

Taha Jabir Al-Alwani  
**Ridhënia jetë  
ekuilibrit**

Autoriteti i Kur'anit dhe statusi i Sunnetit

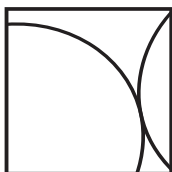




# RIDHËNIA JETË EKUILIBRIT

Autoriteti i Kur'anit dhe statusi i Sunnetit

Taha Jabir Alalwani



© LOGOS-A  
S H K U P  
PRISHTINË  
T I R A N Ë  
2 0 2 2

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

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

Redaktor i përkthimit: Ziber Lata  
Redaktor artistik & disenji: Edib Agagjyshi  
Redaktor teknik: Sedat Halimi  
Mbikëqyrës i shtypit: Kemal Ismaili  
Shtypi: Focus Print, Rr. Pellagonia 3 - Shkup

ISBN 978-9989-58-981-2 Paperback

Copyright©Logos-A, 2022  
©Center for Advanced Studies  
©The International Institute of Islamic Thought (IIIT),  
First Edition 1444AH / 2022CE

Translated into Albanian from the English Title:  
Reviving the Balance: The Authority of the Qur'an and the Status of the Sunnah  
Taha Jabir Alalwani

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1438AH / 2017CE, ISBN: 978-1-56564-690-2/imp ISBN: 978-1-56564-691-9/cased

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

Tirazhi: 1000

**www.logos-a.com**

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.

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

Kjo rekomandohet për qëllime promovuese të librit apo edhe për afirmim të kulturës së leximit në përgjithësi.  
Por, nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këtij libri në tërësi pa lejen paraprake të botuesve.



# RIDHËNIA JETË EKUILIBRIT

## Autoriteti i Kur'anit dhe statusi i Sunnetit

Taha Jabir Alalwani

PËRKTHEU NGA ANGLISHTJA:

Bujar M. Hoxha

TITULLI I ORIGINALIT:

Taha Jabir Alalwani,

*REVIVING THE BALANCE*

*The Authority of the Qur'an and the*

*Status of the Sunnah, 2017*



LOGOS·A

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



## PËRMBAJTJA:

Parathënie.....	7
Hyrje.....	11
<b>I. PROFETËSIA DHE DETYRAT E PROFETIT .....</b>	<b>15</b>
[E para]: Profeti si i dërguar dhe qenie njerëzore.....	17
[E dyta]: Profetët në Kur'an .....	26
[E treta]: Detyrat e caktuara profetëve.....	30
[E katërta]: Detyrat e caktuara Vulës së Profetëve.....	32
[E pesta]: Ajet-i (mrekullia ose shenja) në mesazhet e mëparshme dhe në Mesazhin e Fundit .....	43
<b>II. SUNNETI SI KONCEPT DHE SI TERM TEKNIK.....</b>	<b>59</b>
[E para]: Koncepti i sunnetit dhe zhvillimi i tij historik .....	61
[E dyta]: Përdorimi i mëvonshëm i termit sunnet .....	71
[E treta] Evoluimi semantik i nocioneve në lidhje me konceptin e sunnet-it .....	80
<b>III. KUR'ANI SI BURIM KRIJUES DHE SUNNETI SI SQARIM PRAKTIK.....</b>	<b>91</b>
[E para]: Koncepti i vahj-it .....	95
[E dyta]: Sunneti dhe teoria e qartësimit.....	112
[E treta]: Shqyrtimi i Sunnetit në dritën e Kur'anit.....	119
<b>IV. ROLI NË ZGJERIM I RRËFIMIT – NJË VËSHTRIM I PËRGJITHSHËM HISTORIK .....</b>	<b>139</b>
[E para]: Brezi që dëshmoi revelimin kur'anor .....	143
[E dyta]: Lind brezi i rrëfimit.....	150
[E treta]: Legjistët dhe brezi i jurisprudencës .....	153
[E katërta]: Brezat imitues .....	165
<b>V. REGJISTRIMI I SUNNETIT DHE KONTEKSTI I TIJ HISTORIK .....</b>	<b>171</b>
[E para]: Regjistrimi i Sunnetit dhe ndikimi i kulturës hebreje dhe greke .....	177

[E dyta]: Një vështrim në hadithet që trajtojnë çështjen e regjistrimit me shkrim të raportimeve të përcjella.....	183
Përfundim.....	208
<b>VI. AUTORITETSHMËRIA E RAPORTIMIT TË SUNNETIT ....</b>	<b>215</b>
Autoritetshmëria e Sunnetit.....	217
[E para]: Autoritetshmëria e Sunnetit dhe e raportimeve në lidhje me të në brezin bashkëkohës me Profetin dhe në brezin e rrëfimit .....	219
[E dyta]: Shkencat e hadithit: “rrëfim” dhe “dije” .....	233
[E treta]: Ndikimi i metodës së usul-it mbi dijetarët e mëvonshëm të hadithit .....	254
[E katërta]: Vlerësimi i rrëfyesit: objektivitet dhe subjektivitet ....	261
[E pesta]: Terminologjia e përdorur në ilmu’r-rixhal .....	267
[E gjashta]: Shtigje në metodologjinë e vlerësimit të rrëfyesit...	273
[E shtata]: Kujtesa e rrëfyesve.....	280
[E teta]: Kritika e isnad-it karshi kritikës së metn-it .....	285
Fjalori i termave.....	297



# Parathënie

*“Ridhënia jetë ekuilibrit: Autoriteti i Kur’anit dhe statusi i Sunnetit”*, nga Taha Jabir Alalwani, studion pozitën e Sunnetit në Islam dhe marrëdhënien e tij fundamentale me Kur’anin.

Vepra shqyrton me kujdes çështjen e ndjeshme të zhvillimit të traditave gojore dhe të shkruara, problemet që ndeshën dijetarët pavarësisht punës së zellshme në verifikimin e autenticitetit të raportimeve si dhe të karakterit të rrëfyeseve, etj., dhe kompleksitetin gjithnjë në rritje të një mase rrëfimesh, me një mbështjellë të ngatërruar pikëpamjesh skolastike, që po e bënin thjeshtësinë dhe qartësinë e jetës, fjalëve dhe veprimeve të Profetit (s.a.s.)\* një labirint informacioni në lulëzim. Duke marrë në konsideratë synimin dhe përpjekjen pa dyshim të lavdërueshme për të ndjekur shembullin e Profetit, autori parashtron megjithatë se, me t’u mbledhur Sunneti, bashkësia muslimane nisi ta lërë pas dore Kur’anin në favor të rrëfimeve për çfarë kishte bërë dhe kishte thënë Profeti, me pretekstin se rrëfime të tilla “përmbanin” Kur’anin; kjo vepër është shkruar me qëllimin e rivendosjes së marrëdhënies midis të dyve. Autori thekson se Kur’anit i duhet dhënë përparësi, me sunnetin profetik të lidhur pazgjidhshmërisht me Kur’anin në një mënyrë që nuk lejon kontradiktë mes të dyve.

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) i ka hyrë në vitet e fundit punës për të dhënë versione të shkurtuara të botimeve të veta kyç, dhe ky përkthim është marrë nga botimi i shkurtuar në arabisht, *Ishkalijje et-Te’amul Me’a es-Sunnetu’n-Nebevijje*.

\* S.A.S. – *Sal’allahu Alejhi ve Sel’em*: Paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të; thënë kurdoherë që përmendet emri i Profetit Muhammed ose sa herë ai përmendet si Profeti i Allahut.

Ne jetojmë në një epokë në të cilën koha çmohet së tepërmi në thuajse të gjitha sferat e jetës, mes tyre ato të të shkruarit dhe krijimit. Prodhimtaria e shumë intelektualë, kulturore dhe informative vazhdon e papakësuar si pjesë e përpjekjeve për të qenë në një hap me ndryshimet si në sferën publike dhe private, ndërsa shtëpitë botuese dhe faqet elektronike garojnë për t'ua dhënë njerëzve në mënyrën më të lehtë, më të efektshme, informacionin më të fundit dhe më të përditësuar. Ekonomia e dijes që e mbizotëron tashmë botën kërkon një proces "adaptimi krijues" të informacionit si një prej blloqeve ndërtimore të bashkësisë botërore në përgjithësi, çka na sjell serinë e veprave të shkurtuara të IIIT-së. Qëllimi është të ndihmohen lexuesit të përfitojnë prej informacionit të disponueshëm sa më me lehtësi dhe efektivitet të jetë e mundur dhe të zhvillohen më tej aftësitë e tyre kritike për t'u bërë më në gjendje të kontribuojnë për zhvillimin e njerëzimit.

Tekstet e shkurtuara janë shkruar në një stil të qartë, të lehtë për t'u lexuar, dhe ndërsa përmbajtjet thelbësore të veprave origjinale janë ruajtur, lexuesit kanë për të vënë re se, në interes të hapësirës, botimet e shkurtuara përmbajnë shumë më pak shënime në fund se ç'kanë veprat origjinale. Të vetmet shënime të ruajtura janë të nevojiturat për sqarim apo për vendosjen e duhur të një ideje, sepse synimi kryesor i kësaj përpjekjeje është të lehtësohet përthithja e shpejtë e përmbajtjes së përcjellë. Lexuesit që dëshirojnë të thellohen në temat me interes apo të gjejnë dokumentim të plotë të citateve mund t'u referohen veprave origjinale, të cilat i përmbajnë të gjitha citimet e nevojshme.

Vepra po botohet për ta zgjeruar ligjërimin, e për ta qartësuar marrëdhënien midis Sunnetit dhe Kur'anit. Nuk ka dyshim se tema është delikate, por shpresohet që në përgjithësi si lexuesit e përgjithshëm dhe specialistë do përfitojnë

nga këndvështrimi i dhënë dhe çështjet e përgjithshme të shqyrtuara.

Kur datat citohen sipas kalendarit islam (hixhri), shënohen AH. Përndryshe ndjekin kalendarin gregorian dhe shënohen CE ku nevojitet. Fjalët në arabisht janë shkruar me shkronja kursive, përveç atyre që kanë hyrë në përdorim të përgjithshëm. Shenjat diakritike janë shtuar vetëm për emrat në arabisht jo të konsideruar modernë. Përkthimet në anglisht të marrë nga referencat në arabisht janë ato të përkthyesit.

IIIT-ja ka shërbyer si një qendër e madhe e lehtësimit të përpjekjeve serioze akademike që prej themelimit të saj në vitin 1981. Për këtë qëllim ka zhvilluar për dekada programe të shumta kërkimi, seminare dhe konferenca, e ka botuar vepra akademike specializuese në shkencat shoqërore dhe në fushat e teologjisë, që numërojnë deri tani më tepër se katërqind tituj në anglisht dhe arabisht, shumë prej të cilëve janë përkthyer në gjuhë të tjera të mëdha.

Do të donim të falënderonim autorin, përkthyesen, si dhe ekipin redaktues e botues në Zyrën e Londrës të IIIT-së, dhe të gjithë të përfshirët drejtpërdrejt apo tërthorazi në përfundimin e këtij libri. Zoti i shpërbleftë për të tëra përpjekjet e tyre!

Janar, 2017



# Hyrje

Qëllimi i këtij libri është të qartësojë marrëdhënien midis Sunnetit\* – thënieve dhe veprimeve të Profetit – dhe Kur’anit. Kjo marrëdhënie, e përshkruar në mënyra të ndryshme dhe nga një larmi këndvështrimesh të bazuara në rrethana historike në ndryshim, u ka hapur rrugë formave të shumëllojshme të dijes dhe ekspertizës. Kjo dije dhe përvojë ka lënë shenjë e vet në vijim në shkencat me anë të së cilave shqyrtojmë Sunnetin. Dijetarët e mëhershëm dhe të mëvonshëm<sup>11</sup> të hadithit i bënë të tyret pikëpamje dhe qëndrime të ndryshme, ndërsa qëndrimet e marra nga shkollat islame të mendimit – si jurisprudenciale dhe filozofike – për lloje specifike të rrëfimeve të Sunnetit reflektuan kushtet konkrete të jetës të dijetarëve në fjalë. Në mënyrë të ngjashme, dallimet mbi atë në duhej kategorizuar një rrëfyes i caktuar i besueshëm apo i pabesueshëm reflektuan parimet e ndryshme jurisprudenciale, teologjike ose filozofike që mund t’i çonin ca ta hidhnin poshtë këtë apo atë rrëfyes teksa miratonin tjetrin, të pranonin këtë apo atë hadith ndërsa hidhnin poshtë apo riinterpretonin ato që i kundërviheshin atij, të pranonin apo hidhnin poshtë kriteret për kritikimin e përmbajtjes së rrëfi Ajo që Sufjani u supozua t’i ketë thënë Shu’beit ishte, “Po ta kritikoni Xhabir el-Xhu’fiun, atëherë unë do ta mbroj atë.” Hadithet e Xhabir ibn Jezid el-Xhu’fiut ishin transmetuar nga Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Ibn Maxhe. Por një numër dijetarësh e ndalën transmetimin e rrëfimeve të tij kur mësuuan për pandershmërinë e tij dhe paturpësinë me të cilën

\* Shih zërin “Sunnet” në Fjalorin e Termave për kuptimet e ndryshme në të cilat është përdorur në fjala *sunnet* në këtë përkthim.

<sup>1</sup> “Të mëvonshëm” u referohet përgjithësisht dijetarëve të shekullit të tretë hixhri dhe përtej, domethënë, të cilët erdhën pas brezave të sahabeve, tabiinëve dhe tebeu tabiinëve.

fliste kundër fesë së Zotit. Shih, gjithashtu, el-Mizzi, *Tehdhibu'l-Kemal fi Esmā'ir-Rixhal*, Pjesa 4, fq. 467. Jahja ibn Me'ini tha njëherë, "I pashë dy bijtë e Ebu Shejbes t'i shkonin atij (pra, Junus ibn Bukejrit), por ai i përcolli. Ata i kërkuan diçka të shkruar, por ai nuk do t'ua jepte. Kështu, ata u larguan dhe folën keq për të." Shih, el-Mizzi, *Tehdhibu'l-Kemal*, Pjesa 32, fq. 496. meve të hadithit, e kështu me radhë.

Çështja e mënyrës si t'i qasesh Sunnetit nuk pati dalë ende gjatë kohës së Profetit, i cili i mësonte ndjekësit e vet të ndiqnin shembullin e tij si i përmbahej Kur'anit. Ishte ai që u tregonte atyre si ta zbatonin Kur'anin, si t'ia kthenin mësimet në sjellje konkrete dhe ta përdornin atë si udhërrëfyes të tyre në jetë. Për të garantuar se Sunneti përmbushte rolin praktik për të cilin ai ishte synuar, Profeti u kujdes të mos lejonte që teksti kur'anor të ngatërrohej me ndonjë tjetër. Po kështu, ai e frenoi bashkësinë muslimane që të jepej pas çdo teksti tjetër veç Kur'anit, edhe nëse për të që pretenduar autoritet hyjnor. Zoti e ka dhënë Kur'anin aq të plotë sa ai e përmban tërë fenë islame. Është Kur'ani që jep shpjegimin e çdo gjëje, ndërsa shembulli i Profetit siguron një demonstrim të gjithmbarshëm të mënyrës së zbatimit të gjithçkaje të mësuar në Kur'an.

I Dërguari i Zotit ishte i vendosur të mos e lejonte zemrën dhe mendjen e besimtarëve të zihej nga diçka tjetër që mund të paraqitej si rivale ndaj Kur'anit, apo të mos e linte vëmendjen e tyre të shpërqendrohej nga gjëra shumë më pak të denja. Për rrjedhojë, ai e paralajmëroi bashkësinë muslimane për hedhjen në shkrim apo marrjen me diçka tjetër veç vetëm Kur'anit.

Por, me t'u mbledhur Sunneti, bashkësia muslimane e la pas dore në fakt Kur'anin në favor të rrëfimeve për çfarë kishte bërë dhe thënë Profeti, me pretekstin se rrëfime të tilla e "përmbanin" Kur'anin. Ata më pas hoqën dorë prej

rrëfimeve të Sunnetit në favor të jurisprudencës islame, me pretekstin se tekstet jurisprudenciale islame i përfshinin në mënyrë të nënkuptuar si Kur'anin dhe Sunnetin.

Për ta përmbledhur, shpresoj që ky libër t'u japë përgjigje pyetjeve të vështira që aq shpesh sjellin polemikë apo mospajtim midis atyre që merren me studimin e Sunnetit profetik dhe traditës islame.





I

# **Profetësia dhe detyrat e profetit**



## [E para]

# Profeti si i dërguar dhe qenie njerëzore

Mesazhi përfundimtar i Zotit për njerëzinë i ngërthen përvojat e të gjithë profetëve të mëparshëm të bërë bashkë. Ai jep një pamje të përgjithshme të historisë së të dërguarve hyjnorë me popujt e tyre, disa prej të cilëve ua pranuan mesazhin dhe të tjerë që e hodhën poshtë. Kur'ani na njeh me shumë nga këto ndeshje dhe trajtime me dallime, gjithëpërfshirëse dhe të vogla, midis profetësisë dhe hyjnisë që bashkësia e re e besimit mos t'i përsërisë gabimet e popujve të shkuar me aftësi të humbur për të bërë dallimin midis të qenit profet dhe i dërguar, në njërin anë, dhe hyjnisë e qenies zot, në anën tjetër, si dhe midis vullnetit të lirë njerëzor e sanksionimit hyjnor. Kur'ani e vë theksin në natyrën njerëzore të të Dërguarit dhe në nevojën për t'iu bindur çfarëdo urdhri që ai solli prej Zotit. I Dërguari i paralajmëroi kështu njerëzit të mos e përnderonin në mënyrë të tepruar. Ai tha gjëra të tilla si, "Unë jam veç një krijesë njerëzore, që harron siç harroni ju", "Unë u lindi nga një grua që hante mish të tharë", "Mos e ktheni varrin tim në vend kremtimesh apo ritesh të përvitshme fetare (*la tetehidhu kabri 'id*). Në të njëjtën kohë, ndjekësit e Profetit u ndaluan, për shembull, ta ngrinin zërin mbi të tijin (krahaso suren *el-Huxhurat*, 49:2).

Bashkësia muslimane ishte në një moment në një gjendje të tillë mospajtimi sa pjesëtarët e saj prekën skajet në qasjen e tyre ndaj Profetit. Midis arabëve beduinë ishin ata të cilët nuk e mendonin atë si asgjë tjetër veç një prijësi fisnor. Nga këtej, nuk ngurrnin ta thërrisnin atë në emër pa i paraprirë me titullin "Profet" dhe pa e ndjekur me lutjen, "*Sal'lallahu*

*alejhi ve sel'lem*", "Paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të", ndërsa të tjerë në bashkësi shkuan aq larg sa t'i jepnin atij attribute hyjnie, perëndie.

## Koncepti i "profetit"

Fjalët në arabisht për profet (*nebi*) dhe profetësi (*nubuvet*) rrjedhin prej rrënjës tregërmëshe *n-b-ʿ*, me kuptimin të jesh i ngritur, i lartë, i lartësuar. Që këtej, *nebi*-u, ose profeti, mund të jetë i ngjashëm me një rrëpirë shkëmbore të ngritur e cila shërben si një udhërrëfyese apo pikë referuese për udhëtarët. *Nebi*-u është gjithashtu dikush që i ka informuar (*enba'a*) të tjerët për Zotin; emri në arabisht *nebe'* duke iu referuar lajmeve apo informacionit mbi një individ të spikatur. El-Isfahani shkroi se fjala "*nubuve* i referohet një vendi të ngritur mbi zonën rrethuese". Duke folur gramatikisht, emri *nebi* mund të gjendet në formën e pjesores veprare *munbi'*, me referencë për dikë që sjell lajme për Zotin, apo të një pjesoreje pësore, *munbe' minhu*, referuar dikujt prej të cilit kanë dalë lajmet. Sidoqoftë, termi *nebi*, me një tingull *ī* të dyfishuar në fund, është më i përdoruri përgjithësisht.

Mes hebrejve dhe të krishterëve, profeti është një individ i frymëzuar i cili i njofton të tjerët mbi botën e të padukshmes. Fjala për profet i referohej në hebraishten e lashtë dikujt që fliste për çështjet ligjore. Midis muslimanëve, termi *nebi* i referohet një njeriu të cilit Zoti i ka dhënë një revelim; nëse ky individ është urdhëruar t'ua kumtojë revelimin të tjerëve, ai përmendet si *resul*, domethënë, një i dërguar. Kështu, çdo i dërguar është po ashtu një profet; çdo *resul* është në të njëjtën kohë një *nebi*. Surja *el-A'raf* flet për ata "të cilët besojnë në mesazhet Tona, ata që do ta ndjekin të Dërguarin [e fundit], Profetin që nuk di shkrim e këndim, të cilin do ta gjejnë të përshkruar në Teuratin që e kanë, dhe

[më vonë] në Ungjillin” (7:156-157). Ne lexojmë në suren *Al-i Imran*: “Dhe Muhammedi është vetëm një i dërguar (*resul*); të gjithë të dërguarit (*rusul*) [e tjerë] kanë shkuar para tij” (3:144). Në suren *el-En’am*, për dallim, fjala *rusul* u referohet engjëjve dhe krijesave njerëzore: “Dhe Ne i dërgojmë mesazhmbartësit [Tanë] vetëm si kumtarë të sihariqeve dhe si paralajmërues...” (6:48).

### Koncepti i “të dërguarit”

Fjala arabisht për i dërguar, *resul*, rrjedh nga folja *ersele*, me kuptimin, të dërgosh. Folja *ersele* është përdorur në një kontekst negativ në suren *Merjem*, për t’iu referuar “lëshimit” nga Zoti të forcave satanike kundër atyre që kokëfortësisht nuk besojnë: “A nuk e di se Ne ua kemi lëshuar (*erselna*) të gjitha [llojet e] forcave satanike atyre që e mohojnë të vërtetën... (19:83)?” Ndryshimi midis dërgimit (*irsal*) prej Zotit të profetëve të Tij dhe lëshimit (gjithashtu *irsal*) nga Ai të forcave satanike kundër armiqve të Tij është se në rastin e parë Ai po i dërgon profetët për t’i paralajmëruar të tjerët për gjykimin që do të vijë. Njëjësi i fjalës “i dërguar”, *resul*, gjendet në suren *et-Teobe*, “Sigurisht, tek ju ka ardhur [o njerëz] një i dërguar (*resul*) nga mesi juaj (9:128)”, dhe në suren *esh-Shu’ara*, kur trajta në njëjës, *resul*, është përdorur për t’iu referuar të dyve, Musait dhe Harunit së bashku (26:16). Trajta në shumës, *rusul*, është përdorur për të përmendur nganjëherë engjëjt, e nganjëherë profetët: “[E engjëjt] thanë: ‘O Lut! Shih, ne jemi të dërguar (*rusul*) nga Zoti yt!’” (Surja *Hud*, 11:81). Lexojmë në *Al-i Imran*: “Dhe Muhammedi është vetëm një i dërguar (*resul*); të gjithë të dërguarit (*rusul*) [e tjerë] kanë shkuar para tij” (3:144). Në suren *el-En’am* bën dallim se fjala *rusul* u referohet engjëjve dhe qenieve njerëzore: “Dhe Ne i dërgojmë mesazhmar-

tësit [Tanë] vetëm si kumtarë të sihariqeve dhe si paralajmërues...” (6:48). Veç kësaj, fjala *ersele* mund t’i referohet dërgimit të diçkaje të dëshirueshme, të tillë si shiut jetëdhënës (Surja *Nuh*, 71:11), apo diçkaje të padëshirueshme, si ndëshkimit hyjnor (Surja *edh-Dharijat*, 51:33).

## Ndryshimi midis institucionit profetik dhe të të dërguarit

Kur’ani bën një dallim midis profetit dhe të dërguarit. Si profeti dhe i dërguari kanë marrë një mesazh të reveluar nga Zoti. Por mesazhi i reveluar një të dërguari (*resul*) është me natyrë legjislative, ndërsa revelimi i dhënë profetit (*nebi*) nuk përmban legjislacion të ri. Përndryshe, profeti është i varur nga legjislacioni i sjellë prej të dërguarit që i parapriu atij dhe ndjek atë legjislacion. Profeti dhe i dërguari janë përgjegjës para Zotit për kumtimin e revelimeve që u janë dhënë dhe për thirrjen e bërë popullit të tyre për t’i ndjekur mesazhet që kanë sjellë. Funkzioni apo detyra e të dërguarit është të deklamojë mesazhin që ai ka marrë dhe t’u kumtojë të tjerëve çfarëdo që i ka reveluar Zoti, nëpërmjet urdhëresave ligjore. Ashtu siç ne lexojmë në suren *en-Nur*:

Thuaj: “Bindjuni Allahut dhe bindjuni të Dërguarit.” Dhe nëse shmangeni [nga i Dërguari, dini se] ai do të përgjigjet vetëm për atë që është ngarkuar, e ju, për çfarë jeni ngarkuar. Por nëse i bindeni atij, do të jeni në rrugën e drejtë. Megjithatë, i Dërguari nuk është i detyruar të bëjë më tepër se përcjelljen qartë të mesazhit [të besuar atij]. (24:54)

Sa për funksionin e profetit, apo *nebi*-ut, ai është t’i mësojë dhe t’i udhëheqë të tjerët duke u kërkuar atyre të ndjekin mesazhin e sjellë nga i dërguari i ardhur para tij. Profetësia nënkupton një mision pedagogjik; që këtej, një profet është, siç e kemi parë, i varur nga i dërguari që i parapriu

atij. Zoti thotë, duke folur për Musain, “Ne i dhamë vëllanë, Harunin, të jetë një profet [në krah të tij]...” (Surja *Merjem*, 19:53). Kësisoj, Haruni ishte një profet, por, njëkohësisht, Zoti e dërgoi atë me Musain te faraoni si burim mbështetjeje për Musain; si i tillë, ai mbështeste dhe një të dërguar. Dallimi midis dy vëllezërve ishte se Musait i qe dhënë një mesazh i frymëzuar hyjnisht, ndërsa Harunit nuk i qe dhënë. Përndryshe, ai ishte në shërbim të mesazhit të reveluar Musait. Në mënyrë të ngjashme, profetët e tjerë të dërguar te bijtë e Izraelit ishin në vartësi të mesazhit të reveluar Musait, e jo bartës të legjislacionit të ri nga Zoti. Atyre u ishin dhënë urdhra dhe udhëzime në përgjigje të të cilave do t’i udhëzonin të tjerët në bazë të mesazhit të Musait. I vetmi përjashtim në këtë ishte Isai, të cilit vetë iu revelua një mesazh nga Zoti. Në këtë mënyrë, ai ishte një i dërguar, dhe i ishte dhënë mbrojtje hyjnore nga dëmtimi prej të tjerëve.

Në këtë pikëpamje, Kur’ani bën një tjetër dallim midis profetit dhe të dërguarit bazuar në nocionin e çka është quajtur në arabisht *ismeh*, që mund të përkthehet “mbrojtje hyjnore”. Profetëve nuk u është dhënë mbrojtje e këtillë. Ndryshe, si të gjitha krijesat e tjera njerëzore, ca prej tyre janë vrrarë. As u është dhënë mbrojtje hyjnore prej dështimeve dhe dobësive njerëzore, si gabimi, harresa dhe rënia në mosbindje. Profeti, duke qenë një njohës i Zotit, u pret rrugën gënjeshtres dhe akteve të tjera të mosbindjes me fuqinë e vullnetit të tij njerëzor. Me fjalë të tjera, është një vetëmbrojtje te e cila janë thirrur të gjithë njerëzit. Siç i urdhëron Zoti besimtarët, “Dhe mbahuni fort (*ve’tesimu*), të gjithë së bashku, te lidhja me Allahun” (*Al-i Imran*, 3:103). Fjala arabisht e përdorur në urdhrin për t’u “mbajtur fort”, pra, *i’tesimu*, rrjedh nga folja *eseme*, e cila do të thotë të ruash, të mbrosh, apo të bësh të pacenueshëm. Kësisoj, besimtarët

janë nxitur ta mbrojnë veten karshi forcave të përçarjes duke u kapur pas “litarit” të Zotit.

Sa për *ismeh*-në, apo mbrojtjen e dhënë një të dërguari, ajo karakterizohet nga dy aspekte. I pari është mbrojtja nga të qenit i vrarë; synimi duke qenë mundësimi i të dërguarit që ta çojë në fund misionin e tij. Aspekti i dytë i *ismeh*-së së gëzuar nga një i dërguar është mbrojtja ndaj gabimit kur shpallen fjalët e mesazhit të reveluar. Revelimi është ruajtur kështu në kujtesën e të dërguarit dhe në mënyrën në të cilën është shqiptuar, prandaj nuk do të ketë gabim në procesin e përcjelljes së tij të tjerëve. Kur një i dërguar e përfundon përcjelljen të tjerët të mesazhit që i është besuar, roli i tij si i dërguar merr fund dhe nis roli i tij si profet. Duke patur parasysh faktin se i dërguari është personi i parë që e ka marrë mesazhin e porsareveluar, dhe, rrjedhimisht, i pari i bërë përgjegjës për përgjigjen ndaj tij, roli si profet është të veprojë mbi mesazhin e reveluar, t’ua mësojë atë të tjerëve, e t’u kërkojë atyre ta pranojnë e ta vënë atë në zbatim.

Profetësia nuk bëri asgjë që ta mohonte humanitetin e profetit. Përndryshe, i dha atij rolin e dijetarit dhe mësuesit. As, kur një profet u bë i dërguar, kjo nuk e mohoi humanitetin e tij apo detyrën e tij si profet. Përkundrazi, duke e mbajtur humanitetin e plotë dhe rolin e tij profetik, ai mori dhe rolin e të dërguarit, duke thënë me urdhër të Zotit, “Unë jam veç një vdekatar si të gjithë ju” (Surja *el-Kehf*, 18:110). Akoma, meqë profetësia jep statusin e mësuesit, dhe meqë profetët janë dijetarët më të ndritur, atëherë profetët janë më të kualifikuarit nga të gjithë për t’u marrë me interpretimin (*ixhtihad*) e mesazhit hyjnor. Profeti merret me *ixhtihad* gjatë mësimdhënies, nxjerrjes së dispozitave dhe qëmtimit të informacionit nga mesazhi i dhënë hyjnisht, dhe ftesës së bërë të tjerëve për ta përqaftuar dhe praktikuar atë. Nëse, në anën tjetër, ai është [po ashtu] një i dërguar, e



përdor mesazhin e reveluar atij. Prandaj, duke patur parasysh këta tre dallime midis një profeti dhe një të dërguari në lidhje me mesazhin e dhënë, llojin e mbrojtjes së dhënë, dhe praktikën e ixhtihadit, pranohet përgjithësisht se një i dërguar është një profet të cilit i është reveluar legjislacion hyjnor, e se një profet vjen në shkallë pas një të dërguari, prej nga kemi parimin se “çdo i dërguar është një profet, por jo çdo profet është i dërguar”.

Një njeri nuk bëhet profet me njëfarë përvoje apo aftësish të fituara. Më saktë, dikush bëhet profet duke u zgjedhur nga Zoti për këtë rol. Është një rol që e përfshin atë në fitimin dhe dhënien e dijes, në udhëheqje, dhe në thirrjen e të tjerëve për ta përqaftuar mesazhin hyjnor. Çfarëdo vuajtje që mund të durojë një qenie e zakonshme njerëzore, mund të durohet dhe nga një profet, dhe çfarëdo imuniteti ndaj papërsosurisë dhe mëkatit që gëzon një profet, e gëzon në saje të vullnetit dhe përpjekjes së tij. Si një dijetar, për më tepër, profeti ka të drejtën të merret me ixhtihad.

Sa për të dërguarin, statusi i tij është ai i dikujt të ngarkuar për t’u shpërndarë njerëzve mesazhin e Zotit; ai është urdhëruar të mos bëjë asgjë veç deklamimit dhe shpërndarjes së mesazhit. Ai nuk ka të drejtë të japë interpretimet e tij të pëmbajtjes së mesazhit ndërsa shpërndahet. I dërguari gëzon mbrojtje hyjnore nga humbja apo harrimi i diçkaje prej mesazhit; atij i është dhënë aftësia për ta thënë mesazhin në mënyrë të përsosur, dhe është i mbrojtur prej vrasjes që të mund ta përfundojë misionin e tij.

Mbështetur në çka u tha më sipër, ne mund të arrijmë në përfundimin se statusi i profetësisë është i lidhur me personin e vetë profetit. Që këtej, pozita e profetësisë merr fund me vdekjen e profetit, siç ndodhi në rastin e profetit Harun, ndërsa pozita e funksionit të të dërguarit është e lidhur jo me personin e të dërguarit, por, ndryshe, me mesazhin që

atij i është dhënë. Pra, nëse një i dërguar do të vdesë, kjo nuk ka pasojë mbi mesazhin që ai ka sjellë; kjo është ilustruar në faktin se, pas vdekjes së Musait, Teurati që i ishte reveluar atij vazhdoi të jetojë. Profetësia është e lidhur me kohën dhe vendin, ndërsa funksioni i të dërguarit është universal dhe në vazhdim pas vdekjes së individit që e përmbushi këtë rol. Me këtë dallim në mendje, mund të thuhet se misioni profetik i Muhammedit ishte për arabët, ndërsa misioni i tij i të dërguarit është për të gjithë njerëzit ngado. Ashtu siç shpall Zoti, “Thuaj [o Muhammed]: ‘O njerëz! Vërtet, unë jam i dërguar i Allahut për të gjithë ju’” (Surja *el-A’raf*, 7:158). Dhe, në fakt, mesazhi i sjellë nga Profeti Muhammed, si i mishëruar në Kur’an, vazhdon të përhapet mes njerëzve anembanë botës. Krahasojeni këtë me hadithet, apo rrëfimet e fjalëve dhe veprimeve të Profetit, shumë prej të cilave kanë qenë dhe vijojnë të jenë temë e diskutimit të nxehtë dhe mospajtimit midis muslimanëve. Kur procesi i revelimit të fesë së Islamit, i cili kishte filluar në kohët e Nuhut dhe vazhdoi përmes Ibrahimit, Musait dhe Isait, arriti përfundimin me Profetin Muhammed, paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të gjithë ata, kjo nënkuptonte domosdo se nuk do të ishte më nevoja për profetë. Në vend të kësaj, mesazhi përfundimtar, i plotësuar, ka vijuar të përcillet nga një brez në tjetrin nëpërmjet dijetarëve, çdonjëri prej të cilëve përmbush rolin e profetit në brezin e tij apo të saj. Duke patur në konsideratë dijet dhe mjetet në dispozicion të tyre, dijetarë të tillë u japin mësim njerëzve, i thërrasin te e vërteta dhe drejtësia, dhe nxjerrin dispozita përkatëse nga mesazhi i reveluar hyjnisht për të siguruar kura dhe zgjidhje për çështjet dhe problemet e lindura së fundi në jetën e shoqërisë.

E gjithë fjala e drejtuar një profeti, e qartë apo e nënkuptuar, është me natyrë pedagogjike dhe udhëzuese, duke

patur si qëllim të drejtohen njerëzit për nga një rrugë më e mirë dhe për nga zgjidhjet më të mira të mundshme duke patur parasysh rrethanat e tyre të kohës. Sidoqoftë, nuk është legjislacioni i ri. Kur ndeshim ligjërim që nis me urdhërorin, “Thuaj...”, duhet të shqyrtojmë përmbajtjen vijuese. Po qe se përmban dispozita ligjore të tilla si ato që ndeshim, për shembull, në suren *el-Bekare*, 2:222, që trajton marrëdhëniet martesore kur gruaja është me të përmuajshmet, atëherë personi të cilit i drejtohet urdhërori “Thuaj” është i Dërguari i Zotit në rolin si i dërguar. Por nëse teksti është thjesht udhëzues, i tillë si, “Thuaj: ‘Ai është Allahu i Vetëm...’” (Surja *el-Ihlas*, 112:1), atëherë po i drejtohet në rolin e tij si profet. Nëse ligjërimi e përmban qartë fjalën “i dërguar” (*resul*) dhe teksti ka të bëjë me dispozita ligjore ose me bindjen ndaj Zotit, atëherë ligjërimi i drejtohet të Dërguarit të Zotit në rolin e tij si i dërguar, ndërsa nëse ka të bëjë me udhëzime apo përsëritje pas një akti bindjeje ndaj Zotit, atëherë po i drejtohet atij në rolin si profet.

Para se të zgjidhet nga Zoti, askush nuk e di se ai ka për t’u bërë profet apo i dërguar. Ai nuk ka asnjë dije paraprake për këtë ndodhi, as do ta kërkonte një njeri i tillë një thirrje kësisoj. Përndryshe, “[Me plotfuqishmërinë e Tij,] Allahu zgjedh mesazhmbartës nga mesi i engjëjve dhe nga mesi i njerëzve. Por, shihni, [vetëm] Allahu dëgjon gjithçka, sheh gjithçka, [ndërsa dija e tyre është e kufizuar]” (Surja *el-Haxh*, 22:75; shih suren *el-En’am*, 6:124). Është thelbësore që ne t’i kuptojmë konceptet e institucionit profetik dhe të të dërguarit siç janë parashtruar në vetë Kur’anin, e jo siç i paraqesin disa mbështetur në tekat dhe përfytyrimet e tyre.

## [E dyta]

# Profetët në Kur'an

Kur'ani i pastron profetët e ardhur te bijtë e Izraelit nga akuzat e rreme të bëra kundër tyre dhe ua thekson natyrën e plotë njerëzore:

Sepse [edhe] para kohës tënde, [o Muhammed,] Ne kurrë nuk dërguam [si të dërguar Tanë] ndonjë veç njerëzve [vdekatarë], të cilët i frymëzuam. Prandaj, [thuaje mohuesve të së vërtetës:] “Po qe se nuk e dini këtë, pyesni ndjekësit e revelimit të mëhershëm.” Dhe nuk i pajisëm ata me trup që mund të bënte pa ushqim, as ishin të pavdekshëm. (Surja *el-Enbija*, 21:7-8).

Kur'ani paraqet vijat kryesore të përgjithshme të mënyrës së vështrimit dhe përgjigjes ndaj profetëve, historitë e të cilëve siç janë treguar në Kur'an sigurojnë bazat sistematike për përcaktimin e kontureve të shoqërive njerëzore me të cilat profetët u morën në periudha kohore të ndryshme. Profeti është cituar te *Sahihu'l-Buhari* ta ketë përshkruar “strukturën profetike” të shoqërive me fjalët:

Lidhja midis mes meje dhe profetëve që më paraprinë mund të jetë e ngjashme me të një njeriu që ndërtoi një shtëpi. Shtëpia ishte e bërë mirë dhe e bukur, përveç faktit se i mungonte një tullë në një qoshe. Njerëzit i shkuan rrotull shtëpisë dhe mbetën gojëhapur, duke thënë, “Pse nuk u vu kjo tullë?” Unë jam ajo tullë! Unë jam vula e profetëve!

Si Kur'ani dhe Sunneti e pohojnë pagabueshmërinë (*ismeh*) e profetëve në kuptimin që asnjë profet i vërtetë nuk do të qe në gjendje të kryente një mëkat të madh. Tekefundit, për ta përmbushur qëllimin për të cilin ishin dërguar, profetët duhej

të ishin shembuj të denjë për t'u ndjekur. Ata duhet të jenë mbi çdo veprim që do ta vinte në diskutim integritetin e mesazhit të tyre, e t'i kenë mbyllur derën çdo mundësie mosbindjeje Zotit duke e cenuar revelimin e dhënë atyre.

## Lidhja midis Profetit Muhammed dhe profetëve para tij

Kur'ani e përmbledh lidhjen midis Profetit Muhammed dhe profetëve të cilët i paraprinë atij në fjalët, “Në të vërtetë, [o ju që besoni në Mua,] kjo bashkësi e juaja është një bashkësi e vetme, ngaqë Unë jam Zoti i ju të gjithëve: adhuromëni, atëherë, [vetëm] Mua” (Surja *el-Enbija*, 21:92). Profetët e Zotit përbëjnë “një bashkësi të vetme” në lidhje me mesazhet e tyre, me burimin nga i cili kanë ardhur këta mesazhe, me thirrjen e tyre për të ndjekur vetëpastrimin dhe idealet e dhëna nga Zoti, dhe me thirrjen e tyre për të vënë bazat e qytetërimit njerëzor në tokë. Kur'ani parashtron pikat e përbashkësisë dhe të ndryshimit midis profetëve dhe të dërguarve; në mënyrë të ngjashme, tregon konstantet dhe ndryshorët në mesazhet që sollën. Specifikisht, Kur'ani e vë theksin në katër dimensione të rëndësishme: (1) doktrina, (2) morali dhe vlerat njerëzore, (3) e drejta e reveluar hyjnisht, dhe (4) ndërveprimet njerëzore në shoqëri. Sa për ligjet e detajuara dhe të formuluar rishtazi, këta dallojnë nga një shoqëri në tjetrën bazuar në ndryshorët e vendit dhe kohës.

## Aktet e adhurimit të kryera nga Profeti përpara marrjes së thirrjes hyjnore

A ishin aktet e adhurimit të kryera nga Profeti para dhe pasi ai mori thirrjen hyjnore të mbështetura në ligjet dhe

traditat e ndjekura nga ata që kishin marrë revelim përpara kohës së tij? Dijetarët e bazave të jurisprudencës islame mund të ndahen në tre kategori bazuar në përgjigjen e tyre ndaj kësaj pyetje. Një grup dijetarësh e mohojnë që Profeti adhuroi në përputhje me ritet e të ardhurve para tij. Një grup i dytë pohon se ai bëri adhurim në përputhje me praktikat e shkuara. Dhe një grup i tretë nuk shpreh mendim mbi çështjen.

Vështirësia vjen këtu nga një kuptim i gabuar i kontekstit kur'anor. Ata të cilët i përkasin grupit të dytë citojnë suren *el-En'am*, ku Zoti e urdhëron Profetin të "ndjekë udhëzimin" e atyre "të cilët Allahu i ka udhëzuar" (6:90). Po ashtu citojnë suren *en-Nahl*, ku Zoti thotë, "Ne të kemi frymëzuar ty, [o Muhammed, me këtë mesazh:] 'Ndiq besimin e Ibrahimit, i cili iu largua gjithçkaje të rreme dhe nuk ishte prej atyre që i atribuojnë hyjnitet diçkaje përbri Allahut'" (16:123), si dhe pjesë të tjera kur'anore të cilat pohojnë njëjësinë e burimeve në traditën monoteiste në lidhje me besimin vetëm në Zot, adhurimin, vlerat dhe moralin. Përmes këtij pohimi të njëjesisë, dijetarë të tillë kanë argumentuar se, nëse hebrenjtë dhe të krishterët besojnë vërtet në revelimin hyjnor që i parapriu Islamit, atëherë janë të detyruar ta pranojnë udhëzimin dhe dritën e sjellë në Kur'an, meqë janë në thelb i njëjti udhëzim dhe e njëjta dritë e sjellë prej revelimeve të mëparshme. Sa për legjislacionin e frymëzuar hyjnisht, ai do të ndryshojë nga një profet në tjetrin, por është kurorëzuar në fund me mesazhin e dhembshurisë dhe lehtësimit të sjellë nga Profeti Muhammed. Siç ne lexojmë në suren *el-A'raf* (7:158):

Thuaj [o Muhammed]: "O njerëz! Vërtet, unë jam i dërguar i Allahut për të gjithë ju, [i dërguar nga Ai] të Cilit i përket sundimi mbi qiejt dhe tokën! Nuk ka hyjni veç Atij; [vetëm] Ai jep jetë dhe vdekje!" Besoni, pra, në Allahun dhe në të Dër-

guarin e Tij – Profetin e pashkollë i cili beson në Zotin dhe në fjalët e Tij – dhe ndiqeni atë, që të mund të gjeni udhëzim!

Nga këtej, ne mund të themi se mesazhi hyjnor i reveluar të gjithë të dërguarve dhe profetëve mbështetet në shtylla specifike, të cilat janë: njëjësia e Zotit, natyra e plotë njerëzore e profetëve dhe e vërteta e mesazheve të tyre, dhe urdhri i dhënë të gjithë profetëve për të ndjekur mesazhin e reveluar atyre.

## [E treta]

# Detyrat e caktuara profetëve

Zoti u ka caktuar profetëve dhe të dërguarve të Tij detyra dhe përgjegjësi që ata duhet t'i përmbushin saktësisht siç janë dhënë. Kur'ani u revelua për të qartësuar se ç'janë këto detyra. Ai citon shembujt e bashkësive fetare të shkuara perceptimet e të cilëve mbi atë se kush ishin profetët e tyre qenë shtrembëruar dhe paralajmëron për mosrënien në të njëjtat gabime ku ranë ato dikur. Kur'ani i mëshon natyrës së plotë njerëzore dhe pamëkatësisë së të gjithë të dërguarve të Zotit, me një qartësim të domethënies së mrekullive që ata kryen. Ai thekson natyrën e kufizuar të aftësive njerëzore të profetëve, duke u kujtuar lexuesve të tij se çfarëdo shenje që dhanë këta të dërguar dhe profetë ishte punë vetëm e Zotit, i Cili nuk ka shok, dhe i Cili ua dha atyre këto mrekulli për ta vërtetuar të vërtetën e mesazheve të tyre:

Thuaj ti, [o Profet:] “Unë jam veç një vdekatar si ju. Më është reveluar mua se Zoti juaj është Zoti i Vetëm: bëni, pra, për nga Ai dhe kërkoni faljen e Tij!” Dhe mjerë ata të cilët i atribuojnë hyjnitet diçkaje përbri Tij. (Surja *Fussilet*, 41:6)

Revelimet e dhëna profetëve të mëhershëm morën formën e urdhrave për t'iu përmbajtur dispozitave që u ishin reveluar atyre. Ata do t'u bënin thirrje popujve të tyre dhe do t'u tregonin si t'i praktikonin mësimet e reveluara, duke vënë në zbatim kështu atë çka mund të quhet “jurisprudenca e devotshmërisë fetare”. Shembujt e tyre të gjallë nuk ishin në vetvete një fund, por, më saktë, një zgjatje e revelemeve që u ishin dhënë. Prandaj, siç tregon Teurati në lidhje



me Musain, Harunin, dhe të gjithë profetët e tjerë të dërguar bijve të Izraelit, këta individë do t'i njoftonin njerëzit për çfarë po u revelohej atyre. Më pas do t'i nxisnin ata të vepronin sipas asaj dhe do t'i paralajmëronin të mos e cenonin atë.

# [E katërta]

## Detyrat e caktuara Vulës së Profetëve

### Detyra numër 1: Tilavet (recitim, këndim, ose “ndjekje” e mesazhit të reveluar)

Zoti e urdhëroi Profetin e Tij ta këndoje, ta thotë, apo ta përcjellë Kur'anin. Kështu, ne na thuhet në suren *Al-i Imran* se “Sigurisht, Allahu u bëri një favor besimtarëve kur nxori një të dërguar nga mesi i tyre, për t’u përcjellë mesazhet e Tij (*jetlu alejhim ajatihi*), për t’i bërë më të pastër, dhe për t’u mësuar shkrimin hyjnor e urtësinë...” (3:164). Një tjetër kuptim i fjalës arabisht *jetlu*, dhënë shpesh si “recito” ose “këndo”, është të ndjekësh ose imitosh. Zoti thotë, “Mendo diellin dhe shkëlqimin e tij rrezatues, dhe hënën tek reflekton diellin!” (Surja *esh-Shems*, 91:1-2). Një përkthim më i fjalëpërfjalshëm i frazës së dhënë “reflekton diellin” (*ve el-kameri idha telaha*) do të qe “tek ajo [hëna] ndjek atë [diellin]”. Hëna e merr dritën nga dielli, dhe, në këtë kuptim, është “ndjekëse” apo “pasuese” e diellit.

Zoti pyet në mënyrë retorike, “Po ai që mbështetet në një shenjë të qartë nga Zoti i tij dhe një dëshmitar prej Tij e reciton atë...?” (*jetluhu*) [Surja *Hud*, 11:17, A. J. Arberry]. Në këtë kontekst, folja *jetlu* mund të kuptohet po ashtu të thotë “veprime në bazë të saj”. Nga këtej, recitimi, këndimi – *tilavet* – i revelimeve të Zotit mund të kuptojë jo vetëm të recitohen, këndohen, ato, por të ndiqen, në domethënien e të vepruarit sipas urdhrave, ndalesave dhe nxitjeve që përmbajnë. Kuptimi përfshin dhe nocionin e përcjelljes nga

lart, si kur Zoti thotë, “Këtë mesazh të përcjellim (*netluhu*) Ne” (Surja *Al-i Imran*, 3:58).

## Detyra numër 2: Teblig (njoftim, deklaram)

Folja *belege*, prej së cilës rrjedh folja e intensifikuar *bellege* (emri foljor, *teblig*), do të thotë të arrish pikëmbërritjen përfundimtare apo të synuar, qoftë në kuptimin gjeografik, temporal apo metaforik.

Ne lexojmë në suren *en-Nur*: “Megjithatë, i Dërguari nuk është i detyruar të bëjë më tepër se përcjelljen qartë të mesazhit (*el-belagu'l-mubin*)” (24:54). Frazja kur’anore *el-belagu'l-mubin* nënkupton se kur të dërguarit e thonë, e shpërndajnë, mesazhin e Zotit, e japin atë në tërësi dhe ua mundësojnë njerëzve ta kuptojnë plotësisht, në kuptimin e përdorimit si duhet, të vendosjes si modeli që ndjekin, të mësimit të tij të tjerëve, e të kërkimit të vetëpastrimit.

## Detyra numër 3: Bejan (shpjegim)

Qëllimi i shpjegimit të Kur’anit është të parandalojë ose, së paku, të zvogëlojë mosmarrëveshjet midis njerëzve mbi atë si të kuptohet mesazhi i Kur’anit. Zoti i thotë të Dërguarit, “Dhe ty, [gjithashtu,] Ne ta kemi dhënë nga lart këtë përkujtues, për t’ia bërë të qartë (*li tubejjine*) njerëzisë gjithçka që i është dhënë...” (Surja *en-Nahl*, 16:44). Procesi i bërjes së qartë të revelimit kryhet me anë të fjalëve, veprimeve dhe aktit të miratimit të kësaj apo asaj ideje ose veprimi. Zoti deklaron:

O populli i Librit! Tani ju ka ardhur i Dërguari Ynë, duke jua bërë të qartë shumë nga çka i keni fshehur [vetes] prej Librit, e duke falur shumë. Tani ju ka ardhur nga Allahu një dritë, e një shkrim hyjnor i qartë. (Surja *el-Ma’ide*, 5:15)

Akti i sqarimit apo i bërjes së qartë mund të marrë në trajtesë nivele të ndryshme kuptimi. Në një nivel më të përgjithshëm, mund të trajtojë koncepte të tilla si qenia zot, hyjni, dhe atributet hyjnore. Në një nivel më specifik mund t'u drejtohet vetë çështjeve të besimit, doktrinës, së drejtës dhe riteve të adhurimit, që të gjitha fusha në të cilat njerëzit kanë nevojë për sqarim. Një tjetër fushë ku kërkohet sqarim ka të bëjë me atë çfarë ne kuptojmë kur themi se Kur'ani vendos se ç'është e vërtetë në revelimet e mëhershme, ose që konfirmon vërtetësinë e çfarëdo që qëndron ende prej tyre (krahaso suren *el-Ma'ide*, 5:48), duke mbajtur në mendje se, përmes shembullit të tij të gjallë, Profeti dha një model praktik për mënyrën si të ruhet më e mira dhe më e vërteta e çka përmbajnë revelimet më të hershme.

Për rrjedhojë, Zoti e ka ruajtur pa u lodhur revelimin e Tij të fundit vetëm për emrin e Tij të lartësuar. Zoti i thotë Profetit në suren *el-Kijame*:

Mos e lëviz gjuhën me nxitim [duke i përsëritur fjalët e revelimit,] sepse, shih, na takon Ne ta mbledhim atë [në zemrën tënde] dhe ta bëjmë të lexohet [siç duhet lexuar]. Kështu, kur Ne e themi atë, ndiqi fjalët e tij [me tërë vëmendjen], dhe pastaj, shih, do të na takojë Ne t'ia bëjmë të qartë kuptimin (*bejanuhu*). (75:16-19)

Zoti deklaroi në një tjetër ajet, “Shih, jemi Ne Vetë që e kemi dhënë nga lart, hap pas hapi, këtë përkujtues dhe jemi Ne që do ta ruajmë vërtet atë [nga çdo ndryshim]” (Surja *el-Hixhr*, 15:9). Kësisoj, ashtu siç Zoti nuk i dha askujt veç Vetes pjesë në zbritjen e revelimit nga lart, as i jep Ai dikujt tjetër pjesë në ruajtjen e revelimit, duke ia thënë atë Profetit të Tij të fundit, duke i shpjeguar domethëniet e ajeteve të tij të qarta, “duke e mbledhur” atë në zemrën e Profetit dhe duke e bërë ta recitojë, ta këndojë, në një mënyrë të tillë që nuk ka rrezik të harrojë asgjë prej tij, duke e sqaruar më pas

ashtu që të mund të shërbejë për të sqaruar gjithçka tjetër. Në këtë mënyrë, referencat e ndryshme autoritare për krijesat njerëzore janë bashkuar te Kur’ani, i cili është revelimi përfundimtar i dhënë në një tokë të shenjtë Vulës së Profetëve. Prandaj, autoriteti i Kur’anit për t’u dhënë vlefshmëri apo për t’i shpallur të pavlefshme shkrimet e tjera është absolut. Në mënyrë të ngjashme, Kur’ani qëndron në gjykim mbi udhëzimin e sjellë në Sunnetin e Profetit. Kjo do të thotë se Kur’ani e fshin çdo shtrembërim dhe falsifikim të cilit i ishte nënshtruar trashëgimia e sjellë nga profetët e mëparshëm. Ai korrigjon gjithashtu interpretimet pa dije prej të paditurit dhe të vetëgjyjerit, duke e paraqitur mesazhin rishtas në një formë të vërtetë, të pastruar.

#### Detyra numër 4: Nush (dhënie e këshillës së mirë)

Kur’ani tregon se profeti Hud tha një herë, “O populli im! Nuk ka mendjehetësi në mua, por unë jam një i dërguar nga Zoti i të gjitha botëve. Unë po ju përcjell (*ubelligukum*) mesazhet e Zotit tim dhe po ju këshilloj vërtet dhe mirë” (Surja *el-A’raf*, 7:67-68). Faza e dhënë këtu si “po ju këshilloj vërtet dhe mirë” mund të jepet dhe si “dhe jam për ju një këshilltar besnik” (*ve ene lekum nasihun emin*). Detyra e dhënies së këshillës së besueshme (*en-nush*) ndjek atë të kumtimit të mesazhit (*et-teblig*), ngaqë këshilla e dhënë bazohet në mesazhin e bërë të njohur. Koncepti kur’anor i *nush*-it përfshin një numër veprimesh, një prej të cilëve është rekomandimi i sjelljes që, nëse personi i këshilluar e ndjek atë, do t’i sjellë dobi atij apo asaj. Këtu kuptohet, sigurisht, se personi që jep këshillën nuk dëshiron asgjë tjetër veç më së mirës për njeriun të cilin ai ose ajo po këshillon.

## Detyra numër 5: Ta'limuhumu'l-kitabe ve'l-hikme (mësimi atyre Librin dhe urtësinë)

Ne lexojmë në suren *el-Xhumu'a*: “Është Ai që i ka çuar popullit të paditur një të dërguar nga mesi i tyre, për t’u përcjellë (*jetlu alejhim*) mesazhet e Tij, për t’i bërë të pastrohen, për t’u mësuar (*ve ju'allimuhum*) shkrimin hyjnor (*el-kitab*) si dhe urtësi (*ve el-hikmet*), ndërsa më parë ishin sigurisht të humbur dukshëm në gabim” (62:2).

“Urtësia” (*el-hikmet*) është një koncept i gjerë që ngërthen gjithçka, nga ligjet e kozmosit të zbulimet dhe dija njerëzore. Me të mësuar për gjëra të tilla, ne bëhemi të aftë të bashkojmë një lexim të shkrimit hyjnor – revelimit të shkruar – dhe urtësisë teksa ajo vihet në pah ngado rreth nesh. Profeti u mësoi sahabeve si të përfitojnë nga urtësia dhe dija që Zoti ka shtënë në botë, kështu që ata të mund të mësojnë të jetojnë në harmoni me krijimin, e jo ta luftojnë atë apo ta shpërfillin në padituri.

## Detyra numër 6: Tezkijet nufusu'n-nasi ve'ukulihim (pastrimi i zemrës dhe mendjes së njerëzve)

Ne lexojmë në ajetin e cituar më sipër për detyrën e Profetit për t’i bërë njerëzit të “pastrohen” [*juzekkihim*] (62:2).

## Detyra numër 7: Ittiba (mësimi atyre të ndjekin)

Folja *ittebe'a* (emri foljor, *ittiba*) do të thotë të ndjekësh dikë apo të ecësh në hapat e tij a të saj. Zoti deklaroi se “...ata të cilët ndjekin udhëzimin Tim (*men tebi'a hudaje*), as nuk duhet të kenë frikë dhe as do të dëshpërohen” (Surja *el-Bekare*, 2:38). Akti i ndjekjes i thënë këtu është i ngjashëm

me atë të imitimit kur ka të bëjë me një person tjetër. Por, ndryshe imitimit, ndjekja e shprehur këtu bazohet në provën dhe të kuptuarit. Kështu, kur një njeri ndjek një individ të përshpirtshëm, e bën këtë i mbështetur në shëndoshmërinë e sjelljes dhe argumenteve të këtij personi. Surja *el-Bekare* (2:120) dhe pjesë të tjera kur'anore vënë në dukje dallimin midis ndjekjes së bazuar në dijen dhe të kuptuarit dhe ndjekjes së bazuar thjesht në tekë. Ato analizojnë pasojat e këtyre mënyrave të ndryshme të ndjekjes për të na e lehtësuar në bërjen e zgjedhjeve të drejta. “Ndjekja” e shëndoshë bazohet në dije dhe udhëzim të besueshëm, jo në hamendje dhe teka. Siç thotë Zoti me gojën e profetit Ibrahim, “O baba! Mua më ka ardhur vërtet [një rreze] dijeje e tillë që ty nuk të ka ardhur kurrë. Ndiqmë, pra, mua; kam për të të udhëzuar në një rrugë të përsosur” (Surja *Merjem*, 19:43). Zoti e urdhëroi të dërguarin e Tij të ndjekë revelimin e zbritur për të, duke thënë, “Ndiq çfarë të është reveluar nga Zoti yt” (Surja *el-En’am*, 6:106). Ngjashëm, Ai i urdhëroi ata të cilët kishin besuar në të Dërguarin ta ndiqnin atë: “Thuaj [o Profet]: ‘Nëse e doni Allahun, ndiqmëni mua, [dhe] Allahu ka për t’ju dashur dhe ka për t’jua falur mëkatet, sepse Allahu është shumë falës, mëshirëdhurues’” (Surja *Al-i Imran*, 3:31).

## Detyra numër 8: Ta’limuhum el-iktida bihi (mësimi të tjerëve ta imitojnë atë)

Zoti e urdhëroi Profetin t’i imitonte (*iktedih*) ata të cilët ishin udhëzuar para tij (Surja *el-En’am*, 6:90). Akti i imitimit në këtë kontekst përmban ndjekjen e mënyrës së trajtimit nga një udhëheqës të provave dhe dëshmimeve, qoftë ky udhëheqës një profet, një mbrojtës i virtytit, apo çfarëdo tjetër.

## Detyra numër 9: Ta'limuhumu'l-ih-tida bi'l-hedi (mësimi të tjerëve të udhëzohen nga e vërteta)

Procesi i të qenit i udhëzuar, apo gjetja e udhëzimit, ka të bëjë me atë çka ne kërkojmë apo për çka aspirojmë dhe zgjedhjet që bëjmë në lidhje me çështjet tokësore ose spirituale. Zoti “i ka bërë për ju yjet që të mund të orientoheni prej tyre në mesin e errësirës së thellë të tokës dhe detit” (Surja *el-En'am*, 6:97). Dhe, duke folur për Profetin, Zoti tha:

Thuaj [o Profet]: “O njerëz! Tani ju ka ardhur e vërteta nga Zoti juaj. Prandaj, kush zgjedh të ndjekë rrugën e drejtë, e ndjek atë veç për të mirën e tij, dhe kush zgjedh ta humbë udhën, humbet veç në dëm të tij. Dhe unë nuk jam përgjegjës për sjelljen tuaj.” (Surja *Junus*, 10:108)

Udhëzimi nga Zoti i krijesave njerëzore është i katër llojeve. I pari është lloji i udhëzimit të dhënë për çdo qenie njerëzore të përgjegjshme moralisht me anë të arsyes, informacionit dhe dijes së nevojshme. Ashtu siç Moisiu i tha faraonit, “Zoti ynë është Ai që i jep natyrën dhe formën e vërtetë çdo gjëje [që ekziston] dhe pastaj e drejton [drejt përmbushjes]” (Surja *Ta Ha*, 20:50). I dyti është lloji i udhëzimit që Zoti u jep njerëzve duke u bërë thirrje atyre nëpërmjet një prej profetëve të Tij. Zoti i tha Profetit:

Dhe sigurisht, [o Muhammed,] Ne i dhamë revelim [dhe] Musait, prandaj mos ji në dyshim për takimin [tënd] me të njëjtën [të vërtetë në revelimin e dhënë për ty]. Dhe [ashtu si] Ne e bëmë atë [revelim më të hershëm] të jetë udhëzim për bijtë e Izraelit dhe [siç] nxorëm mes tyre udhëheqës që, për aq sa ishin të duruar dhe kishin besim të patundur në mesazhet Tona, e udhëzuan [popullin e tyre] sipas urdhrit Tonë, [po kështu ka për të qenë me shkrimin hyjnor të revealuar ty, o Muhammed]. (Surja *es-Sexhde*, 32:23-24)



I treti është lloji i udhëzimit të siguruar në formën e suksesit të dhënë hyjnisht. Siç lexojmë në suren *Muhammed*, “Janë të tillët si këta zemrat e të cilëve Allahu i ka vulosur sepse ndoqën [përherë] veç epshtet e tyre, ashtu siç atyre të cilët janë [të gatshëm të] udhëzohen, Ai ua shton [aftësinë për ta ndjekur] udhëzimin [e Tij] dhe i bën të rriten në vetëdijen për Allahun” (47:16-17). Sa për të katërtin, ka të bëjë me udhëzimin për në xhennet në botën tjetër. Ky është lloji i udhëzimit të përmendur në fjalët e Zotit, “Sigurisht, Ne kemi dhënë nga lart mesazhe që tregojnë qartë të vërtetën; por Allahu e udhëzon në rrugë të drejtë [vetëm] atë që dëshiron [të udhëzohet]” (Surja *en-Nur*, 24:46).

Këta katër lloje udhëzimesh janë mbështetur te njëri-tjetri. I dyti nuk do të ngjasë pa të parin. Anasjellas, nëse ndodh i katërti, kjo do të thotë se tre llojet paraprijëse janë kryer po ashtu.

Askush nuk mund ta udhëzojë dikë tjetër me anë të ndonjë gjëje veç lutjes dhe ftesës, e duke parashtruar rrugët që çojnë për nga e vërteta. Zoti i tha Profetit:

Dhe po kështu, [o Muhammed,] Ne të kemi reveluar një mesazh jetëdhënës [që vjen] me urdhrin Tonë. Ti nuk e dije se ç’është revelimi, as çfarë [nënkupton] besimi, [para se të të vinte ky mesazh], por [tani] Ne e kemi bërë këtë [mesazh] të jetë një dritë, me çka e udhëzojmë kë të duam nga robtë Tanë, dhe, në të vërtetë, [në bazë të tij,] ti, gjithashtu, do t’i udhëzosh [njerëzit] në rrugën e drejtë.” (Surja *esh-Shura*, 42:52)

Në një referencë për llojet e tjera të udhëzimit, Zoti i thotë Profetit, “Në të vërtetë, ti nuk mund ta udhëzosh drejt këdo që do, por është Allahu që e udhëzon atë që do [të udhëzohet]. Ai i njuh mirë ata që e lënë veten të udhëzohet” (Surja *el-Kasas*, 28:56).

Llojet e udhëzimit që Zoti i mban larg keqbërësve dhe mohuesve të së vërtetës janë i treti i përmendur më sipër,

pra, sukse si i dhënë hyjnisht, që u jepet vetëm atyre të cilët kanë kërkuar udhëzim të vërtetë, dhe i katërti, që ka të bëjë me hyrjen në xhennet në jetën tjetër. Siç ne lexojmë në suren *Al-i Imran*, “Si t’ua japë Allahu udhëzimin e Tij njerëzve që kanë zgjedhur ta mohojnë të vërtetën pasi besuan, pasi dëshmuar se ky i Dërguar është i vërtetë, e [pasi] të gjitha dëshmitë e së vërtetës u kanë ardhur atyre? Sepse Zoti nuk i udhëzon të tillë njerëz keqbërës” (3:86).

Disa lloje udhëzimesh janë përtej fuqisë së çdo qenieje njerëzore për t’i dhënë, përfshirë edhe vetë Profetin. Këta janë: dhënia e arsyes, suksesit të dhënë hyjnisht, dhe hyrjes në xhennet. Sikundër Zoti i tha Profetit, “Nuk është për ty t’i bësh njerëzit të ndjekin udhën e drejtë, sepse është [vetëm] Allahu që udhëzon kë të dojë” (Surja *el-Bekare*, 2:272). Ne na thuhet në suren *el-Isra* se “Rrugën e drejtë e ka gjetur vetëm ai të cilin e udhëzon Allahu, ndërsa për ata që Ai i lë ta humbin udhën nuk mund të gjesh kurrë askënd për t’i mbrojtur prej Tij” (17:97), gjë e cila do të thotë se atyre që kërkojnë udhëzim do t’u jepet sukses nga Zoti dhe do të çohen në xhennet. Lexojmë në suren *el-Insan*, “Në të vërtetë, Ne i kemi treguar atij rrugën: [i takon atij të tregohet] mirënjohës ose mosmirënjohës” (76:3) dhe në suren *el-Beled*, “A nuk i kemi dhënë atij dy sy, një gjuhë, dy buzë, dhe i treguam dy rrugët [e së mirës dhe së keqes]?” (90:10), ku “dy rrugët” i referohen çka mund të përcaktohet rreth së mirës dhe së keqes nëpërmjet arsyes dhe së drejtës. Duke folur për aftësinë e njerëzve për ta gënjyer veten me anë të zgjedhjeve të tyre të qëllimshme, Zoti paralajmëron:

...Siç ishte Ai që ju solli në fillim në jetë, po ashtu [tek Ai] do të ktheheni: disa [nga ju] do t’i ketë mëshiruar me udhëzimin e Tij, ndërsa për disa do të jetë bërë i pashmangshëm largimi nga udha e drejtë, sepse, shihni, ata do t’i kenë marrë stimujt [e tyre] të së keqes për drejtues në parapëlqim ndaj

Allahut, duke menduar tërë kohës se kanë gjetur rrugën e drejtë! (Surja *el-A'raf*, 7:29-30)

Sa për thënien e Zotit, “Asnjë fatkeqësi nuk mund t’i bjerë [njeriut] pa lejen e Zotit. Prandaj, kush beson në Allahun e drejton zemrën e tij [për nga kjo e vërtetë]. Dhe Allahu ka dije të plotë për gjithçka” (Surja *et-Tegabun*, 64:11), ajo përbën një referencë për suksesin e dhënë prej Zotit që një person është i aftë për kërkim. (Shihni, gjithashtu, suren *el-En’am*, 6:87, dhe suren *en-Nisa*, 4:68, mbi çështjen e udhëzimit.)

## Detyra numër 10: Ta’limuhumu’t-te’essi bihi (mësimi atyre ta ndjekin atë si model të tyre)

Fjala arabisht e dhënë “model” ose “shembull” (*usveh*) gjendet vetëm në tre vende: “Në të vërtetë, në të Dërguarin e Allahut ju keni një shembull të mirë (*usvetun hasene*) për këdo që shpreson [me shpresë dhe frikë] te Allahu dhe Dita e Fundit dhe e kujton pa pushim Allahun” (Surja *el-Ahzab*, 33:21), “Sigurisht, ju keni patur një shembull të mirë (*usvetun hasene*) në Ibrahimin dhe ata të cilët e ndoqën atë...” (Surja *el-Mumtehine*, 60:4), dhe, “Në ta, sigurisht, ju keni një shembull të mirë (*usvetun hasene*) për çdokënd që shpreson [me shpresë dhe frikë] te Allahu dhe Dita e Fundit” (Surja *el-Mumtehine*, 60:6).

Një prej mënyrave të ndjekjes së modelit të gjendur te Profeti është t’u përmbahesh mësimëve të vetë Kur’anit. Një herë, kur u pyet për karakterin e Profetit, Aisheja u përgjigj, “A nuk e lexoni Kur’anin? Karakteri i tij ishte i mishëruar te Kur’ani.”

Ndjekja e dikujt të cilin e marrim si shembullin tonë kërkon që ne t’i shohim fjalët dhe veprimet e këtij personi si të ardhura të gjitha nga shkaqe dhe raste të veçanta, e si të

lidhura me dispozita apo rregulla të një lloji. Fjalët dhe veprat e këtij personi nuk duhen shqyrtuar të copëzuara, por në tërësinë e tyre, si një fenomen i përgjithshëm i rregulluar nga ligje dhe parime universale që mund të studiohen dhe analizohen, kështu që, me vendosjen e thënieve dhe veprimeve të modelit brenda një kornize më të madhe, ne mund të kërkojmë për qëllimet dhe objektivat pas gjithçkaje që ky individ tha dhe bëri.

## Detyra numër 11: El-hejmene (ushtrimi i finalitetit dhe supremacisë)

Procesi apo akti i *hejmene*-së është përmendur në suren *el-Ma'ide*, ku Zoti thotë për Profetin, “Dhe ty të kemi dhënë këtë shkrim hyjnor, që parashtron të vërtetën, konfirmon të vërtetën e çfarëdo që qëndron akoma nga revelimet e mëhershme dhe përcakton se çfarë është e vërtetë në to” (5:48). Frazja “përcakton se çfarë është e vërtetë në to” është një interpretim i frazës në arabisht *muhejminen alejhi*, e cila do të thotë të vëzhgosh apo të ruash mbi, të mbikëqyrësh, e nga këtej të ushtrosh supremaci ose pushtet mbi dikë a diçka. Ky është roli që Kur’ani përshkruhet të ushtrojë në lidhje me shkrimet që i paraprinë atij: duke përcaktuar se çfarë të vërtete përmbajnë akoma dhe duke e konfirmuar atë të vërtetë. Duke qenë revelimi përfundimtar, Kur’ani bëhet burimi i unifikuar i autoritetit apo qeverisjes fetare për krijesat njerëzore. Si i tillë, ai fshin çfarëdo shtrembërimi, gënjeshtre dhe keqinterpretimi të shtënë apo të vënë në mesazhin e sjellë nga profetët e mëparshëm ndërsa kaloi nga një brez në tjetrin dhe e paraqet këtë mesazh në formën e tij të pastër, të paprekur.

