



Arif Kemil Abdullah

# KURANI

DHE PLURALIZMI NORMATIV FETAR



**Arif Kemil Abdullah**

# **KURANI DHE PLURALIZMI NORMATIV FETAR**

**Analiza tematike e Kuranit**

---



Shkup, 2023

*Kurani dhe pluralizmi fetar normativ: analiza tematike e Kuranit* (Albanian)  
Arif Kemil Abdullah

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

ISBN: 978-608-216-248-5 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:  
*The Qur'an and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur'an*  
Arif Kemil Abdullah

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT),  
First Edition  
1435AH / 2014CE  
ISBN: 978-1-56564-657-5 Paperback

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

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

BOTUES:	Furkan ISM
PËRKTHEU:	Nexhad Lika
REDAKTOR:	Omer Kajoshaj
LEKTOR:	Namir Lapardhaja
KORREKTOR	Agim Abazi
FAQOSJA DHE DIZAJNI:	Jusuf Saliu
SHTYPI:	Furkan ISM, Shkup
TIRAZHI:	500 kopje
www.furkan.com.mk / furkan@furkan.com.mk	

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

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

**Arif Kemil Abdullah**

# **KURANI DHE PLURALIZMI NORMATIV FETAR**

**Analiza tematike e Kuranit**



**Furkan ISM  
2023**



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

Specifika e natyrës njerëzore është se njerëzit, edhe përkundër dallimeve të tyre, janë unikë, dhe se, pavarësisht nga uniteti, ata ndryshojnë. Për më tepër, pavarësisht dallimeve mes tyre, njerëzit e duan njëri-tjetrin, dhe pavarësisht nga dashuria reciproke, ata janë të ndryshëm.

Ebu Hajjanet-Tehvidi  
*El-Mukabesat*

Atë që me siguri e di nga përvoja personale të jetës shoqërore të njeriut dhe çfarë kam mësuar, duke iu falënderuar mësimit gjatë gjithë jetës, është si vijon: Vetë dashuria më së shumti e meriton dashurinë, kurse urrejtja e meriton më së shumti urrejtjen. Pra, dashuria dhe të duash tjetrin, që jetës shoqërore të njeriut i ofron siguri dhe e drejton në lumturi, më së shumti e meriton dashurinë dhe të jesh i dashur. Koha e urrejtjes dhe armiqësisë, tashmë, ka kaluar. Dy Luftërat Botërore kanë treguar se sa e keqe, shkatërruese dhe e gabuar është urrejtja. Është bërë e qartë se nga ajo nuk ka asnjë dobi.

Bediuzzman Said  
Nursi





## Përmbajtja:

PARATHËNIE .....	11
HYRJE .....	17
<b>ÇFARË ËSHTË PLURALIZMI FETAR? .....</b>	<b>35</b>
(1) KËNDVËSHTRIMET E NDRYSHME NDAJ PLURALIZMIT FETAR .....	36
Analiza etimologjike e fjalës “fe” dhe “pluralizëm” .....	46
Pluralizmi fetar në lidhje me termat e së vërtetës fetare dhe të shpëtimit .....	51
Pluralizmi fetar në raport me kodin universal të etikës .....	57
(2) MODELI ISLAM I PLURALIZMIT FETAR .....	61
Pluralizmi fetar aletik dhe Islami .....	62
Pluralizmi fetar soteriologjik dhe Islami .....	69
Pluralizmi fetar normativ dhe Islami .....	75
(3) PËRFUNDIMI.....	88
<b>BAZAT ETIKE TË PLURALIZMIT FETAR NORMATIV NË KUR’AN .....</b>	<b>91</b>
(1) LIRIA E BESIMIT .....	92
Fjala liri në Kur’an .....	94
Citimet kuranore rreth lirisë së besimit.....	97



Liria e besimit kundër shtypjes: dialektika e të kundërtave në tre tregime kuranore .....	113
(2) DINJITETI NJERËZOR .....	116
Analiza antropologjike e dinjitetit njerëzor në Kuran .....	117
Mësimet kuranore lidhur me mbrojtjen e dinjitetit njerëzor	123
(3) NDERSHMËRIA .....	131
(4) NDALIMI I OFENDIMIT SË ASAJ QË ËSHTË E SHENJTË PËR TË TJERËT .....	141
(5) FALJA .....	153
Fjalët kuranore që shprehin kuptimin e faljes:.....	154
<i>g-f-r, 'a-f-a, s-f-h</i> .....	154
Kuptimi kuranor i konceptit të faljes për jomuslimanët .....	156
Raporti dialektik ndërmjet faljes njerëzore, Zotit dhe devotshmërisë .....	173
(6) PËRFUNDIM.....	175

## **ELEMENTET STRUKTURE TË PLURALIZMIT FETAR NË KURAN .177**

(1) KARAKTERISTIKAT E PËRBASHKËTA.....	178
Karakteristikat e përbashkëta me mjedisin në Kuran .....	179
Karakteristikat e përbashkëta morale në Kuran.....	182
Karakteristikat e përbashkëta shpirtërore në Kuran.....	187
(2) DIVERSITETI .....	191
Diversiteti mjedisor në Kuran .....	193
Diversiteti fetar paraqitet në Kuran si një fakt tokësor .....	200
(3) BISEDË KONSTRUKTIVE .....	207
Rëndësia e bisedës konstruktive në Kuran.....	207
Parimet kuranore të bisedës konstruktive .....	215
(4) PËRFUNDIM.....	221

## **QËLLIMET KRYESORE TË PLURALIZMIT FETAR**

### **NORMATIV NË KURAN .....223**

- (1) NJOHJA E TË TJERËVE: MIRËKUPITIMI I  
NDËRSJELLË - *TE'ĀRUF*.....225
- (2) BASHKËPUNIMI ME TË TJERËT NË BAMIRËSI DHE  
NDRSHMËRI: .....235  
ANGAZHIMI I PËRBASHKËT- *TE'ĀVUN* .....235
- (3) GARIMI ME TË TJERËT NË KRYERJEN E VEPRAVE TË MIRA - .249  
KONTRIBUTI I PËRBASHKËT *TESĀBUK* .....249
- (4) MBËSHTETJE E NDËRSJELLË - *TEDĀFU'* .....255
- (5) PËRFUNDIM.....262

## **DISPOZITAT KURANORE QË DUKET SE JANË KUNDËRSHTUESE**

### **NDAJ PLURALIZMIT FETAR NORMATIV.....263**

- (1.) ANALIZA E QËNDRIMIT KURANOR PËR LUFTË,  
NË KONTEKST TË PLURALIZMIT FETAR NORMATIV .....265
  - Sfondi historik i luftës në kohën e shpalljes së Kuranit .....265
  - Analiza morfologjike e rrënjës *k-t-l* .....269
  - Analiza tekstuale dhe kontekstuale e disa ajeteve në  
lidhje me imperativin e luftës kundër të tjerëve.....273
- (2) ANALIZA E DISPOZITËS QË TË MOS MERREN HEBRENJTË  
DHE TË KRISHTERËT SI MBROJTËS -EVLIJA': STUDIMI I  
RASTIT TË AJETIT 51 TË SURES *EL-MAIDE* .....309
- (3) PËRFUNDIM.....326
- PËRFUNDIM .....328
- BIBLIOGRAFIA .....335





## PARATHËNIE

Shoqëritë sot, ndoshta më shumë se kurrë më herët në të kaluarën, karakterizohen nga diversiteti fetar. Dëshmojmë një shkëmbim të gjallë të pikëpamjeve, të cilat zhvillohen pjesërisht me dialogun ndërfaqet, dhe pjesërisht me anë të ndërmjetësimit të mediave shoqërore, në një atmosferë të integritetit më të madh ndërkombëtar dhe armiqësisë së dukshme, në të cilët, si kurrë më parë, ekziston nevoja për njohjen e Islamit. Bashkëjetesa paqësore është një, kurse toleranca e diversiteti fetar, d.m.th. traditave të ndryshme fetare, edhe pse, pothuajse, të gjithë janë unanimesë se ky është një qëllim i domosdoshëm, është diçka tjetër. Kjo shkakton dilemën. Në teori diçka e tillë ka kuptim, por implementimi praktik është treguar si detyrë shumë e vështirë, pjesërisht, sepse një mori mendimesh duhet të ofrohen si bindjet personale dhe të vërteta morale në krahasim me mendimet e të tjerëve, dhe pjesërisht edhe për shkak se, të paktën sa i përket Islamit, rruga e drejtë është qartë e përcaktuar, e ajo është besimi në Zot dhe të Dërguarin e Tij. Këtij besimi duhet t'i përshtatemi në të gjitha diskutimet.

Nuk është për t'u habitur se disa probleme teologjike dhe probleme të tjera që lidhen me to, dalin në sipërfaqe, ku herë pas here udhëhiqen debate të nxehta/hidhura dhe në

fokusin e vëmendjes vendosin fushën e pluralizmit fetar dhe rolin e Islamit si në bashkëjetesën e thjeshtë dhe tolerancën me besimet e tjera ashtu edhe në synimin që të kuptohen mes vete, duke udhëhequr dialogun objektiv dhe pozitiv.

Nuk besoj se dialogu fetar avancohet me braktisjen e diversitetit. Mendoj se ndonjëherë paraqitet një lloj arrogancë në pohimin se “unë mund të të them çfarë ti vërtet mendon”, dhe fajësoj disa prej atyre që përdorin gjuhën e pluralizmit fetar që janë të gatshëm t’u flasin absolutisht të gjithë praktikuesve të të gjithë besimeve në botë se për çfarë bëhet fjalë. Më duket se pranimi i dallimeve plotësisht korrespondon me respektin e thellë reciprok, përkushtimin ndaj dialogut, ndonjëherë dialog të çmuar, dhe bashkëjetesës.<sup>1</sup>

Pluralizmi fetar ka domethënie të ndryshme. Çdo lidhje aktive me ata të besimit tjetër në një moment do të kërkojë diskutimin rreth pikëpamjeve ndaj botës dhe të vërtetave fetare që u referohen të tjerëve. Islami është veçanërisht në pozitë të pavolitshme. Edhe pse Islami është tolerant dhe mbështet respektin për besimet e tjera, lirinë fetare dhe bashkëjetesën paqësore për të gjithë njerëzit, muslimanët duhen në mënyrë intelektuale të angazhohen në çështjet e së vërtetës fetare, njëkohësisht duke mbrojtur vlefshmërinë e parimeve të tyre, parimeve islame, duke mos i refuzuar të gjithë ata që të përmendurat i kundërshtojnë. Ekzistojnë qasje ekstreme, kështu që filozofia pereniale qëndron përballë interpretimeve ekskluziviste. Kjo nuk do të thotë se të gjithë të vërtetat duhen shpallur si relevante dhe të mos tregojmë për gabimet. Larg nga kjo! Përkundrazi, takimi duhet të jetë shumë i sofistikuar, i bazuar mbi parimet e arsytimit dhe duhet të bazohet në respektim. Pra, nëse e ndajmë atë që është islame nga ajo që

---

<sup>1</sup> Ish-kryepeshkopi i Canterbury Rowan Williams, Islam, Christianity and Pluralism (Lamberth Palace, Association of Muslim social Scientist (AMSS UK), 2007).

është interpretim kulturor ose i bazuar në kontekst, do të zbulojmë se Kurani ofron shembullin e jashtëzakonshëm dhe të ndershëm se si duhet të jetojmë në diversitet, ofron parime të shenjta që shërbejnë pikërisht për takimet me ata të besimeve të tjera dhe kështu mundëson kontribute të vlefshme në fushën e pluralizmit fetar. E gjitha që kërkohet nga muslimanët është që me kujdes të eksplorojnë këto parime kuranore për t'i prezantuar në mënyrë precize ashtu siç është paraparë të kuptohen ato, e jo t'i lëshojnë përmes filtrit historik të konflikteve ose interpretimit të gabuar kulturor.

Fatkeqësisht, është më lehtë të kritikohen dhe të shikohen gjërat në mënyrë ekskluzive sesa të gjesh gjuhën e përbashkët dhe të dërgohen në mënyrë të vërtetë mesazhet gjithëpërfshirëse kuranore. Autori e kritikon këtë pikëpamje ekskluziviste ndaj gjërave të disa teologëve dhe shkencëtarëve si dhe interpretimin e tyre të ajeteve kuranore të vështira për t'u kuptuar, siç janë "ajetet e shpatës", dhe i vendos ato në kontekstin historik të kryqëzatave dhe qëndrimit mbrojtës të vazhdueshëm dhe pohon se ky lexim politik i tekstit kuranor, i formësuar si përgjigje ndaj sulmeve të ndryshme, nuk e portretizon me saktësi mesazhin që duhet përcjellë. U lajmëruan përfundime të gabuara *teologjike*, të cilët nuk janë kuranore, siç ceket në këtë punim, por janë nga natyra e tyre pakompromise dhe pohojnë se muslimanët nuk kanë detyrime ndaj jomuslimanëve. Duke përdorur një qasje tematike, holistike ndaj ekzegjzës/interpretimit të Kuranit dhe analizave linguistike të termave kyçe në ajetet kuranore, autori korrigjon interpretimet e gabuara për të ofruar kështu leximin e bazuar në domethënien/kuptimin e ajeteve ashtu siç janë si dhe në lidhje me mesazhin gjithëpërfshirës të Kuranit dhe perspektivës së tij humaniste.

Pra, në kontekstin islam dhe kuranor, duhet të jemi jashtëzakonisht të kujdesshëm dhe, natyrisht, të qartë, duke

pasur parasysh se diskutimin për pluralizmin fetar dhe qëndrimet e ndryshme, muslimanët duhet t'i pranojnë në përputhje me mësimet e Kuranit.

Ekzistojnë disa lloje të pluralizmit fetar. *Pluralizmi fetar normativ* vendos theksin në zhvillimin e një modeli etik-biheviorist të diversitetit. *Pluralizmi fetar soteriologjik* thekson shpëtimin. *Pluralizmi fetar epistemologjik* fokusohet në shpjegim ose në justifikim. Në fund, *pluralizmi fetar aletik* merret me natyrën e të vërtetës. Me dallim nga pluralizmi soteriologjik dhe aletik, temat e të cilëve janë problemet për të cilat, sa i përket muslimanëve, nuk mundet të diskutohet (kështu mendojnë, sigurisht, edhe anëtarët e besimeve të tjera dhe, për këtë arsye, tema të tilla paraqesin pikat e ndarjes), meqenëse janë të fokusuara në aspektet kyçe të të vërtetave fetare dhe shpëtimin në të cilat nuk mund të ketë kompromis. Pluralizmi fetar normativ, sipas autorit, përqendrohet në vlerat e kësaj bote, që na mundëson të kërkojmë mirëkuptimin e sinqertë, tolerancën dhe ndërtimin e paqes. E thënë ndryshe, pluralizmi fetar normativ nuk kërkon sintezën e pikëpamjeve/qëndrimeve fetare, ose lëshime në çështjet doktrinare, që do të ishte joreale dhe, shumë e konsiderojnë, e perealizueshme, por lejon kultivimin e mirëkuptimit, duke respektuar diversitetin teologjik.

Kjo vepër shqyrton legjitimitetin e përdorimit të pluralizmit fetar normativ në lidhje me mësimet islame normative, duke pohuar se parimet e përmendura më herët nuk janë larg nga mësimet islame derisa bëjmë dallimin mes Kuranit, Sunetit të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, dhe mendimeve që kanë nxjerrë dijetarët, të cilat janë të rrënjosura në kontekstin politik ose në mbrojtjen ushtarake. Sa i përket analizës së Kuranit, ajo ka fokusin në urdhrin/ajetin, shkaqet e shpalljes, me marrëdhënien e tij me mesazhin gjithëpërfshirës kuranor (krahas përdorimit të qasjes tematike), dhe

rolit të Sunetit në sqarimin shtesë të domethënies. Kjo është metodologjia me të cilën është shërbyer autori në studim.

Në këtë mënyrë, autori korrigjon disa citime të diskutueshme dhe të gabuara, përkthime të pasakta, si/edhe citimet jashtë kontekstit të ajeteve nga Kurani, përfshirë këtu edhe ajetet të përmendura më herët, “ajetet e shpatës”, dhe idenë se jomuslimanët nuk mundën të merren si shokë. Në realitet, Kurani bën thirrje për lirinë e besimit dhe bashkëjetesës paqësore, dënon shtypjen, përndjekjen fetare dhe ata që fillojnë armiqësinë. *Në këtë mënyrë, Kurani jo vetëm se bën thirrje për dinjitetin njerëzor, por e rikthen atë kur ai lëndohet.*

***“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?!”*** (Junus: 99)

***“S’ka detyrim në fe...”*** (El-Bekare: 256)

Krijimi i një shoqërie të drejtë, e cila respekton qenien njerëzore dhe të drejtat e tyre, është detyra më e rëndësishme. Përveç kësaj, të keni në mendje provat nga Kurani dhe Suneti që nuk e mbështesin dënimin me vdekje për braktisjen (*er-ridda*). Përkundrazi, studimi tekstual tregon për lirinë e besimit, duke përfshirë aktin e braktisjes të fesë.<sup>2</sup>

Kjo i mundëson autorit t’i qaset problemit të pluralizmit fetar nga pozicioni i fortë dhe i qartë islam, që ia ofron qartësinë aq të nevojshme temës e cila lehtë mund të çojë në konfuzion në të kuptuarit e natyrës thelbësore të diversiteti fetar, tolerancës dhe të vërtetave fetare dhe lidhjeve që ekzistojnë mes tyre, veçanërisht në lidhje me pozicionet përfshirëse dhe përjashtuese fetare. Gjithashtu, perspektiva islame bën thirrje për një angazhim që nuk bazohet në

---

<sup>2</sup> Shiko: Taha J. Alalwani, *Apostasy in Islam, A Historical and Scriptural Analysis* (London: IIIT, 2011). Shiko, gjithashtu, AbdulHamid Ebu Sulayman, *Apostates, Islam and Freedom of Faith: Change of Conviction vs Change of Allegiance* (Occasional Paper 22), (London: IIIT, 2013).



diplomaci të rreme ose në korrektësinë politike dhe i cili nuk sjell pretendime të rreme për mirëkuptim të paanshëm dhe relativizëm të fshehur.

Datat që shfaqen në libër sipas kalendarit islam (*Hixhr*) kanë shkurtesën h. Përndryshe, datat përcjellin kalendarin gregorian dhe kanë shkurtesën e.r., aty ku ka nevojë. Fjalët arabe janë të shkruara me italik, përveç atyre që kanë hyrë në përdorimin e përgjithshëm. Shenjat diakritike janë shtuar vetëm atyre emrave arabw që nuk konsiderohen si bashkëkohorë.

Nga themelimi në vitin 1981, IIIT vazhdimisht shërben si qendra kryesore që lehtëson përpjekjet shkencore të bazuara mbi vizionin islam, vlerat dhe parimet islame. Programet eksploruese të Institutit, seminarët dhe konferencat, në tridhjetë vitet e fundit kanë rezultuar me më shumë se katërqind e pesëdhjetë tituj në anglisht, arabisht dhe gjuhë të tjera të mëdha.

I shprehim falënderime autorit për bashkëpunim dhe ekipit redaktues dhe botues të Zyrës IIIT në Londër, dhe të gjithë atyre që në mënyre drejtpërdrejtë apo të tërthortë ishin të kyçur në përgatitjen e kësaj vepre, përfshirë Shiraz Khan dhe dr. Maryam Mahmood.

Zyra e IIIT-s në Londër, gusht 2014



## HYRJE

Jetojmë në një kohë shumë unike, kohën e zhvillimit njerëzor të paparë. Për dallim nga civilizimet e mëparshme, të cilat janë dalluar me kufij të qartë kulturorë dhe fetarë, njerëzimi sot jeton në botën e kulturave, nacionaliteteve dhe besimeve shumë të ndryshme. Globalizimi kështu rrjetëzoi botën, e bëri atë të ndërvarur dhe të lidhur, ku asnjë person nuk mund të jetojë në izolim ose të jetë indiferent ndaj asaj që ndodh diku tjetër. Disa thonë edhe se jetojmë në kohën e shekullarizimit. Megjithatë, pavarësisht kësaj dhe pavarësisht nga të gjitha parashikimet filozofike nga shekulli XIX dhe XX në lidhje me vdekjen e feve, feja u rishfaq në mileniumin e tretë për të marrë rolin kryesor në formësimin e ndërgjegjes, të sjelljes njerëzore dhe ndikimin mbi to në të gjithë botën.

Duke pasur parasysh se globalizimi dhe ringjallja e feve paraqiten në një mjedis, në të cilin praktikisht të gjithë jetojnë në pragun e dikujt tjetër, është shumë me rëndësi që teologët të të gjithë besimeve nga burimet e besimeve të tyre të nxjerrin koncepte të pluralizmit fetar që i përshtaten realitetit të botës bashkëkohore. E thënë ndryshe, problemet e sotme ndërfaqetare nuk mund të zgjidhen me ndihmën e koncepteve të vjetëruara. Duhet investuar përpjekje shtesë në fushën e teologjisë për t'i zhvilluar modelet bashkëkohore për bashkëjetesën paqësore fetare dhe dialogun ndërfaqetare.

Ky studim është një përgjigje ndaj nevojës urgjente dhe sfidës për të gjetur një mënyre efektive dhe pozitive për bashkëpunim me anëtarët e besimeve të tjera. Ajo eksploron konceptet kuranore të pluralizmit fetar normativ me qëllim që të ofrojë përgjigje ndaj pyetjeve, siç janë: A e shikon vetë Kurani pluralizmin fetar normativ si një sistem vlerash apo si metodë me ndihën e së cilës mund të aktualizohet pikëpamja kuranore ndaj botës? Cili është qëllimi kryesor i lejimit kuranor të pluralizmit fetar normativ? A mund të identifikohet gjithmonë Islami normativ me veprimet e mbështetësve të tij? A del qëndrimi negativ ekzistues ndaj pluralizmit fetar nga mësimet e Islamit apo nga konteksti i rrethanave të dhëna?

Çelësi kryesor për përgjigjet ndaj të gjitha këtyre pyetjeve është ekzgjegjeza/interpretimi kuranor ose *tefsiri*, i cili ka ndikim vendimtar fetar në ndërgjegjen e muslimanëve dhe është parakushti kryesor për të kuptuarit e marrëdhënieve ndërfitare nga muslimanët. Problemi qëndron në faktin se aty ku teksti kuranor dikur shihej në mënyrë dinamike, duke lejuar kështu një interpretim të ri të bashkëjetesës fetare, duke ruajtur identitetin fetar të muslimanëve dhe duke ecur në hap me vlerat universale njerëzore, ky progres u ngadalësua me kalimin e kohës. Mirëkuptimi dhe lidhjet historikisht janë ngarkuar nga problemet metodologjike dhe shoqërore-politike, të cilat i mbartin edhe sot e kësaj dite. Këto probleme përfshijnë, për shembull, paraqitjen e disa koncepteve të caktuara etike nga teksti kuranor në një kontekst historik krejtësisht të ndryshëm nga e tanishmja, përdorimin e qasjes atomiste,<sup>3</sup> aplikimin e gjerë i derogimeve në lidhje me normat etike ndaj jomuslimanëve, duke përjashtuar kufizimet e disa ajeteve kuranore, të cilat në mënyrë pozitive flasin për

---

<sup>3</sup> Metoda klasike e ekzgjegjës/interpretimit të Kur'anit, i cili e interpreton Kuranin sipas parimit ajet për ajet, duke filluar nga surja e parë dhe duke ecur kah fundi, duke mos marrë parasysh lidhjen tematike të ajeteve.

jomuslimanët në bazë të kuptimit se kuptimi i përgjithshëm i këtyre ajeteve është i njohur vetëm muslimanëve etj. Të gjitha këto rrethana metodologjike dhe shoqëro-politike sollën deri te ajo që në ekzegjzë të nxirren kuptime që janë ekskluziviste në pikëpamje të marrëdhënieve ndërfaqetare. Të gjitha këto interpretime ekskluziviste çuan deri te neglizhimi i qasjes humane<sup>4</sup> të ekzegjzës kuranore dhe kështu deri te prishja e bashkëjetesës fetare.

Prandaj, qëllimi kryesor i këtij studimi ishte që të nxjerrë një koncept koherent të pluralizmit fetar normativ nga Kurani dhe kështu, nga njëra anë, të hulumtojë mënyrën progresive të interpretimit të Kuranit jo vetëm në pikëpamje të kontekstit të tij tekstual dhe historik, por edhe në kontekst të vlerave universale njerëzore, dhe, nga ana tjetër, të theksojë si qasjen humaniste ashtu edhe natyrën dinamike dhe kreative të ekzegjzës kuranore, *tefsirit*. Për këtë arsye dhe, për shkak se në fokusin e hulumtimit është pikërisht Kurani, Hadithi dhe jurisprudenca islame (*fikh*), do të merren parasysh vetëm në atë masë që kërkon procesi i ekzegjzës, por jo edhe si fusha kryesore të hulumtimit. Duke pasur parasysh se qasja klasike atomistike, e cila historikisht është aplikuar në Kuran si mjeti kryesor i ekzegjzës, nuk arriti të prodhojë imazhin e qëndrueshëm tematik të unitetit organik të Kuranit, ky hulumtim përdor një qasje të ndryshme, e njohur si metoda e ekzegjzës tematike. Qëllimi i kësaj metode është që në mënyrë të përpiktë të sqarojë konceptimin gjithëpërfshirës kuranor të temës së caktuar.<sup>5</sup> Këtë e kemi bërë duke mbledhur tematikisht ajetet relevante kuranore për t'i analizuar historikisht, gjuhësisht dhe kontekstualisht në

---

<sup>4</sup> Qasja humaniste e ekzegjzës së Kuranit fokusohet në vlerat e pranuar universale njerëzore dhe kështu theksohet universaliteti i sistemit etik kuranor.

<sup>5</sup> Mustafa Muslim, *Mebahis fi et-tefsir el-mavdu'i* (Damascus: Dar el-kalem, 2000). f. 16.

mënyrë që të zhvillohet konstrukti logjik<sup>6</sup>, i cili, në mënyrë të qartë, do prezantojë unitetin konceptual kuranor të temës. Analiza historike e ajeteve të zgjedhura fokusohet në rrethanat autentike të shpalljes së tyre (*esbab en-nuzul*), interpretimet autentike të Profetit, shokëve të tij dhe më të vjetrit ndër tabi'inët, si dhe mjedisit shoqëroro-politik të shpalljes, Mekës dhe Medines. Me më të vjetrit nënkuptohet gjenerata e parë e ndjekësve, e cila ka jetuar në kohën më të afërt kohës së Profetit dhe e cila atë që di e ka mësuar nga shokët e Profetit. Kjo lloj analize siguron që të mos priset gjatë hulumtimit ndonjë interpretim autentik, profetik, dhe njëkohësisht hulumtimi të sigurojë një bazë të fortë për hetime kritike të pohimeve historike, siç është derogimi, sepse përcaktimi i rasteve të derogimit në Kuran nuk mbështetet në arsyetim, por në transmetimin autentik të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem.<sup>7</sup> Hulumtimi gjuhësor i ajeteve kuranore përmes analizave sintaksore, morfologjike dhe retorike, pajton dome thëniet/kuptimet e ndryshme të mundshme, duke marrë parasysh ajetet e paqarta kuranore (*muteshabih*). Shqyrtimi kontekstual i ajeteve kuranore nënkupton shqyrtimin e një konteksti tekstual të caktuar, i cili interpretohet, kontekstin gjithëpërfshirës kuranor të lidhur me ajetin që interpretohet dhe, gjithashtu, kontekstin e realitetit të botës së tashme, d.m.th. përvojën njerëzore. Një analizë e tillë parandalon selektivitetin e pjesshëm të procesit të ekzegjzës, sepse lidhëset tematike relevante mundësojnë që tema të ruajë koherencën, të mbetet gjithëpërfshirëse dhe në përputhshmëri me vlerat universale njerëzore.

---

<sup>6</sup> Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), f. 3.

<sup>7</sup> Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an*, (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 2, f. 11-12.

Justifikimi i qasjes tematike del nga vetë Kurani, sepse në mesin e shkencëtarëve është shumë i njohur fakti se shpallja nuk paraqet një temë në formën e saj përfundimtare në një vend të caktuar. Më parë mund të thuhet se elementet e saj janë të ndara dhe të shpërndara në gjithë tekstin. Për këtë arsye, edhe vetë Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, raporton se ai dha udhëzime të ndryshme ndaj Kuranit në mënyrë që të sqarojë një problem apo kuptim të caktuar, që njihet si shpjegimi i Kuranit me Kuran. Megjithatë, duket se fara e qasjes tematike ndaj analizës ekzegjetike kuranore është mbjellë në fillim të shekullit IX, meqenëse argumente mirë të dokumentuara që mbështesin këtë pohim mund t'i gjejmë në kornizat e literaturës arabe, e cila buron nga ajo periudhë. Për shembull, në veprën e tij enciklopedike *Kitab bel-hajevan*, El-Xhahizi në mënyrë tematike hulumton dhe sqaron terma të ndryshme, me ndihmë të koleksionit tematik të ajeteve relevante për një temë të caktuar.<sup>8</sup> Përdorimi i metodës tematike në pikëpamje të ekzegjzës kuranore, gjithashtu në një masë mund të ndiqet në veprat e mëvonshme, siç janë: *Xhevahir el-Kur'an*, Ebu Hamid El-Gazali; *El-Keshf'an menahixh el-edille fi 'aka'id el-mille*, Ibn Ruzhd, dhe *Risala fi lafz es-sunna fi el-Kur'an*, Ibn Tejmije etj.<sup>9</sup>

Pavarësisht këtyre hapave të hershëm, metodën tematike si të tillë nuk e kanë respektuar as që është zhvilluar më tej deri në shekullin XIX,<sup>10</sup> kur disa shkencëtarë perëndimorë filluan ta përdorin me qëllim të një kuptimi koherent të

<sup>8</sup> Ebu Uthman el-Xhahiz, *Kitab el-hajevan* (Beirut: Dar el-xhil, 1988), vol. 4, f. 461.

<sup>9</sup> Samir Rashwani, *Menhexh et-tefsir el-mevedu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multaka, 2009), f. 80-99.

<sup>10</sup> Një nga shkaqet kryesore pse metoda ekzegjetike tematike, e cila bazohet mbi arsyen, nuk lulëzoi ishte, sigurisht, qëndrimi i disa dijetarëve të mesjetës se arsyeja dhe shpallja janë kontradiktore ose, siç pohon në mënyrë kontroverse Amini:

temave të Kuranit. Kështu në vitin 1840 në Paris paraqitet monografia nën titullin *Le Koran: doctrines et devoirs*, e cila përmbante përzgjedhje tematike nga Kurani. Ajo u ndoq nga vepra të tjera të ngjashme.<sup>11</sup> Duket se përdorimi i metodës ekzegjetike tematike nga ana e shkencëtarëve perëndimorë tërhoqi vëmendjen e intelektualëve muslimanë, të cilët u vetëdijesuan për rëndësinë e saj si një nga mjetet e sakta ekzegjetike për të kuptuar unitetin organik të Kuranit. Për shembull, mbizotëronte mendimi se Xhemal el-Din el-Afgani ishte i njohur me studimin me të hershëm tematik mbi Kurani n, *Le Koran Analyse*, të cilin e shkroi Jules Le Beaume dhe u publikua në Paris në vitin 1878.<sup>12</sup> Librin e përktheu Muhamed Fuad Abd el-Baki në vitin 1924 dhe për herë të parë u publikua në Kajro nën titullin *Tefsir ajat el-kur'an el-hakim*. Është shumë e mundur që El-Afgani u përpoq të promovojë qasjen tematike mes muslimanëve, sepse, sipas disa shkencëtarëve, një kopje e librit të tij *Tesir ajat el-Kur'an el-hakim* u gjet më vonë tek nxënësi i tij, Muhamed Abduhu. Përveç kësaj, ai ka deklaruar se disa nga autoritetet e El-Az'harit e kanë kritikuar, sepse e ka aprovuar metodën e ekzegjzës tematike.<sup>13</sup> Dhe, me të vërtetë, mospajtimi i El-Afganit me mënyrën tradicionale të mendimit të disa dijetarëve është fakt i njohur. Për shembull, në ligjëratën nën temën *Lecture in Teaching and Learning*, të cilën e mbajti në vitin 1882 në Kalkuta, pesë vite pasi që u botua libri *Tesir ajat el-Kur'an el-hakim*, thotë:

---

“Pas persekutimit/largimit të mu'tezilitëve, muslimanët mbetën nën ndikimin e konservatorëve afro 1000 vjet.” Ahmed Emin, *Duha el-islam* (Kajro: Mektebe en-nehda el-misrije, 1978), vol. 3, f. 207.

<sup>11</sup> Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), f. 2.

<sup>12</sup> Samir Rashwani, *Menhexh et-tefsir el-mevedu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multeka, 2009), f. 110.

<sup>13</sup> *Ibid.*, f. 111.

“Gjëja më çuditëse nga të gjitha është ajo se ulemaja (dijetarët) jonë e ndau shkencën në dy pjesë. Njëren pjesë e quajnë shkencë muslimane, kurse të tjetrën shkencë evropiane dhe, për këtë arsye, ata i ndalojnë të tjerët të mësojnë disa shkencë të dobishme. Ata nuk e kuptuan se shkencë, ajo gjë fisnike, nuk ka të bëjë me asnjë komb, dhe se nuk veçohet nga asgjë tjetër përveç vetvetes. Për më tepër, çdo gjë që dimë e dimë falë shkencës, dhe çdo komb që u bë i famshëm, u bë i famshëm falë shkencës... Feja islame nga të gjithë fetë është më afër shkencës dhe njohurive, dhe nuk ekziston mospajtim mes shkencave, njohurive dhe fesë islame.”<sup>14</sup>

Rezistenca që ndaj kësaj ideje ekziston nuk mund të ndalojë zhvillimin e saj në kohën bashkëkohore. Konsiderohet se thirrjen e parë zyrtare për aplikimin e metodës tematike në fushën e ekzegjës kuranore e dërgoi Emin el-Huli në shekullin XX.<sup>15</sup> Në përputhje me këtë, disertacioni i parë i doktoratës kushtuar hulumtimit tematik të Kuranit nën titullin *El-Vahde el-mevdu'ijje li el-Kur'an el-kerim* (Uniteti tematik i Kuranit Fisnik) e mbrojti Muhamed Mahmud Hixhazi në vitin 1967 në Universitetin e El-Az'harit. Nga atëherë, qasja tematike gradualisht fitoi njohje në fushën e ekzegjës kuranore në të gjithë botën, kështu që u aplikua edhe në programet universitare në shumë vende, që çoi në kryerjen e një numri të madh të studimeve tematike për tema të ndryshme nga thesari i pasur i temave kuranore.

Megjithatë, problemi i pluralizmit fetar normativ në Kuran nuk ka qenë plotësisht tematikisht i përpunuar, pavarësisht se kjo temë është me rëndësi thelbësore për epokën

---

<sup>14</sup> Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Los Angeles: University of California Press, 1968), f. 107.

<sup>15</sup> Samir Rashwani, *Menhexh et-tefsir el-mevdu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multeka, 2009), f. 113.



moderne. Edhe pse është e saktë se janë hulumtuar disa elemente të pluralizmit fetar normativ kuranor, ato janë hulumtuar vetëm si fragmente, gjë që e pengon transmetimin e imazhit koherent dhe gjithëpërfshirës të udhëzimeve kuranore në lidhje me modelin etiko-biheviorist të marrëdhënieve ndaj jomuslimanëve. Në raste të tjera, autorët shpesh janë përpjekur të hulumtojnë gjerësisht kuptimin islam të pluralizmit fetar si një fenomen shoqëroro-politik me qasje që dallojnë nga metoda e ekzegjzës tematike. Sigurisht, të gjitha këto vepra kanë ndikuar pozitivisht në këtë studim si tematikisht ashtu edhe metodologjikisht. Për shembull, në librin *Quran, Liberation and Pluralism* (1997), duke u përpjekur të interpretojë pozicionin kuranor ndaj jomuslimanëve në kontekstin shoqëroro-politik të regjimit aparteid në Afrikën e Jugut, Farid Esack tenton të vendosë balancën mes dy qasjeve kontradiktore: e para, me të cilën janë udhëhequr disa shkencëtarë liberal, thjesht i injoron ajetet në të cilat gjykohen disa karakteristika të caktuara të jomuslimanëve, kurse e dyta, me të cilën janë udhëhequr disa shkencëtarë konservatorë, i drejtohet ekzegjzës që paraqet kuptimet përjashtuese që i referohen marrëdhënieve ndërfaqetare. Kështu Esack, pa varësisht që shpesh e neglizhon kontekstin kuranor – mjetin kryesor të ekzegjzës për zbulimin gjithëpërfshirës të strukturës tematike të brendshme të temës - thekson idenë e vlefshme se ekzegjeza kuranore duhet të veprojnë në përputhje me kontekstin që e rrethon komentuesin dhe me vlerat universale njerëzore.

Libri *Quran, Liberation and Pluralism* mund të vështrohet si zbatimi praktik i përfundimeve dhe rekomandimeve të paraqitura nga Jane D. McAuliffe në librin *Qur'anic Christians* (1991). McAuliffe e shikon ekzegjzën kuranore si çelësin më të rëndësishëm për të kuptuarit muslimanë të të krishterëve. Mirëpo, pasi që zbuloi se interpretimi i tekstit kuranor mund

të jetë produkt i mendjes së komentuesit, i cili është i preokupuar me kontekstin e tij shoqëroro-politik, McAuliffe deklaroi se duhet urgjentisht të krijohen strategjitë e interpretimit, dhe deri te ky përfundim arriti pasi që hulumtoi një pjesë të madhe të literaturës së tefsirit. Sipas mendimit të saj, ajo se si të krishterët e përcaktojnë veten në nivelin shoqëror dhe teologjik nuk përputhet me atë se si muslimanët i përcaktojnë ata. Sipas McAuliffe, shkak i mungesës së ngjashmërisë midis të krishterëve kuranor dhe bashkësisë së gjallë të njerëzve që e quajnë veten të krishterë, është kryesisht në interpretimet e Kuranit, të cilat kanë rolin vendimtar fetar në ndërgjegjen e muslimanëve. Prandaj, hulumtimi i McAuliffe bëhet i rëndësishëm për shkak të idesë së rishqyrtimit të tekstit kuranor, i cili “mbetet i përshtatshëm për interpretim, i hapur për zbulimin e njohurive dhe indikacioneve të reja, i hapur për të inkurajuar interpretime të reja të këtyre burimeve të shenjta për afrimin muslimano-krishterë.<sup>16</sup> Megjithatë, është e qartë se ideja për qasjen tematike të Kuranit në libër nuk ofrohet si zgjidhje që mund të korrigjojë paaftësinë e literaturës klasike të tefsirit për të krijuar një model të arsyeshëm të marrëdhënieve ndërfaqetare. Për më tepër, propozimi i autores që të formohen strategjitë e reja të interpretimit në përputhje me kontekstin shoqëroro-politikë mund të shkaktojë shqetësimin metodologjik, nëse kuptohet se teksti kuranor duhet interpretuar derisa të shfaqet një kuptim që korrespondon me *status quo*-në shoqëroro-politikë.

David Marshall në librin *God, Muhamed and the Unbelievers* (1999), gjithashtu, analizon marrëdhëniet mes muslimanëve dhe jomuslimanëve në Kuran. Marshalli përpiqet të vërtetojë se besimtari i sinqertë instinktivisht përpiqet që me sjelljen dhe veprimin e tij të imitojë mendjen hyjnore. Problemi

---

<sup>16</sup> Jane D. McAuliffe, *Qur'anic Christians* (Cambridge: Cambridge, 1991), f. 292.

lind se kjo, sipas mendimit të tij, në rastin e Islamit, do të thotë shpallje luftë “jobesimtarëve”. A mendon ai se ky model i është dhënë muslimanëve? Është e qartë çfarë ai implikon. Mirëpo, përfundimi i thjeshtësuar, i cili mund të nxirret nga ky studim skematik, është i gabuar, sepse janë neglizhuar sinjalet gjuhësore të ajeteve dhe nuk janë marrë në konsideratë rrethanat historike që ndihmojnë në përcaktimin e motivit të luftës. Pavarësisht nga e cekura, autori avancon një qasje të rëndësishme duke përdorur vëzhgimin tematik të zhvillimit dhe të përparimit të figurave të rëndësishme në Kuran përmes rrethanave që vazhdimisht ndryshojnë.

Në dallim nga Marshalli, i cili në mënyrë të qartë bën dallimin midis besimtarëve dhe jobesimtarëve në bazë të ndarjes klasike në muslimanë dhe jomuslimanë, Izutsu në veprën e tij *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (2002) tregon se dy termat, besimi (*iman*) dhe mosbesimi (*kufr*), kanë struktura semantike shumë komplekse. Këto struktura përbëhen nga një gamë e gjerë e fjalëve dhe termave të cilat përcjellin nuancat e kuptimeve; edhe kuptimet pozitive edhe negative, të cilat portretizojnë edhe besimin edhe mosbesimin, mund të shprehen në grupe të ndryshme mes njerëzve dhe në nivele të ndryshme të sjelljes shoqërore. Prandaj, përcaktimi i besimtarit dhe jobesimtarit, sipas analizës semantike të Izutsut të këtyre termave, nuk është aq e thjeshtë siç paraqitet në veprën e Marshallit. Megjithatë, është më rëndësi thelbësore vëzhgimi i Izutsu për ekzistencën e dy niveleve të ndryshme të marrëdhënieve: marrëdhënia midis njerëzve dhe marrëdhënies midis njerëzve dhe Zotit. Autori bën dallimin mes këtyre marrëdhënieve dhe të parat i quan marrëdhënie horizontale, të lidhura me etikën sociale, kurse të tjerat marrëdhënie vertikale, të lidhura me etikën fetare. Edhe pse vetë Isutzu pranon se “mendimi islam, në etapën e vet kuranore, nuk bën një dallim të vërtetë midis asaj fetare

dhe asaj morale”,<sup>17</sup> ndarja e marrëdhënieve në horizontale dhe, figurativisht e thënë, marrëdhënieve vertikale, është formulë e rëndësishme për të kuptuar konceptin kuranor të pluralizmit fetar dhe kjo kryesisht për shkak se në Kuran shfaqen një sërë konceptesh kyçe të cilat janë karakteristike për marrëdhëniet vertikale mes qenieve njerëzore dhe Zotit. Zbatimi i këtyre koncepteve mbi marrëdhëniet horizontale midis njerëzve në mënyrë të pashmangshme çon në tensione mes tyre. Një nga shembujt për këtë është se, sipas Islamit, vetëm Zoti mund të gjykojë rreth besimit të njerëzve, dhe askush nga njerëzit nuk duhet ta ketë atë të drejtë, përfshirë edhe Profetin, sal Allahu alejhi ve selem.

Edhe një studim i rëndësishëm, i cili eksploron pikëpamjen kuranore ndaj diversitetit fetar, është *The Kuran and the West* (2006) nga Kenneth Cragg. Duke bazuar argumentin e tij mbi faktin se numri i teksteve/ajeteve të paqarta në Kuran është shumë më i madh nga ato të qarta, Cragg në veprën e tij deklaron se pasazhet e caktuara nga Kurani mund të interpretohen në mënyra të ndryshme kështu që botëkuptimi kuranor mund të përshtatet me vlerat universale njerëzore. Pasi që e zbatoi këtë teori mbi dymbëdhjetë pjesë nga Kurani, autori arrin në përfundim se në Kuran njerëzimi trajtohet më gjerësisht/më së shumti/ dhe se përfaqëson konceptin qendror kuranor të marrëdhënieve njerëzore. Pra, pasazhet kuranore, të cilat duken se kundërshtojnë vlerat universale morale, siç janë mëshira dhe dhembshuria, duhet të interpretohen në dritën e asaj sferë të gjerë njerëzore në Kuran. Tani është me rëndësi të theksohet se qasja tematike e hulumtimit të Kuranit e Cragg-ut dallon nga ajo e Marshall-it (1999).

---

<sup>17</sup> Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McGill-Queen's University Press, 2002), f. 252.

Pa dyshim, këto vepra janë vetëm disa shembuj të hulumtimit të Kuranit të drejtuara ndaj problemeve që lidhen me marrëdhëniet ndërfitare. Ekzistojnë edhe shumë vepra të tjera që shqyrtojnë elementet e ndryshme të pluralizmit fetar normativ. Megjithatë, duket se dijetarët muslimanë rrallë dhe pa dëshirë iu kushtuan hulumtimit të temës së pluralizmit fetar. Është e mundur se një nga arsyet për këtë të jetë vetë termi, i cili nënkupton një ide relativisht të re që del në kontekstin perëndimor si një ideologji për pajtimin e denomimeve/emërtimeve të krishtera në konflikt. Të pranohet ajo do të thotë se një ide apo teori jashtë përmbajtjes kuranore futet në Kuran në mënyrë që Kurani të studiohet në përputhje me atë teori. Një procedurë të tillë induktive, që përpiket të kuptojë botëkuptimin kuranor, ose të nxjerrë parime të caktuara nga ai, në mënyrë që lëviz nga realiteti i jashtëm drejt tekstit kuranor, dijetarët muslimanë e kanë konsideruar si kontrovers në zbatimin e një qasje ekzegjetike tematike. Për shembull, duket se Abd es-Settar Said-i, në hulumtimin e tij tematik të Kuranit, propozon se tema duhet të rrjedhë nga vetë Kurani dhe se emri i temës duhet të jetë fjala nga Kurani ose nxjerrja e saj, të cilën nuk duhet zëvendësuar me terma bashkëkohore ose të përzihen me to.<sup>18</sup> Për hir të krahasimit, Bakir es-Sadri e thekson qartë nevojën për kryerjen e një analize tematike duke u nisur nga realiteti, nga përvoja njerëzore, dhe të shkohet drejt tekstit kuranor. Sipas mendimit të autorit, ky drejtim induktiv lejon, nga njëra anë, ekzaminimin e marrëdhënieve të Kuranit ndaj çështjeve fetare, shoqërore dhe shkencore të lidhura me jetën reale dhe bashkëkohore të njeriut, kurse, nga ana tjetër, afrimin e përvojës njerëzore me Kuranin në mënyrë që të vlerësohet dhe

---

<sup>18</sup> Abd es-Settar Said, *el-Medhal ila et-tefsir el-meodu'i* (Kajro: Dar el-tevzi' ve en-neshr el-islamije, 1991), f. 58-59.

përmirësohet në përputhje me udhëzimin hyjnor.<sup>19</sup> Duket se bëhet fjalë për mosmarrëveshje të thjeshtë mes shkencëtarëve kështu që një grup thekson tekstin kuranor duke mos hedhur poshtë rëndësinë e realitetit, kurse grupi i dytë i kushton rëndësi më të madhe realitetit si një mënyrë për të kuptuar më mirë tekstin. Në këtë rast, duket se qasja e duhur është aplikimi i analizës tematike të Kuranit në procesin që ka dy nivele ose drejtime: “Të fillohet nga realiteti, nga pyetjet dhe problemet e duhura drejt burimeve, dhe nga burimet mbra- pa drejt realitetit. Me fjalë të tjera, edhe metoda induktive dhe deduktive duhet të aplikohen në të njëjtën kohë.”<sup>20</sup> Ky drejtim i dyanshëm mund të njihet edhe në veprën e Muhammed Drazit, *The Moral World of the Qur'an*, në të cilën hulumtimi tematik i sistemit etik kuranor paraqet përgjigjen ndaj shqetësimit moral, i cili lind si pasojë e të kuptuarit të vlerës së lirisë si një ide pa kufizime në kontekstin perëndimor. Kjo është arsyeja pse autori thekson se, sipas Kuranit, morali dhe i gjithë sistemi etik priset pa ndjenjën e detyrimit dhe të përgjegjësisë.<sup>21</sup>

Në fakt, qasja që nënkupton drejtimin e dyanshëm mbështetet në Kur'an, sepse disa ajete përshkruajnë vëzhgimin e botës me qëllim që të hulumtohet dhe për të nxjerrë mësim nga përvoja njerëzore bazuar në induksionin, kurse disa ajete të tjera ofrojnë udhëzime me ndihmën e të cilëve lëvizet nga vetë teksti duke përdorur deduksionin. Gjithashtu, disa ajete kuranore janë shpallur si përgjigje ndaj problemeve të vërteta që lindën në kohën e shpalljes, kurse të tjerët janë shpallur në

<sup>19</sup> Muhammed Bakir es-Sadr, *el-Medrese el-Kur'anijje* (Merkez el-ebhas ve ed-dirasat et-tahassusijjali esh-Shehid es-Sadr, 1421. h. g.), f. 26–36.

<sup>20</sup> Mehmet S. Aydin, *Islam and Challenges of Pluralism*, (<http://www.cie.ugent.be/maydien1.htm>, 2005).

<sup>21</sup> Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), f. 13–116.

mënyrë të pavarur, pa shkak për shpallje.<sup>22</sup> Pra, sa i përket procesit të parë, ai filloi nga realiteti, nga përvoja njerëzore, e cila ishte shkak për shpallje (*sebeb nuzul el-ajat*) dhe përfundoi si një udhëzim hyjnor i shpallur në formën e një teksti. Sa i përket procesit të dytë, së pari, ai u lajmërua si udhëzim hyjnor në formën e një teksti që do të përdoret në realitet. Në fakt, marrëdhënia harmonike që ekziston midis universit dhe Kuranit është diçka e natyrshme, sepse Krijuesi i universit është Ai që e shpalli Kurandin, prandaj ka dy mënyra për të zbuluar të vërtetën. E para çon deri te e vërteta në mënyrë që do të zbulohen ligjet e pandryshueshme hyjnore (*el-sunen el-ilahijje*) në univers me anë të përvojës njerëzore historike, shkencore, empirike dhe shoqëroro-politike në procesin civilizues, ndërsa e dyta çon drejt së vërtetës përmes shpalljes hyjnore.

Pra, aplikimi i qasjes tematike ndaj Kuranit për hulumtimin e pluralizmit fetar normativ është një përpjekje që të hulumtohet Kurani në lidhje me këtë çështje për udhëzimin hyjnor. Edhe pse termi “pluralizmi fetar” është lajmëruar kohën e fundit, ndikimet dhe problemet në lidhje me të janë të vjetra sa edhe vetë njerëzimi. Gjithashtu, do të ishte mirë të theksohet se, edhe pse termi “pluralizmi fetar” nuk ekziston në Kuran, elementet dhe kuptimet e këtij termi përshkojnë të gjithë tekstin kuranor. Prandaj, kjo analizë tematike e Kuranit është studimi i të gjithë procesit, e jo vetëm të një koncepti, sepse hulumton problemet e ndryshme etike, elementet strukturore dhe qëllimet që kanë të bëjnë me pluralizmin fetar normativ. Analiza për këtë arsye do të përqendrohet në ajetet që lidhen me pyetje të ndryshme të pluralizmit normativ fetar dhe, në këtë mënyrë, do të paraqitet sistemi universal etik i Kuranit që ka të bëjë me këto çështje.

---

<sup>22</sup> Samir Rashvani, *Menhexh et-tefsir el-meodu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-muldeka, 2009), f. 214.

Për të hulumtuar kuptimin kuranor të pluralizmit fetar normativ të bazuar mbi tematiken, është me rëndësi, së pari, të kuptohet përvoja intelektuale e pluralizmit fetar në përgjithësi. Kjo mund të bëhet duke nxjerrë këndvështrimet kryesore, zonat problematike, zgjidhjet e propozuara dhe praktikën historike nga debati i vazhdueshëm për këtë çështje.<sup>23</sup> Në kapitullin e parë është hulumtuar diskutimi aktual rreth pluralizmit fetar duke ilustruar si kompleksitetin e termit ashtu edhe faktin se shumë terma të tjerë përdoren si sinonimet e tij. Ky fakt na zbulon se ekzistojnë lloje të ndryshme të pluralizmit fetar dhe disa janë të lidhur me çështjen e së vërtetës fetare dhe shpëtimit, prandaj kanë dimension dhe implikime eskatologjike, ndërsa disa janë të lidhur me modelin etiko-bihevioral për njerëz të feve të ndryshme dhe rrjedhimisht të bazuara në karakteristikat tokësore, të cilat janë të rëndësishme për procesin e ndërtimit të paqes; kurse disa thirren në burimet fetare dhe ashtu përqendrohen në pasojat epistemologjike të pluralizmit fetar. Megjithatë, analiza tregon se për përmbajtjen kuranore është relevant pluralizmi fetar normativ, i cili bazohet në konceptin etiko-bihevioral për njerëzit e feve të ndryshme. Ky kapitull, gjithashtu, ofron një pasqyrë të disa praktikave historike të pluralizmit fetar normativ për të theksuar aspektet e tij të rëndësishëm.

Në kapitullin e dytë në mënyrë tematike janë hulumtuar disa baza morale të pluralizmit fetar normativ në Kur'an, siç është liria e besimit, dinjiteti njerëzor, ndershmëria, ndalimi i ofendimit të asaj që për të tjerët është e shenjtë dhe falja. Duke shqyrtuar qëndrimin kuranor ndaj themeleve morale, është vendosur edhe themeli mbi të cilin mund të krijohet legjitimiteti i pluralizmit fetar normativ. Argumenti

---

<sup>23</sup> Muhammed Bakir es-Sadr, *el-Medrese el-Kur'anijje* (Merkez el-'abhas ve ed-dirasat et-tahassusijje li esh-Shehid es-Sadr, 1421 v. h.), f. 29.



kryesor në këtë kapitull është se këto themele etike janë të përkruara në mënyrë universale dhe depërtojnë në dimensionet e brendshme të sjelljes njerëzore dhe, në këtë mënyrë, parandalojnë ekskluzivizmin dhe aplikimin e pluralizmit fetar normativ të bazuar në diplomacinë e rreme ose të ndonjë strategjie të fshehur inkluziviste. Më fjalë të tjera, në këtë kapitull është theksuar se universaliteti i sistemit etik kuranor e kundërshton pretendimin e ekskluzivizmit në lidhje me modelin etiko-bihevioral ndaj njerëzve të feve të ndryshme.

Në kapitullin e tretë shqyrtohet raporti kuranor ndaj tre elementeve kryesore dialektike të pluralizmit fetar normativ: karakteristikave të përbashkëta, diversiteti dhe bisedës konstruktive. Bëhet një pohim se ngjashmëritë dhe veçoritë në Kuran janë të paraqitura si fakte natyrore. Nga ana tjetër, është treguar se Kurani promovon bisedën konstruktive si një nga mjetet thelbësore të komunikimit nga i cili pritet të vendosë ekuilibrin mes ngjashmërive fetare dhe veçorive dhe, në këtë mënyrë, të parandalojë që procesi i pluralizmit fetar të përzgjedhë mes skajshmërive. Në fakt, në këtë kapitull ofrohet argumenti tjetër kundër ekskluzivizmit në marrëdhëniet ndërfetare.

Në kapitullin e katërt hulumtohen qëllimet kryesore të pluralizmit fetar normativ në Kuran. Shprehet qëndrimi se Kurani tregon në katër qëllime universale të marrëdhënieve ndërnjerëzore: mirëkuptimin reciprok-*ta'aruf*; pjesëmarrja e përbashkët-*ta'avun*; kontributi i përbashkët-*el-hajrat*; mbështetja reciproke-*tedafu'*. Këto katër qëllime janë paraqitur vetëm në suret medinase dhe në kontekstin tekstual të diversitetit fetar të cilat mund të shërbejnë si qëllime kryesore të pluralizmit fetar normativ, dhe të shfrytëzohen në ndërtimin e argumentit bindës kundër ekskluzivizmit.

Kapitulli i pestë përqendrohet në disa çështje dhe rrethana që, në pamje të parë, kundërshtojnë sistemin etik

kuranor, dhe veçanërisht pluralizmin fetar normativ. Të jemi më preciz, në këtë kapitull hulumtohen arsyet kryesore dhe diapazoni i dy rregullave kuranore: lufta kundër jomuslimanëve dhe ndalimi i marrjes së jomuslimanëve për “miq” (*evlija'*). Paraqitet pohimi se urdhri për luftë nuk bazohet mbi sistemin e besimit të të tjerëve, por më parë mbi faktin se të tjerët shtypin dhe fillojnë luftën kundër njerëzve të pafajshëm. Prandaj, diapazoni i urdhrit kuranor për luftë është i kufizuar tek njerëzit e luftës. Sa i përket rregullës kuranore se hebrenjtë dhe të krishterët nuk duhen marrë për *evlija'*, pas analizës është kufizuar në dy aspekte: i pari, rreptësisht teologjik, i lidhur me çështjen e apostazisë, dhe i dyti, që i referohet çfarëdolloj shoqërimi me hebrenjtë dhe të krishterët kundër Islamit. Në këtë kapitull parashtrihen argumentet kundër pohimit se një sistem i ndryshëm besimi i të tjerëve është arsye për të luftuar kundër tyre ose për refuzimin e tyre.

Argumentimi në këtë libër është logjikisht i vendosur dhe bazohet mbi përfundimet e nxjerra nga përmbledhja e ajateve kuranore, të cilat paraqesin elemente të rëndësishme etike dhe strukturale të pluralizmit fetar normativ, ku është zgjedhur qasja tematike për hulumtimin e Kuranit. Përndryshe, siç thekson Drazi, hulumtimi do të dukej “si përmbledhja e temave të palidhura dhe të pastrukturuara”<sup>24</sup>, dhe i tillë, në fakt, është rasti me shumë studime/punime tematike të Kuranit.

Në fund, vlen të ceket se, edhe pse është përdorur qasja tematike ekzegjetike me qëllim të nxjerrjes së ideve nga Kurani, kjo nuk është e mundur të bëhet në mënyrë të pavarur nga metoda klasike atomistike që është e drejtuar në

---

<sup>24</sup> Muhammad A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Tauris, 2008), f. 3.

analizën linguistike dhe historike të ajeteve kuranore, sepse këto dy metoda janë komplementare. Për shkak të kësaj dhe për shkak se ky hulumtim i referohet ekzegjeses kuranore, ky studim përqendrohet në tre burime klasike me ndikim dhe themelore nga literatura e tefsirit: veprën e Et-Taberanit, *Xhami' el-bejan fi tefsir el-Kur'an*, e cila ofron korpusin e pasur narrativ me rëndësi thelbësore për analizën historike të ajeteve; veprën e Ez-Zamahsherijut, *el-Kashshaf'an haka'ik et-tenzil*, që paraqet veprën kryesore të literaturës ekzegjetike në pikëpamjen e analizës linguistike të Kuranit dhe veprën e Er-Raziut, *Mefatih el-gajb*, që ofron shpjegime teorike dhe konceptuale të ajeteve. Këto tre burime klasike shpesh krahasohen me tre burime moderne të literaturës së tefsirit: vepra e Ibn Ashurit, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir*, e cila në një masë të caktuar kuptohet si vazhdimi i *El-Kashshafit* të Ez-Zamahsherijut; vepra e Et-Tabatabaiut, *El-Mizan fi Tefsir el-Kur'an*, e cila është shumë e dobishme, sepse siguron lidhjen tematike mes ajeteve dhe ofron përfundime të mira konceptuale. Kjo vepër metodologjikisht përkujton veprën *Mefatih el-gajb* të Er-Raziut; dhe *Tefsiri* i Esh-Sha'raviut, një nga veprat më të reja ekzegjetike në kohën bashkëkohore, e cila ofron analizën linguistike të detajuar të ajeteve kuranore. Mirëpo, mbasi qëllimi kryesor i këtij studimi/punimi është të hulumtojë konceptimin kuranor të pluralizmit fetar normativ, e jo të kuptuarit e veprave të caktuar të literaturës së tefsirit, në disa raste burimet ekzegjetike janë marrë nga literatura e zgjeruar.



## ÇFARË ËSHTË PLURALIZMI FETAR?

Pluralizmi fetar është ide komplekse dhe e paqartë. Kjo natyrë e saj e komplikuar çoi deri në shfaqjen e shumë kuptimeve që nuk janë në përputhje me mësimet islame, për shkak të së cilës filloi një debat i ashpër midis shkencëtarëve dhe, për këtë shkak, u ndezën polemika në atë masë sa që tema nuk tërhoqi vëmendjen e duhur të studiuesve në fushën e studimit të Kuranit dhe të Sunetit. Megjithatë, kompleksiteti i fenomenit nuk është justifikim që ai të refuzohet plotësisht. Kjo do të thotë se vlera e temës duhet shpjeguar me zbrërthimin e objektit dhe me analizën e tij të detajuar, në mënyrë që të zbulohet ajo që është relevante për Islamin dhe ajo që mund të hulumtohet në mënyrë tematike në dritën e Kuranit me qëllim të pohimit të udhëzimit hyjnor.

Në vazhdim do të paraqiten qëndrimet më të rëndësishme të pluralizmit fetar dhe më pas do të analizohen me qëllim të hulumtimit të dallimeve dhe ngjashmërive midis tyre. Llojet e ndryshme të pluralizmit fetar më pas do të përshkruhen dhe do të klasifikohen sipas karakteristikave themelore. Kjo analizë do të ndihmojë në identifikimin e llojeve dhe elementeve relevante të pluralizmit fetar dhe do t'i vendosë në kornizën islame.

## (1) KËNDVËSHTRIMET E NDRYSHME NDAJ PLURALIZMIT FETAR

Në fillim të këtij kapitulli do të ishte mirë të përmendim John Hickun, njërin nga teoricienët më të famshëm botëror të pluralizmit fetar. Në veprën *An Interpretation on Religion: Human Responses to the Transcendent* (1989), Hicku studion pluralizmin fetar në kuptimin më të gjerë dhe pohon se asnjë fe nuk ka monopol mbi të vërtetën ose mënyrën e jetës që çon drejt shpëtimit. Shpëtimi është, sipas Hickut, proces i transformimit të njeriut në këtë jetë, nga egocentrizmi natyror drejt orientimit të ri, i kthyer realitetit transcendental hyjnor, Zotit, i cili përfundimisht çon në përmbushje përtej kësaj jete.

Të gjithë teorinë e tij të pluralizmit fetar, Hicku e bazon mbi idenë kryesore se realiteti hyjnor është përtej fushëveprimit të sistemit konceptual njerëzor, prandaj ekziston dallimi midis Zotit në veten e Tij dhe Zotit në njohurinë njerëzore. Pasi që Hicku e përshkruan Zotin si “Realiteti i papërshkrueshëm”, ai thotë se vetëm përgjigjet njohëse njerëzore ndaj Zotit, të cilat lindën dhe u zhvilluan në situata të ndryshme historike dhe kulturore, mund të jenë të njohura për njerëzit, dhe se Realiteti Hyjnor nuk mund të njihet. Duke pasur parasysh se asnjë qenie njerëzore nuk mund të njohë Realitetin hyjnor në vete dhe vetvetiu, kjo nënkupton, sipas mendimit të Hickut, se të gjitha fetë janë njësoj të vlefshme, dhe se paraqesin vetëm perceptime të ndryshme të Zotit. Problemi kryesor me teorinë e Hickut është se ajo neglizhon, ashtu siç duket, Shpalljen Hyjnore, e cila, si burim i të gjithë feve, është manifestuar gjatë gjithë ekzistencës së racës njerëzore, duke përzgjedhur, në vend që të përquendrohet në reagimet njohëse të njeriut ndaj realitetit hyjnor. Në këtë mënyrë është shumë e mundshme të përjashtohen aspektet ligjore dhe praktike të fesë.

Në librin e tij *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (1986), Gavin D'Costa studion dhe kritikon ashpër tezën e Hickut të pluralizmit fetar duke pohuar: "Ekziston mundësia reale që kthesa e re kopernikane në modelin pluralist të Hickut, të bazohet në supozimet agnostike."<sup>25</sup>

Divergenca midis teologëve të krishterë rreth çështjes së pluralizmit del nga dy aksiome krishtere të ruajtura tradicionalisht. E para pohon se shpëtimi mund të arrihet vetëm me ndihmën e Jezu Krishtit, ndërsa e dyta pohon se Zoti dëshiron shpëtimin e të gjithë racës njerëzore. D'Costa përpiqet t'i mbajë të dy këto aksiome, në dukje kontradiktore, por më të rëndësishme krishtere për të përballuar kështu sfidat e vendosura nga fetë e tjera, dhe për të mbrojtur besimet thelbësore të krishterimit. Pikërisht për këtë, D'Costa përfundon se çdo shpëtim është shpëtimi në Krishtin me mëshirën/hirin e Zotit. Mirëpo, lajmërohet një problem. Duke pasur parasysh se Ungjilli i krishterë nuk arriti tek të gjithë njerëzit pa mëkatën e tyre, kjo do të thotë se në një mënyrë Zoti duhet të ofrojë mëshirë të gjithë atyre që nuk u takuan në mënyrën e duhur me Ungjillin. Sipas autorit, kjo ofertë duhet të vijë përmes feve jo të krishtera, të cilat "kanë vlerë të kufizuar deri në takimin e vërtetë me krishterimin".<sup>26</sup> Kuptimi i pikëpamjes së D'Costes për takimet e feve pasqyrohet në fjalët e T.S.Eliotit:

*"Ne nuk do të ndalojmë kërkimet  
Dhe fundi i gjithë kërkimeve tona  
Do të jetë, të arrijmë, nga ku kemi filluar,  
Dhe atë vend për herë të parë ta njohim."*<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1986), f. 40.

<sup>26</sup> *Ibid.*, f. 111.

<sup>27</sup> T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot* (London: Faber and Faber, 1969), f. 197.

Hans Küng (1991) mendon se kjo ide e pluralizmit fetar nuk është zgjidhje për të arritur paqe midis feve, por propozon strategjinë që e emërton “strategjia e përqaqimit”.<sup>28</sup> Edhe pse kjo strategji duket si thirrje në tolerancë, ajo, në fakt, “paraqitet si një lloj pushtimi me përqaqim, si çështje e njohjes së vlefshmërisë me zbutje dhe si integrimi me humbje të identitetit. Asnjë fe serioze që synon të mbetet besnike ndaj parimeve të veta, nuk do të lejojë të ndodhë diçka e tillë.”<sup>29</sup>

Prandaj, në vend që të përfshihet në diskutime të pafundme që lidhen me çështjet e së vërtetës dhe shpëtimit, çështjen e pluralizmit fetar Küngu e largon nga çështjet rreptësisht teologjike dhe e afron më shumë me nivelin etik. Në librin e tij *Global Responsibility: In Search of New World Ethic*, krizën morale të botës postmoderne ai e sheh si një mundësi që të gjithë fetë të bashkohen nën të njëjtën kapelë të përgjegjësisë së përbashkët me qëllim që të shpëtojnë botën nga kriza. Megjithatë, meqenëse fetë, gjoja se, nuk mund të kenë sukses në ndonjë projekt të përbashkët para se të vendoset paqja midis tyre, Küngu sugjeron, në lidhje me pluralizmin fetar, diçka që ai e quan “strategji ekumenike”.<sup>30</sup> Strategjia ekumenike bazohet mbi idenë se të gjithë fetë e mëdha kanë potencial shpirtëror dhe pasuri etike dhe se baza e përbashkët e feve për vlerat njerëzore mund të vendoset me ndihmën e kriterit universal etik - dinjitetit njerëzor. Mirëpo, është me rëndësi të papërshtueshme që çdo fe përmes autokritikës të kuptojë se “kufiri midis së vërtetës dhe së pavërtetës nuk është *a priori* në përputhje me kufirin midis fesë së vet dhe fesë së të tjerëve”.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of New World Ethic* (London: SCM Press Ltd, 1991), f. 80.

<sup>29</sup> *Ibid.*, f. 81.

<sup>30</sup> *Ibid.*, f. 85.

<sup>31</sup> *Ibid.*, f. 81.

Idetë e pluralizmit fetar të Küngut janë të ngjashme me idetë e Jonathan Sacksit, të cilat i paraqet në veprën e tij *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Sacksi dinjitetin njerëzor e kupton si aspektin qendror të pluralizmit fetar, ndaj të cilit duhet synuar dhe i cili duhet respektuar, jo vetëm në atë që konsiderohet e përbashkët për qeniet njerëzore, por edhe në atë ku ata në thelb dallohen, sepse tensioni midis feve rritet pikërisht në lidhje me çështjet e diversitetit: “Nuk na nevojitet vetëm teologjia e ngjashmërisë, por edhe teologjia e diversitetit”.<sup>32</sup> Më tej, teologjia e re e diversitetit duhet formësuar mbi themelet e parimeve morale, të cilat mund të çojnë të marrëveshja globale, siç janë: përgjegjësia, dhembshuria, kreativiteti, bashkëpunimi, ruajtja dhe pajtimi.

Sacksi e kritikon idenë e Platonit (në *Shtetin*) se e vërteta fetare është universale, d.m.th. gjithmonë e njëjtë për të gjithë. Për të, e vërteta fetare është specifike për çdo fe dhe pikërisht në këtë shih atë që e afron një fe ndaj një tjetre. Çdo personi duhet t’i lejohet të jetojë sipas fesë/besimit që ai e konsideron të saktë, kurse feja duhet të braktisë qëllimin historik të imponimit të një të vërtete në një planet plural. Kjo ide lindi kur fetë abrahamike u takuan me imperializmin grek dhe romak dhe pastaj zhvilluan tendencën për të pushuar ose konvertuar botën.

Universalizmi fetar është themeli mbi të cilën Seyyed Hossein Nasr e ndërton teorinë e vet të pluralizmit fetar. Edhe pse pikëpamja e Nasrit për marrëdhëniet ndër-fetare tërhiqet nëpër të gjitha veprat e tij, ai kësaj teme i kushton një vëmendje të veçantë në librin *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (2002). Teoria e Nasrit për pluralizmin fetar bazohet në njëshmërinë e Zotit (*tehvid*). Njëshmëria e

---

<sup>32</sup> Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002), f. 21.



Zotit është aksioma kryesore e Islamit. Edhe më shumë se kaq, për muslimanët, ajo është boshti qendror i të gjithë feve monoteiste. Duke ditur se Islami është bindje/nënshtrim ndaj një Zoti të vetëm, Nasri thekson se “Islami nuk përfaqëson vetëm fenë që i është shpallur profetit Muhamed përmes Kuranit, por të gjitha fetë burimore/originale si të tilla”.<sup>33</sup> Kështu, autori thekson idenë se Islami është rruga e brendshme nga zemrat e njerëzve drejt njëshmërisë së Zotit, që është procesi të cilin ai e quan “natyra universale e së vërtetës”, ose siç Frithjof Schuoni, që ka ndikuar në Nasrin, e emërton si “uniteti transcendent i feve”, ose siç Reza Shah-Kazemi (2006), në të cilin ka ndikuar Nasri, e përcakton si “universalizmi metafizik”.

Edhe pse Nasri pranon se të gjitha fetë i kanë veçoritë e veta që duhen respektuar, teoria e tij e së vërtetës universale e çon atë deri te përfundimi se kushti për një besimtar (*mu'min*), në krahasim me jobesimtarin (*kafir*), është besimi (*iman*) në një Zot, e jo feja (*din*). Prandaj, “kushdo që beson dhe pranon një Zot ose parimin Suprem, është besimtar ose *mu'min*, dhe kush nuk e bën këtë është jobesimtar ose *kafir*, pavarësisht se si është identifikimi nominal dhe i jashtëm etik, madje edhe fetar i atij personi”.<sup>34</sup> Rrjedhimisht, ky pohim i Nasrit nënkupton se kur një person shqipton dëshminë e parë (*shهادeti*) të Islamit “se ka vetëm një Zot”, *d.m.th. la ilahe il-Allah*, bëhet besimtar, kurse dëshmia e dytë, “Muhamedi është i Dërguari i Allahut”, *d.m.th. Muhammed resulullah*, e përcakton atë person si besimtar që i përket besimit islam. Të kuptuarit e Nasrit të pluralizmit fetar në librin e tij promovohet si një zgjidhje për

---

<sup>33</sup> Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), f. 8.

<sup>34</sup> Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), f. 8.

kushtet e sotme të pashembullta historike kur e gjithë trashëgimia shpirtërore e njerëzimit është në rrezik të madh.

Megjithatë, Legenhauseni nuk e mbron tezën e Nasrit kur thotë se “të pranosh vetëm disa nga profetët, alejhimu selam. duke përjashtuar të tjerët, veçanërisht Muhamedin, sal Allahu alejhi ve selem, me arsyetim se aty nuk ka asnjë lloj dallimi, sepse të gjithë fetë përfundimisht thonë të njëjtën gjë, do të thotë mos t’i bindesh thirrjes hyjnore”.<sup>35</sup> Duke shpjeguar më tej atë që tha, thotë:

“Sipas Islamit, feja e saktë që Allahu e përcaktoi është ajo që iu shpall profetit të Tij të fundit, Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem; këtë fe, dhe asnjë tjetër, Allahu e kërkon nga gjithë njerëzimi (...). Në kohën bashkëkohore, Islami i përgjithshëm nënkupton Islamin specifik, dhe kjo duhet të jetë e qartë që dikush të mos keqkuptojë kuptimin islam të diversiteti fetar.”<sup>36</sup>

Qëndrimi i Legenhausenit mund të duket ekskluziv, por mbetet fakti se ai teorinë e tij të pluralizmit fetar e bazon mbi argumentin se ekziston një mori pluralizmash fetarë. Për shembull, pluralizmin fetar që i referohet shpëtimit, ai e emërtonte si pluralizmi soteriologjik, dhe në mënyrë të ngjashme e përcakton pluralizmin fetar aletik si pluralizëm që i referohet të vërtetës dhe besimit. Legenhauseni, gjithashtu, përmend pluralizmin fetar normativ, i cili i referohet mënyrës se si veprojnë ndjekësit e një feje ndaj ndjekësve të feve të tjera.<sup>37</sup> Pra, autori vëren lloje të ndryshme të pluralizmit fetar dhe përcakton pozicionin e Islamit ndaj secilës prej tyre. Për shembull, sipas mendimit të tij, siç tregon qartë citati i mësipërm,

---

<sup>35</sup> Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, në *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ur. Roger Boase, str. 51–73. (Aldershot: Ashgate, 2005), f. 66.

<sup>36</sup> *Ibid.*, f. 65–66.

<sup>37</sup> *Ibid.*, f. 53–56.

Islami është ekskluziv sa i përket pluralizmit fetar aletik, kurse sa i përket pluralizmit fetar soteriologjik, sipas mendimit të autorit, shpëtimi është i mundur për jomuslimanët me mëshirën e Zotit, dhe jo për shkak se besimi i tyre është i saktë. Sa i përket pluralizmit fetar normativ, autori rekomandon se “është përgjegjësia e besimtarëve të vërtetë që ndaj ndjekësve të traditave të tjera të veprojnë duke i pranuar dhe i respektuar ato”.<sup>38</sup>

Duke folur përgjithësisht, Muhamed Amarah në librin *El-Islam ve et-ta'addudijje* (Islami dhe pluralizmi) nxjerr përfundimin se pluralizmi, sipas Islamit, nuk është vetëm një ide sesi të tolerohen të tjerët, por ligj hyjnor që vepron në univers në përputhje me natyrën njerëzore. Për më tepër, autori pohon se universaliteti, njëra nga veçoritë e Islamit, nuk do të kishte kuptim pa pluralizëm. Amarahu e konsideron pluralizmin si drejtësisht të harmonizuar, duke pasur parasysh se asgjëson ekstremet në secilën anë. Kështu që, kuptimi kuranor i pluralizmit bazohet mbi marrëdhëniet e harmonizuara midis karakteristikave të përbashkëta dhe mbrojtjes së diversitetit dhe veçorive. Kjo ka pasojë të rëndësishme kur bëhet fjalë për përkushtimin fetar, ku ekziston frika e justifikuar se pluralizmi fetar mund të çojë në një përzierje fetare. Argumentin e vet autori e mbështet duke e përshkruar pluralizmin si një sistem që përbëhet nga dy elemente kryesore: bazës së përbashkët dhe diversitetit që bazohet në dallime. Prandaj, nuk ka pluralizëm pa bazë të përbashkët me komponente të ndryshme dhe nuk ka pluralizëm pa diversitet. Me këtë teori pohon se duhet të respektohen shumë veçoritë për t'u ndërtuar bazat e forta të përbashkëta të ndryshimeve. Për më shumë, sipas Amarahut, Islami e shikon pluralizmin si lloj gare për të zbuluar anët pozitive si të jetës njerëzore ashtu edhe të bërjes

---

<sup>38</sup> Ibid., f. 70.

së veprave të drejta/mira. Ky konceptim i pluralizmit mund të çojë deri te përparimi dhe zhvillimi i shoqërisë.

Në veprën tjetër të titulluar *Ta'addudijje er-ru'je el-islamijje ve et-tehaddijat el-garbijje* (Pluralizmi-Këndvështrimi Islam dhe sfidat perëndimore) (1997), Muhamed Amarah pohon se Islami pluralizmin e kupton si ligj hyjnor dhe, në këtë mënyrë, si një sistem vlerash, ndërsa politikën perëndimore përpiqen ta përdorin pluralizmin si një mjet politik për të përfituar ndikim dhe fuqi në botën islame. Autori me shembuj tregon se si disa vende perëndimore kanë përdorur për një kohë të gjatë idenë e pluralizmit përmes pakicave etnike në Lindjen e Mesme për të arritur interesat politike perëndimore. Ky pohim vetëm se thekson se sa është e rëndësishme të shqyrtohen parametrat etike të pluralizmit fetar.

Hassan Hanafi (1977), nga ana tjetër, i konteston këto teori të pluralizmit fetar dhe propozon procesin hermeneutik për studimin e feve, i cili përfshin tri pjesë kryesore: kritikën, interpretimin dhe realizimin. E para ka të bëjë me kritikën historike të tekstit për të përcaktuar vërtetësinë historike të tekstit të shenjtë. E dyta përcakton domethënien e tekstit dhe kryesisht i referohet gjuhës dhe rrethanave historike në të cilat u krijua teksti. E treta ka të bëjë me realizimin e kuptimit të tekstit në jetën e njeriut, që është edhe qëllimi përfundimtar i fjalës hyjnore. Përmes këtij procesit hermeneutik, Hanafi dialogun fetar, në këtë rast, e konsideron si dialog shkencor, e jo si "diplomaci klerike dhe hipokrizi vëllazërore" të thjeshtë.<sup>39</sup>

Dialogu fetar, i cili mbështet pluralizmin fetar në veprën e Hanafiut, është i përshkruar në figurën e Ibrahimit në Kur'an. Ibrahim i kuranor simbolizon objektivitetin dhe sinqeritetin në kërkim të së vërtetës. Pra, figura e Ibrahimit

---

<sup>39</sup> Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976), f. 1.

në këtë kuptim korrespondon me procesin hermeneutik të mbrojtur nga Hanafi. Mirëpo, pas analizimit të nocionit kur'anor të tokës (*erd*), autori pohon se ekzistojnë qëllimet politike të maskuara në interpretimin fetar që pengon dialogun fetar. Hanafi si shembull cek sionizmin si pengesën më të madhe për vendosjen e marrëdhënieve ndërfetare. Vepra e Hanafiut hedh dritë mbi rëndësinë e "dialogut konstruktiv", i cili luan rolin kryesor në procesin e pluralizmit fetar. Për më shumë, ai ofron konceptimin kyç që ndihmon të kuptuarit e disa koncepteve në Kuran, siç janë shtypja (*dhulm*), mosbesimin (*kuf*) dhe xhihadin. Vepra e Hanafit në tërësi dhe procesi hermeneutik i propozuar veçanërisht e drejtojnë diskutimin e pluralizmit fetar drejt aspektit epistemologjik.

Është e qartë se diskutimi i përmendur tregon se ka një mori të teorive që kanë të bëjnë me pluralizmin fetar. Megjithatë, përveç Legenhausenit, i cili i ndan llojet e ndryshme të pluralizmit fetar dhe i cili është i vetëdijshëm për pluralitetin e tij, studiuesit e tjerë pluralizmin fetar e interpretojnë në mënyra të ndryshme. Disa teoricienë, siç janë Hick, D'Costa dhe Nasri, rreth pluralizmit fetar diskutojnë kryesisht nga këndvështrimi i pastër teologjik, por qëndrimet e D'Costas dhe Nasrit dallojnë në mënyrë të konsiderueshme nga ato të Hickut, sepse për ata feja nuk është produkt shoqëror, ashtu siç e emërton Hicku në teorinë e tij, por shpallje hyjnore me të cilën Zoti u përshkruan Vetën profetëve të Tij dhe kështu pushon së qeni "Realiteti i pashprehur". Studiuesit e tjerë, siç janë Küng, Saks dhe Amarah, theksojnë se pluralizmi fetar është proces, ku Küngu thekson rëndësinë e ngjashmërive morale dhe shpirtërore, Saksi fton në teologjinë e diversiteteve dhe veçorive, kurse Amarah mendon se qasja e duhur është arritja e harmonisë midis ngjashmërisë dhe veçantisë, sepse vetëm në atë mënyrë mund të arrihet pluralizmi fetar. Edhe pse në teorinë e Hanafiut pluralizmi fetar në masë të

konsiderueshme duket si proces etik, kjo teori kryesisht përqendrohet në kuptimin epistemologjik të pluralizmit fetar, ku njohja me burimet fetare nxjerr justifikimin objektiv të besimit. Përveç kësaj, Hanafi tregon për ekzistencën e programeve të fshehura politike në procesin e vendosjes së marrëdhënieve ndërfitare dhe, në këtë mënyrë, i jep një kuptim politik idesë së pluralizmit fetar. Në këtë kuptim, Amarah, gjithashtu, deklaroi se disa parti në pluralizmin fetar, ose në idenë e pluralizmit në përgjithësi, ndonjëherë shohin mjetin për arritjen e fuqisë shoqërore dhe politike dhe ndikimin midis pakicave. Këtu është me rëndësi të përmendet se edhe pluralizmi fetar i mbrojtur nga Hicku është kundërshtuar se ka origjinë nga ideologjia e liberalizmit dhe se i shërben interesave të liberalizmit politik, duke i siguruar bazën teologjike.<sup>40</sup> Teoria e D'Costas, gjithashtu, përmban idenë e pluralizmit fetar, i cili është përdorur si instrument ose strategji për konvertimin e njerëzve.

Pra, kemi një numër pikëpamjesh të ndryshme që bëjnë pjesë në kornizën konceptuale të pluralizmit fetar. Fillojnë nga ato thjesht teologjike deri në ato haptazi politike. Midis këtyre dy ekstremeve kemi sistemin etik dhe epistemologjik të vlerave, i cili, gjithashtu, mund të aplikohet si strategji për konvertimin fetar. Prandaj, pluralizmi fetar mund të përfaqësojë ose sistemin e vlerave ose një mjet të thjeshtë për arritjen e qëllimeve të fshehura. Për më shumë, llojet e ndryshme të pluralizmit fetar krijojnë zona të ndryshme problematike, të cilave nuk mund t'u qasemi në të njëjtën mënyrë. Nëse nuk arrijmë të dallojmë llojet e ndryshme të pluralizmit fetar dhe mënyrat e ndryshme të qasjes ndaj pluralizmit fetar, për pasojë do kemi koncepte të gabuara të marrëdhënieve

---

<sup>40</sup> Muhammad Legenhausen, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism" në *Islam and Global Dialogue*, f. 60–63.

ndërfetare. Për të shmangur këtë, ne duhet të ndjekim zhvillimin e pikëpamjeve të caktuara etimologjike dhe konceptuale që mbështesin pluralizmin fetar në mënyrë që të sqarojmë kornizën e këtij kërkimi me sa më shumë detaje.

### Analiza etimologjike e fjalës “fe” dhe “pluralizëm”

Analiza etimologjike e fjalës “fe” dhe “pluralizëm” mund të ndihmojë për të kuptuar nocionet e shumta të pluralizmit fetar, duke hedhur dritë mbi lidhjen që ekziston midis nocioneve të formuluar ndryshe të pluralizmit fetar dhe përcaktuesve etimologjikë të ndryshëm të fjalëve “fe” dhe “pluralizëm”.

Fjala “fe” në traditën perëndimore ka tetë kuptime themelore:<sup>41</sup>

1. Gjendja e jetës e lidhur me zotimet fetare, nga fjala anglo-franceze *religiun*.
2. Sjellja që tregon një besim në fuqinë hyjnore, nga fjala anglo-franceze *religiun*.
3. Bashkësia fetare, nga fjala e vjetër franceze *religion*.
4. Respektimi i asaj që është e shenjtë, respektimi i perëndive, nga fjala latine *religionem*.
5. Jeta e murgërisë, nga fjala e vonë latine *relegare* në kuptim të ‘përsëri kaloje, përsëri lexoje’, nga *re-* ‘përsëri’ dhe *legere* ‘të lexosh’.
6. Shpejt të lidhesh ose lidhja midis njerëzve dhe perëndive, nga fjala latine *religare*.

---

<sup>41</sup> Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*. 10. tetor 2008. <http://www.wtymonline.com> (shikuar me 12 gusht 2011). Kjo referencë përfshin të gjithë tetë përkufizime etimologjike të fjalës “fe”.

7. Sistemi i veçantë i besimit, nga *religiens* 'kujdesshëm', e kundërta e *negligens* 'pakujdesi'.

8. Pranimi dhe adhurimi i një force më të lartë, të padukshme dhe bindja ndaj asaj force.

Këto tetë përkufizime dallohen sipas shkallës të ekskluzivizmit dhe inkluzivizmit fetar. Në të njëjtën kohë, këto përkufizime janë të ngjashme në atë se e reduktojnë kuptimin e fesë vetëm në lidhjen vertikale midis njerëzve dhe Zotit ose perëndive. Në rastin e përkufizimit të tretë, d.m.th. kuptimit të "bashkësisë fetare", lidhja horizontale nuk i kalon kufijtë e rrethit të anëtarëve fetarë të bashkësisë, që përkujton jetën fetare në manastire. Sigurisht, zona e fesë në traditën perëndimore në kohën bashkëkohore është zgjeruar. Për shembull, ne veprën e tij *Religion the Basics*, Nye përfundon:

"Feja është diçka që njerëzit veprojnë. Feja është një term i paqartë me një fushë të gjerë kuptimesh dhe referentësh. Në kuptimin më të ngushtë, ajo i referohet një tradite konkrete fetare, por edhe ndaj një lloj sjelljeje njerëzore që zakonisht konsiderohet universale. Feja është pjesë e jetës së përditshme; ajo është një lloj kulture."<sup>42</sup>

Duke përmendur fenë si një lloj të sjelljes njerëzore, Nye zgjeron fushën e fesë dhe thekson jo vetëm aspektin e thjeshtë teologjik të fesë, por edhe veçoritë e saj etike.

Megjithatë, çfarë do të thotë fe në Islam? Pas një analize shteruese të fjalës *din* (fe) në veprën e tij *Islam and Secularism*, El-Attasi përfundon se *din*, përveç kuptimit të nënshtrimit të sinqertë dhe të plotë ndaj vullnetit të Zotit, do të thotë edhe "tendenca e natyrshme e njerëzve për të formuar shoqëri, për t'u bindur ligjeve dhe për të kërkuar qeveri të drejtë".<sup>43</sup> Mund të shihet qartë se përkufizimi i El-Atassit të fjalës *din* ka të bëjë

<sup>42</sup> Malory Nye, *Religion the Basics* (London and New York: Routledge, 2008), f. 21.

<sup>43</sup> Syed al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), f. 54.



me lloje të ndryshme të marrëdhënieve. Lloji i parë është marrëdhënie midis njeriut dhe Zotit, që do të thotë se në një masë të caktuar përkufizimi i tillë i fesë përputhet me atë perëndimore. Sidoqoftë, lloji i dytë ka të bëjë me marrëdhëniet horizontale njerëzore që përfshijnë edhe proceset e ndërtimit të shoqërisë dhe menaxhimin e drejtë me ato shoqëri. Edhe pse duket se nuk ka hapësirë për zgjerimin e përkufizimit të fesë, ajo është zgjeruar në mënyrë që të përfshijë edhe kuptimin e vetë thelbit dhe thelbin e qytetërimit. Në këtë drejtim, Al-Faruqi pohon:

“Feja është esenca dhe thelbi i qytetërimit, sepse përfaqëson bazën e të gjithë vendimeve dhe veprimeve, sqaruesi përfundimtar i qytetërimit me gjithë zbulimet dhe krijimet e tij, i sistemeve të tij shoqërore, politike dhe ekonomike, i të kaluarës së tij dhe perspektivave të së ardhshmes. Feja përfaqëson frymën, manifestimet konkrete të së cilës janë të gjitha format e qytetërimit.”<sup>44</sup>

Sipas këtij përkufizimi, feja nuk ndahet nga asnjë formë tjetër e qytetërimit, kështu që edhe sjellja e dikujt ndaj mjeshtërimit konsiderohet si fe. E thënë ndryshe, feja në kontekstin islam thjesht do të thotë të jetosh, kurse i vetmi kufizim është qëllimi.

Me një fjalë, analiza etimologjike e fjalës “fe” tregon, së paku në teori, se përcaktimi perëndimor, ose, më saktë, tradicional i krishterë, i këtij termi ka më shumë kufizime sesa ai islam; derisa i pari synon të theksojë aspektin teologjik të fesë, i cili kryesisht lidhet me çështjet e së vërtetës fetare, mbrojtjen e saj, shpëtimin fetar, i dyti thekson se feja është

---

<sup>44</sup> Isma'il al-Faruqi, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989), f. 410

nismëtare e proceseve të qytetërimit. Termi “pluralizëm” ka këto përcaktime etimologjike<sup>45</sup>:

1. Termi në administratën kishtare, nga fjala “plural”, e cila vjen nga fjala e vjetër franceze *pluriel*, në kuptim “më shumë se një”, ose nga fjala latine *pluralis*, në kuptim i “përkasin më shumë se njërit”.

2. Termi në filozofi për teorinë që njeh më shumë se një parim themelor.

3. Termi në shkencat politike për teorinë që e kundërshton pushtetin monolit shtetëror.

4. Tolerimi i diversitetit brenda shoqërisë ose shtetit.

Këto katër përkufizime etimologjike të fjalës “pluralizëm” tregojnë dinamikën e zhvillimit të këtij termi gjatë shekullit XIX dhe XX. Edhe pse është krijuar si një term thjesht administrativ, i cili tregon përgjegjësinë e një personi për zyra të shumta në kishë, termi “pluralizëm” më vonë filloi të nënkuptojë “pranimin e shumësisë”, që qartë shihet nga përkufizimi i dytë. Për më shumë, nga përcaktimi i tretë dhe i katërt, shihet se “pluralizmi” nuk mbeti një term statik në kuptim të pranimit të diversiteti, por është bërë një ide që kundërshton dominimin dhe monopolin dhe që promovon një qasje etike për të toleruar diversitetin.

Viteve të fundit “pluralizmi” mori kuptimin e “ndërtimit të konsensusit në një situatë të ndarjes ekstreme”.<sup>46</sup> Me përcaktuesin e fundit shtohet një element domethënës, i cili mund të përshkruhet si pjesëmarrje aktive në proceset e pluralizmit. Një aktivitet i tillë synon të arrijë përmes dialogut konstruktiv një formë të mundshme të konsensusit shoqëror,

---

<sup>45</sup> Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*. 10. teror2008. <http://www.etymonline.com> (shikuar me 12. Gusht 2011). Referenca përfshin të katër përcaktuesit etimologjikë të fjalës “pluralizëm”.

<sup>46</sup> Paul B. Clarke dhe Joe Foweraker, *Encyclopedia of Democratic Thought* (London: Routledge, 2001), f. 515.

e jo për të kompromentuar veçoritë që janë, me sa duket, problemi më i rëndësishëm që i përket debatit mbi pluralizmin. Prandaj, në dritën e këtij përcaktuesi, konsensusi pluralist nuk është ndërtuar vetëm mbi bazën e karakteristikave të përbashkëta, por edhe, që është më me rëndësi, mbi marrëdhëniet e harmonizuara të karakteristikave të përbashkëta dhe veçantisë.

Për të përcaktuar kuptimin e pluralizmit, është e rëndësishme të thuhet dhe çfarë nuk është pluralizmi. Pluralizmi nuk është as ekskluzivizëm, as monopol, as dominim, as pushtet monolit. Është një kthesë drejt shumësisë, një njohje e diversitetit, pranimi moral dhe vlerësimi i dallimeve, kërkim i konsensusit pa kompromentuar veçantinë. Nëse në këtë mënyrë ndjekim natyrën dinamike të dy termave, “fe” dhe “pluralizëm”, të cilat janë zhvilluar nga nocionet krejtësisht të kufizuara në nocione universale, do të shohim se nocioni “pluralizmi fetar” kryesisht i referohet të dy parimeve bazë, si dhe në praktikën etike. Prandaj, duhet të kuptohet dhe të aplikohet si sistem vlerash, dhe jo si mjet për arritjen e epërsisë politike dhe ekskluzivizmit fetar.

Tani mundemi qartë të ndajmë dy nivele themelore konceptuale të pluralizmit fetar: teologjik dhe etik. I pari i referohet parimeve themelore teologjike, siç janë e vërteta fetare dhe shpëtimi, kurse i dyti lidhet me praktikën etike. Megjithatë, është e nevojshme që këtë klasifikim konceptual të pluralizmit fetar në nivelin teologjik dhe etik ta zgjerojmë në mënyrë që të hulumtojmë termat e shumtë që shpesh përdoren si sinonime të termit “pluralizmi fetar” dhe, në këtë mënyrë, të përcaktojmë më saktë se cili lloj dhe cilët elementë të pluralizmit fetar janë të rëndësishme për Islamin.

## Pluralizmi fetar në lidhje me termat e së vërtetës fetare dhe të shpëtimit

Përkufizimi i fesë i përmendur më parë, i cili është reduktuar tërësisht në aspektin teologjik, diskutimin rreth pluralizmit fetar e drejton kryesisht në çështjen e së vërtetës fetare dhe të shpëtimit, sepse pikërisht në atë zonë në kontekstin perëndimor është lajmëruar pluralizmi fetar modern. Legenhauseni vëren se “pluralizmi fetar modern është lajmëruar si një përgjigje konkrete ndaj qëndrimeve të përhapura krishtere për shpëtimin”.<sup>47</sup> Megjithatë, kur në këtë kuptim diskutohet për pluralizmin fetar, besimet monoteiste ballafaqohen me një sfidë serioze, sepse e vërteta fetare dhe shpëtimi janë çështje teologjike tejet të ndjeshme, kështu që diskutimi kryesisht reduktohet në karakteristikat eskatologjike dhe jehonat e pluralizmit fetar. Termit e ndryshme që përdoren si sinonime për pluralizmin fetar janë zhvilluar në kornizat e sferës teologjike. Më të rëndësishmet do t’i cekim në vazhdim.

### *Inkluzivizmi fetar*

Inkluzivizmi fetar ka qëndrimin se “grupi i vet e posedon të vërtetën, kurse grupet e tjera fetare ruajnë vetëm pjesët e së vërtetës, kështu që është më pak e besueshme se ato do të jenë të shpëtuar”.<sup>48</sup> Edhe pse mundësia e shpëtimit të feve të tjera nuk përjashtohet plotësisht, vetëm një fe mund ta posedojë të gjithë të vërtetën. Tani do të ishte me rëndësi të cekim teorinë e “të krishterëve anonim”, nga ku edhe doli

---

<sup>47</sup> Muhammad Legenhausen, “A Muslim Non-Reductive Religious Pluralism”, u *Islam and Global Dialogue*, f. 56.

<sup>48</sup> B. A. Robinson, *Religious Tolerance*. 20. maj 2001. <http://www.religioustolerance.org> (e parë me 17 mars 2010).

nocioni “inkluzivizmi fetar”. Kjo teori, të cilën e zhvilloi Karl Rahneri në veprën e tij të gjerë *Theological Investigations* (1966) dhe që shërben si parimi bazë i inkluzivizmit në traditën krishtere, pohon se edhe jo të krishterët mund të gjejnë shpëtimin, por me ndihmë të Krishtit dhe jo me ndihmë të fesë së vet, duke pasur parasysh se, edhe pse e kanë refuzuar krishterimin, në realitet janë të dedikuar vlerave të njëjta, të cilat janë bazike në shpalljen krishtere. Inkluzivizmin e tillë Rahneri e përdor si sinonim për pluralizmin në veprat e tij. Ai thotë:

“Nën pluralizëm këtu nënkuptohet fakti rreth të cilit duhet të reflektohet, të cilin - nuk e mohoj që, të paktën, pjesërisht nuk duhet të ekzistojë fare - nuk duhet ta shikojmë nga një këndvështrim sublim, por duhet përsëri ta ripërshtasim atë në një kuptim të plotë dhe unik të krishterë të ekzistencës njerëzore.”<sup>49</sup>

Kuptimi i krishterë i ekzistencës njerëzore i referohet, sipas Rahnerit, kuptimit se jo të krishterët janë, në fakt, të krishterë anonimë. Rahneri shkruan:

“Është krejtësisht e lejuar që një i krishterë të interpretojë jokrishterimin si një krishterim anonim, të cilin ende e takon si misionar, duke e parë si një botë që ende nuk është e vetëdijshme për ofertën hyjnore që, tashmë, i takon, dhuratës hyjnore dhe mëshirës që, gjithashtu, i takojnë dhe që merren pa u menduar, në heshtje.”

