këputje të vazhdueshme me traditat e mëparshme për të vendosur rendin e ri.<sup>6</sup>

Interpretimi i Denny mund të sfidohet për disa arsye. Së pari vlen të përmendet se termat hebrenj dhe myslimanë, jo umet

3 Një lexim arsyetohet nga Michael Lecker ku ai zëvendëson umet me *amina* (siguri) bazuar në një botim Indian që është nxjerrë nga botues të mëvonshëm si i pasaktë. Arsyetimi i Lecker duket problematik për një arsye të vetme gramatikore, sepse nëse *amina* përdoret, atëherë duhet të zgjedhohet në shumës për të përputhur emrin (hebrenj). Leximi nga Lecker është në njëjës, çka është gramatikisht e pamundur. Michael Lecker, *The "Constitution of Medina" Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004), f. 139.

4 Një lexim i ndryshëm tek Abū Ubayd Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl*. (Ed.), M. Khalil Haras (Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1968), f. 147. Po ashtu Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Cairo: Maktabat al-Ma'ārif, 1932), vol.1, f. 43.

5 Frederick Denny, 'Community and Salvation: The Meaning of the Umma in the Qur'ān' (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1974), f. 214.

6 Ibid., f. 246.

hebre dhe umet mysliman, përdoren për t'iu referuar dallimeve fetare: "Hebrenjtë kanë fenë/ligjin e tyre (*din*). Megjithatë, umet është termi që përdoret për të përshkruar të dyja bashkësitë nën një flamur. Një frazë e tillë gjithëpërfshirëse shihet në dekretin 25, "Hebrenjtë e Beni 'Aufit, së bashku me besimtarët përbëjnë një umet", dhe në fillim të kushtetutës përmes përdorimit të termit *ummah vahidah*. *Ummah vahidah* është një term kuranor i përdorur për të pasqyruar unitetin para Zotit. Prandaj qëllimi i këtij umeti në Medinë ishte të bashkonte grupet e ndryshme të njerëzve. Ky është një tregues i fortë se termi *ummet* nuk shënon një grup të caktuar njerëzish që ndjekin një shariat ose din të caktuar, por se ai ka domethënie më të gjerë, siç është treguar tashmë. Hebrenjtë dhe besimtarët formojnë një umet të bashkuar nga katër atributet e përbashkëta të përmendura më parë, të cilat do të diskutohen në dekretet pasuese në më shumë detaje.

Së dyti, përfshirja e hebrenjve dhe ligjit të tyre në umet dhe në kushtetutë pasqyron një dëshirë për të komunikuar me traditat e mëparshme në vend që të formojë një komunitet të mbyllur që shkëputet prej tyre. Nga ana tjetër, Profeti përshkruhet si profeti *ummi*, i parathënë në shkrimet e shenjta të mëparshme,<sup>7</sup> mesazhi i të cilit konfirmon ato shkrime të mëparshme dhe i cili vepron si mbrojtës dhe dëshmitar ndaj këtyre bashkësive të mëhershme.<sup>8</sup> Kështu, mesazhi kuranor përfaqëson një vazhdimësi me traditat e mëparshme hyjnore, dhe Profeti Muhamed, modeli kuranor i të cilit është profeti Ibrahim, funksionon si babai që i përfaqon dhe i bashkon të gjithë. Struktura e umetit pasqyron një sfond ideologjik në të cilin jo vetëm respektohen grupet e ndryshme fetare, por edhe ligjet fetare të grupeve të ndryshme.

Arjomand konsideron se njohja kushtetuese e fesë hebraike përfaqëson themelin e pluralizmit fetar në Islam.<sup>9</sup> Pluralizmi

7 Për një analizë të detajuar mbi lidhjen mes Profetit ummi dhe umetit shih Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 57-64.

8 Ibid., f. 137-139.

9 Said Amir Arjomand, 'The Constitution of Medina', *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), f. 560.



fetar islam pasqyron ideologjinë gjithëpërfshirëse kuranore e cila i njeh komunitetet e mëparshme si legjitime që zotërojnë të drejtën hyjnore për të ndjekur dhe zbatuar sheriatin e tyre të përcaktuar, siç u trajtua në ajetin 5:48, “Secilit prej jush, ne i kemi caktuar një ligj dhe një rrugë të qartë...” Vlerat e përbashkëta etike, të cilat përbëjnë thelbin e çdo shpalljeje hyjnore siç shprehet në konceptin kuranor e *tasdik* (shpallja e mëvonshme konfirmon ato të mëparshme), bëjnë të mundur futjen e një ligji të përbashkët për të organizuar një shoqëri pluraliste, e cila megjithatë bazohet në shkrimin hyjnor. Kështu ndodhi në Medinë. Fred Donner mendon se umeti i parë i themeluar në periudhën e hershme të Islamit ishte “i hapur fetarisht”<sup>10</sup> dhe kishte një karakter ekumenik pasi urdhëronte adhurimin e Zotit dhe respektimin e ligjit të Zotit qoftë Tora, Ungjilli apo Kurani. Ky umet i hershëm, përfshirës nga natyra, i kapërceu kufijtë e bashkësive profesionale. Donner e quan umetin e parë Lëvizja e Besimtarëve. Donner argumenton gjithashtu se përfshirja e hebrenjve në umetin e hershëm të Medinës e bën njeriun skeptik ndaj rrëfimeve të raportuara në burimet tradicionale rreth konfliktit të Profetit me fise të veçanta hebreje. Ai mendon se këto histori mund të ishin ekzagjeruar shumë apo edhe të sajuara nga tradita e mëvonshme myslimane për ta përshkruar Muhamedin si një personazh të fortë.<sup>11</sup> Në përgjigje të studiuesve që e konsiderojnë predikimin e Profetit Muhamed si anti-hebre, Donner thotë: - “duke patur parasysh përfshirjen e disa hebrenjve në lëvizjen e besimtarëve, duhet të konkludojmë se përplasjet me hebrenjtë e tjerë ose grupe hebrenjsh ishin rezultat i qëndrimeve ose veprimeve të veçanta politike nga ana e tyre, si refuzimi për të pranuar udhëheqjen ose profecinë e Muhamedit. Ato nuk mund të merren si provë e një armiqësie të përgjithshme ndaj Judaizmit në lëvizjen e besimtarëve, ashtu sikurse ndëshkimi i disa prej

10 Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010), f. 69.

11 Ibid., f. 69-75.

*persekutorëve kurejshitë të Muhamedit nuk duhet të na bëjë të konkludojmë se ai ishte kundër Kurejshëve.*"<sup>12</sup>

Nëse Profeti nuk do të ishte dërguar në një umet universal dhe nëse ideologjia kuranore do të kishte qenë përjashtuese, do të ishte e pamundur të krijoheshin ai umet i bashkuar në Medine duke pasur parasysh diversitetin e tij të rëndësishëm etnik, fetar dhe kulturor. Politikisht, Muhamed Mahdi Shams el Din mendon se dekreti 25 pasqyron një bashkësi politike që bashkon dy komunitete që ndjekin dy besime të ndryshme. Rendi i saj publik bazohet në vlerat islame dhe drejtohet nga Profeti Muhamed. Shams el Din e quan atë një "shoqëri kontraktuale të larmishme" e cila ruan diversitetin duke vendosur njëkohësisht unitetin.<sup>13</sup>

Deklarata "hebrejntë së bashku me besimtarët përbëjnë një umet" përcjell se, ndërsa si hebrejntë ashtu edhe besimtarët janë bashkësi të ndryshme që kanë fenë dhe ligjin e tyre, asnjë grup nuk formon një bashkësi të veçantë politike më vete. Për më tepër, dekretet 33-35 pranojnë dhe konfirmojnë aleancat hebraike që ekzistonin tashmë përpara mbërritjes së myslimanëve në Medine.

Dekretet 2 dhe 25 janë të vetmet dekrete në të cilat përmendet termi umet. Dekretet e mbetura të statutit diskutojnë idetë dhe marrëdhëniet qeverisëse ndërmjet anëtarëve të umetit. Ai përshkruan të drejtat dhe detyrimet e umetit, duke sqaruar kështu se si do të gjykohej anëtarët e tij dhe si ta organizojnë jetën e tyre së bashku. Dekretet e para (3-24) u drejtohen besimtarëve (*el mu'minin*). Dekretet 25-36 u drejtohen në mënyrë specifike hebrejve (*el jahud*) dhe dekretet e mbetura (37-47) u drejtohen njerëzve të dokumentit (*ehl el sahifah*). Ekziston një dekret që u drejtohet politeistëve (20B). Termi myslimanë përmendet vetëm tre herë, dy herë për t'i dalluar ata nga hebrejntë (25 dhe 37) dhe një herë në fillim të dokumentit.

12 Ibid., f. 74.

13 Muhammad Mahdi Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmāt al-Siyāsī al-Islāmī* (Beirut: al-Mu'asassah al-Jāmi'iyah lil-Dirāsāt wa al-Nashr, 1992), f. 293-295.

Serjeant e përkthen *mu'min* si dikush që është i sigurt ose i garantuar (*aman*), një përkufizim që lidhet me rrënjën gjuhësore '-m-n. Pastaj ai argumenton se hebrenjtë formuan një umet të veçantë paralel me besimtarët, dhe për këtë arsye ai miraton leximin "*jahud Beni 'Aufummetun me'a al mu'minin*" ("hebrenjtë e Beni Auf-it janë një umet krahas besimtarëve").<sup>14</sup> Denny nuk pajtohet me këtë përkthim sepse kushtetuta u drejtohet të gjitha palëve të përfshira në mënyrë të barabartë. Nuk do të kishte gjasa që vetëm njëres palë do t'i jepej garanci dhe jo të tjerave. Ai favorizon përkthimin "besimtarë" në vend të "ata të cilëve u është dhënë siguri".<sup>15</sup>

Rubin gjithashtu e përkthen *mu'minūn* si besimtarë dhe miraton leximin e dytë, "*jahud Beni Auf ummetun min el mu'minin*" ("hebrenjtë formojnë një umet prej [një pjese të] besimtarëve"). Ai e mbështet argumentin e tij duke vënë në dukje se parafjala *min* zakonisht ndjek umetin në Kuran, p.sh. *ummetan min el nās, umam min el xhin ue el ins*, etj. Ai shton se ky lexim shpjegon më mirë përdorimin e termit *ummah vahidah* në fillim të dokumentit (dekreti i dytë), theksim që nënkupton bashkimin e të gjitha grupeve të ndryshme nën një umet. Kështu hebrenjtë konsiderohen si besimtarë monoteistë të dalluar nga besimtarët e tjerë monoteistë (p.sh., myslimanët që ndjekin Profetin Muhamed). Rubin mendon se njohja si besimtarë në KM u dha atyre privilegjin për të praktikuar dinin e tyre.<sup>16</sup> Arjomand kombinoi interpretimet e fundit dhe përktheu *mu'minūn* si "besëlidhje besnike", duke iu referuar atyre që gëzojnë sigurinë dhe mbrojtjen e Zotit nëpërmjet besëlidhjen e Medinës, dhe ai e konsideron KM-në si "Besëlidhjen e Unitetit".<sup>17</sup>

14 R. B. Serjeant, "The Sunnah Jamī'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Medina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41(1) (1978), f. 12-14.

15 Frederick Denny, 'Ummah in the Constitution of Medina', *Journal of Near Eastern Studies* 36(1) (January 1977), f. 43.

16 Uri Rubin, "'The Constitution of Medina": Some Notes', *Studia Islamica* 62 (1985), f. 13-16.

17 Said Amir Arjomand, 'The Constitution of Medina', f. 562-564.

Leximi i Rubinit duket problematik për kushtetutën sepse ka dekrete që dallojnë qartë hebrejtë dhe besimtarët (24, 38, 45). Dekretet 24 dhe 38 përdorin parafjalën me (*ma'*), duke thënë se “hebrejtë së bashku me besimtarët do të përballojnë shpenzimet e luftës (të tyre) gjatë luftës”. Përveç kësaj, dekretet e para (3-24) u drejtohen besimtarëve, ndërsa dekretet që u drejtohen hebrejve (25-36) u drejtohen në mënyrë specifike si hebrej. Duket se termat besimtarë dhe myslimanë përdoren në mënyrë të ndërsjellë në kontekstin e kushtetutës, ndërsa ne nuk e shohim të ndodhë me hebrejtë. Arsyeja mund t'i atribuohet përkufizimit të Kuranit për besimtarët: “I Dërguari beson në atë (Kuranin) që i është shpallur nga Zoti i tij e po ashtu dhe besimtarët: të gjithë besojnë në Allahun, engjëjt e Tij, librat e Tij dhe të dërguarit e Tij (duke thënë): “Ne nuk bëjmë dallim mes asnjërit prej të dërguarve të Tij”. Ata thonë: “Ne dëgjojmë dhe bindemi. Faljen Tënde kërkojmë, o Zoti Ynë dhe te Ti do të kthehemi!” (2: 285). Ajeti specifikon se besimtarët nuk duhet të bëjnë dallime ndërmjet të dërguarve të Zotit. Në një varg tjetër kuranor, mosdallimi ndërmjet profetëve të Zotit lidhet drejtpërdrejt me nënshtrimin (duke vepruar si mysliman).<sup>18</sup> Meqenëse, hebrejtë nuk e njohin profecinë e Jezusit dhe të Muhamedit, ata dallohen nga besimtarët që besuan në të gjithë profetët.