# [E pesta]

## Ajet-i (mrekullia ose shenja) në mesazhet e mëparshme dhe në Mesazhin e Fundit

Ishte e nevojshme në urtësinë hyjnore që profetët të jenë të zgjedhur në mënyrë të posaçme, ngaqë pikërisht ata do t'i sillnin njerëzimit mesazhet e Zotit të dritës dhe udhëzimit. Siç deklaroi Zoti për Profetin, “Dhe, vërtet, Ne çuam të dërguar para teje dhe u dhamë atyre gra e pasardhës” (Surja *er-Ra'd*, 13:38). Ndonëse profetët janë, nga pikëpamja fizike, krijesa njerëzore, nga pikëpamja spirituale janë pjesë e sferës së urdhrit hyjnor, të përgatitur për të marrë frymëzimin hyjnor dhe fuqinë shpirtërore për të cilat janë veçuar. Zoti thotë në lidhje me Isain, “Dhe Ne i dhamë Isait, të birit të Merjemes, të gjitha dëshmitë e së vërtetës dhe e fuqizuar me frymëzim hyjnor” (Surja *el-Bekare*, 2:253), dhe, duke iu drejtuar Muhammedit, “frymëzim i vërtetë hyjnor ka zbritur nga lart me të në zemrën tënde, që ti të jesh midis atyre të cilët predikojnë në gjuhën e qartë arabe” (Surja *esh-Shu'ara*, 26:193-195). Ata ishin në gjendje të merrnin frymëzim me ndërmjetësinë e engjëjve, ndërsa lidhja njerëzore e ndarë me njerëzit rreth tyre u dha mundësinë ta ndajnë me të tjerët çfarë u ishte reveluar atyre. Ashtu siç e shpjegon Zoti në suren *el-En'am* në lidhje me kundërshtarët e Profetit:

Ata po thonë gjithashtu, “Pse nuk i është zbritur atij [dukshëm] një engjëll?” Por të kishim zbritur Ne një engjëll, do të ishte vendosur gjithçka dhe atyre nuk do t'u ishte lënë më kohë

[për pendim]. [Edhe] po të kishim caktuar një engjëll si mesazhmbartësin Tonë, do ta kishim bërë atë [të dukej si] njeri... (6:8-9)

Kur'ani flet se si në të gjitha kohët njerëzit i kanë kërkuar profetët në mesin e tyre një “shenjë”, apo një *ajet*. Kur kjo kërkesë doli nga një dëshirë e sigurtë për të gjetur të vërtetën, gjeti një përgjigje pozitive, dhe kur u bë me motive të tjera, profeti në fjalë do ta refuzonte përfshirjen në këtë lloj “pazarllëku” me të Plotfuqishmin.

Një mrekulli, apo një shenjë, shërben si deklaram nga Zoti se robi i Tij ka thënë të vërtetën. Por ajo nuk e bën të dërguarin të pushojë së qeni një krijesë njerëzore. As i shfuqizon ligjet e natyrës, ose nuk synon ta paralizojë arsyen njerëzore apo ta shtjerë në nënshtrim të ulët.

## 1. Dallimi kur'anor midis një mrekullie (mu'xhize) dhe një shenje (ajet)

Është bërë e zakonshme të përdoret fraza “mrekullitë e profetëve” në vend të konceptit më kur'anor, “shenjat e profetëve”. Atëherë ngrihet pyetja: çfarë pasojash kanë rrjedhur nga ky përshtjellim? Dikush mund të thotë se edhe pse si “mrekullitë” dhe “shenjat” ishin parë fillimisht si prova apo dëshmi për vërtetësinë e personit përmes së cilës Zoti kishte sjellë ndodhinë në fjalë, përshtjellimi midis koncepteve të “shenjës” dhe “mrekullisë” ka konsoliduar një qëndrim kokëfortësie dhe sfidimi midis të prirurve për t'i rezistuar së vërtetës. Ndryshimi midis të dyjave është në të vërtetë mjaft domethënës. Gjëja e “mrekullore” priret të nxisë rezistencë dhe sfidim midis atyre që janë dëshmitarë të saj. Sa për “shenjën”, ajo e përfshin elementin e mrekullisë, por e paraqet ndodhinë mrekullore si një lloj prove, funksioni i një “shenje” duke qenë përgatitja e atyre të cilët

e shohin atë për të dëgjuar më me vëmendje, për t'u treguar më të hapur ndaj mesazhit dhe mesazhmbartësit.

## 2. Termi “mrekulli” (mu'xhize): përkufizimi dhe përdorimi kur'anor

Fjala arabisht *axhz* mbart kuptimin e dështimit, të dobësisë apo të paaftësisë për të bërë diçka; si e tillë, ajo tregon të kundërtën e aftësisë ose fuqisë. Siç klithi Kabili, “Oh, i mjeri unë! A jam aq i dobët (*axheztu*) sa të mos bëj çfarë bëri ky korb...?” (Surja *el-Ma'ide*, 5:31). Zoti thotë diku tjetër, “Vërtet, ajo [llogari] e cila ju është premtuar ka për të ardhur dhe ju nuk mund t'i ikni (*ve ma entum bi mu'xhizin*)” (Surja *el-En'am*, 6:134). Me fjalë të tjera, ata nuk janë në gjendje ta ngadalësojnë ardhjen e gjykimit hyjnor për veten e tyre apo t'i pengojnë të tjerët që t'i ndjekin profetët. Në suren *Sebe* gjejmë një tjetër fjalë të prejardhur nga rrënja '-*xh-z*, teksa Zotit flet për “ata që përpiqen kundër mesazheve Tona, duke kërkuar ta prishin qëllimin e tyre (*mu'axhizin*)” (34:5) me besimin e gabuar se nuk ka ringjallje, shpërblim apo ndëshkim në jetën që vjen. E njëjta rrënjë shfaqet në paralajmërimin e Profetit për mohuesit e së vërtetës, se “ju nuk mund t'i përvidheni Atij në tokë (*ve ma entum bi mu'xhizine fi el-ard*)” (Surja *esh-Shura*, 42:31).

Sikurse ka për të qenë e qartë, përdorimi kur'anor i fjalëve të rrjedhura nga rrënja tregërmëshe '-*xh-z* nuk ka të bëjë aspak me shenjat, *ajat*, të sjella nga profetët në mbështetje të mesazheve të tyre. Në fakt, asgjë nuk tregon se fjalët *mu'xhize* dhe *ajat* janë sinonime. Prandaj, është e nevojshme të riqartësohen konceptet kur'anore, si shenjë, apo *ajat*, dhe të dallohen nga jokur'anoret, si ai i mrekullisë, apo *mu'xhize-së*. Ka një grumbull konceptesh përplotësuese kur'anore, përdorimi i çdonjë prej të cilëve do të sjellë në mendje lidhjet me

terma dhe koncepte të tjera, përplotësuese. Por nëse një koncept i jashtëm, jokur'anor, ndërfitet midis tyre, e humbin koherencën dhe përplotësimin e ndërsjellë, gjë e cila në vijim i shtrembëron dhe i zhvesh nga kuptimi i tyre.

El-Kadi ibnu'l-Bakillani ka përmendur katër kushte për t'u përmbushur që diçka të quhet mrekullore (*mu'xhiz*). Katër kushtet janë: (1) që vetëm Zoti të qe i aftë për të, (2) që është aq e jashtëzakonshme sa mund të thuhet se cenon një ligj të natyrës, (3) që askush tjetër veç një profeti nuk do të qe në gjendje t'i shfaqte të ngjashmet e saj, dhe (4) që ndodh, kryhet, prej një të dërguari i cili po e sfidon popullin ku është çuar, dhe me deklarinimin se është një shenjë e së vërtetës së mesazhit të tij.

### 3. Kuptimi i termit ajet

Fjala *ajet* është përkufizuar si shenjë apo sinjal. Në të njëjtën kohë mund të tregojë një njësi ose varg të Kur'anit. Sipas Ebu Bekrit, "Arsyeja që një varg i Kur'anit përshkruhet si një *ajet* është se shërben si shenjë se një njësi fjale ka përfunduar, e se një tjetër njësi fjale po fillon." Sugjerohet po ashtu se arsyeja pse çdo vargu të Kur'anit i thuhet *ajet* është se, si një seri fjalësh nga Kur'ani, zbulon shenjat dhe mrekullitë e Zotit. Akoma, fjala *ajet* mund t'i referohet një mësimi ose morali, si kur Zoti thotë, "Sigurisht, në [historinë e] Jusufit dhe të vëllezërve të tij ka mesazhe për të gjithë ata që kërkojnë [të vërtetën]" (Surja *Jusuf*, 12:7).

### 4. Koncepti i ajet-it në thëniet e të Dërguarit

Është treguar duke iu referuar Ebu Hurejres se i Dërguari i Zotit tha, "Çdo profeti i janë dhënë shenja (*ajat*) në bazë



të të cilave njerëzit i kanë besuar atij. Çfarë më është dhënë mua është një revelim me të cilin më ka frymëzuar Zoti. Prandaj shpresoj që në Ditën e Ringjalljes të jem një me numrin më të madh të ndjekësve.” Vini re se ai nuk përdori fjalën “mrekulli” (*mu'xhize*); përndryshe, përdori konceptin kur'anor “shenjë”, apo “*ajet*”.

## 5. Koncepti i ajet-it në Kur'an

El-Isfahani e përkufizoi *ajet*-in si një shenjë të qartë, të dukshme. Termi *ajet* është përdorur gjithashtu për t'iu referuar një godine të lartë, si kur Hudi tha, “A do të ngrini altarë [të idhujtarisë] (*ajeten*) në çdo lartësi me marrëzinë tuaj të shfrenuar dhe do të bëni për vete kështjella madhështore...?” (Surja *esh-Shu'ara*, 26:128-129). Fjala *ajet* rrjedh nga emri foljor *et-te'ejji*, që është akti i zgjedhjes dhe vendosjes te diçka. Folja *te'ejje* është përkufizuar po ashtu pak a shumë sinonimisht me foljen *erfeke*, me kuptimin, të jesh i dobishëm për, apo, të shërbesh, ose me foljen *evije*, me kuptimin, të sigurosh strehë për.

## 6. Domethëniet e bashkëshoqëruara me fjalët ajet dhe ajat në Kur'an

Do të jetë e nevojshme të bëhet një dallim këtu midis një *ajet*-i në kuptimin e një njësie strukturore në Kur'an dhe një *ajet*-i në kuptimin e tij më pastërtisht logjik. Përdorur në kuptimin e parë, çdo fjali në Kur'an që përcjell një dispozitë apo një domethënie më vete do të qe një *ajet*, qoftë në njësi gjuhësore në diskutim përbën një sure të tërë, apo kapitull, të Kur'anit, ose vetëm një pjesë a ndarje të një sureje. Ndryshe, çdo fjali e ndarë nga një tjetër mund të quhet një

*ajet*, mbi bazën e së cilës llogarisim numrin e vargjeve (*ajat*) në një sure. Më poshtë janë tre kuptimet e fjalës *ajet*:

a) “Shenja”, ose *ajat*, në kuptimin e ligjeve dhe modeleve në vazhdim, vëzhguese në kozmos. Ky kuptim i fjalës gjendet në pjesën që thotë:

Dhe midis mrekullive të Tij është kjo: Ai ju krijon nga dheu, dhe më pas, ja, ju bëheni krijesa njerëzore të shpërndara në të gjitha anët! Dhe midis mrekullive të Tij është kjo: Ai krijon për ju partnere nga lloji juaj, për t’u prirur drejt tyre, dhe sjell dashuri e dhembshuri mes jush. Në këtë, shihni, ka sigurisht mesazhe për njerëzit që mendojnë! Dhe midis mrekullive të Tij është krijimi i qiejve dhe tokës, shumëllojshmëria e gjuhëve dhe ngjyrave tuaja, sepse në këtë, shihni, ka sigurisht mesazhe për të gjithë ata të cilët zotërojnë dije [të bashkëlindur]! Dhe midis mrekullive të Tij është gjumi juaj, natën ose ditën, si dhe [aftësia] juaj [për të shkuar në] kërkim të disa prej mirësive të Tij. Në këtë, shihni, ka sigurisht mesazhe për njerëzit që [janë të gatshëm të] dëgjojnë! Dhe midis mrekullive të Tij është kjo: Ai shfaq para jush shkrepimën, duke i dhënë shkas [si] frikës dhe shpresës, dhe lëshon ujë nga qiejt, duke i dhënë me këtë jetë tokës pasi ishte e pajetë. Në këtë, shihni, ka sigurisht mesazhe për njerëzit që përdorin arsyen e tyre! Dhe midis mrekullive të Tij është kjo: qiejt dhe toka qëndrojnë fort me urdhër të Tij. (Surja *er-Rum*, 30:20-25)

b) “Shenja” sociale, të tilla si ato që gjejmë në historitë e profetëve. Ky kuptim i fjalës mund të shihet në pjesën në vijim:

Siç deklaroi Zoti, “Dhe, sigurisht, [shumë kohë më parë] Ne dërguam Nuhun te populli i tij, dhe ai banoi mes tyre një mijë pa pesëdhjetë vjet. Atëherë i zunë përmbytjet ndërsa ishin ende të humbur në keqbërje, por Ne e shpëtuan atë së bashku me të gjithë ata që ishin në arkë, të cilën e bëmë si

simbol (*ajet*) [të mëshirës Sonë, për t’u kujtuar] për të tërë njerëzit.” (Surja *el-Ankebut*, 29:14-15)

c) Vargjet e Kur’anit. Ky kuptim i fjalës gjendet në suren *en-Neml*, e cila thotë, “Këta janë mesazhe (*ajat*) të Kur’anit, një shkrim hyjnor i qartë në vetvete dhe që tregon shkoqur të vërtetën” (27:1).

## 7. Ajat, ose “shenjat” e profetëve

Fjala *ajet* shfaqet nganjëherë në Kur’an në njëjës, dhe herë të tjera në shumës, *ajat*. Në suren *el-Mu’minun* është përdorur në njëjës: “Dhe [siç lartësuam Musain, po ashtu] Ne i bëmë birin e Merjemes dhe nënën e tij një simbol (ose ‘shenjë’) [të mëshirës Sonë]” (23:50). Forma në njëjës, e jo dyjësë, është përdorur ngaqë secili prej këtyre individëve – Isai dhe e ëma, Merjemi – kontriboi për një “shenjë” të vetme, më të madhe, nëpërmjet lidhjes së tyre me njëri-tjetrin. Duke folur për Musain, Zoti thotë, “Dhe, sigurisht, Ne i dhamë Musait nëntë mesazhe (*ajat*) të qarta” (Surja *el-Isra*, 17:101). Profeti Salih flet për popullin e Themudit në suren *el-A’raf*, duke thënë:

O populli im! Adhuroni vetëm Allahun, nuk keni hyjni tjetër veç Tij. Dëshmi e qartë e së vërtetës ju ka ardhur tani nga Zoti juaj. Kjo deve femër që i përket Allahut do të jetë tregues (*ajet*) për ju, prandaj lëreni të kullojë në tokën e Allahut dhe mos i bëni keq, që të mos ju bjerë ndëshkim i rëndë. (7:73)

Ky “tregues” u dërgua për t’i dhënë popullit një shenjë të tillë të qartë se nuk do të kishin shfajësim përpara Zotit po të mos i përgjigjeshin atij me besim dhe bindje. Përsëri, ne lexojmë në suren *el-En’am*, “Por kurdo që u vjen një prej mesazheve të Zotit të tyre (*ajetin min ajati rabbihim*), ata [të cilët i janë kushtuar mohimit të së vërtetës] i kthejnë shpinën” (6:4), dhe në suren *Junus*, “Thuaj: ‘Mendoni çfarë ka në qiej

dhe në tokë! Por për çfarë mund t’u vlejnjë të gjitha mesazhet (*el-ajat*) dhe të gjitha paralajmërimet njerëzve që nuk besojnë?” (10:101).

## 8. Shenjat e synuara të ngjallin frikë apo të paraqesin një sfidë

Zoti shpalli:

Asgjë nuk na ka penguar nga dërgimi [i këtij mesazhi, si të mëhershmit,] me shenja mrekullie [në vijimësinë e tij], veç [dijes Tonë] se popujt e kohëve të shkuara i përgënjeshtroan [shumë shpesh] ato. Kështu, Ne i dhamë [fisit] Themud devenë femër si një shenjë dritëdhënëse dhe mëkatuan ndaj saj. Dhe kurrë nuk i dërguam ato shenja për ndonjë qëllim tjetër veçse për të përcjellë një paralajmërim. (Surja *el-Isra*, 17:59)

“Shenjat” e përmendura këtu janë ato të cilat u dërguan te popujt e shkuar për të ngjallur frikë të shenjtë te ata që i panë. Ndërsa për brezin e njerëzve mes të cilëve lindi Profeti, Zoti pohoi se nuk do t’u vinte me ndëshkim. Përndryshe, në marrjen me këta njerëz, Zoti e kufizoi Vetën te provat në vend të dhënies së dënimit që ata e kishin kërkuar aq marrëzisht të shpejtohej (Surja *el-Ankebut*, 29:54).

## 9. Veçoritë dalluese të “shenjës” së Mesazhit të Fundit

Mesazhi i fundit për njerëzimin dallon nga mesazhet e mëparshme të reveluara në stil, formë dhe përmbajtje sa u takon mrekullive (*el-mu’xhizat*) dhe shenjave (*el-ajat*). Zoti e bëri profetësinë dhe mesazhin e Muhammedit të mbështet në dije dhe arsye. Gjatë kohës së Profetit, krijesat njerëzore ishin përgatitur për ta kuptuar ligjërimin përfundimtar të Krijesit të drejtuar atyre. Kësisoj, ata filluan ta kuptojnë

aftësinë e tyre për të bërë lidhjet e duhura midis shenjave të kozmosit (ligjeve të natyrës dhe modeleve të vëzhguara) dhe “shenjave” të shkruara të gjendura në Kur’an, në një mënyrë të tillë që u bënë të besojnë në realitetin e Burimit të Padukshëm të gjithçkaje. Zoti iu drejtua njerëzve të kohës së Profetit, duke thënë, “A mos do t’i kërkonit të Dërguarit të çuar tek ju atë çka iu kërkua në të shkuarën Musait? Por kush zgjedh të mohojë [provat] e së vërtetës, në vend të besimit në të, ka dalë tanimë nga rruga e drejtë” (Surja *el-Bekare*, 2:108). Qëllimi i Zotit për ne është të zhvillojmë më tej instrumentet për hulumtim, reflektim, përsiatje, për gjerësitë e universit dhe ligjeve të tij, e të forcojmë lidhjen midis vetes sonë dhe të Vetmit që i ka vendosur tokën dhe burimet e saj në dispozicionin tonë. Kozmosi dhe ligjet e tij janë shenja mrekullore (*ajatum mu’xhizat*) të manifestuara krijesave njerëzore që ata t’i kundrojnë e të përsiasin për domethëniet e tyre si në planin material dhe shpirtëror, dhe, duke e bërë këtë, t’i vënë në shërbim të tokës dhe të të gjithë banorëve të saj.

Shenja e dhënë Muhammedit, të fundit të profetëve të Zotit, ishte Kur’ani. Me dhënien e kësaj shenje, Zoti e la njerëzimin me përgjegjësinë për të zbuluar, hulumtuar dhe reflektuar për realitetet e universit në kohë që ndjekin njëra-tjetrën. Sikundër lexojmë në suren *edh-Dharijat*, “në tokë ka shenja (*ajatum*) [të ekzistencës së Zotit, të dukshme] për të gjithë të pajisurit me bindje të brendshme, ashtu siç [për këtë ka shenja] brenda vetes suaj. Pra, a nuk shihni?” (51:20-22). Këtu ne kemi një nxitje për të bashkuar një lexim të revelimit të shkruar në formën e Kur’anit dhe revelimin natyror të manifestuar në universin rreth nesh.

Kjo nxitje gjendet në pjesë të shumta të Kur’anit, ngaqë nëpërmjet këtij “leximi të dyfishtë” të revelimit marrim fuqi për të përmbushur përgjegjësinë tonë të dhënë nga Zoti si

mëkëmbës dhe kujdestarë në tokë. Pikërisht përmes së njëjtit lexim të dyfishtë të revelimit ne zhvillojmë instrumente me të cilat të arsyetojmë, të reflektojmë, të hulumtojmë, të kuptojmë, të shpjegojmë, të interpretojmë, të riinterpretojmë, e ta vëmë dijen tonë në përdorim krijues.

Të gjitha këta funksione kërkojnë aftësi autonome, efektive, të shëndosha, arsyetimi. Mesazhi i Kur'anit na drejton ne në botën e së padukshmes jo për të paralizuar arsyen, por, përndryshe, për ta vënë në punë arsyen tonë, dhe për të na ndihmuar të shohim se bota e së padukshmes është e varur nga i njëjti Krijues i Madhërisëm prej së Cilit është e varur bota e dukshme dhe se marrëdhënia, lidhja, midis këtyre dy botëve është e rregulluar dhe e kontrolluar në mënyrë të përpiktë. Që këtej, nuk ka arsye për ne që t'i frikësohemi Natyrës, apo të marrim arratinë prej së panjohurës. Në vend të kësaj, ne na kërkohet ta studiojmë dhe ta kuptojmë atë me ndihmë nga "shenjat" e Librit të reveluar. Sa për universin, nuk është synuar të na verbojë apo të na frikësojë për të rënë në një nënshtrim të lindur nga padituria. Më saktë, ai është një truall për veprimin konstruktiv që shtrihet në zemër të kujdestarisë së vërtetë.

Nëse ne i ngatërrojmë konceptet kur'anore me nocione që janë të huaja për kuadrin referencial kur'anor, vëmë në rrezik aftësinë tonë për ta kuptuar siç duhet Kur'anin. Arsyja për këtë është se nocionet e rrjedhura nga korniza reference apo burime jokur'anore do të jenë plot me presupozime ose premisa që ndryshojnë nga këndvështrimi kur'anor, e që fare mirë mund të bien në kundërshtim me të. Prandaj, ndërshtënia e nocioneve të tilla në yjësinë tonë të koncepteve kur'anore, që rrjedhin direkt nga Zoti, ka për të errësuar dhe shtrembëruar kornizën konceptuale kur'anore. Dhe kjo është në fakt çfarë ka ndodhur në lidhje me konceptet e shenjës (*ajet*) dhe mrekullisë (*mu'xhize*), me të parin

që është kur'anor dhe të dytin që nuk është. Kur teologët skolastikë dhe filozofët muslimanë e zëvendësuan frazën “shenjat e profetëve” (*ajatu'l-enbija*) me frazën “mrekullitë e profetëve” (*mu'xhizatu'l-enbija*), kjo shkoi në të kundërt me qëllimin hyjnor prapa konceptit të *ajet*-it, apo shenjës, i cili ushqen një lidhje midis manifestimeve të Hyjnores në universin fizik dhe manifestimeve të saj në revelimin e shkruar. Duke patur parasysh kuptimin e duhur të konceptit *ajet*, ose shenjë, natyra përfundimtare e profetësisë dhe mesazhit të Muhammedit reflektohet në aftësinë e njerëzve për të lidhur shenjat konkrete të ekzistencës dhetributeve të Zotit në botën natyrore me shenjat gjuhësore të Hyjnores në Kur'an, me apo pa praninë e drejtpërdrejtë të një profeti.

Ndërsa koha rrodhi, lindi një pështjellim midis shenjës që ishte dhënë Profetit – Kur'ani – dhe mrekullive të bëra prej profetëve më të hershëm, si Musai, Isai dhe të tjerë. Mrekullitë e profetëve të shkruar, në veçanti të Musait dhe Isait, ishin ndodhi të vëzhgueshme në botën materiale, të përshtatshme për kohët në të cilat u reveluan mesazhet e tyre hyjnore të bashkëshoqëruara. Në shumë situata të tilla, ata zemrat e të cilëve ishin ngurtësuar ndaj mesazhit të Zotit kërkuan mrekulli. Ata këmbëngulën megjithatë në mosbesimin e tyre pas ndodhjes së mrekullive dhe u shkatërruan nga Zoti, gjë që shërbeu si paralajmërim për të tjerët. Sikurse thotë Zoti në suren *el-Isra*, “Asgjë nuk na ka penguar nga dërgimi [i këtij mesazhi, si të mëhershmit,] me shenja mrekullie [në vijimësinë e tij], veç [dijes Tonë] se popujt e kohëve të shkuara i përgënjeshtroan [shumë shpesh] ato” (17:59).

Ndryshe mesazheve të mëhershme nga Zoti, Kur'ani shërbeu si një njoftim i paralajmërimit dhe lajmit të mirë. Për më tepër, u përcoll në një mënyrë që nuk bëri asgjë për t'i paralizuar apo penguar aftësitë intelektuale njerëzore.

Shenjat mrekullore të dhëna Musait në kohën e faraonit, të ndeshura me ngurtësinë e zemrës nga ana e bijve të Izraelit, ishin të lidhura me një shtrëngim të ligjit hyjnor, sikur nënshtrimi i bijve të Izraelit ndaj një teokracie ishte zëvendësues i ndëshkimit të të qenit i shfarosur. Kjo ishte baza për dekretin hyjnor midis bijve të Izraelit, “se nëse dikush vret një qenie njerëzore, po të mos jetë [në ndëshkim] për vrasje apo për përhapje të shthurjes në tokë – do të jetë si të kishte vrarë të gjithë njerëzimin...” (Surja *el-Ma’ide*, 5:32). Në këtë mënyrë, për shembull, një person i tillë duhej të ekzekutohej pa mundësinë e faljes ose të pagimit të gjakut të derdhur.

Kur’ani tërheq vëmendjen e muslimanëve për lidhjen midis hedhjes poshtë të shenjave mrekullore të Zotit dhe ndëshkimit pasues hyjnor, dhe ishte pikërisht për shkak të kësaj lidhjeje që Zoti nuk u dha njerëzve të kohës së Muhammedit mrekulli konkrete, të tilla si ngjallja e të vdekurit, shërimi i të sëmurit, shumëfishimi i ushqimit, e të tjera si këto. Sikundër e pamë në suren *el-Isra* të cituar më sipër, “Asgjë nuk na ka penguar nga dërgimi [i këtij mesazhi, si të mëhershmit,] me shenja mrekullie [në vijimësinë e tij], veç [dijes Tonë] se popujt e kohëve të shkuara i përgënjeshtroan [shumë shpesh] ato” (17:59), apo, si “popujt e kohëve të shkuara”, individë të tillë po kërkonin thjesht një shfajësim për ta hedhur poshtë besimin në Muhammedin, në mesazhin e tij, a në jetën tjetër. Ashtu siç lexojmë në suren *el-Furkan*:

Edhe para teje, [o Muhammed,] Ne nuk dërguam kurrë si mesazhmbartës Tanë ndonjë tjetër veç [njerëzve vdekatarë,] që sigurisht hanin ushqim [si krijesat e tjera njerëzore] dhe shkonin në tregje, sepse [kështu] ju bëjmë ju [njerëz] të jeni mjet për sprovimin e njëri-tjetrit. A jeni në gjendje ta kaloni [këtë sprovë] me durim? Sepse, [kujto, o njeri,] Zoti yt vërtet sheh gjithçka! (25:20)



Kurdo që njerëzit shfaqnin një kundërshtim ndaj mesazhit të Profetit, Kur'ani do ta hidhte poshtë atë me një argument më të fortë. Kështu, për shembull, kur njerëzit u ankuan për zbritjen e Kur'anit pjesë-pjesë, përgjigjja erdhi në *suren el-Furkan*, ku Zoti deklaroi:

Tani, ata të cilët i janë kushtuar mohimit të së vërtetës kanë zakon të pyesin, “Pse nuk i është dhënë atij Kur'ani nga lart në një revelim të vetëm?” [Ai është reveluar] në këtë mënyrë që Ne ta forcojmë zemrën tënde me të, sepse i kemi renditur pjesët e tij përbërëse aq sa formojnë një të tërë koherente, dhe [që] ata [të cilët e mohojnë të vërtetën] të të mos ironizojnë kurrë me një gjysmë të vërtetë mashtruese pa përcjelljen Tonë tek ty të së vërtetës [së plotë] dhe [pa të dhënë] shpjegimin më të mirë. (25:32-33)

Ne kemi shumë vargje që japin argumente bindëse për Kur'anin si më e madhja dhe më e pakundërshtueshmja e të gjitha shenjave. Por, edhe pse asnjë profet apo i dërguar nuk kishte nxjerrë më parë një shenjë si Kur'ani, njerëzit e kohës së Profetit ishin ngopur me tregime të mrekullive fizike të bëra nga të dërguarit e mëparshëm. Si një rrjedhojë, ata e panë mungesën e mrekullive të këtilla nga ana e Muhammedit si denigrim të mesazhit të tij dhe të pozitës së tij. Njerëzit e krahasuan atë me Musain, prej të cilit murtaja i ra popullit të Egjiptit nën faraonin dhe i cili e ndau Detin e Kuq, duke i bërë armiq të tij të mbyteshin në ndjekje të bijve të Izraelit, dhe me Isain, që ngjalli të vdekurin dhe shëroi të sëmurin. Sigurisht, këto mrekulli dhe shenja të fuqishme nuk ishin të mjaftueshme për ta penguar popullin e Izraelit që të mos adhuronte viçin prej ari në hapësirën e shkretë jo shumë pasi kapërceu Detin e Kuq. As ishin mjaft, pasi ata i panë njerëzit e tjerë të tokës t'u përkuleshin idhujve, për t'i bërë të përmbaheshin e të mos kërkonin që Musai t'u bënte një idhull për adhurim. Qartësisht, pra,

këto mrekulli nuk kishin arritur t'i drejtoheshin mendjes dhe zemrës së njerëzve.

Megjithëkëtë, tregime të tilla si këta i bënë ca njerëz t'i atribuonin mrekulli fizike Profetit Muhammed dhe, për pasojë, të merreshin me histori mrekullie e jo ta përqendronin vëmendjen te Kur'ani. Ndërkohë, ata lanë mënjanë provën intelektuale të Kur'anit, të mesazhit të tij, që u drejtohej krijesave njerëzore kudo, në të gjitha fazat e zhvillimit të tyre kulturor, shkencor dhe akademik, në favor të historive të mrekullive të atribuara të Dërguarit të Zotit. Kjo u ndoq nga përpjekjet për t'i pajtuar histori të tilla me vargjet kur'anore që thonë në mënyrë të qartë se e vetmja shenjë, apo mrekulli, e bashkëshoqëruar me mesazhet islame është Kur'ani. Të gjitha përshkrimet mrekullore të atribuara të Dërguarit të Zotit duhet të gjykohen në dritën e asaj çka për të thënë Kur'ani për këtë temë. Ndryshe, mendja e muslimanit është kthyer në një vatër besëtytnie. Qëndrimi i Kur'anit mbi këtë çështje është i qartë, dhe qëndrimi i dijetarëve muslimanë duhet t'i përshtatet atij të Kur'anit. Mrekullia tejet domethënëse, e përhershme, e Kur'anit ishte e mjaftueshme për të Dërguarin e Zotit, dhe po ashtu duhet të jetë e mjaftueshme edhe për bashkësinë muslimane. Zoti e di më së miri!

## 10. Mesazhi i Fundit dhe veçoritë e tij dalluese

Kur'ani është ruajtur nga vetë Zoti: në renditjen, stilin, unikalitetin dhe paimitueshmërinë e tij, ndërsa detyra e ruajtjes së librave të reveluar të mëhershëm u ishte besuar shkruesve dhe klerit, të cilët harruan, shtrembëruan dhe humbën pjesë të shkrimeve të tyre. Ne na është dhënë në sunnetin profetik një korpus i plotë, integral, literature që shkon në harmoni me Kur'anin në nivelet e shpjegimit dhe zbatimit, me rolin e Kur'anit duke qenë konfirmimi dhe

“mbikëqyrja” e sunnetit në kuptimin që shërben si kriteri mbi bazën e të cilit ne vendosim se ç’është e vlefshme apo e pavlefshme nga sunneti siç na ka mbërritur. Bashkë me Kur’anin, sunneti profetik luan një rol në dhënien trajtë legjislacionit islam. Rregulla janë përcaktuar për të rregulluar rolin që sunneti luan në këtë proces, të mbështetur në një kombinim të provës racionale, provës dytësore dhe provës rreth së cilës ekziston një mospajtim. Duke patur parasysh natyrën e gjithmbarshme, të mirëzhvilluar, të këtij procesi dhe relevancën e tij vijuese universale, ai me të drejtë ka mbijetuar dhe lulëzuar.

## Përfundim

### Sunneti i Profetit Muhammed është përmbledhja e shembujve dhe përvojave të lëna nga profetët para tij

Historia e jetës dhe shembulli i Profetit meritojnë vëmendjen e njerëzve kudo, teksa bëjnë bashkë përvojat dhe mësimet e të gjithë profetëve dhe të dërguarve të tjerë. Në të ne shohim, për shembull, Nuhun me durimin dhe këmbënguljen e tij. Shohim Ibrahimin me përpjekjen e vet për të gjetur të vërtetën, me devotshmërinë dhe bindjen e tij. Shohim Musain, punën e tij, dhe shqetësimin e madh për popullin e tij. Shohim Isain, vetëmohimin e tij, përpjekjen për t’i mësuar popullit të vet të vërtetat më të thella, më thelbësore, të fesë së tyre. Sepse Kur’ani përbën substancën e revelimit hyjnor, ndërsa Sunneti është kuintesenca e përvojave të profetëve të mëhershëm me popujt e tyre respektivë dhe e shembujve që na kanë lënë ne. Zoti e urdhëroi Profetin:

Thuj: “Unë nuk jam i pari i të dërguarve [të Allahut], dhe, [si të gjithë ata,] unë nuk e di çfarë do të bëhet me mua apo me ju, sepse nuk jam asgjë tjetër veçse një paralajmërues i hapur.”  
Thuj: “A e keni menduar [si do t’ju vejë halli] nëse ky është

vërtet [një revelim] nga Allahu dhe akoma e mohoni të vërtetën e tij? ...” (Surja *el-Ahkaf*, 46:9-10)

Parë nga ky këndvështrim, Kur’ani dhe Sunneti janë të aftë t’u japin fuqi adhuruesve nga të gjitha kohët dhe vendet, duke i mbrojtur prej përpjekjeve të shejtanit dhe të ndjekësve të tij për t’i sjellë adhuruesit e tillë në rangjet e atyre të cilët nuk pranojnë të përulen. Leximet e pjesshme, të çkontekstualizuara, të Kur’anit dhe Sunnetit paraqesin rrezik nëse nuk janë të lidhura fort me vlerat dhe parimet universale të parashtruara në Kur’an dhe me qëllimet e tij më të larta. Sunneti profetik duhet të lidhet pazgjidhshmërisht me Kur’anin, në një mënyrë që nuk lejon kontradiktë apo konflikt midis të dyve por, përndryshe, i bashkon ata në një unitet strukturor koherent. Ruajtja e historisë së jetës (*sire*) dhe shembullit (*sunne*) të Profetit varet nga Kur’ani, dhe gjithçka e thënë ose e shkruar nga dijetarë muslimanë, qoftë të mëhershëm a të mëvonshëm, që tregon ndryshe nuk ia vlen të diskutohet.

**II**

**Sunneti si koncept dhe  
si term teknik**



## [E para]

# Koncepti i sunnetit dhe zhvillimi i tij historik

Unë e shoh fjalën *sunnet* jo si një term teknik, por si një koncept.<sup>12</sup> Në të vërtetë, ai është një koncept tejet i saktë dhe i hollë ligjor që ka patur një ndikim të gjithanshëm dhe domethënës mbi traditën intelektuale islame në përgjithësi. Fjala *sunnet* përfshin një rrjet konceptesh të lidhura, të tilla si “rrugë” apo “udhë” (*tarikati*), zakon (*adet*), ligj shoqëror dhe natyror (*el-kanuni'l-ixhtima'i ve't-tabi'i*), e të ngjashme. Prandaj, qoftë në përdorimin e tij parakur'anor midis arabëve, në përdorimin kur'anor, në përdorimin nga Profeti Muhammed, në përdorimet e ndryshme nga ata që jetuan në brezin e parë të muslimanëve (të cilët ishin dëshmitarë të revelimit kur'anor), apo në përdorimet midis dijetarëve muslimanë, qofshin ata dijetarë të bazave të jurisprudencës (dijetarë të usulit), juristë, teologë skolastikë, apo përcjellës të hadithit, fjala *sunnet* shpreh një koncept të pjekur, të plotë, që ngërthen një numër disiplinash. Kësisoj, shndërrimi i

<sup>12</sup> Ndryshimet midis një koncepti (*mefhum*) dhe një termi teknik (*mustalah*) janë të holla, por domethënëse. Një koncept është i bashkëshoqëruar me një përkufizim që mund të shprehet në një numër mënyrash të ndryshme, apo në çka njihet nganjëherë si një përkufizim procedural. Një term teknik, për dallim, është i bashkëshoqëruar përgjithësisht me një përkufizim më të ngurtë të përbërë nga një varg i dalluar fjalësh të lidhura. Si rrjedhojë e këtij ndryshimi, fjala më vete e referuar si “koncept” mund të bashkëshoqërohet me fjalë të tjera të shumta, çdonjë prej të cilave shpreh të njëjtin kuptim nga një kënd ose perspektivë e ndryshme. Kjo nuk është kështu për fjalën më vete të referuar si një term teknik, që shihet si përcjellëse në mënyrë unike e kuptimit të synuar, dhe që e sfidon të trajtuarit si sinonime me fjalë të tjera. Kjo veçanti apo ky unikalitet është një tipar i veçantë për atë çka unë mendoj me një “term teknik”. Prandaj, në nivelin praktik, nocioni i “konceptit” ka shkuar përtej domethënies logjike të fjalës *mefhum*, të bashkëshoqëruar me një konceptualizim të gjërë apo të kuptuar të parë brenda një kornize përfshirëse, të gjithmbarshme, semantike dhe linguistike, dhe ka nisur të lidhet me një fjalë të veçantë që tregon një kuptim të veçantë. Shih, në këtë pikëpamje, *Bina' el-Mefahim: Dirase Ma'rifiyye ve Nemadhixh Tatbikiyye* (Ngrehina e Konceptit: Një Studim Epistemologjik dhe Modelet e Zbatuara), Ibrahim Bayyumi Ghanim dhe të tjerë, parathënie nga Taha Jabir Alalwani (Cairo: IIIT, 1998).

fjalës *sunnat* në një term thjesht teknik që mund të përdorej sido që të donte dikush në varësi të kontekstit çoi në një përshtjellim dhe paqartësi të panevojshme për muslimanët.<sup>3</sup>

Për pasojë, është e rëndësishme të hulumtohet, të analizohet dhe të riformulohet ky koncept për ta shpëtuar atë nga keqkuptimi që e mundon tani. Ajo çfarë kam në mendje të bëj këtu nuk është të përkufizoj më tej termat e shumtë tashmë në përdorim në diskutimet e Sunnetit. Përndryshe, synimi im është të sqaroj lidhjet midis këtyre termave të ndryshëm dhe, me bërjen e kësaj, të tregoj vlefshmërinë e shikimit të tyre si një koncept i vetëm gjithëpërfshirës që përfaqëson një entitet të unifikuar ligjor (*hakika sher'ijje vahide*), e jo si një term teknik që dijetarët mund ta trajtojnë si të duan, duke e veshur me çfarëdo kuptimesh që i përshtaten fantazisë së tyre me pretekstin se specialistëve në çdo fushë u njihet e drejta e zhargonit të tyre.

## 1. Nocioni i “konceptit” (mefhum) dhe formulimi i tij

Qasur morfologjikisht, emri arabisht *mefhum*, i përkthyer në përgjithësi si “koncept”, është një pjesore pjesore e rrjedhur nga rrënja tregërmëshe *f-h-m*, me domethënie, të kuptosh. Në këtë mënyrë, domethënia literale është “kuptuar”. Logjicienët e përkufizojnë atë si një perceptim, kuptim apo njohje (*mudrek*), si çfarë ndodh, apo mund të ndodhë, në mendje, qoftë në formën e veprimit apo të folurit, qoftë përmes përvojës së drejtpërdrejtë ose përshtatimit gojor të dikujt tjetër. Dijetarët e *usul*-it (ekspertë në bazat, apo *usul*, e jurisprudencës islame) e përkufizojnë fjalën *mefhum* në kontrast me *mantuk*, ajo e cila është shprehur apo deklaruar.

<sup>3</sup> Fjala *sunnat* është përkufizuar nga gjuhëtarët arabë si “ligj, zakon, metodë e vëzhguar”, nga dijetarët e bazave të jurisprudencës si “burimi i dytë i legjisllacionit islam”, nga juristët si “veprime kryerjet e të cilave meritojnë shpërblim, por moskryerjet e të cilave nuk meritojnë ndëshkim”, dhe nga përcjellësit e hadithit si “thënie, veprime apo miratim atribuar Profetit”.



Ajo e cila është shprehur apo thënë përbën një deklarambi mbi atë çfarë është folur, dhe mbi një apo më shumë nga cilësitë e saj. Një shembull i një *mantuk*-u mund të jetë, “Unë hëngra mollën”, gjë që tregon si faktin se unë hëngra një mollë dhe që mollat janë të ngrënshme (ngrënshmëria është një prej cilësive të tyre).

Nocioni i *mefhum*-it është ndarë më pas në dy kategori: (1) çka mund të quhet “kuptim harmonik” (*mefhum muvafakat*), pra, ajo që është kuptuar drejtpërdrejt nga çfarë dikush thotë ose nëpërmjet bashkëlidhjes së saktë apo nëpërmjet përmbajtjes së nënkuptuar, dhe (2) “kuptim i ndryshëm” (*mefhum muhalefet*), që është çka një deklarambi apo shprehje kumton nëpërmjet bashkëshoqërimit, apo përmes asaj që nuk është thënë në kontrast me atë që është thënë.

Fjala *sunnet* është një kategori e gjerë, e shumanshme – një universale, nëse doni – për të cilën mund të përdoren shprehje të ndryshme mbështetur në një shumëllojshmëri konsideratash. Rastet më vete të kësaj universaleje janë të lidhura me fjalën *sunnet* në shumë mënyra të ndryshme. Kështu, ne mund të ndreqim shprehjen për të lexuar homonimin (*mushekkik*).<sup>4</sup> Sidoqoftë, ka pajtim midis dijetarëve të *usul*-it dhe logjicienëve se nëse rastet individuale të universale nuk janë të ndryshme, atëherë duhen parë si sinonime.

Gjuhëtarët arabë kanë bashkëshoqëruar katër kuptime me fjalën *sunnet*: metodë apo rrugë (*tarik*at), shprehje ose zakon (*adet*), sjellje apo mënyrë jetese (*sire*), dhe natyrë, prirje apo karakter (*tabi’at*). Ndonëse këta katër kuptime, duke qenë shumë të ndryshme, e sjellin fjalën *sunnet* më pranë të qenit një homonim, janë prapëseprapë dhe mjaft pranë njëri-tjetrit. Por unë parapëlqej t’i klasifikoj si pak a shumë sinonime për shkak të lidhjeve midis tyre që i zvo-

<sup>4</sup> Homonimi, ose *mushekkik*-u, është një universale që nuk mund të pohohet njëjloj për të gjitha rastet e tij të veçanta, si për shembull, mënyra si ekzistenca mund të shprehet më përshtatshëm, dhe më eternalisht, me çka ekziston domosdoshmërisht, si Zoti, se me diçka që ekziston vetëm rastësisht, si në rastin e qenieve të krijuara.

gëlojnë pangjashmëritë dhe i zbusin efektet e pangjashmërive të tilla. Në këtë mënyrë, për shembull, fjalët *tarikât* (rrugë apo metodë) dhe *sire* (sjellje, mënyrë jetese) janë mjaft pranë në kuptim. Ngjashëm, fjalët *tarikât* (rrugë, metodë), *sire* (sjellje, mënyrë jetese) dhe *adet* (shprehi, zakon) kanë një fushë të përbashkët semantike. Sa për kuptimin e katërt, atë të prirjes apo karakterit (*tabi'at*), ai ka elemente të përbashkëta me nocionin e ligjit, domethënë, stabilitetit, vazhdimësisë, dhe pajtimit mbi origjinat dhe parimet.

Kur ne shqyrtojmë mënyrat në të cilat dijetarët e *usul-it*, juristët dhe përcjellësit e hadithit e kanë përdorur fjalën *sunnet*, nevojitet të identifikojmë kornizën e veçantë epistemologjike të çdo grupi. Dhe, për ta bërë këtë, së pari na duhet të hedhim sytë nga Kur'ani.

## 2. Koncepti i sunnetit në Kur'an

Rrënja tregërmëshe *s-n-n* ndeshet nëntë herë në suret me-kase dhe dhjetë herë në suret medinase. Kjo rrënjë dhe fjalët e prejardhura prej saj janë përdorur në Kur'an për t'iu referuar fenomeneve të ndeshura me rregullsi të tillë në kozmos dhe në shoqëri që manifestojnë ligjet e parashikueshme, të pandryshueshme. Zoti i paralajmëron politeistët dhe të dalët prej rrugës së Tij se, duke patur parasysh natyrën e pandryshueshme të ligjeve morale që funksionojnë në univers dhe në shoqërinë njerëzore, ata kurrë nuk kanë për t'u ikur pasojave të kokëfortësisë dhe kundërshtisë së tyre. Ai thotë, "Thuaju atyre që i janë kushtuar mohimit të së vërtetës se, nëse heqin dorë, do t'u falet gjithçka që është e shkuar, por nëse u kthehen [paudhësive të tyre], le të kujtojnë se ç'ngjau me njerëzit si ta në kohë të kaluara" (Surja *el-Enfal*, 8:38).

...tani që u ka ardhur një paralajmërues, [thirrja e tij] veç ua shton neverinë, sjelljen arrogante në tokë, sajimin e [argu-

menteve] të këqija [kundër mesazheve të Allahut]. Por, [në fund,] plani i këtillë i keq nuk ka për të përpirë askënd veç autorëve të tij. A mund të presin ata diçka tjetër përveçse [të bëhen për të vajtur] rrugës së atyre [mëkatarëve] të kohëve të vjetra (*sunnet el-evvelin*)? Kështu [është]: asnjë ndryshim nuk do të gjesh kurrë në rrugën e Allahut (*sunnetillahi*). Po, asnjë shmangie nuk do të gjesh kurrë në rrugën e Allahut (*sunnetillahi*)!" (Surja *Fatir*, 35:42-43)

Fjala *sunnet* është përdorur në këtë mënyrë në Kur'an në kuptimin e "rrugës". Sipas gjuhëtarit dhe komentuesit të Kur'anit, er-Ragib el-Isfahani (vd. 502 h./1108):

Kur ne flasim për *sunnet*-in e Zotit, po flasim për rrugën e urtësisë së Tij dhe rrugën e bindjes ndaj Tij, si në vargun ku Ai paralajmëron, "Dhe [tani,] nëse ata të cilët i janë kushtuar mohimit të së vërtetës do të luftojnë kundër jush, sigurisht do të kthejnë shpinën [në arrati] dhe nuk do të gjejnë askënd për t'i mbrojtur, askënd për t'u sjellë ndihmë. E tillë ka qenë rruga e Allahut (*sunnetullah*) në të shkuarën, dhe kurrë nuk do të gjesh ndryshim në rrugën e Allahut (*sunnetillahi*)" (Surja *el-Fet'h*, 48:22-23; shih suren *Fatir*, 35:43, të cituar më sipër).

Natyra e përjetshme e rrugës së Zotit mund të shihet në faktin se sado degë mund të jenë të ligjeve hyjnore, dhe sado të ndryshme mund të duken këto degë, ato të gjitha kanë një qëllim të përbashkët, të pandryshueshëm, që është pastrimi i zemrës së njerëzve, duke i bërë me këtë të denjë për shpërblim hyjnor dhe të përgatitur për të qëndruar në praninë hyjnore.

### 3. Fjala *sunnet* nga një këndvështrim gjuhësor

Nga një këndvështrim pastërtisht gjuhësor, fjala *sunnet* i referohet sjelljes apo mënyrës së jetesës, qoftë e mirë apo e keqe. I Dërguari i Zotit tha:

Nëse dikush sillet mirë si një musliman (*men senne fi'l-islam sunneten hasene*) dhe të tjerë e ndjekin këtë shembull të mirë, atij do t'i jepet i njëjti shpërblim si atyre që e ndoqën shembullin e tij, por pa qenë zvogëluar aspak shpërblimi i këtyre njerëzve. Anasjelltas, nëse dikush sillet keq si një musliman (*men senne fi'l-islam sunneten seji'e*) dhe të tjerë e ndjekin këtë shembull të keq, ai do të mbajë të njëjtën barrë faji si ajo e mbajtur nga ata që e ndoqën shembullin e tij, por pa u lehtësuar aspak barra e këtyre njerëzve.

Siç e kemi parë, i Dërguari i Zotit e përdori fjalën *sunnet* për t'iu referuar aktit të dhënies së një shembulli, si të mirë apo të keq. El-Hattabiu (vd. 388 h./998) shkroi, “Domethënia origjinale e fjalës *sunnet* është një mënyrë jetese e lavdërueshme. Nëse është përdorur në një mënyrë të pacilësuar, është kuptimi pozitiv që mbizotëron. Sidoqoftë, mund të cilësohet me një përshkrues negativ, si në frazën *men senne sunne seji'e* (të japësh një shembull të keq, të sillesh në mënyrë të keqe).” Shevkaniu citon el-Kisa'in të thotë se “fjala *sunnet* do të thotë qëndrueshmëri, vazhdim, vazhdimësi (*ed-devam*)”. Shevkaniu komenton mbi këtë thënie, duke u shprehur, “Mbase ajo për çfarë po fliste ai [el-Kisa'i] ishte ‘diçka e bërë zakonisht, apo mbi një bazë të rregullt’ (*el-emr elledhi judavemu alejhi*). Ndryshe, ai mund të jetë duke iu referuar praktikave të rregullta të brezave të shkuar.”

## Prejardhja e fjalës *sunnet*

Fahrudin er-Raziu citon tre prejardhje të mundshme të fjalës *sunnet*. (1) Mund të shihet si një emër për trajtën *fu'le*, që bart kuptimin e pjesores pësore *mef'ule*. Në këtë rast, folja *senne* është kuptuar të thotë “të derdhësh në mënyrë të vazhdueshme”, ose “të derdhësh në një rrjedhë të vazhdueshme”. Folësit e arabishtes e kanë krahasuar një udhë të

drejtë me një rrjedhë uji që derdhet, meqë, sapo dikush ka nisur derdhjen e ujit, molekulat e ujit ndjekin njëra-tjetrën pandërprerë, dhe në një drejtim të vetëm, duke formuar kështu një entitet të vetëm. (2) Folja *senne* mund të kuptohet të thotë “të mprehësh”, siç bën dikush me tehun e thikës. Nga këtej, si e përdorur për të përshkruar veprimet e atribuara Profetit, fjala *sunnet* bart kuptimin e diçkaje që është mprehur apo përpunuar. (3) Emri *sunnet* mund të ketë rrjedhur gjithashtu nga folja *senne* si në frazën *senne el-ibl*, domethënë, të kullosësh bollshëm devetë. Në mënyrë të ngjashme, veprimet e kryera rregullisht nga Profeti ishin përmendur si *sunnet* në kuptimin e ngulmimit të tij në praktikat që vendosi.

A i referohet fjala *sunnet* një zakoni apo shprehie? Sipas el-Edudit dhe shumë dijetarëve të tjerë të *usul-it*, fjala *sunnet* i referohet thjesht një mënyre jetese, shprehie, ose praktike zakonore. Zemahsheri thotë në komentin e tij për suren *Fatir*, 35:43, se fjalët, “A mund të presin ata diçka tjetër përveçse [të bëhen për të vajtur] rrugës së atyre [mëkatarëve] të kohëve të vjetra?”, i referohen pritshmërisë së këtyre njerëzve për një fat të ngjashëm me “lëshimin e ndëshkimit kundër popujve të mëhershëm që i kishin përgënjeshtroar të dërguarit e tyre”. Zemahsheri shpjegon se “zakoni” (*adet*) i Zotit, për t’u dhënë ndëshkim atyre që i përgënjeshtrojnë të dërguarit e Tij, nuk është i ndryshueshëm. Prandaj, ai e kuptoi fjalën *sunnet* të jetë sinonime me *adet*, apo me praktikën zakonore, çka është dhe qëndrimi i marrë nga një numër dijetarësh të tjerë.

Por, ndonëse mund të jetë e pranueshme të përdoret fjala *adet* në lidhje me krijesat njerëzore, nuk është e përshtatshme të përdoret në lidhje me Zotin. Ndoshta do të ishte më me vend të kuptohej fjala *sunnet* në lidhje me Zotin të shprehë “ligj” (*kanun*), dhe kjo pavarësisht përdorimit të fjalës *adet* në një lutje që ka të bëjë me mohuesit e së vërtete-

tës, e cila thotë, “O Zot, [mos i harro] rrugët e Tua të zakonshme në lidhje me të ngjashmit e tyre!” Duhet sjellë në mendje këtu se dijetarët mund të adoptojnë një kuptim të caktuar dhe të citojnë prova tekstuale në mbështetje të tij thjesht sepse ai është më i përputhshëm me modelin e tyre të veçantë epistemologjik.

Askund nuk thotë një fjalor në mënyrë eksplicite se fjala *sunnet* është sinonime me fjalën *adet*, as se fjala *adet* është sinonime me mënyrë jetese (*tarikat*) apo sjellje (*siret*). Ajo që na thotë fjalori është se fjala *adet* rrjedh nga folja *adel/je’udu*, me kuptimin “të kthehesh”. Kësisoj, ajo i referohet një veprimi të i cili dikush kthehet pareshtur. Disa dijetarë e kanë përkufizuar *adet*-in si “përsëritje e diçkaje, gjithë kohës ose një pjesë të saj, në të njëjtën formë, dhe në një mënyrë të shkujdesur”. Sipas Abdulganit, fjalët *adet* dhe *urf* janë sinonime, ku fjala *adet* u referohet veprimeve të zakonshme, zakonore, ndërsa fjala *urf* u referohet deklarimeve të zakonshme, zakonore. Ai thotë, “Është një gjë ta diskutosh *adet*-in nga një këndvështrim gjuhësor dhe është tjetër ta diskutosh *sunnet*-in. Megjithatë, fjala *adet* është trajtuar si të ishte sinonime me *sunnet*-in, kur nuk është.”

Po qe se i shqyrtojmë të gjitha domethëniet e fjalës *adet*, ne shohim se ato mblidhen rreth nocioneve të vazhdimësisë dhe qëndrueshmërisë. Ata të cilët e marrin *sunnet*-in të jetë sinonim me *adet*-in ngjan se po e bazojnë këtë qëndrim në thënien e el-Kisa’it, të cituar më sipër, se *sunnet* do të thotë vazhdimësi, qëndrueshmëri (*inne es-sunnet ed-devam*). Nëse, për më tepër, shohim përkufizimin e fjalorit për *adet*-in si diçka që “vendoset në psikën e njerëzve” (*ma jestekirru fi’n-nufus*), përkufizimin në *el-Ajn* si “vazhdimësi ose këmbëngulje në diçka”, si dhe shpjegimin e Isfahaniut për fjalën *tabi’at*, me kuptimin natyrë apo prirje, bëhet e qartë se fjala *adet* mund të përdoret në të njëjtin kuptim si *tabi’at*; ndo-

nëse, siç kemi patur rastin ta vëmë re, fjala *adet* nuk është sinonime as me *tabi'at* as me *sunnet*. Duke patur parasysh përkufizimin e sipërpërmendur të *adet*-it si përsëritje e diçkaje, për njëfarë kohe apo gjatë gjithë kohës, dhe vështrimin e tij si sinonim me *urf*, me kuptimin zakon apo më shumë, bëhet e dukshme se ai bart gjithashtu kuptimin e *tarikat*-it, me domethënien metodë apo mënyrë jetese. Kështu, ai përcjell nocionin e vazhdimit dhe përsëritjes. Ebu Hilal el-Askeriu përmend ndryshimet midis *adet*-it dhe *sunnet*-it në librin e tij të titulluar, *El-Furuku'l-Lugavijje* (Dallime Gjuhësore). Ai shprehet, “*Adet*-i është diçka që një njeri e bën në mënyrë të vazhdueshme me dëshirën e tij/të saj, ndërsa *sunnet*-i është diçka që dikush e bën mbështetur në një shembull të mëparshëm.”

Përmbledhurazi, kuptimet e termave *adet*, *tabi'at*, *tarikat* dhe *devam* ndajnë një element përbashkësie që, ndonëse nuk arrin në sinonimi, prapëseprapë mund të klasifikohet si një lloj integrimi semantik apo homonimie.

#### 4. Koncepti i sunnet-it në vetë Sunnetin Profetik

Kabisa ibn Dhuejbi tha:

Një gjyshe erdhi te Ebu Bekri, i Drejti, dhe e pyeti për trashëgiminë e saj. Ai i tha, “Sipas Librit të Zotit, nuk të takon asgjë, dhe unë nuk mund të përcaktoj asgjë nga sunneti i të Dërguarit të Zotit. Prandaj ktheu [në shtëpi] derisa të kem pyetur të tjerët.” Ai pastaj pyeti sahabet e tjerë të Profetit. El-Mugire ibn Shu'be tha, “Unë erdha dikur te i Dërguari i Zotit dhe ai i dha asaj<sup>5</sup> një të gjashtën.” Ebu Bekri e pyeti atë, “A ka ndonjë tjetër në një mendje me ty?” Muhammed ibn Mesleme el-Ensari u ngrit dhe tha të njëjtën gjë që kishte thënë el-Mugire ibn Shu'bei. Kështu Ebu Bekri ia dha atë asaj.

<sup>5</sup> Përemri “asaj” i referohet me sa duket një tjetër gruaje, gjithashtu një gjyshe, e cila i kishte vajtur Profetit në një situatë të ngjashme.

Ngjashëm me këtë, Xhabir ibn Abdullahu tregoi se, “I Dërguari i Zotit vendosi praktikën e [flijimit,] therjes, së një deveje dhe një lope për llogari të shtatë personave.”

Ali Hasan Abdulkadiri thotë në librin e tij të titulluar, *Nazra Amme fi Tarihi'l-Fikhi'l-Islami* (Një Vështrim i Përgjithshëm në Historinë e Jurisprudencës Islame):

Fjala *sunnet* u përdor në rrethet arabe të kohëve më të vjetra për t'iu referuar mënyrës së duhur të jetesës si për individin dhe bashkësinë... Ky kuptim u shtri në Islam në shkollat e hershme në Hixhaz, dhe po ashtu në Irak, ku iu referua veprimit mbizotërues apo të momentit. Termi u përdor në rrethet islame për të treguar atë mbi të cilën kishte pranim përgjithësisht, dhe idealen e sjelljes korrekte, por pa ndonjë referencë specifike për shembullin e dhënë nga vetë Profeti. Kuptimi i fjalës *sunnet* u ngushtua në pikën ku iu referua vetëm praktikave të të Dërguarit nga fundi i shekullit të dytë hixhri. Ky ngushtim ndodhi nën ndikimin e Imam Shafiut, që shkoi kundër përdorimit original të fjalës mbi të cilin kishte pajtim.



## [E dyta]

# Përdorimi i mëvonshëm i termit *sunnet*

Termi *sunnet* u bashkëshoqërua me një numër domethëniesh të ndryshme gjatë shekullit të parë hixhri. Domethëniet vijuese u qëmtuan prej D. S. Margoliouth-i nga vepra *Tarih* (Histori) e et-Taberit:

1. Mbështetur në një bisedë të bërë në vitin 34 h. midis Ali ibn Ebi Talibit dhe Osman ibn Affanit, në të cilën u përmend dikush që “vendosi një praktikë të njohur dhe eliminoi një novacion pak të praktikuar”, mund të nxirret si përfundim se termi *sunnet* u përdor në kuptimin e veprimit legjitim, të miratuar në përgjithësi, përkundër novacionit jo të njohur ose të dyshimtë. Një përdorim i ngjashëm gjendet në një citim të atribuar Talha ibn Ubejdullahut gjatë luftës kundër Aliut në vitin 36 h., “Kjo është një situatë në lidhje me të cilën, meqë nuk është shfaqur kurrë më parë, ne nuk kemi as një revelim kur’anor, as një precedent të krijuar nga i Dërguari i Zotit.”

2. Kalifi Osman ibn Affani i mbajti një fjalë popullit të Mekës në vitin 35 h. ku foli për “praktikën e lavdërueshme të shtënë nga i Dërguari i Zotit (*es-sunnetu’l-hasene elleti istenne biha resulullah*) dhe dy kalifët e parë”.

3. Ali ibn Ebi Talibi hyri në një diskutim në vitin 38 h. me el-Hirritin, i cili e kishte kundërshtuar atë për arbitrimin në luftën e Siffinit dhe kërkonte të distancohej prej tij. Ai tha në këtë kontekst, “Eja të shohim bashkë librin [Kur’anin] dhe të debatojnë për *sunen*-in (shumësi i *sunnet*)”, ku fjala *sunnet* është përdorur thjesht për të treguar veprimet e zakonshme të njerëzve. Një tjetër shembull i këtij përdorimi

të fjalës *sunnet* gjendet te udhëzimet e el-Muhellebit për të bijtë në vitin 82 h., duke thënë, “Lexoni dhe këndonin Kur’anin, e mësoni *sunen*-in dhe rregullat e etikës të ndjekura nga të drejtët.”

4. Fjala *sunnet* është përdorur për t’iu referuar një larmie konceptesh dhe entitetesh, duke përfshirë rrugën e Islamit (*sunnetu’l-Islam*) [34 h.], rrugën e muslimanëve (*sunnetu’l-muslimin*) [36 h.] dhe rrugën e Zotit (*sunnetullah*) [38 h.].

5. Ajo është përdorur për t’iu referuar veprimeve të Profetit dhe dy kalifëve të parë, Ebu Bekrit dhe Omer ibn Hattabit; një shembull i këtij përdorimi gjendet në thënien e Osman ibn Affanit në vitin 35 h., cituar më sipër, në lidhje me “praktikën e lavdërueshme të shtënë nga i Dërguari i Zotit (*es-sunnetu’l-hasene elleti istenne biha resulullah*) dhe dy kalifët e parë”.

6. Fjala *sunnet* është përdorur për t’iu referuar gjërave përveç veprimeve të Profetit, si në deklarin e bërë nga Zejd ibn Aliu në vitin 122 h., “Ne ju ftojmë te Libri i Zotit dhe *sunnet*-i i Profetit të Tij. Ne ju bëjmë thirrje t’i mbani praktikat e lavdërueshme (*sunen*) dhe t’i zhdukni novacionet [e padobishme] (*bida*).”

7. Fjala është përdorur për t’iu referuar vetë Muhammedit si një njeri që i nxiti ata të përfshihen në veprim të lavdërueshëm. Burimi për këtë përdorim gjendet në një ligjërim të atribuar Aliut në vitin 36 h., në të cilin ai tha, “Ai u mësoi atyre Librin, urtësinë, detyrat e tyre fetare dhe *sunnet*-in. Muslimanët pastaj caktuan si zëvendësues të tij dy udhëheqës të drejtë duke iu përmbajtur Librit dhe *sunnet*-it. Këta dy udhëheqës treguan sjellje të mirë dhe nuk shkuan përtej Sunnetit. Ne u detyrohemi ju për të vepruar sipas Librit të Zotit dhe Sunnetit të të Dërguarit të Tij.”

8. Fjala *sunnet* mund t’i referohet veprimit për të cilin është bërë thirrje në Kur’an. Ky përdorim gjendet në një

fjalë të mbajtur nga themeluesi i shtetit abasid (Abdullah es-Seffah) në vitin 129 h., ku ai tha, “Zoti ia reveloi Librin e Tij nga lart [Profetit], duke lejuar çka është e lejueshme dhe duke ndaluar çka është e ndaluar. Në të Ai shpalli ligjin e Tij dhe ia vendosi praktikën (*ve senne fihi sunenehu*).”

## Pështjellim midis kuptimeve

Pështjellimi në lidhje me kuptimin e fjalës *sunnet* lindi në mes dijetarëve të shkollave të caktuara të jurisprudencës islame. Dijetarë të tillë e cituan përdorimin e fjalës *sunnet* në deklarime të bëra nga Profeti, sahabet e tij, dhe tabiinët, si dëshmi të natyrës shembullore të veprimeve të cilat kërkuan t’i inkurajojnë si të dëshirueshme; megjithatë, ata po e përdornin fjalën *sunnet* në kuptimin e ngushtë terminologjik që u zhvillua në shekullin e dytë hixhri. Me fjalë të tjera, ata kishin filluar bashkëshoqërimin e fjalës *sunnet* specifikisht me precedentët e vënë nga Profeti në vend të kuptimit të saj në domethënien më të gjerë, si një sjellje e denjë për ndjekje. Ky konceptualizim i ngushtuar ishte i gabuar, ngaqë, siç e kemi vënë në dukje, termi *sunnet*, si i përdorur në rrëfimet për jetën e Profetit dhe deklaratimet e bëra nga sahabet e tij dhe tabiinët, qe menduar në kuptimin më të gjithmbarshëm të cilin ne e kemi përmendur. Ky kuptim më i gjerë i fjalës *sunnet* përfshinte besimin, aktet e adhurimit, marrëveshjet e përditshme, moralin, rregullat e etikës, e gjëra të këtilla. Është e qartë nga rrëfimet e ngjarjeve në jetën e Profetit dhe nga mënyrat në të cilat sahabet e tij e përdorën fjalën që ajo i referohet një praktike të ndeshur me pranim nga ana e “njerëzve të opinionit” (*ehlu’r-re’j*) dhe figurave udhëheqëse, me ndikim (*ehlu’l-hal ve’l-akd*), ose sepse ishte vendosur nga të parët e tyre apo nga udhëheqës më të vjetër të mendimit, ose sepse ishte një zakon apo

traditë e kaluar mes tyre dhe që, duke u ndeshur me pranim nga ana e autoriteteve të besuara, ishte parë si e shëndoshë dhe e vlefshme për t'u mbajtur.

## 1. Sunneti në fundin e shekullit të parë dhe fillimin e shekullit të dytë hixhri

Kur Omer ibn Abdulazizi u bë qeverisës për Medinën në vitin 86 h., njerëzit qëndronin para tij dhe ai tha, "O njerëz, nëse ju ngriheni, ne ngrihemi, dhe nëse ju jeni ulur, ne do të jemi ulur. I Vetmi për të cilin duhet të ngrihemi të gjithë është Zoti i Botëve. Allahu ka vënë detyrime dhe ka vendosur praktika (*ve senne sunen*). Ata të cilët i përmbushin këta detyrime dhe u përmbahen këtyre praktikave kanë për të qëndruar, dhe ata të cilët i shpërfillin kanë për t'u fshirë."

Një lexim i kujdesshëm i shkëmbimeve të ndodhura midis Omer ibn Abdulazizit dhe drejtuesve e nëpunësve të tij administrativë tregon se kuptimi i Sunnetit i përqafuar nga Omer ibn Abdulazizi ishte ai që kishte marrë prej banorëve dhe dijetarëve të Medinës, të cilët luajtën një rol të madh në formimin e tij intelektual kur shërbeu si qeverisës për qytetin. Populli i Medinës e kuptoi fjalën *sunnet* të tregojë veprimet e kryera nga i Dërguari i Zotit dhe sahabet pas tij. Ky është kuptimi i adoptuar dhe i përdorur nga Imam Maliku në librin e tij, *El-Muvatta*. Maliku nuk u kujdes të përfshinte te *El-Muvatta* çdo praktikë të pandjekur nga populli i Medinës, i cili kishte trashëguar udhëzimin e Profetit. Nëse ai merrte një raportim që e konsideronte të jetë i vlefshëm por i cili nuk përbënte pjesë të praktikës së medinasve, do ta përfshinte në librin e tij, veç do të thoshte qartë se raportimi në fjalë ishte në konflikt me praktikën që mbizotëronte midis dijetarëve të qytetit dhe nuk duhej

ndjekur. Prandaj, fjala *sunnet* nuk ishte përdorur ende në atë kohë për t'iu referuar thjesht një rrëfimi të përcjellë apo një thënieje. Përndryshe, ishte përdorur për t'iu referuar praktikave në vazhdim mbizotëruese në bashkësinë medinase. Sidoqoftë, veprimet apo praktikat që kishin fituar mbizotërim të këtillë do ta kishin patur pa dyshim origjinën e tyre në Kur'an, i cili i ishte reveluar të Dërguarit të Zotit, që ai të mund t'ia mësonte popullit të vet urtësinë e tij, t'ua pastronte zemrën dhe mendjen, e të luftonte fort kundër armiqve të Zotit.

## 2. Sunneti dhe hadithi

Zoti e përdor fjalën *sunnet* në lidhje me Vetën në më shumë se një pjesë të Kur'anit. Në lexojmë, për shembull, në suren *el-Ahzab*, "E tillë ka qenë rruga e Allahut për ata që [mëkatuan njëlloj dhe] shkuan më parë, dhe kurrë nuk do të gjesh ndryshim në rrugën e Allahut (*sunnetillahi*)!" (33:62) Me "rrugën e Allahut" kuptohen ligjet e pandryshueshme hyjnore të shfaqura në kozmos, në shpirtin njerëzor dhe në shoqërinë. Fjala *sunnet* është përdorur ngjashëm në lidhje me krijesat njerëzore, si në suren *en-Nisa*, ku lexohet, "Allahu do t'jua bëjë [të gjithë këtë] të qartë, t'ju udhëzojë në mënyrat [e drejta] të jetesës (*sunen*) të atyre të cilët ju paraprinë, dhe t'ju kthehet me mëshirën e Tij, sepse Allahu është i gjithëditur, i urtë" (4:26). Fraza "mënyrat [e drejta] të jetesës të atyre të cilët ju paraprinë (*sunen elledhine min kablikum*)" i referohet përpjekjes së përsëritur dhe të vijueshme të paraardhësve të tyre për të ndjekur udhëzimin e profetëve. Kur fjala *sunnet* është përdorur në lidhje me të Dërguarin e Zotit, u referohet praktikave përmes së cilave po i zbatonte mësimet e Kur'anit, dhe në të cilat u përfshi në mënyrë aq të përsëritur sa ato u bënë një model sjelljeje i parashi-

kueshëm, i pandryshueshëm. Ky fenomen është shprehur më së mirë në fjalët e Aishesë, e cila, kur iu kërkua ta përshkruajë karakterin e Profetit, tha, “karakteri i tij ishte ai i Kur’anit (*kane hulukuhu’l-Kur’an*). Me fjalë të tjera, mësimet e Kur’anit aq kishin depërtuar në qenien e tij sa ishin bërë natyrë e dytë për të në nivelet e adhurimit dhe sjelljes së përditshme. Duke qenë kështu, ne na kërkohet t’i bindemi atij. Në këtë rast, Sunneti e gjen origjinën e tij te Kur’ani dhe shprehet me anë të sjelljes dhe qëndrimit të Profetit.