Teoria e “të krishterëve anonim” pasqyron në masë të madhe kuptimin islam të së vërtetës fetare dhe të shpëtimit. Edhe pse Islami pranon faktin se hebraizmi dhe krishterimi bartin pjesët e së vërtetës fetare, sepse si shpallje i paraprijnë Islamit, mbetet në atë se korrektësia e së vërtetës fetare nuk

---

<sup>49</sup> Karl Rahner, *Theological Investigations*, përkth. Karl\_H. Kruger (London Darton, Longman and Todd, 1966), vol. 5, f. 116.

mund të arrihet duke refuzuar Muhamedin, të Dërguarin e fundit të Allahut. Prandaj, shpëtimi mund të meritohet vetëm me mëshirën e Zotit, nëse nuk pranohen të gjithë profetët. Anonimiteti nga teoria e Rahnerit, përkon shumë me termin *fitra*, natyrën njerëzore, sipas së cilës besohet se çdo qenie njerëzore ka lindur në Islam. Prandaj, pika mbi të cilën besimet e ndryshme afrohen dhe largohen në pikëpamje të inkluzivizmit fetar është misioni ose *da'wa*, thirrja në Islam. Duket se qëndrimi i inkluzivistëve për këtë arsye nuk i përshtatet në tërësi përcaktuesit etimologjik të pluralizmit, sepse, sipas tyre, e vërteta fetare nuk është e shumëfishtë. Pra, dominimi fetar shihet si qëllim, kurse pluralizmi fetar si mjet për arritjen e këtij qëllimi.

### *Relativizmi fetar*

Termi “relativizmi fetar” jo rrallë përdoret si sinonim për “pluralizmin fetar”. Në rrafshin filozofik, relativizmi do të thotë se “realiteti ekziston vetëm në lidhje me ndonjë objekt të mendimit të ndonjë subjekti ose si ai objekt.<sup>50</sup> Në përputhje me këtë, relativizmi fetar thotë se:

Një fe mund të jetë e vërtetë për një person apo grup, por jo edhe për të tjerët. Prandaj, feja është e vërteta universale ose ekskluzive. Besimet fetare janë thjesht rastësi të përcaktuara me lindje: nëse një person rritet në Amerikë, gjasat janë të mëdha që ai do të bëhet i krishterë; nëse rritet në Indi, do bëhet hindus; nëse rritet në Arabinë Saudite, do bëhet musliman. Pasi që besimi i dikujt është produkt i rastësisë

---

<sup>50</sup> Shailer Mathews i Gerald Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics* (London: Waverely Book Company, LTD, 1921), f. 370.

historike, kjo do të thotë se asnjë besim nuk mund të jetë universal dhe objektivisht i vërtetë.<sup>51</sup>

Një pikëpamje të tillë të marrëdhënieve ndërfitare ose të relativizmit fetar, John Hick, në fakt, e emërton si pluralizëm fetar. Siç kemi cekur më herët, ai pluralizmin fetar e përcakton si “kuptim të transformimit të ekzistencës njerëzore nga egocentrizmi deri në orientimin drejt Realitetit, që ndodh në mënyra të ndryshme, në kontekstin e të gjithë traditave të mëdha fetare.<sup>52</sup> Koncepti relativist i pluralizmit fetar bazohet mbi supozimin se njerëzit mund të dinë vetëm përgjigjet kognitive njerëzore ndaj Zotit, të cilat u formuan dhe u zhvilluan në situata të ndryshme historike dhe kulturore, por që realiteti i Zotit nuk mund të njihet. Mirëpo, ky supozim neglizhon shpalljen hyjnore si një manifestim i vërtetë gjatë gjithë historisë dhe kështu neglizhon si aspektet ligjore ashtu edhe ato praktike të feve të ndryshme.

### *Sinkretizmi fetar*

Fjalën “sinkretizëm”, së pari, e konfirmoi *The Oxford English Dictionary* në vitin 1615. Fjala është nxjerrë nga *syncretismus* nga latinishtja moderne, që do të thotë “bashkimi ose marrëveshja e dy armiqve kundër një pale të tretë”.<sup>53</sup> Sinkretizmi i referohet edhe “sistemit të parimeve të një shkolle, e cila u themelua në shekullin XVII nga George Calixtus, i cili

---

<sup>51</sup> Paul Copan, *True for You, But Not for Me* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1998), f. 19.

<sup>52</sup> John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (Hampshire: The Macmillan Press LTD, 1985), f. 34.

<sup>53</sup> J. A. Simpson i E. S. C. Weiner, *The Oxford English Dictionary*, botimi i 2. (Oxford: Clarendon Press, 2004), vol. 2, f. 475.

u përpoq të pajtonte sektet protestante dhe përfundimisht të gjitha grupet e krishtera".<sup>54</sup>

Sinkretizmi fetar përcaktohet si:

Procesi i zhvillimit të pjekjes/maturimit historik të një feje duke shkrirë dhe bashkuar forma të ndryshme dhe shpesh kontradiktore të besimit dhe të praktikës; teologjia krishtere e sheh atë si një bindje fetare se nuk ekziston shpallja unike në histori, se ekzistojnë shumë mënyra të ndryshme për të kuptuar Realitetin hyjnor, se të gjitha formulimet e së vërtetës fetare janë shprehje joadekuate të asaj të vërtete, dhe se është e nevojshme të pajtohen të gjitha idetë dhe përvojat fetare në mënyrë që të krijohet një fe universale për njerëzimit.<sup>55</sup>

Duket se sinkretizmi fetar e sheh veten si një koncept më të avancuar sesa relativizmi fetar, sepse relativizmi i ndan pretendimet e ndryshme të së vërtetës të bazuara në vendlindje dhe identitetin kulturor, ndërsa sinkretizmi tenton të krijojë një sistem besimi duke shkrirë pretendime të ndryshme. Është e qartë se sinkretizmi fetar nuk i përmbush kushtet e relativizmit fetar, ku njerëzit të përkushtuar ndaj fesë mendojnë se ekuilibri midis karakteristikave të përbaškëta fetare dhe veçorive fetare janë thelbi i problemit në proceset e pluralizmit.

### *Universalizmi metafizik*

Edhe një formë tjetër e theksuar e pluralizmit fetar është universalizmi metafizik, i cili përpiqet të qëllojë ekuilibrin e duhur midis relativizmit dhe ekskluzivizmit. Në universalizmin metafizik bëhet dallimi i qartë midis besimit

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, botimi i 2. (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, f. 675.



(*iman*) dhe fesë (*din*). Besimi ose *imani* paraqet udhën e brendshme nga zemra e njeriut deri tek njëshmëria e Zotit, kurse feja ose *dini* paraqet përkatësinë konkrete fetare dhe veçoritë fetare.<sup>56</sup> Prandaj, e vërteta fetare dhe shpëtimi janë, sipas kësaj teorie, të lidhura për besim, *imanin*, dhe jo për fenë, *dinin*. Kjo do të thotë se “kushdo që beson dhe pranon Një Zot ose Parimin Suprem, është besimtar (*mu'min*), dhe kush nuk e bën këtë, është jobesimtar (*kafir*), sido që të jetë identifikimi nominal, i jashtëm etik, madje edhe fetar i atij personi”.<sup>57</sup>

Universalizmi metafizik përqendrohet në dimensionet filozofike dhe mistike të Shpalljes dhe, për këtë arsye, mbëshetet shumë në qasjet ezoterike të interpretimit. Mirëpo, ndarja e *imanit* dhe *dinit* për të formuar kështu platformën që do t'i përshtatet feve të tjera në lidhje me të vërtetën fetare dhe shpëtimin, nuk është i qëndrueshëm, sepse besimi në të gjithë profetët e Zotit është urdhër i pakushtëzuar në Islam, në kuptimin e përgjithshëm apo konkret. Për më tepër, Nasri në teorinë e tij të ndarjes pohon se besimi (*imani*) në njëshmërinë e Zotit është ajo që e përcakton një person si besimtar, duke mos marrë parasysh faktin se një nga gjashtë shtyllat kryesore të besimit (*imanit*), e jo të fesë (*dinit*), është besimi në të gjithë profetët.<sup>58</sup>

Me një fjalë, të gjitha konceptet teologjike të përmendura të pluralizmit fetar, të cilat janë të rrënjosura në një kontekst specifik fetar të krishterë, nuk janë në përputhje me Islamin për arsyet që i kemi cekur. Pra, nuk vjen në konsiderim zbatimi i plotë i pluralizmit fetar në nivelin e thjeshtë teologjik në lidhje me të vërtetën dhe shpëtimin fetar, sepse

---

<sup>56</sup> Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), f. 39.

<sup>57</sup> *Ibid.*, f. 43.

<sup>58</sup> Rreth kësaj çështje do të ketë më shumë diskutime në paragrafin e dytë të këtij kapitulli.

të gjitha fetë e mëdha botërore kanë zhvilluar dhe përvetësuar disa doktrina në lidhje me të vërtetën fetare dhe shpëtimin. Për të sqaruar atë që kemi cekur, vlen të citohet papa Leo XIII, i cili në veprën e tij *Immortale Dei* pohon:

“Të mendosh, pra, se nuk ka dallime në çështjet fetare midis formave fetare, të cilat ndryshojnë nga njëra-tjetra ose që janë kontradiktore me njëra-tjetrën, në fund, sigurisht do të çojnë deri në refuzimin e të gjithë feve në teori dhe në praktikë. Kjo është e njëjtë me ateizmin; megjithatë, ndryshon nga ai në emër.”<sup>59</sup>

Megjithatë, dy elementet që janë theksuar brenda teorive mund të përfshihen në kornizën islame të pluralizmit fetar. Këto janë karakteristika të përbashkëta fetare dhe veçoritë fetare. Nga njëra anë, ato përbëjnë boshtin kurrizor të pluralizmit fetar, kurse, nga ana tjetër, vendosin një sfidë të vështirë për fetë për të vendosur ekuilibrin midis këtyre elementeve dikotomike.

### Pluralizmi fetar në raport me kodin universal të etikës

Siç e kemi parë në pjesën e mëparshme, ka pak hapësirë në nivelin eskatologjik në Islam që mund të harmonizohet me pluralizmin fetar në aspektin e së vërtetës fetare dhe të shpëtimit. Në këtë pjesë do të përqendrohemi në nivelin etik të pluralizmit fetar. Janë shfaqur teori të ndryshme si rezultat i diskutimeve që zhvillohen mbi çështjet e pluralizmit fetar të bazuara mbi kodin universal të etikës. Megjithatë, të gjitha këto teori të ndryshme mund të reduktohen në tre koncepte kryesore që përdoren në vend të pluralizmit fetar. Ato janë ekumenizmi, humanizmi fetar dhe toleranca fetare.

---

<sup>59</sup> Pope Leo XIII, V. G. R. *Immortale Dei*. 1885

## Ekumenizmi

Sipas veprës *World Christian Encyclopedia*, lëvizja ekumenike është një “lëvizje për bashkimin e të gjithë sekteve dhe bashkësive krishtere me qëllim të asocimit, konsultimit, bashkëpunimit dhe, së fundi, bashkimit të rregulluar. Ekumenizmi, pra, përfaqësohet nga parimet dhe praktikat ekumenike që lidhen me lëvizjen ekumenike”<sup>60</sup>. Në fillim, ekumenizmi përfaqësonte idenë e bashkimin të sekteve krishtere. Mirëpo, nën presionin e sfidave të botës moderne, ekumenizmi filloi të nënkuptojë bashkëpunimin e feve të ndryshme. Ekumenizmi në kuptimin më të gjerë shpesh i referohet pluralizmit fetar.

Përpyekja ekumenike për bashkimin e feve të ndryshme mbështetet mbi idenë se të gjithë besimet e mëdha kanë pasuri shpirtërore dhe morale që vendosin themelet e përbashkëta për vlerat njerëzore, brenda të cilave dinjiteti njerëzor paraqet një veçori universale etike. Ekumenizmi me këtë strategji synon të nxjerrë racën njerëzore nga kriza morale e botës postmoderne dhe të arrijë paqen në botë.<sup>61</sup>

Teoria e ekumenizmit përmban një sërë elemente të rëndësishme, të cilat përbëjnë themelin e përbashkët moralo-shpirtëror të feve, dinjitetit njerëzor dhe të bashkëpunimit fetar, kurse të gjithë këto elemente pluraliste mund të përfshihen në studimin e konceptimit kuranor të pluralizmit fetar. Njerëzit janë më të prirë ta konsiderojnë këtë aspekt moralo-shpirtëror si një komponent thelbësor të strukturës së pluralizmit fetar, përkatësisht si veçori të përbashkët, e jo si themel të tij. Arsyeja e kësaj është fakti se dinjiteti njerëzor duhet

---

<sup>60</sup> David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, botimi i 2. (Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, f. 659.

<sup>61</sup> Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic* (London: SCM Press Ltd, 1991).

kërkuar dhe respektuar jo vetëm në atë që është e përbashkët për qeniet njerëzore, por - dhe kjo është më e rëndësishme - në atë që qeniet njerëzore dallojnë, sepse marrëdhëniet midis feve janë të tensionuara, për shkak të këtyre dallimeve.

### *Humanizmi fetar*

Humanizmi fetar në veprën *World Christian Encyclopedia* përkufizohet si "lëvizja moderne e Amerikës Veriore, e cila përbëhet kryesisht nga kishat humaniste joteiste, të përkushtuara për arritjen e qëllimeve etike të fesë pa besim dhe rituale, të cilat mbështeten në supernatyalizëm; nganjëherë quhet edhe humanizmi i krishterë".<sup>62</sup> Duke theksuar rëndësinë e vlerave universale njerëzore, humanizmi fetar përpiqet të ndërtojë një jetë të mirë dhe paqësore në nivelin personal dhe shoqëror në një botë të larmishme. Në këtë kuptim, humanizmi fetar është i lidhur me pluralizmin fetar.

Ndikimi i vlerave universale njerëzore në këtë hulumtim është shumë domethënës, sepse këto vlera janë njëra nga kontekstet mbi të cilat duhet të mbështetet metodologjia e ekzgjenezës kuranore. Për më tepër, vlerat themelore etike si liria dhe besimi, ndershmëria dhe falja, duhet të përfshihen në eksplorimin e konceptimit kuranor të pluralizmit fetar. Megjithatë, duke pasur parasysh se humanizmi fetar e përcakton fenë si produkt shoqëror që e kanë krijuar njerëzit me qëllim që të kontribuojnë në mirëqenien e njeriut, është më i afërt me idenë e shekullarizmit sesa me idenë e pluralizmit fetar. Është me rëndësi të ceket se humanizmi fetar, edhe pse fillimisht u shfaq në një mjedis të krishterë, filloi të përvetësojë forma të ndryshme, duke përfshirë edhe atë që quhet humanizmi islam, i cili thekson vlerat etike universale, por përpiqet të neglizhojë doktrinat fetare.

---

<sup>62</sup> David B. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, botimi i 2.(Oxford: Oxford University Press, 2001), vol. 2, f. 672.

*Toleranca fetare*

Tolerancë fetare do të thotë “qëndrimi tolerant i anëtarëve të kishës shtetërore ose kishës së shumicës ndaj pakicave dhe pranimi i këtyre pakicave”.<sup>63</sup> Është e qartë se përkufizimi u drejtohet pakicave fetare, gjë që nocionin e tolerancës fetare e redukton në kuptimin e mungesës së persekutimit fetar. Megjithatë, me lejimin dhe pranimin e diversitetit fetar, toleranca fetare mund të çojë ose në një shoqëri të larmishme ose në geto fetare. Për më tepër, duket se ideja e tolerancës nuk mundet në mënyrë efektive të kapërcejë ndarjet midis komuniteteve të ndryshme fetare dhe t’i iniciojë ata në dialogun ndër-fetar. Në fakt, nëse gjërat i shohim nga këndi i marrëdhënieve reciproke, pluralizmi fetar dallon dukshëm nga toleranca fetare. Rreth kësaj, Diana Eck thotë:

“Pluralizmi nuk është thjesht tolerancë, por një *aspiratë aktive për të kuptuar përtej vijave ndarëse*. Toleranca është virtyt që publiku duhet ta zotërojë/posedojë, por ajo nuk obligon të krishterët, muslimanët, hindusët, hebrenjtë dhe shekullaristët e flaktë të zbulojnë diçka për njëri-tjetrin. Toleranca është një bazë shumë e dobët për botën e diversiteti dhe afritimit fetar. Nuk bën asgjë që të zhduket injoranca jonë për të tjerët dhe ruan stereotipat, gjysmë të vërtetat, frikën, të cilat mbështesin ndarjen dhe dhunën. Në botën e sotme, injoranca jonë ndaj të tjerëve do të na kushtojë gjithnjë e më shumë.”<sup>64</sup>

Kjo kritikë e tolerancës fetare ngre një pyetje të rëndësishme për qëllimet kryesore të pluralizmit fetar. Qëllimi i marrëdhënieve ndër-fetare nuk duhet të jetë thjesht vetëm pranimi i ekzistencës së diversitetit, por duhet të përfshijë

---

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Diana L. Eck, *The Pluralism Project at Harvard University*. 2006. <http://pluralism.org> (shikuar me 25. mars 2010).

edhe arritjen e mirëkuptimit reciprok, pjesëmarrjes, kontributit dhe mbështetjes së ndërsjellë ndërmjet feve të ndryshme. Për shkak të paaftësisë së dukshme të tolerancës fetare për të krijuar qëllime të përbashkëta, praktike dhe detyrat e marrëdhënieve ndërfetare, është e nevojshme të hulumtohen qëllimet kuranore të pluralizmit fetar.

Thënë shkurt, për dallim nga pluralizmi fetar i bazuar ekskluzivisht eskatologjikisht, pikat kryesore të të cilit janë e vërteta dhe shpëtimi, pluralizmi fetar i bazuar mbi etikë kryesisht përqendrohet në tiparet e kësaj bote dhe pasojat e marrëdhënieve ndërfetare. Prandaj potenciali dhe rëndësia e këtij llojit tjetër të pluralizmit, i cili është në lidhje drejtpërdrejt me proceset e ndërtimit të paqes, është shumë më i madh. Gjithashtu, pluralizmi fetar që bazohet në kodin etik universal, ka më shumë mundësi për t'u realizuar në një fushë shumë më të gjerë shoqërore. Megjithatë, kemi parë se te tre nocionet, të cilët përdoren në kuptimin e kodit etik si sinonime për pluralizmin fetar, kanë kufizimet e veta. Eku-menizmi nuk afron asnjë zgjidhje për dallimet, humanizmi fetar neglizhon fenë si fenomen hyjnor, kurse toleranca fetare heziton të inkurajojë çdo pjesëmarrje të përbashkët me qëllim të mirëkuptimit dhe veprimit të ndërsjellë.

## (2) MODELI ISLAM I PLURALIZMIT FETAR

Ne kemi treguar në kapitullin e mëparshëm se ka shumë pluralizma fetarë. Ky pluralitet, gjithashtu, nxit studimin e koncepteve kuranore të pluralizmit fetar, përndryshe do të na kërcënohej rreziku që të lihem i ekstremeve të ekskluzivizmit fetar ose relativizmit fetar, të cilat nuk e përshkruajnë problemin në mënyrën e duhur. Edhe pse pluralizmi fetar mund të klasifikohet në shumë lloje, tre shquhen si themelore. Lloji i

parë i referohet të vërtetës fetare. Ky lloj shpesh quhet pluralizmi fetar aletik, nga fjala greke *aletheia* për të vërtetën. Lloji i dytë ka të bëjë me shpëtimin fetar dhe për këtë quhet pluralizmi fetar soteriologjik, nga fjala greke *soteria* për shpëtim. Së fundi, lloji i tretë lidhet me çështjen se si njerëzit e një feje duhet të trajtojnë njerëzit e fesë tjetër dhe, në këtë mënyrë, ofron një model etiko-biheviotal të komunikimit ndërfeetar. Ky lloj i pluralizmit fetar quhet pluralizmi fetar normativ.<sup>65</sup> Në faqet në vijim do të shqyrtojmë rëndësinë e të tre llojeve të pluralizmit fetar për Islamin, të cilat do të përcaktojnë volumin e hulumtimit të konceptimit kuranor të pluralizmit fetar.

### Pluralizmi fetar aletik dhe Islami

Pluralizmi fetar aletik i referohet së vërtetës fetare. Thënë më saktë, ai këmbëngul se të gjitha fetë kanë të drejtë të barabartë për të vërtetën. Edhe pse relativizmi fetar ofron hapësirë të gjerë për përshtatjen e këtij lloji të pluralizmit fetar, Islami kundërshton në mënyrë të qartë diçka të tillë. Mesazhi universal hyjnor i është shpallur gjinisë njerëzore dhe për muslimanët nuk ka negociata për këtë fakt.

Pra, Islami nuk e pranon pluralizmin fetar aletik, sepse “sipas Islamit, feja e saktë që e ka përcaktuar Zoti është ajo që i është shpallur të Dërguarit të Tij të fundit të zgjedhur, Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem; këtë dhe asnjë fe tjetër, Allahu kërkon nga e gjithë gjinia njerëzore. Në këtë kuptim, Islami është ekskluzivist.”<sup>66</sup> Pra, në Kuran rregulli i pranimit të Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, krahas të

---

<sup>65</sup> Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism” në *Islam and Global Dialogue*, f. 51-72.

<sup>66</sup> *Ibid*, f.65.

dërguarve të tjerë të Zotit, është vendosur si kusht i domosdoshëm për korrektësinë si të besimit ashtu edhe të fesë. Kjo është arsyeja pse besimi në Zot dhe Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, sal Allahu alejhi ve selem, duhen të jetë në të njëjtën kohë, kurse shtyllat e besimit njëkohësisht edhe shtyllat e fesë. Janë me dhjetëra ajete kuranore, kuptimi i të cilave është i qartë, që kërkojnë besimin në të Dërguarin e fundit të Zotit, Muhamedin:

*“O besimtarë! Besoni Allahun, të Dërguarin e Tij, Librin, që ia ka zbritur të Dërguarit të Tij dhe Librin që e ka zbritur më parë. Kushdo që mohon Allahun, engjëjt e Tij, Librat e Tij, të Dërguarit e Tij dhe Ditën e Kiametit, ai, me të vërtetë, ka humbur larg prej udhës së drejtë.”* (En-Nisa: 136)

Urdhri në këtë ajet vlen për të gjithë njerëzit që pretendojnë se janë besimtarë. *“O besimtarë! Besoni Allahun, të Dërguarin e Tij...”* Në ajetin tjetër, ky urdhër zgjerohet dhe i referohet jo vetëm atyre që pretendojnë se besojnë, por edhe të gjithë njerëzimit:

*“Thuaj (o Muhamed): “O njerëz, unë jam i Dërguari i Allahut për të gjithë ju, i Atij që i përket sundimi i qiejve dhe i Tokës. Nuk ka zot tjetër të vërtetë veç Atij; Ai jep jetë dhe vdekje, prandaj besoni në Allahun dhe në të Dërguarin e Tij, Profetin që nuk di shkrim e lexim e që beson në Allahun dhe Fjalët e Tij! Shkoni pas Tij, që të jeni në rrugën e drejtë!”* (El-A’raf: 158)

Në këtë ajet, Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, përshkruhet si analfabet që të mos ketë dyshime se ajeti ka të bëjë me Muhamedin, sal Allahu alejhi ve selem, e jo me ndonjë profet tjetër. Për më tepër, në Kuran është përcaktuar qartë që çdo përpjekje për t’u shkelur integriteti i ciklit të plotë të profecisë çon në mënyrë të pashmangshme në mosbesim:

*“Vërtet, ata që mohojnë Allahun dhe të dërguarit e Tij dhe dëshirojnë të ndajnë Allahun nga të dërguarit e Tij, duke thënë: “Ne disa i besojmë e disa nuk i besojmë” dhe duke*



*dashur që kështu të zgjedhin një rrugë të ndërmjetme, pikërisht ata janë mohuesit e vërtetë. Ne kemi përgatitur dënim poshtëruës për mohuesit.”* (En-Nisa: 150-151)

Pra, të pranohen vetëm disa profetë, alejhimu selam, duke përjashtuar të tjerët, veçanërisht Muhamedin, sal Allahu alejhi ve selem, me arsyetim se aty nuk ka asnjë dëllim, sepse të gjitha besimet së fundi thonë të njëjtën gjë, do të thotë të mos dëgjosh thirrjen hyjnore.<sup>67</sup>

Sipas Islamit, e vërteta fetare nuk mund të arrihet pa pranimin e Muhamedit si të Dërguarin e fundit të Zotit. Kjo doktrinë kuranore konfirmohet me hadithe autentike (*sahih*). Për shembull, imam Muslimi citon hadithin e mëposhtëm në koleksionin e tij të haditheve autentike:

Transmetohet nga Ebu Hurejra, radijallahu anhu, se i Dërguari i Allahut, sal Allahu alejhi ve selem, ka thënë: *“Pasha Atë në dorën e të Cilit është shpirti im, cilido njeri nga ky umet, apo cilido jehudi dhe i krishterë, që dëgjon për mua e nuk më beson, ai do të jetë banor i Xhehenemit”*.<sup>68</sup>

Edhe pse Jahja En-Neveviu e interpreton këtë hadith se është e nevojshme që të gjithë njerëzit që nga koha e profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, deri në ditët e sotme ta pranojnë profetësinë e tij, ai e zbut këtë duke thënë se atyre njerëzve që nuk kanë dëgjuar për të dhe për mesazhin e tij dhe qëndrojnë besnik fesë së tyre, e cila bazohet në njëshmërinë e Zotit, do të falen.<sup>69</sup> Interpretimi i Jahja En-Neveviut lë hapësirë për shpëtim edhe atëherë kur nuk është pranuar profetësia e Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, por në të

<sup>67</sup> Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, në *Islam and Global Dialogue*, f. 66.

<sup>68</sup> Ebu el-Husein Muslim, *Sahih Muslim*, përkth. Abdul Hamid Siddiqi (Lahore: Ashraf Islamic Publishers, 1990), vol. 1, f. 103, nr. 153.

<sup>69</sup> Jahja en-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996), vol. 1, f. 889.

njëjtën kohë, ia mbyll fort derën çdo diskutimi në lidhje me të vërtetën fetare kur profetësia refuzohet.

Në fakt, nëse Kurani lavdëron disa ithtarë të Librit në lidhje me të vërtetën fetare dhe jo me ndonjë aspekt normativ të jetës, kjo është për shkak se ata kanë pranuar njeshmërinë e Zotit, të Dërguarin e Tij të fundit, Muhamedin, sal Allahu alejhi ve selem, dhe Kuranin. Për shembull:

*“(Megjithatë) ata nuk janë të gjithë njëlloj. Disa nga ithtarët e Librit janë në të drejtën: në orët e natës lexojnë vargjet e Librit të Allahut dhe falin namaz. Ata besojnë Allahun dhe Ditën e Kiametit, e urdhërojnë të mirën, e ndalojnë të keqen dhe nxitojnë për të bërë punë të mira. Këta janë ndër të drejtët.”* (Ali Imran: 113-114)

Rrethanat e shpalljes së këtyre dy ajeteve tregojnë qartë se ithtarët e Librit, të cilët lavdërohen në këto ajete, janë ata që kanë pranuar Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, sal Allahu alejhi ve selem, si të Dërguarin e fundit të Zotit, dhe Kuranin si shpallje të fundit. Në lidhje me këtë, Et-Taberani transmeton si vijon:

Dëgjuam nga Muhamed ibn Abdullahu, i cili ka thënë: Dëgjuam nga Ebu Kurejbe, i cili ka thënë: Dëgjuam nga Junus ibn Bekiri, i cili ka përcjellë nga Muhammed ibn Is’haku, i cili ka thënë: Dëgjova nga Muhamed ibn Muhamedi, shërbëtori i Zejd ibn Thabitit, i cili ka thënë: Dëgjova nga Sa’id ibn Xhubejri ose Ikrimë, i cili transmeton nga Ibn Abasi, Allahu e begatofte atë dhe babanë e tij, se ka thënë: Kur Abdullah ibn Selami, Tha’lebe ibn Su’ajja, Esed ibn Ubejdi dhe çifutë të tjerë përqa-fuan Islamit dhe besuan, disa rabinë çifutë, të cilët nuk besonin, kanë thënë: “Ata që i besuan Muhamedit dhe e ndjekin atë janë më të këqijtë e popullit tonë, sepse po të ishin njerëz të respektuar, kurrë nuk do ta braktisnin besimin e etërve të tyre.” Atëherë, në lidhje me pohimin e tyre, Allahu i Gjithëfuqishmi

shpalli këtë ajet: *“Ata nuk janë të gjithë njëlloj”* deri *“Këta janë ndër të drejtët.”* (Ali Imran: 113-114)<sup>70</sup>

Sa i përket besueshmërisë së transmetimit të Et-Taberanit, El-Hafidh el-Hajthemi në veprën e tij *Mexhma' ez-zeva'id* konkludon se *“të gjithë transmetuesit (në zinxhirin e përmendur të transmetuesve) janë të besueshëm, thikat”*.<sup>71</sup>

Pra, rrethanat e shpalljes sqarojnë se besimi në Zot, të cilin e pranuan ithtarët e Librit të lavdëruar në ajetet e cekura, përfshin edhe pranimin e Muhamedit si të Dërguarin e fundit dhe Kuranit si shpalljen e fundit. Në ajetin 199 të së njëjtës sure (Ali Imran) thuhet qartë:

*“Midis ithtarëve të Librit, me siguri ka të atillë që e besojnë Allahun dhe atë që ju është shpallur juve, si dhe atë që u është shpallur atyre, duke qenë të përulur para Allahut dhe pa i këmbyer shpalljet e Tij me ndonjë vlerë të paktë. Ata do të kenë shpërblimin e tyre te Zoti i tyre. Vërtet, Allahu është i shpejtë në llogari!”* (Ali Imran: 199)

Ky përshkrim kuranor në mënyrë të qartë lavdëron ata në mesin e ithtarëve të Librit që, krahas besimit në atë se çfarë u është shpallur, gjithashtu, besojnë në atë që i është shpallur Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem.

Një ajet tjetër, gjithashtu, konfirmon se ata në mesin e ithtarëve të Librit që janë *“thelluar në shkencë”* dhe *“besimtarë”*, gjithashtu besojnë në atë që i është shpallur Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem:

*Mirëpo të thelluarit në dituri prej tyre (hebrenjve) dhe besimtarët besojnë në atë që të është shpallur ty (o Muhamed) dhe në atë që është shpallur para teje. Posaçërisht atyre që falin namazin, atyre që ndajnë zeqatin dhe atyre që besojnë*

<sup>70</sup> Sulejman et-Taberani, *el-Mu'xhem el-kebir*, botimi i 2., redaktuar nga Hamdi es-Selefi (n. d.), vol. 2, f. 87, nr. 1388.

<sup>71</sup> 'Ali el-Hajthemi, *Mexhma' ez-zeva'id ve menba' el-feva'id*, redaktuar nga Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 7, f. 32-33, nr. 10899.

*në Allahun dhe në Ditën e Kiametit, me siguri do t'u japim shpërblim të madh."* (En-Nisa: 162)

Në mënyrë të ngjashme në Kuran lavdërohet një grup ithtarësh të Librit, sepse plotësisht pranojnë të vërtetën fetare të shpallur Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem:

*"Kur dëgjojnë për atë (Kuranin) që i është zbritur të Dërguarit, i sheh se si u rrjedhin lotët nga sytë, për shkak të së vërtetës që kuptuan. Ata thonë: "O Zoti ynë! Ne besojmë, prandaj na llogarit ndër dëshmitarët e Tu! E përse të mos besojmë Allahun dhe të Vërtetën, që na ka ardhur, kur shpresojmë se edhe neve Zoti Ynë do të na çojë me njerëzit e mirë?!"* (El-Maide: 83-84)

Shkurtimisht, të gjitha lavdërimet në ajetet që kanë të bëjnë me të vërtetën e besimit të ithtarëve të Librit bazohen mbi faktin se të lavdëruarit janë, në fakt, ata që kanë pranuar Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, sal Allahu alejhi ve selem, dhe i kanë besuar mesazhit të tij. Duhet të theksojmë se është kusht i domosdoshëm për korrektësinë e besimit, dhe kështu edhe arritjes së vërtetës fetare, për Islam-in në kuptimin e përgjithshëm dhe konkret, pranimi i të gjithë profetëve të Zotit, përfshirë edhe Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, sal Allahu alejhi ve selem:

*"Kujto kur Allahu mori besëlidhjen nga profetët (dhe u tha): "Çfarëdo që t'ju jap prej Librit dhe urtësisë, kur t'ju vijë një i Dërguar, vërtetues i asaj që ju është dhënë, pa dyshim që duhet ta besoni dhe ta ndihmoni atë! A e pranoni këtë dhe barrën që po ju ngarkoj?" Ata u përgjigjën: "E pranojmë". (Allahu) u tha: "Bëhuni dëshmitarë, se edhe Unë bashkë me ju jam dëshmitar. Kurse ata që i shmangen detyrës pas kësaj, me të vërtetë janë të këqij."* (Ali Imran: 81-82)

Në kontekstin *tekstual* të marrëveshjes së cekur, e cila kërkon besim në të gjithë profetët e Zotit, ekziston edhe ajeti kuranor në vijim:

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

Ajeti 85 në kontekstin tekstual të ndalimit të ndarjes së të dërguarve të Zotit në aspektin e besimit dhe pranimit të të gjithë atyre, çon në përfundim se, pas ardhjes së Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, kërkesa e besimit në Islam në kuptimin e përgjithshëm, e shpallur për të gjithë profetët e Zotit para Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, u bë kërkesë e besimit në Islam në kuptimin konkret. Kështu, e vërteta fetare fitoi formën përfundimtare të shpallur për çdo kohë dhe çdo vend. Sigurisht, kjo nuk do të thotë se shpalljet e Zotit para Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, ishin të gabuara, por ishin të shpallura si udhëzim dhe shpëtim i popujve dhe hapësirave të caktuara. Për më tepër, mesazhi i Islamit në kuptimin konkret përfshin gjithçka që është e nevojshme nga shpalljet e mëparshme, dhe vlen për kohën pas Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, deri në fund të kohës.<sup>72</sup>

Për shkak të të gjithave të përmendura më lart, Islami nuk e njeh pluralizmin fetar aletik, sipas të cilit të gjitha fetë kanë të drejtë të barabartë për të vërtetën fetare. Muslimanët besojnë se pamundësia për të pranuar të gjithë të dërguarit e Zotit dhe shpalljet e tyre bie ndesh me të vërtetën fetare. Rreth kësaj ekziston konsensusi mes teologëve muslimanë, ekzegjetëve, juristëve, si klasikë ashtu edhe modernë. Prandaj nuk ka nevojë të studiohet përmbajtja kuranore mbi bazën e pluralizmit fetar aletik.

---

<sup>72</sup> Muhammad Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, në *Islam and Global Dialogue*, f. 64–70.

## Pluralizmi fetar soteriologjik dhe Islami

Pluralizmi fetar soteriologjik ka të bëjë me çështjen e shpëtimit në botën tjetër. Përfaqësuesit e këtij lloji të pluralizmit mendojnë se të gjithë njerëzit fetarë do të jenë të shpëtuar në botën tjetër, sepse besimet e ndryshme në mënyrë të barabartë udhëzojnë ndjekësit e tyre drejt shpëtimit. Edhe pse, sipas Islamit, shpëtimi fetar kryesisht qëndron në raportin e ndërvarësisë me të vërtetën fetare, meqenëse presupozon besimin në Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, sal Allahu alejhi ve selem, ekziston mundësi e caktuar shpëtimi për rastet që nuk janë në përputhje me të vërtetën fetare, por bazohen në vullnetin e Zotit:

*“Vërtet, Allahu nuk fal që të adhurohet dikush apo diçka tjetër veç Atij, por gjynahet e tjera më të vogla ia fal kujt të dojë. Kushdo që i bën shok Allahut (në adhurim), ai me të vërtetë, ka humbur dhe është larguar shumë prej udhës së drejtë.”* (En-Nisa: 116)

Ky ajet thekson se Allahu kurrë nuk do ta falë dikë që Atij i bën shok zota të tjerë, por se do të falë, nëse Ai do, çdo mëkat tjetër. Kështu që, shpëtimi i atyre që janë besnikë ndaj besimit në njëshmërinë e Zotit, por, për shkak të arsyeve të ndryshme, nuk e pranuan Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, është lënë në vullnetin e Zotit. Edhe pse ky ajet i veçuar nuk përmend besimin në Profetin si kusht të domosdoshëm për shpëtim, nëse lexohet i lidhur me ajete të tjera, që do të tregojnë argumentet në vijim, pranimi i profetësisë së tij, bëhet kusht i padyshimtë. Duhet të theksohet se ky ajet nuk paraqet parimin mbi të cilin mund të bazohet argumentimi përfundimtar në lidhje me shpëtimin.<sup>73</sup> E gjitha që thuhet në

---

<sup>73</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, f. 197.

këtë ajete është se fati i atyre që nuk i bëjnë shok Zotit, por bëjnë mëkate të tjera, është në vullnetin e Zotit në botën tjetër.

Në Kuran kemi dy ajete në të cilat theksohet mundësia e shpëtimit për ata që besojnë në Zot ashtu siç Kurani kërkon, por të cilët nuk e pranojnë profetësinë e Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem:

*“Ata që besojnë (në Kuran), hebrenjtë, të krishterët dhe sabi’inët - kushdo prej tyre që beson Allahun dhe jetën tjetër (sipas Kuranit), dhe bën vepra të mira (sipas Islamit), do të shpërblehen nga Zoti i tyre; ata nuk do të kenë pse të frikësohen apo të pikëllohen!”* (El-Bekare: 62)

*“Ata që besojnë (në Kuran), hebrenjtë, të krishterët dhe sabinët - kushdo prej tyre që beson Allahun dhe Ditën e Fundit (sipas Kuranit) dhe bën vepra të mira (sipas Islamit), nuk do të frikësohet dhe as që do të dëshpërohet.”* (El-Maide: 69)

Një nga arsytet e shpalljes së këtyre ajeteve ishte largimi i turpit shoqëror që u ishte qepur padrejtësisht atyre hebrenjve, krishterëve dhe të tjerëve që pranuan Islamin dhe pasuan Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem. Siç kemi cekur më herët, një transmetim i besueshëm përshkruan se si disa udhëheqës fetarë akuzojnë ata nga populli i tyre që përqaftuan Islamin, duke deklaruar: “Ata që i besuan Muhamedit dhe e pasuan atë janë më të këqijtë në popullin tonë, sepse, po të ishin nga njerëzit e respektuar, kurrë nuk do ta braktisnin fenë e etërve të tyre.”<sup>74</sup> Me fjalë të tjera, ky transmetim tregon se besimi në Muhamedin ishte fakt, që do të thotë se këto ajete nuk i referohen hebrenjve, të krishterëve dhe njerëzve të besimeve të tjera në përgjithësi, por grupit konkret të njerëzve të cilët kishin pranuar Islamin dhe pasuan Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem.

---

<sup>74</sup> Sulejman et-Taberani, *el-Mu'xhem el-kebir*, botimi i 2. bot, përgatitur nga Hamdi es-Salafi (p.d.), vol. 2, f. 87, nr. 1388.

Për më tepër, me përmendjen e fjalës *Sabi'in* (Sabejtë) në ajete shfuqizohen akuzat për të gjithë ata që kanë pranuar Islamin, sepse fjala *Sabi'in* e nxjerrë nga rrënja *s-b-'* në gjuhën arabe do të thotë 'konvertimi nga një fe në të tjetrën'.<sup>75</sup> Kjo është arsyeja pse politeistët mekas e quajtën Profetin dhe pasuesit e tij *Sabi'in*, duke pasur parasysh se ata e refuzuan politeizmin dhe pranuan një fe të re (Islamin).<sup>76</sup>

Lë të kujtojnë se Nasri në teorinë e tij të universalizmit metafizik, të cilin e kemi përshkruar më herët, mbështetet në këto ajete, duke u përpjekur të vërtetojë se shpëtimi fetar është universal, duke supozuar se këto ajete kërkojnë vetëm besimin në Zot dhe Ditën e Gjykimit dhe nuk marrin parasysh plotësinë e vargut të të dërguarve të Zotit.<sup>77</sup> Nga ana tjetër, dijetarët islamë, si klasikë ashtu dhe modernë, pajtohen se pjesa e dytë e fjalisë me kusht, "kushdo që beson Allahun", nënkupton edhe besimin në të gjithë profetët, përfshirë edhe Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem.<sup>78</sup> Në lidhje me këtë, Aliu pohon si më poshtë:

"Qëllimi i këtij ajeti (5:69) nuk është të paraqesë një listë shteruese të dispozitave fetare, as nuk tenton të deklarojë kërkesat themelore të besimit burimor/original në Allahun, i cili nuk ka kuptim nëse nuk shoqërohet me besimin në

<sup>75</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 1, f. 360.

<sup>76</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 2, f. 113.

<sup>77</sup> Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), f. 43.

<sup>78</sup> Shih Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 1, f. 358; Mahmud ez-Zamahsheri, *el-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, f.149; Muhammed el-Kurtubi, *el-Xhami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar elfikr, 1998), vol. 1, f. 404; Isma'il ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-'adhim* (Bejrut: Mu'essese er-Rejjan, 1998), vol. 1, f.139; Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, n.d.), vol. 1, f. 539; Muhammed esh-Sha'ravi, *Tefsir esh-Sha'ravi* (Kajro: Ahbar el-jevni, 1991), vol. 20, f. 370-371.



profetët, sepse vetëm nëpërmjet profetëve ne e njohim vullnetin e Allahut dhe mund t'i bindemi në jetën praktike. Kjo veçanërisht i referohet profetit të Tij të fundit, Muhamedin, sal Allahu alejhi ve selem, mesazhi i të cilit është universal dhe nuk kufizohet në ndonjë grup apo pjesë të njerëzimit. Prandaj, besimi në profetësinë e Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, detyrimisht lind nga besimi në Allahun dhe është pjesë e pandashme e tij. Për më tepër, ky është testi kyç i sinqeritetit në një besim të tillë. Kjo bëhet më e qartë nëse ajeti lexohet i lidhur me ajetet e tjera relevante nga Kurani . Shikoni, për shembull, 4:170, 5:16, 7:157, 21:107, 25:1, 33:40, 61:6. Shikoni, gjithashtu, 2:40, 3:31-32. 4:150-151.”<sup>79</sup>

Prandaj, universaliteti i shpëtimit fetar nuk mund t'i përshtatet modelit islam të pluralizmit fetar. Koncepti i besimit Islam në Zot nga gjithë njerëzimi kërkon edhe besimin në Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, që është sqaruar si me dhjetëra ajete kuranore ashtu edhe me hadithe autentike në kapitujt rreth besimit në të gjitha koleksionet e haditheve. Madje, edhe shprehja “Mëshira e Zotit”, të cilën e ka përdorur Karl Rahneri në teorinë e tij të inkluzivizmit fetar (1966) si zgjidhje të mundshme për shpëtimin universal fetar, në rastin e Islamit, kushtëzohet me pranimin e Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, si të dërguarin e fundit të Zotit:

*“Na cakto të mira në këtë botë dhe në tjetrën, sepse veç tek Ti ne kthehemi.” Allahu tha: “Unë godas me dënimin Tim kë të dua, ndërsa mëshira Ime përfshin çdo gjë. Atë do t'ua jap atyre që ruhen nga gjynahet e japin zeqatin, atyre që u besojnë shpalljeve Tona dhe atyre që ndjekin të Dërguarin Tonë, Profetin që nuk di shkrim e lexim, të cilin ata do ta gjejnë të shënuar në shkrimet e tyre, në Teurat dhe Ungjill. Ai do t'i urdhërojë ata të bëjnë vepra të mira dhe do t'i ndalojë*

---

<sup>79</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), f. 271.

*nga të këqijat; do t'ua lejojë të mirat e do t'ua ndalojë të këqijat, duke i liruar nga barrët e rënda dhe vështirësitë që kanë pasur. Prandaj, ata që do ta besojnë, përkrahin dhe nderojnë atë, duke ndjekur dritën që është zbritur me të, pikërisht ata janë të fituarit.” Thuaj (o Muhamed): “O njerëz, unë jam i Dërguari i Allahut për të gjithë ju, i Atij që i përket sundimi i qiejve dhe i Tokës. Nuk ka zot tjetër të vërtetë veç Atij; Ai jep jetë dhe vdekje, prandaj besoni në Allahun dhe në të Dërguarin e Tij, Profetin që nuk di shkrim e lexim e që beson në Allahun dhe Fjalët e Tij! Shkoni pas Tij, që të jeni në rrugën e drejtë!” (El-A'raf: 156-158)*

Pra, mëshira e Zotit, ashtu siç ceket në këto ajete, përfshin të gjitha gjërat në këtë botë. Mirëpo, për të merituar mëshirën e Zotit në botën tjetër, nga gjithë njerëzimi, e veçanërisht nga ithtarët e Librit, në tekstet e shenjta të të cilëve përmendet Profeti analfabet, kërkohet që ta pranojnë Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem. Vini re se fjalja “Ata që pasojnë Profetin” pa asnjë lidhëz lidhet me përkrahimin e atyre që u është dhënë mëshira në botën tjetër, e cila i paraprin. Bëhet fjalë për mekanizmin retorik që në gjuhën arabe është i njohur si *fasl* (aksident) kur lidhëza bie për të arritur koherencën e plotë të fjalisë.<sup>80</sup> Pra, me realizimin e *faslit* mes fjalive “atyre që besojnë në argumentet tona” dhe “Ata që pasojnë Profetin, fe rrëfyen analfabet” (7:156-157) konfirmohet se ata që besojnë në shenjat e Zotit janë të njëjtët që pasojnë profetin analfabet. Plotësia e tillë e besimit është përshkruar në Kuran si mënyrë e arritjes së mëshirës hyjnore, dhe kështu edhe shpëtimin fetar: “Prandaj, ata që do ta besojnë, përkrahin dhe nderojnë atë, duke ndjekur dritën që është zbritur me të, pikërisht ata janë të fituarit”. (El-A'raf: 157)

---

<sup>80</sup> Abd el-Aziz Atik, *‘Ilm el-ma’ani* (Bejrut: Dar en-nahda el-‘arabijje, 1985), f. 161; Fadl Abbas, el-Balaga: *Fununha ve ‘efnanuha* (Amman: Dar el-Furkan, 1992), f. 405.

Konstrukti “do të arrijnë çfarë dëshirojnë” këtu do të thotë të arrijnë lumturinë dhe shpëtimin.<sup>81</sup>

Vlen të ceket se pluralizmi soteriologjik në Islam i ka rrënjat e veta që nga shekulli IX, kur instituti ose akademja e njohur si *Bejt el-hikem* (Shtëpia e urtësisë) arriti kulmin e aktiviteteve të veta, duke u drejtuar kryesisht në përkthimin e veprave filozofike greke në gjuhën arabe. Qasja ndaj veprave filozofike greke ndikoi në shfaqjen e interpretimit simbolik të Kuranit. Prandaj, për herë të parë në Islam, pluralizmi fetar trajtohet nga aspekti filozofik. Për shembull, teoria e profetësisë nga El-Farabiu, në të cilën ai pohon se gjuha e shpalljes është simbolike sipas natyrës dhe se profetët këto simbole i marrin me anë të imagjinatës (*tahajjul*),<sup>82</sup> mund të konsiderohet si fillimi i interpretimit ezoterik të Kuranit dhe kështu si fillimi i teorive që përpiqen të pajtojnë pluralizmin soteriologjik dhe aletik me Islamin.

Mirëpo, parimi i përgjithshëm i shpëtimit fetar në Islam është, siç e kemi parë, i lidhur ngushtë me të vërtetën fetare. Në këtë kuptim, sipas Islamit, të gjithë ata që kanë besuar në njëshmërinë e Zotit dhe i ndoqën profetët e Zotit para ardhjes së Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, ka gjasa të shpëtohen, sepse ata e pranojnë të vërtetën fetare. Dhe të gjithë ata që pranuan Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, dhe e ndoqën profetësinë e tij, ka gjasa që do të shpëtohen. Mirëpo, ekziston edhe grupi i tretë që mbeti besnik besimit në njëshmërinë e Zotit (duke mos i përshkruar Atij shok), por që nuk e ka pranuar kurrë profetësinë e Muhamedit dhe mesazhin e tij. Çështja e tyre i është lënë vullnetit të Zotit. Nëse Ai do, do t'i shpëtojë, dhe nëse Ai do, do t'i

<sup>81</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), f. 390.

<sup>82</sup> Ebu Nasr el-Farabi, *Kitab 'ara' ehl el-Medina el-fadila* (Bejrut: Dar el-mashrik, 1968), f. 114-116.

dënojë. Pra, ndryshe nga këndvështrimi jashtëzakonisht ekskluzivist ndaj së vërtetës fetare, duket se këndvështrimi islam ndaj shpëtimit fetar është më shumë inkluzivist, por jo edhe pluralist. Mirëpo, pasi që ky inkluzivizëm në lidhje me shpëtimin fetar varet nga vullneti i Zotit, aspektin soteriologjik të pluralizmit fetar në Islam nuk mund të studiohet as të shqyrtohet.

### Pluralizmi fetar normativ dhe Islami

Në bazë të asaj që kemi cekur deri tani, pluralizmin fetar normativ mund ta përcaktojmë si një pjesë të sferës etike të pluralizmit fetar, sepse është, siç është përcaktuar më herët, i lidhur me një model etiko-bihevioral ndaj njerëzve të feve të ndryshme. Për dallim nga pluralizmi fetar aletik dhe soteriologjik, ku diskutohet rreth tipareve eskatologjike të pluralizmit, në rastin e pluralizmit normativ fetar fokusi i pjesëmarrësve janë tiparet tokësore të pluralizmit. Prandaj pluralizmi fetar normativ konsiderohet si shumë i rëndësishëm për procesin e ndërtimit të paqes në botë.

Për më tepër, shqyrtimet e deritanishëm të problemit na kanë mundësuar të identifikojmë elemente të ndryshme të sferës etike të pluralizmit fetar, të cilat do t'i përfshijmë në fushën specifike të pluralizmit fetar normativ. Duke vënë theksin në pluralizmin fetar normativ, i cili plotësisht u referohet njerëzve, kemi siguruar përshkrimin e tij të saktë. Kjo, nga ana tjetër, do të thotë se edhe ndaj njerëzve që i përkasin feve të tjera, dhe jo vetëm bashkëbesimtarëve, duhet vepruar në përputhje me vlerat universale njerëzore, të cilat bazohen mbi lirinë dhe dinjitetin njerëzor. Njëkohësisht, ky lloj pluralizmi presupozon respektimin e veçorive fetare të besimeve të ndryshme dhe lidhjen në bazë të karakteristikave të përbashkëta

për të arritur kështu mirëkuptimin reciprok, pjesëmarrjen në të mirën dhe mbështetjen. Në fund, por jo edhe më pak e rëndësishme, duhet përmendur se pluralizmi fetar normativ ndershmërinë, dashurinë dhe faljen i merr si parametrat kryesore etike në sjelljen ndaj anëtarëve të feve të tjera.

Nga përshkrimi i mësipërm shihet qartë në cilën mënyrë pluralizmi fetar normativ qëndron në përputhje me Islamin dhe Kurani n, duke marrë parasysh se fokusi është te njerëzit. Nga ana tjetër, të gjithë elementet që mund të vendosen përmes diskutimit brenda përvojës njerëzore të pluralizmit fetar, siç janë elementet etike, strukturore dhe konstruktive, si dhe qëllimet e pluralizmit fetar normativ, krijojnë një hapësirë tematike, së cilës Islami dhe Kurani mund t'i kontribuojë në mënyrë thelbësore, dhe kjo duke zbuluar udhëzimet hyjnore për një temë të bazuar historikisht dhe normativisht. Në vazhdim do të cekim disa shembuj, kryesisht historik, për të sqaruar kështu aspekte të ndryshme të pluralizmit fetar normativ para se të paraqesim se si e sheh Kurani atë.

Aspektet më të rëndësishme etike të pluralizmit fetar normativ janë liria dhe dinjiteti njerëzor. Në kontekstin e marrëdhënieve ndërfaqetare, ne ndeshemi me këto aspekte për herë të parë kur kurejshët e Mekës dënuan Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, dhe pasuesit e tij, ndërsa ata u pritën ngrohtësisht se bashku me besimin e ri në Abisini dhe në Jethrib, qyteti që më vonë u quajt Medine Munevere. Në Abisini “ishte një mbret i drejtë me emër Nexhashi, në vendin e të cilit askush nuk ishte i shtypur dhe i cili lavdërohej për drejtësinë e tij.”<sup>83</sup> Pra, muslimanëve mirëseardhjen ua ofruan të krishterët e Abisinisë dhe “kishin

---

<sup>83</sup> Ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari*, përkthyer nga W. M. Watt dhe M.V. McDonald (Albany: State University of New York Press, 1988), vol. 6, f. 98.

lirinë e plotë të besimit”.<sup>84</sup> Jethribi (Medina), gjithashtu, ofroi mikpritje për Profetin, sal Allahu alejhi ve selem, dhe pasuesit e tij, kurse ai, nga ana e tij, jo vetëm se e pranoi diversitetin fetar dhe fisnor të qytetit, por e legjitimoi atë, duke lidhur marrëveshje të rëndësishme me grupe të ndryshme. Ky dokument është i njohur si Kushtetuta e Medines.<sup>85</sup> Në fakt, edhe banorët e Abisinisë dhe të Jethribit ishin pasardhësit e arabëve nga fisi Kahtan, të cilët jetonin në një pjesë të civilizimit të madh arab-jugor,<sup>86</sup> *Arabia Felix* (që në gjuhën latine do të thotë Arabia e lumtur), e cila, në një farë mase, karakterizohej nga vlerat etike, siç janë liria dhe respektimi i dinjitetit njerëzor. Ky pohim mbështetet nga vetë Kurani, sepse në të përmenden disa fakte që i referohen mbretëreshës së Sebës (*melika Saba'*), mbretëria e së cilës gjendej në Arabinë Jugore. Mbretëresha e Sebës në Kuran përshkruhet si e drejtë, e sjellshme dhe e matur. Këto tipare të karakterit të saj mund t'i gjejmë në përgjigjen që i dha profetit Sulejman, alejhi selam, i cili i dërgoi një letër duke e ftuar që ta vizitojë dhe t'i nënshtrohet plotësisht Zotit të vetëm, Zotit të botëve. Mbretëresha nga Seba i përgjigjet:

***“Mbretëresha (e Sebës) tha: “O paria ime! Mua më ka ardhur një letër fisnike. Ajo është nga Sulejmani dhe është: “Me emrin e Allahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit!***

<sup>84</sup> Martin Lings, *Muhammad – His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1991), f. 81.

<sup>85</sup> Edhe pse Yusuf al-Ish-a në veprën e tij *The Arabic State and Its Decline, ed-Devla el-arabijja ve sukutuha*, thotë se ky dokument është i trilluar (Shih Akram al-Umari, *Medinan Society at the Time of the Prophet* [Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1995], f.100), Akram al-Umari refuzon çdo dyshim që ka të bëjë me autenticitetin e këtij dokumenti, pasi hulumtoi hollësisht zinxhirin e transmetuesve, *esaniid*, të “Kushtetutës së Medines”. Shih Ekrem el-Umeri, *es-Sire en-nebevijje es-sahiha* (Medina: Mektebe el-'ulum ve el-hikem, 1994), f. 274.

<sup>86</sup> William M. Watt dhe Richard Bell, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: University Press, 1970), f. 7.

*Mos u madhështoni para meje dhe ejani të përulur si besimtarë!* Ajo tha: *“O para ime, më këshilloni se ç’duhet të bëj në këtë çështje! Unë nuk do të vendos asgjë pa ju!”* Ata thanë: *“Ne jemi shumë të fortë dhe luftëtarë të guximshëm, por urdhri të takon ty, andaj mendo mirë se ç’do të urdhërosh!”* Ajo tha: *“Njëmend, kur mbretërit pushtojnë ndonjë vendbanim, e rrënojnë atë dhe e poshtërojnë parinë e tij. Kështu veprojnë ata. Tani do t’u dërgoj atyre një dhuratë dhe do të shoh me se do të kthehen të deleguarit.”* (En-Neml: 29-35)

Nga këto ajete mund të nxirren përfundime të caktuara që kanë të bëjnë me origjinën e lirisë dhe të respektimit të dinjitetit njerëzor tek arabët nga fisi Kahtan:

1. Edhe pse përmbajtja e letrës së Sulejmanit nuk është në favor të saj, mbretëresha nga Seba e përshkruan si *“një letër fisnike”* (En-Neml: 29). Ibn el-’Arabi në veprën e vet *Ahkam el-Kur’an* deklaroi se *“përshkrimi i letrës si ‘një letër fisnike’ është përshkrimi më i nderuar, sepse edhe për Kurani n përdoret i njëjti përshkrim”*.<sup>87</sup> Duke përdorur këtë epitet në përshkrimin e letrës, mbretëresha tregon aftësinë për të vlerësuar në mënyrë të paanshme metodologjinë me të cilën është shkruar letra, se kupton marrëdhëniet ndërkom-bëtare, sepse zvogëlon tensionin e mundshëm në dy nivele, brenda mes ministrave, dhe jashtë, në mes dy shteteve.

2. Mbretëresha, gjithashtu, tregon se punët shtetërore i udhëheq mbi bazën e konsultimit të ndërsjellë, që tregon shumë për karakterin e saj. Ajo u thotë ministrave të saj: *“Unë nuk do të vendos asgjë pa ju!...”* (En-Neml: 32). Duke kërkuar këshillë nga njerëzit që e rrethojnë, ajo tregon se nuk është tirane: *“O para ime, më këshilloni se ç’duhet të bëj në këtë çështje!...”* (En-Neml: 32). Duke adoptuar këtë mënyrë të sjelljes, ajo tregon

<sup>87</sup> Muhammed ibn el-’Arabi, *Ahkam el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-fikr, n.d.), vol. 6, f. 486.

respekt për të tjerët, ruan dinjitetin e tyre dhe “i konsideron ata të besueshëm dhe të aftë për të marrë vendime”.<sup>88</sup>

3. Mbretëresha e Sebës në Kuran shfaqet si person paqësor që di ta menaxhojë procesin e paqes. Ajo përdor njohuritë e saj për përvojat e njerëzve që kishin fituar rreth luftës dhe pushtimit dhe përmes metodës së *istis’habit* “supozimit për vazhdimësinë”,<sup>89</sup> vendos të mos dërgojë tek Sulejmani forcat ushtarake, por një dhuratë që zakonisht dërgohet kur dëshirohet të arrihet afërsi dhe dashuri. *“Ajo tha: “Njëmend, kur mbretërit pushtojnë ndonjë vendbanim, e rrënojnë atë dhe e poshtërojnë parinë e tij. Kështu veprojnë ata. Tani do t’u dërgoj atyre një dhuratë dhe do të shoh me se do të kthehen të deleguarit.”* (En-Neml: 34-35)

Me të vërtetë, një grua e jashtëzakonshme.

Duket se arabët e fisit Kahtan ishin në një masë të caktuar të vetëdijshëm për vlerat etike, siç janë liria dhe dinjiteti njerëzor, dhe se kanë poseduar dituri rreth diplomacisë, e cila u mundësoi të vendosin marrëdhëniet e mira ndërkom-bëtare. Për dallim nga ata, botëkuptimi i arabëve nga fisi Adnan, banorët e rajonit verior të quajtur *Arabia Ferox* (emërtimi latin për Arabinë e Egër), ishte “jashtëzakonisht egoist”<sup>90</sup> dhe ekskluziv, dhe kjo ishte arsyeja, siç përfundon Dozy, pse ata ndryshonin nga arabët e fisit Kahtan.<sup>91</sup> Mekasit i përkisnin fisit Adnan dhe, për këtë arsye, vlerat e lirisë dhe respekti i dinjitetit njerëzor për ta nuk kishin rëndësi universale. Ishin besnikë vetëm ndaj fiseve të caktuara, më saktë

<sup>88</sup> Muhammed Ebu es-Su’ud, *Irshad el-’akl es-selim ila mezaja el-Kitab el-kerim* (Bejrut: Dar elfikr, p.d.) vol. 4, f. 198.

<sup>89</sup> Muhammad Kal’axhi i Hamid Kunaibi, *Mu’xhem luga el-fukaha’* (Bejrut: Dar en-nafa’is, 1985), f. 62.

<sup>90</sup> Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), f. 4.

<sup>91</sup> Xhevad Ali, *el-Mufassal fi tarih el-’Arab kabl el-islam* (Baghdad: University of Baghdad, 1993), vol. 1, f. 266.



e thënë, vetëm personave të caktuar, siç ishin liderët e fiseve. Për këtë arsye, Profeti Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, dhe ndjekësit e tij në fillim ishin të përndjekur në Mekë, dhe bashkëjetesa paqësore nuk mund të zhvillohej. Atëherë, Kurani fillon procesin e transformimit të etikës nomade ego-centrike në atë universale. Këtë proces mund ta konsiderojmë si proces të iluminizmit, i cili njëkohësisht bazohet në shpallje dhe arsyetim dhe kështu paraqet burimin e ideve ndër të cilat janë liria dhe dinjiteti njerëzor si vlerat primare të shoqërisë. Për shembull, në fillimet e shpalljes, në Kuran kritikohet çdo tentativë sulmi që ka për shënjestër lirinë fetare. Në suren *El-Alak*, e cila unanimisht konsiderohet si surja e parë e shpallur,<sup>92</sup> bëhet pyetja retorike: “**A e ke parë ti (Muhamed) atë që pengon robin (Tonë) kur falet?**” (El-Alak: 9-10)

Nga kjo pyetje kuranore mund të nxirren tri pika të rëndësishme në lidhje me lirinë, dinjitetin njerëzor dhe pluralizmin fetar normativ:

1. Ibn Ashuri në veprën e tij *Et-Tahrir ve et-tenvir* vëren se “funktioni themelor i kësaj pyetjeje është të shprehë habinë”;<sup>93</sup> d.m.th., habi ndaj sjelljes kërcënuese ndaj lirisë fetare. Pasi ndalimi ose kufizimi i lirisë fetare është akt shtypjeje, në Kuran shprehet habia në formë të pyetjes. Me përdorimin e këtij mjeti retorik, që paraqet një lloj metafore në linguistikë, Kurani transmeton se kjo lloj sjelljeje është fenomen që e kundërshton natyrën njerëzore dhe vlerat etike.

2. Në Kuran është përdorur koha e tashme e foljes “pengon” (*jenha*), edhe pse i referohet ngjarjes në të kaluarën, në mënyrë që kjo ngjarje të mbetet e ruajtur në mendjen e njerëzve (d.m.th. akti i ndalimit të lirisë fetare), për të

<sup>92</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: el-Mektebe el-'asrije, 1972), vol. 1, f. 206.

<sup>93</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 12, f. 447.

qëndruar larg saj. Sipas Ibn Hisham el-Ensariut, “arabët përdorin foljet në kohën e tashme që i referohen ngjarjes në të kaluarën, me qëllim që ajo ngjarje të mbetet prezent në mendje sikurse ndodh në momentin e të folurit”.<sup>94</sup>

3. Është shumë më e rëndësishme të theksohet kthesa retorike (*iltifat*), zëvendësimi i vetës së dytë me vetën e tretë: “A e ke parë ti (Muhamed) atë që pengon robin (Tonë) kur falet?” (El-Alak: 9-10)

Ibn ‘Atijj pohon se “nuk ka mospajtime mes komentuesve të Kuranit rreth asaj se kujt i referohet “ai që pengonte” dhe “rob-njeri”. Të gjithë pajtohen se e para i referohet Ebu Xhehlit,<sup>95</sup> kurse e dyta i referohet profetit Muhamed.”<sup>96</sup> Në këtë rast, kur është “adresuesi Profeti”,<sup>97</sup> mënyra e zakonshme për t’u shprehur domethënia e cekur do të ishte: “A e pe ti (Muhamed) atë që të pengoi të falësh namazin”, por në vend “(Muhamed) atë që të pengoi”, në Kuran qëndron “që pengonte një (rob) njeri...” Ibn el-Ethiri në veprën e tij *El-Mesel es-sa’ir* komenton: “Zëvendësimi i një forme me një formë tjetër ndodh vetëm kur kërkohet nga arsyet e caktuara.”<sup>98</sup> Mund të përfundojmë se ekziston arsyeja për këtë zëvendësim gramatikor (*iltifat*) të vetës së dytë (Muhamed) me vetën e tretë (rob). Në lidhje me këtë, Ez-Zamahsheri zëvendësimin gramatikor (*iltifat*) e shpjegon si “shprehia e të

<sup>94</sup> Ibn Hisham el-Ensari, *Mugni el-lebib ‘an kutub el-A’arib* (Dar el-ihja’ et-turas el-‘arabi, p.d.), vol. 2, f. 690.

<sup>95</sup> Ebu Xhehl (fjalë për fjalë “babai i injorancës”) është armiku i shquar i Islamit mes Kurejshëve. Për shkak të kësaj armiqësie, muslimanët e quajtën “babai i injorancës”, kurse emri i tij i vërtetë ishte ‘Amr ibn Hashim. U vra në luftën e Bedrit në vitin 2 hixhri/624 e.r. Shih Cyril Glasse, *The New Encyclopedia of Islam* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2002), f.23.

<sup>96</sup> ‘Abdulhak ibn ‘Atijja, *el-Muharrer el-voexhiz fi tefsir el-Kitab el-‘aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 2001), vol. 5, f. 502.

<sup>97</sup> Muhammed Ebu Hajjan el-Endelusi, *Tefsir el-bahr el-muhit* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 2001), vol. 8, str. 489.

<sup>98</sup> Dijā’uddin ibn el-Esir, *El-Mesel es-sa’ir* (Dar nehda Misr, n.d.), vol. 2, f. 156.

folurit të arabëve kur duan të tërheqin vëmendjen e dëgjuesit”,<sup>99</sup> që nuk mund të konsiderohet si arsyeja e zëvendësimit në këtë rast. Në fakt, zëvendësimi gramatikor i Profetit me një rob ishte i detyrueshëm për të shndërruar kështu etikën ekzistuese egocentrike nomade në një universale. Duke fokusuar vëmendjen në robin, dhe jo në Profetin, Kurani që nga fillimi i shpalljes e proklamoi lirinë fetare si një sistem vlerash, që askush nuk mund ta përvetësojë. Pra, funksioni themelor i zëvendësimit gramatikor (*iltifat*) në këtë rast është të theksohet se nuk lejohet ndalimi ose kufizimi i lirisë fetare as Profetit as ndonjë besimtar tjetër, sepse duhet respektuar dinjiteti i të gjithë njerëzve. Siç mund të shohim, qasja retorike, e cila quhet zëvendësim (*iltifat*), nënkupton kuptime delikate, që mund të jenë arsyeja që këtë qasje Ibn el-Ethiri e quan “thelbi i retorikës, *belag*”.<sup>100/101</sup>

Aspekti tjetër i rëndësishëm i pluralizmit fetar normativ është vendosja e ekuilibrit midis karakteristikave të përbashkëta fetare dhe veçorive nëpërmjet bisedës konstruktive. Këtë aspekt haptazi e ka aplikuar Profeti me krijimin e *Kushtetutës së Medinës*, e cila, nga një anë, grupet e ndryshme fetare i shpalli si një popull, *ummet vahida*,<sup>102</sup> kurse, nga ana tjetër, ruajti veçoritë e tyre fetare. Ky koncept inkluzivist të “një populli”, *ummet vahida*, i cili bazohet në pranimin e veçorive fetare, konfirmon se Profeti, sal Allahu alejhi ve

<sup>99</sup> Muhammed ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1995), vol. 1, f. 24.

<sup>100</sup> Dija’uddin ibn el-Esir, *El-Mesel es-sa’ir* (Dar nehda Misr, n. d.), vol. 2, f. 167.

<sup>101</sup> Këto kuptime delikate që realizohen përmes përdorimit lingistik të iltifatit në Kuran nuk ishin gjithmonë të qarta Theodor Nöldekeut, i cili thotë “ndryshimi i vetës gramatikore në Kuran prej kohës në kohë është i jashtëzakonshëm dhe jo aq mënyrë e bukur”. Shih Theodor Nöldekeut, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg: Karl J. Trubner, 1910), f. 13.

<sup>102</sup> Ekrem el-Umeri, *Es-Sire en-nebevijje es-sahiha* (Medina: Mekteba el-‘ulum ve el-hikem, 1994), f. 284.

selem, e ka lejuar pluralizmin fetar normativ, i cili është paraqitur në mënyra të ndryshme në atë shoqëri. Për shembull, Ibn Hishami përmend se një delegacion i krishterë nga Nexhrani e vizitoi xhaminë e Profetit *El-Mesxhid en-nebevi* në Medine me qëllim që të diskutojnë rreth disa çështjeve doktrinare, përfshirë këtu edhe çështjen e natyrës së Zotit. Pavarësisht nga dallimet doktrinare, Profeti i priti me ngrohtësi, i lejoi të luten në xhami dhe nënshkroi marrëveshje me ta.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Ebu Muhammed 'Abdumelik ibn Hisham, *Es-Sire en-nebeviyye* (Misr: Mustafa el-Babi el-Halebi ve evladuh, 1955), vol. 2, f. 574. Ardha e delegacionit të krishterë nga Nexhrani tek Profeti Muhamed në Medine, është i dokumentuar me hadithe autentike nga të dy koleksionet e haditheve: El-Buhari, nr. 4380, dhe Muslim, nr. 2420, sipas numërimit të 'Abd el-Baki's. Mirëpo, disa detaje të kësaj ngjarje, siç është lejimi i Profetit që të krishterët të luten në xhami, nuk përmenden fare në koleksionet e Buhariut dhe të Muslimit. Në fakt, burimi i këtij detaji është Muhamed ibn Is'haku, i cili e përcjellë nga Muhamed ibn Xha'feri ibn ez-Zubejri. Mirëpo, ky zinxhir i transmetuesve është problematik, sepse është i shkëputur, sepse Muhamed ibn Xha'feri ibn ez-Zubejri i përket brezit që edhe pas brezit të dytë, d.m.th. *tabi'inëve* (Shih Ibn Haxhar el-'Eskalani, *Takrib et-tehdhib*, redaktuar nga Ebu al-Eshbal Sagir Ahmed Shegif el-Bakistani (Dar el-'Asim, p.d.), f.832). Nga ana tjetër, ekziston mundësia se ky transmetim është autentik, sepse në komentimin e tij të ajetit 61 të sures *Ali Imran*, pasi që citoi përmbajtjen e plotë të cilën e transmetoi Muhamed ibn Xha'feri ibn ez-Zubejri, Ibn Kethiri thotë: "Ibn Merdevejh transmeton nga Muhamed ibn Is'haku, kurse ky nga 'Asim ibn 'Omeri ibn Katade, kurse ky nga Mahmud ibn Lebidi, kurse ky nga Rafi'a ibn Hadixhi se delegacioni nga Nexhrani erdhi të Profeti, sal Allahu alejhi ve selem...", dhe pastaj citon të njëjtin tregim (të cilin e përcolli Muhamed ibn Xha'feri ibn ez-Zubejri) (...) me më shumë detaje." (Shih Isma'il ibn el-Kethiri, *Tefsir el-Kur'an el-adhim* (Bejrut: Mu'assese er-rejjan, 1998), vol. 1, f.481). Zinxhiri i transmetuesve në të cilin Ibn Merdevejh transmeton informacionin e caktuar është i lidhur dhe i besueshëm, sepse, përveç Muhamed ibn Is'hakut, i cili kryesisht konsiderohet si transmetues i besueshëm (Shih Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redaktuar nga Ebu al-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani [Dar el-'Asima, p.d.), f. 825]), transmetuesit të tjerë citohen në koleksionet e El-Buhariut dhe Muslimit (Shih përfundimin e Shuajb El-Arnautit në lidhje me zinxhirin e cekur në: Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed*, red. nga Shuajb el-Arnauti [Bejrut: Mu'assasa er-risala, 2001], vol. 25, f. 133). Pra, transmetimi i Ibn Merdevejhut mund të jetë arsyeja pse disa burime klasike të

Sigurisht, këto kontakte të hershme ndërfitare kanë përgatitur terrenin për arritjen e mirëkuptimit të ndërsjellë, lidhjes së ndërsjellë, pjesëmarrjen në të mirën dhe mbështetja e ndërsjellë mes njerëzve të feve të ndryshme.

Këto arritje të hershme të qëllimeve të rëndësishme të pluralizmit fetar normativ janë të dokumentuara edhe në burimet jomuslimane që datojnë nga shekulli VII. Për shembull, patriarku Ishojob III, në letrën drejtuar Sominit nga Revardashiri, mes debateve të brendshme ndërkrishtere, rreth vitit 650, thotë:

“Sa i përket arabëve, të cilëve tani Zoti u dha pushtetin (*sulltanin*) mbi tërë botën, ju e dini shumë mirë si na trajtojnë. Ata jo vetëm që nuk e kundërshtojnë krishterimin, por e nderojnë besimin tonë, respektojnë priftërinjtë dhe shenjtorët e Zotit dhe u japin ndihmë kishave dhe manastireve.”<sup>104</sup>

Përveç kësaj, është thelbësore që i gjithë procesi i pluralizmit fetar normativ të udhëhiqet mbi bazën e ndershmërisë, dhembshurisë dhe faljes. Cilësitë e tilla etike mund të forcojnë marrëdhëniet dhe besimin ndërfitar, ashtu siç është paraqitur si e vërtetë në aspektet e ndryshme të jetës përgjatë historisë së marrëdhënies ndërfitare. Për shembull, sa i përket debateve akademike dhe dialogut ndërfitar, disa

---

së drejtës islame informacionin se Pejgamberi lejoi të krishterët që të luten në xhaminë e tij e pranuar si autentike. Për shembull, Ibn Kajjim el-Xhevziye në veprën e tij *Ahkam ehl edh-dhimme* citon si vijon: “Nga Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, transmetohet transmetimi autentik se ka pranuar delegacionin e krishterë nga Nexhrani në xhaminë e tij dhe kur erdhi koha për të kryer lutjet, ata u lutën në xhami.” (Shih Ibn Kajjim el-Xhevziye, *Ahkam el-edh-dhimme* [ed-Dammam: Remadi li en-neshr, 1997], f. 397). Fatkeqësisht, veprat e Ibn Merdevejhut në të cilat ai transmeton këtë informacion nuk janë në dispozicion, sepse me shekuj janë të humbura.

<sup>104</sup> S.H. Griffith, “Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir” *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, janar (2008), vol. 3, para. 6.

burime jomuslimane thonë se, gjatë sundimit të halifit abasid El-Me'mun, dialogu ndër fetar zakonisht zhvillohej në Bagdad. Një nga ato debate të dokumentuara është ajo që udhëhoqi Tedor Ebu Kurra me një numër dijetarësh muslimanë në prani të halifit El-Me'mun.<sup>105</sup> Ebu Kurra ishte "një murg i manastirit të Mar Sabës në Judejë, kurse një kohë ka kryer detyrën e peshkopit të bashkësisë melkite në Haranë në Sirinë mesopotamike".<sup>106</sup> Edhe pse nuk ishte musliman, për shkak të ideve të tij, halifi e respektonte shumë. Kjo mundet lehtësisht të konkludohet nga fjalja me të cilën El-Me'muni iu drejtua Ebu Kurrasë gjatë një debati: "Pasha Zotin, ti ke të drejtë, Ebu Kurra! Pasha Zotin, mirë ke thënë, Ebu Kurra, dhe kundërshtarët e vet i ke turpëruar!"<sup>107</sup> Duket se El-Me'muni, duke i përballuar pjesëmarrësit në debat, kishte për qëllim t'i nxisë njerëzit të kërkojnë diturinë, dhe jo të imponojnë mendimin e vet. Është regjistruar se halifi para çdo debati thoshte: "Ky është *mexhlisi* (këshilli) i cili karakterizohet nga drejtësia dhe ndershmëria. Askush nuk do të bëjë shkelje. Këtu nuk do ketë debat nëse nuk zhvillohet në mënyrën më të bukur."<sup>108</sup> Për shkak të ndershmërisë dhe objektivitetit të El-Me'munit, Ebu Kurra, murgu dhe dijetari i krishterë, lutej për udhëheqësin musliman me këto fjalë:

"Zoti im, jepi fuqinë komandantit të besimdrejtëve, imam El-Me'munit, udhëheqësit fitimtar, halifit të bekuar, prijësit të dashur, fyerja e të cilit është e rëndë, i cili tregon mëshirë për të refuzuarit, këshillon ata që kanë nevojë për

<sup>105</sup> S.H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Hampshire: Vaurum, 1992), F. 102.

<sup>106</sup> S. H. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic* (Hampshire: Ashgate, 2002), f. 271.

<sup>107</sup> Mark Swanson, "The Christian al-Mamun Tradition". Në *Cristians at the Heart of Islamic Rule*, red. David Thomas, 63-92, (Leiden-Boston: Brill, 2003), f. 65.

<sup>108</sup> Ibid. Fjalët "në mënyrë më të bukur" aludojnë në suren *el-Ankebut*: "*Dis-kutoni me ithtarët e Librit vetëm me mënyrën më të mirë...*" (*El-Ankebut*: 46).

ndihmë, i cili posedon dhembshuri të veçantë, të cilit i është dhënë guximi dhe të cilin bashkësia e do...! Zoti zgjoftë tek ai durimin, mëshirën dhe drejtësinë për të gjithë ata që janë nën sundimin e tij!”<sup>109</sup>

Ndershmëria është konfirmuar si një aspekt i rëndësishëm etik i pluralizmit fetar normativ në veprat shkencore muslimane për njerëzit e feve të ndryshme. Në lidhje me këtë, Hilary Kilpatrick thekson:

“Rrallë ndodh që anëtarët e besimit dominues në një shoqëri të shkruajnë për aspektet e ndryshme të ndonjë feje të nënshtruar në të njëjtën shoqëri në mënyrë jopolemike. Mirëpo, veprat *dijarat*, d.m.th. librat rreth manastireve të mbledhura në Irak dhe Egjipt në shekullin 4/10, reflektojnë qëndrimin jashtëzakonsht të hapur të autorëve muslimanë ndaj zakoneve dhe institucioneve të krishtera; ato ilustrojnë një qasje të tillë jopolemike. Kjo është arsyeja pse meritojnë të merren në shqyrtim në çdo diskutim rreth krishterimit arab në periudhën abaside.”<sup>110</sup>

Respekti dhe besimi i ndërsjellë mes muslimanëve dhe jomuslimanëve gjatë historisë mund të shihet në disa aspekte të jetës shoqërore. Është regjistruar se një ditë kur “halifi El-Mu’tazz ndjeu etje, njëri nga përcjellësit e tij propozoi të vizitojnë mikun e tij të mirë, murgun nga manastiri Mar Mari, dhe kur arritën atje, atyre iu ofrua ujë i ftohtë për të pirë, ushqimi dhe biseda argëtuese.”<sup>111</sup>

Duke marrë parasysh të gjitha këto, si është e mundur që disa muslimanë, në të kaluarën dhe tani, zgjedhën të përvetësojnë qasjen ekskluziviste, madje edhe në lidhje me

<sup>109</sup> Ibid., f. 67–68.

<sup>110</sup> Hilary Kilpatrick, “Monasteries Through Muslim Eyes: The Diyārāt Books.” Në *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, redaktuar nga David Thomas, 19–37 (Leiden: Brill, 2003), f. 19.

<sup>111</sup> Ibid., f. 23.

pluralizmin fetar normativ? Arsyet për këtë janë pjesërisht rrethanat specifike historike, dhe pjesërisht mos dallueshmëria e llojeve të ndryshme të pluralizmit fetar, aletik, soteriologjik dhe normativ. Ata besonin se “askush nuk ka asnjë detyrim ndaj atyre që janë të besimit tjetër, se lejohet derdhja e gjakut të tyre dhe konfiskimi i pasurisë së tyre”.<sup>112</sup> Ky qëndrim ekskluzivist ndaj njerëzve të besimeve të tjera është nxitur ndoshta nga një sërë konfliktesh historike ndërfitare, siç janë, për shembull, shkelja e marrëveshjes së nënshkruar reciprokisht (*Kushtetutës së Medinës*) nga ana e fiseve hebreje në shekullin VII,<sup>113</sup> bashkimi i të krishterëve bizantinë dhe arabë të veriut kundër Islamit në shekullin VII<sup>114</sup> dhe shpallja publike e Gjonit të Damaskut në shekullin VIII, sipas së cilës Islami është shpallur herezi. Në veprën e tij *Rreth herezive*, Gjoni i Damaskut, e konsideronte Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, si lajmëtar të kohës së Antikrishtit dhe, gjithashtu, pohoi se Muhamedi bëri plagjiaturë Kurani n nga Bibla.<sup>115</sup> Kjo vepër ishte polemika e parë antiislame e shkruar nga një anëtar i traditës ortodokse bizantine. Arsyeya e dytë e përçarjes ishin kryqëzatat me motive fetare kundër muslimanëve në shekullin XI, XII, XIII dhe më vonë. Të gjithë këto konflikte ndërfitare, që kanë ndodhur gjatë periudhës formuese të shkencave islame, si dhe kuptimet konceptuale të marrëdhënieve ndërfitare, mund të shkaktonin ekskluzivizmin fetar dhe forcimin e urrejtjes edhe jashtë kontekstit të luftës dhe shtypjes, të cilat mund të

<sup>112</sup> Muhammad Legenhausen, “A Muslim Non-Reductive Religious Pluralism”, në *Islam and Global Dialogue*, f. 54.

<sup>113</sup> Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), f. 37.

<sup>114</sup> Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebavijje* (Damask: Dar es-selam, 2004), f. 258–259.

<sup>115</sup> Muhammad A. Bakhit, *The Fourth International Conference on the History of Bilad al-Sham During the Umayyad Period*, vol. Arabic Section-1 (Amman: University of Jordan, 1989), f.415.



justifikojnë shkeljen e pluralizmit normativ fetar. Mirëpo, për shkak të kundërsulmeve të muslimanëve, reagimeve të tyre ndaj konflikteve historike ndërjetare, si dhe pamundësia për të dalluar lloje të ndryshme të pluralizmit fetar, shumë jomuslimanë gabimisht konkluduan se Islami përkrah mosrespektimin ndaj njerëzve të feve të ndryshme.

Duke pasur parasysh këto fusha problematike që kemi theksuar, është me rëndësi t'u kthehemi burimeve autentike islame për të gjetur në to përgjigjet për çështjet e marrëdhënieve ndërjetare, veçanërisht sepse mësimet normative në këto burime janë të kontaminuara me tema të parëndësishme historike, metodologjike dhe ideologjike.

### (3) PËRFUNDIMI

Pluralizmi fetar është një koncept i ndërlikuar, në përshkrimin e të cilit duhen harmonizuar shumë përkufizime, mes të cilave ka dallime të konsiderueshme varësisht nga tema, korniza dhe fusha e problemit. Paaftësia jonë për të bërë dallimin midis llojeve të ndryshme të pluralizmit fetar, mund të çojë deri në keqkuptime dhe përfundime të gabuara nëse nuk veçojmë llojin e duhur të pluralizmit dhe nëse nuk aprovojmë qasjet e qëllimshme që i përshtaten atij lloji. Si pluralizmi fetar aletik ashtu edhe ai soteriologjik janë krijuar në kontekstin specifik të krishterimit si rezultat i diskutimit teologjik në lidhje me shpëtimin fetar. Mirëpo, pasi që pohimet rreth së vërtetës fetare, dhe rrjedhimisht edhe shpëtimin fetar, konsiderohen të padiskutueshme, kurse për këtë arsye përçarëse, nëse pluralizmi fetar do të reduktohej në atë nivel të caktuar, do të bëhej një problem i pakapërcyeshëm. Në këtë kuptim, zgjidhja më e mirë do të ishte që të përqendrohemi në veçoritë tokësore dhe të veçojmë edhe një lloj të

pluralizmit fetar, pluralizmin fetar normativ, i cili është edhe më i rëndësishmi sa i përket teologjisë islame dhe përmbajtjes së Kuranit.

Prandaj, në kapitujt e ardhshëm do të merremi me konceptimin kuranor të pluralizmit fetar normativ, duke shqyrtuar elementet që kemi përmendur në këtë kapitull: bazat etike të pluralizmit fetar normativ, elementet e tij strukturore dhe konstruktive, si dhe qëllimet e tij.





## BAZAT ETIKE TË PLURALIZMIT FETAR NORMATIV NË KUR'AN

Në fillim duhet thënë se fusha semantike kuranore e fjalës “etike”, që gjendet në titullin e këtij kapitulli, është shumë e gjerë për t’u reduktuar në një nivel. Në këtë kuptim, Izutsu pohon se “mendimi islam në fazën e tij kuranore nuk bën dallim të qartë ndërmjet fetare dhe etike”.<sup>116</sup> Kjo gjerësi e botës etike kuranore paraqet sfidë për një analizë përzgjedhëse. Mirëpo, nëse shikojmë fushat problematike etike të theksuara në kapitullin e mëparshëm, përzgjedhjen mund ta reduktojmë në pesë baza kryesore etike të pluralizmit fetar normativ: lirinë e besimit, dinjitetin njerëzor, respektin, imperativin që të mos ofendohet ajo që për të tjerët është e shenjtë dhe falja. Duke studiuar udhëzimet kuranore në lidhje me këto veçori etike hapet rruga drejt analizës kritike të pretendimeve ekskluziviste, të cilat refuzojnë çdo detyrim moral ndaj njerëzve paqësorë të besimeve të ndryshme dhe njëkohësisht lejojnë që gjaku i tyre të derdhet dhe pasuria e tyre të shkatërrohet.

---

<sup>116</sup> Toshiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McQueen's University Press, 2002), f. 252.

## (1) LIRIA E BESIMIT

Universaliteti i lirisë si një vlerë e pazëvendësueshme njerëzore duhet të merret metodologjikisht në shqyrtim gjatë procesit të ekzegjzës-interpretimit të Kuranit. Liria, në përgjithësi, dhe liria e besimit, në veçanti, janë ndër të drejtat e patjetërsueshme të njeriut, sepse në ato pasqyrohen karakteristikat e pandryshueshme të natyrës njerëzore. Prandaj pranimi i së drejtës për liri është e njëjtë me të kuptuarit e natyrës njerëzore. Liria nuk është e përcaktuar gjeografikisht, politikisht apo fetarisht, por vetëm nga natyra njerëzore. Falë këtij fakti, liria përjetohet si vlerë e pazëvendësueshme si në Lindje ashtu edhe në Perëndim. Në Lindje ky fakt u theksua qartë në deklaratën e njohur të halifit Omer ibn Hattab: “Si guxoni t’i robëroni njerëzit kur ata lindin të lirë?”<sup>117</sup> Në të njëjtën mënyrë, Jean-Jasques Rousseau në Perëndim fillon debatin e tij të famshëm *Kontrata shoqërore* me deklaratën si vijon, e cila është bërë pjesë e patjetërsueshme e qytetërimit perëndimor: “Njeriu lindet i lirë, por, megjithatë, është gjithandej në zinxhirë. Ai që beson se është zoti i të tjerëve, në të vërtetë është më shumë skllav se ata.”<sup>118</sup> Për më tepër, Rousseau pohon se ekziston një lidhje e fortë dhe e pashkëputshme ndërmjet lirisë dhe moralit. Ai thekson:

“Të heqësh dorë nga liria, do të thotë të heqësh dore nga substanca e qenies njerëzore, të heqësh dorë nga të drejtat e veta, madje edhe nga detyrimet e veta. Për atë që heq dorë nga e gjitha, nuk ka asnjë kompensim. Një largim i tillë nuk është në përputhje me natyrën njerëzore, sepse t’i

<sup>117</sup> ‘Ali el-Mutteki el-Hindi, *Kenz el-‘ummal fi sunen el-akval ve el-efal* (Bejrut: Mu’essese er-risale, 1985), vol. 12, f. 660–661.

<sup>118</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, redaktuar nga Susan Dunn (New Haven and London: Yale University Press, 2002), f. 156.

privosh dikujt të gjithë lirinë do të thotë t'i heqësh atij të gjithë moralin e veprimit."<sup>119</sup>

Kjo ndërvarësi e lirisë dhe e moralit e rrit përgjegjësinë e njeriut për të ruajtur këtë të drejtë në një kuptim të përgjithshëm. Shkelja e të drejtave për liri padyshim çon drejt konfliktit të rëndë ndër fetar dhe, në raste ekstreme, në masakra. Për këtë arsye, dijetari dhe komentuesi i njohur islam, mufessiri, Bediuzzaman Said Nursi, theksoi se në kontekstin e konfliktit ndër fetar mes muslimanëve dhe të krishterëve:

“Liria e tyre (liria e të krishterëve) konsiston në lënien e tyre në paqe dhe të mos shtypen nga askush - kjo është ajo që Sheriati kërkon. Nëse nuk veproni ashtu, për shkak të lëvizjeve tuaja të gabuara dhe marrëzisë, ata do të bëhen agresivë dhe në favor të tyre shkon injoranca juaj... Liria e jomuslimanëve është pjesë e lirisë sonë personale.”<sup>120</sup>

Nga pohimi i Nursit mund të kuptohet se, nëse dikush dëshiron të gëzojë lirinë personale, duhet, së pari, të luftojë për lirinë e tjetrit. Ky parim, “liria e tjetrit është liria ime”, meriton të shqyrtohet si rregull i artë në pikëpamje të pluralizmit normativ fetar. Pra, e drejta për liri vlerësohet në mbarë botën në të njëjtën mënyrë si e drejta e patjetërsueshme e njeriut dhe, për këtë arsye, bëhet shumë i rëndësishëm hulumtimi i kësaj të drejte në Kuran për t’u hedhur poshtë çdo pretendim ekskluzivist lidhur me të dhe dilema historike.

---

<sup>119</sup> Ibid., f. 159.

<sup>120</sup> Said Nursi, *Münazarat* (Istanbul: Envâr Ne riyat, 1993), f. 24–25 cituar sipas T. S. J. Michel, “Muslim-Christian Dialogue and Cooperation in the Thought Bediuzzaman Said Nursi”. *The Muslim World* 89, no. 3–4 (1999): 325–335, f. 329–331.

## Fjala liri në Kur'an

Fjala liri në gjuhën arabe,<sup>121</sup> *hurrije*, në Kuran nuk lajmërohet si emër, por lajmërohen fjalët e nxjerra nga rrënja e kësaj fjale, *h-r-r*. Duke kërkuar derivatet nga rrënja e *h-r-r* në Kuran, kemi arritur deri në përfundim se përmenden gjashtë derivate në trembëdhjetë vende në Kuran. Këto gjashtë derivate nga rrënja *h-r-r* janë: *tahrir*, *muharrer*, *hurr*, *harr*, *harur* dhe *harir*. Para se të kalojmë në analizën e këtyre fjalëve në Kur'an, është me rëndësi të studiojmë definicionin e rrënjës *h-r-r*, e cila jepet në një nga veprat e hershme leksikografike, *Mu'xhem el-makajis fi el-lua*, të cilën e përpiloi Ebu Husejn Ahmed Ibn Faris ibn Zekerijja.

Ibn Farisi dallon dy kuptime themelore të rrënjës *h-r-r*, dhe thotë: "Rrënja *h-r-r* ka dy kuptime themelore: e para nënkupton atë që kundërshton skllavërinë dhe nuk ka as të meta as mangësi, *ma halefe el-'ubudijje ve beri' min el-'ajb ve en-naks*, kurse e dyta nënkupton atë që është e kundërta e të ftohtit, *hilaf el-berd*."<sup>122</sup> Edhe pse disa dijetarë u përpoqën që nga kuptimi i dytë i rrënjës *h-r-r* të nxjerrin kuptimin që i referohet lirisë (*hurrije*), përpjekjet e tilla janë ekzagjerim dhe, për këtë arsye, jo të besueshme. Pra, fjalët e nxjerra nga rrënja *h-r-r* në kuptimin "nxehtë" që lajmërohen në Kuran (siç janë *harr*, *harur*, *harir*), nuk mund të lidhen me fjalën liri (*hurrije*).

Sa i përket derivateve të tjera, që i referohen kuptimit të parë të rrënjës *h-r-r*, të cilët i ka cekur Ibn Farisi, është me rëndësi të zbulohet se çfarë ka menduar Ibn Farisi kur rrënjën *h-r-r* e përkufizoi si "diçka që kundërshton skllavërinë dhe nuk ka as të meta e as mangësi, *ma halefe el-'ubudijje ve beri'*

<sup>121</sup> Vidjeti Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

<sup>122</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-lua* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 240.

*min el-'ajb ve en-naks*".<sup>123</sup> Në këtë rast, është e dobishme të konsultohet vepra e një leksikografi tjetër, i cili jetoi menjëherë pas Ibn Farisit dhe i cili u ndikua nga Ibn Farisi. Er-Ragib el-Asfahani e formuloi definicionin e rrënjës *h-r-r* në mënyrë që bëri dallimin e qartë mes domethënies shoqërore dhe metafizike të lirisë, *hurrije*. Në veprën e tij *Mufredat elfaz el-Kur'an* thotë:

"Njeriu i lirë, *el-hurr*, është e kundërta e robit, *el-'abd*, kurse ekzistojnë dy lloje lirie, *el-hurrije*. Lloji i parë i referohet njeriut që në kuptimin e drejtpërdrejtë nuk është rob. Ky kuptim përmendet në Kuran: "... I liri për të lirin..." (El-Bekare: 178) Në të njëjtën mënyrë, Kurani përdor fjalën *tahrir* në kuptimin e drejtpërdrejtë të procesit të liritimit të robit: "... ose të lironi një skllav..." (El-Ma'ide: 89)

Sa i përket llojit të dytë të lirisë, *hurrije*, ai i referohet "personit i cili nuk udhëhiqet nga ndjenjat e shëmtuara, siç janë lakmia dhe dëshira për pasuritë e kësaj bote".<sup>124</sup> Kjo domethënie e lirisë, *hurrije*, është nxjerrë nga fjala kuranore *muharreren*: "... *Zoti im, unë Ty ta kam kushtuar atë që është në barkun tim, që të të shërbejë vetëm Ty...*" (Ali Imran: 35) Këtu fjala *muharreren* do të thotë i çliruar nga të gjithë punët e kësaj bote dhe veçanërisht i përkushtuar për t'i shërbyer Zotit.<sup>125</sup>

Përkufizimet e cekura të rrënjës *h-r-r* tregojnë se Kurani i përdor derivatet e kësaj rrënjë kryesisht për t'iu referuar dy niveleve të ndryshme të lirisë, *hurrije*. Niveli i pari është aspekti juridik i lirisë, i cili i referohet skllavërisë në kuptimin specifik të posedimit fizik të skllëvërve nga ana e njerëzve të

---

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Fjalja e cituar është përkthyer në Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1969), f. 24.

<sup>125</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an*, redaktuar nga Safwan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), f. 224-225.



pasur. Niveli i dyti është aspekti etik i lirisë, i cili i referohet karakterit intelektual dhe metafizik të natyrës njerëzore.