Fred Donner e përkufizon Myslimanin si “në thelb, një monoteist i përkushtuar dhe Islami do të thotë monoteizëm i përkushtuar në kuptimin e nënshtrimit ndaj vullnetit të Zotit.”<sup>19</sup>

18 E njëjta shprehje del edhe tjetërkund në Kuran. “Thoni: “Ne besojmë në Allahun, në atë që na është shpallur neve (Kuranin), në atë që i është shpallur Ibrahimit, Ismailit, Is’hakut, Jakubit dhe Eshatëve (12 bijve të Jakubit), në atë që i është dhënë Musait e Isait dhe në atë që u është dhënë profetëve nga Zoti i tyre. Ne nuk bëjmë kurrfarë dallimi midis tyre dhe vetëm Allahut i përulemi.” (2:136). “Thuaj (o Muhamed): “Ne besojmë Allahun, atë që na është shpallur neve, atë që i është shpallur Ibrahimit, Ismailit, Is’hakut, Jakubit, Eshatëve (12 bijve të tij) dhe në atë që i është dhënë Musait, Isait dhe profetëve nga Zoti i tyre. Ne nuk bëjmë asnjë dallim midis tyre dhe Ne vetëm Atij (Allahut) i përulemi.” (3: 84).

19 Donner, *Muhammad and the Believers*, f. 71-72.

Prandaj, termi mysliman përfshin monoteistët në përgjithësi, duke përfshirë të krishterët dhe hebrenjtë. Me kalimin e kohës, termi mysliman fillon t'u referohet 'monoteistëve të rinj' që ndjekin ligjin kuranor.<sup>20</sup> Edhe unë diku tjetër kam diskutuar kuptimin e termit mysliman në Kuran, nëpërmjet karakterit të profetit Abraham dhe profetëve të mëparshëm që përmenden si myslimanë.

'Muslimi' në Kuran nuk përshkruan thjesht ndjekësit e Profetit Muhamed, por ata që e kanë pranuar mesazhin hyjnor në tërësinë e tij dhe i janë nënshtruar në përkushtim të sinqertë vullnetit të Zotit, gjë që "përfshin veprimin në përputhje me këtë (vullnet)."<sup>21</sup> Argumenti i Doner-it se *Muslimi* në thelb i referohet një monoteisti të nënshtruar është i besueshëm, por që termi mysliman u bë ekskluzivisht i një feje me kalimin e kohës mund të sfidohet. Termi mysliman është 'shumor' dhe kërkon një veprim të ri me ardhjen e një profeti të ri siç tregojnë ajetet kuranore të cituara në paragrafin e mëparshëm. Kjo për faktin se ardhja e një profeti të ri sinjalizon anulimin e ligjit të mëparshëm dhe miratimin e ligjit të ri. Këmbëngulja për të ndjekur ligjin e mëparshëm dhe refuzimi i ligjit të ri në thelb kundërshton kuptimin thelbësor të nënshtrimit dhe si rrjedhim humbet rëndësinë e termit mysliman. Muslimani nuk është një term statik ose dogmatik që kërkon një besim të caktuar në kohë. Përkundrazi ka një karakteristikë dinamike dhe shtuese që merr një shije të re me ardhjen e një profeti të ri. Personi që mishëron atë tipar dinamik (mysliman) kërkohet të veprojë bazuar në rrethanat e shfaqura të shpalljes së Zotit. Kjo e fundit ka ndodhur shpesh gjatë kohës së Profetit. Për shembull, myslimanët duhej të riorientoheshin drejt një *kibleje* të re (drejtimi i lutjes) kur shpallja zbritëse e kërkonte.

Prandaj, leximi i parë i dekretit 25 që hebrenjtë formojnë një umet me besimtarët (*Jahud Beni Aufummetun me'a el mu'minin*)

20 Ibid., f. 72.

21 Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 90-100.

duket më i realizueshëm në kontekstin e kësaj kushtetute nga një këndvështrim kuranor. Në këndvështrimin politik, qëllimi kryesor i kushtetutës është bashkimi i grupeve të ndryshme dhe vendosja e paqes në Medinë. Të thuash se hebrenjtë janë një umet besimtarësh nuk ka asnjë konotacion politik apo unitar, por të thuash se ata formojnë një umet me besimtarët nënkupton unitet socio-politik.

Për më tepër, ndryshimi i atij të cilit i drejtohet fjala në një sekuençë që zgjerohet gjithashtu mbështet elementin e shtimit. Kushtetuta fillon me njësinë bazë të umetit të përfaqësuar nga besimtarët dhe më pas e zgjeron umetin për të përfshirë hebrenjtë, megjithëse ata dallohen si pasues të fesë së tyre. Umeti zgjerohet për të përfshirë aleatët e komuniteteve përkatëse (*mevali*) dhe personat e mbrojtur (*xhar*), duke privilegjuar edhe anëtarët e identifikuar të fundit. Më në fund, kushtetuta fillon t'i drejtohet të gjithë popullit të saj (*Ehl el Sahifah*). Ky shtim akumulativ, i përfaqësuar në ndryshimin e terminologjisë ndaj atij që i drejtohet, tregon se *ummah vahidah*, në thelb, është i hapur për të përfshirë këdo që dëshiron të jetë anëtar i tij. Ajo nuk është një shoqëri e mbyllur siç pretendojnë orientalistët dhe nuk përfaqëson thjesht një konfederatë politike.<sup>22</sup>

Përbërësi fetar në KM nuk është i barabartë me ligjin ekskluziv fetar (*din* ose sheri'ah) që zbatohet për ndjekësit e një profeti të caktuar dhe një libri hyjnor. Kjo konfirmohet në dekretin 25, në të cilin çdo grup udhëzohet të zbatojë ligjin e tij fetar. Përkundrazi, baza fetare e KM-së pasqyrohet në ideologjinë kuranore që qëndron pas themelimit të saj. Besimi përfaqëson thelbin e themelit të saj. Besimtarët formojnë njësinë themeluese ose bllokun bazë për përfaqimin e *ummah vahidah*. Kjo reflektohet në terminologjinë e përdorur në KM. Fjala besimtarë (*mu'minun*) ose forma e saj njëjës (*mu'min*)

---

22 Rubin, "The Constitution of Medina", f. 12. Rubin paraqet një analizim të studieve të ndryshëm si Wellhausen, Wensinck, Watt, Serjeant, dhe Gil, duke e zvogëluar umetin e Medines në një konfederatë të thjeshtë politike.

përmendet 32 herë në KM, ndërsa fjala myslimanë përmendet vetëm 3 herë. Fjala hebrenj (*jahud*) përmendet 21 herë. Mendoj se këtu duhet theksuar një pikë domethënëse. Pse theksohet fjala besimtarë në vend të myslimanë? Unë do të argumentoja se kjo nuk ka për qëllim vetëm të forcojë marrëdhëniet midis myslimanëve, hebrenjve dhe të tjerëve duke theksuar të përbashkëtat, por gjithashtu për të theksuar një tjetër pikë thelbësore për të gjithë, përfshirë myslimanët: përkatësia në umet kërkon zgjedhje dhe përgjegjësi, jo përkatësi kulturore, fetare apo etnike. Kjo pikë kritike lidhet me konceptin thelbësor të umetit. Feja mund të reduktohet në një grup ritualesh dhe praktikash, duke humbur kështu fuqinë e saj. Për të mos iu nënshtruar problemit të transformimit të besimit në një përkatësi pasive (një problem i theksuar në Kuran, surja 49:14-15)<sup>23</sup> fjala besimtarë theksohet.

## Dekrete që u drejtohen besimtarëve

Dekretet 3-23 u drejtohen besimtarëve dhe qartësojnë detyrat dhe të drejtat e tyre në KM. Dekretet 5-11 përsërisin formulimin e dekretit 4 ndërsa ndryshon emri i fisit që adresohet:

4-Beni Aurfët janë përgjegjës për menaxhimin e punëve të tyre, ata do të vazhdojnë të paguajnë shpenzimet e gjakderdhjes së tyre ndërmjet

23 “Arabët e shkretëtirës deklarojnë: “Ne besojmë”. Thuaju: “Ju nuk keni besuar! Por më mirë thoni: ‘Ne përulemi’, pasi besimi ende nuk ka hyrë (si duhet) në zemrat tuaja. E, nëse i bindeni Allahut dhe të Dërguarit të Tij, nuk do t’ju pakësohet asgjë prej veprave tuaja. Sigurisht, Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë. Besimtarë të vërtetë janë vetëm ata që besojnë Allahun dhe të Dërguarin e Tij dhe pastaj nuk dyshojnë, por luftojnë në rrugën e Allahut me pasurinë dhe jetën e tyre. Këta janë besimtarë të sinqertë” (49: 14-15). Ajetet trajtojnë çështjen e ndjekjes së një besimi sipërfaqësisht duke pohuar përkatësinë në të ose thjesht duke mbështetur shfaqjen e tij publike. Besimi, nga ana tjetër, kërkon marrjen e veprimeve duke “u përpjekur me pasurinë dhe veten”. E njëjta ide shprehet në dekretin e parë të kushtetutës, që përshkruan anëtarët e besëlidhur për të krijuar një umet si “... ata që i ndjekin ata, u bashkohen atyre dhe përpiqen bashkë me ta” Pra, duket që formimi i një umeti kërkon një zgjedhje dhe një përgjegjësi të vazhdueshme për t’i përkthir asaj zgjedhjeje.”

tyre, siç ka qenë zakon dhe secili grup do të shpërblejë të burgosurit e tij të luftës sipas ma'rufit dhe drejtësisë në mesin e besimtarëve.

Watt thotë se ky organizim tregon se çdo gjë në umet interpretohet në kuptimin e grupit të farefnisnës.<sup>24</sup>

Denny hedh poshtë pretendimin e Watt dhe argumenton se umeti është i rregulluar vetëm sipas linjave farefnisnore sepse sistemi i farefnisnës ishte i vetmi mjet për shoqërinë.<sup>25</sup> Argumenti i Denny është më i qartë sepse duke parë strukturën e dekreteve të fundit, do të vërehet se çdo dekret fillon me përmendjen e emrit të një fisi dhe përfundon me rregulla të përbashkëta që detyrojnë të gjithë besimtarët, jo vetëm një fis të caktuar.

Gjysma e dytë e dekreteve 3-11 janë të njëjta, "sipas ma'rufit dhe drejtësisë mes besimtarëve" (*bil ma'ruf ue el kist bejne el mu'minin*). Prandaj, ndërsa përdorte fisin si njësi për organizimin e strukturës pluraliste të umetit, KM nuk e gjykon çdo fis sipas rregullave të veta fnisnore, por sipas rregullave të përbashkëta, detyruese për të gjithë në mënyrë të barabartë para kushtetutës. Kjo është arsyeja pse çdo dekret përfundon me të njëjtën deklaratë detyruese, e cila identifikon rregullore të reja të bazuara në *ma'ruf* dhe drejtësi ndërmjet besimtarëve.

*Ma'ruf* është një koncept kuranor që përshkruan veprimin e umetit më të mirë që do të ngrihet për njerëzimin, një umet që urdhëron drejtësinë dhe ndalon gabimet duke besuar në Zot. Ajetet kuranore<sup>26</sup> që përmendin këtë term e lidhin *ma'rufin* me besimin në Zot, ngjashëm me dekretet (sipas *marufit* dhe

24 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), f. 242.

25 Denny, 'Community and Salvation', f. 216.

26 "Le të dalë prej jush një grup që të thërrasë për në mirësi, të urdhërojë për vepra të mira e të ndalojë prej veprave të shëmtuara! Këta njerëz do të jenë të shpëtuarit." (3:104). "Ju jeni populli më i mirë i dalë për njerëzimin: (sepse) ju urdhëroni që të bëhen vepra të mira, i ndaloni të këqijat dhe besoni Allahun. Sikur ithtarët e Librit të besonin, do të ishte më mirë për ata; ka prej tyre besimtarë të vërtetë, por shumica e tyre janë larg udhës së drejtë." (3: 110). Për një diskutim mbi këto ajete shih Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 127-134.



drejtësisë ndërmjet besimtarëve). Ma'ruf<sup>27</sup> është përkthyer si “i zakonshëm” nga disa dijetarë të cilët argumentojnë se umeti medinas nuk i ofroi asgjë të re shoqërisë arabe dhe ishte thjesht duke ruajtur traditën arabe.<sup>28</sup> Kjo ide është e kundërshtueshme sepse kuptimi i “*ma'ruf* dhe drejtësia” sqarohet në dekretet e mbetura që u drejtohen besimtarëve (12-23), ku disa dekrete kundërshtojnë qartë zakonet arabe që i paraprinë ardhjes së Profetit Muhamed. Për shembull, dekreti 13 ndryshoi kuptimin arab paraislam të krimit nga një përgjegjësi fisnore në një përgjegjësi individuale.

Dekreti 13 thotë: - “Të gjithë besimtarët e vetëdijshëm ndaj Zotit do të jenë kundër personit që synon të kryejë një veprim agresiv dhe të padrejtë midis tyre, ose që synon të cenojë të drejtat e dikujt ose të shkaktojë trazira midis besimtarëve, madje edhe nëse ky person është pasardhës i njërit prej tyre ata do të ngrenë duart kundër tij”.

Në këtë rast, rregullat farefisnore dhe klanore humbasin për hir të vendosjes së paqes dhe barazisë midis besimtarëve, pavarësisht nga përkatësitë fisnore. Sidoqoftë, zakoni i Arabisë paraislamike e lidh fajin e vrasjes me të gjithë fisin, jo me kriminelin individual, siç shpjegohet nga Serjeant:

Për të shlyer fajin e vrasjes, fisi fajtor duhet të ekzekutojë një nga anëtarët e tij, jo domosdoshmërisht vrasësin e vërtetë, ose përndryshe fiset e tjera do të bashkohen dhe do ta sulmojnë atë, duke qëndruar në luftë derisa të kenë kërkuar shlyerjen e duhur në mënyrën e duhur të vrasjeve ndaj krimit të tmerrshëm të cenimit të shenjtërisë së marrëveshjes së shenjtë.<sup>29</sup>

Rregullimi i umetit Medinas sipas vijave fisnore nuk nënkuptonte humbje të përgjegjësisë individuale në kurriz

27 Përkthyer si “i zakonshëm” nga R.B. Serjeant dhe Arjomand, “drejtqëndrim” nga Denny, and “i duhur” nga Bulac.

28 R.B. Serjeant, ‘Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia’, në *Mélanges Taha Hussein*. (Ed.), Abdurrahman Badawi (Cairo: Dār al-Maṭarīf, 1962), f. 41-58.