Sa për literaturën e hadithit, ajo u shfaq ndërsa njerëzit filluan t’ua tregojnë të tjerëve rrëfimet e gjërave që kishte bërë i Dërguari i Zotit, duke patur si qëllim t’ua kumtojnë këto gjëra atyre të cilët nuk i kishin parë vetë këto ngjarje apo veprime. Që këtë, një hadith (fjala *hadith* do të thotë “bisedë” “fjalë”) është një rrëfim në të cilin dikush i njofton të tjerët për ca aspekte të Sunnetit të Profetit, pra, për praktikatat e tij dhe mënyrat e zakonshme si sillej vetë. Thënë ndryshe, hadithet nuk janë sunneti si i tillë, por, ndryshe, një mbledhje e rrëfimeve që përshkruajnë sunnetin. Çdo rrëfim i tillë u dokumentua nëpërmjet një zinxhiri rrëfyesish që i siguroi besimtarët për vërtetësinë e tij. Lënda apo teksti (*metn*) i hadithit mund të reflektojë të kuptuarit e rrëfyesit për praktikatat e përshkruara. Atëherë mund të lindin pyetje nëse një veprim apo thënie e caktuar nga Profeti ishte një shembull që muslimanët pritej ta ndiqnin. A ishte veprimi shembulli për t’u ndjekur, me fjalët duke qenë të dorës së dytë karshi veprimit dhe duke shërbyer thjesht për ta pohuar ose përforcuar atë, apo ishte krejt e kundërta? Kjo është sigurisht një çështje që mund t’u interesojë vetëm dijetarëve të *usul-it*, puna e të cilëve është të identifikojnë buriemet e legjislacionit islam dhe nivelet e tyre të përparësisë. Dijetarët e *usul-it* duhej t’i kishin vendosur veprimet e Profetit në një vend më të lartë se ç’i vendosën. Megjithatë, ne

e vendosim përparësinë në veprimet e shoqëruara nga fjalët, të tillë siç gjejmë në hadithet, “Faluni siç më keni parë mua të falem,” dhe “Merrni nga mua ritet tuaja të adhurimit.” Pas kësaj, ne kemi veprime të Profetit që nuk janë shoqëruar me fjalë, që vijnë më pranë konceptit të *sunnet*-it siç u kuptua tradicionalisht. Dhe, në fund, ne kemi vetëm fjalë.

Të gjitha polemikat e lindura midis dijetarëve kanë patur të bëjnë me raportimet në lidhje me Sunnetin (kuptuar si çfarë bëri, tha dhe miratoi Profeti), jo me konceptin e vetë *sunnet*-it (nocionin e ndjekjes të asaj që bëri dhe tha Profeti), ngaqë asnjë besimtar i vërtetë në Zotin dhe në të Dërguarin e Tij nuk do ta hidhte poshtë idenë e ndjekjes së një veprimi që mund të jetë dokumentuar si i kryer nga Profeti, ose sepse ai është mbështetur nga Kur’ani, ose sepse ishte përcjellë në një mënyrë të shëndoshë dhe të besueshme. Përmbledhtas, polemika ishte kufizuar thuajse tërësisht në çështjen nëse Sunneti i Profetit ishte përcjellë saktë. Zoti e di më së miri!

### 3. Fjala *sunnet* siç u kuptua nga dijetarë në fusha të specializuara

Kuptimet që dijetarët i kanë atribuar fjalës *sunnet* mund të kategorizohen bazuar në modelet epistemologjike të veçanta për disiplinat e tyre respektive.

*Dijetarët e usul-it (dijetarë të bazave të jurisprudencës):* Modeli epistemologjik i adoptuar nga këta dijetarë mbështetet në të punuarit “për të provuar se çfarë shërben si provë e vlefshme në lëmin e jurisprudencës është gjithashtu e vlefshme në tërësi si provë”. Fokusi i dijetarëve të *usul-it* në këtë aspekt i çoi ata që ta përkufizonin Sunnetin si “burimin e dytë të legjisacionit islam”. Ngaqë ata donin ta tregonin Sunnetin të jetë një lloj i pavarur i provës jurisprudenciale dhe një nga burimet fundamentale për jurisprudencën islame, e veshën

fjalën *sunnet* me këtë përkufizim të veçantë. Midis kuptimeve të ndryshme të mundshme të fjalës *sunnet*, ata zgjodhën atë të rrugës apo metodës (*tarikât*). Sa për kuptimet alternative të adoptuara nga të tjerë, nuk e panë veten të detyruar t'u drejtohen atyre duke patur bindjen se, si specialistë në një fushë të caktuar, e kishin të drejtën e përdorimit të terminologjisë së tyre për të cilën kishte pajtim reciprok.

*Juristët*: Modeli i nënkuptuar epistemologjik midis juristëve trajtësohet nga ligjërimi i përgjegjesisë (*hitabu't-teklif*), që synon të vlerësojë dhe të klasifikojë veprimet e individit përgjegjës moralisht. Duke parë se dijetarët e *usul-it* e kishin zbritur *sunnetin* në vendin e dytë midis llojeve të ndryshme të provës së njohur ligjore, juristët vendosën t'i japin fjalës *sunnet* një vend të ngjashëm brenda ligjërimin të përgjegjesisë morale me përkufizimin si një veprim i dëshirueshëm vlera e të cilit është vendosur në bazë të provave hipotetike dhe që prandaj nuk mund të klasifikohet si një detyrë apo detyrim. Në ndjekje të kësaj linje arsyetimi, juristët e identifikuan *sunnet-in* si një veprim për kryerjen e të cilit një njeri do të shpërblehet, por për moskryerjen e të cilit nuk do të ndëshkohet; ose ndryshe, si një veprim kryerësi i të cilit meriton lavdërim, por moskryerësi i të cilit nuk meriton fajësim.

*Përcjellësit e hadithit*: I tërë modeli epistemologjik i përcjellësve të hadithit sillet rreth poleve dyshe të rrëfimit (*rivajet*) dhe zinxhirit të transmetimit (*isnad*). Përcjellësit e hadithit e kanë përkufizuar kështu *Sunnetin* si gjithçka që i është atribuar Profetit nëpërmjet veprimeve, fjalëve, apo pohimeve të veprimeve ose fjalëve të të tjerëve.

Kur shqyrtojmë përkufizimet që këta grupe të ndryshme i kanë dhënë fjalës *sunnet*, ne vëmë re një mungesë emërueshish të përbashkët midis tyre për shkak të modeleve të ndryshme që përdorin si pikënisje të tyre. Për shembull, klasifikimi i *Sunnetit* si një lloj i dytë i provës jurisprudenciale (nga dijetarët e *usul-it*) nuk ka të bëjë aspak me atë nëse kryerja apo moskryerja e veprimit në fjalë meriton



shpërblim ose ndëshkim (sipas përkufizimit të sunnetit nga juristët). Veç kësaj, dikush mund ta vërë në diskutim vlefshmërinë e përkufizimit të Sunnetit si të gjitha veprimet, fjalët, apo pohimet e atribuara Profetit. Për rrjedhojë, këta tre përkufizime të *sunnet*-it janë të ndara dhe pa lidhje reciprokisht. Kësisoj, në vend të trajtimit të fjalës *sunnet* si një term teknik domethënia e të cilit mund të mbërthehet në një përkufizim të formuluar saktësisht që i përket një fushe të posaçme, të kufizuar, specializimi, ajo duhet trajtuar si një koncept integral, elastik, që del nga një teori e gjithmbarshme e cila i përfshin të gjitha kuptimet e përdorshme për fjalën *sunnet*, qoftë në nivelet e përkufizimeve të fjalorit, përdorimeve kur'anore, apo mënyrës si u përdor nga Profeti. Në vend të qëndrimit të humbur në një labirint të zhargonit të specializuar, ne duhet ta vëmë termin *sunnet* brenda një kornize të pranuar që i jep elasticitetin e nevojitur për t'u bërë vend të gjitha kuptimeve me të cilat është bashkëshoqëruar në të shkuarën, si dhe çfarëdo kuptimi që do të dalë në të ardhmen.

# [E treta] Evoluimi semantik i nocioneve në lidhje me konceptin e sunnet-it

## 1. Evoluimi semantik i termit fikh

Termi *fikh*, i dhënë përgjithësisht sot si “jurisprudencë”, do të thotë thjesht kuptim ose perceptim. Fjala *fikh* është përdorur për t’iu referuar dijes së fituar nëpërmjet pamjes dhe vëzhgimit, meqë pamja apo shikimi përfaqëson formën më të fuqishme të dijes. Rrënja tregërmëshe *f-k-h* ndeshet afërsisht njëzet herë në Kur’an, me pjesën më të madhe të këtyre rasteve duke qenë koha e tashme e foljes, në domethënien “kuptoj”. Forma më e saktë e të kuptuarit, që është të kuptuarit e zemrës – zemra duke qenë organi i dallimit – është parë në përdorimin kur’anor të fjalës *fikh*.

Fjala *fikh* vazhdoi të mbartte domethënien e të kuptuarit gjatë gjithë kohëve të para të Islamit. Me zhvillimin e shoqërisë islame dhe ndryshimet në ndërveprimet e përditshme midis njerëzve, autoriteteve fetare u nevojiteshin aftësi më të mprehta kuptimi, çka kërkonte një mendjemprehtësi për të kuptuar tekstin nën studim dhe nuancat e tij të holla të domethënies. Omer ibn Hattabi i shkroi Ebu Musa el-Esh’ariut, “Kur u është paraqitur diçka, ushtroni aftësitë tuaja të të kuptuarit.” Komentuesit kanë perceptuar se kjo thënie do të thotë që të kuptuarit e saktë është një dritë të cilën Zoti e hedh në zemrën e robit. Për më tepër, një myfti apo sundimtar do të jetë në gjendje të nxjerrë një dispozitë ligjore ose të qeverisë me drejtësi në saje të dy llojeve të të kuptuarit. I pari është një kuptim dhe dallim i realitetit dhe

aftësia për të përcaktuar natyrën e vërtetë të asaj që ka ndodhur bazuar në prova, shenja dhe lidhje të ndërsjella. I dyti është një kuptim i dispozitës së përshtatshme për këtë realitet bazuar në përmbajtjen e Kur'anit ose në një thënie nga i Dërguari i Zotit. Një prej këtyre llojeve të të kuptuarit është vënë më pas në zbatim për tjetrin. Dijetari është personi i cili, përmes dijes dhe studimit të realitetit, përcakton dispozitat e Zotit dhe të të Dërguarit të Tij.

Procesi hap pas hapi përfshin leximin, pastaj dijen dhe të kuptuarit, ku kuptimi mund ta shoqërojë dijen ose ta ndjekë atë. Këtu gjenden fillimet e përdorimit të *fikh*-ut. I njëjti rend ngjarjesh mund të ndeshet në komentin e et-Taberiu mbi suren *el-Bekare*, 2:269, që flet për “dhënien e urtësisë” nga Zoti “për kë Ai dëshiron”. Taberiu citon rrëfime të ndryshme në mbështetje të interpretimeve të ndryshme të fjalës *el-hikmet*, apo urtësi. Ai flet për këndimin dhe studimin e Kur'anit (*el-Kur'anu ve'l-fikhu fihi*), apo për studimin e Kur'anit (*el-fikhu fi'l-Kur'an*), apo për Librin dhe studimin e tij (*el-kitabu ve'l-fikhu fihi*), apo për Kur'anin, dijen dhe kuptimin (*el-Kur'an ve'l-ilmu ve'l-fikh*). Dija, kur flitet për të në bashkëshoqërim me Kur'anin (Librin), është ajo e cila ka qenë rrëfyer (hadithi apo sunneti), ndërsa *fikh*-u, apo të kuptuarit, shoqëron ose ndjek dijen.

Kur ne e krahasojmë këtë progres domethëniesh me progresin e përkufizimeve të fjalorit për fjalën *fikh*, një paralele e qartë shfaqet midis evoluimit gjuhësor dhe shoqëror të termit. Të ngarkuarit me nxjerrjen e dispozitave ligjore për njerëzit, qofshin si gjykatës apo myftinj, kaluan nëpër një progres fazash: (a) leximi i një teksti të shkruar, një aktivitet i kryer nga njerëz të njohur si lexues, ose këndues (*kurra*, shumësi i *kari'*); (b) dija e përcjellë në një mënyrë mekanike në formën e një sunneti apo detyrimi fetar (*farida*) që sqaroi kuptimin e Kur'anit. Ata të cilët e kryen këtë akti-

vitet ishin njohur si *ulema* (shumësi i *alim*, me kuptimin “dijës, dijetarë”), ndërsa *sunnet*-it iu referua si dije, apo *ilm*. (c) Të kuptuarit reflektiv i ndriçuar me perceptim të thellë. Të përfshirët në këtë aktivitet ishin njohur si *fukaha* (shumësi i *fakih*), domethënë, juristë ose legjistë.

Por duhet patur parasysh se fjala *fikh* nuk ishte kuptuar ende në kuptimin e dytë të sapopërmendur, apo në mënyrën si është kuptuar sot, gjatë shekullit të dytë hixhri. Kjo mund të shihet nga fakti se Ebu Hanife (vd. 150 h./767) e kuptoi fjalën *fikh* t’i referohet një dijeje të gjithmbarshme të shpirtit: virtyteve dhe veseve të tij, fuqive dhe dobësive të tij, besimit, sjelljes dhe karakterit moral të një personi. Të kuptuarit e përfshirë ishte një perceptim aq gjithëpërfshirës sa meritonte të klasifikohesh si urtësia që Zoti ia jep kujt Ai dëshiron (krahaso suren *el-Bekare*, 2:269). Termi *fikh* po përdorej ende në kohën e Imam Malikut (vd. 179 h./795) në një kuptim që ishte më i gjerë se përkufizimi i tij i kohëve moderne, i cili është i kufizuar në një marrje me sjelljen dhe ndërveprimet shoqërore të njerëzve. Ngushtimi i mëtejshëm i kuptimit të fjalës për sferën e veprimit do të vinte në fazën pasuese.

Kjo fazë tjetër zhvillimi ndodhi në një klasë dijetarësh të cilët u morën më shumë me domethëniet, termat teknike dhe përkufizimet e tyre, me ndarjen dhe klasifikimin e shkencave, e me veprimtari të tjera të tilla që nuk ishin të përhapura në Hixhaz dhe që nuk do të qe pritur të kenë një ndikim të madh atje. Iraku, për dallim, ishte karakterizuar nga një mjedis më ndihmues për një zhvillim të këtillë. Fjala *fikh* nuk ishte në qarkullim në kuptimin e saj më të specializuar gjatë kohës së sahabeve të Profetit, ndonëse nisi të shfaqej nga fundi i kësaj periudhe dhe gjatë kohës së tabiinëve. Imam Maliku iu bashkua vargut të kulturës fetare në një kohë kur fjala *fikh* nuk ishte veçuar si një term i dalluar teknik. Përndryshe, myftinjët e marrë me dijen, apo *ilm*-in, i nxisnin të

tjerët të arrijnë një të kuptuar të thellë të asaj çka ata dinin. Megjithëkëtë, fjala *fikh* nuk i kishte marrë akoma dimensionet semantike me të cilat bashkëshoqërohet në ditët tona.

## 2. Evoluimi i konceptit *re'j*

Rrënja tregërmëshe  $r^{-2}j$ , prej së cilës rrjedh emri *re'j*, i referohet më në thelb aktit fizik të të parit. Meqë njohja e diçkaje me mendjen është analoge me të parit e diçkaje me sy, domethëniet rrjedhëse të  $r^{-2}j$  përfshijnë atë të perceptimit, dallimit, shqyrtimit, dhe adoptimit apo shprehjes së një pikëpamjeje ose opinionit (*re'j*), të gjitha duke patur në to aktin e shikimit me “*syryn*” e mendjes. Ky kuptim i fjalës reflektohet në një numër fjalësh, si *ru'ja*, ose vizion, si ajo që dikush sheh në ëndërr, dhe që mund të quhet një vizion i zemrës, pra, besim. Po ashtu mund të kuptohet t'i referohet një vizioni zgjimi, të tillë si ai i përmendur në suren *el-Isra*, 17:60. Kur'an i e përdor rrënjën  $r^{-2}j$  në kuptimin e pamjes më tepër se ç'bën me çdo kuptim tjetër. Përdorimi në kuptimin e besimit është i rrallë, përveçse si një interpretim i mundshëm, si në rastin e sures *en-Nisa*: “Ne ta kemi dhënë nga lart këtë shkrim hyjnor, duke parashtruar të vërtetën, që të mund të gjykosh midis njerëzve sipas asaj që të ka mësuar Allahu (*eraka*, domethënë, të bëri të shohësh ose të besosh)” (4:105). Veç kësaj, emri *re'i*, i cili ndeshet jo shpesh në Kur'an, përcjell vetëm kuptimin e përgjithshëm të të kuptuarit apo shqyrtimit.

Fjala *re'j*, në kuptimin e opinionit ose pikëpamjes, është rrjedhojë e dijes dhe të kuptuarit, që janë të domosdoshëm kur ka nevojë për një dispozitë ligjore për një situatë të caktuar. Në kontekstin e roleve të njëpasnjëshme të luajtura prej myftinjve – atë të lexuesit/kënduesit (*kari'*), dijetarit (*alim*) dhe juristit (*fakih*) – ata duhet të formojnë një opinion apo pikëpamje çfarëdo që të jetë niveli i tyre i kulturës ose

arsimit (nga aftësia për të lexuar te marrja e rrëfimeve të transmetuara, te reflektimi mbi rrëfimet e transmetuara, të përcjella nga një brez në tjetrin). Për rrjedhim, fazat përmes së cilave kaloi termi *re'j*, shkojnë, duke folur nga pikëpamja shoqërore, paralel me fazat nëpër të cilat kaluan udhëheqësit fetarë (nga lexues/këndues, te dijetarë, juristë). Ne e dimë se me të heshtur i Dërguari kënduesit filluan të reflektojnë mbi përmbajtjen e mesazhit islam, duke e thelluar të kuptuarit e tij dhe duke formuar opinione. Pas vdekjes së Profetit, sahabet u takuan për të diskutuar, debatuar dhe mbrojtur pikëpamjet e tyre respektive përpara arritjes në vendimin për t'i dhënë besën Ebu Bekrit si kalifi i parë. Ata diskutuan dhe debatuan më vonë se çfarë të bëjnë në përgjigje ndaj apostazisë së disa fiseve në Gadishullin Arabik. Qartësisht po përpiqeshin për kuptimin më të mirë të situatës në diskutim dhe si ta zbatonin tekstin e Kur'anit për situatën e thënë.

Përballë sprovave të tilla, sahabet kërkuan opinionet e individëve të njohur për dijen dhe mprehtësinë e tyre. Ata madje do ta përdornin fjalën *re'j* si titull vlerësimi dhe respekti. Abbasi, për shembull, u përmend si *Dhu er-Re'j*, domethënë, "Ai me opinionin." Në raste të tjera do të vinin para fjalës *re'j* emrin e një personi, si te Mugire er-Re'j (Mugire i Opinionit, pra, Mugire Perceptuesi), Rebi'a er-Re'j (Rebi'a Perceptuesi). E përdorur në këtë mënyrë, fjala *re'j* i referohet shfaqjes së një çështjeje problematike dhe zbulimit të një zgjidhjeje për të. Fjala *re'j* u ishte shtuar po ashtu emrave të disa juristëve, si në rastin e Hilal er-Re'j, ku nënkuptonte thjesht perceptim të thellë.

Qyteti i Medinës ishte strehë për ata që kishin marrë dije nga vetë Profeti dhe vëzhgimi e mendjemprehtësia e të cilëve shërbente si baza e qeverisjes së tyre. Medina mund t'u ketë paraprirë kështu rajoneve të tjera islame në përdorimin e saj

të fjalës *re'j* me këtë kuptim të përgjithshëm, i cili nuk bën dallim midis një juristi dhe një tjetri, apo midis një *muxhtehid-i*, një interpretuesi të ditur, dhe një tjetri. Imam Maliku foli vetë njëherë për një opinion si “jo i denjë për shqyrtim”, duke e përshkruar atë si *re'jun ma huve re'jun*, që tregon se Imam Maliku e shihte veten si të përgatitur për të dhënë dhe për të vlerësuar opinione. Ibn Kutejbe e shihte gjithashtu Imam Malikun si të përgatitur për të dhënë opinione me dije. Ibn Ruzhdi e quajti në fakt Imam Malikun “komandanti i besimtarëve” midis atyre në fushën e formimit të opinionit dhe të zbatimit të parimit të *kijas-it*, apo arsyetimit analogjik.

Ky, pra, është një shpjegim i fjalës *re'j* në sferën e të kuptuarit dhe dijes. Një opinion apo pikëpamje do të dallojë në varësi të mendësisë, mjedisit dhe kulturës së një njeriu, që i formojnë të kuptuarit, vendosin orientimin e tij, dhe përcaktojnë saktësinë me të cilën ai mendon.

### 3. Evoluimi në konceptin *nass*

#### a) Përdorimet tradicionale të rrënjës *n-s-s*

Fjala *nass*, emri foljor i prejardhur nga rrënja tregërmëshe *n-s-s*, është përdorur me domethënie të shumta, nga të cilat këto më poshtë janë më të rëndësishmet:

- *Ngritja* si në kuptimin fizik dhe jofizik. Përcjellësit e hadithit, për shembull, e përdorën termin *nass* për të folur për procesin e së shkuarit (“ngritjes”) pas një rrëfimi gjer te Profeti, apo të atribuimit të një thënieje personit që e kishte shqiptuar atë. Amr ibn Dinari tha njëherë duke lavdëruar ez-Zuhriun, “Kurrë nuk kam takuar një njeri më të kujdesshëm për kërkimin e origjinës së haditheve të tij gjer te Profeti (*ma re'ajtu rehxulan enassa li al-hadithi minhu*).

- Në një kuptim të pacilësuar, fjala *nass* është përdorur për t'iu referuar qëllimit apo objektivit të diçkaje.

- *Pyetje*. Dikush mund të thotë, *nass er-rexhulu nassan*, me kuptimin pak a shumë, “Personi e pyeti gjerë e gjatë, apo e mori në pyetje (bashkëbiseduesin e tij).

- Akti i *specifikimit apo caktimit*.

- Akti i *informimit*. Të thuash, *nassahu alejhi nassan*, do të kuptonte afërsisht, “Ai e njoftoi atë për çështjen.”

- Akti i *tregimit apo bërjes së qartë*. Dikush mund të thotë, *nass esh-shej’e nassan*, me kuptimin, “Ai e bëri të qartë.”

Këta, pra, janë përdorimet e përgjithshme tradicionale të rrënjës në arabisht *n-s-s* dhe të fjalëve të rrjedhura prej saj.

### b) Nass siç u përdor nga Imam Shafiiu

Imam Shafiiu shkroi në paragrafin 56 të *Er-Risale*, “I Dërguari nuk vendosi asnjë sunnet veç çka u bazua në një dispozitë të qenë në një tekst nga Kur’ani (*nassun hukmun*).” Ai foli në paragrafin 97 për “detyrime fetare të parashtruara qartë (*el-fara’idu’l-mansusa*) në Librin e Zotit...”, dhe në paragrafin 100 foli për dispozitat “të cilat [Zoti] i ka treguar nëpërmjet sunnetit të Profetit të Tij pa praninë e një teksti të qartë nga Kur’ani (*bila nass el-kitab*)”. Imam Shafiiu po fliste në këtë pjesë të fundit për një praktikë të qartësuar nga sunneti, por të pashkoqitur nga Kur’ani në një tekst të qartë. Ai tha në paragrafin 298:

*Sunen-i* i të Dërguarit të Zotit është dy llojesh. I pari përbëhet prej një veprimi në të cilin ai po zbatonte një mësim të qartë të Kur’anit (*nass kitab*), ndërsa i dyti ka të bëjë me një veprim në rrjedhën e të cilit ai tregoi domethënien e veçantë praktike të një mësimi të thënë në terma të përgjithshëm (*bi el-xhumle*) në Kur’an. Por në të dy po vinte në zbatim Librin e Zotit.

Fraza *bi el-xhumle* (përkthyer më sipër si “thënë në terma të përgjithshëm”) nuk nënkupton të vagullt apo të errët, të paqartë, por thjesht të pahollësishëm. Prandaj nuk po vihet në kontrast me qartësinë, por me hollësinë, ndonëse qartësia është e brendaqenësishme të hollësisë. Pra, ajo për çfarë po flasim



është një parim i përgjithshëm, universal, kur'anor, kuptimi i së cilit bëhet i qartë nëpërmjet të veçantave, hollësive, dhe zbatimeve praktike të dhëna në Sunnet. Kështu, ndonëse parimi në fjalë nuk është shprehur në mënyrë eksplicite, ai megjithatë është zbuluar nga Zoti. Dhe Zoti e di më së miri!<sup>6</sup>

Arsyeja pse e kam paraqitur konceptin *nass* siç u përdor nga esh-Shafiiu para diskutimit të fjalës *nass* si një term teknik është se Imam Shafiiu ishte një autoritet gjuhësor përdorimi i një fjale prej të cilit bartte peshë domethënëse në lidhje me mënyrën si të përkufizohej. Ai është gjithashtu themeluesi i disiplinës që do të njihet si *ilm usulu'l-fikh*, apo bazat e jurisprudencës. Shafiiu është njohur nga shumica e dijetarëve muslimanë të vjetër dhe modernë si personi i cili e ngriti statusin e atyre që janë njohur si hadithe *ahad*, “të vetmuara”, një term i përdorur për çdo hadith që nuk është *mutevatir* (një raportim i rrëfyer nga një grup individësh mjaftueshëm i madh dhe të ndryshëm për të cilët do të qe e pamundur të kishin bashkëvepruar në falsifikim), duke bërë një mbrojtje për besueshmërinë dhe përdorshmërinë e tyre. Për të shtuar, ishte Shafiiu që e ngriti Sunnetin në përgjithësi në një status paralel me atë të Kur'anit. Prapëseprapë, siç do të jetë vështruar qartë nga citimet më sipër, Shafiiu e pa vetëm Kur'anin si tekstin themeltar për mësimin dhe praktikën islame. Ai e theksoi qartas se çdo hadith i klasifikuar si autentik dhe i besueshëm duhet të ketë një origjinë të qartë në Kur'an.

### c) Domethënia e fjalës *nass* në përdorimin e zakonshëm dhe si një term teknik jurisprudencial

Dijetarët e përdorin fjalën *nass* në kuptimin e saj më të pacilësuar për të thënë thjesht, “e tërë fjala e kuptueshme”. Kuptueshmëria është një komponent i domosdoshëm i domethënies së *nass*-it. Është në natyrën e fjalës *nass* që

<sup>6</sup> Shih, esh-Shafii, *Er-Risale*, paragrafët 300, 303, 308, 314, 419, 440, 465, 479.

domethënia e saj të jetë plotësisht e kuptueshme dhe e padykuptimshme. Me fjalë të tjera, i nënshtrohet vetëm një interpretimi; në këtë mënyrë, domethënia e saj e dukshme duke qenë domethënia e vërtetë.

Nëse dikush do të thoshte, “kjo dispozitë është e mbështetur nga teksti” (*hadha el-hukm thabite bi el-nass*), çka nënkupton kjo është se prova për dispozitën në diskutim është vendosur bazuar në Kur’anin apo Sunnetin për shkak të faktit se mund ta ketë origjinën te Profeti. Midis pjesës më të madhe të dijetarëve të *usul-it* (përmendur si shafiitë ose teologë skolastikë), termi *nass* i referohet çdo fjale apo fraze që e përcjell një dispozitë në një mënyrë të qartë, të shkoqur. Një shembull i një *nass-i* në këtë kuptim gjendet te surja *el-Fet’h*, e cila thotë, “Muhammedi është i Dërguari i Allahut” (48:29), në një mënyrë që nuk lë hapësirë për dyshim se detyra hyjnore e të dërguarit iu dha Muhammedit dhe që nuk lejon asnjë interpretim tjetër. Sa për dijetarët e *usul-it* të cilët ishin legjistë të bashkëshoqëruar me shkollën hanefite, ata e përkufizuan *nass-in* si “një shprehje e dhënë më pastër falë kontekstit të saj gjuhësor, e që, pa këtë kontekst, nuk do të përcillte një kuptim të qartë”. Shembulli i dhënë prej tyre i një *nass-i* të tillë është në suren *el-Bekare*, ku lexohet:

Ata të cilët ngopen me kamatë sillen veç si mund të sillen ai që shejtani e ka çoroditur me prekjen e tij, sepse thonë, “Blerja dhe shitja janë një lloj kamate”, ndërsa Allahu i ka bërë blerjen dhe shitjen të lejueshme dhe kamatën të palejueshme. Pra, kush ndërjegjësohet për këshillën e Zotit të tij, dhe për këtë heq dorë [nga kamata], mund t’i mbajë fitimet e së shkuarës, dhe Allahu ka për ta gjykuar, por sa për ata që kthehen tek ajo, janë të destinuar për zjarrin, për të qëndruar aty (2:275)!

Teksti këtu ka të bëjë me dallimin midis shitjes dhe kama-tarisë, me të parën të lejuar dhe të dytën të ndaluar. Ky dallim kuptohet bazuar në kontekstin fjalësor të ajetit, në të

cilin Zoti thotë, “Allahu i ka bërë blerjen dhe shitjen të lejueshme dhe kamatën të palejueshme.” Ky kontekst tregon se qëllimi i tekstit është të vendosë dallimin midis shitjes dhe kamatarisë. Dijetarët janë të mendimit se ky ajet e bën të qartë se shitja është e lejuar, ndërsa kamata e ndaluar. Sidoqoftë, konteksti i përmendur më sipër e bën ajetin akoma më të qartë në kuptimin e tij.

Çdo shkollë e veçantë mendimi ka kërkuar ta mbrojë pikëpamjen e saj mbi këtë çështje. Megjithatë, nëse mbajmë parasysh se çfarë ajo do të thotë nga një këndvështrim krejt gjuhësor, si edhe mënyrën si Shafiiu e përdor atë, fjala *nass* i referohet qartë vetëm Kur’anit, i cili gëzon parësi ndaj gjithçkaje tjetër dhe i cili është qëllimi dhe objektivi përfundimtar. Asnjë entiteti tjetër nuk i duhet referuar apo nuk duhet përshkruar si *nass*. Dijetarët e bazave të jurisprudencës mund të kishin përdorur një fjalë tjetër në vend të hollimit të këtij termi ashtu siç kanë bërë. Por, ndryshe, kuptime të tjera janë bashkëshoqëruar me të, çka e ka errësuar natyrën e marrëdhënies midis Kur’anit dhe Sunnetit. Me përkthimin e termit *nass* thjesht si “tekst”, duke treguar me këtë se ai mund të përdoret për t’iu referuar pothuajse çdo thënieje apo ligjërimi, dijetarët e hadithit kanë shtënë pështjellim.

Përmbledhtazi, termi *nass* përdoret si duhet vetëm për Kur’anin dhe për asgjë tjetër. Sa për *sunen*-in, shumësin e *sunnet*-it, synimi i tyre është të qartësojnë *nass*-in kur’anor që kërkon shpjegim. Sunneti vjen pas Kur’anit dhe është i pandashëm nga ai, duke u sjellë në orbitën e tij. Por përdorimi i termit Sunnet në një mënyrë që shmanget nga kuptimi me të cilin u vesh nga Profeti dhe sahabet, dhe që ndryshon nga një sekt apo shkollë jurisprudenciale mendimi te një tjetër, e ka kthyer Sunnetin nga një trashëgimi që na siguron udhëzim unifikues në një burim keqkuptimi dhe ndarjesh sektare.



# **III**

## **Kur'ani si burim krijues dhe Sunneti si sqarim praktik**



Profeti ua ndaloi sahabeve ta përziejnë Kur'anin me fjalët e tij, dhe kalifët e udhëzuar drejt iu përmbajtën urtësisht udhëzimeve të tij në këtë pikëpamje. Kështu, marrëdhënia midis Kur'anit dhe Sunnetit ishte zbritur nga Zoti me saktësinë më të madhe dhe ishte shpjeguar nga i Dërguari i Zotit me qartësinë më të madhe. Kur'ani është burimi krijues dhe revelues i urdhëresave hyjnore, si dhe shpjegimi i gjithçkaje të lidhur me to. Është Kur'ani që zbriti parimet e përgjithshme dhe konstantet e fesë të sjella nga të gjithë profetët.

Muslimanët janë pajtuar gjithnjë për centralitetin dhe supremacinë e Kur'anit. Ky pajtim shtrihet te ata të cilët janë të mendimit se Sunneti mund të qëndrojë i vetëm si një burim legjislativ, meqë ajo që njerëz të tillë propozojnë si bazën për legjislativ mund të gjendet, me shqyrtim më nga afër, te universalet e parashtruara në vetë Kur'anin. Nga këtej, procesi i dyfishtë i vendosjes dhe sqarimit të ligjeve të Zotit ndodh nëpërmjet Kur'anit duke iu përmbajtur shpalljeve të Zotit: "Vendimi nuk i përket askujt veç Allahut" (Surja *el-En'am*, 6:57), dhe: "Ne ta kemi dhënë nga lart, hap pas hapi, këtë shkrim hyjnor, për ta bërë gjithçka të qartë" (Surja *en-Nahl*, 16:89).

I Dërguari i Zotit e këndoi Kur'anin, i ndoqi mësimet e tij, ua mësoi atë të tjerëve, dhe u tregoi atyre si t'ia kthejnë fjalët në një mënyrë konkrete jetese, domethënë, në një sistem etik që do t'i rregullonte veprimet, konceptualizimet, moralin, marrëdhëniet dhe lidhjet e tyre. Në këtë mënyrë, ai çka i referohen si Sunneti i të Dërguarit të Zotit është, në realitet, një sqarim dhe zbatim i asaj që kishte kumtuar Libri i Zotit. Prandaj Zoti tha:

Por jo, për Zotin tënd! Ata nuk besojnë [vërtet] nëse nuk bëjnë ty, [o Profet,] gjykatës për gjithçka që nuk pajtohen mes tyre, e atëherë të mos gjejnë asnjë pengesë në zemër për një pranim të vendimit tënd dhe t'i dorëzohen tërësisht [atij]. (Surja *en-Nisa*, 4:65)

Kjo ngaqë baza e vendimeve të tij do të ishin dispozitat e Kur'anit. Ky fakt theksohet si vijon, në suren *el-Ma'ide*:

Dhe ty, [o Profet,] të kemi dhënë këtë shkrim hyjnor, që parashtron të vërtetën, konfirmon të vërtetën e çfarëdo që qëndron akoma nga revelimet e mëhershme dhe përcakton se çfarë është e vërtetë në to. Gjyko, pra, midis ndjekësve të revelimit të mëhershëm sipas asaj që Allahu ka dhënë nga lart, dhe mos i ndiq pikëpamjet e tyre të gabuara, duke e braktisur të vërtetën që të ka ardhur ty. Për çdonjë nga ju Ne kemi caktuar një ligj dhe mënyrë jetese [të ndryshme]. Po të kishte dashur Allahu, Ai mund t'ju kishte bërë sigurisht një bashkësi të vetme, por [dëshiroi ndryshe,] për t'ju vënë në provë me atë që ju ka dhënë. Matuni, pra, me njëri-tjetrin në bërjen e punëve të mira! Tek Allahu keni për t'u kthyer të gjithë, dhe atëherë Ai do t'ju bëjë ta kuptoni vërtet gjithçka për të cilën kishit zakon të dallonit. (5:48).



## [E para]

# Koncepti i *vahj*-it

Për ta përkufizuar si duhet konceptin *sunnet* dhe për ta kuptuar marrëdhënien midis Sunnetit dhe Kur'anit, është thelbësore të arrijmë në një përkufizim të saktë dhe të "revelimit" (*vahj*). Vetëm atëherë do t'ia dilnim të shmangnim butësinë e tepruar që i ka lejuar njerëzit të klasifikojnë si "revelim" tjetër veç Kur'anit gjithçka të kaluar në emër të Profetit, përfshirë thjesht thënie të atribuara atij në raportime të rrëfyera që të çojnë te sahabet dhe tabiinët. Duhet patur parasysh se, sipas dijetarëve të *usul*-it, Kur'ani është përkufizuar si "fjala e Zotit, e cila duhet ndjekur dhe kënduar në një frymë përnderuese, adhurimi, kundërshtarët e së cilës nuk ishin në gjendje t'ia dilnin në krye sfidës për të krijuar diçka të ngjashme dhe me suret më të shkurtëra, çka ishte treguar kështu të jetë përtej aftësisë së çdo qenieje të thjeshtë njerëzore për të imituar". Kësodore, roli i vetëm i Profetit në lidhje me Kur'anin ishte të ndiqte engjëllin Xhebrail në recitimin e tij dhe t'ua tregonte atë të tjerëve siç e kishte marrë.

Për diskutimin e tanishëm, *vahj*-i do të përkufizohet si fjala hyjnore të cilën Zoti e zbriti nga lart në zemrën e Robit të Tij, të Dërguarit dhe Profetit, që hapet me suren *el-Fatiha* dhe përmbyllet me suren *en-Nas* (të përbërë në këtë mënyrë nga 114 kapituj apo sure). Sa për të gjitha thëniet dhe veprimet e tjera, ose pohimet e fjalëve a veprimeve të të tjerëve, të atribuara Profetit, është pranuar njëzëri se ato u shfaqën bazuar në një shumësi konsideratash. Midis gjërave që bëri Profeti, disa ishin thjesht veprime që do të ndërmerreshin

nga çdo krijesë njerëzore në saje të qenies njeri, disa përfshinin zbatim të urdhëresave dhe parimeve të parashtruara në Kur'an, dhe me ca u mor brenda kontekstit të funksioneve të tij si një udhëheqës politik dhe fetar, gjykatës, myfti, mësues, udhërrëfyes dhe legjislator. Disa nga këto veprime do të hyjnë pa dyshim në kategorinë e “relativiteteve”, që vlejten ekskluzivisht për rrethanat e tij personale dhe që ishin të përshtatshme për vendin, kohën dhe mjedisin të tij dhe të sahabeve. Të tjera akoma, për dallim, duhen parë si baza për legjisacion të përhershëm, që e merr natyrën e tij të përhershme nga Kur'ani. Derisa të njihen këto dallime, apo nëse nuk janë njohur, do të ketë debat në vazhdim për lidhjen e jetës së Profetit me kohët moderne, e një dështim në vazhdim për të përcaktuar edhe ku gjenden pikat e diskutueshme.

Me identifikimin se çfarë është “revelimi” (*vahj*) përkundrejt Kur'anit, Sunnetit dhe pohimit të njëjesisë së Zotit e rrjedhojave të tij (*ilm et-tevhid*), ne kemi për të qenë në gjendje të sqarojmë një aspekt fundamental të çështjes në diskutim: si ta lidhim si duhet me Sunnetin e Profetit. Atëherë, në dritën e këtij sqarimi, do të bëhet e mundur të korrigjohen dhe një numër konceptesh të tjera.

## 1. Cili është kuptimi i vahj-it?

El-Isfahani shkroi, “Kuptimi rrënjor i *vahj*-it është një sinjal i shpejtë.” Meqë përkufizimi përfshin elementin e shpejtësisë, fjala *vahj* është përdorur për të përshkruar komunikim që ka në të simbol dhe aluzion, tinguj pa fjalë, gjeste trupore, ose shkrim. Kjo domethënie e fjalës gjendet në suren *Merjem*, e cila na tregon se Zekerija doli “nga faltorja drejt popullit të tij dhe u tha atyre [me shenja] (*evha ilejhim*): ‘Madhërojeni natën dhe ditën lavdinë e Tij të pakufishme!’” (19:11). Prej këtu, një kuptim i foljes *evha* është të bësh me

shenjë ose të tregosh me gisht. Kjo folje ndeshet në suren *el-En'am*, ku Zoti thotë:

Dhe kështu kundër çdo profeti kemi vënë si armiq forcat e së keqes nga mesi i njerëzve dhe nga mesi i qenieve të padukshme që i pëshpërisin njëri-tjetrit (*juhi ba'duhum ila ba'd*) gjysmë të vërteta tërheqëse për të mashtruar mendjen... (6:112)

Ne lexojmë në suren *el-En'am*, “Dhe, vërtet, sitmujt e së keqes (brenda zemrës së njerëzve) u pëshpërisin (*juhune*) atyre që i kanë bërë të tyret se duhet t’ju përfshijnë në diskutimin...” (6:121). Folja *evha*, si e përdorur në kontekste të tilla, është parë si sinonime me foljen *vesvese* të përdorur në suren *en-Nas*, e cila është një lutje për mbrojtjen nga Zoti “prej së keqes së tunduesit pëshpëritës, bishtnues (*el-vesvas el-hannas*), që pëshpërit në zemrën e njerëzve (*juvesvisu fi suduri en-nas*)” (114:4-5).

Por emri *vahj* është përdorur gjithashtu për t’iu referuar mesazhit që Zoti u përcjell profetëve dhe të dërguarve të Tij nëpërmjet një larmie mjetesh komunikimi. Fjala e revelimit mund të jepet përmes një të dërguari të dukshëm që komunikon nëpërmjet fjalës së dëgjueshme; në situatë tjetër, profeti mund ta dëgjojë fjalën pa e parë nga i vjen; në një tjetër situatë akoma, fjala nga Zoti mund të vijë në formën e instiktit që u tregon bletëve, për shembull, ta ndërtojnë strehën e tyre diku (si në suren *en-Nahl*, 16:68), me anë të një ëndrre, apo nëpërmjet një forme tjetër frymëzimi.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> El-Isfahani niset ta sqarojë konceptin kur’anor të *vahj*-it në veprën e tij të jashtëzakonshme, të titulluar, *Mufredat Garibi'l-Kur'an* (Termet e Pazakonshëm në Kur’an), përmes një studimi skrupuloz të përdorimeve të fjalës përgjatë gjithë Kur’anit. Ai fillon me gjurmimin e kuptimit gjuhësor të fjalës *vahj*, që formon bazën dhe pikënisjen për ndërtimin e një rrjeti të shëndoshë të termave dhe koncepteve kur’anore. Studimi i el-Isfahanit përbën një prej kontributeve më të mira dhe më të rëndësishme për studimin e konceptit *vahj* dhe shumëllojshmërisë së domethëniesve të tij. Sigurisht, *vahj*-i në kuptimin e revelimit hyjnor është një fenomen i mbinatyrshëm. Zoti zgjedh kë të dojë prej robve të Tij për të marrë revelimin. Ai po ashtu zgjedh një engjëll për të marrë revelimin dhe për t’jua dhënë atë profetëve dhe të dërguarve të Tij, të cilët janë ngarkuar në vijim me shpërndarjen bashkësisë të tyre. Një engjëll i tillë mund t’i qaset të dërguarit njerëzor në formën engjëjllore ose në një formë tjetër. Besimtarët mendojnë se engjëlli i vjen profetit ose të dërguarit të Zotit si një krijesë e njëmendtë njerëzore, jo thjesht si një vegim; ai vjen në të njëjtën kohë kur profeti ose i dërguari është i zgjuar, jo vetëm kur është në gjumë.

*Ilham-i* (frymëzimi) nga një këndvështrim gjuhësor. Fjala *ilham* është përkufizuar si ajo që vjen papritur në mendjen e një njeriu. Ajo i referohet në veçanti diçkaje të dhënë me bollëk dhe që vjen nga Zoti dhe sferat qiellore. Fjala *ilham* është përkufizuar gjithashtu si akti i shtënies në zemër të diçkaje që sjell një ndjenjë qetësie dhe që Zoti ua jep disa prej zemërpastërve të Tij. Folja *elheme* është përdorur në suren *esh-Shems*, 91:8, e cila na tregon se Zoti e ka mbujtur shpirtin (*elhemeha*) me dijen si të dobësive të tij morale dhe të vetëdijes për Atë. Ibn Sinai e përkufizoi fjalën *ilham* si “atë që inteligjenca aktive e hedh në shpirtin njerëzor të mbështetur nga një qetësi, qartësi dhe pastërti e madhe, dhe nga kontakti i fortë me parimet intelektuale”. Es-Subkui e përkufizon *ilham-in* te *Xhem'u'l-Xhevami* si, “ajo çka është shtënë në zemër që sjell ngushëllim dhe paqe, e të cilën Zoti ua jep posaçërisht ca prej zemërpastërve të Tij”. Por kjo nuk mund të shërbejë si provë autoritare, duke patur parasysh pamundësinë e pasjes besim të plotë në dikë të pambrojtur nga mëkati në mendimet e tij të brendshme. Sufitët e përkufizojnë atë si “transfuzion, apo fryerje në zemër, shpirt ose mendje (*en-nefthu fi'r-ru*), dhe shtënie në zemër e një dijeje jo të bazuar në hulumtimin ose arsyetimin e provuar”. Në këtë pikëpamje, Profeti tregohet të ketë thënë, “Shpirti i Shenjtë më fryu në zemër (*inne ruhu'l-kudus nefethe fi ru'i*).” Sa për Muhammed Abduhin (vd. 1905), ai e përkufizoi atë si, “një ndjenjë me të cilën shpirti ndihet i sigurt dhe nxitjen e së cilës ai e ndjek pa e ditur nga ka ardhur. Mund të jetë e ngjashme me një gjendje urie, etjeje, pikëllimi ose gëzimi”. Duke bërë një dallim midis frymëzimit (*ilham*) dhe revelimit hyjnor (*vahj*), Reshid Rida (vd. 1935) shkroi për

atë që disa i referohen si revelim apo sugjerim psikologjik (*el-vahju'n-nefsi*), një fenomen të cilin filozofët e kanë interpretuar si një lloj frymëzimi (*ilham*) që gufon nga brenda

unit të një individi. Mospajtimi ynë me filozofë të tillë përqendrohet rreth faktit se, në besimin tonë, revelimi legjitim (*el-vahju'sh-sheri'a*) vjen nga jashtë shpirtit të profetit, i zbritur nga qiejt, e jo i gufuar nga brenda tij, siç supozojnë ata. [Dallimi ynë me ta, po ashtu,] sillet rreth besimit tonë në ekzistencën e një të dërguari shpirtëror që i ka zbritur Profetit nga Zoti. Ashtu siç deklaroi Zoti në suren *esh-Shu'ara*: “Shih, ky [shkrim hyjnor] është dhënë sigurisht nga lart nga Zoti i të gjitha botëve. Frymëzim i vërtetë hyjnor ka zbritur nga lart me të në zemrën tënde, [o Muhammed,] që ti të jesh midis atyre të cilët predikojnë në gjuhën e qartë arabe” (26:192-195). Sa për frymëzimin, sjelljen instiktive (krahaso suren *en-Nahl*, 16:68), vizionet në ëndrra, dhe dhënien nga Xhebraili të mesazheve Profetit duke u shfaqur në një formë të veçantë, për këto është folur në suren *esh-Shura*, ku lexojmë se, “nuk i është dhënë vdekatarit që Allahu t'i flasë ndryshe veçse nëpërmjet frymëzimit të beftë (*vahjen*), ose [me një zë,] nga prapa një perdeje, ose me çuarjen e një të dërguari për të reveluar (*ev en jursile resulen fe juhi*), me lejen e Tij, çfarë Ai do [të reulojë], sepse, në të vërtetë, Ai është i lartësuar, i urtë” (42:51).

Zoti i flet Profetit, duke thënë, “përpara kohës tënde Ne nuk çuam kurrë një të dërguar pa i patur reveluar atij (*illa en nuhije ilejhi*) se nuk ka hyjni veç Meje, [dhe se,] prandaj, keni për të më adhuruar [vetëm] Mua!” (Surja *el-Enbija*, 21:25). Duke folur kështu, Zoti po i referohet një lloji të përgjithshëm revelimi, meqë njohja e njëjesisë së Zotit dhe domosdoshmëria e adhurimit të Tij nuk gjendet vetëm në revelimin e dhënë të dërguarve të Zotit “të pajisur me vendosmëri në zemër” (Surja *el-Ahkaf*, 46:35). Përndryshe, kjo është diçka që mund të njihet përmes arsyes dhe frymëzimit hyjnor ashtu siç mund të njihet përmes revelimit të posaçëm. Ajo për çfarë po tërheq vëmendjen pasazhi i lartpërmendur është se do të që e pamendueshme për një të

dërguar të Zotit të mos e kuptonte njëjësinë e Tij dhe detyrën e krijesave njerëzore për ta adhuruar Atë. Në një referencë për revelimin që i erdhi Jezu Krishtit, ne lexojmë në suren *el-Ma'ide*, “Dhe [kujto kohën] kur Unë i frymëzova të veshurit në të bardha<sup>8</sup>: ‘Besoni në Mua dhe në të dërguarin Tim!’ Ata u përgjigjën: ‘Ne besojmë, dhe Ti dëshmo se e kemi dorëzuar veten [tek Ty]’” (5:111). Shihni, gjithashtu, suren *Junus*, 10:87, dhe suren *Taha*, 20:48.

Në lidhje me revelimin e dhënë Profetit, Zoti e udhëzoi atë, duke thënë, “Ndiq çfarë të është reveluar nga Zoti yt, veç të Cilit nuk ka hyjni, dhe ktheju shpinën të gjithë atyre që i atribuojnë hyjnitet diçkaje përbri Tij” (Surja *el-En'am*, 6:106). Ngjashëm, Ai tha, “Ne të kemi frymëzuar ty, [o Muhammed, me këtë mesazh:] ‘Ndiq besimin e Ibrahimit, i cili iu largua gjithçkaje të rreme dhe nuk ishte prej atyre që i atribuojnë hyjnitet diçkaje përbri Allahut’” (Surja *en-Nahl*, 16:123).

Fjala *vahj* është përdorur në suren *el-Enfal* në lidhje me engjëjt: “Ja! Zoti yt i frymëzoi engjëjt (*evha ila el-mela'ike*) [për t'u përcjellë këtë mesazh të Tij besimtarëve]: ‘Unë jam me ju!’ (8:12)”. Kur'ani flet gjetkë për Zotin “që u revelon” qiejve çfarë do të jenë funksionet e tyre, duke thënë, “Ai [është që] urdhëroi që ata u bënë shtatë qiej në dy kohë dhe i dha çdo qielli funksionin e tij” (*ve evha fi kulli sema'in emreha*) (41:12). Nëse revelimi i referuar këtu u adresohet banorëve të qiejve, të cilët nuk janë përmendur shkoqur, atëherë ne arrijmë në përfundimin se Zoti ua reveloi këtë engjëjve. Në anën tjetër, nëse ne e shohim entitetin të cilit i ishte dhënë revelimi të jenë vetë qiejt, atëherë, për ata të cilët i konsiderojnë qiejt të jenë jo me jetë, kjo futet në kategorinë e revelimit të mishëruar në ligjet e kozmosit, dhe për ata të cilët i shohin qiejt si një entitet të gjallë, kjo hyn në kategorinë e një urdhri të thënë. Ne lexojmë në suren *ez-Zelzele*

<sup>8</sup> Një referencë për dishepujt e Isait (Jezusit).

për tokën si marrëse e frymëzimit apo revelimit të Zotit: “Kur toka dridhet me dridhjen e saj të fuqishme [të fundit], dhe [kur] lëshon barrërat e saj, e njeriu këlthet, ‘Çfarë ka ngjarë me të?’, në atë Ditë ajo ka për t’i treguar të gjitha lajmet e saj, siç do ta ketë frymëzuar Zoti yt të bëjë (*evha leha!*)” (99:1-5). Duke i folur Profetit për marrjen e Kur’anit, Zoti thotë, “[Dije,] pra, [se] Allahu është i lartësuar në mënyrë sublime, Sovrani Absolut, e Vërteta Përfundimtare, dhe, [duke e ditur këtë,] mos iu qas Kur’anit nxitimthi, para se të jetë reveluar plotësisht (*min kabli en jukda ilejke vahjuhu*), por thuaj [gjithmonë]: ‘O Zoti im, ma shto dijen!’” (20:114).

Ebu Xhehli nisi një lëvizje në të gjallë të Profetit për t’ia mohuar profetësinë. Më vonë, Velid ibn el-Mugire drejtoi një lëvizje që kërkonte ta vendoste revelimin baraz me jorevelimin. Pastaj, pas kohës së regjistrimit dhe përkthimit dolën grupe mendimtarësh të lirë dhe ateistësh bashkë me shumë rryma filozofike. Ishin ata, për shembull, që diskutuan natyrën e entiteteve të krijuara, përfshirë krijesat njerëzore, kafshët, bimët dhe objektet e pajetë, duke pretenduar se entitete të tilla nuk kishin ekzistencë të vërtetë. Ata të cilët patën një pikëpamje të tillë nuk panë dallim midis mrekullive të bëra nga profetët dhe iluzioneve të krijuara nga magjistarë dhe priftërinj kultesh.

Pjesëtarët e parë të bashkësisë muslimane besuan në profetësinë dhe revelimin hyjnor si pjesë e besimit të tyre në botën e së padukshmes. Me ta parë sfidën për të krijuar të ngjashmet e Kur’anit dhe me t’u bërë e dukshme sa tërësisht i paimitueshëm ishte Kur’ani, ata nuk e ndienë nevojën për ta shpjeguar revelimin apo për ta paraqitur atë në një formë që do të qe e pranueshme për mendjen filozofike, ose, ndryshe, për ata me mendësi empirike të llojit që mbi-zotëron në ditën tona, në epokën tonë.

## 2. Revelimi kur'anor dhe jokur'anor

Siç e pamë më herët në suren *esh-Shura*, 42:51, Zoti u flet krijesave njerëzore ose “nëpërmjet frymëzimit të beftë (*vahjen*), ose [me një zë,] nga prapa një perdeje, ose me çarjen e një të dërguari për të reveluar (*ev en jursile resulen fe juhi*), me lejen e Tij, çfarë Ai do [të reulojë]”. “I dërguari” i përmendur këtu është “shpirti besnik”, ndërsa “shpirti besnik” që ia reveloi Kur’anin të Dërguarit të Zotit është treguar të jetë engjëlli Xhebrail. Profeti ishte përgatitur psikologjikisht dhe intelektualisht ta merrte revelimin në disa mënyra të njohura vetëm për Zotin. Megjithatë, ne gjejmë tregues të asaj se ç’ishin këto mënyra në disa ajete të Kur’anit, në formën ose të një pyetjeje në mendjen e Profetit, të një mendimi të ardhur në mendje atij, apo të një aspirate nga ai për të marrë një fjalë vendimtare nga Kur’ani në lidhje me një situatë që kërkonte përgjigje apo vendim. Ashtu siç Zoti i tha Profetit kur ai po kërkonte qartësi mbi çështjen e drejtimit të muslimanëve për falje, “Ne të kemi parë, [o Profet,] ta kthesh shpesh fytyrën nga qielli [për udhëzim]” (Surja *el-Bekare*, 2:144). Gjithashtu e dimë se një prej bashkëshorteve të Profetit nxori në një moment një të fshehtë që ai i kishte treguar asaj. Kur’ani flet për këtë duke thënë, “Dhe ja! [Ngjau kështu që] Profeti i tha diçka në mirëbesim një prej grave të tij, dhe kur ajo e nxori atë, e Zoti ia bëri të njohur këtë atij, ai ua tregoi [të tjerave] një pjesë dhe një pjesë nuk e zuri në gojë” (Surja *et-Tahrim*, 66:3).

Meqë funksioni i Profetit ishte t’u përcillte të tjerëve mesazhin e marrë prej Zotit, ai nuk ishte lejuar të ndalonte apo të sanksiononte diçka po që se nuk kishte marrë urdhrin e Zotit për të vepruar kështu. Revelimi kur’anor i dhënë ishte ajo çka Zoti dëshironte të përfshihej në Librin e Tij nëpërmjet hollësive, situatave dhe ngjarjeve nga koha e revelimit. Ne jemi njoftuar përmes Kur’anit për situata dhe



ngjarje që i përkisnin periudhës së revelimit dhe plotësimit të fesë islame. Zoti reveloi atë që njerëzit duhet të dinin për çështje të tilla në tekstin e kënduar të Kur'anit, të cilin Ai premtoi ta mbledhë, ta sqarojë dhe ta ruajë nga çdo shtrembërim apo përshkrim kundërthënës deri në Ditën e Gjykimit (Surja *el-Hixhr*, 15:9).

Kur'ani dallon në këtë pikëpamje nga të gjitha rrëfimet apo regjistrimet e tjera historike, jo të përfshira në premtimin hyjnor, të trazuara nga njerëzit në një mënyrë apo në një tjetër. Surja *en-Nexhm* thotë:

Mendo këtë shpalsje [të mesazhit të Allahut], tek zbret nga lart! Ky shok i juaji nuk ka humbur udhën, as është i gënjyer, dhe as flet sipas qejfit të tij. Ajo [që ju përcjell] është veç [një] frymëzim [hyjnor] me të cilin është frymëzuar (*in huve illa vahjun juha*), diçka që ia ka dhënë një shumë i fuqishëm. (53:1-5).

Dikush mund të pyesë: kur u akuzua si i gënjyer i Dërguari i Zotit, i cili ishte i njohur mirë në bashkësinë e tij? Ai nuk qe përballur kurrë me këtë akuzë gjersa nisi të përcillte fjalët e Kur'anit dhe shpalli se ishte i dërguari i Zotit për të gjithë njerëzit. Zoti e mbron të dërguarin e Tij nga kjo akuzë në pjesën e sapocituar, duke thënë se fjalët që ai po shqipton nuk janë asgjë tjetër veçse "[një] frymëzim [hyjnor] me të cilin është frymëzuar (*in huve illa vahjun juha*)". Të mësuar me mënyrën e tij të zakonshme të shprehjes së vetes, pjesëtarët e bashkësisë së Profetit e akuzuan atë për rënie në gabim kur ai filloi t'i jepte zë Kur'anit. Zoti deklaroi në mbrojtje të tij se ai as ishte "i gënjyer", as po fliste "sipas qejfit".

Disa njerëz e kanë interpretuar frazën që thotë, "as flet sipas qejfit të tij; ajo [që ju përcjell] është veç [një] frymëzim [hyjnor]" si të përdorur për gjithçka që Profeti tha. Por ky interpretim nuk merr në konsideratë kontekstin e ajetit në diskutim. Duhet kujtuar se Zoti nuk po flet këtu për ata të cilët besojnë në mesazhin kur'anor, duke u thënë atyre se

janë të detyruar të veprojnë sipas çdo fjale të dalë prej gojës së Profetit. Përndryshe, Ai po u drejtohet atyre të cilët po përgënjeshtrojnë Kur'anin. Në anën tjetër, kjo as nuk do të thotë se nuk ka prova për natyrën autoritare të Sunnetit. Ashtu siç lexojmë në suren *en-Nisa*, “Kush e dëgjon të Dërguarin, e dëgjon Allahun” (4:80). Veprimet e të Dërguarit të Zotit në jetën e tij të përditshme, veç atyre të lidhura në mënyrë të drejtpërdrejtë me revelimin kur'anor, u ishin nënshtruar të njëjtave ligje njerëzore që u nënshtrohen veprimet e të gjithë njerëzve të tjerë, ndonëse në nivelet më të larta të përsosurisë. Kur'ani e përmend këtë në ajete të shumta të drejtuara të Dërguarit. Surja *Al-i Imran* (3:161), për shembull, thotë, “Është e pakonceptueshme që një profet të mashtrëjë, sepse ai që mashtron ka për t'u përballur me mashtrimin e tij në Ditën e Ringjalljes, kur çdo qenie njerëzore do të shpërblehet plotësisht për çfarë ka bërë dhe askujt nuk do t'i bëhet padrejtësi.”

I Dërguari i Zotit do të bënte diçka në ca situata për të cilën ishte korrigjuar nga një ajet i Kur'anit. Për shembull, Zoti i thotë Profetit në suren *el-Ahzab*:

Dhe ja, [o Muhammed,] i the atij që Zoti e kishte favorizuar dhe ti e kishe favorizuar, “Mbaje tët shoqe dhe qëndro i vetëdijshëm për Allahun!” Dhe [kështu] do të fshije brenda vetes diçka që Zoti do ta nxirrte në dritë, sepse iu frikësove [asaj që mund të mendonin] njerëzit, ndërsa duhej t'i frikësoheshe vetëm Allahut! (33:37)

Zoti i tha atij në një tjetër situatë, “Asnjë grua [tjetër] nuk do të jetë këtej e tutje e lejuar për ty, as je [i lejuar] ta zëvendësosh [ndonjë nga] ato me gra të tjera, edhe sikur bukuria e tyre të të kënaqte pa masë. [Asnjë nuk do të jetë e lejuar për ty] përveç atyre që [tashmë] i ke. Allahu mbikëqyr gjithçka” (33:52). Kur'ani specifikon natyrën e revelimit që Zoti e ka urdhëruar të dërguarin e Tij ta regjistrojë dhe t'ua për-

çjellë të tjerëve, e nëse kjo përfshin vetëm revelimin kur'anor apo dhe lloje të tjera revelimi. Zoti i drejtohet Profetit në suren *el-En'am* me fjalët:

Thuaj: “Çfarë mund të dëshmojë më bindshëm për të vërtetën?” Thuaj: “Allahu është dëshmitar midis meje dhe jush. Ky Kur'an më është reveluar që me forcën e tij të mund t'ju paralajmëroj ju dhe të gjithë ata te të cilët mund të arrijë.” A mund të dëshmoni vërtet se ka hyjni të tjera krah për krah Allahut? Thuaj: “Unë nuk dëshmoj [kësisoj]!” Thuaj: “Ai është Allahu i Vetëm, dhe, shihni, larg qoftë t'i atribuoj hyjnitet, siç bëni ju, diçkaje përbri Tij!” (6:19)

Kjo është një dëshmi nga Zoti dhe i dërguari i Tij për faktin se revelimi kur'anor është pikërisht mesazhi që iu urdhërua Profetit t'ua përcillte njerëzve. Kur'ani është burimi i vërtetë i dijes. Nga këtej, ne lexojmë në suren *Fatir*:

Dhe [dije se] i gjithë shkrimi hyjnor me të cilin Ne të kemi frymëzuar është pikërisht e vërteta, që konfirmon të vërtetën e çfarëdo gjëje që qëndron ende nga revelimet e mëparshme, sepse, shih, Allahu i di mirë [nevojat e] robve të Tij, sheh gjithçka. Dhe kështu, Ne e kemi dhënë këtë shkrim hyjnor si një trashëgim për të tillët nga robtë Tanë që zgjodhëm. Midis tyre ka disa që mëkatojnë ndaj vetes, disa që qëndrojnë në mes të rrugës [midis të drejtës dhe së gabuarës], dhe disa që, me lejen e Allahut, janë në ballë në vepra mirësie: kjo është sigurisht merita më e madhe! (35:31-32)

Në përkufizimin e mesazhit hyjnor dhe të rolit të Profetit në të, Zoti i tha atij:

[Ti veç je ngarkuar me mesazhin Tonë:] dhe Ne kështu të kemi reveluar një ligjëratë në gjuhën arabe për ta paralajmëruar të parin e të gjitha qyteteve dhe të gjithë ata të cilët banojnë rreth tij; për t'i paralajmëruar [ata] për Ditën e Tubimit, [ardhja e] së cilës është jashtë çdo dyshimi, [Ditës kur] disa do ta gjejnë veten në xhennet dhe disa në flakën bubulake. (Surja *esh-Shura*, 42:7)

Ai i tha diku tjetër:

Kështu Ne të kemi nxjerrë ty, [o Muhammed,] si të Dërguarin Tonë midis një bashkësie [jobesimtarësh], përpara kohës së të cilëve bashkësi [të ngjashme] kanë ardhur dhe kanë shkuar, për t'u parashtruar atyre çfarë të kemi reveluar, sepse [me paditurinë e tyre] e mohojnë Mëshirëplotin! (Surja *er-Ra'd*, 13:30)

Dhe diku tjetër:

A është, pra, e konceptueshme, [o Profet,] që të lësh në heshtje një pjesë të çfarë të revelohet [sepse mohuesit e së vërtetës nuk e pëlqejnë atë, dhe] sepse zemra të angështohet nga thënia e tyre, "Pse nuk i është dhënë atij një thesar nga lart?", apo, "[Pse nuk ka] ardhur me të një engjell [i dukshëm]?" [Ata nuk arrijnë ta kuptojnë se] ti je vetëm një paralajmërues, ndërsa Allahu ka gjithçka nën kujdesin e Tij. (Surja *Hud*, 11:12)

Kësisoj, revelimi i dhënë të Dërguarit të Zotit u përcaktua në terma cilësorë dhe sasiorë, që ai të mund të dallonte pjesët nga e tëra. Sepse ndryshe revelimeve që bashkësia arabe kishte trashëguar para tij, Kur'ani ishte regjistruar dhe rishikuar në të gjallë të Profetit dhe nën mbikëqyrjen e tij. Ne lexojmë suren *el-Isra*:

Ata të pyesin për [natyrën e] frymëzimit hyjnor (*er-ruh*). Thuaj: "Ky frymëzim [vjen] me urdhër të Zotit tim, dhe [ju nuk mund ta kuptoni natyrën e tij, o njerëz, sepse] ju është dhënë shumë pak prej dijes [së vërtetë]." Po të donim, Ne mund të ta merrnim atë që të kemi reveluar (*ma evhajna ilejk*) dhe në atë [gjendje nevojë] nuk do të gjeje asnjë për të të mbrojtur para Nesh. [Je kursyer] vetëm nga mëshira e Zotit tënd: shih, favoriti i Tij ndaj teje është sigurisht i madh! Thuaj: "Sikur e gjithë njerëzia dhe të tëra qeniet e padukshme të bëheshin bashkë për ta krijuar të ngjashmin e këtij Kur'ani, nuk do të mund ta krijonin të ngjashmin e tij edhe po t'i vinin të gjitha forcat në ndihmë të njëri-tjetrit!" (17:85-88)

Kjo pjesë nga Kur'ani specifikon burimin prej së cilit muslimanët i marrin dijen fetare dhe dispozitat ligjore, dhe të cilin Zoti nuk ka dashur ta "heqë". Ndryshe, ai është i përhershëm, i ruajtur nga providenca e Zotit. Kur'ani vetë është shenja hyjnore që tregon vërtetësinë e Profetit. Zoti i sfidoi arabët e kohës së Profetit me krijimin e diçkaje të krahasueshme me Kur'anin, por ata nuk ishin në gjendje ta bënë. A nuk tregon vetëm kjo sfidë nga Kur'ani se teksti që iu revelua të Dërguarit dhe të cilin ai u urdhërua t'ua shpërndante të tjerëve nuk është asgjë tjetër veç vetë Kur'anit, mesazhit përfundimtar të Zotit?

Zoti e ka bërë të qartë në ajete të shumta të Kur'anit se nuk ka asnjë mënyrë për ne që të përcaktojmë saktësinë e raportimeve historike dhe të rrëfimeve të lidhura me mrekulloren nëse nuk kemi qasje te një burim dijeje që mund të tregohet padiskutueshmërisht të jetë me origjinë hyjnore. Pas një përshkrimi të ngjarjeve mrekullore në jetët e Merjemes, nënës së Isait, dhe të Zekerijës, kujdestarit të Merjemes dhe babait të Jahjës (*Al-i Imran*, 3:37-43), Zoti i tha Profetit se:

Ne të revelojmë [tani] këtë rrëfim të diçkaje që ishte jashtë perceptimit tënd, sepse nuk ishe me ta kur hodhën short se kush prej tyre do të ishte kujdestari i Merjemes, nuk ishe me ta kur haheshin [për të] me njëri-tjetrin. (3:44)

Zoti na paralajmëron që të mos sajojmë gënjeshtër kundër Tij apo të pretendojmë të kemi burime ligjore të cilave Ai nuk u ka dhënë autoritet. Zoti pyet në mënyrë retorike në suren *el-En'am*, "Kush mund të jetë më i lig se ai që sajoi një gënjeshtër për Allahun, ose thotë, 'kjo më është reveluar mua,' ndërsa nuk i është reveluar asgjë, apo se ai që thotë, 'dhe unë mund të jap nga lart të ngjashmen e asaj që ka dhënë Allahu?'" (6:93). Ngjashëm paralajmëron Ai për ndjekjen e diçkaje veç asaj që është reveluar nga lart, duke thënë:

Krugë njohjeje ju kanë ardhur tani nga Zoti juaj [nëpërmjet këtij shkrimi hyjnor]. Prandaj, kush zgjedh të shohë, e bën këtë për të mirën e tij, dhe kush zgjedh të qëndrojë i verbër, e bën këtë për të keqen e tij. Dhe [thuaju të verbërve në zemër]: “Unë nuk jam ruajtësi juaj.” Kështu ne u japim shumë aspekte mesazheve Tona. Dhe që ata të mund të thonë, “E ke bërë mirë tënden [të gjithë këtë],” dhe që Ne t’ua bëjmë të qartë atë njerëzve me dije [të bashkëlindur], ndiq çfarë të është reveluar (*ma uhije ilejke*) nga Zoti yt, veç të Cilit nuk ka hyjni, dhe ktheju shpinën të gjithë atyre që i atribuojnë hyjnitet diçkaje përbri Tij. (Surja *el-En’am*, 6:104-106)

Ky revelim kur’anor është Ligji që Zoti i urdhëroi të dërguarit të Tij, dhe të gjithë muslimanët, t’i përmbahen. Çdo interpretim i këtij Ligji duhet të ketë një bazë kur’anore dhe të jetë në përputhje me provat kur’anore. Për të shtuar, asnjë interpretim i tillë nuk do të jetë i pranueshëm ose i vlefshëm nëse personi që e jep atë nuk karakterizohet nga përsipirtshmëria (*er-rabbaniyje*), një cilësi që të gjithë të dërguarit dhe profetët e Zotit ua kanë kërkuar dëgjuesve të tyre ta kultivojnë. Pikërisht për këtë virtut po fliste Zoti në suren *Al-i Imran* kur deklaroi:

Nuk është e konceptueshme që një krijesë njerëzore së cilës Zoti i ka dhënë revelim, gjykim të shëndoshë dhe profetësi, t’u ketë thënë paskëtaj njerëzve, “Adhuromëni mua përbri Allahut,” por [ai u bëri thirrje atyre], “Bëhuni njerëz të Allahut (*kunu rabbaniijin*) duke e përhapur dijen e shkrimit hyjnor dhe duke e studiuar thellë [atë]”. (3:79)

Këtu gjendet një pohim i faktit se Kur’ani përmban gjithçka që Zoti deshi t’i përcillet botës së krijuar deri në Ditën e Gjykimit. Zoti e ka pohuar këtë me bërjen të qartë se detyra e caktuar të Dërguarit të Tij ishte t’i paralajmëronte të tjerët bazuar në revelimin kur’anor që kishte marrë prej lart. Siç Zoti thotë në suren *el-En’am*:

Thuaj [o Profet]: “Unë nuk ju them, ‘Thesaret e Allahut janë tek mua,’ as [them], ‘Di gjëra që janë përtej perceptimit njerëzor,’ as ju them, ‘Shihni, unë jam një engjëll.’ Unë veç ndjek çka më është reveluar.” (6:50)

Kur’ani është shenja e dhënë të Dërguarit si provë e vërtetësisë së tij:

Dhe [është kështu:] kurdo që mesazhet Tona u përcillen me të gjithë qartësinë e tyre, ata të cilët nuk besojnë se janë të destinuar të na takojnë Ne [e kanë zakon të] thonë, “Na sill një ligjëratë tjetër veç kësaj, ose ndryshoje këtë.” Thuaj [o Profet]: “Nuk është e konceptueshme ta ndryshoj atë me vullnetin tim; unë ndjek vetëm çka më është reveluar. Shihni, të isha rebeluar [kështu] ndaj Zotit tim, do t’i frikësohesha vuajtjes [që do të më binte] në atë Ditë të frikshme [të Gjykimit] (Surja *Junus*, 10:15)!”