Në fakt, fjala kuranore *muharreren*, nga e cila është nxjerrë aspekti i dytë i lirisë, e përkufizon konceptin e lirisë në dritë të njëshmërisë së Zotit. Duke e lidhur konceptin e lirisë me njëshmërinë e Zotit, Kurani synon të mbrojë këtë të drejtë njerëzore nga çdo shkelje e mundshme dhe të ruajë vlerën e saj më të lartë. Ka shumë gjasa që Fahrudin er-Raziu ishte në dijeni të këtij fakti kur ka shkruar: “Liria është një tipar autentik i natyrës njerëzore... Atëherë kur lidhja e njeriut me trupin është më e dobët, kurse me arsyen më e fortë, njeriu posedon më shumë liri, dhe anasjelltas.”<sup>126</sup> Sipas përfundimit të Er-Raziut, njeriu është vërtetë i lirë vetëm atëherë kur plotësisht i përkushtohet Zotit. Kuptimin e tillë të konceptit të lirisë e ka konfirmuar edhe Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, duke thënë: “*Ka dështuar robi i dinarit, ka dështuar robi i dërhemit.*”<sup>127</sup>

Duhet thënë se Islami thekson të drejtën e barabartë për liri në të dy nivelet, si në nivelin fizik ashtu edhe atë intelektual. Megjithatë, më shumë theksohet aspekti intelektual i lirisë, sepse pasojat e cenimit të saj janë më të rrezikshme sesa pasojat e cenimit të aspektit fizik të lirisë. Në këtë kuptim është interesant të përmendet kuptimi i El-Gazaliut për këtë fakt. Ai pohon se “privimi i një personi nga liria e tij intelektuale është më e rrezikshme nga vetë skllavërimi, sepse me privimin e lirisë intelektuale nuk kemi të bëjmë vetëm me nënshtrimin e dikujt, por edhe me rrëmbimin e zemrës dhe të mendjes së

---

<sup>126</sup> Fahrudin er-Razi, *El-Mebahis esh-sharkijje* (Hajderabad: Mexhlis da'ira el-ma'arif, 1342. h. g.), vol. 2, f. 414; e përkthyer në Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1960), f. 25.

<sup>127</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, nga. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-'arabijja, 1985), vol. 8, f. 296.

tij.”<sup>128</sup> Nga pretendimi i El-Gazaliut është e qartë se ai ishte i vetëdijshëm për implikimet politike të idesë së lirisë, siç ishte i vetëdijshëm edhe për të drejtën e individit për të ruajtur dhe mbrojtur lirinë e tij. Prandaj, El-Gazaliu me këtë përkufizim të lirisë tregon edhe në një kuptim tjetër të termit arab *hurrije*, i cili, shekuj para iluminizmit evropian, respekton kuptimet delikate të lirisë dhe përfshin aspekte të ndryshme të saj. Për shkak të të gjitha të cekurave, mund të thuhet se Franz Rosenthal nuk ishte plotësisht i saktë kur konstatoi se “gjuha arabe nuk zotëronte një term vërtet funksional për t’u shprehur fuqia e plotë e nocionit “liri” deri në kohët moderne, kur nën ndikimin e Perëndimit termi i vjetër *hurrije* fitoi një kuptim të ri”.<sup>129</sup>

Duke analizuar rrënjën *h-r-r* dhe derivatet e kësaj rrënje të përdorura në Kur’an, kemi parë se Kurani njeh si aspektin fizik ashtu edhe atë intelektual të lirisë. Për më tepër, për të siguruar dhe ruajtur të drejtën e lirisë, Kurani nocionin e lirisë ia atribuon njëshmërisë së Zotit dhe kështu konfirmon se askush nga njerëzit s’ka të drejtë të skllavërojë tjetrin fizikisht apo intelektualisht.

### Citimet kuranore rreth lirisë së besimit

Liria e besimit është e drejta fundamentale e cila në Kuran konfirmohet me shumë ajete. Mirëpo, pasi që kemi shqyrtuar citimet kuranore rreth kësaj teme, vëmendjen do ta përqendrojmë në dy ajete kyçe për të treguar se Islami konfirmon lirinë e plotë të besimit: *El-Bekare*, 256 dhe *El-Ahzab*, 72.

---

<sup>128</sup> Ebu Hamid el-Gazali, *Ihja’ ‘ulum ed-din* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmija, 2001), vol. 3, f. 247.

<sup>129</sup> Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1969), f. 11

*Surja El-Bekare, ajeti 256*

***"S'ka detyrim në fe, sepse tashmë është dalluar e drejta nga e shtrembra! Ai që mohon idhujt (dhe gjithçka që adhurohet në vend të Allahut) dhe beson në Allahun, ka siguruar lidhjen më të fortë, e cila nuk këputet kurrë. Allahu dëgjon dhe di gjithçka."*** (El-Bekare: 256)

Në vazhdim do ofrojmë analizën ekzegjetike të ajetit 256 të sures *El-Bekare*, e cila do të fokusohet në katër aspekte kryesore: a) kontekstin historik; b) strukturën gjuhësore; c) lidhjet tematike mes ajeteve dhe kontekstin tekstual të tyre; ç) konteksti bashkëkohor (bota e sotme dhe realiteti i saj).

Duke folur metodologjikisht, është me rëndësi menjëherë në fillim të theksohet konteksti historik i ajetit (shkaqet e shpalljes së tij ose *sebeb en-nuzul*), për ta kuptuar në mënyrë më të saktë dhe më gjithëpërfshirëse. Në këtë kuptim, konteksti historik, në të cilin është shpallur ajeti 256 i sures *El-Bekare*, na ofron informacione nga burime të besueshme historike. El-Vahidi në veprën e tij *Esbab en-nuzul* transmeton nga Ibn Abasi:

*"Fëmijët e disa grave ensarëve vdisnin të vegjël. Para Islamit nënat e tyre paragjyquese betoheshin se fëmijët e tyre, nëse do të mbijetojnë, do t'i rrisin si çifutë. Pra, ata fëmijë që u bënë hebrenj ndiqnin judaizmin, madje edhe pasi që prindërit e tyre, ensarët, pranuan Islam. Mirëpo, kur fisi hebrej Benu Nadir u dëbua nga Medina, disa ensarë dëshiruan t'i detyrojnë fëmijët e tyre hebrenj ta pranojnë Islam. Për të qëndrua kështu me familjet e tyre muslimane në Medine. Atëherë, Zoti shpalli ajetin se në fe nuk ka shtyrje me dhunë."*<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Ebu el-Hasan el-Vahidi, *Esbab en-nuzul* (Kajro: Mekteba el-Mutenebbi, n. d.), f. 47.

Këtë transmetim e përcjellin edhe Et-Taberiu, Ebu Davudi, En-Nisa'i dhe të tjerët. Sa i përket besueshmërisë së këtij transmetimi, El-Albani konkludon se "transmetimi është i besueshëm, *sahih*".<sup>131</sup>

Prandaj, duke marrë parasysh rrethanat e cekura të shpalljes së ajetit 256 të sures *El-Bekare*, është e qartë se ky ajet është shpallur në kontekstin historik të konfliktit fetar ndërmjet çifutëve dhe muslimanëve të Medines, e cila ishte një shoqëri e larmishme fetare. Edhe një vend që duhet theksuar në këtë transmetim është se prindërit ishin ata që u përpoqën t'i detyrojnë fëmijët e tyre të kalojnë nga judaizmi në Islam. Pavarësisht nga natyra e lidhjeve familjare, që disa mund t'i konsiderojnë si rrethana lehtësuese, të cilat ofrojnë arsye të justifikuar për shkeljen e mundshme të lirisë së besimit, Kurani nuk e pranon këtë me shprehjen: "*S'ka detyrim në fe.*" (El-Bekare: 256) Kurani qartë dhe pa mëdyshje e shikon lirinë e besimit, sepse absolutisht e ndalon detyrimin në fe, madje edhe nëse bëhet fjalë për anëtarët e familjes dhe kontekstin e konfliktit ndërfetar dhe promovon lirinë e besimit si një vlerë universale dhe një të drejtë të panceleshme të njeriut.

Nga ana tjetër, ka të tillë që pohojnë se ajeti 256 i sures *El-Bekare* është deroguar nga ajetet kuranore që përcaktojnë dispozitat e luftës kundër "jobesimtarëve". Et-Taberiu këtë pohim ia përshkruan Ibn Zejdit,<sup>132</sup> ndërsa En-Nuhasi thotë se Sulejman ibn Musa ishte ndër ata që ishin të prirë ta konsiderojnë ajetin 256 të sures *El-Bekare* të deroguar.<sup>133</sup> Në

<sup>131</sup> Muhammad el-Albani, *Sahih sunen Ebi Davud* (Rijad: Mektebe el-ma'arif, 2000), vol. 3, nr. 2682, f. 148.

<sup>132</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 3, f. 17.

<sup>133</sup> Ebu Xha'fer en-Nuhas, *Kitab en-nasih ve el-mensuh fi el-Kur'an el-kerim* (El-Mektebe el-'alemijje, 1938), f. 81.

të kundërtën e tyre, Ibn Ashuri mendon se, duke marrë parasysh se ky ajet është shpallur pas pushtimit/çlirimit të Mekës, do të thotë se ajeti 256 i sures *El-Bekare* derogon “ajetet që përcaktojnë dispozitat e luftës kundër atyre që kanë refuzuar ta pranojnë Islamin”.<sup>134</sup>

Është e qartë se çështja e derogimit (*nes'h*) në Kuran është njaft problematike.<sup>135</sup> Madje, edhe në rastin e vetëm një ajeti (*El-Bekare*: 256) ekzistojnë pohime të kundërta. Para veprës *Er-Risale* të Esh-Shafi'ut, *nes'hi*, i kuptuar më gjerësisht, përdorej për të treguar specifikimin e kuptimit të qasjeve të ndryshme gjuhësore, si dhe për zëvendësimin e një rregulli të mëparshëm, *hukum*, me një tjetër, që vijon në mënyrë kronologjike.<sup>136</sup> Sa i përket këtij kuptimit të dytë, d.m.th. zëvendësimi i një rregulli të mëparshëm, duhet theksuar se ky lloj i derogimit në Kuran nuk është i përcaktuar me arsyetim, *ixhtihad*, por me hadith autentik, i cili i përshkruhet vetë Profetit, sal Allahu alejhi ve selem.<sup>137</sup>

Çështja e dytë që duhet marrë në shqyrtim në diskutimin rreth derogimit në Kuran është çështja e kushtit plotësimin e të cilit dijetarët e kanë konsideruar si të nevojshme për t'u pranuar pohimi për derogim. Ky kusht nënkupton se dy ose më shumë ajete kundërshtojnë njëri-tjetrin, dhe se nuk

<sup>134</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, n. d.), vol. 2, f. 26.

<sup>135</sup> Derogimi në Kur'an është çështje e rëndë. Për ta kuptuar më hollësisht dhe në mënyrë gjithëpërfshirëse derogimin në Kur'an, Shih Israr Ahmad Khan, *Theory of Abrogation: A Critical Evaluation* (Reserch Menagement Centre, International University Malaysia, Kuala Lumpur, 2006). Shih, gjithashtu, Taha J. Alalwani, *Nahve meokif Kur'ani min el-nesi* [Towards a Qur'anic Position on Abrogation] (Egypt: Mekteba esh-shuruk ed-devlija, 2007), në të cilën hidhet poshtë plotësisht konceptin e derogimit. [Redaktori].

<sup>136</sup> Ebu Xha'fer en-Nuhas, *En-Nasih ve en-mensuh*, redaktuar nga Sulejman el-Lahim (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1991), vol. 1, f. 102-114.

<sup>137</sup> Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 2, f. 11-12.

ekziston asnjë mënyrë në të cilën ajetet për të cilat bëhet fjalë mund të kuptohen bashkë.<sup>138</sup> Ebu Zehre rreth kësaj thotë: “Bashkë me një numër dijetarësh kam punuar në shkrimin e një vepre nga ekzigeja e Kuranit të titulluar *El-Muntehab*. Gjatë punës, nuk kemi hasur kurrë në Kuran në dy ajete që mund të konsiderohen si kontradiktore.”<sup>139</sup> Meqenëse kundërshtia e ajeteve mungoi plotësisht, Ebu Zehre konkludon: “Në mbajmë të njëjtin qëndrim si Ebu Muslim el-Asfahani<sup>140</sup> dhe pohojmë se nuk ka asnjë rast të derogimit në Kuran.”<sup>141</sup> Këtë konkluzion e bëri më vonë edhe Muhamed el-Gazaliu.<sup>142</sup>

Përveç kësaj, Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, gjatë jetës së tij nuk detyroi askënd të pranojë Islamin. Ai i thirri njerëzit të pranojnë mesazhin e Zotit dhe pastaj çështjet e besimit iu la atyre sipas dëshirës. Në dritë të këtyre argumenteve bindëse është refuzuar pohimi rreth derogimit të ajetit 256 të sures *El-Bekare*, si edhe e gjithë ideja e *nes'h-it*. Prandaj, ajeti 256 i sures *El-Bekare* nuk është deroguar në kuptim se liria e besimit është zëvendësuar me të kundërtën e vet, detyrimin që të pranohet Islami. Arsyet janë të qarta: a) në lidhje me këtë nuk ekziston hadith autentik, i cili i përshkruhet Profetit; b) ajeti që i referohet lirisë së besimit dhe ajeti që i referohet urdhrin për luftë nuk janë kontradiktor. Vërtet, motivi mbi të cilin bazohet ajeti i dytë nuk është sistemi i besimit të atyre të besimeve tjerëve, rreth së cilës do të flasim më vonë; c) pohimet rreth derogimit kundërshtojnë qëllimin e derogimit siç është formuluar në vetë Kuran në suren *El-Bekare*:

<sup>138</sup> Muhammed Ebu Zahre, *Zehre et-tefäsir* (Dar el-fikr el-'arabi, n. d.), vol. 1, f. 41.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Dijetar musliman (v. 934), i cili ndikoi në Fahrudidin er-Raziun.

<sup>141</sup> Muhammed Ebu Zahre, *Zehre et-tefäsir* (Dar el-fikr el-'arabi, n. d.), vol. 1, f. 41.

<sup>142</sup> Muhammed el-Gazali, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kajro: Nehda Misr, 2005), f. 194.

*“Për çdo varg (Kurani) që Ne e shfuqizojmë apo që e bëjmë të harrohet, Ne sjellim ndonjë tjetër më të mirë ose të ngjashëm me të. A nuk e di ti se Allahu është i Fuqishëm për (të bërë) çdo gjë?!”* (El-Bekare: 106)

Siç mund të shihet, qëllimi i derogimit, sipas vetë Kuranit, është që diçka të zëvendësohet me diçka më të mirë nga ajo që zëvendësohet ose të ngjashme me të, dhe kursesi me diçka më të keqe se ai. Prandaj, është i papranueshëm pretendimi se Kurani e ka deroguar të drejtën e lirisë së besimit për ta zëvendësuar atë me luftë dhe detyrim.

Pasi që kemi skicuar kontekstin historik të ajetit 256 të sures *El-Bekare*, mund t'i drejtohem studimit të strukturës së tij linguistike. Qasja retorike që përdor stilin lakonik, *el-'ixhaz bi el-kasr*, nënkupton përdorimin e një deklarate koncize, e cila me pak fjalë shpreh një kuptim të pasur dhe të thellë. Er-Rummani në veprën e tij *En-Nukat fi i'xhaz el-Kur'an* këtë qasje e konsideron si tiparin kryesor me të cilin Kurani vërteton mbinatyrshmërinë e tij të mrekullueshme.<sup>143</sup>

Nëse analizën linguistike e drejtojmë ndaj tekstit arab, *la ikrahe* “nuk ka dhunë”, do të shohim se këtu është përdorur forma gramatikore e mohimit absolut (*nefi istigrak el-xhins*), e cila drejton në mohimin e plotë të idesë së dhunës në të gjitha format e saj.<sup>144</sup> Në këtë mënyrë, fushëveprimi i ndalimit të detyrimit në fe përfshin të gjithë njerëzit. Në këtë kuptim, është e nevojshme të theksohet se, nëse fushëveprimi i ndalimit do të reduktohej vetëm në pasuesit e Librit dhe atyre që janë të obliguar të paguajnë xhizjen, siç ka sugjeruar Et-

<sup>143</sup> 'Ali er-Rummani, Hamd el-Hattabi i 'Abdulkadir el-Xhurxhani, *Selas resa'il fi i'xhaz el-Kur'an* (Kajro: Dar el-ma'arif, n. d.), f. 77.

<sup>144</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 2, f. 26.

Taberiu,<sup>145</sup> kjo do të binte ndesh me konceptin islam të provës së kësaj bote me të cilën të gjithë njerëzit sprovohen para Zotit.<sup>146</sup> Për më tepër, mendimi se fushëveprimi i ndalimit është i kufizuar mbi ata që janë të obliguar të paguajnë *xhizjen* është i paqëndrueshëm, sepse ajeti që obligon *xhizjen* (Et-Teube: 29) është shpallur në lidhje me ekspeditën në Tebuk, e cila ndodhi në vitin 630 e.r/ ose në vitin e 9-të h.<sup>147</sup> Përafërsisht, pesë vite pasi që është shpallur ajeti 256 i sures *El-Bekare*, i cili u shpall kur fisi hebre Benu Nadir u dëbua nga Medina në vitin 625 e.r/4. H.<sup>148</sup> Nga ana tjetër, çështja e luftës kundër idhujtarëve (që më së shpeshti përdoret si argument në favor të kufizimit të ndalimit të dhunës) çon në mashtrim, sepse kjo luftë ishte e motivuar me dhunën e tyre ndaj muslimanëve dhe nga provokimi i vazhdueshëm i luftës, dhe jo nga sistemi i tyre i besimit.<sup>149</sup>

Sinjalin e dytë linguistik, i cili mbështet argumentin e universalitetit të lirisë së besimit, e gjejmë në fjalinë pas fillimit: *“S’ka detyrim në fe, sepse tashmë është dalluar e drejta nga e shtrembra!...”* (El-Bekare: 256) Kjo fjali shërben si justifikim për ndalimin e dhunës.<sup>150</sup> E thënë ndryshe, dhuna në fe është e ndaluar, sepse se rruga e drejtë (*rushd*) dallohet qartë nga mashtrimi (*gajj*). Pra, imponimi është e ndaluar, kurse liria e lejuar, sepse në kontekstin e së parës rruga e

---

<sup>145</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 3, f. 18.

<sup>146</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 4, f. 5.

<sup>147</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 6, f. 349.

<sup>148</sup> Muhammed el-Buti, *Fikh es-sira en-nebevijja* (Damask: Dar es-salam, 2004), str. 190.

<sup>149</sup> Arsyēja kryesore për urdhrin kur’anor për luftë do të diskutohet në detaje në kapitullin e pestë.

<sup>150</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 2, f. 28.



drejtë zhduket, dhe lajmërohet mashtrimi, kurse në kontekstin e së dytës rruga e drejtë është e qartë. Kjo marrëdhënie dialektike midis lirisë dhe imponimit mund të shtjellohet më tej duke rishqyrtuar ajetin:

*“S’ka detyrim në fe, sepse tashmë është dalluar e drejta nga e shtrembra! Ai që mohon idhujt (dhe gjithçka që adhurohet në vend të Allahut) dhe beson në Allahun, ka siguruar lidhjen më të fortë, e cila nuk këputet kurrë. Allahu dëgjon dhe di gjithçka..”* (El-Bekare: 256)

Ky ajete paraqet qartë tre dikotomitë kryesore dialektike: dhuna-liria; rruga e drejtë-mashtrimi dhe shejtani (*tagut*)-Allahu. Dikotomia e parë shkakton një reaksion zinxhir që mund të ilustruhet si më poshtë: Liria? Rruga e drejtë? Allahu; dhuna? Shejtani (*tagut*). Pra, tre dikotomitë dialektike që tregojnë arritjen e qëllimeve përfundimtare varen nga pikënisja e tyre, që do të thotë se, për të arritur Zotin, duhet të nisemi nga liria, dhe shejtani do të jetë rezultati përfundimtar i dhunës. Prandaj, mund të konkludojmë se dhuna në çështjet e besimit ka gjasa që t’i çojë njerëzit te shejtani.

T’i lëmë kontekstet historike dhe linguistike anash dhe t’i kthehemi analizës së lidhjeve tematike. Në studimin e Kuranit ato janë metodologjikisht të rëndësishme kur bëhet fjalë për kontekstin në të cilin paraqitet një ajete i caktuar, sepse mund të çojnë deri tek shtrembërimi i domethënies së saktë të ajetit. Në këtë kuptim, nga analiza e ajeteve kuranore që eventualisht mund të prekin ajetin *“S’ka detyrim në fe”*, do të shohim se ato i referohen çështjes së luftës (*kital*). Ajetet që i paraprijnë ajetit 256 të sures *El-Bekare* i referohen betejës në të cilën besimtarët midis bijve të Izraelit luftojnë forcën të udhëhequr nga luftëtari i tmerrshëm, Goliati (*Xhaluti*), të cilin e vrau profeti i ri, Davudi. Beteja kishte për qëllim t’i jepte fund shtypjes, që mund të dallohet nga ajeti:

*“E përse të mos luftojmë në rrugën e Allahut, ne që jemi dëbuar nga atdheu ynë dhe jemi ndarë nga fëmijët tanë?!”* (El-Bekare: 246)

Fakti se ajeti *“S’ka detyrim në fe”* (El-Bekare: 256) vijon së shpejti pas kësaj ngjarjeje, është tregues i qartë se qëllimi i luftës nuk ishte përgatitja e njerëzve për kalimin nga një fe në fenë tjetër.<sup>151</sup> Nga ana tjetër, promovimi i lirisë së besimit në kontekstin tekstual, i cili i referohet dhunës, gjithashtu, tregon qëllimin e luftës, *kital*, që populli të çlirohet nga shtypja dhe t’i lejohet t’i gëzojë të drejtat e njeriut, pavarësisht nga përkatësia fetare, etnike apo nacionale.

Sa i përket ajeteve që vijnë pas ajetit *“S’ka detyrim në fe”*, ato paraqesin tre tregime të ndryshme. I pari ka të bëjë me diskutimin ndërmjet Ibrahimit dhe një sundimtari që Zoti i dhuroi pushtet, i dyti i referohet njeriut që Allahu ia merr shpirtin për njëqind vite dhe më pas e ringjall dhe i fundit ka të bëjë me kërkesën e Ibrahimit drejtuar Zotit për t’i treguar atij se si i ringjallë të vdekurit. Argumenti kryesor i tregimit të dytë dhe të tretë, është se vetëm Zoti jep jetën dhe e merr atë.

Për këto tre tregime është e rëndësishme se argumenti i tyre kryesor vërtetohet dhe argumentohet nga prova dhe përvoja bindëse. Kjo në vetvete konfirmon tematikisht rregullin kuranor për mos imponim në besim në kuptim se vetëm me argumentimin konstruktiv, e jo me forcë dhe detyrim, duhet t’i bindim njerëzit të pranojnë një besim. Kështu që, brenda kontekstit kuranor, ajeti *“S’ka detyrim në fe”* mbështet të drejtën për lirinë e besimit në dy mënyra. E para, konteksti refuzon përdorimin e forcës në lidhje me besim dhe, e dyta, nxit përdorimin e argumenteve të forta dhe përvojës si mjete për t’i bindur njerëzit që të pranojnë një besim të caktuar.

---

<sup>151</sup> Ibid., f. 25.

Në lidhje me dhunën në çështjet e besimit, është e nevojshme të shqyrtohet edhe një kontekst. Ky është konteksti i realitetit të botës dhe civilizimit të sotëm në raport me të drejtat e njeriut dhe vlerat njerëzore. Bëhet pyetja çfarë rëndësie i jep bota aktuale të drejtës për besim. Për t'iu përgjigjur kësaj pyetjeje, do të ishte e përshtatshme të përmendet një nga burimet thelbësore që historikisht studion përvojën njerëzore në procesin e civilizimit. Kjo është vepra *A Study of History* e Arnold Toynbee-ut, në të cilën autori konkludon se e drejta e lirisë së zgjedhjes është kusht i përparimit civilizues: "Në një shoqëri të shkatërruar do të tregohet se liria shpëtimtare e zgjedhjes është hequr, sepse shoqëria ka rënë në skllavërinë e disa idhujve të saj."<sup>152</sup> Kështu që, shqyrtimi i lirisë së zgjedhjes në kontekstin e botës aktuale si kriter për përparimin apo regresin e shoqërisë, lehtëson interpretuesit të njohin të drejtën e lirisë së besimit si një të drejtë universale në kontekst të ajetit: "*S'ka detyrim në fe*" (El-Bekare: 256)

Me pak fjalë, analiza ekzegjetike e ajetit 256 të sures *El-Bekare* në nivelin historik, linguistik, tematik dhe civilizues, tregon se Kurani garanton të drejtën për lirinë e besimit si një të drejtë dhe vlerë universale, e cila nuk mund t'i nënshtrohet derogimit ose të kufizohet në një grup të caktuar njerëzish.

### *Surja El-Ahzab, ajeti 72*

Ajeti i dytë kuranor që do të analizojmë në lidhje me lirinë e besimit është ajeti 72 i sures *El-Ahzab*:

***"Ne ua ofruam përgjegjësinë qiejve, Tokës dhe maleve, por ato nuk pranuan ta marrin përsipër dhe u frikësuan ta pranojnë atë, kurse njeriu e pranoi. Me të vërtetë, njeriu u***

---

<sup>152</sup> Arnold Toynbee, *A Study of History – Abridgement of Volumes VII-X*, ur. D.C. Somervell (Oxford: Oxford University Press, 1985), f. 312.

*tregua i padrejtë me veten dhe i paditur (për pasojat e kësaj përgjegjësie)."* (El-Ahzab: 72)

Përsëri ia fillojmë me hulumtimin e kontekstit historik të ajetit. Nga emri i sures *El-Ahzab*, e cila flet për rrethimin e Medines nga aleatët, është e qartë se është medinase.<sup>153</sup> Megjithatë, përveç faktit se ajeti i është shpallur shoqërisë multikulturore siç ishte Medina, vështirë se mund të gjejmë edhe ndonjë fakt historik që lidhet për këtë ajet. Duket se arsyeja për këtë është se nuk ekziston arsyeja historike për shpalljen e tij. Është me rëndësi të theksohet se qëndrimi i disa dijetarëve se çdo ajet në Kuran duhet t'i referohet një rasti të caktuar është metodologjikisht i gabuar në ekzegjzën kuranore. Ky qëndrim çoi deri te ngarkimi i tekstit kuranor me ngjarje historike që nuk kanë të bëjnë fare me tekstin që studiohet. Për më tepër, numri i ajeteve që iu referohen rasteve të caktuara janë të kufizuara, ndërsa "shumica e tregimeve kuranore, ngjarjeve nga e kaluara që përmendën në Kur'an, madje edhe teksteve që i referohen së ardhmes, fillimisht janë të shpallura pa ndonjë arsye të veçantë."<sup>154</sup> Më tej, ajeti 72 i sures *El-Ahzab* transmeton informatën rreth ngjarjes që ndodhi para se të shpallej Kurani, kështu që është e qartë se për shpalljen e tij nuk ka ndonjë rast të caktuar. Prandaj çelësi për kuptimin e këtij ajetit është në aspektin lingistik të tekstit dhe lidhjes së tij me kontekstin kuranor. Në këtë kuptim, Es-Salihu vëren diçka që është shumë e rëndësishme, dhe kjo është se "hulumtimi i marrëdhënies ndërmjet ajetit dhe kontekstit tekstual të tij kompenson mungesën e një rastit të caktuar ose e vërteton atë në rast se ekziston".<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-xhil, 1988), vol. 1, f. 195.

<sup>154</sup> Subhi es-Salih, *Mebahis fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2002), f. 141.

<sup>155</sup> *Ibid.*, f. 157.

Duke ndjekur këtë rrugë të konkludimit, fillojmë me analizën e përmbajtjes së ajetit. Thelbi i tij është fjala *el-emane* ose amaneti. Kjo fjalë ka shkaktuar polemika mes ekzegjetëve, sepse nuk ka shpjegim të dhënë nga Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, në lidhje të drejtpërdrejtë me të. Për shembull, Et-Taberiu cek disa domethënie të ndryshme të fjalës “emanet”, siç është bindja ndaj Zotit, përkushtimi ndaj racës njerëzore, amaneti i Ademit ndaj djalit të tij, Kabilin. Mirëpo, pasi që i përmend këto kuptime, konkludon se “kuptimi që më së shumti i përshtatet fjalës “emanet” është kuptimi i përgjithshëm që përfshin të gjitha obligimet fetare dhe obligimet ndaj njerëzve”.<sup>156</sup> Për dallim nga Et-Taberiu, Ez-Zamahsheri kuptimin e kësaj fjale e redukton në bindje ndaj Zotit.<sup>157</sup> Në mënyrë të ngjashme, Er-Raziu përcakton kuptimin e fjalës “emanet” si “urdhri i Zotit, *et-teklif*”.<sup>158</sup> Në kuptimin e urdhrin të Zotit, që nuk vlen ekskluzivisht për qeniet njerëzore, por përfshin edhe pjesën tjetër të universit, El-Alusi bënë dallimin midis zbatimit të detyruar dhe vullnetar të urdhrin të Zotit. Ai thotë se “njeriu e pranoi urdhrin e Zotit (*et-teklif*) vullnetarisht, pa imponim”.<sup>159</sup> Nga ana tjetër, këtë detyrë e refuzuan qiejt, Toka dhe malet. Duke rezonuar në këtë mënyrë, ai sugjeron se fjalës *el-emana* më shumë i përshtatet kuptimi i lirisë së zgjedhjes sesa kuptimi i urdhrin të Zotit, sepse do të zbatohet si nga ana e atyre që pranuan amanetin ashtu edhe nga ata që e refuzuan. Kuptimin e domethënies që ofroi El-Alusi për fjalën *el-emane*,

<sup>156</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijja, 1999), vol. 10, f. 342.

<sup>157</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1995), vol. 3, f. 546.

<sup>158</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, f. 235.

<sup>159</sup> Shihabuddin el-Alusi, *Ruh el-ma’ani* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1994), vol. 11, f. 270.

më vonë e zhvilloi Ibn Ashuri dhe i dha kuptimin e “fuqisë intelektuale, *el-’akl*”.<sup>160</sup>

Në fund, definicionin e ri të fjalës *el-emane* e ka formuluar Esh-Sha’ravi, i cili përmbloodhi përcaktimet e më hershme dhe kështu formoi një koncept më të qartë të “amanetit”. Ai pohon se “amanet do të thotë aftësi e njeriut për të zgjedhur se si do të veprojë. Prandaj, amaneti, *el-emane*, që Zoti u ofroi të gjithë krijesave, paraqet lirinë e zgjedhjes ose aftësinë e këtyre krijesave për të zgjedhur në do të besojnë apo jo”.<sup>161</sup>

Me pak fjalë, përdorimi i fjalës *el-emane* është zhvilluar në kuptimin e domethënies që kishte, por edhe në kuptimin e mënyrës se si e kuptonin. Së pari, nënkuptonte bindje ndaj Zotit në kuptim të bindjes ndaj urdhrave të Tij. Megjithatë, mbetet pyetja se si qiejt, Toka dhe malet nuk e ndoqën urdhrin e Zotit, sepse refuzuan të pranojnë amanetin (*el-emane*), që është e papranueshme, duke marrë parasysh se vetë Kurani në shumë vende konfirmon se universi në mënyrë të vazhdueshme lavdëron dhe madhëron Zotin. Er-Raziu ishte i hutuar me mënyrën se si qeniet njerëzore, universi dhe engjëjt i nënshtrohen urdhrave të Zotit, prandaj edhe konkludon se ata i nënshtrohen Zotit në mënyra të ndryshme dhe thekson se mënyra në të cilën engjëjt i nënshtrohen Zotit përkujton në mënyrën se si njerëzit hanë dhe pinë.<sup>162</sup> Me këtë vëzhgim të fundit, Er-Raziu implikon se, me përjashtim të njerëzve, të gjithë krijesat e tjera i binden Zotit instinktivisht, pa pjesëmarrjen e lirisë së zgjedhjes ose vullnetit të lirë. Duke pasur parasysh se të gjithë krijesat kanë aftësinë e bindjes

---

<sup>160</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi, Maison Souhnoun, n.d.) vol. 9, f. 127.

<sup>161</sup> Muhammed esh-Sh’arawi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 20, f. 12212.

<sup>162</sup> Fahrud-din er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, f. 235.

ndaj Zotit, nuk është bindës interpretimi i emanetit si nënshtrim/bindje, duke pasur parasysh se emaneti në ajet i takon ekskluzivisht njerëzve. Prandaj, problemi, i cili e hutonte Er-Raziun dhe të cilin ai nuk mund ta përcaktonte, interpretuesit më vonë, dhe veçanërisht esh-Sh'araviu, e përcaktuan si liria e zgjidhjes ose vullneti i lirë.

Në përgjithësi, përcaktimi më i pranueshëm i fjalës *emanet* është liria e zgjedhjes ose vullneti i lirë, të cilat paraqesin aftësinë e njerëzve që nëpërmjet fuqisë intelektuale të zgjedhin a do të besojnë apo jo në urdhrat e Zotit. Pikërisht, kjo aftësi i është ofruar qiejve, Tokës dhe maleve, por ato refuzuan ta pranojnë, për arsye të pasojave eskatologjike, kurse raca njerëzore e pranoi. Megjithëse Zoti ia dha racës njerëzore si dhuratë, amaneti ishte, gjithashtu, elementi bazë i provës tokësore, i cili mbart përgjegjësi të madhe eskatologjike. Prandaj, vullneti i lirë i njeriut ose aftësia e njerëzve që në mënyrë të lirë të zgjedhin, përcaktohen në mënyrë metaforike në këtë ajet si "emanet".

Ajeti 72 i sures *El-Ahzab* jo vetëm që e lidhi lirinë e zgjedhjes me qeniet njerëzore, por, gjithashtu, illustroi në mënyrë retorike veprimin e Zotit me të cilin Ai ua prezantoi njerëzve këtë emanet të rëndësishëm. Ky veprim në ajet është theksuar me fjalën "u ofruam", 'arad, që do të thotë se liria e zgjedhjes që Zoti ia ofroi njerëzve që nga fillimi është bazuar mbi lirinë e zgjedhjes, dhe jo mbi dhunën/imponim. Për rëndësinë e veçantë që ka liria e zgjedhjes dhe për pasojat e saj tregohet/cekjet në fund të ajetit, i cili përfundon me dy emra (*dhalum dhe xhehul*) që kanë një formë të *sigā el-mubalega* (d.m.th., formë e intensifikimit ose augmentativ), për të përforcuar kuptimin bazë: "...njeriu u tregua i padrejtë me veten dhe i paditur (për pasojat e kësaj përgjegjësie)..." (El-Ahzab: 72) Ata në mesin e njerëzve që nuk dinë të zgjedhin në harmoni me kërkesat e Allahut janë *dhalum* (ndaj Allahut); dhe ata

janë, gjithashtu, *xhehul*, sepse nuk e kanë përdorur lirinë e zgjedhjes që u është dhënë për t'i siguruar vetes lumturinë e përhershme.

Për të vërtetuar më tej argumentin se ajeti 72 i sures *El-Ahzab* u referohet njerëzve të pajisur nga natyra me lirinë e zgjedhjes, e cila shërben si themel i lirisë së besimit, duhet të studiojmë disa lidhje tematike brenda kornizave të sures. Në këtë kuptim, çelësi për kuptimin e dikotomisë mes lirisë së besimit dhe imponimit e gjejmë në ajetin e katërt:

*“Allahu nuk i ka dhënë asnjë njeriu dy zemra në kraharor. Ai nuk i konsideron gratë, që ju i ndani si nënat tuaja e as fëmijët tuaj të birësuar nuk i konsideron si bij të vërtetë. Këto janë vetëm fjalë që dalin prej gojës suaj, kurse Allahu thotë të vërtetën dhe udhëzon në rrugë të drejtë.”* (El-Ahzab: 4)

Ky ajet thekson qartë faktin se njeriu nuk mund të jetojë në dy universe të ndryshme. Në fakt, fakti që *“Allahu nuk i ka dhënë asnjë njeriu dy zemra në kraharor”*, nënkupton paaftësinë për të krijuar ndonjë model real intelektual me anë të detyrimit që do të veprojë kundër lirisë së dhënë të zgjedhjes. Në ajet jepen dy shembuj: gruaja e dikujt nuk mund të bëhet nëna e tij, as i birësuari të bëhet djali i vërtetë. Prandaj, duke pasur parasysh se rëndësia e besimeve të caktuara ose veprimet të caktuar bazohet mbi atë se çfarë është në zemrën e dikujt, përdorimi i forcës apo i detyrimit është jo vetëm i pakuptimtë, por edhe mashtrues. Në këtë kuptim, një nga qëllimet e këtij ajeti, në veçanti, dhe i sures *El-Ahzab*, në përgjithësi, është të kritikojë hipokrizinë, që është një nga temat kryesore të këtij kapitulli.

Kur vështojmë kontekstin tekstual kuranor që i paraqet ajetit 72 të sures *El-Ahzab*, shohim edhe një marrëdhënie tjetër tematike për sa i përket pasojave eskatologjike të lirisë së zgjedhjes së njeriut në këtë botë.



Allahu i ka mallkuar jobesimtarët dhe për ta ka përgatitur zjarr të ndezur fort. Aty do të mbesin përgjithmonë dhe për ta gjejnë kë t'i mbrojtë apo t'i ndihmojë. Ditën kur fytyrat e tyre do të përmbysen në zjarr e thonë: *"Vërtetë, Allahu i ka mallkuar jobesimtarët dhe ka përgatitur për ata zjarr të flakëruar, në të cilin ata do të qëndrojnë përgjithmonë; aty nuk do të gjejnë as mbrojtës, as ndihmës. Ditën, kur fytyrat e tyre do të rrotullohen në zjarr, ata do të thonë: "Ah, sikur t'i ishim bindur Allahut dhe të Dërguarit!" Dhe do të thonë: "O Zoti ynë, ne iu bindëm parisë tonë dhe eprorëve tanë, por ata na shmangën prej rrugës së drejtë. O Zoti ynë, atyre jepu dënim të dyfishtë dhe mallkim të madh!"* (El-Ahzab: 64-68)

Në këto ajete, ata që nuk ishin të bindur ndaj Allahut në këtë botë, në botën e përtejme shprehin një pendim të rëndë që nuk ishin të tillë, por edhe dëshirën e madhe për të qenë të tillë. Ky kombinim i pendimit dhe i dëshirës i shprehur me fjalët *ja lejtena* (*"Ah, sikur t'i ishim"*) në kontekstin eskatologjik funksionon si metonimia për pendimin.<sup>163</sup> E thënë ndryshe, fjala arabe *lejt*, "ah, sikur", shpreh dëshirën për të bërë diçka që dikush mund ta kishte bërë në të kaluarën, sepse kishte mundësinë e zgjedhjes, por nuk e ka bërë. Pra, me këtë metonimi në mënyrë lakonike shprehet koncepti kuranor i lirisë së zgjedhjes, që i referohet jo vetëm së drejtës së njerëzve për të zgjedhur lirisht në çfarë do të besojnë në këtë botë, por edhe përgjegjësisë së tyre për një zgjedhje të tillë në botën tjetër. Në fakt, përgjegjësia eskatologjike mund të ishte arsyeja pse qiejt, Toka dhe malet refuzuan të pranojnë amanetin e ofruar.

Shkurtimisht, analiza jonë e ajetit 72 të sures *El-Ahzab* ka treguar se ajeti dhe konteksti në të cilin gjendet dëshmon natyrën e veçantë të njerëzve si qenie që posedojnë vullnetin

<sup>163</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tenvir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, n. d.), vol. 9, f. 9.

e lirë. Në fakt, liria e zgjedhjes, sipas këtij ajeti, paraqet kufirin kryesor që veçon qeniet njerëzore nga qeniet e tjera. Prandaj në aftësinë e njeriut për të zgjedhur lirisht, në të drejtën e tij për lirinë e besimit në këtë botë, shikohet si diçka që e bënë njeriun atë që është.

### Liria e besimit kundër shtypjes: dialektika e të kundërtave në tre tregime kuranore

Qëndrimi i Kuranit për të drejtën e lirisë së besimit mund të hulumtohet në mënyre dialektike duke analizuar tre tregime që janë paraqitur në mënyrë kritike në Kuran. Këto tregime janë të njohura si “Ata që hapën hendeqe” (*As’habul-Uhdud*); “Magjistarët e Faraonit” (*Sahara fir’aun*); dhe “Banorët e shpellës” (*As’habul-Kehf*).

Tregimi i parë është shpallur brenda sures *El-Buruxh*, në kontekst të rrethanave shoqëro-politike të Mekës. Tregimi ka të bëjë me komunitetin monoteist paraislam që ishte djegur vetëm pse besoi në Zot. Akti i vrasjes së njerëzve për shkak të besimit të tyre në Kuran është kritikuar dhe përcaktuar si krim:

*“Mallkuar qofshin njerëzit e Hendekut, zjarrit (të ushqyer) me lëndë djegëse, kur rrinin ulur rreth tij, duke dëshmuar atë që po i bënin besimtarëve! Ata i munduan besimtarët, vetëm pse këta i besuan Allahut, të Plotfuqishmit, të Denjit për çdo lavd, të Cilit i përket pushteti i qiejve dhe i Tokës dhe që është Dëshmitar i çdo gjëje. Pa dyshim, ata që i përëndjekin besimtarët dhe besimtarët e nuk pendohen, i pret dënimi i Xhehenemit dhe dënimi me djegie.”* (El-Buruxh: 4-10)

Pretendimi kuranor *“Ata i munduan besimtarët, vetëm pse këta i besuan Allahut, të Plotfuqishmit, të Denjit për çdo lavd...”* (El-Buruxh: 8) tregon qartë se shkak kryesor i

persekutimit dhe i vrasjes së atyre njerëzve ishte sistemi i tyre i besimit. Prandaj, qëndrimi kritik i Kuranit ndaj këtij lloji të shtypjes fetare në mënyrë dialektike zbulon konfirmimin kuranor të së drejtës për lirinë e besimit.

Tregimi i dytë kuranor i njohur si “Magjistarët e Faraonit”, *Sahara fir’aun*, është shpallur në tre sure të ndryshme me kase: *El-A’raf*, *Ta Ha* dhe *Esh-Shura*. Tregimi flet rreth një grupi magjistarësh jashtëzakonisht të aftë, të cilët u urdhëruan nga Faraoni për të vërtetuar se mesazhi i Moisiut është i rremë. Mirëpo, pasi që dëshmuar provave të qarta që treguan se mesazhi i tij është i vërtetë, magjistarët deklaruan se i nënshtrohen Zotit. Atëherë, Faraoni shkeli të drejtën e magjistarëve për të zgjedhur besimin e tyre duke i kërcënuar se do t’i ekzekutojë duke iu prerë duart dhe këmbët dhe më pas duke i kryqëzuar. Ky kërcënim është përshkruar në Kuran si më poshtë:

*“Atëherë magjistarët ranë në sexhde dhe thanë: “Ne besojmë në Zotin e Harunit dhe Musait”. (Faraoni) tha: “Çfarë?! Ju e besuat atë, para se t’ju jap leje unë?! Në të vërtetë, ai është mjeshtri juaj, që ju ka mësuar magjitë. Unë do t’jua këpus duart dhe këmbët tuaja të këmbëzera dhe do t’ju var në trungjet e hurmave. Ju do ta merrni vesh, me siguri, se cili prej nesh është më i ashpër dhe më ngulmues në ndëshkim.” (Ta Ha: 70-71)*

Edhe pse magjistarët pranuan mesazhin e Moisiut në bazë të provave dhe eksperiencës, të drejtën e tyre për lirinë e besimit e shkeli Faraoni, një nga personalitetet me të liga (duke përjashtuar shejtanin) të përshkruar në Kur’an. Për më tepër, në Kur’an, duke vërtetuar në mënyrë dialektike të drejtën e lirisë së besimit, vazhdimisht dënohet detyrimi i Faraonit ndaj besimit.

Tregimi i tretë është treguar në suren me kase *El-Kehf*. Tregimi është i njohur si “Tregimi për banorët e shpellës”, *Kissa As’hab el-Kehf*. Ky tregim i referohet një grupi besim-

tarësh të rinj monoteistë që ishin të shtypur dhe të cilët kërcënohen me vdekje me gurëzim nëse refuzojnë të heqin dorë nga besimi i tyre. Në Kuran qëndrimi i persekutuesve ndaj diversiteti fetar përshkruhet si vijon:

*"... le të sillet mirë dhe askush të mos marrë vesh për ju. Me të vërtetë, nëse ju zbulojnë, ata do t'ju gjuajnë me gurë ose do t'ju kthejnë (me forcë) në fenë e tyre dhe atëherë nuk do të shpëtoni kurrsesi!"* (El-Kehf: 19-20)

Në këto ajete detyrimi dhe dënimi në raport me fetë e tjera paraqiten si model sjelljeje ekskluzive dhe tiranike. Dënimi kuranor i një modeli të tillë në mënyrë dialektike propozon një model të kundërt të sjelljes, që bazohet në lirinë e besimit dhe inkluzivizëm. Pra, këto tre tregime kuranore, të shpallura në kontekstin historik persekutiv të Mekës, ilustrojnë anën e errët të përvojës njerëzore të diversiteti fetar. Analiza e këtyre tregimeve zbulon se në Kuran dënohet persekutimi dhe ndëshkimi (qoftë me ndezje, kryqëzim apo gurëzim) si dënim për sistemin e besimit të dikujt. Më e rëndësishme se kjo është se, me shpalljen e këtyre tregimeve në kontekstin mekas, Kurani, nga njëra anë, dënon persekutimin në Mekë, dhe, nga ana tjetër, përgatitë terrenin dhe mënyrën e të menduarit të muslimanëve për ngrijetjen e një shoqërie të re multikulturore në Medinë, e cila bazohet në lirinë e besimit dhe të pluralizmit fetar.

Me pak fjalë, hulumtimi i aspekteve të ndryshme të lirisë së besimit në këtë kapitull zbulon se Kurani e ka përcaktuar të drejtën e lirisë së besimit si vlerë dhe si themel të sprovës së njeriut në këtë botë. Sa rëndësi të madhe ka e drejta për lirinë e besimit tregon edhe fakti se kjo e drejtë konsiderohet si një nga qëllimet kryesore të së drejtës islame, *makadis esh-sheri'a el-islamijja*.<sup>164</sup> Prandaj, modeli etiko-bihevioral i imponimit fetar

---

<sup>164</sup> Shih Muhammed ibn Ashur, *Makasid esh-sheri'a el-islamijje* (Doha: Vizara el-avkaf ve eshshu'un el-islamijja Katar, 2004), f. 380; Taha Xh. el-Alvani, *La ikrah fi*

dhe mosnjohja e së drejtës për lirinë e besimit në çdo kontekst muslimanë, nuk duhet parë si një mësim normativ islam, por si një transformim kulturor i Islamit.

## (2) DINJITETI NJERËZOR

Edhe pse liria e besimit mundëson ekzistencën e diversitetit, ajo vetëm nuk mund të krijojë kushte për takime të hapura të orientimeve të ndryshme fetare, kryesisht sepse liria shpesh kuptohet si vlerë personale. Që pluralizmi fetar normativ të mos konsiderohet si mjet ndihmës për krijimin e bashkësive të veçanta fetare, ai duhet të bazohet edhe në një vlerë tjetër universale që ka të bëjë njësoj me natyrën e të gjithë qenieve njerëzore. Kjo vlerë universale është dinjiteti njerëzor, të cilin do ta hulumtojmë si themelin tjetër kuranor të pluralizmit fetar normativ.

Dinjiteti njerëzor në mënyrë të thjeshtë mund të përkufizohet si “vlera e njeriut”.<sup>165</sup> Ky përkufizim i shkurtër më tej mund të përpunohet më përfundimin e Imanuel Kantit rreth dinjitetit njerëzor: “Vepra ashtu që humanizmin, qoftë në personalitetit tënd apo në personalitetin e njeriut tjetër, ta shikosh gjithmonë si qëllim, e jo vetëm si mjet.”<sup>166</sup> Prandaj dinjiteti i personalitetit njerëzor është vetë njerëzimi, i cili, sipas Kantit, duhet të jetë qëllimi përfundimtar i veprimit njerëzor.

---

*ed-din* (Kajro: Mekteba esh-shuruk ed-devlijja, 2006), f. 90; Xhemal ed-Din Atijje, *Nahw tef'il makasid esh-sheri'a* (Damask: Dar el-fikr, 2001), f. 170–171.

<sup>165</sup> Jurgen Moltmann, *On Human Dignity*, përkth. M. Douglas Meeks (London: SCM Press Ltd, 1984), f. ix.

<sup>166</sup> Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Moral*, përkth. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1993), f. vii.

Nuk ka nevojë të theksohet se, së paku në teori, dinjiteti njerëzor është bërë një nga shtyllat kryesore të botës moderne, dhe kjo është arsyeja pse për këtë temë nuk kanë mbetur pyetje pa përgjigje. Atëherë, kur të drejtat e njeriut u bënë preokupimi kryesor i Kombeve të Bashkuara, për dinjitetin njerëzor u krijua një literaturë e gjerë, kështu që sot në Gjenevë ekziston një bibliotekë e tërë rreth kësaj teme. Mirëpo, analiza jonë do të drejtohet në ekzgjenezën kuranore, dhe vëmendje të veçantë do t'i kushtohet dinjitetit njerëzor si themeli universal i pluralizmit fetarë normativ. Për të paraqitur më në detaje qëndrimin kuranor ndaj dinjitetit njerëzor, analiza do të drejtohet në dy nivele të ndryshme: i pari ka të bëjë me aspektin antropologjik të dinjitetit njerëzor në Kuran dhe i dyti, i cili hulumton disa doktrina kuranore që formojnë kornizën ideologjike për ruajtjen e dinjitetit njerëzor.

### Analiza antropologjike e dinjitetit njerëzor në Kuran

Është me rëndësi që në fillim të sqarohet se me analizën antropologjike në këtë kontekst konsiderohet hulumtimi i pikëpamjes kuranore ndaj krijimit të qenieve njerëzore dhe statusin e tyre në mesin e krijesave të tjera. Qëllimi i analizës antropologjike të pikëpamjes kuranore të krijimit të racës njerëzore në këtë pasazh është të tregojë marrëdhënien midis dinjitetit njerëzor dhe inkluzivizmit së dashurisë dhe mëshirës së Zotit.

Se Zoti i ka kushtuar kujdes të veçantë procesit të krijimit të njeriut mund të shihet në tre vende që flasin për dinjitetin njerëzor: *“Në të vërtetë, Ne e krijuam njeriun në trajtën më të përkryer.”* (Et-Tin: 4) Kjo do të thotë se njeriu është krijuar në formën më të mirë fizike, shpirtërore dhe

intelektuale.<sup>167</sup> E dyta, procesi i krijimit të njeriut është tërësisht në duart e Zotit, gjë që konfirmohet nga dënimi i Zotit ndaj Iblisit kur ai refuzoi t'i përulet njeriut (të cilin Zoti e krijoi me duart e Tij) duke i bërë sexhde:

*"Zoti tha: "O Iblis, ç'të pengoi ty që të mos përuleshe në sexhde para atij që e kam krijuar Vetë me duart e Mia? A mos u bërë mendjemadh apo mendon se je nga të lartët?"* (Sad: 75)

Dhe, në fund, edhe më e rëndësishmja, Zoti i dha shpirtin e Tij njeriut:

*"... së cilës pastaj i dha trajtë dhe i fryu shpirtin e krijuar prej Tij. Ai ju ka dhënë dëgjimin, shikimin dhe zemrën, por pak prej jush janë mirënjohës."* (Es-Sexhde: 9)

Këto tre aspekte të krijimit të njeriut tregojnë se Zoti e krijoi njeriun me kujdes të veçantë. Kujdesi Hyjnor gjatë krijimit të njeriut tregon se dashuria dhe mëshira hyjnore ndaj njeriut janë universale dhe inkluzive. Ky fakt, nga ana tjetër, promovon paprekshmërinë dhe respektimin e dinjitetit njerëzor si vlera universale. Këtë pohim e mbështet hadithi i besueshëm:

*"Besimtar është ai që i do njerëzit e tjerë dhe njerëzit e tjerë e duan atë, dhe nuk ka asgjë të mirë tek ai që nuk i do njerëzit e tjerë dhe të cilin njerëzit e tjerë nuk e duan, kurse më të dashurit tek Zoti janë ata që janë më të dobishëm për të tjerët."*<sup>168</sup>

Thënia e Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, se *"më të dashurit tek Zoti janë ata që janë më të dobishëm për të tjerët"*, nga njëra anë, thekson raportin vertikal mes Zotit dhe atyre që kujdesen për krijesat e Tij njerëzore, kurse, nga ana tjetër, thekson universalitetin e dinjitetit njerëzor dhe rolin e tij

<sup>167</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Beirut: Dar el-fikr, 2001), vol. 16, f. 11-12.

<sup>168</sup> Muhammed el-Albani, *Silsile el-ahadith es-sahiha* (Rijad: Mektebe el-ma'arif, 1995), vol. 1, f. 787, br. 426.

themelor në modelin etikë-bihevioral të marrëdhënieve ndërnjerëzore.

Qëndrimi i Kuranit ndaj dinjitetit njerëzor manifestohet edhe në faktin se njerëzit kanë statusin më të lartë në mesin e krijesave të Zotit. Në lidhje me këtë, në Kuran thuhet:

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

Kujdesi dhe dashuria e Zotit për racën njerëzore shihen qartë edhe në ajetin e mësipërm. Mirëpo, paprekshmëria e dinjitetit njerëzor në këtë shembull veçanërisht theksohet. Për shembull, foljes “nderimi” në kohën e shkuar i paraprinë fjala *lekad*. Sipas gramatikës arabe, folja në kohën e shkuar e paraprirë nga *lekad* shpreh siguri dhe konfirmim. Kjo do të thotë se nuk duhet të ketë asnjë lloj dyshimi në atë se qeniet njerëzore janë të nderuara drejtpërdrejt nga vetë Zoti. Ajo që është me rëndësi të përmendet është se Kurani në lidhje me dinjitetin njerëzor nuk bënë dallimin midis njerëzve në bazë të përkatësive të ndryshme dhe identiteteve të ndryshme. Përkundrazi, ceket pohimi inkluziv: ***“Ne me të vërtetë i kemi nderuar bijtë e Ademit.”*** (El-Isra’, 17:70).

Vendi universal i nderit që Kurani i jep dinjitetit njerëzor mund të gjendet edhe në modelin profetik etikë-bihevioral, i cili shërben si prezantim praktik i ajetit. Në këtë kuptim, Xhabir ibn Abdullahu tregon:

Para nesh kaloi një xhenaze dhe Profeti u ngrit në këmbë. Edhe ne, gjithashtu, u ngritëm. I thamë: “O i Dërguari i Allahut! Kjo është xhenazja e një çifuti.” Ai tha: ***“Sa herë që të shihni xhenazen, duhet të ngriheni.”***<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, redaktuar nga Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-arebijje, 1985), vol. 8, f. 224, nr. 298.



Me një rast tjetër, ngjashëm me këtë, Abdurrahman ibn Ebu Lejl transmeton:

Sehl ibn Hunejf dhe Kajs ibn Sa'd ishin të ulur në qytet el-Kadisijje. Kaloj xhenazja para tyre dhe ata u ngritën. Dikush u tha se ajo ishte xhenazja e një prej banorëve të atij vendi jobesimtar, të cilët ishin nën mbrojtjen e muslimanëve. Ata thanë: "Kaloj xhenazja para Profetit dhe ai u ngritë. Kur i thanë se ishte xhenazja e një çifuti, ai ka thënë: *"A nuk është ai njeri?"*"<sup>170</sup>

Ky mësim normativ i Profetit në lidhje me dinjitetin e njerëzve të besimeve të ndryshme, zbulon dy veçori që meritojnë vëmendje: e para i referohet pyetjes që në mënyrë ekskluziviste e parashtruan muslimanët në të dy tekstet- pse duhet ngritur në këmbë kur personi i vdekur është çifut apo jobesimtarë. Në këtë pyetje pasqyrohet një proces sfidues, procesi i transformimit të një qëndrimi ekskluziv ndaj botës në një universal. Transformimi i perceptimit paraislam të tjetrit në një kuptim të ri të marrëdhënieve ndërnyerëzore, ishte një proces i gjatë edukativ.

Veçoria e dytë lidhet me metodën e Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, për t'i mësuar muslimanët se si t'i respektojnë të tjerët. Për më tepër, Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, vendosi metodën etikë-bihevirale të sjelljes ndaj të tjerëve mbi themelet universale. Arsyeja pse është e nevojshme të respektohen të tjerët, Profeti e tha qartë në formën e një kundër pyetjeje: *"A nuk është ai njeri, 'elejse nefsen?"* Prandaj, arsyeja kryesore për respektimin e njerëzve është fakti se ata janë qenie njerëzore. Për këtë arsye të veçantë, Profeti jo vetëm që respektoi dinjitetin e njerëzve gjatë jetës së tyre, por edhe pas vdekjes së tyre.

---

<sup>170</sup> Ibid., nr. 399.

Statusi dinjitoz i qenieve njerëzore të cilin ua dhuroi drejtpërdrejt Zoti, sipas Kuranit bazohet mbi faktin se njerëzit janë krijuar si qenie intelektuale të pajisura me dije, urtësi dhe vullnet të lirë.<sup>171</sup> Tani është e nevojshme të hulumtojmë disa ajete kuranore për të kuptuar raportet ndërmjet natyrës intelektuale të qenieve njerëzore dhe dinjitetit të tyre. Në Kuran përmendet se melekët, kur Zoti i informoi se do të krijojë një krijesë të re që do të quhet njeri, e kundërshtuan këtë sepse njeriu ka gjasa të shkaktojë dhunë dhe gjakderdhje në Tokë. Mirëpo, kur u bindën në forcën intelektuale të njeriut, melekët befasisht e ndryshuan qëndrimin e tyre dhe iu pëkulën:

*“Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë do të krijoj një mëkëmbës (që do të zbatojë ligjet e Zotit) në tokë”, ata thanë: “A do të vësh atje dikë që do të bëjë çrregullime e do të derdhë gjak në të, ndërkohë që Ne të madhërojmë, të lavdërojmë dhe të lartësojmë ashtu si të takon Ty?!” Ai tha: “Unë di atë që ju nuk e dini”. Allahu ia mësoi Ademit emrat e çdo gjëje, pastaj ua paraqiti engjëjve dhe u tha: “Më tregoni emrat e tyre, nëse ajo që thoni është e vërtetë!” “Qofsh i lavdëruar! - thanë ata - Ne dimë vetëm atë që na ke mësuar Ti. Në të vërtetë, Ti je i Gjithëdituri, i Urti.” “O Adem, - tha Ai - ua trego atyre emrat e gjërave!” Kur ai ua tregoi emrat e tyre, Allahu tha: “A nuk ju kam thënë se vetëm Unë i di fshehtësitë e qiellit e të Tokës dhe vetëm Unë e di çfarë tregoni haptazi dhe çfarë fshihni?!” Kur u thamë engjëjve: “Pëkuluni në sexhde para Ademit”, ata u pëkulën, përveç Iblisit, i cili nuk desh, u tregua mendjemadh dhe u bë mosbesimtar.” (El-Bekare: 30-34)*

Këto ajete tregojnë se njeriu arriti të hedhë poshtë akuzën se është i dhunshëm dhe kështu të mbrojë dinjitetin duke shfrytëzuar fuqinë intelektuale.<sup>172</sup> Megjithatë, duhet pasur parasysh se aftësia mizore e njeriut për të bërë dhunë dhe të

<sup>171</sup> Abbas M. el-Akkad, *el-Insan fi el-Kur'an* (Kajro: Dar el-hilal, p.d.), f. 57.

<sup>172</sup> Xhevdet Said, *Ikre' ve Rabbuke el-ekrem* (Damask: Dar el-fikr, 1998).

derdhë gjak realizohet, ndërsa fuqia e tij intelektuale neglizhohet dhe dinjiteti i tij cenohet.

Këtë raport midis fuqisë intelektuale të njeriut dhe dinjitetit veçanërisht e thekson Sacksi në veprën e tij *The Dignity of Difference* ("Dinjiteti i dallimeve") kur përfundon se "edukimi është çelësi më i mirë i dinjitetit njerëzor".<sup>173</sup> Në të njëjtën mënyrë, thuhet në Bibël:

Hyji tha: "Le ta bëjmë njeriun në shëmbëlltyrën e në përngjasimin tonë që të jetë zotërues i peshqve të detit, i shpendëve të qiellit, i kafshëve, i mbarë tokës dhe i çdo zvarraniku që zvarritet mbi tokë!" Hyji krijoi njeriun në përngjasimin e vet, e krijoi në përngjasimin e Hyjit; i krijoi mashkull e femër. (*Zanafilla*, 1:26-27).

Duke interpretuar këto vargje biblike, Shën Thoma Akuini pohon se krijimi i njeriut në përngjasim të Zotit do të thotë se njeriu është qenie inteligjente. Pra, edhe sipas Biblës, ekziston një marrëdhënie midis krijimit të njerëzve nga Zoti, natyrës së tyre intelektuale dhe dinjitetit njerëzor.

Shqyrtimi i mësipërm i raporteve midis fuqisë intelektuale të njerëzve dhe dinjitetit të tyre, tregon se ekziston një ndërvarësi midis këtyre dy karakteristikave. Kjo do të thotë se dinjiteti njerëzor është i lidhur me ideologjinë, besimet dhe mënyrën e të menduarit të tyre. Prandaj, për të respektuar dinjitetin e njerëzve, duhet të respektojmë dallimet e tyre ideologjike. Për më tepër, pasi që e dimë se Zoti e ka nderuar racën njerëzore duke e pajisur atë me fuqi intelektuale, është e lavdërueshme që ne të kërkojmë urtësi përballë një tjetri të ndryshëm. Krejt e kundërta e kësaj, mungesa e respektit dhe pamëshira ndaj besimeve të njerëzve të tjerë do të thotë

---

<sup>173</sup> Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilization* (London: Continuum, 2002), f. 15.

cenim i dinjitetit të tyre, gjë që lehtësisht mund të nxisë negativitetin e natyrshëm tek njeriu.

Shkurtimisht, analiza jonë antropologjike e dinjitetit njerëzor në Kuran tregoi se dinjiteti njerëzor është një e drejtë dhe vlerë universale, e cila nuk duhet shkelur dhe duhet respektuar, sepse buron nga dashuria, kujdesi dhe mëshira e Zotit ndaj njeriut. Përveç kësaj, raporti midis fuqisë intelektuale dhe dinjitetit kërkon nga njerëzit që, nga njëra anë, të respektojnë dallimet, dhe, nga ana tjetër, të synojnë shkëmbimin intelektual përtej linjave të ndarjes. Meqenëse dinjiteti njerëzor është i ndërlidhur me fuqinë intelektuale të njeriu, ai është themeli universal i pluralizmit fetar normativ.

### Mësimet kuranore lidhur me mbrojtjen e dinjitetit njerëzor

Këtu do të përqendrohemi në mësimet kuranore në kuptimin më të gjerë, të cilat janë të përshtatshme për harmonizimin e mendimeve të ndryshme për mbrojtjen e dinjitetit njerëzor. Në fakt, mund të supozojmë se e gjithë teoria e qëllimeve të larta të ligjit islam, *makadis sh-sheri'a*, e cila shërben si ideologji e nderimit të njeriut, mbështetet mbi këto mësimet. Qëllimi i diskutimit do të jetë të tregohet sërish se, sipas Kuranit, dinjiteti është karakteristikë e patjetërsueshme e njeriut, që qëndron mbi ideologjinë, dhe kështu, paraqet themelin universal të pluralizmit fetar normativ.

Mbrojtja e dinjitetit njerëzor “ishte nocioni kryesor i kulturës arabe që nga periudha paraislame”.<sup>174</sup> Në lidhje me këtë, në poezinë paraislame mund të gjenden shumë të

---

<sup>174</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), f. 23.

dhëna që i referohen dinjitetit, edhe pse dinjiteti ishte i kufizuar në një subjekt të caktuar, identitet ose status shoqëror. Ky këndvështrim i ngushtë ka shkaktuar paqëndrueshmëri shoqërore kryesisht sepse ka vepruar për të mbrojtur dinjitetin e disave, duke shkelur dhe lënduar dinjitetin e të tjerëve. Kurani pohon vlerën e dinjitetit njerëzor dhe, në të njëjtën kohë, bën të ditur se dinjiteti i çdo njeriu është i pacenueshëm dhe kështu largohet nga njëanshmëria e konceptit paraislam dhe zgjeron kornizat e tij për të përfshirë të gjithë racën njerëzore. Për më tepër, me qëllim të mbrojtjes së dinjitetit njerëzor nga çdo lloj lëndimi, Kurani vendos mësim universale që do të drejtojnë modelin etikë-bihevioral të sjelljes ndaj të tjerëve.

Mësimi i parë nga këto mësim kuranore (që synojnë mbrojtjen e dinjitetit njerëzor) sjell në lidhje të drejtpërdrejtë veprimet e dikujt dhe përgjegjësinë personale në kuptim se: *“Se askush nuk do t’i mbartë gjynahet e tjetrit”* (En-Nexhm: 38)

Ky ajet përmendet pesë herë në pesë sure mekase: *En-Nexhm, Fatir, El-Isra, El-En’am dhe Ez-Zumer*.<sup>175</sup> Fakti që ky ajet paraqitet ekskluzivisht në suret mekase dëshmon për interesimin e hershëm për të mbrojtur dinjitetin njerëzor nga çdo shkelje. Në lidhje me këtë, Ez-Zamahsheri pohon se ky ajet është përgjigje ndaj ajetit tjetër kuranor:

*“Mohuesit u thonë besimtarëve: “Ndiqni rrugën tonë e ne atëherë do t’i mbartim gjynahet tuaja!” Por ata nuk do të jenë në gjendje të mbartin nga gjynahet e tyre; në të vërtetë, ata janë gënjeshtarë.”* (El-Ankebut: 12)<sup>176</sup>

Pretendimi se dikush mund të mbartë pasojat e veprimeve të dikujt tjetër është thjesht një përpjekje për të sfiduar idenë e përgjegjësisë personale. Mohimi i përgjegjësisë

<sup>175</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi ‘ulum el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-xhil, 1988), vol. 1, f. 193.

<sup>176</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1995), vol. 2, f. 81.

personale do të thotë humbja e kontrollit mbi jetën, që mund të barazohet me humbjen e dinjitetit dhe, për këtë arsye, Kurani, për të parandaluar lëndimin e dinjitetit njerëzor në atë mënyrë, vendos parimin bazë të përgjegjësisë në ajetin 38 të sures *En-Nexhm*.

Sipas Rashid Ridas, ky ajet “konsiderohet si parim bazë i të gjithë feve të shpallura në historinë e njerëzimit dhe, gjithashtu, paraqet një nga themelet kryesore të reformës si në jetën private ashtu edhe atë shoqërore të njeriut”.<sup>177</sup> Kjo, sepse fati i çdo njeriu duhet të jetë në duart e tij dhe secili duhet të jetë autori i veprave dhe jetës së tij duke marrë kështu përgjegjësinë personale dhe morale para Zotit.<sup>178</sup> Në fakt, duke konfirmuar rëndësinë dhe të gjitha dimensionet e përgjegjësisë personale, siç thuhet në këtë ajet, kemi vendosur parimin kryesor të mbrojtjes së dinjitetit njerëzor që askush të mos bëhet viktimë e gabimeve të të tjerëve.

Mësimi i dytë kuranor për mbrojtjen e dinjitetit njerëzor është bindja se toka i përket vetëm Zotit dhe se Ai e krijoi atë që të gjithë njerëzit ta përdorin në mënyrë të barabartë. Në Kuran thuhet:

***“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.”*** (El-Bekare: 29)

Esh-Sha’ravi, duke komentuar këtë ajet, thotë se “ai na tërheq vëmendjen tonë për faktin se toka është pronë e Zotit dhe se ne nuk posedojmë asgjë vetëm si administrues të besuar të Zotit gjatë jetës në këtë botë”.<sup>179</sup> Nga ana tjetër, Ebu

<sup>177</sup> Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 8, f. 215.

<sup>178</sup> Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the clash of Civilization* (London: Continuum, 2002), f. 67–86.

<sup>179</sup> Muhammed esh-Sh’aravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, f. 229.

el-Hajjan el-Endelusi pohon se fjalët “për ju”, *lekum*, i referohen tërë njerëzimit dhe se propozimi “për”, d.m.th. fjala *le*, ka funksionin e shkakut të krijimit të tokës. E thënë ndryshe, Zoti e krijoi tokën për të mirën e të gjithë njerëzimit.<sup>180</sup>

Fakti se toka nuk i takon asnjë njeriu, por vetëm Zotit, dhe se Ai është Zoti i Mëshirshëm i mbarë racës njerëzore paraqet të drejtën e patjetërsueshme për jetën e çdo njeriu pavarësisht nga identitetet e ndryshme të njerëzve. Në lidhje me këtë, në Kuran shprehet qartë se e drejta për jetë nuk mund të cenohet për shkak të dallimeve ideologjike:

*“Kur Ibrahim i lut: “Zoti Im, bëje këtë vend qytet të sigurt dhe furnizoji 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 vëndbanim i keq që është ai!”* (El-Bekare: 126)

Zoti e korrigjoi mënyrën se si profeti Ibrahim, alejhi selam, e kupton mëshirën e Zotit ndaj njerëzve në këtë botë.<sup>181</sup> Prandaj, përkatësia fetare ose identiteti nuk janë të rëndësishëm kur bëhet fjalë për ushtrimin e së drejtës për jetë, por “mëshira e Zotit përfshinë të gjithë njerëzimin dhe i furnizon të gjithë me nevojat elementare për një jetë të sigurt.<sup>182</sup> Kurani thekson qartë faktin se të gjithë njerëzit marrin ndihmën e Zotit dhe ajo nuk i privohet askujt:

*“Ne i mbështesim të gjithë me dhuratat e Zotit tënd: edhe këta, edhe ata. Dhuratat e Zotit tënd nuk i mohohen askujt.”* (El-Isra: 20)

<sup>180</sup> Muhammed Ebu Hajjan el-Endelusi, *Tefsir el-bahr el-muhit* (Bejrut: Dar el-kutub el ‘ilmijja, 2001), vol. 1, f. 279.

<sup>181</sup> Muhammed esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, f. 583.

<sup>182</sup> Burhanuddin el-Bika’i, *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijja, 1995) vol. 1, f. 241.

Fahrudin er-Raziu këtë ajet e komenton: “Zoti u sigur- on të gjithë njerëzve atë që u nevojitet për një jetë dinjitoze dhe komode. Dhuratat e Zotit janë të disponueshme për të gjithë dhe askujt nuk i privohen. Kjo, për shkak se toka është vendi ku njerëzit sprovohen para Zotit.”<sup>183</sup>

E thënë shkurt, ky mësim kuranor konfirmon se toka i përket vetë Zotit, por është e krijuar për të mirën e mbarë njerëzimit. Në këtë mënyrë, çdo njeriu i jepet e drejta e patjetërsueshme e jetës. Ky qëndrim kuranor mbron dinjitetin njerëzor dhe nënkupton se askush nuk ka të drejtë të monopolizojë jetën e të tjerëve. Për më tepër, duke imituar mëshirën e Zotit ndaj njerëzve, besimtarët duhet të bëjnë përpjekje për të kontribuar në mënyrë pozitive në krijim e kushteve për një jetë dinjitoze dhe komode për të gjithë njerëzit, pavarësisht nga dallimet e tyre fetare.

Edhe një mësim tjetër kuranor për mbrojtjen e dinjitetit njerëzor është largimi i çdo ndërmjetësuesit midis Zotit dhe njeriut. Sipas Kuranit, çdo person, pavarësisht nga identiteti dhe statusi shoqëror i tij, mund të lidhet me Zotin, pa pasur nevojë për ndonjë ndërmjetësues të veçantë.

***“Kur robërit e Mi (besimtarë) të pyesin për Mua, (thua ju se) Unë jam afër, i përgjigjem lutjeve të lutësit, kur ai më lutet Mua. Prandaj, le t’i përgjigjen thirrjes Sime dhe le të më besojnë Mua, për të qenë në rrugë të drejtë.”*** (El-Bekare: 186)

Edhe pse ky ajet paraqitet në kontekstin e ajeteve që shpjegojnë agjërimin, kjo nuk do të thotë se ne do ta kufizojmë qëllimin e shpalljes së tij vetëm për muslimanët- lidhja e drejtpërdrejtë midis Zotit dhe njeriut që i referohet, vlen për të gjithë njerëzit. Është me rëndësi të ceket se fjala “robërit”, *‘ibad*, e përdorur në ajet, mund të zbatohet për të gjithë njerëzit, siç është rasti në ajetin vijues:

---

<sup>183</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 10, f. 183.



***Ai është i Sunduesi mbi robërit e Vet; Ai është i Urti dhe ka dijeni për gjithçka.***” (El-En’am: 18)

Dijetarët nuk kanë mospajtime në lidhje me kuptimin e fjalës “robërit”, ‘*ibad*, të përdorur në këtë ajet. Të gjithë pajtohen se ajo vlen për të gjithë njerëzit. Për më tepër, Abdel Haleemi shkon një hap më larg dhe e përkthen fjalën “robërit”, ‘*ibad*, si “krijesat e Zotit”.<sup>184</sup> Pra, nëse pranojmë se fjala “robërit”, ‘*ibad*, në Kuran është përdorur në kuptimin inkluziv, ajo atëherë nuk mund të përdoret si arsye për kufizimin e parimit të lidhjes së drejtpërdrejtë me Zotin vetëm për muslimanët. Me fjalë të tjera, inkurajimi i Zotit ndaj robërve, ‘*ibad*, të Tij për të kërkuar në lidhje të drejtpërdrejtë me Të, vlen për tërë njerëzit, edhe pse adresuesit kryesorë mund të konsiderohen muslimanët, sepse ajeti paraqitet në kontekst të agjërimit:

***“Muaji i Ramazanit është ai, në të cilin ka zbritur Kurani, që është udhërrëfyes për njerëzit, plot me shenja të qarta për rrugën e drejtë dhe dallues (i së mirës nga e keqja). Pra, kushdo nga ju që dëshmon këtë muaj, le të agjërojë! Sa i përket atij që është i sëmurë ose gjendet në udhëtim e sipër (le të agjërojë më vonë) aq ditë sa nuk i ka agjëruar. Allahu dëshiron që t’jua lehtësojë dhe jo që t’jua vështirësojë. Ai dëshiron që të plotësoni numrin e ditëve të agjërimit dhe që ta madhëroni Allahun (në fund të agjërimit), për shkak se ju ka drejtuar në rrugë të drejtë e që ta falënderoni Atë. Kur robërit e Mi (besimtarë) të pyesin për Mua, (thua ju se) Unë jam afër, i përgjigjem lutjeve të lutësit, kur ai më lutet Mua. Prandaj, le t’i përgjigjen thirrjes Sime dhe le të më besojnë Mua, për të qenë në rrugë të drejtë.”*** (El-Bekare: 185-186)

Ibn Xherir et-Taberiu tregon arsyen e mundshme të shpalljes të këtyre vargjeve dhe shpjegon: “Erdhi një njeri dhe e pyeti Profetin se a është Zoti afër njerëzve, në mënyrë

---

<sup>184</sup> M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur’an: A New Translation* (New York: Oxford University Press Inc., 2004), f. 81.

që t'i pëshpëritin, apo është larg, që ta ngrinin zërin kur i drejtohen Atij.”<sup>185</sup> Muhamed Abduhu e jep një interpretim të kësaj pyetjeje: “Një pyetje të tillë mund ta bënin arabët ose beduinët, sepse ata ishin mësuar të kërkojnë një ndërmjetës midis tyre dhe Zotit.”<sup>186</sup> Pra, mund të supozohet se, duke i lejuar njerëzit të komunikojnë lirisht me Zotin, në këtë kontekst, Islami prezantoi një fenomen të ri. Në këtë drejtim, Henry Corbin vëren në veprën e tij *Historia e filozofisë islame*:

“Gjëja e parë që vihet re është mungesa e fenomenit të kishës në Islam. Meqenëse në Islam nuk ekziston kleri, i cili posedon “mjetet e mëshirës”, nuk ekziston as mësimi dogmatik, as autoriteti papnor, dhe as këshilli përgjegjës për vendosjen e dogmave.”<sup>187</sup>

Mungesa e ndonjë autoriteti të veçantë që shërben si ndërmjetësues midis njerëzve dhe Zotit ka rol të rëndësishëm në mbrojtjen e dinjitetit njerëzor, sepse një autoritet i tillë mund të jetë i korruptuar dhe, si i tillë, edhe shkak i padrejtësisë dhe dhunës që shkatërron dinjitetin njerëzor.

Përveç kësaj, sipas Kuranit, kur njerëzit bëjnë mëkat ose ndihen fajtorë për shkak të ndonjë veprë të keqe, ata nuk duhet t'i rrëfejnë mëkatet e tyre dikujt që pretendon se posedon “mjetet e mëshirës”. E gjitha që duhet bërë është t'i drejtohen drejtpërdrejt Zotit dhe të luten për falje:

***“Thua: “O robërit e Mi, që i keni bërë keq vetes me gjynahe, mos e humbni shpresën në mëshirën e Allahut! Allahu, me siguri, i fal të gjitha gjynahet. Vërtet, Ai është Falësi i madh dhe Mëshirëploti” (Ez-Zumer: 53)***

<sup>185</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 2, f. 164.

<sup>186</sup> Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 2, f. 134.

<sup>187</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, nga Liasain Sherrard (London: Kegan Paul International, n.d.), f. 2.

Ibn Ashuri shpjegon se fraza “*O robërit e Mi*” në këtë ajet i referohet në radhë të parë idhujtarëve.<sup>188</sup> Lidhja e drejtpërdrejtë, të cilën Zoti ia dhuroi njeriut, është e destinuar për çdo qenie njerëzore, dhe secilit i mundësohet që në privatësi t’i rrëfejë mëkatet e veta para vetë Zotit në mënyrë që të mos e ekspozojë dinjitetin e tij ndaj poshtërimit. Gjithashtu, në ajet ceket se mëkati i njeriut duhet të jetë një mundësi për mëshirë, falje dhe ndryshim, dhe jo për dënim, urrejtje dhe armiqësi.

Do shohim se këto mësimë kuranore theksojnë elementet thelbësore të ekzistencës njerëzore: veprat e njeriut, jetën dhe lidhjen me Zotin. Duke pasur parasysh se këto tre elemente janë jashtëzakonisht të rëndësishme si për ekzistencën tokësore ashtu edhe për atë eskatologjike të njeriut, Zoti i caktoi që ato të jenë karakteristikat e çdo qenie njerëzore. Kështu, këto mësimë i japin formë modelit të mbrojtjes së dinjitetit njerëzor në mënyrë që asnjë njeri mos ta ketë të drejtën të monopolizojë veprat, jetën dhe lidhjen me Zotin të një njeriu tjetër.

Analiza në tërësi tregon se Kurani nuk kërkon përkatësinë e veçantë fetare për sa i përket respektimit të dinjitetit njerëzor dhe patjetërsueshmërisë së tij, dhe, çfarë është më e rëndësishme, e përkufizon këtë respekt për dinjitetin njerëzor si një të drejtë natyrore dhe vlerë universale. Prandaj, modeli etikë-bihevioral që ka për qëllim poshtërimin e dinjitetit njerëzor të feve të ndryshme është në kundërshtim me mësimet normative kuranore.

---

<sup>188</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 9, f. 40.

### (3) NDERSHMËRIA

Ndershmëria ndaj njerëzve të feve të ndryshme në kapitullin e mëparshëm është përcaktuar si elementi themelor etik, i cili parandalon që procesi i pluralizmit fetar normativ të shndërrohet në diplomaci të zakonshme. Përveç kësaj, ndershmëria mund të konsiderohet si dimension i qendror shpirtëror i pluralizmit fetar normativ. Duke pasur parasysh rëndësinë që ka, është jashtëzakonisht me rëndësi të hulumtohet qëndrimi kuranor ndaj ndershmërisë dhe të përcaktohet nëse sjellja e ndershme miratohet ndaj atyre të besimeve të tjera, pavarësisht besimeve të tyre të ndryshme.

Sistemi universal etik i Kuranit, në përgjithësi, dhe qëndrimi i tij ndaj lirisë së besimit dhe respektimit të dinjitetit njerëzor, në veçanti, sugjeron që ndershmëria me jomuslimanët duhet të konsiderohet si hapi tjetër logjik. Një sjellje e tillë ndaj jomuslimanëve nuk mund të cenohet ose të kontestohet asnjë mësim normativ të Islamit, përveçse në rast të përndjekjes fetare, vrasjeve dhe dhunës (rreth të cilave do të flasim në mënyrë të detajuar në kapitullin e pestë). Edhe pse qëndrimi kuranor është fare i qartë, është me rëndësi të bëhet një hulumtim ekzegjetik me qëllim të një sqarimi shtesë.

Njerëzit duhet të tregojnë respektin ndaj atyre të feve të tjera, kurse ajeti kyç kuranor që i referohet të cekurës është:

*“Allahu nuk ju ndalon të silleni mirë dhe të jeni të drejtë ndaj atyre që nuk luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe që nuk ju dëbojnë prej shtëpive tuaja. Me të vërtetë, Allahu i do të drejtët.”* (El-Mumtehine: 8)

Duke analizuar këtë ajet zbulojmë se ajeti përmban tre aspekte kryesore që mundësojnë të nxirret një përfundim i saktë dhe gjithëpërfshirës në lidhje me trajtimin e drejtë të të tjerëve. Aspekti i parë është historik, dhe i referohet diskutimit për gjendjen momentale të ajetit, a është i deroguar apo

jo. Aspekti i dytë është i lidhur me çështjen e identitetit të atyre që duhet të trajtohen në mënyrë të bukur dhe me drejtësi. Aspekti i tretë ka të bëjë me kuptimin e foljes *teberruhum*, që është përkthyer si “*të silleni mirë*”.

Sa i përket aspektit të parë - çështjes së derogimit- është me rëndësi të theksohet se derogimi është përdorur në mënyrë të tepruar në disa burime klasike të ekzegjzës kuranore dhe, me sa duket, kishte një tendencë që të konsiderohen si të deroguar ato ajete kuranore me të cilat shprehet qëndrimi pozitiv ndaj atij fetarisht të ndryshëm. Ajeti 8 i sures *El-Mumtehine* nuk është përjashtim. Për shembull, Et-Taberiu thekson se Ibn Zejdi dhe Katade marrin qëndrimin se ajeti është i deroguar, kështu që sipas Ibn Zejdit: “Ajeti i përmendur është i deroguar me ajetin që urdhëron muslimanët të përballohen me jobesimtarët me shpata dhe t’i ekzekutojnë nëse ata refuzojnë të pranojnë Islamin.”<sup>189</sup> Katade pohon për afërsisht të njëjtën gjë, duke theksuar se ajeti “... *vritni idhujtarët kudo që t’i ndeshni.*” (Et-Teube: 5)<sup>190</sup> e derogon ajetin 8 të sures *El-Mumtehine*.

Ata që kritikojnë derogimin pohojnë se, së pari, duhet të sqarojmë (rreth së cilës kemi folur më herët) se termi “derogimi” (*nes’h*), para veprës së Esh-Shafi’iut *Er-Risale*, është përdorur në kuptimin më të gjerë për të treguar si specifikimin ashtu edhe zëvendësimin. Nën specifikim konsiderohet sqarimi i kuptimit të shprehjeve të përgjithshme në Kuran duke aplikuar procedura të ndryshme linguistike, kurse nën zëvendësim konsiderohet zëvendësimi i një rregulloreje (*hukum*) të mëparshme kuranore, me atë që vijon në mënyrë

---

<sup>189</sup> Ibn Xherir et-Taberiu, *Tefsir et-Taberiu* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1999), vol. 12, f. 63.

<sup>190</sup> Ibid.

kronologjike (ashtu siç pohojnë Ibn Zejd dhe Katade për ajetin 8 të sures *El-Mumtehine*.<sup>191</sup>

Pohimi se rregullorja për sjellje të mirë dhe të drejtë ndaj njerëzve është zëvendësuar me një rregullore të re që urdhëron gjakderdhjen kryesisht për shkak të sistemit të ndryshëm të besimit, duhet të mbështetet në prova të qarta. Mirëpo, kur bëhet fjalë për ajetin 8 të sures *El-Mumtehine*, me të cilin lejohen muslimanët të sillen mirë dhe me drejtësi ndaj njerëzve paqedashës, nuk ekziston asnjë hadith i besueshëm i Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, i cili lë të kuptohet se ky ajet është deroguar. Ndoshta për shkak të kësaj, Et-Taberi thotë se pretendimi që ajeti 8 i sures *El-Mumtehine* është deroguar është i papranueshëm.<sup>192</sup>

Nga ana tjetër, dijetarët që mbështesin kategorinë e derogimit vendosën një kusht të qartë për pranueshmërinë e tij. Me kusht supozohet kundërshtimi i plotë i dy ose më shumë ajeteve dhe mosekzistimi i asnjë mundësie për harmonizimin e tyre.<sup>193</sup> Mirëpo, sipas Ebu Zehres, një kusht i tillë nuk mund të aplikohet në Kuran. Ai thotë: “Bashkë me një grup dijetarësh kam punuar në shkrimin e një vepre nga ekzegjeza kuranore me titull *El-Muntehab*. Gjatë punës, në Kuran asnjëherë nuk kemi hasur në dy ajete që mund të konsiderohen si kontradiktore.”<sup>194</sup>

Prandaj, parashtrohet pyetja a thua se sjellja e bukur dhe e drejtë ndaj njerëzve, e shprehur në ajetin 8 të sures *El-Mumtehine*, kundërshton urdhrin kuranor për luftë. Përgjigjja gjendet në kontekstin tekstual të ajetit 8 të sures *El-*

<sup>191</sup> Ebu Xha'fer en-Nuhas, *en-Nasih ve en-mensuh*, redaktuar nga Sulejman el-Lahim (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1991), vol. 1, f. 102-114.

<sup>192</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 12, f. 63.

<sup>193</sup> Muhammed Ebu Zehre, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arebi, n. d.), vol. 1, f. 41.

<sup>194</sup> Ibid.

*Mumtehine*. Në ajetin 9 të sures *El-Mumtehine* që vijon menjëherë pas ajetit 8 thuhet:

***“Allahu ju ndalon t’i bëni miq ata që luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe ju dëbojnë nga vatrata tuaja, si dhe mbështesin të tjerët që t’ju dëbojnë. Kushdo që i bën miq ata, është punëmbropshtë.”*** (El-Mumtehine: 9)

Me këtë ajet sqarohet se ndalimi i një sjellje të tillë ka të bëjë me ata që luftojnë kundër muslimanëve dhe i dëbojnë nga shtëpitë e tyre. Nga ana tjetër, ajeti 8 i sures *El-Mumtehine* në mënyrë të qartë lejon muslimanët të sillen mirë dhe me drejtësi ndaj atyre njerëzve që nuk fillojnë luftë kundër tyre ose që nuk i dëbojnë nga shtëpitë e tyre. Kështu që nuk ka asnjë kontradiktë midis urdhrit për luftë dhe rregullores për sjellje të mirë ndaj njerëzve, sepse e para aplikohet vetëm për njerëzit e luftës, kurse e dyta për njerëzit paqësorë, në përgjithësi.

Prandaj, pretendimet e Ibn Zejdit dhe të Katades rreth derogimit të ajetit 8 të sures *El-Mumtehine* janë të paqëndrueshme, sepse ato kundërshtojnë kontekstin tekstual të ajetit, parimet normative kuranore për udhëheqjen e luftës, karakterin e Profetit dhe vlerat njerëzore universale të pranuar. Pretendime të tilla nuk mbështeten nga asnjë provë e besueshme. Për më tepër, duhet të theksojmë se këto pretendime rreth derogimit i përshkruhen ekzegjetëve të brezit të tretë ekzegjetikë të trashëgimtarëve, por jo edhe Profetit apo shokëve të tij. Ky fakt tregon se këto pretendime janë përdorur më vonë në historinë e marrëdhënieve ndërjetare si prova që mbështesin qëndrimet ekskluzive ndaj njerëzve të besimeve të ndryshme.

Nëse i kthehemi aspektit tjetër të analizës së ajetit 8 të sures *El-Mumtehine*, që ka të bëjë me çështjen se ndaj cilëve duhet të sillemi mirë dhe me drejtësi, do të shohim se edhe në lidhje me këtë janë bërë pretendime ekskluziviste. Për shembull, Muxhahidi pohon se njerëzit ndaj të cilëve duhet

të sillet mirë dhe me drejtësi janë ata që kanë pranuar Islamin në Mekë, por nuk kanë emigruar në Medine.<sup>195</sup> Nga ana tjetër, Er-Raziu pohon si vijon:

“Dijetarët kanë mospajtime rreth asaj se kush janë këta njerëz të cilët “nuk luftojnë kundër jush”. Megjithatë, shumica e tyre mendojnë se ata janë aleatët (*ehl el-'ahd*), të cilët nënshkruan marrëveshjen se nuk do të luftojnë kundër Profetit dhe muslimanëve dhe se nuk do ndihmojnë askënd që vepron ashtu. Në fakt, fisi Huza'a nënshkroi marrëveshjen se nuk do të luftojë kundër Profetit dhe se nuk do ta dëbojë nga vendlindja. Për shkak të kësaj, këta njerëz u trajtuan mirë dhe me besnikëri derisa nuk u prish aleanca.”<sup>196</sup>

Er-Raziu ka shprehur edhe një mendim tjetër, sipas të cilit njerëzit që duhet të trajtohen mirë dhe me drejtësi janë gratë dhe fëmijët.<sup>197</sup> Dhe, në fund, Ibn Zejdi dhe Katade mendojnë se këta njerëzit janë paganët paqësorë, edhe pse, sipas tyre, ky ajet është i droguar.

Pasi i kemi shqyrtuar këto mendime të ndryshme, është bërë e qartë se janë të kufizuara dhe në një mënyrë ekskluziviste. Qëndrimi i Muxhahidit, Zejdit dhe Katades është i kufizuar në kuptim të përkatësisë fetare, kështu që sjellja e mirë dhe drejtësia reduktohen ekskluzivisht për muslimanët. Sa i përket qëndrimit që Er-Raziu i përshkruan shumicës së dijetarëve, ajo sjellje e mirë dhe drejtësia kufizohet për aleatët, ku një marrëdhënie e tillë rekomandohet vetëm deri në përfundimin e aleancës. Prandaj, qëndrimi është ekskluziv në kuptim të kohës, por sugjeron se gjendja e përgjithshme e marrëdhënieve ndërnerëzore është lufta, përveç nëse ekziston një aleancë. Mirëpo, sipas qëndrimit tjetër, të cilin e

<sup>195</sup> Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Muxhahid ibn Xhebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadithe, 1989), f. 655.

<sup>196</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 15, f. 304-305.

<sup>197</sup> Ibid., f. 305.



shpreh Er-Raziu, sjellja e mirë dhe e drejtë i referohet vetëm grave dhe fëmijëve dhe, në përputhje me këtë, është ekskluziv për nga gjinia dhe mosha.

Pra, një tipar i përbashkët i të gjithë mendimeve të bazuara në ekskluzivizëm është dhënia e një kuptimi specifik citimit të përgjithshëm (dhe kuptimit) të ajetit 8 të sures *El-Mumtehine*. Mirëpo, sipas njërës prej rregullave më të rëndësishme të ekzegjzës kuranore, edhe rregulloret ligjore, *el-ahkam esh-sher'ijje*, ashtu edhe raportet, *el-ahbar*, ruajnë kuptimin e përgjithshëm derisa të shfaqet një arsye dhe argument për shkak të së cilit ato do marrin një kuptim specifik. Gjithashtu, shkaqet e shpalljes, *esbab en-nuzul*, nuk shkaktojnë specifikën e kuptimeve të përgjithshme të shprehjeve kuranore.<sup>198</sup> Prandaj Et-Taberiu në analizën e tij ekzegjetike, e cila fuqimisht mbështetet në këto rregulla të ekzegjzës kuranore, sjell konkluzionin se njerëzit ndaj të cilëve duhet sjellje e mirë dhe me drejtësi janë të gjithë njerëzit e të gjithë kombeve dhe feve që nuk luftojnë kundër muslimanëve dhe nuk i dëbojnë nga shtëpitë e tyre. Arsyja e kësaj është fakti se ajeti duhet ta ruajë kuptimin e tij të përgjithshëm, sepse nuk ka asgjë për ta specifikuar atë.<sup>199</sup> Me këtë qëndrim inkluziv pajtohen edhe dijetarët e tjerë, si Ez-Zemahshari dhe Ibn Ashuri.<sup>200</sup>

Prandaj, rregullat ekzegjetike kuranore na drejtojnë deri në konkluzion se ajeti 8 i sures *El-Mumtehine* përfshin të gjithë njerëzit paqedashës dhe, në këtë mënyrë, inkurajon muslimanët që ndaj të gjithë njerëzve të sillen mirë dhe me

<sup>198</sup> Musaid et-Tajjar, *Makalat fi 'ulum el-Kur'an ve usul et-tefsir* (Rijad: Dar el-muhaddis, 1425. h./2004), f. 22–30.

<sup>199</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 12, f. 63.

<sup>200</sup> Shiko Mahmud ez-Zamahsheri, *el-Keshshaf 'an hakaik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 4, f. 503; Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.) vol. 11, f. 151–152.

drejtësi. Nga ana tjetër, ajeti nuk përfshin vetëm ata njerëz që fillojnë luftërat kundër muslimanëve ose i dëbojnë ata nga shtëpitë e tyre.

Pasi treguam se ajeti 8 i sures *El-Mumtehine* nuk është drogë dhe se ka kuptim dinamik, dhe se diapazoni i kuptimit të tij është inkluziv (gjithëpërfshirës), është me rëndësi të analizojmë ajetin me fokus në domethënien e foljes *teberruhum*. Kjo folje është përkthyer si “të silleni mirë”. Sigurisht, kuptimi i saj i saktë dhe preciz humbet në përkthim, sepse gjuha arabe e Kuranit posedon gjerësinë e kuptimeve, kështu që nuk mund të përkthehen nuancat e kuptimeve që janë të shprehura në tekstin origjinal kur përkthehet nga gjuha arabe në cilën do gjuhë tjetër. Mund të ofrohet vetëm kuptimi i përafërt.

Folja *teberruhum* është çelësi për të kuptuar qëndrimin kuranor ndaj ndershmërisë si elementit qendror etik në procesin e pluralizmit fetar normativ. Për të hulumtuar hollësisht kuptimin e fjalës *teberruhum*, është e nevojshme të hulumtohet metodologjikisht përdorimi kuranor i kësaj fjale. Në lidhje me këtë, është e nevojshme të theksohet se rrënjët e fjalës *teberruhum b-r-r*, janë infinitivi *berra*, dhe emri *birr*. Forma e mbiemrit të *berra* është *berr*, kurse shumësi i saj *ebrar* ose *berera*.

Për ta hulumtuar përdorimin kuranor të rrënjës *b-r-r*, do të fillojmë me suren *El-Bekare*, në të cilën kuptimi i fjalës *birr* përcaktohet në dy vende të ndryshme. Fjala *birr* në Kur'an, se pari, përcaktohet në ajetin vijues:

*“Mirësia nuk është të kthyerit e fytyrës suaj nga lindja dhe perëndimi, por mirësia është (cilësi) e atij që beson Allahun, Ditën e Fundit, engjëjt, Librin dhe profetët; e atij që me vullnet jep nga pasuria e vet për të afërmit, jetimët, të varfrit, udhëtarët e mbetur rrugës, lypësit dhe për lirim të robëruarve; e atij që fal namazin dhe e jep zeqatin; dhe e atyre që i plotësojnë premtimet, kur marrin përsipër diçka; e atyre që durojnë në kohë skamjeje, sëmundjeje dhe lufte. Këta*

*janë besimtarët e vërtetë dhe këta janë ata që e kanë frikë Allahun.*" (El-Bekare: 177)

Në këtë ajet, emri *birr* në gjuhën angleze është përkthyer si "drejtësi", kurse fjala në ajetin 8 të sures *El-Mumtehine*, e cila paraqitet në formë të foljes (*teberruhum*), është përkthyer si "të silleni mirë". Me këtë konfirmohet kompleksiteti i fjalës në kuptim të përkthimit të saj nga gjuha arabe. Mirëpo, duke parë me kujdes përkufizimin kuranor të fjalës *birr* në ajetin 177 të sures *El-Bekare*, do të shohim se Kurani përkufizimin e fjalës *birr* e fillon me procesin e eliminimit. Në ajet theksohet se domethënia e fjalës *birr* nuk është në atë që njerëzit të kthejnë fytyrat e tyre drejt lindjes apo perëndimit, por që njerëzit të qëndrojnë besnikë ndaj Zotit dhe të sinqertë ndaj Tij, ndaj vetvetes dhe njerëzve të tjerë. Në lidhje me këtë, Asadi vëren se në këtë ajet: "Kurani e thekson parimin se respektimi i zakonshëm i formës së jashtme nuk i plotëson kushtet e devotshmërisë."<sup>201</sup> Kështu që, në përputhje me këtë ajet, *birr* është një term i bazuar në dimensionet e brendshme të sjelljes njerëzore ndaj Zotit, njerëzve, vetvetes dhe të tjerëve. Prandaj *birr* kërkon që çdo vepër të trajtohet me vërtetësi dhe drejtësi. Prandaj, *birr* e humb kuptimin e tij të vërtetë nëse realizohet formalisht.