29 Ibid., f. 47.

të fisit.<sup>30</sup> Kjo ide nënkuptohet në analizën e Arjomandit ku ai pretendon se “umeti ishte organizuar si një bashkësi klanesh, jo individësh”. Arsyetimi i Arjomandit është problematik sepse ka një tërësi të drejtash dhe detyrimesh të lidhura si me fisin si njësi e bashkësisë brenda umetit ashtu edhe individët si anëtarë të umetit. Kjo ide diskutohet nga Fadlallah<sup>31</sup> në interpretimin dhe shpjegimin e tij të konceptit të *umetit vasat*, i cili ofron një pozicion të mesëm në organizimin e komunitetit dhe nuk i thekson të drejtat e komunitetit në kurriz të individit ose anasjelltas.

Shams el Din gjithashtu e trajton këtë pikë duke thënë se dekretet që u referohen fiseve të ndryshme dhe funksioneve të tyre zbulojnë një pavarësi të konsiderueshme të brendshme të çdo fisi në menaxhimin e punëve të veta. Megjithatë, kjo privatësi dhe pavarësi është e kufizuar për hir të idesë së një umeti në të cilin komunitete të ndryshme shkrihen në një shoqëri. Kështu, fiset nuk u shkatërruan si njësi shoqërore, por u mbajtën dhe madje u përdorën për të forcuar frymën e bashkëpunimit të brendshëm midis palëve të ndryshme.<sup>32</sup> Struktura pluraliste nuk kërcënoi unitetin e umetit. Ky unitet do të konfirmohet përmes studimit të dekreteve të mëvonshme (12-24), konkretisht dekretet 12, 15, 17, 19, 22 dhe 23. Në dekretet 15 dhe 17 fjala *vahidah* shfaqet përsëri, duke theksuar umetin e vetëm për të gjithë:

Dekreti 12: Besimtarët nuk duhet të lënë një mufraxh<sup>33</sup> (nën barrë financiare) në mesin e tyre pa i dhënë atij atë që është (e vendosur nga) zakoni për shpërblesë ose shpagesë gjaku të derdhur.

12B- Asnjë besimtar nuk duhet ta kundërshtojë mevlan (klientin/aleatin) e një besimtari tjetër. (Sipas një leximi tjetër: Asnjë besimtar

30 Arjomand, 'The Constitution of Medina', f. 565.

31 Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 116-117.

32 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā' al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 293.

33 Në një lexim tjetër mufraxh (dikush që u bë mysliman në mesin e një populli të cilit nuk i përket).

nuk mund të hyjë në aleancë me mevlan e një besimtarit tjetër, në mënyrë që ta dëmtojë këtë të fundit).

Dekreti 12 me nënseksionin e tij pasqyron detyrat e ndërsjella të besimtarëve. Mund të pasqyrojë gjithashtu konceptin e vëllazërisë (*mu'ahah*) të krijuar nga Profeti Muhamed midis vendasve të Medinës dhe emigrantëve të fundit. Institucioni i vëllazërisë ishte një hap kritik drejt realizimit përfundimtar të umetit. Ai lehtësoi pajtimin midis besimtarëve dhe rriti kohezionin e tyre. Fisi dhe fafisnia nuk ishin më hallka lidhëse dhe besimi u bë lidhja e përrjetshme, siç tregohet në ajetin kuranor që i referohet vëllazërisë në fe (*ihvanukum fi el din*).<sup>34</sup> Institucioni i *mu'ahah* ishte pjesë e procesit të zhvillimit nga fisi në umet.<sup>35</sup>

## Përgjegjësia individuale kundrejt përgjegjesisë kolektive

Dekreti 13, i diskutuar më herët, nxit përgjegjësinë kolektive si dhe thekson përgjegjësinë individuale për ta mbajtur autorin përgjegjës për aktin e tij/saj fyes. Kjo ide e përgjegjesisë së përbashkët ndërmjet anëtarëve të umetit u prezantua në ajetet e Mekës<sup>36</sup> duke i nxitur besimtarët të kryejnë reforma të vazhdueshme (*islah*). Pastaj ajetet medinase<sup>37</sup> praktikisht e shtjelluan idenë duke theksuar nevojën për ndërveprim, diskutim dhe këshilla të ndërsjella midis njerëzve të ndryshëm të umetit pasi që të gjithë anëtarët ndajnë të njëjtin fat, ajetet medinase kulmuan me nocionin e umetit më të mirë, atij të

34 Kuran 9:11. Gjithashtu Kuran 49:10: "Në të vërtetë, besimtarët janë vëllezër, andaj pajtojini vëllezërit tuaj midis tyre dhe kijeni frikë Allahun, në mënyrë që ju të mëshiroheni."

35 Elias Giannakis, 'The Concept of Ummah', *Graeco-Arabica* 2 (1983), f. 103-104.

36 Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 75-80.

37 Ibid., f. 127-134.

suksesshëm, besimi i të cilit do ta nxisë atë që t'i ftojë njerëzit në të mirë duke urdhëruar për të mirë dhe duke penguar nga e keqja (*ja'murune bil-ma'ruf ue-jenhaune an el munker*). Nocioni i të qenit më i miri rrënjës në umet një kulturë të detyrimeve shoqërore dhe politike që nuk varen nga një fuqi qendrore për t'u zbatuar. Ky umet aktiv dhe kultura e tij dinamike janë frymëzuar nga një ideologji kuranore që e konsideron besimin të mangët nëse nuk lulëzon në veprim të drejtë dhe virtyt në shoqëri.

Dekretet 13 dhe 37<sup>38</sup> përfaqësojnë një realizim praktik të koncepteve kuranore të diskutuara deri më tani. Një umet aktiv vetvetiu vendos kufizime në pushtetin qendror. Përsëri, këtu mund të dëshmojmë një pozicion të mesëm që është më i përshtatshmi për të realizuar politikisht *umetin mesatar* (*ummah vasat*), ku pushteti qendror dhe umeti marrin përgjegjësi të ndryshme pa e mohuar asnjërin tjetrin. Shems el Din e konsideron umetin në këtë rast si të barabartë me bashkësinë politike. Umeti është përgjegjës për ruajtjen e integritetit të tij dhe ndalimin e së keqes dhe padrejtësisë, pavarësisht nga përkatësitë fisnore apo edhe farefisnore.<sup>39</sup>

Dekreti 14: Asnjë besimtar nuk do të vrasë një besimtar tjetër për hir të një jobesimtari ose nuk do të ndihmojë një jobesimtar në dëm të një besimtari.

Kjo thekson bashkëpunimin e besimtarëve për të ruajtur dhe mbrojtur njëri-tjetrin si një umet i bashkuar kundër çdo kërcënimi të jashtëm. Ky kusht, pasqyron qëllimin e përbashkët

---

38 "Dekreti 37- Në rast lufte hebrenjtë marrin përsipër shpenzimet e tyre dhe myslimanët të tyre. Padyshim ata duhet të bashkëpunojnë mes tyre, duke u dalë përballë atyre që luftojnë kundër cilitdo prej popujve të përmendur në këtë dokument. Duhet të ketë këshillim dashamirës mes tyre. Mbajta e kësaj marrëveshjeje nga secila palë e eliminon tradhtinë/thyerjen e saj. 37B- Askush nuk bën të kryejë një krim kundër aleatit të vet. Padyshim që të shtypurit do të marrin ndihmë."

39 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 295.

për themelimin e umetit dhe Kushtetutës së Medinës: vendosjen e sigurisë dhe paqes ndërmjet fiseve dhe anëtarëve të ndryshëm në Medine pas një periudhe të gjatë grindjesh dhe luftime. Në mënyrë të ngjashme, besimtarët e persekutuar që emigruan nga Meka në Medine me Profetin ishin të shqetësuar kryesisht për të praktikuar fenë e tyre në një mjedis të sigurt pa pasur frikë nga humbja e jetës.

Dekreti 15: Siguria (dhimeh) e Allahut (për jetën dhe pronën) është e njëjtë për të gjithë. Kjo mbrojtje (e pranuar nga besimtarët më pak të rëndësishëm) vlen për të gjithë ata. Dhe besimtarët, janë aleatë të njëri-tjetrit, veçmas nga pjesa tjetër e njerëzve.

Dekreti konfirmon qëllimin e paraqitur në dekretin 14 duke përfaqësuar konceptin e sigurisë si një besëlidhje me Zotin. Besëlidhja përfaqëson një nga parimet themeltare në umet.<sup>40</sup> Në *Lisān el Arab, dhimmah* do të thotë besëlidhje, siguri, garanci, paprekshmëri dhe të drejtë (*el ahd ue el amān ue el damān ue el ħurmah ue el ħak*).<sup>41</sup> Ky dekret pasqyron ajetet Kuranore (16: 92-93)<sup>42</sup> që theksojnë rëndësinë kritike të mbajtjes së besëlidhjeve 'në mënyrë të barabartë' ndërmjet *umeteve* të dobët dhe të fortë. Kurani e mbështet argumentin e tij duke përdorur përfytyrime metaforike duke krahasuar besëlidhjet me fijet që formojnë një copë fije: humbja e një fije do të çojë në shkatërrimin e të gjithë pjesës. Në mënyrë të ngjashme, dekreti 15 thotë se mbrojtja nga Zoti u jepet njëlloj besimtarëve më të ulët (përsa i përket prestigjit dhe statusit material) sikurse më të privilegjuarve. Zoti nuk diskriminon në bazë të statusit shoqëror. Përkundrazi, të gjithë janë të barabartë para tij. Në një aspekt, shoqërimi i sigurisë me statusin e marrëveshjes dhe paprekshmërinë fetare ruan sigurinë për umetin Medinas. Arjomand konsideron se

40 Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 49-57.

41 Ibn Manzur, *Lisān al-Arab* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī, 1993), vol. 5, f. 59-60.

42 See Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 54-57.

mbrojtja e pandashme e Zotit mbi komunitetin dhe anëtarët e tij e forcoi solidaritetin e besëlidhjes duke i dhënë një dimension të ri.<sup>43</sup>

## **Shumica kundrejt minoriteteve apo elita kundrejt të margjinalizuarve**

Në një aspekt tjetër, ky dekret kundërshton sërish vlerat e kahershme fisnore që i konsiderojnë të privilegjuarit më të 'denjë' për t'u mbrojtur në krahasim me të margjinalizuarit. Shams el Din e përkthen pjesën e dytë të dekretit si "besimtarët janë kujdestarë të njëri-tjetrit, përveç pjesës tjetër të njerëzve". Dekreti pasqyron barazinë e të gjithë njerëzve, pavarësisht nga statuset e krijuara nga shoqëritë njerëzore. Të gjithë anëtarët kanë të njëjtat të drejta duke përfshirë të drejtën për t'i dhënë mbrojtje të tjerëve, e cila ishte e drejtë vetëm e më të privilegjuarve në Arabinë paraislame, por u bë e drejtë e më pak të privilegjuarve gjithashtu në Medinë. Të gjithë besimtarët duhet ta pranojnë këtë të drejtë, ta respektojnë dhe ta miratojnë sepse siguria e Zotit është e njëjtë për të gjithë besimtarët. Shams el Din arrin në përfundimin se kujdestaria e besimtarëve (*vilajah*) ndaj njëri-tjetrit tregon përgjegjësinë e umetit ndaj vetvetes politikisht dhe përforcon konceptin e këshillimit që praktikohet në mesin e besimtarëve.<sup>44</sup>

Kështu që, duke ruajtur njësinë bazë strukturore të shoqërisë, fisin, KM-ja prezantoi mënyra të reja ndërveprimi të bazuar në etikën kuranore, e cila nxit një kuptim të ri të *ummah vahidah*. Kjo strukturë socio-politike unifikuese nuk bën dallime ndërmjet anëtarëve të saj në bazë të lidhjeve farefisnore (dekreti 13), statusit të privilegjuar (dekreti 15) ose dallimit fetar (dekretet 16 dhe 25-35). Përkundrazi, *ummah vahidah*

43 Arjomand, 'The Constitution of Medina', f. 566.

44 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 296-297.

vendos rendin e tij unifikues bazuar në parimet e përbashkëta të drejtësisë dhe barazisë së paanshme.

Dekreti 16: “Midis hebrenjve, ata që na bashkohen (ndjekin) do të marrin ndihmën tonë dhe trajtimin e barabartë. Ata nuk do të shtypen, as nuk do t’u japim ndihmë armiqve të tyre” - është një klauzolë e dekretit 15 ku hebrenjtë që zgjedhin t’i bashkohen umetit u jepet gjithashtu mbrojtja e Zotit nën sigurinë e përbashkët të besëlidhjes së KM-së. Prandaj anëtarët ose fiset e KM duhet t’i mbështesin në mënyrë të barabartë dhe të mos miqësohen me armiqtë e tyre. Kjo nënkupton që armiqtë e hebrenjve bëhen armiq të besimtarëve.<sup>45</sup> Shams el Din thotë se barazia shtrihet në të gjitha palët e përfshira në kontratën socio-politike. Nuk është barazi vetëm për besimtarët me status të ndryshëm në shoqëri, por edhe për ata me prejardhje të ndryshme fetare. Hebrenjve këtu u jepet mbështetje dhe trajtim i barabartë për sa kohë që ata mbështesin myslimanët që jetojnë me ta në Medine dhe nuk i tradhtojnë ata dhe nuk u japin ndihmë armiqve të tyre.

Dekreti 17: Paqja është midis besimtarëve. Asnjë besimtar, në një luftë të zhvilluar në rrugën e Zotit, nuk mund të pajtohet me një marrëveshje paqeje duke përjashtuar besimtarët e tjerë. Kjo paqe do të bëhet vetëm mes tyre (besimtarëve) sipas parimeve të barazisë dhe drejtësisë/marrëveshjes së drejtë ndërmjet tyre.