Këtu ne kemi provë të qartë se vetë i Dërguari i Zotit ishte urdhëruar të mos u përcillte njerëzve asgjë tjetër veç një burimi të vetëm ligjor, pra, revelimin kur’anor që përmban mesazhin përfundimtar, eternal, të Zotit.

Zoti i ka paralajmëruar muslimanët, dhe njerëzinë, të mos adoptojnë tekste ligjore të tjera veç atyre të Ligjit Kur’anor, i cili u regjistrua gjatë kohës së revelimit nën mbikëqyrjen e atij të cilit i ishte dhënë revelimi. Ai ka thënë:

Prandaj, mos thoni gënjeshtër duke e lënë gjuhën të vendosë [sipas qejfit], “Kjo është e lejuar dhe kjo është e ndaluar,” duke ia atribuar kështu Allahut sajimet tuaja të rreme, sepse, shihni, ata të cilët ia atribuojnë sajimet e tyre të rreme Allahut nuk kanë për të arritur kurrë në një gjendje të lumtur! (Surja *en-Nahl*, 16:116)

Prandaj mbahu fort në gjithçka që të është reveluar, sepse, shih, je në rrugë të drejtë. Dhe, në të vërtetë, ky [revelim] do të bëhet [burim] spikatje për ty dhe popullin tënd, por kur të vijë koha të tërëve do t’u kërkohet llogari [për çfarë keni bërë me të]. (Surja *Zuhruf*, 43:43-44)

Ne mund të arrijmë në përfundim nga çka u tha më sipër se shpjegimi dhe zbatimi i mësimëve kur'anore që gjejmë në jetën e Profetit, e që më vonë do të përmendeshin si Sunneti, i nënshtrohen gjykimit të Kur'anit, teksa është trashëgimia e lënë nga të gjithë profetët dhe të dërguarit e Zotit. Kjo është arsyeja pse ne e gjejmë Kur'anin të korrigjojë disa prej veprimeve dhe zbatimeve të mësimëve kur'anore nga Profeti, si në suren *el-Enfal*, ku Zoti deklaroi:

Nuk i shkon një profeti të ketë robër derisa ta ketë nënshtroar krejt tokën. Ju dëshironi të mirat kalimtare të kësaj bote, por Allahu dëshiron botën tjetër. Allahu është i plotfuqishëm, i urtë. (8:67)

Gjetkë, kur Profeti i kishte lejuar disa luftëtarë të qëndronin prapa e të mos i bashkoheshin një ekspedite ushtarake, Zoti e qortoi atë, duke thënë, "Allahu të faltë [o Profet]! Pse u dhe atyre leje [për të qëndruar në shtëpi] para se të ishte bërë e qartë për ty se kush po thoshte të vërtetën dhe [para] se ta dije [cilët ishin] gënjeshtarët?" (Surja *et-Teobe*, 9:43). Këto janë vetëm ca prej pjesëve që tregojnë se është Kur'ani që qëndron në gjykim mbi veprimet e Profetit. Kjo ishte një nga mënyrat me të cilat Zoti e ruajti, e mbrojti dhe e korrigjoi të Dërguarin e Tij, çka na jep më tepër arsye për të patur besim në shpjegimet e Kur'anit nga Profeti. Shafiiu shkruajti, për këtë arsye, duke thënë, "Asnjë situatë nuk ka për t'u shfaqur për një ndjekës të fesë së Zotit e ai të mos gjejë në Kur'an një burim udhëzimi në lidhje me të." Ai citon ajetin e parë të sures *Ibrahim* në mbështetje të kësaj thënie, që thotë:

Elif, Lam, Ra. [Ky është] një shkrim hyjnor që Ne ta kemi dhënë nga lart për ta nxjerrë të gjithë njerëzimin, me lejen e Zotit të tyre, nga thellësitë e errësirës në dritë: në rrugën që çon për te i Plotfuqishmi, i Vetmi të Cilit i takon i gjithë lavdërimi. (14:1)



(Shihni, po ashtu, suren *en-Nahl*, 16:44, dhe suren *esh-Shura*, 42:52.) Del që veprimet dhe thëniet e kërkuara muslimanëve që t'i ndjekin si shembull dhe të cilat janë parë vetë si revelim hyjnor t'i kenë rrënjët e tyre në Kur'an. Nëse diçkaje i mungon një bazë kur'anore, ajo përsëri mund të përdoret si një burim urtësie dhe përfitimi praktik. Megjithatë, nuk do të ketë karakterin e legjislacionit të reveluar hyjnisht!

[E dyta]

## Sunneti dhe teoria e qartësimit

Teorinë mbi të cilën ne e bazojmë konceptin tonë të Sunnetit – një teori që përvijon natyrën e marrëdhënies midis Kur'anit dhe Sunnetit – po e quajmë “teoria e qartësimit” (*nazarijjetu'l-bejan*), ku fjala “qartësim” (*bejan*) kuptohet në domethënien kur'anore të sqarimit dhe shpjegimit. Sunneti mund të mendohet si një qartësim i zbatuar, interpretues i Kur'anit. Si i tillë, ai mbetet brenda autoritetit të Kur'anit dhe nën autoritetin e tij. Sunneti nuk është kurrë autonom nga Kur'ani; në të kundërt, është i pandashëm prej tij.

Shembulli i dhënë nga Profeti për bashkësinë muslimane është përmbledhja e historive jetësore të të gjithë profetëve që i paraprinë atij dhe e udhëzimit që ata sollën. Ashtu siç Zoti i tha atij, “Thuaj: ‘Unë nuk jam i pari i të dërguarve [të Allahut], dhe, [si të gjithë ata,] unë nuk e di çfarë do të bëhet me mua apo me ju, sepse nuk jam asgjë tjetër veçse një paralajmërues i hapur’” (Surja *el-Ahkaf*, 46:9). Veprimet e profetëve dhe të dërguarve të Zotit mishërojnë aspektin praktik të revelimeve që ata kanë marrë, kështu që ndjekësit të mund t'i shkojnë pas shembullit të tyre dhe t'u binden. Siç Zoti shpall në suren *el-Ma'ide*:

O populli i Librit! Tani, pas një kohe të gjatë gjatë së cilës nuk është shfaqur asnjë i dërguar, ka ardhur tek ju [ky] i Dërguar i Yni për t'jua bërë të qartë [të vërtetën], që mos thoni, “Nuk na ka ardhur asnjë bartës sihariqesh, as një paralajmërues,” sepse tashmë u ka ardhur një bartës sihariqesh dhe një paralajmërues, ngaqë Allahu ka fuqinë, dëshirën dhe vullnetin për gjithçka. (5:19)

Roli shpjegues që u mendua të luajë Profeti është përshkruar në suren *el-Ma'ide*, ku Zoti thotë:

Dhe ty, [o Profet,] të kemi dhënë këtë shkrim hyjnor, që parashtron të vërtetën, konfirmon të vërtetën e çfarëdo që qëndron akoma nga revelimet e mëhershme dhe përcakton se çfarë është e vërtetë në to. Gjyko, pra, midis ndjekësve të revelimit të mëhershëm sipas asaj që Allahu ka dhënë nga lart, dhe mos i ndiq pikëpamjet e tyre të gabuara, duke e braktisur të vërtetën që të ka ardhur ty. (5:48)

Megjithatë, kryerja nga Profeti e këtyre funksioneve do të jepte dijen, urtësinë dhe pastërtinë e zemrës të synuar me to vetëm nëse ndjekësit e tij i përmbaheshin asaj që ai u mësoi. Siç Zoti i kujtoi atij:

Por jo, për Zotin tënd! Ata nuk besojnë [vërtet] nëse nuk bëjnë ty, [o Profet,] gjykatës për gjithçka që nuk pajtohen mes tyre, e atëherë të mos gjejnë asnjë pengesë në zemër për një pranim të vendimit tënd dhe t'i dorëzohen tërësisht [atij]. (Surja *en-Nisa*, 4:65)

Ndryshe interpretimit (*ixhtihad*), arsyetimit analogjik (*kijas*) dhe disiplinave të tyre dytësore, Sunneti i Profetit është njëkohësisht me natyrë shpjeguese dhe detyruese. Ashtu siç Zoti thotë në suren *Ibrahim*:

[Ky është] një shkrim hyjnor që Ne ta kemi dhënë nga lart për ta nxjerrë të gjithë njerëzimin, me lejen e Zotit të tyre, nga thellësitë e errësirës në dritë: në rrugën që çon për te i Plotfuqishmi, i Vetmi të Cilit i takon i gjithë lavdërimi. (14:1)

Dhe siç Ai i thotë Profetit në suren *en-Nahl*: “Dhe ty, [gjithashtu,] Ne ta kemi dhënë nga lart këtë përkujtues, për t’ia bërë të qartë njerëzisë gjithçka që i është dhënë...” (16:44).

## 1. Koncepti i bejan-it (qartësimit) siç u kuptua nga Imam esh-Shafiiu

Sipas Shafiiut, procesi i *bejan-it* përfshin sqarimin e Kur'anit nëpërmjet interpretimit dhe zbatimit të tij në rrethana konkrete. Në kulmin e konfliktit të tij me *ehlu'r-re'j* (njerëzit e opinionit) dhe të mbrojtjes së *ehlu'l-hadith* (njerëzve të hadithit), Shafiiu e interpretoi konceptin e *bejan-it* si të nënkuptojë se ka një shkallë vagullsie apo paqartësie (*ibham*) në Kur'an, i cili përmban pjesë që janë të përgjithshme (*muxhmel*) ose të dykuptimshme (*muteshabih*), si edhe aluzion (*kinaje*), figura letrare (*isti'are*), metaforë (*mexhaz*) dhe elipsë (*hadhf*). Është për shkak të pranisë së fenomeneve të tilla në Kur'an që ai kërkon qartësim, apo *bejan*. Shafiiu i kushtoi një pjesë të tërë të *Er-Risale-së* diskutimit të procesit të qartësimit, të cilin ai e ndau në pesë nivele. Niveli i parë dhe i dytë përfshijnë qartësimin nga Kur'ani të vetvetes, ndërsa niveli i tretë përfshin format në të cilat i Dërguari i Zotit u shtoi specifikë pasazheve të Kur'anit që ishin me natyrë të përgjithshme. Kështu, për shembull, ai dha hollësi për urdhrin në suren *en-Nisa* për të “qenë të rregullt në namaz” (4:77) duke specifikuar numrin e faljeve që i kërkohet një njeriu të kryejë çdo ditë dhe kohët në të cilat duhen bërë.

Niveli i katërt i *bejan-it* ka në të qartësimet e siguruara nga veprimet e Profetit, pra, nga Sunneti i tij. Sunneti i bën të qarta ato gjëra të cilat Zotia ia la Profetit t'i sqarojë. Shafiiu thekson gjatë gjithë diskutimit të tij se ajo që qartësoi i Dërguari i Zotit e kishte gjithmonë burimin në Kur'an. Ishte pohim i kësaj çështjeje që ai shkroi, siç u përmend më sipër, “Asnjë situatë nuk ka për t'u shfaqur për një ndjekës të fesë së Zotit e ai të mos gjejë në Kur'an një burim udhëzimi në

lidhje me të, të shkoqur a të nënkuptuar.” Diçka jo e trajtuar në mënyrë specifike dhe të qartë në Librin e Zotit ka për t’u trajtuar nëpërmjet parimeve të përgjithshme, universale, që ai parashton. Shafiiu e përmbyll trajtimin e tij të *bejan*-it me një diskutim të gjatë të nivelit të tij të pestë, i cili përbëhet nga sqarime të kryera përmes shprehjeve gjuhësore, treguesve apo fenomeneve konkrete, e gjërave të ngjashme. Pikërisht këtu na ndihmon Shafiiu të shohim marrëdhënien midis *bejan*-it dhe gjuhës në veçanti.

### Qartësimi i detyrueshëm (el-bejanu’l-mulzim)

Vetëqartësimi i Kur’anit është pa dyshim niveli më i lartë i *bejan*-it. Prandaj, është thelbësore që muslimanët të familjarizohen me të dhe t’i japin përparësi karshi çdo lloji tjetër qartësimi. Nga nivelet e mbetura të qartësimit, veprimet, fjalët dhe pohimet e Profetit janë i vetmi lloj që është i detyrueshëm për muslimanët. Procesi i ndjekjes së shembullit të Profetit është i lidhur sigurisht me besimin në pamëkatësinë e tij, domethënë, në të qenit i mbrojtur nga Zoti prej kryerjes së një mëkati, të madh a të vogël, gjatë gjithë jetës së tij. Tekefundit, sikur i Dërguari të mos ishte i pamëkat, atëherë urdhri hyjnor për t’iu bindur atij dhe për ta ndjekur shembullin e tij do të nënkuptonte një urdhër për të bërë gabim dhe mbrapshtësi, çka është e pamendueshme. Nga këtej, të gjitha ajetet e Kur’anit që na nxisin t’i bindemi të Dërguarit të Zotit mund të shihen brenda kornizës së këtij uniteti strukturor, që na bën të respektojmë si qartësimin nga Kur’ani të vetvetes dhe qartësimin e tij prej Profetit. Të tëra format e tjera të qartësimit është thënë, prej dijetarëve të *usul*-it, të jenë subjekt mospajtimi. Kësisoj, duke pretenduar se mund të klasifikohen si forma të vlefshme qartësimi, ato janë me natyrë jodetyruese.

## 2. Bejan-i siç u kuptua nga dijetarët e usul-it

Imam er-Raziu e ndau në një numër kategorish atë që ai e quajti “përgjithshmëri në nevojë për qartësim” (*el-muxh-mel el-mubejjen*). Ai më pas e trajtoi të dytën e këtyre kategorive nën një numër titujsh të ndryshëm, një prej të cilëve ishte, “llojet e teksteve që kërkojnë qartësim” (*el-mubejjen ve aksamuhu*), si dhe llojet e qartësimit (*aksam el-bejanat*). Po ashtu i kushtoi një diskutim mënyrës se si të renditet ajo që kërkon qartësim (*el-mubejjen*) karshi asaj që e qartëson atë (*el-mubejjin*). Një studim dhe analizë e diskutimeve të Raziut tregon se ai i bëri shtesa të shumta teorisë së qartësimit siç u parashtrua nga Imam Shafiiu. Prapëseprapë, perceptohet një hendek midis asaj që kërkon qartësim – Kur’anit – dhe asaj që e qartëson atë – Sunnetit – për shkak të shkallës që tema e përgjegjësishë morale e mbizotëron mendësinë juridiciale. Pjesa më e madhe e dijetarëve të *usul-it* mendonte se edhe një veprim i pashoqëruar me fjalë mund të konsiderohej një mënyrë e qartësimit të Kur’anit, me çështjen duke qenë atëherë nëse një veprim i tillë përbënte apo jo një bazë për dispozitë ligjore të zbatueshme për individë përgjegjës moralisht. Shihni, nga Raziu, *El-Mahsul fi Ilmi’l-Usul*, për hollësi mbi katër qëndrimet e marra mbi këtë çështje.

Kompleksiteti i debatit rezultues bën të njohur pështjellimin që do ta rrethonte konceptin *sunnet*. Megjithëkëtë, bisedat e dijetarëve kishin ndërshtënë gjithnjë e më shumë nocionin se Sunneti sillet rreth Kur’anit, meqë ajo që qartëson (në këtë rast, Sunneti) nuk duhet të shkojë përtej apo të ketë përparësi ndaj çka po qartësohet (Kur’anit).

### 3. Fjala bejan si një term teknik

Qëllimi në qartësimin e Kur'anit është minimizimi i mospajtimeve për mënyrën si duhet kuptuar ai dhe, nga këtej, ardhja në ndihmë njerëzve për ta vënë në zbatim atë më efektivisht (krahaso suren *en-Nahl*, 16:44). Siç e kemi parë, ky qartësim kryhet nëpërmjet veprimeve, fjalëve dhe aktit të miratimit të kësaj apo asaj ideje a veprimi (krahaso suren *el-Ma'ide*, 5:15). Sidoqoftë, ka rregulla të cilave duhet t'u përmbahet procesi i qartësimit. Për shembull, ai nuk duhet të ndryshojë domethënien thelbësore të asaj çka po qartësohet ose të shtjerë në të diçka të huaj, të jashtme.

Roli i luajtur nga Kur'ani në lidhje me trashëgimitë e lëna nga profetët më të hershëm është të pohojë çfarëdo të vërtete që përmbajnë ende dhe t'i pastrojë ato nga çdo shtrembërim apo manipulim i pësuar. Kësisoj, Vulës së Profetëve iu caktua një detyrë e dyfishtë: (1) për t'i futur arabët "analfabetë" të Gadishullit Arabik ("analfabetë" në kuptimin e mospasjes së një shkrimi të shenjtë të tyrin) në vathën e "popullit të Librit", domethënë, të atyre bashkësive që kanë një shkrim të shenjtë, duke u dhënë atyre Kur'anin, dhe (2) për t'u treguar hebrenjve dhe të krishterëve si Kur'ani i bart, i përcjell, të vërtetat e gjetura në revelimin e mëhershëm përmes një rileximi korrektues të trashëgimisë së sjellë nga të dërguarit dhe profetët e mëparshëm.

I Dërguari i Zotit modeloi nëpërmjet jetës fisnike që çoi rrugën më të mirë të mundshme për ta ruajtur trashëgiminë profetike në nivel praktik dhe për ta zbatuar mësimin e Kur'anit në realitetin e përditshëm. Pra, Zoti e ka ruajtur pa u lodhur revelimin e Tij përfundimtar për lavdinë e Tij. Ashtu siç Ai i tha Profetit në suren *el-Kijame*: "Mos e lëviz gjuhën me nxitim [duke i përsëritur fjalët e revelimit,] sepse, shih, na takon Ne ta mbledhim atë [në zemrën tënde] dhe ta bëjmë të lexohet [siç duhet lexuar]. Kështu, kur Ne e

themi atë, ndiqi fjalët e tij [me tërë vëmendjen]" (75:16-18), dhe në suren *el-Hixhr*: "Shih, jemi Ne Vetë që e kemi dhënë nga lart, hap pas hapi, këtë përkujtues dhe jemi Ne që do ta ruajmë vërtet atë [nga çdo ndryshim]" (15:9). Siç Zoti nuk përfshiu asnjë qenie tjetër në revelimin e Kur'anit, Ai nuk përfshiu asnjë qenie tjetër në ruajtjen e tij. Në këtë mënyrë, në Kur'anin do të kishte një pikë të vetme, autoritare, reference për krijesat njerëzore.

Si revelimi përfundimtar, Kur'ani gëzon parësi jo vetëm mbi trashëgiminë e lënë nga profetët e mëhershëm; ai gëzon parësi po ashtu mbi fjalët dhe veprimet e Profetit Muhammed. Siç e kemi thënë më parë, Kur'ani e eliminoi shtrembërimin dhe falsifikimin që kishte pësuar trashëgimia e sjellë prej profetëve të mëparshëm me interpretimet korrigjuese të panjoftuara dhe paraqitjen rishtas të mesazhit në një formë të vërtetë, të pastruar. Sidoqoftë, ne duhet të ndër-marrim një hap të mëtejshëm që ky proces të arrijë plotësimin.



## [E treta]

# Shqyrtimi i Sunnetit në dritën e Kur'anit

Me shqyrtimin e Sunnetit në dritën e Kur'anit, synimi im është të ndjek hapat e shumicës së dijetarëve muslimanë, nga Shafiiu te Imam Shatibiu (vd. 790 h./1388), si dhe të atyre që erdhën më pas, të cilët ishin të mendimit se çdo hadith i besueshëm, me autenticitet të mirëprovuar, duhet ta ketë origjinën në Kur'an. Shafiiu shkroi në *Er-Risale*:

Ngaqë Zoti i kërkoi Profetit të ndiqte atë që Ai i kishte revealuar, ...Sunneti nuk mund të ishte në konflikt me Librin e Zotit. Në të kundërt, Sunneti do të qe në pajtim me Librin e Zotit duke e zbatuar apo sqaruar domethënien që Zoti kishte synuar të përcillej përmes Kur'anit... Sunneti i të Dërguarit të Zotit nuk do të jetë kurrë në konflikt me Librin e Zotit. Përndryshe, ai e qartëson atë, në përgjithshmëritë dhe në specifikat e tij... Qartësimi i specifikës dhe i së përgjithshmes hyn njëlloj në kategorinë e ekzegjzës... Çdo praktikë e vendosur nga i Dërguari i Zotit do të jetë në pajtim me Librin e Zotit, ose si një zbatim konkret i një teksti të qartë, ose si një sqarim i dhënë nga Zoti i diçkaje të thënë në Kur'an me fjalë të përgjithshme.

Disa dijetarë i kanë ndarë hadithet në tre kategori, bazuar në natyrën e marrëdhënies së tyre me Kur'anin. Kategoria e parë përbëhet nga hadithe që janë në pajtim të plotë me Kur'anin, e të cilat muslimanët janë të detyruar t'i ndjekin. Kategoria e dytë përbëhet nga hadithe që i shtojnë diçka Kur'anit, e që muslimanët janë po ashtu të detyruar t'i ndjekin. Kategoria e tretë përbëhet nga hadithe që nuk pajtohen me Kur'anin, dhe që duhen hedhur poshtë.

Shumica e dijetarëve të shkollës hanefite e bëri shqyrtimin e Sunnetit në dritën e Kur'anit bazën e kritikës së saj të hadithit. Es-Serahsiu (vd. 286 h./899), për shembull, e ndau pavijueshmërinë në raportimet historike në dy lloje: (1) pavijueshmëri në formulim, me çka nënkuptonte hadithet e klasifikuara si *mursel*, dhe (2) pavijueshmëri në kuptim. Serahsiu vazhdoi dhe shpjegoi se çfarë deshte të thoshte me pavijueshmëri në kuptim ishte mospajtueshmëria e një hadithi me Kur'anin. Një hadith i tillë nuk do të qe i pranueshëm, as do të ishte një bazë e vlefshme për veprim, qoftë në ajeti në diskutim është i përgjithshëm në kuptim apo specifik, dhe qoftë ose jo subjekt i më shumë se një interpretimi.

Serahsiu arriti në përfundimet e tij i mbështetur në traditën autoritare (*en-nakl*) dhe në arsyen (*el-akl*). Sa për traditën autoritare, ajo kishte të bënte me thënien e Profetit se, “çdo kusht jo i gjetur në Librin e Zotit është i pavlefshëm, ngase Libri i Zotit është më i vërtetë [se çdo burim tjetër]”. Serahsiu e interpretoi frazën “çdo kusht jo i gjetur në Librin e Zotit” me kuptimin, çdo kusht i cili nuk përputhet me Kur'anin. Ai gjithashtu citoi thënien e Profetit:

Pasi të kem shkuar, do të keni rrëfime të shumta të gjërave që thashë dhe bëra. Nëse dikush ma atribuon mua një veprim apo thënie, krahasojeni atë me Librin e Zotit. Po qe se pajtohet me Librin e Zotit, pranojeni atë dhe dijeni se është prej meje. Po qe se bie në kundërshtim me Librin e Zotit, hidheni poshtë dhe dijeni se unë nuk kisha patur pjesë në të.

Argumenti racional i Serahsiut përqendrohet rreth një procesi krahasimi të Kur'anit me raportimin përballë besueshmërisë së tij, meqë Kur'ani dihet të jetë plotësisht i besueshëm, ndërsa ka pasiguri rreth faktit nëse një hadithi “të vetmuar” (*ahad*) mund t'i shkohet pas në origjinë në mënyrë të besueshme deri te i Dërguari i Zotit. Kur është e pamundur të adoptohen si raportimi dhe teksti kur'anor,

duhet adoptuar më e sigurta dhe duhet braktisur çfarë lë vend për dyshim. I njëjti parim vlen për dispozita të veçanta dhe parime të përgjithshme. Një parim i përgjithshëm është një burim lidhës për dispozita ligjore në fushën që i adresohet, ashtu siç është një tekst specifik. E njëjta gjë mund të thuhet në lidhje me tekste që mund të mbështesin më tepër se një interpretim në varësi të kontekstit, dhe ato që mund të mbështesin vetëm një interpretim dhe kuptimi i së cilit është i qartë, pa nevojën për sqarim nga konteksti. Arsyeja për këtë është se teksti i Kur'anit ka besueshmëri të sigurt, ndërsa teksti i një hadithi nuk mund të vlerësohet kurrë i lirë nga pasiguria, për shkak të mundësisë që të ishte rrëfyer jo fjalë për fjalë, por vetëm i parafrazuar në lidhje me kuptimin e përgjithshëm.

Teksti i Kur'anit gëzon besueshmëri më të madhe se një raportim i vetmuar (*haber ahad*), bazuar në të qenit e Kur'anit i klasifikuar si *mutevatir*, domethënë, diçka e përcjellë nëpërmjet një numri të tillë të madh rrëfyesish sa do të ishte e pamundur për ta të merreshin vesh për të mashtruar. Kësisoj, nëse një raportim i vetmuar bie në kundërshtim me Kur'anin, kjo tregon qartë se ai është trilluar.

Duke theksuar rëndësinë e shqyrtimit të haditheve në dritën e Kur'anit dhe të Sunnetit të mirënjohur, që qarkullon më gjerësisht, Serahsiu i lëvdoi dijetarët hanefitë për ndjekjen e kësaj qasjeje, duke thënë:

Këto dy qasje ndaj kritikës së hadithit janë bazuar në dije domethënëse dhe sigurojnë një mënyrë efektive të ruajtjes së fesë. Sepse tekat dhe novacionet e pajustificuara e kanë origjinën në dështimin për t'i shqyrtuar raportimet e vetmuara në dritën e Kur'anit dhe të rrëfimeve të sunnetit gjerësisht në qarullim. Ka njerëz të cilët e kanë trajtuar Sunnetin si autoritar pavarësisht ekzistencës së pasigurisë lidhur me faktin nëse e pati fillesën vërtet te i Dërguari i Zotit, dhe pavarësisht se nuk

jep dije të sigurt. Njerëz të tillë vijuan pastaj t'i interpretojnë Kur'anin dhe rrëfimet e sunnetit gjerësisht në qarkullim në dritën e raportimeve të tilla të dyshimta. Duke vepruar kështu, ata i përmbysën gjërat, duke e kthyer ndjekësin në udhëheqës dhe duke e trajtuar atë së cilës i mungon siguria si bazë të tyre. Për pasojë, ata ranë pre e tekave dhe e novacionit të dëmshëm fetar jo më pak se ata të cilët e hedhin poshtë çdo hadith të vetmuar thjesht për arsyen se nuk është *mutevatir*... Për dallim, ata prej dijetarëve tanë të cilët i japin çdo lloj prove peshën e duhur janë në udhën e drejtë. Këta dijetarë i trajtojnë Kur'anin dhe rrëfimet e sunnetit gjerësisht në qarkullim si bazën e tyre autoritare, duke i interpretuar në dritën e tyre raportimet e vetmuara, që janë me besueshmëri më pak të sigurt. Ata e pranojnë atë që pajtohet me rrëfimet e pranuar gjerësisht; atë për të cilën nuk gjejnë përmendje në Kur'an apo në rrëfimet e sunnetit gjerësisht në qarkullim, e pranojnë gjithashtu dhe u kërkojnë ndjerëzve ta ndjekin; dhe sa për atë që nuk pajtohet me Kur'anin dhe Sunnetin, ata e hedhin poshtë.

Midis atyre të cilët patën të njëjtën pikëpamje si hanefitët, ndonëse me dallime të vogla, ishte Imam Maliku, qasja e të cilit ishte e ngjashme me atë të juristëve të Irakut që i peshuan raportimet e vetmuara kundrejt Kur'anit. Juristët e shkollës malikite nxorën si përfundim nga praktika e imamatit se ai i dha përparësi kuptimit të dukshëm të Kur'anit karshi Sunnetit, veçanërisht nëse Sunneti hynte në konflikt me një standard tjetër, të tillë si arsyetimi analogjik apo praktika që mbizotëronte midis njerëzve të Medinës, dhe mbi këtë bazë ai hodhi poshtë një numër hadithesh. Imam Shatibiu e mbështeti po ashtu këmbënguljen e hanefitëve mbi nevojën për t'i peshuar hadithet kundrejt Kur'anit dhe e përmendi faktin se dijetarët muslimanë më të hershëm, më të respektuar, kishin bërë të njëjtën gjë.

Sa për përcjellësit e hadithit dhe të tjerë që i atribuuan Sunnetit po aq autoritet sa ç'i atribuon Kur'anit, nëse jo një

autoritet edhe më të madh, ata nuk i peshuan rrëfimet e hadithit kundrejt Kur'anit. Në të kundërt, e denoncuan me forcë këtë praktikë, ngaqë e mohuan thjesht mundësinë që një hadith autentik mund të jetë më së pari në mospajtim me Kur'anin. Ibn Hazmi (vd. 456 h./1064) shkruajti në shprehje të kësaj pikëpamjeje:

Për ta filluar, do të qe e pamundur për një raportim autentik të mos pajtohej me Kur'anin. Çdo raportim i tillë duhet parë si një burim autoritar i ligjit islam, meqë do të jetë ose (1) një shtesë e asaj që është në Kur'an, duke dhënë një shpjegim të thënieve të përgjithshme të gjendura në të, ose (2) një specifikim i përjashtimeve të normave të përgjithshme të zbritura në Kur'an. Nuk ka mundësi të tretë.

Duket se në vështrimin e Ibn Hazmit dhe atyre të sojit të tij, kur Zoti i tha Profetit se ai ishte “për t’ia bërë të qartë (*li tubejjine*) njerëzisë gjithçka që i është dhënë...” (16:44), kjo do të thoshte se Profeti do të sqaronte *nëpërmjet Sunnetit* atë që ishte reveluar në Kur'an. Në fakt, sidoqoftë, dhe siç unë e kam treguar, ajo çka Profetit i qe thënë të bënte ishte ta sqaronte Kur'anin përmes vetë Kur'anit, duke e thënë atë dhe duke ua mësuar njerëzve kuptimin e tij.

Përcjellësit e hadithit cituan në mbështetje të qëndrimit të tyre një hadith të veçantë që tregon se praktika e krahasimit të rrëfimeve të hadithit me Kur'anin nuk është kërkuar. Ibn Maxhe (vd. 273 h./887) tregoi sipas el-Mikdam ibn Ma'di Kerib el-Kindiut se i Dërguari i Zotit tha:

Po vjen shpejt një kohë kur një njeri i rehatuar ka për të treguar diçka që thashë apo bëra. Dhe ai do të thotë, “Ne kemi Librin e Zotit midis nesh [si burim autoriteti]. Çfarëdo që gjejmë të jetë e lejuar në të, ne e deklarojmë të lejueshme, dhe çfarëdo që e gjejmë të ndaluar në të, e deklarojmë të ndaluar. [Megjithatë,] çfarë i Dërguari i Zotit e ka ndaluar, Zoti Vetë e ka ndaluar.”

Sipas Hattabiut, ky hadith na paralajmëron që të mos u largohemi praktikave të vendosura nga Profeti të papërmendura në Kur'an. Kjo ishte kundërpërgjigje ndaj sekteve të tilla si harixhitët dhe rafiditët, të cilët iu qepën kuptimit të dukshëm të Kur'anit dhe i shpërfillën praktikat e Sunnetit që shërbyen në mënyrë të nënkuptuar për të qartësuar Kur'anin. Si rrjedhojë, ata ranë në pështjellim dhe gabim. Hattabiu thotë:

Ky hadith tregon se nuk ka nevojë të shqyrtohet një rrëfim hadithi në dritën e Librit të Zotit. Përndryshe, çfarëdo që mund të tregohet të jetë bërë apo thënë nga i Dërguari i Zotit shërben vetiu si provë autoritare.

Sidoqoftë, një deklaram i tillë si ky reflekton pështjellim serioz mes asaj që është treguar dhe nuk është treguar të jetë e besueshme dhe e sigurt. Siç i kemi cituar Shafiun dhe të tjerë të thonë, një raportim i vërtetë, me autenticitet të mirëprovuar, i një veprimi apo thënieje nga Profeti nuk mund të bjerë në fakt në kundërshtim me Kur'anin. Ibn Maxhe tregon po ashtu sipas Ubejdullah ibn Ebi Rafiut, sipas të atit të këtij të fundit, se i Dërguari i Zotit tha:

Të mos gjej dikë prej jush të rehatuar dhe, që kur njihet me diçka që unë kam urdhëruar apo ndaluar, thotë, "Nuk e di [nëse kjo është e vlefshme ose jo]. Ajo që gjejmë në Librin e Zotit është çka ne ndjekim."

Sa për hadithin e cituar nga ata të cilët mendojnë se ne *jemi* të detyruar t'i peshojmë rrëfimet e hadithit kundrejt Kur'anit, përcjellësit e hadithit e gjykojnë atë të jetë i dobët. Në fakt, ata janë të mendimit se hadithe të tilla janë trillime. Në këtë pikëpamje, Hattabiu citon Jahja ibn Me'inin të thotë, "Ky hadith u trillua nga ateistë."

Përcjellësit e hadithit e panë praktikën e peshimit të Sunnetit kundrejt Kur'anit si të rrezikshme sepse druheshin

se ajo do të çonte në një braktisje krejt të Sunnetit dhe në varësi vetëm nga Kur'ani. Hattabiu shkroi, "Ky është mendimi i njerëzve që nuk kanë pjesë në fe dhe që janë larguar nga konsensusi i njëzëshëm (*ixhma*) i bashkësisë muslimane." Duke thënë kështu, Hattabiu e lidhi këtë këndvështrim me mësimet e harixhitëve dhe rafiditëve. Në mbrojtje të Imam Ahmedit [ibn Hanbelit], Ibn el-Kajjimi e miraton pikëpamjen e përcjellësve të hadithit:

Sikur gjithçka e kërkuar nga Sunneti por jo nga Kur'ani të ishte parë si abrogim i tij [Kur'anit], atëherë shumica e praktikave të vendosura nga i Dërguari i Zotit do të bëhej e pavlefshme. Njerëzit do të thonin, "Kjo është një shtesë e Kur'anit dhe nuk duhet pranuar apo ndjekur." Por kjo është pikërisht ajo që i Dërguari i Zotit tha se do të ndodhte dhe kundër së cilës paralajmëroi."

Harixhitët, rafiditët dhe sekte të tjera të kohës në këtë debat nuk ia dolën ta pajtojnë pikëpamjen e tyre respektive. Juristët midis njerëzve të opinionit futën atëherë një pengesë shtesë ndaj pranimit të haditheve duke qenë të peshuara kundrejt Kur'anit. Kjo pengesë u quajt "shtesa tekstit", ndërsa këta juristë i hodhën poshtë disa hadithe thjesht sepse përmbanin dispozita ligjore jo të gjetura në Kur'an. Veç qëndrimeve të tilla të skajshme, idea e peshimit të haditheve kundrejt Kur'anit është një qëndrim përsosurisht i shëndoshë; nuk është një novacion ilegjitim apo shtesë e mëvonshme fesë. Përkundrazi, nocioni ishte në qarkullim gjatë kohës së sahabeve të Profetit dhe ishte përdorur si nga ata që përcollën rrëfime të shumta hadithi dhe prej atyre që nuk përcollën. Në të njëjtën kohë, duhet vënë në dukje se ata nuk i krahasuan hadithet me Kur'anin në të gjitha rastet, por vetëm në situatat ku besueshmëria e një hadithi të veçantë ishte vënë në diskutim.

Shejh Muhammed Ebu Zehre (vd. 1974) shkroi:

Nga kjo do të shihni se juristët që përfaqësojnë njerëzit e opinionit, të cilët nuk do ta pranorin një hadith derisa ta kishin shqyrtuar në dritën e ajeteve të padykuptimshme të Kur'anit që nuk kërkojnë qartësim, u mbështetën për metodologjinë e tyre te vetë sahabet, përfshirë Ebu Bekrin, Omer ibn el-Hattabin, Aishen dhe të tjerë. Ngaqë këta dijetarë e modeluan qasjen e tyre mbi atë të sahabeve, nuk mund të shihen si novatorë në kuptimin negativ të fjalës. Në të kundërt, ata ishin “ndjekës”. Vetë ideja është e shëndoshë, dhe polemika mbi të lindi vetëm për shkak të rrethanave të veçanta dhe formave të ndryshme të perceptimit të saj. Kjo mund të shihet në faktin se vetë përcjellësit e hadithit e trajtuan atë, në praktikë, si fundamentale për kritikën e hadithit dhe ishin të mendimit se nëse një hadith kundërshtonte diçka të gjetur shkoqur në Kur'an, kjo tregonte se teksti i hadithit ishte i trilluar.

## Vështirësi metodologjike në trajtimin e Sunnetit

Ashtu siç e kemi parë, detyra e formulimit të marrëdhënies midis Kur'anit dhe Sunnetit profetik me saktësinë e duhur paraqiti një sfidë të madhe për mendimtarët muslimanë dhe vazhdoi të ngjallë diskutime të shumta. Disa dijetarë patën mendimin se Sunneti mund të jetë një burim i pavarur i legjislacionit islam. Si rrjedhojë e këtij qëndrimi, juristë dhe dijetarë të *usul*-it arritën në përfundimin se Sunneti ishte burimi i dytë i legjislacionit islam, me burimin e parë duke qenë Kur'ani. Ata më pas nisën ta ndërtojnë trashëgiminë e tyre intelektuale bazuar në dallimin midis “kategorikes” (*kat'i*) dhe “hipotetikes” (*dhanni*). Kur'ani, duke qenë me natyrë kategorike, u rendit i pari si burim i dispozitave ligjore, ndërsa Sunneti, duke qenë përgjithësisht me natyrë hipotetike, u rendit i dyti.

Njëkohësisht, disa dijetarë iu referuan Kur'anit dhe Sunnetit si *el-vahjejn*, apo “dy revelimet hyjnore”, me të vet-



min dallim duke qenë në fushat e paimitueshmërisë (*i'xhaz*) dhe të padiskutueshmërisë (*te'ebbud*). Kur'ani ishte parë si i reveluar fjalë për fjalë, dhe Sunneti si i reveluar në nivelin e kuptimit, por jo të formulimit të fjalëpërfjalshëm. Ajetet e Kur'anit shërbyen kështu si baza për një sfidë ndaj të tjerëve për të krijuar diçka të njëjtë me to – një sfidë së cilës nuk qe në gjendje askush t'i përgjigjej – kurse Sunneti u pa t'i mungonte kjo cilësi paimitueshmërie. Prandaj, u çmua se Kur'ani duhej të thuhej fjalë për fjalë, saktësisht siç ishte reveluar, ndërsa ishte e lejueshme të tregohej Sunneti i parafrazuar.

Konceptualizime të tilla si këto prodhuan një numër rrjedhojash të rrezikshme; për shembull, thënien se Sunneti dhe Kur'ani mund të kundërshtojnë njëri-tjetrin, në të cilin rast do të duhej të pajtoheshin nëpërmjet abrogimit, interpretimeve alternative, ose me forma të tjera. Ky qëndrim i bëri disa të imagjinojnë a të supozojnë se të vetmet dallime midis Kur'anit dhe Sunnetit ishin thjesht formale, duke patur të bëjnë me formulimin dhe statusin. Në këtë mënyrë, kuptimet e Kur'anit nisën të jenë aq të lidhura ngushtë me kontekstin historik në të cilin doli në dritë Sunneti dhe interpretimet e lidhura me atë kontekst sa u besua se interpretime të tilla nuk mund të ndryshoheshin apo të anashkaloheshin kurrë. Për pasojë, u quajt e palejueshme të eksplorohej çdo mënyrë tjetër e të kuptuarit të Kur'anit veç atyre që mbizotëruan në të gjallë të Profetit dhe brezit të parë të muslimanëve.

Çdo perceptim që mund të çojë në besimin e gabuar se Kur'ani është me natyrë relative, e jo një dokument i pandryshueshëm që i merr parasysh të gjitha kohërat dhe vendet, duhet shmangur si një këndvështrim i rrezikshëm. Nuk bën mirë të flasësh për natyrën e përgjithshme dhe përfshirshmërinë e ligjërit kur'anor nëse Kur'ani ka për t'u parë në fund të ditës si një tekst relativ domethëniet e të

cilit janë përcaktuar nga koha dhe vendi, ngaqë përfundimi i këtij këndvështrimi është se teksti kur'anor nuk mund ta marrë parasysh apo ta kapërcejë procesin historik të ndryshimit. Një vështrim i këtillë ka në të një mosvlerësim për marrëdhënien Kur'an-Sunnet të parashtruar në suren *en-Nahl*, ku Zoti i thotë Profetit:

Dhe ty [po ashtu] nuk ta kemi dhënë nga lart këtë shkrim hyjnor për asnjë arsye tjetër veçse t'ua bësh të qartë atyre të gjitha [çështjet e besimit] për të cilat kanë nisur të kenë pikëpamje të ndryshme, dhe [kështu të japë] udhëzime e mëshirë për njerëzit që besojnë. (16:64)

Ne ta kemi dhënë nga lart, hap pas hapi, këtë shkrim hyjnor, për ta bërë gjithçka të qartë. (16:89)

Zoti i drejtohet të Dërguarit në mënyrë të ngjashme në suren *en-Neml*, duke thënë:

[Thuaj, o Muhammed:] “Unë jam urdhëruar të adhuroj Zotin e këtij qyteti, Atë që e ka bërë të shenjtë dhe të Cilit i përka-sin të gjitha gjërat. Unë jam urdhëruar të jem prej atyre që ia dorëzojnë veten Atij, dhe për t'i përcjellë këtë Kur'an [botës].” (27:91-92)

Ajete të tilla si këto e bëjnë të qartë se boshti dhe burimi i mesazhit të dhënë të Dërguarit është vetë Kur'ani, dhe se detyra e profetësisë ishte shpërndarja dhe qartësimi i këtij mesazhi, paraqitja e një zbatimi konkret të vlerave dhe normave të tij që njerëzit të mund ta ndiqnin në të gjitha kohërat dhe vendet. Nuk ka nevojë që njerëzit ta rindër-tojnë këtë zbatim, e nëse e imagjinojnë veten t'u kërkohet të bëjnë kështu, ata gabojnë. Megjithëkëtë, derisa ne të kemi përkufizime të përpikta që na mundësojnë të dallojmë ndryshimet e holla midis Kur'anit dhe Sunnetit, ka për të patur pështjellim serioz midis muslimanëve për atë se ku gjenden vërtet “pikat autoritare të referimit” të tyre.

Historia intelektuale e Islamit në fushat e jurisprudencës dhe të dijes së hadithit, midis të tjerash, është e mbushur me nocione të pakuptuara mirë dhe që, për pasojë, e kanë errësuar natyrën e lidhjes Kur'an-Sunnet. Midis këtyre nocioneve janë, për shembull, se “Sunneti qëndron në gjykim mbi Kur'anin”, se “Sunneti e abrogon Kur'anin”, ose se “Kur'ani ka nevojë për Sunnetin më tepër nga ç'ka nevojë Sunneti për Kur'anin”. Të gjitha thëniet e pasakta dhe të papërgjegjshme tregojnë sa seriozisht është shtrembëruar në mendjen e njerëzve marrëdhënia midis Kur'anit dhe Sunnetit.

Mbushur me referenca për individë të veçantë dhe për ngjarje e situata konkrete për të cilat është e lehtë të gjesh të përafërta dhe ekuivalente në brezat e mëvonshëm, Sunneti ka treguar se është më i arritshëm se Kur'ani si burim të dhënash për procesin e nxjerrjes së dispozitave nga specifika jurisprudenciale. Ky fakt e ka përforcuar për fat të keq nocionin e një ndarjeje midis Sunnetit dhe Kur'anit.

Punët janë ngatërruar më tepër nga përpjekjet për t'iu kundërvënë statusit autoritar të Sunnetit apo për ta minuar rëndësinë e tij. Por ne minojmë marrëdhënien përplotësuese midis Sunnetit dhe Kur'anit me minimin e rëndësisë së Sunnetit.

## 1. Vështirësi të lidhura me trashëgiminë e lënë nga dijetarët e usul-it

Shumë muslimanë bashkëkohorë kanë vetëm një kuptim të vagullt të detyrave të ndryshme të përfshira në misionin e Profetit dhe të dallimeve midis tyre. Procesi i përcaktimit të kufijve midis këtyre detyrave është sfidues, që kërkon studim të thellë, të plotë. Dijetarët kryesorë të *usul-it*, të cilët kanë bërë deklarime të shumta rreth larmishmërisë që e karakterizoi misionin e të Dërguarit, e kanë njohur dallimin

midis llojeve të veprimeve dhe qëndrimeve në të cilat u përfshi Profeti thjesht si pjesëtar i shoqërisë, në përputhje me prirjet e tij të lindura njerëzore, dhe gjërave që bëri në cilësinë si Profet, i Dërguar, mësues, udhëheqës fetar, qeverisës, dhe të funksioneve të tjera që kreu. Por ata nuk kanë zbatuar të njëjtin rigorozitet në trajtimin e thënieve të Profetit.

Për më tepër, dijetarë të *usul*-it nuk bënë dallim midis fjalëve dhe veprimeve të Profetit me natyrë legjislative dhe atyre që nuk ishin të tilla. Gjatë diskutimit të temave në lidhje me Sunnetin për të cilat imamët e tyre respektivë kishin shprehur qëndrime, ata do t'i modifikonin qëndrimet e marra nga përcjellësit e hadithit për t'u pajtuar me ato të imamëve të tyre, duke i pranuar ndërkohë përkufizimet e përcjellësve të hadithit për terma kësodore si *sahih* (autentik), *hasen* (i mirë), *meshhur* (i famshëm), *mu'allel* (i metë), *mudelles* (i fshehur) dhe *muen'en* (që përmban lidhëzen *en* në zinxhirin e rrëfimit). Në të njëjtën kohë, ata i klasifikuan pa dallim llojet e ndryshme të praktikave të sunnetit si "legjislative". Edhe ato veprime apo deklarime të vetvetishme të Profetit, që mund të tregohet të jenë kryer apo shqiptuar thjesht si zakon, apo në cilësinë si krijesë njerëzore si krijesat e tjera njerëzore, ishin trajtuar si burime të nënkuptuara legjislacioni.

Për më shumë, me inkurajimin e pikëpamjes për Sunnetin si një burim i pavarur autoriteti përbri Kur'anit, dijetarë të tillë u hapën portën dispozitave që mund të shihen si pa peshë ose të panevojshme. Kështu, për shembull, nëse një thënie nga Profeti tregoi se një veprim i caktuar ishte pak a shumë asnjans, ai u klasifikua si "i lejueshëm" (*mubah*). Ky qëndrim çoi në një debat të zgjatur mbi çështjen e lejueshmërisë (*ibahe*), me diskutimin duke qenë: a është diçka e vlerësuar e lejueshme e bazuar në një dispozitë ligjore, apo e bazuar në një gjykim racional? Pjesa më e madhe e këtyre dijetarëve këmbëngulën se lejueshmëria është e bazuar në

një dispozitë ligjore dhe e renditën “lejueshmërinë” si kategorinë e pestë jurisprudenciale në të cilën i klasifikuan vep-  
rimet. Renditja atëherë u bë: (1) i detyrueshëm (*vaxhib*), (2) i ndaluar (*haram*), (3) i rekomanduar (*mendub*), (4) i qortue-  
shëm (*mekruh*), dhe (5) i lejueshëm (*mubah*). Duke e klasifi-  
kuar lejueshmërinë si një dispozitë ligjore e jo si një gjykim  
racional, këta dijetarë e kufizuan çështjen te ajo e tregimit se  
një rrëfim i caktuar hadithi ishte autentik. Nëse kjo mund të  
tregohej, çështja ishte konsideruar e zgjidhur, meqë çdo  
rrëfim hadithi ishte pranuar, *ipso facto* (prej vetë faktit), të  
jetë një lloj legjislacioni.

## 2. Metoda jurisprudenciale dhe mbizotërimi i saj mbi qasjet ndaj Sunnetit

Duke patur parasysh fokusin ekskluzivisht jurisprudencial mbi Kur’anin dhe Sunnetin si burime të dispozitave  
ligjore, muslimanët nisën të mos e kenë më në mendje fak-  
tin se, të marrë së bashku, Kur’ani dhe Sunneti është synuar  
të rrisin shoqërinë njerëzore dhe të na ndihmojnë ne të  
arrijmë një qytetërim në begatim. Prandaj, ka një nevojë për  
t’i vënë në pah aspektet jojurisprudenciale të Kur’anit dhe  
Sunnetit, që nuk kanë marrë vëmendjen e duhur.

Për ata që janë marrë me formulimin e dispozitave juris-  
prudenciale, Sunneti ishte një referencë më e arritshme se  
Kur’ani, ngase ai trajtoi drejtpërdrejt ngjarje, individë dhe  
situata për të cilat ishte e lehtë të gjendeshin të përafërta  
dhe ekuivalente në kohët e mëvonshme. Ky fakt e përforcoi  
më tej nocionin e një ndarjeje midis Kur’anit dhe Sunnetit,  
të lexuar dhe interpretuar gjithnjë e më shumë të dy nga një  
këndvështrim atomistik që i bënte dijetarët të humbnin  
sish unitetin e përgjithshëm strukturor, tematik dhe funk-  
sional midis tyre. Ky zhvillim shërbeu në vijim për të kon-

soliduar nocionin e një hierarkie midis Kur'anit dhe Sunnetit, të cilit juristët i dhanë mbështetje bazuar në një hadith të trilluar të rrëfyer duke iu referuar Muadh ibn Xhebelit.<sup>9</sup>

Kjo hierarki është bazuar në një varg hipotezash të gabuara. E para e këtyre është se ajetet e Kur'anit janë të kufizuara, ndërsa numri i situatave dhe rasteve që mund të ndeshin në mënyrë të konceptueshme krijesat njerëzore është i pakufizuar. Por, ne pyesim, si mund të jenë të kufizuara ajetet e Kur'anit kur Zoti ka thënë, “Ne ta kemi dhënë nga lart, hap pas hapi, këtë shkrim hyjnor, për ta bërë gjithçka të qartë” (Surja *en-Nahl*, 16:89)? Dy ajetet që vijojnë pas të sapocituarit përmendin universale të tilla si drejtësia, mirësia, bujaria dhe besnikëria ndaj fjalës, të cilat shërbejnë për të treguar si Kur'ani ngërthen gjithçka që ka ndodhur, apo do të ndodhë, midis krijesave njerëzore. Zoti na e ka thënë qartë, në fakt, se Ai nuk ka lënë asgjë pas dore në Kur'an (*el-En'am*, 6:38).

Hipoteza e dytë e gabuar është se Muadhi do të kërkonte për dispozita në Sunnetin vetëm pas dëshpërimit për gjetjen e asaj që po kërkonte në Kur'an. Një hipotezë e tillë bie në kundërshtim me marrëdhënien përplotësuese që Zoti ven-

<sup>9</sup> Hadithi në fjalë tregon se kur i Dërguari i Zotit po bëhej gati ta niste Muadhin për në Jemen, e pyeti atë, “Si do të nxjerrësh dispozita ligjore nëse të është paraqitur një çështje që kërkon gjykim?” Muadhi u përgjigj, “Do të vendos bazuar në Librin e Zotit.” “Kështu,” e pyeti Profeti, “por nëse nuk gjen asgjë në Librin e Zotit që e trajton situatën?” “Kam për ta mbështetur vendimmarrjen time në Sunnetin e Profetit,” u përgjigj Muadhi. Profeti atëherë pyeti, “Si i bëhet nëse nuk gjen as në Librin e Zotit dhe as në Sunnetin e Profetit diçka që e trajton situatën?” “Në atë rast,” tha Muadhi, “do të bëj ç'të mundem të krijoj një mendim timin.” Me ta dëgjuar përgjigjen e Muadhit, Profeti goditi gjoksin dhe tha, “Lavdëruar qoftë Zoti për drejtimin e të dërguarit të Profetit për te ajo me të cilën Profeti është i kënaqur!” Ibn Haxher el-Askalani na tregon ne te *Telhisu'l-Habir* se ky hadith “ishte cituar nga Ahmedi, Ebu Davudi, et-Tirmidhiu, Ibn Udejji, et-Taberaniu dhe el-Bejhaku nga hadithi i el-Harith ibn Amrit, përcjellë prej disa shokëve të Muadhit, duke iu referuar Muadhit”. Tirmidhiu shkroi, “Ne nuk e dimë atë nga asnjë burim tjetër, dhe zinxhiri i rrëfyesve nuk është i pandërprerë.” Buhariu na thotë te *Et-Tarihu'l-Kebir* se hadithi ishte rrëfyer nga “el-Harith ibn Amri sipas shokëve të Muadhit, duke iu referuar Ebu Avnit. Ai nuk është autentik, as është i ditur nëpërmjet ndonjë burimi tjetër”. Sa për Ibn Hazmin, ai tha, “Nuk është autentik, sepse el-Harithi nuk është njohur si rrëfyes, dhe shejhët e tij janë të panjohur.” Ibn Hazmi vazhdoi e tha, “Disa pretendojnë se ky hadith është *mutevatir*, por kjo është e pavërtetë. Në fakt, është shumë larg së genit *mutevatir*, sepse nuk ishte rrëfyer nga askush tjetër veç Ebu Avnit duke iu referuar el-Harithit.” Ibn el-Xhevziu shkroi te *El-Illelu'l-Mutenahije*, “Nuk është autentik. Sidoqoftë, të gjithë juristët e citojnë atë në librat e tyre dhe mbështeten në të për argumentet e tyre. Përveç kësaj, kuptimi i tij është korrekt...” Shih Ibn Haxher el-Askalani, *Telhisu'l-Habir fi Ehadithi'r-Rafi'ijji'l-Kebir*, red. Abdullah Hashim el-Jemani el-Medeni (Medina: pa botues, 1964), vëll. 4, fq. 206.

dosi midis Kur'anit dhe zbatimit praktik të mësimave të tij prej Profetit. Një tjetër hipotezë problematike në këtë pikëpamje këtu është se dikush merret me ixhtihad vetëm kur nuk gjen në Kur'an apo Sunnet dispozitë për çështjen në diskutim. Ne e dimë nga prova të shumta në burimet ligjore islame se detyra e parë e krijesave njerëzore është të njohin Zotin. Veç njohja e tillë fillon me hulumtim racional, ndjekur nga shqyrtimi i deklarimeve të Profetit dhe mrekullia që i ishte dhënë, dhe duke përfunduar me njohjen asaj që ai solli dhe besimin në të.

Kur ne e kuptojmë këtë fakt, zbulojmë se shumica e polemikës së ndezur dikur dhe që zien ende mbi autoritetin dhe autonominë e Sunnetit si një burim i legjislacionit islam dhe nëse Sunneti qëndron në gjykim mbi Kur'anin apo anasjellas ka marrë jetë nga kufizimet tona si qenie njerëzore, që duhet të hulumtojnë dhe të përvetësojnë gjërat më të rëndësishme përpara se të vazhdojnë me më pak të rëndësishmet. Dikush mund të bëjë vërejtjen në këtë moment se një person që merret me ixhtihad për të zgjidhur një çështje mbledh së pari të gjitha hadithet në dispozicion të tij që kanë lidhje me të, pastaj i shoshit, i klasifikon dhe i studion, duke përcaktuar se cilët prej tyre i kanë abroguar të tjerët dhe cilët janë abroguar, cilët janë me vlefshmëri të pacilësuar dhe cilët kërkojnë cilësim, cilët janë të përgjithshëm dhe cilët specifikë, cilët janë të gjerë dhe cilët janë të ngushtë, e kështu me radhë. Duke qenë kështu, leximi i bërë është i gjithmbarshëm. Pse, atëherë, përshkruhet si i pjesshëm?

Përgjigjja për këtë pyetje është se, kur ne flasim për lexim të gjithmbarshëm apo përfshirës, nuk po flasim për qasjen e përshkruar më sipër. Sepse, ndonëse mund të duket në shikim të parë të jetë i gjithmbarshëm dhe përfshirës, ai nuk sillet rreth universaleve të Sunnetit dhe Kur'anit si një e tërë. Përndryshe, sillet rreth një vlere universale ndërsa ajo

përdoret për një hetim jurisprudencial apo situatë të veçantë. Një lexim i gjithmbarshëm, përfshirës, i Kur'anit dhe Sunnetit është, për dallim, zbulimi i vlerave të përgjithshme, të pandryshueshme, përmes një hulumtimi të përmbajtjes së tërësishme të Revelimit dhe objektivit e qëllimeve të krijuarave njerëzore në lidhje me tërë kozmosin. Vlerat e përgjithshme, të pandryshueshme, të cilave po u referohem përfshijnë, për shembull, njëjësinë e Hyjnore (et-tevhid), nevojën për vetëpastrim (et-tezkije), dhe mirësinë e përparimit dhe begatimit (el-umran). Ato përfshijnë gjithashtu vlerat e drejtësisë, lirisë, e të përmbushjes së nevojave njerëzore, nga nevojat më bazë materiale te niveli i nevojave më abstrakte, shpirtërore dhe etike. Njohja e këtyre vlerave mbizotëruese çon natyrshëm te formulimi i parimeve rregullatore, te nxjerrja e në shesh e supozimeve të pashprehuara, dhe identifikimi i përcaktorëve metodologjikë të tillë si hipotezat dhe premisat filozofike.

Interpretimet e mbështetura vetëm në modelin jurisprudencial mund të kenë kontribuar për një dështim për të dalluar nevojën për një qasje të plotë, që i sheh situatat e veçanta dhe ajetet kur'anore brenda kontekstit më të gjerë të parimeve të përgjithshme të gjetura në Kur'an.

### 3. Metodologjia e isnad-it në izolim

Metodologjia e bazuar te *isnad*-i është parë nga disa si një mënyrë e pashoqe e demonstrimit të autenticitetit dhe besueshmërisë së një hadithi. Ky vështrim bazohet në supozimin se nuk ka asgjë rreth përmbajtjes së vërtetë të një hadithi që do ta bënte atë joautentik apo të pabesueshëm. Po qe se ky supozim është i saktë, atëherë, nëse *isnad*-i gjykohet të jetë i shëndoshë, nuk nevojitet të thuhet asgjë më tepër për hadithin në diskutim. Por kur përmbajtja e një hadithi është



kritikuar mbështetur në kritere të rrepta, me bazë dijen, të vendosura nga vetë përcjellësit e hadithit, këto kritere mund të integrohen në mënyrë të frytshme me kritikën e bazuar në *isnad*-in dhe të përplotësohen prej saj. Ne fillojmë ta shohim atëherë Sunnetin jo si një përmbledhje tekstesh të palidhura, por, ndryshe, si një mënyrë të vënies në zbatim të vlerave dhe mësimëve të Kur'anit.

Besimi i vendosur në metodologjinë e bazuar në *isnad*-in u mbështet në pretendimin se autoriteti i pacenueshëm i Kur'anit rridhte prej të qenit i transmetuar nga një numër domethënës rrëfyesish të besueshëm nga një brez në tjetrin. Në të vërtetë, megjithatë, Kur'ani ishte ruajtur nga brenda prej vetë Zotit, kështu që asnjë gënjeshtër nuk mund të depërtonte në të pavarësisht se sa shumë, apo pak, individë ishin përfshirë në transmetimin e tekstit të tij. Kësisoj, faktorë të tillë të jashtëm nuk kishin të bënë aspak me shkallën e besueshmërisë që mund t'i atribuohet Kur'anit, me plotësinë me të cilën ishte ruajtur, me pagabueshmërinë e tij, ose me cilësinë e tij si përfundimtar.

Sikur dijetarët e hadithit, si shumë juristë, të ishin angazhuar në përdorimin e të dy metodologjive! Në këtë rast, ata do të kishin shqyrtuar së pari *isnad*-in, ose zinxhirin e transmetimit, për të vendosur sa i besueshëm dhe autentik është ai. Ata më pas do t'ia kishin nënshtruar *metn*-in, ose pjesën kryesore të hadithit, standardeve të rrepta të autenticitetit dhe besueshmërisë, të bazuara në vlerat mbizotëruese të Islamit – njëjësia e Hyjnores (*et-tevhid*), vetëpastrimi (*et-tezkije*), dhe përparimi e begatimi (*el-umran*). Në këtë mënyrë, dy metodologjitë do të ishin lejuar të plotësonin njëra-tjetrën dhe të zhvilloheshin së bashku me kalimin e kohës, dhe për pasojë ne mund të kishim shmangur polemikën e madhe të lindur për çka janë njohur si "hadithe të diskutuara" apo mbi nocionin e vetë "autoritarshmërisë"

(*el-huxhxhijet*). As do të kishim parë ne shfaqjen e sekteve kryeneçe, të tillë si ata të cilët iu referuan vetes si “kur’anistë” (*el-kur’anijjun*), kur, në fakt, një “kur’anist” i vërtetë kurrë nuk do ta gjykonte apo ta hidhte poshtë me përcëmim Sunnetin bazuar thjesht në mendimet, dëshirat a tekat e tij apo të saj, duke mbajtur pjesët që i ndezin fantazinë dhe duke hedhur poshtë ato pjesë që i çmon të papranueshme.

Pjesa më e madhe e mospajtimeve në vijim sot është rezultat i lënies pas dore nga ne të njërës prej këtyre dy metodave të kritikës së hadithit. Ka ca që adoptojnë metodën e kritikës së *isnad*-it dhe të cilët, nëse zinxhiri i transmetimit të një hadithi tregohet të jetë autentik, nuk pranojnë të kritikojnë *metn*-in e tij, sepse, në pikëpamjen e tyre, hadithi e ka “kaluar provën” dhe nuk mbetet asgjë për të bërë. Të tjerë, për dallim, e shpërfillin fare *isnad*-in, meqë për ta nuk ndryshon gjë nëse hadithi nën shqyrtim u përcoll nga Buhariu, Muslimi, et-Taberaniu, Ibn Maxhe apo kushdo tjetër. Ata thjesht bëjnë vështrimin kritik të tekstit të hadithit kundrejt kriterëve të kërkuara pa marrë parasysh zinxhirin e transmetimit të tij. Të tjerë, për dallim, i anashkalojnë këto kritere, të cilat nuk i ka zhvilluar askush që nga fundi i katër shekujve të parë hixhri, dhe në vend të kësaj ua nënshtrojnë ato standardevë të cilat të tjerë mund t’i shohin si tekanjoze, arbitrare dhe subjektive, e prandaj, që u mungon çdo vlerë akademike apo intelektuale. Vetëkuptohet se kjo është një praktikë ku nuk duhet të bjerë kurrë asnjë dijetar me respekt për veten.

E vetmja mënyrë për ta zgjidhur rrugën pa krye në fjalë është të ndërmerret një vështrim kritik dhe analizë e plotë si e kritikës së *isnad*-it dhe të *metn*-it. Të dy metodologjitë duhen vlerësuar në dritën e dijes që mund të gjendej gjatë periudhave historike në të cilat ato u shfaqën. Një studim duhet ndërmarrë për përdorimin nga përcjellësit

e hadithit të këtyre metodologjive, veçmas apo së bashku, se cilët hadithe ishin subjekt i vetëm një metodologjie dhe jo i tjetrës, për evolucionin historik të këtyre metodologjive, dhe për periudhat në të cilat përdorimi dhe zhvillimi i tyre nga juristët dhe dijetarët e *usul*-it ishte ndalur apo ndërprerë. Studimi dhe analiza e teksteve specifike mund të lehtësojë po ashtu rivlerësimin dhe përmirësimin e këtyre metodave.



# **IV**

## **Roli në zgjerim i rrëfimit – një vështrim i përgjithshëm historik**



Sikur udhëzimi i sjellë nga Profeti të ishte ndjekur pas vdekjes së tij ashtu si kur ai ishte gjallë, çështja se si Kur'ani lidhet me Sunnetin thjesht nuk do të ishte ngritur kurrë. Ne lexojmë në suren *Al-i Imran*:

Sigurisht, Allahu u bëri një favor besimtarëve kur nxori një të dërguar nga mesi i tyre, për t'u përcjellë mesazhet e Tij, për t'i bërë më të pastër, dhe për t'u mësuar shkrimin hyjnor e urtësinë, ndërsa më parë ishin dukshëm të humbur në gabim. (3:164)

Por ndryshimet e mëpastajme në qëndrimet dhe interpretimet e njerëzve e bënë të dukshme këtë çështje, gjë e cila çoi në vijim në vështirësi në të gjitha shkencat e lidhura me përcjelljen e revelimit dhe traditës islame. Ajo madje pati ndikim dhe në gjuhën në të cilën ishin përcjellë Sunneti dhe raportimet e tjera të rrëfyera.

Ndërsa i qasemi ndikimit të dytë më të rëndësishëm formues mbi bashkësinë muslimane (më i rëndësishmi duke qenë Kur'ani), na nevojitet një këndvështrim i qartë historik për qëndrimet e brezave pasues muslimanë ndaj Kur'anit dhe qartësisht të tij në Sunnetin profetik. Për t'i ardhur në ndihmë këtij diskutimi, do t'u referohemi këtyre brezave si: (1) brezi që dëshmoi revelimin kur'anor, (2) brezi i rrëfimit, (3) brezi i jurisprudencës, dhe (4) brezi (ose brezat) e imitimit apo traditës (*taklid*).





## [E para]

# Brezi që dëshmoi revelimin kur'anor

Duke patur parasysh qartësinë e këndvështrimit që gëzonte ky brez i parë musliman, çështja e marrëdhënies midis Kur'anit dhe Sunnetit nuk kishte të ngjarë të shfaqej. Pjesëtarët e bashkësisë muslimane ishin mësuar me dëgjimin e të Dërguarin e Zotit t'i thoshte ajetet e Kur'anit të reveluara atij, me mësimin e tij, me të kuptuarit e tij të Kur'anit, dhe me zbatimin prej tij të urtësisë së gjendur në Kur'an në një mënyrë të tillë që u përgjigjej pyetjeve të tyre, rregullonte marrëdhëniet e tyre, u mësonte çfarë ishte e lejuar dhe e ndaluar, dhe i ndihmonte të dallonin të mirën nga e keqja, të vërtetën nga gënjeshtra. Nganjëherë ajete të reja do të reveloheshin pa qenë nxitur nga një rrethanë apo rast i veçantë, ndërsa herë të tjera do të vinin në përgjigje të një çështjeje apo në zgjidhje të një vështirësie. Kur'ani përmend pesëmbëdhjetë situata në të cilat sahabet e Profetit i kërkuan atij dispozita mbi çështje të veçanta. Kur'ani thotë në çdonjë prej tyre, "Ata të pyesin...", dhe e pason këtë me një përgjigje për pyetjen e ngritur. Tetë prej këtyre pyetjeve ishin të natyrës jurisprudenciale. Po ta kishte ditur i Dërguari i Zotit se ishte i autorizuar të ligjësonte në përgjigje të këtyre pyetjeve dhe atyre në lidhje me to, nuk do të kishte pritur t'i revelohej një dispozitë dhe do t'u ishte përgjigjur vetë pa vonesë pyetjeve.

Po ashtu kishte situata në të cilat i Dërguari i Zotit u urdhërua të nxirrte dispozita për çështje që nuk ishte pyetur. Një shembull i kësaj situate tregohet në suren *el-En'am*:

Thuj: “Ejani, më lini t’ju përcjell atë që Allahu e ka ndalur [vërtet] për ju: Mos i atribuoni assesi hyjnitet diçkaje përbri Tij, [mos u sillni keq, por] bëjuni mirë prindërve, mos i vrisni fëmijët tuaj prej frikës së varfërisë, [sepse] jemi Ne që do të sigurojmë ushqim për ju dhe për ata, mos bëni asnjë vepër të turpshme, qoftë hapur apo në fshehtësi, mos merrni jetën e asnjë krijese njerëzore – [jetën] të cilën Allahu e ka shpallur të shenjtë – veçse në [kërkim të] drejtësisë; këtë Ai jua ka urdhëruar që të mund të përdorni arsyen, dhe mos e prekni pasurinë e një jetimi – përveçse për ta shtuar – përpara se të vijë në moshë. Jepni masë dhe peshë të plot, me drejtësi [në të gjitha marrëdhëniet tuaja], [ndonëse] Ne nuk e ngarkojmë asnjë qenie njerëzore me më tepër se ç’është në gjendje të mbajë, dhe kur thoni një mendim, jini të drejtë, edhe nëse është [[kundër] një të afërmi. Respektojini [gjithmonë] lidhjen tuaj me Allahun. Këtë Ai jua ka urdhëruar për ta mbajtur në mendje. Dhe [dijeni] se kjo është rruga që çon drejt e tek Mua. Ndiqeni, atëherë, atë, e mos ndiqni rrugë të tjera, se mos ju bëjnë të shmangeni prej rrugës së Tij. [Të gjithë] këtë Ai jua ka urdhëruar që të mund të qëndroni të vetëdijshëm për Atë (6:151-154).

Në të njëjtën linjë kemi suren *en-Nisa*, 4:2-59 dhe 92-94, si dhe dispozitat e gjendura në suren *el-Isra*, 17:22-39. Dispozita të shumta ligjore gjenden gjithashtu në suren *el-Bekare*, në suren *Al-i Imran* dhe në suren *el-Ma’ide*, për të mos përmendur shumë dispozita shpërndarë gjatë gjithë pjesës tjetër të Kur’anit në formë të qartë apo të nënkuptuar. Shkurt, e gjithë jurisprudenca që ka shërbyer si baza për legjislacionin e vendosur nga bashkësia muslimane e ka origjinën në Revelimin Kur’anor. Sa për Profetin, ai iu nënshtrua këtij Revelimi dhe ua përcollti atë të tjerëve, duke e sqaruar dhe duke u mësuar të tjerëve se si ta kthejnë në veprime konkrete. Kjo e kuptuar u pranua pa diskutim, ndërsa askush i atij brezi nuk e pa Sunnetin si diçka më

shumë se një sqarim i dispozitave të gjetura fillimisht në Kur'an. Profeti nuk pretendoi asnjëherë të ketë të drejtën për të ligjësuar në mënyrë të pavarur nga Kur'ani, ngaqë Kur'ani nuk kishte lënë asgjë jashtë, dhe sepse një qartësim nuk është e njëjta gjë si formimi i një dispozite autonome. Përndryshe, çfarëdo dispozite e nxjerrë ishte tashmë e pranishme në Kur'an. Gjithçka bëri Profeti ishte për t'i qartësuar më tepër ato nëpërmjet fjalëve, veprimeve dhe zbatimeve të tij.