Në përcaktimin e dytë kuranor të fjalës *birr* (për të korrigjuar kuptimin e gabuar që disa e pranuan që në kohën e Profetit) thuhet se:

*"... Nuk është mirësi të hysh në shtëpi nga dera e pasme (siç bënin paganët para Islamit), por mirësia qëndron në të ruajturit nga të këqijat. Hyni në shtëpi nga dyert e tyre dhe kijeni frikë Allahun, në mënyrë që të shpëtoni!"* (El-Bekare: 189)

---

<sup>201</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 1, f. 46.

Ajo që është më e rëndësishme është fakti se Kurani e rithekson kuptimin e fjalës *birr* për sa i përket dimensioneve të tij të brendshme. Prapavija historike e këtij ajeti na njofton se disa njerëz në kohën e Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, e konsideronin si të paligjshëm hyrjen në shtëpitë e tyre nga ana e përparme pasi që e kryejnë Haxhin dhe kjo traditë ose, më mirë të themi, besëtytni, konsiderohej si një lloj ndershmërie (*birr*). Pra, ata këmbëngulën që shtëpitë e tyre të kenë një hyrje të pasme për të cilën do të hynin pelegrinët.<sup>202</sup> Mirëpo, Kurani korrigjon këtë keqkuptim duke vënë në dukje se kuptimi i fjalës *birr* nuk është mënyra se si hyn njeriu në shtëpi, por devotshmëria. Kështu që Kurani rikonfirmon se kuptimi i fjalës *birr* nuk mund të reduktohet në veçoritë e jashtme të disa veprave.

Rrënja *b-r-r* shprehet edhe në formën e mbiemrave në dy ajetet e sures *Merjem*:

*“Dhe i sjellshëm ndaj prindërve të vet, nuk ishte i ashpër dhe i padëgjueshëm.”* (Merjem: 14)

*“Dhe që të jem i mirë ndaj nënës sime dhe nuk më ka bërë të ashpër dhe të padëgjueshëm.”* (Merjem: 32)

Fjala *berren* në këto dy ajete është përkthyer si “i mirë” ose “i sjellshëm” dhe është përmendur në lidhje me profetët Jahja dhe Isa (Jezusin). Te dy profetët janë përshkruar me fjalën *berren*, për shkak të mënyrës së sjelljes ndaj prindërve të tyre. Kjo është arsyeja, dhe kjo është përgjithësisht e njohur mes arabëve, se termi *birr el-validejn*, të cilin ata zakonisht e përdorin, nënkupton një marrëdhënie të sinqertë dhe të respektueshme mes fëmijëve dhe prindërve të tyre. Kurani përdor fjalën *berren* për të përshkruar sjelljen e sinqertë dhe të respektueshme të profetëve, Jahja dhe Isa ndaj prindërve

---

<sup>202</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1999), vol. 2, f. 192–193.

të tyre. Semantikisht, kuptimi të cilin e përcjell fjala *berren* nuk është i formalizuar apo i paqartë, ndërsa sjellja e mëvonshme ndaj jomuslimanëve e shprehur me këtë fjalë është konsideruar si e papranueshme.

Siç është përmendur më herët, mbiemri i foljes *berre* është *berr*, kurse shumësi i kësaj forme është *ebrrar*, i cili përdo-ret në përshkrimin e banorëve të Xhenetit: “*Të ndershmit, me të vërtetë, do të gjenden në Xhenet.*” (El-Infitar: 13) Banorët e Xhenetit janë përshkruar si *ebrrar*, sepse ata janë të sinqertë dhe besnikë në bindjen e tyre ndaj urdhërimeve të Zotit.

Në të njëjtën mënyrë, engjëjt përshkruhen si *berere*, që është një formë tjetër e shumësit të mbiemrit *berr*: “*Të ndershëm dhe të drejtë.*” (Abese: 16) Engjëjt janë përshkruar me fjalën *berere*, sepse ata e adhurojnë sinqerisht dhe vërtet Zotin.

Prandaj, rrënja morfeme *b-r-r* në format e ndryshme të saj gramatikore, është përkthyer në gjuhën angleze si “sjellje e mirë”, “i mirë”, “ndershmëri”, “drejtësi”, “i drejtë”, “dëlirësi” dhe “i devotshëm dhe i drejtë”. Mirëpo, analiza ka treguar se rrënja *b-r-r* në përdorimin kuranor nënkupton sinqeritetin dhe besnikërinë në veprim. Në të kundërtën, përdorimi kuranor i rrënjës *b-r-r* ka treguar se kjo fjalë nuk nënkupton oportunitizmin, hipokrizinë dhe demokracinë e gënjeshtërt në marrëdhënie. Prandaj, leksikografi Ibn Farisi konfirmon se një nga kuptimet e rrënjës *b-r-r* është sinqeriteti, *sidk*, dhe ndershmëria në dashuri.<sup>203</sup>

Shkurtimisht e thënë, analiza e ajetit të 8 të sures *El-Mumtehine* tregon se statusi i tij është *muhkam* (jo i deroguar) dhe se është inkluziv në pikëpamje të marrëdhënieve ndër-njerëzore. Prandaj, ky ajet përshkruan një normë etike që të sillemi ndaj njerëzve paqësorë në bazë të dashurisë dhe

---

<sup>203</sup> Ebu el-Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga*, (Bejrut: Dar el-xhil, 1999), vol. 1, f. 177-178

ndershmërisë. Për më tepër, shfaqja e fjalës *teberruhum* në këtë ajet përjashton çdo mundësi për të përshkuar sjellje të pandershme, manipuluese dhe hipokrite ndaj njerëzve, gjë që veçanërisht nënvizohet në fund të ajetit, ku sjellja ndaj njerëzve të feve të ndryshme, e bazuar në ndershmëri, përku-fizohet si një mënyrë për të arritur dashurinë e Zotit.

#### (4) NDALIMI I OFENDIMIT SË ASAJ QË ËSHTË E SHENJTË PËR TË TJERËT

Të ofendosh dhe të kritikosh nuk është e njëjta gjë, veçanërisht kur bëhet fjalë për përcaktimin e mesazhit themelor kuranor për njëshmërinë e Zotit. Është thelbësore të bëhet një dallim i saktë ndërmjet të dhënave përshkruese dhe urdhëruese kuranore, dhe veçanërisht atëherë kur nxjerrim koncepte nga Kurani që lidhen me marrëdhëniet ndër-fetare. Kjo për arsye se problemi i mosbesimit dhe jobesimtarëve në Kuran përshkruhet për të dhënë udhëzime, duke paraqitur dallimet ndërmjet besimit dhe mosbesimit, por nuk përshkruhen veprime të dëmshme për njerëzit dhe sistemin e tyre të besimit, përveçse në kontekstin e shtypjes dhe të luftës. Gjithashtu, në Kuran me qëllim të udhëzimit në mënyrë të përsëritur përshkruhen idhujt dhe zotat e tjerë përveç Allahut si dikush që nuk ka fuqi mbi jetët njerëzore as që mund të ndikojnë në to, por nuk përshkruhet një trajtim i dhunshëm përveç kur besimi në ata idhuj apo zota nuk u imponohet njerëzve me dhunë, siç në shembullin e profetit Musa, alejhi selam, kur e shkatërroi statujën e viçit. Gjithashtu, edhe pse në Kuran dhe në Hadith theksohet se Isai, alejhi selam, ishte njeri dhe vetëm një nga profetët e Zotit, dhe se nuk ishte i kryqëzuar në kryq, as Kurani as Hadithi

nuk përshkruajnë shkatërrimin e kryqit, të cilin të krishterët e konsiderojnë si simbol të shenjtë të besimit të tyre. Për më tepër, profeti Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem, publikon se vetë profeti Isa, alejhi selam, me të cilin lidhet kryqi, do të vijë në tokë për ta shkatërruar. Në lidhje me këtë, nga Ebu Hurejre transmetohet se Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, ka thënë:

*“Nuk do të vijë Dita e Gjykimit derisa djali i Merjemes (d.m.th. Isai) nuk të zbres mes jush si sundues i drejtë; do ta thyjë kryqin, do të vrasë derrat dhe do ta shfuqizojë xhizjen. Para do të ketë me bollëk kështu që askush nuk do ta marrë (si lëmoshë).”<sup>204</sup>*

Këtu mund të bëjmë pyetje pse, pra, Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, i shkatërroi idhujt rreth Qabes. Në lidhje me këtë është e nevojshme të përmendet se nuk ekziston asnjë dëshmi e besueshme që do të konfirmonte se Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, ndërmoi masa kundër idhujve meka-se para se të pushtonte qytetin. Nga ana tjetër, El-Buhariu ka regjistruar transmetimin e besueshëm-sahih sipas të cilit nga Abdullah ibn Mes’udi përcjellët si vijon:

Kur Profeti hyri në Mekë pas pushtimit, rreth Qabesë ishin 360 idhuj. Profeti filloi t’i godasë me shkopin që kishte në dorë dhe thoshte: *“Erdhi e vërteta dhe u zhdukën gënjeshttrat dhe nuk do të kthehen më.”<sup>205</sup>*

Fakti që Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, i shkatërroi këta idhuj nuk mund të konsiderohet si një lloj mësimi normativ islam që lejon përdhosjen e asaj që është e shenjtë për të tjerët, sepse në Mekë dhe në zonat përreth vështirë që të ishte dikush që t’i konsideronte të shenjta në atë moment. Pra, në një kontekst të tillë, ata nuk ishin më të nevojshëm. Amr ibn Selimi tregon se: *“... Kur Meka u pushtua, të gjitha*

<sup>204</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, preg. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-‘arabijje, 1985), vol. 3, f. 395, nr. 656.

<sup>205</sup> Ibid., vol. 5, f. 406, nr. 583.

fiset shpejtuan të pranojnë Islamin..”<sup>206</sup> Për më tepër, në ditën e pushtimit, edhe udhëheqësi i politeistëve mekas, Ebu Sufjani, pranoi Islamin dhe e publikoi besnikërinë e tij ndaj Profetit Muhamed, sal Allahu alejhi ve selem.<sup>207</sup> El-Bara’ transmeton se të njëjtin vit kur është pushtua Meka, gjatë luftës në Hunejn, “Ebu Sufjani ibn el-Haris e mbante për kokë mushkën e bardhë të Profetit, kurse Profeti foli: “Unë jam padyshim Profet! Unë jam i biri i Abdul-Muttalibit.”<sup>208</sup>

Madje, edhe nëse supozojmë që kishte mbetur një numër i vogël i politeistëve, duhet të kemi parasysh faktin se konteksti kryesor fetar, pas pushtimit, ishte Islami dhe se Qabeja, të cilën profetët Ibrahim dhe Ismail fillimisht e ndërjuan si simbol të njëshmërisë së Zotit, nuk ishte vend për idhuj. Në fakt, është e diskutueshme nëse politeistët e Mekës i kanë konsideruar ndonjëherë të shenjtë idhujt e tyre apo i kanë parë vetëm si mjete për përfitime. Për shembull, Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, zbulon se politeistët e Mekës e dinin shumë mirë të vërtetën rreth profetëve, Ibrahimit dhe Ismailit. Në lidhje me këtë transmetohet nga Ibn Abasi si vijon:

Kur i Dërguari i Allahut mbërriti në Mekë, ai refuzoi të hynte në Qabe derisa idhujt ishin ende në të, prandaj urdhëroi që të nxirren jashtë. Pikturat (të profetëve) e Ibrahimit dhe të Ismailit që mbajnë në duar shigjetat për fall, gjithashtu u nxorën jashtë. Profeti ka thënë: “Allahu i shkatërroftë (d.m.th, jobesimtarët) sepse ata e dinin shumë mirë se ata (d.m.th, Ibrahimit dhe Ismailit) nuk kanë bërë fall me to (shigjetat e fallit)...”<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Ibid., f. 413, nr. 595.

<sup>207</sup> Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-salam, 2004), f. 265.

<sup>208</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 5, f. 421, nr. 605.

<sup>209</sup> Ibid., f. 406, nr. 584.



William Watt në mënyrë të ngjashme konkludon se idhujt e Mekës nuk përfaqësonin asgjë të shenjtë për politeistët: “Arabët nomad kishin shumë zota, por duket se ata nuk kishin rëndësi të madhe për ta.”<sup>210</sup> Prandaj, fakti që Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, i hoqi idhujt nga Qabeja nuk mund të përdoret si dëshmi legjitime që mbështet aktin e ofendimit të asaj që është e shenjtë për jomuslimanët, sepse në Mekë, pasi që u çlirua, nuk kishte paganë. E dyta, Qabeja fillimisht nuk është ndërtuar si vend për idhujt. E treta, idhujt mekas nuk konsideroheshin si të shenjtë në këtë kontekst.

Sa i përket tregimit kuranor, i cili na njofton se Ibrahim i shkatërroi idhujt që i adhuronin politeistët e fisit të tij, një veprim i tillë nuk ka pasoja juridike për muslimanët, sepse tregimi ndodhi para se të konfirmohet profetësia e Ibrahimit, kur ishte i ri: *“Të tjerët u përgjigjën: “Dëgjuam një djalosh që i përgojonte, quhej Ibrahim.”* (El-Enbija: 60)

Për dallim nga të dhënat përshkruese kuranore që i referohen asaj që është e shenjtë për jomuslimanët, parimet etike urdhëruese kuranore, të cilat i referohen asaj, shkojnë më thellë për të siguruar jo vetëm dinjitetin e njerëzve të feve të tjera, por edhe dinjitetin e asaj që ata e konsiderojnë të shenjtë.<sup>211</sup> Në lidhje me këtë çështje, Kurani i urdhëron muslimanët të mos thonë asnjë fjalë të vetme ofenduese dhe të mos ndërmarrin asnjë veprim ofendues ndaj asaj që është e shenjtë për të tjerët:

*“Mos i shani idhujt që ata i adhurojnë në vend të Allahut, në mënyrë që ata të mos e shajnë Allahun armiqësisht nga padija. Kështu, Ne ia paraqesim të bukura çdo populli veprat e*

---

<sup>210</sup> William Watt, *A Short History of Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 1996), f. 9.

<sup>211</sup> Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essesa el-a'lami, 1997), vol. 7, f. 325.

*veta. Pastaj, ata do të kthehen te Zoti i tyre, i Cili do t'i lajmërojë për gjithçka që kanë bërë.*" (El-En'am: 108)

Është interesant se nuk ekzistojnë pretendime për derogimin e këtij ajeti në burimet e ekzegjezës kuranore dhe arsyeja e mungesës së pretendimeve të tilla është e kuptueshme, dhe kjo është, ashtu siç thuhet në këtë ajet, ndërvarësia e ofendimeve së asaj që është e shenjtë për të tjerët dhe ofendimeve ndaj Allahut. Është e qartë, pra, se çdo pretendim rreth derogimit do të ishte i pandjeshëm ndaj mundësisë së ofendimit të Allahut. Megjithatë, është vështirë të shpjegohet se nga vjen, në disa qarqe, problemi i të kuptuarit ekzegjetik të arsyes kryesore për normën e cila ndalon përdhosjen e asaj që është e shenjtë për të tjerët.

Duke folur përgjithësisht, ekzegjetët janë të pajtimit se ajeti 108 i sures *El-En'am* nuk është i deroguar, prandaj norma e tij mbetet e vlefshme për të gjithë brezat.<sup>212</sup> Kjo do të thotë se muslimanit nuk i lejohet të ofendojë atë që është e shenjtë për të tjerët. Nga ana tjetër, arsyeja e ndalimit përshkruhet në shumë burime të ekzegjezës kuranore si diplomaci, dhe jo si ndonjë vlerë etike e pandryshueshme. Për shembull, Ez-Zamahsheri e konsideron ofendimin e asaj që është e shenjtë për të tjerët si sjellje të drejtë dhe mënyrë se si e nderojmë Zotin, por pasi që ekziston frika se një sjellje e tillë mund të çojë në ofendime ndaj Allahut, ajo është e ndaluar.<sup>213</sup> Në këtë drejtim, Er-Raziu vëren:

"Nëse dikush pyet se, duke pasur parasysh që e dimë se ky është parimi i besimit në Zot, si është e mundur të ndalohet ofendimi i idhujve? Përgjigjja do të jetë se, edhe pse kjo është një mënyrë për të respektuar Zotin, është e ndaluar,

<sup>212</sup> Muhammed el-Kurtubi, *el-Xhami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 4, f. 56.

<sup>213</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *el-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, f. 53.

sepse ofendimi i Zotit dhe Profetit të Tij mund të zgjojë shumë të këqija të tjera.”<sup>214</sup>

Për më tepër, El-Kurtubiu pohon:

“Duke pasur parasysh se jobesimtarët janë të fortë dhe të fuqishëm, kemi frikë se do të ofendojnë Islamin, Profetin ose Allahun, ndaj muslimanit nuk i lejohet të ofendojë simbolet fetare të jobesimtarëve, fenë e tyre ose kishën... Kështu ajeti 108 i sures *El-En’am* shërben si dëshmi se poseduesi i një të drejte të caktuar duhet të heqë dorë nga drejta e vet nëse ajo do të dëmtojë fenë.”<sup>215</sup>

Një qëndrim tjetër është fuqimisht i lidhur me procesin e ftesës së njerëzve në Islam (*da’veti*). Për shembull, Ibn Ashuri beson se me ndalimin e ofendimit të idhujve u mundësohet muslimanëve të angazhohen plotësisht në thirrjen e politeistëve në Islam dhe kështu të vërtetojnë se politeizmi është i pasaktë.<sup>216</sup> Akoma më piktoresk është i gjithë komenti i ajetit 108 të sures *El-En’am* i Esh-Sha’raviut i dedikuar procesit të thirrjes së njerëzve në Islam, duke pohuar se ajeti ofron metodën e nevojshme të da’vetit. E thënë ndryshe, shkaku i ndalimit, sipas Esh-Sha’raviut, është përshtatje me natyrën njerëzore në interes të ftesës së të tjerëve në Islam. Ai vëren se inkurajimi i të tjerëve për të pranuar Islamin është një detyrë jashtëzakonisht e vështirë dhe se çdo sjellje që përfshin ofendimin do ta bënte të pamundur.<sup>217</sup>

Shkurtimisht, qëndrimet e cekura tregojnë se ofendimi i asaj që është e shenjtë për të tjerët konsiderohet si një e drejtë e

<sup>214</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 7, f. 147.

<sup>215</sup> Muhammed el-Kurtubi, *El-Xhami’ li ahkam el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 4, f. 56.

<sup>216</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, f. 427-432.

<sup>217</sup> Muhammed esh-Sh’aravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 6, f. 3855-3863.

muslimanëve, si sjellje e drejtë dhe parim i besimit në Zot. Arsyeja e vetme pse duhet evituar një sjellje të tillë është të parandalohet hakmarrja në një formë të ofendimit ndaj Allahut dhe të mbrohet procesi i *da'vetit* nga ndikimet negative.

E thënë ndryshe, ky këndvështrim konsiderohet më parë si diplomatike, sesa ndonjë vlerë etike e pandryshueshme. Ofendimi i asaj që është e shenjtë për të tjerët, sipas mendimit tim, bie ndesh me themelet e diskutuara me parë të pluralizmit fetar normativ, d.m.th me lirinë e besimit, dinjitetin njerëzor dhe ndershmërinë. Për të vlerësuar a është ndalimi i bazuar mbi vlerat etikën kur'nore apo diplomacisë, është me rëndësi të analizohet në mënyrë linguistike ajeti 108 i sures *El-En'am*.

E para që do vërejmë është se ajeti fillon me një urdhër për muslimanët të mos ofendojnë ata që njerëzit i adhurojnë përveç Allahut. Folja që shpreh ndalimin është në formë të imperativit *-la tesubbu-* në kuptim që nuk shpreh ofendim, por më parë poshtërim.<sup>218</sup> Për më tepër, ekziston dallim i qartë mes kritikimit të asaj që është e shenjtë për të tjerët në bazë të argumenteve të bindshme dhe sjelljes poshtëruese ndaj asaj që është e shenjtë për të tjerët duke përdorur fjalë të shëmtuara dhe ofenduese. Sigurisht, kjo e dyta paraqet kuptimin e *la tesubbu* dhe për këtë arsye Kurani e ndalon. Prandaj, bëhet pyetja sesi poshtërimi emocional i asaj që të tjerët e konsiderojnë të shenjtë mund të shihet si parim i besimit në Zot? Kjo do të nënkuptonte se Kurani dhe Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, i lejojnë muslimanët që të përdhosin atë që të tjerët e konsiderojnë të shenjtë dhe kështu me vetëdije i ofendojnë dhe i poshtërojnë ata. Është e qartë se një pretendim i tillë kundërshton kontekstin gjithëpërfshirës kuranor, etikën islame dhe sjelljen e Profetit. Meqenëse

---

<sup>218</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, f. 427.

imperativi i ajetit 6:108 nuk është i zbatueshëm ndaj Profetit, sepse ai nuk do ta bënte një gjë të tillë, Ibn Ashuri vëren se *la tesubbu* u drejtohet muslimanëve, dhe jo Profetit, sepse karakteri i tij i shkëlqyer nuk do të lejonte kurrë ofendimin dhe poshtërimin e të tjerëve.<sup>219</sup>

Një çështje tjetër kyçe e analizës linguistike është përdorimi i fjalës relative “ata që...”, *el-ledhine*... Është e njohur se përemri relativ *el-ledhine* në gjuhën arabe përdoret për të treguar “qenie racionale/ të arsyeshme”. Megjithatë, në ajetin 108 të sures *El-En’am* fjala *el-ledhine* përdoret për t’iu referuar idhujve, të cilët Kurani parimisht i përkufizon si diçka që i mungon fuqia intelektuale. Pse është kjo kështu? Ibn ‘Atij ishte i pari që u përgjigj pjesërisht ndaj kësaj pyetje, duke treguar se *el-ledhine* është përdorur këtu për të theksuar bindjen e jobesimtarëve se idhujt e tyre kanë fuqi intelektuale, edhe pse ata pa dyshim nuk e kanë.<sup>220</sup> Është me rendësi të theksohet kjo konsideratë delikate hyjnore ndaj bindjeve të të tjerëve në kontekst të debatit rreth arsyes për ndalimin e ofendimit të asaj që është e shenjtë për të tjerët. Thënë ndryshe, nëse vetë Zoti ishte i vëmendshëm ndaj besimit paganë në idhujt e tyre, atëherë forca lëvizëse e ndalimit të ofendimit të perëndive të të tjerëve, për njerëzit duhet të jetë një parametër etik i ngjashëm me lirinë e besimit dhe dinjitetit njerëzor. Prandaj, në kontekst të ndalimit së ofendimit të idhujve, përdorimi hyjnor i përemrit relativ *el-ledhine* për qeniet irrationale ka një dimension të qartë etik. Të jemi fare të saktë, ofendimi i idhujve, në një anë, por edhe përfshirja në një diskutim konstruktiv për natyrën e këtyre idhujve apo këtë formë të besimi, në anën tjetër. Këto dyja nuk duhet të ngatërrohen.

---

<sup>219</sup> Ibid., f. 428.

<sup>220</sup> ‘Abdulhak ibn ‘Atije, *El-Muharrer el-vexhiz fi tefsir el-Kitab el-‘aziz* (Bejрут: Dar el-kutub el-‘ilmije, 2001), vol. 2, f. 332.

Aspekti tjetër kyç lingistik është paraqitja e lidhëzes *fe* që është e lidhur me foljen *fejesubbu Allah*. Kjo pjesë përkthehet si **“që ata të mos e shajnë Allahun armiqësisht nga padija”**. (El-En’am: 108) Në fakt, ekzistenca e lidhëzës *fe* që do të thotë *për të...*, e bashkëngjitur me foljen *jesubbu*, “fyer”, mund të konsiderohet si arsyeja kryesore pse u pranua argumenti i sjelljes diplomatike në lidhje me ndalimin. Arsyeja e kësaj është fakti se njëra nga funksionet themelore të lidhëzës *fe* në gjuhën arabe është shprehja e shkaqeve ose qëllimit, *fa’ es-sebebi*. Në fakt, në rastin e ajetit 108 të sures *El-En’am* ekzegjetët pajtohen se *fe* shpreh marrëdhënien e shkakut dhe të qëllimit, që do të thotë se, nëse muslimanët ofendojnë idhujt e të tjerëve, kjo do t’i çojë deri te ajo që paganët, për tu përgjigjur në të njëjtën masë, të ofendojnë Allahun, gjë që do të ndikonte përsëri negativisht ndaj thirrjes në Islam. Ky është shkaku kryesor i ndalimit, dhe ajo që mund të nxirret prej tij është qëndrimi se ofendimi i idhujve të të tjerëve është ligjërish e drejtë, mënyrë e besimit në Allahun dhe një sjellje e pranuar morale, të cilën, megjithatë, nuk duhet të praktikohet, sepse ka pasoja të dëmshme, siç është fyerja e Allahut dhe pengimi i *da’vetit*.

Ky pretendim dhe ky përfundim mund të kontestohet. Lidhëza *fe* shpreh pashmangshmërinë e pasojave negative që rrjedhin në mënyrë të pashmangshme nga shkeljet e lirisë së besimit dhe dinjitetit njerëzor. Shembulli në vijim ofron një analizë përkatëse të funksionit *fe*: imperativ i drejtohet personit “Y” që të mos vrasë fëmijën e personit “X”, në mënyrë që babai i tij të mos të hakmerret ndaj personit “Y”. Do të ishte moralisht e papranueshme të mendohet se shkaku kryesor i ndalimit të vrasjes së fëmijës së personit “X” është frika që personi “Y” të vritet nga hakmarrja. Është e qartë se arsyeja e ndalimit është ruajtja (dhe theksimi) i shenjtërisë së jetës njerëzore, pasi hakmarrja ndaj personit “Y” është një nga

pasojat e dëmshe që pasojnë pashmangshmërisht pas shkeljes të së drejtës së personit “X” për të ekzistuar. Kur e aplikojmë këtë vështrim në ajetin 108 të sures *El-En’am*, bëhet e qartë se nga pikëpamja etike është shumë me e saktë të përkufizohet *fe* si një shenjë e pashmangshmërisë së pasojave negative, e shkaktuar nga shkelja e së drejtës së besimit dhe dinjitetit njerëzor, që duhet konsideruar si arsyeja kryesore e ndalimit të ofendimit të asaj që është e shenjtë për të tjerët.

Dhe një argument tjetër që shkon në favor të këtij argumentimi (se arsyeja kryesore e ndalimit është liria e besimit dhe dinjiteti njerëzor) bazohet në pjesën e dytë të ajetit 108 të sures *El-En’am*: “*Kështu, Ne ia paraqesim të bukura çdo populli veprat e veta.*” Fjala arabe *zejjena*, që do të thotë “ta paraqesësh bukur” shpreh një veçori të caktuar të natyrës njerëzore të njeriut për të shqyrtuar nëse veprimet dhe besimi i tij janë të sakta. Duke komentuar këtë pjesë të ajetit, Kurtubiu pohon se “natyra njerëzore është e tillë që kur një person bën diçka, qoftë e mirë apo e keqe, mendon se ka bërë mirë dhe mbron veprimet e tij”.<sup>221</sup> Në mënyrë të ngjashme, Asadi thekson se shprehja *Kështu, Ne ia paraqesim të bukura çdo populli veprat e veta.*” nënkupton se:

“Në natyrën e njeriut është se besimet që janë të rrënjosura që nga fëmijëria dhe të cilat tani i ndan me mjedisin shoqërorë t’i konsiderojë si të vetme të sakta dhe të mundshme, gjë që rezulton me atë se çdo debat kundër këtyre bindjeve provokon përgjithësisht një reagim psikologjik agresiv.”<sup>222</sup>

Në një mënyrë edhe më piktoreske Et-Tabatabai vëren se ajeti 108 i sures *El-En’am* prezanton një formë të etikës fetare në të cilën dinjiteti i gjithçkaje që njerëzit e konsiderojnë

<sup>221</sup> Sayyid Qutub, *In the Shade of the Qur’an*, red: M. A. Salahi, përkth. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2002), vol. 5, f. 271.

<sup>222</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 2, f. 216.

të shenjtë mbrohet nga poshtërimi. Kjo për arsye se njerëzit mbrojnë dinjitetin e asaj që e konsiderojnë si të shenjtë.<sup>223</sup>

Prandaj, duke pasur parasysh se bindjet janë të lidhura me natyrën intelektuale të njerëzve, ndalimi i ofendimit të asaj që është e shenjtë për të tjerët, duhet parë si një parametër etik i pandryshueshëm, pavarësisht nëse të tjerët ofendojnë Allahun apo e pranojnë Islamin. Prandaj, duhet bërë një dallim i qartë ndërmjet të drejtave të njeriut, të bazuara në etikën e pandryshueshme, dhe çdo strategjie të përqafimit të Islamit ose diplomacisë.

Konteksti tekstual i ajetit 108 të sures *El-En'am* shërben si provë shtesë e qëndrimit se liria e besimit dhe dinjiteti njerëzor janë arsyet kryesore të ndalimit të ofendimit së asaj që është e shenjtë për të tjerët. Ajeti 107 i sures *El-En'am*, që qëndron pak para ndalimit, haptazi pohon të drejtën e lirisë së besimit:

*“Sikur të donte Allahu, ata nuk do të ishin idhujtarë. Ne nuk të kemi bërë ty rojtar të tyre e as që je përgjegjës për ta.”* (El-En'am: 107)

Në lidhje me këtë ajet, Rida pohon se ai “vërteton të drejtën e lirisë së besimit në mënyrë të pashembullt”.<sup>224</sup> Për më tepër, ai thekson se konteksti tekstual i ndalimit të ofendimit së besimeve të njerëzve i referohet faktit se njerëzit janë krijuar në bazë të diversiteti të karakteristikave intelektuale. Kjo do të thotë se nuk ekziston mundësia që të pajtohen rreth një feje. Për këtë arsye, Zoti dërgoi të gjithë profetët e Tij për të qenë udhërrëfyes për njerëzit, e jo për t'u imponuar atyre një besim të caktuar. Gjithashtu, Zoti nuk ka lejuar asnjë prej profetëve të Tij të shkelë të drejtën e lirisë së besimit të

<sup>223</sup> Muhammed et-Tabatabai, *El-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 7, f. 325.

<sup>224</sup> Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 7, f. 548.



njerëzve, sepse vetë Zoti ua dha këtë të drejtë njerëzve, i cili, po të donte, do t'i bënte të gjithë njerëzit pasues të një feje.<sup>225</sup> Prandaj, konteksti tekstual i ajetit 108 të sures *El-En'am* nuk e mbështet qëndrimin se ofendimi i zotave të njerëzve të tjerë është një parim islam, mënyra e besimit dhe e drejtë e muslimanëve.

Argumenti i fundit që mbështet tezën se ky ndalim paraqet vlerën konstante etike të konfirmuar me Kuran mund të gjendet në kontekstin historik të jetës së Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, që më së miri e interpreton tekstin kuranor. Në këtë kuptim, El-Buhariu dhe Muslimi transmetojnë tiparet e karakterit të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, që lidhen drejtpërdrejt me argumentin historik të lartpërmendur. El-Buhariu transmeton nga Enes ibn Maliku se:

I Dërguari i Allahut nuk ishte i paturpshëm (*fahish*), as nuk ka ofenduar të tjerët (*sebbebe*), dhe kur paralajmëronte dikë, thoshte: “Çfarë është me të? Balli i ra përtokë!”<sup>226</sup>

Në një përshkrim tjetër të karakterit të Profetit, Muslimi transmeton nga Ebu Hurejra:

Dikush i tha të Dërguarit të Allahut, sal Allahu alejhi ve selem, të mallkojë politeistët, por ai tha: “Unë nuk jam dërguar për të mallkuar, por jam dërguar si mëshirë.”<sup>227</sup>

Këto tipare të karakterit të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, janë të konfirmuara në Kur'an, ku përshkruhet si “... mëshirë për botët.” (El-Enbija: 107); si dikush që është “... me virtyte madhore” (El-Kalem: 4); si dhe “shembull të mrekullueshëm” (El-Ahzab: 21) Të gjithë janë dakord se Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, është interpretuesi më i

<sup>225</sup> Ibid., f. 549.

<sup>226</sup> Muhammad el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 8, f. 44, nr. 72.

<sup>227</sup> Ebu el-Husein Muslim, *Sahih Muslim*, përkth. Abdul Hamid Siddiqi (Lahore: Ashraf Islamic Publishers, 1990), vol. 4, f. 187, nr. 2599.

mirë i Kuranit, ai e jetoi Kuranin dhe jetësoi kuptimet e tij. Duke pasur parasysh sjelljen e Profetit dhe duke pasur parasysh se kjo sjellje është shembulli më i mirë moral i racës njerëzore, pretendimi se ofendimi i asaj që është e shenjtë për të tjerët paraqet parimin islam se nuk mund të justifikohet me fakte historike dhe, për këtë arsye, duhet të refuzohet.

Shkurtimisht, argumentet e paraqitura në këtë pjesë tregojnë se Kurani ndalon ofendimin e asaj që është e shenjtë për të tjerët në bazë të vlerës së pandryshueshme etike që buron nga të drejtat themelore të njeriut, d.m.th e drejta e lirisë së besimit dhe të drejtës për dinjitet. Prandaj, Kurani vendos një parim të rëndësishëm etik, i cili ka për qëllim të sigurojë jo vetëm dinjitetin e njerëzve të feve të ndryshme, por edhe asaj që për ata është e shenjtë. Sa i përket sjelljes abuzive ndaj besimeve të njerëzve dhe zotave të tyre, ajo, në asnjë mënyrë, nuk mund të njihet si një e drejtë ligjore e muslimanëve, parim islam ose mënyrë e besimit në Allah. Kuptimi i tillë, që mund të gjendet në shumë burime të ekzgjenezës kuranore, me shumë gjasa u krijua në rrethanat specifike të historisë muslimane dhe për shkak të pamundësisë për të bërë dallimin ndërmjet të dhënave përshkruese dhe urdhëruese kuranore në lidhje me jomuslimanët dhe besimet e tyre.

## (5) FALJA

Megjithëse parimet etike kuranore të analizuara ofrojnë dëshmi të forta se Kurani e njeh pluralizmin fetar normativ si një sistem vlerash, është me rëndësi të shqyrtohet qëndrimi kuranor ndaj faljes, që është një element tjetër etik. Rëndësia e faljes në procesin e vendosjes së pluralizmit fetar nisët nga fakti se marrëdhëniet ndërnjerëzore janë shpesh të ekspozuara ndaj shkeljeve të ndryshme. Në situata të tilla,

norma etike e faljes që rikthen marrëdhëniet e prishura, shërben si faktor në shërimin e plagëve për t'i kthyer gjërat në rrugën e duhur. Megjithatë, shumë burime ekzegjetike kuranore e kufizojnë fushën e faljes vetëm për muslimanët. Argumenti kryesor me të cilin mbrojnë një interpretim të tillë është i bazuar ose përsëri në pretendime për derogim ose në problemin e specifikimit që lidhet me kuptimet e përgjithshme të fjalëve kuranore për të cilat nuk mund të gjenden asnjë shpjegim në burime.

Në analizën e këtyre pretendimeve, do të analizojmë tre aspekte kryesore kuranore që i referohen faljes. Aspekti i parë ka të bëjë me analizën e atyre fjalëve kuranore që shprehin kuptimin me emrin "falje". I dyti lidhet me praktikimin e faljes, siç kuptohet nga Kurani, ndaj komuniteteve jomuslimane në shoqëri, ndërsa i treti i referohet sqarimit të marrëdhënies dialektike ndërmjet faljes së njeriut, faljes së Zotit dhe drejtësisë.

### Fjalët kuranore që shprehin kuptimin e faljes:

*g-f-r, 'a-f-a, s-f-h*

Në lidhje me aspektin e parë, e para që duhet përmendur është se Kurani përmban fjalë të ndryshme për të shprehur kuptimin e faljes. E dyta që është me rëndësi të theksohet është se fjala që në gjuhën arabe sot përdoret më së shumti për të shprehur kuptimin e faljes (*s-m-h*) nuk përmendet askund në Kuran (megjithatë nuk duhet të konkludohet gabimisht se Kurani e injoron çështjen e faljes). Në fakt, në Kuran përdoren terma të tjera për të shprehur kuptimin e faljes në një mënyrë më të saktë dhe më të pranueshme, dhe ato janë: *g-f-r, 'a-f-a, s-f-h* dhe *'a'-r-d*. Sa i përket kësaj të fundit (*'a'-r-d*), në Kuran ndonjëherë përdoret në mënyrë metonimike për faljen, që shkon përtej qëllimit të këtij hulumtimi.

Sipas mendimit të Ibn Farisit, rrënja e parë, *g-f-r*, e cila është përdorur në Kuran, shpreh kuptimin e mbulimit, *satr*.<sup>228</sup> El-Asfahani shpjegon më tej se *g-f-r* do të thotë të “mbulosh diçka për ta mbrojtur nga ndotja”.<sup>229</sup> Ajo që është më e rëndësishme, El-Asfahani dallon *g-f-r* që i referohet kryerësit të veprës kur është Zoti dhe kur është njeriu. E para nënkupton se Zoti i ruan robërit e Tij nga dënimi, ndërsa e dyta nënkupton vetëm faljen.<sup>230</sup>

Sa i përket rrënjës së dytë, *'a-f-a*, e cila përdoret në Kuran, Ibn Farisi e përcakton si “të lëni diçka ose të kërkoni diçka”.<sup>231</sup> Mirëpo, sipas El-Asfahanit, ajo do të thotë “mbyllja e syve përpara fajit të dikujt”.<sup>232</sup>

Sa i përket fjalës së tretë kuranore, *s-f-h*, Ibn Farisi mendon se kuptimi i saj i saktë dhe precizë është “të jesh i gjerë”, *'ard*,<sup>233</sup> ndërsa El-Asfahani e përcakton edhe si “mos të turpërosh dikë” si dhe “reagim i mirë ndaj sjelljes abuzive”. Kështu *s-f-h* fiton një pozitë më të lartë etike nga *'a-f-a*.<sup>234</sup>

Kështu, analiza semantike tregon se fjalët kuranore të përdorura për të shprehur kuptimin e faljes nuk kufizohen në aktin e dukshëm të pajtimit, por depërtojnë në dimensionet e brendshme të atij akti duke thelluar kuptimin e tij. Kështu që koncepti kuranor i faljes nuk shkon në drejtim të pajtimit të palëve në konflikt, por drejt zhvillimit dhe përparimit të tyre të ndërsjellë.

<sup>228</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 801.

<sup>229</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an*, redaktoi Safvan Davudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), f. 609.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 667.

<sup>232</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an*, redaktoi Safvan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), f. 574.

<sup>233</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 574.

<sup>234</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufredat elfaz el-Kur'an*, redaktoi Safvan Davudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), f. 486.

## Kuptimi kuranor i konceptit të faljes për jomuslimanët

Për të analizuar praktikën etike kuranore të faljes së komuniteteve jomuslimane, në vazhdim do të përqendrohemi në dy grupe kryesore të mëposhtme: politeistët dhe ithtarët e Librit. Për politeistët në Kuran thuhet si vijon:

*“Thuaju besimtarëve, që t’i falin ata që nuk shpresojnë në ditët e Allahut, kështu që Ai të shpërblejë çdo popull sipas veprave të veta.”* (El-Xhathije: 14)

Ky ajet përmban urdhrin që kërkon nga besimtarët t’i falin ata që nuk besojnë në Zot. Fakti se është shpallur në kontekstin historik mekas bashkë me ajetet e sures në të cilën gjendet (*El-Xhathije*), ofron arsye të mjaftueshme për të kufizuar fushën e kësaj faljeje vetëm për politeistët. Megjithatë, përshkrimi i përgjithshëm që shoqëron përemrin lidhor në shprehjen - *“ata që nuk shpresojnë në ditët e Allahut”* - lejon që tek njerëzit e shënuar nga ky përshkrim të përfshihen edhe ateistët, sepse ata i përshtaten atij.

Pra, ky ajet thotë se besimtarët janë të urdhëruar t’i falin ata që nuk kanë shpresë te Zoti. Rrënja e fjalës së përdorur për faljen në Kuran në këtë vend është *g-f-r*. Sipas analizës semantike, nënkuptohet se besimtarët duhet t’i falin ata që nuk kanë shpresë te Zoti dhe të mbulojnë me durim çdo sjellje abuzive që vjen nga ana e tyre. Nëse veprojnë kështu, besimtarëve u premtohet se Zoti do t’i shpërblejë, sepse ata kanë falur.

Vlen të citohet komenti i Et-Taberit për këtë ajet, ku shpreh pohimin si vijon: *“Ajeti 14 i sures El-Xhathije është deroguar nga urdhri i Zotit për besimtarët që të vrasin politeistët. Në fakt, pohojmë se ajeti është drogë, sepse ekziston konsensusi midis ekzegjetëve në lidhje me këtë çështje.”*<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1999), vol. 11, f. 256.

Nëse e vështrojmë pohimin, na bëhet e qartë se Et-Taberiu, në fakt, shpreh dy pohime: pohimin e derogimit të këtij ajeti dhe pohimin rreth konsensusit midis ekzegjetëve rreth derogimit. Nga pohimi i Et-Taberiu rrjedh se norma etike e faljes së jobesimtarëve është zëvendësuar me urdhrin që të luftohet kundër tyre. Në diskutimin e mëposhtëm, në mënyrë kritike do të analizojmë pohimin e Et-Taberiu rreth derogimit si dhe pohimin rreth konsensusit.

Do të fillojmë me faktin se nuk ekziston shkak buri-mor i shpalljes<sup>236</sup> së ajetit 14 të sures *El-Xhathije* as një koment të besueshëm të dikujt nga brezi i parë i ekzegjetëve, veçanërisht të Ibn Abasit.<sup>237</sup> Prandaj, pasi që mungojnë transmetimet autentike të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, ky pohim bëhet i pavlefshëm dhe i parëndësishëm.

Të jemi edhe më të qartë, argumenti kryesor i Et-Taberiu për abrogimin është transmetimi në vijim, i cili i përshkruhet Ibn Abasit:

Mua (et-Taberiu) më tha, *haddetheni*, Muhammed ibn Sa'd, i cili tha: Më ka treguar babai, i cili tha: Më tregoi xhaxhai im, i cili tha: Me tregoi babai im, i cili transmeton nga babai i tij, i cili transmeton nga Ibn Abasi komentimin e ajetit *"Thuaju besimtarëve, që t'i falin ata që nuk shpresojnë në ditët e Allahut, kështu që Ai të shpërblejë çdo popull sipas veprave të veta."* (El-Xhathije: 14) Ibn Abasi ka thënë se Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, e kundërshtonte sjelljen abuzive të politeistëve ndaj tij me falje. Atëherë Zoti e urdhëroi të

---

<sup>236</sup> Shih ajetin 45:14 në Isam el-Humejdan, *Es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu'essesa er-rejjan, 1999) i Mukbil el-Wadi'i, *Es-Sahih el-musned min esbab en-nuzul* (Sana: Mekteba Sana el-eserijje, 2004).

<sup>237</sup> Shih ajetin 45:14 te Abd el-Aziz el-Humejdi, *Tefsir Ibn 'Abbas ve mervijjatuh fi et-tefsir min kutub es-sunne* (Mekke el-mukerreme: Xhami'a Umm el-Kura, p.d.).

Dërguarin e Tij që të luftojë me të gjithë politeistët. Kështu që ky ajet (El-Xhathije: 14) është deroguar.<sup>238</sup>

Ky transmetim shërben si dëshmi kryesore e derogimit që lidhet për ajetin 14 të sures *El-Xhathije*. Mirëpo, Ahmed Shakiri, pas një analize të detajuar të zinxhirit të transmetuesve të këtij transmetimi, konkludon:

Ky është një nga zinxhirët e transmetuesve më të përmendur në Tefsirin e Et-Taberit. Në këtë zinxhir të transmetuesve përfshihen edhe transmetuesit e pasigurt dhe jo të besueshëm të cilët vijnë nga një familje. Zinxhiri në mesin e ekzegjetëve është i njohur nën emrin *tefsir el-'Avfi*, sepse transmetuesi që përcjell nga Ibn Abasi quhet 'Atijje el-'Avfi.<sup>239</sup>

Prandaj, pohimi rreth derogimit nuk është i justifikuar, sepse zinxhiri i transmetuesve me të cilin ky pohim mbrohet nuk është i sigurt dhe është i shënuar si jo i besueshëm. Prandaj, nuk mund të përdoret si dëshmi për ndryshimin e normës etike të faljes me urdhrin e luftës kundër politeistëve.

Edhe një argument tjetër kundër pohimit të Et-Taberit rreth derogimit mund të gjendet në literaturën ekzegjetike, e cila u krijua pas veprës së tij. Për shembull, Ez-Zamahsheri shprehet, edhe pse vetë i pasigurt për atë që thotë: "Disa kanë thënë se ky ajet 14 i sures *El-Xhathije* është shpallur para ajetit për luftën dhe se, sipas kësaj, është deroguar."<sup>240</sup> Zgjedhja e shprehjes "disa kanë thënë" nga Ez-Zamahsheri nuk e mbështet pohimin e Et-Taberit rreth konsensusit për derogimin e ajetit. Er-Razi edhe më haptazi vëren se "është shumë më e pranueshme që ajeti 14 i sures *El-Xhathije* të kuptohet si

<sup>238</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1999), vol. 11, f. 256.

<sup>239</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi*, redaktuar nga Ahmad Shakir dhe Mahmud Shakir (Kajro: Mekteba Ibn Tejmije, p.d.), vol. 1.

<sup>240</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *el-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1995), vol. 4, f. 281.

dispozitë që sjellja ofenduese duhet të kundërshtohet me falje dhe duke braktisur debatin e parëndësishëm”.<sup>241</sup> Është e qartë se Er-Raziu e lidh këtë ajet me çështjen e moralit dhe veprave të mira dhe, për këtë arsye, pohimin e derogimit e trajton me mosbesim. Në mënyrë të ngjashme Ibn Ashuri dhe Et-Tabatabai këtë ajet e lidhin me normën etike të faljes dhe, sipas kësaj, nuk përmendin asgjë që do t’i referohet derogimit të tij.<sup>242</sup>

Në bazë të këtyre argumenteve, pohimi i Et-Taberit për derogim dhe konsensus nuk është i qëndrueshëm. Ky argument, në fakt, shkon në favor të atyre që e shënojnë ajetin 14 të sures *El-Xhathije* si ajetin që shpreh normën etike të faljes së jomuslimanëve, e cila nuk mund t’i nënshtrohet derogimit. Prandaj, qëndrimi i Et-Taberit dhe qëndrimet pas tij mund të pajtohen vetëm nëse termi derogim konsiderohet si sinonim i specifikimit dhe jo i zëvendësimit. Në atë rast pohimi i Et-Taberit do nënkuptonte se fusha e faljes kufizohet për paganët (politeistët) paqedashës, ndërsa falja nuk i referohet atyre që luftojnë kundër muslimanëve. Në fakt, për një kuptim të tillë të ajetit ekziston konsensusi në mesin e ekzegjetëve. Sidoqoftë, pohimi i Et-Taberit, të cilit i mungon sqarimi, lë shumë hapësirë për konfuzion dhe spekulime në lidhje me marrëdhëniet ndërnjerëzore. Për këtë arsye, ishte e nevojshme që të analizohet dhe sqarohet në mënyrë kritike pohimi i Et-Taberit, duke pasur parasysh se ai konsiderohet si një nga ekzegjetët më të rëndësishëm dhe më me ndikim.

Ajeti tjetër, që është shpallur në kontekst të politeistëve në Mekë, urdhëron Profetin të pranojë virtytin e faljes ndaj tyre:

<sup>241</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 14, f. 264.

<sup>242</sup> Shih Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n.d.), vol. 10, f. 338-343; Muhammed et-Tabatabai, *el-Mizan fi tefsir el-Kur’an* (Bejrut: Mu’essese el-a’lami, 1997), vol. 18, f. 164.



**“Ne i kemi krijuar qiejt, Tokën dhe gjithçka që gjendet midis tyre vetëm me urtësi. Ora (e Kiametit) do të vijë me siguri, andaj ti (o Muhamed) sillu me zemërgjerësi.”** (El-Hixhr: 85)

Në bazë të premtimit të Zotit që do të shpërblejë me drejtësi të gjithë në jetën e ardhshme, Profeti u urdhërua që t’i falë politeistët. Në Kuran këtu është përdorur në kuptim të faljes rrënja *s-f-h*, e cila në këtë ajet paraqitet në dy forma të ndryshme gramatikore. E para është imperativi *fesfah*, kurse e dyta është emri *es-safh*, e cila shoqërohet me atributin “i bukur”, *el-xhemil*. Përkthimi fjalë për fjalë i frazës kuranore *fesfah es-sahf el-xhemil* është “prandaj ti fal me një falje të bukur”. Kështu që, ky ajet e urdhëron Profetin të injorojë sjelljen ofenduese të politeistëve ndaj Zotit, i cili është i drejtë, dhe t’i kundërshtojë me falje të bukur.

Në vazhdim do të analizojmë aspektin historik të ajetit 15:85 për të vlerësuar më tej pretendimet e atyre që kanë zgjedhur ta interpretojnë këtë ajet si thirrje për falje, por në një kuptim të kufizuar dhe negativ. Në lidhje me këtë, Et-Taberiu transmeton nga Katade, Ed-Dehhaku, Muxhahidi dhe Sufjan ibn Unejni se ajeti 85 i sures *El-Hixhr* është deroguar, që do të thotë se urdhri për faljen e politeistëve është zëvendësuar me urdhër për t’i luftuar ata.<sup>243</sup>

Në kritikën e këtij argumenti është e nevojshme të përmendet se pretendimet rreth derogimit lajmërohen tek brezi i dytë i ekzegjetëve dhe se, sipas kësaj, nuk mund t’i atribuohet as Profetit as shokëve të tij. Ky fakt është provë e mjaftueshme që pretendimi për derogim të refuzohet, sepse ajetet e caktuara nuk mund të përcaktohen si të deroguar në bazë të arsyesimit.<sup>244</sup> Megjithatë, kjo nuk mjafton për të thënë, duke

<sup>243</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 7, f. 533.

<sup>244</sup> Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi ‘ulum el-Kur’an*, (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 2, f. 11–12.

pasur parasysh se Muxhahidi është ekzegjetë i rëndësishëm, i cili të gjithë Kurani n e përsëriti tridhjetë herë para Ibn Abasit<sup>245</sup> dhe, për këtë arsye, ne duhet të hulumtojmë pohimin që i atribuohet atij.

Zinxhiri i transmetuesve në të cilin ky pretendim i atribuohet Muxhahidit është si vijon:

(Et-Taberiu tregon:) Neve na tha, *haddethena*, Ibn Veki',<sup>246</sup> i cili ka thënë: "Na ka thënë babai im, i cili transmetoi nga Isra'ili, i cili transmetoi nga Xhabiri, e ky transmetoi nga Muxhahidi, i cili ka thënë: *Fesfeh es-sahf el-xhemil'*, 'prandaj ti fal me një falje të bukur' ishte para luftës, *el-kital*."<sup>247</sup>

Sa i përket Ibn Vaki'a, personit nga i cili Et-Taberiu mori informacionin që i referohet pohimit të Muxhahidit për derogim të ajetit 85 të sures *El-Hixhr*, Edh-Dhehebiu në veprën e tij *Mizan el-i'tidal fi nakd er-rixhal* thotë se Sufjan ibn Vaki'u ishte transmetues i besueshëm derisa shkruesi i tij filloi të ndryshojë qëllimisht disa nga fjalët e tij. Duke pasur parasysh se është e pamundur të ndajmë fjalët e Ibn Veki'ut nga ato që i ka shkruar shkruesi i tij, Ibn Vaki'u është përshkruar si një transmetues jo i besueshëm në këtë rast. Për të njëjtën arsye, El-Buhariu dyshoi në transmetimin e Ibn Vaki'ut, kurse Ebu Zur'a pohon se ai është akuzuar për gënjeshtëri.<sup>248</sup> Ibn Haxher el-'Askalani pohon se En-Nesa'iu e shënoi Ibn Vaki'un si transmetues jo të besueshëm, dhe ndonjëherë si të "padobishëm". Gjithashtu, Ebu Davudi refuzoi të transmetojë ndonjë gjë nga Ibn Vaki'u.<sup>249</sup>

<sup>245</sup> Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Muxhahid ibn Xhebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadithe, 1989), f. 84-85.

<sup>246</sup> Theksimi im.

<sup>247</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 7, f. 533.

<sup>248</sup> Shemsuddin edh-Dhehebi, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-rixhal* (Dar el-fikr el-'arebi, p.d.), vol. 2, f. 363.

<sup>249</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Tehdhib et-tehdhib* (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 2001), vol. 2, f. 62.

Duhet marrë parasysh edhe një fakt të rëndësishëm, dhe ky është se Et-Taberiu e takoi Ibn Vaki'un në Bagdad diku gjashtë vite para vdekjes së Ibn Vaki'ut, 247 h.,<sup>250</sup> kur Et-Taberiu arriti për herë të parë në Bagdad, 241 h.<sup>251</sup> Kjo do të thotë se Et-Taberiu pohimin e Muxhahidit për derogim të ajetit 85 i sures *El-Hixhr* e dëgjoi nga Ibn Vaki'u kur ky ishte, tashmë, i moshuar dhe kur dihej se transmetimet e tij ishin të pabesueshëm.

Në këto rrethana, pretendimi për derogim që i atribuohet Muxhahidit nuk mund të pranohet si dëshmi për të konfirmuar zëvendësimin e faljes me imperativin e luftës. Kjo, gjithashtu, mund të jetë arsyeja pse këto pretendime për derogim Ebu en-Nail nuk i përfshiu në kuadër të interpretimit të Muxhahidit të këtij ajeti në vepërën e tij *Tefsir el-imam Muxhahid ibn Xhebr*.

Argumenti tjetër që shkon në favor të faljes “së bukur” universale është se ekzegjetët pas Et-Taberit nuk mbështetën pretendimin për derogim. Për shembull, Ez-Zamahsheri thotë: “Disa kanë thënë se (*fesfah*, “fali”, 15:85) është droguar me “ajetin e shpatës”.<sup>252</sup> Megjithatë, ka mundësi se ky ajet i referohet modelit të sjelljes së mirë dhe, në këtë rast, ai (ky ajet) nuk mund të derogohet.”<sup>253</sup> Er-Raziu drejtpërdrejt pohon si vijon: “Disa kanë thënë se ky ajeti 85 i sures *El-Hixhr* është droguar, por kjo është larg nga e vërteta, sepse qëllimi

<sup>250</sup> Shemsuddin edh-Dhehebi, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-rixhal* (Dar el-fikr el-'arebi, p.d.), vol. 2, f. 363.

<sup>251</sup> Ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari: General Introduction and From Creation to the Flood*, përkth. Franz Rosental (Albany: State University of New York, 1989), vol. 1, f. 19–20.

<sup>252</sup> Disa dijetarë morën qëndrimin se “ajeti i shpatës” është ajeti e i sures *Et-Teube*. Disa të tjerë, pohojnë se çdo ajet që urdhëron xhihadin është “ajeti i shpatës”. Në lidhje me këtë temë do të flasim në kapitullin e fundit.

<sup>253</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, f. 564.

i këtij ajeti është të mbështesë shembullin e sjelljes së mirë dhe faljen. Atëherë, si mund të derogohet ai?”<sup>254</sup>

Në mënyrë të ngjashme Ibn Ashuri, Et-Tabatabai dhe Esh-Sha’raviu e lidhin këtë ajet me përvetësimin e karakterit të mirë dhe, për rrjedhojë, nuk e konsiderojnë atë të deroguar.<sup>255</sup>

Argumenti i radhës mund të nxirret nga struktura sintaksore e urdhërores *fesfah*, “fal”, e ndjekur nga emri “falje” me atributin “bukur”, *es-sahf el-xhemil*. Në fakt, struktura sintaksore e fjalës *fesfah es-sahf el-xhemil*, “prandaj ti fal me falje të bukur”, aktin e faljes e sjell në lidhje me tre aspekte kryesore, nga të cilat asnjëra nuk shkon në favor të pohimit për derogim. Aspekti i parë është se falja është e lidhur me sistemin e besimit islam nëpërmjet lidhëzes *fe*, në kuptim të ‘prandaj’, që është i lidhur me imperativin *isfah*, ‘fal’. Lidhëza *fe* këtu tregon në *tefri*, ‘degëzim’. Kjo do të thotë se informacioni që i paraprinë lidhëzës *fe*, shkakton paraqitjen e imperativit në vazhdim. Prandaj, meqenëse është e lidhur me urdhëroren *isfah*, ‘fal’, dhe vjen pas premtimi të Zotit për një shpërblim të drejtë, lidhëza *fe* prezanton një kontekst specifik psikologjik mbi të cilin duhet të zbatohet urdhri për falje. E thënë ndryshe, *fe* tregon se përgjigjja ndaj çdo sjelljeje ofenduese me falje nuk buron nga paaftësia për t’u përgjigjur me të njëjtën masë, por nga besimi në premtimin e Zotit për një shpërblim të drejtë.

Aspekti i dytë në atributin ‘bukur’, *xhemil*, i cili shfaqet me faljen, aktin e faljes e sheh si virtyt dhe vlerë etike. Edhe pse vetë falja konsiderohet si akt pozitiv, Kurani e përsh-

<sup>254</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 10, f. 215.

<sup>255</sup> Shih Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhoun, n.d.) vol.6,f.78; Muhammed et-Tabatabai, *El-Mizan fi tefsir el-Kur’an* (Bejrut: Mu’essese el-a’lami, 1997), vol. 12, f. 198–201; Muhammed esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 13, f. 7757–7758.

kruan si të bukur. Shfaqja e mbiemrit 'e bukur', krahas vepërës së caktuar, ka për qëllim të theksojë se falja është një virtyt dhe normë etike dhe, në këtë mënyrë, ta ndajnë atë nga çdo lloj sjelljeje diplomatike dhe pragmatike.

Sa i përket aspektit të tretë, ai e sjell faljen në lidhje me natyrën njerëzore, sepse është përdorur pjesëza e caktuar *el*, kështu që kemi *es-sahf el-xhemil*, 'falje e bukur'. Ky është, në fakt, i vetmi vend në të gjithë Kuranin ku ekziston një shprehje e tillë. Funkcioni i pjesëzës së caktuar këtu është të shënojë identifikimin, 'ahd. Praktikisht, kjo do të thotë se akti i faljes së bukur karakterizon në mënyrë të natyrshme qeniet njerëzore.

Prandaj, në bazë të argumenteve të parashtruara, urdhri për falje nuk mund të konsiderohet si i deroguar. Përkundrazi, falja është e përshkruar për të gjithë njerëzit si një vlerë etike, e cila rrjedh nga sistemi i besimit Islam, dhe në përputhje me natyrën njerëzore.

Rregullorja kuranore për faljen e politeistëve shfaqet në vendin e tretë, e cila është e ngjashme me rastet e mëparshme:

***"Largohu prej tyre (o Muhamed) dhe thuaju: "Paqe!" Ata së shpejti do ta marrin vesh."*** (Ez-Zuhruf: 89)

Ky ajet është shpallur në Mekë në kontekstin e politeistëve. Fjala që sërish përdoret në Kuran është *s-f-h* (e analizuar më herët), por këtu është përkthyer si "largohu prej tyre", dhe nuk është në përputhje me imperativin tjetër "selam, qëndroni në paqe". Parashtrrohet pyetja si të ushtroni paqen kur largoheni nga ata që duhet t'u sillni paqen. Et-Taberiu e shpjegon këtë duke theksuar se largimi nga dikush do të thotë të largohesh nga dikush duke mos e lënduar atë, dhe të thuash "paqe".<sup>256</sup> Shpjegimi i Et-Taberiu është në përputhje me kuptimin e *s-f-h*, sepse të largohesh nga dikush duke mos

---

<sup>256</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 11, f. 220.

e lënduar atë do të thotë të mos përgjigjesh ndaj ofendimit me ofendim, por të neglizhohet dhe në vend të ofendimit të thuhet “paqe”. Në këtë rast, dallimi është i qartë midis “largohu nga njerëzit” dhe “të largohesh nga ata për arsye të sjelljes abuzive”. Kuptimi i përgjithshëm i këtij ajeti duhet, në këtë mënyrë, të kuptohet si: fali dhe shmangu diskutimit polemik me ta, duke thënë “paqe”.

Fjala “paqe” (*selam*) meriton vëmendje të veçantë në kontekst të faljes. Forma e pritshme e fjalës gramatikore “paqe” (*selam*) në këtë ajet do të ishte kallëzore (*mensub*), sepse paraqitet pas urdhërores të foljes “të thuash”. Megjithatë, fjala në mënyrë sintaksore paraqitet në formën emërore (*merfu'*), *selamun*. Duke pasur parasysh se funksioni i emërores gramatikore është të shprehë pandryshueshmërinë konstante,<sup>257</sup> ndryshimi i formës së fjalës “paqe” (*selam*) nga kallëzore në emërore mund të shihet si një shenjë e një marrëdhënie të vazhdueshme, të ndërvarur ndërmjet faljes dhe paqes.

Prandaj, ajeti 89 i sures *Ez-Zuhruf* në mënyrë dialektike e lidh aktin e faljes me dy ide: shmangien e shkaktimit të dëmit dhe arritjes së paqes. Kështu, marrëdhënia dialektike ndërmjet faljes, shkaktimit të dëmit dhe paqes nuk lejon që akti i faljes të kufizohet ekskluzivisht për njërën anë, as që një vlerë e tillë i nënshtrohet derogimit.

Kur nga konteksti homogjen i Mekës kthehemi drejt shoqërisë multikulturore të Medines, do të shohim se, pavarësisht nga pushteti politik dhe dominimi i muslimanëve në Medine, falja mbetet e përshkruar si një vlerë etike e përhershme. Në këtë kuptim, gjatë periudhës medinase, Kurani në mënyrë konstante thekson aktin e faljes ndaj të gjithë njerëzve, dhe veçanërisht ndaj ithtarëve të Librit. Ajo që

---

<sup>257</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 10, f. 273.

është e mahnitshme është se në suren *El-Maide*, kapitullin e fundit të shpallur në Medine, akti i faljes përshkruhet edhe në marrëdhëniet ndaj bijve të Israilit, të cilët bënë mashtrim dhe tradhti. Në lidhje me këtë, në Kuran ceket siç vijon:

*“Për shkak se ata e thyen besëlidhjen e tyre, Ne i mallkuam ata dhe ua bëmë zemrat të ashpra. Ata i kanë shtrembëruar fjalët e Shkrimeve të shenjta dhe kanë harruar një pjesë të mirë nga ato këshilla. Ti (Muhamed) përherë do ta vëresh tradhtinë e tyre, përveç një pakice të tyre; pra, falua fajet dhe mos i qorto! Se, Allahu i do bamirësit.”* (El-Maide: 13)

Historikisht i shpallur në kontekstin multikulturor të Medines, dhe në kontekst tekstual të çështjeve ndërjetare, ky ajet e urdhëron Profetin Muhamed, sal Allahu alejhi ve selam, që të falë, madje edhe ata çifutë që nuk ishin të sinqertë dhe besnikë në marrëdhëniet e tyre me njerëzit dhe Zotin. Rrënjët e fjalës që janë përdorur në Kuran për të shprehur kuptimin e faljes në këtë ajet janë *'a-f-a* dhe *s-f-h*. Përveç asaj që është thënë në lidhje me kuptimet e këtyre fjalëve, akti i faljes në ajetin 13 të sures *El-Maide* lidhet me idenë se duhet bërë mirë (*ihsan*), realizimi i së cilës çon drejt dashurisë së Zotit. Prandaj, ky ajet tregon se Kurani e konsideron edhe faljen e sjelljes mashtruese dhe tradhtare të njerëzve si vepër të mirë (*ihsan*) dhe mënyrë për të arritur dashurinë e Zotit, përderisa një sjellje të tillë nuk shkakton dëm fizik.

Edhe përkundër kësaj, ka pasur tentativa me qëllim që të zhvlerësohet ky qëndrim pozitiv ndaj jomuslimanëve. Për shembull, Katade pohon se ajeti 13 i sures *El-Maide* është deroguar me ajetin 29 të sures *Et-Teube*.<sup>258</sup> Mirëpo, Et-Taberiu paraqet argumentin kundër pohimit të Katades, duke deklaruar:

---

<sup>258</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, str. 498.

“Nëse dy ajete kuranore janë në kundërshtim me njëra-tjetrën deri në atë masë që nuk mund të kuptohen së bashku, rasti i derogimit është i qartë dhe i dukshëm. Mirëpo, nëse ekziston ndonjë mundësi që kuptimet e këtyre ajeteve të pajtohen, pohimi për derogim duhet të konfirmohet me dëshmi nga Zoti dhe i Dërguari i Tij. Kjo është për shkak se nuk ka asnjë mënyrë tjetër për të ditur nëse një ajet i caktuar është i deroguar apo jo. Në këtë rast, nuk ka as pretendime dhe as dëshmi se ajeti 29 i sures *Et-Teube* e mohon aktin e faljes për hebrenjtë, sepse falja për hebrenjtë që kanë mashtruar dhe tradhtuar është e lejuar, përveç rasteve të luftës dhe ngjarjeve të luftës. Prandaj, (Katade) nuk është i detyruar të gjykojë se ajetin 29 të sures *Et-Teube* e derogoi ajetin 13 të sures *El-Maide*.”<sup>259</sup>

Edhe pse vetë Et-Taberiu nuk ishte konsistent në zbatimin e kushtit të tij të derogimit, kushti i ofrimit të provave nga Zoti ose Profeti për çdo pretendim për derogim mund të konsiderohet si rregulli i artë i zgjedhjes së një çështjeje kaq të ndjeshme. Mirëpo, Katade pretendim e tij nuk ia atribuoi Profetit ose ndonjërit prej shokëve të tij. Sa i përket llojit të derogimit për të cilën Et-Taberiu thotë se janë të qarta dhe të dukshme falë kontradiktës së papajtueshme në kuptim, Ebu Zehre, mes ekspertëve të tjerë nga Universiteti El-Az’har, arriti në përfundimin se një lloj i tillë nuk ekziston fare në të gjithë Kuranin.<sup>260</sup> Për më tepër, një numër i madh i ekzegjetëve klasikë dhe bashkëkohorë dakordohen se kuptimi i ajetit 13 të sures *El-Maide* duhet të kufizohet në një model sjelljeje të mirë ndaj njerëzve që sillen në mënyrë të shëmtuar.<sup>261</sup> Arsyeya e sjelljes së mirë është kërkimi i dashurisë së

---

<sup>259</sup> Ibid., f. 499.

<sup>260</sup> Muhammed Ebu Zahre, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-‘arabi, p.d.), vol. 1, f. 41.

<sup>261</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1995), vol. 1, f. 604; Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 3, f. 145.



Zotit. Në këtë kuptim, El-Bejdavi thekson se fundi i ajetit, *“Allahu i do bamirësit”*, është arsyeja e imperativit të faljes. Përfundon se *“falja e jobesimtarëve hipokrit është vepër e mirë, ihsan, e lërë më falja e të tjerëve”*.<sup>262</sup>

Prandaj, duke e lidhur në mënyrë dialektike aktin e faljes me bamirësinë, *ihsan*, dhe kështu me dashurinë e Zotit, ky ajet, nga një anë, i shton dimensione të reja etiko-fetare vlerës së faljes, kurse, nga ana tjetër, hedh poshtë çdo mundësi për të pretenduar derogimin.

Një ajet tjetër medinas që përshkruan faljen për çifutët dhe të krishterët ndodhet në suren *El-Bekare*:

*“Shumë nga ithtarët e Librit, prej zilisë që kanë në vete, dëshirojnë që t’ju kthejnë nga besimi në mosbesim, tani që e vërteta është e qartë për ata. Por ju falini ata dhe lërin, derisa të arrijë urdhri i Allahut. Vërtet, Allahu është i Fuqishëm për çdo gjë.”* (El-Bekare: 109)

Ky ajet është në një kontekst tekstual ku diskutohen pretendime të ndryshme, të pabaza të bëra nga përfaqësuesit e ithtarëve të Librit. Ajeti në mënyrë specifike thekson se ka një numër të madh ithtarësh të Librit që dëshirojnë t’i rikthejnë pasuesit e Muhamedit në jobesimtarë. Dëshira e tyre nuk bazohet në argumente të shëndosha dhe në arsyetim logjik, por buron nga karakteristika negative e njeriut, keqdashjes egoiste. Në këtë kontekst, Kurani urdhëron muslimanët t’iu kundërvihen gjendjes negative mendore të këtyre njerëzve me falje. Fjalët kuranore që janë përdorur për të shprehur kuptimin e faljes janë *‘a-f-a* dhe *s-f-h*. Esh-Sha’raviu thekson se arabët e kanë përdorur *‘a-f-a* në shprehjen *‘afet er-rih el-esera* në kuptim *“pas erës, zhduken gjurmët në rërën e shkretëtirës”*. Kurse sa i përket *s-f-h*, ai thotë se shprehja *taje*

---

<sup>262</sup> Nasiruddin el-Bejdavi, *Envar et-tenzil ve esrar et-te’vil* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmije, 1988), vol. 1, f. 259.

*s-safahat* do të thotë “të kthesh faqen”.<sup>263</sup> Kështu që, sipas shpjegimit të Esh-Sha’raviut, falja e urdhëruar këtu bazohet si në dimensionet morale ashtu edhe në ato shpirtërore, sepse “të kthesh faqen” kryesisht i referohet aspektit moral të faljes, ndërsa pastrimi i të gjitha gjurmëve të zemërimit të provokuar nga shpirt, është një përpjekje shpirtërore.

Ndryshe nga qëndrimi i tij për ajetin 13 të sures *El-Maide*, kur ai refuzon pretendimin për derogim, Et-Taberiu mendon se ajeti 109 i sures *El-Bekare* është deroguar nga urdhri i Zotit për muslimanët për të luftuar jobesimtarët përveç atyre që pranojnë Islamin ose pranojnë të paguajnë taksat, *khizjen*.<sup>264</sup> Duket se Et-Taberiu nuk është konsistent në qëndrimin e tij ndaj derogimit. Arsyet e një jokonsistence të tillë janë të ndryshme, por në këtë vend, që konkretisht ka të bëjë me ajetin 109 të sures *El-Bekare*, Et-Taberiu mbështetet në transmetimin që i përshkruhet Ibn Abasit. Në fakt, pikërisht për këtë gjë, Et-Taberiu këtu është i prirë ndaj derogimit. Ai përcjell transmetimin e mëposhtëm:

Kam dëgjuar nga El-Muthenne, i cili tha: Kemi dëgjuar nga Ebu Salihu, i cili tha: Kam dëgjuar nga Muavije ibn Salihu, i cili ka transmetuar nga Ali ibn Ebi Talha, i cili transmeton nga Ibn Abasi se fjalët e Zotit: “... *Por ju falini ata dhe lërin, derisa të arrijë urdhri i Allahut. Vërtet, Allahu është i Fuqishëm për çdo gjë.*” (El-Bekare: 109) janë deroguar me fjalët: “...*vritni idhujtarët kudo që t’i ndeshni...*” (Et-Teube: 5)<sup>265</sup>

Meqenëse transmetimi i përshkruhet Ibn Abasit, kërkon një analizë të kujdesshme. Gjëja e parë që tërheq vëmendjen është konfuzioni terminologjik ndërmjet ajeteve që

<sup>263</sup> Muhammed esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, f. 524–525.

<sup>264</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1999), vol. 1, f. 536.

<sup>265</sup> *Ibid.*, f. 536–537.

pretendohet se janë të deroguar dhe atyre me të cilët derogohen. Kështu që për ajetin 109 të sures *El-Bekare* (i cili i referohet ithtarëve të Librit) pretendohet se është deroguar me ajetin 5 të sures *Et-Teube* (i cili i referohet politeistëve). Një konfuzion i tillë terminologjik i kundërvihet fjalorit terminologjik të Kuranit, në të cilin dallohen qartë termat “ithtarët e Librit” (*ehl el-Kitab*) dhe “politeistët” (*mushrikun*).

Së dyti, ekziston problemi me zinxhirin e transmetuesve të këtij transmetimi. Ajo vërehet në ndërprerjen e zinxhirit mes Ali ibn Ebi Talhas dhe Ibn Abasit. Me fjalë të tjera, ekziston zbrazëtira ndërmjet këtyre dy personave, sepse Ali ibn Ebi Talha kurrë nuk e takoi Ibn Abasin, kështu që kurrë nuk dëgjoi diçka nga ai. Në lidhje me këtë, El-Halili pohon se “të gjithë *huffazët*, që mësojnë përmendësh hadithet, pajtohën se Ali ibn Ebi Talha nuk dëgjoi asnjë tefsir nga Ibn Abasi”.<sup>266</sup> Megjithatë, disa pohojnë se Ali ibn Ebi Talha e dëgjoi tefsirin e Ibn Abasit nga nxënësit e tij, Muxhahidi, Ibn Xhubejri dhe Ikrimë. Megjithatë, nuk ekzistojnë provat që do të mbështesin këtë pretendim. Përkundrazi, El-Hatib el-Bagdadi transmeton se “e pyetën Salih ibn Muhamedin nga kush e dëgjoi Ali ibn Ebi Talha tefsirin që e transmeton. Salih ibn Muhamed ka thënë: “Nga askush!”<sup>267</sup> Gjithashtu, Menxhuvejn el-Asfahani në veprën e tij *Rixhal Sahih Muslim* pohon se tefsiri i Ali ibn Ibi Talhas nuk është i besueshëm, sepse ekziston shkëputja e zinxhirit mes tij dhe Ibn Abasit.<sup>268</sup> Përveç shkëputjes së zinxhirit të transmetuesve, ekzistojnë edhe

---

<sup>266</sup> Ebu Jahja el-Halili, *Kitab el-irshad fi ma'rife 'ulum el-hadith*, redaktoi Muhammad Idris (Rijad: Mekteba er-rushd, n. d.), vol. 1, f. 394.

<sup>267</sup> Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, n.d.), vol. 11, f. 429.

<sup>268</sup> Ibn Menxhuvejh el-Asfahani, *Rixhal Sahih Muslim*, redaktuar nga Abdullah el-Lejthi (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1987), vol. 2, f. 56.

dyshime të caktuara që lidhen me emrin e Ali ibn Ebi Talhas si transmetues. Për shembull, Ibn Haxheri thotë:

El-Mejmuni transmeton nga Ahmed ibn Hanbeli se: Ali ibn Ebi Talha ndonjëherë transmeton të dhënat e papranueshme, *lehu eshja' munkerat*. Nga ana tjetër, El-Axhuri transmeton nga Ebu Davudi se: "Ali ibn Ebi Talha në hadith është i drejtë dhe i saktë, por e përvetësoi bindjen e shpatës." Sa i përket En-Nesa'iut, ai ka thënë se: "Ali ibn Ebi Talha është i pranueshëm në hadith, *lejse bihi be's*." Në të kundërtën, Jakub ibn Sufjani ka thënë se "'Ali ibn Ebi Talha është i pabesueshëm dhe i papranueshëm në hadith, dhe disa nga qëndrimet e tij nuk mund të lavdërohen". Në lidhje me Ibn Hibbanin, ai përmend Ali ibn Ebi Talhan në kapitullin e transmetuesve të besueshëm, *thikat*.<sup>269</sup>

Në lidhje me Ali ibn Ebi Talhan është e nevojshme të përmendet fakti se El-Buhariu transmetoi informacione me zinxhirin e lartpërmendur të transmetuesve në Sahihun e tij. Mirëpo, El-Buhariu transmetoi informacione që lidhen me shpjegimin e disa shprehjeve kuranore, dhe jo në lidhje me çështjet që kanë të bëjnë me rregullat islame, apo ndonjë çështje tjetër të ndjeshme dhe të vështirë, siç është derogimi. Gjithashtu, El-Buhariu kurrë nuk e ka përmendur emrin e Ali ibn Ebi Talhas.<sup>270</sup>

Prandaj, transmetimi që i përshkruhet Ibn Abasit si dëshmi e derogimit të ajetit 109 të sures *El-Bekare*, nuk mund të pranohet për arsyet e mëposhtme:

1. Kundërthëniet terminologjike në përmbajtje.
2. Pëlqimi i plotë i dijetarëve të hadithit se ka një ndërprerje në zinxhirin e transmetuesve ndërmjet Ali ibn Ebi Talhas dhe Ibn Abasit.

<sup>269</sup> Ibn Haxhar el-'Askalani, *Tehdhib et-tehdhib* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001), vol. 2, f. 62.

<sup>270</sup> Ibid.

3. Mungesa e provave që konfirmojnë se Ali ibn Ebi Talha dëgjoi diçka që lidhet me tefsirin nga nxënësit e Ibn Abasit.

4. Diskutimi që zhvillohet mbi emrin e Ali ibn Ebi Talha si transmetues.

El-Bejdavi është, gjithashtu, i prirë ndaj këtij konkludimi dhe thotë: “Ekziston dyshimi në atë që është transmetuar nga Ibn Abasi, se “ajeti i shpatës”<sup>271</sup> është deroguar nga ajeti 109 i sures *El-Bekare*, sepse urdhri në “ajetin e shpatës” nuk është i përgjithshëm.”<sup>272</sup> Esh-Shenkiti haptazi pohon: “Me analizë është vërtetuar se ajeti 109 i sures *El-Bekare* nuk është deroguar.”<sup>273</sup> Nga ana tjetër, Ibn Ashuri thekson se imperativ i faljes në këtë vend të veçantë ka qëllim për të parandaluar sjelljen e mundshme të papërshtatshme të muslimanëve si përgjigje ndaj provokimeve të ithtarëve të Librit.<sup>274</sup> Në këtë mënyrë, ai e lidh aktin me modelin etik të sjelljes, i cili nuk mund t’i nënshtrohet derogimit.

Prandaj, nuk ka arsye që ajeti 109 i sures *El-Bekare* të shënohet si i deroguar. Përkundrazi, aktin e faljes, që është përshkruar në këtë ajet, ne duhet ta vlerësojmë si diçka që buron nga paradigma etike kuranore e sjelljes. Të jemi më të saktë, duke urdhëruar muslimanët që t’i falin jomuslimanët si moralisht ashtu edhe shpirtërisht në kontekstin e provokimit fetar, ky ajet paraqet faljen si vlerë universale dhe një mënyrë tipike të sjelljes në të gjitha situatat e mundshme.

---

<sup>271</sup> Shiko fusnotën 133.

<sup>272</sup> Nasiruddin el-Bejdavi, *Envar et-tenzil ve esrar et-te’vil* (Bejrut: Dar el-kutub el-’ilmije, 1988), vol. 1, f. 81.

<sup>273</sup> Muhammad el-Amin esh-Shenkiti, *Adva’ el-bejan fi idah el-Kur’an bi el-Kur’an* (Kajro: Dar el-hadith, 2006), vol. 1, f. 88.

<sup>274</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhoun, n. d.), vol. 1, f. 670–671.

## Raporti dialektik ndërmjet faljes njerëzore, Zotit dhe devotshmërisë

Për të shqyrtuar më tej faljen për jomuslimanët si një vlerë etike universale, e cila nuk mund të derogohet dhe as të bazohet mbi disa synime të fshehura, është me rëndësi të tregohet se si Kurani në mënyrë dialektike e lidh faljen njerëzore me faljen e Zotit dhe devotshmërinë. Në lidhje me këtë, Kurani thotë si vijon:

*“Nxitoni drejt faljes së gjynaheve nga Zoti juaj dhe Xhenetit, hapësira e të cilit është sa qiejt e Toka dhe që është përgatitur për të devotshmit, të cilët japin lëmoshë edhe kur janë në mirëqenie, edhe kur janë në vështirësi, e mposhtin zemërimin dhe ua falin fajet njerëzve. Allahu i do bamirësit.”*  
(Ali Imran: 133-134)

Këto ajete tregojnë qartë shumësinë e raporteve dialektike. Për shembull, këto ajete njoftojnë se mposhtja e zemërimit dhe falja e njerëzve janë tipare të devotshmërisë, të cilat, nga ana e tyre, çojnë në faljen e Zotit, dhe kështu drejt Xhenetit të Tij. Nga ana tjetër, këto ajete njerëzit që mposhtin zemërimin dhe falin i sjellë në lidhje me virtytin e bamirësisë, *ih-san*, dhe kështu me dashurinë e Zotit. Për më tepër, përdorimi kuranor i termit *en-nas*, emrit të përgjithshëm në kuptimin “njerëz” në këtë ajet të përcaktuar nga artikulli i caktuar *el*, që tregon kuptimin e përgjithshëm, tregon se akti i faljes nuk kufizohet vetëm tek muslimanët, por është përshkruar në mënyrë universale për të gjithë njerëzit.

Ajeti tjetër që në mënyrë eksplicite tregon marrëdhënien dialektike ndërmjet faljes njerëzore dhe faljes të Zotit, është si më poshtë:

*“Njerëzit e ndershëm dhe të pasur ndër ju të mos betohen se nuk do t’u japin të afërmeve, të varfërve dhe të mërguarve në rrugën e Allahut; le t’i falin ata dhe të mos ua marrin*

*për keq! Vallë, a nuk doni ju që t'ju falë Allahu? Allahu është Falës e Mëshirëplotë.*" (En-Nur: 22)

Ky ajet historikisht është i lidhur me një situatë. Bëhet fjalë për betimin e Ebu Bekrit se nuk do ta ndihmojë financiarisht kushëririn e varfër me emrin Mistah, i cili ishte i përfshirë në shpifjen kundër Aishes, vajzës së Ebu Bekrit, e cila, njëkohësisht, ishte edhe gruaja e Profetit. Mirëpo, pasi që dëgjoi fjalët e sapo shpallura të Zotit, *"le t'i falin ata dhe të mos ua marrin për keq! Vallë, a nuk doni ju që t'ju falë Allahu?"* (En-Nur: 22), Ebu Bekri e fali menjëherë Mistahun dhe përsëri filloi ta ndihmonte financiarisht.<sup>275</sup> Të përsërisim, pasi ky ajet thotë se falja njerëzore çon të Zoti, është e qartë se Ebu Bekri e fali Mistahun për të arritur faljen e Zotit.

Edhe pse ky ajet është shpallur në lidhje me këtë situatë të veçantë, kjo nuk do të thotë se duhet kufizuar vetëm për të. Përkundrazi, raporti dialektik ndërmjet faljes njerëzore dhe Zotit, duhet të kuptohet në mënyrë universale, për shkak të universalitetit të mesazhit kuranor dhe, gjithashtu, për shkak se ekzgjenezet janë pajtuar se ky rast i veçantë i shpalljes nuk e specifikon kuptimin e përgjithshëm të fjalëve kuranore.<sup>276</sup> Kjo do të thotë se rastet, arsyet dhe shkaqet e shpalljes, si përgjigje ndaj ngjarjeve të caktuara, edhe pse ruajnë kontekstin historik të shpalljes së ajetit, dhe kështu pasurojnë kuptimin e tij, ato nuk e kufizojnë atë. Prandaj, imperativi i shprehur përgjithësisht, *"le t'i falin ata dhe të mos ua marrin për keq!.."* (En-Nur: 22), duhet të kuptohet si një thirrje e përjetshme drejtuar muslimanëve për t'i falur të gjithë njerëzit.

Shkurtimisht, siç tregon analiza në këtë pasazh, Kurani përshkruan dhe vlerëson aktin e faljes si vlerë të përhershme,

<sup>275</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 6, f. 261-267, nr. 281.

<sup>276</sup> Fadl Abbas, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an*, (Amman: Dar el-furkan, 1997), vol. 1, f. 345.

universale, etike, pavarësisht nga konteksti socio-politik. Në këtë drejtim, çdo qasje diplomatike që synon të lidhë modele të ndryshme etiko-biheviorale me secilin kontekst të Mekës dhe të Medines, është e paqëndrueshme. Për më tepër, kuptimet e fjalëve kuranore që shprehin idenë e faljes nuk kufizohen në aspektin e jashtëm të sjelljes njerëzore, por depërtojnë në dimensionet e tij të brendshme. Kjo është për shkak se në Kuran, falja është e lidhur fort me besimin në Zot dhe në Ditën e Gjykimit. Kështu, universaliteti etik i faljes luan një rol domethënës, rol pajtues në mbajtjen e procesit të pluralizmit fetar në rrugën e duhur.

## (6) PËRFUNDIM

Zbatimi i sistemit universal etik, i cili është paraqitur në Kuran, në një grup të caktuar njerëzish ose diplomacinë e pastër në një sërë burimesh ekzegjetike, e kthen universalitetin e tij në ekzkluzivizëm dhe kështu e ngushton fushën e tij. Ata që këmbëngulin në interpretime ekskluziviste i bazojnë opinionet e tyre mbi supozimin se detyrimet etike universale ndaj jomuslimanëve janë deroguar, kështu që njerëzit e feve të tjera dhe asaj që ata e konsiderojnë të shenjtë, duhet të trajtohen në mënyrë imorale. Të shpërndara nëpër burimet islame, opinionet si këto hapin rrugën për spekulime dhe përfundime të gabuara në lidhje me sistemin etik islam, duke ndikuar negativisht në procesin e pluralizmit fetar normativ. Megjithatë, siç ka treguar analiza në këtë kapitull, Kurani përshkroi lirinë e besimit dhe respektimin e dinjitetit njerëzor, si dhe ndershmërinë dhe faljen, si vlera universale, duke i sjell ato në një lidhje të pandashme me besimin në Zot dhe botën tjetër. Kështu, modeli etiko-bihevioral i përshkruar muslimanëve në lidhje me jomuslimanët nuk është i kufizuar



vetëm në aspektet e jashtme, por depërton në dimensionet e brendshme të sjelljes njerëzore. Pra, nga njëra anë, Kurani ofron një bazë etike të përshtatshme mbi të cilën mund të justifikohet pluralizmi fetar normativ, dhe, nga ana tjetër, refuzon qasjen ekskluziviste si dhe modelin etiko-bihevioral të bazuara në diplomaci të rremë dhe disa strategji të fshehta konvertimi.



## ELEMENTET STRUKTUREORE TË PLURALIZMIT FETAR NË KURAN

Procesi i pluralizmit fetar normativ kërkon një shqyrtim të kujdesshëm të elementeve të tij strukturore, d.m.th. karakteristikat e përbashkëta, diversiteti dhe biseda konstruktive, të bazuara në bazat etike kuranore të analizuara në kapitullin e mëparshëm. Këto elemente, në fakt, ndërtojnë strukturën dialektike të pluralizmit fetar normativ, sepse realizimi i karakteristikave të përbashkëta dhe diversitetit në mënyrë të ekuilibruar, pavarësisht natyrës së tyre kontradiktore, tregon për efektivitetin e pluralizmit fetar. Prandaj, analiza e qëndrimit kuranor ndaj këtyre elementeve është domethënëse në shqyrtimin kritik si të pohimit për ekskluzivizmin fetar ashtu edhe për relativizmin fetar. Ekskluzivizmi fetar nuk i kushton rëndësi karakteristikave të përbashkëta të feve, ndërsa relativizmi fetar neglizhon veçoritë fetare.

Është e qartë se biseda konstruktive edhe në rastin e ekskluzivizmit fetar si edhe në rastin e relativizmit fetar, është e pakuptimtë, sepse njëra nga funksionet kryesore të bisedës konstruktive është të arrihet ekuilibri ndërmjet karakteristikave të përbashkëta dhe veçorive.

## (1) KARAKTERISTIKAT E PËRBASHKËTA

Karakteristikat e përbashkëta janë një nga elementet që krijojnë strukturën dialektike të pluralizmit fetar normativ. Me karakteristikat e përbashkëta nënkuptojmë ndjenjën e unitetit që buron nga tiparet e përbashkëta të subjekteve të ndryshme fetare që marrin pjesë në procesin e pluralizmit fetar. Prandaj, funksioni kryesor i karakteristikave të përbashkëta është të vendosin një bazë të përbashkët mbi të cilën diversiteti fetar dhe veçoritë fetare do të jenë në gjendje të ndërveprojnë dhe të zhvillohen.

Karakteristikat e përbashkëta janë një element themelor i pluralizmit fetar normativ, sepse pa të bashkëjetesa fetare nuk është e mundur. Amarah në lidhje me këtë thotë si vijon: “Nuk ka as kuptim as mençuri në diversitet që nuk bazohet në karakteristika të përbashkëta.”<sup>277</sup> Për rëndësinë e karakteristikave të përbashkëta, në fakt, mund të lexohet në veprat e Ibn Haldunit, në të cilat “termi ‘*asabijje*’ është nocioni qendror i teorisë së shoqërisë së Ibn Haldunit”.<sup>278</sup> ‘*Asabijja*’ është fjalë e nxjerrë nga rrënja arabe ‘*a-s-b*’ në kuptimin ‘të lidhesh’,<sup>279</sup> d.m.th. të lidhesh njerëzit në grupe për të qenë të bashkuar. Në përkthimin e tij të *Mukadimme-s*, Franz Rosenthal fjalën ‘*asabijja*’ e përkthen si ‘ndjenjë grupore’, ndërsa në mesin e përkthimeve të kësaj fjale, sipas Baalit, gjenden edhe ‘ndjenjë e unitetit’ dhe ‘ndërgjegje kolektive’.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Muhammad Amarah, *el-Islam ve et-ta'addudijja* (Kajro: Dar er-reshad, 1997), f. 22.

<sup>278</sup> Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York Press, 1988), f. 48.

<sup>279</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 336.

<sup>280</sup> Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York Press, 1988), f. 43.

Nëse marrim parasysh përfundimin e Baalit se *'asabijje* nuk kufizohet vetëm për popullin arab dhe as që bazohet detyrimisht në lidhje gjaku,<sup>281</sup> atëherë teoria e Ibn Haldunit për *'asabijje* nuk i referohet një lloji të veçantë të unitetit, por më parë thekson fuqinë e vullnetit kolektiv. Prandaj, teoria *'asabijje* mund të konsiderohet si një nga teoritë e para muslimane, të cilat, në një mënyrë konstruktive, theksojnë rëndësinë e karakteristikave të përbashkëta.

Karakteristikat e përbashkëta janë element i rëndësishëm i pluralizmit fetar normativ dhe Kurani ka qëndrimet e veta ndaj këtij elementi. Prandaj është e nevojshme të analizohen këto qëndrime dhe të përcaktohen disa metoda që veçohen në Kuran për të theksuar kështu ndjenjën e unitetit mes njerëzve. Në fillim duhet të analizojmë tre lloje themele të karakteristikave të përbashkëta që mund të gjenden në Kuran: karakteristikat e përbashkëta me mjedisin, karakteristikat e përbashkëta morale dhe karakteristikat e përbashkëta shpirtërore.

### Karakteristikat e përbashkëta me mjedisin në Kuran

Kurani krijon një ndjenjë uniteti midis të gjithë njerëzve në bazë të përgjegjësisë së përbashkët ndaj mjedisit. Prandaj, mjedisi formon një bazë të përbashkët në të cilën ndjekësit e feve të ndryshme mund të marrin pjesë së bashku dhe të kontribuojnë. Universaliteti i mjedisit si një nga elemente e karakteristikave të përbashkëta në aspektin e pluralizmit fetar normativ, në fakt, rrjedh nga tiparet e përbashkëta të universit dhe të njerëzve. Në Kuran këto tipare të përbashkëta mund të ndahen në tre aspekte kryesore: karakteristikat e

---

<sup>281</sup> Ibid., f. 45-46.

përbashkëta të universit dhe njerëzve në kuptim të prejar-dhjes së tyre; karakteristikat e përbashkëta të universit dhe njerëzve në kuptim të nënshtrimit/bindjes të tyre ndaj udhëzimit të Zotit; karakteristikat e përbashkëta të universit dhe njerëzve në kuptim të vdekjes së tyre tokësore.

Sa i përket aspektit të parë (karakteristikat e përbashkëta të mjedisit), karakteristikave të përbashkëta të universit dhe njerëzve në kuptim të prejar-dhjes së tyre, Kurani ndjek tri etapat kryesore të përbashkëta të krijimit. Në lidhje me etapën e parë, Kurani pohon se në univers në fillim ishte çdo gjë e lidhur, si një tërësi, në formën e përbashkët të masës së gaztë ose të pluhurit galaktik:<sup>282</sup>

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

Sipas Ibn Ashurit, është e mundur që fjala arabe *retkan*, ‘një tërësi’, do të thotë se para krijimit gjithçka në univers ekzistonte në formën e një substance, të cilën Zoti e ndau më vonë në një numër të pafund formash që kanë karakteristikat e veta të dalluese.<sup>283</sup> Prandaj, krijimi i një diversiteti të madh të mjedisit erdhi nga një element i përbashkët, d.m.th. masa e gaztë ose pluhuri galaktik.

Në etapën e dytë të krijimit të çdo qenie të gjallë, krijimi buron sërish nga një substancë e përbashkët, uji. Kurani thotë: ***“... dhe bëmë nga uji çdo gjë të gjallë! Akoma nuk besojnë?!”*** (El-Enbija: 30) Natyrisht, fjala arabe *xhe'alna* në këtë ajet do të thotë ‘kemi krijuar’.<sup>284</sup> Kështu që, sipas këtij ajeti,

<sup>282</sup> Maurice Bucaille, *Et-Tevrat ve el-Inxhil ve el-Kur'an ve el-'ilm* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1987), f. 171.

<sup>283</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 7, f. 55.

<sup>284</sup> Ibid., str. 56.

krijimi i qenieve njerëzore si dhe mjedisi i gjallesave të ndryshme, bazohet në një element të përbashkët, ujin.

Dhe, në fund, etapa e tretë e krijimit, e konfirmuar në Kuran, është krijimi i njeriut nga balta: *“Me të vërtetë, Ne e kemi krijuar njeriun prej palcës së baltës.”* (El-Mu’minun: 12)

Er-Ragib el-Asfahani beson se “kombinimi i pluhurit dhe ujit është vetë balta (*tin*)”.<sup>285</sup> Tani bëhet e qartë se Kurani vërteton se krijimi i njeriut u ngrit mbi kombinimin e dy elementeve bazë, pluhurit dhe ujit, mbi të cilat bazohet edhe krijimi i universit. Kështu që, doktrina kuranore e origjinës së përbashkët të universit dhe njeriut ka gjasa që të krijojë një ndjenjë uniteti universal midis njerëzve në lidhje me mjedisin.

Kur bëhet fjalë për aspektin e dytë të karakteristikave të përbashkëta me mjedisin, që kanë të bëjnë me karakteristikat e përbashkëta të universit dhe njerëzve në kuptim të nënshtrimit së tyre ndaj urdhëresave të Zotit, Kurani thotë qartë:

*“A mos kërkojnë ata diçka tjetër përveç fesë së Allahut, ndërkohë që Atij i përulen të gjithë ata që gjenden në qiej dhe në Tokë, me hir a me pahir dhe tek Ai do të kthehen të gjithë?!”* (Ali Imran: 83)

Edhe universi edhe njeriu janë të obliguar me ligjet natyrore që t’i binden vullnetit të Zotit. Në lidhje me këtë, Er-Raziu pohon se ky ajet tregon se çdo gjë në univers i përket një burimi të përbashkët të ekzistencës dhe në mënyrë të pashmangshme ndjek udhëzimet e tij.<sup>286</sup> Pra, ndërvarësia e përbashkët e njeriut dhe universit ndaj udhëzimit të Zotit krijon një ndjenjë të unitetit midis njerëzve në lidhje me mjedisin.