Shams el Din mendon se dekreti 17 është një vazhdim i dekretit 15. Ky dekret trajton traktatet e paqes si një mjet për t’i dhënë fund luftës. Tregon se të qenit në paqe ose në luftë është një vendim që nuk mund të merret nga individë. Është më tepër një

---

45 Serjeant rrëfen një incident të përmendur nga Ibn Ishāq/Ibn Hishām: “Në një zënkë, Ebu Bekri goditi hebreun Finha, duke shtuar se vetëm për shkak të marrëveshjes që kishin mes tyre se përndryshe do ta kishte vrarë. Finhai shkoi të ankohet te Muhamedi si lider i muhaxhirunëve dhe Muhamedi e qortoi Ebu Bekrin.” Serjeant, “The Sunnah Jami’ah”, f. 22. Krhs. A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1955; reprinted Karachi, 1967), f. 263.

vendim kolektiv i të gjithë umetit që rezulton nga konsultimi dhe duhet “të përputhet me parimet e barazisë dhe drejtësisë/ marrëveshjes së drejtë ndërmjet tyre”. Dekreti 15 flet për individë. Çdo individ mund t’i japë mbrojtje një individi tjetër, siç është një politeist, dhe pjesa tjetër e umetit duhet ta pranojë këtë mbrojtje. Dekreti 15 ka të bëjë me çështje personale dhe nuk është obligim politik i gjithë umetit. Megjithatë, në dekretin 17, vendimet për nisjen e luftës ose të paqes nuk mund të merren nga individë të veçantë, por nga i gjithë umeti.<sup>46</sup> Ky dekret pasqyron qëllimin pas krijimit të umetit të Medinës, i cili është paqja dhe siguria e pandashme për të gjithë. Ndërsa dekretet 12-16 rregullojnë, marrëdhëniet e brendshme individuale ndërmjet anëtarëve të Medinës, dekretet 17-22 do të organizojnë marrëdhëniet e tyre me njëri-tjetrin si një grup koherent që lufton armiqtë e jashtëm.

18- Të gjitha palët që marrin pjesë në beteja bashkë me ne – do të renditen njëra pas tjetrës (në merita).

19- Besimtarët do të t’i ndajnë shpërblimet me njëri-tjetrin sipas sakrificës së secilit në rrugën e Zotit.

20- Sigurisht, besimtarët e vetëdijshëm ndaj Zotit ndjekin rrugën më të mirë dhe më të drejtë.

20-B Asnjë politeist [i lidhur me bashkësinë] nuk mund të mbrojë jetën dhe pasurinë e një personi të lidhur me kurejshët dhe as nuk mund të ndërhyjë te një besimtar në këtë çështje.

Dekretet 17-20 vendosin një kohezion të brendshëm ndërmjet anëtarëve të umetit në rastet e luftës kundër tyre, dhe përfundon duke thënë se ky përfaqëson udhëzim më të mirë se ai që ndiqej në Arabinë paraislamike. Thënia “*ala ehsan hudan*” (ndjekja e rrugës/udhëzimit më të mirë) në dekretin 20 pasqyron premtimin Kuranor për sjelljen e udhëzimit më të mirë se ai i të parëve: “*Kul e ve leu xhi’tukum bi ahdā mimma vexhedtum alejhi aba’ekum?*” (43:24). Termat *hudan* dhe *ahda* kanë të njëjtën

46 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 297-298.



rrënjë dhe shprehin të njëjtin kuptim. Dekreti 20B tregon se ka politeistë që njihen si anëtarë të umetit, por ky është i vetmi dekret që përmend se politeistët dhe detyrimet e tyre ndaj umetit të Medinës. Mendoj se politeistët nuk njiheshin si komunitet i organizuar në Medine si hebrenjtë apo besimtarët, gjë që shpjegon pse ata nuk paraqiten në dekretet e mbetura të KM. Ky dekret mund të pasqyrojë një person ose klient të mbrojtur të ndonjë anëtarit ose komunitetit të umetit Medinas që ndodh të jetë politeist.

Meqenëse konteksti i dekretëve 17-22 lidhet me situatat e luftës, është e mundur që kurejshët dhe anëtarët e tyre të afërt do të trajtohen në KM. Kurejshët përfaqësojnë armikun kryesor të Profetit Muhamed dhe pasuesve të tij, jo vetëm për persekutimin e besimtarëve dhe dëbimin e tyre nga Meka, por edhe për shkak të ideologjisë së tyre. Fjala *mushrik* (politeist), e cila përfaqëson kredon e kurejshëve, kundërshton fjalën *mu'min* (besimtar) që përfaqëson besimin në një Zot. *Mushrik* do të thotë t'i shoqërosh Zotit, duke nënkuptuar ndjekjen e drejtimeve të ndryshme ose të kesh udhëheqës të ndryshëm. Kjo zakonisht çon në konflikt dhe përçarje, duke rezultuar përfundimisht në luftë dhe grindje. Nga ana tjetër, rrënja e fjalës *mu'min* është *amn* (siguri), e cila vjen si rezultat i drejtpërdrejtë i besimit në Zot dhe është për shkak të fuqisë unifikuese që një besim i tillë rrënjës te pasuesit.

Kushtet socio-politike të grindjeve dhe luftës në shoqërinë fisnore paraislame pasqyrojnë gjendjen e *shirkut* (politeizmit) të miratuar nga shoqëria pagane. Ky shtet është në kontrast me gjendjen paqësore të besimtarëve dhe anëtarëve të besëlidhur të një umeti, një shtet që rezulton nga një unitet i frymëzuar nga besimi në një Zot të përbashkët dhe i miratuar përmes një traktati të bazuar në etikën universale kuranore. Konkluzioni kuranor i 'besimit monoteist kundrejt *shirkut*' dhe pasojat e tij socio-politike do të trajtohen në detaje në dekretin 39. Dekreti 20B tregon se konfederatat politeiste janë pjesë e umetit duke

iu bindur dekreteve të konfederatës, prandaj ata nuk mund t'i mbështesin shokët e tyre politeistë kurejshit ose të ndërhyjnë me një besimtar në këtë çështje. Ky dekret tregon sërish se feja nuk përbën një nga parimet themeluese të umetit. Përkundrazi, është besëlidhja që lidh dhe bashkon anëtarët e umetit.

## **Norma publike dhe zgjedhja individuale**

- 21- Nëse vërtetohet me siguri se një person ka vrarë një besimtar (pa të drejtë pa arsye që kërkon vrasjen), atëherë është përgjegjësi e tij, përveç nëse kujdestari i viktimës i jep falje; dhe të gjithë besimtarët do të jenë kundër tij. Dhe nuk lejohet që besimtarët të luftojnë për të.
- 22- Nuk lejohet për asnjë besimtar që miraton përmbajtjen e kësaj flete (dokumenti) dhe beson në Zotin dhe në Ditën e Gjykimit, të mbështesë apo të strehojë një agresor; kushdo që e mbështet ose e strehon do të marrë mallkimin dhe zemërimin e Zotit në Ditën e Gjykimit, kur nuk do të pranohet më kompensimi financiar ose kurhani.
- 23- Për çfarëdo gjëje që të jeni në kundërshtim, referenca e saj (mereddi) është tek Allahu dhe tek Muhamedi.

Dekreti 21 tregon përgjegjësinë e individit për një krim, në vend të fisit ose popullit të individit. Njëkohësisht, ai thekson rëndësinë e përgjegjësisë kolektive të umetit në ruajtjen e kësaj norme (në vend të normave fisnore) dhe sigurimin e zbatimit: “të gjithë besimtarët do të jenë kundër tij”. Dekreti 22 është rezultat i drejtpërdrejtë i themelimit të një umeti, sepse ai përsëri anulon rendin fisnor për hir të umetit të bashkuar. Ai thekson ruajtjen e rendit publik në shoqëri në vend të kaosit dhe ligësisë. Ai gjithashtu thekson përgjegjësinë e umetit për të zbatuar ligjin pasi umeti ka kujdestari mbi vetveten (*vilajat el ummah 'ala nefsia*).<sup>47</sup>

Të dy dekretet e lidhin përgjegjësinë individuale me atë kolektive, kështu që individët nuk mund të përmbushin

---

47 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 300.

detyrimet e tyre pa angazhimin e komunitetit për të vendosur një normë në shoqëri. Në të njëjtën kohë, një komunitet nuk mund të ruajë normat dhe rendin e tij pa kontributin e secilit anëtar përbërës. Prandaj, sukcesi i umetit është rezultat i drejtpërdrejtë i përmbushjes së të dyja obligimeve, individuale dhe kolektive. Është ndërveprimi i drejtpërdrejtë mes të dyjave që krijon një ekuilibër të shëndetshëm në shoqëri dhe siguron ruajtjen e rendit me sa më pak nevojë për ndërhyrje nga një pushtet qendror. Atëherë bëhet e mundur të jepet një llogari e vërtetë për sundimin e njerëzve dhe të kuptohet domethënia e “kujdestarisë së umetit mbi vetveten” të arsyetuar nga Shams el Din.

Obligimi kolektiv i anëtarëve të umetit për të luftuar një agresor në mesin e tyre dhe për ta mbajtur atë të vetmin përgjegjës për krimin e tij theksohet vetëm në dekretet që u drejtohen besimtarëve. Vlen të theksohet se ky qëndrim kolektiv nuk është i pranishëm në dekretet që u drejtohen hebrenjve. Besimtarët nuk mund ta kishin zbatuar atë normë kushtetuese nëse nuk do të edukoheshin në përputhje me rrethanat, veçanërisht pasi ajo kundërshton drejtpërdrejt normat e vendosura fisnore. Prandaj ne gjejmë lidhjen në dekretin 22 midis zbatimit të dekretit 21 dhe besimit në Zotin dhe Ditën e Gjykimit dhe frikës nga zemërimi i Tij. Kjo marrëdhënie e drejtpërdrejtë pasqyron edukimin kuranor të besimtarëve për një periudhë trembëdhjetëvjeçare para se të emigronin në Medine për të krijuar umetin. Ajetet medinase që trajtojnë angazhimin kolektiv të anëtarëve të umetit ndaj njëri-tjetrit në urdhërimin e sjelljes së drejtë dhe luftimin e agresionit zbatohen drejtpërdrejt në dekretet 21 dhe 22. Këto dekrete kushtetuese përfaqësojnë një kultivim të vlerave dhe normave të reja islame të mësuara nga Profeti në periudhat para hixhretit. Kështu, ka pasur një proces socializimi para institucionalizimit. Nga kushtetuta e Medinës është e qartë se koncepti i socializimit të normave është dhënë seriozisht

për themelimin dhe vazhdimin e umetit. Kjo është arsyeja pse theksohet detyrimi kolektiv i besimtarëve në këtë periudhë tranzicioni. Hebrenjtë si trup kolektiv trajtohen ndryshe (siç do të diskutohet më vonë) sepse hebrenjtë e Medinës nuk ishin të socializuar në vlerat islame si emigrantët myslimanë.

Dekreti 22 thekson konceptin e zgjedhjes përpara se të kërkojë besnikëri ndaj besëlidhjes midis anëtarëve të lidhur duke thënë “çdo besimtar që miraton përmbajtjen e këtij dokumenti”. Kjo deklaratë tregon se KM erdhi përmes marrëveshjes dhe konsensusit të anëtarëve të saj dhe shprehimisht thotë se ata me dëshirë kanë zgjedhur të jenë pjesë e umetit të besëlidhur. Për rrjedhojë, ata janë të detyruar të marrin përsipër përgjegjësinë që lidhet me zgjedhjen e tyre duke respektuar besëlidhjen e tyre me njëri-tjetrin. Forcimi i besëlidhjes së tyre realizohet duke barazuar besëlidhjen e tyre me njëri-tjetrin me marrjen e një besëlidhjeje me Zotin. Prandaj, dekreti 22 shoqëron anulimin e besëlidhjes me provokimin e zemërimit dhe ndëshkimit nga Zoti.

Dekreti 23 vjen direkt pas dekretit që kërkon besnikërinë kushtetuese, gjë që pasqyron se autoriteti gjyqësor i Profetit Muhamed është gjithashtu pjesë e besëlidhjes së zgjedhur dhe miratuar nga anëtarët e umetit. Kështu, respektimi i udhëheqjes së Profetit Muhamed në zgjidhjen e mosmarrëveshjeve është një formë tjetër e mbajtjes së besëlidhjes së rënë dakord. Udhëheqja e Profetit Muhamed nuk është mbi kushtetutën dhe për këtë arsye, nuk ka kuptim të konsiderohet autoriteti i tij një teokraci e vërtetë siç pretendon Denny.<sup>48</sup>

## **Dekrete që u drejtohen hebrenjve**

Dekreti 24- “Hebrenjtë së bashku me besimtarët do të përballojnë shpenzimet (e tyre) të luftës për sa kohë që janë duke luftuar” -

---

48 Denny pretendon se “Medina u shndërrua në një teokraci reale” Denny, ‘Ummah in the Constitution of Medina’, f. 47.

përsëritet në dekretet 37 dhe 38. Shams al-Din e konsideron këtë dekret si përfaqësues të një “bashkësie politike”. Përgjegjësia e mbrojtjes së Medinës është një përgjegjësi e përbashkët për të gjithë banorët e saj, sepse përfituesi i pavarësisë dhe sigurisë është i gjithë komuniteti politik.<sup>49</sup> Arjomand mendon se detyrimi i hebrenjve për të paguar taksën e luftës është kusht i Profetit në këmbim të mbrojtjes së tyre nga ligji dhe për t’u garantuar atyre tolerancën fetare.<sup>50</sup> Nuk mendoj se taksa e luftës u vendos mbi hebrenjtë, siç argumenton Arjomand, sepse i njëjti kusht vlen edhe për besimtarët. Duket se është një detyrë e përbashkët e të dy komuniteteve në umet dhe jo një taksë e vendosur mbi një komunitet në këmbim të dhënies së të drejtave të barabarta.