Në rastet kur i Dërguari i Zotit nxori dispozita të pavarura, ato kishin të bënin të tëra me çështje organizative dhe politika të cilat i pa si çështje opinioni, e që prandaj ishte e përshtatshme për të të vendoste si ta shihte të volitshme. Një rast i tillë kishte të bënte me robër luftime të marrë në betejën e Bedrit dhe në lidhje me të cilët erdhi një revelim që tregonte se çfarë duhet të kishte bërë Profeti; një tjetër kishte të bënte me situatën në të cilën disa prej hipokritëve kërkuan leje për të mos shkuar në betejën e Tebukut. Në këto situata, Zoti e bëri të qartë për njerëzit se Ai nuk përfshin asnjë në sundimin e Tij. Prandaj, duhet të jetë e qartë, përtej çdo hije dyshimi, se Profeti nuk e pa veten si të autorizuar për të nxjerrë legjislacion në kokë të tij. Ndryshe, ai nuk ishte i autorizuar të bënte asgjë tjetër veçse t'ua përcillte të tjerëve ligjet e Zotit dhe t'u bindej atyre. Dhe, siç e kemi shpjeguar, qartësimi prej tij i ligjeve të Zotit mund të ndodhte me fjalët, veprimet, apo miratimet e fjalëve dhe veprimeve të të tjerëve.

Brezi që dëshmoi revelimin kur'anor ishte një brez i paprekur, i pastër, që nuk e kishte parë shfaqjen e sekteve apo fraksioneve, mospajttimeve, shkollave jurisprudenciale të mendimit, luftërave politike, apo aspiratave për pushtet nga ana e këtij ose atij pjesëtari të bashkësisë muslimane. Ata të cilët nuk kishin autoritet politik kërkuan të fitojnë

autoritet kulturor, dhe ata të cilët ishin të paaftë për t'i përmbushur ambiciet e tyre duke ushqyer pasionin fisnor që do t'i ngjiste në pozita udhëheqjeje do ta tregonin ndikimin e tyre duke krijuar pasion filozofik, doktrinar apo intelektual.

## 1. Metodologjia e Sunnetit gjatë kohës së kalifatit të udhëzuar drejt

Kalifët Ebu Bekr dhe Omer ibn Hattabi kërkuar t'i verifikojnë rrëfimet e përcjella duke e këqyrrur përmbajtjen e çdo hadithi të treguar. Imam edh-Dhehebi shkroi:

Ebu Bekri ishte i pari person që do të merrte masa përpara pranimit të një raportimi të dëgjuar. Ibn Shihabi tregoi duke iu referuar Kabisa ibn Dhuejbit se një gjyshe iu afrua Ebu Bekrit duke i kërkuar që të përfshihej në trashëgiminë e dikujt. Në përgjigje, Ebu Bekri i tha asaj, "Sipas Librit të Zotit, nuk të takon asgjë, dhe unë nuk e di që i Dërguari i Zotit të ketë përmendur diçka që të takon ty." Ai atëherë pyeti sahabet e tjerë të Profetit. El-Mugire ibn Shu'be u ngrit e tha, "E pashë një herë të Dërguarin e Zotit t'i japë asaj [një gjysheje] një të gjashtë." Ebu Bekri e pyeti, "A ka ndonjë tjetër me dëshmi të ngjashme?" Muhammed ibn Mesleme el-Ensari dha atëherë një dëshmi të ngjashme. Kështu, Ebu Bekri ia dha atë asaj.

Ebu Bekri vendosi kështu një mënyrë të trajtimit të një çështjeje ligjore që mund të ngrihej. Hapi i parë në proces ishte të sillej çështja drejtpërdrejt te Kur'ani. Duhet patur parasysh se në marrjen e këtij hapi të parë, individi në nevojë për një përgjigje nuk erdhi te Kur'ani në kërkim të teksteve të provës për të mbështetur këtë apo atë nocion, supozim apo pretendim të paramenduar.

Ky hulumtim i parë u ndoq më pas nga një hap i dytë, i cili përfshinte kërkimin për diçka të thënë apo të bërë prej

Profetit që vinte në pah një parim përkatës kur'anor në zbatim apo sqarim. Në rastin që diçka përkatëse u gjet në rrëfimet për Profetin, ajo nuk u trajtua si provë tekstuale në mbështetje të një norme tashmë të vendosur, por, më saktë, si një sqarim i qasjes së Kur'anit dhe si përgjigje e tij ndaj vështirësisë së paraqitur. Një prej veçorive më dalluese të kësaj periudhe të hershme të historisë islame ishte këmbëngulja në mbajtjen në minimum të rrëfimeve për Profetin. Por ky hap do të shoqërohej herë pas here nga një kërkesë për një dëshmi shtesë në mbështetje të rrëfyesit të parë, siç gjejmë në ngjarjen e treguar për Ebu Musa el-Esh'ariun, i cili e citoi Profetin që të ketë thënë se dikush duhet të trokasë tre herë përpara se të hyjë në një shtëpi; po qe se i ishte lejuar hyrja, mirë, dhe nëse askush nuk përgjigjej, ai duhej të largohej. Kur Ebu Musai ia citoi këtë thënie Omer ibn Hattabit, ky i fundit nguli këmbë që ai të sillte një dëshmitar tjetër për këtë thënie përpara se ta pranonte si të vlefshme.

Në lidhje me kritikën e *metn*-it, apo tekstit, të hadithit të cituar nga Buhariu, Muslimi dhe të tjerë për Fatima bint Kajsin, bashkëshorti i së cilës e kishte shkurorëzuar atë pakthyeshmërisht dhe për të cilën i Dërguari i Zotit nuk lejoi gjoja strehim apo mjete jetese, Omer ibn Hattabi tha:

Ne nuk do ta shpërfillim Librin e Zotit dhe Sunnetin e Profetit tonë për shkak të diçkaje të thënë nga një grua e cila, për aq sa dimë, ka harruar tani [çfarë dëgjoji përpara] dhe që ka një vend për të jetuar dhe mbështetje materiale. Siç ka thënë Zoti, "Kur ju...i ndani gratë...mos i nxirrni prej shtëpive të tyre, as të [detyrohen të] largohen nëse nuk bëhen hapur faktore për sjellje imorale" (Surja *et-Talak*, 65:1).

Ne kemi po ashtu tregime situatash në të cilat Aisheja nuk u pajtua me sahabet duke i kontrolluar rrëfimet kundrejt Kur'anit dhe duke i korrigjuar mbi këtë bazë. Për shembull, ajo kundërshtoi një hadith sipas të cilit individët

e vdekur është thënë të vuajnë prej të qarave për humbjen nga familjet e tyre. Baza për kundërshtimin e Aishesë ishte ajeti që na tregon ne se, “çfarëdo [gabimi] që bën një krijesë njerëzore e ka veç mbi vete, dhe asnjë barrëmbajtës nuk do të mbajë barrën e tjetërkujt” (Surja *el-En’am*, 6:164).

## 2. Veprimet e Profetit janë të ndara në dy kategori

Kategoria e parë përbëhet nga veprime të cilat ishin të nevojshme me qëllim që Profeti të vinte në zbatim direktiva të qarta kur’anore, të tilla si, “jini të rregullt në namaz, shpenzoni për bamirësi” (Surja *el-Bekare*, 2:43). Urdhra të tillë të përgjithshëm, gjendur gjithandej në Kur’an, ishin përimtuar më vonë nga Profeti nëpërmjet veprimeve dhe fjalëve të tij, si kur ai tha, “Faluni siç më keni parë mua të falem” dhe “I merrni prej meje ritet tuaja të adhurimit.” Në fakt, Imam Gazaliu shkoi aq larg sa të thoshte se asnjë veprim i Profetit nuk duhet parë që të ketë zbatim të përgjithshëm përveç atyre që shërbyen për të sqaruar një dispozitë ligjore të pandryshueshme. Kjo kategori veprimesh përbën pjesë të misionit të Profetit për të përcjellë Revelimin Hyjnor që kishte marrë.

Kategoria e dytë ka të bëjë me veprime në të cilat Profeti u përfshi me iniciativën e tij vetjake në përgjigje të situatës në trajtim. Kjo kategori, së cilës dijetarët i janë referuar si “gjendje dhe veçori” të Profetit, dallon prej mesazhit hyjnor që ai ishte ngarkuar të jepte. Kjo kategori mund të përfshijë interpretime të dhëna nga Profeti mbështetur në vlerësimin e tij personal të situatës, si edhe gjëra të bëra prej zakonit ose si shprehje e temperamentit të tij natyror.

Sa për nocionin se Profeti ishte i autorizuar të ligjësonte në mënyrë të pavarur nga Kur’ani, kjo nuk ishte sugjeruar

madje në këtë fazë. Ibn el-Kajjimi dhe të tjerë u shprehën shkoqur se detyra e të Dërguarit të Zotit ishte t'i përimentonte dispozitat e gjetura tanimë në Kur'an dhe të bënte të qartë kushtet, kufizimet, kohët dhe cilësimet e tjera të bashkëshoqëruara me disa prej urdhëresave të tij; referimi për këto prej dijetarëve të *usul*-it ishte si "dispozita për një situatë" (*el-ahkamu'l-vad'ijje*). Sahabet e Profetit u përpoqën t'i kthenin zbatimet e Profetit në një "jurisprudencë profetike të Kur'anit", që do të bënte të mundur të formulohej një qasje për t'i trajtuar ngjarje dhe situata të tilla si ajo në lidhje me gjyshen që iu drejtua Ebu Bekrit me kërkesën për pjesë në një trashëgimi.

## [E dyta]

# Lind brezi i rrëfimit

Boshllëku i lënë prej vdekjes së Profetit nuk ishte i tillë që të mbushej lehtësisht. Megjithatë, ngrehina që ai kishte ngritur me Kur'anin si themel të saj ishte mjaftueshëm e fortë sa të qe në gjendje të mbante dhe të ruante unitetin e bashkësisë muslimane pavarësisht apostazisë së një numri fisesh arabe të shkretëtirës pas vdekjes së Profetit. Në krye midis udhëheqësve të brezit që dëshmuar revelimin kur'anor ishin Ebu Bekri, Omeri, Aliu, Aisheja, dhe sahabet e mbetur. Islami mbante mësimet të qarta në lidhje me çfarë ishte e lejuar dhe e ndaluar, dhe në marrjen me veprime që dukeshin të paqarta, ishte e mundur me pak studim dhe reflektim të klasifikoheshin si duhet veprime të tilla në dritën e vlerave universale të mësuara në Kur'an dhe në mësimet e tij të shkoqura. Dashuria me zemër e bashkësisë muslimane për Profetin kishte gjithashtu një ndikim domethënës si mbi legjislacionin e hershëm islam dhe mbi zhvillimin e mëpastajmë të jurisprudencës islame.

Por, me shtrirjen e Islamit, një larmi popujsh të ndryshëm filluan të hyjnë në vathën islame. Islami po praktikohet tani në mjedise të reja krejt të ndryshme nga ai i Gadi-shullit Arabik, prandaj po ngriheshin pyetje të reja dhe po ndesheshin probleme të reja. Përzierja e kulturave filloi t'i tregojë efektet e veta, si pozitive dhe negative, ndërsa idetë, opinionet dhe pretendimet e panjohura për brezin që dëshmoi revelimin kur'anor nisën të fitojnë qarkullim. Ndërsa brezi i parë islam filloi të shuhej, njerëzit ndjenë nevojën



dhe për burime të tjera udhëzimi veç Kur'anit për t'i ndihmuar t'i trajtojnë çështjet dhe problemet e lindura rishtas. Atëherë, ishte e natyrshme që bashkësia muslimane të fillonte interpretimin e ajeteve të Kur'anit dhe të lexonte në to, në ca raste, kuptime që do të ndihmonin në përmbushjen e nevojave të tyre legislative dhe intelektuale. Prapëseprapë, kishte akoma pyetje të shumta që nuk mund të merrnin përgjigje veç me formulimin e opinioneve në bazë të interpretimeve krijuese apo mbështetur në dije. Për rrjedhojë, njerëzit filluan të mbledhin rrëfime dhe raportime, në një përpjekje për të gjurmuar gjithçka që u hynte në punë nga jeta e të Dërguarit.

### Omer ibn Abdulazizi dhe regjistrimi i haditheve

Një prej përpjekjeve të para sistematike për t'i mbajtur shënsnim hadithet u bë nga kalifët Abdulaziz ibn Mervani (vd. 86 h./705) dhe Omer ibn Abdulazizi (vd. 101 h./740) – i biri – së bashku me juristët e kohës së tyre. Duke i parë diskutimet e shumta të lindura mbi atë se ku shtrihet autoriteti fetar, këta njerëz kërkuan ta adoptojnë Sunnetin si zëvendësues për shkollat e ndryshme jurisprudenciale të mendimit. Abdulazizi dhe i biri, Omeri, besuan se nëse i mblidhnin të gjitha hadithet në lidhje me fjalët dhe veprat e Profetit dhe i vendosnin në duart e njerëzve përbri Kur'anit si mënyrë e qartësimit të kuptimeve të tij dhe si ato duheshin vënë në zbatim, kjo do t'i pengonte muslimanët të ndaheshin në sekte, shkolla, fraksione dhe grupime. Rezultati ishte shfaqja e çka ne po e quajmë këtu "brezi i rrëfimit", i cili dallonte në mënyrë domethënëse nga brezi pararendës.

Ashtu siç i panë gjërat kalifët Abdulaziz dhe, i biri, Omer, qëllimi i mbledhjes së rrëfimeve rreth jetës së Profetit nuk ishte krijimi i një korpusi provash legislative autonome apo shtesë që do të qëndronin përbri Kur'anit, meqë

marrëdhënia e Kur'anit me Sunnetin ishte e tillë që nuk do ta kishte lejuar këtë lloj interpretimi. Por edhe barnat më të mira mund të kenë efekte anësore të padëshiruara, dhe efekti anësor që e shoqëroi mbledhjen e rrëfimeve gojore ishte se, ashtu siç udhëheqësit e brezit të parë musliman ia kishin patur frikën dhe kishin paralajmëruar, njerëzit u morën aq shumë me këto rrëfime sa e humbën përqendrimin e tyre në Kur'anin. Ishte pikërisht prej frikës nga kjo dukuri që kalifi i parë, Ebu Bekri, kishte ngurruar t'i mblidhte hadithet dhe që Omer ibn Hattabi, shpejt mbas mbledhjes së një numri hadithesh, i kishte fshirë ato.

## [E treta]

# Legjistët dhe brezi i jurisprudencës

Koncepti i fikhut, ose jurisprudencës, hyri në qarkullim në vitin 40 h./660 në përgjigje të përhapjes së rrëfimeve rreth thënieve dhe veprimeve të Profetit. Por, në vend të trajtimit si mjet i zgjidhjes së mosmarrëveshjeve midis juristëve dhe teologëve skolastikë, këto rrëfime të përcjella u shndërruan në një armë të re në luftën midis mbrojtësve të pikëpamjeve të ndryshme fetare, ku secila palë mbronte sektin apo shkollën e vet me cilindo rrëfim që i shërbente çuarjes së ujit në mullirin e saj. Me të filluar procesi i regjistrimit, njerëzit nisën të mbështeten në rrëfimet e hadithit jo thjesht si një mënyrë për ta kuptuar dhe zbatuar Kur'anin, siç kishte bërë Profeti, por si një burim i legjislacionit islam paralel me Kur'anin. Madje mund të ketë pasur disa që i dhanë përparësi Sunnetit mbi vetë Kur'anin. Për pasojë, Kur'ani u braktis, apo, e pakta fare, përgjithësisht u neutralizua. Kjo ndodhi me pretekstin se "Kur'ani është subjekt i interpretimeve të shumta", dhe, duke qenë mrekullor dhe i paimitueshëm në stilin e tij gjuhësor, u pa si i pakuptueshëm nga të gjithë veç shumë pak individëve të zgjedhur. Ndërkohë, njerëzit e kthyen vëmendjen nga fikhu dhe Sunneti.

U përhap atëherë një nocion i gabuar se, nga shumica e vlerësimeve, Kur'ani përmbante jo më tepër se rreth 500 ajete që përfshinin dispozita ligjore, e se ishin këto ajetet që duhej të merrnin pjesën më të madhe të vëmendjes së dijetarëve. Midis këtyre ajeteve, dijetarët u prirën të kufizohen te ato që fillojnë me një urdhëror të qartë pozitiv ose nega-

tiv (çfarë duhet bërë dhe çfarë nuk duhet bërë). Sipas kësaj pikëpamjeje, pjesa tjetër e Kur'anit ishte reveluar për të përshkruar botën tjetër dhe për të treguar shëmbëllime, histori, thirrje, e gjëra të ngjashme. Si rezultat, pjesët e vetme të Kur'anit për të cilat kishte një nevojë të ngutshme gjendeshin në përafërsisht 330 ajete: 140 që trajtojnë ritet e adhurimit, rreth 70 që përmbajnë dispozita mbi familjen, rreth 70 për marrjet e dhëniet e përditshme, 30 që merren me ndëshkimet ligjore, dhe rreth 20 për gjyqësorin, dëshminë ligjore, dhe të tjera të këtij lloji. Sa për hadithet që përmbajnë dispozita ligjore, ishin përlllogaritur në një maksimum prej 1100 që përfaqësonin rrëfimet esenciale të hadithit. Sipas një dijetari:

Numri i haditheve që përmbajnë dispozita ligjore është i barabartë me numrin e ajeteve kur'anore që përmbajnë dispozita të tilla; prandaj, çdo ajet i tillë është i bashkëshoqëruar me një hadith të vetëm që shpjegon si të vihet në zbatim përmbajtja e tij: 70 ajete për marrje e dhëniet e përditshme, 20 ajete për shkeljet penale dhe dënimet, dhe 90 ajete për statusin personal.

Në përgjithësi, Sunneti duhej të ishte teksti boshtor për muslimanët, meqë nga ky tekst dikush mund të deduktonte parimet fundamentale të fesë dhe të nxirrte fetva për situata të veçanta. Shkurt, Sunneti u pa si udhëzuesi i vetëmjaftueshëm për jetën islame.

Atëherë disa filluan të shkojnë aq larg sa t'i klasifikojnë të gjitha hadithet si burime të dispozitave ligjore, duke i përfshirë edhe ato që nuk përmbanin dispozita në formë të shkoqur. Kështu, siç u përmend më herët në diskutimin tonë, ca dijetarë arsyetuan se çdo raportim për diçka që kishte bërë, kishte lejuar apo miratuar Profeti mund të shihej si provë se çdo akt i kryer, i lejuar apo i miratuar duhej të klasifikohet si "i lejueshëm" (*mubah*). Mbi këtë bazë, këta dijetarë e trajtuan lejueshmërinë (*ibahe*) si një kategori

jurisprudenciale në vetvete. Pikërisht në këtë moment nisën të hiqen vijat ndarëse midis dijetarëve muslimanë, duke përfunduar në një përçarje të vërtetë që çoi në formimin e dy shkollave të cilat do të njiheshin si “njerëzit e opinionit” (*ehlu'r-re'j*) dhe “njerëzit e hadithit” (*ehlu'l-hadith*). Çdonjë prej këtyre shkollave zhvilloi veçori dalluese dhe arsenalin e saj të teksteve të provës.

Do të ndalemi në këtë pikë për të shqyrtuar zhvillimet kritike të shkaktuara nga nocioni se Kur'ani dhe Sunneti janë burime paralele të autoritetit fetar.

a) I shkuar ishte kujdesi i skajshëm i treguar prej atyre në brezin e parë musliman për të garantuar që Kur'ani të mos ngatërrohej me asgjë tjetër çfarëdo. Në vend të kësaj, njerëzit u përfshinë në raportimin e gjërave që kishte thënë apo bërë Profeti derisa Kur'ani nuk ishte asgjë më shumë se një burim i teksteve të provës për t'u cituar nga teologë skolastikë, dijetarët të *usul*-it, juristë dhe të tjerë. Nëse dikush argumentonte për diçka ose kundër diçkaje mbështetur në prova vetëm nga Kur'ani, dikush tjetër do të kundërshtonte, duke thënë: “Sunneti qëndron në gjykim mbi Kur'anin. Kur'ani nuk qëndron në gjykim mbi Sunnetin.” Nocione të tilla si këto ishin adoptuar edhe nga udhëheqës fetarë dhe dijetarë të spikatur. Se'id ibn Mensuri rrëfeu duke iu referuar Isa ibn Junusit, sipas el-Evzaiut, e ky prej Mekhulit, i cili tha: “Kur'ani ka nevojë për Sunnetin më shumë nga ç'ka nevojë Sunneti për Kur'anin.” E njëjta thënie u treguar nga Evzaiu duke iu referuar Jahja ibn Ebi Kethirit. Ngjashëm, el-Fadl ibn Zijadi tha: E dëgjova një herë Ebu Abdullahun (pra, Ahmed ibn Hanbelin) të pyetet për hadithin sipas të cilit Sunneti qëndron në gjykim mbi Kur'anin dhe të përgjigjet, “Unë nuk do të guxoja të bëja deklarime të tilla. Përndryshe, do të thoja thjesht se Sunneti shpjegon dhe sqaron Kur'anin.” El-Fadli tha gjithashtu: “E dëgjova dikë të pyesë Ahmed ibn Hanbelin nëse Sunneti abrogon diçka në Kur'an, pyetjes së

cilës iu përgjigj, 'Asgjë nuk e abrogon Kur'anin veç vetë Kur'anit.'" Sa për Ebu Omerin, ai tha:

Qëndrimi i marrë nga Shafiiu, Zoti pastë mëshirë për të, ishte se Kur'ani nuk mund të abrogohet nga asgjë veç diçkaje tjetër në Kur'an, meqë Zoti ka thënë, "Dhe tani... Ne e zëvendësojmë një mesazh me një tjetër" (Surja *en-Nahl*, 16:101) dhe "Një mesazh të cilin Ne e anulojmë ose e lëmë në harresë e zëvendësojmë me një më të mirë apo të ngjashëm. A nuk e di se Allahu ka fuqinë, dëshirën dhe vullnetin për gjithçka?" (Surja *el-Bekare*, 2:106).

Çfarëdo të jetë statusi i gëzuar nga këta juristë dhe rrethanat nën të cilat u zhvilluan idetë e tyre, thënie të tilla tregojnë se tragjedia kishte ndodhur dhe se bashkësia muslimane ishte në krizë. Ata tani po ligjësonin mbështetur në rrëfime të tjera veç Kur'anit dhe duke pretenduar se Profeti kishte sjellë si Kur'anin "dhe diçka të barabartë me të". Kjo qe bazuar në një hadith të rrëfyer nga el-Mikdam ibn Ma'di Kerib el-Kindiu duke iu referuar të Dërguarit të Zotit, të cilin ai e citoi të ketë thënë:

Vërtet, mua më është dhënë Kur'ani dhe diçka tjetër e barabartë me të. Vërtet, po vjen shpejt një kohë kur një njeri i rehatuar ka për të thënë: "Ju duhet t'i përmbaheni këtij Kur'ani. Çfarëdo që gjeni të lejuar në të, dhe ju keni për ta lejuar, dhe çfarëdo që gjeni të ndaluar në të, ju po ashtu do ta ndaloni." [Por,] në të vërtetë, mishi i gomarit dhe i grabitqarëve me dhëmbë shqyes nuk duhet ngrënë. As, nëse një hebreu apo kristiani që jeton nën mbrojtjen e muslimanëve i bien para në rrugë, nuk jeni të lejuar t'i merrni dhe t'i mbani për vete, veçse po të mos ketë nevojë i zoti i tyre për to.

b) Shumica e dijetarëve gjatë periudhës në diskutim ishin të mendimit se Sunneti mund ta abrogonte Kur'anin edhe nëse merrte formën e një raportimi të vetmuar (*haber ahad*). Nga këtej, ata pretenduan se midis Kur'anit, burimit origjinal të tërë fesë, dhe Sunnetit, komentit të zbatuar mbi Kur'anin, kishte një mospërputhje që mund të eliminohej vetëm duke deklaruar se njëri kishte abroguar tjetrin. Duke i kuptuar, me

larpamësinë e tij të zakonshme, rreziqet e brendaqenësishme në një pretendim të tillë, Imam Shafiiu e hodhi poshtë kategorikisht mundësinë që Kur’ani të mund të abrogonte Sunnetin, apo anasjellas. Në një orvatje për të sugjeruar një kompromis, Shafiiu propozoi idenë e “mbështetjes” (*el-adid*). Sipas kësaj ideje, Kur’ani mund të abrogohet vetëm nga Kur’ani, por Sunneti mund të shërbejë si provë në mbështetje të abrogimit nga Kur’ani të vetvetes. Ndryshe, Sunneti nuk mund të abrogohet nga Kur’ani, por vetëm nga diçka tjetër prej Sunnetit, por ky vetabrogim i Sunnetit mund të gjejë mbështetje në Kur’an.

c) Dijetarët e lartpërmendur qarkulluan dhe thënie të tjera në përlligje të qëndrimit të tyre, duke e shpërfilluar pandërrerë faktin se Kur’ani është një libër i ruajtur nga çdo gënjeshtër (Surja *Fussilet*, 41:42). Një prej tyre tha, “Kur’ani mund të mbartë interpretime të ndryshme.” Për rrjedhojë, u arrit në përfundim, kishte nevojë që Sunneti të jepte prova specifikuese se cili prej këtyre interpretimeve të shumta duhej adoptuar. Veç kjo pikëpamje është në kundërshtim me të gjitha pohimet për të kundërtën në Kur’an, që e përshkruan veten si të qartë dhe të lehtë për t’u kuptuar (12:1, 16:89, 19:97, 24:34, 36:69, 44:58, 54:17, e kështu me radhë). Kur’ani e përshkruan në të njëjtën kohë veten dhe si i përcjellë te njerëzit “në një shkrim hyjnor të mirëruajtur” (*fi kitabin meknun* – Surja *el-Vakia*, 56:78).

Fjala arabisht *meknun*, me domethënie “e fshehur”, nënkupton që Kur’ani përcjell kuptime të zbuluara pak nga pak. Ndërkohë që koha kalon, Kur’ani tregohet të jetë i aftë t’i trajtojë të tëra nevojat njerëzore, në të gjitha kohërat dhe në të gjitha vendet. Kjo është arsyeja pse na është thënë nga Sujuti dhe të tjerë se shumë prej sahabeve do të shpreheshin kur thonin një ajet të Kur’anit që nuk ia kapnin dot kuptimin, “Kjo është diçka interpretimi i së cilës ende nuk është dhënë.” Me fjalë të tjera, ata e pranorin se Kur’ani përmbante aspekte që, duke qenë “të mirëruajtura”, bartnin kuptime që nuk do t’u bëheshin të qarta në të gjallë të tyre duke patur para-

sysh faktin se realitetet me të cilat lidheshin ajetet nuk ekzistonin akoma. Fjalët e Kur'anit e kapërcyen kështu kohën në të cilën u reveluan, si të synuara të trajtojnë probleme të një kohe tjetër. Sahabet të cilët e njihnin mirë Kur'anin e kuptuan se nuk duhej të dyshonin që ai ishte i errët apo tejet i përgjithshëm, duke i pësjtjellur me këtë lexuesit ose dëgjuesit e tij për atë se cili prej shumë kuptimeve të tij të mundshme ishte i saktë. Në vend të kësaj, ata e vlerësuan Kur'anin të paqortueshëm dhe u angazhuan ta shohin atë siç ai e portretizon veten: si të qartë, të lehtë për t'u kuptuar, dhe një mjet për t'i kuptuar gjërat e tjera dhe më qartë.

d) Disa pretenduan se ndërsa ajetet e Kur'anit janë të kufizuara, situatat që Kur'ani kërkohet të trajtojë janë të pakufizuara. Si rrjedhim, konkluduan ata, nevojiteshin më tepër prova për të mbushur atë që e imagjinuan gabimisht si boshllëk legjislativ. Megjithatë, duke deklaruar kështu, ata nuk po i vinin mendjen faktit se, siç na është thënë në suren *Merjem*, "Zoti yt nuk harron kurrë [diçka]" (19:64). Duke patur parasysh se, siç na thotë vetë Kur'ani, ai ka ardhur për ta bërë gjithçka të qartë, dhe Zoti nuk ka lënë pas dore asgjë në faqet e tij, kjo duhet të thotë se në Kur'an ne gjejmë parime universale që janë të zbatueshme për një numër të pallogaritshëm specifikash dhe në dritën e të cilave mund të trajtojmë çfarëdo çështjesh apo problemesh të reja që ndodh të lindin. Shkurt, Kur'ani është në gjendje t'u bëjë vend thuajse të gjitha hollësive të jetës njerëzore. Zoti e siguroi Profetin mbi këtë bazë se, "ata [të cilët e mohojnë të vërtetën] të të mos ironizojnë kurrë me një gjysmë të vërtetë mashtruese pa përcjelljen Tonë tek ty të së vërtetës [së plotë] dhe pa [të dhënë] shpjegimin më të mirë" (Surja *el-Furkan*, 25:33). Kur'ani është i aftë në këtë mënyrë të na udhëheqë drejt zgjidhjeve më të mira në lidhje me të gjitha problematikat e jetës.

Kur'ani ka gjuhën e tij dalluese dhe stilin e pagabueshëm. Sidoqoftë, ashtu si bashkësitë para tyre, bashkësia muslimane paraqiti një perceptim me të meta të asaj që nënkupton fetaria e vërtetë, si dhe një nxitje për t'i përtërirë dhe shtuar



“zbukurimet” e tyre për fenë. Pas uljes së peshës së Kur’anit, supozueshëm në favor të rrëfimeve të përcjella, ata vazhduan me braktisjen e Kur’anit dhe me lënien pas dore të rrëfimeve të tyre të përcjella, duke iu kushtuar në vend të kësaj rregullave të vetëhartuara, së cilave iu referuan në mënyra të ndryshme, si “jurisprudencë” (*fikh*), “parime të jurisprudencës” (*usulu’l-fikh*), “interpretim” (*tefsir*) dhe “ekzegjezë” (*te’vil*). Ata e diskutuan Kur’anin bazuar në interpretime jo të mbështetura nga teksti, duke adoptuar në të njëjtën kohë një qëndrim të tillë të butë mbi rrëfimet e përcjella sa ishin në shkelje të metodës së vendosur nga Buhariu, Muslimi dhe sahabet të cilët e kishin kënduar Kur’anin. Ata ishin gjithashtu në shkelje të qasjes që i ishin përmbajtur udhëheqës të brezit që dëshmoi revelimin kur’anor, të cilët nuk do ta pranonin një raportim nga një individ i vetëm edhe nëse ishte një prej vetë sahabeve, veç po të mund të sillte një rrëfyes tjetër për të dëshmuar saktësinë e çfarë ai kishte treguar. (Ne na është thënë se kur një sahab i cili kishte përcjellë individualisht një raportim nuk ishte në gjendje të siguronte një tjetër dëshmitar për të njëjtën ngjarje, Ali ibn Ebi Talibi do t’i kërkonte atij të betohej.) Kjo qasje u ndoq deri në vitin 40 hixhri.

## 1. Kontradikta midis pretendimit se Sunneti është subjekt i Kur’anit dhe praktikës së dhënies Sunnetit përparësi kur nxirren dispozita ligjore

Kur ky brez adoptoi qëndrimin se Sunneti ka një status më të ulët se ai i Kur’anit, ata e panë këtë si një zgjidhje për problemin e mënyrës së lidhjes së Kur’anit me Sunnetin. Megjithatë, e tëra çfarë ata po bënë ishte të vinin në pah lidhjen e pandashme midis Kur’anit dhe zbatimit të tij të bindur nga i Dërguari i Zotit nëpërmjet asaj çka ai tha dhe bëri. Në përpjekjen e tyre për të treguar autonominë e Sunnetit nga Kur’ani, dijetarët përmendën vetëm tre çësht-

tje, çdonjëra prej të cilave është e ngërthyer nga universalet e parashtruara në Kur'an. Këto ishin: (1) ndalimi i martesës së një burri me hallën e gruas me të cilën është martuar tashmë, (2) ndalimi i ngrënies së mishit të gomarit, dhe (3) ndalimi i ngrënies së grabitqarëve me dhëmbë shqyes, me asnjë prej tyre të përmendur në Kur'an. Dijetarët ranë në kundërshti duke pretenduar se Sunneti, teksa është një burim autonom provash për dispozita ligjore, megjithatë ka një status më të ulët se Kur'ani. Njëkohësisht, ata u dhanë edhe raportimeve të vetmuara përparësi mbi domethënien e qartë të Kur'anit, të cilin e kishin emërtuar po ashtu "një raportim të vetmuar". Këta dijetarë ishin të mendimit se Sunneti i cilëson thëniet e pacilësuar të Kur'anit dhe i specifikon thëniet e tij të përgjithshme. Por ky pohim nuk kishte më ndikim të rëndësishëm mbi mënyrën si u përkufizua lidhja Kur'an-Sunnet.

## 2. Shfaqja e metodologjisë së *isnad*-it

*Isnad*-i u shfaq pas vitit 140 h./757 si mjet për dhënien zgjidhje dyshimeve në lidhje me besueshmërinë e rrëfimeve të përcjella, dhe pjesa më e madhe e dijetarëve i përcaktojnë përdorimet e para të metodës së *isnad*-it për kritikën e hadithit në gjysmën e dytë të shekullit të dytë hixhri. Çfarë do të thotë kjo është se raportimet e mbledhura dhe rrëfyesit që i përcollën ato para vitit 140 h. nuk iu nënshtruan hulumtimit të hollësishëm. Kur dijetarët u morën me kritikë hadithi para kësaj kohe, nëse e bënë këtë, ata thjesht mund të kryenin një shqyrtim të sipërfaqshëm vetëm të *metn*-it për të siguruar që ai nuk ishte në kundërshtim me hadithe të tjera mbi të njëjtën temë të përcjella ose nga rrëfyes të besueshëm, ose nga një numër më i madh rrëfyesish se raportimi

në diskutim. Kur përcjellësit e hadithit filluan të përqendrohen te *isnad*-et, ata bënë ç'mundën për t'ia gjetur burimin hadithit në studim të dikush që e njihnin, që e kishin takuar dhe prej të cilit kishin dëgjuar raportime në mënyrë të drejt-përdrejtë. Atëherë do t'ia linin këtij personi të përgjigjej për njeriun duke iu referuar së cilit e kishte përcjellë rrëfimin, dhe kështu në vijim.

Për ata që patën besim në të, *isnad*-i u duk të jetë një mënyrë e thjeshtë për t'i eliminuar dyshimet që mund të lindnin në lidhje me atë nëse një raportimi të caktuar mund t'i shkohej vërtet në burim gjer te i Dërguari i Zotit. Sa për Kur'anin, njerëzit nuk e panë nevojën e një *isnad*-i për ta treguar besueshmërinë e tij, ngaqë autoriteti i Kur'anit ishte parë si një rrjedhojë e stilit dhe strukturës së tij të brendshme, e ndikimit mbresëlënës të dëgjuesit e tij dhe e mënyrës së të folurit zemrave të tyre, si edhe e paimitueshmërisë dhe dështimit të kundërshtarëve të tij për të krijuar diçka të krahasueshme me të.

Nga këtej, pika e nisjes së njerëzve lidhur me Kur'anin ka qenë ajo e besimit ose mosbesimit. Në lidhje me hadithet, për dallim, pikënisje e njerëzve ka qenë dyshimi nëse mund të shkohet në origjinë te i Dërguari i Zotit. Derisa dikush të mund të ndihet relativisht besimplotë se Profeti e bëri apo e tha vërtet atë që i është atribuar atij, një raportim i caktuar do të jetë njëloj subjekt besimi ose mosbesimi. Prandaj, zinxhiri i transmetimit, *isnad*-i, është i domosdoshëm nëse ndonjë kërkon të arrijë një shkallë të arsyeshme sigurie në lidhje me raportimin në fjalë.

Vëmendja u përqendrua fillimisht te personi i parë i përmendur në zinxhirin e transmetimit, sikur dijetarët e hadithit po vareshin nga njëri-tjetri për t'u përgjigjur për rrëfyesit e tyre respektivë. Kjo është arsyeja pse rrëfimet filluan të kenë trajtim më të butë pas fundit të shekullit

të dytë hixhri. Një shembull i kësaj qasjeje më të butë është vlerësimi i rrëfyesve nëpërmjet një procesi të quajtur *es-sebr*, domethënë, një studimi të thelluar të raportimeve të mëparshme të një rrëfyesi. Nëse shihej se raportimet e mëparshme të përcjella nga një rrëfyes i caktuar ishin çmuar të shëndosha, ai gjykohej të ishte i besueshëm. Po qe se i njëjti rrëfyes tregonte më pas raportime që dyshoheshin për të mangëta apo të falsifikuara, prapë mund të pranohejshin mbështetur në shëndoshmërinë e haditheve të tjera të bashkëshoqëruara me emrin e tij.

Është vënë re se njerëzit filluan të japin *isnad*-e për disa apo për të gjitha rrëfimet e tyre pas *fitne*-s. Veç ka perceptime të shumta të asaj se ç'kuptohet me fjalën *fitne*. A i referohet ajo revoltës së lidhur me martirizimin e kalifit Osman ibn Affani (vd. 36 h./656), apo grindjes rezultuese prej marrjes së re me hadithet? A i referohet trazirës së lidhur me rebelimin në Medinë të udhëhequr nga Abdullah ibn ez-Zubejri në vitin 63 h./683? Persekutimit që i vuri në shenjë ata të cilët mendonin se Kur'ani ishte i pakrijuar, nën kalifatin e Me'munit, mes viteve 197-218 h./813-833, apo ndasisë së lindur për qëndrimin e sektit murxhit? Kishte mjaft qartë kohëra të shumta *fitne*-je, pra, trazire, rebelimesh, përçarjesh dhe turbullirash, fillimet e të cilave e kishin patur shkëndijën te vrasja e kalifit Omer ibn Hattabi në vitin 23 h./644.

Megjithatë, erdhi një kohë kur bashkësia muslimane e gjeti veten të kredhur në një det traditash dhe raportimesh të përcjella. Hatib el-Bagdadi (vd. 463 h./1071), puna e të cilit përfshiu pikën qendrore të evolucionit të "njerëzve të hadithit", shkroi kritikën vijuese të aktivitetit dituror të kohës së tij:

Ca prej bashkëkohësve tanë i kanë kushtuar përpjekje të mëdha studimit dhe mbledhjes së rrëfimeve të hadithit. Por

ata nuk u janë përmbajtur metodave të ndjekura nga transmetuesit e hershëm të hadithit, të cilët hetuan besueshmërinë si të rrëfyesit dhe të asaj që ishte rrëfyer, dalluan të mirën nga e keqja, nxorën dispozita ligjore nga praktika të regjistruara në Sunnet, dhe shtruan çështje bazuar në përmbajtjet e haditheve në lidhje me çështje të lejueshme dhe të palejueshme.

Këta dijetarë bashkëkohës kënaqen, për dallim, thjesht me emrin e hadithit në shqyrtim dhe nuk bëjnë asgjë tjetër veçse e japin atë në formë të shkruar. Naivë dhe të pamatur, këta njerëz janë si gomerë që mbajnë në kurriz një mal me libra. Stoikë dhe këmbëngulës, ata duruan vështirësi, udhëtuan larg në tokë e në det, dhe, duke mposhtur frikën e ankthin, dhanë pa kursim prej vetes e pasurisë. E kanë bërë të gjithë këtë në kërkimin e vendosur të zinxhirëve më të besueshëm të mundshëm të transmetimit. Por aq të vendosur janë në synimin e tyre, sa pranojnë rrëfime nga individë me integritet të diskutueshëm. Citojnë nga njerëz që nuk duhen besuar, dhe përcjellin tregime nga njerëz rrëfimet e të cilëve mund të jenë a mund të mos jenë të sakta dhe të besueshme. Ata i besojnë argumentet në autoritetin e atyre që nuk ia dalin të bëjnë një lexim të duhur të burimeve në dispozicion të tyre, e që nuk bëjnë asgjë për të garantuar se rrëfimet e tyre përmbushin kushtet për shëndoshmëri dhe besueshmëri. Individë të tillë nuk bëjnë dallim midis dikujt që thjesht ka dëgjuar një rrëfim apo raportim prej dikujt tjetër dhe dikujt që i është dhënë leje zyrtare për të përcjellë rrëfime të treguara. Në mënyrë të ngjashme, ata nuk bëjnë dallim midis kategorive të ndryshme të hadithit: midis *musned*-it dhe *mursel*-it, apo midis *maktu*-së dhe *muttasil*-it. Madje nuk e dinë emrin e shejhut prej të cilit morën një hadith, dhe duhet të pyesin të tjerë për ta konfirmuar këtë informacion për ta. E shohin të lejueshme të përcjellin rrëfime nga individë sjellja e të cilëve është imorale dhe që nuk janë parë me sy të mirë nga ndjekës të tjerë të shkolave të tyre të mendimit, e nga novatorë feja e të cilëve nuk ka rrënjë të shëndoshë për shkak të besimit të tyre të prishur. Një praktikë të tillë e shohin si të lejueshme; në të vërtetë, e shohin

veten si të obliguar për të vepruar mbi rrëfimet e treguara nga njerëz të tillë për sa kohë është provuar se ata e treguan, në fakt, rrëfimin në diskutim dhe duke patur parasysh se rrëfimi është i shoqëruar me një *isnad* të gjatë ... Kur *isnad*-et e tyre janë në mospajtim, ata nuk bëjnë asgjë për t'i korrigjuar apo ndrequr, dhe kur një prej tyre tregon një rrëfim, ai do ta ketë marrë atë nga burime të shkruara pa e dëgjuar drejtpërdrejt apo pa bërë përpjekjen për ta mbledhur vetë, dhe pa ndonjë njohuri për karakterin e personit që e përcolli. Nëse një dijetar i tillë mëson përmendësh diçka, ai përzien të hollën me të trashën, të pashëndetshmen me të shëndetshmen. Për më tepër, po qe se ka përshtjellim në rendin e rrëfyesve në zinxhirin e transmetimit të një raportimi ose nëse ai pyetet për rrethanat e një rrëfimi hadithi, ai e humb toruan, e kështu nis e luan me mjekrën e tij, qëron fytyrën për të fshehur paditurinë, duke qenë pak më mirë se një gomar pëllitës...

Hatib el-Bagdadi po rrekej të ishte i drejtë me “njerëzit e hadithit”, duke i kritikuar vetëm disa prej tyre dhe duke e bërë të qartë pse ca prej “njerëzve të opinionit” ishin aq kritikë ndaj tyre. Por përmes këtij deklarami ai na pikturon një tablo të krizës së plotë në të cilën kishin rënë të dy fraksionet.

## [E katërta]

### Brezat imitues

Kur shkollat e jurisprudencës ishin kristalizuar në format e tyre përfundimtare, tradicionalistët (*el-mukallidun*) filluan t'u kushtohen verbërisht mësimëve të imamëve të tyre respektivë, duke ua ngritur lart virtytet dhe duke punuar për të rekrutuar ndjekës të rinj të shkollave të tyre të mendimit. Në fakt, kishte ca që shkuan aq larg sa t'i trajtonin thëniet e imamëve të tyre sikur të ishin shkrim i shenjtë, duke diskutuar nëse ato i nënshtroheshin kontradiktës, nëse u duhej dhënë disave epërsi ndaj të tjerave, nëse ca prej pohimeve të tyre mund t'i abrogonin të tjerat, e gjëra të ngjashme. Prandaj ishin shumë që interesoheshin më tepër për Sunnetin se për Kur'anin me pretekstin se Sunneti e përfshinte Kur'anin dhe ishte i lidhur ngushtë me të. Ata nisën atëherë t'i përdorin hadithet si tekste prove në mbështetje të mësimëve të imamëve të tyre, që çoi si rezultat në më shumë vëmendje të kushtuar mësimëve jurisprudenciale të imamëve të tyre se Sunnetit. Shkrimet jurisprudenciale të këtyre imamëve nisën të qarkullonin dhe të shtjelloheshin aq gjerësisht me kalimin e kohës, sa dikush do të mendonte se e Drejta Islame nuk përbëhej nga asgjë tjetër veç mësimëve të tyre. Kjo mënyrë të menduari është ilustruar në thënien e mëposhtme nga dijetari hanefit Ebu el-Hasan el-Kerhi:

Parimi që ne i përmbahemi është se çdo ajet i Kur'anit që bie në kundërshtim me mësimet e imamëve tanë duhet menduar ose si i abroguar, ose si me më pak peshë se mësimet e

imamëve. Megjithëkëtë, është e parapëlqyeshme që ajete të tilla të interpretohen në atë formë që të pajtohen me çfarë thonë imamët tanë.

Thënie pa vend të kësaj natyre tregojnë se fanatizmi doktrinar ishte përhapur në një shkallë të tillë patologjike sa trangu po trajtohej si një filiz i degës! Kur, në kapërcyell të shekullit të tretë hixhri, angazhimi ndaj praktikës së ixhtihadit në lidhje me jurisprudencën dhe parimet e saj u venit, metodologjia e *isnad*-it u zëvendësua nga një varësi prej versioneve të shkruara të haditheve të gjendura në libra. Kësisoj, hadithet mund të përhapeshin nëpërmjet individëve të cilët nuk kishin marrë leje zyrtare për t'ua përcjellë ato të tjerëve; po ashtu mund të recitoheshin përpara një shejhu me një sfond mësimor dhe të përcilleshin në këtë mënyrë.

Disa hadithe ishin falsifikuar pa dyshim brenda kontekstit të përplasjeve politike dhe pretendimeve rivale për legjitimitet, përfshirë mosmarrëveshjet e lindura midis arabëve dhe joarabëve për statusin, njohjen dhe ndikimin. Këto konflikte prodhuan natyrshëm përpjekje nga palët kundërshtare për t'i mbështetur qëndrimet e tyre me rrëfime dhe raportime. Tekefundit, do të kishte qenë e vështirë të shtyhej dikush të gjente diçka në Kur'an për t'u ardhur në ndihmë apo për t'i përforcuar polemikat e tilla. Për pasojë, kundërshtarët u kthyen për mbështetje nga rrëfimet dhe raportimet, me disa prej tyre të trilluara në lavdërim të qyteteve, fiseve, njerëzve, imamëve dhe dijetarëve të veçantë, e pastaj qarkulluar gjerësisht. Shembuj të falsifikimeve të tilla përfshijnë rrëfime që ngrejnë lart virtytet e Imam Shafiiut dhe Imam Ebu Hanifesë, harixhitëve, kaderitëve, dhe të tjerëve. Ky fenomen meriton vëmendje nga kritikët, të cilët do të jepnin një kontribut të vlefshëm me shoshitjen e rrëfimeve të tilla, duke bërë dallimin midis autentikes dhe joautentikes, e duke i paralajmëruar njerëzit për përmbajtjen e tyre.



## RRĒFIMET NUK GËZOJNË ASNJË SIPËRI NDAJ KUR'ANIT

Zoti e ka veçuar Kur'anin nëpërmjet unitetit strukturor, stilit dhe rregullimit të tij të veçantë, si dhe me anë të bren-disë së tij, lehtësisë me të cilën mund të mësohet përmendësh, ndikimit, dhe paaftësisë së bashkëkohësve të tij, apo të çdokujt tjetër, për t'ia dalë sfidës së krijimit të diçkaje të krahasueshme me të. Ai e ka shpallur Kur'anin të padyshimtë, pa kontradiktë, e për pasojë, me besueshmëri të padiskutueshme, me ajetet e tij të qarta dhe të padykuptimta. Zoti e përshkruan atë në suren *Hud* si, “një shkrim hyjnor... me mesazhe që janë bërë të qarta në vetvete dhe nga vetvetja, dhe...formuluar shkoqur” (11:1). Autenticiteti i Kur'anit nuk varet, as duhet të varet, nga ndonjë rrëfim, sado i mirëprovuar që mund të ndodhë të jetë. Siguria e tij kategorike mbështetet në faktin se është fjala e Zotit, te e cila nuk mund të ketë qasje në kurrfarë forme asnjë gënjeshtër (Surja *Fussilet*, 41:42). Profeti e mori atë nëpërmjet Xhebrailit, dhe ndërsa filloi t'ua thotë të tjerëve me urdhër të Zotit, nxiti tek ta dëshirën për ta mbajtur mend përmendësh dhe për ta kënduar, për ta dhënë mësim dhe për ta qarkulluar me gojë dhe me shkrim. Veçse ishte Zoti që nisi ta mbledhë atë në mendjen e Profetit, duke e shtyrë atë ta thotë, ta këndojë, si duhet, duke ia bërë kuptimet të qarta dhe duke e ruajtur atë (Surja *el-Kijame*, 75:16-19; Surja *el-Hixhr*, 15:9).

Por, duke dashur ta ngrejë statusin e rrëfimit dhe të metodave përkatëse, disa prej “njerëzve të hadithit” theksuan faktin se Kur'ani po ashtu ishte rrëfyer. Duke vepruar kështu, ata kërkuan të fitojnë legjitimitet për çka do të njiheshin më vonë si “këndime” (*el-kiraat*) dhe shkenca e këndimeve (*ilmi'l-kiraat*), meqë janë këto këndime të cilat varen në të vërtetë nga rrëfimi. Qëndrimi ynë mbi këto

këndime është se Profeti e lejoi përdorimin e tyre nga individë të cilët kishin vështirësi në shqiptimin e disa prej shkronjave të gjendura në Kur'an. Prandaj, ata të cilët e kishin të vështirë ta shqiptonin shkronjën *dad* u lejuan ta zëvendësonin atë me një *za* apo një *sin*, ndërsa ata që nuk ishin në gjendje ta shqiptonin *ha*-në mund ta zëvendësonin atë me shkronjat *ajn* ose *ha*. Ama, në dritën e dy rishikimeve përfundimtare të Kur'anit që Profeti mori nga Xhebraili pak para vdekjes, ky lëshim nuk synohej të shtrihej përtej kohës në të gjallë të tij.

Nevoja e ndërprerjes së këtij lëshimi u vërtetua pasi Osman ibn Affani e mblodhi Kur'anin në atë që do të njihej si Origjinali (*el-mushafu'l-imam*), i cili fitoi miratimin e njëzëshëm të bashkësisë muslimane. Osmani apo ata të cilët e ndihmuan atë në kompilimin e Kur'anit nuk përmendin askund një fjalë të vetme të këtij Origjinali të thënë në një sërë formash të ndryshme. Prandaj, kthimi te ky lëshim pas vdekjes së Profetit dhe pas pranimit të njëzëshëm nga bashkësia muslimane të Origjinalit të Osmanit është zhvillimi më i veçantë që nuk duhej të ndodhte. Kjo është mbështetur në bazë të rrëfimeve të ndryshme, përfshirë hadithin që merret me "shtatë dialektet" (*el-ahrufu's-seb'a*). Por këto rrëfime kanë vetë nevojë për rishikim dhe kritikë si në rrafshin e zinxhirit të transmetimit dhe të përmbajtjes.

Le të ripohoj këtu se Libri i Zotit nuk ka nevojë për vërtetim me anë të rrëfimeve të përcjella nga një brez në tjetrin. Ai është njëlloj i pavarur nga të gjitha këndimet, qofshin kanonike apo ndryshe, që janë bashkëshoqëruar me të. As është Kur'ani subjekt i vetabrogimit.

Kur'ani dhe gjithçka në lidhje me të është vetëm çështje hyjnore. Sikur Kur'ani të ishte i varur për sigurinë e tij nga rrëfimet njerëzore, siç janë hadithet dhe raportimet e tjera historike, nuk do të kishte qenë e mundur për Zotin t'i

sfidonte si krijesat njerëzore dhe xhinnët të krijojnë diçka të krahasueshme me të. Kur'anit qëndron mbi gjithçka thjesht rrëfim. Si i tillë, qëndron mbi çdo metodë njerëzore të ruajtjes së teksteve, dhe nuk duhet t'u nënshtrohet metodave kritike që do t'u nënshtrohej një ligjërim tjetër. Për rrjedhojë, është e turpshme që ca të thonë, siç në fakt kanë thënë, se përbri Kur'anit, *Sahihu'l-Buhari* është libri me autenticitet më të provuar i trashëgimisë islame. Do të qe përsosurisht e vlefshme për ne të krahasohej *Sahihu'l-Buhari* me një libër tjetër të të njëjtit lloj. Mund të thuhet, për shembull, se *Sahihu'l-Buhari* ka autenticitet më të provuar se *Sahih Muslim-i*, *Musned Ahmed-i*, apo *El-Muvatta*-ja e Imam Malikut. Por ta krahasosh atë me vetë Kur'anin tregon një guxim të tepruar dhe një mungesë nderimi për Kur'anin që nuk do ta kisha pritur nga një dijetar i respektueshëm musliman. Sepse Libri i Zotit është i pashoq, dhe do të ishte e pamendueshme ta shohësh atë si të krahasueshëm, paralel, apo subjekt matjeje me çfarëdo entiteti tjetër. Ai nuk është asgjë tjetër, veçse i vërtetë dhe i padiskutueshëm, gjë e sigurt e pandryshueshme.

Por ndërsa “njerëzit e hadithit” dhe “njerëzit e opinionit” ishin shndërruar në parti politike në çdo kuptim të fjalës, dhe ndërsa çështja e marrëdhënies midis Kur'anit dhe Sunnetit ishte trajtuar në mesin e rivalitetit midis tyre, skena jurisprudenciale u bë një fushë beteje. Në këtë kontekst, “partia e hadithit” adoptoi rrëfime të caktuara (të cilat kishin vetë nevojë për shqyrtim të plotë në rrafshin si të *isnad*-it dhe të *metn*-it) në një përpjekje për të provuar pretendimin e tyre se praktika e peshimit të Sunnetit kundrejt Kur'anit kurrë nuk do të kërkohej nga besimtarë, por vetëm nga ateistë, jofetarë, hipokritë, të shthurur dhe të tjerë të sojit të tyre.



**V**

**Regjistrimi i Sunnetit  
dhe konteksti i tij  
historik**



Kuptimi i kontekstit historik në të cilin u regjistrua Sunneti ka për të na ndihmuar të kuptojmë shumë prej defekteve që e bënë të vuajë trashëgiminë rrëfimore islame, si dhe ndikimin që kjo ka patur në formimin e mendësisë muslimane.

Arabët që jetonin në Gadishullin Arabik nuk e kishin parë kurrë daljen e një profeti dhe të dërguari nga mesi i tyre para ardhjes së Muhammed ibn Abdullahut. Por ndër-sa revelimi i zbriti atij në një periudhë njëzetetrevjeçare, ata rreth tij ia panë efektet rregullisht. E perceptuan dritën që e rrethonte Profetin teksa Xhebraili zbriste dhe ringjitej në aq shumë raste sa ajo u bë një lloj “e dhënë” në përvojën e tyre. Pasoja e kësaj përvoje ishte aq e thellë sa Omer ibn Hattabi e mohoi madje se Profeti kishte vdekur. Nuk ishte e lehtë në të vërtetë për askënd të besonte se ai kishte vdekur, duke patur parasysh veçanërisht dashurinë e madhe të njerëzve për të dhe besimin një shprehje e tillë e rëndësishme e së cilës ishte kjo dashuri.

Pra, jo për t’u habitur, skepticizmi me të cilin u përball lajmi për vdekjen e Profetit shërbeu për ta katalizuar formimin e tre grupeve. I pari i këtyre përbëhej nga figura politike që e shprehën dashurinë e tyre të vazhdueshme për Profetin duke ngritur një kalifat të modeluar sipas misionit të tij, i cili ishte parë të vihej në pah në çdo lëvizje, në çdo fjalë dhe veprim, bile dhe në çdo heshtje të tij. Mbase ilustrimi më i mirë i kësaj mund të shihet në mënyrën si Ebu Bekri iu përgjigj rrëmujës së krijuar prej apostazisë (*er-ridde*) së gjerë të ndodhur pas vdekjes së Profetit. I vendosur për t’u ndalur hovin atyre që tani i trajtonin të gjitha udhëzimet e

lëna prej Profetit si të mos kishin ekzistuar kurrë, kalifi veproi me palëkundshmëri dhe forcë të pazakontë. Figura të tjera politike shkuan dhe më larg se kjo, duke këmbëngulur në nevojën për ta kaluar autoritetin e dhënë Profetit te udhëheqësit fetarë të familjes së Profetit me qëllim që të konkretizohej prania e vazhdueshme e tij në bashkësinë muslimane.

Grupi i dytë kishte në të mistikë dhe asketë muslimanë të cilët besonin se misioni profetik i të Dërguarit duhej të vijonte në formën e shenjtërisë. Në këtë pikëpamje, shenjtë është zëvendësuesi i Profetit, apo kalifi, që qëndron në këmbë të Profetit duke kryer mrekulli siç kreu ai sa ishte në këtë jetë. Përfaqësues të këtij këndvështrimi qarkullonin një numër të madh hadithesh, ndërsa e konsideronin jetën e Profetit të ishte mishërimi më i qartë, më i fuqishëm, i misticismit dhe asketizmit nga ç'ishte Kur'ani. Përmes dashurisë për të Dërguarin e Zotit, ata kërkuan ta mishërojnë praninë e tij në tubime me këndimin e lavdeve në poezinë dhe prozën e tyre. Ata e ndienë veten po ashtu të përligjur në atribuimin atij të thënieve për të cilat nuk kishte zinxhir transmetimi me pretekstin se ai ua kishte bërë të njohura atyre me mënyra të mbinatyrshme. Për ta nuk kishte ngurrim në vendosjen në gojën e tij të thënieve që mbështesnin mendimin e tyre, dhe ata i interpretonin ajetet nga Kur'ani në forma të harmonizuara me perceptimet e tyre. Një ajet i tillë është në suren *esh-Shu'ara*, ku Zoti u referohet lëvizjeve të Profetit "midis atyre që bien në sexhde [para Tij]" (*tekal-lubeke fi es-saxhidin*) (26:219). Mistikët muslimanë e panë këtë ajet si vërtetim se "realiteti muhammedan" qarkulloi midis tyre në rrethet e *dhikr*-it.

Sa për grupin e tretë, ai përbëhej prej atyre të cilët do të njiheshin më vonë si *ulema*-ja (*el-ulema*, ose "ata që dinë"), duke përfshirë teologë skolastikë, juristë dhe dijetarë të hadithit. Ishin pjesëtarët e këtij grupi dhe atij të mistikëve



muslimanë që e ndryshuan domethënien e fjalës *sunnet* ashtu që, në vend të referimit thjesht zbatimit të Kur'anit dhe bindjes ndaj tij në jetën e përditshme të njerëzve, tani do t'i referohej thujtse gjithçkaje të raportuar se tha apo bëri Profeti. Këtij përkufizimi të zgjeruar të termit *sunnet* iu shtua atëherë një element tjetër, ndërsa Sunneti u tha po ashtu të përfshinte çdo gjë që Profeti e dinte se e kishin bërë ose thënë të tjerë dhe nuk e kishte dënuar apo mosmiratuar. Heshtja e Profetit në përgjigje ndaj veprimeve ose fjalëve të të tjerëve ishte parë si një pohim i heshtur i korrektesisë së tyre, dhe vetë kjo heshtje qe klasifikuar në nivele dhe shkallë të ndryshme.

Kur sahabet u shpërndanë në qytete të ndryshme, përcjellësit e hadithit filluan të udhëtojnë nga një vend në tjetrin për të vijuar mbledhjen dhe regjistrimin e haditheve. Sunnetit nuk po i shkohej më pas në këtë moment si një sqarim dhe zbatim i Kur'anit, por për hir të tij, domethënë, për arsyen e thjeshtë se kishte marrë jetë me të Dërguarin. Tashmë kishte një korpus legjislacioni me bazë Sunnetin përkrah një legjislacioni me bazë Kur'anin. Çfarë Profeti nuk e kishte bërë si një mënyrë e shpjegimit të kuptimit të Kur'anit, e kishte bërë si një mënyrë e afrimit më pranë te Zoti. Nga këto akte përkushtimi dolën ato që do të njiheshin si "praktika të konfirmuara Sunneti" (*sunen mu'ekkede*), të cilat ishin thujtse në rendin e detyrimeve fetare. Aq me ndikim ishte kjo tendencë mendimi sa juristët folën për detyrën për të luftuar kundër atyre të cilët e linin pas dore kryerjen e dy palë rënieve në ruku dhe sexhde "vullnetare" para namazit të agimit (*fexhr*), apo numrin tek (*vitri*), të kryer pas namazit përfundimtar të mbrëmjes (*isha*).

Sunneti u bë në këtë mënyrë baza për një lloj "vetërregullimi" që nuk i la asgjë rastësisë, të madhe apo të vogël, në jetën e përditshme të besimtarit. Sunneti u imponua në

saje të detyrës fetare për t'iu bindur Profetit dhe për ta ndjekur shembullin e tij, çdo fjalë, çdo lëvizje, në të vërtetë, çdo pauzë e të cilit – qoftë në jetën vetjake të shtëpisë së tij apo në hapësirën publike – u trajtua si një ligj për t'iu bindur dhe për t'u zbatuar me përkushtim të rreptë dhe të dashur. Detyra për t'iu përshtatur Sunnetit qëndroi aktive pavarësisht nëse fjalët dhe veprimet e Profetit ishin parë ose jo si një shpjegim dhe zbatim i Kur'anit – pra, ndërsa ishin shqiptuar apo kryer në funksionin si Profet – apo si vetëshprehje të dala nga roli i tij si një krijesë njerëzore mes të tjerave.

## [E para]

# Regjistrimi i Sunnetit dhe ndikimi i kulturës hebreje dhe greke

Prania hebreje ishte në mënyrë domethënëse më e vogël në Mekë se në Hajber apo Medinë dhe në rrethinat e saj, pjesërisht për shkak të parashikimeve për profetin e tyre të pritur që flisnin për ardhjen e tij në këto rajone të përmendura në fund, dhe pjesërisht ngaqë ata ishin marrë përgjithësisht me bujqësi gjatë asaj periudhe historike. Prandaj, kur i Dërguari i Zotit mori thirrjen e tij dhe revelimi kur'anor nisi t'i zbriste, ai u përpoq, sipas udhëzimit të Kur'anit, të tërhiqte vëmendjen e hebrenjve dhe të krishterëve për pikëtakimin që ndanin me Islamin. Ai e vuri theksin te fakti se kishte ardhur pjesërisht për t'i korrigjuar dhe pjesërisht për t'i vërtetuar revelimet e mëparshme, dhe se revelimi që kishte sjellë ishte një zgjatim i mesazhit të sjellë prej Ibrahimit (Abrahamit), babait të profetëve, i cili nuk kishte qenë as hebre, as i krishterë, por, ndryshe, i angazhuar për adhurimin e Zotit të vetëm të vërtetë. Sipas një rrëfimi të qarkulluar nga disa shkrues duke iu referuar Ebu Hurejres (ndonëse ne nuk e gjejmë atë në burimet e njohura të jenë autoritare), Ebu Hurejre do të përcillte raportime duke iu referuar të Dërguarit, ndërsa Ka'bi do të përcillte raportime duke iu referuar hebrenjve. Ata të cilët dëgjuan raportime të këtilla mund të kenë treguar gabim se e kishin dëgjuar një raportim nga Ebu Hurejre, kur, në fakt, e kishin dëgjuar atë prej Ka'bit.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Unë nuk e gjeta rrëfimin me këtë përpilim të veçantë në vendet ku do të kisha pritur të jetë. Megjithatë, gjeta një rrëfim të ngjashëm me atë të treguar nga Muslim ibn el-Haxhxhaxhi duke iu referuar Bishr ibn Sa'idit, që tha, "Kini frikë

Sapo Shkrimet Hebreje (*et-tevrat*) u përkthyen në arabisht, u bë e mundur për muslimanët t'i analizojnë këto dokumente, çka u dha mundësi të shohin sa shumë ishte shtënë në to prej tregimtarëve hebrenj. Disa njerëz të ditur shkruan atëherë libra që i paralajmëronin muslimanët të kishin kujdes me të dhëna të tilla; një libër i tillë është *Tah-dhiru'l-Havas min Ekadhibi'l-Kussas*, nga Sujuti. El-Xhahizi citon në veprën e tij, *Kitabu'l-Hajevan*, Ka'b el-Ahbarin të thotë, “Është shkruar në Shkrimet Hebreje se Havaja u ndëshkua në dhjetë mënyra, dhe se Ademi po ashtu u ndëshkua në dhjetë mënyra.” Ai pastaj komenton mbi këtë, duke thënë:

Ma do mendja që shumë nga çka është treguar duke iu referuar Ka'bit, ku ai është cituar të thotë, “Është shkruar në Shkrimet Hebreje se...”, të gjendet në libra (domethënë, në librat e profetëve), në çfarë ata [izraelitët] kanë përcjellë nga një brez në tjetrin prej librave të Solomonit, si dhe në shkrime të tilla si Libri i Isaias dhe të tjera. Nëse ata të cilët tregojnë rrëfime duke iu referuar atij [Ka'bit] për Omer ibn Hattabin e të tjerë si ai po thonë të vërtetën, siç e kanë dëgjuar, dhe nëse

Zotin, dhe hapni sytë me hadithet që dëgjoni. Sepse ju them vërtet: Kur u ulëm njëherë me Ebu Hurejren, ai tregoi hadithe duke iu referuar të Dërguarit të Zotit dhe duke iu referuar Ka'b el-Ahbarit. Kur po fliste me disa prej atyre që ishin me ne, ai tregoi gjëra duke iu referuar të Dërguarit të Zotit sikur të ishin sipas Ka'bit, e të tjera gjëra duke iu referuar Ka'bit sikur të ishin sipas të Dërguarit të Zotit.” Në një tjetër version të rrëfimit, Bishri tha se Ebu Hurejre “citoi gjëra të thëna nga i Dërguari i Zotit sikur ato të ishin thënë nga Ka'bi, dhe të tjera gjëra të thëna nga Ka'bi sikur ato të ishin thënë nga i Dërguari i Zotit”. Bishri shtoi pastaj, “Prandaj kini frikë Zotin, dhe hapni sytë me hadithet që dëgjoni.” Ky rrëfim u rendit nga një dijetar nën titullin, “Mashtrimi i tij [i Ebu Hurejres] me fshehje” (*tedlisuhu*), duke cituar nga *El-Bidaje ve'n-Nihaje* i Ibn Kethirit (109/8). Shih, Mahmud Ebu Rejje, *Edva Ale's-Sunneti'l-Muhammedijje* (Kajro: Daru'l-Ma'arif, 1994), botimi i gjashtë, fq. 176 dhe poshtëshënimi i saj.

Në hyrjen e Muslim ibn el-Haxhxhaxhit për përmbledhjen e tij *Sahih*, ai diskuton pikat e dobëta të rrëfyesve të caktuar, dhe përmend ndalimin e haditheve përkatëse të përcjella duke iu referuar rrëfyesve të cilët janë të njohur si të dobët. Duke pretenduar që rrëfimi i sipërpërmendur të jetë vlefshmërisht i atribueshëm atij, ky është vendi ku do të kisha pritur ta gjeja atë. Por nuk gjeta shenjë të tij. Shih, Muslim ibn el-Haxhxhaxh el-Kushejri, *Sahih Muslim*, red. Muhammed Fuad Abdulbaki (Kajro: Dar Ihja el-Kutubi'l-Arabijje, 1955), Pjesa I, fq. 43-144.

Rrëfimi i sipërpërmendur është po ashtu i cituar nga el-Mu'allimi, i cili shkruan, “Jezid ibn Haruni tha se dëgjoi nga Shu'bei të thotë: Ebu Hurejre mashtroi me fshehje (*tedlis*). Me fjalë të tjera, ai tregoi çfarë kishte dëgjuar nga Kab'i dhe çfarë kishte dëgjuar nga i Dërguari i Zotit pa qenë i kujdesshëm ta ndante njërin nga tjetri. Kjo është përmendur nga Ibn Asakiri.” Shiheni këtë rrëfim dhe atë para tij si në këtë burim dhe te *El-Bidaje ve'n-Nihaje*, cituar më lart. Shihni gjithashtu komentin e Mu'allimit për këtë çështje te Abdurrahman ibn Jahja el-Mu'allimi, *El-Envaru'l-Kashife li ma fi Kitabi Edva ale's-Sunnet mine'z-Zelel ve'l-Tadlil ve'l-Muxhazefe* (Bejrut: Alemi'l-Kutub, 1402 h./1983), Pjesa I, fq. 171.

shejhu [Ka'b el-Ahbari] nuk po i trillon raportimet, fjalët e tij duhen kuptuar në mënyrën që ju kam përshkruar.

Ndërveprimi midis mungesës nga arabët të një shkrimi të tyre të shenjtë dhe kulturës mbizotëruese para ardhjes së Islamit vuri bazën për pranimin e ideve dhe konceptualizimeve që ishin të huaja për Islamin dhe të cilat ishin destinuar t'u japin ngjyrë perceptimeve tona mbi të. Një ide e tillë ishte ajo e determinizmit (*el-xhebrije*), pra, besimi se krijesat njerëzore nuk kanë vullnet të lirë të përnjëmendtë dhe se gjithçka ne bëjmë është e paravendosur nga Fati. Determinizmi është i huaj për një këndvështrim islam, çka i jep rëndësi të madhe kodit moral dhe përgjegjësisë së njerëzve para Zotit për zgjedhjet dhe veprimet e tyre. Islami nuk e pranon nocionin se Zoti i kontrollon vendimet e krijesave njerëzore, si një prej premisave të tij.

Në të kundërt, Islami mbështetet në lirinë e plotë të zgjedhjes, dhe marrëdhënia midis krijesave njerëzore dhe Zotit të tyre mbështetet në një pakt të lashtë. Qenieve njerëzore iu dha një amanet i shenjtë dhe e pranuan atë me dëshirë, si rrjedhojë e së cilës do të bëheshin përgjegjës moralisht. Ashtu siç thuhet në suren *Hud*, Zoti na e ka lënë këtë përgjegjësi “për t’ju provuar [dhe për ta bërë kësisoj të qartë] se cili nga ju është më i mirë në sjellje” (11:7). Qëllimi më i lartë i krijesave njerëzore është të jenë mëkëmbës, apo përfaqësues, të Zotit në tokë, dhe pikërisht në këtë cilësi janë vënë në provë. Nuk ka vend për determinizëm në një ligj apo mësim fetar të mbështetur në zgjedhjet e lira njerëzore. Megjithatë, kultura mbizotëruese lexoi një doktrinë deterministe në disa pjesë të Kur’anit dhe i trajtoi ato si provë për këtë doktrinë të pabazë, pavarësisht qenies së saj e huaj për mësimet islame.

Një seri enigmash filozofike dhe teologjike u shfaqën atëherë: nga determinizmi (*el-xhebrije*) te paracaktimi (*el-kaderije*), te qeverisja hyjnore (*el-hakimijeti'l-ilahije*). Duke

dalluar në këtë shkallë mbi Kur'anin, bashkësia muslimane ishte tani e ndarë dhe jo në gjendje për ta rikthyer unitetin e saj me lehtësi. Sektet filozofiko-teologjike të saposhfaqura e panë veten të paaftë për t'u dhënë zgjidhje debateve dhe ndasive bazuar në ajetet e Kur'anit. Në fakt, ca prej këtyre grupeve nisën sulme njëherësh mbi njëri-tjetrin dhe u mbrojtën me Kur'anin si armë të tyre. Një refren i parapëlqyer ishte, "Kur'ani është i shumanshëm" (*el-kur'anu hemmalu evxhu*), me kuptimin se të njëjtat ajete të interpretuara në një mënyrë mund të interpretohen gjithashtu në mënyrën krejt të kundërt. Një tjetër refren, i përmendur po ashtu më herët, ishte se ndërsa ajetet e Kur'anit janë të mbarimta, ka një numër situatash të pambarimta që krijesat njerëzore kuptueshëm mund t'i ndeshin, si rezultat i së cilës Kur'ani mund të mos jetë në gjendje të na japë të gjithë udhëzimin e nevojitur.