Në lidhje me aspektin e tretë të karakteristikave të përbashkëta me mjedisin që i referohen karakteristikave të përbashkëta të universit dhe njeriut në kuptim të vdekjes së

<sup>285</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 2002), f. 350.

<sup>286</sup> Fahrud-din er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 4, f. 135.

tyre tokësore (d.m.th. pushimin e ekzistencës së tyre), Kurani thotë: “... *Çdo gjë do të shkatërrohet, përveç Fytyrës (Qenies) së Tij!*...” (El-Kasas: 88) Ky ajet mbart idenë se njeriu dhe universi janë krijesa të vdekshme që shkojnë drejt vdekjes së tyre të përbashkët. Prandaj, ky ajet shpall “se e gjithë bota e dukshme rrjedh dhe ndryshon dhe do të zhduket, vetëm Ai (Zoti) do të zgjasë përjetësisht”.<sup>287</sup> Pra, edhe universi edhe qeniet njerëzore ndajnë të njëjtin fat të ekzistencës së përkohshme.

Me pak fjalë, nga diskutimi rreth karakteristikave të përbashkëta me mjedisin, është e qartë se universi dhe qeniet njerëzore janë krijesa të Zotit dhe asnjëri nga ato nuk e zotëron tjetrin. Për më tepër, ekzistimi i universit dhe njerëzve synon arritjen e përfitimit dhe komplementaritetit të ndërsjellë.<sup>288</sup> Një marrëdhënie e tillë (midis universit dhe njerëzve) në Kuran shihet si unitet, dhe në asnjë mënyrë si armiqësi, që ofron një fushë të gjerë të përbashkët për promovimi e pluralizmit fetar normativ bazuar në mbrojtjen dhe përmirësimin e mjedisit.

### Karakteristikat e përbashkëta morale në Kuran

Kurani ofron edhe një fushë tjetër të gjerë të përbashkët, e cila, gjithashtu, ofron hapësirë për zhvillimin e pluralizmit fetar normativ. Ato janë karakteristikat e përbashkëta morale, të cilat krijojnë ndjenjën e unitetit dhe bashkësisë mes të gjithë njerëzve. Mund të gjejmë shumë informacione rreth karakteristikave të përbashkëta morale në Kuran. Megjithatë, pas një analize të kujdesshme dhe të plotë, veçohen dy parime kryesore: bashkësia midis njerëzve dhe natyra njerëzore.

<sup>287</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), f. 985.

<sup>288</sup> Imad ed-Din Halil, *Havle teshkil 'akl el-muslim* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1991), f. 150-152.

Disa dijetar mendojnë se parimi i bashkësisë mes njerëzve është fusha më e gjerë dhe fusha qendrore e konceptit kuranor të marrëdhënieve ndërnyerëzore.<sup>289</sup> Fusha e bashkësisë mes njerëzve në Kuran është, në fakt, plotësisht e lidhur me aspektin moral të jetës njerëzore. Në lidhje me këtë, Kurani thotë:

*“O njerëz! Frikësojuni Zotit tuaj, i Cili ju krijoi prej një njeriu, ndërsa prej atij krijoi bashkëshorten e tij, kurse prej këtyre të dyve krijoi shumë meshkuj e femra. Dhe frikësojuni Allahut, me emrin e të Cilit ju kërkoni të drejtat e ndërsjella dhe ruani lidhjet farefisnore. Se vërtet, Allahu është përherë Mbikëqyrës mbi ju.”* (En-Nisa: 1)

Ky ajet është në kontekst të një diskutimi (ajeti u i sures *En-Nisa*) mbi qëndrimin moral ndaj jetimëve, fëmijëve dhe grave, grupeve sociale jashtëzakonisht të cenueshme, të drejtat e të cilëve shkelen lehtësisht. Është me rëndësi të përmendet se ky ajet përfshin tre ide kryesore në lidhje me qëndrimin moral ndaj grupeve të cenueshme të njerëzve: vetëdijen për Zotin, bashkimi mes njerëzve dhe mbrojtja e të drejtave të këtyre grupeve të njerëzve. Vetëdija për Zotin është, në fakt, qëllimi i spikatur, përfundimtar i moralit, ndërsa bashkimi mes njerëzve konsiderohet si mjet i rëndësishëm në arritjen e këtij qëllimi. Muhamed Abduhu thotë kështu në komentimin e këtij ajeti:

*“Pasi ju (njerëz) e dini se jeni të lidhur ngushtë me njëritjetrin, sepse së bashku vini nga një person, duhet të jeni gjithmonë të vetëdijshëm për Zotin dhe të mos kaloni kufijtë e moralit. Pra, ju duhet të ndjeni empati me grupet e cenueshme të njerëzve, siç janë jetimët që kanë humbur prindërit, dhe të mbronin të drejtat e tyre.”*<sup>290</sup>

<sup>289</sup> Kenneth Cragg, *The Qur'an and the West* (London: Melisend, 2006).

<sup>290</sup> Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, f. 263.



Duke përmendur njëkohësisht vetëdijen për Zotin, moralin dhe bashkimin mes njerëzve, ky ajet rrit përgjegjësinë morale të individit ndaj racës njerëzore, duke forcuar në të njëjtën kohë empatinë e njerëzve për njeri-tjetrin.<sup>291</sup>

Duke njohur bashkësinë mes njerëzve si një fushë më të gjerë të marrëdhënieve ndërnjerëzore, Kurani e pranoi pluralizmin fetar normativ në bazë të karakteristikave të përbashkëta morale të njerëzve. Arsyeja e kësaj është se koncepti kuranor i bashkësisë mes njerëzve ka për qëllim arritjen e modestisë dhe një marrëdhënie të sinqertë morale mes njerëzve, duke reduktuar kështu ndjenjat e arrogancës dhe epërsisë.<sup>292</sup>

Parimi i dytë kuranor që konfirmon karakteristikat e përbashkëta morale është natyra njerëzore. Kushtoni vëmendje asaj që në Kuran qëndron se çdo qenie njerëzore që vjen në këtë botë vjen në një gjendje pastërtie burimore dhe pagabueshmërie:

*“Allahu ju ka nxjerrë nga barku i nënave tuaja e ju nuk dinit asgjë dhe ju dha të dëgjuarit, të parët dhe zemrat, që të jeni falënderues.”* (En-Nahl: 78)

Një nga arsyet e kësaj pastërtie burimore dhe pagabueshmërisë së natyrës njerëzore, qëndron në atë se njerëzit lindin në gjendje të paditurisë së plotë. Fakti që njerëzit nuk posedojnë asnjëfarë njohurie në lindje, do të thotë se raca njerëzore vjen në këtë botë duke mos ditur të keqen, gjë që do të thotë se qeniet njerëzore nuk konsiderohen përgjegjëse në këtë fazë të jetës së tyre. Natyrisht që është e nevojshme të bëhet dallimi midis kësaj gjendjeje fillestare të pastërtisë burimore dhe konceptit të vullnetit të lirë, aftësisë së lindur të njeriut për të dalluar të mirën dhe të keqen dhe për të vepruar në përputhje me rrethanat. Paaftësia e njeriut për të bërë dallimin mes

<sup>291</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 5, f. 167.

<sup>292</sup> Ibid.

këtyre të dyjave çon në përfundim se Kurani mbështet teorinë e krishterë të mëkatit fillestar, siç thuhet në punimin të Lewis Scudderit *The Qur'an's Evaluation of Human Nature*.

Edhe më qartë, Kurani e thekson natyrën e pastër dhe të pamëkatë të qenieve njerëzore:

*“Drejtohu me përkushtim në fenë e pastër monoteiste, natyrën fillestare, në të cilën Allahu i ka krijuar njerëzit. S’ka ndryshim të krijimit të Allahut. Kjo është feja e drejtë, por shumica e njerëzve nuk e dinë.”* (Er-Rum: 30)

Në këtë ajet, *hanif* është fjala kyçe për të kuptuar konceptin kuranor të pastërtisë burimore dhe pagabueshmërisë së natyrës njerëzore. Kuptimi i drejtpërdrejtë i rrënjës së morfemës *h-n-f* është ‘të mbështetesh, të aspirosh’ (*mejl*).<sup>293</sup> Mirëpo, “përdorimi i zakonshëm i fjalës *hanif* i referohet kuptimit të jesh i prirë për t’iu shmangur së keqes”.<sup>294</sup> Çështja tjetër që duhet të shqyrtojmë këtu është pozita sintaksore e shprehjes *fitret Allah* e përdorur në ajet. Sipas Ibn Ashurit, “bëhet fjalë për zëvendësimin, *bedel*, të fjalës *hanif*”.<sup>295</sup> E thënë ndryshe, modeli burimor, sipas të cilit Zoti e krijoi botën, është ai në të cilin njeriu është i prirë për t’iu shmangur së keqes.

Prandaj, koncepti kuranor i pastërtisë burimore dhe pagabueshmërisë së qenieve njerëzore i mundëson njeriut të shikojë pozitivisht botën e tij morale. Ai, gjithashtu, tregon se gjendja burimore e çdo njeriu paraqet kënaqësinë në gjithçka që është e mirë dhe refuzimin e gjithçkaje që është e keqe. Kjo, nga ana tjetër, i mundëson të gjithë njerëzimit të bëhet pjesë e një rrethi të përbashkët moral në procesin e pluralizmit fetar normativ.

<sup>293</sup> Ebu el-Husejn ibn Faris, *Mu’xhem el-makajis fi el-luga*, (Bejrut: Dar el-xhil, 1999), vol. 2, str. 110.

<sup>294</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, n. d.), vol. 8, f. 89.

<sup>295</sup> Ibid.

Një veçori tjetër e natyrës njerëzore apo psikologjisë, të cilën Kurani vazhdimisht e thekson, është aftësia e njerëzve për të dalluar të mirën nga e keqja, të drejtën nga e gabuara, përfitimin nga dëmi:

*“Për shpirtin dhe për Atë që e ka përsosur, duke ia bërë të njohur atij të keqen e të mirën! Vërtet, kushdo që e pastron shpirtin, do të shpëtojë, ndërsa kushdo që e shtyp atë (me punë të këqija), do të dështojë.”* (Esh-Shems: 7-10)

Në komentimin e këtyre ajeteve, Aliu vëren:

“Ai (Zoti) i fryu atij (shpirtit të njeriut) kuptimin se çfarë është mëkati, mosbesimi, veprat e liga dhe çfarë është devotshmëria dhe sjellja e drejtë, në rrethanat e ndryshme në të cilat mund të gjendet. Kjo është dhurata më e çmuar për njeriun, aftësia për të dalluar atë që është e drejtë dhe atë që është e gabuar.”<sup>296</sup>

Është e nevojshme të sqarohet se njeriu ka vetëm aftësinë potenciale për të dalluar të mirën dhe të keqen, ndërsa vullneti i lirë i njeriut është se a do të jetojë jetën në përputhje me modelin moral. Për më tepër, pavarësisht nga ndjenjat e ndryshme të njerëzve për moralin, vetë ideja e moralit është e përbashkët për njerëzit dhe e rrënjosur thellë në natyrën njerëzore. Ky element i përbashkët moral pranohet në mënyrë universale në mënyra të ndryshme. Aliu për të thotë se është “aftësia për të dalluar të mirën nga e keqja”;<sup>297</sup> Shën Pali e përkufizon si “ligji i shkruar në zemër”;<sup>298</sup> Budziszewski e përkufizon atë si “ligj natyror”.<sup>299</sup> Mirëpo, gjithçka që ata thanë është e vërtetuar në Kuran:

*“Po, vërtet që njeriu do të dëshmojë kundër vetvetes, edhe sikur të paraqesë shfajësimet e veta.”* (El-Kijame: 14-15)

<sup>296</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), f. 1655.

<sup>297</sup> Ibid.

<sup>298</sup> Romans 2:15 [Romakëve], New American Standard Bible (1995).

<sup>299</sup> J. Budziszewski, “Act Naturally”, Australian Presbyterian, Qershor (2005), 4-8.

Kurani këtu thekson se njerëzit janë, pavarësisht sjellës së tyre imorale, në fakt, të vetëdijshëm për veprat e tyre të këqija. Në lidhje me këtë, Fahrudin er-Raziu pohon: "Personi që sillet në mënyrë imorale, inkurajon të keqën dhe braktis të mirën, në zemrën e tij vërtet di se çfarë është e gabuar dhe çfarë është e drejtë."<sup>300</sup> Prandaj, kjo aftësi e lindur e njerëzve të dallojnë të mirën nga e keqja, të drejtën nga gabuara, të dobishmen nga e dëmshmjia, paraqet një bazë të përbashkët për racën njerëzore, që motivon zhvillimin moral pozitiv dhe pakëson ndikimin e mundshëm të anës së errët të natyrës njerëzore.

Shkurtimisht, kjo analizë tregoi se Kurani tregon se ekzistojnë karakteristikat e përbashkëta morale të njerëzve mbi të cilat bazohen bashkësia dhe natyra njerëzore. Për më tepër, fakti që Kurani i njeh këto dy parime, krijon një ndjenjë universale të unitetit moral midis njerëzve, duke formuar një fushë të gjerë për promovimin e pluralizmit fetar normativ si një zgjidhje që mund të shpëtojë botën nga kriza e moralit.

### Karakteristikat e përbashkëta shpirtërore në Kuran

Edhe një lloj tjetër i karakteristikave të përbashkëta që Kurani i thekson qartë janë karakteristikat e përbashkëta shpirtërore të të gjithë njerëzve. Ato mund të ndiqen përmes tri doktrinave kryesore në Kuran: doktrina për njëshmërinë e Zotit, një feje dhe ciklit të plotë të profetësisë. Sa i përket doktrinës së parë, Kurani na informon se ekziston vetëm Një Zot absolut i të gjithë njerëzve. Kjo është dispozita themelore e besimit. Kurani , gjithashtu, të gjithë shpirtat e njerëzve përpara ekzistencës së tyre tokësore i paraqet si një trup homojen që i nënshtrohet urdhërimeve të një Zoti:

---

<sup>300</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 15, f. 223.

*“Kur Zoti yt nxori nga kurrizi i bijve të Ademit pasar-dhësit e tyre dhe i bëri të dëshmojnë kundër vetes së tyre, u tha: “A nuk jam Unë Zoti juaj?” Ata u përgjigjën: “Po, dëshmojmë se Ti je.” Kështu bëri Ai, në mënyrë që ju (o njerëz) të mos thoni në Ditën e Kiametit: “Këtë nuk e kishim ditur.” (El-A’raf: 172)*

Ajeti e shikon ndërgjegjen e njeriut në dritën pozitive të karakteristikave të përbashkëta, duke e përshkruar të gjithë njerëzimin si një njësi shpirtërore që nënshtrohet para një Zoti. Duke komentuar këtë ajet, Henry Corbin sjell një përfundim unik:

*“Vetëdija fetare islame nuk përqendrohet në një fakt historik, por në një fakt *metahistorik*, që nuk është një fakt posthistorik, por i transhistorisë. Ky fakt zanafillor që i parapriu historisë sonë empirike shprehet në pyetjen hyjnore së cilës duhet t’i përgjigjen shpirtat e njerëzve përpara se të dërgohen në botën tokësore: “A nuk jam Unë Zoti juaj?” (El-A’raf: 172) Gëzimi me të cilin u mirëprit kjo pyetje përfundoi me besëlidhjen e përjetshme të besnikërisë, kurse për besnikërinë e kësaj marrëveshje, nga epoka në epokë, kanë ardhur për t’i përkujtuar njerëzit të gjithë profetët sekuenca e të cilëve e përbën “ciklin e profetësisë”<sup>301</sup>*

Ky betim transhistorik, i dhënë Zotit nga shpirtat e të gjithë njerëzve përpara se të lindin se do t’i binden Atij, formon një ndjenjë universale të unitetit shpirtëror midis të gjithë njerëzve. Pasi që kanë lindur dhe dëshmuar këtë fakt, morën mbi racën njerëzore barrën e përgjegjësisë të besojnë dhe të madhërojnë vetëm një Zot.

Sa i përket doktrinës tjetër që ka të bëjë me karakteristikat e përbashkëta shpirtërore, Kurani thotë se Zoti shpalli të gjithë njerëzimit një fe të vetme gjatë historisë njerëzore:

*“Ai ka urdhëruar për ju atë Fe, të cilën ta zbuloi ty (o Muhamed) dhe që pati urdhëruar për Nuhun, Ibrahimin, Musain dhe Isain, duke thënë: “Qëndroni në fenë e drejtë dhe mos u*

<sup>301</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, përkth. Liasain Sherrard (London: Kegan Paul International, p.d.), f. 3.

*përçani në të!" Por për idhujtarët është e rëndë ajo, në të cilën po i fton ti. Allahu zgjedh për këtë fe kë të dojë dhe udhëzon drejt saj këdo që kthehet tek Ai me pendim."* (Esh-Shura: 13)

Kjo fe, të cilën Zoti e përcaktoi për tërë njerëzimin, është *el-islam*. Emri *el-islam* lidhet me idenë qendrore të besimit të Zotit dhe do të thotë 'nënshtrohesh', por, gjithashtu, nënkupton edhe paqen që buron nga nënshtrimi jonë ndaj Zotit. Prandaj, Kurani pohon se të gjithë fetë autentike janë shpallur në bazë të njëshmërisë së Zotit. Pra, *el-islam* nuk i referohet vetëm fesë së shpallur në Kuran Profetit Muhamed, por të gjithë feve autentike të shpallura para një Islamit të tillë të përcaktuar. Për këtë arsye, Kurani profetëve Ibrahim dhe Ismail, si dhe pasuesve të profetit Isa, u drejtohet si muslimanë.<sup>302</sup> Me këtë kuptim të një feje të vetme gjatë gjithë ekzistencës njerëzore, Kurani shtron një bazë të përbashkët shpirtërore për kultivimin e pluralizmit fetar normativ.

Doktrina e tretë kuranore, e cila krijon një ndjenjë universale të unitetit shpirtëror, është plotësia e ciklit të profetësisë. Në Kuran thuhet:

*"Ne nuk kemi nisur asnjë të dërguar para teje, që të mos i kemi shpallur se: "S'ka zot tjetër përveç Meje, andaj më adhuroni (vetëm) Mua!"* (El-Enbija: 25).

Kuptimi i këtij ajeti vërtetohet nga fjalët e vetë Profetit, sal Allahu alejhi ve selem:

*"Edhe në këtë botë dhe në botën tjetër, unë jam më i afërti nga të gjithë njerëzit me Isën, të birin e Merjemes. Profetët janë vëllezër nga babai, nënat i kanë të ndryshme, por feja e tyre është e njëjtë."*<sup>303/304</sup>

<sup>302</sup> Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), f. 8.

<sup>303</sup> "Nënat i kanë të ndryshme, por feja e tyre është e njëjtë" do të thotë se profetët kishin ligje të ndryshme, por të njëjtën fe.

<sup>304</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-'arabijje, 1985), vol. 4, f. 652.

Sipas këtij hadithi, të gjithë profetët janë vëllezër, por Profeti Muhamed, të cilit i përket e tërë bota muslimane, në mesin e të gjithë njerëzve, është më i afërti me Jezusin, të cilit i përket e tërë bota e krishterë. Implikimet shpirtërore të kësaj vëllazërie profetike dhe, në veçanti, lidhjet e ngushta ndër-mjet Profetit Muhamed dhe Isa, sigurojnë një bazë të fortë të përbashkët për marrëdhëniet ndër-fetare.

Për të theksuar ndjenjën e përbashkët shpirtërore që buron nga atmosfera e vëllazërisë profetike, është me vlerë të citojmë Nasrin, i cili thotë:

“Kur i lexoj emrat e profetëve të mëparshëm në Kuran ose në lutjet tradicionale, i përjetoj, si edhe shumë muslimanë, si një realitet të gjallë në universin islam, edhe pse jam plotësisht i vetëdijshëm për faktin se ata janë personalitete të respektuara në judaizëm dhe krishterim. Gjithashtu, jam plotësisht i vetëdijshëm se të gjithë ata flasin për të njëjtin Zot, i Cili është Një, dhe jo për ndonjë hyjni tjetër.”<sup>305</sup>

Në dritë të kësaj analize të karakteristikave të përbashkëta shpirtërore, shohim se Kurani nuk synon të krijojë ndonjë ndjenjë shpirtërore mes muslimanëve që do të përjash-tonte të tjerët. Përkundrazi, doktrinat e shqyrtuara lënë një hapësirë të gjerë për krijimin e një terreni të fortë për mbrojtjen e pasurisë së përbashkët shpirtërore.

Shkurtimisht, analiza e të kuptuarit kuranor të karakteristikave të përbashkëta, si një nga komponentët bazë të strukturës së pluralizmit fetar normativ, tregon se Kurani jo vetëm mbështet elementet e karakteristikave të përbashkëta, por, që është më e rëndësishme, këtë komponent e shikon si diçka të natyrshme në univers, natyrën njerëzore dhe shpir-

---

<sup>305</sup> Seyyed H. Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002), f. 4.

tin njerëzor. Prandaj, Kurani i njeh karakteristikat e përbashkëta si një ligj të përhershëm hyjnor. Pra, qasja ekskluziviste, që refuzon të pranojë çfarëdolloj obligimi ndaj të tjerëve, e kundërshton mesazhin kuranor se ekzistojnë karakteristikat e përbashkëta të mjedisit, si dhe karakteristikat e përbashkëta morale dhe shpirtërore midis të gjithë njerëzve.

## (2) DIVERSITETI

Karakteristikat e përbashkëta, siç u theksua më herët, janë një element bazë i pluralizmit fetar normativ. Megjithatë, të thuash se karakteristikat e përbashkëta janë më të rëndësishme se diversiteti, çon në relativizëm fetar që minon përkatësinë fetare, dhe kjo është diçka që asnjë individ fetarisht i përkushtuar nuk duhet të lejojë që t'i ndodhë atij ose fesë së tij. Prandaj, Altwajiri thotë se pluralizmi fetar “në asnjë mënyrë nuk nënkupton zbehjen e qëndrimeve ose manipulimi i ideve ose shtytja e besimeve në të njëjtin kallëp, sado njerëzor të jetë ai kallëp, siç pretendohet”.<sup>306</sup> Jonathan Sacks në mënyrë të ngjashme pohon kur thotë se “esenca e mono-teizmit nuk është ajo që tradicionalisht mendohej të ishte: një Zot, dhe për rrjedhojë një besim dhe një rrugë. Përkundrazi, ajo është se uniteti krijon diversitet.”<sup>307</sup> Në fakt, rrënjat e idesë moderne të pluralizmit fetar gjenden në frazën “unitet në diversitet” mund të gjendet në veprat e Ebu Hajjan et-Tevhidiut, i cili jetoi para dhjetë shekujsh. Në veprën e tij *El-Mukabesat*, Et-Tehvidiu thekson: “Natyra njerëzore është se qeniet njerëzore, edhe përkundër dallimeve të tyre, janë unike, dhe se,

<sup>306</sup> Abdulaziz O. Altwajiri, *Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century* (Rabat: ISESCO, 1998), f. 31.

<sup>307</sup> Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002), f. 21.



pavarësisht nga uniteti, ata ndryshojnë. Për më tepër, pavarësisht dallimeve mes tyre, njerëzit e duan njëri-tjetrin, dhe, pavarësisht nga dashuria reciproke, ata janë të ndryshëm.”<sup>308</sup> Prandaj, diversiteti duhet të merret në shqyrtim në mënyrë të barabartë si edhe elementi i karakteristikave të përbashkëta. Në këtë kapitull do të analizojmë qëndrimin kuranor ndaj diversitetit dhe ndikimit të tij në dinjitetin e njerëzve.

Në përgjithësi, Kurani e promovon diversitetin si një ligj natyror në univers: *“Dhe nga çdo gjë, Ne kemi krijuar dy palë, në mënyrë që ju të vini veshin!”* (Edh-Dharijat: 49)

Sipas këtij ajeti, gjithçka në univers, përveç Zotit, bazohet në dikotomi. Natyra e dyfishtë e universit, nga njëra anë, tregon se “secili individ është komplementar me tjetrin”.<sup>309</sup> Njëkohësisht, nga ana tjetër, çdo individ mund të njihet dhe kuptohet më së miri kur është në opozitë me tjetrin. Kështu që, një marrëdhënie reciproke është në lëvizje (natyra dikotome e universit), nga e cila mund të nxjerrim konkludimin se sa më shumë që njerëzit dinë për tjetrin, aq më shumë do të dinë për veten e tyre. Përveç asaj që paraqet ligjin natyror, diversiteti bëhet kështu burim i diturisë, sepse “çdonjëri nga ne posedon diçka që dikujt apo diçkaje i mungon, ashtu siç na mungon neve diçka që e posedon dikush tjetër, që do ta fitojmë me ndërveprim”.<sup>310</sup>

Duke pasur parasysh rëndësinë thelbësore të diversitetit, ne duhet të hulumtojmë dhe të kuptojmë qëndrimin kuranor ndaj këtij elementi të rëndësishëm të strukturës së pluralizmit fetar normativ. Këtë do ta bëjmë në dy nivele

<sup>308</sup> Ebu Hajjan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, redaktuar nga Hasan es-Sandubi (Kajro: Dar Su’ad es-Sabah, 1992), f. 142, nr. 4.

<sup>309</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur’an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008), f. 1363

<sup>310</sup> Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002), f. 14-15.

kryesore, diversitetin mjedisor dhe diversitetin fetar, me të cilat zhvillohet teologjia e diveristetit. Sacks thotë: “Ne nuk kemi nevojë vetëm për teologjinë e ngjashmërive, por edhe për teologjinë e dallimeve”,<sup>311</sup> sepse tensioni midis feve rritet kryesisht për shkak të dallimeve.

### Diversiteti mjedisor në Kuran

Është fakt i pamohueshëm se ka forma të panumërta që kanë veçoritë e tyre dalluese në univers. Prandaj, Kurani e përkufizon diversitetin si një fakt natyror dhe vërteton se Zoti e krijoi të gjithë universin në diversitet.<sup>312</sup> Për ta hulumtuar më thellë këtë fakt, është e nevojshme të merren parasysh tre sferat e mjedisit të përmendura në Kuran: bimët, kafshët dhe uji.

Në fillim të shqyrtimit të sferës së parë të mjedisit, e përfaqësuar nga diversiteti i botës bimore, është interesant të theksohet se në Kuran përmenden 22 bimë të njohura nga shtatëmbëdhjetë familje bimore.<sup>313</sup> Të gjitha ato dallohen nga njëra-tjetra sipas formës, ngjyrës, erës dhe shijes, dhe mund të dallohen për shkak të veçorive të tyre. Në Kuran thuhet:

*“Në Tokë ka vise që janë të lidhura njëri me tjetrin, ka kopshte të mbjella me hardhi, ka ara dhe palma me një pip ose shumë pipa, të cilat ujiten me të njëjtin ujë, por disa nga frutat i bëjnë më të shijshme nga të tjerat. Pa dyshim, në këto ka shenja për njerëzit që kanë mend.”* (Er-Ra’d: 4)

<sup>311</sup> Ibid., f. 21.

<sup>312</sup> Muzammil Siddiqi *Islam for Today*, 5. maj 2001, <http://www.islamfortoday.com/diversity.htm> (shikuar më 2 nëntor 2010).

<sup>313</sup> Ishraq Khafagi, Amira Zakaria, Ahmed Dewedar dhe Khaled al-Zahdany, “A Voyage in the World of Plants as Mentioned in the Holy Qur’an”, *International Journal of Botany* (2. Mars 2006), f. 242-251.

Elementi i diversiteti natyror në këtë ajet u njoh nga Ez-Zamahsheri. Ai vëren se diversiteti i bimëve, edhe pse rriten nga e njëjta tokë dhe ujiten me të njëjtin ujë, manifestohet në forma, ngjyra, shije dhe erë të ndryshme. Për më tepër, diversiteti mund të gjendet në fjalën *sinvan*, e përdorur në këtë ajet, që është shumësi i *sinv*, dhe nënkupton palmat e ndryshme që rriten nga një rrënjë e vetme.<sup>314</sup> Ibn Ashuri pohon se qëllimi i këtij ajeti është të theksohet diversiteti i bimëve si simbol i fuqisë së madhe të krijimit të Zotit.<sup>315</sup>

Është me rëndësi në këtë rast të shqyrtohet nëse njohja e diversitetit të bimëve si simbol i madhësisë së Zotit i çoi ekzegjetët drejt qëndrimit se diversiteti intelektual i njerëzve është, gjithashtu, shenjë e madhësisë së Zotit. Në këtë kuptim, Et-Taberiu thekson se Hasan el-Basriu diversitetin e bimëve në këtë ajet e interpretoi si alegori për zemrat njerëzore. Pra, vetëm një substancë (uji) bën që të mbijnë bimë të ndryshme nga toka. E njëjta gjë mund të thuhet për Shpalljen e Zotit racës njerëzore nga e cila dolën pikëpamje të ndryshme ndaj asaj shpalljeje, të cilat u përvetësuan nga zemrat njerëzore.<sup>316</sup> Et-Taberiu shpreh një alegori të ngjashme me alegorinë e Hasan el-Basriut në lidhje me këtë ajet, duke thënë se Krijuesi i diversitetit midis bimëve është i Njëjti Krijues i diversitetit midis njerëzve. Nëse Zoti do të kishte dashur, Ai mund t'i kishte bërë të gjithë njerëzit dhe bimët të barabartë, por Ai nuk deshi këtë. Mu për këtë, diversiteti është fakt natyror që ofron provë të qartë atyre që kuptojnë.<sup>317</sup>

<sup>314</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995), vol. 2, f. 493.

<sup>315</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhnoun, p.d.), vol. 6, f. 86.

<sup>316</sup> Ibn Xherir et-Taberiu, *Tefsir et-Taberiu* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 7, f. 336.

<sup>317</sup> *Ibid.*, f. 338–339.

Kjo përputhshmëri ndërmjet diversitetit mes bimëve dhe njerëzve si shenjë e madhësisë së Zotit fuqimisht vërtetohet nga ajetet vijues nga Kurani:

*“Vallë, a nuk e sheh ti se si Allahu e lëshon ujin prej qiellit dhe nëpërmjet tij krijon fruta llojesh e ngjyrash të ndryshme?! Nëpër male gjenden shtigje të bardha dhe të kuqe, ngjyrash të ndryshme dhe krejtësisht të zeza. Njerëzit, kafshët dhe bagëtisë janë llojesh të ndryshme gjithashtu. Në të vërtetë, nga robërit e Tij, Allahut i frikësohen vetëm dijetarët, (që e dinë se) Allahu është vërtet i Plotfuqishëm dhe Falës.”* (Fatir: 27-28)

Konteksti tekstual në të cilin lajmërohen këto ajete, i referohen diskutimit rreth qëndrimeve të ndryshme të njerëzve ndaj Shpalljes së Zotit. Këto ajete, nga aspekti historik, kanë të bëjnë me vuajtjet mendore dhe shpirtërore të Profetit si rezultat të qëndrimit negativ të politeistëve ndaj Kuranit. Kështu, qëllimi i tyre, siç shprehet Ibn Ashuri, ishte që me diversitetin e dukshëm të ngjyrave në natyrë të tregohet se edhe natyra intelektuale e njerëzve është e larmishme në mënyrë të ngjashme. Pasi diversiteti është ligj natyror në bazë të së cilit Zoti krijoi gjithçka në këtë botë, diversiteti intelektual i njerëzve është në të vërtetë vetëm një shprehje e këtij ligji natyror.<sup>318</sup>

Kështu, fuqia e madhe e krijimit të Zotit është shpallur në Kuran në një nivel të diversitetit të bimëve si burim i bukurive, nga i cili mund të konkludojmë me analogji se diversiteti intelektual i njerëzve, gjithashtu duhet të kuptohet si shenjë e madhësisë së Zotit.

Kur të kalojmë në aspektin e dytë të diversitetit mjedisor, d.m.th. diversitetit të botës shtazore, sërish do të shohim se Kurani e njeh diversitetin si ligj natyror sipas analogjisë,

---

<sup>318</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 9, f. 300–304.

duke barazuar botën e kafshëve dhe botën e njerëzve në pikëpamje të veçorive të tyre. Në Kuran thuhet:

*“Të gjitha kafshët në Tokë e të gjithë shpendët që fluturojnë me krahët e veta, janë në bashkësi të ngjashme me ju. Ne nuk kemi harruar asgjë në Librin Tonë. Pastaj të gjithë do të tubohen para Zotit të tyre.”* (El-En’am: 38)

Konteksti tekstual dhe historik i këtij ajeti është i ngjashëm me kontekstin që kemi shqyrtuar më parë. Pasi që Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, ishte i trishtuar nga mosbesimi i paganëve në Kuran, Zoti i shpalli faktin se është e pamundur të mblidhet njerëzimi rreth një të vërtete në këtë botë. Nëse shikojmë ajetet që i paraprijnë ajetit 38, do të kuptojmë kontekstin tekstual kuranor në të cilin paraqitet :

*“Nëse ty të duket e rëndë për t’u mbajtur përbuzja e tyre, atëherë kërko - nëse mundesh - një zgavër në tokë ose shkallë në qiell, që t’u sjellësh atyre një mrekulli! Sikur Allahu të donte, do t’i kishte mbledhur ata në rrugë të mbarë, prandaj mos u bëj nga ata që nuk e dinë këtë!”* (El-En’am: 35)

Për arsye metodologjike, është e rëndësishme të përmendet se shumica e burimeve klasike të ekzegjezës kuranore nuk arritën të njohin në këtë ajet ligjin e Zotit për diversitetin dhe kjo për shkak se vëmendjet e tyre i fokusuan drejt debateve historike teologjike në lidhje me çështjen e paracaktimit dhe vullnetit të lirë. Kjo dukuri sërish tregon lidhjen e afërt mes tekstit kuranor dhe mendjes të komentuesit që është nën ndikimin e rrethanave shoqëro-politike. Në shekullin XX, Ibn Ashuri e zhvendos fokusin e ekzegjezës kuranore që ka të bëjë me këtë ajet në një detaj të rëndësishëm, i cili i referohet çështjes së diversitetit. Ai vëren se kuptimi i fjalëve: *“Sikur Allahu të donte, do t’i kishte mbledhur ata në rrugë të mbarë”* (El-En’am: 35), “është i lidhur me vullnetin e krijimit të Zotit, dhe jo me vullnetin e Zotit për detyrim ligjor,

*tekliif*".<sup>319</sup> Deklarata e Ibn Ashurit është vendimtare për kuptimin e natyrës së diversitetit. E thënë ndryshe, është vullneti i Zotit t'i krijojë njerëzit në mënyrë që ata të kenë kuptime të ndryshme, prandaj nuk është e mundur që të gjithë njerëzit të mbliidhen rreth një të vërtete në këtë botë.

Prandaj, ky ajet, që përfaqëson diversitetin e botës shtazore, vjen në kontekstin tekstual të vullnetit të Zotit të krijimit të kuptimeve të ndryshme midis njerëzve:

***"Të gjitha kafshët në Tokë e të gjithë shpendët që fluturojnë me krahët e veta, janë në bashkësi të ngjashme me ju. Ne nuk kemi harruar asgjë në Librin Tonë. Pastaj të gjithë do të tubohen para Zotit të tyre."*** (El-En'am: 38)

Ky ajet, sipas Ibn Ashurit, do të thotë se "çdo grup kafshësh ka karakteristika dhe veçori dalluese ashtu si të gjitha bashkësitë njerëzore kanë karakteristikat dhe veçoritë e tyre specifike".<sup>320</sup> Në këtë kuptim, me përdorimin e shumësit të fjalës arabe *umem*, 'bashkësi', si në lidhje me kafshët ashtu edhe në lidhje me njerëzit, Kurani njeh diversitetin si fakt natyror. Prandaj, është e papranueshme të njihet diversiteti si një ligj natyror në botën shtazore, dhe të refuzohet ose neglizhohet në botën intelektuale të njerëzve. Dëshmi për diversitetin si një fakt natyror mund të gjendet edhe në temat kuranore që shqyrtojnë llojet e ndryshme të erërave dhe shiut.

Megjithatë, ajeti vijues i referohet më shumë analizës sonë të diversitetit mjedisor në Kuran:

***"Edhe dy detet (llojet e ujit) nuk janë të njëjta: njëri është i ëmbël e i këndshëm dhe uji i pihet me shije, kurse tjetri është i njelmët dhe i hidhët. Ju ushqeheni me mish të njomë prej të dyve dhe prej tyre nxirrni stolitë që mbani. Shikoni anijet si çajnë ujin, ndërsa ju lundroni me to për të kërkuar nga dhuntitë e Tij. Ndoshta ju bëheni falënderues."*** (Fatir: 12)

<sup>319</sup> Ibid., vol. 3, f. 206.

<sup>320</sup> Ibid., f. 213.

Edhe pse ajeti në kontekstin e tij si dhe në kontekstin tekstual është i qartë, linguisti dhe egzegjeti i madh arab, siç është Ez-Zamahsheri, nuk arriti të nxjerrë ndonjë kuptim në përputhje me kontekstin e përgjithshëm të këtij ajeti. Ez-Zamahsheriu pohon se këto dy njësi të ujit të rrjedhshëm (*el-bahran*) janë parabolë për besimtarët dhe jobesimtarët, sipas së cilës uji i ëmbël dhe uji i këndshëm që pihet lehtë përfaqëson besimtarët, ndërsa uji i njelmët dhe i idhët paraqet jobesimtarët.<sup>321</sup> Metodologjikisht është e dyshimtë që një dijetar si Ez-Zamahsheriu ta zhvendosë pa asnjë arsye interpretimin nga kuptimin i drejtpërdrejtë i fjalës *el-bahran* në kuptimin figurativ. Sipas metodologjisë interpretuese të Kuranit, çdo largim nga kuptimi i drejtpërdrejtë në kuptimin figurativ të tekstit kuranor, duhet të bëhet vetëm për një arsye të veçantë dhe sipas rregullave të gjuhës arabe.<sup>322</sup> Është edhe më e habitshme që Ez-Zamahsheriu, duke interpretuar pjesën tjetër të ajetit, ku Zoti thotë se, edhe pse *el-bahran* janë të ndryshme në shije, ato kanë shumë të përbashkëta: *“Ju ushqeheni me mish të njomë prej të dyve dhe prej tyre nxirrni stolitë që mbani...”* (Fatir: 12), paraqet pohimin e diskutueshëm se ndryshe nga uji i ëmbël dhe i kripur nga të cilat njerëzit përfitojnë, një jobesimtar nuk ka virtyte në mënyrë që të tjerët të përfitojnë prej tyre.<sup>323</sup>

Ky pohim i Ez-Zamahsheriu është shembull i faktit se metodologjia e gabuar çon në përfundim të gabuar. Kjo, nga ana tjetër, dëshmon edhe një herë se burimet klasike të ekzegjzës kuranore, edhe pse materiale të vlefshme, nuk duhen

<sup>321</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijja, 1995), vol. 3, f. 586

<sup>322</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijja, 1999), vol. 1, f. 558.

<sup>323</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijja, 1995), vol. 3, f. 587.

marrë si të mirëqena, veçanërisht në aspektin e marrëdhënieve ndërfaqetare. Arsyeja për këtë është se gjithmonë duhet të merret parasysh koha në të cilën komentuesi ka jetuar ose, siç thotë Nursi, “koha është komentuesi më i mirë”.<sup>324</sup>

Sa i përket ajetit 12 të sures *Fatir* (rreth dy njëjësive të ujit), duket se Er-Raziu i kushtoi vëmendje më shumë se Ez-Zamahsheriu kontekstit tekstual të tij. Er-Raziu thekson se, në dritën e kontekstit tekstual, është më e përshtatshme që ky ajet të interpretohet si dëshmi e fuqisë së Zotit të krijojë dy njësi uji që në dukje ngjasojnë, por, në të vërtetë, sipas përmbajtjes, dallojnë. Fuqia e Zotit në këtë ajet paraqitet si aftësia e Tij për të krijuar ngjashmëri në pjesë të ndryshme dhe për të krijuar dallime në pjesë të ngjashme.<sup>325</sup> Interpretimi i këtij ajeti nga Er-Raziu u konfirmua dhe u përmirësua nga Ibn Ashuri, i cili thotë se në këtë ajet pasqyrohet urtësia hyjnore e krijimit të gjithçkaje sipas ligjit natyror të diversitetit, në të cilën diversiteti i veçorive bazohet mbi veçoritë dhe ngjashmëritë e përbashkëta.<sup>326</sup>

Shkurtimisht, ky diskutim ka treguar se Kurani prezanton diversitetin e mjedisit si një ligj natyror në bazë të së cilit sipas analogjisë theksohen dy detaje të tjera: i pari lidhet me madhësinë e Zotit dhe fuqinë e krijimit, ndërsa i dyti tregon se diversiteti intelektual i njerëzve është ligj natyror. Atë që disa burime të ekzgjegjës kuranore nuk e njohën lidhjen analoge midis diversitetit të mjedisit dhe diversitetit intelektual të njerëzve, duhet t’i atribuohet ose problemeve metodologjike ose rrethanave specifike historike në të cilat jetoi ekzgjegjati.

<sup>324</sup> Said Nursi, *Sajkal el-islam*, përkth. Ihsan Kasim es-Salihi (Kajro: Sherika suzlar, 2004), f.339.

<sup>325</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 13, f. 11-12.

<sup>326</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 9, f. 279.



## Diversiteti fetar paraqitet në Kuran si një fakt tokësor

Është me rëndësi që në fillim të thuhet se e vërteta fetare, edhe pse një në dijeninë e Zotit, është e shumëfishtë sipas të kuptuarit të njeriut,<sup>327</sup> sepse njeriut i është dhënë liria e zgjedhjes në këtë jetë tokësore. Prandaj, në Kuran pranohet ky fakt dhe pohohet qartë se është e pamundur të mblidhen të gjithë njerëzit rreth një të vërtete fetare:

*“Sikur të kishte dashur Zoti yt, të gjithë njerëzit do t’i bashkonte në një bashkësi të vetme, por ata vazhdojnë të jenë të përçarë, përveç atyre, që i ka mëshiruar Zoti yt. Për këtë qëllim Ai i krijoi ata. Do të plotësohet Fjala e Zotit tënd: “Me të vërtetë që do ta mbush Xhehenemin me xhinde dhe njerëz bashkërisht!” (Hud: 118-119)*

Të gjitha burimet e ekzgjegjës kuranore pajtohen se “një popull” (*umma vahida*) në këtë ajet nënkupton ndjekësit e një feje. Në fakt, një interpretim i tillë metodologjikisht është i pamjaftueshëm, duke pasur parasysh se pasojat e diversitetit fetar theksohen në fund të ajetit. Mirëpo, në lidhje me diversitetin fetar, është e nevojshme të sqarohen dy çështje të rëndësishme që vazhdimisht theksohen në Kuran. E para, ka të bëjë me faktin që Kurani pa dyshim e thekson, se njerëzit ndryshonin sipas fesë dhe se përjetësisht do të ndjekin fetë e ndryshme në këtë jetë tokësore. Ky fakt buron nga vullneti i Zotit që të krijojë qeniet njerëzore që karakterizohen nga vullneti i lirë, që duhet marrë parasysh gjatë përcaktimit të kuptimit të fjalëve të Zotit: *“Për këtë qëllim Ai i krijoi ata.”* (Hud: 119) Me fjalë të tjera, Zoti i krijoi qeniet

---

<sup>327</sup> Shumëllojshmëria e kuptimeve të së vërtetës fetare të kësaj bote, është fakt të cilin nuk mund ta abuzojmë si një shkak për akuza dhe dënime reciproke, sepse një gjë e tillë i takon vetëm Zotit në kontekstin eskatologjik të përgjegjësisë njerëzore.

njerëzore me qëllim që të kenë vullnetin e lirë. Meqenëse pasoja natyrore e vullnetit të lirë është diversiteti, Kurani këtë pasojë e përkufizon si qëllim të krijimit, duhet theksuar se Zoti i krijoi njerëzit që t'i përkasin feve të ndryshme.<sup>328</sup>

Çështja e dytë, të cilën këtu duhet shqyrtuar është se, edhe pse diversiteti fetar është fakt i zakonshëm i kësaj bote, në botën tjetër njerëzit do të konsiderohen si përgjegjës për besimet dhe veprat e tyre të kësaj bote. Në këtë kuptim, është jashtëzakonisht e rëndësishme që palët e përfshira në procesin e pluralizmit fetar normativ të dinë se, sipas Kuranit, dallimet fetare do të gjykohen vetëm në botën tjetër, në Ditën e Gjykimit. Nga ana tjetër, vetëm Zoti atë ditë do t'i gjykojë njerëzit për besimet dhe veprat e tyre, kur do të njihen ata që do t'i mëshirojë Zoti.

Pamundësia e dallimit të këtyre çështjeve mund të ketë pasoja negative në procesin e pluralizmit fetar. Për shembull, ngatërrimi i dimensioneve të kësaj bote të diversitetit fetar me ato eskatologjike shpesh çon në mendime se disa njerëz fetarë në këtë botë kanë të drejtë të gjykojnë besimin e të tjerëve.

Për të hulumtuar më thellë marrëdhënien e Kuranit me diversitetin fetar dhe në këtë mënyrë për të mbështetur argumentet e mëparshme, është e rëndësishme të analizohet ajeti vijues nga Kurani:

*"... 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."* (El-Maide: 48)

---

<sup>328</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 7, f. 141; Muhammed el-Kurtubi, *El-Xhami' li ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 5, f. 101; Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 5, f. 189–190.

Konteksti i përgjithshëm i sures *El-Maide* i referohet pasuesve të Librit (*ehl el-kitab*). Ky ajet paraqitet në kontekstin konkret tekstual që ka të bëjë me shpalljen hyjnore e dhënë tre të dërguarve të Zotit: Musait, Isait dhe Muhamedit. Duke gjykuar sipas kontekstit tekstual të këtij ajeti, Et-Taberiu dhe Er-Raziu pohojnë se ata që trajtohen me këtë ajet janë çifutët, të krishterët dhe muslimanët.<sup>329</sup> Në përputhje me këtë, Katade në kontekstin e njëshmërisë të Zotit (*tevhid*) supozon se gjatë historisë Zoti krijoi rrugë të ndryshme që çojnë deri te njëshmëria e Zotit.<sup>330</sup>

Nëse shikohet nga aspekti i kontekstit kuranor dhe vlerave aktuale universale, ky ajet konfirmon diversitetin fetar si një fakt të kësaj bote. Në Kuran qëndron “të gjithë juve”, d.m.th. çifutëve, të krishterëve dhe muslimanëve, të cilëve Zoti iu shpalli një rrugë të caktuar që çon tek Ai. Edhe pse çdo shpallje deklaronte anulimin e së mëparshmes, njerëzit në parim kanë vazhduar të ndjekin traditën në të cilën janë rritë dhe përkatësia e tyre fetare mbeti e pandryshueshme. Prandaj, sistemet kryesore të besimit në botë, siç janë judaizmi, krishterimi, budizmi dhe islami, mbetën të pranishme në botë që nga fillimi i tyre. Për më tepër, në një masë të caktuar ato ekzistonin brenda kufijve të njëjtë gjeografikë. Diçka e tillë është e mundur falë dhuratës së vullnetit të lirë, kështu që njerëzit janë të lirë të zgjedhin mënyrën se si do ta adhurjnë dhe kuptojnë Zotin, të cilat ndikohen nga rrethanat e ndryshme. Prandaj, duke u falënderuar vullnetit të lirë dhe diversitetit historik të shpalljeve hyjnore, ekziston një shumësi besimesh në të gjithë botën, dhe ky ajet thekson se ekzistojnë edhe veçoritë fetare në këtë botë si një fakt i

<sup>329</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1999), vol. 4, f. 610; Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 6, f. 14.

<sup>330</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1999), vol. 4, f. 610.

zakonshëm. Duke pasur parasysh se ato bazohen në vullnetin e lirë, grupet e ndryshme i konsiderojnë veçoritë fetare si burim të dinjitetit të tyre. Sa i përket pasojave eskatologjike të diversitetit fetar që dalin nga vullneti i lirë i njeriut, ato, sipas këtij ajeti, do të zbulohen në botën tjetër. Natyrisht, ndonëse të përcaktuara nga konteksti historik, shumë buri-me të ekzegjës kuranore në vend që të theksojnë faktin e zakonshëm të diversitetit fetar, siç thuhet në këtë ajet, theksojnë natyrën ekskluziviste të Islamit në lidhje me të vërtetën fetare dhe shpëtimin.

Ekzistimi i diversiteti fetar si një fakt i përhershëm konfirmohet shumë më qartë në Kuran kur flitet për çështjen teologjike lidhur me drejtimin e kthimit në namaz, apo *kibles*.

*“Edhe sikur t’u sillje të gjitha provat atyre që u është dhënë Libri, ata prapëseprapë nuk do ta pranonin kiblën tënde, por edhe ti nuk do ta pranosh kiblën e tyre dhe askush nga ata nuk do të pranonte kiblën e njëri-tjetrit. E, nëse ti, pasi të është zbritur dituria, do të ndiqje dëshirat e tyre, atëherë pa dyshim që do të ishe një nga keqbërësit.”* (El-Bekare: 145)

Ky ajet paraqitet në kontekstin tekstual të diskutimit rreth ndryshimit të drejtimin në namaz. Pasi që muslimanët u lutën gjashtëmbëdhjetë muaj në Medine të kthyer drejt Jerusalemit si *kible*, tash u urdhëruan të ndryshojnë drejtimin e kthimit drejt Qabesë në Meke.<sup>331</sup> Drejtimi i kthimit në namaz (*kibla*) ndoshta duket si një problem i vogël. Por kjo çështje në mënyrë simbolike përcakton grupet e ndryshme fetare. Për më tepër, Kutbi pohon se *kibla* është një veçori që identifikon të gjithë pikëpamjen islame për jetën, problemet dhe qëllimet, si dhe identitetin islam.<sup>332</sup> Prandaj, mund të thuhet se *kibla* është simboli i identitetit fetar, pavarësisë dhe veçantisë.

---

<sup>331</sup> Ibid., vol. 2, str. 5.

<sup>332</sup> Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur’an*, preg: M. A. Salahi, përkth. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2002), vol. 1, f. 134.

Në lidhje me këtë, ky ajet pohon diversitetin fetar, duke pranuar se çdo bashkësi fetare së cilës Zoti i shpalli librin ka kiblën e vet. Me këtë ajet konfirmohet se ithtarët e Librit dhe muslimanët kanë veçoritë e tyre në lidhje me kiblen, dhe se një grup fetar nuk do të ndjek kiblen e një tjetri. Arsyeya e ekzistimit të veçorive fetare që ka të bëjë me konceptin e kibles është shpall në ajetin tjetër:

*“Çdokush ka një drejtim nga i cili kthehet. Pra, bëni garë me njëri-tjetrin për punë të mira. Kudo që të gjendeni, Allahu do t’ju mbledhë të gjithëve; Ai është i Fuqishëm për çdo gjë.”* (El-Bekare: 148)

Ibn Ashuri pohon se kuptimi i këtij ajeti është se “në procesin e kërkimit të së vërtetës, secili grup ndjek mënyrën e vet të të kuptuarit”.<sup>333</sup> Në komentimin më preciz të kontekstit tekstual të kibles në këtë ajet, Er-Raziu vëren:

*“Çdo grup fetar njerëzish ka një drejtim, kiblen, drejt së cilës kthehen gjatë lutjes për të qenë më afër Zotit. Kështu që, çdo grup është i lumtur për shkak të drejtimit të vetë, kibles, të cilin kurrë nuk do ta ndryshojnë. Prandaj, nuk ekziston mundësia që njerëzit të mblidhen rreth një drejtimi, kibles.”*<sup>334</sup>

Nëse pranojmë se *kibla* paraqet identitetin fetar, pavarësinë dhe veçorinë, do të bëhet e qartë se këto ajete objektivisht përcaktojnë diversitetin fetar si një fakt të vazhdueshëm në rrafshin tokësor. Këto ajete, gjithashtu, paraqesin një qasje të arsyeshme në trajtimin e këtyre çështjeve. Qasja kuranore propozon se, duke marrë parasysh diversitetin fetar, çdo grup duhet të synojë atë që është e mirë, dhe se, sa i përket dallimeve teologjike, vetë Zoti do japë përgjigjen në botën tjetër, sepse: *“... Të gjithë do të ktheheni te Allahu e Ai do t’ju lajmërojë për çështjet, rreth të cilave kishit kundërshti.”* (El-Maide: 48)

<sup>333</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhounoun, n. d.), vol. 1, f. 42.

<sup>334</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 2, f. 146.

Veçoritë fetare janë, pra, një fakt i pandryshueshëm i kësaj bote, të cilën Kurani e përcakton si një ligj natyror dhe kështu nuk mund të refuzohet ose injorohet. Prandaj, në kontekstin kuranor të ajeteve në lidhje me *kiblen*, Kurani ata që nuk arrijnë të kuptojnë të vërtetën e veçorive fetare i përshkruan si budalla. Vërtet, kushdo që përpriqet të injorojë veçoritë fetare dhe nuk arrin të kuptojë se ato veçori janë tipare të zakonshme të çdo grupi fetar, mund të duket si mendjelehtë:

Disa njerëz mendjelehtë thonë: “... Ç’i ktheu ata prej *kiblës së tyre Thuaju: “Të Allahut janë Lindja dhe Perëndimi. Ai udhëzon kë të dojë në rrugën e drejtë”*. (El-Bekare: 142)

Me Islam u paraqit një grup i ri i veçorive fetare dhe ndjekësit e Islamit i përvetësuan ato. *Kibla* e re ishte simboli i besimit në këtë fe të re.

*“Kështu, Ne ju kemi bërë një bashkësi të drejtë, që të bëheni dëshmitarë përmbi njerëzit dhe që i Dërguari të jetë dëshmitar përmbi ju. Ne nuk e kemi bërë kthimin tënd nga Qabeja (o Muhamed) për tjetër arsye, por vetëm për t’i dalluar ata që i shkojnë pas të Dërguarit, nga ata që kthehen nga thembrat (që tërhiqen nga besimi tek ai). Kjo provë ka qenë e rëndë (për njerëzit), por jo për ata që Allahu i ka udhëzuar. Dijeni se Allahu nuk ua humb besimin tuaj (d.m.th. namazin që keni falur nga Kudsi). Në të vërtetë, Allahu është Përdëllimtar dhe i Mëshirshëm me njerëzit.”* (El-Bekare: 143)

Në fakt, elementi i diversitetit fetar i përfaqësuar nga veçoritë fetare është një sfidë dhe provë reale e zhvillimit të mendjes njerëzore. Nga ana tjetër, duke pasur parasysh se veçoritë fetare paraqesin burimin e dinjitetit, elementi i diversitetit fetar bëhet tipar i vërtetë në bazë të së cilit arrijtet e pluralizmit fetar normativ duhet të vlerësohen. Për shkak të rëndësisë që kanë veçoritë, Kurani shkon më tej dhe i shpall ato si një fakt themelor i jetës njerëzore: shoqërore, intelektuale, kulturore dhe fetare:

*“Thuaj: “Çdokush sillet sipas mënyrës së vet, por Zoti juaj e di më së miri, se kush është në rrugën më të drejtë”.* (El-Isra: 84)

Fjalën arabe *shakile* në këtë ajet e kanë komentuar si ‘anë’, ‘natyrë’ dhe ‘fe’.<sup>335</sup> Disa i kanë dhënë kuptimin e ‘doktrinës’ ose ‘mënyrës’.<sup>336</sup> Për më tepër, Ibn Ashuri e përcakton fjalën *shakile* si mënyrë e jetesës në të cilën një person është rritur.<sup>337</sup>

Kur i marrim parasysh këto përkufizime, do të shohim se ky ajet thekson një fakt themelor në lidhje me veçantitë e secilit individ, dhe kjo është se të gjithë kanë një mënyrë specifike të sjelljes, *shakile*. Kjo mënyrë sjelljeje për secilin individ u formësua nga faktorë të ndryshëm që nuk janë të njëjtë për të gjithë njerëzit. Sa i përket pyetjes se veprimi i të cilit është më i mirë, ky ajet thotë se vetëm Zoti e di këtë përgjigje.

Prandaj, analiza jone e qëndrimit kuranor ndaj diversitetit tregon se Kurani i kushton vëmendje të konsiderueshme çështjes së veçantisë në të gjitha aspektet e jetës. Duke pasur parasysh se ato konsiderohen si inhereente në univers dhe natyrën njerëzore dhe kështu përcaktohen si ligje dhe fakte të pandryshueshme të kësaj bote, veçoritë përfaqësojnë një burim dinjiteti dhe njohurie. Për më tepër, pasi që janë të lidhura drejtpërdrejt me identitetin fetar, veçoritë fetare nuk mund të refuzohen ose të injorohen. Prandaj, çdo qasje që tenton të kontestojë ekzistencën e veçorive fetare në procesin e pluralizmit fetar normativ ose tenton t’i shkrijë ato në një sistem të përbashkët të besimit, nuk është e qëndrueshme në dritën e mësimëve kuranore.

<sup>335</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 8, f. 140.

<sup>336</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1995), vol. 2, f. 663.

<sup>337</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 6, f. 194.

### (3) BISEDË KONSTRUKTIVE

Kompleksiteti i marrëdhënies ndërmjet karakteristikave të përbashkëta dhe veçorive në procesin e pluralizmit fetar normativ kërkon ekzistencën e një elementi tjetër, një bisede konstruktive. Rëndësia e këtij elementi të tretë shihet në funksionin e tij të pajtimit midis karakteristikave dhe veçorive të përbashkëta. Në fakt, për të vendosur një ekuilibër midis karakteristikave të përbashkëta dhe veçorive, biseda konstruktive tenton të parandalojë pluralizmin fetar normativ të shkojë në ekstremet e ekskluzivizmit ose relativizmit. Falë rolit të rëndësishëm që luan biseda konstruktive në procesin e pluralizmit fetar, është me rëndësi thelbësore të hulumtohet raporti i Kuranit ndaj tij dhe të shpjegohet qëndrimi kuranor. Për ta bërë këtë, se pari, duhet të analizojmë rëndësinë e bisedës konstruktive në Kuran, dhe pastaj të përqendrohemi ndaj parimeve kuranore që përbëjnë bisedën.

#### Rëndësia e bisedës konstruktive në Kuran

Do të ishte mirë që fillimisht t'i hedhim një vështrim të shkurtër konceptit të bisedës. Në përgjithësi, biseda zakonisht kuptohet si shkëmbim verbal i mendimeve, opinionëve dhe ndjenjave. Komunikimi verbal udhëhiqet kryesisht me fjalë të shprehura që vijnë nga palët e ndryshme të pjesëmarrësve në bisedë. Prandaj një nga mënyrat për të analizuar rëndësinë e bisedës konstruktive në Kuran është hulumtimi linguistik i rrënjës arabe *k-v-l*,<sup>338</sup> që ka kuptimin 'të flasësh fjalë' dhe që, për rrjedhojë, tregon për dinamikën e bisedës.

---

<sup>338</sup> Emri *kavl* nga rrënja *k-v-l* ka kuptimin 'fjalë', shumësi i së cilës është *akval* 'fjalët', ndërsa folja *kal-jakul* do të thotë 'të thuash, të shqiptosh fjalë'.



Sipas El-Idrisit, rrënja *k-v-l* në Kuran përsëritet 1722 herë dhe shfaqet në 49 forma të ndryshme morfologjike.<sup>339</sup> Diversiteti morfologjik i rrënjës *k-v-l*, që u referohet personave fizikisht dhe ideologjikisht të ndryshëm, tregon se Kurani lë një fushë të gjerë ku mendimet, opinionet dhe ndjenjat e dikujt mund të paraqiten dhe dëgjohen, ku mund të diskutohen dhe mund të vlerësohen në mënyrë kritike. Krahas kësaj, shpërndarja e shumëfishtë e rrënjës morfeme *k-v-l* në Kuran, nga njëra anë, thekson vlerën e bisedës konstruktive, kurse, nga ana tjetër, paraqet një sfidë të madhe për ata që mendojnë se Zoti është ai që siguroi një hapësirë kaq të gjerë për diskutimin e mendimeve të ndryshme në Kuran.

Një mënyra tjetër për të hulumtuar rëndësinë e bisedës konstruktive është hulumtimi i metodës kuranore të përdorimit të fjalëve si një mjet i fuqishëm komunikimi. Në fakt, edhe pse disa dijetar nuk e kanë të qartë se çfarë saktësisht e bën tekstin e Kuranit mbinjerëzor apo mbinatyror, sipas qëndrimit tradicional Islam, mrekullia gjendet në vetë fjalët e Kuranit.<sup>340</sup> Kështu që, teksti i shenjtë shpesh promovon idenë se fjalët kanë fuqinë dhe aftësinë për të ndryshuar. Për shembull, në Kuran thuhet se Zoti urdhëroi Musain dhe Harunin që të fillojnë një bisedë miqësore me Faraonin me qëllim që të shqyrtohet lirimi i izraelitëve që vuanin tmerrësisht:

***"Shkoni te Faraoni! Ai, me të vërtetë, i ka shkelur të gjithë kufijtë! Flitini atij fjalë të buta, se ndoshta kujtohet a frikësohet!"*** (Ta Ha: 43-44)

Vërejmë se te dyve u tha papritur të flisnin me butësi me një tiran të tillë që *"i ka shkelur të gjithë kufijtë"*. Ky fakt nuk i largoi dijetarët muslimanë nga drejtimi i tyre, por është

<sup>339</sup> Ebu Zejd el-Idrisi, *Dirasat kur'anijje*, 15. tetor 2008, <http://www.almultaka.net> (parë me 1 korrik 2011).

<sup>340</sup> 'Ali er-Rummani, Hamd el-Hattabi i 'Abdulkadir el-Xhurxhani, *Selas resa'il fi i'xhaz el-Kur'an* (Kajro: Dar el-ma'arif, n. d.), f. 21-27.

interesante se si e kuptuan atë këtë urdhër. Duke folur nga këndvështrimi i metodologjisë, burimet klasike të ekzegjezës kuranore nuk kanë formuluar asnjë teori të bisedës konstruktive të nxjerrë nga këto ajete. Madje, as një racionalist, si Er-Raziu, nuk e ka vërejtur se në udhëzimin që me Faraonin të flasin me butësi, qëndron një qasje dhe potencial i fuqishëm etiko-humanist. Er-Raziu pyetet: “Pse Zoti e urdhëroi Musain të jetë i sjellshëm dhe i butë ndaj jobesimtarit mosmirënjohës?”<sup>341</sup> Përgjigjja e parë që ai ofroi ishte se Faraoni e ruajti Musain kur Musai ishte fëmijë, kështu që ai ishte si një baba për të. Për këtë arsye, u urdhërua t’i fliste me butësi.<sup>342</sup> Përgjigjja e dytë që ai ofroi ishte se natyra e tiranit (*xhebabira*) është e tillë që me të duhet të flitet me butësi, dashamirësi, përndryshe egoja e tyre do të lëndohet, kurse qëllimet e dëshiruara nuk do të arrihen.<sup>343</sup>

Vet fakti që Er-Raziu vendosi të bëjë pyetje se pse Zoti e urdhëroi Musain që me dashamirësi t’i drejtohet jobesimtarit mosmirënjohës, është shqetësuese në kuptimin etiko-humanist. Arsyet specifike që Er-Raziu i jep për të, d.m.th. shprehja e respektit për figurën e babait, nga njëra anë, ose diplomacia e pasinqertë, nga ana tjetër, tregon se mundësia e një qasjeje humaniste, që nënkupton shqyrtimin e pajtimit, nuk ishte në mendjen e tij. Vini re se Er-Raziu e thërret Faraonin “jobesimtar mosmirënjohës”, kurse vetë Zoti e përmend sipas titullit të tij politik, “Faraon”. Ky dallim në diskurs midis tekstit të pastër të Kuranit dhe tekstit të interpretuesit, mund të krijohet për shkak të presionit të rrethanave negative shoqëroro-politike. Për shembull, Er-Raziu tërë jetën e tij e kaloi në kohën e kryqëzatave, që mund të sqarojë drejtimin e tij të të menduarit. E thënë ndryshe, është vështirë të

<sup>341</sup> Fahrudin er-Razi, Mefatih el-gajb (Beirut: Dar el-fikr, 2002), vol. 11, f. 59.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid.

besohet se ai ishte dëshmitar i ndonjë bisede reale konstruktive rreth raporteve ndërjetare, kështu që interpretimi i tij humanist i këtij ajeti sigurisht është humbur në kontekstin e konflikteve ndërjetare.

Për t'i paraqitur ajetet 43-44 të sures *Ta Ha* si dëshmi për rëndësinë e bisedës konstruktive, duhet të përshkruajmë disa kontekste të ndryshme. Konteksti i parë është konteksti tekstual. Ajetet paraqiten në suren *Ta Ha*, konteksti i të cilëve i referohet disa llojeve të ndryshme të bisedës. Konteksti i dytë është konteksti i shpalljes. Sa i përket këtij, ajeti është shpallur në Mekë kur muslimanët përjetonin persekutimet nga politeistët.<sup>344</sup> Roli i Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, gjatë fazës mekase të shpalljes ishte të paralajmëronte dhe të thërriste në Islam, që, me fjalë të tjera, do të thotë bisedë. Sa i përket kontekstit të ngjarjes reale historike, ai i referohet urdhrin të Zotit për Musain dhe Harunin që të përballen me Faraonin. Në fakt, një nga qëllimet ishte të paralajmërojnë Faraonin që mos të bëjë vepër të keqe. Fjalja: *“Ai, me të vërtetë, i ka shkelur të gjithë kufijtë!”* (Ta Ha: 43), shërben si arsye për urdhrin e Zotit që Musai dhe Haruni të shkojnë te Faraoni.<sup>345</sup> Mirëpo, realizimi i këtij qëllimi duhej të arrihej me fjalë jo të zakonshme, por me fjalë të sjellshme dhe të buta. Të përsërisim, Zoti i urdhëron Musain dhe Harunin që të flasin me butësi me një nga njerëzit më të këqij të përmendur në Kur'an. Të flasësh me dikë me butësi (*kavlen lejinen*) do të thotë të tregosh respekt ndaj mendimit të tij, dhe jo ta refuzosh ose të tallësh me të.<sup>346</sup> Është me rëndësi të kuptohet se, edhe pse Zoti e dinte se Faraoni kurrë nuk do të

<sup>344</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-xhil, 1988), vol. 1, f. 193.

<sup>345</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi, Maison Souhoun, n. d.) vol. 7, f. 224

<sup>346</sup> Ibid., f. 225.

ndryshojë, Ai megjithatë urdhëron një bisedë të bazuar në butësi. Për më tepër, me përdorimin e fjalës *la'alla*, që tregon mundësinë, Zoti Musait dhe Harunit i jep shpresë se Faraoni ndoshta mund të ndryshojë. Parashtrohet pyetja: Pse? Një nga përgjigjet është se parimi nuk i referohet kontekstit të tij historik, por është vendosur për zbatim në të ardhmen. Ky parim thekson se duhet të marrim pjesë në komunikimin konstruktiv ose bisedës konstruktive, sepse fjalët kanë fuqinë të ndryshojnë.

Shkurtimisht, të tre kontekstet e lartëpërshkruara konfirmojnë argumentin se ajetet 43-44 e sures *Ta Ha* promovojnë bisedën konstruktive si parim etiko-humanist, mjet komunikimi dhe pajtimi.

Se Kurani thekson rëndësinë e bisedës konstruktive mund të shihet edhe nga ajete të tjera:

*"Po kur u thuhet atyre: "Ejani tek ajo që ka shpallur Allahu dhe tek i Dërguari", i sheh hipokritët se si largohen prej teje me neveri. Si do të jetë gjendja e tyre kur t'i godasë fatkeqësia, për shkak të asaj që vetë kanë punuar e të vijnë te ti, duke u betuar në Allahun e duke thënë: "Ne kemi dashur vetëm të bëjmë mirësi dhe pajtim. Këta janë ata për të cilët Allahu e di se ç'kanë në zemrat e tyre. Largohu prej tyre, këshilloji dhe thua ju fjalë që i prekin në zemër?!" (En-Nisa: 61-63)*

Konteksti tekstual kuranor në të cilin paraqiten këto ajete, thekson rëndësinë e referimit ndaj vendimeve të Zotit dhe mendimit të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, në rastin e mosmarrëveshjeve të pazgjidhura, *tenazu'*. Këto ajete veçanërisht theksojnë raportin negativ të hipokritëve ndaj referimit në Zotin dhe Profetit në mosmarrëveshjet e pazgjidhura. Për më tepër, këto ajete zbulojnë se kur hipokritët i godet ndonjë fatkeqësi për shkak se refuzojnë të pranojnë shpalljen, ata nuk nxjerrin mësim të dobishme nga një situatë e tillë, por përpiqen të justifikojnë marrjen e vendimeve të gabuara duke

gënjyer. Në një kontekst të tillë dhe në këto rrethana, Kurani ofron udhëzime për muslimanët se si të komunikojnë me njerëz të tillë në një situatë të ngjashme.

Udhëzimi i parë është domosdoshmëria e njohjes se Zoti e di atë çfarë kanë zemrat e njerëzve: *“Allahu e di se ç’kanë në zemrat e tyre.”* (En-Nisa: 63) Prandaj, ky udhëzim tregon se marrëdhëniet ndërnjerëzore duhet të shikohen sipas fjalëve dhe veprave, dhe jo sipas qëllimeve. Prandaj, Izutsu thotë se ekzistojnë dy lloje të marrëdhënieve: horizontale, që realizohen mes njerëzve, dhe vertikale, që realizohen mes Zotit dhe njerëzve.<sup>347</sup> Në marrëdhëniet horizontale, merren parasysh fjalët e njeriut. Në të kundërtën, në marrëdhëniet vertikale, Zoti do të gjykojë qëllimet e njeriut në botën tjetër. Nëse këto lloje marrëdhëniesh nuk dallohen, në mënyrë të pashmangshme çojnë në tension mes njerëzve.

Udhëzimi i dytë kuranor është nxjerrë nga fjala *fe ‘a’rid ‘anhum* (En-Nisa: 63) Sipas mendimit të Er-Raziut, *fe ‘a’rid ‘anhum* do të thotë ose të largohesh nga këta njerëz pa pranuar justifikimet e tyre ose të largohesh prej tyre pa zbuluar gënjeshtat e tyre.<sup>348</sup> Te dy kuptimet e propozuara nga Er-Raziu bazohen mbi kuptimin e drejtpërdrejtë të *fe ‘a’rid*, që thjesht do të thotë të largohesh nga dikush ose diçka. Mirëpo, Ibn Ashuri pohon se shprehja *fe ‘a’rid ‘anhum* është përdorur në mënyrë figurative si një shëmbëlltë për falje.<sup>349</sup>

Faktori vendimtar midis mendimit të Er-Raziut dhe Ibn Ashurit është konteksti tekstual. Është me rëndësi të theksohet se konteksti tekstual *fe ‘a’rid ‘anhum* ofron arsye të mjaftueshme për t’u larguar nga kuptimi i drejtpërdrejtë në

<sup>347</sup> Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an* (McGill-Queen’s University Press, 2002).

<sup>348</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 5, f. 164.

<sup>349</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi, Maison Souhoun, n. d.) vol. 2, f. 108.

kuptimin figurativ, sepse menjëherë pas imperativit *fe 'a'rid 'anhum* vjen imperativi tjetër *ve 'idhhum*, d.m.th. “këshilloi ata” (En-Nisa: 63) Sigurisht, falja është ajo që hap rrugën që këshilla të hyjë në zemrat e njerëzve, përndryshe, nëse largoheni nga ata që u drejtoheni, do të jetë e pamundur t’i këshilloni. Kështu që, të interpretohet *fe 'a'rid 'anhum* si “t’i falësh ata” përshtatet më shumë, sepse është në përputhje me kontekstin tekstual, natyrën njerëzore dhe përshkrimin e Zotit për Profetin si “mëshirë për botët”.

Udhëzimi i tretë në Kuran propozon që në komunikim me hipokritët ata të këshillohen me fjalë kuptimplote, të cilat do të prekin zemrat e tyre: “... *këshilloji dhe thuaju fjalë që i prekin në zemër.*” (En-Nisa: 63) Interpretimi klasik, megjithatë, është rezultat i presionit shoqëror-politik. Për shembull, Ez-Zamahsheriu këtij i jep kuptimin si vijon: “U flet shpirtrave të tyre të këqij duke i kërcënuar se do të shkatërrohen dhe të vriten nëse ata tregojnë përsëri hipokrizinë e tyre. Pra, nëse kjo ndodh, nuk do të ketë zgjidhje tjetër përveç shpatës.”<sup>350</sup> Pikërisht të njëjtin kuptim të kopjuar nga Ez-Zamahsheriu e gjejmë të pakonfirmuar në tefsirin e Er-Raziut.<sup>351</sup> Është e qartë se interpretimi i të dy dijetarëve dallon nga diskursi autentik kuranor, në të cilin nuk përmenden termat e tillë si “shpirtrat e këqij”, frikësimi, vrasja dhe shpatat.

Për çfarë tregohet në Kur’an? Shohim se biseda konstruktive në këto ajete lajmërohet në kontekstin që i referohet hipokritëve. Jemi të informuar se qëllimet e tyre i di vetëm Zotit. Roli i muslimanëve është të falin, t’i këshillojnë dhe t’u flasin me fjalë kuptimplote. Çështja është se këto ajete tregojnë se biseda, ose me fjalë të tjera, komunikimi është mjeti parësor kuranor i pajtimit mes njerëzve.

<sup>350</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995), vol. 1, f. 516.

<sup>351</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 5, f. 165.

Në suren *Ibrahim*, shihet, gjithashtu, se Kurani thekson se fjalët kanë fuqi të ndryshojnë:

*“Vallë, a nuk e sheh se si Allahu e përqsas fjalën e mirë me pemën e mirë, e cila rrënjën e ka të fortë në tokë, kurse degët nga qielli? Me lejen e Zotit të saj (pema) jep fruta në çdo kohë. Allahu u tregon shembuj njerëzve, që t’ua vënë veshin.”* (Ibrahim: 24-25)

Në burimet klasike të ekzegjezës kuranore është udhëhequr diskutimi i gjatë me hulumtime të gjera: a) lloji i drurit me të cilën krahasohet fjala e bukur dhe b) kuptimit të gjerë te termi “fjala e bukur”,<sup>352</sup> duke ngarkuar kështu pastërtinë e këtyre ajeteve me diskutime të panevojshme. Në fakt, nëse u lëmë fjalëve kuptimin e tyre të përgjithshëm, ajo do na sjell deri te bukuria e kuptimeve të tyre. Vini re se shprehjet “fjalë e mirë” dhe “pemë e mirë” janë fraza emërore të papërcaktuara, *nekira*, që tregojnë një kuptim të papërcaktuar, që do të thotë se termi “fjalë e mirë” duhet kuptuar në kuptimin e tij më të gjerë inkluzivist.

Duke pasur këto parasysh, duhet të përqendrohemi në këto ajete te fuqia, ndikimi dhe pasojat pozitive të aplikimit të parimit të fjalës së bukur. Alegoria e “drurit të bukur” (rrënjja e fortë, degët që arrijnë deri në qiell, frytshmëria e pandërprerë), tregon natyrën dhe përfitimin e vazhdueshëm, që na paraqet një imazh të qartë se “fjala e mirë” është mjeti më i fortë i komunikimit, me ndikim të vazhdueshëm në zemrat dhe jetën njerëzore, me të cilën gjithmonë arrihen rezultatet pozitive.

Këto tre elemente së bashku tregojnë fuqinë e “fjalës së mirë” për të ndryshuar. Kështu në suren *Ibrahim* (në të cilën paraqiten këto ajete) shohim se profetët të përshirë në bisedë

---

<sup>352</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1999), vol. 7, f. 473; Fahrurddin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 10, f. 123-128.

aplikojnë këtë parim dhe përdorin fjalët e bukura konstruktive si një mjet të komunikimit.

Shkurtimisht, kemi treguar se Kurani thekson rëndësinë e bisedës konstruktive si një mjet i komunikimit dhe i pajtimit mes njerëzve, sepse fjalët konstruktive kanë fuqinë për të zgjidhur problemet dhe për të sjellë ndryshime pozitive. Për më tepër, Kurani përshkruan se biseda konstruktive duhet të realizohet duke përfshirë të gjithë anëtarët e shoqërisë, dhe për këtë janë shembuj Faraoni dhe hipokritët. Ngjashëm me këtë, realizimi i një bisede konstruktive përshkruhet për çdo fazë të zhvillimit shoqëror-politik, sepse Kurani thekson rëndësinë e bisedës edhe në suret mekase dhe ato medinase, që mund të shihet në shembujt e sureve *Ta Ha* dhe *En-Nisa*.

### Parimet kuranore të bisedës konstruktive

Komunikimi konstruktiv është një rrugë me dy drejtime. Kërkon artin e komunikimit dhe të dëgjimit. Nuk është biseda e vetmja gjë që është e nevojshme në pluralizmin fetar. Me shkëmbimin e fjalëve me qëllim që qëndrimi i dikujt të përcillet tek tjetri, ose rënkimi pa dëgjuar palën tjetër, do të arrihet pak ose asgjë, sidomos në lidhje me pluralizmin fetar. Biseda për fenë është e ndjeshme dhe e shtresuar, kurse funksioni i saj më i rëndësishëm është vendosja e ekuilibrit mes karakteristikave të përbashkëta dhe veçorive. Cila është mënyra më e mirë për t'u arritur kjo?

Kurani definon katër parime të bisedës konstruktive, që janë të lidhura drejtpërdrejt me pluralizmin fetar: a) biseda e qëllimshme, b) biseda objektive, c) biseda jo gjykuese (e paanshme) dhe ç) bisedë jomanipuluese.



*Bisedë e qëllimshme*

Në Kuran thuhet:

***“Thuaj: “O ithtarët e Librit, ejani të biem në një fjalë të përbashkët mes nesh dhe jush: se do të adhurojmë vetëm Allahun, se nuk do t’i shoqërojmë Atij asgjë (në adhurim) dhe se nuk do ta mbajmë për zot njëri-tjetrin, në vend të Allahut!” Nëse ata nuk pranojnë, atëherë thuaju: “Dëshmoni se ne i jemi nënshtruar Allahut!” (Ali Imran: 64)***

Ky ajet paraqet një ftesë ithtarëve të Librit që të takohen me muslimanët dhe të fillojnë bisedën. Vini re se biseda nuk është pa një qëllim, por ka një qëllim të qartë. Për të shprehur këtë qëllim dhe kuptimin e takimit, Kurani përdor njëjës in e fjalës *kelime* (fjalë), që i referohet bisedës.<sup>353</sup> Për më tepër, kjo bisedë është përshkruar si e barabartë, *kelima seva’*. Kjo do të thotë se biseda duhet të ketë qëllim të qartë, të cilin njerëzit do ta arrijnë së bashku. Në këtë kuptim, Ibn ‘Atiju thotë se *kelima seva’* nënkupton bisedën e bazuar mbi temat që pranohen njëllor nga të gjithë njerëzit.<sup>354</sup>

*Biseda objektive*

Në Kuran thuhet:

***“Ata thonë: “Askush nuk do të hyjë në Xhenet, përveç hebrejve ose të krishterëve”. Këto janë dëshirat e tyre boshe! Thuaju (o Muhamed): “Nëse është e vërtetë ajo që thoni, atëherë sillni provën tuaj!” (El-Bekare: 111)***

Ky ajet tregon se disa grupe fetare debatojnë me bindje rreth hyrjes së tyre në parajsë, edhe pse nuk kanë asnjë provë

---

<sup>353</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi, Maison Souhounoun, n. d.) vol. 2, f. 268.

<sup>354</sup> ‘Abdullah ibn ‘Atijja, *El-Muharrer el-vexhiz fi tefsir el-Kitab el-‘aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 2001), vol. 1, f. 449.

që mbështet qëndrimin e tyre. Prandaj, Kurani këto mendime dhe deklarata i përshkruan si “dëshirat e tyre boshe”, *emani* dhe, gjithashtu, kërkon nga ata që japin deklarata të tilla të japin prova, nëse është e vërtetë ajo që flasin. Vini re se, në këtë kontekst, Kurani e lidh drejtpërdrejt të vërtetën me provë. Pra, në rastin e pluralizmit fetar, biseda duhet të bazohet në fakte dhe argumente reale, dhe jo në paragjykitime dhe anshmëri, se përndryshe mund të çojë drejt asaj që Hasan Hanafi e quan “diplomaci klerikësh dhe hipokrizi vëllazërore”.<sup>355</sup>

Parimi i objektivitetit në udhëheqjen e bisedës është i theksuar në Kuran në personalitetin e profetit Ibrahim. Ibrahim kuranor paraqet objektivitetin në kërkim të së vërtetës. I nxitur nga ky model objektiviteti ibrahimian, Hanafi përpiket të vendosë kornizat për një bisedë objektive. Ai pohon se fetë duhet të hulumtohen përmes procesit hermeneutik, i cili përfshin tri pjesë kryesore: kritikën, interpretimin dhe realizimin. E para është kritika historike e tekstit. Ajo synon të përcaktojë besueshmërinë e tekstit të shenjtë në histori. E dyta përcakton kuptimin e tekstit dhe kryesisht merret me gjuhën dhe rrethanat historike në të cilat është krijuar teksti. E treta i referohet realizimit të kuptimit të tekstit në jetën e njeriut, që është edhe qëllimi përfundimtar i fjalës së Zotit.<sup>356</sup> Kjo kornizë e propozuar mund të jetë jashtëzakonisht e rëndësishme për pluralizmin fetar në kuptim të dimensioneve të tij epistemologjike.

### *Biseda jo gjykuese*

Parimi i tretë kuranor i zhvillimit të një bisede konstruktive, është parimi i bisedës pa gjykim. Në fakt, ky parim

---

<sup>355</sup> Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976), f. 1

<sup>356</sup> Ibid.

e ndan bisedën konstruktive nga një debat i zakonshëm, në të cilin qëllimi i kritikës është arritja e fitores ose e dominimit. Në këtë kuptim, në Kuran përmendet se si hebrenjtë dhe të krishterët gjykonin njëri-tjetrin, duke akuzuar njëri-tjetrin për mosbesim:

*“Hebrenjtë thonë: “Të krishterët nuk kanë kurrfarë udhërrëfimi ku të mbështeten!” Edhe të krishterët thonë: “Hebrenjtë nuk kanë kurrfarë urdhërrëfimi ku të mbështeten!” Ndërkohë, të dyja palët lexojnë të njëjtin Libër. Po kështu, edhe ata që nuk dinë, thonë të njëjtat fjalë. Allahu do t’i gjykojë kundërshtitë e tyre në Ditën e Kiametit.”* (El-Bekare: 113)

El-Vahidi tregon shkakun e kësaj shpalljeje. Këtë rast e transmeton Ibn Abasi, kurse si autentik e vlerëson El-Humejdani, i cili thotë se “zinxhiri i transmetuesve është i besueshëm”.<sup>357</sup> El-Vahidi në lidhje me këtë ajet thotë:

“Ky ajet është shpallë për hebrenjtë e Medines dhe të krishterët e Nexhranit. Kur delegacioni nga Nexhrani erdhi te i Dërguari i Allahut, paqja dhe mëshira e Allahut qoftë mbi të, rabinët hebrenj erdhën për t’i parë ata. Ata diskutuan me njëri-tjetrin dhe debati u bë aq i ashpër, duke filluar t’i bërtasin njëri-tjetrit. Hebrenjtë thanë: “Ju nuk e pasoni fenë e vërtetë!” Dhe deklaruan se nuk besojnë në Jezusin dhe në Inxhilin. Edhe ata deklaruan se nuk besojnë në Musain dhe Teuratin. Kjo ishte arsyeja pse Allahu e shpalli këtë ajet.”<sup>358</sup>

Nga konteksti historik i shprehur me rastin e shpalljes si dhe nga konteksti tekstual i ajetit, është e qartë se ky ajet nuk e miraton sjelljen gjykuese gjatë bisedës. Për më tepër,

<sup>357</sup> Isam el-Humaidan, *Es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu’essese er-rejjan, 1999), f. 27-28.

<sup>358</sup> Ebu el-Hasan el-Vahidi, *Esbab en-nuzul* (Kajro: Mektebe el-Mutenebbi, n. d.), f. 23. përkth. Mokrane Guezzou, <http://www.altafsir.com/asbabalnuzol.asp?sorname=1&ajah=0&img=a&languageid=2>

kur një sjellje e tillë gjykuese paraqitet mes njerëzve që janë trashëgimtarët e udhëzimit hyjnor, ajo është shenjë se ata e kanë humbur atë udhëzim,<sup>359</sup> duke u bërë kështu të barabartë me ata që nuk dinë. Është me rëndësi të kuptohet se muslimanët, edhe pse nuk janë të përmendur drejtpërdrejt në këtë ajet, sigurisht që nuk përjashtohen nga ky përshkrim, i cili edhe atyre mund t'i referohet. Prandaj, Er-Raziu e komenton këtë ajet:

“Le ta dini se situata të njëjta ndodhën edhe në bashkësinë e Muhamedit, sal Allahu alejhi ve selem, kur çdo grup gjykonte të tjerët, duke i akuzuar për mosbesim, edhe pse kanë lexuar të njëjtin Kuran.”<sup>360</sup>

Pra, biseda gjykuese gjatë bisedës ndalon që me bisedë të arrihet qëllimi i duhur. Prandaj, kur bëhet fjalë për gjykimin në lidhje me besimin e njerëzve, në Kuran thuhet vazhdimisht se kjo e drejtë i takon ekskluzivisht Zotit, sepse vetëm Ai mund t'i gjykojë njerëzit dhe të vendosë se a do jetë vendi i tyre në ferr apo parajsë. Natyrisht, Kurani përshkruan qartë tiparet e atyre që i përmbahen së vërtetës dhe të cilët ka gjasa të hyjnë në parajsë, ashtu siç i përshkruan qartë tiparet e atyre që i përmbahen së kotës dhe të cilët ka gjasa të hyjnë në ferr. Mirëpo, këto përshkrime shërbejnë si udhëzim për njerëzit, dhe jo si leje e Zotit që njerëzit të gjykojnë njëri-tjetrin.

### *Biseda jomanipuluese*

Parimi i katërt kuranor i bisedës konstruktive është parimi i *bisedës jomanipuluese*. Biseda konstruktive nuk duhet të bazohet në një agjendë të fshehtë, për të tërhequr njerëzit në besimet apo bindjet e dikujt. Në fakt, kjo është një nga

<sup>359</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 1, f. 542.

<sup>360</sup> Fahrud-din er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 2, f. 10.

pyetjet më problematike, më parë dilemë, me të cilën përballen besimtarët. Rrallëherë përdoret biseda si mjet për të paraqitur një argument bindës, për të dëgjuar të tjerët ose për të kuptuar qëndrimet e tyre, por më shpesh si një mjet për konvertimin në besime të caktuara. Për shembull, teoria “Krishterët anonimë” (1966) nga Carl Rahneri është shembulli se çfarë biseda konstruktive nuk duhet të jetë në rastin e pluralizmit fetar, kryesisht për arsye se teoria e Rahnerit bazohet në agjendën e fshehur të konvertimit të njerëzve. Një kuptim i tillë i komunikimit ndërfitar nuk është i kufizuar vetëm në krishterim, por mund të gjendet në të gjitha fetë.

Parimi i bisedës jomanipuluese mund të nxirret nga ajeti në vijim:

*“Ata thonë: “Bëhuni hebrenj ose të krishterë, që të jeni në rrugë të drejtë!” Thuaju: “Në asnjë mënyrë. Ne jemi të fesë së pastër të Ibrahimit, i cili nuk ka qenë idhujtar.”* (El-Bekare: 135)

Et-Taberiu citon shkakun e shpalljes ashtu siç e transmeton Ibn Abasi:

“Abdullah ibn Surja el-A’ver (hebreu) i tha profetit Muhamed, paqja dhe mëshira e Allahut qoftë mbi të: “Nuk ka të vërtetë tjetër, përveç tonës, dhe, nëse ti (Muhamed) dëshiron të jesh i udhëzuar, duhet të na ndjekësh.” Të krishterët thanë të njëjtën gjë. Atëherë, Allahu e shpalli këtë ajet.”<sup>361</sup>

Është e qartë se të dy grupet vendosën një qasje ndaj komunikimit të bazuar në ekskluzivitetin fetar, i cili me siguri çon në idenë e konvertimit. Nga ana tjetër, ajeti 135 i sures *El-Bekare* e zhvendos diskutimin te personaliteti i

---

<sup>361</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-’ilmijja, 1999), vol. 1, f. 615. El-Humejdani e vlerësoi zinxhirin e transmetuesve të këtij transmetimi si *hasen*, i mirë, që bënë pjesë në kategorinë e haditheve të pranueshëm. Shih Isam el-Humejdan, *Es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu’essesa er-rejjan, 1999), f. 31.

profetit Ibrahim, i cili në Kuran është prezantuar si simboli i objektivitetit në kërkim të së vërtetës. Pra, Kurani nuk e miraton pranimin e çfarëdo qasjeje manipuluese në dialogun (bisedën) ndërfitar dhe, në vend të kësaj, përshkruan një qasje të bazuar në argumente bindëse.

Shkurtimisht, siç tregoi analiza në këtë pjesë, Kurani i jep rëndësi të jashtëzakonshme bisedës konstruktive si mjetit komunikues ndërmjet njerëzve në të gjitha nivelet shoqërore-politike. Sipas Kuranit, biseda konstruktive ose komunikimi duhet të jetë akt i qëllimshëm, ku paraqiten qartë këndvështrimet e ndryshme në bazë në argumenteve dhe provave bindëse dhe ku secila anë përpiqet të kuptojë anën tjetër. Pra, qëllimi i bisedës konstruktive është zgjerimi i fushës për shkëmbimin e mendimeve dhe argumenteve dhe në këtë mënyre të arrijë një ekuilibër të përshtatshëm midis dallimeve dhe ngjashmërive.

#### (4) PËRFUNDIM

Elementet dialektite të karakteristikave të përbashkëta dhe të diversitetit janë paraqitur në Kuran si fakte natyrore dhe ligje të pandryshueshme qenësore për këtë univers dhe natyrën njerëzore. Prandaj, procesi i pluralizmit fetar normativ në Kuran nuk mund të vëshetrohet si teori e pastër ose ide. Përkundrazi, ai u promovua në ligj hyjnor, i cili rrjedh nga dhurata e vullnetit të lirë që Zoti ia dha njeriut, dhe pasoja natyrore e së cilës është diversiteti. Prandaj, udhëzimit kuranor në këtë kuptim i kundërshtohet edhe qasja ekskluziviste, e cila refuzon të pranojë tjetrin e ndryshëm, dhe qasja relativiste, e cila nuk i kushton rëndësi veçorive. Kjo, për arsye se karakteristikat e përbashkëta dhe veçoritë fetare nuk duhet të përdoren si mjete për dobësimin apo ndarjen e fesë.

Përkundrazi, ato duhet të qëndrojnë në ekuilibër me ndihmë të bisedës konstruktive, e cila në Kuran është paraqitur si shtytësi kryesor i komunikimit ndërmjet njerëzve në të gjitha fazat e zhvillimit shoqëroro-politikë të shoqërisë.



## QËLLIMET KRYESORE TË PLURALIZMIT FETAR NORMATIV NË KURAN

Në Kuran (siç kemi treguar në kapitullin e mëparshëm) pluralizmi fetar normativ nuk konsiderohet si tolerancë e thjeshtë e besimeve të tjera, por më shumë si norme hyjnore, ose *sunneh ilahijje*. Kurse e kundërta, shkelja e kërkesave të tij, çon në mënyrë të pashmangshme drejt tensioneve dhe urrejtjes. Kjo shkelje mund të marrë forma të ndryshme, prej të cilave më kritikja lidhet me qëllimet. Kështu, për shembull, kur qëllimet e pluralizmit fetar largohen nga baza e saj universale tokësore drejt polemikave dhe akuzave ekskluzivisht eskatologjike, vjen deri te shkelja. Qëllimet, gjithashtu, mund të manipulohet për t'i shërbyer interesave që bien ndesh me qëllimet humane. Prandaj, sipas Amarahut, pjesëmarrësit e caktuar në procesin e pluralizmit fetar tentojnë që ta shfrytëzojnë si mjet politik për të fituar ndikim dhe fuqi në botën muslimane.<sup>362</sup> Në mënyrë të ngjashme, qëllimet e pluralizmit fetar, gjithashtu, mund të drejtohen kah realizimi i qëllimeve të caktuara, në këtë rast hollimit fetar për të mbështetur kështu teoria moderne liberale (që është, me sa duket,

---

<sup>362</sup> Muhammed Amara, *Et-Te'addudijje: er-Ru'ja el-islamijje ve et-tehaddijat el-garbije* (Kajro: Dar nehda Misr, 1997).



rasti i John Hickut, teoria klasike e tij e pluralizmit fetar fokusohet në parimet epistemologjike, dhe jo në parimet fetare).<sup>363</sup> Nga ana tjetër, qëllimet e pluralizmit fetar normativ mund të reduktohen nga natyra e tij universale në një interpretim ekskluziv të parimeve, të fokusuar në një grup të caktuar fetar, si në rastin e disa burimeve ekzegjetike kuranore. Këto zona problematike paraqesin kërcënimin potencial për të gjithë procesin e raporteve ndërfitare. Siç vëren me të drejtë Altwaijri:

“Nëse bashkëjetesa ndërfitare, që është njëkohësisht bashkëjetesë kulturash dhe qytetërimesh, nuk vihet në shërbim të qëllimeve të larta humanitare, ajo e humbet lustrimin e saj të bukur. Ajo bëhet më e ngjashme me lëvizjet propagandistike dhe parullat boshe sesa me veprimet e sinqerta që kanë për qëllim një jetë më të mirë për njeriun modern.”<sup>364</sup>

Prandaj, në këtë kapitull, do të hulumtojmë qëllimet kryesore të pluralizmit fetar normativ në Kuran dhe do të sqarojmë se a janë këto qëllime të kufizuara ekskluzivisht në disa grupe të caktuara fetare apo përfshijnë tërë njerëzimin. Natyrisht, mund të nxjerrim shumë qëllime sekondare të pluralizmit fetar nga teksti kuranor, sepse karakteristikat e përbashkëta fetare janë zonë e madhe për promovimin e qëllimeve të çmuara në raportet ndërfitare. Mirëpo, leximi i vëmendshëm i Kuranit, do të zbulojë se ka katër qëllime kryesore të pluralizmit fetar normativ me rëndësi thelbësore për procesin e ndërtimit të paqes:

1. *Njohja e të tjerëve*. Ky qëllim nënkupton nevojën për mirëkuptim të ndërsjellë, që në Kuran përmendet me termin *te'aruf*.

---

<sup>363</sup> Muhammed Legenhausen, “A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism”, në *Islam and Global Dialogue*, f. 60.

<sup>364</sup> Abdulaziz O. Altwaijri, *Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century* (Rabat: ISESCO, 1998), f. 37.

2. *Bashkëpunimi me të tjerët*. Ky qëllim nënkupton nevojën e angazhimit të përbashkët, *ta'avun*, në procesin e pluralizmit fetar.

3. *Garimi me të tjerët në kryerjen e veprave të mira*. Ky qëllim nënkupton nevojën e kontributit të përbashkët, i cili në Kuran përmendet me frazën *festebikul-hajrat*.

4. *Mbështetja reciproke*. Kjo në Kuran përmendet si *tedafu'* dhe kryesisht nënkupton nevojën e mbështetjes reciproke kundër shtypjes.

## (1) NJOHJA E TË TJERËVE: MIRËKUPTIMI I NDËRSJELLË - *TE'ĀRUF*

Rëndësia e njohjes së të tjerëve rrjedh kryesisht nga fakti se njeriu është më i qetë në praninë e asaj që për të është e njohur dhe e afërt, dhe se frikësohet dhe largohet nga ajo që është e panjohur dhe e huaj. Në përputhje me këtë, Asani konkludon se arsytet e konflikteve fetare dhe shkeljeve të pluralizmit fetar “nuk janë aq përplasje qytetërimesh sa janë përplasje injorance”.<sup>365</sup> Në fakt, duket se mosnjohja e të tjerëve paraqet kërcënim jo vetëm për bashkëjetesën fetare, por edhe për bashkëjetesën e kulturave dhe të qytetërimeve. Prandaj, Kurani e përcakton njohjen e tjetrit si qëllim të krijimit si në aspektin e diversitetit biologjik ashtu edhe atij shoqëror. Në lidhje me këtë, Kurani thotë kështu:

***“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***

---

<sup>365</sup> Ali Asani, “So That You May Know One Another: A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, korrik (2003), f. 42.