Përveç kësaj, dekreti specifikon se hebrenjtë do të paguajnë taksën e luftës “për aq kohë sa ata janë duke luftuar me besimtarët”. Ky kusht i fundit nënkupton që ata nuk duhet të paguajnë taksën e luftës nëse janë të përfshirë në luftime për mbrojtjen e përbashkët. Dekreti 45, për shembull, bën dallimin midis një lufte për mbrojtje të përbashkët, e cila është detyrë e të gjithë anëtarëve të umetit, dhe një lufte për arsye fetare, e cila do të kryhej nga një grup pa përfshirë anëtarët e tjerë të umetit.

45- Nëse ata (hebrenjtë) ftohen (nga myslimanët) për të bërë dhe miratuar një marrëveshje paqeje, ata do ta bëjnë atë marrëveshje dhe do ta miratojnë atë; dhe nëse ata (hebrenjtë) sugjerojnë të njëjtën gjë (myslimanëve), ata do të kenë të njëjtat të drejta nga myslimanët; përveç rasteve të luftës për çështje fetare.

45-B) Secili grup është përgjegjës për zonën që i përket (përsa i përket mbrojtjes dhe nevojave të tjera).

Prandaj, nëse hebrenjtë nuk po luftojnë përkrah besimtarëve në një luftë të kryer për arsye fetare, ata nuk duhet të paguajnë taksën e luftës pasi dekreti nuk është një imponim nga Profeti.

49 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 301.

50 Arjomand, ‘The Constitution of Medina’, f. 567.

25- Hebrenjtë e Beni 'Aufit, së bashku me besimtarët, përbëjnë një umet, hebrenjtë kanë fenë/ligjin e tyre (din) dhe myslimanët kanë fenë/ligjin e tyre (din). Kjo përfshin si mevlan e tyre ashtu edhe veten e tyre personalisht. Por kushdo që kryen një veprim të padrejtë ose kryen një krim, do të dëmtojë vetëm veten dhe njerëzit e shtëpisë së tij.

26- Hebrenjtë e Benu el Nexharit do të kenë të njëjtat (të drejta) si hebrenjtë e Beni Aufit.

Dekreti 25, siç u diskutua më herët në detaje, përfaqëson themelin pluralist socio-politik të umetit. Dekretet e mëposhtme (26–35) në thelb përmendin çdo fis me emër për t'u garantuar të gjithëve të njëjtat të drejta si fisi Beni Auf i përmendur në dekretin 25. Ajo që vlen të përmendet këtu është se të njëjtat fise të përmendura më parë si besimtarë përmenden përsëri në dekrete (25-30), por në këtë rast përfaqësojnë hebrenjtë. Ka gjashtë fise (Benu Auf, Benu el Naxhxhâr, Benu el Harith, Benu Sa'ida, Benu Xhashm dhe Benu el Aus) që përmenden si në dekretet 4-8 dhe 11 si përfaqësues të besimtarëve dhe në dekretet 25-30 si përfaqësues të anëtarëve hebrenj të fiseve.

Prandaj, fisi nuk është më burimi kryesor i përkatësisë dhe umeti nuk mund të interpretohet në aspektin e lidhjes farefisnore siç argumentoi Watt, ose në përputhje me traditën arabe siç pretendonte Serjeant.<sup>51</sup> Të dy argumentet janë problematikë sepse fisi ishte i ndarë në dy komunitete ose anëtarësi të lidhura, të njohur nga feja dhe ligji i tyre (*din*) përpara përkatësisë së tyre fisnore. Nuk do të kishte kuptim të përmendeshin besimtarët e çdo fisi dhe më pas të identifikoheshin anëtarët e tyre hebrenj, duke i bashkuar ata për të formuar një umet, nëse në radhë të parë do të ishin nga i njëjti fis. Ajo që ne dëshmojmë në KM është krejtësisht e re, një shpërbërje e shoqërisë dhe traditës arabe, e zëvendësuar me një formë të re të përkatësisë sipas ligjeve të reja dhe një rendi të ri shoqëror. Fisi mbahej si një burim 'dytësor'

---

51 Serjeant, 'Haram and Hawtah', f. 48.

i përkatësisë sepse ishte mjeti i vetëm për të dalluar elementët e shoqërisë, siç argumentoi me të drejtë Denny.<sup>52</sup> Umeti në KM përfaqëson formën kryesore të përkatësisë për anëtarët e tij siç tregohet në dekrete 1-2 dhe 25. Përkatësitë fetare dhe fisnore janë dytësore. Kështu, umeti nuk mund të përfaqësohet si një fis apo si një teokraci e vërtetë, megjithëse përfshin fisin si një formë organizimi shoqëror dhe fenë si një të drejtë personale të përkatësisë. Dekretet që rregullojnë ndërveprimet e anëtarëve të të dy komuniteteve duket se bazohen në ligjin fetar të secilit komunitet. Për shembull, ne kemi treguar tashmë se ideologjia qeverisëse e dekretëve që u drejtohen besimtarëve është Kurani, siç përmendet në dekretet 13,15, 17, 21 dhe 22. Dekretet që u drejtohen myslimanëve janë të identifikueshme nga përdorimi i shprehjeve specifike të tilla si “sipas parimeve të drejtësisë dhe barazisë midis besimtarëve”, ose “besimtarë të vetëdijshëm për Zotin”, ose “*halal*”. Këto dekrete nxisin te besimtarët ndjenjën e përgjegjësisë kolektive duke urdhëruar sjelljen e mirë në shoqëri dhe duke ndaluar nga gabimet, të dyja direktivat bazohen në besimin në Zot dhe në Ditën e Gjykimit. Ne nuk shohim dekrete të ngjashme që synojnë nxitjen e veprimit të përbashkët në dekretet që u drejtohen hebrenjve. Kjo mund të jetë për shkak të ndryshimit midis mësimëve të ligjit islam dhe atij hebre. Vëmë re se dekreti 25 thotë shprehimisht se hebrenjtë kanë fenë/ligjin e tyre, që nënkupton se hebrenjtë janë të lirë në organizimin e punëve të tyre të brendshme bazuar në ligjin hebre. Megjithatë, duhej të ekzistonte një mënyrë për të siguruar stabilitet në umetin në tërësi dhe për të parandaluar agresionin midis anëtarëve të ndryshëm të tij.

Meqenëse vlerat islame janë specifikuar si jo detyruese për hebrenjtë, përdoret një qasje tjetër për të ruajtur rendin dhe drejtësinë. Për shembull, në dekretet 25 dhe 31 “kushdo që kryen një veprim të padrejtë ose kryen një krim, do të dëmtojë

---

52 Denny, ‘Ummah in the Constitution of Medina’, f. 45.

vetëm veten dhe njerëzit e shtëpisë së tij”. Nëse një mysliman kryen një vepër të padrejtë, të gjithë myslimanët janë kundër shkelësit bazuar në mësimet kuranore të urdhërimit për të mirë dhe ndalimit nga e keqja, për një shkelës hebre presioni social ushtrohet nga njerëzit e shtëpisë së tij. Në ligjin judaik, Tora thotë: “Dhe ai që vret dikë do të dënohet me vdekje... sy për sy, dhëmb për dhëmb” (Levitiku 24:17-20). Ligji hebre lejon hakmarrjen personale për një plagë ose dëm, por nuk ka asgjë të barabartë me presionin shoqëror të ushtruar nga komuniteti sikurse parashihet në ligjin islam.

Prandaj, citimi “njerëzve të shtëpisë së tij” si përgjegjës për ndarjen e fajit<sup>53</sup> është një mjet për të nxitur marrëdhëniet pozitive të komunitetit midis hebrenjve, duke penguar veprimet e padrejta dhe për të ruajtur paqen dhe drejtësinë. Përveç kësaj, dekreti 36B - “Nuk është e ndaluar të hakmerret për një plagë. Sigurisht, nëse një person ndodh të vrasë një tjetër, si pasojë e kësaj, ai dhe familja e tij do të jenë përgjegjës, përveç nëse ai vret atë që vepron si keqbërës (*dhalema*). Zoti është me ata që i binden më së miri këtij dokumenti”. Kjo pasqyron qartë ligjin hebre duke lejuar hakmarrjen personale për një plagë. Fillimisht, ky dekret duket se kundërshton dekretin 21 që u drejtohet besimtarëve duke thënë se “nëse një person vret një besimtar (padrejtësisht), atëherë është përgjegjësia e tij, përveç nëse kujdestari i viktimës i jep falje dhe të gjithë besimtarët do të jenë kundër tij.” Pyetja që shtrohet këtu është: përse vrasësi i besimtarit mund të falet nga kujdestari i besimtarit, por për atë që plagos një çifut duhet të zbatohet hakmarrja? Tabariu thotë se ndëshkimi për një person të vrarë ose të plagosur ishte i detyrueshëm për Beni Isra’il, d.m.th., nuk kishte *dijah* (pagesë gjaku) si kompensim për vrasje ose plagë në ligjin hebre. Megjithatë, Zoti e lehtësoi bashkësinë e Muhamedit duke u lejuar atyre mundësinë e pagesës së parave të gjakut në rastet e vrasjes

---

53 Serjeant, ‘The Sunnah Jami’ah’, f. 31.



dhe plagosjes nëse familja e viktimës pajtohej me të.<sup>54</sup> Prandaj, dallimi midis dekretëve që u drejtohen besimtarëve dhe atyre që u drejtohen hebrenjve në rastin e vrasjes dhe plagosjes mund të shpjegohet duke iu referuar dallimit ndërmjet ligjit islam dhe atij hebre.

37- Në rastin e luftës hebrenjtë i bartin shpenzimet e tyre dhe myslimanët të tyre. Sigurisht që ata do të bashkëpunojnë mes tyre, në kundërshtimin e atyre që bëjnë luftë kundër njerëzve të caktuar në këtë fletë (dokument). Midis tyre do të ketë këshillim me dashamirësi. Mbajtja e angazhimeve të secilës pale eliminon tradhtinë/shkeljen e traktateve.

37.B- Askush nuk mund të kryejë krim kundër aleatit të tij; me siguri të shtypurit do të marrin ndihmë.

38- Hebrenjtë së bashku me myslimanët do të përballojnë shpenzimet e luftërave të zhvilluara së bashku.

Duke filluar me dekretin 37, i adresuari ndryshon në *Ehl el sahifah* (njerëz të kushtetutës) për të përforcuar ndjenjën e unitetit socio-politik. Dekreti nënkupton kërcënime të jashtme dhe të brendshme, sepse bëhet thirrje në bashkëpunimin midis komunitetit hebre dhe atij mysliman për të qëndruar së bashku kundër kujtdo që lufton njerëzit e kushtetutës. Dekreti gjithashtu deklaron se të dy komunitetet duhet të ndërveprojnë me njëri-tjetrin në këshilla të mira dhe këshilla reciproke që nënkupton frenimin e çdo kërcënimi të brendshëm nga mesi i tyre që mund të shkaktojë kaos dhe trazira mes dy komuniteteve.

Dekreti 37 përfundon me një deklaratë të përgjithshme unifikuese që mbron të drejtat e të shtypurve, pavarësisht nga përkatësia e tij/saj. Në të njëjtën kohë ai thekson përgjegjësinë individuale të një agresori, duke thënë se një qenie njerëzore nuk mund të akuzohet për një mëkat të kryer nga aleati i tij. Pavarësisht se aleatët kanë të njëjtat të drejta si anëtarët e komunitetit, përgjegjësia për një akt agresioni nga një aleat nuk

---

54 Ibid.

do të ndahej as nga anëtarët e tjerë (duke ndjekur të njëjtën logjikë të të drejtave). Në vend të kësaj, agresori duhet të mbajë përgjegjësinë e vetme për krimin e tij ose të saj dhe drejtësia do të mbizotërojë në favor të të shtypurve.

Dekreti 38 është i njëjtë me dekretin 24. Shams el Din e konsideron atë si një gabim kopjimi nga ata që kanë transmetuar kushtetutën.<sup>55</sup> Ky supozim mund të kundërshtohet. Së pari, ekziston mundësia që ne të kemi dy dokumente të veçanta, njëra që u drejtohet veçanërisht myslimanëve dhe tjetra iu drejtohet hebrenjve. Së dyti, megjithë përsëritjen në dukje, dekreti 37 përshkruan kërcënimet e përgjithshme (ku përfshihen ato të brendshme dhe për këtë arsye përmendet specifikisht aleatët), ndërsa dekreti 38 saktëson kërcënimet e jashtme. Dekreti 38 pasohet drejtpërdrejt nga specifikimi i shenjtërisë së tokës, që do të thotë se lufta nuk mund të zhvillohet brenda Jethribit (emri i mëparshëm i Medinës). Kështu, dekreti 38 trajton në mënyrë të veçantë rastet e luftës kundër kërcënimeve të jashtme, të cilat duhet të zhvillohen jashtë kufijve të Medinës. Nuk është e tepërt. Përkundrazi është duke theksuar qartë detyrat dhe detyrimet përkatëse. Mendoj se dekretet 38 dhe 39 mund të bashkohen si një aktgjykim.

## **Dekrete që i drejtohen *Ehl el Sahifah* (Njerëzve të Kushtetutës): Toka e Shenjtë.**

39- Në emër të njerëzve të caktuar nga ky dokument (kushtetutë), Jethribi përbën një territor të mbrojtur.

Dekreti 39 përcakton kufijtë e tokës që përmbajnë njerëzit e të cilëve u drejtohet kushtetuta. Koncepti i umetit, në këtë rast, përqafoi konceptin e tokës brenda tij.