Pikërisht gjatë kësaj periudhe, veçanërisht pas lëvizjes së përkthimeve të nisur nën kalifatin abasid në fundin e shekullit të tetë dhe në mesin e shekullit të nëntë të erës së re, filloi puna për të vendosur dallime dhe përkufizime më të qarta në shkencat islame. Dijetarët muslimanë kishin patur ndikim në këtë kontekst nga logjika aristoteliane, e cila merret me përkufizimin e thelbit të gjërave. Kjo lloj logjike ushtroi mbizotërim të tillë mbi mendjen muslimane, sa, me fjalët e Gazaliut (vd. 505 h./1209), u bë "standardi i dijes", rregulli me të cilin u mat të kuptuarit. U besua se ky sistem i logjikës do të jepte mundësi të përkufizohej thelbi i gjërave në një mënyrë që të ishte njëherësh gjithëpërfshirëse dhe përjashtimore. Por Gazaliu dhe një numër dijetarësh të tjerë e kundërshtuan këtë nocion. Ibn Tejmijje (vd. 728 h./1328) në veçanti e kundërshtoi pa droje sistemin e Aristotelit dhe kërkoi ta zëvendësojë atë me një qasje kur'anore për përkufizimin e gjërave.

Adoptimi i qasjes aristoteliane për konceptin e përkufizimit bëri namin në mendimin islam. I errësoi përkufizimet e

termave dhe koncepteve në gati të gjitha fushat e studimit islam, duke përfshirë shkencat e hadithit, studiuesit e mëvonshëm të së cilave nuk arritën ta bëjnë dallimin midis koncepteve të përdorura nga juristët dhe dijetarët e *usul*-it dhe midis të kuptuarit të Sunnetit nga komentuesit dhe dijetarët e hadithit. Për dallim, këto koncepte kishin qenë mes dijetarëve të mëhershëm më të qarta, më të sakta, dhe më në përputhje me Kur'anin se përkufizimet rreth të cilave zjeu polemika e tillë më vonë. Vini re, për shembull, përkufizimin e Sunnetit profetik të dhënë nga esh-Shatibiu (vd. 790 h./1388):

Fjala *sunnet* është përdorur për të treguar atë që ka ardhur tek ne duke iu referuar Profetit, veçanërisht në lidhje me gjëra për të cilat nuk ka tekst të shkoqur kur'anor por të trajtuara nga vetë Profeti, qoftë si sqarim i diçkaje në Kur'an apo për një qëllim tjetër. Termi është përdorur gjithashtu në dallim nga fjala *bid'at*, ose novacion fetar. Dikush mund të thotë, për shembull, "Filani është 'për Sunnetin' (*fulan ale's-sunnet*)", me kuptimin se ai apo ajo vepron sipas shembullit të Profetit, është apo nuk është veprimi i personit i parashikuar në mënyrë të shkoqur në Kur'an. Anasjelltas, dikush mund të thotë, "Filani është 'për një novacion' (*fulan ale'l-bid'at*)", me kuptimin se ai apo ajo vepron në kundërshtim me shembullin e Profetit, është apo nuk është veprimi i një personi të tillë i ndaluar shkoqur në Kur'an.

Ky përdorim i fjalës *sunnet* duket të ketë qenë i lidhur specifikisht me veprimet e atij që solli të Drejtën e Islamit, edhe nëse këto veprime ishin zbatime të Kur'anit. Fjala *sunnet* u përdor gjithashtu për t'iu referuar praktikave të sahabeve të Profetit (të gjendura apo jo në Kur'an dhe në shembullin e Profetit, dhe të përcjella ose jo tek ne në formën e rrëfimeve të shkruara), ose interpretimeve për të cilat u pajtuan kolektivisht sahabet apo tabiinët. Ngaqë njëzëshmëria e tyre u konsiderua e detyrueshme, praktikat e të ardhurve pas tyre ishin njëlloj të bazuara në këtë njëzëshmëri dhe, nga këtej, në një marrëveshje për t'u kërkuar njerëzve t'u përmbahen

këtyre praktikave mbështetur në pikëpamjen e asaj çka ishte në interesin më të mirë të shoqërisë.

Ajo çfarë thotë Imam Shatibiu këtu për çështjet kritike që ngre bart të kuptuarit e tij vetjak të Sunnetit. Në këtë të kuptuar mund të ketë arritur si përgjigje ndaj ca polemikave të ndezura në atë kohë rreth çështjeve të lidhura me Sunnetin. Sidoqoftë, thënia e tij bën të njohur thellësinë e të çarës që do ta ndante mendimin dhe jurisprudencën e mendimtarëve më të hershëm nga ajo e mendimtarëve të mëvonshëm, dhe, në këtë mënyrë, pasojat e kohës mbi idetë dhe konceptet.

Siç e kemi parë, kufij dhe përkufizime të tilla janë mbështetur në mendimin aristotelian, i cili gabueshëm u jep terma-ve vlerë vërtetësie pavarësisht nga domethënia dhe rëndësia e tyre në nivelin konkret. Në të njëjtën kohë, ato reflektojnë pikëpamjen e individit të përfshirë në procesin përkufizues dhe mënyrën e tij apo të saj të të kuptuarit të entitetit që duhet cilësuar ose përkufizuar. Një individ i tillë do të përpiqet të ndërpusë elemente në përkufizim për ta bërë atë të pandryshueshëm, universal, parapritës, dhe të paqortueshëm. Dhe meqë kjo ishte një pamundësi, kishte polemikë të papushimtë për një përkufizim që ndodhte të propozohej. Një vështrim i shpejtë në një libër nga kjo periudhë që trajton çështjet e jurisprudencës, bazave të jurisprudencës, logjikës apo teologjisë skolastike do të mjaftojë si ilustrim i luftërave të ndezura për thujtje çdo përkufizim të propozuar. Si rrjedhim, koncepte të shumta – përfshirë atë të *sunnet-it* – ishin përkufizuar në mënyra që shmangeshin prej kuptimit kur'anor të tyre.

Tani kemi për të shqyrtuar qëndrimet e ndryshme që janë marrë mbi çështjen e regjistrimit të Sunnetit. Do të fillojmë duke identifikuar qëndrimin e adoptuar nga vetë i Dërguari i Zotit ndaj këtij procesi, i cili kishte rrjedhoja serioze për mënyrën e qasjes konceptit të *sunnet-it*.



[E dyta]

## Një vështrim në hadithet që trajtojnë çështjen e regjistrimit me shkrim të raportimeve të përcjella

Hadithet që e shohin si të padëshirueshëm  
regjistrimin e raportimeve

Ebu Said el-Hudri tregoi se i Dërguari i Zotit kishte thënë, “Mos shkruani asgjë duke m’u referuar mua. Kush regjistron diçka veç Kur’anit duke m’u referuar mua duhet ta fshijë atë që ka shkruar.”

Një tjetër rrëfim thotë, “Ne i kërkuam Profetit lejen për t’i shkruar [gjërat që ai tha dhe bëri], por nuk e dha atë.”

Zejd ibn Thabiti shkoi njëherë ta shohë Muavije ibn Ebu Sufjanin dhe e pyeti atë për një hadith të caktuar, me ç’rast Muavija i tha dikujt ta shkruante. Zejdi reagoi dhe i tha, “I Dërguari i Zotit na ka urdhëruar të mos shkruajmë asnjë hadith për të.” Hadithe të tjera ka po ashtu me një kuptim të ngjashëm.

### Hadithe që e shohin si të lejueshëm regjistrimin e raportimeve

Abdullah ibn Amr ibn el-Asi tha:

Do të shkruaja gjithçka që dëgjova të thotë i Dërguari i Zotit, sepse desha ta mbaj mend. Por pjesëtarë të fisit kurejsh (pra, muslimanë që kishin emigruar nga Meka në Medinë) më ndaluan, duke thënë, “A po shkruan çdo gjë që ke dëgjuar

prej të Dërguarit të Zotit edhe pse ai është veç një krijesë njerëzore që nganjëherë flet me zemërim dhe herë të tjera flet me miratim?" Kështu ndalova së shkruari gjërat. Por kur ia përmenda këtë të Dërguarit të Zotit, ai tregoi gojën e tij dhe tha, "Vazhdo të shkruash, sepse, për Atë që e mban shpirtin tim në duart e Tij, asgjë veç së vërtetës nuk i ka kaluar këto buzë."

Ebu Hurejre tha njëherë, "Asnjë prej sahabeve të Profetit nuk ka treguar më tepër rrëfime duke iu referuar atij nga ç'kam treguar unë. I vetmi përjashtim është Abdullah ibn Amri, i cili i shkroi gjërat, ndërsa unë, jo." Ngjashëm, Enes ibn Maliku tha, "I Dërguari i Zotit tha, 'Regjistrojini njohuritë duke i shkruar.'" Mund të citohen dhe hadithe të tjera me kuptim të përafërt.

## Regjistrimi i haditheve në të gjallë të sahabeve të Profetit

Gjatë kohës së kalifëve të udhëzuar drejt, ishte e qartë për Ebu Bekrin, Omer ibn Hattabin, për sahabe të tjerë, dhe për juristë të cilët e njihnin mirë Kur'anin, se nuk ishte e lejueshme të shkruheshin hadithe ose të rrëfehej një numër i tepruar i tyre se mos njerëzit e hiqnin vëmendjen prej Kur'anit, që duhet të jetë baza kryesore mbi të cilën mbështetet karakteri musliman në rrafshin e intelektit, emocionit dhe sjelljes. El-Hakimi tregoi në *sened*-in e tij duke iu referuar Kasim ibn Muhammedit se Aisheja tha:

Im atë (Ebu Bekri) mblodhi 500 hadithe të rrëfyera duke iu referuar të Dërguarit të Zotit. Ai u rrotullua në shtrat atë natë dhe në mëngjes më tha, "M'i sill të gjitha hadithet që ke." Kështu ia solla ato, dhe ai kërkoi ndezjen e një zjarri e i dogji. Pas kësaj, Omer ibn Hattabi iu drejtua njerëzve, duke thënë, "O njerëz, jam njoftuar se ka libra mes jush. Librat më të drejtë dhe më të saktë janë më të pëlqyeshmit për Zotin. Prandaj, ndonjë prej jush që ka një libër duhet të ma sjellë për ta

vlerësuar.” Duke menduar se ai thjesht donte t’i shihte librat dhe t’i korrigjonte në dritën e fakteve të njohura, njerëzit ia sollën pa ngurruar Omerit. Por ai i dogji kur i mori...”

Abdullah ibn Mes’udi tha, “Gjithçka që ne shkruam në të gjallë të Profeti ishte lutja për udhëzim (*salatu’l-istihare*) dhe dëshmia e thënë gjatë pesë namazeve të përditshme (*etteshehhud*).” Po kështu, Ebu Musait nuk i pëlqeu shkruajta prej së birit e gjërave që ai kishte thënë nga frika se pa mendje mund t’u kishte shtuar diçka rrëfimeve të tij apo të kishte harruar gjësend. Prandaj mori ujë dhe e prishi tërë atë që kishte shkruar i biri.

Këto dhe rrëfime të tjera të përcjella duke iu referuar sahabeve të Profetit e bëjnë të qartë se sahabet ishin të vetëdijshëm për nevojën për t’iu përmbajtur Kur’anit si më formuesi dhe trajtësuesi i karakterit musliman dhe për ta parë udhëzimin e dhënë nga Profeti në lidhje të duhur me Kur’anin. Ata kishin për ta sqaruar mënyrën si Profeti e këndoi dhe e vuri në zbatim Kur’anin, si ua mësoi Kur’anin të tjerëve dhe e përdori atë për t’i përsosur karakteret e tyre. Në të njëjtën kohë, do të kujdeseshin për të mos i larguar njerëzit nga Libri i Zotit. Është fakt i mirënjohur se çfarëdo që të vendoset fillimisht në mendjen, zemrën dhe sjelljen e njeriut do të ketë përparësi mbi çdo ndikim të mëvonshëm. Sjellja dhe qëndrimet bazë të një njeriu do të jenë atëherë standardi kundrejt të cilit ai peshon dhe korrigjon çdo gjë tjetër. Në mënyrë të ngjashme, gjithçka tjetër veç Kur’anit apo pas tij do të pranohej ose hidhej poshtë bazuar në shkallën që pajtohej ose mospajtohej me mësimet e Kur’anit, e do të interpretohej në dritën e të kuptuarit të marrë nga Kur’ani.

Një analizë e shkaqeve të gjendura nën ndasitë, sektarizmin dhe sëmundjet e tjera që e mundojnë sot bashkësinë muslimane shërben si një kujtesë e faktit se sa më e dobët është lidhja e njerëzve me Kur’anin, aq më të madhe do ta

kenë ata tendencën për copëzimin e fesë së tyre dhe për ndarjen në grupime e fraksione. Ata të cilët kapen pas Kur'anit, falin namazet dhe përpiqen ta ruajnë unitetin që u ka dhënë Zoti, do të bëhen më të fortë karshi grindjeve dhe përçarjes. Dhe e kundërta, ata të cilët e braktisin Librin e Zotit dhe merren me gjëra të tjera nuk kanë për ta provuar kurrë unitetin e vërtetë në mendje a në zemër. Prandaj i bëjmë thirrje bashkësisë muslimane të fillojë ta peshojë kundrejt Kur'anit çdo gjë tjetër veç tij. Sepse, ndërsa veprojnë kështu, do të jenë duke përqaftuar rrugën e shpëtimit.

## Regjistrimi i haditheve në të gjallë të tabiinëve

Disa prej tabiinëve kryesorë, mes tyre Abide ibn Amr es-Selmani, Ibrahim en-Nehai, dhe të tjerë, i qëndruan larg shkriimit të haditheve. Abide në veçanti nuk do të lejonte askënd të shkruante gjëra në prani të tij, as do të lejonte askënd t'i lexonte atij. Ai njëherë e këshilloi Ibrahimin, duke thënë, "Se mos përcjell në formë të shkruar ndonjë gjë që kam thënë." Para se të vdiste, ai i kërkoi librat e tij dhe i dogji. Esh-Sha'biu tha, "Kurrë nuk kam shkruar diçka, as kam dëgjuar ndonjëherë një njeri të rrëfejë një hadith dhe t'i kërkoj atij të ma përsërisë." Dikush i tha njëherë Xhabir ibn Zejdit, "Ata po shkruajnë mendimet e tua." I prekur, ai u përgjigj, "A do të regjistroni diçka që mund ta marr mbrapsht nesër?" Ka thënie dhe ngjarje të shumta në lidhje me këtë temë. Por ne i kemi cituar këto si ilustrim. Lidhur me përhapjen e praktikës së regjistrimit të haditheve në fundin e shekullit të parë dhe në fillimin e shekullit të dytë hixhri, Ebu Kilabe është cituar të thotë:

Omer ibn Abdulazizi doli njëherë për namazin e mesditës duke mbajtur një copë letër. Pastaj doli të na bashkohej për namazin e iqindisë me të njëjtën copë letre. "O prijës i besim-

tarëve,” e pyeta, “ç’është ajo në dorën tënde?” Ai u përgjigj, “Është një hadith i rrëfyer për mua nga Avn ibn Abdullahu që desha dhe vendosa ta shkruaja.”

Megjithatë, askush përpara sundimit të kalifit Omer ibn Abdulazizi nuk është raportuar të ketë thënë që Profeti e abrogoi hadithin në të cilin i ndaloi të tjerët ta regjistronin Sunnetin.

## Regjistrimi i haditheve te tebeu tabiinët

Kur, në brezin që pasoi ez-Zuhriun (vd. 124 h./741-742), u bë zyrtarisht i ditur urdhri për ta shkruar Sunnetin, pati disa që argumentuan se kjo praktikë ishte e padëshirueshme. Ed-Dahhak ibn Muzahimi shkroi me një parandjenjë jo të mirë, “Po vjen një kohë kur ka për të patur aq shumë hadithe në qarkullim sa Kur’ani do të zërë pluhur dhe do të harrohet.” Ngjashëm u qa el-Evzaiu:

Dija e tillë ishte e nderuar kur doli prej gojës së njerëzve që po e merrnin dhe po e studionin atë midis tyre. Por kur ajo zbriti në libra, drita e saj u shua, dhe kaloi në duar njerëzish të padenjë për të.

Një praktikë e zakonshme për ca të këtij brezi ishte shkruajtja e haditheve përkohësisht për t’i mësuar përmendësh. Më pas, me t’i mbajtur mend, do t’i fshinin. Kjo praktikë ishte ndjekur dhe nga shumë të brezave të mëhershëm të muslimanëve të devotshëm, të tillë si Sufjan eth-Thevri, Hammad ibn Seleme, e të tjerë.

Të tjerë, për dallim, është treguar të kenë mbledhur dhe regjistruar hadithe. Midis të parëve që do të mblidhnin hadithe ishin Ibn Xhurejxhi (vd. 150 h./767), el-Lejth ibn Sa’di (vd. 175 h./791-792), Imam Maliku (vd. 179 h./795-796), Ibn el-Mubareku (vd. 181 h./797) dhe Sufjan ibn Ujejne (vd. 198 h./813-814). Të gjithë këta njerëz i përkisnin një brezi të

vetëm, dhe metoda e tyre përfshinte mbledhjen e haditheve të përcjella duke iu referuar të Dërguarit të Zotit dhe bashkimin në një libër të vetëm me thënie të sahabeve dhe fetva të nxjerra nga tabiinët.

## Mbështetje dhe kundërshti për regjistrimin e haditheve

Zoti nuk ia caktoi detyrën e ruajtjes së Kur'anit asnjë krijese njerëzore, as madje Profetit të Tij. Përndryshe, Ai e mori mbi Vete këtë detyrë, duke e bërë atë të ruhet nëpërmjet rregullimit, paimitueshmërisë dhe gjuhës së tij të rrjedhshme, të fuqishme dhe bindëse. Këtë proces po e quaj, "ruajtje nga brenda". Profeti i mëshoi rëndësisë së shkruajtjes së Kur'anit, ndërsa i vuri theks të njëjtë mosshkruajtjes së Sunnetit. Sahabet pritej të kërkonin lejen e Profetit përpara se të shkruanin një hadith, të cilën ai mund ta jepte në një situatë, por jo në një tjetër.

Hadithet sipas të cilave është e lejueshme të regjistrohet Sunneti tregojnë se çdo situatë duhet gjykuar mbi vlerën e saj. Numri i vogël i individëve të cilëve Profeti u dha leje për të shkruar hadithet ishin ata që ai e dinte me siguri se i kishin përthithur aq plotësisht në mendje dhe zemër mësimet, stilin gjuhësor dhe synimet më të larta të Kur'anit, sa nuk do të kishte rrezik që ta ngatërronin Kur'anin me thëniet e dikujt tjetër.

Por ndalimi i regjistrimit të haditheve nuk ishte thjesht për shkak të shqetësimit se mos Kur'ani ngatërrohej me burime të tjera të dhënash, sepse arabët e asaj kohe kishin një zotërim të tillë të plotë të gjuhës arabe në nivelin e retorikës, stilit dhe gramatikës, sa përzierja apo ngatërimi kësajsoj do të kishte qenë thujtë i pamendueshëm. Në të vërtetë, ata ishin shumë të vetëdijshëm për dallueshmërinë e tekstit kur'anor nga ai i rrëfimeve dhe raportimeve të përcjella

nga vetë Profeti. Përkujdesja për ta regjistruar Kur'anin pikërisht në momentin në të cilin u revelua shërbeu si dëshmi e qartë se Kur'ani ishte një tekst që nuk do t'i nënshtrohej asnjë ndryshimi çfarëdo, ndërsa Sunneti, për dallim, ishte në pjesën më të madhe thjesht një sqarim praktik që u bënte të ditur njerëzve mënyrat si Profeti e kishte vënë në zbatim Kur'anin dhe/ose miratonte apo shpjegonte veprime të veçanta. Qëllimi i Sunnetit nuk kërkoi që teksti i tij të ruhej fjalë për fjalë si në rastin e Kur'anit. Kjo është arsyeja pse sahabet dhe dijetarët e hershëm muslimanë e gjykuan të lejueshme të parafrazohet Sunneti, dhe pse parapëlqyen që ai të ruhej jo në formën e shkruar, por në mendjen dhe zemrën e njerëzve, meqë kjo do ta pengonte atë të bëhej një tekst i shenjtë, i pacenueshëm, i cili mund të garonte me Kur'anin për vëmendjen dhe besnikërinë e njerëzve. Prandaj fokusi nuk ishte në atë kohë në strukturat gjuhësore të Sunnetit, por në kuptimet që përcillte.

Sa për ata të cilët mendonin se ishte, në fakt, e lejueshme të regjistrohej Sunneti, po tejpërgjithësonin zbatimin e vendimeve që Profeti kishte marrë në përgjigje të rrethanave, situatave, të caktuara të jashtëzakonshme dhe të rasteve të nevojave të ngutshme. Duke patur parasysh natyrën e pazakontë të situatave të tilla, ato nuk nënkuptuan asnjë ndryshim në qëndrimin e Profetit kundër adoptimit të një teksti tjetër përbri Kur'anit që do të shërbente si një burim paralel autoriteti, edhe nëse një tekst i tillë ishte vlerësuar i barabartë në status me Kur'anin apo i një statusi më të ulët.

Ata që e klasifikuan Sunnetin si burimin e dytë të legjislacionit islam shpresuan ta hidhnin poshtë këtë kundërshtim të pritur, domethënë, çështjen si mund të vendosnin përbri Librit të Zotit një tekst tjetër, paralel, të pavarur prej tij dhe të barabartë me të në autoritet. Kjo ishte sikur ata kërkonin të thonin: "Meqë ne i kemi dhënë Sunnetit vend të

dytë e jo të parë, nuk i duhet vënë faj kësaj. Sepse, siç mund të shihet, çështja nuk ka të bëjë aspak me statusin si të tillë. Në vend të kësaj, ka të bëjë me besueshmërinë tekstuale dhe peshën që gëzon një tekst si provë pro ose kundër këtij apo atij argumenti.” Me fjalë të tjera, ishte gjë e mirëqenë që çfarë mund të tregohej se e kishte zanafillën te i Dërguari i Zotit që e detyrueshme për çdo musliman. Nga këtej, nuk ishte çështja nëse interpretimet dhe zbatimet e Kur’anit nga Profeti ishin autoritare ose jo, por, më saktë, si ishin përcjellë rrëfimet që i bartnin këto interpretime dhe zbatime. Këtu gjendet urtësia e treguar nga i Dërguari i Zotit, sahabet dhe kalifët e udhëzuar drejt në marrjen dhe ndjekjen e parimit bazë se asgjë veç Kur’anit nuk duhej shkruar.

Një tjetër qëllim për ndalimin e rrëfimit dhe regjistrimit të haditheve ishte të pengohej një pështjellim midis urdhëresave hyjnore, të cilat Profeti i vinte në zbatim në nivel praktik në praninë e njerëzve të tjerë, dhe aspektit njerëzor të jetës së Profetit, duke përfshirë sjelljen e tij të përditshme dhe interpretimet ku arrinte në funksione të ndryshme, si në atë të imamit, gjykatësit, reformuesit, këshilltarit, e kështu me radhë. Sa për urdhëresat hyjnore, roli i Profetit ishte t’i përcillte ato, me lejen e Zotit, siç iu reveluan në Kur’an; ai ishte njëkohësisht i pari njeri që do të kryente çfarëdo që i kishte urdhëruar Zoti ndërsa e nxiste bashkësinë e tij t’ia ndiqte shembullin në lidhje me të. Prandaj, ai ishte shembulli dhe modeli në bindjen ndaj Zotit, në ndjekjen e revelimit të Zotit, në të ftuarit e të tjerëve për të besuar në të dhe për t’iu bindur revelimit.

Por fjalët dhe veprimet e Profetit, apo pohimet e tij për fjalët dhe veprimet e të tjerëve, nuk ishin dëshmuar nga më shumë se një numër i vogël sahabesh, që, duke mos qenë të pagabueshëm, mund t’i kenë kujtuar ngjarjet pasaktësisht apo t’i kenë treguar ato në forma kundërthënëse. Shtoji kësaj



faktin se në përputhje me qasjen e vendosur nga Kur'ani, i Dërguari i Zotit donte ta kufizonte numrin e veprimeve të kërkuara aq sa të ishte e mundur ndërsa maksimalizohej rrezja e së lejuarës. Kësisoj, duke patur parasysh faktin se me kalimin e kohës rrëfimet e vetmuara morën gjithnjë e më tepër autoritet detyrues, duke e rritur barrën e asaj që duhej bërë dhe nuk duhej bërë, është më mirë të lejohet gjithçka tjetër veç Kur'anit të qëndrojë thjesht pjesë e kultu- rës gojore të Islamit dhe, si e tillë, periferike karshi Kur'anit.

## Shfaqja dhe zhvillimi i rrëfimeve të hadithit

### a) Rrethanat e shfaqjes së rrëfimeve të hadithit

Rrëfimet e hadithit u shfaqën si reagim ndaj pyetjeve të ngritura rishtas që kërkonin ngutshëm përgjigje. Ndërkohë që mbaroi periodha e kalifëve të udhëzuar drejt, ndodhi një çarje e panjohur gjer atëherë midis udhëheqjes fetaro-intelektuale, në njërën anë, dhe udhëheqjes politike, në anën tjetër. Një prej tipareve dalluese më domethënëse të sundimeve të katër kalifëve të parë, veçanërisht sa qenë gjallë shejhët Muslim dhe Buhari, ishte pandashmëria e këtyre sferave të udhëheqjes, fetaro-intelektuale dhe politike. Asnjë nga katër kalifët e parë, sado politike të ishin funksionet e tij, nuk pati nevojë për një jurist a dijetar që t'i mësonte fenë. Ndryshe, çdonjë prej tyre ishte njëkohësisht dijetar fetar dhe udhëheqës politik prej cilësive të tij. Ishte ai që i udhëzonte zyrtarët dhe gjykatësit e tij, u tregonte se ç'do të qe ose nuk do të qe në përputhje me mesazhin e Islamit në përmbajtje dhe frymë, meqë ai vetë ishte një imam i kualifikuar për t'u marrë me ixhtihad. Katër kalifët e udhëzuar drejt nuk kishin nevojë për dijetarë për të nxjerrë dispozita ligjore për ta dhe për t'u treguar atyre se çfarë do të ishte apo nuk do të ishte e pranueshme nën të drejtën islame. Por

me fundin e kalifatit të udhëzuar drejt, ky bashkim i autoritetit politik dhe i autoritetit fetaro-dituror do të merrte po ashtu fund.

Ndërsa pozitat e pushtetit ishin zënë nga udhëheqës të klanit omejad, me histori të shumta rrëfimesh për t'u treguar dhe me një kuptim të drejtë të jurisprudencës islame, njerëzit u nxitën të përcjellin shumë e më shumë rrëfime nga jeta e Profetit dhe të qëmtojnë në to dispozita ligjore në përgjigje të kushteve të reja shoqërore në lindje. Për pasojë, rrëfimet e hadithit u ndërthurën gjithnjë e më tepër me çështje jurisprudenciale dhe teologjike. Kjo çoi në vijim në shfaqjen e diskutimeve të mprehta që ndeshën në forcën e kalifëve të rinj.

Në mesin e këtyre ngjarjeve, kalifi omejad Abdulaziz ibn Mervani nisi të marrë në konsideratë idenë e mbledhjes së rrëfimeve të hadithit me shpresën se do të paraqisnin një alternativë karshi dispozitave dhe opinionëve kundërshtuese jurisprudenciale që tashmë po mbillnin përçarje dhe anarki midis pjesëtarëve të bashkësisë muslimane. Sunneti kishte të tijin një atmosferë autoriteti që u mungonte pikëpamjeve të juristëve, sado të ditur. Sepse, duke qenë një shpjegim i Kur'anit, Sunneti ishte, së paku në rastin e rrëfimeve të tij me autenticitet të mirëprovuar, i pandashëm nga teksti kur'anor, ndërsa e njëjta gjë nuk mund të thuhet për shkencën e jurisprudencës. Kalifi Abdulaziz u mbajti me shpresën se, siç Sunneti ishte bashkuar me Kur'anin dhe ishte mbështetur prej tij, ai do të sqaronte dhe do të zgjidhte çështjet mbi të cilat individë dhe fraksione të bashkësisë muslimane ishin në mospajtim të këtillë. Kur Omeri pasoi të atin, Abdulazizin, në detyrë, mëkëmbja e unitetit të bashkësisë muslimane ishte shqetësimi i tij parësor, prej nga filloi një dialog serioz me të gjitha fraksionet kundër të cilëve kalifët e mëparshëm omejadë kishin shpallur luftë. Midis

këtyre fraksioneve ishin harixhitët dhe të tjerë. Veç kësaj, Omeri urdhëroi mbledhjen dhe shqyrtimin e të gjitha rrëfimeve të hadithit dhe të traditave të tjera, duke patur për synim t'i sigurojë bashkësisë muslimane një jurisprudencë që do t'i jepte mundësi të ndalonte varësinë nga juristët dhe dispozitat e tyre, të minimizonte shkaqet për shumë grindje të lindura mes saj, dhe ta kthente te fokusi në Kur'anin.

Por Omer ibn Abdulazizi nuk jetoi aq gjatë sa t'i realizonte plotësisht këto projekte ambicioze. Më e keqja akoma, rrëfimet e hadithit që kalifi kishte nisur t'i mbledhte ishin shfrytëzuar nga të ardhurit pas tij në post si një mënyrë shtesë për të mbjellë mosmarrëveshje. Disa prej atyre që e pasuan në detyrë e trajtuan Sunnetin si paralel me Kur'anin. E lëvduan atë si një tekst që jo vetëm përmbante gjithçka të gjendur në Kur'an, por u dallua nga Kur'ani prej faktit se jepte më tepër hollësi. Duke qenë një shtjellim i Kur'anit dhe një zbatim i mësimave të tij, Sunneti specifikoi çka ishte thënë në Kur'an vetëm në terma të përgjithshëm dhe cilësoi çështje të shprehura nga Kur'ani me terma absolutë. Me këtë në mendje, el-Evzai (vd. 157 h./774), shkoi aq larg sa të pohonte se "Sunneti qëndron në gjykim mbi Kur'anin" dhe se "Kur'ani ka nevojë për Sunnetin më shumë nga ç'ka nevojë Sunneti për Kur'anin". Siç e pamë më herët, ishte në përgjigje të pohimeve kësodore që Ahmed ibn Hanbeli tha, "Unë nuk do të guxoja të bëja deklarime të tilla. Përndryshe, do të thoja thjesht se Sunneti shpjegon dhe sqaron Kur'anin."

Si reagim ndaj trazirës së brendshme dhe të jashtme, zhvillimeve të reja shoqërore dhe fetare, presioneve të ushtruara nga takimi dhe ndërveprimi i kulturave dhe qytetërimeve të ndryshme, dhe pranimi i thënies së veçantë se, "ndërsa ajetet e Kur'anit janë të mbarimta, situatat që Kur'ani duhet të trajtojë janë të pambarimta", ishte shfaqur

një mendësi e caktuar atomiste që nuk mund ta shihte më unitetin organik midis Kur'anit dhe Sunnetit dhe që i kërkonte tek ky i fundit instrumentet dhe mekanizmat e nevojshëm për të siguruar produktin jurisprudencial të kërkuar nga rrethanat në ndryshim.

Kështu, Sunneti nuk ishte një tekst i regjistruar në brezin që dëshmoi revelimin kur'anor, as i Dërguari i Zotit nuk kishte autorizuar ndokënd për ta regjistruar atë. Në të vërtetë, kur Profeti mësoi për pjesët e Sunnetit që disa individë i kishin shkruar, urdhëroi fshirjen e tyre. Nuk duhet arritur në përfundim nga kjo se Profeti i shihte fjalët dhe veprimet e veta të mos kishin peshë si provë në lidhje me dispozitat ligjore dhe se, prandaj, nuk kishin të bënin aspak me legjislacionin islam, me zhvillimin dhe udhëzimin e bashkësisë muslimane. Por ai kërkonte të garantonte që mendimet dhe qëndrimet e muslimanëve të trajtësoheshin më së pari nga Kur'ani.

### b) Evoluimi i rrëfimit

Brezi bashkëkohës me Profetin do të njihej si “brezi i pranimit”, ai që e pasoi atë u njoh si “brezi i rrëfimit”, dhe brezi pas tij u njoh si “brezi i jurisprudencës”. Megjithatë, në fakt, ka mbivendosje midis këtyre tre brezave. Rrëfimet ishin tashmë në qarkullim në “brezin e pranimit”, i cili pa vdekjen e të Dërguarit. Por pjesa më e madhe e atyre të cilët i dëgjuan këto rrëfime ishin në gjendje t’ua verifikonin saktësinë nëpërmjet kontaktit të drejtpërdrejtë me vetë të Dërguarin. Për pasojë, pavarësisht qarkullimit të rrëfimeve gjatë asaj periudhe kohore, ndjekja e shembullit të Profetit nga njerëzit ishte bazuar ende përgjithësisht në vëzhgimin e drejtpërdrejtë të tij dhe të jetës së tij. Sa për brezat e rrëfimit dhe jurisprudencës, mbivendosja ishte në shkallë domethënëse. Prapëseprapë, mbetën çështje dhe pyetje të lidhura

specifikisht me jurisprudencën, e jo me rrëfimet. Tekefundit, dijetarët që mund t'i zotëronin si fushën e jurisprudencës (fikhut) dhe atë të rrëfimeve (hadithit) ishin të kufizuar në numër, prej nga u shfaq një fenomen i rrezikshëm që mund të quhej “çarja fikh-hadith”. Dalë në pah fillimisht në vitin 40 h./660, kjo çarje kontribuoi në formimin e shkollave që erdhën dhe u njohën si “Njerëzit e opinionit” dhe “Njerëzit e hadithit”. Pavarësisht pasojave të dëmshme të mundësuar prej këtij fenomeni, kërkuesit e dijes përfituan nga ai në pikëpamje të caktuara teknike dhe edukative.

As rrëfimet (fetare) islame dhe as rrëfimet historike e letrare nuk ishin trajtuar ngaherë me kujdesin më të madh në fillimet e fazës së rrëfimit. Nganjëherë, për shembull, një rrëfim nuk do të kishte *isnad*, apo zinxhir transmetimi, por askush nuk do të pyeste për të derisa kushtet shoqërore të kishin tërhequr vëmendjen për mungesën e tij. Ibn Sirini (vd. 110 h./729) na thotë:

Asnjë pyetje nuk u bë për zinxhirin e transmetimit deri në kohën e *fitne*-s. Në atë moment ata thanë, “Na i thoni rrëfyesit tuaj.” Po të shihej se rrëfyesit ishin ortodoksë, hadithi në diskutim do të pranohej. Në anën tjetër, nëse vërehej se rrëfyesit ishin joortodoksë (novatorë fetarë), rrëfimi i tyre do të hidhej poshtë.

Duket nga konteksti se *fitne*-ja e përmendur nga Ibn Sirini i referohet mosmarrëveshjes së ardhur prej shfaqjes së disa novacioneve fetare dhe deklarimeve heretike. Emin el-Huli na thotë në librin e tij, *El-Imam Malik*, se, deri në vdekjen e Imam Malikut në vitin 179 h./795, *isnad*-i nuk po përdorej akoma në mënyrë sistematike, siç e shohim të jetë përdorur nga Buhariu, për shembull, në shekullin e tretë hixhri. Buhariu jetoi më tepër se dy breza më vonë, pas dy klasash dijetarësh të hadithit. Kjo mund të ndihmojë për të shpjeguar arsyen pse midis rrëfimeve të përcjella nga

Maliku dhe dijetarë para tij gjejmë aq shumë hadithe me zinxhirë transmetimi që të çojnë veç deri te një prej tabiinëve. Bollshmëria e haditheve në këtë kategori (referuar si *mursel*), besueshmëria e të cilave ka qenë subjekt mospajtimi midis dijetarëve të *usul-it*, ngjan të ketë ardhur nga fakti se, në brezat që pasuan menjëherë pas jetës së sahabeve, dijetarët nuk e panë të nevojshme ta përmendin sahabiun e veçantë me të cilin kishte zënë fill një rrëfim.

Nga çfarë u tha më sipër, mund të shihet se shkencat islame kanë kaluar nëpër tre faza. (1) Faza e “kulturës gojore”: traditat gojore përfshinë rrëfime të Sunnetit, si edhe vetë Kur’anin, i cili ishte i vetmi tekst në atë kohë i lënë për t’u shkruar. Gjithçka tjetër, me një numër të vogël përjashtimesh, po qarkullonte gojarisht në këtë fazë. (2) Faza e mbledhjes dhe regjistrimit, gjatë së cilës rrëfimet gojore filluan të mblidhen dhe të shkruhen. Gjatë kësaj faze, hadithet dhe traditat e tjera me pikënisje sahabet ishin mbledhur në librat e komentit kur’anor, të jurisprudencës, e të tjera të këtij lloji. (3) Faza e përzgjedhjes dhe kategorizimit. Kjo fazë u karakterizua nga një dallim midis llojeve të ndryshme të dijes, dhe nga dalja në dukje e atyre që më vonë do të njiheshin si “parimet e shkencave”, në bazë të të cilave çdo shkencë apo disiplinë akademike u pranua të ketë përkufizimin dhe fokusin e saj të veçantë.

### c) Mbledhja e Sunnetit nga Omer ibn Abdulazizi në kontekstin historik

Kur Omer ibn Abdulazizi u bë kalif, bashkësia muslimane po vuante nga ndasitë e njëpasnjëshme. Duke dashur t’i mbushë të çarat dhe të rifitojë besnikërinë e fraksioneve të shkëputura prej bashkësisë së madhe, ai nisi përpjekjet e tij reformuese duke hapur një dialog me harixhitët. Ai i pranoi pikat e tyre mbi disa çështje ndërsa korrigjoi të tjera, çka bëri që ca prej tyre të ktheheshin në vathë.

Në shpjegim të asaj që Omeri synonte të arrinte nëpërmjet mbledhjes dhe procesit regjistruar, Ebu Zur'a ed-Dimashki shkroi:

... Omer ibn Abdulazizi kërkoi të unifikojë të kuptuarit e gjërave nga njerëzit, qoftë në formën e dispozitave ligjore apo të interpretimeve skripturale... Në çdo ushtri dhe metropol musliman kishte individë që ishin sahabë të të Dërguarit të Zotit. Midis tyre kishte gjykatës të cilët nxirrnin dispozita të miratuara nga sahabet e të Dërguarit, si dhe nga banorët e qyteteve... Ata vazhduan më pas t'u përmbahen këtyre dispozitave.

Ajo që tregon kjo pjesë është se, si kreu musliman i shtetit i kohës, qëllimi i Omer ibn Abdulazizit ishte, me mbledhjen dhe shkruajtjen e Sunnetit, ta kthente atë në ligj të detyrueshëm për pjesëtarët e bashkësisë muslimane. Kjo pikëpamje mbështetet nga fakti se ez-Zuhriu dhe të tjerë mbledhën jo vetëm hadithe të atribuara të Dërguarit, por, veç tyre, biografi të sahabeve, disa prej të cilëve ishin midis kalifëve të udhëzuar drejt, e të gjithë ishin juristë të kualifikuar. Kjo qasje, së cilës Omer ibn Abdulaziz iu referua në shumë prej predikimeve të tij, vë në dukje qartë një kuptim praktik të Sunnetit ndërsa përfshinte zbatimet e Kur'anit prej sahabeve.

Omer ibn Abdulazizi dhe të tjerë në atë kohë panë nevojën për t'i mbledhur rrëfimet e hadithit që t'i siguronin bashkësisë muslimane një burim të interpretimit dhe zbatimit të duhur kur'anor. Qëllimi i të vepruarit kështu ishte të sqarohej mënyra në të cilën Profeti i kishte vënë në jetë mësimet e Kur'anit, kështu që muslimanët të ishin të aftë ta ndiqnin shembullin e tij, t'u jepnin zgjidhje grindjeve dhe mosmarrëveshjeve, e të rikthenin unitetin në bashkësinë muslimane. Omeri i udhëzoi për këtë dijetarët muslimanë anëmbanë kalifatit të mbledhnin rrëfime hadithi. Ai u dërgoi udhëzime të ngjashme qeverisësve rajonalë, përfshirë

Ebu Bekr ibn Muhammed ibn Amr ibn Hazmin (vd. 117 h./735), duke thënë, “Gjeni rrëfime hadithi në lidhje me gjëra të thëna dhe të bëra nga i Dërguari i Zotit, si dhe ato që përshkruajnë praktikën në vazhdim të bashkësisë muslimane. Pastaj i shkruani, sepse druhem që dija do të zhduket me të pushuarit së ekzistuari të atyre që e kanë atë.”

Shembulli më i mirë i llojit të mbledhjes së Sunnetit që Omer ibn Abdulaziz shpresoi të kryhej mund të gjendet te *El-Muvatta*, nga Imam Malik ibn Enesi. Në çfarë vjen më poshtë paraqes një përshkrim të qasjes që Imam Maliku ndoqi në këtë vepër të tijën.

#### d) Metoda e ndjekur nga Malik ibn Enesi te *El-Muvatta*

*El-Muvatta* e Imam Malikut është parë si përmbledhja më e hershme me autenticitet të mirëprovuar e dijes islame në fushën e hadithit dhe fikhut. Imam Shafiiu shkruajti në lidhje me këtë vepër, “Unë nuk njoh asnjë libër dituror më të saktë se ai i Malikut.” Kalifi abasid Xhafer el-Mansuri (vd. 158 h./775) i tha njëherë Imam Malikut:

Shkruaj një libër përmbajtjen e të cilit të mund t’ua kërkoj njerëzve ta ndjekin... O Ebu Abdullah, mblidhe këtë dituri dhe regjistroje në libra. Duke vepruar kështu, shmang vetëprivimet e Abdullah ibn Omerit, lehtësimet e nxitura nga Ibn Abbasi, dhe praktikat anormale të mësuara nga Ibn Mes’udi. Përpiqu në vend të kësaj për një udhë maturie, duke i inkurajuar njerëzit të adoptojnë praktika për të cilat ishin pajtuar sahabet.

Omer ibn Abdulazizi dhe Ebu Xhafer el-Mansuri ishin kështu në pajtim në lidhje me mbledhjen e dijes që arrinte gjer te sahabet në Medinë. Omeri e kishte udhëzuar Ebu Bekr ibn Hazmin të ndërmernte një mbledhje të tillë, ndërsa Ebu Xhafer el-Mansuri e udhëzoi Imam Malikun të bënte të njëjtën gjë. Duke patur parasysh se Imam Maliku mund ta



kishte pikasur tashmë nevojën për ta regjistruar dijen prej bashkësisë medinase nga frika e humbjes së saj, kërkesat e kalifit do t'i ketë dhënë më tepër nxitje për ta bërë atë. Për më tepër, kalifët që e pasuan atë në detyrë i qëndruan së njëjtës pikëpamje. Harun er-Reshidi (vd. 193 h./809), për shembull, u kërkoi gjykatësve nën kalifatin e tij të vendosin në përputhje me mësimet e gjendura në *El-Muvatta*-në e Malikut. Në lëvdim të virtyteve të Malikut, es-Sujuti tregon se kur Harun er-Reshidi kërkoi që *El-Muvatta*-ja të shpërndahej gjithandej, Maliku nuk qe në një mendje, duke thënë, “O prijës i besimtarëve, fakti se dijetarët kanë mendime të ndryshme është një bekim hyjnor për bashkësinë muslimane.”

Prandaj, gjen një fill të përbashkët të dukshëm që lidh atë çka kalifi omejad, Omer ibn Abdulazizi, kërkoi të realizojë me mbledhjen e Sunnetit në kohën e tij dhe asaj që bëri Imam Maliku te *El-Muvatta* me inkurajim nga kalifi abasid, Harun er-Reshidi. Synimi i tyre ishte në të dy rastet të unifikojë sistemi i drejtësisë me eliminimin e dallimeve midis gjykatësve dhe qeverisësve në rajone të ndryshme të kalifatit. Me fjalë të tjera, ata u përpoqën ta standardizojnë jurisprudencën islame duke u siguruar gjykatësve një regjistrim me shkrim të veprimeve dhe fjalëve të të Dërguarit të Zotit, të sahabeve të tij, të kalifëve të parë, dhe të atyre që erdhën më pas, veçanërisht të atyre në Medinë që e perceptuan Sunnetin si praktikën e trashëguara nga Profeti dhe sahabet. Qeverisësit dhe gjykatësit do të kishin kështu një pikë autoritare referimi në qeverisje, në administrimin e drejtësisë, dhe në nxjerrjen e dispozitave ligjore. Synimi kryesor nuk ishte kësaj që ndërmerrej thjesht një mbledhje kuturu e rrëfimeve, por, përndryshe, të organizohej shteti nga pikëpamja ligjore dhe të nxitej një shqyrtim i thellë i veprimeve dhe fjalëve të Profetit që do t'i udhëzonte njerëzit në ndjekjen e shembullit të tij. Duhet vënë në dukje këtu

se si Omer ibn Abdulazizi dhe Imam Maliku ishin ndjekës të shkollës medinase, e cila adoptoi përgjithësisht një kuptim praktik të Sunnetit.

Maliku ishte midis rrëfyesve më të mirëprovuar të haditheve me zanafillë në Medinë duke iu referuar të Dërguarit të Zotit, me zinxhirët më të besueshëm të transmetimit. Ai ishte po ashtu midis më të diturve për çështjet me interes për Omer ibn Hattabin dhe thëniet e Abdullah ibn Omerit, Aishesë, dhe shtatë juristëve të cilët shërbyen si këshilltarë në Medinë për kalifin Omer ibn Abdulazizi.<sup>11</sup> Së bashku me një numër të tjerësh, Maliku themeloi shkencën e rrëfimeve të hadithit.

Një pyetje që mund të ngrihet mbi kategorizimin e *El-Muvatta*-së: i përket sferës së hadithit apo fikhut? Përgjigje të ndryshme janë dhënë për këtë pyetje. Ata të cilët e vendosin theksin në hadithet e shumta që citon Maliku në këtë vepër e klasifikojnë atë si një libër hadithi, ndërsa të tjerë e klasifikojnë atë si një vepër të jurisprudencës islame për shkak të fokusit jurisprudencial. Në këndvështrimin tim, *El-Muvatta* klasifikohet më së miri si një vepër që trajton atë çka do ta quaja jurisprudenca e Sunnetit (*fikhu's-sunne*), teksa përpiqet t'u japë përgjigje pyetjeve jurisprudenciale bazuar në rrëfimet e hadithit në lidhje me fjalë dhe veprime që do të shërbenin si bazë për dispozita jurisprudenciale.

Maliku është rrekur te *El-Muvatta* të bëjë bashkë rrëfime hadithi të mirëprovuara të përcjella nga banorët e Hixhazit. Këto ishin bashkuar me thënie nga sahabet dhe tabiinët, si dhe nga tebeu tabiinët. Kur e shkroi fillimisht librin, ai përmbante rreth dhjetë mijë rrëfime hadithi. Çdo vit do ta rishikonte atë dhe do të fshinte një pjesë të përmbajtjes. Ibn Abdulberri citon Malikun të thotë, “Këtu është një libër që

<sup>11</sup> Këta juristë ishin: Ibn el-Musejjebi, Urve ibn ez-Zubejri, el-Kasim ibn Muhammedi, Harixhe ibn Zejdi, Ebu Bekr ibn Abdurrahman ibn Harith ibn Hishami, Sulejman ibn Jesari dhe Ubejdullah ibn Abdullah ibn Utbe ibn Mes'udi.

më mori dyzet vite për ta shkruar dhe të cilin ju e keni lexuar në dyzet ditë. Sa pak e kuptoni!” Es-Sujuti shkruajti duke thënë se, “Asnjë hadith *mursel* nuk është cituar në *El-Muvatta* pa së paku një *adid*, apo mbështetje nga një burim tjetër.”

### e) El-Muvatta dhe Sahihu'l-Buhari

Ibn Haxheri (vd. 852 h./1449) shkroi në hyrjen e tij për *Sahihu'l-Buhari*-un:

Disa imamë e quajnë problematike t'i atribuohet i njëjti autenticitet librit të Malikut siç bëjnë me të Buhariut, edhe pse të dy dijetarët vunë kushte të rrepta për pranimin e një hadithi si të shëndoshë, dhe të dy bënë ç'ishte e mundur për të garantuar besueshmërinë e haditheve që miratuan. Fakti se Buhariu përfshiu më tepër hadithe në përmbledhjen e tij se Maliku nuk nënkuptoi që atij duhej t'i jepej përparësi lidhur me autenticitetin. Sidoqoftë, Maliku nuk e pa një zinxhir transmetimi të ndërprerë si shkak të mjaftueshëm për ta vënë në diskutim autenticitetin e një hadithi. Prandaj, përmbledhja e tij përfshin hadithe të klasifikuara si *mursel* dhe *mun-kati*, si dhe hadithe të përmendura si *belagat*, domethënë, hadithe zinxhiri i transmetimit i të cilëve përmban frazën *belagani min fulan* (me kuptimin, “më ra në vesh prej filanit...”).

Sa për Buhariun, ai e pa një *isnad* të ndërprerë si një dobësi që do ta përjashtonte një hadith nga përfshirja në përmbledhjen e tij. Ai i renditi hadithet me *isnad*-e të ndërprera vetëm në komentet e tij hyrëse apo të anëshkruara. Ca janë të mendimit se një hadith me *isnad* të ndërprerë mund të jetë përsëri i vlefshëm si provë ligjore. Megjithatë, hadithet me *isnad*-e të pandërprera janë edhe më të forta, duke patur parasysh se të gjithë rrëfyesit në të dyja rastet janë individë të drejtë, të njohur që të kenë patur kujtesë të besueshme. Mbi këtë bazë, Shafiiu e përshkroi me të drejtë *El-Muvatta*-në si me autenticitet më të madh se përmbledhjet e gjithmbarshme të hadithit të kohës së tij, të tilla si *Xhami*-u i

Sufjan eth-Thevriut (vd. 161 h./778), *Musannef*-i i Hammad ibn Selemesë (vd. 167 h./783), e të tjera. Në këtë pikëpamje, ed-Darekutni (vd. 306 h./918) dhe të tjerë e renditën *El-Muvatta*-në mbi *Sahih*-un e hartuar nga Ebu Bekr ibn Huzejme (vd. 311 h./924). Hafiz el-Isma'ili thotë në librin e tij, *El-Medhal ila Ma'rifeti's-Sahih*:

Unë e kam studiuar *El-Xhami*-un nga Ebu Abdullah el-Buhariu dhe kam parë të jetë vërtet i gjithmbarshëm, siç sugjeron titulli. Përveçse përmban rrëfime të shumta autentike të hadithit, *El-Xhami* jep interpretime të shprehura mirë që mund të kuptohen si duhet vetëm nga ata me njohje të plotë të haditheve dhe të rrëfyesve të tyre, të shkencës së rrëfimeve dhe defekteve të tyre, të jurisprudencës dhe gjuhës.

Buhariu nuk regjistroi asgjë tjetër veç rrëfimeve që i vlerësoi me standardet e tij të rrepta të jenë plotësisht autentike dhe të besueshme. Për rrjedhojë e shmangu përmendjen e haditheve të shumta që mbështesnin dispozita të papërrputhshme me pikëpamjet e tij. Sepse, me tregimin nga ai të mungesës së autenticitetit të këtyre haditheve, ato ishin bërë shumë të dobëta për t'u përdorur si provë kundër qëndrimit të tij.

Maliku e shkruajti *El-Muvatta*-në sipas mënyrës së hixhazianëve; kështu, ai parashtrroi burimet e dispozitave ligjore të nxjerra nga hadithe me autenticitet të pranuar dhe e ndau materialin në kapituj të bazuar në një larmi temash jurisprudenciale. Në shpjegim të metodës dhe terminologjisë së tij, Imam Maliku shkroi, "Ky libër paraqet rrëfime nga jeta e të Dërguarit të Zotit, thënie të sahabeve, thënie të tabiinëve, dhe mendime që reflektojnë njëzëshmërinë e dijetarëve medinas, nga të cilët nuk jam ndarë." Ai shpjegon më pas metodën e tij të arsyetimit nga prova, duke thënë:

...Çfarë kam shkruar këtu pasqyron praktikën e njerëzve në rajonin tim, dhe përmbajtjet e dispozitave të nxjerra midis nesh,

të njohura si për të diturit dhe të paditurit. Ngjashëm, reflekton thënie që i kam dëgjuar nga të ditshëm në rajonin tim, e të cilat i quaj të jenë të mira dhe të vërteta. Për çështjet që nuk kam dëgjuar asgjë, kam formuluar gjykimet e mia të pavarura, duke i hulumtuar çështjet në dritën e shkollës jurisprudenciale të ndjekur nga ata që takova. Gjatë kësaj kam kërkuar të arrij te e vërteta, apo te një përafrim me të, se mos çfarë them është në shkëlqje të pikëpamjeve të ndjekësve të shkollës medinase.

Mësuesit përmendësh të Kur'anit u morën me mësimin e zinxhirëve të transmetimit dhe të udhëve të ndryshme të haditheve, “disa nga të cilët janë hixhaziane, ca janë irakiane, e ca nga tjetërkund”. Sa për Buhariun, ai i sistemoi hadithet me kategori dhe i mbledhi e i renditi zinxhirët e transmetimit të përcjellë nga hixhazianët, irakianët dhe banorët e Levantit, duke e miratuar çfarëdo hadithi për të cilin ata ishin pajtuar dhe duke mos i përfshirë ato për të cilët ata nuk kishin qenë të një mendjeje. Ai po ashtu do ta citonte dhe do ta diskutonte të njëjtin hadith nën një numër titujsh të ndryshëm, çdo herë duke vënë në pah ato aspekte të hadithit në shqyrtim që kishin të bënin me titullin në të cilin ai ishte cituar.

Muslimi (vd. 261 h./875) adoptoi në *Sahih-un* e tij të njëjtën qasje si të Buhariut para tij, duke përfshirë hadithe me autenticitet të pranuar; ai la pa shtënë çdo përsëritje, i mbledhi dhe i renditi zinxhirët e tyre të transmetimit, dhe e ndau materialin në kapituj që trajtonin tema të përzgjedhura jurisprudenciale. Sidoqoftë, përmbledhjet e Buhariut dhe Muslimit nuk i përfshinë të gjitha hadithet autentike, dhe për këtë u kritikuan prej atyre që thonin se kushtet e tyre për pranimin e një hadithi si autentik ishin shumë të rrepta. Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Nesaiu hartuan atëherë përmbledhjet e tyre, që përfshinë jo vetëm hadithe të klasifikuara si autentike (*sahih*), por, veç tyre, hadithe që përmeshnin ato çka janë njohur si “kushte për zbatim praktik”

(*shurutu'l-amel*), hadithe të klasifikuara si “të mira” (*hasen*), si dhe të tjera. Me të vepruarit kështu, këta mbledhës dhe përpilues u nisën të japin një udhëzues të plotë për Sunnetin dhe zbatimin e tij, dhe veprat e tyre janë midis klasikeve të njohura zyrtarisht në fushën e mbledhjes së hadithit.

#### f) Qasja jurisprudenciale e Buhariut ndaj formulimit të titujve të pjesëve

Ibn Haxheri shkroi në një diskutim të metodës së Buhariut për titullimin e pjesëve të përmbledhjes së tij të haditheve:

Le të japim një vështrim të përgjithshëm të llojeve të ndryshme të titujve të pjesëve. Disa prej këtyre kanë të bëjnë me domethëniet sipërfaqësore të tekstit, të tjerë me kuptimet e nëntëshme. Synimi ynë këtu nuk është të përqendrohemi në këto lloje titujsh. Ndryshe, qëllimi ynë është thjesht të sigurojmë se çfarë titulli që përdorim përkon me përmbajtjen e tekstit në shqyrtim. Dobia e përfutur nga titulli gjendet në kumtimin e përmbajtjes së përgjithshme të asaj që vijon pa marrë parasysh hollësitë specifike. Buhariu mund të thotë, për shembull, se një pjesë përmban këtë e atë, apo se jep prova për aksh dispozitë të veçantë.

Titulli i pjesës mund të përdorë të njëjtat fjalë të gjendura në tekstin e paraqitur. Ndryshe, mund të përdorë vetëm ndonjë prej fjalëve të njëjta, a thjesht të jetë një parafrazë e lirë. Kur përdoret një parafrazë e lirë, kjo mund të tregojë se teksti pasues ka më shumë se një domethënie, me ç'rast hartuesi identifikon një prej dy domethënieve të mundshme si më me gjasa për të qenë e sakta bazuar në çfarë është cituar nga hadithi që vijon. Në anën tjetër, hadithi mund të përmbajë fjalë ose fraza që mbështesin pikërisht interpretimin e kundërt, kësodore që mundësia e më shumë se një domethënieje është e brendaqenësishme në hadith, ndërsa titulli i pjesës specifikon qartë domethënien. Titulli i pjesës është kështu një sqarim i domethënies së nëntëshme të hadithit. Si i këtillë, luan rolin e një juristi, për shembull, që mund të na tregojë ne se një hadith që duket të jetë me natyrë të përgjithshme është në të

vërtetë specifik në zbatimin e tij, apo se një hadith që duket të jetë me natyrë specifike ka në të vërtetë zbatim të përgjithshëm, duke treguar me këtë se ka një element të ndarë përbashkësisht nga situata në diskutim dhe një tjetër situatë, analoge, të vendosur mbi të më parë, ose se parimi specifik i bartur nga hadithi ka një zbatim më të gjerë nga ç'duket në sipërfaqe... I njëjti fenomen interpretues që ndodh në lidhje me të veçantën dhe të përgjithshmen mund të ngjasë po ashtu në lidhje me të pacilësuarën dhe të cilësuarën, duke thjeshtëzuar çfarë është problematike, duke qartësuar çfarë është e vagullt, duke zbuluar shtresën e nëntëshme të domethënies së dukshme të një teksti, apo duke përimtuar të papërimtuarën. Kjo situatë reflektohet në shumicën e titujve të pjesëve të këtij libri.

Sipas një thënijeje të mirënjohur nga disa dijetarë me emër, "jurisprudenca e Buhariut gjendet në titujt e tij të pjesëve". Ky është në veçanti rasti në situata në të cilat Buhariu nuk kishte gjetur asnjë hadith të qartë që i përmbushte kushtet e tij për autenticitet në lidhje me një çështje apo temë të veçantë jurisprudenciale. Për të nxitur mendime mbi çështjen në diskutim dhe për të zbuluar domethënie të fshehura në një tekst, Buhariu do të aludonte shpesh për një hadith të cituar gjatë (më herët ose më vonë në libër) që shpjegonte një pikë të caktuar. Ai u prir po ashtu t'i formulonte titujt e pjesëve në formën e pyetjeve, duke patur për qëllim të tregojë nëse një dispozitë e caktuar ishte e mbështetur në prova apo jo. Provat do të hidhnin poshtë dispozitën në disa raste; në raste të tjera do ta mbështesnin atë, dhe në të tjera akoma do t'u jepnin mbështetje dy pikëpamjeve të kundërta, por në shkallë të ndryshme. Buhariu do të linte qëllimisht hapësirë për hulumtim të mëtejshëm, duke tërhequr vëmendjen për njëfarë pasigurie apo kontradikte që do të kërkohej për të hequr dorë nga mbështetja e një pikëpamjeje kundrejt një tjetre. Ai mund të ketë besuar, për shembull, se hadithi ishte me natyrë jospesifike, apo se

çfarë ishte kuptuar prej tij do të ndryshonte bazuar në mënyrën si qe arsyetuar nga provat. Ai përdori shpesh një titull pjese që në shikim të parë jepte pak domethënie. Për shembull, një titull lexohet, “Po qe se një njeri thotë, ‘E humbëm namazin (*fatetna’s-salat*, me kuptimin fjalë për fjalë, ‘na ka ikur namazi’).” Ky titull pjese është një përgjigje e tërthortë për ata të cilët e çmojnë të padëshirueshme përdorimin e kësaj fraze dhe që parapëlqejnë të thuhet, “Nuk ia dolëm ta falim namazin në kohë” (*lem nudriku’s-salat*). Ai gjithashtu do të përdorte tituj pjesësh të vënë për situata specifike, por domethënia e të cilëve nuk ishte e dukshme aty për aty. Një titull i tillë lexon, për shembull, “Mbi atë nëse një imam duhet t’i pastrojë dhëmbët me misvak në prani të xhemaatit.” Pastrimi i dhëmbëve me misvak ishte konsideruar një kohë diçka që nuk duhej bërë në publik. Por kjo pikëpamje u rishqyrtua bazuar në një hadith, vënë në dukje fillimisht nga Ibn Dakikul’idi (vd. 702 h./1302), në të cilin tregojë se Profeti i pastroi dhëmbët me misvak në prani të të tjerëve.

Buhariu përdor në mënyrë të shpeshtë një titull kapitulli në të cilin bën aluzion për kuptimin e një hadithi që nuk kualifikohet si autentik sipas standardeve të tij. Herë të tjera e përmend shkoqur në titullin e kapitullit një hadith të tillë. Në diskutimin pasues, ai nganjëherë e përmend drejtpërdrejt përmbajtjen e hadithit, e nganjëherë tërthorazi. Një shembull është kapitulli i titulluar, “Kapitulli për prijësit e kurejshëve” (*Babu’l-umera min kurejsh*). Ky vjen drejtpërdrejt nga një hadith i përcjellë sipas Ali ibn Ebi Talibit, i cili nuk përmbush kushtet e Buhariut për autenticitet. Është sikur Buhariu të ishte duke thënë, “Nuk ka asgjë për këtë temë që përmbush kushtet e mia për autenticitet.” Dhe duke patur parasysh se lexuesit e tij mund të mos e kenë vlerësuar këtë fakt, ai e la librin në formë skice. Shejh Nasiruddin Ahmed



ibn el-Muniri, predikuesi i Aleksandrisë, mblodhi dhe diskutoi katërqind tituj pjesësh nga kjo vepër, e cila u përmbledh gjithashtu nga Bedreddin ibn Xhema'a (vd. 733 h./1333). Tema ishte trajtuar shkurt nga Muhammed ibn Mansur ibn Xhema'a, vepra e të cilit, e titulluar, *Fekk Egradi'l-Buhari'l-Mubheme fi'l-Xhem Bejne'l-Hadith ve't-Terxheme*, përmban vetëm rreth njëqind tituj pjesësh. Sa për Zejnuddin Ali ibn el-Munirin (vd. 695 h./1296), ai e diskuton çështjen gjatë në komentin e tij mbi Buhariun (*El-Mutevari en Teraxhimi'l-Buhari: Sherhu'l-Xhami'i's-Sahih li'l-Buhari*). Unë kam hasur një vëllim të një veprë nga Ebu Abdullah ibn Reshid es-Sebti, të titulluar, *Terxhumanu't-Teraxhim ala Eboab Sahihu'l-Buhari*, që ka një synim të ngjashëm dhe mbulon lëndën gjer në kapitullin e Buhariut mbi agjërimin. Duke patur parasysh cilësinë e punës së këtij njeriu, ai do të na kishte bërë një shërbim të madh po ta kishte përfunduar këtë libër.

Pra, është e qartë, Maliku dhe Buhariu kishin çdonjëri pikëpamje të dalluara, bindëse, jurisprudenciale, të bëra të njohura nëpërmjet veprave të tyre respektive, *El-Muvatta* dhe *El-Xhami'u's-Sahih*. Po kështu, nga hadithet, tekstet dhe zinxhirët e transmetimit të të cilëve i përmbushnin kriteret e tyre për autencitet, secili prej këtyre dijetarëve citoi ato rrëfime që i mbështesnin pikëpamjet e tyre jurisprudenciale. Në këtë vështrim, Maliku dhe Buhariu dalluan nga shumica e bashkëkohësve të tyre. Sepse, ndërsa shqetësimi kryesor i shumë transmetuesve të tjerë të hadithit ishte thjeshtë të mblidhnin dhe të regjistronin rrëfime, qofshin ato rrëfime të përcjella duke iu referuar të Dërguarit apo pikëpamjet e sahabeve dhe tabiinëve, të tillë si Ibn Ebi Shejbe (vd. 235 h./850) dhe të tjerë, Maliku dhe Buhariu iu qasën haditheve nga një këndvështrim ligjor, duke i parë si bazat për një jurisprudencë islame të mbështetur si duhet.

# Përfundim

## Rrjedhojat e procesit të regjistrimit

Pyetja e ngritur tani është: a mund të përdoret termi *sunnat* për t'iu referuar asaj çka doli prej procesit të regjistrimit të raportimeve dhe rrëfimeve të ndryshme të atribuara Profetit? Kjo pyetje ka të bëjë sigurisht me numrin e madh të rrëfimeve të mbledhura dhe përpiluara për ne nga dijetarë muslimanë dhe të regjistruara nga transmetues hadithi.

Në përgjigje të kësaj pyetjeje, duhet kujtuar së pari se procesi i mbledhjes së Sunnetit ishte fryt i një përpjekjeje të jashtëzakonshme kolektive. Megjithëkëtë, në fund mbetet një përpjekje njerëzore që u nënshtrohet pasigurive, një shkalle spekulimi, dhe kufizimeve njerëzore. Askush nuk mund të thotë me siguri se procesi përfshiu çdo hadith autentik apo se ai e pengoi regjistrimin e haditheve të vërtetuara dobët. Prandaj duhet pyetur: si mund të pritet që njerëzit të angazhohen nga pikëpamja fetare për diçka që ne së pari mund të mos jemi në gjendje ta dimë, apo që mund të dalë të jetë e vërtetuar dobët ose madje një sajim? Kjo pyetje është bërë akoma më e mprehtë nga fakti se procesi regjistruar për të cilin po flasim filloi përnjëmend vetëm në mesin e shekullit të dytë hixhri dhe nuk kishte përfunduar deri në shekullin e tretë hixhri.

Sipërmarrja e mundimshme që solli procesi i regjistrimit pati pasoja të mëdha. Njëra arsye është se numri i dispozitave ligjore islame u shumëfishua mbi disa herë, dhe kjo trashëgimi, e cila tani u kalua nga një brez në tjetrin, u bë komponenti më i spikatur i instruksionit dhe edukimit fetar

të çdo muslimani. Arsyeja tjetër është se rrëfyesit dhe transmetuesit e kishin kthyer efektivisht Sunnetin në një hulumtim në të cilin thëniet mund t'i atribuoheshin saktësisht të Dërguarit të Zotit dhe mund të mos i atribuoheshin saktësisht. Me fjalë të tjera, ndërsa Sunneti ishte përbërë në të gjallë të Profetit dhe të sahabeve të tij nga praktikat konkrete të të Dërguarit të Zotit në zbatim të çka i ishte reveluar atij, koncepti i Sunnetit u zgjerua më pas, për të përfshirë gjithçka që qe raportuar të ketë thënë, të ketë bërë, apo madje të ketë miratuar, Profeti. Ky kuptim i modifikuar dhe i zgjeruar i Sunnetit, i formuluar nga studiues të disiplinave të ndryshme akademike, bazuar në terminologjinë e përshtatshme për fushat e tyre respektive të studimit, ishte një shmangie nga koncepti i gjendur si në Kur'an dhe në fjalorët e arabishtes. Kuptimi i rishikuar i Sunnetit reflektoi faktorë kohorë dhe gjeografikë në ndryshim që ndihmuan për të përcaktuar më me saktësi se cilat nga praktikat dhe thëniet e regjistruara në hadithe përmbanin dispozita të detyrueshme ligjore për tërë bashkësinë muslimane dhe cilat prej tyre kishin të bënin vetëm me ata individë me të cilët ishin lidhur fillimisht, apo të cilëve u ishin adresuar fillimisht. Në mënyrë të ngjashme, ai ndihmoi për të sqaruar se cilat rrëfime përbënin përgjigje individuale njerëzore nga ana e Profetit, dimensionet e plota të të cilave do të ishin të ditura vetëm për ata që kishin rol të drejtpërdrejtë për të luajtur në to.

Gjërat që tha dhe bëri Profeti, i tha dhe i bëri në përgjigje të situatave të veçanta të lindura në jetën e përditshme të njerëzve; asnjë prej tyre nuk ndodhi në boshllëk. Prandaj, ato ishin të lidhura domosdoshmërisht me situata praktike të një lloji apo të një tjetri. Kjo është një prej aspekteve më të rëndësishme të dallimit që duhet bërë midis tekstit kur'anor, i cili në pjesën më të madhe përmban parime universale,

dhe “tekstit profetik”, të dalë përgjithësisht nga rrethana konkrete, të ndryshueshme.

Kur rrëfimet e hadithit që portretizojnë jetën e Profetit nisën të shihen si vetë të përbënin Sunnetin, mesazhet dikur specifike për situata të përcaktuara erdhën dhe u panë sikur ishin menduar për zbatim të përgjithshëm. Sidoqoftë, pjesa më e madhe e gjërave që Profeti tha dhe bëri nuk ishin vetëm përgjigje ndaj situatave konkrete, specifike; ato ishin gjithashtu, dhe jo me më pak rëndësi, reflektime të natyrës së tij njerëzore. Kur’ani e urdhëroi Profetin në shumë raste të deklaronte hapur se ai ishte vetëm një krijesë njerëzore. Dhe, në fakt, ai u kujdes ta theksonte këtë fakt. Siç e vumë në dukje në ngjarjen e treguar më herët nga Abdullah ibn Omeri, i cili do të shkruante çdo gjë që dëgjoi të thotë Profeti me qëllim që ta ruante në kujtesë, ai u qortua për këtë nga muslimanët e tjerë, të cilët i kujtuan se fjalët e Profetit mund të ndikoheshin nga emocioni njerëzor.

Për pasojë, qenia njeri e Profetit i shkualifikon shumë prej fjalëve dhe veprimeve të tij nga të trajtuara si bazë për legjislacion të detyrueshëm. Ai e bëri këtë çështje posaçërisht të qartë në ngjarjen e mirënjohur në të cilën shprehu pikëpamjen se endëzimi i palmave nuk ishte një praktikë e dobishme, pas së cilës e rishqyrtoi atë që kishte thënë në dritën e mungesës së tij të dijes për çështje të tilla, duke u shprehur, “Unë jam vetëm njeri. Prandaj, nëse u mësoj të bëni diçka në lidhje me fenë tuaj, bëni siç ju them. Por nëse u mësoj të bëni diçka mbështetur në mendimin tim, atëherë sillni në mendje se unë jam veç një krijesë njerëzore.” Në një version tjetër të të njëjtit rrëfim, Profeti u citua të thotë, “Të gjithë ju e dini më së miri si të merreni me punët tuaja të kësaj bote.” Dhe në një tjetër akoma lexojmë, “Po qe se kam supozuar për diçka të jetë e vërtetë, mos më qortoni për thjesht një supozim. Por nëse u them diçka duke iu

referuar Zotit, atëherë veproni sipas saj, sepse nuk do të gënjeja për Zotin.”