*ai që i frikësohet më shumë Atij. Vërtet, Allahu është i Gjithëdijshëm dhe për Atë asgjë nuk është e fshehtë.”* (El-Huxhurat: 13)

Cili është konteksti historik i këtij ajeti dhe si lidhet ai me qëllimin e njohjes së tjetrit? Meqenëse nuk ka një shkak të besueshëm për këtë shpallje, është e nevojshme të hulumtojmë vendin e shpalljes për të kuptuar rrethanat në të cilat është shpallur dhe të kuptohet domethënia e tij. Komentuesit e Kuranit mendojnë se kjo sure në tërësi është shpallur në Medine. Mirëpo, disa dijetarë mendojnë se shpallja është mekase, sepse ajeti fillon me frazën *“o, njerëz...”*, që është shenjë e njohur për kapitujt mekase. Pavarësisht nga kjo, Ez-Zerkeshi të gjithë suren *El-Huxhurat* e konsideron si medinase.<sup>366</sup>

Kemi edhe mendimin e Ibn Abasit për ajetin 13 të kësaj sure medinase. Ai mendon se është shpallur në Mekë. Nëse flasim metodologjikisht, nuk është e mundur të supozohet se ajetet mekase mund të gjendeshin në kapitujt medinase, sepse gjatë shpalljes ajetet kuranore u renditën në njësi të veçanta të quajtura kapituj ose sure (*suver*). Supozimi se një ajet mekas ekziston në suren medinase do të nënkuptonte se ai ajet u shpall në Mekë, dhe se nuk u rendit në asnjë sure, mbeti i ndarë, duke pritur suren e ardhshme nga Medina. Konotacioni më i rrezikshëm i kësaj ideje është se është harruar renditja e ndonjë ajeti mekas në vendin e tij të duhur në ndonjë sure mekase, dhe se, kështu, kërkohet që ai më vonë, në Medine, të futet në suren relevante medinase. Mirëpo, në të kundërtën e saj, me shumë mundësi kemi hasur në ajetet medinase që ekzistojnë në suret që rrjedhin nga Meka, si rezultat i *Hixhretit* (shpërnguljes në Medine). Kjo nënkupton se për disa sure thuhet se janë nga Meka kur fillimi i saj

---

<sup>366</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi ‘ulum el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-Xhil, 1988), vol. 1, f. 194.

është shpallur në periudhën mekase, pavarësisht së përmban ajete nga Medina, kur është përfunduar gjatë periudhës medinase pas shpërnguljes.<sup>367</sup> Përveç kësaj, nuk është e saktë të konsiderohet se një ajet që fillon me shprehjen “*o, njerëz...*” është gjithmonë nga një sure e shpallur në Mekë, sepse e njëjta shprehje ekziston edhe në suret që njëzëri pranohen si medinase (për shembull, *El-Bekare* dhe *En-Nisa*).

Duke pasur parasysh këto argumente, përfundimi është i qartë se kjo sure në tërësi është medinase. Gjithashtu, është i paqëndrueshëm pohimi se ajeti 13 i sures *El-Huxhurat* është shpallur në Mekë dhe se më vonë është renditur në suret medinase.

Në fakt, ajeti i referohet tërësisht mjedisit të Medines, në kuptimin e njohjes objektive të tjetrit. Për dallim nga karakteri homogjen i shoqërisë mekase, Medina ishte multikulturore, ku së bashku jetonin *ehlul-kitabi* me grupet lokale. Për këtë arsye, shpërngulja nga Meka në Medine shpesh përshkruhet si migracioni nga mentaliteti fisnor në atë multikulturor. Megjithatë, duket se ekziston një hendek i caktuar ndërmjet ekzistencës së diversitetit si fakt i shoqërisë së Medines dhe kuptimit njerëzor të një dukurie të tillë.

Historikisht, midis arabëve paraislam ekzistonte një marrëveshje se dallimet midis njerëzve çojnë në një rend shoqëror hierarkik, të bazuar mbi ato dallime. Në këtë kuptim, Ibn Ashuri, duke komentuar ajetin e mësipërm, vëren:

“Midis fiseve arabe, para Islamit, ishte e zakonshme që disa të konsiderojnë veten si superior ndaj të tjerëve dhe të kenë epërsi mbi ta. Ajo ishte prezent deri në atë masë sa që kur pyetën një beduin se a jeni dakord të bëheni Bahili,<sup>368</sup> dhe

<sup>367</sup> Fadl Abbas, *Itkan el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Amman: Dar el-Furkan, 1997), vol. 1, f. 380.

<sup>368</sup> Bahil është anëtar i fisit arab Bahil, të cilët në mesin e arabëve konsideroheshin si fis me status të ulët shoqëror.

se për këtë do të shpërblehet me hyrjen në Parajsë, beduini mendoj pak, pastaj u përgjigj: “Do të dakordohesha, me kusht që banorët e Parajsës të mos e kuptonin kurrë se unë jam Bahili.” Një keqkuptim i tillë i diversitetit çoi në armiqësi dhe luftëra të vazhdueshme midis këtyre njerëzve.”<sup>369</sup>

Prandaj, sa i përket qëllimit të diversitetit, pa dyshim mbizotëronin keqkuptimet. I ndërtuar mbi supozimin se dallimet krijojnë hierarkinë shoqërore, fenomeni i diversitetit është parë si një arsye për pabarazinë shoqërore. Këto ishin ato kushte historike në të cilat u shpall ajeti 13 i sures *El-Huxhurat*. Edhe pse ishte shoqëri multikulturore, edhe në Medine ende mbizotëronte qasja ekskluziviste. Shpallaja e ajetit 13 të sures *El-Huxhurat* në këtë kontekst historik ndryshoi mentalitetin dhe futi kuptimin e ri të diversitetit dhe qëllimit të tij. Në fakt, Kurani zhvilloi idenë se qëllimi i bashkëjetesës nuk është në kërkimin e epërsisë dhe mbisundimi mbi njerëz që janë të ndryshëm, por për të arritur kuptimin e ndërsjellë duke e njohur njëri-tjetrin.

Meqenëse kemi vendosur një lidhje ndërmjet qëllimit për të njohur të tjerët dhe rrethanave historike në të cilat është shpallur ky ajet, do të hulumtojmë kontekstin tekstual në të cilin ndodh ky ajet, për të shqyrtuar kështu lidhjet relevante tematike midis qëllimit të njohjes së tjetrit dhe kontekstit tekstual të ajetit. Për të realizuar këtë, është me rëndësi, së pari, të përcaktojmë unitetin tematik të sures *El-Huxhurat*.

Përkufizimi i unitetit tematik në ekzegjezën kuranore është proces i bazuar në arsyetim. Mu për këtë, mund të gjenen përkufizime dhe qëndrime të ndryshme rreth unitetit tematik të një sure kuranore të caktuar. Megjithatë, përderisa këto përkufizime dhe qëndrime janë në përputhje me të

---

<sup>369</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, p.d.), vol. 10, f. 258.

gjithë kontekstin tekstual të sures në fjalë, ka gjasa që do të pranohen, pavarësisht nga numri i tyre.

Në rastin e sures *El-Huxhurat*, Kutbi e përkufizon kështu unitetin e saj tematik: "Ajo (surja *El-Huxhurat*) jep, pothuajse, në mënyrë të pavarur, një skicë të plotë të një bote fisnike, në të cilën nuk ka asgjë që mund të përshkruhet si e pahijshme."<sup>370</sup> Ngjashëm, Hixhazi thotë se kjo sure sillet rreth idesë së arritjes së standardit më të lartë moral.<sup>371</sup> Prandaj uniteti tematik i kësaj sure mund të përmbledhet si realizimi i një bote fisnike të bazuar në standarde të larta të pastërtisë, pastërtisë së ndërgjegjes dhe sjelljes.

Hapi i dytë tematik është hulumtimi i raportit midis unitetit tematik të realizimit të botës fisnike dhe qëllimit për të njohur tjetrin. Në këtë drejtim, konteksti tekstual i kësaj sure kritikon dhe dënon sjelljen e përvetësuar në bazë të injorancës për të tjerët dhe dyshimit ndaj tyre. Sipas sures *El-Huxhurat*, ekziston mundësia që njerëzit të lëndojnë njëritjetrin nga injoranca. Prandaj, për t'u shmangur nga një e keqe e tillë, Kurani i urdhëron besimtarët që të verifikojnë çdo informacion të dhënë, si edhe të konfirmojnë saktësinë e atij informacioni përpara se të marrin qëndrim negativ ndaj të tjerëve. Kurani thotë:

***"O ju që keni besuar! Nëse ndonjë njeri i pandershëm ju sjell ndonjë lajm, sigurohuni mirë (në është i vërtetë), për të mos i bërë dëm ndokujt padashje, e të pendoheni pastaj për atë që keni bërë."*** (El-Huxhurat: 6)

Konfirmimi i së vërtetës së asaj që njerëzit mund të thonë ose bëjnë, kërkon njohuri të saktë për këta njerëz, përndryshe mund të parashtrohen akuza të gabuara dhe të

<sup>370</sup> Sejjid Kutb, *In the Shade of the Qur'an*, redak. M. A. Salahi, përkth. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2009), vol. xvi, f. 69.

<sup>371</sup> Muhammed M. Hixhazi, *et-Tefsir el-vadiah* (ez-Zekazik: Dar et-tefsir, 2003), vol. 3, f. 498.

dëmshme. Pasojë e mungesës së njohurive, mund të jetë marrja e një qëndrimi negativ ndaj të tjerëve. Qëndrimet e tilla mund të manifestohen në formë të përqeshjes, shpifjes, supozimeve negative, spiunimit dhe përgojimit. Në fakt, të gjitha këto forma të komunikimit janë të ndaluara me ajetet në vijim nga surja *El-Huxhurat*:

*“O ju që keni besuar! Asnjë burrë prej jush të mos tallet me burra të tjerë, se këta mund të jenë më të mirë se ai. Gjithashtu, asnjë grua të mos tallet me gra të tjera, se këto mund të jenë më të mira se ajo. Mos e nënçmoni dhe mos e qesëndisni njëri-tjetrin me nofka (të këqija)! Sa e shëmtuar është të thirresh me emër të keq pas (pranimet të) besimit! Ata që nuk pendohen, janë vërtet keqbërës. O ju që keni besuar! Mënjanoni shumë dyshime, se, vërtet, disa dyshime janë gjynah. Mos e spiunoni dhe mos e përgojoni njëri-tjetrin! Mos vallë dëshiron ndokush prej jush të hajë mishin e vëllait të vet të vdekur?! Sigurisht që ju do ta urrenit këtë! Kijeni frikë Allahun! Me të vërtetë, Allahu është Pranues i pendimit dhe Mëshirëplotë.”* (El-Huxhurat: 11-12)

Sipas El-Bika’iut, ekziston një lidhje midis urdhrit të Zotit që të verifikohen informatat për njerëz të caktuar dhe shmangies nga të gjithë qëndrimet negative të përmendura.<sup>372</sup> Gjithashtu, Ibn Ashuri pohon se, duke mos e kuptuar se qëllimi i diversitetit është që njerëzit të njihen me njëri-tjetrin, i çoi arabët paraislam në armiqësi, luftë, përqeshje, shpifje, supozime negative, spiunim dhe përgojim.<sup>373</sup>

Prandaj realizimi i një bote fisnike (uniteti tematik i sures *El-Huxhurat*) lidhet drejtpërdrejt me qëllimin e njohjes së ndërsjellë. Prandaj, duket se aty është lidhja tematike

<sup>372</sup> Burhanuddin el-Bika’i, *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver* (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1995), vol. 7, fq. 235,

<sup>373</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 10, f. 258.

midis kontekstit tekstual të kësaj sure dhe qëllimit të njohjes së ndërsjellë (*te'aruf*). Kjo lidhje tematike do të gjendet edhe në pasojat negative që lindin si rezultat i keqkuptimit të diversiteti dhe mosnjohjes së tjetrit.

Konteksti tjetër që luan rol të rëndësishëm në kuptimin e ajetit 13 të sures *El-Huxhurat* është gjendja aktuale e qytetërimit. Në kohën e globalizimit, duke pasur parasysh ajetin 13 të sures *El-Huxhurat*, çështja e qëllimeve të pluralizmit fetar zë një vend qendror. Prandaj, është metodologjikisht e rëndësishme, kur bëhet fjalë për ekzgezjën kuranore, të merret në shqyrtim konteksti i realitetit në të cilin interpretohet ajeti i caktuar kuranor.<sup>374</sup>

Për të treguar rëndësinë e kontekstit qytetërues për të kuptuar qëllimet e njohjes të ndërsjellë, është me rëndësi të paraqesim interpretimet klasike dhe moderne të këtij ajeti:

***“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. Vërtet, Allahu është i Gjithëdijshëm dhe për Atë asgjë nuk është e fshehtë.”*** (El-Huxhurat: 13)

Nëse studiojmë komentimin e Ibn Abasit të këtij ajeti, do të gjejmë vetëm tri fjalë që shpjegojnë fjalët *shu'ub* dhe *kaba'il*. El-Buhariu transmeton se Ibn Abasi e shpjegoi kuptimin e fjalës *shu'ub* si *kaba'il 'izam*, që është kategoria më e gjerë e prejardhjes, trungut, pasi që ai kuptimin e fjalës *kaba'il* e shpjegon si *butun*, ‘nënqarqe fisnore’.<sup>375</sup> Muxhahidi, në komentimin e këtij ajeti, i shton vetëm një fjali deklaratës së Ibn Abasit, dhe kjo është se qëllimi i ndarjes njerëzore në popuj (*shu'ub*) dhe fise (*kaba'il*) është të zbulohet prejardhja e

<sup>374</sup> Said Nursi, *Sajkal el-islam*, përkth. Ihsan Kasim es-Salihi (Kajro: Sherika suzler, 2004), f. 339.

<sup>375</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Feth el-Bari: Sharh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1977), vol. 6, f. 642, nr. 3489.



njerëzve.<sup>376</sup> Et-Taberiu dhe Ez-Zamahsheriu, gjithashtu, japin komente shumë të kufizuara të ajetit, duke zvogëluar kuptimin e termit *ta'aruf* në zbulimin e prejardhjes së njerëzve.<sup>377</sup> Një analizë e kujdesshme e komentimit të Er-Raziut të këtij ajeti zbulon se ai e kufizon kuptimin e tij vetëm për besimtarët dhe se i përjashton “jobesimtarët”. Er-Raziu pohon se “ajeti vjen si sqarim dhe konfirmim i ajeteve të mëparshme (me të cilat ndalohet tallja dhe shpifja)”. Mirëpo, në rastin e “jobesimtarëve”, “lejohet tallja dhe poshtërimi i tyre, për shkak të fesë dhe besimit (të gabuar) të tyre”.<sup>378</sup> Arsyeya tjetër për qëndrimin ekskluziv të Er-Raziut për këtë rast, është se ajeti ka të bëjë me problemin e barazisë shoqërore. Sipas mendimit të tij, jobesimtarët nuk mund të karakterizohen si të barabartë me besimtarët, sepse se “jobesimtari dhe besimtari janë dy lloje të papajtueshme, jobesimtari është i pashpirt, më i ulët se kafsha, ndërsa besimtari është ai që konsiderohet si njeri”.<sup>379</sup> Më në fund, Er-Raziu thekson se ajeti përmban shprehjen “më i respektuari/më i lavdërueshëm” (El-Huxhurat: 13), mirëpo, “një jobesimtar nuk ka reputacion, sepse është më i ulët se një kafshë dhe se një dëmtues”.<sup>380</sup>

Prandaj, në burimet klasike të ekzegjzës kuranore gjejmë interpretime të kufizuara dhe ekskluzive të këtij ajeti, të tilla që përjashtojnë qasjen humane, në kuptimin se në procesin e pluralizmit fetar nuk pranohet njohja e tjetrit. Mirëpo, këto interpretime janë më shumë produkt i kohës së tyre; konteksti historik dhe rrethanat ishin të tilla, kështu që

<sup>376</sup> Muhammed Abd es-Selam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Muxhahid ibn Xhebr* (Nasr: Dar el-fikr el-islami el-hadithe, 1989), f. 610.

<sup>377</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 11, f. 397; Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 4, f. 365

<sup>378</sup> Fahrudidin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 14, f. 137.

<sup>379</sup> *Ibid.*, f. 138.

<sup>380</sup> *Ibid.*, str. 140-141.

shoqëria ishte kryesisht homogjene, e ndarë sipas kufijve kulturor, kurse në rrethinën e saj zhvilloheshin luftërat fetare. Ashtu ishte edhe në kohën kur jetoi Er-Raziu.

Nëse i kthehemi burimeve moderne të ekzegjësës kuranore në lidhje me ajetin 13 të sures *El-Huxhurat*, bëhet e qartë se konteksti aktual qytetërues ka luajtur një rol të rëndësishëm në theksimin e qëllimit për të njohur tjetrin e ndryshëm. Duke përvetësuar qasjen humaniste, disa ekzegjetë modern paraqitën një kuptim të ri të këtij ajeti. Për shembull, Kutbi vëren se qëllimi i ndarjes së njerëzve në kombe dhe fise nuk është për të “ndezur konfliktet dhe armiqësitë, por qëllimi është njohja e ndërsjellë dhe bashkëjetesa në paqe”.<sup>381</sup> Përveç kësaj, Kutbi thotë se me një qëllim të tillë, “Islami vendos sistemin e tij global njerëzor nën flamurin e Zotit”.<sup>382</sup> Edhe pse kjo deklaratë duket, në pikëpamje të kuptimit, e diskutueshme, në fakt Kutbi, për dallim nga burimet klasike, e përcakton njohjen e tjetrit, dhe kështu edhe realizimin e një jete të qetë, si qëllim të diversitetit. Shprehja tjetër që bien në sy në komentin e Kutbit është shprehja “sistemi global njerëzor”, i cili, sipas mendimit të tij, duhet të bazohet në Njëshmërinë e Zotit.

Ngjashëm, edhe Ibn Ashuri thotë se “urtësia e diversitetit qëndron në atë që njerëzit të njihen në nivelet e ndryshme shoqërore, duke filluar nga niveli familjar, e deri në nivelin e qytetërimeve”.<sup>383</sup> Mirëpo, më me rëndësi është ajo se Ibn Ashuri e lidh qëllimin e njohjes së tjetrit me natyrën njerëzore. Ai vëren se, nëse kuptohet si arsye e mirëkuptimit të ndërsjellë, diversiteti është në përputhje me natyrën njerëzore, dhe nëse kuptohet si arsye për konflikte dhe armiqësi,

<sup>381</sup> Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, redak. M. A. Salahi, përkth. M. A. Salahi i A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2009), vol. xvi, f. 97.

<sup>382</sup> Sejjid Kutb, *Fi dhilal el-Kur'an* (Bejrut: Dar esh-Shuruk, 1996), vol. 6, f. 3348.

<sup>383</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 10, f. 259-260

ajo bie ndesh me natyrën njerëzore.<sup>384</sup> Pra, duke e lidhur qëllimin e diversitetit me natyrën njerëzore, Ibn Ashuri tregon se synimi i mirëkuptimit të ndërsjellë është qëllimi universal njerëzor. Et-Tabatabai shkon më tej dhe thotë se njohja e tjetrit, përveçse është qëllimi i diversitetit, është boshti kurrizor i shoqërisë. Prandaj, nëse ky qëllim (njohja e tjetrit) nuk realizohet, sipas Et-Tabatabait, çon në regresin e shoqërisë dhe në rënien e njerëzimit.<sup>385</sup>

Për shkak të rëndësisë themelore të njohjes së tjetrit, Ramadani i konsideron të pamjaftueshme njohuritë e ekspertëve për tjetrin, duke treguar për nevojën, ndoshta më të rëndësishme, për t'u njohur me popull, në nivelin e bashkësisë lokale.<sup>386</sup> Në përputhje me këtë, në komentimin e vet të ajetit 13 të sures *El-Huxhurat*, Najari pohon se njohja e ndërsjellë, *te'aruf*, duhet kuptuar si një proces i plotë, i fokusuar kryesisht në tri aspekte, dhe ato janë solidariteti, konsultimi dhe urdhri i së mirës.<sup>387</sup> Në këtë mënyrë, duket se Najari me interpretimin e vet të *te'arufit*, sqaron tezën e Ramadanit. Me fjalë të tjera, njohja e tjetrit, e kuptuar si solidaritet, thekson mirëkuptimin të gjerë, ndërsa e kuptuar si konsultim, fokusohet posaçërisht në ekspertet. Sa i përket urdhrit që të bëhet mirë, ajo nënvizon rëndësinë e njohjes së tjetrit në të gjitha nivelet.

Prandaj, i interpretuar në kontekstin aktual qytetërues, ky ajet zbulon dimensionet e reja gjeografike, shoqërore, si dhe psikologjike të qëllimit të njohjes së tjetrit, *te'aruf*. Në fakt,

---

<sup>384</sup> Ibid., f. 260.

<sup>385</sup> Muhammed et-Tabatabai, *El-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1972), vol. 18, f. 326.

<sup>386</sup> Tariq Ramadan, "Interreligious Dialogue from an Islamic Perspective", në Christiane Timmerman i Barbara Segaert (redak.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue: Christianity, Islam and Judaism* (Brussels: P. I. E., Peter Lang, 2007), 85-104.

<sup>387</sup> Abdelmajid Najar, *The Islamic Civilizing Process* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1999), vol. 1, f. 59-63.

diversiteti i paraqitur në ajet, shihet si burim i njohurive i lidhur psikologjikisht me natyrën njerëzore, dhe rrjedhimisht me procesin e vetëkuptimit në dritën e të kuptuarit të tjetrit.

Përgjithësisht, analiza e kontekstit historik, tekstual dhe aktual qytetërues të ajetit 13 të sures *El-Huxhurat* tregoi se njohja e tjetrit të ndryshëm është qëllimi universal kuranor. Përveçse është universal dhe në harmoni me natyrën njerëzore, një qëllim i tillë përbën boshtin e procesit të ndërtimit të paqes. Për këtë arsye, synimi drejt mirëkuptimit të ndërsjellë, ashtu si është dhënë në Kuran, mund të kuptohet si një nga qëllimet kryesore të pluralizmit fetar normativ. Prandaj me realizimin e qëllimit për të njohur të tjetrit, do të largohen paragjykimet, stereotipat, dhe tentimet drejt dominimit dhe epërsisë, që përbëjnë pengesat kryesore të pluralizmit fetar normativ, ose siç këshillon Henzell-Thomasi:

“Duhet ta pastrojmë mendjen nga paragjykimet, përshatjet, keqkuptimet dhe autoritetet e paverifikuara- “idhujt e mendjes njerëzore” që shtrembërojnë dhe zbehin natyrën e vërtetë të gjërave- dhe, në vend të kësaj, të mbështetemi në përvojën e drejtpërdrejtë, perceptimin, kuptimin e “induksionit të vërtetë” si metodë për të përvetësuar njohuri të besueshme.”<sup>388</sup>

## (2) BASHKËPUNIMI ME TË TJERËT NË BAMIRËSI DHE NDERSHMËRI: ANGAZHIMI I PËRBASHKËT- *TE'ĀVUN*

Në këtë pjesë do të shqyrtojmë edhe një urdhër tjetër kuranor që ka të bëjë me marrëdhëniet ndërfaqetare, si qëllim i pluralizmit fetar normativ. Ky është imperativi i

---

<sup>388</sup> Jeremy Henzell-Thomas, *The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam* (Richmond, UK: AMSS, 2002), f. 2.

bashkëpunimit me të tjerët në drejtësi dhe devotshmëri. Në fakt, analiza nga pjesa e mëparshme çoi deri në përfundim se njohuria për të tjerët, dhe kështu edhe realizimi i mirëkuptimit të ndërsjellë, mund të konsiderohet si një nga qëllimet kryesore të pluralizmit fetar në Kuran. Megjithatë, sipas Kuranit, inkurajimi i njohjes dhe mirëkuptimit të ndërsjellë ndërmjet pasuesve të grupeve të ndryshme fetare, duhet të çojë drejt qëllimit më të lartë, dhe ky është bashkëpunimi. Hapi nga njohja e të tjerëve deri te bashkëpunimi me të tjerët do të thotë hapi nga bashkëjetesa dhe ndërveprimi i thjeshtë drejt angazhimit të përbashkët në procesin e pluralizmit fetar. Në fakt, angazhimi është elementi që ngre më parë qëllimin e bashkëpunimit në nivel më të lartë se njohja e thjeshtë e tjetrit.

Megjithatë, analiza e ekzegjzës klasike kuranore zbulon disa burime klasike që çështjen e angazhimit të përbashkët dhe bashkëpunimin e konsiderojnë si të diskutueshëm dhe problematik. Këto burime pohojnë se bashkëpunimi me të tjerët duhet deroguar dhe kështu bashkëpunimin e kufizojnë ekskluzivisht te muslimanët. Pasi që është rasti i tillë, është thelbësore të hulumtohet me kujdes teksti kuranor që lidhet me çështjen e bashkëpunimit. Ajeti kuranor me rëndësi të veçantë që flet për këtë, është ky:

*“O besimtarë! Mos e cenoni shenjtërinë e simboleve të Allahut, as të muajve të mëdhenj, as të kurbanit të Qabesë, as të kurbanëve të shënuar me gjerdan, as (mos i pengoni) ata që janë nisur të vizitojnë Shtëpinë e Shenjtë, duke kërkuar mirësinë dhe kënaqësinë e Zotit të vet. Pas heqjes së Ihramit, gjuani. Dhe, të mos ju nxisë urrejtja ndaj disa njerëzve, që ju penguan të vizitoni Qabënë, pra, kursesi të mos ju nxisë që t’i sulmoni! Ndihmoheni njëri-tjetrin në punë të mira dhe në të ruajturit nga të këqijat dhe jo në gjynahe dhe armiqësi! Frikësojuni Allahut, sepse Ai dënon ashpër.”* (El-Maide: 2)

Përgjithësisht, ky ajet rregullon disa aspekte të raportit ndërmjet muslimanëve dhe Zotit, si dhe ndërmjet muslimanëve dhe njerëzve të tjerë. Pasi që janë urdhëruar që të mos i shkelin dispozitat e Zotit, besimtarët detyrohen se do të garantojnë paprekshmërinë e kafshëve të sjella për flijim, si dhe paprekshmërinë e njerëzve që shkojnë me qetësi në tempullin e shenjtë. Gjithashtu, muslimanët urdhërohen të bashkëpunojnë në bamirësi dhe ndershmëri edhe me ata idhujtarë që i penguan të hynin në tempullin e shenjtë në kohë të paqes së nënshkruar në Hudejbije, në vend që të hakmerren ndaj tyre.

Kur bëhet fjalë për derogim, ekziston pohimi se ajeti 2 i sures *El-Maide* është deroguar dhe i zëvendësuar me ajete të tjerë që urdhërojnë muslimanët që t'i luftojnë dhe vrasin idhujtarët. Rezulton se, sipas këtij pohimi, raporti ndërmjet muslimanëve dhe idhujtarëve u reduktua vetëm në luftë dhe shkatërrim të ndërsjellë.

Për të hulumtuar këtë pohim, është e nevojshme të nisemi nga aspekti i tij historik. Në këtë aspekt, Et-Taberiu thotë se dijetarët janë pajtuar se ajeti është i deroguar. Mirëpo, ekzistojnë mospajtime rreth asaj se a është deroguar në tërësi apo është deroguar vetëm një pjesë e ajetit.<sup>389</sup> Për shembull, Ed-Dahhaku pohon se i tërë ajeti është i deroguar,<sup>390</sup> ndërsa El-Muxhahidi pohon se është deroguar vetëm pjesa rreth gjerdanit, e cila punohej nga lëvorja e drurit mekas, nga arsyt ekologjike.<sup>391</sup> Sa i përket vetë Et-Taberiu, ai mendon se pjesa e deroguar është: “...as të muajve të mëdhenj, as të

---

<sup>389</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 4, f. 398.

<sup>390</sup> Muhammed ez-Zevajti, *Tefsir ed-Dahhak* (Kajro: Dar es-salam, 1999), vol. 1, f. 316.

<sup>391</sup> Muhammed Abd es-Salam Ebu en-Nail, *Tefsir el-imam Muxhahid ibn Xhabr* (Nasr: Dar elfikr el-islami el-hadithe, 1989), f. 299.

*kurbanit të Qabesë, as të kurbanëve të shënuar me gjerdan, as (mos i pengoni) ata që janë nisur të vizitojnë Shtëpinë e Shenjtë...*" (El-Maide: 2)<sup>392</sup> Pavarësisht nga këto mospajtime, të gjithë dijetarët pajtohen se ky ajet është deroguar, ata mendojnë se atë e derogoi ky tekst kuranor:

*"... atëherë i vritni idhujtarët kudo që t'i ndeshni, i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo!..."* (Et-Teube: 5)

Edhe pse Ed-Dahhaku pohon se ajeti 2 i sures *El-Maide* është deroguar me ajetin 5 të sures *Et-Teube*, duket se ai e kundërshton këtë me pohim se edhe ajeti 5 i sures *Et-Teube* është deroguar me ajetin në vijim: *"... ose i lironi me zemërgjerësi, ose me shpërblim..."* (Muhamed: 4)<sup>393</sup>

Problemi te Ed-Dahhaku është se, së pari, renditja e sureve *Muhamed- 47, Et-Teube-* e nënta dhe *El-Maide* - e pesta (siç vuri në dukje Ez-Zerkeshi), nuk shkojnë në favor të këtyre pohimeve për derogim.<sup>394</sup> Së dyti, nëse do të pranohej pohimi i tij se i tërë ajeti 2 i sures *El-Maide* është droguar, kjo do të nënkuptonte se urdhrat e shenjta të Zotit mund të shkelen. Sigurisht, asnjë dijetar musliman në histori nuk pohoi diçka të tillë.

Sa i përket pohimit të Muxhahidit se pjesa për gjerdane të bëra nga lëkura e drurit mekas janë të ndaluara për arsye ekologjike, kjo, gjithashtu, nuk mund të pranohet, sepse teksti kuranor nuk e specifikon përdorimin e lëvores së drurit nga Meka. Në fakt, gjerdanet mund të shihen si një shenjë e dallueshme që thekson paprekshmërinë e njerëzve, si edhe të kafshëve që i mbajnë ato. Në fakt, nuk ka prova që mbështesin pohimin e Muxhahidit për derogim.

<sup>392</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, f. 400.

<sup>393</sup> Muhammed ez-Zevajti, *Tefsir ed-Dahhak* (Kajro: Dar es-salam, 1999), vol. 1, f. 398.

<sup>394</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-xhil, 1988), vol. 1, f. 194.

Et-Taberiu thotë se, sipas mendimit të shumicës së interpretuesve, urdhri i Zotit për besimtarët që të mos shkelin shenjtërinë për “... ata që janë nisur të vizitojnë Shtëpinë e Shenjtë, duke kërkuar mirësinë dhe kënaqësinë e Zotit të vet.” (El-Maide: 2), i referohet vetëm politeistëve. Megjithatë, ai vëren më tej:

“Nuk ka dyshim se kjo (“... ata që janë nisur të vizitojnë Shtëpinë e Shenjtë, duke kërkuar mirësinë dhe kënaqësinë e Zotit të vet.”) u derogua me ajetin: “... atëherë i vritni idhujtarët kudo që t’i ndeshni, i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo!...” (Et-Teube: 5), sepse do të ishte kontradiktore të urdhërohej në të njëjtën kohë paprekshmëria e paganëve dhe lufta kundër tyre. Ekziston konsensusi midis dijetarëve se *njerëzit e luftës në mesin me idhujtarëve në betejë mund të vriten*. Me kusht se nën *idhujtarë nënkuptohen njerëzit e luftës*,<sup>395</sup> s’ka dyshim se ai (El-Maide: 2) është deroguar.<sup>396</sup>

Deklarata e Et-Taberiu tregon drejtpërdrejt se ai përfundimin e tij rreth derogimit e solli në lidhje me ata idhujtarë që janë njerëzit e luftës. Pra, është e qartë se nën derogim Et-Taberiu nënkupton aktin e saktësisimit të normës së përgjithshme të ajetit, dhe jo zëvendësimin e tij. Mirëpo, një përfundim i tillë nuk llogarit në ekzistencën e idhujtarëve paqësorë, për të cilët flet ajeti 2 i sures *El-Maide*. Në fakt, natyra e dykuptimtë e termit derogim dhe fakti që Et-Taberiu nuk bën dallim mes idhujtarëve luftënxitës dhe paqedashës, e hap rrugën e spekulimeve dhe përfundimeve të gabuara.

Akoma më e rëndësishme është se ka dijetarë të tjerë që konkludojnë se ajeti 2 i sures *El-Maide* është *muhkem*, pra nuk i nënshtrohet derogimit. Për shembull, Ez-Zamahsheriu përmend fjalët e El-Hasan el-Basriut: “Asgjë nuk është e

<sup>395</sup> Thekson hulumtuesi.

<sup>396</sup> Ibn Xherir et-Taberiu, *Tefsir et-Taberiu* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 4, f. 400–401.



deroguar në suren *El-Maide*.<sup>397</sup> Ngjashëm, Ebu Mejsere thotë: “Ekzistojnë tetëmbëdhjetë obligime, farze, në suren *El-Maide*, dhe asgjë nuk është deroguar.”<sup>398</sup> Përveç kësaj, Ez-Zamahsheri ia përshkruan Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, një hadith, në të cilin thuhet:

“*Surja El-Maide është surja e fundit e shpallur e Kuranit, dhe çfarë të gjeni në të se është e lejuar, merreni si të lejuar, dhe çfarë është e ndaluar, merreni si të ndaluar.*”<sup>399</sup>

Përmbajtjen e këtij hadithi e transmeton El-Kasim ibn Selami në librin *Fada'il el-Kur'an*, përmes zinxhirit të transmetuesve si vijon: “Transmetohet nga Ebu el-Jemani, nga Ebu Bekr ibn Abdullah ibn Ebu Merjem, nga Dumre ibn Habiba dhe 'Atijje ibn Kajsi, i cili ka thënë: 'Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, ka thënë...'” dhe pastaj e ka cituar hadithin e mësipërm.<sup>400</sup>

Mirëpo, ky zinxhir i transmetuesve ka një shkëputje mes Dumre ibn Habibit, 'Atijje ibn Kajsit dhe Profetit. Më fjalë të tjera, në zinxhir mungon emri i ndonjë shoku të Profetit, sepse edhe Dumra ibn Habib<sup>401</sup> dhe 'Atijja ibn Kajs<sup>402</sup> janë nga brezi i ardhshëm (*tabi'un*). Për shkak të këtij diskontinuiteti, hadithi emërtohet si *mursel* (hadithi që shkon vetëm te brezi i ardhshëm) dhe klasifikohet si i dobët (*da'if*). Përveç kësaj, një nga transmetuesit, Ebu Bekr ibn Abdullah ibn Ebu Merjem, i është nënshtruar kritikave dhe dijetarët nga fusha e hadithit pajtohen se ai si transmetues i hadithit është i

<sup>397</sup> Muhammed ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, f. 590.

<sup>398</sup> Ibid.

<sup>399</sup> Ibid.

<sup>400</sup> El-Kasim ibn Selam, *Fada'il el-Kur'an ve ma'alimuh ve adabuh*, redak. Ahmed el-Hajjati (Mbretëria e Marokut: Vizara el-evkaf ve esh-shu'un el-islamijja, 1995), vol. 2, f. 45, nr. 444.

<sup>401</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib* (Bejrut: Mu'assese er-risale, 2001), vol. 1, f. 229.

<sup>402</sup> Ibid., vol. 3, f. 115–116.

dobët.<sup>403</sup> Edhe pse ky hadith konkret kritikohet nga Ez-Zamahsheriu si dëshmi për të hedhur poshtë derogimin e sures *El-Maide*, ai është i dobët, prandaj nuk mund të pranohet. Përkundër kësaj, ekziston një hadith tjetër në të cilin është transmetuar i njëjti kuptim, por përmes një zinxhiri tjetër transmetuesish, i cili klasifikohet si i besueshëm. Ahmed ibn Hanbeli e transmeton kështu:

Transmetohet nga Abdurrahman ibn Mehdiu se ka thënë: Na ka thënë Mu'aviu, kurse atij Ebu edh-Dhahirriju, nga Xhubejr ibn Nufejri, se ka thënë: "Vizitova Aishen dhe ajo më pyeti: 'A e lexon suren *El-Maide*?' U përgjigja: 'Po, e lexoj!' Ajo tha: 'Ajo është surja e fundit e shpallur, prandaj çfarë do që gjeni në të të lejuar, konsiderojeni si të lejuar, dhe çfarë të gjeni në të të ndaluar, konsiderojeni atë të ndaluar.' E pyeta për moralin e Profetit, dhe ajo mu përgjigj: 'Moralin e tij ishte Kurani.'"<sup>404</sup>

Pas një hulumtimi të kujdesshëm, Shuajb el-Arnauti përfundon se ky zinxhir i transmetuesve është i besueshëm dhe se të gjithë transmetuesit janë të besueshëm (*thikah*).<sup>405</sup> Të njëjtin hadith e transmeton edhe El-Hakimi në *El-Mustedrek*, ku konkludon se "hadithi është i besueshëm sipas kushteve të *Dy Shejhave*",<sup>406</sup> por ata dy nuk e regjistrojnë.<sup>407</sup> Prandaj, nëse merren së bashku, të dy hadithet përbëjnë një provë të besueshme se *El-Maide* është surja e fundit e shpallur. Rrjedhimisht, rendi kronologjik i kapitujve të Kuranit nga

<sup>403</sup> Ibid., vol. 4, str. 490.

<sup>404</sup> Ahmed ibn Hanbel, *El-Musned*, (Kajro: Dar el-hadith, 1995), vol. 17, f. 623, nr. 25424).

<sup>405</sup> Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed*, redakt. Shuajb el-Arnaut (Bejrut: Mu'assese er-risale, 2001), vol. 42, f. 353, nr. 57425.

<sup>406</sup> Nën termin "Dy Shejha" në fushën e hadithit nënkuptohen El-Buhariu dhe Muslimi.

<sup>407</sup> Muhammed el-Hakim, *El-Mustedrak 'ala es-Sahihajn*, redak. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijje, 1990), vol. 2, f. 340, nr. 3210.

Ez-Zerkeshiu e përcakton suren *El-Maide* si suren e fundit të shpallur. Gjithashtu, vëren se në fjalimin e Lamtumirës (në *Haxhin* e fundit) Profeti i lexoi ajetet nga surja *El-Maide*. Pasi që Profeti Muhamed mbajti fjalimin, u shpallën ajetet e mëposhtme kuranore:

***“Sot jua përsosa fenë tuaj, e plotësova dhuntinë Time ndaj jush dhe zgjedha që Islami të jetë feja juaj.”*** (El-Maide: 3)<sup>408</sup>

Pohimi i Ez-Zerkeshiut mbështetet nga Omer ibn el-Hattabi, i cili tregon se një hebrenj i tha atij një herë:

“O udhëheqës i besimtarëve! Ekziston një ajet në Librin tuaj fisnik, të cilin të gjithë ju (muslimanët) e lexoni, dhe sikur të na ishte shpallur neve, atë ditë (në të cilën është shpallur) do ta merrnim si ditë feste.” Omer ibn Hattabi e pyeti: “Cili është ai ajet?” Hebreu u përgjigj: ***“Sot jua përsosa fenë tuaj, e plotësova dhuntinë Time ndaj jush dhe zgjedha që Islami të jetë feja juaj.”*** (El-Maide: 3) Omeri u përgjigj: “Pa dyshim, ne dimë kur është shpallur ky ajet Profetit. Ishte e premtë dhe Profeti qëndronte në Arafat (d.m.th., ditë e Haxhit).”<sup>409</sup>

Në këto rrethana, dhe duke pasur parasysh se El-Maide është surja e fundit e shpallur Profetit, çdo pohim për derogim, qoftë se lidhet me suren në përgjithësi ose, më konkretisht, në lidhje me ajetin 2 të sures *El-Maide*, konsiderohet si i palogjikshëm. Këtë përfundim e mbështesin qëndrimet e Ebu Muslim el-Isfahaniut,<sup>410</sup> Muhammed ebu Zehres,<sup>411</sup> Muhammed el-Gazaliut<sup>412</sup> dhe dijetarëve të tjerë, të cilët nuk shohin absolutisht asnjë arsye për derogim në të gjithë Kurani.

<sup>408</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi ‘ulum el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-xhil, 1988), vol. 1, f.194.

<sup>409</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-‘arabijje, 1985), vol. 1, f. 38, nr. 43.

<sup>410</sup> Dijetari musliman (v.934), që ndikoi në Fahrud-din er-Raziun.

<sup>411</sup> Muhammed Ebu Zahre, *Zahre et-tefasir* (Dar el-fikr el-‘arebi, n. d.), vol. 1, f. 41.

<sup>412</sup> Muhammed el-Gazali, *Nazarat fi el-Kur’an* (Kajro: Nehda Misr, 2005), f. 194.

Shkurtimisht, analiza historike zbulon se nuk ekziston asnjë provë e besueshme që mbështet pohimin rreth derogimit të ajetit 2 të sures *El-Maide*. Përveç kësaj, edhe renditja kronologjike e sures *El-Maide*, si dhe hadithet e besueshme për të, përbëjnë provë vendimtare se asgjë nga përmbajtja e sures nuk mund t'i nënshtrohet derogimit.

Fjalja "Ndihamoni (*ta'āvenū*) njëri-tjetrit në punë të mira dhe në të ruajturit nga të këqijat", që flet për qëllimin e bashkëpunimit, është një çështje tjetër për t'u shqyrtuar. Ajo i referohet kufizimit ekskluziv të fushëveprimit të imperativit *ta'āvenū*, ose bashkëpunimit (e cila u përkthye në anglisht nga Jusuf Ali si ndihmë/help). Për shembull, Et-Taberiu e kufizon këtë bashkëpunim në besimtarë dhe thotë: "Kuptimi i bashkëpunimit në bamirësi dhe ndershmëri', (El-Maide: 2), është që: O besimtarë, ndihmoni njëri-tjetrin në bamirësi."<sup>413</sup> Për të refuzuar këtë kuptim ekskluziv, duhet të hulumtojmë kontekstin tekstual dhe kuptimin e ajetit 2 të sures *El-Maide*.

Sa i përket kontekstit tekstual të ajetit, gjëja e parë që vërehet është se, nga vetë fillimi i saj, surja urdhëron në mënyrë gjithëpërfshirëse përmbushjen e të gjitha kontratave dhe detyrimeve: "**O besimtarë! Plotësoni detyrimet!**" (El-Maide: 1)

Qëllimi i pjesës së caktuar *el* në gjuhën arabe, të vendosur pranë fjalës detyrim, *el-'ukud*, është për të treguar gjithëpërfshirjen e të gjithë obligimeve, *istigrak el-xhins*.<sup>414</sup> Me fjalë të tjera, funksioni gramatikor i një pjesëze të caktuar tregon për atë se besimtarët janë të detyruar t'i përmbushin kontratat dhe detyrimet në mënyrë të barabartë ndaj të gjithë

<sup>413</sup> Ibn Xherir et-Taberiu, *Tefsir et-Taberiu* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 4, f. 405.

<sup>414</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tehrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 3, f. 74.

njerëzve. Në fakt, ky është një lloj bashkëpunimi gjithëpërfshirës në bamirësi.

Duhet të shikohet edhe konteksti tekstual i ajetit 5 të sures *El-Maide*, i cili flet për ushqimin dhe për gratë e ndershme të ithtarëve të Librit, të cilat janë të lejuara për muslimanët. Nëse bashkëpunimi nënkuptonte bashkëpunimin ekskluziv mes vetë muslimanëve, a nuk do të ishte një dispozitë e tillë shumë kontroverse? Në fakt, surja *El-Maide* gjerësisht merret me temat që iu referohen ithtarëve të Librit, dhe kjo, bashkë me titullin e vet sures, thekson nevojën e bashkëpunimit inkluziv, të bazuar në bamirësi dhe në ndershmëri.

Dhe në këtë nuk mund ta injorojmë kontekstin e përgjithshëm të Kuranit, i cili, gjithashtu, nuk e mbështet ekskluzivitetin në bashkëpunim. Kjo është kryesisht kështu se Kurani në shumë vende inkurajon bashkëpunimi inkluziv me të tjerët në bamirësi. Kështu, për shembull, në suren *Et-Teube* gjejmë:

*“Nëse ndonjë nga idhujtarët kërkon mbrojtje nga ti (Muhamed), mbroje, në mënyrë që të dëgjojë fjalën e Allahut, e pastaj përcille në vendin e tij të sigurt. Kështu duhet, sepse ata janë njerëz që nuk dinë.”* (Et-Teube: 6)

Ky ajet (i shpallur në një rën nga suret e fundit medinase) në mënyrë të qartë inkurajon sjelljen e bukur ndaj idhujtarëve.

Prandaj, përderisa koncepti islam i bashkëpunimit me të tjerët rregullohet me bamirësi dhe ndershmëri, të paktën është e palogjikshme të supozohet se ai është i kufizuar ekskluzivisht tek muslimanët. Madje, sipas Kuranit, rezultati i mundshëm i bashkëpunimit gjithëpërfshirës është dashuria e ndërsjellë:

*“Ndoshta Allahu do të lidhë miqësi midis jush dhe atyre me të cilët keni qenë armiq. Allahu është i Fuqishëm (për këtë). Ai është Falës dhe Mëshirëplotë.”* (El-Mumtehine: 7)

Pastaj, sa i përket kuptimit tekstual të ajetit 2 të sures *El-Maide*, do të përqendrohemi në pjesën që lidhet drejtpërdrejt me imperativin e bashkëpunimit:

*"... Dhe, të mos ju nxisë urrejtja ndaj disa njerëzve, që ju penguan të vizitoni Qabenë, pra, kurrsesi të mos ju nxisë që t'i sulmoni! Ndhmojeni njëri-tjetrin në punë të mira dhe në të ruajturit nga të këqijat dhe jo në gjynahe dhe armiqësi! Frikësojuni Allahut, sepse Ai dënon ashpër."* (El-Maide: 2)

Ky ajete flet për konfliktin historik që ndodhi ndërmjet politeistëve dhe muslimanëve në Hudejbije, kur të parët penguan të fundit, në mesin e të cilëve ishte edhe Profeti, të vizitojnë Qaben. Më konkretisht, me qëllim të parandalimit të muslimanëve nga kryejra e një mëkati të mundshëm, ajeti, nga njëra anë, përshkruan ndarjen nga konteksti historik i konfliktit, dhe, nga ana tjetër, urdhëron bashkëpunimin në bamirësi dhe ndershmëri. Këto dy imperative bashkohen nga një lidhëz, në gramatikën arabe e njohur si *vav el-'atf* (një lloj i veçanti i lidhëzës "dhe"), e cila tregon lidhjen ndërmjet dy imperativëve. Me fjalë të tjera, ky ajete vendos bashkëpunimin në një kuptim gjithëpërfshirës, në bazë fisnike, të ndarë nga konflikti historik. Prandaj, me funksionin e *vav el-'atf*, koha e shkuar harmonizohet me të tashmen.<sup>415</sup>

Ideja e pajtimit të së kaluarës dhe së tashmes përmes bashkëpunimit gjithëpërfshirës në bamirësi dhe ndershmëri mund të nxirren nga komenti i Ez-Zamahsherit për këtë ajete. Ai thekson se bashkëpunimi në bamirësi dhe ndershmëri nënkupton faljen, ndërsa ndalimi i bashkëpunimit në mëkate dhe armiqësi nënkupton mos hakmarrjen.<sup>416</sup> Është e qartë se ata që duhet të falen dhe ndaj të cilëve nuk duhet hakmarrë

<sup>415</sup> Nuancat delikate të lidhëzës *vav el-'atf* humbën në përkthimin në gjuhën angleze.

<sup>416</sup> Muhammed ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 1, f. 591.

janë politeistët. Kjo, më tej, nënkupton se bashkëpunimi në bamirësi dhe ndershmëri, sipas Kuranit, ka dimensione humaniste. Më tej, Ibn Ashuri përcakton urdhrin për bashkëpunim në bamirësi dhe ndershmëri si arsye (*ta' lil*) për ndalimin e hakmarrjes.<sup>417</sup> Ne duhemi nga njëri-tjetri, si qenie njerëzore, të nxjerrim të mirën. Në përgjithësi, kjo nënkupton se bashkëpunimi në bamirësi dhe ndershmëri është në vetvete një drejtim i veprimit moral, të cilin Kurani e ka vendosur si qëllimin kryesor të marrëdhënieve njerëzore.

Dimensionet humaniste të bashkëpunimit në bamirësi janë paraqitur më gjallërisht në komentin e El-Kurtubiut për këtë ajet. Ai tregon se “dispozitat e Zotit për bashkëpunimin në bamirësi dhe ndershmëri kanë të bëjnë me të gjithë njerëzit”.<sup>418</sup> Çfarë është edhe më e rëndësishme, në komentin e tij të ajetit 2 të sures *El-Maide*, Ibn el-Kajim el-Xheuzije konkludon se “qëllimi i marrëdhënieve njerëzore është bashkëpunimi në bamirësi dhe ndershmëri (...). Një qëllim i tillë është në harmoni me urtësinë hyjnore të krijimit të njerëzve në nevojë të vazhdueshme për të ndihmuar njëri-tjetrin dhe për të bashkëpunuar”.<sup>419</sup> Prandaj, përveçse është gjithëpërfshirës, përfundimi i El-Xheuzije, gjithashtu, e përcakton qëllimin e bashkëpunimit në bamirësi dhe ndershmëri si ligj të pandryshueshëm hyjnor në këtë botë.

Prandaj, edhe konteksti tekstual dhe kuptimet tekstuale të ajetit 2 të sures *El-Maide* vërtetojnë se qëllimi i imperativit të bashkëpunimit pozitiv është universal dhe përjashtojnë çdo interpretim ekskluzivist në këtë kuptim.

---

<sup>417</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenwir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 3, f. 87.

<sup>418</sup> Muhammed el-Kurtubi, *El-Xhami' li 'ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 3, f. 18.

<sup>419</sup> Ibn Kajim el-Xheuzije, *Zad el-muhaxhir*, redakt. Said Ibrahim Sadik (Kajro: Dar el-hadih, p.d.), f. 10.

Sa i përket kontekstit qytetëruës të botës aktuale, ne kemi provë të pashembullt se sa i rëndësishëm është ky koncept për bashkëjetesën paqësore të njerëzimit. Bashkëpunimi universal mes njerëzve në vepra të mira ka ndoshta jehonë më të thellë se kurrë më parë në kohën kur ne jemi dëshmitarë të rritjes së integritimit global dhe nevojës për paqe të qëndrueshme globale. Pra, kjo mund të jetë një nga arsyet pse disa ekzegtjetë modernë e theksojnë qëllimin e bashkëpunimit në bamirësi dhe ndershmëri si parim të pazëvendësueshëm shoqëror. Për shembull, Rida thotë se “bashkëpunimi është një nga shtyllat e udhëheqjes shoqërore në Kuran”.<sup>420</sup> Natyrisht, fakti është se njerëzit janë natyrshëm të orientuar drejt bashkëpunimit në çfarëdo kuptimi, megjithatë Kurani i udhëzon drejt atij lloji bashkëpunimi që lidhet me bamirësinë dhe ndershmërinë, dhe ndalon bashkëpunimin në mëkate dhe në armiqësi. Kështu bamirësia (*birr*) në ajetin 2 të sures *El-Maide* 2 kuptohet në kuptimin më të gjerë, duke nënkuptuar sjelljen morale ndaj njerëzve dhe përfshin të drejta e tyre.<sup>421</sup> Nga ana tjetër, armiqësia, ose më mirë të themi agresioni (*'ud- vān*), kuptohet në kuptimin më të gjerë si sjellje imorale ndaj njerëzve, d.m.th. agresion ndaj jetës, pronës dhe dinjitetit të njeriut.<sup>422</sup>

Ekzegtjeti tjetër modern, Et-Tabatabai, e përkufizon bashkëpunimin në bamirësi dhe ndershmëri, dhe refuzimin e bashkëpunimit në mëkate dhe armiqësi, si “parimet e fesë Islame”.<sup>423</sup> Akoma më e habitshme, Esh-Sha’raviu pohon:

<sup>420</sup> Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 6, f. 107.

<sup>421</sup> Abd er-Rahman es-Sadi, *Tejsir el-kerim er-rahman fi tefsir kelam el-mennan* (Bejrut: Mu’essase er-risale, 2000), f. 219.

<sup>422</sup> Ibid.

<sup>423</sup> Muhammed et-Tabatabai, *El-Mizan fi tefsir el-Kur’an* (Bejrut: Mu’essese el-a’lami, 1997), vol. 5, f. 166.



“Bashkëpunimi në bamirësi dhe ndershmëri është ajo që e bën besimin një çështje universale.”<sup>424</sup> Pohimi i Esh-Sha’raviut është me rëndësi supreme për procesin e pluralizmit fetar normativ, sepse ky pohim vendos universalitetin e Islamit në bazë të bashkëpunimit inkluziv në bamirësi dhe ndershmëri. Këtu duhet të theksojmë paradoksin me të cilin përballen ithtarët e derogimit, dhe ajo është se kërkojnë kufizimin e bashkëpunimit me të “tjerët”, por, në të njëjtën kohë, i ftojnë ata “të tjerët” me zell në Islam universal.

Shkurtimisht, disa burime klasike të ekzegjezës kuranore mendojnë se ajeti 2 i sures *El-Maide* është i deroguar, ndërsa të tjerët mendojnë se imperativi i bashkëpunimit të besimtarëve ka të bëjë vetëm me muslimanët. Interpretimet e tilla, nga njëra anë, japin përshtypje se Islami është në tërësi një fe ekskluziviste, dhe, nga ana tjetër, hapin hapësirë të madhe për spekulime dhe përfundime të gabuara. Mirëpo, ashtu siç tregoi analiza e ajetit 2 i sures *El-Maide*, imperativi i bashkëpunimit në bamirësi dhe ndershmëri nuk mund t’i nënshtrohet as derogimit, as kufizimit. Prandaj, universaliteti i dispozitës kuranore rreth bashkëpunimit në bamirësi dhe ndershmëri mund të shërbejë si qëllimi kryesor i pluralizmit fetar normativ në kuptimin e bashkëpunimit të ndërsjellë në hapësirën e përbashkët fetare.

---

<sup>424</sup> Muhammad esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 5, f. 2906.

### (3) GARIMI ME TË TJERËT NË KRYERJEN E VEPRAVE TË MIRA - KONTRIBUTI I PËRBASHKËT *TESĀBUK*

Në seksionet e mëparshme deri tani kemi folur për dy qëllime kryesore të pluralizmit fetar normative në Kuran: njohja e të tjerëve dhe bashkëpunimi me ta. Ashtu siç është sqaruar, e para nënkupton nevojën e të kuptuarit të ndër-sjellë, ndërsa e dyta i referohet pjesëmarrjes së përbashkët në procesin e pluralizmit fetar.

Në këtë seksion do të hulumtojmë imperativin e tretë kuranor, garimi me të tjerët në kryerjen e veprave të mira. Pasi përbën një qëllim të rëndësishëm të pluralizmit fetar, për dallim nga dy të mëparshëm, ky thekson rëndësinë e pjesëmarrjes aktive. Të marra si tërësi, këto tri qëllime i shohim si lëvizje lartë, nga njohja e thjeshtë, përmes bashkëpunimit, deri te pjesëmarrja aktive, duke shndërruar pluralizmi fetar në një proces dinamik.

Qëllimi i garimit në vepra të mira nxirret kryesisht nga dy ajete kuranore:

*“Çdokush ka një drejtim nga i cili kthehet. Pra, bëni garë me njëri-tjetrin për punë të mira. Kudo që të gjendeni, Allahu do t’ju mbledhë të gjithëve; Ai është i Fuqishëm për çdo gjë.”* (El-Bekare: 148)

*“... 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.”* (El-Maide: 48)

Në përgjithësi, kuptimi i të dy ajeteve është i drejtuar idesë se, pavarësisht nga ekzistenca e dallimeve, përpjekjet duhet të përqendrohen rreth garimit me njëri-tjetrin në vepra

të mira. Kështu dispozita për garimin me të tjerët në kontekstin e diversitetit mund të konsiderohet si qëllim i rëndësishëm i pluralizmit fetar normativ.

Mirëpo, disa ekzgjegjës klasik kuranor edhe një herë e kufizuan gjerësinë e këtij ajeti, duke marrë një kuptim eksklusiv të idesë për garimin me njëri-tjetrin në veprat e mira, kështu që ajo ka të bëjë vetëm me muslimanët, dhe jo për tërë njerëzimin. Në fakt, qasja ekskluziviste dominon në këto burime. Për shembull, Et-Taberiu e komenton ajetin 148 të sures *El-Bekare*:

“Ajo që Zoti porositi me fjalët e Tij: **“...Pra, bëni garë me njëri-tjetrin për punë të mira...”** (El-Bekare: 148) është kjo: (Këtu Et-Taberiu flet drejtpërdrejt në emër të Zotit) Ua sqarova të vërtetën, o besimtarë, dhe ju kam udhëzuar që të ktheheni kah kibla, nga e cila hebrenjtë, të krishterët dhe bashkësitë e tjera u larguan. Prandaj, si shenjë falënderimi Zotit të vet, filloni të bëni vepra të mira... Dhe që të mos devijoni si bashkësitë e mëhershme, kthehuni kah kibla dhe mos e humbni ashtu siç e humbën ata.”<sup>425</sup>

Et-Taberiu këtë deklaratë e mbështet duke cituar Katedralen, sipas të cilit kuptimi i fjalës: **“...Pra, bëni garë me njëri-tjetrin për punë të mira...”** (El-Bekare: 148), do të thotë të mos mposhteni në lidhje me *kiblen*.<sup>426</sup>

Megjithatë, në të njëjtën kohë, disa nga këto supozime klasike janë treguar si jokonsistente në lidhje me pohimet për ekskluzivizëm. Për shembull, përderisa garimin në vepra të mira, nga ajeti 148 i sures *El-Bekare*, Et-Taberiu e kufizon vetëm në muslimanët, kur bëhet fjalë për ajetin 48 të sures *El-Maide*, ai pa dyshim e heq këtë kufizim, duke i përfshirë të gjithë njerëzit. Kjo mund të kuptohet nga konteksti i komentimit të tij të ajetit 48 të sures *El-Maide*, dhe më qartë nga ajo

<sup>425</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 2, f. 33.

<sup>426</sup> Ibid.

se përdoret fjala e përgjithshme *nās* (njerëz). Sipas Et-Taberit, kuptimi i “*andaj bëni gara për punë të mira!*” (El-Maide: 48), duhet kuptuar si “filloni -o njerëz<sup>427</sup>- të bëni vepra të mira dhe t’i afroheni Zotit tuaj”.<sup>428</sup>

Kjo mospërputhshmëri lajmërohet në komentet e Ibn Ashurit të këtyre dy ajeteve. Sa i përket ajetit 148 të sures *El-Bekare*, ai, duket se merr qëndrim shumë ekskluziv, dhe thotë se imperativi i garimit në vepra të mira i referohet muslimanëve, që të mos përfshihen në asnjë diskutim me ithtarët e Librit rreth kibles, por t’i fokusojnë përpjekjet e tyre në zgjidhjen e problemeve të shoqërisë muslimane.<sup>429</sup> Ai, papritmas, merr qëndrim inkluziv kur bëhet fjalë për ajetin 48 e sures *El-Maide*, në aspektin e deklaratës për diversitet dhe pranon se garimi, në të gjitha virtytet e cekura në ajet, i referohet tërë njerëzimit. Ai shpjegon se diversiteti është rezultat i lirisë së zgjedhje së njeriut, të cilën Zoti ua dha të gjithë njerëzve. Prandaj, mençuria e garimit të ndërsjellë të njerëzve në vepra të mira do të thotë të arrish tek e vërteta në dituri, moral dhe besim.<sup>430</sup>

Prandaj, ajo çfarë kemi në shpjegimet ekzegjetike të këtyre dy ajeteve sipas burimeve klasike është ose ekskluzivizmi absolut ose inkluzivizmi josistematik, të cilat nuk arrijnë të theksojnë se dispozita e Kuranit për garim në vepra të mira, është qëllimi universal i marrëdhënieve njerëzore. Për të vërtetuar këtë pohim të fundit, është e nevojshme që, së pari, të shqyrtojmë kontekstin tekstual në të cilin qëndrojnë këto ajete. Në këtë drejtim, duhet të përmendim se edhe surja *El-Bekare* edhe surja *El-Ma’ide*, janë medinase, që do të thotë se

---

<sup>427</sup> Thekson autori.

<sup>428</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 4, f. 614.

<sup>429</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenoir* (Tunizi: Maison Souhoun, n. d.), vol. 1, f. 42.

<sup>430</sup> Ibid., vol. 3, f. 224.

këto ajete janë shpallur në një shoqëri të larmishme. Prandaj ka më shumë gjasa që qëllimi i këtyre ajeteve është të vlerësojnë diversitetin si një fakt të kësaj bote dhe nga ai të ndërtohet një qëllim universal, sesa të krijohet një shoqëri homogjene.

Në fakt, konteksti tekstual i këtyre dy ajeteve shkon në favor të universalitetit të qëllimit të garimit në vepra të mira. Nëse shikojmë ajetin 148 të sures *El-Bekare*, shohim se si diversiteti si fakt i kësaj bote konfirmohet nga diskutimi rreth *kibles*. Sipas Ibn Ashurit, *vixhhe* do të thotë “mënyra e të menduarit” (El-Bekare: 148),<sup>431</sup> ndërsa Esh-Sha’raviu thotë se domethënia e fjalës *vixhhe* nënkupton lirinë e zgjedhjes.<sup>432</sup> Prandaj, në këtë kontekst tekstual, ky ajet nënkupton se sistemet njohëse tek njerëzit janë të ndryshëm, por, pavarësisht nga ky fakt, duhet të ekzistojë qëllimi i përbashkët i garimit në vepra të mira (*festebiku el-hajrat*).

Sa i përket ajetit 48 të sures *El-Maide*, nuk ka divergjencë rreth asaj se ai paraqitet në kontekstin tekstual të diskutimit në tri shpalljet hyjnore, Tevrat, Inxhil dhe në Kuran. Prandaj Er-Raziu thotë se “... për të gjithë ju kemi bërë ligj një rrugë të qartë” është drejtuar hebrejve, të krishterëve dhe muslimanëve.<sup>433</sup> Përveç kësaj, ky ajet në mënyrë eksplicite tregon për diversitetin si një fakt të padiskutueshëm në këtë jetë: “*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!*” (El-Maide: 48) Prandaj, konteksti historik dhe ai tekstual i këtyre dy ajeteve mund të justifikojë pohimin se këto ajete nga diversiteti ndërtojnë një qëllim inkluziv të garimit në vepra të mira.

---

<sup>431</sup> Ibid., vol. 2, f. 42.

<sup>432</sup> Muhammed esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 1, f. 638.

<sup>433</sup> Fahrud-din er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 6, f. 14.

Shprehja “bëni gara në punë të mira” (*festebiku el-hajrat*) (El-Bekare: 148; El-Maide: 48) është imperativ, ku folja arabe *fesbiku* kryesisht përkthehet<sup>434</sup> si ‘garoni’, ‘konkurroni’ ose thjesht ‘garë’. Mirëpo, cili është kuptimi i saktë i *festebikū*? Është me rëndësi të shikohet si përdoret kjo fjalë në Kur’an, kurse përdorimi më relevant i saj është në suren *Jusuf*: “*Që të dy vrapuan nga dera...*” (Jusuf: 25)

Ky ajet ilustron një ngjarje dinamike ku Jusufi dhe gruaja e ‘azizit’<sup>435</sup> vrapojnë drejt derës, të cilën ajo e ka mbyllur. Për arsye të ndryshme, ata duan të arrijnë atje. Arsyeja e saj është një përpjekje për ta joshur atë, kurse e tij është të ikën nga dhoma. Prandaj, gara nuk ka një qëllim të zakonshëm.

Në një pjesë tjetër të sures Jusuf përmendet fjala *istebak*: “*Ne shkuam të vrapojmë...*” (Jusuf: 17) Këtu, megjithatë, në vend të një veprimi dinamik si në ajetin 25 të sures *Jusuf*, fjala *nestebik* në ajet interpretohet si dëshmi e theksimit të njerëzve në një aktivitet të caktuar.<sup>436</sup>

Prandaj përdorimi kuranor i fjalës *istebak* tregon se ajo ka konotacionin e veprimit dinamik (qëllimi mund të jetë pozitiv ose negativ), si dhe dëshmi për përsosmëri në një aktivitet të caktuar në një grup njerëzish.

Në këto rrethana, imperativi *festebiku el-hajrat*, “*...Pra, bëni garë me njëri-tjetrin për punë të mira...*” (El-Bekare: 148; El-Maide: 48), mund të kuptohet edhe si realizimi i qëllimit të kontributit aktiv dhe dinamik dhe si theksim, më së mirë që mundemi, në veprime për t’u arritur qëllimet (deri tani kjo është një garë drejt qëllimeve të ndershme). Dhe kjo i

<sup>434</sup> Autori flet për përkthimin në gjuhën angleze: *strive together as in a race, vie with one another, race.* - Vërejtje e përkthyesit.

<sup>435</sup> Aziz - Një titull fisnik ose një zyrtar i lartë i oborrit..

<sup>436</sup> Muhammed esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 11, f. 6884-6885.

referohet edhe procesit të pluralizmit fetar normativ. Meqenëse mund të garohet me qëllime pozitive dhe negative, Kurani e kufizon aktin e garimit vetëm në qëllime fisnike dhe të ndershme, dhe nuk miraton asnjë garim në mëkate, shkelje ose me ndonjë qëllim të keq:

***“Ti i sheh shumë nga ata që nxitojnë drejt gjynaheve, armiqësisë dhe ngrënies së fryteve të fitimit të paligjshëm. Njëmend, sa të këqija janë ato vepra!”*** (El-Maide: 62)

Faktikisht, këto ide të garimit dhe mirësisë në Kuranin bartin procesin e pluralizmit fetar normativ drejt qëllimit fisnik dhe human, dhe, në të njëjtën kohë, parandalojnë të shërbejnë për qëllime të turpshme. Në këtë pikëpamje, duke reflektuar rreth ajetit 48 të sures *El-Maide*, teologu i krishterë Grodz në mënyrë kritike vëren:

*“Ideja e konkurrencës apo garimit, e kombinuar me mirësinë, është e papërshtatshme në botën moderne perëndimore, ku këto terma në kohën e re më shumë lidhen me arritjen e qëllimeve imorale të veta. Në një qasje të tillë, njerëzit e tjerë, në thelb, trajtohen si objekte-rivalët, kundërshtarë apo, në rastin më të keq, armiq. Prandaj, ato bëhen më shumë pengesa sasa burim i inspirimit.”<sup>437</sup>*

Kuptimi i dytë që mund të nxirret nga *festebiku el-hajrat* është të përpiqemi për zhvillim moral dhe shpirtëror me njëri-tjetrin, që, më pas, ndikon pozitivisht në aspektet e tjera të jetës së përditshme. Është e panevojshme të thuhet se në kontekstin e botës aktuale, nevoja për zhvillim moral dhe shpirtëror, është me një rëndësi aq jetike saqë të gjithë fetë janë dakord për imperativin e zhvillimit dhe përparimit të tij. Vlen edhe një herë të citojmë një këndvështrim të krishterë rreth domethënies së *festebiku el-hajrat*. Kështu, sipas Grodzit:

---

<sup>437</sup> Stanislaw Grodz, “‘Vie with Each Other in Good Works’: What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contact with Muslims?”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, (Routledge, 18, 2007), f. 207.

“Ashtu siç e kuptoj unë, “garim në vepra të mira” nënkupton një lloj garimi fisnik që inspiron dhe inkurajon njerëzit drejt asaj që është e mirë. Aty ka vend për ndershmëri dhe besueshmëri, por jo edhe për shtirje. “Garimi në vepra të mira”, gjithashtu, nënkupton edhe synimin drejt zhvillimit shpirtëror, duke mos ushtruar asnjë lloj presioni ndaj të tjerëve të pranojnë këndvështrimin dhe bindjet e dikujt, por, në të njëjtën kohë, jep mundësinë që në mënyrë modeste të paraqitet pasuria shpirtërore e një feje pasuesve të feve të tjera dhe, në mënyrë kreative, të shfrytëzohet pasuria e traditave të tjera.”<sup>438</sup>

Shkurtimisht, dispozita kuranore për garim në vepra të mira është, në shumë burime ekzegetike, e kufizuar ekskluzivisht tek muslimanët, ose, sistematikisht më pak, theksohet si një qëllim universal i marrëdhënieve njerëzore. Megjithatë, hulumtimi i kontekstit tekstual kuranor, i kontekstit, në përgjithësi, dhe i kontekstit aktual qytetërues, zbulon imperativin që garimi në vepra të mira të jetë një urdhër universal kuranor. Prandaj, si rezultat i kontekstit tekstual që diskuton rreth veçorive fetare, imperativi kuranor që njerëzimi të garojë pozitivisht në të gjitha virtytet, në fakt, e inkurajon dhe nxit që të japë kontributin e shëndosh dhe aktiv, i cili çon drejt përsosmërisë dhe përparimit në shoqëri. Në këtë kuptim, dispozita universale kuranore për garim në vepra të mira paraqet një nga qëllimet kryesore të pluralizmit fetar normativ.

#### (4) MBËSHTETJE E NDËRSJELLË - *TEDĀFU'*

Edhe një qëllimi i rëndësishëm i pluralizmit fetar normativ, të cilin Kurani e pranon, është mbështetja e ndërsjellë e feve. Në krahasim me tri qëllimet e mëparshme të pluralizmit

---

<sup>438</sup> 448 Ibid.



fetar, d.m.th. njohja e ndërsjellë, bashkëpunimi dhe kontributi, qëllimi i mbështetjes së ndërsjellë paraqet një prove të vërtetë për bashkëjetesën fetare. Si mundën njerëzit fetarisht të përcaktuar të shprehin mbështetjen e tyre ndaj feve që ndryshojnë nga e feja e tyre? Në këtë kuptim, Kurani tregon se qëllimi për mbështetjen e ndërsjellë mes feve në masë të madhe ka të bëjë me mbrojtjen e lirive fetare, të cilat janë themeli më i rëndësishëm i pluralizmit fetar. Së dyti, i referohet çështjes së parandalimit të çdo shtypjeje dhe çdo agresioni në Tokë.

Për ta shtjelluar më tej këtë deklaratë në lidhje me qëllimin e mbështetjes së ndërsjellë, është e nevojshme të hulumtojmë ajetet kuranore që janë relevante për çështjen e mbështetjes ndërfitare. Në këtë pikëpamje, ajetet që janë me rëndësi qendrore për këtë çështje gjenden në suren *El-Haxh*:

*“Atyre që janë sulmuar, u lejohet (që të mbrohen), sepse u është bërë padrejtësi dhe, në të vërtetë, Allahu është i Fuqishëm, që t’i ndihmojë ata, që janë dëbuar nga vatrat e tyre padrejtësisht, vetëm sepse thanë: “Zoti ynë është Allahu. Sikur Allahu të mos u kishte dhënë njerëzve mundësinë për t’u mbrojtur nga njëri-tjetri, do të shkatërroheshin manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, në të cilat përmendet shumë emri i Allahut. Vërtet, Allahu e ndihmon këdo që e ndihmon Atë. Allahu është vërtet i Fortë dhe i Plotfuqishëm.”* (El-Haxh: 39-40)

Në përgjithësi, këto ajete e përcaktojnë shtypjen dhe, në veçanti, kufizimin e lirisë fetare si arsye kryesore për lejimin e përdorimit të vetëmbrojtjes fizike. Këto ajete, gjithashtu, tregojnë se mungesa e vetëmbrojtjes nga shkelja në mënyrë të pashmangshme çon në mbizotërimin e korrupsionit që shkatërron fetë.<sup>439</sup>

---

<sup>439</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 4, f. 570.

Megjithatë, kufizimi i fushëveprimit të këtyre dy ajeteve, si dhe arsyeja e supozimit të mbështetjes të ndërsjellë (shtypja dhe kufizimi i lirive fetare) çoi që disa burime ekzegetike kuranore t'i interpretojnë ato edhe një herë në mënyrë ekskluzive. Për shembull, në interpretimin e tij për ajetin: *“Sikur Allahu të mos u kishte dhënë njerëzve mundësinë për t'u mbrojtur nga njëri-tjetri...”*, Ez-Zamahsheri u ndanë njerëzit në muslimanë dhe jobesimtarë, dhe pohon se sikur Zoti mos t'i zmbrapste jobesimtarët me muslimanët, politeistët do t'i shkatërronin vendet e shenjta të të gjithë feve.<sup>440</sup> Gjithashu, Er-Raziu e komenton këtë pjesë të ajetit me: *“Zoti u jep leje pasuesve të besimit të Tij që të luftojnë kundër jobesimtarëve.”*<sup>441</sup> Madje, edhe Tantavi në lidhje me këtë ajet vazhdon të kufizojë parimin e mbështetjes së ndërsjellë (*tedafu'*) në çështjen e besimit dhe të mosbesimit.<sup>442</sup>

Duket se numri i madh i ekzegetëve të Kuranit, nën ndikim e kuptimeve të caktuar metodologjike dhe ngjarjeve të caktuara historike, e kufizuan fushën e mbështetjes së ndërsjellë me disa kufij të caktuar ideologjik, duke e reduktuar kështu universalitetin e qëllimit kuranor në një qëllim ekskluziv që i përket vetëm një grupi njerëzish. Duke pasur parasysh këto, është e nevojshme të hulumtohen kuptimet historike, tekstuale dhe tematike të këtyre ajeteve për të mohuar këto pohime ekskluziviste.

Në pikëpamje të kontekstit historik, nuk transmetohet asnjë arsye e besueshme për këto ajete. Mirëpo, ajo që është padyshim e qartë nga përmbajtja e sures *El-Haxh* është se ajo është medinase. Në përputhje me këtë, në rendin kronologjik

<sup>440</sup> Muhammed ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 3, f. 157.

<sup>441</sup> Fahrud-din er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 12, f. 40.

<sup>442</sup> Muhammed Sejjid et-Tantawi, *Et-Tefsir el-vesit li al el-Kur'an el-kerim* (Kajro: Matba'a essa'ade, 1985), vol. 9, f. 72.

të sureve të shpallura të dhënë nga Ez-Zerkashi, ai e rendit *El-Haxh* si sure medinase.<sup>443</sup> Një gjë tjetër që drejton në kontekstin historik është se, sipas Et-Taberit, ata që janë të dëbuar padrejtësisht nga shtëpitë e tyre ishin muslimanët që pësuan përndjekjen fetare nga politeistët mekas. Prandaj, përndjekja fetare çoi deri tek Hixhreti (shpërngulja e muslimanëve nga Meka në Medine).<sup>444</sup>

Duke i bashkuar këto dy vëzhgime (se *El-Haxh* është sure medinase dhe problemin e përndjekjes fetare në Mekë), ajo që mund të konkludojmë është se ajetet 39-40 të sures *El-Haxh* janë shpallur në periudhën shumë të hershme të shoqërisë medinase, ose menjëherë pas shpërnguljes (*Hixhretit*). Me fjalë të tjera, lejimi për të luftuar në vetëmbrojtje (i shpallur në formën pasive *jukatelun*) nga përndjekja fetare, të cilën e ushtronin mekasit, është shpallur në shoqërinë multikulturore medinase, e cila i ofroi azil muslimanëve. Domethënia e rëndësishme e kësaj shpalljeje në mjedisin multikulturor të Medines - dhe pse nuk ka një shpallje të tillë në shoqërinë homogjene të Mekës - është ajo se për zmbropsjen e shtypjes kërkohet një front i bashkuar, d.m.th. mbështetja e ndërsjellë inkluzive ndërmjet feve. Pra, kjo mund të ishte arsyeja pse Profeti, menjëherë pas ardhjes në këtë qytet, solli *kushtetutën e Medines*, me të cilën në realitet, dhe kështu praktikisht, e realizoi qëllimin e mbështetjes së ndërsjellë, duke i bashkuar kështu të gjitha grupet fetare në bazë të mbrojtjes së të drejtave të njeriut dhe refuzimin e shtypjes.

Në fakt, kuptimet inkluzive të mbështetjes së ndërsjellë midis feve mund të shihet edhe më herët, në Mekë. Është një fakt i njohur se Profeti kërkoi mbështetje nga të krishterët e

<sup>443</sup> Bedruddin ez-Zerkeshi, *El-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: el-Mekteba el-'asrije, 1972), vol. 1, f. 194.

<sup>444</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 9, f. 162.

Abisinisë dhe fakt historik se kërkoi këshillë dhe mbështetjen nga Varaka, dijetari i krishterë, që shprehimisht theksohet në përgjigjen e Varakasë, në të cilën ai i ofron mbështetje Profetit:

“Kushdo që solli diçka të ngjashme me atë që solle ti, është sulmuar. Nëse do përjetoj kohën tënde, do të ndihmoj aq sa mundem.”<sup>445</sup>

Në kuptimin tekstual të ajeteve 39-40 të sures *El-Haxh*, do përpiqemi të zbulojmë arsyen e vërtetë për shkak të së cilës lejohet lufta kundër shtypjes dhe përndjekjes fetare. Kjo nuk ishte ndonjë pikëpamje ideologjike. Për këtë arsye, Et-Taberiu thotë se kuptimi i ajetit: **“Sikur All-llahu të mos i zmbrapste disa njerëz me disa të tjerë...”**, duhet kuptuar në kuptimin sa më të gjerë që përfshin të gjithë njerëzit, sepse Zoti nuk ka dhënë asnjë shenjë për kufizimin e atij kuptimi.<sup>446</sup> Më tej, Esh-Sha’raviu thekson qartë se ky ajet i referohet tërë njerëzimit dhe se nuk mund të kufizohet me përkufizimin në besimtarë dhe jobesimtarë. Edhe në mënyrë më eksplicite, ai thotë se ajeti flet për problemin e shtypjes në çdo kohë dhe në çdo vend.<sup>447</sup> Prandaj, me qëllim të mbrojtjes së lirive fetare dhe zmbropsjen e shtypjes, Zoti iu mundësoi njerëzve që të bashkohen me qëllim të mbrojtjes së të drejtave të tyre. Kjo është arsyeja pse Kurani përcakton se: **“Dhe nëse Zoti nuk do ta kishte bërë të mundur që njerëzit të mbrohen nga njëri-tjetri...”** (El-Haxh: 40), do vinte deri te shkatërrimi në aspektin fetar.<sup>448</sup>

<sup>445</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Han (Bejrut: Dar el-‘arabijje, 1985), vol. 1, f. 3, nr. 3.

<sup>446</sup> Ibn Xherir et-Taberiu, *Tefsir et-Taberiu* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 9, f. 163-164.

<sup>447</sup> Muhammad esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jevni, 1991) vol. 16, f. 9838-9840.

<sup>448</sup> \* Autori e citon ajetin sipas përkthimit të Asadit në gjuhën angleze; këtu ajeti nuk është cituar sipas përkthimeve në gjuhën shqipe. - Vërejtje e përkthyesit.

Në fakt, kur përmend rrezikun se në kontekstin e përndjekjes fetare mund të rrënohen manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, Kurani thekson rëndësinë e ndihmës së ndërsjellë midis feve kundër shtypjes. Përveç kësaj, sipas Et-Tabatabait, ky rrezik i shkatërrimit nuk është kufizuar në aspektet fizike të vendeve të adhurimit, por edhe për të gjithë fenë.<sup>449</sup> Si rrjedhojë, kemi forcimin e përgjegjësisë së feve për të vepruar në mënyrë inkluzive, për të vepruar në një front të bashkuar, për të ndihmuar njëri-tjetrin në zmbropsjen e shtypjes dhe për të mbrojtur liritë fetare.

Prandaj, mbrojtja e lirive fetare kërkon mbështetjen inkluzive fetare. Nëse fetë nuk arrijnë sukses në këtë, rrezikojnë jo vetëm mbijetesën e tyre, por edhe ekzistencën kuptimplotë të njerëzimit. Këtë fakt e thekson Kurani në kontekst të Bijve të Izraelit, shtypjeve të tyre dhe luftës së tyre për të arritur lirinë fetare.<sup>450</sup> Pasi që shtypja të largohet me sukses, Kurani konkludon: *“Dhe nëse Zoti nuk do ta kishte bërë të mundur që njerëzit të mbrohen nga njëri tjetri, korrupsioni me të vërtetë do të kishte pushtuar tokën.”* (El-Bekare: 252)

Prandaj, qëllimi i mbështetjes së ndërsjellë midis feve, ka të bëjë me mbrojtjen e fesë, dhe kështu edhe me mbrojtjen e jetës njerëzore nga të gjitha llojet e korrupsionit. Sipas Ebu Zehrit, mbrojtja e feve në kontekstin islam do të thotë mbrojtja e çdo feje, madje edhe fenë e Zoroastrizimit, sepse feja është ajo që bënë dallimin e njerëzve nga krijesat e tjera. Në këtë kuptim, mbrojtja e feve përjetohet si mbrojtja e kuptimit më të shenjtë të jetës njerëzore.<sup>451</sup>

<sup>449</sup> Muhammed et-Tabatabai, *El-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Beirut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 14, f. 385–386.

<sup>450</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 1, f. 68.

<sup>451</sup> Muhammed Ebu Zehre, *Tenzim el-islam li el-muxhtema'* (Kajro: Dar el-fikr el-'arebi, p.d.), f. 60.

Ikluzivizmi i qëllimit të mbështetjes së ndërsjellë është i nënvizuar edhe me kontekstin tekstual të sures *El-Haxhxh*, ku qasja humaniste duket te jetë tipari kryesor i sures. Suren *El-Haxh* e përbëjnë 78 ajete, në të cilat fjala “njerëz” (*nas*) përmendet 15 herë. Çfarë është edhe më mbresëlënëse, surja fillon duke u drejtuar të gjithë njerëzve “o njerëz” dhe përfundon (për sa i përket pjesës së fundit të përmbajtjes, d.m.th. faqes së fundit) duke iu drejtuar të gjithë njerëzve.

Në kontekstin e botës aktuale, mbështetja e ndërsjellë ndërmjet feve të ndryshme është bërë, pa dyshim, një nga qëllimet kryesore të një numri të madh të ngjarjeve dhe organizatave ndërkombëtare. Ky lloj zhvillimi është me rëndësi thelbësore, duke pasur parasysh se në një klimë gjithnjë e më të paqëndrueshme, në të cilën digjen tempujt fetar dhe në të cilën ato janë objektiv i sulmeve me bomba, dhe në të cilën djegin tekstet fetare dhe fyejnë lehtësisht profetët, fetë dhe ata që i praktikojnë ato vihen në rrezik. Prandaj, është me rëndësi të madhe që kundër një agresioni të tillë të gjithë fetë të bashkëpunojnë në frymën e bashkëpunimit të ndërsjellë, dhe jo konkurrencës.

Shkurtimisht, analiza tregoi se pohimet për kufizimin e mbështetjes së ndërsjellë ekskluzivisht për muslimanët, bazohet vetëm në mendimet klasike dhe nuk mbështetet nga ndonjë argument bindës. Ajo që zbulojmë me një analizë ekzegjetike të ajeteve 39-40 të sures *El-Haxh* (duke përdorur metodologjinë sistematike), megjithatë, është se praktikimi i kësaj mbështetjeje të ndërsjellë nuk varet nga ndonjë sistem besimi apo ideologji e veçantë. Në fakt, spektri i këtij qëllimi kuranor në mënyrë universale përfshin të gjithë anët duke mbrojtur liritë fetare dhe duke zbrapsur çdo lloj shtypjeje. Për këtë arsye, universaliteti i mbështetjes së ndërsjellë ndërmjet feve në kontekst të diversitetit mund të gjendet në Kuran si një nga qëllimet kryesore të pluralizmit fetar normativ.

## (5) PËRFUNDIM

Disa burime të ekzgejzës kuranore i kufizojnë qëllimet universale të raporteve njerëzore ekskluzivisht për muslimanët, kurse burime të tjera në këtë pikëpamje janë të paqëndrueshme. Përveç faktit se janë shkruar në rrethana specifike historike, të cilat mund të kenë ndikuar në interpretimin e tyre, dhe se këto burime nuk munden në mënyrë sistematike të njohin universalitetin e disa qëllimeve të përgjithshme njerëzore, duket se rrjedhin nga mungesa e një qasjeje tematike holistike ndaj Kuranit. Meqenëse në këtë kapitull kemi përdorur qasjen tematike holistike, kemi zbuluar se Kurani në mënyrë universale mbështet katër qëllime kryesore të raporteve njerëzore, e ato janë, të renditura:

- a) Njohja e të tjerëve - *te'āruf*;
- b) Bashkëpunimi me të tjerët - *ta'avun*;
- c) Garimi me të tjerët në kryerjen e veprave të mira - *istibāk el-hajrāt*;
- ç) Mbështetja e ndërsjellë - *tedafu'*.

Vërehet se te të katër qëllimet janë të përmendura në suret medinase. Me fjalë të tjera, në një shoqëri multikulturore. Janë përmendur, gjithashtu, në kontekstin tekstual të diversitetit fetar dhe, për këtë arsye, shërbejnë si qëllime kryesore të pluralizmit fetar normativ. Ky kuptim më i gjerë, inkluziv, drejtpërdrejt formon bazën ose boshtin për procesin e ndërtimit të paqes, ku realizimi i bamirësisë dhe i virtytit universal në kontekst të diversitetit konsiderohet si qëllimi përfundimtar i pluralizmit fetar normativ.



## DISPOZITAT KURANORE QË DUKET SE JANË KUNDËRSHTUESE NDAJ PLURALIZMIT FETAR NORMATIV

Pasi kemi hulumtuar në mënyrë ekzegjetike konceptimin kuranor të pluralizmit fetar normativ, në kuptim të bazave të tij etike, elementeve strukturore dhe qëllimeve kryesore, hapi tjetër i rëndësishëm është të analizojmë edhe një faktor tjetër. Këto janë dispozitat apo koncepte kuranore që duket se bien ndesh me konceptin e pluralizmit fetar, të cilin e kemi shtjelluar. Ajetet rreth këtyre dispozitave mund të ndahen në dy kategori: ato që kanë të bëjnë me çështjet e luftës, betejave dhe imperativet që kanë të bëjnë me aleancat me jomuslimanët.

Është me rëndësi të hulumtohen këto ajete për arsye se ato, përveç asaj që supozohet se bien ndesh me pluralizmin fetar, historikisht mbështetën nga mendimet e dijetarëve që nuk shkojnë në favor të ndërtimit të paqes - që është qëndrim që në mënyrë të panevojshme ndikon negativisht në marrëdhëniet ndërfetare. Përveç kësaj, historikisht të kuptuara si kundërshtuese të pluralizmit fetar normativ, këto grupe ajetesh shpesh citohen si dëshmi që konfirmojnë qëndrimin ekskluzivist ndaj raporteve ndërfetare. Aty është, gjithashtu, edhe çështja e kuptimit islam të luftës dhe aleancave. Ato paraqesin një zonë të vështirë për jomuslimanët për t'i



kuptuar siç duhet në një kontekst perëndimorë dhe, për këtë arsye, çojnë në spekulime, dhe kështu shpesh paraqiten pohime dhe përfundime të gabuara në pikëpamje të këtyre dy ideve. Për shembull, në veprën e tij *Zoti, Muhamedi dhe jobesimtarët* (*God, Muhamed and the Unbelievers*), David Marshall përpiket të tregojë se ai që sinqerisht beson në Zot instinktivisht përpiket të imitojë, si me qëndrim ashtu edhe me vepër, mendjen hyjnore, e cila në rastin e Islamit, sipas Marshallit, i shpallë luftë jobesimtarëve. Pikëpamja e autorit për muslimanët si armët e Zotit për ndëshkimin e jobesimtarëve, e çon atë deri në përfundim se, për muslimanët, raporti i tyre ndaj jomuslimanëve bazohet gjithmonë në luftë.<sup>452</sup> Një përfundim i tillë është i mundur nëse, ashtu siç vepron autori, neglizhohen rregullat dhe kushtet thelbësore që rregullojnë procesin hermeneutik të ekzegjzës kuranore.

Duke pasur parasysh zonat problematike siç janë këto, në këtë kapitull do të analizojmë dhe shpjegojmë kuptimet, si dhe shkaqet e dispozitave kuranore për luftën dhe atyre që ndalojnë që jomuslimanët të merren për aleatë. Këtu, qëllimi është të avancojmë interpretimet progresive të këtyre ideve në dritë të pluralizmit fetar normativ. Në fakt, në këtë kapitull bëhet një përpjekje për t'iu përgjigjur pyetjes nëse Kurani bie ndesh me mësimet normative, nga ky këndvështrim konkret ndaj çështjes së luftës dhe aleancës, të pluralizmit fetar.

---

<sup>452</sup> David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers* (London: Curzon Press, 1999).

## (1.) ANALIZA E QËNDRIMIT KURANOR PËR LUFTË, NË KONTEKST TË PLURALIZMIT FETAR NORMATIV

Çështja e luftës në Kuran do të analizohet në kontekstin e pluralizmit fetar normativ. Kjo do të thotë se do të analizohet vetëm në kuptim nëse ajo dispozitë kuranore bie ndesh me parimet e pluralizmit fetar. Çelësi i të kuptuarit të kësaj është që në Kuran të përcaktohen arsyet muslimaneve për të luftuar (*kitāl*). *Kitāl* dhe derivatet e saj (nga rrënja gjuhësore *k-t-l*) në Kuran konkretisht përdoret për luftëra ushtarake dhe luftë. Vërehet se termi “xhihad” shkon përtej qëllimit të kësaj analize dhe nuk do të shqyrtohet. Kuptimi i tij është më i përgjithshëm dhe gjithashtu i referohet luftës së brendshme, si dhe asaj se njeriu përpiqet sipas mundësive më të larta të tij, edhe në rrugën e Zotit edhe në çdo aspekt të jetës.

Analiza do të fokusohet në tre aspekte kryesore: sfondin historik të luftimeve në kohën e shpalljes së Kuranit; analizën morfologjike të rrënjës *k-t-l* dhe disa derivateve të saj; si dhe studimin tekstual dhe kontekstual të disa ajeteve kuranore që përmbajnë urdhrin për luftim.

### Sfondi historik i luftës në kohën e shpalljes së Kuranit

Duke folur metodologjikisht, konteksti historik është i rëndësishëm për interpretimin hermeneutikë të ajeteve kuranore, me fjalë të tjera, nuk duhet të ndahen nga konteksti historik. Prandaj, për të kuptuar më qartë konceptin e luftës, duhet të paramendojmë klimën historike të ngjashme me atë në të cilën janë shpallur ajetet që flasin për luftë.

Le të fillojmë nga gjëja esenciale dhe të themi se Kurani, së pari, është shpallur në një mjedis nomad të ashpër dhe intolerant, që nuk e njihnte bashkëjetesën paqësore mes diversiteteve. Shpallja filloi në Mekë, që ishte pjesë e Arabisë së egër – *Arabia Ferox* – ku jetoni arabët e fisit Adnan. Ibn Halduni e ka përshkruar karakterin e tyre si vijon: “Arabët janë popull i egër, plotësisht i mësuar me egërsinë dhe me gjithçka që ajo shkakton. Egërsia është karakteri dhe natyra e tyre.”<sup>453</sup> Despotizmi fisnor, shkeljet dhe padrejtësia ishin veçoritë e shoqërisë dhe jetës së tyre, larg nga çdo vlerë demokratike. Ibn Halduni thotë: “Nën beduinët, qytetarët e tyre jetonin në një gjendje paligjshmërie. Anarkia shkatërron njerëzimin dhe qytetërimet.”<sup>454</sup> Arabët e fisit Adnan kanë jetuar në një rrethinë ku “vetëm lidhjet e gjakut përshkruanin rrugën e jetës së tyre”.<sup>455</sup> Meqenëse janë rritur në këto kushte, mënyra e të menduarit të tyre ishte “thjesht egoiste”,<sup>456</sup> jotolerante dhe e dhunshme. Për këtë arsye, në shekujt që i kanë paraprirë Kuranit, si dhe gjatë kohës së shpalljes, arabët kanë luftuar shumë mes njëri-tjetrit. Këto luftëra janë të njohura si *Ejjam el-'Arab*, fjalë për fjalë Ditët e Arabëve, ku ditët shënojnë betejat. Këto epope të para arabe janë kronikat e luftërave midis dhe brenda fiseve. Sipas Haxhi Halifit, kanë ekzistuar dy koleksione të *Ditëve të Arabëve*. E para, për të cilën dihet se e ka shkruar Ebu Ubejde Ma'mer ibn el-Muthenna, përmend 1.200 ditë, përkatësisht beteja. E dyta, e cila i përshkruhet Ebu el-Ferexh el-Asbahaniut, përmend 1.700 beteja.<sup>457</sup> Disa beteja kanë zgjatur me dekada. Për shembull, lufta Pesus,

<sup>453</sup> 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, përkth. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967), vol. 1, f. 302.

<sup>454</sup> Abd al-Rahman ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, përkth. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2005), f. 119.

<sup>455</sup> Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949), f. 4.

<sup>456</sup> Ibid.

<sup>457</sup> Haxhi Halifa, *Keshf ez-zunun* (Dar el-fikr, 1982), vol. 1, f. 204.

ndërmjet Taglibit dhe Bekrit, dy fiseve Adnan, ka zgjatur 40 vite (495-535), dhe kjo e gjitha, sepse Kulejbi, udhëheqësi i Taglibit me natyrë despotike, nuk mund të dëgjonte se si gruaja e tij, Xhelila, me prejardhje nga fisi Bekr, pohonte se vëllai i saj, Xhessasi, ishte njeriu më i madh i gjithë kohërave.<sup>458</sup>

Prandaj, mjedisi në të cilin filloi shpallja kuranore, në thelb, ishte i shënuar nga lufta dhe i rrënjosur në dhunë. Arabia paraislame, pra, nuk ishte një mjedis i përgatitur të bashkëjetojë me mësimet kuranore, sepse "hendeku midis pikëpamjeve morale të arabëve (mekasve) dhe mësimëve etike të Profetit (ishte) i thellë dhe i pakapërcyeshëm".<sup>459</sup> Ky hendek krijoi tensione gjithëpërfshirëse, të cilat më vonë u shndërruan në një luftë të hapur kundër muslimanëve në tri fronte. Përfundimi ishte se muslimanët në Medine u përballën me një sulm në tre fronte dhe iu desh të përballëshin disi me këto sulme në shumë nivele:

"Fronti i parë ishte kundër politeistëve mekas, të cilët fillimisht tiranizuan muslimanët dhe i dëbuan nga shtëpitë e tyre. Fronti i dytë ishte kundër hebrenjve në Medine, të cilët ishin armiqësor ndaj Profetit dhe u rreshtuan në anën e politeistëve mekas, përkundër të gjithë përpjekjeve të Profetit për t'iu përkujtuar atyre lidhjet monoteiste dhe ibrahimije që i lidhin me muslimanët dhe asaj se ai u kishte siguruar atyre të gjitha të drejtat në një dokument të hartuar pas mbërritjes në Medine. Fronti i tretë ishte kundër beduinëve, ndoshta më të këqijtë nga të gjithë armiqtë, duke marrë parasysh se ata ishin të shpërndarë në të gjithë Arabinë, të paparashikueshëm dhe oportunistë, që haptazi u vunë në shërbim të armiqtë të Islamit në Mekë dhe hebrenjve në Medine."<sup>460</sup>

<sup>458</sup> Ali ibn el-Ethir, *El-Kamil fi et-tarih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1998), vol. 1, f. 410.

<sup>459</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, përkth. C. R. Barber dhe S. M. Stern (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967), f. 21.

<sup>460</sup> Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), f. 37.