Toka konsiderohet e shenjtë (*haram*), që do të thotë se nuk duhet të zhvillohen luftëra brenda kufijve të saj. Megjithatë, unë

55 Shams al-Din, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī*, f. 305.

mendoj se ideja e një “toke të shenjtë” për umetin ka një rëndësi më të thellë sesa ajo që u tha. Në Arabinë tradicionale koncepti i *haram* ose *havtah* nënkuptonte një vend të sigurt të mbrojtur nga një person i shenjtë ose familje e tillë në marrëveshje me fise të ndryshme fqinje. Marrëveshja lejon fiset e ndryshme të bashkohen në mënyrë të sigurt në këtë vend dhe të kryejnë biznes ose të zgjidhin mosmarrëveshjet, etj. Ndërsa të gjitha palët e prekura zotohen të ruajnë shenjtërinë dhe neutralitetin e saj. Vrasja është një nga shkeljet më të mëdha brenda haramit.<sup>56</sup> Kështu, pika qendrore është sigurimi i një vendi të sigurt të përbashkët për fiset rivale. Ndërsa ka një theks të madh në sigurinë ose garancinë, ekziston gjithashtu nevoja për të ofruar një bazë të përbashkët, legjitime me të cilën mund të zgjidhen dhe negociohen dallimet. Kjo është arsyeja pse një person ose familje “e shenjtë” themelon haramin, sepse besimi dhe legjitimiteti luajnë një rol kritik në ruajtjen e shenjtërisë së vendit dhe ruajtjen e besimit të fiseve të ndryshme.

Në kontekstin Kuranor, harami përfaqëson qendrën e paqes dhe sigurisë dhe lidhet drejtpërdrejt me besimin. Simbolika e paqes dhe e sigurisë që lidhet me tokën si territor është rezultat i drejtpërdrejtë i besimit në një Zot (në dallim nga politeizmi). Në Kuran<sup>57</sup> fjala *haram* përkufizohet duke e kundërvënë atë me një gjendje frike, ankthi dhe çrregullimi. Kurani thërret dimensionin shpirtëror të fjalës *haram* duke theksuar kontrastin midis sigurisë, të lidhur me besimin, dhe frikës, që lidhet me dhënien e pushtetit entiteteve të tjera përveç Zotit (politeizmi).

Marrëdhënia ndërmjet sigurisë së tokës dhe besimit në një Zot është gjurmuar historikisht në lutjen e Profetit Ibrahim,<sup>58</sup>

56 Serjeant, 'Haram and Hawtah', f. 45-47.

57 “Vallë, a nuk e shohin ata se si Ne u kemi dhënë atyre një vend të shenjtë e të sigurt (Mekën), ndërkohë që njerëzit rreth tij po grabiten? A mos vallë ata besojnë në gjëra të kota, ndërsa dhuntitë e Allahut i mohojnë?!” (29:67).

58 “Kur Ibrahim i lut: “Zoti Im, bëje këtë vend qytet të sigurt dhe furnizoj me prodhime banorët e tij, ata që besojnë në Allahun dhe në jetën tjetër!” - Allahu tha: “Atë që nuk beson, për pak kohë do ta bëj që të kënaqet e pastaj do ta hedh në dënimin e zjarrit.” Eh, sa vendbanim i keq që është ai” (Kuran 2:126).

që nënkupton se besimi shpirtëror dhe paqja do të rezultojnë në përmirësimin e jetës fizike të umetit duke sjellë furnizim me bollëk. Prandaj përdoret fjala *beled*, e cila i referohet një pjese fizike të tokës ose vendit. Kështu, ekziston një lidhje e drejtpërdrejtë midis besimit në Zot dhe marrjes së furnizimit dhe sigurisë së Tij, ndërsa ata që refuzojnë besimin tërhiqen drejt frikë dhe ankthit (Kuran 29:67) dhe ferrit si vendbanimi i fundit (Kuran 2:126).

Në një ajet tjetër kuranor, lutja e Ibrahimit pranohet dhe përsëri theksohet tema e sigurisë dhe azilit në kontekstin e Qabes (shtëpia e parë në tokë e ngritur për adhurimin e Zotit): “Dhe (kujtoni) kur e bëmë Shtëpinë (Qabenë në Mekë) një vend strehimi për njerëzimin dhe një vend sigurie. Dhe merrni vendin ku dikur ishte Ibrahim si vend lutjeje” (2:125). Qabja përshkruhet në një ajet tjetër si *el Bejt el Haram*, shtëpia e shenjtë, ku konotacioni i fjalës *haram* është më i qartë: “Allahu e bëri Qaben, Shtëpinë e Shenjtë (el Bejt el Haram), *kijaman* për njerëzit, po ashtu edhe muajt e shenjtë, ofertat dhe kurbanet me kurora; që ta dini se Zoti është i vetëdijshëm për gjithçka që është në qiej dhe gjithçka në tokë dhe se Zoti ka plotë dituria e çdo gjëje” (5:97). Fjala *kijaman* është përkthyer në mënyra të ndryshme nga komentuesit sepse nuk ka homologe në gjuhën angleze. Megjithatë, interpretimi i kësaj fjale është kritik për të eksploruar fjalën *haram*. *Kijami* përkthehet nga el Kurtubī si: 1) mbajtja e një jetese duke vendosur Sheriatin (ligjin), dhe 2) një bazë dhe mbështetje.<sup>59</sup> Tabariu tha se *kijami* ose *kivami* i një sendi është mjeti me të cilin ai korrigjohet. Për shembull, mbreti i madh është *kivami* i popullit të tij, sepse, nëpërmjet tij, menaxhohen punët e njerëzve, largohen armiqtë e tyre dhe shtypësit ndalohen.<sup>60</sup> Ne mund t'i kombinojmë kuptimet si “krijimi i parimeve themeluese që mbështesin dhe mbajnë

59 Al-Qurtubī, *al-Jāmi li-Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-Arabī, 1985), vol. 6, f. 325.

60 Al-Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), vol.5, f. 104.

një jetesë paqësore dhe të drejtë”. Shenjtëria e Qabes (*Haram*) është një derivat i funksionit të saj simbolik në ruajtjen e një jetese paqësore për njerëzit përmes vendosjes së një baze etike që rregullon ndërveprimin e tyre me njëri-tjetrin (*kijam*). I njëjti argument vlen edhe për muajt dhe ritualet e shenjta.

Mendoj se është domethënëse që në kushtetutë fjala “*xhauf*” përdoret për të përshkruar brendësinë e Medinës në dekretin 39: “*Xhaufi* i Jethribit përbën një haram”. *Xhauf* përkufizohet në *Lisan el Arab* si brendësia ose thelbi i diçkaje. *Xhaufi* i një qenieje njerëzore është brendësia e tij ose e saj, dhe kryesisht i referohet barkut. *Xhaufi* i tokës është pjesa e tokës që është më e qëndrueshme (*mā ittasa’a va tma’anna fasara ke el xhauf*) dhe mbulon një zonë më të gjerë dhe më të thellë se një luginë e vetme. *Xhauf* përshkruan edhe qendrën.<sup>61</sup> Mendoj se fjala *xhauf* përdoret në kushtetutë jo vetëm për të përshkruar një zonë fizike të tokës, por edhe për të përcjellë një rëndësi metaforike.

*Xhauf* i Medinës përshkruhet si e shenjtë për të theksuar përsëri konotacionin e shenjtërisë së thelbit ose esencës, qendrës së umetit të Medinës. Baza e unitetit për këtë komunitet të ri nuk është territori, siç pretendon Rubin,<sup>62</sup> dhe nuk është thjesht një konfederatë politike, siç u diskutua më pare. Është unitet i bazuar në bërjen e të shenjtës të përfaqësojë brendinë dhe thelbin e saj. Kjo shenjtëri shfaqet fizikisht në tokën ku nuk lejohet gjakderdhja apo shtypja. Ajo manifestohet gjithashtu në rregullat e drejta që rregullojnë ndërveprimin e njerëzve me njëri-tjetrin që rezultojnë në paqe, si dhe nën udhëheqjen e saj.

Ideja e të qenit të shenjtë në qendër dhe rëndësia e saj kritike në parandalimin ose trajtimin e konfliktit tregohet në dekretet 23 dhe 42.

Dekreti 42 u drejtohet të gjithë njerëzve të kushtetutës: “çfarëdo agresioni/kundërvajtjeje apo grindjeje që ndodh midis njerëzve të caktuar në këtë fletë, e që ka frikë të shkaktojë

61 Ibn Manzur, *Lisān al-Arab*, vol.2, f. 421-423.

62 Rubin, “The Constitution of Medina”, f. 10.

mosmarrëveshje, do t'i referohet Allahut dhe të dërguarit të Tij Muhamedit." Në të dy dekretet, qendërsia e Zotit dhe e të Dërguarit të Tij si arbitri për zgjidhjen e konfliktit forcon lidhjen ndërmjet paqes dhe të shenjtës. Tregon gjithashtu ndërlidhjen e dekreteve të ndryshme në kushtetutë dhe konsistencën në formimin e saj.

40- Personi i mbrojtur është si vetja (jote), nuk duhet të shtypet e as të bëjë ndonjë krim.

41- Gruas nuk do t'i jepet mbrojtje përveçse me lejen e popullit të saj.

Dekretet 40 dhe 41 e zgjeruan mbrojtjen që gëzonin pjesëtarët e Medinës te fqinjët e tyre bazuar në zakonin e *ixharës* (të bësh një fqinj). Megjithatë, KM kërkon kushte në këmbim të mbrojtjes, së pari që një person i mbrojtur të mos kryejë një krim dhe së dyti, që gratë të kenë paraprakisht lejen e familjes së tyre.

Dekreti 39, i cili përcakton kufijtë, pasohet drejtpërdrejt nga sqarimi i kufijve fqinjë në dekretet 40 dhe 41. Përcaktimi se kush i përket umetit nuk arrihet duke tjetërsuar tjetrin, i cili konsiderohet i njëjtë me veten. Ky i fundit përfaqëson një dallim kritik midis konceptit të umetit dhe atij të shtetit kombëtar, i cili vendoset duke e poshtëruar apo tjetërsuar tjetrin. "Procesi i tjetërsimit është një aspekt i ndërtimit të identitetit kolektiv që lidhet me një territor specifik dhe i referohet ndërtimit të figurës së të huajit, fqinjit, tjetrit."<sup>63</sup> Territorret kufitare për të krijuar një shtet kombëtar janë të fokusuar tek sovraniteti shtetëror si dhe siguria nga agresioni i jashtëm. Randy Widdis e përkufizon kufirin si "një konstrukt fizik, ideologjik dhe gjeografik, një rajon kryqëzimi që është i ndjeshëm ndaj forcave të brendshme dhe të jashtme që integrojnë dhe dallojnë komunitetet dhe periudhat në të dy anët e vijës kufitare."<sup>64</sup> Umeti nuk synon krijimin e kufijve, ose ideologji në lidhje me diferencimin e anëtarëve të saj nga

63 Daniel Meier, 'Bordering the Middle East', *Geopolitics* 23 (2018), f. 500.

64 Cituar në *ibid.*, f. 501.

anëtarët e jashtëm që përfaqësojnë një kërcënim. Në të kundërt, diversiteti është pjesë e strukturës së brendshme të umetit, duke rezultuar në pranimin e diversitetit edhe nga jashtë kufijve të tij. Kjo është arsyeja pse fqinji cilësohet si një mik që meriton mbrojtje dhe jo si një armik i dyshuar për agresion. Kufiri fizik i umetit përdoret si simbol i paqes dhe i shenjtë për të bashkuar anëtarët e umetit dhe për t'i frenuar ata nga agresioni kundër njëri-tjetrit. Agresioni nuk konsiderohet ndryshe jashtë apo brenda kufijve. Është një dhe e njëjta, pa standarde të dyfishta! Agresioni ndaj çdo qenieje njerëzore, qoftë pjesëtar i umetit apo jo, është po aq i përbuzur në sytë e Zotit. Umeti është i hapur për këdo që dëshiron t'i përmbahet etikës së tij, prandaj kufijtë e tij janë poroz dhe mikpritës ideologjikisht dhe fizikisht. Siç tregohet në këtë punim, koncepti i umetit vazhdoi të zgjerohej duke përfshirë anëtarë më të ndryshëm. Në historinë e hershme islame, kufijtë u zgjeruan në mënyrë që më shumë kombe, etni dhe grupe fetare u bënë pjesë e umetit. Në këtë proces zgjerimi u shkatërruan kufijtë që i ndajnë njerëzit nga njëri-tjetri. Në sistemin e hershëm të kalifatit, umeti është sovran, dhe jo shteti (ose pushteti politik), në kundërshtim me shtetin kombëtar modern.

Dekreti i radhës vërteton se umeti është fokusuar në shmangien e agresionit midis anëtarëve të tij më shumë se në agresionin e jashtëm.

42- Çfarëdo agresioni/kundërvajtjeje apo grindjeje që ndodh ndërmjet njerëzve të caktuar në këtë fletë, e që ka frikë se mund të shkaktojë mosmarrëveshje, do t'i referohet Allahut dhe të dërguarit të tij Muhamedit. Allahu është (i sigurt) për respektimin më të vërtetë dhe më të drejtë të asaj që është në këtë dokument.

Ky dekret ripohon dekretet 23 dhe 36 që i caktojnë autoritetin gjyqësor Profetit Muhamed. Megjithatë ky dekret nuk u drejtohet vetëm besimtarëve apo hebrenjve, por më tepër umeti

i bashkuar i kushtetutës (*Ehl el Sahifah*). Ky dekret pasqyron ajetin kuranor 5:48<sup>65</sup> i cili ia cakton qeverisjen e umetit librit të tij dhe gjykimin atij që e di librin e tij. Libri (*kitab*) i paraprin funksionit të gjykatësit dhe legjitimon gjykatësin në pjesën e fundit të ajetit. Prandaj dekreti filloi duke iu drejtuar njerëzve të kushtetutës përpara se t'i caktonte Profetit rolin e gjykatësit dhe përfundoi me theksimin se njerëzit duhet të ndjekin rregullin e saj për të garantuar sigurinë e Zotit. Theksimi i Zotit përpara Profetit është thelbësor sepse e bën ligjin objektiv, jo subjektiv dhe të njëanshëm për t'i shërbyer elitës apo të privilegjuarve. Në të njëjtën mënyrë, nëse ligji është objektiv për agresionin në përgjithësi, nuk duhet të ketë dallim midis akteve agresive brenda apo jashtë kufijve.

43- As kurejshët dhe as ata që i ndihmojnë ata nuk do të kenë mbrojtje.