Këtu gjendet madhështorja dhe tokësorja e kësaj feje. Këtu gjendet përshtatshmëria e saj për të gjitha kohërat dhe vendet. Sepse këtu gjejmë vetë Profetin të bëjë një dallim vendimtar midis aftësive të tij si Profet dhe aftësive si thjesht krijesë njerëzore, midis mendimit vetjak dhe mësimit fetar, midis përpjekjeve njerëzore për të dalluar të vërtetën dhe revelimit hyjnor, midis çështjeve të kësaj bote dhe çështjeve shpirtërore, midis asaj që ai thotë në emër të tij dhe asaj që thotë si përfaqësues i Zotit. Pra, ekzistojnë si revelimi nga Zoti, i cili është i detyrueshëm si detyrë fetare, dhe çështjet tokësore, për të cilat ekspertët në fushën përkatëse e dinë më mirë.

Ajo që ne mund ta quajmë “metodologjia e transmetimit” (*menhexhijjatu'n-nakl*) ka mbizotëruar jo vetëm fushën e studimeve të hadithit, por thuajse të gjitha shkencat në lidhje me traditën dhe të drejtën islame. Metodologjia e *isnad*-it që parë kështu si mënyra ideale e pastrimit të përmbledhjeve të hadithit nga gjithçka që ishte joautentike, meqë do t'ua bënte të mundur njerëzve të kishin besim të plotë në rrëfime që ishin përcjellë nëpërmjet zinxhirësh transmetimi të mirëvërtetuar. Çka shumë dështuan të kuptojnë ishte se, e vënë në zbatim e izoluar, metoda e *isnad*-it nuk mund të jepte siguri të plotë. Në të kundërt, individë të caktuar e kthyen në profesion fabrikimin e zinxhirëve të transmetimit të haditheve ashtu siç i fabrikuan tekste të tyre. Po ta dëgjonin një thënie që e miratonin, ata thjesht do ta krijonin një *isnad* për të. Siç tha njëherë Said ed-Dimashki, “Nëse dikush thotë diçka të lavdërueshme, çfarë nuk shkon me bërjen e një *isnad*-i për të?” Njerëz të tillë e dinin, sigurisht, se dijetarët në zë të hadithit do ta miratonin një hadith për përfshirje në përmbledhjet e tyre vetëm po të kishte atë çka ata e mendonin të jetë një *isnad* i shëndoshë.

Pjesa më e madhe e atyre që punuan aq me zell për t'i mbledhur thëniet e Profetit ishin pa dyshim të shtyrë thjesht nga dëshira për ta ruajtur trashëgiminë e të Dërguarit, për ta përcjellë dijen që u ishte besuar, dhe për t'i përdorur këto rrëfime si një lloj zëvendësuese për mungesën fizike të Profetit. Megjithëkëtë, me të dalë në dritë korpusi i hadithit, ai u bë meritueshëm subjekt i një shkence dhe baza për jurisprudencën islame. Me këtë zhvillim, bashkësia muslimane hyri në fazën e “prodhimit jurisprudencial”, në të cilën dijetarët ligjorë muslimanë kishin për t'u hyrë me rrënjë mijëra e mijëra rrëfimeve të hadithit. Detyra e tyre ishte tani të përcaktonin se cilat hadithe ishin të besueshme dhe, nga këtej, të vlefshme si bazë për dispozita ligjore islame. Nëse një hadith që gjykoar të jetë i besueshëm, ishte kërkuar që atij t'i përmbaheshin si një ligj, dhe nëse një jurist kundërshtonte apo ngrinte zërin kundër një përfundimi të tillë, sinqeriteti i besimit të tij do të vihej menjëherë në diskutim. Në të vërtetë, ai madje mund të akuzohej për mosbesim të plotë.

Bashkësia muslimane e dijes ishte ndarë kështu në dy kampe: “njerëzit e opinionit” dhe “njerëzit e hadithit”. Në të njëjtën kohë, tre grupet e përbëra respektivisht nga figura politike, asketë/mistikë dhe *ulema*, apo, akademikë, i shtuan përpjekjet për ta ndriçuar jetën e Profetit në atë mënyrë që ta zbuste realitetin e ashpër të mungesës së tij. Kur'ani e kishte shtruar udhën për humbjen e Profetit në fjalët vijuese, të drejtuara Omer ibn Hattabit dhe sahabeve të tjerë, të tronditur dhe në pikëllim, “Muhammedi është vetëm një i dërguar, të gjithë të dërguarit [e tjerë] kanë shkuar para tij. Atëherë, nëse ai vdes apo vritet, do t'i ktheni nga maja thembrat? Por ai që kthehet prapa nuk mund t'i bëjë kurrfarë dëmi Allahut, ndërsa Allahu ka për t'i shpërblyer të gjithë mirënjohësit [ndaj Tij]” (Surja *Al-i Imran*, 3:144). Së njëjtës

situatë i dha përgjigje Ebu Bekri, i cili deklaroi, “Kush adhuron Muhammedin, le ta dijë se Muhammedi ka vdekur, dhe kush adhuron Allahun, le ta dijë se Allahu është gjallë përgjithmonë.” Kësisoj, ndonëse këto grupime e pranuan me pahir, së paku teorikisht, mungesën e Profetit, duket ta kenë ruajtur të drejtën për ta hedhur poshtë atë. Si rezultat, juristë, dijetarët të *usul*-it dhe teologë skolastikë u përpoqën ta zëvendësojnë mungesën e Profetit me përtëritjen, qarkullimin dhe përcjelljen e rrëfimeve të ngjarjeve nga jeta e tij.

Ndërsa bashkësia muslimane zuri t’i lërë me shkrim kujtimet e veta gojore kulturore në mesin e shekullit të dytë hixhri, Kur’ani u la përgjithësisht në skaj. Sa për laikët muslimanë, Kur’ani ishte i paqartë dhe jepte mundësi për interpretime të shumta. Prandaj, edhe pse Kur’ani ishte parë si një mrekulli e madhe, pjesa e vetme e cila u pa si me rëndësi jetike përbëhej nga diku mes 240 dhe 340 ajeteve. Veç kësaj, Sunneti i regjistruar i Profetit u bë tani teksti kryesor në dialog me të cilin duhej formuar “kujtesa kulturore” e bashkësisë muslimane. Ishin hadithet që tashmë shërbenin si burimi prej së cilit do të qëmtoheshin parimet e jurisprudencës islame dhe si baza për dispozita ligjore për situata të veçanta. Aq boshtorë ishin bërë hadithet, sa tani ishte e mundur të mbështetesh në to për përjashtimin e gjithçkaje tjetër, dhe e pamundur të bëje pa to në favor të diçkaje tjetër.

Për rrjedhojë, roli i Kur’anit në jetën e muslimanëve u zvogëlua së tepërmi, me marrëdhënien e tyre me të të kufizuar tani në këndimin për qëllimin e fitimit të shpërblimit qiellor dhe të nxjerrjes së mësimave morale. Hadithet u bënë kështu material i njëmendtë nga i cili mori trajtë mendësia muslimane, derisa hadithet vetë u zëvendësuan nga një zënie me burime të tjera akoma, për të cilat do të kemi shumë për të thënë në vijim.





# **VI**

## **Autoritetshmëria e raportimit të Sunnetit**



## Autoritetshmëria e Sunnetit

Në cilësinë e tij si qartësimi i detyrueshëm i Kur'anit nëpërmjet fjalëve dhe veprimeve të Profetit siç u dëgjuan dhe u dëshmuar nga brezi i parë i muslimanëve, Sunneti është parë si autoritar prej domosdoshmërisë, dhe kjo autoritetshmëri nuk ka diskutim midis muslimanëve ngado. Por polemikë ka lindur mbi autoritetshmërinë e Sunnetit *si i raportuar*. Pyetja është: a duhet t'i jepet një njoftimi apo raportimi në lidhje me një veprim apo thënie nga Profeti i njëjti status ligjor si vetë veprimi apo thënies? A mund të jetë një raportim apo njoftim i tillë baza për një dispozitë ligjore të detyrueshme që nis me Zotin?

Bashkësia muslimane do të pajtohej njëzëri se Zoti është Ligjvënësi dhe Qeverisësi i vetëm, dhe se autoriteti për të shpallur ligje për krijesat njerëzore është një manifestim i hyjnitetit të Tij. Që këtej, kur ne pohojmë autoritetshmërinë e Sunnetit të Profetit dhe detyrimin e muslimanëve për ta njohur këtë autoritet, ne po pranojmë në mënyrë të nënkuptuar se, për të qenë vërtet autoritar, një raportim ose njoftim i diçkaje që Profeti bëri apo tha duhet të tregohet përtej dyshimit të arsyeshëm të jetë bërë apo thënë vërtet nga ai. Sidoqoftë, kjo nuk do të thotë se Profeti vetë ishte burimi i autoritetit të tij, ose se ai ishte shpallësi i vërtetë i ligjeve që vendosi nëpërmjet fjalëve dhe veprave të tij.

Pra, si i bëhet që bindja ndaj Profetit mund të thuhet të jetë e njëjtë me bindjen ndaj Zotit? Meqë Zoti na kërkon ne t'i bindemi të Dërguarit, ashtu si kur Ai thotë në suren *en-Nisa*, "O ju që keni besuar! Bindjuni Allahut, bindjuni të Dërguarit" (4:59; shih, gjithashtu, 5:92, 47:33, 64:12), a nuk

do të thotë kjo se dhe i Dërguari është një sundues dhe urdhrat e ndalimet që nxjerr nuk janë prej Zotit, por drejt-përdrejt prej tij? Kur Zoti na urdhëron t'i "bindemi të Dërguarit", Ai po na jep urdhër të bëjmë atë që na thotë Profeti. Nga këto vëzhgime mund të nxjerrim dy parime. I pari është një detyrim i imponuar nga Zoti për t'iu dorëzuar të Dërguarit, ndërsa i dyti është detyrimi për të vepruar, i imponuar nga i Dërguari. Prandaj, mund të arrihet në përfundim, i Dërguari është një sundues me të drejtë.

Por jo! Përndryshe, Sunduesi që kërkon veprim në bindjen ndaj urdhëresave të nxjerra nga i Dërguari është vetëm Zoti; Profeti është thjesht kanali përmes së cilit vijnë urdhëresat. Fjalët, "bindjuni të Dërguarit", duan të thonë se nëse i Dërguari jep një urdhër a një ndalim, është Zoti që i kërkon muslimanit të bëjë atë që ka urdhëruar i Dërguari apo të qëndrojë larg asaj që ai ka ndaluar. Një shembull i një situatë të tillë është thënia e Profetit: "Kur dielli e kalon zenitin në vendndodhjen tuaj në tokë, ju kërkoj ta falni namazin e mesditës." Të mos ishte që urdhrat të Zotit t'i bindej i Dërguari, urdhëresat e tij nuk do të qenë të detyrueshme për ne. Sepse, teksa ai mund të duket të jetë një sundues dhe komandues me të drejtë, Sunduesi dhe Komanduesi i vërtetë është vetëm Zoti.

# [E para]

## Autoritetshmëria e Sunnetit dhe e raportimeve në lidhje me të në brezin bashkëkohës me Profetin dhe në brezin e rrëfimit

Dijetarët muslimanë janë të një mendimi se vlefshmëria e përdorimit të një hadithi të përcjellë duke iu referuar Profetit në mbështetje të një doktrine fetare apo dispozite ligjore varet nga dy gjëra. E para është aftësia për të treguar me siguri se rrëfimi në diskutim zë fill në të vërtetë te i Dërguari i Zotit. Dhe e dyta është aftësia për të treguar se rrëfimi në diskutim u përcoll nga i Dërguari i Zotit në një mënyrë padiskutueshmërisht të besueshme. Kushti i parë vlen për të gjithë brezat pa përjashtim. Sa për kushtin e dytë, ai vlen vetëm për brezat që mbështeten në rrëfime të përcjella nga një person në tjetrin, pra, brezi i tabiinëve dhe të tërë brezat që atëherë. “Brezat e rrëfimit” përfshijnë sahabet që nuk kishin arritur ende pubertetin në kohën e vdekjes së të Dërguarit të Zotit. Sa për sahabet që ishin të rritur në të gjallë të Profetit, disa prej tyre mund ta kenë dëgjuar me veshët e tyre Profetin të thotë gjëra të caktuara, apo ta kenë parë me sytë e tyre të kryejë veprime të caktuara. Në raste të tilla, kushti i dytë i cituar më sipër nuk do të kishte lidhje, meqë personi i cili e citon thënien apo veprimin e pati dëshmuar atë në mënyrë të drejtpërdrejtë. Sa për ata të cilët ishin bashkëkohës të Profetit, por jo të pranishëm në Medinë në

kohën e një ngjarjeje të caktuar, ata do të kishin nevojë ta verifikonin ndodhinë e tyre nëpërmjet rrëfimeve të dëguara prej dëshmitarëve në vendngjarje. Pra, në këtë kuptim, do të ishin në të njëjtën pozitë si tabiinët dhe të ardhurit pas tyre.

Vlefshmëria e rrëfimeve të përcjella duke iu referuar Profetit ka qenë subjekt mospajtimi domethënës midis dijetarëve muslimanë, të cilët kanë patur pikëpamje mjaft të ndryshme për metodën me të cilën nevojitet të verifikohet se një hadith i caktuar ishte përcjellë me të vërtetë duke iu referuar Profetit. Sipas disa dijetarëve, asnjë metodë nuk mund të garantojë me një shkallë të arsyeshme sigurie se një rrëfim i caktuar rreth thënieve apo veprimeve të Profetit është i saktë dhe i besueshëm. Për pasojë, ata e mohojnë vlefshmërinë e të vepruarit për diçka që është përcjellë duke iu referuar të Dërguarit. Dijetarë të tillë i hedhin poshtë në thelb të gjitha raportimet për fjalët dhe veprat e Profetit, jo sepse besojnë vërtet se Profeti nuk i tha apo nuk i bëri këto gjëra, as ngaqë raportime të tilla nuk kanë përdorim si provë në argumentim, por, ndryshe, sepse saktësia dhe besueshmëria e raportimeve të tilla nuk mund të provohet. Qëllimi ynë nuk është këtu t'u futemi në detaje këtyre debateve, as të argumentojmë në favor të njërës pikëpamje apo të tjetrës. Megjithatë, i kemi prekur shkarazi me shpresën e sqarimit për lexuesit se këto mospajttime nuk janë sjellë rreth autoritetshmërisë së vetë Sunnetit.

## Juristët kryesorë dhe qasjet e tyre ndaj Sunnetit

Ajo çka vijon përbën një vështrim të shkurtër në qasjet e zgjedhura ndaj Sunnetit nga gjashtë dijetarë muslimanë: Imam Ebu Hanife, Imam Maliku, Imam Shafiiu dhe Imam Ahmed ibn Hanbeli nga shkolla sunnite, dhe, nga shiitët, Imam Zejd ibn Aliu dhe Imam Xhafer es-Sadiku.

## 1. Imam Ebu Hanife (vd. 150 h./767)

Ebu Hanife u akuzua për cenim të Sunnetit, ndonëse ai e mohoi akuzën. Kur kalifi abasid, Ebu Xhafer el-Mansuri, i shkruajti atij, duke i thënë, “Ka fjalë se ju i jepni përparësi më të madhe arsyetimit analogjik (*kijas*) se ç’u jepni haditheve,” Ebu Hanife u përgjigj:

Nuk është ashtu siç keni dëgjuar, o prijës i besimtarëve! Përndryshe, unë punoj së pari në bazë të Librit të Zotit. Pastaj kthehem nga Sunneti i Profetit, dhe, pas kësaj, nga dispozitat ligjore të nxjerra nga Ebu Bekri, Omeri, Osmani dhe Aliu. Në fund, shoh dispozitat ligjore të nxjerra nga sahabet e tjerë të Profetit. Vetëm nëse ka mospajtim midis këtyre, unë mbështetem te arsyetimi analogjik. Dhe Zoti është i lartësuar mbi krijesat e Tij!

Në vështrimin e hanefitëve, një hadith që nuk ka fituar qarkullim të gjerë (dhe kështu nuk është klasifikuar si *meshhur* apo *mustefid*) është vetëm me vlerë hipotetike. Si i tillë, ai as specifikon çfarë është thënë në përgjithësi në Kur’an, as cilëson çfarë ka thënë Kur’ani në terma absolutë.

Ebu Hanife do ta hidhte poshtë një hadith të vetmuar (*ahad*) nëse: (1) përmbajtja e tij ishte në kundërshtim me mesazhin e përgjithshëm apo kuptimin e dukshëm të Kur’anit, (2) ai binte në kontradiktë me hadithet e tjera, gjerësisht në qarkullim, (3) rrëfyesi i hadithit nuk ishte një jurist ose dijetar i jurisprudencës islame, (4) rrëfyesi, pas përcjelljes së hadithit, vepronte në një mënyrë në kundërshtim me përmbajtjen e hadithit, (5) ai merrej me ndëshkimet apo mënyrat e shlyerjes së shkeljeve serioze, ngaqë masa të tilla e humbin vlefshmërinë po qe se janë subjekt i dyshimit më të vogël, dhe rrëfyesi mund të kenë gënjyer ose të ketë gabuar në çfarë ka thënë, (6) disa prej muslimanëve të hershëm të përshpirtshëm e kanë kundërshtuar besueshmërinë e tij, dhe (7) ai kishte pushuar së përdoruri në argumentim për

shkak të mospajtimit mbi të midis sahabeve. (Kushti i fundit ishte bazë e mjaftueshme për hedhjen poshtë të një hadithi të vetmuar nga disa dijetarët të hershëm hanefitë dhe pjesës më të madhe të të mëvonshmëve.)

## 2. Imam Maliku (vd. 179 h./795)

Bazuar në një lexim të veprave të Imam Malikut, dijetarët e shkollës malikite arritën në përfundimin se ai i kishte dhënë kuptimit të dukshëm të Kur'anit përparësi ndaj Sunnetit. Në këtë pikëpamje, Maliku ishte në pajtim me Ebu Hanifenë, përveçse në rastet ku hadithi në diskutim ishte mbështetur nga diçka tjetër. Nëse mbështetja e tillë ishte e disponueshme, hadithi mund të kuptohej të jepte specifikim për diçka të thënë përgjithësisht në Kur'an, apo cilësim për diçka të thënë nga Kur'ani në terma absolutë. Për shembull, nëse një hadith ishte mbështetur nga praktika e njohur në bashkësinë muslimane në Medinë (si në rastin e hadithit që ndalon ngrënien e grabitqarëve me dhëmbë shqyes), ai do të vlerësohej i vlefshëm dhe do të veprohej sipas tij. Shatibiu renditi në librin e tij, *El-Muvafakat*, një seri çështjesh në lidhje me të cilat Imam Maliku u kishte dhënë interesave të njohura njerëzore (*el-maslaha*) apo parimeve të tjera të përgjithshme përparësi mbi konsideratat e tjera. Mbi këtë bazë i la ai hadithet e vetmuara, ngaqë i pa parimet që kishte adoptuar si me siguri të padyshimtë, ndërsa hadithin e hedhur poshtë e pa të jepte vetëm siguri hipotetike.

Në të njëjtën kohë, Maliku i pranoi hadithet e klasifikuara si *mursel*, si dhe të ashtuquajturat *belagat*, dhe madje i citoi si baza për dispozita ligjore, edhe pse ishte ai që kishte qenë aq i rreptë në kriteret e tij për përcaktimin se ç'rrëfime të pranoheshin si të vlefshme. Maliku do t'i miratonte hadithet me zinxhirë të ndërprerë transmetimi po t'i kishte dëgjuar nga dikush të cilit i besonte, dhe të cilin e kishte



zgjedhur saktësisht sepse e quante si burim i besueshëm bazuar në listën e rreptë të kriterëve të tij për besueshmëri. Procesi kërkues me të cilin Maliku i shqyrtonte me kujdes njerëzit prej të cilëve do të pranonte së pari hadithe i dha atij besim në rrëfimet që i treguan ata. Vendimi i tij për të miratuar hadithe me zinxhirë të ndërprerë transmetimi ishte bazuar kështu në konsiderata vetjake, e jo vetëm në ato metodologjike.

Maliku përcaktoi në mënyrë specifike se një hadith i vetmuar mund të hidhej poshtë vetëm bazuar në prova me siguri kategorike; ai specifikoi gjithashtu se hadithi në fjalë nuk mbështetej nga ndonjë provë tjetër (në formën e një parimi apo teksti me autenticitet të mirëprovuar). Nëse këto dy kushte nuk ishin përmbushur, një hadith i vetmuar nuk mund të hidhej poshtë thjesht sepse kishte vetëm një rrëfyes. Për më tepër, prova kategorike mund të hidhet poshtë veç po qe se është kundërshtuar nga një pjesë tjetër prove e cila është njëlloj, apo më shumë, kategorike se prova në diskutim. Duhet vënë në dukje këtu se Maliku e kuptoi Sunnetin të përbëhej nga praktika të sahabeve të Profetit. Ai vërejti, për shembull, se kur Omer ibn Abdulaziz kërkoi ta përhapë dijen e Sunnetit, urdhëroi mbledhjen e dispozitave ligjore të nxjerra prej sahabeve të Profetit.

#### *Klasifikimi cilësor i thënieve të Malikut te El-Muvatta*

Imam Maliku e përdori nganjëherë termin sunnet në *El-Muvatta* në një kuptim të afërt me atë të dhënë për të në fjalorët e arabishtes, pra, në kuptimin e një plani apo të një metode. Gjithsesi, kur e përdori atë për t'iu referuar veprimeve dhe thënieve të atribuara të Dërguarit, ai do ta bashkëshoqëronte me shprehje të bëra pak a shumë të vjetruara në qarqet jurisprudenciale. Në veçanti, ai u prir të rendisë një shumicë fjalësh sipërore, duke i përshtatur praktikën që

po citonte në sqarim të këtij apo atij ajeti kur'anor si “më e mira gjë që kam dëgjuar ndonjëherë”, “...dispozita më e jashtëzakonshme e bërë ndonjëherë”, dhe të ngjashme me këto. Kështu, është e dukshme nga shprehjet deri diku të zbukuruara që Maliku futi në përdorimin e tij të termit se ai nuk po e përdorte fjalën *sunnet* në një kuptim formal ose teknik, ngase gjuha e tillë ishte pak a shumë e padëgjuar në shkrimet jurisprudenciale.

Sa për çështjen e njëzëshmërisë, konsensusit (*el-ixhma*), Imam Maliku e përmend atë në mënyrë të tërthortë, si kur flet për “atë për të cilën ka pajtim” (*el-emru'l-muxhtema alejhi*), apo “gjërat për të cilat nuk ka diskutim” (*elledhi la hilafe fihi*), dhe në mënyrë të drejtpërdrejtë, si kur shpreh besimin se libri i tij paqyron “njëzëshmërinë e bashkësisë muslimane në Medinë” (*ixhma ehlu'l-medine*). Ashtu siç u përdor nga Maliku, pra, fjala *ixhma* i referohet jo një njëzëshmërie të përgjithshme të bashkësisë muslimane kudo, por, më saktë, posaçërisht asaj të bashkësisë në Medinë. Sa për frazat, “atë për të cilën ka pajtim” (*el-emru'l-muxhtema alejhi*) dhe “gjërat për të cilat nuk ka diskutim” (*elledhi la hilafe fihi*), Imam Maliku i përdor gjatë arsytimit nga Kur'ani. Prandaj, perceptimi i Malikut mbi fjalën *ixhma* nuk mund të barazohet lehtësisht me të kuptuarit e saj të zhvilluar më tutje midis dijetarëve të *usul*-it. Ai e përkufizon *ixhma*-në në mënyrë specifike si njëzëshmërinë, konsensusin, e bashkësisë muslimane në Medinë, meqë ishin ata të cilët e kishin trashëguar Sunnetin e Profetit dhe ua kishin përcjellë atë me radhë të tjerëve. Bashkësia medinase i dinte më mirë se kushdo tjetër dispozitat që reflektonin më së miri trashëgiminë e Profetit dhe burimet prej të cilave ishin nxjerrë ato. Për rrjedhojë, Maliku nisi t'i mblidhte hadithet e përcjella nga medinasit dhe fetvatë e nxjerra nga sahabet të cilët ishin banorë të Medinës dhe që kishin jetuar gjatë

periudhës kur u revelua Kur’ani. Ai më pas i regjistroi këto te *El-Muvatta*.

### 3. Imam esh-Shafiiu (vd. 204 h./819-820)

Siç u diskutua në kapitullin e tretë, Shafiiu u kushtoi një pjesë të tërë të librit të tij, *Er-Risale*, pesë niveleve të procesit të *bejan-it*, apo qartësimit të Kur’anit.

Veç kësaj, Shafiiu specifikoi kushte të forta që duheshin përmbushur për ta quajtur të pranueshëm një hadith të vetmuar. Këto kushte ishin si vijon: (1) rrëfyesi duhet të jetë i besueshëm, i njohur për përsheptshmërinë dhe ndershmërinë e tij; (2) ai duhet t’i kuptojë aq mirë ngjarjet e ndodhura sa të mund t’i formulojë në më tepër se një mënyrë, ose ta përcjellë rrëfimin fjalë për fjalë, saktësisht siç e ka dëgjuar; (3) ai duhet ta ketë mësuar përmendësh rrëfimin në formën e shkruar në të cilën e ka; (4) ai duhet ta ketë dëgjuar vërtet rrëfimin nga personi që pretendon se e ka dëgjuar; (5) hadithi nuk duhet të kundërshtojë një hadith tjetër mbi të njëjtën temë që është përcjellë nga njerëz të ditur të besueshëm; 6) kushtet pararendëse duhen përmbushur në çdo nivel të *isnad-it* që çon gjer te Profeti, apo te një sahab a te një prej tabiinëve.

Duhet kujtuar se debatet që zienin në kohën e Shafiiut midis “njerëzve të opinionit” dhe “njerëzve të hadithit” kishin prodhuar goxha pështjellim në lidhje me mënyrën në të cilën ishte kuptuar dhe përdorur koncepti *sunnet*. Siç e vëzhguam më herët në shkrimet e Imam Malikut, “njerëzit e opinionit” do ta pranonin një hadith vetëm nëse ishte (a) i klasifikuar si *meshhur*, (b) subjekt i pajtimit të njëzëshëm midis dijetarëve (*muxhme alejhi*), dhe (c) në përputhje me praktikën e bashkësisë muslimane në Medinë. “Njerëzit e opinionit” do të hidhnin poshtë çdo hadith të vetmuar që nuk i përmbushte këto kritere ose që binte në kundërshtim

me kuptimin e dukshëm të Kur'anit. Shafiiu renditi prova në mbrojtje të “njerëzve të hadithit” për të treguar se Sunneti mund të shërbente si bazë e vlefshme për dispozita ligjore islame edhe nëse ishte në formën e haditheve të vetmuara, me kusht që individi i cili e kishte përcjellë hadithin të mund të tregohej të jetë i besueshëm. Provat e cituara nga Shafiiu ishin mbledhur në *Er-Risale*, ndërsa debatet me kundërshtarët e tij janë regjistruar në *El-Umm*.

Përplasja intelektuale e ndodhur midis Shafiiut dhe kundërshtuesve të tij shënoi fillimin e ndryshimit, në të cilin Sunneti pushoi së kuptuari në domethënien e tij origjinale dhe nisi të përkufizohej si hadithe dhe raportime të përcjella nga transmetues hadithesh në përputhje me kritere specifike. Shafiiu doli aq ngadhënjimtar nga kjo betejë sa u quajt “mbrojtës i Sunnetit”.

#### 4. Imam Ahmed ibn Hanbeli (vd. 241 h./855-856)

Sipas Ibn el-Kajjimit, Imam Ahmedi e pa Sunnetin si gjysmën e dytë të burimit parësor të mësimin islam, pra, Kur'anit. Urtësia në këtë qëndrim është lehtësisht e dallueshme, ngaqë Sunneti është ai që qartëson dhe plotëson Kur'anin. Prandaj, nuk duhet të ketë kontradiktë midis tyre, dhe nëse duket të jetë njëfarë konflikti, ai duhet zgjidhur. Për më shumë, Imam Ahmedi e shprehu më tepër se një herë pikëpamjen që muslimanët duhet të kërkojnë ndriçim për fenë e tyre nëpërmjet Sunnetit.

Si një transmetues hadithi, Imam Ahmedi dëshironte ta shkruante *Musned*-in e tij për të qenë një udhëzues për njerëzit. Ai nuk shkruajti asgjë në fushën e jurisprudencës, as u diktoi diçka mbi këtë temë nxënësve të tij. Në të vërtetë, nuk donte që në këtë fushë të përcillej diçka duke iu referuar atij. Por nxënësit e bindën t'i linte t'i përcillnin mendimet e tij në fushën e jurisprudencës, dhe ai fare mirë mund t'i ketë

çar vitet më në moshë të re duke miratuar atë çka ishte përcjellë dhe duke verifikuar saktësinë e të atribuarit atij.

Pikëpamja e shumicës midis dijetarëve muslimanë ka qenë se hadithet e vetmuara janë të pranueshme si bazë për praktikë, por jo si bazë për besim apo doktrinë. Megjithëkëtë, Imam Ahmedi i pranoi hadithet e vetmuara dhe si bazë për besim. As u kërkoi rrëfyesve prej të cilëve mori rrëfime, gojarisht ose me shkrim, të përmbushnin kushtet e rrepta të vendosura nga Ebu Hanife dhe Maliku. Në të njëjtën kohë, ai vendosi një rregull sipas të cilit nganjëherë ishte i butë në lidhje me *isnad*-in dhe herë-herë i rreptë. Në këtë pikëpamje, shkruajti, “Nëse hadithi në diskutim ka të bëjë me veprime të virtytshme dhe shpërblimin që ato sjellin, unë jam i butë me *isnad*-in e tij, por nëse ka të bëjë me detyra fetare, ndëshkime të përcaktuara dhe mënyra shlyerjeje, unë jam i ashpër.”

Imam Ahmedi përfshiu në *Musned*-in e tij vetëm rrëfime të përcjella nga individë të cilët i vlerësonte të besueshëm, të drejtë, që i frikësoheshin Zotit dhe thonin të vërtetën. Ai do ta hidhte poshtë një hadith vetëm për shkak të kritikës për përmbajtjen e tij nëse ishte në konflikt me një tjetër hadith të gjykuar si autentik; sidoqoftë, ai nuk kërkoi që një hadith të krahasohej me Librin e Zotit. Ndryshe, ai e pa Sunnetin si shpjegues të Kur’anit dhe të kuptimit të tij. Ai shkruajti në një letër për Museddid ibn Muserhid el-Basrin:

Ne e përkufizojmë Sunnetin si rrëfimet e përcjella duke iu referuar të Dërguarit të Zotit. Sunneti shpjegon Kur’anin duke i sqaruar kuptimet e tij. Sunnetit nuk duhet t’i qasesh përmes përdorimit të arsyetimit analogjik, as duhet kuptuar qoftë nëpërmjet arsyes apo në bazë të tekës a si të të shkrepet. Përndryshe, ai thjesht duhet ndjekur, duke e lënë pas trillin dhe dëshirën vetjake.

Hadithet ishin klasifikuar në kohën e Imam Ahmedit ose si me autenticitet të mirëprovuar (*sahih*), ose si dobëta (*da’if*).

Një kategori e tretë përfshinte hadithe të klasifikuara si të mira (*hasen*), si dhe hadithe të dobëta që, nëse ishin përcjellë nga vargje të shumta rrëfyesish, qenë ngritur në statusin “të mira”. Sipas Ibn Tejmijjes, personi i parë i njohur ndonjëherë që t’i ketë ndarë hadithet në tre kategoritë, me autenticitet të mirëprovuar, të mira dhe të dobëta, ishte et-Tirmidhiu. Duke e shpejguar se çfarë kërkonte të thoshte me këto terma, et-Tirmidhiu e përkufizoi “të mirin”, ose *hasen*, si një hadith me vargje të shumta rrëfyesish, asnjë prej të cilëve nuk ishte akuzuar kurrë për gënjeshtar, dhe i cili nuk ishte në mospërputhje me ndonjë hadith tjetër tashmë të miratuar si i besueshëm. Ai i referohej me të dobëtin, *da’if*, një hadithi transmetuesi i të cilit ishte akuzuar për gënjim dhe nuk mbante mend mirë. Po që se një hadith ishte përcjellë nga një individ i panjohur, ekzistonte frika se ai mund të mos thoshte të vërtetën apo të ishte dobët në të mbajturit mend. Por, nëse rrëfyesi ishte në pajtim me një rrëfyes tjetër prej të cilit nuk kishte përcjellë rrëfimin e tij, mund të arrihej në përfundim se nëse kishte përcjellë një të pavërtetë, kjo nuk ishte bërë qëllimisht.

*Musned*-i i Imam Ahmedit përmban hadithe të dobëta sepse, në pajtim me praktikën e bashkëkohësve, ai dëshironte të përfshinte në përmbledhjen e vet gjithçka të përcjellë duke iu referuar atyre të brezit të tij. Ai mblodhi kështu çdo gjë të marrë nga rrëfyesit e asaj periudhe dhe e hodhi poshtë një rrëfim vetëm nëse kishte prova se kishte një tjetër hadith, tashmë të miratuar, që e kundërshtonte atë. Me fjalë të tjera, siç na është thënë prej të birit, Abdullahut, Imam Ahmedi nuk do të hidhte poshtë asgjë të marrë nëse nuk kishte një hadith përkatës që e rrëzonte atë.

Imam Ahmedi nuk u njoh kurrë që t’i japë arsytimit analogjik përparësi mbi një hadith, edhe po të ishte raportim i dobët, për sa kohë nuk kishte prova se ai ishte i trilluar.

Në këtë pikë ishte në pajtim me mësuesin e tij, Shafiiun, i cili kishte qenë i mendimit se në trajtimin e haditheve nuk ka vend për opinion personal. Veç Imam Ahmedi shkoi edhe më larg se Shafiiu, i cili nuk kishte qenë i gatshëm të njohë asnjë hadith të dobët çfarëdo. Kështu, ndërsa [Shafiiu] u dha [haditheve të shëndosha] përparësi mbi opinionin, [Ahmedi] u dha atyre përparësi [dhe] mbi arsyetimin analogjik. Në kontrast të qartë me qasjet e Ahmedit dhe Shafiiut, dhe në veçanti atë të Ahmedit, Ebu Hanifeja dhe Maliku janë njohur t'i kenë dhënë përparësi arsyetimit analogjik karshi raportimeve të vetmuara.

Si një shembull tjetër të mënyrës si këta dijetarë vendosën se çfarë hadithesh të pranojnë apo të hedhin poshtë, le të marrim nëpërmjet ilustrimit hadithet e klasifikuara si *mursel*. Këto ishin midis llojeve të haditheve të përdorura në argumentimin ligjor. Hadithe të tilla ishin përkufizuar në dy forma të ndryshme. Transmetuesit e hadithit e përdorën termin *mursel* për të përshkruar një hadith zinxhiri i transmetimit të të cilit është i pandërprerë deri te një prej tabiinëve, i cili atëherë ia atribuon hadithin drejtpërdrejt të Dërguarit të Zotit, pa e përmendur emrin e sahabiut nëpërmjet të cilit e mori hadithin në fjalë. Juristë të asaj kohe, për dallim, e përdorën termin *mursel* për të përshkruar çdo hadith zinxhiri i transmetimit të të cilit nuk ishte i vijueshëm gjer te i Dërguari i Zotit, si të ishte ndërprerja në pikën e një sahabiut apo tjetërkund në procesin e transmetimit.

Autoritetshmëria e haditheve të klasifikuara si *mursel* si bazë për dispozita ligjore ka qenë prej kohësh çështje mospajtimi midis dijetarëve muslimanë. Pikëpamja dërrmuese midis juristëve që ngritën katër shkollat sunnite të jurisprudencës (Ebu Hanifesë, Malikut, Shafiiut dhe Ahmed ibn Hanbelit) ishte se hadithe të tilla ishin të pranueshme si provë në favor të dispozitave ligjore. Ca prej tyre i pranuan

pa përjashtim hadithe të tilla; të tjerë madje i vendosën ato në një nivel me hadithet e mirëmbështetura (*musned*). Të tjerë akoma u dhanë atyre një status më të ulët se hadithet e mirëmbështetura, dhe të tjerë përsëri, ndërsa i vendosën në një nivel më të ulët se ai i haditheve të mirëmbështetura, vunë kushte për pranimin e tyre. Pikërisht në këtë kategori të fundit e gjejmë Shafiun.

### 5. Imam Zejd ibn Aliu (vd. 122 h./740)

#### *Shkolla zejdite përballë Sunnetit: hadithet e vetmuara*

Sipas shkollës zejdite, hadithet e vetmuara japin vetëm siguri hipotetike. Për pasojë, në to mund të mbështetesh si bazë për dispozita praktike, por jo për doktrinë. Kur arsyetohet nga provat, zejditët i shohin raportimet e vetmuara si më të ulëta në status se Kur'ani dhe hadithet e klasifikuara si *mutevatire*. Sa për të gjitha hadithet e tjera, ato mund t'u japin veçantësi thënieve të përgjithshme në Kur'an. Arsyja për këtë është se specifikimi apo kufizimi i kuptimit të një teksti nuk është i njëjtë si abrogimi i tij, por, ndryshe, është një formë zbatimi. Zejditët mbajnë mbi këtë çështje një qëndrim të ngjashëm me atë të mbajtur prej Shafiut, i cili e sheh specifikimin thjesht si një formë qartësimi. Ne lexojmë te *El-Kashif* se:

nuk mund të mbështetesh te raportimet e vetmuara në lidhje me bazat e fesë, parimet kategorike të jurisprudencës, apo parimet e së Drejtës Islame, sepse këto gjëra kërkojnë siguri të plotë, ndërsa raportimet e vetmuara japin vetëm siguri të pjesshme.

#### *Kushtet zejdite për rrëfyesit e raportimeve të vetmuara*

Që një raportim të quhet i besueshëm nga zejditët, kushtet e mëposhtme duhen përmbushur nga rrëfyesi i tij: (1) Rrëfyesi duhet të jetë me emër të mirë dhe i besueshëm, ndonëse nuk është e nevojshme që të jetë një zejdit apo



pasardhës i Profetit. (2) Raportimi duhet të mos lidhet me një detyrim të kërkuar nga të gjithë individët përgjegjës moralisht, meqë detyrimet e kësaj natyre duhen bërë të njohura dhe duhen përcjellë publikisht, dhe, prandaj, duhen transmetuar përmes një raportimi që është *mutevatir*, jo i vetmuar (*ahad*). (3) Ndonëse zejditët nuk specifikuan që përparësi t'u jepen rrëfimeve të përcjella nga një zejdit, një rrëfimi të përcjellë nga Ali ibn Ebi Talibi do t'i jepej megjithatë status më i lartë se një rrëfimi të atribuar ndonjë prej sahabeve të tjerë. (4) Zejditët i pranojnë hadithet e klasifikuara si *mursel* për sa kohë tabiini në zinxhirin e rrëfimit është i besueshëm. Po të ishte një muxhtehid, rrëfimit të tij do t'i jepej më tepër peshë se po të mos ishte. Kjo është pikëpamja e Ebu Hanifesë dhe Malikut. Sa për Shafiun, ai do ta pranonte një hadith që ishte *mursel* me dy kushte, ndërsa Ahmedi do ta kishte quajtur atë të dobët. (5) Një rrëfyesi i cili ishte *fakih*, ose dijetar i jurisprudencës islame, do t'i jepej besueshmëri më e madhe se atij që nuk ishte.

### 6. Imam es-Sadiku (vd. 148 h./765)

Në përgjithësi, shiitët e dymbëdhjetëshes duket se pajtohen në një masë domethënëse me qasjen e shafiitëve ndaj parimeve të jurisprudencës. Imam es-Sadiku tha: “Zoti zbriti në Kur’an sqarimin e të gjitha gjërave. Ai nuk la pa përfshirë asgjë që mund t’u nevojitet robve të Tij. Prandaj, askush nuk mund të thotë, ‘Sikur veç të ishte reveluar në Kur’an aksh gjë...’” El-Kulejni (vd. 329 h./941) shkroi te *El-Kafi*:

Ebu Abdullah es-Sadiku tha, “Nëse gjeni se një hadith është mbështetur nga Libri i Zotit apo nga diçka e thënë prej të Dërguarit të Zotit, pranojeni atë. Ndryshe, çka ju është dhënë tashmë meriton më tepër besim.”

Shiitët e dymbëdhjetëshes pranojnë gjithashtu si të vlefshme thënien e atribuar Profetit:

Po qe se ju tregohet se unë thashë një gjë të caktuar, krahasoheni rrëfimin me Librin e Zotit. Nëse është në përputhje me Librin e Zotit, atëherë e thashë atë, dhe nëse nuk është në përputhje me Librin e Zotit, nuk e thashë atë. Si mund të shkoj unë kundër Librit të Zotit, me anë të së cilit vetë Zoti më ka udhëzuar mua?

Ky hadith në formë parafraze gjendet te *El-Kafi*. Imam es-Sadiku u mësoi nxënësve të tij ta identifikojnë bazën kur'anore për çfarëdo hadithi që ndeshnin duke thënë, "Po t'u rrëfej një hadith, më pyetni ku është mbështetur në Kur'an." Është e qartë, pra, se Imam es-Sadiku e pa Kur'anin si themelin për gjithçka dhe Sunnetin si atë që e sqaron Kur'anin.

Shiitët e dyymbëdhjetëshes janë të ndarë në dy kampe mbi çështjen e pranimit të raportimeve të vetmuara. Dijetarët më të hershëm shiitë të dyymbëdhjetëshes i hodhën poshtë raportime të tilla nëse nuk ishin të bashkëshoqëruara me prova të pakundërshtueshme se raportimi mund t'i atribuohet të Dërguarit të Zotit ose Imamit të pagabueshëm. Por shumica e dijetarëve shiitë të dyymbëdhjetëshes i pranojnë raportimet e vetmuara, me disa prej tyre që vënë si kusht se raportimi duhet të jetë përcjellë nga dy apo më tepër rrëfyes. Këta dijetarë kanë adoptuar për këtë çështje pikëpamjen e Imam Aliut, i cili këmbëngulte se, që të pranonte një rrëfim, ai duhej të ishte përcjellë nga dy apo më shumë rrëfyes duke iu referuar Profetit.

Pranimi nga shiitët e dyymbëdhjetëshes i raportimeve të vetmuara kërkon gjithashtu që: (1) rrëfyesi të jetë një shiit i dyymbëdhjetëshes, dhe (2) personi duke iu referuar të cilit u përcoll rrëfimi të jetë po ashtu një shiit i dyymbëdhjetëshes. Nga këtej, nëse një shiit i dyymbëdhjetëshes transmeton një raportim të vetmuar duke iu referuar individëve që nuk janë vetë shiitë të dyymbëdhjetëshes, ai nuk do të pranohet si i vlefshëm. Shiitët e dyymbëdhjetëshes i pranojnë në këtë mënyrë vetëm ato rrëfime të ardhura nëpërmjet pasardhësve të Profetit.

[E dyta]

## Shkencat e hadithit: “rrëfim” dhe “dije”

Studimi i haditheve përbëhet nga dy degë, shkenca e hadithit e bazuar në rrëfimin (*ilmu'l-hadith rivajeten*), dhe shkenca e hadithit e bazuar në të kuptuarit (*ilmu'l-hadith dirajeten*), në të cilat mund të klasifikohet e tërë dija për hadithet.

### 1. Çfarë kuptohet me fjalën “shkencë” (ilm)?

Koncepti i *ilm*-it mbështetet në katër parime: (1) respektimi i rreptë i metodës, (2) objektiviteti, apo integriteti akademik, (3) aftësia e parimeve dhe premisave të disiplinës për t’u bërë vend zhvillimeve të reja, dhe (4) zotësia për vetëpërtëritje. Çdo disiplinë duhet të jetë e gatshme të mbi-këqyrë dhe të rishikojë ligjërimin e saj duke e kritikuar, diskutuar dhe rregulluar atë në dritën e fakteve dhe ngjarjeve. Nëse rezultatet që po jep janë jopërfundimtare, kjo tregon një të metë në metodën e saj. Fryma shkencore është e mishëruar në një përpjekje të vazhdueshme për t’i shkuar pas së vërtetës, dhe shkenca mund të bëjë përpara vetëm përmes kritikës dhe rishikimit, sepse jo gjithmonë mbështetet në terren të qëndrueshëm. Sa për përkufizimin leksikor të fjalës *ilm*, të përkthyer përgjithësisht si “shkencë”, është sinonime me dije (*ma’rife*) dhe të kuptuar (*feh*m). Nëse dija karakterizohet nga siguria, referimi është si *ilm*.

Filozofët e kanë përdorur fjalën *ilm* për t’iu referuar formimit të një imazhi të diçkaje në mendje; si e tillë, është një

nivel perceptimi, nivelet e tjera duke qenë, në rend zbritës, hamendje (*zann*), dyshim (*shekk*) dhe iluzion (*vehm*). E kundërta e *ilm*-it është padituria (*xhehl*), qoftë e përbërë (kur personi i paditur e mendon veten të ditur) apo e thjeshtë (kur personi i paditur e di se është i paditur).

Duke lënë mënjanë këtë shumësi përkufizimesh dhe ndryshimesh, *ilm*-i mund të identifikohet si perceptim apo kuptim, si realitetet e perceptuara apo të kuptuara, ose si zotësitë, aftësitë, e fituara nga individit i përfshirë në aktin e të perceptuarit apo të kuptuarit.

#### a) Dijetarët e parë sunnitë që do të përpilonin ilm të llojeve të ndryshme

- El-Hasen ibn Abdurrahman er-Ramhurmuzi (vd. 360 h./971), në librin e tij, të titulluar, *El-Muhaddisu'l-Fasil bejne'r-Ravi ve'l-Va'i*, i cili ishte paraprirë nga një numër vepërash mbi të njëjtën temë.

- El-Hakim en-Nisaburi (vd. 405 h./1014-1015), i cili shkruajti një libër të titulluar, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadith*, në të cilin renditi pesëdhjetë lloje *ilm*-i.

- Ebu Nuajm Ahmed ibn Abdullah el-Isfahani (vd. 430 h./1038-1039), i cili i bëri një shtesë librit të el-Hakimit, por nuk iu kushtua si duhet, plotësisht, temës.

- El-Hatib el-Bagdadi (vd. 463 h./1071), i cili i përpiloi rregullat e rrëfimit në librin e tij, *El-Kifaje*, dhe protokollet e lidhura me rrëfimin të *El-Xhami li Adabi'r-Ravi ve's-Sami*. El-Hatib el-Bagdadi i kushtoi një vepër të shkruar thajse çdo një prej shkencave të hadithit, dhe të gjithë ata të cilët erdhën më pas u ishin borxhlinj veprave të tij në këtë fushë. Pasuesit e tij përfshijnë el-Kadi Ijadin, i cili shkroi, *El-Ilma ila Ma'rifeti Usuli'r-Rivaje ve Takjidi's-Sema*, dhe el-Mijanxhin, autor i *Ma La Jeseu'l-Muhaddith Xhehlehu*.

- Ebu Amr Osman ibn es-Salah esh-Shehrezuri (vd. 643 h./1245-1246), i cili i bëri bashkë veprat e pararendësve në librin e tij, *Ulumu'l-Hadith*. E njohur më mirë si *Mukaddimetu Ibni's-Salah*, kjo vepër u bë objekt studimi intensiv. U shkruan komente mbi të dhe u hartuan versione të shkurtuara, me ca që e kundërshtonin dhe ca që e mbronin atë. Vepra e esh-Shehrezuriut u bë shtyllë e studimit të hadithit për të ardhurit pas tij, ku përfshihen ez-Zerkeshiu (vd. 794 h./1392), ez-Zejn el-Irakiu (vd. 806 h./1403-1404) dhe Ibn Haxheri (vd. 852 h./1449). Vepra e Ibn es-Salahut u shkurtua nga en-Neveviu (vd. 676 h./1277) në librat e tij, *El-Irshad* dhe *Et-Takrib*. Ajo u përmbloodh nga Ibn Xhema'a (vd. 733 h./1333-1334) te *El-Menhelu'r-Revi*, nga Ibn Kethiri (vd. 774 h./1373) te *El-Ba'ithu'l-Hathith*, dhe nga el-Bulkini (vd. 805 h./1402-1403) te *Mehasinu'l-Istilah*.

- Ez-Zerkeshiu shkruajti një libër të njohur si *Istidrakatu A'ishe ale's-Sahabe*, që është një kontribut i rëndësishëm për disiplinën e kritikës së tekstit.

- Vepra të tjera të shkurtuara që merren me terminologjinë e përdorur nga dijetarët sunnitë përfshijnë *El-Iktirah*, nga Takijjuddin ibn Dakikul'idi (vd. 702 h./1302-1303), dhe *Nuhbetu'l-Fikr*, nga Ibn Haxher el-Askalani, i cili shkruajti gjithashtu një koment të hollësishëm mbi këtë vepër, të njohur si *Nuzhetu'n-Nazar*.

## b) IIm-i si u kuptua nga shiitët e dymbëdhjetëshes

I pari që do të mblidhte dhe përpilonte dije nga këndvështrimi shiit i dymbëdhjetëshes ishte er-Ramhurmuzi, i ndjekur nga Ebu Abdullah el-Hakim en-Nisaburi dhe Ahmed ibn Tavusi (vd. 673 h./1274), i cili vendosi terminologjinë e re shiite të dymbëdhjetëshes, të lidhur me ndarjen e haditheve në tre kategoritë, *sahih*, *muvehthak* dhe *da'if*.

Ne kemi Ali ibn Abdulhamid el-Husniun në fushën e studimit të hadithit me bazë në të kuptuarit, i cili shkroi *Sherh Usul Dirajetu'l-Hadith*, të njohur gjithashtu si *Ed-Dajetu fi Ilmi'd-Diraje*. Një tjetër dijetar i cili punoi në këtë fushë ishte Ebu Mansur Bahauddin el-Amili, i cili shkroi *El-Vexhiz fi Ilm Dirajetu'l-Hadith*. Komente u shkruan mbi këtë vepër nga Hasan es-Sadri (*Nihajetu'd-Diraje*) dhe Muhammed Bakir ed-Damad (*Er-Revashih*). Megjithatë, pjesa më e madhe e shkrimeve të shiitëve të dymbëdhjetëshes në fushën e studimit të hadithit me bazë në të kuptuarit mori formën e kapitujve në librat mbi bazat e jurisprudencës, apo të hyrjeve për libra mbi jurisprudencën islame.

### c) Zejditët

Përveç dallimeve të vogla, shumica e terminologjisë zej-dite qe mbështetur në atë të dijetarëve sunnitë. Midis dijetarëve zejditë të hadithit ne kemi Ibnu'l-Vezir ez-Zejdiun (vd. 840 h./1437), vepra e të cilit, e titulluar, *Tenkihu'l-Enzar fi Ulumi'l-Athar*, u shpjegua nga Muhammed ibn Isma'ili, i njohur si el-Emir es-San'ani, te punimi i tij, *Tavdihu'l-Efkar*. San'anui është po ashtu i njohur për veprat e tij, *Subulu's-Selam* dhe *Themerratu'n-Nazar*, ku diskutoi kriterin e drejtësisë dhe emrit të mirë (*adalet*), të cilin transmetuesit e hadithit ia kërkojnë një rrëfyesi ta përmbushë që rrëfimi i tij të quhet i pranueshëm.

Ibnu'l-Veziri shkruajti një tjetër libër, të titulluar, *El-Avasim ve'l-Kavasim fi'dh-Dheb an Sunneti Ebi'l-Kasim*, dhe e përmbloodhi punën e shkruar te *Er-Ravdu'l-Basim*, që përmban studime të gjera mbi hadithet dhe termonologjinë e lidhur me hadithin nga këndvështrimi zejdit. Një tjetër vepër e së njëjtës linjë nga Ibnu'l-Veziri është *Kasabu's-Sukker Nezmu Buhuth Nuhbeti'l-Fikr li ibn Haxher*.

## 2. Studimi i hadithit me bazë rrëfyesin (ilmu'l-hadith rivajeten)

Dijetarët e hershëm e përkufizuan fushën së cilës ne i referohemi këtu si “shkenca e hadithit me bazë rrëfyesin” si “një disiplinë e cila merret me mënyrën si haditheve u shkohet gjer te i Dërguari i Zotit, me theksin në karakterin moral dhe saktësinë e rrëfyesve të tyre, dhe një përshkrim të zinxhirëve të transmetimit (si *muttasil*, “i vijueshëm”, *munkati*, “i ndërprerë”, e të tjera të ngjashme). Kësaj discipline mund t’i referohesh gjithashtu si “bazat e hadithit” (*usulu'l-hadith*), sipas shembullit të “bazave të jurisprudencës” (*usulu'l-fikh*). Sa për dijetarët e mëvonshëm – ata të cilët erdhën pas el-Hatib el-Bagdadit (vd. 463 h./1071) – ata e përkufizuan atë si “një disiplinë që trajton transmetimin e thënieve, veprimeve dhetributeve të atribuara Profetit, duke përfshirë thëniet dhe veprimet e të tjerëve të cilave ai u dha miratimin e tij. Veprime të tilla përfshijnë madje gjeste dhe kohë qetësie, zgjuar apo në gjumë.” Dijetarë të mëvonshëm shiitë e zëvendësuan po ashtu fjalën “Profeti” me “i pagabueshmi” (*el-ma'sum*).

Ndryshimi midis këtyre dy përkufizimeve është në faktin se i pari merr si subjekt të tij karakteret e rrëfyesve të hadithit, pa marrë parasysh përmbajtjen e rrëfimeve që ata përcollën. Të vetmet përjashtime nga ky rregull ishin situata në të cilat përmbajtja e hadithit mund të hidhte dritë mbi karakterin e rrëfyesit. Sa për përkufizimin e dytë, ai përqendrohet në përmbajtjen e rrëfimeve të transmetuara rreth Profetit. Përmbledhurazi, pra, fokusi i studimit të dijetarëve të mëhershëm ishte karakteri i rrëfyesve të hadithit, ndërsa fokusi i dijetarëve të mëvonshëm ishte karakteri i Profetit. Dijetari i njohur për themelimin e shkencës së hadithit me bazë rrëfyesin ishte Ibn Shihab ez-Zuhri (vd. 124 h./742), i cili përdori gjithçka që mund ta ndihmonte atë

për të përcaktuar fuqinë apo dobësinë e karaktereve të rrëfy-  
esve me qëllim që të vendosej nëse rrëfimet e tyre duheshin  
pranuar ose jo.

Sa për atë nëse dikujt iu kërkua ta mësojë këtë shkencë,  
gjykimi ishte se, duke patur parasysh ekzistencën e një  
numri të mirë individësh me kapacitetin për ta fituar këtë  
aftësi, do të quhej një detyrë kolektive, ndërsa do të çmohej  
detyrë individuale për ata persona të pajisur me aftësi në  
këtë fushë, meqë synimet dhe përfitimet e një disipline të  
tillë janë të dukshme.

### 3. Studimi i hadithit me bazë të kuptuarit (ilmu’l-hadith dirajeten)

Dijetarët më të hershëm e përkufizuan fushën së cilës po  
i referohemi si studimi i hadithit me bazë të kuptuarit si  
“disiplina e cila merret me kuptimin e përcjellë nga fjalët e  
rrëfimeve të hadithit, bazuar në rregullat e gjuhës arabe,  
parimet e së Drejtës Islame, dhe karakterin e Profetit”.  
Temë e studimit të saj ishin vetë rrëfimet e hadithit; burimet  
e përdorura ishin gramatika, morfologjia e arabishtes, e  
gjëra të ngjashme, si dhe parimet e jurisprudencës. Disipli-  
na ishte themeluar nga sahabet e Profetit, të cilët kishin stu-  
diuar jetën e tij, kishin dëshmuar fjalët, veprimet dhe veço-  
ritë e karakterit të tij, e atëherë ua patën bërë të ditur të  
tjerëve këto gjëra si një mënyrë e qartësimit të Kur’anit dhe  
e tregimit si të viheshin në zbatim mësimet kur’anore dhe të  
ndiqej shembulli i Profetit. Sahabet e verifikuan saktësinë e  
asaj që transmetuan nëpërmjet një procesi të korrigjimit të  
ndërsjelltë, i cili vuri bazën për metodën e kritikës së tekstit,  
të zhvilluar nga ata të cilët erdhën pas tyre. Kjo disiplinë  
bëri të mundur përcaktimin, me siguri të arsyeshme apo të



plotë, që rrëfimi në fjalë ishte i pranueshëm pa kufizim, i pranueshëm duke patur parasysh kushte të caktuara, apo i papranueshëm; me fjalë të tjera, nëse ishte me autenticitet plotësisht të vërtetuar (*sahih*), me autenticitet të dobët (*da'if*), ose joautentik, domethënë, i trilluar (*mevdu*).

Dijetarët e mëvonshëm e përkufizuan *ilmu'l-hadith dirajeten* si “një disiplinë me anë të së cilës përcaktohet si karakteri i rrëfyesit dhe ajo çka është përcjellë, për të vendosur kështu nëse rrëfimi duhet pranuar apo hedhur poshtë”. Bazuar në çfarë u tha më lart, do të shihet se përkufizimi i dhënë nga dijetarët e mëhershëm i jep mundësi studimit, kritikës dhe analizës së tekstit së një hadithi për të vendosur nëse është në mospajtim me Kur'anin, me Sunnetin me autenticitet të mirëprovuar, me përvojën ndijimore, apo me çdo konstante tjetër të njohur. Të gjitha këto çështje janë përfshirë, për dijetarët më të hershëm, në përkufizimin e “të kuptuarit”, ose *dirajet-it*. Ashtu siç u përkufizua nga dijetarët e mëvonshëm, disiplina përfshin bashkimin e studimit të rrëfyesit me atë që është rrëfyer. Për rrjedhojë, “rrëfyesi” dhe “të kuptuarit” janë trajtuar pothuajse si e njëjta gjë. Mund të jetë për këtë arsye që këta dijetarë ia kushtuan pjesën më të madhe të përpjekjeve së tyre studimit të zinxhirit të transmetimit dhe karakterit të rrëfyesve, dhe i dhanë vetëm vëmendje dytësore kritikës së tekstit. Nëse zinxhiri i transmetimit ishte gjykuar të jetë i shëndoshë, rrallë që bërë ndonjë përpjekje për kritikimin e përmbajtjes së hadithit. Që këtej, pranimi ose hedhja poshtë e një hadithi varej para së gjithash nga *isnad-i* i tij.

Por kritika e tekstit të një hadithi është po aq e rëndësishme, në mos më shumë, sa kritika e zinxhirit të transmetimit të tij, veçanërisht duke patur parasysh faktin se shumë hadithe janë përcjellë në lidhje me kuptimin e tyre të përgjithshëm, e jo fjalë për fjalë. Në fakt, si dijetarët e mëher-

shëm dhe të mëvonshëm vunë kritere për kritikën e tekstit, që mund të nxirren nga shkrimet e tyre dhe të përdoren si themeli për një metodologji në të cilën të dy qasjet – kritika e *isnad*-it dhe kritika e *metn*-it – plotësojnë dhe përforcojnë njëra-tjetrën. Po qe se ka një të metë në tekstin (*metn*) e një hadithi, është më e mundur që kjo të jetë e lidhur me një të metë në një apo më shumë hallka të zinxhirit të transmetimit (*isnad*), nëse i njëjti rrëfim nuk ishte përcjellë nëpërmjet një vargu shtesë, plotësisht të shëndoshë, rrëfyesish. Prandaj, nëse një e metë shfaqet në *metn*, dijetari i hadithit do të duhet të ndërmarrë një rishikim të plotë dhe të kujdesshëm të të gjithë rrëfyesve që e transmetuan rrëfimin. Sa për procesin e vërtetë të kritikës së tekstit, kemi për të thënë më tepër më poshtë.

Dikush mund të pyesë në këtë pikë: a është e mundur të shihet si një disiplinë e vetme studimi i hadithit bazuar në rrëfyesin dhe në të kuptuarit? Siç e kemi parë, dijetarët më të hershëm u prirën t'i shohin si dy fusha të ndara hulumtimi, çdonjë prej të cilave jep një kontribut të dalluar për konkluzionet përfundimtare të kërkuesit dhe për vendimin në duhet pranuar apo hedhur poshtë një hadith. Midis dijetarëve të mëvonshëm, për dallim, ne vëmë re një tendencë për t'i bashkuar dy linjat e hulumtimit. Ky bashkim prodhon një lloj mbivendosje, e cila, sipas këtyre dijetarëve, është e nevojshme duke patur parasysh natyrën e ndërlikuar të përfundimeve që arrin një individ. Megjithatë, unë parapëlqej personalisht qasjen e adoptuar nga dijetarët e mëhershëm të hadithit, të cilët mbrojtën një ndarje midis kritikës së bazuar në rrëfyesin dhe kritikës së bazuar në të kuptuarit. Arsyeja ime për këtë parapëlqim është se, me ruajtjen e kësaj ndarjeje apo dallimi, ne e bëjmë më të lehtë përdorimin e dy qasjeve në një mënyrë të ekuilibruar dhe të shëndoshë. Siç thotë shprehja, "Mëngjezi bëhet vonë në

fshatin me shumë gjela.” Sepse, siç e kemi vështruar, shkrimja e këtyre dy qasjeve ka çuar shpesh në dyfishimin e peshës së dhënë kritikës së *isnad*-it në dëm të kritikës së *metn*-it.

#### 4. Ndarja e haditheve në kategoritë binjake të mutevatir-it dhe ahad-it

Për dijetarët e mëvonshëm sunnitë të hadithit, termat në arabisht, *hadith*, *ether*, *haber* dhe *sunnet* janë sinonime, të gjitha duke iu referuar një raportimi apo diçkaje që Profeti, një prej sahabeve a tabiinëve, tha, bëri ose miratoi. Kësisoj, këto katër terma përfshijnë jo vetëm hadithet e atribuara specifikisht Profetit (*merfu*), por, veç tyre, ato të klasifikuara si *mevkuf* (të atribuara një sahabiu) dhe *maktu* (të atribuara një tabiini). Disa dijetarë i përkufizuan hadithet ngushtësisht si rrëfimet që u përkasin gjërave të thëna apo të bëra nga vetë Profeti; prandaj, përkufizimi i tyre i përjashtoi rrëfimet që mund të përshkruhen si *mevkuf* apo *maktu*. Të tjerë, ndryshe, ishin të mendimit se një rrëfim i referuar si *ether* ishte, për definicion, *mevkuf*. Disa e përkufizuan një hadith si diçka që lidhet në mënyrë specifike me diçka që Profeti tha ose bëri, dhe një sunnet si atë që tregon fjalët, veprimet, miratimin e fjalëve dhe veprimeve të të tjerëve, dhe veçoritë e karakterit të tij.

Sa për shiitët e dymbëdhjetëshe, ata i përkufizuan katër termat e mësipërm si t'i referohen “një rrëfimi që tregon diçka të cilën i Pagabueshmi e tha apo miratoi”, ku titulli, “i Pagabueshmi” (*el-ma'sum*), mund t'i referohet Profetit ose njërit prej dymbëdhjetë imamëve. Termi “i Pagabueshmi” mund të përdoret gjithashtu për dikë që kishte qenë shok i një Imami, apo për një shok të një prej shokëve të tij. Sa për fjalën *kavl*, ajo iu referua “një veprimi apo miratimi nga ana e Profetit”, dhe “një veprimi nga ana e një Imami”. Për

pjesën më të madhe të dijetarëve, termi *kavl* është sinonim me fjalët *haber* dhe *ether*, ndonëse fjalët *ether* dhe *haber* mund të përdoren për t'iu referuar “asaj që u tha apo u bë nga i Pagabueshmi ose nga dikush tjetër”. Për këta dijetarë, termi *hadith* mund t'i referohet diçkaje që pati thënë dikush, dhe termi *sunnat* një veprimi ose miratimi të dhënë diçkaje që kishte bërë apo thënë dikush. Termi *haber* mund të përdoret për t'iu referuar vetëm rrëfimeve që përshkruajnë veprime ose fjalë të dikujt jo të konsideruar të jetë i pagabueshëm, dhe termi *ether* për t'iu referuar një rrëfimi të përcjellë sipas një Imami apo një shoku.

#### a) Hadithet e klasifikuara si *mutevatir*

Dijetarët e hadithit kanë patur dallime mbi përkufizimin e termit *mutevatir*. Disa janë të mendimit se nëse një hadith është *mutevatir* varet nga numri i rrëfyesve. Imam Ibn Haxheri shkruajti:

Një hadith mund të klasifikohet *mutevatir* nëse përmbush katër kushtet e mëposhtme: (1) numri i individëve të cilët e përcollën rrëfimin është aq i madh sa do të ishte thujse e pamundur për ta të kenë bashkëpunuar në mashtrim; (2) të gjithë individët në zinxhirin e rrëfimit janë me integritet njëlloj të padiskutueshëm; (3) individi i fundit në zinxhirin e transmetimit e pa fizikisht veprimin apo e dëgjoji thënien në fjalë; (4) rrëfimi në diskutim përcjell dije të njëmendtë për ata të cilët e dëgjojnë atë.

Hatib el-Bagdadi e përkufizoi termin *mutevatir* si referim për raportime “të cilat janë transmetuar nga një numër njaftueshmërisht i madh njerëzish, që, duke i parë ata, dikush do ta dinte se do të ishte e pamundur për ta të jenë pajtuar mes tyre për të gënjer”.

Atëherë, pyetja është: si mund të shpresojmë ne të marrim dije kuptimplote nga një raportim thjesht sepse ai u

përcoll nga një numër i paspecifikuar njerëzish? Dhe mbi ç'bazë mund të përcaktojmë se sa i madh duhet të jetë ky grup njerëzish për ta patur të pamundur të bashkëpunojnë në mashtrim? Për më tepër, nuk mund të lihet pa vënë në dukje se të gjitha përkufizimet e propozuara të *mutevatir*-it sillen rreth nocionit të gënjeshtërs dhe mashtrimit të qëllimshëm, ndërsa asnjë prej tyre nuk përmend mundësinë e gabimit, iluzionit, harresës, e gjërave të këtij lloji, pre e së cilave mund të bjerë edhe rrëfyesi më i besueshëm.

Dijetarët nuk kanë vendosur kurrë midis tyre për numrin e rrëfyecersve të kërkuar për një raportim që të klasifikohet si *mutevatir*, me ca që specifikojnë treshin si minimum, e të tjerë që specifikojnë gjer në 1500! Çdo numër i propozuar është bazuar në përfundimet e nxjerra nga këta dijetarë prej situatave apo teksteve përkatëse. Dijetari indian, Abdulhaji el-Luknevi (vd. 1304 h./1887), shkruajti në lidhje me spekulimet e dijetarëve mbi numrin e rrëfyesve të kërkuar për një hadith që të jetë *mutevatir*:

Të gjitha deklaratimet dhe gjërat si to janë të pavlefshme. Pikëpamja më e saktë, parashtruar nga dijetarë të shumtë të hadithit, është se klasifikimi *mutevatir* nuk kërkon që një hadith të jetë transmetuar nga një numër i posaçëm rrëfyesish. Përndryshe, çfarë ka rëndësi është që ai përcjell dije të sigurt.

Sipas mendimtarëve të tillë si el-Luknevi, klasifikimi i një hadithi si *mutevatir* ka të bëjë me arsyen, emocionet dhe ndjenjën e besimit në atë që po thotë një rrëfim. Pas rishikimit të pikëpamjeve të ndryshme mbi numrin e kërkuar të rrëfyesve për një hadith që të quhet *mutevatir*, Fahrudin er-Raziu (vd. 605 h./1209) tha:

Asnjë prej këtyre kufizimeve dhe cilësimeve nuk ka të bëjë me çështjen në diskutim. Ju mund të thoni, "Nëse e përcaktoni dijen bazuar në përmbushjen e një kuote të papërcaktuar rrëfyesish, nuk do të jeni në gjendje të argumentoni nga

kjo karshi një kundërshtari.” Dhe unë i përgjigjem kësaj, “Ne nuk argumentojmë në favor të dijes së sigurt në bazë të raportimeve të klasifikuara si *mutevatir*, domethënë, bazuar në një numër të nevojshëm rrëfimesh që nuk është madje i specifikuar. Ndryshe, ashtu siç e kemi shpjeguar, çështja nëse dikush mund të fitojë dije të sigurt ka të bëjë me perceptimet e tij.”

*A është e mundur që një raportim të jetë vërtet mutevatir?*

Dijetarët e hadithit nuk janë pajtuar mbi mundësinë e të qenit *mutevatir* të një raportimi. Ibn es-Salahu, për shembull, mendonte se rrallë do të gjendej një raportim që kualifikohet si *mutevatir*. Ai shkruajti në *Mukaddime*-në e tij, “Po qe se dikujt i kërkohej të jepte një shembull të një hadithi që është *mutevatir*, do të përpiqej fort për ta gjetur një.” Megjithëkëtë, siç vuri në dukje dijetari i hadithit, el-Bulkini (vd. 805 h./1403), “Një rrëfim mund të kualifikohet si *mutevatir* në lidhje me çështje me siguri të padiskutueshme edhe nëse do të ishte e vështirë apo e pamundur të paraqitej një zinxhir transmetimi.” Hafiz ibn Haxheri citon te *Nuzhetu'n-Nazar* thënien e sipërpërmendur nga Ibn es-Salahu, pas së cilës komenton:

Pretendimi i tij [i Ibn es-Salahut] se është e vështirë të paraqiten hadithe që janë vërtet *mutevatir* është i pasaktë, siç është pretendimi nga të tjerë se hadithe të tilla nuk ekzistojnë. Pretendime të tilla u shfaqën nga një mungesë njohjeje e shumë rrugëve të rrëfimit, e jetës dhe rrethanave të rrëfyesve, dhe e veçorive karakteriale, të cilat e bëjnë të nevojshme që ne ta përjashtojmë mundësinë e bashkëpunimit të tyre në mashtrim.

Ibn Haxheri i parapriu thënies së tij të mëhershme në *Nuzhetu'n-Nazar* me fjalët:

Kushtet që një hadith duhet të përmbushë për t'u klasifikuar si *mutevatir* janë të errëta në burimin (pra, në *Nuhbetu'l-Fikr*),

sepse nuk janë midis temave të hulumtuara nga shkenca e *isnad*-it. Ngaqë shkenca e *isnad*-it merret me autenticitetin ose joautenticitetin e një hadithi për të vendosur nëse ai është një bazë e vlefshme për veprim duke patur parasysh karakterin e rrëfyesve të tij dhe formulimet e përdorura në përcjelljen e rrëfimeve (të tilla si, “Aksh person na njoftoi ne”, “Aksh person na tregoi”, “Ne mësuam mbi autoritetin e filanit”, e kështu me radhë). Në rastin e një hadithi të klasifikuar si *mutevatir*, për dallim, nuk është bërë asnjë hulumtim për karakterin e rrëfyesve; ndryshe, duhet vepruar mbi të pa një hulumtim të tillë.