Në këto rrethana dhe kërcënime, muslimanëve iu lejua që të mbrohen:

*“Atyre që janë sulmuar, u lejohet (që të mbrohen), sepse u është bërë padrejtësi dhe, në të vërtetë, Allahu është i Fuqishëm, që t’i ndihmojë ata, që janë dëbuar nga vatrata e tyre padrejtësisht, vetëm sepse thanë: “Zoti ynë është Allahu.” Sikur Allahu të mos u kishte dhënë njerëzve mundësinë për t’u mbrojtur nga njëri-tjetri, do të shkatërroheshin manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, në të cilat përmendet shumë emri i Allahut. Vërtet, Allahu e ndihmon këdo që e ndihmon Atë. Allahu është vërtet i Fortë dhe i Plotfuqishëm.”* (El-Haxh: 39-40)

Në përgjithësi, këto ajete theksojnë shtypjen dhe veçanërisht kufizimin e lirive fetare si arsye kryesore për shkak të së cilës lejohet vetëmbrojtja fizike. Këto ajete, gjithashtu, tregojnë për atë se, kur njerëzit nuk mbrohen nga represioni, ajo në mënyrë të pashmangshme çon deri në korrupsion të tepruar që shkatërron fenë.<sup>461</sup> Më konkretisht, folja e dhënë në pasiv, *jukatelun*, “atyre që janë të sulmuar”, tregon për atë se arsyeja e vërtetë e dhënies së lejes për të luftuar është shtypja dhe përndjekja fetare, dhe jo ndonjë sistem besimi që dallon nga Islami. Për këtë arsye, Esh-Sha’raviu thotë se këto ajete i referohen çështjes së shtypjes në çdo kohë dhe çdo vend.<sup>462</sup>

Hulumtimi i shkurtër historik zbulon se lufta ishte tipar thelbësor dhe karakteristika historike e shoqërisë paraislame. Në një klimë kaq të helmuar është shpallur Kurani . Natyrisht se si pasojë do të ketë sulme mizore të paprovokuara kundër mesazhit hyjnor sapo të shpallur. Duke pasur parasysh këto rrethana dhe përndjekjen që vijoi, Kurani legjitimoi të drejtën për vetëmbrojtje nga lufta shtypëse e nisur kundër muslimanëve.

<sup>461</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 4, f. 570.

<sup>462</sup> Muhammad esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jevum, 1991) vol. 16, f. 9838–9840.

Prandaj, arsyeja historike për imperativin kuranor nuk qëndron në sistemin e ndryshëm të besimit të të tjerëve, por në shkeljen dhe përndjekjen e muslimanëve kundër të cilëve filloi lufta.

### Analiza morfologjike e rrënjës *k-t-l*

Rrënja e tre bashkëtingëlloreve *k-t-l* do të thotë 'të poshtërosh dhe të vrasësh dikë',<sup>463</sup> ose 'të ndash shpirtin nga trupi'.<sup>464</sup> Në këtë kuptim, domethënia e drejtpërdrejtë e *k-t-l* do të ishte 'të vrasësh'. Mirëpo, në fushën e kuptimit të tij gjendet edhe 'të luftosh', sepse lufta lidhet me shkaktimin e poshtërimit dhe vdekjes. Prandaj, ekziston një lidhje shkak-pasojë midis kuptimit *k-t-l* dhe kuptimit 'të luftosh'.

Rrënja *k-t-l* dhe derivatet nga kjo rrënjë shfaqen në Kuran kryesisht në formë të tekstit përshkrues me të cilin jepen të dhënat për ngjarjen historike që lidhen me kuptimin e *k-t-l*. Këto ngjarje janë cekur për të nxjerrë mësimet morale në rastin konkret të përvojës njerëzore që ka të bëjë me çështjen që lidhet me *k-t-l*. Përveç kësaj, *k-t-l* dhe derivatet nga kjo rrënjë, në Kuran shfaqen në formë të imperativit (në mënyrë urdhëruese), d.m.th. në dispozitat muslimanëve që të luftojnë. Mirëpo, vini re se imperativi i rrënjës *k-t-l* përbën më pak se një për qind të të gjithë përmbajtjes kuranore, që është fakt i rëndësishëm që duhet kuptuar në kuptimin e natyrës paqësore të mesazhit kuranor. Prandaj, duhet të kemi në mendje se Kurani u shpall në një atmosferë dhune të ashpër dhe luftërave të vazhdueshme, ku ajetet e tij dhe mesazhet paqësore, që thërrasin për dinjitet njerëzor, theksohen qartë në sfondin e dhunës dhe armiqësisë brutale ndërfisnore. Vini re, gjithashtu, se Kurani përmban urdhra për paqe (d.m.th. El-Bekare: 224)

<sup>463</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 874.

<sup>464</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, redak. Safwan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), f. 655.

Rrënja *k-t-l* dhe derivatet e saj shfaqen në Kuran në trajtat I dhe III të llojit të foljes. Trajta II dhe VII të llojit të foljes shfaqen, gjithashtu, por, meqenëse përdorimi i tyre është i kufizuar dhe nuk luajnë asnjë rol në zbatimin e parimeve të luftës, nuk do të analizohen. Forma morfologjike e llojit I është *katele*, që mund të krahasohet me formën themelore, paradigmen e foljes, *fe'ale*. Emri foljor *el-masdar* nga *katele* është *katl*. Kjo formë morfologjike tregon se akti i vrasjes ose lufta filloi, nga njëra anë, dhe se nuk ka dëshirë për hakmarrje, nga ana tjetër. Për këtë arsye, leksikografët kuptimin e formës së parë *k-t-l* e shpjeguan me fjalën arabe *imata*, që do të thotë të shkaktosh vdekjen.<sup>465</sup> Mu për këtë Baalbaki në veprën e tij *Mawrida* formën e parë morfologjike *katele* e përktheu si 'të vrasësh, të ekzekutosh, të eliminosh'.<sup>466</sup>

Forma morfologjike e llojit III nga rrënja *k-t-l* është *kātele*, e cila mund të krahasohet me paradigmen *fā'ale*. Emri foljor, *el-masdar*, nga *kātele* është ose *kitāl* ose *mukātela*. Forma e tretë morfologjike tregon për pasojën e ndonjë akti dhe kështu i shton një kuptim shtesë kuptimit të llojit të parë.<sup>467</sup> E thënë ndryshe, me llojin e tretë theksohet akti i ndërmarrë si përgjigje ndaj një akti tjetër. Në këtë rast, *kātele*, *kitāl* dhe *mukātela* shprehin aktin e vrasjes ose luftës që është ndërmarrrë si përgjigje ndaj aktit, tashmë, të nisur të vrasjeve dhe luftimeve. Prandaj, Baalbaki këtë formë të tretë morfologjike

<sup>465</sup> Muhammed ibn Mendhur, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar et-turas el-'arabi, Mu'essesa et-tarih el-'arabi, 1999), vol. 11, f. 33; Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 874.

<sup>466</sup> Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2001), f. 850.

<sup>467</sup> Muhammed ibn Mendhur, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar et-turas el-'arebi, Mu'essesa et-tarih el-'arebi, 1999), vol. 11, f. 35; 'Usman ibn Xhinni, *el-Munsif* (el-Xhumhurije el-'arabije el-muttehidi: el-Idare el-'amme li es-sakafe, 1960), vol. 3, f. 277.

*kātele* e përkthen si 'të luftosh, të udhëheqësh luftë (kundër)',<sup>468</sup> dhe jo si 'të vrasësh, të ekzekutosh, të eliminosh', edhe pse e gjithë kjo ndodh gjatë kohës së luftës.

Dallimi në kuptimin e llojit të parë dhe të tretë morfologjik të rrënjës *k-t-l* është se forma e parë *katele* dhe *katl* lidhet me fillimin/zhvillimin e dhunshëm të luftës kundër të tjerëve pa asnjë shkak të arsyeshëm për një veprim të tillë, ndërsa lloji i tretë *kātele*, *kitāl* ose *mukātela* lidhet me të drejtën e vetëmbrojtjes kundër luftës padrejtësisht të zhvilluar.

Prandaj, kur në Kuran përdoret lloji i parë morfologjik i rrënjës *k-t-l*, dhe nuk është në kontekstin tekstual të llojit të tretë *kātele*, *kitāl* ose *mukātela*, gjithmonë i referohet luftës së dhunshme dhe vrasjes së njerëzve të pafajshëm. Për shembull, në Kuran lloji i parë morfologjik *katele*, *katl* është përdorur në lidhje me vrasjen e fëmijëve meshkuj të izraelitëve nga ana e Faraonit, vrasjen e profetëve nga disa ithtarë të Librit, komplotin e kurdisur nga bijtë e profetit Jakub për të vvarë Jusufin, traditën paraislame të disa arabëve të vrasjes së vajzave të tyre, vëllavrasjen e njërit nga bijtë e Ademit. Të gjitha këto vrasje u kryen në mënyrë të dhunshme ndaj njerëzve të pafajshëm që nuk ishin të prirë për të luftuar apo për të vvarë. Kështu, të gjitha këto raste janë përmendur në Kuran, asnjë në kontestin tekstual të vetëmbrojtjes, duke përdorur formën e llojit të parë morfologjik *katele*, *katl*.

Sa i përket formës së tretë morfologjike *kātele*, *kitāl*,<sup>469</sup> ajo në Kuran gjithmonë përdoret në kontekstin e mbrojtjes nga lufta e nisur padrejtësisht. E thënë ndryshe, në kontekstin e rezistencës ndaj agresionit dhe rivendosjes së paqes dhe drejtësisë. Pra, kuptimi i saktë i ajeteve që kanë të bëjnë me luftën kërkon dallimin e formave të foljeve për të kuptuar

<sup>468</sup> Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2001), f. 841.

<sup>469</sup> Forma e dytë e emrit foljor, *mukātele*, nuk paraqitet në Kur'an.



saktë mesazhin e transmetuar. Ne nuk duhet të projektojmë kuptimet tona të thjeshtuara, por të sqarojmë kuptimet që na transmetohen. Ne nuk duhet, gjithashtu, t'i nxjerrim ajetet nga konteksti i tyre për të na u përshtatur interpretimit tonë. Duke pasur këtë në mendje, është me rëndësi të vërehet se në ajetin që vijon, në të cilin muslimanëve u urdhërohet të luftojnë, dispozita e Zotit për luftë është shprehur me llojin e tretë morfologjik (*kitāl*):

**“Lufta është bërë detyrim për ju, ndonëse e urreni. Por mund ta urreni një gjë, ndërkohë që ajo është e mirë për ju e mund ta doni një gjë, ndërkohë që ajo është e dëmshme për ju. Allahu di, kurse ju nuk dini.”** (El-Bekare: 216)

Prandaj, *kitāl*, dhe jo *katl*, është forma që është përdorur në këtë ajete për të shprehur fjalën të përkthyer si ‘luftë’. Kjo ka rëndësi shumë të madhe, sepse me përdorimin e formës së llojit të tretë morfologjik shprehet e drejta e mbrojtjes kundër shtypjes së agresorit. Në fakt, askund në të gjithë Kurani nuk shfaqen fjalët *katele* dhe *katl* në formën e llojit të parë morfologjik e që iu referohen ithtarëve të Librit.<sup>470</sup> Forma që iu referohet atyre është vetëm imperativi i llojit të tretë morfologjik *kātele*, *kitāl*, që shpreh se lufta kundër ithtarëve të Librit është e urdhëruar vetëm nëse ata bëjnë një luftë të padrejtë kundër muslimanëve, dhe jo për shkak të bindjeve të tyre dhe mënyrës së të menduarit.

Urdhri për luftë i shprehur me foljen *katele* në llojin e parë morfologjik paraqitet vetëm në katër ajete, dhe në të katërt shfaqet duke iu referuar politeistëve dhe hipokritëve, të cilët janë të përfshirë në luftë kundër muslimanëve. Urdhri i drejt-përdrejtë në lidhje me politeistët paraqitet në ajetin 191 të sures

---

<sup>470</sup> Xhemal Ebu Hassan, “*El-’Alaka bejn el-muslimin ve ehl el-Kitab fi daw’ el-ahkam el-kur’anijje*”. Ese e pabotuar.

*El-Bekare* dhe ajetin 5 të sures *Et-Teube*, ndërsa në lidhje me hipokritët në ajetin 89 dhe 91 të sures *En-Nisa*. Vini re se në kontekstin tekstual të katër ajeteve shfaqet forma e tretë morfologjike, d.m.th. *kātele*, *kitāl*. E thënë ndryshe, urdhri i dhënë muslimanëve për të vrarë, në këto katër ajete u referohet politeistëve dhe hipokriteve që udhëheqin luftë kundër muslimanëve. Konteksti i luftës në këto katër ajete është i shprehur me një tregues kontekstual (morfologjik dhe tematik), i cili tregon se urdhri për luftë i shprehur me llojin e parë (*katele*) është përshkruar në kontekstin e luftës së zhvilluar kundër muslimanëve.

Shkurtimisht, analiza e rrënjës *k-t-l* (të luftosh/të vrasësh), zbulon se koncepti kuranor i luftës në lidhje me luftimin shprehet me përdorimin e llojit të tretë morfologjik të morfologjisë së foljeve arabe, d.m.th. *kātele*, *kitāl* ose në kontekstin tekstual të kësaj forme. Meqenëse është përdorur lloji i tretë morfologjik për të treguar se akti i vrasjes ose luftimit është bërë si përgjigje ndaj një aktit të nisur të vrasjes ose luftimit, lidhet me të drejtën për vetëmbrojtje. Kjo është dëshmi morfologjike se arsyeja themelore për urdhrin kuranor për të luftuar është një përgjigje ndaj shkeljes, tashmë, të nisur nga lufta kundër muslimanëve dhe jo një sistem tjetër besimi.

### Analiza tekstuale dhe kontekstuale e disa ajeteve në lidhje me imperativin e luftës kundër të tjerëve

Në këtë pjesë kemi hulumtuar vetëm dy ajete kyçe për temën e luftimit. Te dy ajetet gjenden në suren *Et-Teube*: ajeti 5 (me të cilin është përshkruhet lufta kundër politeistëve) dhe ajeti 29 (që ka të bëjë me temën e luftimit me ithtarët e Librit). Arsyetimi për zgjedhjen e këtyre dy ajeteve qëndron në kontroversën jashtëzakonisht të rëndësishme që rrethon kuptimin e tyre. Vini re, meqenëse të dy ajetet janë shpallur në njërin

nga suret e fundit të shpallura dhe i drejtohet një grupi tjetër fetar, jomuslimanëve, analiza e tyre mund të ofrojë përgjigje të kënaqshme për pyetjen nëse urdhri kuranor i luftës bie ndesh me idenë e pluralizmit fetar normativ.

*Analiza e urdhrin për luftë kundër politeistëve dhe vrasjes së tyre në ajetin 5 të sures Et-Teube*

Në Kuran qëndron si vijon:

***“Kur të kalojnë muajt e shenjtë (në të cilët ndalohet lufta), atëherë i vritni idhujtarët kudo që t’i ndeshni, i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo! Por, nëse pendohen, falin namazin dhe japin zeqatin, atëherë i lini të qetë! Vërtet, Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë.”*** (Et-Teube: 5)

Kritikët e Islamit shpesh e citojnë këtë ajet duke e nxjerrë nga konteksti për të promovuar idenë se Islami është fe e dhunës. Këtu paraqiten dy fusha kryesore problematike që duhet të hulumtohen: e para, pohimi për derogim, dhe e dyta, arsyeja kryesore e urdhrin për luftë kundër politeistëve dhe vrasjen e tyre.

*Pohimi për derogim:* E para që mund të vërejmë se ky ajet është “ajeti i shpatës”,<sup>471</sup> të cilin të gjithë ekzegjetët e përkufizojnë si ajeti që derogon të gjitha virtytet dhe sjelljet morale ndaj

---

<sup>471</sup> Shprehjen “ajeti i shpatës” nuk e përdorën as sahabët as pasardhësit e tyre. Madje, as ekzegjetët sikur Et-Taberiu (v. 610 v.h.), Ez-Zamahsheri (u. 538. v.h.) dhe Er-Raziu (v. 606. v.h.) nuk e përmendin shprehjen “ajeti i shpatës”. Duket se shprehjen e theksoi Ibn Kethiri (v.774. v.h) kur në lidhje me ajetin 5 të sures Et-Teube ka thënë: “Ky ajet i çmuar është ajeti i shpatës.” Shih: Isma’il ibn el-Kethir, *Tefsir el-Kur’an el-’adhim* (Beirut: Mu’assase er-rejjan, 1998), vol. 2, f. 443. Nga ana tjetër, Ibn Tejmije (v. 728.v.h.) mendon se “çdo ajet në Kuran që përmban urdhrin për xhihad, është ajet i shpatës”. Shih Ahmed ibn Tejmije, *Ka’ide muhtesarat fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li muXherrred kufrihim*, redak. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fahd el-vetaniije, 2004), f. 115–116.

jomuslimanëve. Për të hulumtuar këtë pohim kaq serioz, duhet të kërkojmë burimet e tij dhe të analizojmë këtë argument.

Në lidhje me këtë, ne nuk kemi asnjë dëshmi nga koha e Profetit dhe shokëve të tij që do të konfirmonte derogimin. Vepër më e hershme ekzegjetike që e përmend është *Et-Tefsir bi el-me'sur* nga Ibn Ebu Hatimi, vepër e shkruar në fund të shekullit IX dhe fillim të shekullit X. Ibn Hatimi në veprën e tij shkruan:

Na ka thënë babai im (i cili ka thënë): Na ka thënë Es-Suhajn ibn 'Isa ibn Mejsera (i cili ka thënë): Na ka thënë Muhamed ibn el-Mu'al-la el-Iami (i cili ka thënë): Na ka thënë Xhujebiri, i cili transmeton nga Ed-Dahhaku se çdo ajet në Librin e Allahut që ka të bëjë me çfarëdo obligimi apo marrëveshje ndërmjet Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, dhe kujtdo prej politeistëve, është deroguar me suren *Et-Teube*, "***i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo***" (Et-Teube: 5).<sup>472</sup>

Këtë transmetim, të cilin e cek Ibn Ebi Hatimi, e transmeton edhe Es-Sujuti në veprën e tij *Ed-Durr el-mensur fi et-Tefsir bi el-me'sur*.<sup>473</sup> Në këtë transmetim në mënyrë të qartë thuhet se ajeti 5 i sures *Et-Teube* derogon çdo ajet tjetër në Kuran me të cilin përshkruhet një obligim i caktuar ndaj politeistëve. Nga kjo rezulton se çdo sjellje morale dhe virtyt moral, siç janë falja, dhembshuria, mëshira... ndaj jomuslimanëve, nuk duhet të kosiderohen më si të vlefshme. Aq sa Ibn 'Atijju pohon, pa asnjë provë, se "ky ajet (Et-Teube: 5) shfuqizoi çdo obligim dhe marrëveshje të cilat, gjoja, i përmbajnë 114 ajetet tjera".<sup>474</sup> Prandaj, me këtë mënyrë, është përhapur

<sup>472</sup> 'Abdurrahman Ibn Ebi Hatim, *Et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), vol. 5, str. 10.

<sup>473</sup> Xhelaluddin es-Sujuti, *Ed-Durr el-mensur fi et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2000), vol. 3, f. 384.

<sup>474</sup> 'Abdulhak ibn 'Atijje, *El-Muharrer el-vexhiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001), vol. 3, f. 8.

mendimi se obligimet morale të muslimanëve ndaj të tjerëve janë shfuqizuar nga “ajeti i shpatës” që u përmend më lart.

Mirëpo, ky pohim i rëndë nuk mund të pranohet vetëm në bazë të transmetimit të Ed-Dahhakut. Së pari, ky transmetim nuk i përshkruhet as Profetit as ndonjërit prej shokëve të tij. E dyta, ky hadith nuk është aspak i besueshëm për shkak të transmetuesit të dobët dhe pabesueshmërisë së Xhubejr ibn Sa'id el-Ezdiut (njërit nga transmetuesit në zinxhir).<sup>475</sup> Të gjithë dijetarët e hadithit njëzëri pajtohen se Xhubejri është transmetues i dobët dhe jo i besueshëm. Për shembull, sipas Ibn Haxherit, Xhubejri ka transmetuar nga Ed-Dahhaku në mënyrë të hutuar.<sup>476</sup> Gjithashtu, Ibn Haxheri në *Takribin* e tij konkludon se Xhubejri është transmetues shumë i dobët, *da'if xhiddin*.<sup>477</sup> Prandaj, transmetimi i Xhubejrit që i adresohet Ed-Dahhakut nuk konfirmon asgjë, nuk është i besueshëm dhe, për këtë arsye, nuk mund të pranohet si dëshmi për pohim se ajeti 5 i sures *Et-Teube* ka deroguar çdo obligim ndaj jomuslimanëve.

Kur i analizojmë argumentet e atyre dijetarëve që qëndrojnë pranë pohimit se derogimi është i padyshimtë, vërejmë se janë të pasigurt në qëndrimet e tyre dhe se ofrojnë prova jo të besueshme që mbështesin teorinë e tyre. Për shembull, Es-Semerikandi pohon, duke mos ofruar asnjë provë mbështetëse, se “*disa kanë thënë*” se ky ajet (*Et-Teube*: 5) derogoi 70 ajete të lidhura me obligimet dhe marrëveshjet”.<sup>478</sup> Në mënyrë të ngjashme pohon El-Begavi, duke mos ofruar

<sup>475</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Tehdhib et-tehdhib* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001), vol. 1, f. 320.

<sup>476</sup> Ibid., str. 321.

<sup>477</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redak. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), f. 205.

<sup>478</sup> Muhammed as-Semerikandi, *Tefsir es-Semerikandi - Bahr el-'ulum*, redakt. Mahmud Matraji (Bejrut: Dar el-fikr, 1997), vol. 2, f. 39.

asnjë zinxhir të transmetuesve, se El-Husejn ibn Fadl<sup>479</sup> ka thënë: “Ky ajet (Et-Teube: 5), derogoi çdo ajet që ka të bëjë me faljen dhe durimin pas ofendimeve të armikut.”<sup>480</sup> El-Kurtubiu e përcjell të njëjti transmetim, të cilin El-Husejn ibn Fadl ia përkruan Abasit, duke mos cekur ndonjë zinxhir të transmetuesve.<sup>481</sup> Ibn Kethiri cek tri transmetime për të mbështetur pohimin për derogim,<sup>482</sup> pa qenë i besueshëm asnjëri prej tyre. Transmetimi i parë është nga Ed-Dahhaku, të cilin, tashmë, e kemi analizuar. Transmetimi i dytë i përkruhet Ibn Abasit me zinxhir të transmetuesve të El-’Avfiut, rreth të cilit Ahmed Shakiri konkludon: “Ky zinxhir i transmetuesve përmban transmetues të dobët dhe jo të besueshëm, të cilët vijnë nga e njëjta familje. Ky zinxhir transmetuesish në ekzegezë është i njohur si *tefsir el-’Avfi*, sepse transmetuesi që e përcjell nga Ibn Abasi thirret ‘Atijja el-’Avfi.”<sup>483</sup> Transmetimi i tretë që shkon në favor të tezës të derogimit që citon Ibn Kethiri dhe ia përkruan sërisht Ibn Abasit, por këtë herë përmes zinxhirit të transmetuesve të Ali ibn Ebu Talhas. Megjithatë, *tefsiri* i Ali ibn Ebu Talhas nuk është i besueshëm, sepse zinxhiri i transmetuesve ndërmjet tij dhe Ibn Abasit

---

<sup>479</sup> El-Husejn ibn Fadl (v. 282. h. /895. e. r.) ishte dijetar prominent i ekzegezës kur’anore. Ishte veçanërisht i drejtuar ndaj ekzegezës linguistike. Shih Shemsuddin ed-Davudi, *Tabekat el-mufessirin*, redakt. Ali Muhammad Umar (Kajro: Mekteba vehba, 1994), vol. 1, f. 156. E lavdëroi Ibn Haxheri duke thënë se El-Husejn ibn Fadl është “një nga dijetarët më të ditur dhe më fisnik”. Shih Ibn Haxher el-’Askalani, *Lisan el-mizan*, redakt. Adil Ahmad Abd el-Mevxhud i Ali Muhammed Muevved (Bejrut: Dar el-kutub el-’ilimije, 1996), vol. 2, f. 353.

<sup>480</sup> El-Husejn el-Bagavi, *Ma’alim et-tenzil fi et-tefsir ve et-te’vil* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 3, f. 7.

<sup>481</sup> Muhammed el-Kurtubi, *El-Xhami’ li ahkam el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), vol. 4, f. 13.

<sup>482</sup> Isma’il ibn el-Kethir, *Tefsir el-Kur’an el-’azim* (Bejrut: Mu’assese er-rejjan, 1998), vol. 2, f. 443.

<sup>483</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi*, ur. Ahmed Shakir i Mahmud Shakir (Kajro: Mekteba Ibn Tejmije, p.d.), vol. 1, f. 263.

është i shkëputur.<sup>484/485</sup> Prandaj, pa dyshim është e qartë nga analiza se pohimi shumë i përhapur se i ashtuquajturi “ajeti i shpatës” derogon të gjitha obligimet morale ndaj të tjerëve, nuk u konfirmua nga Profeti, as nga ndonjë nga shokët i tij, as nuk u konfirmua nga ndonjë hadith i besueshëm ose argument bindës.

Për më tepër, nuk mund të neglizhojmë faktin se derogimi i pretenduar kundërshton parimet themelore të Kuranit, që përfshijnë: paprekshmërinë e së drejtës së jetës, lirinë e besimit, vëllazërimin mes njerëzve etj. Prandaj, një nga burimet më të hershme dhe më të besueshme të ajeteve të droguara dhe ajeteve që derogojnë në Kur’an, *Kitab en-nasih ve el-mensuh*, vepër që e shkroi Ebu Xha’fer en-Nuhasi, nuk e përcakton ajetin 5 të sures *Et-Teube* si derogues për asnjë ajet tjetër.<sup>486</sup> Gjithashtu, ekzgjenezët, siç janë Et-Taberiu, Ez-Zamahsheriu, Er-Raziu, El-Bejdaviu dhe të tjerët nuk përmendin asgjë që do t’i referohej asaj se ajeti 5 i sures *Et-Teube* derogoi obligimet morale të muslimanëve ndaj jomuslimanëve.

Një fushë tjetër problematike në lidhje me ajetin 5 të sures *Et-Teube* ka të bëjë me shkakun rrënjësor të urdhrit për të luftuar kundër politeistëve dhe për t’i vrarë ata, rreth së cilës ka pasur mospajtime mes ekzgjenezëve. Disa nga ata, siç është Er-Raziu dhe Ibn Ashuri, konkludojnë se urdhri ka një kuptim të përgjithshëm, që do të thotë se ka të bëjë me të gjithë politeistët derisa mos të pranojnë Islamin. Kështu, Er-

---

<sup>484</sup> Ibn Menxhujeh el-Asfahani, *Rixhal Sahih Muslim*, redakt. Abdullah el-Lejsi (Bejrut: Dar el-ma’rife, 1987), vol. 2, f. 56.

<sup>485</sup> Për më shumë detaje Shih rreth zinxhirit të transmetuesve të ‘Ali ibn Ebu Talhas në diskutimin që ka të bëjë me ajetin 109 të sures *El-Bekare* në nënkapitullin e dytë për falje brenda kapitullit të dytë.

<sup>486</sup> Ebu Xha’fer en-Nuhasi, *En-Nasih ve en-mensuh fi el-Kur’an el-kerim* (El-Mekteba el-’alemijja, 1938), f. 166.

Raziu pohon se urdhri “mbytni idhujtarët” paraqet një urdhër të përgjithshëm, që shkurt do të thotë se gjaku i jobesimtarëve është i lejuar derisa nuk plotësohen tri kushte: të pendohen për mosbesim, të fillojnë të falin namazin dhe të japin lëmoshën.<sup>487</sup> Sipas Ibn Ashurit, “me ajetin 5 të sures *Et-Teube* legalizohet dhe lejohet xihadi (kundër politeistëve) dhe në ajet ceket se asgjë tjetër nuk mund të pranohet prej tyre përveç Islamit”.<sup>488</sup> Duke e komentuar ngushtë, Esh-Sha’raviu vrasjen e politeistëve gjeografikisht e kufizon në Gadishullin Arabik, duke pohuar se “dënimi për politeistin është vrasja, *‘ikāb elmushrik huve katl. Pse? Sepse në këtë hapësirë (Gadishullin Arabik) dy fe nuk mund të ekzistojnë*”.<sup>489</sup> Për ta konfirmuar këtë pohim, Esh-Sha’raviu paraqet argumentin se arabët politeistë ishin plotësisht të vetëdijsëm për ndershmërinë e Profetit, ashtu siç ishin të vetëdijsëm për vërtetësinë e shpalljes kuranore, sepse e dinin gjuhën arabe. Prandaj, ata nuk kishin justifikim për të mos pranuar Islamin. Me fjalë të tjera, obligimi për të pranuar Islamin, në rastin e tyre, ishte i detyrueshëm.<sup>490</sup>

Grupi tjetër i ekzegjetëve thekson se fakti që politeistët udhëhoqën një politikë të vazhdueshme luftarake kundër muslimanëve, dhe se shkelnin marrëveshjet, çoi deri te urdhri për vrasjen e tyre. Këtë mendim e ndajnë Et-Taberiu, Ez-Zamahsheri, Ebu Zahre dhe të tjerë. Argumenti kryesor i tyre ka të bëjë me kontekstin kuranor në tërësi dhe, që është më me rëndësi, me kontekstin tekstual në të cili paraqitet ajeti 5 i sures *Et-Teube*.

<sup>487</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 8, f. 234.

<sup>488</sup> Muhammad ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvir* (Tunizi: Maison Souhoun, n. d.), vol. 5, f. 115.

<sup>489</sup> Muhammad esh-Sha’ravi, *Tefsir esh-Sha’ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 8, str. 4875.

<sup>490</sup> Ibid.



Analiza e rezonimit të Er-Raziut, Ibn Ashurit dhe Esh-Sha' raviut qartë tregon se pika qendrore e argumentit të tyre është çështje e besimit. Me fjalë të tjera, sistemi i besimit i politeistëve është arsyeja themelore për urdhrin për të vrarë. Prandaj te tre dijetarët besojnë se pranimi i Islamit është mënyra e vetme për të ndaluar luftën dhe vrasjen. Për shembull, Er-Raziu qëndrimin e vet e mbështet në kuptim e drejtpërdrejtë të pjesës së ajetit: *“Por, nëse pendohen, falin namazin dhe japin zeqatin, atëherë i lini të qetë!”* (Et-Teube: 5) Vini re se Esh-Sha' raviu nuk e përdor parimin kuranor të lirisë së besimit për politeistët e Gadishullit Arabik.

Sipas Er-Raziut, secili politeist duhet të vritet derisa të mos pendohen, të mos fillojë të falë namazin dhe të japë lëmoshën. Megjithatë, ky argument në mënyrë të qartë kundërshton kontekstin tekstual në të cilin paraqitet urdhri për vrasjen e politeistëve:

*“Përjashtim bëjnë ata idhujtarë, me të cilët keni lidhur marrëveshje e që nuk ju kanë shkelur asgjë prej saj dhe që nuk kanë ndihmuar askënd kundër jush. Respektojeni marrëveshjen me ta deri në fund. Me të vërtetë, Allahu i do ata që (i) frikësohen (Atij).”* (Et-Teube: 4)

Et-Taberiu këtë ajet e përdor si argumentin kontekstual për pohimin se urdhri për vrasje nga ajeti 5 i sures *Et-Teube* ka të bëjë vetëm me njerëzit e luftës. Ai thekson se urdhri për luftë kundër politeistëve dhe vrasjen e tyre ka të bëjë vetëm me ata që i prishin marrëveshjet dhe të cilët janë përfshirë në armiqësi dhe luftë kundër Profetit. Sa i përket atyre që kanë respektuar marrëveshjet dhe nuk kanë luftuar kundër profetit, Zoti e urdhëroi Profetin që t'u qëndronte besnik atyre.<sup>491</sup> Të jemi më të qartë, Et-Taberiu, gjithashtu, kundërshton që ky

---

<sup>491</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, f. 305.

urdhër të kuptohet në kuptimin e tij të përgjithshëm, sepse as ajeti që vijon pas urdhrit nuk lejon një gjeneralisim të tillë:

*“Si mund të kenë idhujtarët besëlidhje me Allahun dhe të Dërguarin e Tij, me përjashtim të atyre me të cilët keni lidhur ju marrëveshje te Xhamia e Shenjtë?! Sa kohë që ata t’i përmbahen marrëveshjes - përmbajuni edhe ju, sepse Allahu i do ata që (i) frikësohen (Atij).”* (Et-Teube: 7)<sup>492</sup>

Et-Taberiu pohon se ky ajet “përkrah argumentin tonë dhe hedh poshtë pohimin se lejohet vrasja e çdo politeisti pasi që të kalojnë muajt e shenjtë, sepse Zoti e urdhëroi Profetin e Tij dhe besimtarët që të jenë të sinqertë ndaj politeistëve që janë të sinqertë ndaj tyre”.<sup>493</sup>

Duke ndjekur qasjen e Et-Taberiu për aplikimin e kontekstit tekstual,<sup>494</sup> si kundërgargument ndaj qëndrimit se besimi e motivoi urdhrin për vrasjen e politeistëve, ne do të ofrojmë një provë të qartë që thekson se arsyet kryesore të urdhrit, ishte dhuna e politeistëve, shkelja e betimeve dhe shpallja e luftës kundër Profetit dhe pasuesve të tij, kërkojnë një përgjigje:

*“Por, nëse ata e prishin betimin pas lidhjes së marrëveshjes dhe sulmojnë fenë tuaj, atëherë luftoni kundër krerëve të mosbesimit - sepse ata nuk kanë besë - që të mund të frenohen (nga të këqijat). Vallë, a nuk do të luftoni kundër atyre që e kanë shkelur besëlidhjen, janë përpjekur ta dëbojnë të Dërguarin dhe kanë filluar të parët t’ju sulmojnë?! Vallë, nga ata keni frikë? Allahu e meriton më shumë se ata që t’i frikësoheni, nëse jeni besimtarë!”* (Et-Teube: 12-13)

Nga këto ajete shihet qartë se sistemi i besimit të të tjerëve nuk e përcaktoi kushtin e nevojshëm të luftimit, por

---

<sup>492</sup> Ibid.

<sup>493</sup> Ibid.

<sup>494</sup> Këtu duhet theksuar se Et-Taberiu është nga ekzegjetët e parë që aplikoi kontekstin tekstual si një mjet i rëndësishëm i analizës të kuptimeve shumë të sakta të fjalëve dhe ajeteve në Kuran.

dhuna, shkelja e marrëveshjeve dhe fillimi i luftës. Ky kup-tim konfirmon interpretimin e besueshëm të Katades të ajetit 5 të sures *Et-Teube*. Et-Taberiu transmeton:

Na ka thënë Bishr ibn Muadhi, i cili ka thënë: Na ka thënë Jezidi, i cili ka thënë: Na ka thënë Sa'idi, i cili përcjell nga Katade transmetimin që ka të bëjë me fjalën e Zotit: "**Kur të kalojnë muajt e shenjtë (në të cilët ndalohet lufta), atëherë i vritni idhujtarët kudo që t'i ndeshni...**", deri në fund të ajetit 5 të sures *Et-Teube*. Në lidhje me këtë, Katade zakonisht thoshte: "Hape rrugën ndaj atyre që Allahu të urdhëroi t'iu hapësh rrugën. Njerëzit ndahen në tre grupe: muslimanët që janë të obliguar të japin lëmoshën e zakonshme, zekatin, njerëzit që i përshkruajnë Zotit shok, ata janë të obliguar të paguajnë tatin, *khizjen*; dhe njerëzit e luftës, të cilëve, nëse paguajnë të dhjetën e të ardhurave të tyre, siguria e tyre dhe siguria e tregtisë së tyre me muslimanët do të jetë e garantuar."<sup>495/496</sup>

Tefsiri i Katades i ajetit 5 të sures *Et-Teube* tregon qartë se politeistëve nuk iu ofrua zgjedhja midis pranimit të Islamit dhe vdekjes, por mundësia për t'i përmbushur obligimet e tyre dhe të jetojnë në paqe.

Ibn Tejmije, gjithashtu, mbështet qëndrimin se pas urdhr-it për luftë kundër politeistëve dhe vrasjes së tyre nuk qëndron sistemi i tyre i besimit, por përndjekja e muslimanëve. Të gjithë veprën e tij me titullin *Ka'ide muhtesare fi kital el-kuffar ve*

<sup>495</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 6, f. 320.

<sup>496</sup> Sa i përket zinxhirit të transmetuesve, bëhet fjalë për një nga zinxhirët më të besueshëm me të cilin janë përcjell mendimet ekzegjetike të Katades, sepse Sa'id ibn Ebi 'Arubi është nga një nga burimet më të besueshëm dhe më të përpiktë të *tefsirit* të Katades. Shih Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redakt. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, p.d.), f. 384. Jezid ibn Zurej', gjithashtu, është transmetues i besueshëm, i fortë, *thika thikat* (ibid., f. 1074), si edhe Bishr ibn Mu'adh el-'Akadi, i cili është i vlerësuar si një transmetues i besueshëm, *saduk* (ibid., f. 171).

*muhadenatihim ve tahrim katlihim li muxherred kufrihim* ia kushtoi çështjes së luftës. Në këtë vepër sjell konkludimin se nuk i lejohet asnjë muslimani të vrasë njeriun për shkak të besimit të tij çfarëdo që të jetë. Konkludimin e tij ua përshkruan shumicës së dijetarëve të Islamit. Sa i përket komentimit të tij të ajetit 5 të sures *Et-Teube* ai thotë: “Nuk lejohet vrasja e politeistit nëse ai i përmbahet marrëveshjes ose ai ka kërkuar mbrojtje ose ai/ajo dëshmuar se nuk bëjnë pjesë në mesin e njerëzve të luftës.”<sup>497</sup> Me fjalë të tjera, Ibn Tejmijje nënkupton se lufta lejohet vetëm kundër atyre politeistëve që i përkasin njerëzve të luftës.

Një përgjigje tjetër bashkëkohore ndaj pikëpamjes ekskluziviste të ajetit 5 të sures *Et-Teube* është interpretimi i Asadit i këtij ajeti: Ai thekson:

“Që armiku të pranojë Islamin, që shprehet me fjalët: **“Por, nëse pendohen, falin namazin dhe japin zeqatin...”** nuk është vetëm një, dhe, në çdo rast, nuk është e vetmja mënyrë për të “hequr dorë nga armiqësia”, siç tregohet në ajetin 5 dhe 11 të kësaj sure, sigurisht nuk nënkupton alternativën “konvertimi ose vdekja...”<sup>498</sup>

Prandaj, “konvertimi ose vdekja”, qëndrimi që morën Er-Raziu dhe Ibn Ashuri, kundërshton kontekstin tekstual të ajetit 5 të sures *Et-Teube* si dhe opinione të shumta shkencore në lidhje me këtë. Për më tepër, ky kuptim kundërshton parimin universal kuranor të lirisë së besimit që është i shprehur në ajetin: **“S’ka detyrim në fe...”** (El-Bekare: 256), me të cilin qartë përcaktohet se pranimi i dhunshëm i Islamit nuk lejohet.<sup>499</sup>

<sup>497</sup> Ahmed ibn Tejmijje, *Ka’ide muhtesare fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrim katlihim li muxherred kufrihim*, redakt. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fad el-vataniije, 2004), f. 116-117.

<sup>498</sup> Muhammad Asad, *The Message of the Qur’an* (Bristol: The Book Foundation, 2003), vol. 2, f. 289.

<sup>499</sup> Muhammed Ebu Zahre, *Nazarije el-harb fi el-islam* (Kajro: el-Mexhliis el-A’la li esh-shu’un el-islamijje, 2008), f. 23.

Nëse e përqendrojmë vëmendjen tek Esh-Sha'raviu, duke mos marrë parasysh se liria e besimit është parim universal, do të shohim se ai e klasifikon "universalen" në mënyrë që i përjashton nga ajo arabët politeistë. Më herët kemi cek se politeistëve arab, sipas mendimit të tij, mund t'u ofrohet opsioni "Islami ose vdekja". Këtë argument ai e konfirmon me dy vërejtje: se politeistët arabë ishin të vetëdijshëm për ndershmërinë e Profetit dhe se, gjithashtu, ishin të vetëdijshëm se Kurani është i vërtetë, duke pasur parasysh se ata e njihnin gjuhën arabe. Në bazë të këtyre dy fakteve, ai nxjerr përfundimin se liria e besimit nuk mund të zbatohet mbi politeistët arabë.<sup>500</sup>

Nëse do pranohet këtë, atëherë, si do ta kuptojmë ajetin që vijon pas ajetit 5 të sures *Et-Teube*:

*"Nëse ndonjë nga idhujtarët kërkon mbrojtje nga ti (Muhamed), mbroje, në mënyrë që të dëgjojë fjalën e Allahut, e pastaj përcille në vendin e tij të sigurt. Kështu duhet, sepse ata janë njerëz që nuk dinë."* (Et-Teube: 6)

Ky ajet e kundërshton drejtpërdrejt pohimin e Esh-Sha'raviut, sepse, në mënyrë shumë precize, përfshin grupin e caktuar të njerëzve që ai vendosi t'u privojë atyre të drejtën e lirisë së besimit. Ky ajet, në kundërshtim me atë, konfirmon sa liria e besimit dhe dinjiteti janë vlera të cilat përfshijnë edhe politeistët arabë. Në këtë kuptim, vëmendjen e tërheq sintaksa e vet fillimit të ajetit, i cili fillon me një fjali kushtore të futur nga lidhëza kushtore arabe *in*, e cila përkthehet 'nëse'. Ky funksion i lidhëzës kushtore *in* tregon për diversitet, që do të thotë se kushti i shprehur në fjalinë e paraqitur me

---

<sup>500</sup> Muhammed esh-Sha'ravi, *Tefsir esh-Sha'ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991), vol. 8, f. 4875-4876.

*in* (nëse) ndoshta nuk do të plotësohet.<sup>501/502</sup> Pra, në këtë rast lidhëza kushtore *in* është përdorur në ajet për të treguar se ka shumë pak gjasa që dikush nga politeistët të vijë dhe nga Profeti të kërkojë mbrojtje, por, nëse ndodh diçka e tillë, “... *mbroje, në mënyrë që të dëgjojë fjalën e Allahut, e pastaj përcille në vendin e tij të sigurt...*” (Et-Teube: 6) Ky tregues sintaksor zbulon se përkundër asaj se politeistët kundërshtojnë dhe nuk janë të gatshëm të hyjnë në marrëdhënie paqësore me muslimanët, Kurani i urdhëron muslimanët t’u ofrojnë atyre mbrojtje dhe siguri nëse ata e kërkojnë atë.

Një fakt tjetër i rëndësishëm sintaksor në ajetin 5 të sures *Et-Teube*, që duhet theksuar, është paraqitja e inversionit. Sipas strukturës së fjalës kushtore arabe, pas lidhëzës kushtore *in* duhet të vijë një folje.<sup>503</sup> Megjithatë, në ajetin 6 të sures *Et-Teube* pas tij vjen emri (*ehad*, ‘dikush’) që i referohet dikujt prej politeistëve, ndërsa folja *istexhāre* (të kërkosh) në fjali vendoset më pas. Një qasje e tillë linguistike quhet inversion. Funkzioni i inversionit në ajetin 6 të sures *Et-Teube* është të theksojë kush kërkon mbrojtje, dhe jo aq shumë vetë mbrojtjen. Pra, inversioni këtu është përdorur që të theksojë mbrojtjen e së drejtës se dinjitetit njerëzor nga çdo cenim.

Për më tepër, fjalia kushtore, e cila paraqitet në ajetin 6 të sures *Et-Teube*, përshkruan dy procedura që duhen ndërmarrë si përgjigje kur dikush nga politeistët kërkon mbrojtje. Me procedurën e parë muslimani duhet t’i ofrojë mbrojtjen politeistit, sepse ai atëherë mund të dëgjojë Kuranin, ndërsa

<sup>501</sup> Një lidhëz tjetër kontraktuale që përdoret shpesh është *idha*, që tregon për ngjashmëri, që është e kundërta e kuptimit të lidhëzës *in*, megjithëse përkthimi për të dyja është “nëse”.

<sup>502</sup> Fadl Abbas, *El-Belaga: Fununha ve 'efnanuha* (Amman: Dar el-furkan, 1992), f. 338.

<sup>503</sup> Rregullat që lidhen me fjalinë kushtore në gjuhën angleze janë të ndryshme, sepse pas lidhëzës kushtore *if* zakonisht ndiqet nga kryefjala, dhe pastaj nga folja.

procedura e dytë i referohet çështjes së dërgimit të politeistit në një vend ku ai ndihet i sigurt. Kur reflektojmë rreth këtyre veprimeve, bëhet e qartë se e drejta e lirisë së besimit përfshinte politeistët, në përgjithësi, ndërsa politeistët arab, në veçanti.

Pohimi i Esh-Sha'raviut, gjithashtu, i kundërshton mësimet e Profetit, sipas të cilave muslimanëve u ndalohej që gjatë luftës të vrasin fëmijët, gratë, besimtarët dhe njerëzit e moshuar. Ky mësim mohon zgjedhjen e Esh-Sha'raviut "Islami ose vdekje", sepse po të ishte e justifikuar, atëherë Profeti nuk do ta ndalonte vrasjen e këtyre grupeve njerëzish. Krahas të gjithë të cekurave, nuk ekziston asnjë provë e vetme e besueshme që konfirmon se Profeti ka vrarë apo se ka urdhëruar vrasjen e dikujt për shkak të besimit të tij.

Në fund, Esh-Sha'raviu i privon politeistët arabë nga e drejtat e tyre për lirinë e besimit me arsyetim se ata, duke pasur parasysh që dinë se Profeti është fisnik dhe se Kurani është i besueshëm, falë njohurive të tyre të gjuhës arabe, duhej ta pranonin mesazhin. Mirëpo, ky argument mund të zbatohet mbi njerëzimin sot, sepse ka të tillë që kanë hulumtuar biografinë e Profetit dhe shumë mirë e njohin ndershmërinë e tij, dhe të tillë që kanë mësuar gjuhën arabe dhe në mënyrë linguistike e njohin shumë mirë. A do të konkludojmë se nga kjo rrjedh se edhe atyre duhet t'u hiqet e drejta e lirisë së besimit dhe të vriten nëse e refuzojnë Islamin? Sigurisht, kjo mënyrë e të menduarit nuk është e pranueshme, sepse besimi përcaktohet nga një mori faktorësh të tjerë.

Kjo analizë e shkurtër tregoi se ajeti 5 i sures *Et-Teube* nuk derogon asnjë obligim moral ndaj jomuslimanëve. Le të përsërisim që kemi arritur në këtë përfundim ngase folja e përdorur në imperativ "të luftosh dhe të vrasësh paganët" në formën e tretë të llojit foljor *kitāl*, që nënkupton të drejtën për vetëmbrojtje në luftën tashmë të filluar. Meqenëse është kështu, objekti i imperativit (politeistët) nuk mund të kuptohet

fjalë për fjalë, por duhet kuptuar figurativisht si sinekdokë, *mexhâz mursel*. Sinekdoka është figurë stilistike që nënkupton se një fjalë e caktuar, që tregon një pjesë të diçkaje, përdoret për t'iu referuar së tërës, ose anasjelltas. E thënë ndryshe, fjala "politeistët" në këtë ajet i referohet vetëm njerëzve të luftës, duke e lidhur arsyen kryesore të urdhrit për luftë me dhunën e politeistëve, dhe jo me sistemin e tyre të besimit.

Meqenëse është kështu (d.m.th. ky ajet nuk derogon obligimet morale të muslimanëve ndaj jomuslimanëve dhe nuk është i motivuar me sistemin e besimit të të tjerëve), ajeti 5 i sures *Et-Teube* dhe urdhri për luftuar kundër politeistëve dhe për t'i vrarë, ata nuk bie ndesh me procesin e pluralizmit fetar normativ.

*Analiza e urdhrit për të luftuar me ithtarët e Librit në ajetin 29 të sures Et-Teube*

Kjo pjesë fokusohet në një nga ajetet kryesore që kanë të bëjnë me luftimin me ithtarët e Librit:

***"Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun e as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përlulur."*** (Et-Teube: 29)

Është me rëndësi të përmendim menjëherë se nuk ka interpretim ose sqarim të besueshëm që lidhet drejtpërdrejt me Profetin ose shokët e tij. Megjithatë, për këtë ajet mund të gjejmë diskutime dhe kundërthënie të shumta të gjeneratave të mëvonshme. Çështjet rreth të cilave diskutuan kishin të bënë me arsyet e urdhrit të luftës, por edhe për fushëveprimin e saj. Disa burime të ekzegjzës kuranore lidhën arsyen kryesore të urdhrit për luftim (*kātilu*) me katër veçoritë e përmendura në ajet: mosbesimi në Allahun, mosbesimi në



botën tjetër, mungesa e ndalimit të asaj që Zoti dhe Profeti i Tij ndalojnë dhe mungesa e njohjes së fesë së vërtetë. Por, divergenca më e madhe ishte për çështjet e fushëveprimit të urdhrit, i cili, sipas disa ekzegjetëve, mbeti i papërcaktuar. Për shembull, Et-Taberiu dhe Ez-Zamahsheriu shkurtimisht paraqesin kuptimin e përgjithshëm të këtij ajeti duke mos u përqendruar në fushëveprimin e tij ose arsyet e urdhrit për luftim.<sup>504</sup> Er-Raziu, nga ana tjetër, në mënyrë eksplicite pohon se urdhri duhet të zbatohet mbi të gjithë ithtarët e Librit, sepse shumica e tyre nuk beson, edhe pse disa hebrenj kanë mbetur besnik njëshmërisë së Zotit, edhe kundër tyre duhet luftuar, përveçse nëse paguajnë *khizjen* (tatimin).<sup>505</sup> Pra, sipas Er-Raziut, arsyeja kryesore e urdhrit për luftim kundër ithtarëve të Librit është ose ajo se nuk besojnë ose se refuzojnë të paguajnë *khizjen*. Mirëpo, Rida pohon se duhet të plotësohen të katër kushte për të filluar luftën kundër ithtarëve të Librit. Prandaj, nuk duhet të luftohet kundër atyre nga mesi i tyre që besojnë Zotin dhe botën tjetër dhe ndalojnë atë që Zoti dhe profetët e tyre ndaluan dhe të cilët me sinqeritet e praktikojnë besimin e tyre.<sup>506</sup> Sipas Ibn Ashurit, madje edhe nëse besojnë Zotin dhe botën tjetër dhe ndalojnë atë që Zoti në tekstet e tyre të shenjta ndaloi, megjithatë kundër ithtarëve të Librit duhet luftuar, sepse nuk e konfirmojnë besimin Islam.<sup>507</sup>

Është e qartë se këto qëndrime, edhe pse dallojnë sipas përcaktimit të fushëveprimit të urdhrit, të gjitha pajtohen për shkaqet e urdhrit, dhe kjo është besimi. Për më tepër, vini re

<sup>504</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999), vol. 6, f. 349; Muhammed ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995), vol. 2, f. 254.

<sup>505</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 8, f. 29–31.

<sup>506</sup> Muhammed R. Rida, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 10, f. 259.

<sup>507</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunizi: Maison Souhoun, p.d.), vol. 5, f. 163–164.

se të gjithë këta dijetar i bazojnë argumentet e tyre, edhe pse në mënyra të ndryshme, në katër veçori të bashkuara në përemrin përkatës.

Megjithatë, janë të papranueshme pasojat e këtyre pikëpamjeve dhe fillimi i dhunës ndaj ithtarëve të Librit në dritën e vlerave universale njerëzore, jo vetëm nga këndvështrimi historike, por ndoshta shumë më qartë, nga këndvështrimi i botës së sotme globale. Madje, as qëndrimi i Ridas, i cili duket të jetë më liberali, nuk mund të pranohet, sepse klasifikimi "ithtarët e Librit" sot është kryesisht konstrukt kulturor dhe përfshinë njerëzit që e paraqesin veten si agnostik. Vërtet, konteksti i sotshëm global vetëm do të shërbejë për të theksuar më qartë dështimin e këtyre qëndrimeve për të përcaktuar arsyen e vërtetë të urdhrin për të luftuar. Megjithatë, të gjitha këto mënjanë. Sepse arsyeja kryesore pse ne refuzojmë mendimet si këto, është se bien ndesh me parimet qendrore kuranore, përfshirë këtu lirinë e besimit, vullnetin e lirë, dinjitetin njerëzor e të tjera.

E kundërta e tyre janë qëndrimet shkencore që pohojnë se urdhri për të luftuar duhet zbatuar vetëm mbi ata që fillojnë armiqësinë kundër muslimanëve, d.m.th. muslimanët duhet të luftojnë kundër atyre që luftojnë kundër tyre. Bëhet fjalë për vetëmbrojtje. Prandaj, fushëveprimi i urdhrin ka të bëjë me ata ithtarë të Librit që bëjnë pjesë në njerëzit e luftës. Sa i përket katër veçorive në lidhje me urdhrin për luftë, ato nuk duhet t'i kuptojmë si kushte që mundësojnë shpalljen e luftës, por si përshkrime informative të atyre që i hedhin benzinë zjarrit të luftës kundër njerëzve paqedashës. Për të konfirmua këtë qëndrim, në vazhdim do të analizojmë kontekstin historik, tekstual dhe intertekstual të ajetit 29 të sures *Et-Teube*.

Më herët kemi përmendur se është me rëndësi të hulumtohet sa është e mundur konteksti historik i ajetit që

po interpretojmë. Kur bëhet fjalë për kontekstin historik të ajetit 29 të sures *Et-Teube*, dimë se ky ajet paraqitet në suren *Et-Teube*, e cila përmban të dhënat rreth betejës së Tebukut, e cila u zhvillua në vitin 630 e.r./9 h., kështu që ne mundemi të vlerësojmë se ajeti u shpall për afërsisht në atë vit. Në përgjithësi, në vitet që i paraprinë vitit 630 e.r./9 h. u përkeqësuan marrëdhëniet ndërfitare, veçanërisht midis muslimanëve dhe hebrenjve, kryesisht sepse hebrenjtë shkelën Kush-tetutën e Medines, reciprokisht të nënshkruar.<sup>508</sup> Konkretisht, në vitin 628 e.r./7 h. një nga emisarët e Profetit (njerëz të zgjedhur me kujdes që u dërguan perandorive përreth për t'i ftuar ata të pranojnë Islamin) u vra brutalisht. Rreth kësaj, El-Vakidi transmeton:

Më ka thënë Rabi'a ibn Uthman, i cili transmetoi nga Omer ibn el-Hakemi, i cili ka thënë se Profeti, sal Allahu alejhi ve selem, e dërgoi El-Harith ibn Umejr el-Ezdiun me mesazh ndaj guvernatorit të Bostrës, *Busra*. Kur emisari i Profetit arriti në Mu'ta,<sup>509</sup> e ndaloi atë Shurahbil ibn 'Amr el-Gassani (i krishterë, një nga përfaqësuesit e mbretit Bizant), i cili e pyeti: "Ku je nisë?" Ai u përgjigj: "Drejt Shamit." (Shurahbil ibn 'Amr el-Gassani) tha: "Duhet të jetë një nga emisarët e Muhamedit?" (El-Harith ibn Umejr el-Ezdi) u përgjigj: "Po, unë jam emisari i Profetit të Zotit." Atëherë (Shurahbil ibn 'Amr el-Gassani) urdhëroi njerëzit e tij që ta kapin dhe ta lidhin. Ai pastaj iu afrua El-Harith ibn Umejr el-Ezdiut dhe e vrau atë, kurse El-Harith ibn Umejr el-Ezdiu nuk rezistoi. Ky ishte i vetmi rast ku u vra emisari i Profetit.<sup>510</sup>

Nëse e analizojmë zinxhirin e transmetuesve të këtij transmetimi, do të vërejmë se burimi i tij është Omer ibn el-

<sup>508</sup> Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), f. 37.

<sup>509</sup> Zona Karak në Jordanin e sotshëm.

<sup>510</sup> Muhammed el-Vakidi, *Kitab el-magazi*, redakt. Marsden Jones ('Alem el-kutub, 1984), f. 755.

Hakem ibn Theuban el-Medeni (657 e.r./37 h. – 735 e.r./117 h.), i cili shumicën e jetës së tij e kaloi në shekullin e parë të historisë islame. Është i radhitur në mesin e transmetuesve të besueshëm,<sup>511</sup> si dhe transmetuesi tjetër, Rabi'a ibn Uthman el-Hudejr et-Timi el-Medeni.<sup>512</sup> Sa i përket autorit të veprës *El-Megazi*, Muhamed el-Vakidiut, El-Bagdadi konfirmon se ai këtë transmetim e dëgjoji nga Rabi'e ibn Usame.<sup>513</sup> Megjithatë, kanë ekzistuar kundërshtime lidhur me besueshmërinë e tij si transmetues hadithi. Disa dijetar e kanë lavdëruar, por shumica e kanë kritikuar. Sipas një rregulli të disiplinës *xherh ve ta'dil* (qasja sistematike e kritikimit të statusit të transmetuesit si transmetues), mendohet se kritikët e kanë mbivlerësuar,<sup>514</sup> që do të thotë se Muhamed el-Vakidin duhet konsideruar si transmetues i dobët. Në fakt, ky është konkludimi që nxori Ibn Haxheri lidhur me statusin e El-Vakidit si transmetues. Ibn Haxheri pohon: "Muhamed ibn Omer el-Vakidi është i braktisur, *metrūk*, përkundër diturisë së tij të madhe."<sup>515</sup>

Mirëpo, arsytet për pranimin e transmetimit tejkaluan arsytet e refuzimit të tij. Para së gjithash, është e nevojshme të theksohet se metodologjia e vlerësimit të transmetimeve që kanë të bëjnë me historinë e muslimanëve, nuk është e barabartë me metodologjinë e vlerësimit të haditheve të Profetit, sepse hadithet lidhen drejtpërdrejt me ligjin islam, ndërsa historia është kryesisht informative. Nëse do të zbatohen rregullat dhe kushtet e vlerësimit të haditheve të Profetit

<sup>511</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdeh*, redakt. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, p.d.), f. 716.

<sup>512</sup> Ibid., f. 322.

<sup>513</sup> Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, p.d.), vol. 3, f. 3.

<sup>514</sup> Nur ed-Din Itr, *Menhexh en-nakd fi 'ulum el-hadith* (Damask: Dar el-fikr, 1981), f. 100.

<sup>515</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdeh*, redakt. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), f. 882.

ndaj historisë së muslimanëve, ajo do të çonte deri te humbja e pjesës së madhe të trashëgimisë historike muslimane. Prandaj, është e nevojshme të dallohet metodologjia e vlerësimit të haditheve dhe metodologjia e vlerësimit të besueshmërisë së ngjarjeve historike. Në këtë kuptim, është me rëndësi të përmendim se pas analizës së veprës *El-Megazi*, Es-Salumi nxjerr përfundimin se El-Vakidiu kishte metodologji specifike të transmetimit të ngjarjeve historike, e cila dallon nga metodologjia e dijetarëve të hadithit. Për shembull, për El-Vakidiun ishte e pranueshme të transmetoje nga ndonjë person ngjarjen historike që ndodhi në fisin e tij apo familjen e ngushtë të tij, duke mos hulumtuar besueshmërinë e tij dhe aftësinë e tij për të memorizuar, ashtu siç kanë vepruar dijetarët e hadithit. Prandaj, El-Vakidiun dijetarët e hadithit e radhitën në mesin e transmetuesve të dobët, për shkak të metodologjisë së tij të ndryshme të punës.<sup>516</sup>

Arsyeja e dytë për pranimin e transmetimit është fakti se ajo, në thelb, nuk i referohet çështjeve të sistemit të besimit Islam ose të ndonjë aspekti të dispozitave islame. Në këtë transmetim thjesht tregohet se një musliman është vlarë padrejtsisht nga një i krishterë në një tokë të krishterë. Duhet theksuar se informacionet e transmetuara plotësisht korrespondojnë me fushën e interesimit të El-Vakidiut dhe ekspertizës së tij. El-Bagdadi dhe Ibn 'Asakiri citojnë se El-Vakidiu ka thënë për vete si vijon:

“Këdo që mund ta gjeja nga fëmijët e shokëve të Profetit, fëmijëve të dëshmorëve, apo të shërbëtorëve të tyre, unë e pyesja atë: “ A ke dëgjuar ndonjë nga të afërmit tuaj duke folur për rastet dhe vendet ku janë vlarë njerëzit?” Kur më informonin për ndonjë rast ose vend ku ka ndodh vrasja,

---

<sup>516</sup> Abd el-Aziz es-Selumi, *El-Vakidi ve kitabuh el-Magazi: Minhexhuh ve masa-diruh* (el-Medine el-Munevvere: El-Xhami'a el-islamije, 2004), vol. 2, f. 847.

unë shkoja atje për ta konfirmuar atë vend. Unë kam shkuar edhe në zonën e *El-Murejsisë*,<sup>517</sup> ku kam qëndruar derisa nuk kam konfirmuar vendndodhjen e saktë të betejës.”<sup>518</sup>

Ekzistojnë edhe shumë dëshmi të tjera që tregojnë se El-Vakidiu ishte një ekspert i shquar në fushën *el-megazi*, duke përshkruar betejat. Mu për këtë, Es-Selumi pohon se biografët e El-Vakidit janë njëzëri në vlerësim se ai është një nga burimet më të rëndësishme të aspektit historik të betejave që udhëhoqën muslimanët.<sup>519</sup>

Arsyeja e tretë për pranimin e informacionit të El-Vakidit, të cilën atij ia përcolli Rabi'a ibn Usama në lidhje me vrasjen e dhunshme të El-Harith ibn Umejr el-Ezdiut nga Shurahbil ibn 'Amru el-Gassaniju, është fakti se dijetarët e shquar të hadithit e transmetuan këtë transmetim duke u mbështetur në atë. Kështu, për shembull, Ibn Sa'di e transmetoi këtë transmetim në veprën e tij *Et-Tabakat el-kubra*.<sup>520</sup> E transmeton edhe 'Abdulberri në veprën e tij *El-Isti'ab fi ma'rifa el-ashab*<sup>521</sup> dhe Ibn Ethiri në veprën *'Usud el-gaba fi ma'rifa es-sahaba*.<sup>522</sup> Nga të gjithat më me rëndësi është se Ibn Haxher el-'Askalani, të cilin unanimisht e konsiderojnë si burimi më i besueshëm i diturisë në fushën e hadithit, e transmeton këtë transmetim të El-Vakidit në veprën e tij *El-*

<sup>517</sup> Emri i zonës ku ndodhi beteja Benu Mustalek 626. e.r./5.h.

<sup>518</sup> Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, p.d.), vol. 3, f. 6; 'Ali ibn 'Asakir, *Tarih medina Dimashk*, redakt. Umer el-Amrawi (Bejrut: Dar el-fikr, 1997), vol. 54, f. 445.

<sup>519</sup> Abd el-Aziz es-Selumi, *El-Vakidi ve kitabuh el-Megazi: Minhexhuhu ve masadiruhu* (El-Medine el-Munevvere: El-Xhami'a el-islamijje, 2004), vol. 2, f. 848.

<sup>520</sup> Muhammed ibn Sa'd, *Et-Tabakat el-kubra*, redakt. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 2, f. 97.

<sup>521</sup> Jusuf ibn 'Abdulberr, *El-Isti'ab fi ma'rife el-ashab*, redakt. Ali Muevved dhe Adil Abd el-Mevxhud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2002), vol. 1, f. 361.

<sup>522</sup> 'Izzuddin ibn el-Ethir, *'Usud el-gabe fi ma'rife es-sahabe*, redakt. Ali Meevved dhe Adil Abd el-Mevxhud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1994), vol. 1, f. 628.

*Isabe fi temjiz es-sahabe*,<sup>523</sup> dhe në veprën *Feth el-bari* për të shpjeguar arsyet e betejës në Mu'ta.<sup>524</sup>

Arsyeja e katërt pse mund të mbështetemi në transmetimin e El-Vakidiut është fakti se varri i Umejr el-Ezdiut ekziston në fshatin e vogël Liva' Busejra në jug të Jordanisë. Kjo është dëshmi e fortë arkeologjike që konfirmon se El-Haris ibn 'Umjer el-Ezdi ka vdekur në jug të Jordanit, larg nga vendlindja e tij. Shkurtimisht, të katër arsyet përbëjnë një provë bindëse që konfirmon se një i krishterë në vitin 628 e.r./7 h. vrau dhunshëm një musliman.

Sa i përket përmbajtjes së transmetimit, ai përfshin tri detaje të rëndësishme. I pari, muslimani që u vra nuk ishte një musliman i thjeshtë, por ishte emisar i Profetit. I dyti, i krishteri që e vrau nuk ishte cilido i krishterë, por ishte guvernatori i Bostrës (Busra e sotme) dhe përfaqësuesi i mbretit bizant në atë kohë. I treti, akti i vrasjes nuk ishte një aksident, por krim me paramendim, me të cilin u refuzua liria e shprehjes dhe që pa asnjë justifikim, cenoi të drejtën e jetës së një personi që nuk bëri asnjëfarë rezistence. Në fakt, këto tre detaje dërgojnë mesazh të qartë muslimanëve se të krishterët arabë nga veriu i shpallën luftë Profetit dhe ndjekësve të tij, që ishte arsyeja për luftën e parë të ashpër - të njohur si Beteja në Mu'ta - e cila u zhvillua ndërmjet të krishterëve dhe muslimanëve në vitin 629 e.r./8. h<sup>525</sup> Në atë kohë mbreti bizant Herakliu mbështeti të krishterët arabë në veri dhe iu dërgoi ushtrinë që së bashku me Shurahbil ibn 'Amru el-Gassanijun

---

<sup>523</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *El-Isabe fi temjiz es-sahaba*, redakt. Ali el-Bexhevi (Bejrut: Dar el-Xhil, 1992), vol. 1, f. 589.

<sup>524</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Feth el-bari, Sharh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1997), vol. 7, f. 639.

<sup>525</sup> Muhammad el-Buti, *Fikh es-sira en-nebevijja* (Damask: Dar es-selam, 2004), f. 258.

të luftojnë kundër muslimanëve.<sup>526</sup> Pra, Bizanti dhe të krishterët arabë nga veriu u bashkuan kundër muslimanëve.

Tensionet dhe konfliktet ndërmjet të krishterëve të veriut dhe muslimanëve vazhdimisht forcoheshin, kështu që muslimanët e Medines jetonin në frikë të vazhdueshme nga sulmet e të krishterëve të fisit Gassan. Në këtë kuptim, El-Buhariu transmeton se Omer ibn el-Hattabi ka thënë:

“... Në atë kohë kisha një mik në mesin e ensarëve që zakonisht sillte lajmërimi (nga Profet, sal Allahu alejhi ve selem) nëse unë nuk isha prezent, kurse unë i përcillja atij lajmet kur ai nuk ishte prezent. Në atë kohë ne kishim frikë nga njëri prej mbretërve të fisit Gassan. Kemi dëgjuar se ka planifikuar të nisë sulmin kundër nesh, dhe kjo ishte arsyeja pse zemrat tona u mbushën me frikë. (Një ditë) miku im ensari papritmas trokiti në derë dhe tha: “Hape derën, hape!” I thashë: “A ka arritur mbreti Gassan?” Ai tha: “Jo, por diçka më keq. I Dërguari i Allahut është izoluar nga gratë e tij.”<sup>527</sup>

Në një vend tjetër në *Es-Sahihun* e tij, El-Buhariu transmeton se Omer ibn el-Hattabi ka thënë: “Atëherë u dëgjuan zërat<sup>528</sup> se fisi Gassan (fisi që jeton në Sham) përgatitë kuajt e tyre për sulm kundër nesh.”<sup>529</sup>

Në të njëjtën kohë, disa udhëheqës të krishterëve bizantë refuzuan të tolerojnë ata njerëz nga mesi i tyre që pranuan Islamin në bazë të bindjeve fetare, duke i përndjekur dhe duke i vvarë. Ibn Tejmije tregon se “kur një numër i

<sup>526</sup> Ibid. f. 259.

<sup>527</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-arabijja, 1985), vol. 6, f. 407, nr. 435.

<sup>528</sup> Në tekstin burimor arab paraqitet shprehja *kunna tehadδεςna*, konotacioni i së cilës dallon nga shprehja “u dëgjuan zërat”, me të cilën shprehet dyshimi dhe pasiguria.

<sup>529</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-arabijja, 1985), vol. 3, f. 388–389, nr. 648.



krishterësh në zonën Maan<sup>530</sup> përqaftuan Islamin, udhëheqësit e tyre të krishterë në Sham vranë më të shquarit prej tyre".<sup>531</sup> Ibn Haxher el-'Askalani nga Ibn Is'haku transmeton një të dhënë më specifike, se bizantët kanë gjetur dhe vranë Farvah ibn 'Amr el-Xhezzamijun, të krishterin që ka punuar për mbretin bizantin në Maana, kur morën vesh se e ka pranuar Islamin.<sup>532</sup>

Tensionet dhe konfliktet ndërmjet të krishterëve në veri dhe muslimanëve arritën kulminacionin kur të krishterët morën vesh se Islami arriti fitoren në Gadishullin Arabik. Të krishterët i kanë konsideruar si kërcënim të drejtpërdrejtë ndaj fuqisë dhe identiteti të tyre arabët politeistë, të cilët pranuan Islamin pas betejave në Mekë dhe në Hunejn.<sup>533</sup> Mu për këtë ata mblodhën trupat e tyre dhe i vendosën përgjatë kufirit midis Shamit dhe Hixhazit<sup>534</sup> me qëllim që të parandalohet përhapja e Islamit në tokat e tyre.<sup>535</sup> Ky qëndrim agresiv, luftarak, u pa nga tregtarët që udhëtonin midis Shamit dhe Hixhazit dhe ia përcollën Profetit dhe muslimanëve në Medine. Në fakt, kjo ishte arsyeja që Profeti t'i mobilizojë muslimanët në vitin 630 e.r./9 h., dhe të shkojë në veri për t'u përgjigjur ndaj kërcënimit ushtarak dhe të parandalojë

---

<sup>530</sup> Zona e Jordanisë së sotme jugore.

<sup>531</sup> Ahmed ibn Tejmije, *Ka'ida muhtesarafi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li muxherred kufrihim*, redakt. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fahd el-vataniije, 2004), f. 136.

<sup>532</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *El-Isabe fi temjiz es-sahabe*, redakt. Ali el-Bexhevi (Bejrut: Dar el-Xhil, 1992), vol. 5, f. 387.

<sup>533</sup> Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-selam, 2004), f. 300-301.

<sup>534</sup> Kufiri midis Jordanisë dhe Arabisë Saudite sot ose, më saktësisht, qyteti Tebuk në Arabinë Saudite.

<sup>535</sup> Muhammed el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-selam, 2004), f. 300.

sulmin e papritur.<sup>536</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, gjithashtu, në këtë e sheh shkakun që shkaktoi betejën e Tebukut ose atë që është e njohur si ekspedita e madhe në Tebuk.<sup>537</sup>

Këto raste specifike përshkruan kontekstin historik të luftës në të cilën u shpall ajeti 29 i sures *Et-Teube*. Në këtë kuptim, Et-Taberiu transmeton si vijon:

Kam dëgjuar nga Muhamed ibn 'Amri, i cili ka thënë: Kemi dëgjuar nga Ebu 'Asimi, i cili ka thënë: Kemi dëgjuar nga 'Isa, i cili transmetoi nga Ibn Nexhihu, i cili transmetoi nga Muxhahidi se ajeti: "*Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun e as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përulur.*" (Et-Teube: 29), është shpallur kur Profetit dhe shokëve të tij u urdhëruan që të përballen në betejën e Tebukut.<sup>538</sup>

Zinxhiri i transmetuesve është i besueshëm, sepse Muhamed ibn 'Amr ibn Abasi, i njohur si Ebu Bekr el-Bahil el-Basri "ishte transmetues i besueshëm".<sup>539</sup> Gjithashtu, Ebu 'Asim en-Nabil el-Basri, emri i të cilit është Ed-Dahhak ibn Maklad, ishte transmetues i besueshëm, *thika thikat*.<sup>540</sup> Gjithashtu, "Isa ibn Mejmun el-Xhurashi, i njohur si Ibn Daji, ishte transmetues i besueshëm",<sup>541</sup> si edhe "Ibn Ebi Nexhih,

---

<sup>536</sup> Muhammed ibn Sa'd, *Et-Tabekat el-kubra*, redakt. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 2, f. 125.

<sup>537</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Feth el-bari, Sherh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1997), vol.8, f. 139.

<sup>538</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1999), vol. 8, f. 139.

<sup>539</sup> Ebu Bekr el-Bagdadi, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, n. d.), vol. 3, f. 127.

<sup>540</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redak. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n. d.), f. 459.

<sup>541</sup> Ibid. f. 772.

emri i të cilit ishte Abdullah".<sup>542</sup> Sa i përket Muxhahidit, ai është mirë i njohur si "imami i ekzegjës kuranore dhe i ditorisë dhe transmetues i besueshëm".<sup>543</sup>

Megjithatë, disa pohojnë se Ibn Nexhihu nuk dëgjoi asnjë tefsir drejtpërdrejt nga Muxhahidi, por se ai e ka transmetuar *tefsirin* e Muxhahidit nga libri i El-Kasim ibn Ebi Bezze.<sup>544</sup> Edhe pse Ibn Hibbani këtë pohim ia përshkruan Jahja el-Kuttanit, pohimi, në fakt, rrjedh nga mësuesi i tij, Sufjan ibn 'Ujejne, ashtu siç e transmeton El-'Ala'i në veprën e tij *Xhami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*.<sup>545</sup> Megjithatë, ka më shumë gjasa se pohimi i Sufjan ibn 'Ujejnit është i saktë, sepse ai u lind në Kufe në vitin 725 e.r./10 h., dhe pastaj u shpërngul në Mekë në vitin 737 e.r./120 h.<sup>546</sup> dhe jetoi aty deri në vdekjen e tij në vitin 813 e.r./198 h.,<sup>547</sup> ndërsa Ibn Ebi Nexhihu vdiq në vitin 749 e.r./132 h., gjithashtu në Mekë.<sup>548</sup> Për më tepër, Sufjan ibn 'Ujejni e ka njohur mirë Abdullah ibn Ebi Nexhihun, sepse transmetoi drejtpërdrejt nga ai *ahadith* dhe

---

<sup>542</sup> Ibid. f. 552.

<sup>543</sup> Ibid. f. 921

<sup>544</sup> Muhammed ibn Hibban, *Kitab es-sikat* (Hajderabad: Da'ira el-ma'arif el-'usmanijja, 1978), vol. 7, f. 5.

<sup>545</sup> Salahuddin el-'Ala'i, *Xhami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, redakt. Hamdi es-Salajfa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986), f. 218.

<sup>546</sup> Babai i Sufjanit ishte guvernatori i Halid ibn 'Abdullah el-Kasriut në Irak, por kur El-Hashim ibn 'Abdulmeliku e vendosi Jusuf ibn 'Umer eth-Thekafin për udhëheqësin e ri të Irakut 737-738 e.r./120-121 h., bababi i Sufjanit iku në Mekë dhe u vendos aty. Shih Muhammed ibn Sa'd, *Et-Tabekat el-kubra*, redakt. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 6, f. 41; Ahmed ibn Halkan, *Vefijat el-a'jan ve enba' ebna' ez-zeman* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 2, f. 191-196.

<sup>547</sup> Muhammed ibn Sa'd, *Et-Tabekat el-kubra*, redakt. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997), vol. 6, f. 42.

<sup>548</sup> Ibid., f. 31.

përcjell informacionin se Abdullah ibn Ebi Nexhihu u vendos për myfti të Mekës pas vdekjes së 'Amr ibn Dinarit.<sup>549</sup>

Por, për shkak të faktit se ekzistojnë argumentet kundër pohimit të Sufjan ibn 'Ujejnes, kjo analizë bëhet më komplekse. Në këtë kuptim, El-Buhariu thotë se "Abdullah ibn Ebi Nexhihu dëgjoi (*tefsirin*) nga Tavusi, 'Ata'i dhe Muxhahidi..."<sup>550</sup>

Edh-Dhehebiu, gjithashtu, pohon si vijon: "Disa njerëz thonë se Ibn Ebi Nexhihu nuk e dëgjoi të gjithë *tefsirin* tek Muxhahidi. Unë thashë se ai (Ibn Ebi Nexhihu) ishte njëri nga njerëzit më të rëndësishëm të Muxhahidit."<sup>551</sup>

Është shumë vështirë në mënyrë eksplicite të nxirret një përfundim nëse Ibn Ebi Nexhihu dëgjoi drejtpërdrejt nga Muxhahidi. Prandaj Jahja ibn Me'ini - eksperti dhe një nga themeluesit të disiplinës *xherh ve ta'dil*- kur e pyeti Ibrahim ibn el-Xhunejdin se a është e vërtetë se Ibn Ebi Nexhihu nuk e dëgjoi *tefsirin* tek Muxhahidi, u përgjigj: "Unë nuk di a është kjo e vërtetë apo jo."<sup>552</sup> Problemi i vërtetë në përcaktimin se a ka dëgjuar Ibn Ebi Nexhahu *tefsirin* nga Muxhahidi ose jo, krijohet kur merret parasysh fakti se asnjë kronikë nuk e regjistron ditëlindjen e Ibn Ebi Nexhikut. Edhe pse do të ishte plotësisht e logjikshme të supozohet se Ibn Ebi Nexhihu mësoi *tefsirin* drejtpërdrejt nga Muxhahidi, sepse të dy ishin në Mekë dhe kanë lëvizur në të njëjtin rreth shkencor, kjo nuk duhet të jetë e vërtetë, sepse Ibn Ebi Nexhihu mund të fillonte të marrë njohuri pas vdekjes së Muxhahidit.

<sup>549</sup> Shemsuddin edh-Dhehebi, *Sijer a'lam en-nubela'*, redaktuar nga Shuajb el-Arnauti dhe Husejn el-Asadi (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001), vol. 6, f. 126.

<sup>550</sup> Muhammed el-Buhari, *Kitab et-tarih el-kebir*, redakt. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 2001), vol. 5, f. 130.

<sup>551</sup> Shemsuddin edh-Dhehebi, *Sijer a'lam en-nubela'*, redaktuar nga Shuajb el-Arnaut dhe Husejn el-Asad (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001), vol. 6, f. 126.

<sup>552</sup> Salah ed-Din el-'Ala'i, *Xhami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, redakt. Hamdi Es-Salaifa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986), f. 218.

Pavarësisht nga kjo, të gjithë dijetarët që konsiderojnë se Ibn Ebi Nexhihu nuk dëgjoi *tefsirin* drejtpërdrejt nga Muxhahidi, dakordohen se Ibn Ebi Nexhihu ka transmetuar *tefsirin* e Muxhahidit drejtpërdrejt nga El-Kasim ibn Ebi Bezze.<sup>553</sup> Në këtë rast, pasi që dimë se ndërmjetësuesi mes Abdullah ibn Ebi Nexhihut dhe Muxhahidit është El-Kasim ibn Ebi Bezza, dhe se ne e dimë se El-Kasim ibn Ebi Bezza është transmetues i besueshëm, *thika*,<sup>554</sup> kemi dëshmi të mjaftueshme për besueshmërinë e tefsirit të Muxhahidit, kur transmetohet me zinxhirin që analizuam.

Shkurtimisht, duket se konfliktet hebreo-muslimane në Medine shkaktuan valën e konflikteve midis të krishterëve të veriut dhe muslimanëve. Konflikti i parë ndodhi në vitin 628 e.r./7 h., kur një nga emisarët e Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, u vra brutalisht nga ana e guvernatorit të krishterë, duke shkaktuar kështu luftën e parë të ashpër midis të krishterëve dhe muslimanëve në vitin 629 e.r./ 8 h. të njohur si Beteja e Mu'tes. Për shkak të kësaj beteje, si dhe përhapjes së shpejtë të Islamit dhe fitores së muslimanëve mbi politeistët arabë të Gadishullit Arabik, të krishterët nga veriu mobilizuan forcat dhe i vendosën në zonën e Tebukut në vitin 630 e.r./ 9 h., për të parandaluar depërtimin e Islamit në zonat e tyre. Muxhahidi (i cili e lexoi të gjithë Kuranin 30 herë para Ibn Abasit, dhe i cili, gjithashtu, e përsëriti interpretimin

---

<sup>553</sup> Shih Muhammed ibn Hibban, *Kitab eth-thikat* (Hajderabad: Da'ire el-ma'arif el-'uthmanijje, 1978), vol. 7, f. 5, f. 331; Salahuddin el-'Ala'i, *Xhami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, redakt. Hamdi es-Salajfa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986), f. 218; Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib* (Bejrut: Mu'assase er-risale, 2001), vol. 2, f. 445.

<sup>554</sup> Shih Muhammed ibn Hibban, *Kitab eth-thikat* (Hajderabad: Da'ira el-ma'arif el-'uthmanijje, 1978), vol. 7, f. 331; Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redakt. Ebu el-Aşbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, p.d.), f. 790.

e të gjithë Kuranit tre herë me të)<sup>555</sup> na informon se ajeti 29 i sures *Et-Teube* është shpallur në këtë kontekst historik të luftës.<sup>556</sup> Prandaj, sipas analizës së kontekstit historik të ajetit 29 të sures *Et-Teube*, urdhri për luftë në ajet i referohet dhunës së ithtarëve të Librit (që shprehet në kërcënimin e tyre me luftë) dhe jo në sistemin e tyre të besimit. Në dritë të kësaj, është e qartë se fushëveprimi i dispozitave për luftimin kufizohet për ata ithtarë të Librit që kanë iniciuar dhunën dhe luftën, dhe jo për ata që dëshirojnë të jetojnë në paqe.

Kur përqendrohemi në kontekstit tekstual të ajetit 29 të sures *Et-Teube*, vëmendja jonë do të tërhiqet nga forma morfologjike e përdorur për urdhrin për të luftuar. Është përdorur forma e tretë foljore e rrënjës *k-t-l*, *kātela*, që nënkupton se lufta është nisur si përgjigje në rast kur dikush tjetër, tashmë, ka filluar me vrasje dhe luftë. Në këtë kuptim, dispozita rreth luftës lidhet me të drejtën për vetëmbrojtje kundër luftës padrejtësisht të nisur, dhe jo me sistemin e besimit të atyre që janë objekt të imperativit, sepse po të referohej urdhri ndaj sistemit të besimit të ithtarëve të Librit, folja në këtë ajet do të paraqitej në llojin e parë foljor, d.m.th. *uktulū* (ekzekutoni ose vritini ata).<sup>557</sup> Shikoni, për shembull, ajetin 25 të sures *Gafir*, në të cilin Faraoni urdhëron që të vriten të gjithë fëmijët meshkuj të izraelitëve, duke përdorur formën e llojit të parë foljor të rrënjës *k-t-l*:

---

<sup>555</sup> Muhammed H. edh-Dhehebi, *Et-Tefsir ve el-mufessirin* (Kajro: Mektebe vehbe, 2000), vol. 1, fq 79.

<sup>556</sup> Ibn Xherir et-Taberi, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 6, f. 349.

<sup>557</sup> Shfaqja e imperativit *uktulū*, ekzekutoni ose vrisni, siç është përkthyer muslimanëve në katër ajete (2:191; 4:89,91; 9:5), nuk kundërshton deklaratën time, sepse forma urdhërore e llojit të parë të foljes *katele* në të gjithë këto ajete shfaqet në kontekstin e një lufte, tashmë, të nisur kundër muslimanëve. Kështu, të katër ajete shfaqën në kontekstin tekstual të formës së llojit të tretë të *katele-s*.

*“Dhe, kur ai u solli atyre të Vërtetën prej Nesh, ata thanë: “Vritini djemtë e atyre që i kanë besuar atij dhe lërinin të gjalla vajzat e tyre!” Por kurthet e mohuesve janë të dënuara të dështojnë.”* (Gafir: 25).

Është përdorur forma e llojit të parë foljor të *k-t-l*, sepse urdhri nuk është i lidhur me të drejtën për vetëmbrojtje, por me aktin e Faraonit për vrasjen e padrejtë të fëmijëve të pafajshëm.

Treguesi tjetër tekstual është fjala *hattā*, ‘derisa’: *“Luftojini... derisa të japin xhizjen (taksën)...”* (Et-Teube: 29) Buri-met gramatikore arabe përcaktojnë tri funksione kryesore të fjalës *hatta*: “arritja e qëllimit, shkak dhe përjashtimi”.<sup>558</sup> Funkzioni i parë, “arritja e qëllimit (*intiha’ el-gaje*), do të thotë se ajo që shfaqet nga *hattā*, paraqet pikën në të cilën veprimi i cekur para *hatta* duhet të përfundojë. Për shembull, nëse dikush thotë: “Do të eci derisa nuk të arrij në bibliotekë”, kjo do të thotë se veprimi i lëvizjes së synuar përfundon kur personi arrin në bibliotekë, sepse biblioteka është qëllimi i lëvizjes së atij personi, dhe jo synimi. Në fakt, synimi për të cilin dikush shkon në bibliotekë është të përvetësojë njohuri. Funkzioni i dytë i *hatta* është, pra, synimi. Për dallim nga i mëparshmi, ky funksion tregon se ajo që vjen pas *hattā* përfaqëson synimin e veprimit para *hattāsë*. Në lidhje me këtë funksion të dytë, duhet të theksohet se është më e saktë të përkthehet *hatta* në atë rast “për të”. Për shembull, në pikë-pamje të funksionit të dytë të *hattā-së*, më e saktë është të thuhet: “Do të lexoj gazetën për të zbuluar/ ditur se çfarë ndodhi dje në Egjipt”, në vend: “Do të lexoj gazetën derisa të mësoj se çfarë ka ndodhur dje në Egjipt.” Mu për këtë, Sibevejhi thekson se fjala të *hattā* në përputhje me funksionin e saj të

---

<sup>558</sup> Ibn Hisham el-Ensari, *Mugni el-lebib ‘an kutub el-A’arib* (Dar el-ihja’ et-turas el-‘arebi, p.d.), vol. 1, f. 122.

dytë, sillet si sinonim i fjalës arabe *kej*,<sup>559</sup> që i korrespondon përkthimit “për të”. Prandaj, siç mund të shihet nga shembulli i dytë, informata që ofrohet pas fjalës *hattā*, “për të”, paraqet synimin e veprës që është përmendur para *hattā*, “për të”. Me fjalë të tjera, synimi i leximit të gazetës është që të mësojmë për ngjarjet e fundit në Egjipt. Sa i përket funksionit të tretë të *hattāsē*, ajo përcaktohet si përjashtim, që do të thotë se vepra para *hattāsē* ka ndodhur si një përjashtim i asaj që gjendet pas *hattāsē*. Për shembull, nëse dikush i drejtohet dikujt tjetër duke i thënë: “Nuk do të hyj në dhomë derisa ti nuk hynë i pari”, që do të thotë se veprimi i hyrjes në dhomë të personit të parë nuk do të ndodh, vetëm nëse personi i dytë të hyjë i pari në dhomë. Atëherë, cili është funksioni i *hattāsē* në ajetin 29 të sures *Et-Teube*?

*“Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun e as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përrulur.”* (Et-Teube: 29)

Duke marrë parasysh të tri funksionet e *hattāsē*, kemi arritur deri te përfundimi i mëposhtëm:

1) *Përjashtimi*: Ky funksion paraqitet në një kontekst pak të mundur. Nëse *hatta* do të kishte funksionin e përjashtimit, atëherë kjo do të nënkuptonte se lufta kundër ithtarëve të Librit është e vazhdueshme, akt inkluziv deri në momentin kur (ose në rrethanat kur) ata paguajnë *xhizjen*. Mirëpo, ky qëndrim kundërshtohet nga shumë pjesë të tjera të tekstit kuranor që përjashtojnë nga fusha e luftës fëmijët, gratë, të moshuarit, murgjit, ata që kanë pranuar Islamin dhe,

---

<sup>559</sup> Ebu Bishr ‘Amr Sibevejh, *El-Kitab: Kitab Sibevejh*, redakt. Abd es-Selam Harun (Kajro: Mekteba el-hanXhi, n. d.), vol. 3, f. 17.



përgjithësisht, njerëzit paqësorë, dhe nuk lejojnë që të sulmohen.

2) *Synimi*: Nëse ky funksion do të zbatohet në ajet, kjo do të nënkuptonte se duhet luftuar edhe kundër ithtarëve të Librit për të paguar *khizjen*. Me fjalë të tjera, shkak u kryesor i luftës do të ishte pagesa e kryegjësë. Ky supozim është i gabuar dhe bie ndesh me mësimet kuranore, kontekstin historik të këtij ajeti që kemi analizuar dhe nuk korrespondon me trajtën morfologjike të imperativit *kātilū*. Për më tepër, nëse do ta interpretonim *hatta* si *synim*, kjo do të nënkuptonte vrasjen e të gjithë jomuslimanëve që jetojnë në vendet islame sot, nëse refuzojnë të paguajnë tatimet. Sigurisht, kudo në botë, të gjithë ata që i shmangen pagimit të tatimeve i pret një dënim, por jo edhe me vdekje.

3) *Arritja e qëllimit (intiha' el-gaje)*: Nëse ky funksion do të zbatohet mbi ajet, një interpretimi i tillë do të nënkuptonte se lufta duhet të ndalohet kur jomuslimanët pranojnë të paguajnë *khizjen*. Me fjalë të tjera, akti i luftës, i cili nuk është i motivuar me *khizje*, por me të drejtën për vetëmbrojtje në luftën, tashmë, të nisur kundër muslimanëve, përfundon në atë moment kur arrihet marrëveshja me ithtarët e Librit sipas së cilës pranojnë të paguajnë *khizjen*. Kjo marrëveshje nënkupton se ata janë dakord të respektojnë qeverinë dhe rendin shoqëror. Në fakt, gjendja psikologjike e atyre që më parë ishin rebelë të prirë për luftë përshkruhet si “të përulur” (*sagirun*), në momentin e pranimit të marrëveshjes së bazuar mbi *khizje*. Megjithatë, disa dijetarë muslimanë nga kjo gabimisht përfundojnë se poshtërimi është kërkesa e vendosur nga ithtarët e Librit (një kusht i detyrueshëm) kur ata pranojnë të paguajnë *khizjen*.<sup>560</sup> Një këndvështrim i tillë nuk

---

<sup>560</sup> Ibn Kajjim el-Xhevziije, *Ahkam ehl edh-dhimme* (Ed-Dammam: Remadi li en-neshr, 1997), f. 122.

është i mundshëm sepse “pagimi i *xhizjes* nuk mund të konsiderohet si dënim, sepse me ligjin islam nuk dënohet një jomusliman për shkak të besimit të tij/saj”.<sup>561</sup> Rreth kësaj, Thomas Arnold thotë:

“Ky tatim (*xhizja*) nuk ishte i imponuar të krishterëve, ashtu siç dëshirojnë disa të mendojmë, si dënim për shkak se ata refuzuan të pranojnë besimin musliman, por zakonisht e paguan bashkë me dhimijët e tjerë ose me nënshtetasit jomusliman të shtetit feja e të cilëve ua ndalonte shërbimin ushtarak, në zëvendësim për mbrojtjen të cilën iu siguronte ushtria muslimane. Kur populli i Hirasë dhanë shumën rreth së cilës u dakorduan, në mënyrë eksplicite thanë se e paguan *xhizjen* me kusht që “muslimanët dhe udhëheqësit e tyre të na mbrojnë nga ata që do të na shtypnin, qofshin ata musliman apo të tjerë.”<sup>562</sup>

Prandaj, ky funksioni i tretë i *hattāsë* (arritja e qëllimit) është interpretim i saktë, sepse korrespondon me kontekstin historik të ajetit, rregullat linguistike dhe qëllimet kryesore të Kuranit. Me fjalë të tjera, *hattā* në këtë ajet tregon fundin e aktit të luftimit. Kjo na ofron prova të qarta se arsyeja kryesore e urdhrimit për luftim nuk është sistemi i besimit të ithtarëve të Librit, sepse po të ishte ashtu, lufta nuk do të përfundonte me pagimin e *xhizjes*, por vetëm kur do të pranohet Islami dhe të ndryshonin besimin.

Sa i përket kontekstit intertekstual të ajetit 29 të sures *Et-Teube*, së pari, duhet të theksojmë se konteksti i përgjithshëm kuranor refuzon pohimin se arsyeja kryesore e urdhrimit për luftim qëndron në besimin e ithtarëve të Librit. Kjo mohon parimet universale kuranore të lirisë së besimit,

---

<sup>561</sup> Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), f. 174.

<sup>562</sup> Thomas Arnold, *The Presching Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Darf Publishing Limited, 1986), f. 60–61.

dinjitetit njerëzor, diversitetit, që lindin nga një faktor natyror se njerëzit janë krijesa që kanë vullnetin e lirë.

E dyta, dhe më konkrete, tema e sures *Et-Teube*, si dhe sures që i paraprinë, sura *El-Enfal*, është plotësisht e lidhur me kontekstin e luftës që është pasojë e agresionit dhe shtypjes. Prandaj është metodologjikisht e papranueshme të nxirren nga konteksti i tyre i vërtetë dispozitat specifike të cekura në sure, dhe pastaj mbi to të shartohen interpretimet e përgjithshme si miratim i politikës së luftës kundër pjesëtarëve të besimit tjetër, që bie ndesh me mësimet kuranore dhe islame! Për shembull, duket së Watt-i e bënë këtë në veprën e tij *Muhamed at Medina*, ku ajetin 29 të sures *Et-Teube* e komenton në mënyrë si vijon:

“Ky pasazh si tërësi thekson kalimin në politikë armiqësore ndaj të krishterëve. Një politikë e tillë mund të shihej në betejën e madhe të Tebukut në vitin 630/9 h. dhe është vazhduar jo vetëm gjatë jetës së Muhamedit, por edhe më vonë; të paktën, derisa Siria nuk u nënshtrua plotësisht. Aq sa pasazhi përshkruan armiqësi ndaj Perandorisë Bizantine dhe ndaj të krishterëve në përgjithësi, po aq ndikoi në qëndrimin e muslimanëve ndaj kishës katolike.”<sup>563</sup>

Pohimi i Watt-it është një përgjithësim i bazuar në një mospërfillje selektive ndaj kontekstit historik, tekstual dhe ndërkontekstual të ajetit. Kur ajetin 9:29-32 e shënon si dëshmi të armiqësisë kuranore ndaj të krishterëve në përgjithësi, Watt pohon se arsyeja kryesore e kësaj armiqësie të supozuar, është sistemi i besimit të të krishterëve. Kjo është lidhje e gabuar. Në realitet, disa ajete që iu referohet Watt-i nuk shkojnë në favor të kësaj përgjithësie, sepse, në fakt, ajetet 29-34 të sures *Et-Teube* dalin jashtë kornizave të dallimit të

---

<sup>563</sup> William Watt, *Muhammad at Medina* (London: Oxford University Press, 1962), f. 319-320.

besimit dhe në mënyrë metaforike sqarojnë se si një rreth klerikësh nga mesi i ithtarëve të Librit filluan luftën kundër Vetë Zotit, i larguan njerëzit nga besimi në Zot dhe padrejtësisht gllabëruan pasurinë dhe pronën e njerëzve, duke grumbulluar ar dhe argjend, duke mos e shpenzuar në rrugën e Zotit. Me fjalë të tjera, këto ajete flasin vetë për vete dhe nuk mbështesin në vetvete asnjë përpjekje të përgjithësimin. Ajo që na është thënë qartë është se agresionit dhe shtypjes duhet t'i kundërvihemi. Kjo është ajo që nënkuptohet kur flitet për një përgjigje të nevojshme në interes të drejtësisë dhe paqes, dhe jo në sistem të besimit të njerëzve.

Në fund, pyetja retorike e Zotit në ajetin që i paraprin ajetit 29 të sures *Et-Teube*, ofron provë të qartë ndërtekstuale se arsyeja kryesore e dispozitës për luftim në Kuran nuk janë bindjet e njerëzve dhe besimet e tyre, por dhuna që vjen nga ana e tyre:

*“Vallë, a nuk do të luftoni kundër atyre që e kanë shkelur besëlidhjen, janë përpjekur ta dëbojnë të Dërguarin dhe kanë filluar të parët t’ju sulmojnë?! Vallë, nga ata keni frikë? Allahu e meriton më shumë se ata që t’i frikësoheni, nëse jeni besimtarë!”* (Et-Teube: 13)

Është e qartë se shkelja e marrëveshjes, komploti për vrasjen e Profetit, fillimi i luftërave kundër të tjerëve, bie ndesh me çdo sistem besimi, e lërë më një sistem besimi që konsiderohet fe monoteiste.