44- Mes tyre (myslimanëve dhe hebrenjve) do të ketë bashkëpunim kundër atyre që pushtojnë Jethribin.

45- Nëse ata (hebrenjtë) ftohen (nga myslimanët) për të bërë dhe miratuar një marrëveshje paqeje, ata do ta bëjnë marrëveshjen dhe do ta miratojnë atë; dhe nëse ata (hebrenjtë) sugjerojnë të njëjtën gjë (myslimanëve), ata do të kenë të njëjtat të drejta nga myslimanët; përveç rasteve të luftës për çështje fetare.

45-B) Secili grup është përgjegjës për zonën që i përket (përsa i përket mbrojtjes dhe nevojave të tjera).

Dekretet 43-45 i drejtohen mbrojtjes së Medinës duke bërë thirrje për pjesëmarrje të ndërsjellë të anëtarëve të saj në luftë dhe paqe, dhe veçon një armik të përbashkët. Kurejshët

---

65 "Ne të kemi zbritur ty (o Muhamed) Librin me të vërtetën, si përmbushës të shkrimeve të mëparshme dhe mbrojtës të tyre. Prandaj gjykoji ata sipas asaj që të ka zbritur Allahu dhe mos ndiq dëshirat e tyre, duke u shmangur kështu nga e Vërteta që të është shpallur. Ne për secilin nga ju kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë. Sikur të donte Allahu, do t'ju kishte bërë një popull të vetëm, por Ai kërkon që t'ju provojë në atë që ju ka dhënë, andaj bëni gara për punë të mira! Të gjithë do të ktheheni te Allahu e Ai do t'ju lajmërojë për çështjet, rreth të cilave kishit kundërshti" Ky ajet shqyrtohet tek Jomaa, 'A Conceptual Analysis of Umma', f. 137-139.



përfaqësojnë kundërshtarin kryesor të myslimanëve pasi e dëbuan Profetin dhe pasuesit e tij nga vendlindja e tyre, përveç persekutimit të myslimanëve.

Është e rëndësishme të theksohet se ky është një rast specifik në të cilin një pjesë e umetit kishte një konflikt ekzistues me një fis, në vend që të përcaktonte të huajt në përgjithësi si një kërcënim potencial. Megjithatë, kurejshët nuk përfaqësonin një kërcënim për popullin e Medinës derisa Profeti Muhamed dhe pasuesit e tij hynë në qytet. Për të zgjidhur këtë problem, Profeti miratoi dy strategji. Së pari, pritej që kurejshët do të sulmonin myslimanët në tokën e tyre të re (Medine), kështu që Profeti i përmendi kurejshët si armik të mbrojtjes së përgjithshme të Medinës, një hapësirë që shpallet e shenjtë (*haram*) për të gjithë banorët e saj. Së dyti, për të siguruar barazi për të gjithë anëtarët e anëtarësuar të KM, Profeti i obligoi të dy komunitetet, myslimanët dhe hebrenjtë, të respektojnë dhe mbështesin njëri-tjetrin në paqe dhe në luftë.

Prandaj, hebrenjtë nuk ishin të detyruar t'i konsideronin kurejshët si armiq për hir të anëtarëve myslimanë në Medine pa pritur mbështetje reciproke nga myslimanët. Megjithatë, dekreti 45 veçon luftën fetare si një pikë të mundshme mosmarrëveshjeje, gjë që është e kuptueshme sepse të dy komunitetet kanë përkatësi të ndryshme fetare. Serjeant e interpreton këtë dekret si një pengesë që njëra nga palët të hyjë në një marrëveshje paqeje për të ruajtur interesat e veta në kurriz të të tjerëve.<sup>66</sup> Në të dyja rastet, dekretet sigurojnë të drejtat e të dy komuniteteve duke ruajtur unitetin duke u kujtuar vazhdimisht atyre për qëllimet e tyre të përbashkëta. Dekreti 45 B është një vazhdim i dekretit 45 pasi e bën çdo komunitet përgjegjës për mbrojtjen e zonës brenda hapësirës së tij.

Dekreti 47 paraqet një përmbledhje të pikave kryesore të përsëritura në të gjithë kushtetutën:

---

66 Serjeant, 'The Sunnah Jami'ah', f. 38.

47- Ky libër (kitāb) nuk e mbron nga dënimi kryerësin e një veprimi ose krimi të padrejtë. Kushdo që del do të ketë siguri dhe kushdo që mbetet në Medine do të ketë gjithashtu siguri; përveç atij që kryen një vepër të padrejtë ose një krim. Allahu e mbron personin që i zbaton sipërmarrjet dhe qëndron i pastër nga veprimet dhe ofendimet e pandershme, dhe Muhamedi është i Dërguari i Allahut, Zoti e bekoftë dhe nderoftë atë.

## Përfundim

Kushtetuta e Medinës përshkruan një umet gjithëpërfshirës, që pranon çdo qenie njerëzore, e cila është e gatshme të lidhet me vlerat e tij gjithëpërfshirëse. Shumë dijetarë dhe komentues e interpretuan këtë umet global, të përshkruar në Kuran si “*umet vahidah*”, si një umet i një njerëzimi të përbashkët të përcaktuar nga një natyrë e përbashkët e lindur (*fitrah*). Ky umet gjithëpërfshirës nuk e eliminon diversitetin fetar, kulturor apo politik, por i njuh si zgjedhje të respektuara me rrjedhojat përkatëse.

Kushtetuta, me parimet dhe vlerat e saj, përfaqëson themelin që bashkon bashkësitë e ndryshme të umetit në një trup të përbashkët, *umet vahidah*. Dekretet pasqyrojnë lloje të ndryshme pluralizmi. Pluralizmi fetar manifestohet me përfshirjen e myslimanëve dhe hebrenjve brenda umetit, çdo komunitet që ndjek fenë dhe ligjin e vet. Pluralizmi kulturor shfaqet përmes përmendjes së çdo fisi me emrin e tij, duke forcuar kështu lidhjen midis sferës private dhe publike. Pluralizmi politik është i dukshëm nga mënyra se si kushtetuta detajon të drejtat dhe detyrimet reciproke për komunitetet e saj të ndryshme.

Dekrete të ndryshme i nxisin anëtarët e umetit të kundërshtojnë aktivisht një agresor në mesin e tyre, edhe nëse është një pjesëtar i afërm i tyre. Në këtë mënyrë ai portretizon një umet aktiv që merr përsipër përgjegjësinë e ruajtjes dhe

zbatimit të drejtësisë ndërmjet anëtarëve të tij dhe duke mos e kufizuar përgjegjësinë të pushteti qendror. Për më tepër, këshillat dhe konsultimet e ndërsjella nxiten ndërmjet komuniteteve të ndryshme. Konceptet e fundit janë kritike pasi normat publike shoqërore përdoren për të zbatuar përgjegjësitë individuale, një koncept i huaj për strukturën e një shteti modern ku ligjet zbatohen nga pushteti qendror shtrëngues, përderisa shoqëria moderne përfqëson më shumë totalin e individëve të tëhuajësuar sesa anëtarët bashkëpjesëmarrës të një shoqërie.

Një tipar tjetër i dukshëm i kushtetutës së Medinës është përfshirja e diversitetit fetar dhe etnik në publik përmes kushtetutës si dokument ligjor dhe përmes pluralizmit ligjor. Megjithatë, në çështjet që prekin marrëdhëniet e ndërsjella ndërmjet bashkësive fetare dhe grupeve etnike, si dhe mbrojtjen e territorit të përbashkët, ligji bëhet i përbashkët. Paraqitja e kushtetutës tregon një grumbullim të shtresave të shumta të të drejtave dhe detyrave që u atribuohen komuniteteve përkatëse. Ajo që është konsistente në të gjithë statutin e Medinës është mënyra se si dokumenti publik ligjor pasqyron dallimet, jo vetëm duke i pranuar ato, por edhe duke organizuar ligjin e tij rreth këtyre dallimeve.

Umeti u zgjerua nga komuniteti mysliman (së bashku me diversitetin e tij etnik) për të përfshirë komunitetin e larmishëm hebre, pastaj u zgjerua për të përfshirë aleatë ose individë, prandaj në fund të kartës u shtua që u drejtohet *Ehl el Şahhfah* (njerëzve të kushtetutës). I lidhur me termin e fundit, prezantohet një koncept i ri, *haram* (toka e shenjtë). Ky term nënkupton paqen, sigurinë dhe besimin, të cilat paraqesin qëllimet e dëshiruara për lulëzimin e umetit. Ndryshe nga shteti kombëtar, kufiri nuk është krijuar për të tjetërsuar tjetrin fqinj dhe për të mbrojtur anëtarët e tij nga agresioni i jashtëm. Përkundrazi, *harami* përfaqëson një simbol të paqes për anëtarët e umetit, i cili synon zgjerimin e vazhdueshëm duke mirëpritur

më shumë anëtarë në umet, duke shkatërruar kështu kufijtë që i ndajnë njerëzit nga njëri-tjetri.

Ky punim tregon një perspektivë të re për drejtësinë sociale, ku dallimet nuk fshihen, megjithatë manifestimi i tyre publik nuk rrezikon harmoninë sociale. KM gjithashtu i drejtohet qytetarit individual si një qenie njerëzore e plotë, dhe jo si një numër në mesin e shumë njerëzve. Kjo është e dukshme në mënyrën se si KM balanconi mes elitës dhe të marginalizuarve, si dhe midis individit dhe komunitetit. Karta e vë në praktikë të kuptuarit etik kuranor të diversitetit si pasurim të njohurive të njerëzve për dallimet e tyre në vend që të merret me to pas një “perdeje të injorancës”.

## **Literatura e shfrytëzuar**

Arjomand, Said Amir, “The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the Ummah”, *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), f. 555-575.

Denny, Frederick, ‘Community and Salvation: The Meaning of the Ummah in the Qur’ān’. Ph.D. disertacion, Chicago University, 1974.

Denny, Frederick, ‘The Meaning of Ummah in the Quran’, *History of Religions* 15(1) (Gusht, 1975), f. 39-42.

Denny, Frederick, ‘Ummah in the Constitution of Medina’, *Journal of Near Eastern Studies* 36(1) (Janar 1977), f. 39-47.

Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

Fadlallah, Muhamed Husejn, *Min wahy al-Kuran* (Bejrut: Dār al-Malāk, 1998).

- Giannakis, Elias, "The Concept of Ummah", *Graeco-Arabica* 2 (1983) f. 103-104.
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, me hyrje dhe shënime. (Oxford: Oxford University Press, 1995; ribotuar Karaçi, 1967).
- Hamidullah, Muhammed, *Mejmū'at al-Wathā'iq al-Siyasiyyah* (Kairo: Lajnat al-Ta'lif ue al-Tarjamah ue al-Nashr, 1941).
- Ibn Hisham, Ebu Muhamed 'Abdul-Malik, *el-Sīrah el-Nebavijeh*. (Red.), Suhayl Zakkār (Bejrut: Dār al-Fikr, 1992).
- Ibn Kathīr, Ebu al-Fidā', *el-Bidāyah ue al-Nihāyah* (Beirut: Maktabat al-Ma'ārif, 1966.).
- Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* (Bejrut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1993).
- Ibn Sellam, Ebu Ubejd, *Kitāb el-Amwal*. (Red.), M. Khalil Haras (Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1968).
- Jomaa, Katrin, "A Conceptual Analysis of Umma in the Quran and Sunna and the Aristotelian Polis". Tezë Doktoraturen, Indiana University, 2012.
- Lecker, Michael, "The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document (Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004).
- Meier, Daniel, 'Bordering the Middle East', *Geopolitics* 23 (2018), f. 495-504.
- Pickthall, Muhamed, *The Glorious Quran: Text and Explanatory Translation* (Nju Jork: Fondacioni Mostazafan, Nju Jork, 1984).
- al-Qurtubī, Ebu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-An āri, *al-Jāmi' li-Ahkām al-Kuran* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1985).

- Rubin Uri, "The Constitution of Medina": Some Notes', *Studia Islamica* 62 (1985), f. 5-23.
- Serjeant, R. B., "The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Tahrim of Yathrib. Analiza dhe Përkthimi i dokumenteve të përfshira në të ashtuquajturën "Kushtetuta e Medinës", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1) (1978), f. 1-42.
- Serjeant, R.B., "The Constitution of Medina", *The Islamic Quarterly* 8 (1964, f. 3-16.
- Serjeant, R.B., 'Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia', në *Mélanges Taha Hussein*. (Red.), Abdurrahman Badawi (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1962), f. 41-58.
- Shams al-Din, Muhammed Mehdi, *Fī al-Ijtīmā al-Siyāsī al-Islāmī* (Bejrut: al-Mu'assah al-Jāmi'iyyah lil-Dirāsāt ue al-Nashr, 1992).
- al-Ṭabarī, Ebu Ja'far Muhammad ibn Jarīr, *Xhami' al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).
- al-Ṭabatabā'ī, Muhammad Husayn, *al-Mizān fī Tefsīr al-Kuran* (Beirut: Mu'asassat al-A'lamī lil-Matbū'at, 1983).
- el-Waqidī, Muhammed ibn Umar, *Kitāb el-Maghāzī*. (Ed.), Marsden Jones (Londër: Oxford University Press, 1966).
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956).
- Jusuf Ali, Abdullah, *The Meanings of the Illustrious Qur'an: English Translation with Introduction* (New Delhi: Kitab Bhavan, 2000).





## Shtojca A: Kushtetuta e Medinës.<sup>1</sup>

- 1) Ky është një libër (*kitab*) nga Muhamedi (a.s.) ndërmjet besimtarëve dhe myslimanëve nga Kurejshët dhe banorët e Jethribit dhe atyre që i pasojnë, bashkohen me ta dhe luftojnë bashkë me ta.
- 2) Ata janë një umet (*ummah vahidah*) i veçuar në mesin e njerëzve.
- 3) *Muhaxhirët* (mërgimtarët) kurejshit janë përgjegjës për menaxhimin e punëve të tyre, ata do të paguajnë së bashku pagesën e gjakut mes tyre dhe do të bashkohen në pagesën e shpërblësës për të burgosurit e tyre të luftës sipas *ma'rufit* dhe drejtësisë midis besimtarëve.
- 4) *Benu 'Aufët* janë përgjegjës për menaxhimin e punëve të tyre, ata do të vazhdojnë të paguajnë së bashku pagesat e gjakut ndërmjet tyre siç ka qenë zakon dhe secili grup do të paguajë shpërblësën për të burgosurit e tij të luftës sipas *ma'rufit* dhe barazisë, drejtësisë në mesin e besimtarëve.
- 5) *Benu el-Harith* (...)
- 6) *Benu Sa'ida* (...)