Prandaj, analiza e kontekstit historik, tekstual dhe ndërtekstual të ajetit 29 të sures *Et-Teube* tregoi se arsyeja kryesore e urdhrit kuranor për luftë kundër ithtarëve të Librit është dhuna ndaj muslimanëve dhe fillimi i luftës kundër tyre. Kështu që, fushëveprimi i urdhrit për luftim përfshin vetëm ata ithtar të Librit që bëjnë pjesë në njerëzit e luftës. Sa i përket katër veçorive që dalin nga urdhri për luftim, ato nuk duhet të kuptohen si kusht për lejim të shpalljes së luftës, por

si përshkrime informative të atyre që në mënyrë shtypëse ndezin zjarrin e luftës kundër njerëzve paqësor.

Shkurtimisht, analiza zbulon se burimet e ekzegjzës kuranore nuk e paraqesin sistematikisht nocionin kuranor të luftës në kontekstin e marrëdhënieve ndërjetare. Kuptimi i dispozitave për luftim karakterizohet nga interpretimet e gabuara dhe konfuzioni i qëndrimeve, që reflektohet në mospërputhjen e pohimeve dhe përfundimeve të shpërndara nëpër burime. E gjithë kjo ka një ndikim të dëmshëm dhe të panevojshëm në analizën e kuptimit dhe arsyes kryesore të urdhrit për luftë si dhe fushëveprimit të tij, duke i hapur kështu gjerë derën e spekulimeve dhe përfundimeve të gabuara.

Në fakt, ajetet e analizuara nuk janë edhe aq komplekse. Nëse i shikojmë me vëmendje, ato janë shumë të qarta, të paktën për sa i përket gjuhës arabe. Edhe pse mund të jepen arsye të ndryshme për mospërputhje, krahas rrethanave specifike historike në të cilat jetuan ekzegjetët që interpretuan këto ajete, rolin kryesor e luajti aplikimi i metodologjisë atomistike në ekzegjzën kuranore. Kjo qasje parandalon kristalizimin e koherencës tematike të lëndës. Ndryshe nga qasja atomiste, shumë më e fuqishme është qasja tematike, holistike. Kur e aplikojmë këtë qasje të dytë, d.m.th. kur analizojmë aspektin historik, lingustik dhe kontekstual të urdhrit për luftim, zbulojmë se koncepti kuranor i pluralizmit fetar normativ nuk bie ndesh me urdhrin për luftim, sepse arsyeja kryesore për këtë urdhër nuk është sistemi i besimit të të tjerëve, por fakti se ata fillojnë luftërat kundër njerëzve paqësor. Prandaj, fushëveprimi i urdhrit kuranor për luftim ka të bëjë vetëm me njerëzit e luftës.

(2) ANALIZA E DISPOZITËS QË TË MOS MERREN  
HEBRENJTË DHE TË KRISHTERËT SI MBROJTËS  
-EVLIJA': STUDIMI I RASTIT TË AJETIT 51 TË  
SURES *EL-MAIDE*

Në këtë seksion të fundit të kapitullit analizojmë dispozitën që të mos merren hebrenjtë dhe të krishterët për mbrojtës (*evlija'*). Në pikëpamje të pluralizmit fetar normativ, ky është një nga ajetet kuranor “më të diskutueshëm”:

*“O besimtarë! Mos i bëni miq e mbrojtës hebrenjtë dhe të krishterët! Ata janë mbrojtës të njëri-tjetrit. Kushdo prej jush që i bën ata miq, është me ata. Vërtet, Allahu nuk i udhëzon në rrugë të drejtë keqbërësit.”* (El-Maide: 51)

Ky urdhër, që mos të merren për mbrojtës hebrenjtë dhe të krishterët dhe, në përgjithësi, si miq, shkaktoi shumë diskutime dhe spekulime. Përveç problemit të përkthimit, kjo është kryesisht për shkak të faktit se pasojat tekstuale të kësaj dispozite janë spekulative, *zanni*, dhe jo përfundimtare, *kat'i*. Përveç kësaj, posaçërisht përthimi i pasaktë i fjalës *evlija'*, nxiti dhe përkeqësoi dyshimin që ekziston në lidhje me këtë ajet. Fjala *evlija'* ka një domethënie, kuptim dhe konotacion shumë kompleks. Të përkthehet thjesht si “miq”, do të ishte një dëmtim.

Për këtë arsye, ekzegjetët, siç janë Ez-Zamahsheriu dhe Er-Raziu, e interpretuan gabimisht fjalën *evlija'* dhe nxorën kuptimin që nga muslimanët kërkon që të ndahen nga njerëzit e besimeve të tjera dhe për t'i injoruar ata, nga i cili ata bënë një detyrim normativ.<sup>564</sup> Në fakt, shumica e ekzegjezëve e interpretojnë fjalën *evlija'* dhe këtë urdhër në këtë mënyrë, dhe arrijnë në përfundim se muslimanëve nuk iu lejohet të

---

<sup>564</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1995), vol. 1, f. 629.

tregojnë dashuri ndaj njerëzve të feve të tjera.<sup>565</sup> Për pasojë, kemi se ky kuptim çoi deri te standardet e dyfishta midis muslimanëve në pikëpamje të sjelljes së tyre ndaj besimtarëve të feve të tjera.

Është fatkeqësi e madhe, por jo edhe habi, që këto interpretime të ajetit 51 të sures *El-Maide* janë vërejtur në Perëndim dhe u interpretuan si qëndrim armiqësor i muslimanëve ndaj hebrenjve dhe të krishterëve. Ashtu siç kemi përmendur më herët, këtë e kanë kultivuar dhe u përkeqësua nga shumë përkthime perëndimore të Kuranit në të cilat termi *evlija'* është përkthyer si "miq", "aleatë" etj. Prandaj ky ajet përdoret si dëshmi me të cilin mbështet kuptimi se Kurani nuk jep hapësirë të mjaftueshme në të cilin do të vendoset pluralizmi fetar normativ.

Për ta interpretuar në mënyrë të saktë këtë problem, në këtë pjesë të librit do të analizojmë ajetin 51 të sures *El-Maide*, duke shqyrtuar tre aspekte kryesore: analizën semantike të termit *evlija'*, kontekstin historik të shpalljes së këtij ajeti dhe studimin tekstual dhe ndërtekstual të ajetit. Në fakt, me analizën e këtij ajeti nga këto tre këndvështrime të veçanta, do të arrijmë deri te interpretimi koherent i asaj se çfarë, në fakt, është urdhëruar, që do të na mundësojë të përgjigjemi ndaj pyetjes se a thua dispozita për ndalimin e marrjes së hebrenjve dhe të krishterëve për *evlija'* bie ndesh me konceptin e pluralizmit fetar normativ.

---

<sup>565</sup> El-Karafi, në veprën e tij *El-Furuk*, pohon se ndaj ithtarëve të Librit duhet sjellë me drejtësi dhe duke respektuar të drejtat e tyre njerëzore, por jo edhe me dashuri dhe përzemërsi. Shih Ahmed el-Karavi, *El-Furuk* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1998), f. 3, f. 29-33.

Analiza semantike e fjalës *evlijā'*

Siç është thënë, *evlija'* është një term kompleks dhe i dykuptimtë. Fjala në këtë ajet shfaqet si emër shumës i gjinisë mashkullore në trajtën kallëzore të pashquar, dhe fakti se nuk kufizohet në ndonjë përshkrim të caktuar, rrit kompleksitetin dhe dykuptimësinë. Për të përcaktuar kuptimin e saj, si dhe domethënien e saktë, duhet të analizojmë në mënyrë semantike fjalën *evlija'*.

Një nga sqarimet më të hershme semantike të rrënjës morfeme *vāv-lām-jā'*, nga e cila nxirret fjala *evlija'*, e dha Ibn Farisi, i cili thotë se kjo rrënjë, në vetvete dhe në pikëpamje të derivateve, nënkupton 'afërsinë'.<sup>566</sup> Mirëpo, në lidhje të drejtpërdrejtë me fjalën *evlija'*, Ibn Farisi thotë se "njeriu përgjegjës për njeriun tjetër/njerëzit e tjerë, nënkuptohet/merret si *veli* (njëjës i *evlija'*) i tij/saj ose i tyre".<sup>567</sup> Sigurisht, definicioni i Ibn Farisit të "njeriut përgjegjës për njerëzit e tjerë", nënkupton personin që është përgjegjës për menaxhimin e punëve të njerëzve të tjerë. Në këtë pikëpamje, përkthimi më i saktë i fjalës *evlija'* do të ishte 'kujdestarët, mbrojtësit'. Këtu është me rëndësi të ceket se Ibn Farisi përmend edhe derivatin tjetër të rrënjës *vāv-lām-jā'*, dhe ky është emri *mevlā*, dhe thotë se përcjell kuptimet vijuese: një skllav i liruar, njeriu që liron një skllav, një mik, një aleat, i afërm, mbrojtës dhe fqinj.<sup>568</sup>

Pas Ibn Farisit, edhe një dijetar nga fusha e semantikës, Er-Ragib el-Asfahani, e sqaron kuptimin e *velā'*, emri foljor nga *vāv-lām-jā'*, kështu: "Dy ose më shumë subjekte, të bashkuar, kështu që nuk ka asgjë mes tyre që nuk është pjesë

<sup>566</sup> Ebu Husejn ibn Faris, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998), f. 1104.

<sup>567</sup> Ibid.

<sup>568</sup> Ibid.



e tyre.<sup>569</sup> Duket se definicioni i fjalës *vela'* nga El-Asfahani është më i afërt me nocionin e bashkimit sesa me “afërsinë” e Ibn Farisit. Ajo që është më me rëndësi, El-Asfahani dallon fushat që iu referohet termi *valijj*, siç janë: vendi, përkatësia, mbrojtja dhe besimi.<sup>570</sup>

Dy shekuj pas El-Asfahanit, Ibn Mendhuri transmetoi shumë kuptime të ndryshme të rrënjës *vav-lam-ja'*. Krahas vëzhgimeve të Ibn Farisit rreth kuptimeve të fjalës *mevlā*, Ibn Mendhuri i shton të tija, se *mevlā*, gjithashtu, do të thotë edhe: zotëri, pronar, shef.<sup>571</sup> Sa i përket fjalës aleatë, *halif*, si një nga kuptimet e mundshme, të nxjerrë nga rrënja *vav-lam-ja'*, Ibn Mendhuri thotë se ai është njeriu ose një grup njerëzish me të cilët njeriu tjetër ose grupi tjetër i njerëzve janë të bashkuar, ku këta të fundit e marrin sigurinë dhe dinjitetin e tyre nga të parët, dhe, gjithashtu, zbatojnë urdhrat e tyre.<sup>572</sup> Përveç kësaj, Ibn Mendhuri ia përshkruan Ibn Is'hakut pohimin se një nga kuptimet “Zoti është *veli* i tyre” është se Zoti i ndihmon kundër armiqve të tyre dhe se Ai, gjithashtu, i ndihmon ata që feja e tyre të mbizotërojë mbi fenë e të tjerëve.<sup>573</sup>

Esh-Sherif el-Xhurxhani, i cili kronologjikisht vjen pas Ibn Mendhurit, kishte një mundësi të mrekullueshme për t'u njohur me vepra nga fusha e semantikës të shkruara para kohës së tij, dhe arriti të përpilojë koleksionin e tij të famshëm *Et-Ta'rifat*. Në këtë vepër të tij, El-Xhurxhani përdor një stil lakonik, sipas të cilit termat dhe konceptet që lidhen me dijen islame përcaktohen në mënyrë koncize. Duke pasur

<sup>569</sup> Er-Ragib el-Asfahani, *Mufradat elfaz el-Kur'an*, redakt. Safvan Daudi (Damask: Dar el-kalem, 2002), f. 885.

<sup>570</sup> Ibid.

<sup>571</sup> Muhammed ibn Mendhur, *Lisan el-'Arab* (Bejrut: Dar ihja' et-turas el-'arebi, *Mu'essese et-tarih el-'arebi*, 1999), vol. 15, f. 403.

<sup>572</sup> Ibid., f. 402.

<sup>573</sup> Ibid., 404.

parasysh këtë, ai jep një përkufizim konciz, por më kuptimplotë të fjalës *vali*. “*Velijj* është kushdo që ju merr për të nënshtruar pa kushte.”<sup>574</sup> Përkufizimi i El-Xhurxhanit për termin *velijj* në vetvete, shikuar nga aspekti fetar, jep një bazë të fortë për të kuptuar kuptimin thelbësor të urdhrit në ajetin 51 të sures *El-Maide*.

E kundërta nga stili konciz, të përpiktë të El-Xhurxhanit, duket se diskursi modern semantik për termin *velijj*, *evlija'* dhe përkufizimet e tij është më i komplikuar dhe më i gjerë. Për shembull, Baalbaki përdor më shumë se 35 fjalë të ndryshme angleze për të sqaruar kuptimin e fjalës *vali*.<sup>575</sup> Megjithatë, të gjitha këto fjalë mund të përshtaten në kornizën klasike semantike për *vali*, më herët të përmendura.

Pra, analiza semantike zbulon natyrën komplekse të termit *evlija'*. Në këtë pikëpamje, El-Asfahani jep çelësin kryesor për të kuptuar këtë term kur vëren se termi *evlija'* i përket sferave të ndryshme të jetës shoqërore-kulturore. Vërejtja e El-Asfahanit tregon se termi *evlija'* në rastin e ajetit 51 të sures *El-Maide* duhet parë nga një këndvështrim konkret që lidhet me sistemin e besimit fetar, sepse ky është konteksti i këtij ajeti. Prandaj, përkufizimi i fjalës *evlija'* i dhënë nga El-Xhurxhani, do të ishte më adekuat në shpjegimin e kuptimit të këtij urdhri. Ai shkruan: “*Velijj* është kushdo që ju merr për të nënshtruar pa kushte.”<sup>576</sup> Krahas përkufizimit të El-Xhurxhanit të atyre kuptimeve semantike të fjalës *evlija'*, të cilat mund të lidhen ngushtë me sistemin e besimit, fushëveprimi i ndalesës në ajetin 51 të sures *El-Maide* mund të përkufizohet me ilustrimin vijues në lidhje me hebrenjtë dhe të krishterët: Udhëheqja fetare? Bindja e pakushtëzuar? Shkrimja

<sup>574</sup> Esh-Sherif el-Xhurxhani, *Kitab et-ta'rifat* (Bejrut: Lubnan, 1985), f. 275.

<sup>575</sup> Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2001), f. 1248

<sup>576</sup> Esh-Sherif el-Xhurxhani, *Kitab et-ta'rifat* (Bejrut: Lubnan, 1985), f. 275.

dhe përzierja fetare. Ky ilustrim semantik çon, më tutje, në përfundim se arsyeja për ndalim në ajetin 51 të sures *El-Maide* është e lidhur me idenë e ruajtjes së veçantisë fetare, e cila, në fakt, përbën elementin themelor të strukturës së pluralizmit fetar. Këtu, prandaj, duhet përmendur se përkthimi në gjuhën angleze i fjalës *evlija'* si "miq" në kontekst të ajetit 51 të sures *El-Maide*, jep shumë brenga në lidhje me metodologjinë që është aplikuar në një përfundim të tillë.<sup>577</sup> Në fakt, nëse do të duhej të përcaktohem për ndonjë fjalë në gjuhën angleze që mund të shprehë të gjitha këto kuptime të fjalës *evlija'*, atëherë duket se ajo fjalë do të ishte "patron", e cila përcjell kuptimin e fjalës arabe, duke pasur parasysh kontekstin konkret të ajetit 51 të sures *El-Maide*. Kjo është kështu, sepse përveç kuptimit 'mbrojtës', fjala "patron" etimologjikisht do të thotë 'zotëri, shef, baba dhe shenjtor mbrojtës'.<sup>578</sup>

#### *Konteksti historik i ajetit 51 të sures El-Maide*

Konteksti historik i ajetit 51 të sures *El-Maide* është i përcaktuar në shkakun e shpalljes së tij. Në këtë kuptim, Ibn Ebi Hatimi raporton si vijon:

Na ka thënë babai im, se atyre u ka thënë Ebu el-Asbag el-Harrani, se u ka thënë Muhamed ibn Seleme, i cili transmeton nga Muhamed ibn Is'haku, i cili ka thënë: Më ka thënë babai im, Is'hak ibn Jasiri, i cili transmeton nga Ubade ibn el-Velidi, i cili transmeton nga Ubade ibn es-Samiti: Pasi që fisi

<sup>577</sup> Në një ese të titulluar "Christians in the Qur'an and Tafsir", autori e thekson tepër se fjala "miq" është ekuivalenti anglez i fjalës *evlija'* në rastin e ajetit 51 të sures *El-Maide*. Shih Jane McAuliffe "Christians in the Qur'an and Tafsir", në Jacques Waardenburg (redak), *Muslim Perceptions of Other Religions*, f. 105-121 (New York: Oxford University Press, 1999).

<sup>578</sup> Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary*, 10 tetor 2008. <http://www.etymonline.com> (parë më 10 mars 2010).

hebregj Benu Kajnuk filloi luftën (kundër Muhamedit dhe muslimanëve në Medine), Ubade ibn es-Seleme shkoi te Profeti dhe njoftoi se heq dorë nga fisi Benu Kajnuk, ndërsa Abdullah ibn Ubej ibn Seluli këmbëngulte në ruajtjen e aleancës me fisin Benu Kajnuk. 'Ubada ibn e-Samiti i përkiste fisit Benu Avf ibn el-Hazrexh (fisi arab aleat me fisin Benu Kajnuk, fisi udhëheqësi i të cilit ishte Abdullah ibn Ubej ibn Sehlul), mirëpo, kur fisi Benu Kajnuk u kthye kundër Profetit, Ubade ibn es-Samit ndërpreu aleancën me ata dhe tha: "Unë marr Allahun, Profetin dhe besimtarët për mbrojtësit (*evlija*) e mi." Kjo ngjarje ishte shkak i shpalljes së ajetit 51 të sures *El-Maide*: "**O besimtarë! Mos i bëni miq e mbrojtës hebrejtë dhe të krishterët! Ata janë mbrojtës të njëri-tjetrit.**"<sup>579</sup>

Përmbajtjen e këtij transmetimi e kanë përcjell edhe nga El-Vakidi dhe Et-Taberiu, por të dy këta ekzegjezë e transmetojnë nga 'Atijje el-'Avfiu, i cili, përveç që është transmetues me status të diskutueshëm, ai kurrë nuk e ka takuar Ubade ibn es-Samitin,<sup>580</sup> dhe nuk përmend asnjë ndërmjetësues mes vetes dhe Ubades. Prandaj, me sa duket, transmetimi që e jep Ibn Ebi Hatimi në *Tefsirin* e tij, është i vetmi i besueshëm në kuptim të përmbajtjes, që korrespondon me kontekstin tekstual të ajetit kuranor. Përveç kësaj, në këtë zinxhir të transmetuesve janë vetëm transmetues të besueshëm, dhe mu për këtë ai shënohet si autentik.<sup>581</sup>

<sup>579</sup> Abdurrahman ibn Ebi Hatim, *Et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), vol. 3, f. 221.

<sup>580</sup> 'Ubade ibn es-Samit ka vdekur në vitin 654 e.r./ 34 h., Shih Ibn Haxher el-'Askalani, *Takrib et-tezbih*, redak. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, p.d.), fq. 484; mirëpo, 'Atijje el-'Avfi është lindur në kohën e sundimit të halifes Ali ibn Talib (665-660 e.r./35 h.), Shih Ibn Jarir al-Tabari, *The History of al-Tabari*, përktheu Ella Landau-Tasserion (New York: State University of New York Press, 1998), vol. Xxxix, f. 228

<sup>581</sup> Ibn Ebi Hatim, transmetues i besueshëm, hafiz, Shih Shemsuddin edh-Dhehebi, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-rixhal* (Dar el-fikr el-'arebi, p.d.), vol. 3, f.

Megjithatë, këtu mund të bëhen dy vërejtje. E para ka të bëjë me zinxhirin e transmetuesve, ku mund të thuhet se Ubade ibn el-Velid ibn Ubade ibn es-Samiti nuk e dëgjoi hadithin nga Ubade ibn es-Samiti. Këtu duhet cekur se Ubade ibn es-Samiti ishte gjyshi i Ubade ibn el-Velidit, kështu që është e mundur se ky i fundit me të vërtetë e dëgjoi hadithin nga i pari. Përveç kësaj, në *Musnedin* e imam Ahmed ibn Hanbelit, Sufjan ibn Unejne thotë se Ubade ibn Velid me të vërtetë e dëgjoi gjyshin e tij Ubade ibn es-Samitin. Mirëpo, atëherë kur ai e komenton këtë deklaratë të Sufjanit, Ibn Hanbeli thotë: “Herën e dytë Sufjani ka thënë: Nga gjyshi i tij Ubade”,<sup>582</sup> që do të thotë se se Ubade ibn el-Velidi e dëgjoi hadithin nga gjyshi i tij përmes ndonjë ndërmjetësuesi mes tyre. Ndërmjetësuesi në këtë rast është i njohur. Ai është El-Velid ibn Ubade ibn es-Samiti, babai i Ubades së ri, dhe djali i Ubades es-Samitit të vjetër. Këtë lidhje në kuptim të transmetimit e konfirmon Ibn Ebi Hatimi në veprën e tij *El-Xher ve et-ta’dil*, ku deklaroi se Ubade ibn el-Velidi e transmetoi hadithin nga babai i tij, El-Velid ibn Ubade ibn es-Samiti.<sup>583</sup>

---

301. Ebi Hatim Muhammed ibn Idris, transmetues i besueshëm, hafiz, Shih Ibn Haxher el-’Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redak. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-’Asima, p.d.), f. 824; Ebu el-Asbag el-Harrani, emri i tij është ‘Abd el-Aziz ibn Jahja ibn Jusuf el-Buka’i, transmetues i besueshëm, Shih Muhammed ibn Hibban, *Kitab es-Sikat* (Hajderabad: D’aire el-ma’arif el-’uthmanijje, 1978), vol. 8, f. 397; Muhammed ibn Selema el-Harrani el-Bahili, transmetues i besueshëm, *ibid.*, vol. 9, f. 40; Muhammed ibn Ishak ibn Jesar, transmetues i besueshëm, *ibid.*, vol. 7, f. 380; Ishak ibn Jesar, transmetues i besueshëm, *ibid.*, vol. 6, f. 48; ‘Ubada ibn el-Velid ibn ‘Ubada ibn es-Samit, transmetues i besueshëm, Shih Ibn Haxher el-’Askalani, *Takrib et-tehdhib*, redakt. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-’Asima, p.d.), str. 485; ‘Ubada ibn es-Samit, sahabiu i njohur i Profetit, *ibid.*, f. 484.

<sup>582</sup> Ahmed ibn Hanbel, *Musned el-imam Ahmed*, redakt. Shuajb el-Arnaut (Bejrut: Mu’essese er-Risale, 2001), vol. 37, f. 353.

<sup>583</sup> Abdurrahman ibn Ebi Hatim, *Kitab el-Xherh ve et-ta’dil* (Dar el-fikr, 1952), vol. 6, f. 96.

Prandaj asnjë vërejtje ndaj zinxhirit të transmetimit nuk mund të jetë e qëndrueshme.

Sa i përket vërejtjes së dytë të mundshme, ajo ka të bëjë me përmbajtjen e transmetimit. Si është e mundur që përmbajtja t'i referohet ngjarjes që ndodhi ndërmjet hebrenjve të fisit Benu Kajnuk dhe muslimanëve rreth viteve 623-624 e.r./2-3 h. në Medine, dhe se është shkaku për shpalljen e ajetit që shfaqet në suren *El-Maide*, për të cilën dihet se është surja e fundit e shpallur?

Për të refuzuar këtë vërejtje, duhet theksuar se shpallja e disa sureve në Medine ka zgjatur disa vite, dhe ndër ato sure është edhe *El-Maide*, për të cilën është nevojitur një periudhë më e gjatë. Provat që shkojnë në favor të këtij pohimi mund të gjenden tek El-Buhariu, ku ai transmeton transmetimin nga gruaja e Profetit, Aisheja, e cila në mënyrë eksplicite thotë se ajeti i gjashtë i sures *El-Maide* u shpall kur ajo humbi gjerdanin në zonën e El-Bejde, në afërsi të Medines.<sup>584</sup> Historikisht, sipas Ibn Haxherit, kjo ka ndodhur në vitin 626 e.r./5 h. gjatë rastit të njohur si beteja e Benu el-Mustalak, në zonën e pusit El-Murejsi.<sup>585</sup> Kjo provë dëshmon se disa ajete të caktura nga sureja *El-Maide* janë shpallur në fillim të periudhës medinase. Prandaj, duket se fillimi i shpalljes së *El-Maide* bie në fund të vitit të 2-të dhe fillim të vitit të 3-të hixhri, për çfarë na tregon shkaku i shpalljes së ajetit 51 të sures *El-Maide*, dhe zgjatë deri në fund të shpalljes së Kuranit, kur pjesa më e madhe e sures *El-Maide* është shpallur.

Pasi kemi vërtetuar shkakun e shpalljes së ajetit 51 të sures *El-Maide* si të besueshëm, bëhet e qartë se imperativi/urdhri me të cilin ndalohen muslimanët të marrin

<sup>584</sup> Muhammed el-Buhari, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhammad Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-'arabijja, 1985), vol. 6, f. 205, nr. 132.

<sup>585</sup> Ibn Haxher el-'Askalani, *Feth el-Bari: Sherh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1977), vol. 1, f. 560-561.

hebrenjtë dhe të krishterët për patronët (*evlijā'*) e tyre bazohet mbi ngjarjen specifike historike, që është me rëndësi kulmore për të kuptuar shkaqet dhe fushëveprimin e këtij imperativi. Ndalimi, pra, shfaqet në kontekst historik të konflikteve të para fetare që ndodhën midis muslimanëve dhe hebrenjve pas fitores së muslimanëve mbi politeistët mekas në betejën e Bedrit. Në këtë periudhë, nga hebrenjtë, si monoteistët më të vjetër në regjion, pritej të tregojnë mbështetjen ndaj Islamit. Mirëpo, në vend që të përkrahin muslimanët, hebrenjtë e fisit Benu Kajnuk vendosën të shkelin marrëveshjen, të kërcënojnë Profetin, të përqeshin muslimanët dhe të fyejnë dinjitetin e grave muslimane.<sup>586</sup> Kështu që të gjitha këto provokime çuan deri te lufta ndërmjet muslimanëve dhe hebrenjve të fisit Benu Kajnuk. Mirëpo, meqenëse boshti i asaj lufte ishte fetar, aleatët dhe armiqtë u grumbulluan përgjatë vijave fetare, muslimanëve iu ndalua të bashkoheshin me hebrenjtë e Benu Kajnukut, kundër Profetit dhe pasuesve të tij. Me fjalë të tjera, ky ajat u thotë muslimanëve që të mos mbështeten as në ata që janë armiqtë e tyre dhe që mos t'i marrin për mbrojtësit e vet. Prandaj qëndrimet e ndryshme që morën Ubade ibn es-Samit dhe Abdullah ibn Ubej ibn Seluli, në kontekst të konfliktit fetar, shërbyen si një arsye për ndalimin e të gjithë muslimanëve, në të gjithë kohërat, për të marrë hebrenjtë dhe të krishterët si patronët e tyre fetar, përkatësisht, që të bashkohen me ta kundër muslimanëve.

Shkurtimisht, ashtu siç tregon analiza historike, shkakku për ndalimin nga ajeti 51 i sures *El-Maide*, është një thirrje muslimanëve për kujdes në kohën e konflikteve fetare, qëllimi i të cilëve është që fenë islame ta fusin në trazira fetare dhe rrëmuje, dhe për ta shfarosur. Në përputhje me këtë,

---

<sup>586</sup> Muhammad el-Buti, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-salam, 2004), f. 167-171.

fushëveprimi i ndalimit ka të bëjë me ata nga mesi i hebrenjve dhe të krishterëve që përpiqen fetarisht t'i aneksojnë muslimanët ose t'i angazhojnë ata në konflikt fetar kundër ithtarëve të Islamit. Megjithatë, përveç kësaj, historikisht është dëshmuar se vetë Profeti, ashti si para ashtu edhe pas këtij konflikti me hebrenjtë fisit Benu Kajnak, bashkëpunoi me hebrenjtë dhe të krishterët në kuptimin e ndërsjellë, bashkëpunimin e përbashkët në çdo gjë që është e mirë dhe mbështetje të ndërsjellë kundër gjithçkaje që është e keqe.

*Analiza tekstuale dhe ndërtekstuale e ajetit 51 të sures El-Maide*

Pjesa e pandashme, integrale e ekzgjegjës kuranore (metodologjikisht e thënë) është shqyrtimi i kontekstit tekstual dhe ndërtekstual të përmbajtjes. Nëse kjo nuk bëhet, është e pamundur të përcaktohet kuptimi i saktë i ndonjë ajeti. Prandaj, një qasje selektive, e cila nuk respekton kontekstet e ndryshme të ajeteve kuranore, tenton të shtrembërojë kuptimin e vërtetë të atyre ajeteve. Prandaj, në përputhje me këtë kusht, për ta përmbushur analizën tonë, do të ekzaminojmë ajetin 51 të sures *El-Maide* në kontekstin tekstual dhe në atë ndërtekstual.

Sa i përket aspektit tekstual, duhet të theksojmë se strukturën gjuhësore të këtij ajeti e përbën imperativi i drejtuar të gjithë besimtarëve dhe i zbatueshëm në të gjithë kohërat: ***“O besimtarë! Mos i bëni miq e mbrojtës hebrenjtë dhe të krishterët!”*** (El-Maide: 51) Subjekti gramatikor, d.m.th. marrësi i urdhrit, nuk mund të kufizohen në ndonjë periudhë të caktuar historike, ashtu siç sugjeron, me sa duket, Osmani,<sup>587</sup> sepse shkaku konkret i kësaj shpalljeje nuk e

---

<sup>587</sup> Fathi Osman, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008), f. 112.



kufizon kuptimin e përgjithshëm të fjalëve kuranore. Mirëpo, ajo që i nënshtrohet kufizimit është objekti gramatikor i imperativit, dhe këta janë “hebrenjtë dhe të krishterët si *evlija’*”. Ashtu siç nuk mund që të gjitha kuptimet e fjalës *evlija’* të vendosen në funksion të objektit të imperativit në këtë kontekst të veçantë, ashtu nuk mund të konsiderohen të gjithë hebrenjtë dhe të krishterët si objekt i këtij imperativi. Kjo është kryesisht e qartë nga parimet kuranore që ftojnë në vlerat morale universale, si dhe nga shembujt e Profetit në lidhje me marrëdhëniet ndërfaqetare.

Këtu duhet të citojmë konkludimin e Et-Taberit për këtë ajet, ku ai thotë: “Zoti i ka ndaluar të gjithë besimtarët që t’i marrin hebrenjtë dhe të krishterët si përkrahës dhe aleatë kundër atyre që besojnë në Zot dhe të Dërguarin e Tij.”<sup>588</sup> Është e qartë se Et-Taberiu e kufizon kuptimin e fjalës *evlija’* në “përkrahës” dhe “aleatë” kundër ithtarëve të Islamit. Përveç kësaj, Et-Taberiu ia atribuon këtij kuptimi të fjalës *evlija’* marrjen e anëve, anshmërinë, domethënë favorizimi i hebrenjve dhe të krishterëve kundër muslimanëve-*tahazzub*.<sup>589</sup> Kështu që, sipas kuptimit të Et-Taberit të këtij ajeti, ndalimi ka të bëjë vetëm me atë lloj të mbështetjes dhe aleancës me hebrenjtë dhe të krishterët që drejtohet kundër Zotit, Profetit të Tij dhe besimtarëve. Ai, megjithatë, shkon edhe me tej dhe e vlerëson këtë, që është, në fakt, tradhëti, si braktisje, apostazi. Kjo është arsyeja pse ai e interpreton fjalë për fjalë deklaraten: “*Kushdo prej jush që i bën ata miq, është me ata.*” (El-Maide: 51)<sup>590</sup> Prandaj objekti gramatikor i imperativit “mos i merrni” (veta e dytë shumë e gjinisë mashkullore, forma e llojit të tetë të foljes, në nënrenditjen e së përkryerës)

<sup>588</sup> Ibn Xherir et-Taberit, *Tefsir et-Taberit* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1999), vol. 4, f. 616.

<sup>589</sup> Ibid.

<sup>590</sup> Ibid.

është i kufizuar, sipas interpretimit të Et-Taberiu, në favorizimin e hebrenjve dhe të krishterëve kundër Islamit, dhe, pra, bënë pjesë në zonën e braktisjes së besimit.

Dy shekuj pas konkludimit liberal të Et-Taberiu, Ez-Zamahsheriu e zgjeron fushëveprimin e ndalimit deri në atë masë sa që nxjerrë një “normë juridike” nga ajeti për “obligimin për t’iu shmangur të tjerëve që dallojnë në fe dhe për t’u larguar prej tyre”.<sup>591</sup> Sigurisht, ky përgjithësim, i mbështetur nga një detyrim në kuptimin juridik, bie ndesh jo vetëm me mësimet normative të Islamit për të tjerët, por edhe historisë së marrëdhënieve ndërjetare dhe ndaj çdo arsytimi konstruktiv. Ndoshta ky përfundim i Ez-Zamahsheriu dha arsytet (madje, edhe municion) palëve të caktuara për ta interpretuar fjalën *evlija’* në kuptimin e “miqve”, duke i lejuar kështu të përhapin mendimin se Islami është një fe jotolerante, që nuk i jep hapësirë pluralizmit fetar.

Duke cituar konkludimin e Ez-Zamahsheriu rreth asaj se duhet t’i shmangemi besimtarëve të feve të tjera si një supozim detyrimi, Er-Raziu shton se ky ndalim do të thotë se nuk duhet kërkuar mbrojtje nga hebrenjtë dhe të krishterët, dhe se nuk duhet të tregohet favorizimi ndaj tyre.<sup>592</sup> Na jepet një pohim i përgjithësuar që nuk përshkruan rrethanat në të cilat është ndërmarrë një veprim i tillë, duke hapur kështu derën për spekulimeve të dëmshme dhe përfundimeve të gabuara. Në të kundërtën e kësaj, ne duhet të shikojmë shembullin e Profetit, i cili vetë kërkoj mbrojtje nga shtypja dhe përndjekja mekase nga të krishterët në Abisini.

Burimet moderne të ekzegjës kuranore dallojnë pak, dhe në to dëgjohen jehonat të interpretimeve të njëjta të ndalimit. Në fakt, nuk ka, pothuajse, ndonjë ndryshim. Për

<sup>591</sup> Mahmud ez-Zamahsheri, *El-Keshshaf ‘an haka’ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-‘ilmijje, 1995), vol. 1, f. 629.

<sup>592</sup> Fahrudin er-Razi, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002), vol. 6, f. 18.

shembull, Ibn Ashuri thotë se kuptimi i fjalës *evlija'* lidhet me afeksionin dhe mbrojtjen.<sup>593</sup> Sipas mendimi të tij, arsyeja e ndalimit muslimanëve që t'i marrin hebrenjtë dhe të krishterët për *evlija'*, mund të kuptohet në dritë të ajeteve që i paraprinë ajetit 51 të sures *El-Maide*, në të cilët Zoti i përshkruan disa ithtarë të Librit që e shtrembëruan tekstin e shenjtë, dhe në mënyrë të çoroditur paraqesin shembujt moralë të profetëve të tyre dhe të cilët përpiqen t'i mashtrojnë besimtarët muslimanë.<sup>594</sup> Në fakt, edhe pse Ibn Ashuri nuk e thotë në mënyrë eksplicite, shpjegimi i tij për arsyen e ndalimit nënkupton se fushëveprimi i imperativit nuk i përfshin të gjithë ithtarët e Librit, sepse përshkrimi i tij nuk mund të zbatohet mbi të gjithë ata.

Ekzegjeti tjetër modernë, Et-Tabatabai, në mënyrë të prerë pohon se kuptimi i fjalës *evlija'* në ajetin 51 të sures *El-Maide* i referohet kryesisht dashurisë dhe afeksionit. Ai pohon se, edhe pse ndalimi është specifik për kontekstin historik, dhe se ka kuptimin që lidhet me aleancën, kjo, megjithatë, nuk do të thotë se kuptimi i përgjithshëm i fjalës *evlija'* nuk përcjell kuptimin e dashurisë dhe afeksionit. Në mbrojtjen e kësaj deklarate, Et-Tabatabai, në interpretimin e ajetit 51 të sures *El-Maide*, përdor qasjen tekstuale dhe ndërtekstuale.<sup>595</sup> Megjithatë, ky problem edhe një herë nuk e kualifikon pohimin, domethënë Et-Tabatabai nuk jep një dallim të qartë midis atyre hebrenjve dhe të krishterëve ndaj të cilëve nuk mund të sillemi me dashuri dhe afeksion dhe atyre ndaj të cilëve mund të sillemi ashtu. Përveç kësaj, Et-Tabatabai, duket se nuk bën dallimin mes arsyeve të

---

<sup>593</sup> Muhammed ibn Ashur, *Tefsir et-Tahrir ve et-Tenvir* (Tunizi: Maison Souhnoun, n. d.), vol. 3, f. 229.

<sup>594</sup> Ibid., str. 228–229.

<sup>595</sup> Muhammed et-Tabatabai, *El-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997), vol. 5, f. 377–378.

shprehjes së dashurisë dhe afeksionit ndaj ithtarëve të Librit. Prandaj, përgjithësimi i privuar nga dallimi i saktë midis ideve dhe kuptimeve të ndryshme synon të çojë në përfundim për ndalimin që ua ndalon të gjithë muslimanëve të tregojnë çfarëdo dashurie dhe afeksioni ndaj çdo hebreu dhe të krishteri. Po të ishte ashtu si thotë ai, si mund të shpjegohet se Kurani lejon që muslimani të martohet ligjërisht me një grua hebreje ose të krishterë, por njëkohësisht e ndalon atë t'ia shpreh çfarëdo lloj dashurie ose afeksion. Duhet theksuar, kontradikta të tilla nuk i përkasin asnjë teksti të shenjtë, dhe sigurisht nuk janë karakteristikë e Kuranit, të cilin muslimanët e konsiderojnë si shpallje hyjnore.

Shkurtimisht, ashtu si zbulon analiza, objekti i ndalimit në ajetin 51 të sures *El-Maide* përcaktohet në mënyrë të ndryshme dhe varion ndërmjet përgjithësimit absolut dhe kufizimit të tepërm. Në këtë rast, metodologjikisht është e nevojshme të përdoret qasja tematike për të shqyrtuar kontekstin tekstual dhe atë kontekstual të ajetit 51 të sures *El-Maide*, dhe për të pajtuar përkufizimet e ndryshme.

Me analizën e përmbajtjes së gjithë sures *El-Maide*, bëhet e qartë, që nga vetë fillimi, se kjo sure inkurajon bashkëpunimin, dhe kështu edhe pjesëmarrjen në aktivitete së bashku me të tjerët: "*Ndihmoheni njëri-tjetrit në punë të mira...*" (El-Maide: 2) Përveç kësaj, për t'u mundësuar aplikimi i kësaj, në të njëjtën sure përcaktohet se ushqimi dhe gratë e ithtarëve të Librit janë të lejuara për muslimanët (5:5). Gjithashtu, surja *El-Maide* promovon kontributin e përbashkët në kontekstin e diversitetit fetar në garim me të tjerët në vepra të mira (El-Maide: 48). Megjithatë, konteksti tekstual i sures *El-Maide*, gjithashtu, urdhëron muslimanët: "*... Mos i bëni miq ata që fenë tuaj e marrin për tallje dhe lojë, qofshin ata prej atyre që u është dhënë Libri para jush apo prej mohuesve...*" (El-Maide:57). Këtu duhet të kemi ndër mend se te

dy ajetet, edhe 51 dhe 57, shfaqen në kontekst të diskutimit për çështjen e braktisjes, që është shenjë e qartë se ndalimi nga ajeti 51 nuk mund të reduktohet në një çështje miqësie dhe afeksioni.

Nëse kalojmë në kontekstin ndërtekstual, të lidhur tematikisht me ajetin 51, shihet se, përveç sferës së gjerë kuranore të vëllazërisë njerëzore, Kurani kultivon qëllimin e mirëkuptimit të ndërsjellë, duke inkurajuar njerëzit të njihen me njëri-tjetrin (El-Huxhurat: 13). Kjo arrin kulmin në mbitheksimin kuranor të nevojës për ndihmën e ndërsjellë mes feve, me qëllim të mbrojtjes së lirive fetare dhe largimin e shtypjes (El-Haxh: 40)

Më tej, në Kuran mund të gjendet edhe një rreth tjetër tematik që identifikon qartë kategoritë e ndryshme të ithtarëve të Librit. Ky rreth tematik fillon me deklaratën se *“(Megjithatë) ata nuk janë të gjithë njëlloj...”* (Ali Imran: 113) dhe përfundon në dy pozicione të ndryshme. I pari i përket atyre ithtarëve të Librit, të cilët: *“Kur dëgjojnë për atë (Kurandin) që i është zbritur të Dërguarit, i sheh se si u rrjedhin lotët nga sytë, për shkak të së vërtetës që kuptuan....”* (El-Maide: 83), ndërsa i dyti i përshtatet këtij deklarami kuranor: *“Ajo që të është shpallur ty nga Zoti yt, do t’ua shtojë shumicës së tyre mosbindjen dhe mohimin...”* (El-Maide: 68) Sigurisht, në mes këtyre dy pozicioneve, Kurani diskuton edhe për qëndrime të tjera që ithtarët e Librit marrin ndaj muslimanëve. Mirëpo, këtu është me rëndësi esenciale të theksohet se objekti i ndalimit nga ajeti 51 i sures *El-Maide* duhet paqartë të kufizohet tek ata hebrenj dhe të krishterë që përfaqësojnë pozicionin e dytë.

Leximi i dytë tematik ndërtekstual në mënyrë eksplicite tregon se muslimanët nuk duhet t’i marrin për mbrojtës (*evlija*) vetëm ata që janë armiqtë e Zotit, Profetit dhe të muslimanëve, dhe se ndaj tyre nuk duhet të sillen me dashuri dhe respekt. Kurani thotë: *“O besimtarë, mos i bëni miq*

*armiqtë e Mi dhe tuajët, duke u shprehur atyre dashuri..."* (El-Mumtehine: 1) Arsyeja për këtë ndalim është sqaruar në ajetin e njëjtë, sepse këta armiq e "... *kanë dëbuar të Dërguarin dhe ju, vetëm se besonit në Allahun, Zotin tuaj...*" (El-Mumtehine: 1) Mirëpo, në të njëjtën sure kemi edhe këshillën: "*Allahu nuk ju ndalon të silleni mirë dhe të jeni të drejtë ndaj atyre që nuk luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe që nuk ju dëbojnë prej shtëpive tuaja...*" (El-Mumtehine: 8) Fjala arabe për "të silleni mirë dhe me drejtësi" është *teberrūhum*, që ka kuptimin e sjelljes së drejtë, të bazuar në dashuri dhe dhembshuri.

Prandaj, të gjitha këto elemente të përmendura më parë,<sup>596</sup> të lidhura tematikisht me ajetin 51 të sures *El-Maide*, përbëjnë një kufizim të domosdoshëm për të kuptuarit tonë të objektit gramatikor të urdhrit. Me fjalë të tjera, leximi tematik i Kuranit nuk lejon përgjithësimin e ndalimit të parashtruar në ajetin 51 të sures *El-Maide*, në mënyrë që të përfshijë të gjithë ithtarët e Librit, dhe të pohohet se muslimanëve nuk u lejohet, kur bëhet fjalë për hebrenjtë dhe të krishterët, asnjë miqësi, aleancë, mbështetje e ndërsjellë dhe mbrojtje.

Përgjithësisht, bazuar në studimin semantik, historik dhe tekstual, analiza e ajetit 51 të sures *El-Maide* zbulon se urdhri kuranor që hebrenjtë dhe të krishterët të mos merren për mbrojtës (*evlija'*) kufizohet në dy aspekte. Kufizimi i parë është thjesht teologjik, ku muslimanëve u ndalohej të mbështetën te hebrenjtë dhe të krishterët si në burim të udhëzimit fetar, me qëllim të bashkimit fetar, që do të çonte në braktisje. Rrënja e ndalimit në këtë aspekt lidhet me idenë e ruajtjes së veçantisë fetare, e cila, në fakt, përbën elementin themelor të strukturës së pluralizmit fetar. Aspekti i dytë ka të bëjë me çdo favorizim të hebrenjve dhe të krishterëve dhe

---

<sup>596</sup> Të gjithë këto elemente tematike janë diskutuar në detaje gjatë gjithë librit.

veprimi me ta kundër Islamit. Arsyeja themelore e ndalimit në këtë drejtim është armiqësia dhe shkelja. Prandaj, fushëveprimi i ndalimit në këtë aspekt të dytë kufizohet në ata hebrej dhe të krishterë që janë njerëzit e shkeljes, dhunës dhe armiqësisë ndaj Islamit. Përveç këtyre dy aspekteve, asnjë miqësi me hebrejtë dhe të krishterët, të bazuar në dashuri dhe respekt, dhe asnjë aleancë me ta me të cilën synohet të përhapet gjithçka që është e mirë dhe të eliminohet gjithçka që është e keqe, sipas ajetit 51 të sures *El-Maide*, nuk janë të ndaluar.

### (3) PËRFUNDIM

Shkurtimisht, analiza zbulon se burimet e ekzegjezës kuranore nuk e përfaqësojnë sistematikisht konceptin kuranor të luftës kundër jomuslimanëve ose aleancës me ta, të kontekstualizuar në marrëdhëniet ndërfetare. Keqinterpretimet dhe keqkuptimet karakterizojnë interpretimet e ndalimeve, sipas të cilave, në radhë të parë për shkakun e tyre, fushëveprimi dhe qëllimi, ato nuk pasqyrojnë mospërputhjen e deklaratave dhe përfundimeve, të shpërndara nëpër burime. Kjo, pastaj, krijon hapësirë të madhe për spekulime dhe përfundime mashtruese. Me përdorimin e një qasje holistike-tematike në analizën sistematike të aspekteve historike, linguistike dhe kontekstuale, në këtë rast urdhrin ndaj muslimanëve që të luftojnë kundër jomuslimanëve dhe që mos t'i marrin ata për mbrojtës (*evlija'*), zbulojmë se nuk ka kundërthënie mes kuptimit kuranor të pluralizmit normativ fetar dhe urdhrin për luftim. Kjo është kështu se shkakun themelor i këtij urdhri nuk është sistemi i besimit të të tjerëve, por ajo që ata fillojnë luftën kundër popullit paqësor. Prandaj

fushëveprimi i imperativit kuranor për luftim ka të bëjë vetëm me njerëzit e luftës.

Ngjashëm, analiza e ajetit 51 të sures *El-Maide* dhe ndalimi që të merren hebrenjtë dhe të krishterët për patronë (*evlija'*) zbulon se ky ndalim kufizohet në dy aspekte. I pari është thjesht teologjik, ku muslimanëve u ndalohet që të mbështeten në hebrenjtë dhe të krishterët si në një burim të udhëzimit fetar, me qëllim të bashkimit fetar, që çon në braktisje. E dyta ka të bëjë me çdo favorizim të hebrenjve dhe të krishterëve dhe veprimi me ta kundër muslimanëve. Arsy-eja për ndalim në këtë drejtim është armiqësia dhe shkëlja. Prandaj fushëveprimi i ndalimit këtu kufizohet mbi ata hebrenj dhe të krishterë që janë armiqësisht të orientuar ndaj muslimanëve dhe fesë së tyre, me fjalë të tjera, njerëzit e shtypjes, dhunës dhe armiqësisë ndaj muslimanëve. Muslimanëve, duke pasur parasysh ajetin 51 të sures *El-Maide*, nëse lihen anësh këto dy aspekte, dhe nëse janë të përkushtuar ndaj besimit të tyre, nuk u ndalohet miqësia me hebrenjtë dhe të krishterët në bazë të dashurisë dhe respektit, as aleanca me ata me të cilët synohet të përhapet gjithçka që është e mirë dhe të eliminohet gjithçka që është e keqe.

Është e qartë se rregulloret kuranore luajnë rolin e rëndësishëm në mbrojtjen e procesit të pluralizmit fetar normativ nga korrupsioni dhe mbeten aktuale edhe sot, në këto kohët tona të trazuara, si atëherë kur u shpallën për herë të parë, pasi këto rregullore kanë të bëjnë me çështjet siç janë dhuna dhe shtypja, por jo edhe me sistemin e besimit të jomuslimanëve dhe jo me njerëzit e paqes.



## PËRFUNDIM

Pluralizmi fetar është një koncept kompleks që korrespondon me shumë përkufizime, midis të cilave ka dallime të rëndësishme për sa i përket temave, fushëveprimit dhe fushave të hapura për diskutim. Paaftësia për të dalluar llojet e ndryshme të pluralizmit fetar, dhe kështu edhe përvetësimin e një qasjeje të duhur për një lloj të caktuar të pluralizmit fetar hap rrugën për nxjerrjen e përfundimeve të gabuar, që mund të ndikojë në atë se si e kuptojmë, tolerojmë dhe bashkëjetojmë me Tjetrin e ndryshëm. Një nga pasojat e kësaj paaftësie, ishte shfaqja e teorive ekskluziviste që kanë të bëjnë me marrëdhëniet ndërfitare. Megjithatë, pluralizmi fetar dhe marrëdhëniet ndërfitare nuk janë asgjë e re për muslimanët. Në fakt, duke pasur parasysh se shpallja e fundit, Kurani, përfshin traditat e mëparshme fetare shekullore dhe, në këtë mënyrë, ofron udhëzime të qarta jo vetëm për mënyrën si të jetohet me Tjetrin, duke përfshirë edhe ata të besimit tjetër, por edhe si të menaxhohet diskursi në mënyrë inteligjente dhe me respekt. Kurani për këtë arsye ishte unik. Parimi më i rëndësishëm ishte vendosja dhe ruajtja e paqes, sepse, në fund, ne jemi të krijuar të "njohim" njëri-tjetrin, ashtu si qëndron në vetë Kuran, dhe jo të luftojmë ose të shkaktojmë kaos dhe të shtypin njëri-tjetrin. *"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. Vërtet, Allahu është i Gjithëdijshtëm dhe për Atë asgjë nuk është e fshehtë."* (El-Huxhurat: 13)

Kjo ndjenjë e unitetit, përkatësisë së llojit njerëzor, është pjesë e ndërjegjes së muslimanëve për veten e tyre, por edhe për fqinjët jomuslimanë, kështu që në mënyrë të

konsiderueshme formon mënyrën se si muslimanët i qasen kufijve shoqëror, fetar dhe gjeografik me Tjetrin, bazuar në njerëzimin dhe vlerat e përbashkëta. Sa është me rëndësi koncepti i bashkësisë tregon edhe fakti se edhe kafshët në Kuran përshkruhen si qenie që jetojnë në bashkësi. Duhet të kemi parasysh se pluralizmi fetar mund të interpretohet në mënyra të ndryshme, kurse në kontekstin islam, duhet të jemi të qartë, është e nevojshme të interpretohen drejt urdhrat dhe ndalesat në Kuran. Në raport me Kurandin, pluralizmi fetar është kontestuar kryesisht për shkak të dy faktorëve: kontekstit shoqëror-politik dhe procesit hermeneutik. Lidhja e pashkëputshme mes këtyre të dyjave ka krijuar modele të ndryshme ekzegjetike për sa i përket pluralizmit fetar, njëra prej të cilave është ekskluzivizmi i pastër dhe kundërshtimi i vendosjes së marrëdhënieve me ata që janë jashtë kufijve tonë fetarë.

Ky qëndrim ekskluzivist afatgjatë u formësua nga rrethanat historike, duke krijuar një kontekst specifik historik në të cilin u krijua letërsia ekzegjetike. Nuk është rastësi se konteksti shoqëror-historik dhe periudha e krijimit të kësaj letërsie - dhe kështu pjesa më ndikuese e saj- përkoi me kohën e konfliktit fetar, përndjekjes dhe luftës, që filloi gjatë periudhës së profetësisë dhe arritën kulmin e tyre gjatë kryqëzatave. Për shembull, ekzegjetët më të shquar, siç janë Ez-Zamahsheri, Ibn 'Atijja, Er-Raziu, Ibn Arebiu, El-Kurtubiu dhe të tjerët, tërë jetën e tyre e kaluan në kontekstin e ardhjes së kryqtarëve të parë, kështu që ata ishin dëshmitarë të marrëdhënieve ndërfitare nga sfondi specifik i një lufte të motivuar nga feja.

Pasoja e kësaj është se në hermeneutikën kuranore ndikuan negativisht dy pohime. Pohimi i parë ishte derogimi i atyre ajeteve që përshkruajnë marrëdhënien pozitive ndaj jomuslimanëve. Pohimi i dytë ishte specifikimi i kuptimit të

përgjithshëm të ajeteve që flasin për marrëdhëniet pozitive ndaj jomuslimanëve, duke kufizuar kuptimin e tyre vetëm dhe ekskluzivisht për muslimanët. Meqenëse këto pohime ishin të përfshira në një qasje atomistë ndaj ekzegjzës kuranore, që, natyrisht, nuk lejon shpjegimin dhe kuptimin e bazuar në lidhjen tematike të temës në fjalë, lanë pak hapësirë për zhvillimin e pikëpamjes humaniste në ekzegjzën kuranore.

Për këtë shkak është theksuar se udhëzimi kuranor për vetëmbrojtje, në kontekst të luftës dhe shtypjes, kishte ndikimin më të madh se mesazhi i tij për paqen dhe mësimet etike universale. Pasoja e lartpërmendurës ishte se ekskluzivizmi fetar nuk arriti të dallojë pikëpamjen teologjike kuranore të besimeve të tjerëve nga pikëpamja e tij etike për pasuesit e besimeve të tjera. Për shkak të këtij dështimi, erdhi ndarja e njerëzve në besimtarë dhe jobesimtarë, e cila vlente njësoj në territoret e përfshira nga lufta dhe ato paqësore. Ose, në rastin më të mirë, marrëdhëniet mes muslimanëve dhe jomuslimanëve ishin të bazuara në *da'vet*, e cila u paraqit si strategjia e pranimit të Islamit. Ekzistojnë llojet e ndryshme të pluralizmit fetar, siç është cekur më herët: pluralizmi fetar normativ, pluralizmi fetar soterologjik, pluralizmi fetar epistemologjik dhe pluralizmi fetar aletik. Muslimanët mendojnë se konfuzioni në përcaktimin e pluralizmit soterologjik, aletik dhe normativ çoi në shfaqjen e një qasje ekskluziviste. Ky qëndrim u zhvillua si qëndrim teologjik, në radhë të parë, për shkak të konfliktit që vazhdimisht kërkonte nga muslimanët që të mbrohen, dhe më pas për shkak të përdorimit të një qasje atomistë në ekzegjzën kuranore. Janë nxjerrë përfundime të gabuara teologjike - vini re se nuk kemi thënë kuranore -, që ishin të natyrës radikale ose të vijës së ashpër, sepse përmbanin pohimin se muslimanët nuk kanë asnjë obligim ndaj jomuslimanëve. Për më tepër, pohimet se

jomuslimanëve duhet t'i merren të drejtat e tyre, të shkelet e drejta e tyre për dinjitet, të merret pasuria dhe, madje, të derdhet gjaku i tyre, shpesh shfaqen në literaturën e tefsirit. Me fjalë të tjera, muslimanët i ngjeshën radhët duke reaguar ndaj armiqësisë së vazhdueshme.

Megjithatë, në kontestin aktual civilizues të diversitetit, meqenëse kemi përvetësuar qasjen tematike për të kuptuar tekstin e Kuranit, gjejmë dallime themelore mes përfundimeve të nxjerra dhe atyre ekskluziviste, nga të cilat kryesori është se ekziston hapësirë e madhe për pluralizmin fetar normativ. Për dallim nga pluralizmi soterologjik dhe aletik, pyetjet e të cilave janë në vetvete të papajtueshme, meqenëse kanë të bëjnë me aspektet kryesore të së vërtetës fetare dhe shpëtimit nga të cilët muslimanët nuk mund të tërhiqen, pluralizmi fetar normativ përqendrohet në dimensionet dhe pasojat e kësaj bote, që hap hapësirë për një diskurs të sinqertë, qëllimet e të cilit janë kuptimi i ndërsjellë dhe ndërtimi i paqes. Legjitimitetin pluralizmit fetar normativ në Islam kryesisht e jep sistemi etik kuranor, posaçërisht se ky sistem konfirmon universalitetin e lirisë së besimit dhe respektimin e dinjitetit njerëzor. Në këtë kuptim, sistemi etik kuranor nuk mund të jetë çështje e derogimit dhe kufizimit në bazë të përkatësisë fetare. Parimet e tij, për universalitetin e lirisë së besimit dhe respektimit të dinjitetit njerëzor, refuzojnë qëndrimin ekskluzivist etiko-bihevioral. Në fakt, ky sistem etik, të cilin Kurani vazhdimisht e thekson, është i lidhur pazgjidhshmërisht me besimin në Zot dhe Ditën e Gjykimit, duke konfirmuar kështu se modeli etiko-bihevioral i përshkruar muslimanëve nuk ka të bëjë vetëm me dimensionet e jashtme, por hynë edhe në dimensionet e brendshme të sjelljes njerëzore. Prandaj, parimet e pluralizmit fetar normativ nuk janë të huaja për Islamin, ndërsa Kurani, në fakt, vendos standardet e tij më të larta, duke refuzuar çdo

mirëkuptim të ndërsjellë të bazuar në diplomaci të rreme ose strategji të fshehta të konvertimit.

Prandaj, qëllimet e marrëdhënieve ndërnjerëzore të përshkruara në mënyrë universale në Kuran, nuk mund t'i referohen ekskluzivisht një grupi fetar, as që mund të drejtohen drejt qëllimeve të turpshme. Meqenëse katër qëllime të tilla universale janë përmendur në suret medinase (të cilat janë shpallur në një shoqëri multikulturore dhe në kontekst tekstual të diversitetit fetar), ato mund të përdoren për të shërbyer si qëllime kryesore të pluralizmit fetar normativ. Të renditur me këtë rënditje rritëse: mirëkuptimi i ndërsjellë - *ta'aruf*; angazhim të përbashkët - *ta'avun*; kontribut të përbashkët - *istibak el-hajrat*; mbështetja e ndërsjellë - *tedafu'*, këto qëllime përbëjnë boshtin e procesit të ndërtimit të paqes dhe inkurajojnë arritjen e dëlirësisë dhe përsosmërisë universale në kontekstin e diversitetit.

Për më tepër, dy elementet kryesore dialektike të pluralizmit fetar normativ, diversiteti dhe karakteristikat e përbashkëta, në Kuran janë të paraqitura si fakte natyrore dhe ligje të pandryshueshme të qenësishme në univers dhe natyrën njerëzore. Prandaj, procesi i pluralizmit fetar normativ në dritë të Kuranit, nuk mund të shikohet vetëm si një teori apo ide, sepse ky proces është promovuar si ligj hyjnor, i cili lind nga krijimi i njeriut me vullnet të lirë nga Zoti, që ka si pasojë logjike diversitetin.

Prandaj, edhe qasja ekskluziviste, që refuzon pranimin e Tjetrit të ndryshëm si dhe qasja relativiste, që injoron veçoritë, kundërshtojnë botëkuptimin kuranor, por edhe ligjet natyrore dhe natyrën njerëzore. Për më tepër, meqenëse është i përshkruar në Kuran si nxitësi kryesor i komunikimit mes njerëzve në të gjithë etapat e zhvillimit shoqëroro-politik, nga biseda konstruktive pritet që të vendosë ekuilibrin e duhur midis elementeve të karakteristikave dhe veçorive të

përbashkëta fetare. Diçka e tillë parandalon që ato të përdoren si mjete për hollimin ose ndarjen fetare. Me fjalë të tjera, funksioni i bisedës konstruktive është të mbajë procesin e pluralizmit fetar normativ në rrugën e duhur, larg çdo ekstremi. Koncepti kuranor i pluralizmit fetar normativ, si aspekt i rëndësishëm i zhvillimit dhe promovimit të ndërtimit të paqes, e cila ishte seriozisht e kërcënuar nga interpretimet ekskluziviste, të cilat qartazi e kundërshtojnë mesazhin e përgjithshëm të Kuranit dhe që keqinterpretojnë dispozitat kuranore, siç janë dispozitat për luftim kundër jomuslimanëve ose dispozita që mos të merren jomuslimanët për miq (*evlija'*), që mund të kishin dëmtuar besueshmërinë e tij, në fakt, nuk arritën të përcaktojnë arsyen kryesore dhe fushëveprimin e këtyre dispozitave. Për shembull, urdhri për luftë nuk është i shkaktuar nga sistemi i besimit të të tjerëve, por nga fillimi i luftërave kundër njerëzve paqësorë, që do të thotë se fushëveprimi i këtij urdhri ka të bëjë vetëm me njerëzit e luftës. Dispozita kuranore që të mos merren hebrenjtë dhe të krishterët për mbrojtës (*evlija'*) rregullon dy aspekte: aspekti i parë është thjesht teologjik, ku ndalimi ka të bëjë me hebrenjtë dhe të krishterët si burim të udhëzimit fetar me qëllim të bashkimit fetar, që çon në braktisje. Ndalimi në këtë rast është i bazuar në mbrojtjen e veçantisë fetare, që përbën një nga elementet themelore të strukturës së pluralizmit fetar, ndërsa aspekti i dytë ka të bëjë me çfarëdo favorizimi të hebrenjve apo të krishterëve dhe me shkeljen kundër Islamit. Pra, ndalimi, në këtë rast, bazohet dhe kufizohet vetëm mbi ata hebrenj dhe të krishterë që kanë prirje ndaj shkeljes, dhunës dhe armiqësisë ndaj muslimanëve. T'i lëmë këto dy aspekte anash, çdo miqësi me hebrenjtë dhe të krishterët e bazuar në dashuri dhe respekt, si dhe çdo aleancë me ta që synon përhapjen e së mirës dhe luftimin e së keqes, nuk janë objekt i ndalimit. Prandaj, pasi që kemi vërtetuar se këto

dispozita kuranore kanë të bëjnë me çështjet e dhunës dhe qasjeve kundër Islamit, dhe jo një sistemi të besimit të jomuslimanëve, ato mund të luajnë një rol të rëndësishëm dhe të mbrojnë procesin e pluralizmit fetar normativ për të mos u korrptuar.

Në fund, koncepti kuranor i pluralizmit fetar normativ plotësisht korrespondon me modelin etiko-bihevioral të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem, të sjelljes ndaj jomuslimanëve dhe vlerave universale njerëzore. Natyra dinamike e tekstit kuranor vendos kështu ekuilibrin midis origjinalitetit dhe modernitetit. Kështu, nga njëra anë, mbron veçantitë si burim të dinjitetit, dhe, nga ana tjetër, siguron një bazë të gjerë të përbashkët për promovim të pluralizmit fetar normativ si një sistem vlerash të bazuar në mjedisin, moralin dhe spiritualitetin.

Prandaj, rreziku i vërtetë vjen nga paradoksi i pastër: kërkesa që të imitohet Profeti dhe të pohohet se Islami është universal, ndërsa në të njëjtën kohë ta rrezikosh atë universalitet me ndarje për shkak të aderimit të vazhdueshëm ndaj një këndvështrimi ekskluzivist, ku mbështetet vetëm formalisht bashkëjetesa paqësore dhe respekti ndaj traditave të tjera fetare dhe ndaj faktit se jemi të krijuar si “popuj dhe fise për të njohur njëri-tjetrin”, e cila, kur merret parasysht gjithçka, bazohet në disa ajete të zgjedhura nga Kurani.

## BIBLIOGRAFIA

Abbas, Fadl, *Itkan el-burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Amman: Dar el-furkan, 1997).

—, *el-Balaga: Fununha ve 'efnanuha* (Amman: Dar el-furkan, 1992).

Abdel Haleem, M. A. S., *The Qur'an: A New Translation* (New York: Oxford University Press Inc., 2004).

Ebu en-Nail, Muhamed Abd es-Selam, *Tefsir el-imam Muxhahid ibn Xhebr* (Nasr: Dar el-fikrel-islami el-haditha, 1989).

Ebu Zahre, Muhammed, *Nazarijje el-harb fi el-islam* (Kajro: el-Mexhliis el-A'la li esh-shu'un el-islamijje, 2008).

—, *Tenzim el-islam li el-muxhtema'* (Kajro: Dare el-fikr el-'arebi, p.d.), f. 60.

—, *Zehre et-tefasir* (Dar el-fikr el-'arebi, p.d.).

el-'Ala'i, Salahuddin, *Xhami' et-tahsil fi ahkam el-merasil*, redakt. Hamdi es-Salejfa (Bejrut: 'Alem el-kutub, 1986).

el-Albani, Muhamed, *Sahih sunen Ebi Davud* (Rijad: Mektebe el-me'arif, 2000).

—, *Silsile el-ehadith es-da'ifa ve el-mevdu'a* (Rijad: Mekteba el-ma'arif, 1988).

—, *Silsile el-ehadith es-sahiha* (Rijad: Mekteba el-me'arif, 1995).

Ali, Abdullah Yusuf, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Beltsville, Maryland, U.S.A.: Amana Publications, 2008).

Ali, Xhavad, *el-Mufessal fi tarih el-Areb kabl el-islam* (Baghdad: University of Baghdad, 1993).

Altwaijri, Abdulaziz Othman, *Islam and Inter-religious Coexistence on the Threshold of the 21st Century* (Rabat: ISESCO, 1998).

el-Alusi, Shihabuddin, *Ruh el-ma'ani* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1994).



el-Alvani, Taha Xhabir, *La ikrah fi ed-din* (Kajro: Mekteba esh-shuruk ed-devlije, 2006).

Alalwani, Taha J. *Apostasy in Islam, A Historical and Scriptural Analysis* (London: IIIT, 2011).

\_\_\_, *Nahve mevkif Kurani min el-nesh* (Egypt: Mekteba esh-shuruk ed-devlije, 2007).

Amara, Muhammed, *el-Islam ve et-te'addudijje* (Kajro: Dar er-reshad, 1997).

\_\_\_, *et-Te'addudijje: er-Ru'ja el-islamijje ve et-tehaddijat el-garbijje* (Kajro: Dar nehda Misr, 1997).

el-Akkad, Abbas Mahmud, *el-Insan fi el-Kur'an* (Kajro: Dar el-hilal, p.d.).

Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae - Man Made to God's Image*, redakt. Edmund O. P. Hill (Blackfriars, 1964).

Arnold, Thomas, *The Presching Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (London: Darf Publishing Limited, 1986).

Asad, Muhamed, *The Message of the Qur'an* (Bristol: The Book Foundation, 2003).

Asani, Ali, "So That You May Know One Another: A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, korrik (2003) f. 40-51.

el-Asfahani, Ibn Menxhujeh, *Rixhal Sahih Muslim*, redakt. Abdullah el-Lejthi (Bejrut: Dar el-ma'rife, 1987).

el-Asfahani, er-Ragib, *Mufredat elfaz el-Kur'an*, redakt. Safwan Dawudi (Damask: Dar el-kalem, 2002).

\_\_\_, *Mufradat elfaz el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997).

el-Asfahani, Ebu el-Ferexh, *Kitab el-Agani* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2002).

el-'Askalani, Ibn Haxher, *el-Isabe fi temjiz es-sahabe*, redakt. Ali el-Bexhevi (Bejrut: Dar el-xhil, 1992).

—, *Feth el-Bari: Sherh Sahih el-Buhari* (Damask: Dar el-fejha', 1977).

—, *Lisan el-mizan*, redakt. Adil Ahmed Abd el-Mevxhud i Ali Muhammed Muevvedd (Bejrut: Darel-kutub el-'ilimijja, 1996).

—, *Takrib et-tehdhib*, redakt. Ebu el-Ashbal Sagir Ahmad Shagif el-Bakistani (Dar el-'Asima, n.d.).

—, *Tehdhib et-tehdhib* (Bejrut: Mu'essesa er-risala, 2001).

Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* (Surrey: Curzon, 1998).

Atik, Abd el-Aziz, *'Ilm el-ma'ani* (Bejrut: Dar en-nahda el-'arabijje, 1985).

Atijje, Xhemal ed-Din, *Nahve tef'il makasid esh-sheri'a* (Damask: Dar el-fikr, 2001).

al-Attas, Syed, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).

Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

Aydin, Mehmet S., "Islam and Challenges of Pluralism", 3. nëntor 2005. <http://www.cie.ugent.be/maydien1.htm> (shikuar me 11. maja 2013).

Baalbaki, Rohi, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2001).

Baali, Fuad, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany: State University of New York Press, 1988).

Badawi, Jamal, *Muslim Christian Relations*, 5. prill 2005. <http://www.islamwarness.net> (shikura me 12. gusht 2012).

el-Bagavi, el-Husejn, *Ma'alim et-tenzil fi et-tefsir ve et-te'vil* (Bejrut: Dar el-fikr, 2002).

el-Bagdadi, Ebu Bekr, *Tarih Bagdad* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, p.d.).

Bakhit, Muhamed A., *The Fourth International Conference on the History of Bilad al-Sham*.

Bakir es-Sadr, Muhammed, *El-Medrese el-Kur'anijje* (Merkez el-'ebhas ve ed-dirasat et-tahassusijjeli esh-Shehid es-Sadr, 1421. h.).

Barrett, David B., *World Christian Encyclopedia*, 2. izd. (Oxford: Oxford University Press, 2001).

el-Bejdavi, Nasiruddin, *Envar et-tenzil ve esrar et-te'vil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1988).

Bejhaki, Ahmed, *Shu'ab el-iman* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2000).

el-Bika'i, Burhanuddin, *Nazm ed-durer fi tenasub el-ajat ve es-suver* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1995).

Bosworth, C. E., E. van Donzel, Heinrichs, W. P. dhe Ch. Pellat, *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949).

Bucaille, Maurice, *et-Tevrat ve el-Inxhil ve el-Kur'an ve el-'ilm* (Bejrut: el-Mekteb el-islami, 1987).

Budziszewski, J., "Act Naturally", *Australian Presbyterian*, juni (2005), 4-8.

el-Buhari, Muhammed, *Kitab et-tarih el-kebir*, redakt. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).

\_\_\_, *Sahih el-Buhari*, përkth. Muhamed Muhsin Khan (Bejrut: Dar el-arabijje, 1985).

el-Buti, Muhammed, *Fikh es-sire en-nebevijje* (Damask: Dar es-selam, 2004).

Clarke, Paul B. i Foweraker, Joe, *Encyclopedia of Democratic Thought* (London: Routledge, 2001).

Copan, Paul, *True for You, But Not for Me* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1998).

Corbin, Henry, *Histoire de la Philosophie Islamique*, përkth. Aleksandr Veselinov (Sofia: Maulana Djalaluddin Rumi, 2000).

—, *History of Islamic Philosophy*, përkth. Liasain Sherrard (London: Kegan Paul International, p.d.).

Cragg, Kenneth, *The Qur'an and the West* (London: Melisend, 2006).

ed-Davudi, Shemsuddin, *Tabekat el-mufessirin*, redakt. Ali Muhamed Umar (Kajro: Mektebe vehbe, 1994).

D'Costa, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: BasilBlackwell Ltd, 1986).

Draz, Muhamed A., *The Moral World of the Qur'an*, përkth. Danielle Robinson i Rebecca Masterton (London: I. B. Tauris, 2008).

el-Xhahiz, Ebu Usman, *el-Bejan ve et-tebjin* (Kajro, Mekteba el-hanxhi, 1975).

—, *Kitab el-hajevan* (Beirut: Dar el-xhil, 1988).

—, *er-Risale fi beni Umejje* (Alger: Ch. Pellat, 1952).

el-Xhevzije, Ibn Kajjim, *Ahkam ehl ez-zimme* (ed-Demmam: Remadi li en-nešr, 1997).

—, *Zad el-muhaxhir*, redakt. Said Ibrahim Sadik (Kajro: Dar el-hadith, p.d.).

el-Xhurxhani, esh-Sherif, *Kitab et-ta'rifat* (Bejrut: Lubnan, 1985).

Ebu Hajjan el-Endelusi, Muhammed, *Tefsir el-bahr el-muhit* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2001).

Ebu Hassan, Xhemal, "el-'Alaka bejn el-muslimin ve ehl el-Kitab fi dav' el-ahkam el-Kur'anijje". Ese i pabotuar.

Ebu es-Su'ud, Muhammed, *Irshad el-'akl es-selim ila mezaja el-Kitab el-kerim* (Bejrut: Dar el-fikr, p.d.).

Eck, Diana L., *The Pluralism Project at Harvard University*. 2006. <http://pluralism.org> (e shikuar 25. mars 2010).

Emin, Ahmed, *Duha el-islam* (Kajro: Mekteba en-nehda el-misrije, 1979).

—, *Duha el-islam* (Kajro: Mektebe en-nehda el-misrije, 1978).

—, *Duha el-islam* (Kajro: Mekteba en-nehda el-misrije, p.d.).

—, *Zu'ma' el-islam fi el-'asr el-hadith* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, p.d.).

Eliot, T. S., *The Complete Poems and Plays of T.S. Eliot* (London: Faber and Faber, 1969).

el-Endelusi, Ibn 'Abdurrabbih, *Kitab el-'ikd el-ferid* (Kajro: Lexhne et-te'lif ve et-terxheme ve enneshr, 1969).

el-Endelusi, Ibn Hazm, *el-Fasl fi el-milel ve el-ehva' ve en-nihal* (Kajro: el-Matba'a el-edebijja, 1317.h.).

—, *Tavk el-hamame* (Damask: Dar el-bejan, 2002).

el-Ensari, Ibn Hisham, *Mugni el-lebib 'an kutub el-A'arib* (Dar el-ihja' et-turas el-'arabi, p.d.).

Esack, Ferid, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 1997).

el-Farabi, Ebu Nasr, *Kitab 'ara' ehl el-Medine el-fadile* (Bejrut: Dar el-mašrik, 1968).

al-Faruqi, Isma'il, *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1989).

el-Gazali, Ebu Hamid, *Ihja' 'ulum ed-din* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).

—, *Tehafut el-falasife*, redakt. S. J. Maurice Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 1927).

el-Gazali, Muhammed, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kajro: Nehda Misr, 2005).

Glasse, Cyril, *The New Encyclopedia of Islam* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2002).

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, përkth. C. R. Barber dhe S. M. Stern (London: George Allen and UnwinLtd., 1967).

Griffith, S. H., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Hampshire: Vaurum, 1992).

—, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic* (Hampshire: Ashgate, 2002).

—, "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hâlê and a Muslim Emir", *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, januar (2008) f. 1–45.

Grodz, Stanislaw, "'Vie with Each Other in Good Works': What Can a Roman Catholic Missionary Order Learn from Entering into Closer Contact with Muslims?", *Islam and Christian-Muslim Relations*, (Routledge, 18, 2007) f. 205–218.

el-Hakim, Muhammed, *el-Mustedrek 'ala es-Sahihajn*, redakt. Mustafa Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-ilmijja, 1990).

Halil, Imad ed-Din, *Ha'le teshkil 'akl el-muslim* (Herdon: The International Institute of Islamic Thought, 1991).

Hanafi, Hassan, *Religious Dialogue and Revolution* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1976). Harper, Douglas, *Online Etymology Dictionary*. 10. tetor 2008. <http://www.wtymonline.com> (shikuar me 12. gusht 2011).

Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam* (London: Routledge, 2000).

el-Hejsemi, 'Ali, *Mexhma' ez-zeva'id ve menba' el-feva'id*, redakt. Muhamed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).

Henzell-Thomas, Jeremy, *The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam* (Richmond, UK: AMSS, 2002).

Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, 1989).

—, *Problems of Religious Pluralism* (Hampshire: The Macmillan Press LTD, 1985).

Hixhazi, Muhammed M., *et-Tefsir el-vadiah (ez-Zekazik)*: Dar et-tefsir, 2003).

el-Hindi, Ali el-Mutteki, *Kenz el-'ummal fi sunen el-ak'val ve el-af'al* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 1985).

Hitti, Philip, *History of the Arabs* (London: Macmillan and Co. Ltd., 1951).

Hourani, Albert, *A History of Arab Peoples* (Croydon: CPI Bookmarque, 2005).

el-Humejdan, Isam, *es-Sahih min esbab en-nuzul* (Bejrut: Mu'essese er-rejjan, 1999).

el-Humejdi, Abd el-Aziz, *Tefsir Ibn Abas ve meroijjatuh fi et-tefsir min kutub es-sunne* (Mekka el-mukerrema: Xhami'a Umm el-Kura, n. d.).

Ibn 'Abdulberr, Jusuf, *el-Isti'ab fi ma'rife el-ashab*, redakt. Ali Muevvd dhe Adil Abd el-Mevxhud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2002).

Ibn el-'Arebi, Muhammed, *Ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, p.d.).

Ibn el-'Arabi, Muhjiddin, *Tefsir Ibn 'Arebi* (p.d.)

Ibn 'Asakir, 'Ali, *Tarih medine Dimeshk*, redakt. Umer el-Amevi (Bejrut: Dar el-fikr, 1997).

Ibn Ashur, Muhammed, *Mekasid esh-sheri'a el-islamijje* (Doha: Vizara el-avkaf ve esh-shu'un el-islamijje, Katar, 2004).

\_\_\_, *Tefsir et-tahrir ve et-tenvoir* (Tunis: Maison Souhnoun, p.d.).

Ibn 'Atijje, 'Abdulhakk, *el-Muharrer el-vexhiz fi tefsir el-Kitab el-'aziz* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2001).

Ibn Ebi Hatim, Abdurrahman, *et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006), vol. 3, f. 221.

Ibn el-Esir, 'Ali, *el-Kamil fi et-tarih* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1998).

Ibn el-Esir, Dija'uddin, *el-Mesel es-sa'ir* (Dar nehda Misr, p.d.).

Ibn el-Esir, 'Izzuddin, *'Usud el-gabe fi ma'rife es-sahaba*, redakt. Ali Muevved dhe Adil Abd el-Mevxhud (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1994).

Ibn Xhinni, 'Usman, *el-Munsif* (el-Xhumhuriije el-'arebijije el-muttehide: el-Idare el-'amme li es-sakafe, 1960).

Ibn Faris, Ebu Husejn, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-xhil, 1999).

\_\_\_, *Mu'xhem el-makajis fi el-luga* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998).

Ibn Halkan, Ahmed, *Vefijat el-a'jan ve enba' ebna' ez-zeman* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1997).

Ibn Hanbel, Ahmed, *el-Musned*, (Kajro: Dar el-hadith, 1995).

\_\_\_, *Musned el-imam Ahmed*, redakt. Shuajb el-Arnaut (Bejrut: Mu'assese er-risale, 2001).

Ibn Hibban, Muhammed, *Kitab es-sikat* (Hajderabad: Da'ire el-ma'arif el-'usmanijje, 1978).

Ibn Hisham, Ebu Muhammed 'Abdulmelik, *es-Sire ennebevijje* (Misr: Mustafa el-Babi el-Halebi ve evladuh, 1955).

Ibn Kesir, Isma'il, *Tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Mu'assese er-Rejjan, 1998).

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, përkth. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 2005).

\_\_\_, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, përkth. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1967).

Ibn Mendhur, Muhammed, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar et-turas el-'arabi, Mu'essesa et-tarih el-'arabi, 1999).

Ibn Sa'd, Muhammed, *et-Tabaket el-kubra*, ur. Muhammed Ata (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1997).

Ibn Selam, el-Kasim, *Fada'il el-Kur'an ve ma'alimuh ve adabuh*, redakt. Ahmed el-Hajjati (Mbretëria e Marokut: Vizara el-evkaf ve esh-shu'un el-islamijja, 1995).

Ibn Tejmijje, Ahmed, *Mukaddime fi usul et-tefsir* (Bejrut: Dar Ibn Hazm, 1997).



\_\_\_\_\_, *Ka'ide muhtesarat fi kital el-kuffar ve muhadenatihim ve tahrir katlihim li muxherred kufrihim*, redakt. Abd el-Aziz Abdullah ez-Zair Al Hamd (Rijad: Mektebe el-melik Fad el-vataniije, 2004).

el-Idrisi, Ebu Zejd, *Dirasat Kurani jje*, 15. tetor 2008, <http://www.almultaka.net> (shikuar me 1 korrik 2011).

Itr, Nur ed-Din, *Menhexh en-nakd fi 'ulum el-hadith* (Damask: Dar el-fikr, 1981).

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (McGill-Queen's University Press, 2002).

Halifa, Haxhxi, *Keshf ez-zunun* (Dar el-fikr, 1982).

el-Halili, Ebu Jahja, *Kitab el-irshad fi ma'rife 'ulum el-hadith*, redakt. Muhammed Idris (Rijad: Mektebe er-rushd, p.d.).

el-Kajrevani, Ibn Reshik, *el-'Umde fi sina'a esh-shi'r ve nakdih* (Kajro: Mekteba el-hanxhi, 2000).

Kamali, Mohammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2002).

Kant, Immanuel, *Grounding for the Metaphysics of Moral*, përkth. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 1993).

el-Karafi, Ahmed, *el-Furuk* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1998).

Keddie, Nikki, *An Islamic Response to Imperialism* (Los Angeles: University of California Press, 1968).

Khafagi, Ishraq, Zakaria, Amira, Dewedar, Ahmed dhe al-Zahdany, Khaled, "A Voyage in the World of Plants as Mantioned in the Holy Qur'an", *International Journal of Botany* (2 mars2006).

Khan, Israr Ahmad, *Theory of Abrogation: A Critical Evaluation* (Reserch Menagement Centre, International University Malaysia, Kuala Lumpur, 2006).

Kilpatrick, Hilary, "Monasteries Through Muslim Eyes: The Diyārāt Books." U *Christians at the Heart of Islamic*

*Rule: Church Life and Scholarship in Abasid Iraq*, redakt. David Thomas, 19–37 (Leiden: Brill, 2003).

el-Kurtubi, Muhammed, *el-Xhami' li 'ahkam el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-fikr, 1998).

Küng, Hans, *Global Responsibility: In Search of New World Ethic* (London: SCM Press Ltd, 1991).

Legenhausen, Muhamed, "A Muslim's Non-Reductive Religious Pluralism", u *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ur. Roger Boase (Aldershot: Ashgate, 2005).

Lings, Martin, *Muhamed – His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1991).

Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed* (Forgotten Books, 2008).

el-Makrizi, Tekijuddin, *en-Niza' ve tahasum fima bejn beni Umejje ve beni Hashim* (Leiden: E. J. Brill, 1888).

Marshall, David, *God, Muhamed and the Unbelievers* (London: Curzon Press, 1999).

Mathews, Shailer i Smith, Gerald, *A Dictionary of Religion and Ethics* (London: Waverely Book Company, LTD., 1921).

McAuliffe, Jane, "Christians in the Qur'an and Tafsir", në Jacques Waardenburg (ur.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, f. 105–121 (New York: Oxford University Press, 1999).

\_\_\_, *Qur'anic Christians* (Cambridge: Cambridge, 1991).

el-Mes'udi, 'Ali, *Muruxh ez-zeheb i Ma'adin el-xhevoer* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje).

Michel, T.S.J., "Muslim-Christian Dialogue and Cooperation in the Thought Bediuzzeman Said Nursi". *The Muslim World* 89, no. 3–4 (1999).

Moltmann, Jurgen, *On Human Dignity*, prev. M. Douglas Meeks (London: SCM Press Ltd, 1984).

Muslim, Ebu el-Husejn, *Sahih Muslim*, përkth. Abdul Hamid Siddiqi (Lahore: Ashraf Islamic Pubilshers, 1990).

Muslim, Mustafa, *Mebahis fi et-tefsir el-mavdu'i* (Damas-cus: Dar el-kalem, 2000).

Najar, Abdelmajid, *The Islamic Civilizing Process* (Bejrut: Dar el-garb el-islami, 1999).

Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper Collins Publishers, 2002).

Nettler, Ronald L. i Taji-Farouki, Suha, *Muslim Jewish Encounters Intellectual Traditions and Modern Politics* (Amster-dam: Harwood Academic Publishers, 1998).

\_\_\_, *New American Standard Bible* (1995).

en-Nevevi, Jahja, *Sherh Sahih Muslim* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996).

Nöldeke, Theodor, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg: Karl J. Trubner, 1910).

en-Nuhas, Ebu Xha'fer, *en-Nasih ve en-mensuh*, redakt. Sulejman el-Lahim (Bejrut: Mu'esseses er-risala, 1991).

\_\_\_, *Kitab en-nasih ve el-mensuh fi el-Kur'an el-kerim* (el-Mekteba el-'alemijja, 1938).

Nursi, Said, *Münazarat* (Istanbul: Envâr Ne riyat, 1993).

\_\_\_, *el-Hutba esh-samijja*, përkth. Ihsan Qasim es-Salihi (Kajro: Sherika sözler, 2004).

\_\_\_, *Sajkal el-islam*, përkth. Ihsan Qasim es-Salihi (Kajro: Sherika sözler, 2004).

\_\_\_, *The Damascus Sermon*, përkth. Şükran Vahide (Istanbul: Sözler Neşriyat ve Sanayi A. Ş., 1996).

Nye, Malory, *Religion the Basics* (London and New York: Routledge, 2008).

O'Leary, *Arabia Before Muhamed* (1927).

Osman, Fathi, *The Other* (USA: Pharos Foundation, 2008).

Peters, F. P., *Mecca A Literary History of the Muslim Holy Land* (New Jersey: Princeton University Press, 1994).

Pope Leo XIII, V. G. R. *Immortale Dei*. 1885.

Kal'xhi, Muhammed dhe Kunejbi, Hamid, *Mu'xhem luga el-fukaha'* (Bejrut: Dar en-nafa'is, 1985).

Kutb, Sejjid, *Fi dhilal el-Kur'an* (Bejrut: Dar esh-Shuruk, 1996).

\_\_\_, *In the Shade of the Qur'an*, redakt: M. A. Salahi, përkth. M. A. Salahi dhe A. A. Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 2002).

Rahner, Karl, *Theological Investigations*, përkth. Karl\_H. Kruger (London Darton, Longman and Todd, 1966).

Ramadan, Tariq, "Interreligious Dialogue from an Islamic Perspective", në Christiane Timmerman i Barbara Segaert (redakt.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue: Christianity, Islam and Judaism* (Brussels: P. I. E., Peter Lang, 2007).

Rashvani, Samir, *Menhexh et-tefsir el-meovdu'i li el-Kur'an el-kerim* (Haleb: Dar el-multaka, 2009).

er-Razi, Fahrudin, *el-Mebahis esh-sharkijje* (Hajderabad: Mexhliis da'ire el-ma'arif, 1342. h. g.).

\_\_\_, *Mefatih el-gajb* (Bejrut: Dar el-fikr, 2001).

Rida, Muhamed Reshid, *Tefsir el-menar* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999).

\_\_\_, *Tefsir el-menar* (Kajro: Dar el-menar, 1947).

Robinson, B. A., *Religious Tolerance*. 20. maj 2001. <http://www.religioustolerance.org> (shikuar më 17 mars 2010).

Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, redakt. Susan Dunn (New Haven and London: Yale University Press, 2002).

er-Rummani, 'Ali, Hamd el-Hattabi i el-Xhurxhani, 'Abdulkadir, *Selas resa'il fi i'xhaz el-Kur'an* (Kajro: Dar el-ma'arif, p.d.).

es-Sadi, Abd er-Rahman, *Tejsir el-kerim er-rahman fi tefsir kelim el-mennan* (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2000).

Seid, Abd es-Settar, *el-Medhal ila et-tefsir el-mevdu'i* (Kajro: Dar el-tevzi' ve en-neshr el-islamijje, 1991).

Said, Jaudat, *Ikre' ve Rabbuke el-ekrem* (Damask: Dar el-fikr, 1998).

Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001).

Sacks, Jonathan, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2002).

es-Salih, Subhi, *Mebahis fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-ilm li el-melajin, 2002).

es-Selumi, Abd el-Aziz, *el-Vakidi ve kitabuh el-Magazi: Minhexhuhu ve masadiruhu* (el-Medine el-Munevvere: el-Xhami'a el-islamijje, 2004).

as-Semerhandi, Muhammed, *Tefsir es-Semerhandi - Bahr el-'ulum*, redakt. Mahmud Matraxhi (Bejrut: Dar el-fikr, 1997).

Shah-Kazemi, Reza, *The Other in the Light of the One* (Cambridge: Islamic Text Society, 2006).

esh-Shankiti, Muhammed el-emin, *Edva' el-bejan fi idah el-Kur'an bi el-Kur'an* (Kajro: Dar el-hadith, 2006).

esh-Sha'ravi, Muhamed, *Tefsir esh-Sha'ravi* (Kajro: Ahbar el-jeum, 1991).

Sibevejh, Ebu Bishr 'Amr, *el-Kitab: Kitab Sibevejh*, redakt. Abd es-Salam Harun (Kajro: Mektebe el-hanxhi, n. d.).

Siddiqi, Muzammil, *Islam for Today*, 5. maj 2001, <http://www.islamfortoday.com/diversity.htm> (shikuar më 2 nëntor 2010).

Simpson, J. A. i Weiner, E. S. C., *The Oxford English Dictionary*, botimi i 2. (Oxford: Clarendon Press, 2004).

es-Sujuti, Xhelaluddin, *el-Itkan fi 'ulum el-Kur'an* (Dar el-fikr).

\_\_\_, *ed-Durr el-mensur fi et-Tefsir bi el-me'sur* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2000).

\_\_\_, *Tarih el-hulefa'* (Bejrut: Dar el-kitab el-'arebi, 1999).

Swanson, Mark, "The Christian al-Mamun Tradition". *Në Cristians at the Heart of Islamic Rule*, redakt. David Thomas, 63-92, (Leiden-Boston: Brill, 2003).

et-Tabatabai, Muhammed, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1997).

\_\_\_, *el-Mizan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Mu'essese el-a'lami, 1972).

et-Taberani, Sulejman, *el-Mu'xhem el-kebir*, botimi i 2. , redakt. Hamdi es-Selefi (p.d.).

et-Taberi, Ibn Xherir, *Tefsir et-Taberi* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1999).

\_\_\_, *Tefsir et-Taberi*, ur. Ahmed Shakir dhe Mahmud Shakir (Kajro: Mektebe Ibn Tejmijje, n. d.).

\_\_\_, *The History of al-Tabari*, përkth. W. M. Watt dhe M. V. McDonald (Albany: State University of New York Press, 1988).

\_\_\_, *The History of al-Tabari*, përkth. Ella Landau-Taserson (New York: State University of New York Press, 1998).

\_\_\_, *The History of al-Tabari*, përkth. John Alden Williams (Albany: State University of New York Press, 1985).

\_\_\_, *The History of al-Tabari: General Introduction and From Creation to the Flood*, përkth. Franz Rosental (Albany: State University of New York, 1989).

et-Tajjar, Musaid, *Makalat fi 'ulum el-Kur'an ve usul et-tefsir* (Rijad: Dar el-muhaddis, 1425. h. /2004).

Tantavi, Muhamed es-Said, *et-Tefsir el-vesit li el-Kur'an el-kerim* (Kajro: Matba'a es-sa'ade, 1985).

et-Tevhidi, Ebu Hajjan, *el-Mukabesat*, redakt. Hasan es-Sandubi (Kajro: Dar Su'ad es-Sabah, 1992).

*The Bible* (American Standard Version, 1901).

Toynbee, Arnold, *A Study of History – Abridgement of Volumes VII-X*, redakt. D.C. Somervell (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Traer, Robert, *Quest for Truth: Critical Reflections on Inter-faith Cooperation* (Aurora: The Davies Group Publishers, 1999).

el-Umeri, Ekrem, *es-Sire en-nebevijje es-sahiha* (Medina: Mekteba el-'ulum ve el-hikem, 1994).

\_\_\_, *Medinan Society at the Time of the Prophet* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1995).

Uthaimin, Muhammed, *Sherh mukaddime et-tefsir* (Rijad: Medar el-vatan, 1426. h.).

el-Vahidi, Ebu el-Hasan, *Esbab en-nuzul* (Kajro: Mektebe el-Mutenebbi, p.d.).

el-Vakidi, Muhammed, *Kitab el-megazi*, redakt. Marsden Jones ('Alem el-kutub, 1984).

Waardenburg, Jacques, *Religion and Reason: Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin: Walter de Gruyter & Co. KG Publishers, 2003).

el-Wadi'i, Mukbil, *es-Sahih el-musned min esbab en-nuzul* (Sana: Mekteba Sana el-eserijje, 2004).

Watt, William, *A Short History of Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 1996).

\_\_\_, *Muhamed at Medina* (London: Oxford University Press, 1962).

\_\_\_, *Muhamed-Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1961).

Watt, William M. dhe Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: University Press, 1970).

ez-Zevajti, Muhamed Shukri, *Tefsir ed-Dahhak* (Kajro: Dar es-selam, 1999).

edh-Dhehebi, Muhammed Husejn, *et-Tefsir ve el-mufessirin* (Kajro: Mekteba vehba, 2000).

edh-Dhehebi, Shemsuddin, *Mizan el-i'tidal fi nakd er-rixhal* (Dar el-fikr el-'arebi, p.d.).

\_\_\_, *Sijer a'lam en-nubela'*, redakt. Shuaib el-Arnaut dhe Husain el-Asad (Bejrut: Mu'essese er-risale, 2001).

ez-Zamahsheri, Mahmud, *el-Keshshaf 'an haka'ik et-tenzil* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 1995).

ez-Zerkeshi, Bedruddin, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-xhil, 1988).

\_\_\_, *el-Burhan fi 'ulum el-Kur'an* (Bejrut: el-Mekteba el-'asrija, 1972).

ez-Zirikli, Hajruddin ed-Din, *el-A'lam* (Bajrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 2002)



*Ekzistojnë disa lloje të pluralizmit fetar. Pluralizmi fetar normativ vendos theksin në zhvillimin e një modeli etik-biheorist të diversitetit. Pluralizmi fetar soteriologjik thekson shpëtimin. Pluralizmi fetar epistemologjik fokusohet në shpjegim ose në justifikim. Në fund, pluralizmi fetar aletik merret me natyrën e të vërtetës.*

\*\*\*

*Kjo vepër shqyrton legjitimitetin e përdorimit të pluralizmit fetar normativ në lidhje me mësimet islame normative, duke pohuar se parimet e përmendura më herët nuk janë larg nga mësimet islame derisa bëjmë dallimin mes Kuranit, Sunetit të Profetit, sal Allahu alejhi ve selem.*

\*\*\*

*Sa i përket analizës së Kuranit, ajo ka fokusin në urdhrin/ajetin, shkaqet e shpalljes, me marrëdhënien e tij me mesazhin gjithëpërfshirës kuranor (krahas përdorimit të qasjes tematike), dhe rolit të Sunetit në sqarimin shtesë të domethënies. Kjo është metodologjia me të cilën është shërbyer autori në studim. Në këtë mënyrë, autori korrigjon disa citime të diskutueshme dhe të gabuara, përkthime të pasakta, si/edhe citimet jashtë kontekstit të ajeteve nga Kurani, përfshirë këtu edhe ajetet të përmendura më herët, “ajetet e shpatës”, dhe idenë se jomuslimanët nuk mundën të merren si shokë. Në realitet, Kurani bën thirrje për lirinë e besimit dhe bashkëjetesës paqësore, dënon shtypjen, përndjekjen fetare dhe ata që fillojnë armiqësinë. Në këtë mënyrë, Kurani jo vetëm se bën thirrje për dinjitetin njerëzor, por e rikthen atë kur ai lëndohet.*



**Arif Kemil Abdullah** është profesor dhe drejtues i qendrës kërkimore të Institutit të Studimeve Islame në Sofje, Bullgari. U diplomua për teologji në Universitetin Zerka në Jordani (2001), dhe mori titullin master në filozofinë e hermeneutikës kuranore në Universitetin e Jordanisë (2005). Disertacionin e doktoraturës në fushën e studimeve arabo-islamike e ka mbrojtur në Universitetin e Aberdinit (2012).