---

1 Muhammad Hamidullah, *Majmū'at al-Wathā'iq al-Siyāsiyyah* (Cairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1941), f. 1-7.



- 7) Benu Jashm (...)
- 8) Benu el-Nexhari (...)
- 9) Benu'Amr bin 'Auf (...)
- 10) Benu el-Nabit (...)
- 11) Benu el-Aws (...)
- 12) Besimtarët nuk do të lënë një *mufrah*<sup>2</sup> (nën barrë financiare) në mesin e tyre pa i dhënë atij atë që është (e vendosur) për shpërblesë ose pagesë gjaku.  
12B) Asnjë besimtar nuk duhet të kundërshtojë *mevlan* (klientin/aleatin) e një besimtari tjetër. (Sipas leximit tjetër: Asnjë besimtar nuk mund të hyjë në aleancë me *mevlan* e një besimtari tjetër, në mënyrë që ta dëmtojë këtë të fundit).
- 13) Të gjithë besimtarët e vetëdijshëm ndaj Zotit do të jenë kundër atij që synon të kryejë një veprim agresiv dhe të padrejtë midis tyre, ose që synon të cenojë të drejtat e dikujt ose të shkaktojë trazira midis besimtarëve. Dhe edhe nëse ky person është pasardhës i njërit prej tyre, të gjithë do të ngrenë duart kundër tij.
- 14) Asnjë besimtar nuk do të vrasë një besimtar tjetër për hir të një jobesimtari ose nuk do të ndihmojë një jobesimtar në kurriz të një besimtari.
- 15) Siguria (*dhimeja*) e Allahut (për jetën dhe pronën) është një; (një mbrojtje e pranuar nga besimtarët më pak të rëndësishëm) vlen për të gjithë ata. Dhe besimtarët, disa janë aleatë të të tjerëve, përveç pjesës tjetër të njerëzve.
- 16) Midis hebrenjve, ata që na bashkohen (ndjekin) do të marrin ndihmën tonë dhe trajtimin e barabartë; ata nuk do të shtypen dhe nuk do t'i ndihmojmë armiqtë e tyre.
- 17) Paqja është midis besimtarëve. Asnjë besimtar, në një luftë të zhvilluar në rrugën e Zotit, nuk mund të

---

2 Në një lexim tjetër *mufrah* (dikush që bëhet mysliman në mesin e një populli të cilit nuk i përket).

pajtohet me një marrëveshje paqeje duke përjashtuar besimtarët e tjerë. Kjo paqe do të bëhet vetëm mes tyre (besimtarëve) sipas parimeve të barazisë dhe drejtësisë/marrëveshjes së drejtë ndërmjet tyre.

- 18) Të gjitha palët që marrin pjesë në beteja bashkë me ne, do të renditen njëra pas tjetrës (në merita).
- 19) Besimtarët do të t'i ndajnë shpërblimet me njëri-tjetrin sipas sakrificës së secilit në rrugën e Zotit.
- 20) Sigurisht, besimtarët e vetëdijshtëm ndaj Zotit ndjekin rrugën më të mirë dhe më të drejtë.  
20B) Asnjë politeist [i lidhur me bashkësinë] nuk mund të mbrojë jetën dhe pronën e një personi të lidhur me kurejshët dhe as nuk mund të ndërhyjë te një besimtar në këtë çështje.
- 21) Nëse vërtetohet me siguri se një person ka vrarë një besimtar (pa të drejtë pa arsye që kërkon vrasjen), atëherë është përgjegjësi e tij, përveç nëse kujdestari i viktimës i jep falje; dhe të gjithë besimtarët do të jenë kundër tij. Dhe nuk lejohet që besimtarët të luftojnë për të.
- 22) Nuk lejohet që asnjë besimtar të miratojë përmbajtjen e kësaj flete (dokumenti) dhe të besojë në Zotin dhe në Ditën e Gjykimit, të mbështetë ose të strehojë një agresor; kushdo që e mbështet ose e strehon do të marrë mallkimin dhe zemërimin e Zotit në Ditën e Gjykimit, kur nuk do të pranohet më kompensimi financiar ose kurhani.
- 23) Në çfarëdo gjëje që jeni në kundërshtim, referenca e saj (*mereddi*) është tek Allahu dhe tek Muhamedi.

## Dekrete që u drejtohen hebrenjve

- 24) Hebrenjtë së bashku me besimtarët do t'i bartin shpenzimet e luftës (të tyre) përderisa janë duke luftuar.
- 25) Hebrenjtë e Beni 'Aufit, së bashku me besimtarët përbëjnë një umet; Hebrenjtë kanë fenë/ligjin e tyre (*din*) dhe myslimanët kanë fenë/ligjin e tyre (*din*). Kjo përfshin si mevlanë e tyre ashtu edhe veten e tyre personalisht. Por kushdo që kryen një veprim të padrejtë ose kryen një krim, do të dëmtojë vetëm veten dhe njerëzit e shtëpisë së tij.
- 26) Hebrenjtë e Beni el-Nexharit do të kenë të njëjtat (të drejta) si Hebrenjtë e Beni'Aufit.
- 27) Hebrenjtë e Beni el-Harithit do të kenë të njëjtat (të drejta) si Hebrenjtë e Beni'Aufit.
- 28) Hebrenjtë e Beni Saidës do të kenë të njëjtat (të drejta) si Hebrenjtë e Beni'Aufit.
- 29) Hebrenjtë e Beni Jashmit do të kenë të njëjtat (të drejta) si Hebrenjtë e Beni'Aufit.
- 30) Hebrenjtë e Beni el-Awsit do të kenë të njëjtat (të drejta) si Hebrenjtë e Beni'Aufit.
- 31) Hebrenjtë e Beni Tha'labes do të kenë të njëjtat (të drejta) si Hebrenjtë e Beni'Awf-it. Por kushdo që kryen një veprim të padrejtë ose kryen një krim, do të dëmtojë vetëm veten dhe njerëzit e shtëpisë së tij.
- 32) Jafnah (familja) është një degë e fisit Tha'lebe dhe për shkak të kësaj ata do të konsiderohen si Tha'labe.
- 33) Benu el-Shutajbe do të kenë të njëjtat të drejta si hebrenjtë e Beni Aufit. Mbajtja e angazhimeve të secilit eliminon tradhtinë/shkeljen e traktateve.
- 34) Klienti/aleatët e Tha'labës do të konsiderohen si vetë Tha'labe.

- 35) Ata që lidhen me hebrenjtë (nga aleanca dhe lidhjet e mbrojtjes së ndërsjellë) do të konsiderohen si vetë hebrenjtë.
- 36) Prej tyre (hebrenjve) askush nuk mund të shkojë (në një fushatë ushtarake me myslimanët) pa lejen e Muhamedit. 36B) Nuk është e ndaluar të hakmerresh për një plagë. Sigurisht, nëse një person i ndodh të vrasë një tjetër, si pasojë do të jetë përgjegjës edhe ai dhe familja e tij, përveç nëse ai vret atë që vepron padrejtësisht (*zelema*). Zoti është me ata që i binden më së miri këtij dokumenti.
- 37) Në rast lufte hebrenjtë i bartin shpenzimet e tyre dhe myslimanët të tyre. Sigurisht që ata do të bashkëpunojnë mes tyre, në kundërshtimin e atyre që bëjnë luftë kundër njerëzve të caktuar në këtë (dokument). 37B) Askush nuk mund të kryejë një krim kundër aleatit të tij; me siguri të shtypurit do të marrin ndihmë.
- 38) Hebrenjtë së bashku me myslimanët do të përballojnë shpenzimet e luftimeve të zhvilluara së bashku.

## **Dekrete që i drejtohen *Ehli Sahifes* (Njerëzve të Kushtetutës)**

- 39) Në emër të njerëzve të caktuar nga ky dokument (kushtetutë), Jethrib përbën një territor të mbrojtur.
- 40) Personi i mbrojtur është si vetvetja, ai nuk duhet të shtypet dhe nuk duhet të bëjë ndonjë krim.
- 41) Gruas nuk do t'i jepet mbrojtje përveçse me lejen e popullit të saj.
- 42) Çfarëdo agresioni/kundërvajtjeje apo grindjeje që ndodh ndërmjet njerëzve të caktuar në këtë fletë, e që ka frikë se mund të shkaktojë përçarje, do t'i referohet Allahut dhe të Dërguarit të tij Muhamedit. Allahu është

- (i sigurt) për respektimin më të vërtetë dhe më të drejtë të asaj që është në këtë dokument.
- 43) As Kurejshët dhe as ata që i ndihmojnë ata nuk do të kenë mbrojtje.
- 44) Mes tyre (myslimanëve dhe hebrenjve) do të ketë bashkëpunim kundër atyre që pushtojnë Jethribin.
- 45) Nëse ata (hebrenjtë) ftohen (nga myslimanët) për të bërë dhe miratuar një marrëveshje paqeje, ata do ta bëjnë atë marrëveshje dhe do ta miratojnë atë; dhe nëse ata (hebrenjtë) sugjerojnë të njëjtën gjë (myslimanëve), ata do të kenë të njëjtat të drejta nga myslimanët; përveç rasteve të luftës për çështje fetare. 45B) Secili grup është përgjegjës për zonën që i përket (përsa i përket mbrojtjes dhe nevojave të tjera).
- 46) Hebrenjtë e el Aus, *mevla* e tyre dhe ata vetë, do të kenë të njëjtat të drejta për të cilat është rënë dakord në këtë fletë (dokument), me ruajtje të sinqertë/të plotë nga njerëzit e caktuar në këtë fletë. Mbajtja i angazhimeve nga secili eliminon tradhtinë/shkeljen e traktateve. Ai që bën një shkelje (të këtij traktati) e bën atë vetëm kundër vetvetes. Zoti është me ata që respektojnë më mirë dhe me të vërtetë rregullat e përshkruara në këtë fletë.
- 47) Ky libër (*kitab*) nuk e mbron nga dënimi kryerësin e një vepre ose krimi të padrejtë. Kushdo që del do të ketë siguri dhe kushdo që mbetet në Medine do të ketë gjithashtu siguri; përveç atij që kryen një vepër të padrejtë ose një krim. Allahu e mbron personin që i zbaton marrëveshjet dhe shmang veprimet e pandershme dhe shkeljet, dhe Muhamedi është i Dërguari i Allahut, Zoti e bekoftë dhe e nderoftë atë.



## Autorët Kontribues (Sipas rendit alfabetik)

### **Asad Alsaleh**

*Profesor i asociuar* i Letërsisë Arabe dhe Studimeve Kulturore, në Departamentin e Gjuhëve dhe Kulturave të Lindjes së Afërt, në Universitetin e Indianës.

### **Christopher B. Taylor**

*Studiues postdoktoral*, në Qendrën *Ali Vural Ak* për Studime Globale Islame dhe pedagog në Departamentin e Sociologjisë dhe Antropologjisë në Universitetin *George Mason*.

### **David R. Vishanoff**

*Profesor i asociuar* i Mendimit Islam, në Universitetin e Oklahomas.

### **Hamid Mavani**

*Profesor i Asociuar* i Studimeve Islame, në Shkollën e Lartë Islame *Bayan Claremont*/Shkolla e Teologjisë *Claremont*.

### **Kamal Ebu-Shamsieh**

*Kandidat PhD* në Teologjinë Praktike në Unionin e Lartë Teologjik dhe Kapelan në *Stanford Healthcare*.

**Katrin Jomaa**

*Asistent Profesor* i Islamit dhe Politikës së Lindjes së Mesme, në Departamentin e Shkencave Politike dhe Filozofisë në Universitetin e *Rhode Island*.

**Samy Ayoub**

*Asistent Profesor* i Ligjit Islam, në Universitetin e Teksasit, në Austin dhe në Shkollën Juridike të Universitetit të Teksasit.







A e përcakton ligji islam etikën islame? Apo ligji është një degë e një sistemi më të gjerë etik? Apo është vetëm një nga disa diskurse të pavarura morale, islame dhe të tjera, që garojnë për besnikërinë e myslimanëve?

Esetë në këtë libër paraqesin një sërë përgjigjesh. Disa e marrin fikhun si kornizë përcaktuese për etikën, të tjerë e përfshijnë ligjin në një sistem më të gjerë etik dhe të tjerë e paraqesin atë vetëm si një nga disa diskurse paralele etike islame, ose tregojnë se si etika islame mund të bashkëjetojë me sistemet normative jomyslimane. Përgjigjet e tyre kanë implikime të mëdha për epistemologjinë, për autoritetin e juristëve dhe myslimanëve të zakonshëm, për sfidat praktike morale të jetës së përditshme dhe për marrëdhëniet me jomyslimanët. Libri u paraqet studiuesve të etikës myslimane një zgjedhje strategjike bashkëkohore: a duhet të ndjekin ata një metodologji të vetme gjithëpërfshirëse për të gjykuar të gjitha çështjet etike, apo duhet të kundrojnë konkurrencën retorike dhe politike të diskurseve morale alternative, por jo domosdoshmërisht të papajtueshme?

Këto shtatë punime përfaqësojnë shumë më tepër sesa thjesht ecejake përmes katër pikëpamjeve të mundshme të marrëdhënies ndërmjet ligjit islam dhe etikës. Secili paraqet një material magjepsës nga një kontekst specifik historik ose bashkëkohor.



ISBN : 978-9928-126-54-2



9 789928 126542