*Pretendimi se asnjë hadith nuk kualifikohet si mutevatir*

Ibn Hibbani shkruajti në hyrjen për *Sahih-un* e tij, duke thënë:

Të gjitha hadithet [në lidhje me gjëra të thëna dhe të bëra nga Profeti] duhet të klasifikohen si *ahad*, apo raportime të vetmuara; çka do të thotë, asnjë prej tyre nuk është *mutevatir*. Sepse asnjë raportim nuk është përcjellë nga dy rrëfyes me emër të mirë, çdonjëri prej të cilëve e dëgjoi rrëfimin nga dy rrëfyes të tjerë me emër të mirë, çdonjëri prej tyre, në vijim, e dëgjoi atë nga dy rrëfyes të tjerë me emër të mirë, e kështu gjer te Profeti. Duke patur parasysh pamundësinë e një skenari të tillë, duhet arritur në përfundim se të gjitha hadithet janë raportime të vetmuara, domethënë, jo *mutevatir*.

### b) Ahad, ose raportimet e vetmuara

Bazuar në një varg të specifikuar kriteresh, dijetarët sunnitë i ndajnë raportimet *ahad* në dy kategori: të pranueshme (*makbul*) dhe të papranueshme (*merdud*). Të quajturit *makbul* mund të përdoren si bazë për dispozita jurisprudenciale islame mbi të cilat muslimanët janë të detyruar të veprojnë, dhe janë parë si dhënës të sigurisë spekulative. Për më tepër, detyrimi i muslimanëve për të vepruar sipas

tyre qëndron pavarësisht nëse ka ose jo provë të jashtme që u tregon vlefshmërinë.

Si dijetarë të njohur të mëvonshëm shiitë të dymbëdhjetëshes dhe zejditët pajtohen me dijetarët sunnitë se raportimet *ahad* janë një bazë e vlefshme për dispozita ligjore islame të detyrueshme edhe nëse u mungon prova e jashtme në mbështetje të tyre. Në të vërtetë, pjesa më e madhe e besimeve të vështruara si dogma thelbësore të Islamit janë bazuar në raportime që japin vetëm siguri spekulative, dhe ne nuk kemi thënie nga ndonjë prej imamëve të tyre për atë se nuk duhet vepruar sipas raportimeve që japin vetëm siguri spekulative. Sigurisht, si transmetuesit e haditheve dhe dijetarët e *usul*-it kanë vepruar vetë sipas raportimeve të tilla, dhe shumë imamë tregojnë se do të vepronin sipas tyre, siç ne gjejmë, për shembull, në përmbledhjen e haditheve nga el-Kulejni (vd. 329 h./941) dhe te *El-Istibsar*-i i et-Tusiut.

Sa për dijetarët e mëvonshëm, pjesa më e madhe mendonin se raportimet *ahad* duhen hedhur poshtë dhe nuk duhet vepruar sipas tyre nëse u mungon mbështetja e jashtme. Në fakt, el-Murtedai na thotë se dijetarët e mëvonshëm ishin njëzëshmërisht në favor të mosmbështetjes në raportime të tilla si një bazë për dispozita ligjore islame. Dijetarët më të njohur midis tyre e panë këtë si një qëndrim të mbështetur dobët. Por ata të cilët u mbështetën në raportime të tilla si provë për argumentim ligjor e bënë të qartë se, që ato të jenë bazë për veprim, duhet të renditeshin në çka i quanin vepra autoritare shiite. Vepra të tilla do duhej të përfshinin raportime të tjera, më fort të provuara, që nuk ishin në konflikt me to. Mund të mbështeteshe në një hadith të përfshirë në një vepër autoritare shiite edhe nëse rrëfyesi i tij nuk ishte i shumëvlerësuar, madje edhe nëse hadithi ishte *da'if*, *mursel*, *mevkuf*, *munkati*, *mu'allel* apo *mudtarib*, meqë qe vlerësuar e mjaftueshme që dijetarët e kishin pra-



nuar atë bazuar në pasjen e një zinxhiri transmetimi të vijueshëm, e në qenien e tij pa mospajtueshmëri me hadithe me autenticitet të pranuar apo pa të meta të tjera. Dijetarët më të hershëm përdorën termin *sahih* (autentik) për çdo raportim që ishte mbështetur nga prova të njohura si autoritare, duke përfshirë përmbushjen e këtyre kushteve.

*Hadithet e vetmuara japin vetëm siguri spekulative*

Hatib el-Bagdadi i kushtoi një pjesë të *El-Kifaje* një hedhjeje poshtë të “pretendimit të dyshimtë se një hadith i vetmuar kumton dije të sigurt”. Ai atëherë vazhdon e thotë, “Hadithet e vetmuara nuk janë të pranueshme në lidhje me aspekte të fesë që individëve përgjegjës moralisht u kërkohet t’i dinë dhe të veprojnë sipas tyre... Por janë të pranueshme për përdorim në lidhje me çështje që nuk kërkojnë siguri.” El-Munaviu thotë në këtë pikëpamje, “Në kundërshtim me mendimin e shumicës, sipas të cilit rrëfimet e vetmuara nuk japin dije të asnjë lloji, imamët, Gazaliu, Amidiu, Ibn el-Haxhibi dhe el-Bejdaviu, janë të mendimit se një hadith i vetmuar mund të japë dije të sigurt nëse është bashkëshoqëruar me prova të jashtme.”

Dijetari i *usul-it*, esh-Shenkiti (vd. 1393 h./1973) thotë, “Një hadith i vetmuar nuk jep dije nën asnjë rrethanë edhe nëse rrëfyesi është me emër të mirë, edhe nëse është mbështetur ose jo nga prova të jashtme. Kjo është pikëpamja e shumicës së mendimtarëve të dalluar, ndonëse janë disa që kanë mendimin e kundërt.” Sa për Shatibiun, ai tha, “Është e qartë se një hadith i vetmuar nuk jep siguri kategorike.”

Sipas Fahrud-din er-Raziut, “Po qe se një hadith i vetmuar trajton çështje në lidhje me bazat e fesë, ai nuk ka vlefshmëri, meqë çështje të tilla si këto kërkojnë siguri kategorike, ndërsa një hadith i vetmuar jep vetëm siguri hipotetike.” El-Bakillani (vd. 403 h./1013) shkruajti, “Juristë dhe

teologë skolastikë kanë rënë në një mendje ta quajnë çdo raportim që nuk jep dije të sigurt si një raportim të vetmuar, dhe kjo pavarësisht nëse ai ishte rrëfyer nga një individ i vetëm apo nga një grup.” Edh-Dhehebi (vd. 749 h./1348) shkroi te *Tedhkiretu'l-Huffaz*, “Kjo na jep më tepër arsye për të siguruar vargje të shumta rrëfyesish për hadithet për t'i ngritur ato në statusin e raportimeve që ofrojnë dije të njëmendtë, ngaqë një rrëfyes i vetëm mund të preket nga harresa apo nga kapërcime.” Sa për en-Neveviun (vd. 676 h./1277), ai thotë në *Et-Takrib*:

Nëse një hadith thuhet të jetë autentik, kjo nuk do të thotë domosdoshmërisht se është në mënyrë të padiskutueshme i sigurt... Sipas shejh Ibn es-Salahut, çdo hadith i përfshirë në *Sahih-un* e Buhariut apo të Muslimit është më kategorikisht autentik dhe jep dije kategorike. Por ky këndvështrim është i debatuar nga shumica e dijetarëve me emër, të cilët mendojnë se çdo hadith i cili nuk është *mutevatir* jep vetëm dije hipotetike.

Pasi citon Ibn es-Salahun në hyrjen për *El-Minhaxh-in*, komenti i tij mbi *Sahih Muslim-in*, en-Neveviu thotë:

Ajo që shejhu thotë këtu është në kontrast me pikëpamjen e patur nga shumica e dijetarëve me emër, të cilët mendojnë se hadithet e gjendura në përmbledhjet e Muslimit dhe Buhariut që nuk janë *mutevatire* japin vetëm siguri hipotetike, ngaqë janë raportime të vetmuara... Me gjithë pajtimin e njëzëshëm të bashkësisë muslimane mbi nevojën e vënies në zbatim të këtyre dy përmbledhjeve të hadithit, ata nuk pajtohen medoemos njëzëri se këtyre haditheve mund t'u shkohet pas me siguri kategorike gjer te i Dërguari i Zotit. Ibn Burhan el-Imami, për shembull, nuk u pajtua aspak me ata të cilët adoptuan këndvështrimin e shejhut [Ibn es-Salahut].

Ngjashëm, el-Bezdeviu (vd. 480 h./1087) tha, “Sa për pretendimin se ne mund të marrim dije të sigurt nëpërmjet haditheve të vetmuara, ai është pa bazë, duke qenë i hedhur

poshtë nga logjika dhe gjykimi i shëndoshë. Arsyeja për këtë është se një raportim i vetmuar nënkupton pashmangshmërisht probabilitet, dhe çka nënkupton probabilitet nuk mund të jetë plotësisht e sigurt. Kushdo që e mohon se është kështu shpërfaq budallallëkun dhe paditurinë e tij.” Gazaliu shprehu një qëndrim të ngjashëm, duke thënë, “Një raportim i vetmuar nuk jep dije të sigurt. Kjo është domosdo kështu, sepse nuk besojmë gjithçka që dëgjojmë. Po të besojmë çdo gjë që dëgjojmë dhe po të ndodhte të dëgjonim dy histori kundërtëse, si mund t’i pajtonim dy të kundërtat?”

Citimet e mësipërme janë thjesht një model i deklari-  
meve të shumta të bëra nga dijetarë të njohur në pohim të faktit intuitivisht të qartë se raportimet e vetmuara japin vetëm dije hipotetike.

### 5. Ndryshimet metodologjike midis dijetarëve të mëhershëm dhe të mëvonshëm të hadithit

Mund të vërehet një ndryshim i qartë në nivelin e metodologjisë dhe të terminologjisë midis dijetarëve të hershëm të hadithit – të identifikuar në përgjithësi si ata të cilët i paraprinë dhe ishin bashkëkohës së Hatib el-Bagdadit – dhe dijetarëve të mëvonshëm të hadithit, domethënë, atyre që erdhën midis Hatib el-Bagdadit (vd. 463 h./1071) dhe Hafiz ibn Haxherit (vd. 852 h./1449). Ajo që kjo na tregon ne është se me shkencat e hadithit po merreshin dy grupe të mëdha, secili i karakterizuar nga metodat, konceptet dhe protokollet e tij akademike të veçanta. I pari i këtyre grupeve ishte karakterizuar nga një prirje praktike, ndërsa i dyti adoptoi një qasje teorike.

Dijetarët më të hershëm, të cilët iu qasën shkencave të hadithit nga një këndvështrim praktik, ishin kritikët më të mëdhenj të hadithit. Është ky grup që na la ne shumicën e burimeve tona moderne të informacionit mbi aktivitetin

dituror të hadithit gjatë asaj kohe, veprat kryesore të të cilit ishin *Sahih Muslim* dhe *Sahihu'l-Buhari*. Tipari dallues i kësaj kohe, shtrirë afërsisht në pesë shekujt e parë hixhri, është se dijetarët e saj morën dhe qarkulluan hadithe vetëm nëpërmjet transmetimit të drejtpërdrejtë gojor.

Sa për grupin e mëvonshëm të dijetarëve, qasja e tyre ndaj shkencave të hadithit ishte nxjerrja dhe përkufizimi i terminologjisë së gjendur në shkrimet ekzistuese. Këta dijetarë të mëvonshëm formuluan gjithashtu rregulla të kritikës së hadithit mbështetur në praktikat e pararendësve të tyre. Ndryshe asaj të paraardhësve, puna e dijetarëve të mëvonshëm që karakterizuar nga një mbështetje në materialet e shkruara për transmetimin e haditheve, e jo në rrëfimin e drejtpërdrejtë individual. Kjo periudhë e mëvonshme pa po ashtu zhvillimin e parimeve logjike të prejardhura nga filozofia greke, ushtruese të një ndikimi të thellë mbi shkencat ligjore islame si një e tërë, dhe, në veçanti, mbi dallimet dhe përkufizimet.

Dallimet e ndryshme midis dijetarëve të mëhershëm dhe të mëvonshëm të hadithit prekën studimin e hadithit me bazë të kuptuarit dhe me bazë rrëfyesin. Këto dallime ndikuan në përkufizimin e vetë frazës “shkenca e hadithit” si term teknik, si dhe në të gjithë terminologjinë e lidhur me hadithin dhe në dispozitat ligjore që morën rrugë. Ndryshimet që ishin parë në fushën e studimit të hadithit çuan në një shkallë të madhe përshtjellimi në metodat që po përdornin dijetarët e saj. Përshtjellimi i tillë shkoi thellë, në të vërtetë, duke prekur thujtë të gjitha parime dhe bazat mbi të cilat i mbështetën përpjekjet e tyre dijetarët e mëvonshëm.

Kritikët e hershëm të hadithit kishin një këndvështrim mbi rrëfimet dhe rrëfyesit që i veçoi ata prej çdokujt të ardhur pas tyre. Një arsye ishte se rrëfimet me të cilat ata punuan vinin nga dëshmitarë që kishin parë a dëgjuar me

sytë dhe veshët e tyre. Prandaj, puna e tyre u bazua në kontaktin e drejtpërdrejtë me rrëfyes të hadithit, si rezultat i së cilës mund të njiheshin me karakteret dhe rrethanat e këtyre rrëfyesve. Rrjedhimisht, ata patën të tyren një të kuptuar, një perceptim, të plotë, jo të disponueshëm për brezat e mëvonshëm. Veç kësaj, gjatë arritjes në gjykime mbi këtë apo atë rrëfyes, ata qëndruan larg ndjekjes së rregullave joelastike. Më saktë, dhe ndryshe atyre të të ardhurve më pas, vlerësimet e tyre u mbështetën në një marrje në konsideratë të kushteve dhe rrethanave specifike. Ata nuk patën një rregull të vetëm të cilin nuk e përdorën për situata në të cilat kishte një kontradiktë midis një hadithi me zinxhir të vijueshëm transmetimi dhe një tjetri me një të paplotë, apo midis një hadithi që mund t'i shkohej pas deri te Profeti dhe një tjetri të atribueshëm vetëm një prej sahabeve, ose kur kishte shtesa apo mungesa nga një hadith i caktuar, dhe kjo pavarësisht nëse ishte bërë nga një rrëfyes apo më tepër se një. Përndryshe, të gjitha gjykimet u ishin nënshtruar konteksteve rrethuese. Ata mund ta hidhnin poshtë një shtesë të bërë një rrëfimi hadithi nga një rrëfyes i besueshëm edhe nëse nuk ishte në konflikt me rrëfimin e përcjellë nga dikush tjetër. Anasjelltas, në një rast që përfshinte një zgjedhje midis një hadithi me *isnad* të vijueshëm dhe një tjetri me *isnad* të paplotë, ata mund të vendosnin në favor të hadithit me *isnad* të vijueshëm; megjithatë, ata mund të vendosnin në favor të një hadithi me *isnad* të ndërprerë, ose të një rrëfimi të gjetur nga dikush te një rrëfyes i dobët po qe se provat rrethuese tregonin se ishte e drejtë ajo që kishte bërë ai.

Për pasojë, metoda e tyre u prir të jetë mjaft përzgjedhëse; një fakt i cili është bërë i qartë nga el-Hafiz ibn Rexheb el-Hanbeli (vd. 795 h./1393) në veprën e tij, të titulluar, *Sherhu Ileri't-Tirmidhi*. Gjithashtu vërehet se vlerësimet e

rrëfytesve nga dijetarët më të hershëm u prirën të jenë relative dhe jo absolute. Kështu, për shembull, edhe nëse mjeshtri i hadithit, Shu'be ibn el-Haxhxhaxhi (vd. 160 h./777) apo dikush tjetër tha se një rrëfyes i caktuar ishte i besueshëm ose i dobët, ky nuk ishte një verdikt përfundimtar që i kërkonte dikujt të pranonte apo të hidhte poshtë gjithçka që ai kishte përcjellë. Përndryshe, gjykimi do të qe i zbatueshëm për një rast, rrethanë apo hadith të veçantë. Dijetarët mund ta deklararin një hadith të dobët për shkak të një gabimi që kishte kryer rrëfytesi, edhe pse, në përgjithësi, ata e panë këtë rrëfyes si të besueshëm. Apo, e kundërta, ata mund ta quanin një hadith të jetë autentik në disa pikëpamje, pavarësisht dobësisë së tij të përgjithshme, duke qëndruar ndërkaq skeptikë për hadithet e tjera të treguara nga i njëjti rrëfyes.

Mbizotërimi i këtij fenomeni mund të ndihmojë në shpjegimin e mospërputhjeve të vërejtura në vlerësimet e rrëfyesit të dhëna nga një imam i vetëm, i tillë si, për shembull, Jahja ibn Me'ini, libri i të cilit, *Et-Tarih*, është plot me shembuj ilustrues. Sidoqoftë, dukja e mospërputhjes vjen në të vërtetë nga padituria jonë për rrethanat mbi bazën e të cilave rrëfytesi në diskutim u vlerësua. Në mënyrë të ngjashme, nga fundi i shekullit të katërt hixhri ishte bërë e vështirë, nëse jo e pamundur, që dijetarët e hadithit të njiheshin thellë me rrethanat e jetës së rrëfytesve tani që studimi i hadithit u bë vetëm nëpërmjet librave.

Faktet e lartpërmendura ngrejnë pikëpyetje mbi objektivitetin dhe besueshmërinë e rregullave, kritereve, termave dhe përkufizimeve të parashtruara nga dijetarët e mëvonshëm të hadithit. Ata të cilët i artikulojnë këto parime do të merreshin shumë me punë interpretuese në përpjekjen e tyre për t'u dhënë kuptim thënieve të shumta që kishin trashëguar nga pararendësit e tyre mbi rrëfyes dhe rrëfime.

Atyre u mungonte dija për rrethanat e veçanta që e kishin rrethuar formulimin e thënieve të tilla; prandaj, ata nuk u pajtuan për mënyrën e interpretimit të tyre, dhe për nxjerrjen e parimeve dhe rregullave prej tyre. Sepse, siç e kemi parë, shumica e thënieve nga dijetarët më të hershëm të hadithit ishin me natyrë relative, dhe, si të tilla, të pakuptueshme, pavarësisht rrethanave dhe situatave për të cilat ishin një përgjigje. Megjithëkëtë, dijetarët e mëvonshëm të hadithit formuluan përkufizime, kritere dhe rregullta të rrepta. Ata më pas vijuan me vlerësimin e drejtësisë apo gabimësisë së fjalëve të pararendësve të tyre kundrejt këtyre standardeve, dhe i klasifikuan hadithet që ata kishin përcjellë si autentike apo joautentike bazuar në kriteret e tyre dhe në dritën e rrethanave të tyre, jo të atyre të dijetarëve punën e të cilëve po vlerësonin.

## [E treta]

# Ndikimi i metodës së *usul*-it mbi dijetarët e mëvonshëm të hadithit

Imam Shafiiu ishte dijetari i parë që do të shkruante mbi temën e bazave të jurisprudencës islame në librin e tij, *Er-Risale*, një vepër që dëshmon për zotërimin nga ai të Sunnetit dhe të disiplinave përkatëse. Por ndonëse Shafiiu ishte tejet kritik për teologët dhe teologjinë skolastike, metoda e adoptuar nga ndjekësit e tij të cilët shkruan mbi bazat e jurisprudencës islame ishte së tepërmi e ndikuar nga teologjia skolastike. Në fakt, qasja e nxënësve të tij ndaj klasifikimit të jurisprudencës islame erdhi dhe u njoh si “metoda teologjike skolastike”, e cila do të bashkëshoqërohej në mënyrë specifike me shkollën shafiite të mendimit jurisprudencial. Kjo metodë u përdor gjithashtu nga shkollat malikite dhe hanbelite; sidoqoftë, ishin shafiitët që e nisën të parët përdorimin e saj në shkrimet mbi bazat e jurisprudencës.

Duhet kujtuar në këtë pikëpamje se metoda teologjike skolastike mbështetet në logjikën greke në zgjidhjen e çështjeve të lidhura me parimet e jurisprudencës dhe standardizimin e normave jurisprudenciale, dhe se dijetarët e *usul*-it e shohin Sunnetin e Profetit si burimin e dytë të legjislacionit islam. Për më shumë, praktika nga teologët skolastikë e studimit të Sunnetit u bazua në konceptet dhe terminologjinë e huazuar nga filozofët grekë, dhe logjicienët hapën një hendek midis teorisë dhe praktikës në shkencat e hadithit, gati si pyka që dijetarët e *usul*-it kishin ngulur midis jurisprudencës dhe parimeve të saj.



Që këtej, duke filluar me fushën e jurisprudencës (*fikh*) dhe parimet e saj (*usulu'l-fikh*), shkencat islame në përgjithësi, duke përfshirë, sigurisht, shkencat e hadithit, do të mbingarkoheshin me shtimet e logjikës dhe filozofisë aristoteliane.

## Shembuj që ilustrojnë ndryshimin midis qasjeve të adoptuara nga dijetarët e mëhershëm dhe të mëvonshëm të hadithit

Sipas Burhanuddin el-Buka'it (vd. 855 h./1451), "Ibn es-Salahu bashkoi metodat e dijetarëve të *usul*-it dhe dijetarëve të hadithit që, ndryshe teologëve skolastikë dhe dijetarëve të *usul*-it, nuk kishin rregulla të palëvizshme për provimin e besueshmërisë së një rrëfyesi apo rrëfimi."

Në një diskutim të llojeve të të metave që mund të dalin në dritë në një hadith, dijetari bashkëkohor i hadithit, Hamza el-Melibari, citon Imam el-Hakim en-Nisaburiun (vd. 405 h./1014) të thotë: "Prova për ne gjendet vetëm në dijen, në të kuptuarit, e në aftësinë për të mbajtur mend [të një rrëfyesi]." El-Melibari vijon e thotë:

Fenomeni i eklektizmit, që do të thotë, praktika e përzierjes së metodave të juristëve, dijetarëve të *usul*-it dhe dijetarëve të hadithit, i ndërlikoi çështjet në mënyrë domethënëse. Libri i parë që do ta adoptonte këtë metodë dyshe ishte *El-Kifaje fi Ulumu'r-Rivaje*, nga Hatib el-Bagdadi. Kjo metodë u bë më pas praktikë standarde midis dijetarëve të mëvonshëm, të cilët i mbushën librat e tyre me citime opinionesh të teologëve skolastikë dhe dijetarëve të *usul*-it, bashkë me argumentet e dhëna çdo grup, gjer në pikën ku opinionet e këtyre dijetarëve i mbytën zërat e vetë kritikëve të hadithit.

Sa për Ibn Rexheb el-Hanbeliun, ai na thotë se:

El-Hafiz Ebu Bekr el-Hatibi (pra, el-Hatib el-Bagdadi) shkruajti një libër të shkëlqyer, të titulluar, *Temjizu'l-Mezid fi Mutta-*

*sili'l-Esanid* (Mbi Dallimin Midis Shtesave të Bëra Haditheve me Zinxhirë të Vijueshëm Transmetimi), i cili është ndarë në dy pjesë. Ai vendos në pjesën e parë se është e vlefshme t'i përmendësh shtesat që i janë bërë zinxhirit të transmetimit të një hadithi ose të mos i përmendësh. Në të dytën përcakton se shtesa të tilla duhen hedhur poshtë... el-Hatibi është kundërthënës këtu. Në njërën anë, ai përmend në *El-Kifaje* se njerëzit nuk pajtohen në lidhje me dallimet midis rrëfyesve sa ka të bëjë me atë nëse ata u shkojnë ose jo rrëfimeve të tyre gjer te i Dërguari i Zotit. Megjithatë, asnjë prej pikëpamjeve të tyre nuk vjen nga dijetarët e hershëm, të cilët e njihnin mirë Kur'anin. Në vend të kësaj, ato vijnë nga libra të teologëve skolastikë. Veç kësaj, ai favorizon pikëpamjen se një shtesë e bërë [tekstit apo zinxhirit të transmetimit të një hadithi] nga një rrëfyes i besueshëm duhet pranuar pa kushte. Kjo pikëpamje, në të cilën ai është mbështetur nga teologë skolastikë dhe juristë të shumtë, bën kontrast me qëndrimin që mori në librin e tij, *Temjizu'l-Mezid fi Muttasili'l-Esanid*, për të cilin ishte kritikuar nga disa juristë dhe dijetarë të hadithit të pajtuar me qëndrimin e marrë nga ai në *El-Kifaje*.

Duke komentuar më tej mbi shkrimet e Ibn es-Salahut, el-Hafiz el-Alai (vd. 761 h./1359) shkruajti, duke thënë:

Shejh Takijjuddin ibn es-Salahu, i cili ndoqi një rrugë të mesme midis dijetarëve të hadithit dhe dijetarëve të *usul-it*, i ndau shtesat e haditheve në tre lloje. Megjithatë, në lidhje me shtesa të tilla, apel u duhet bërë vetëm kritikëve të hadithit. Sigurisht, kjo çështje gjendet në zemër të specializimit të tyre, dhe vetëm në qasjen e tyre mund të mbështetesh në përcaktimin se cilat shtesa të haditheve janë të pranueshme dhe cilat nuk janë. Autoriteti i këtyre kritikëve vjen nga ngulitja e tyre e gjerë në kujtesë e haditheve, nga të kuptuarit e përmbajtjes së tyre, dhe nga dija mbi rrethanat që e rrethojnë rrëfimin e tyre... Është bërë e qartë nga të dijshtëm në fushën e studimit të hadithit se ka mënyra të panumërta për të argumentuar për autenticitetin e një hadithi, dhe se nuk ka kriter

të palëvizshëm në bazë të të cilit të mund të gjykohen të gjitha hadithet. Ndryshe, duhen dhënë argumente individualisht për çdo hadith. Ky argumentim duhet bërë nga kërkues me përvojë, mendjemprehtë, me njohuri për shumë vargje rrëfyesish dhe formash rrëfimi të një hadithi. Kjo është arsyeja pse dijetarët e hershëm të hadithit nuk bënë gjykime të përgjithshme. Përndryshe, pikëpamja e tyre ndryshoi në varësi të asaj çka gjetën në një hadith të caktuar. Dhe Zoti e di më së miri!

Siç thotë el-Melibari, “Sipas një grupi dijetarësh kryesorë të jurisprudencës dhe bazave të saj, një shtesë e bërë nga një rrëfyes i besueshëm një hadithi apo zinxhirit të tij të transmetimit duhet pranuar pa kushte.” Ky është qëndrimi i mbajtur në shkrimet e tij nga shejh Muhjiddin en-Neveviu (vd. 676 h./1277). Por kjo është një pikëpamje e diskutueshme. Merrni, për shembull, një hadith së cilit i shkohet pas gjer te një burim i vetëm, apo rrëfyes zanafillor, por që është rrëfyer në një mënyrë nga një grup mbajtësish mendpërmendësh të besueshëm të hadithit dhe në një mënyrë tjetër nga një rrëfyes i vetmuar, i njohur të jetë më pak i saktë dhe i aftë në mbajtje mend se grupi i lartpëmendur. Ky rrëfyes i vetmuar ka përfshirë shtesa që bien në kundërshtim me atë çka ishte rrëfyer nga grupi. Atëherë, si ta pranojmë një shtesë të tillë? Kjo pyetje bëhet veçanërisht e mprehtë nëse shejhu i këtyre rrëfyesve është dikush që, si ez-Zuhriu dhe të tjerë të sojit së tij, i mblodhi dhe i ruajti rrëfimet e veta të hadithit. Sepse, në raste të tilla mund të thuhet: po ta kishte rrëfyer shejhu hadithin, ai do të ishte dëgjuar nga nxënësit e tij të cilët kishin mësuar përmendësh shumë e shumë hadithe, dhe po ta kishin dëgjuar ata, do ta kishin përcjellë mes tyre dhe nuk do ta kishin lënë të harrohej apo të shpërfillej. Do të dukej më e mundshme në këtë situatë dhe në situata të ngjashme që ta ketë gabim rrëfyesi i cili ndërftoi shtesën.

Kjo vijë arsyetimi është marrë nga Shafiiu në *El-Umm*, ku ai diskuton shtesën e përfshirë nga Maliku dhe të tjerë në një hadith të lidhur me lirimën e një skllavi.<sup>12</sup> Sipas Shafiiut:

rrëfyesi [i cili futi shtesën] është gabim, ndryshe atyre që kanë mësuar përmendësh më tepër dhe më mirë se ç'ka bërë ai. Mund të ketë gabuar gjithashtu ai me përfshirjen e diçkaje të ndarë përbashkësisht me rrëfimin e rrëfyesve të tjerë, por që ai nuk e mbajti mend sipas tyre. Duhet patur parasysh këtu se grupi në diskutim përfaqëson një numër më të madh njerëzish se ky individ i vetëm. Prandaj, një shtesë e cila i kundërvihet një rrëfimi të përcjellë nga të tjerë, që kanë mësuar përmendësh më tepër dhe që ia kalojnë në numër personit i cili përcolli shtesën e thënë, duhet hedhur poshtë.

Prandaj, mund të arrihet në përfundim nga shkrimet e Ibn es-Salahut, ndërsa kanë të bëjnë me dobësinë në një hadith, se vendimi nëse duhet pranuar si e vlefshme një shtesë e një hadithi varet nga prova kontekstuale. El-Melibri thotë në këtë aspekt:

Provat kontekstuale do të ndryshojnë nga një hadith në tjetrin. Nuk ka një kriter kundrejt të cilit të mund të peshohen të gjitha hadithet. As është kjo thjesht një çështje nëse një rrëfyesi i vetëm i besueshëm ka kundërshtuar një grup rrëfyesish të besueshëm, apo e vlerësimit të një rrëfyesi të jetë më i besueshëm. Të vetmit njerëz të përgatitur për të vlerësuar cilësinë e provës, çfarë ajo do të thotë, dhe dimensionet e saj shkencore, janë kritikët e hadithit. Ibn es-Salahu i referohet kësaj pike kur flet për “provë shtesë që e zgjon njohësin (*el-arif*) në lidhje me këtë”, ku termi *arif*, ose “njohës”, i referohet posaçërisht kritikut të hadithit.

<sup>12</sup> Hadithi në fjalë ka të bëjë me një thënie të Profetit në lidhje me një situatë në të cilën një skllav është në pronësi të më shumë se një personi. Nëse një prej pronarëve e paguan pjesën e tij të çmimit të skllavit për ta liruar atë, por ka mjaftueshëm para për ta paguar dhe pjesën e pronarit tjetër, ai duhet të veprojë kështu. Disa versione të hadithit shtojnë në këtë përmbajtje frazën se nëse pronari që kërkon ta lirojë skllavin nuk ka para të mjaftueshme për ta paguar tërë çmimin e tij, atëherë “çfarë është liruar, është liruar” (*fekad ataka ma ataka*).

Dy lloje të tjera hadithesh që lidhen me shtesa të bëra nga rrëfyes të besueshëm përmenden si *shadhdh* (“të parregullta”) dhe *munker* (“të papranuara”). Ibn es-Salahu e ndan kategorinë *shadhdh* në dy lloje. Lloji i parë është një hadith individual që bie në kundërshtim me një hadith tjetër të treguar nga një rrëfyes i besueshëm, ndërsa lloji i dytë është një hadith i cili, ndonëse i treguar nga një rrëfyes i dobët, nuk bie në kundërshtim me rrëfimin e një tjetër rrëfyesi. Lloji i parë përfshin hadithe të treguara nga një rrëfyes i besueshëm dhe përmbajtja e të cilave bie në kundërshtim me rrëfimin e dikujt të parë si një më i përgatitur në mbajtjen mend përmendësh. Kjo mospërputhje mund të marrë forma të shumta, një prej të cilave është një shtesë apo një fshirje në zinxhirin e transmetimit të hadithit, në tekstin kryesor, apo në të dy. Nëse një rrëfyes i shton hadithit diçka të lënë jashtë nga dikush që do të kishte qenë në pozitë më të mirë për ta ngulitur në mendje rrëfimin në fjalë, hadithi i përket llojit të parë të *shadhdh*-it të përmendur më sipër. Nëse, në anën tjetër, rrëfyesi i cili përfshin shtesën është në një pozitë më të mirë për ta mbajtur mend rrëfimin se rrëfyesi që e la jashtë atë, atëherë hadithi klasifikohet si autentik, apo *sahih*. Kjo tregon qartë se përpara dhënies vlefshmëri një shtese në një rrëfim hadithi të bërë nga një rrëfyes i besueshëm, ne duhet të shqyrtojmë faktorët dhe rrethanat që e kualifikojnë rrëfyesin në fjalë ta ketë ngulitur saktë në mendje hadithin.

Për rrjedhojë, Hafiz ibn Haxheri bën një lidhje të ngushtë midis çështjes nëse një hadith është klasifikuar si i parregullt, apo *shadhdh*, dhe shtesave të bëra nga një rrëfyes i besueshëm. Ai thotë:

Kritikët e hadithit vënë si kusht se, që të jetë autentik, ose *sahih*, një hadith nuk duhet klasifikuar si *shadhdh* (i parregullt), ku termi *shadhdh* përshkruan një rrëfim i cili, ndonëse i

treguar nga një rrëfyes i besueshëm, është kundërshtuar nga rrëfimi i treguar prej dikujt të njohur të jetë më i saktë në të mësuar përmendësh, nga një grup, ose nga dikush më i ditur. Pyetja është atëherë: a duhet të quhet autentik (*sahih*), apo i parregullt (*shadhhdh*), një hadith i tillë? Në një rast të tillë, ne nuk kemi zgjidhje, veç të pranojmë kontradiktën midis pranimet të pakusht të një shtese të bërë një hadithi nga një rrëfyes i besueshëm dhe përcaktimit se asnjë hadith autentik nuk mund të klasifikohet si i parregullt, apo t'i japim zgjidhje ndryshimit midis dy formave të hadithit.

Do të shihet nga sa më sipër se hadithet mbi të cilat ka mospajtim për shkak të shtesave të bëra nga një rrëfyes i besueshëm, qoftë zinxhirit të transmetimit apo tekstit kryesor, janë përfshirë në kategorinë “e parregullt” ose *shadhhdh*, nëse shtesat erdhën nga gabimi apo keqperceptimi. Nga këtej, jo çdo shtesë e bërë nga një rrëfyes i besueshëm mund të pranohet si e vlefshme. Duke komentuar mbi këtë çështje, Hafiz ibn Haxheri vë në dukje se, ndërsa dijetarët e hadithit vënë si kusht që një hadith nuk mund të quhet gjithashtu i parregullt për t’u gjykuar autentik, dijetarët e *usul*-it i pranojnë shtesat që mund të shihen si të parregullta nga dijetarët e hadithit. Në shpjegim të këtij dallimi në qasje, Hafiz ibn Haxheri sugjeron se Ibn es-Salahu u mbështet në diskutimin e tij të dobësive në hadithe në koncepte të rrjedhura nga dijetarët e hadithit, e jo në shprehjen e pikëpamjes së vet, ndërsa në diskutimin e haditheve të parregullta mund t’u ketë dhënë peshë më të madhe pikëpamjeve të juristëve dhe dijetarëve të *usul*-it. Dhe Zoti e di më së miri!

# [E katërta]

## Vlerësimi i rrëfyesit: objektivitet dhe subjektivitet

### Përkufizimi dhe sfera e kësaj shkence

Disiplina e cila në arabisht është quajtur *ilmu'r-rixhal* (fjalë për fjalë, “shkenca e burrave”) merret me rrethanat dhe karakteret e rrëfyesve të hadithit për të vendosur nëse t’i pranojë apo t’i hedhë poshtë rrëfimet e tyre. Duke patur parasysh shumë faktorë që kanë një peshë në atë nëse një rrëfim duhet pranuar ose hedhur poshtë, kjo shkencë u degëzua në nëndisiplina të shumta. Këto nëndisiplina trajtojnë tema të tilla si: historia e lindjeve dhe vdekjeve, emra, ofiqe dhe tituj, gjenealogji, vende dhe udhëpërshkrime, shejhë dhe nxënës të tyre, vlerësim rrëfyesi, mënyra të dallimit midis rrëfyesve kur, për shembull, emrat janë të njëjtë por u referohen njerëzve të ndryshëm, emrat janë shkruar pa zanorëzim dhe në këtë mënyrë mund të lexohen keq apo të ngatërrohen me njëri-tjetrin, e kështu me radhë, identifikim i rrëfyesve të dobët karshi të besueshmëve, dhe të tjera.

Tema me të cilën kjo shkencë merret është nëse rrëfimet e një rrëfyesi të caktuar duhen pranuar apo hedhur poshtë. Termi “rrëfyes” (*er-ravi*), ndonëse në trajtë mashkullore, përfshin si meshkujt dhe femrat, prandaj termi *ilmu'r-rixhal* nuk është përjashtimor gjinor. Kjo disiplinë nuk është kurrësi autonome apo e pavarur; më saktë, është një degë e historiografisë e cila shqyrton historinë e një kategorie të veçantë njerëzish. Ne lexojmë te *Miftahu's-Sa'ade*, nga Tash-

koprizade, se, “kjo disiplinë është, në një pikëpamje, një degë e historisë, dhe, në një pikëpamje tjetër, një degë e shkencave të hadithit”. Disiplina e historisë merret me krijesat njerëzore dhe kohën në përgjithësi, ndërsa *ilmu’r-rixhal* merret me rrëfyesit në veçanti: me karakteret, me kohët në të cilat jetuan, me udhëtimet, e me jetëgjatësitë e tyre.

## Kush ishin sahabet e Profetit?

Kërkimtarët e hershëm të karaktereve të rrëfyesve i përjashtuan nga shqyrtimi ata të cilët i quajtën “sahabe” të Profetit, meqë e vlerësuan çdokënd që i përkiste kësaj kategorie si individ me integritet të tillë sa nuk ishte e nevojshme të hetohej në ndershmërinë e tij morale.

Dijetarët e hadithit e përkufizuan sahabiun e Profetit si “dikë që e takoi Profetin, besoi në të, e vdiq musliman”. Sipas këtyre dijetarëve, akti i takimit të Profetit i përmendur në përkufizimin e mësipërm përfshin çdo takim çfarëdo, edhe nëse për një moment të vetëm. Përkufizimi i sahabiut nuk i kërkon në këtë mënyrë personit që ta ketë çuar një vit a më shumë me Profetin, apo të ketë marrë pjesë në luftë nën udhëheqjen e tij. Për dallim, dijetari i hadithit, Asim el-Ahveli (vd. 140 h./757), përcaktoi se personi duhet të ketë qenë një sahab i Profetit në kuptimin më të pranuar përgjithësisht të termit; ky kusht është specifikuar po ashtu nga dijetarët e *usul*-it. Ka, veç kësaj, përkufizime të tjera të shumta të termit; një diskutim që nuk e lejon hapësira.

Vetë dijetarët e *usul*-it nuk qenë në një mendje mbi atë se çfarë do të thoshte termi “sahab”. Disa e përkufizuan atë si referues të dikujt që e kishte parë Profetin, pa qenë me të për një periudhë domethënëse kohe, e pa patur përcjellë rrëfime duke iu referuar atij. Të tjerë vunë si kusht që, për t’iu referuar si sahab, individi duhej ta kishte parë Profetin



dhe të kishte qenë me të për një kohë të gjatë, edhe nëse nuk përcolli rrëfime sipas tij. Të tjerë akoma e përkufizuan termin sahab ekskluzivisht si dikë që kishte çuar një periudhë domethënëse kohe me Profetin dhe kishte marrë dije duke iu referuar atij.

Që dikush të cilësohet si sahab i Profetit, ai ose ajo duhet të ketë vdekur musliman; rrjedhimisht, termi nuk vlen për dikë që e pa Profetin dhe besoi në të, por vdiq jomusliman. Disa dijetarë, të tillë si en-Neveviu dhe el-Irakiu, përfshinë midis sahabeve të Profetit ata të cilët, gjatë thirrjes profetike, ishin të rinj që kishin arritur një moshë mendjemprehtësie dhe gjykimi të mjaftueshëm sa mund të kuptonin dhe të hynin në diskutim inteligjent; të shtënë në këtë grup ishin individë si nipërit e Profetit, Hasani dhe Husejni, Mahmud ibn er-Rebiu, e të tjerë. Sa për të rinjtë të cilët nuk e kishin arritur moshën e mendjemprehtësisë dhe të gjykitimit, rrëfimet e tyre nuk ishin njohur si autoritare, por ishin klasifikuar si *mursel* edhe nëse ishin nderuar me titullin e sahabiut. Buhariu i përkufizoi sahabet si “të gjithë muslimanët të cilët e panë Profetin”. Ky përkufizim është hedhur poshtë nga shumë juristë, mbështetur në dy ajete nga surja *el-Munafikun*, ku lexohet:

Kur hipokritët vijnë tek ty, ata thonë, “Dëshmojmë se ti je sigurisht i Dërguari i Allahut! Por Allahu e di se ti je vërtet i Dërguari i Tij, dhe Ai dëshmon se hipokritët janë sigurisht të rremë [në deklarin e tyre të besimit]. Ata i kanë bërë betimet mbulesë [për pavërtetësinë e tyre], dhe kështu i largojnë të tjerët nga udha e Allahut. E keqe është sigurisht gjithçka që kanë zakon të bëjnë. (63:1-2)

Hipokritët e përmendur këtu ishin banorë të Medinës të cilët pretendonin të jenë muslimanë dhe që e kishin parë Profetin. Por ata i hapën luftë në fshehtësi mesazhit islam dhe komplotuan kundër bashkësisë muslimane. Kur’ani në

këtë mënyrë i paralajmëroi dhe i kërcënoi me dëbim nga prania e të Dërguarit të Zotit, duke thënë:

Kështu është: nëse hipokritët, dhe ata në zemrat e të cilëve ka sëmundje, dhe ata të cilët, duke përhapur fjalë të rreme, shkaktojnë pështjellim në Qytetin [e Profetit], nuk heqin dorë [prej veprimeve të tyre armiqësore], Ne kemi për të të dhënë sigurisht pushtet mbi ta, [o Muhammed,] dhe atëherë nuk do të qëndrojnë fqinjët tuaj në këtë [qytet] për më tepër se pak kohë. (Surja *el-Ahzab*, 33:60)

*Si tregohet që një individ i caktuar ka qenë sahab i Profetit?*

Dikush mund të thuhet të ketë qenë sahab i Profetit nëse janë përmbushur një apo më shumë nga kushtet vijuese: (1) ka një rrëfim të quajtur *mutevatir* që dëshmon për shoqëri të tillë; si rrëfimi në lidhje me deklarimin e Profetit për dhjetë prej sahabeve të tij, të cilët janë përmendur me emër, se do të jenë midis banorëve të xhennetit, (2) ka një rrëfim me qarkullim të gjerë që dëshmon për këtë shoqëri, (3) ka një thënie që e vërteton faktin nga dikush tjetër i njohur të jetë sahab i Profetit, (4) ka një thënie nga një tabiin i gjykuar të jetë i besueshëm bazuar në miratimin e dikujt tjetër, (5) një pretendim për shoqëri të tillë u bë nga dikush që jetoi në të gjallë të Profetit dhe që, i njohur për karakterin e tij të drejtë, nuk do të kishte gënjyer.

## Drejtësia e sahabeve

Dijetarë sunnitë, si dhe disa dijetarë zejditë e ca prej mutezilitëve, i qëndruan idesë se të gjithë sahabet e Profetit, duke përfshirë ata të cilët morën pjesë në rebelimet e ndodhura gjatë dhe pas vrasjes së Osman ibn Affanit në vitin 35 h./656, ishin të drejtë. Sipas kësaj pikëpamjeje, individë të

tillë mund të klasifikoheshin midis sahabeve të Profetit edhe po të kishin bërë mëkate të rënda. Në anën tjetër, disa dijetarë mendonin se karakteri i sahabeve të Profetit duhej hulumtuar ashtu siç u hulumtua ai i rrëfyesve të tjerë të hadithit. Sipas një pikëpamjeje tjetër, të gjithë sahabet ishin të drejtë deri në kohën kur lindën ndasi midis tyre; sidoqoftë, nëse rrëfimi në diskutim ishte përcjellë pas këtij momenti në histori, karakteri i një sahabiu do t'i nënshtrohej hulumtimit ashtu siç do t'i nënshtrohej i çdo rrëfyesi tjetër. Në vështrimin e të tjerëve akoma, çdo rrëfim i përcjellë nga një sahab pas këtyre ngjarjeve duhej hedhur poshtë, meqë një prej dy palëve do ta kishte gabim; megjithatë, nuk dihet me siguri se cili prej tyre ishte gabim. Dhe, së fundi, janë ata të cilët mendojnë se ne duhet t'i pranojmë hadithet e rrëfyera nga një sahab pas këtyre ngjarjeve po qe se është me natyrë individuale, ngaqë dija jonë bazë për sahabet është se ata ishin të drejtë; kështu, ne nuk kemi bazë të provuar për të dyshuar tek ta për imoralitet, dhe një dyshim i këtillë nuk mund të vërtetohet duke patur parasysh provën për të kundërtën thjesht sepse ne e dimë se njëra palë e konfliktit, teksa akoma e paidentifikuar, ishte në gabim.

## Studimi i sahabeve

Jo të gjithë sahabet ishin njëlloj në dijeni për gjërat që kishte thënë dhe kishte bërë Profeti. Në këtë pikëpamje, Mesruku shkruajti, “Unë kam qëndruar me sahabet e Profetit, dhe i pashë të jeni si gropësira në tokë ku mblidhet uji i shiut. Ca prej këtyre janë aq të vogla sa uji i tyre do t'i mjaftonte vetëm një njeriu. Të tjera, disi më të mëdha, do t'u mjaftonin dy njerëzve. Të tjera, pellgje në madhësi mesatare, do t'u mjaftonin njëqind njerëzve. Dhe të tjera akoma, madhësia e hauzeve apo liqeneve, do t'i mjaftonin

popullsisë së një toke të tërë.” Ibn Huzejme (vd. 311 h./924) e pranoi mundësinë që sahabet t’i harrojnë disa hadithe, duke thënë:

Sahabet e Profetit mund t’i kenë shkurtuar disa prej histori-ve nga jeta e Profetit kur i rrëfyen ato, ndërsa në raste të tjera mund t’i kenë treguar ngjarjet me saktësi të përsosur. Ca prej atyre që i dëgjuan raportimet mund t’i kenë ngulitur në mendje një pjesë të ngjarjeve, por jo të gjitha, dhe mund të kenë harruar diçka nga raportimi pasi e mësuan përmendësh.

Kështu, nëse kjo mund t’u ndodhte vetë sahabeve, çfarë do të prisnim nga të tjerë?

Përgjatë diskutimit se si të vlerësohet dija e zotëruar nga një prej sahabeve, Ibn Hazmi tha:

Dija e tij [e një sahabiu] mund të përcaktohet nëpërmjet një prej dy mënyrave. E para është numri i rrëfimeve që ai përcjell dhe numri i fetvave që nxjerr. Dhe e dyta është shkalla në të cilën Profeti e shtyu atë në shërbim të tij. Sepse sigurisht që Profeti nuk do të kishte shtënë në punë dikë pa asnjë dije. Kështu, këto janë dëshmitë kryesore për gjerësinë e diturisë së dikujt.

## [E pesta]

# Terminologjia e përdorur në *ilmu'r-rixhal*

A ka një metodë sistematike për vlerësimin e karakterit të rrëfyesve që ishte e përbashkët për dijetarët e mëhershëm dhe të mëvonshëm? Nëse po, çfarë termash teknikë ishin përdorur në këtë proces, dhe si u përdorën nga dijetarët e mëhershëm dhe të mëvonshëm? Dhe, në fund, çfarë treguesish kanë për të na ndihmuar të arrijmë në vlerësime të sakta?

## 1. Formulimi i rregullit sistematik përkundrejt interpretimit subjektiv në vlerësimin e rrëfyesit

Kritikët e hershëm të hadithit nuk u pajtuan shpesh në vlerësimet e tyre të një rrëfyesi të vetëm. Në fakt, të njëjtit rrëfyes mund t'i jenë dhënë vlerësime të ndryshme nga i njëjti kritik. Në përgjigje, dijetarët e mëvonshëm i lexuan jo rrallë interpretimet e tyre në thëniet dhe terminologjinë e dijetarëve më të hershëm, në një përpjekje të keqdrejtuar për t'i pajtuar ato çka i panë si mospërputhje. Kjo ndodhi me gjithë faktin se një kritik me përvojë, i dijshtëm dhe i besueshëm, kishte patur me siguri arsye për të arritur në përfundime të ndryshme mbi të njëjtin rrëfyes në situata të ndryshme. Për shembull, gjykimi i kritikut në lidhje me një rrëfyes mund të jetë ndikuar nga diçka tjetër që kishte dëgjuar nga i njëjti rrëfyes. Duke komentuar mbi këtë lloj situatë, el-Mu'allimi (vd. 1966) shkruajti te *Et-Tenkil*:

Një mbledhës hadithi mund të pyesë për një rrëfyes të caktuar dhe pastaj ta gjykojë atë mbështetur në atë çfarë di për

të në përgjithësi. Pastaj mund të dëgjojë një tjetër hadith të transmetuar nga i njëjti rrëfyes dhe të arrijë në një gjykim në të cilin është i prirur të marrë tjetër qëndrim. Për pasojë, duket të ketë njëfarë kontradikte midis thënieve të tij të ndryshme. Dhe, në të vërtetë, kjo është ajo që ngjau me Darekuniun, *Sunen*-i dhe veprat e tjera të të cilit përmbajnë shembuj të shumtë të këtij fenomeni. Ai mund të përcjellë madje dy apo tre gjykime të ndryshme të tij, duke e imagjinuar çdonjërin të jetë absolut.

Mu'allimi shkruajti tjetërkund në Et-Tenkil:

Ajo që një mbledhës hadithi thotë për një rrëfim del nga dy procese. I pari përfshin bërjen e hulumtimeve për rrëfyesin dhe reflektimin për karakterin e tij vetjak dhe për hadithet që ai përcolli; kërkuesi përfton nga kjo një tablo të përgjithshme të rrëfyesit dhe punës së tij. I dyti përfshin përthithjen e kësaj tabloje të përgjithshme dhe përdorimin e saj si një kornizë më të gjerë në kontekstin e së cilës nxjerr konkluzione për këtë apo atë hadith të veçantë të treguar nga rrëfyesi në fjalë.

Procesi i parë çon në një gjykim që mund të quhet "absolut", në kuptimin se nuk ka për t'u kundërshtuar nga një gjykim tjetër nëse interpretimi i gjërave nga dijetari nuk ka ndryshuar. Sa për procesin e dytë, ai mund të ketë në të një ndryshim në këndvështrimin e dijetarit në lidhje me vlerësimin e tij të një hadithi të veçantë. Supozohet, për shembull, se vëzhgimi i përgjithshëm i dijetarit për rrëfyesin thotë se ai është "i vërtetë, por me një tendencë për të imagjinuar gjëra". Nëse dijetari e diskuton më pas rrëfyesin përgjatë shqyrtimit të dy haditheve të ndryshme të tij, ne fare mirë mund të vëmë re dallime në vlerësimet e dijetarit nga një hadith në tjetrin. Duke e ilustruar këtë fenomen me shembuj të veçantë, el-Mu'allimi citon një situatë në të cilën vlerësimi i një rrëfyesi të caktuar nuk është krejtësisht i qartë. Një kritik hadithi paraqet vlerësimin e tij personal të rrëfy-

esit, por gjërat që ai thotë për rrëfyesin ndryshojnë nga një situatë në tjetrën, apo nga një kohë në tjetrën.

Pas përmendjes së një numri dijetarësh në fushën e studimit të hadithit dhe të vlerësimit të rrëfyesit para kohës së Jahja ibn Me'init (vd. 233 h./848), edh-Dhehebi shkruajti:

Një tjetër dijetar prijatar në fushën e vlerësimit të rrëfyesit ishte Jahja ibn Me'ini, i cili u pyet njëherë për rrëfyes të ndryshëm hadithi nga Abbas ed-Duriu, Osman ed-Darimiu, Ebu Hatimi, dhe një numër të tjerësh. Ai iu përgjigj secilit prej këtyre njerëzve bazuar në interpretimin e tij vetjak. Ndërsa ai foli, mendimet dhe mënyrat e shprehjes së tij për rrëfyes të caktuar ndryshuan, ashtu siç kishin ndryshuar interpretimet dhe mendimet e juristëve dhe muxhtehidëve të tjerë. Sepse, në fakt, kritikët të cilët shprehin opinionet më gjerësisht të ndryshme mbi një rrëfyes të caktuar janë ata që merren me më tepër ixhtihad në këtë pikëpamje; janë ata gjithashtu të cilët kanë shkruar më të shumtën për rrëfyesit e hadithit, dhe janë ata të cilëve u janë bërë më tepër pyetje rreth tyre. Pikërisht këtij grupi dijetarësh i përkisnin si Ibn Me'ini dhe Darekutniu.

Në të vërtetë, gjenden madje situata në të cilat një kritik shpreh dy opinione të ndryshme për të njëjtin hadith. Një prej këtyre opinioneve do të jetë ndikuar nga rrethanat e rrëfyesit të hadithit, ndërsa tjetri do të jetë ndikuar nga mënyra ose toni i personit që e pyeti atë për opinionin, apo vendi në të cilin u bë pyetja. Pyetësi mund të ketë një qëndrim të rreptë dhe të duket kështu të dojë që kritiku të jetë i përpiktë në vlerësimin e tij, çka ka për ta ngjyrosur për pasojë vlerësimin e marrë. Komenti i Ibn Rexhebit mbi *El-Ilelu'l-Kebir*-in e Tirmidhiut ka në të njëjtin rrëfim të treguar nga Ali ibn el-Medini, i cili tha:

E pyeta njëherë Jahja ibn Se'idin për Muhammed ibn Amr ibn Alkamenë. Ai u përgjigj, "A do që të jem i butë apo i ashpër?" "Dua të jesh i ashpër," i thashë. Atëherë ai tha, "Ai nuk është njeriu që dëshironi. Ai do të thoshte, 'Shejhët tanë janë Ebu Seleme dhe Jahja ibn Abdurrahman ibn Hatibi.'"

## Hatib el-Bagdadi shkruajti në El-Kifaje:

Pikëpamjet e kritikëve për rrëfyesit janë çoroditëse dhe të ngatërruara. Një kritik, që ka dëgjuar diçka të palavdërueshme për një rrëfyes të caktuar, mund të ndalojë së cituari hadithet e tij edhe pse çka ka dëgjuar mund të mos e përligjë hedhjen poshtë të rrëfimeve të këtij rrëfyesi apo vënien në dyshim të integritetit të tij. Nëse rrëfyesi është gjallë, atëherë dëgjuesi mund të shohë se çfarë ka bërë ai për të qenë i parapëlqyeshëm, me shpresë që rrëfyesi të ushtrojë vetëpërmbajtje dhe të qëndrojë larg veprimeve që do të reflektonin një dobësi karakteri. Po qe se rrëfyesi nuk është më në jetë, personi i cili e tregoi hadithin duke iu referuar këtij rrëfyesi duhet vendosur në të njëjtën kategori si vetë rrëfyesi. Të tjerë mendojnë se është më me vend të merren masa paraprake për hir të fesë duke hulumtuar, për të parë nëse kanë qarkulluar raportime të tjera ngjashëm të dyshimta. Në fund të fundit, është natyra njerëzore t'i bëjë të njohura virtytet dhe t'i fshehë veset. Sidoqoftë, nëse dikush do të vepronte në mënyrë të pahijshme, duhet patur në mendje se ai mund të veprojë në mënyrë të ngajshme në një situatë tjetër. Kjo është arsyeja pse Omer ibn Hattabi tha, "Nëse ndonjë sillet mirë ndaj nesh, ne kemi besim në të, dhe qëllimet e tij të brendshme nuk na duhen. Por nëse dikush sillet keq ndaj nesh, nuk do t'i besojmë çfarëdo që të thotë, edhe po të ngrejë zërin se qëllimet e tij ishin të mira."

El-Baxhiu (vd. 747 h./1096) tha në librin e tij, të titulluar *Et-Ta'dil ve'l-Xhurh*:

Kritiku i cili e ka çmuar një rrëfyes të jetë i drejtë mund të thotë, "Filani është i besueshëm", pa kuptuar megjithatë me këtë se hadithet e treguara nga rrëfyesi në fjalë mund të përdoren në argumentim ligjor. Ose ai mund të thotë, "Filani është i pranueshëm", me çka nënkupton se hadithet e treguara nga rrëfyesi në fjalë mund të përdoren në argumentim ligjor. Një kritik mund të pyetet për një njeri të virtytshëm, të përsipirtshëm, i cili është pak a shumë i besueshëm në rrëfimet e tij dhe që po krahasohet me rrëfyes të dobët. Dikush



pyet, “Cili është mendimi juaj për filanin dhe filanin?” Për çka vjen përgjigjja, “Ai është i besueshëm”, gjë me të cilën do të thotë se ai është më i besueshëm se individët me të cilët po krahasohet.

Pas dhënies së shembujve të shumtë të fenomeneve që ka përshkruar dhe citimit të provave për thëniet e tij, el-Baxhiu shpjegon: “Çfarë kjo tregon është se deklaratimet që bëjnë kritikë të tillë reflektojnë pyetjet e bëra atyre dhe ndryshojnë në përputhje me to, e do të jenë të mbështetura në krahasime midis atyre për të cilët janë pyetur.” Po kështu, një rrëfyes mund të quhet se ka karakter me të meta për diçka që, të ishte thënë bërë apo thënë nga dikush tjetër, nuk do të qe një bazë për një vlerësim të tillë për shkak të reputacionit të përgjithshëm të personit për virtyt dhe dije. El-Baxhiu e përmbyll diskutimin e tij me fjalët:

Prandaj, fjalët e përdorura nga kritikë në vlerësimet e tyre negative apo pozitive të rrëfyesve duhen interpretuar nga ata të cilët kanë një perceptim të mirë të qëllimeve dhe objektivave të tyre. Të vetmit persona të cilët kanë një perceptim të tillë janë ata me dituri të specializuar për këtë sferë hulumtimi. Sa për ata të cilëve u mungon ekspertiza e tillë, nuk janë në pozitën për t’i kuptuar fjalët e kritikëve, sado ta shohin të përshtatshme.

Duke komentuar mbi këtë fushë studimi, dijetari bashkëkohor, shejh Hassan Abdulmennani, thotë:

Së pari duhet kuptuar se vendimi nëse një hadith është i mirëprovuar apo i dobët është çështje interpretimi. Si i këtyllë, ai priret të varet nga mënyra si dikush i konceptualizon gjërat. Specifikisht, varet nga një hulumtim i linjave të rrëfimit dhe i haditheve të tjera të treguara nga i njëjti rrëfyes. Një rrëfyes i caktuar mund të shihet si i pabesueshëm, për shembull, sipas Ahmed ibn Hanbelit dhe Ebu Hatimit, ndërsa Buhariu, Jahja ibn Me’ini dhe të tjerë mund të mos pajtohen me këtë vlerësim. Të gjithë këta dijetarë mund t’i kenë hulumtuar hadithet

në diskutim, por në bazë të kritereve të ndryshme. Në mënyrë të ngjashme, ata mund t'u jenë përmbajtur metodave të papërputhura. Në fakt, dijetari i hadithit i interesuar mund ta gjykojë një hadith të jetë i mirëprovuar apo i dobët pa e bërë të njohur provën në bazë të së cilës e bëri këtë gjykim, një fenomen për të cilin ka shembuj të shumtë.

## 2. Vëzhgime mbi shkencën e vlerësimit të rrëfyesit (ilmu'r-rixhal)

Ne priremi të pretendojmë se rrethanat e rrëfyesve ishin të njohura mirë për kritikët e hadithit nga koha kur rrëfimet nisën të përcillen. Por themelimi i shkencës së vlerësimit të rrëfyesit u shty për më tepër se 160 vite. Muslimi citoi në *Sahih*-un e tij Ibn Sirinin të thotë:

Ata [mbledhësit e hadithit] nuk kërkuan të dinë për zinxhirin e transmetimit të një rrëfimi. Kur ndodhi rebelimi i madh, njerëzit thanë, "Na i thoni emrat e rrëfyesve tuaj." Atëherë, nëse rrëfyesi ishte parë si ortodoks, hadithet ishin pranuar, ndërsa nëse ishte parë si novator, ato ishin hedhur poshtë.

Duke diskutuar fillimet e shkencës së vlerësimit të rrëfyesit, Salih ibn Muhammed el-Bagdadi (vd. 293 h./906) na thotë se

i pari person që do të shtronte çështjen e karakterit të rrëfyesve ishte Shu'be ibn el-Haxhxhaxhi (vd. 160 h./777). Ai u ndoq nga Jahja ibn Se'id el-Kattani (vd. 198 h./813), i pasuar nga Ahmed ibn Hanbeli (vd. 241 h./855) dhe Jahja ibn Me'ini (vd. 233 h./847).

Megjithatë, metoda e përdorur në hulumtimin e rrëfyesve ndryshoi nga një kritik në tjetrin. Ja'kub ibn Shejbe e pyeti njëherë Jahja ibn Me'inin, "A dini për ndonjë tabiin që u vuri gishtin dhe i zgjodhi rrëfyesit e tij siç bëri Ibn Sirini?" "Jo," u përgjigj ai, duke tundur kokën.

# [E gjashta]

## Shtigje në metodologjinë e vlerësimit të rrëfyesit

### 1. Falsifikimi (et-tedlis) dhe falsifikatorët (el-mudellisun)

Përkufizimi i fjalorit i foljes në arabisht *dellese* është të përfshihesh në mashtrim duke fshehur një cen apo të metë. Si një term teknik në fushën e studimit të hadithit, folja i referohet aktit të një rrëfyesi të fshehjes së një të mete apo ceni në një rrëfim për ta shpërudhur dëgjuesin. Si i tillë, është një akt dredhie dhe dyfaqësie i dënuar gjerësisht nga dijetarët e hadithit.

Pavarësisht faktit se praktika e falsifikimit të hadithit ishte e përhapur në mënyrë alarmuese midis rrëfyesve në përgjithësi, dhe midis atyre në Irak në veçanti, librat e shkruar mbi vlerësimin e rrëfyesit nuk përmbanin përshkrime të më shumë se njëqind falsifikuesve të këtillë të hadithit. Një shqyrtim i shkrimeve mbi falsifikuesit e hadithit zbulon se ata numërojnë rreth njëqind e tridhjetë. Nëse u bëjmë një zbritje atyre që ishin vetëm falsifikues të mundshëm, numri vjen te rreth njëqind e njëzetë. Dhe po qe se heqim pastaj ata rrëfyes të gjykuar të jenë të dobët për një arsye tjetër nga falsifikimi i hadithit, mbeten jo më tepër se shtatëdhjetë e pesë. Këta të shtatëdhjetë e pesë ishin rrëfyes hadithet e të cilëve qenë pranuar nga dijetarët e hershëm të hadithit vetëm me kushtin e shprehur qartazi se ata e kishin dëgjuar një hadith nga një person duke thënë, “Shejhu im më tregoi...”, “Filani më tregoi”, etj. Pra, a i

përfshin ky numër të gjithë rrëfyesit e marrë me falsifikim hadithi? Sigurisht që jo!

Ibn Abdulberri (vd. 423 h./1071) tha në *Et-Temhid*: “Midis rrëfyesve në Kufe ka shumë falsifikim hadithi.” Në mënyrë të ngjashme, Shu’be ibn el-Haxhxhaxhi shkruajti: “Të vetmit rrëfyes që kam ndeshur të papërfshirë në falsifikim hadithi janë Amr ibn Murre dhe Ibn Avni.” Për këtë arsye, Imam Maliku e quajti Irakun “punishte hadithi”, nga që hadithet ishin prodhuar atje për qarkullim të përgjithshëm ashtu siç paraja prodhohet në një punishte! Jo vetëm kjo, por falsifikimi i hadithit ishte praktikuar nga vetë imamët, dhe nga ata të cilët rrëfyen duke iu referuar atyre! Ibn el-Mubareku (vd. 181 h./797) tha, “Bakijje ibn Velidi do të ishte një transmetues i shkëlqyer hadithi po të mos qe për faktin se, në vend të përdorimit të emrit me të cilin një rrëfyes është i mirënjohur, ai përdor llogarën e këtij personi, (“I ati i filanit” – Ebu Fulan), dhe, në vend të përdorimit të llogarit me të cilin një rrëfyes është më i njohur (Ebu Fulan), ai përdor emrin e rregullt të personit (Filani, i biri i filanit).” Ibn el-Mubareku vijoi e shtoi se njëfarë rrëfyesi “po na tregonte hadithe për vite duke iu referuar dikujt të njohur si Se’id el-Vehhazi, që ne do ta zbulonim shumë më vonë se personi prej të cilit po i përcillte rrëfimet e tij ishte Abdulkuddusi (hadithet e të cilit ishin parë njëzëshmërisht si të pabesueshme)”. Shembuj të tjerë e bëjnë po ashtu të qartë sa e vështirë ishte të pikasej falsifikimi i hadithit edhe midis individëve bashkëkohës të njëri-tjetrit.

## 2. Gënjimi

Numri i haditheve të rreme vazhdoi të shumëfishohej me kalimin e kohës. Shu’be ibn el-Haxhxhaxhi shkruajti: “Asnjë nuk i ka shqyrtuar hadithet ekzistuese deri më një

ashtu si unë, dhe unë kam zbuluar se tre të katërtat e tyre janë gënjeshtër.” Nëse i shkojmë pas këtij fenomeni në kohë, gjejmë (siç kanë gjetur dijetarë të tjerë hadithi) se ai filloi në kohën e sahabeve të Profetit! Osman ibn Affani komentoi, “Njerëzit tregojnë gjëra për të Dërguarin e Zotit që nuk i kam dëgjuar kurrë më parë!” Ngjashëm me këtë, Muavije ibn Ebu Sufjani shkruajti njëherë një letër, duke thënë:

Kam marrë vesh se disa njerëz midis jush tregojnë rrëfime që nuk përkojnë me Librin e Zotit, as na kanë ardhur duke iu referuar të Dërguarit të Zotit. Njerëz të tillë janë të paditur!

Sa për Buhariun, ai shkruajti në *Sahih*-un e vet me zinxhirin e tij të transmetimit:

Humejd ibn Abdurrahmani më tha se e kishte dëgjuar Muavijen, duke folur për Ka'b el-Ahbarin, të thotë për një grup kurejshësh në Medinë, “Ai [Ka'bi] ishte një prej rrëfyesve më të vërtetë të hadithit që do të tregonte rrëfime duke iu referuar Popullit të Librit. Por, pavarësisht këtij fakti, ne nuk mund të përjashtojmë mundësinë që ai të ketë përcjellë gënjeshtër pa patur qëllim.

### 3. Panjohësia e rrëfyesit

Dijetarët e hadithit e quajnë një hadith të dobët nëse zinxhiri i tij i transmetimit përmban emrin e një rrëfyesi të gjykuar të jetë i panjohur.<sup>13</sup> Por kriteret mbi bazën e të cilave që vendosur nëse një rrëfyes ishte i panjohur ose jo ndryshonin nga një periudhë në tjetrën, e nga një vend në tjetrin. Për pasojë, i njëjti hadith mund të kalojë nga i gjykuar

<sup>13</sup> Dijetarët e hadithit i ndajnë rrëfyesit e panjohur në dy kategori. E para është quajtur *mexhhulu'l-aj-n*, domethënë, dikush duke iu referuar të cilit vetëm një tjetër rrëfyes ka përcjellë rrëfime, dhe i cili nuk ishte quajtur i besueshëm prej rrëfyesit të thënë. Kategoria e dytë përmendet si *mexhhulu'l-hal*, apo dikush duke iu referuar të cilit një apo më tepër rrëfyes të tjerë kanë përcjellë rrëfime, por rrethanat e të cilëve tregojnë se ata kishin vetëm dije sipërfaqësore ose të përgjithshme për të. Megjithatë, nëse ka prova se rrëfyesit e tjerë e njihnin atë si me karakter të mirë, të drejtë, atëherë ai nuk është quajtur më i panjohur.

autentik te i gjykuar i dobët, dhe e kundërta përsëri. Në këtë pikëpamje, Ahmed ibn Hanbeli tha, “Një rrëfyes i cili është quajtur i panjohur nuk do të quhet më kështu po qe se mësohet se një imam tregoi hadithe duke iu referuar atij. Sidoqoftë, një imam mund të tregojë një hadith duke iu referuar dikujt që nuk është i besueshëm.” Pas citimit të shembujve të haditheve të tilla, Ibn Rexhebi komentoi:

Fakti se një person i besueshëm tregon një hadith nuk do të thotë se personi duke iu referuar të cilit e tregoi është vetë i besueshëm. Sepse ne e dimë se shumë rrëfyes të besueshëm, të tillë si Sufjan eth-Thevri, Shu’bei, dhe të tjerë, kanë treguar rrëfime që i morën nga rrëfyes të dobët.

#### 4. Provincializmi

Provincializmi është një lloj paragjykimi ose fanatizmi. Po qe se shihet se një kritik është ndikuar nga paragjykimi ose fanatizmi i tillë, vlerësimi i tij i haditheve do të jetë i zhvlerësuar, dhe kjo pavarësisht nëse ai i ka quajtur të jenë autentike ose joautentike, e nëse e ka quajtur një rrëfyes të jetë i fortë apo i dobët. Megjithatë, Veki ibn Xherrahu tha, “Nuk ka asnjë prej rajonit tonë që ne e quajmë të jetë i drejtë.” Sa për Sufjan ibn Ujejnenë, ai tha, “Po qe se dikush po kërkon zinxhirë transmetimi dhe hadithe të besueshme që do të ngjallin besim në zemrën e njerëzve, le t’i marrë rrëfimet e tij nga populli i Medinës.” Anasjelltas, ez-Zuhri shkroi, “Nuk kam parë kurrë një popull më të prirur për t’i këputur lidhjet e Islamit se populli i Mekës.” Kur Abdurrahman ibn Mehdiu u pyet për hadithet e treguara nga rrëfyes prej Levantit, ai u përgjigje me një gjest mospranues të dorës, ndërsa Ebu Sulejman el-Xhuzxhani (vd. 823 h./1422) e denigroi popullin e Kufesë sepse ishin shiitë dhe për zakonin e mashtrimit të të tjerëve.

## 5. Sentimentalizmi

Sentimenti, ndjenja, nuk ka të bëjë aspak me dijen. Por, për fat të keq, ajo ka ngjyrosur një pjesë të mirë të vlerësimit nga një kritik si të rrëfyesve dhe të haditheve. Imam Maliku, për shembull, u tregua shumë i butë me Ejjub es-Sahtijaniun (vd. 131 h./749) dhe e shpalli atë një rrëfyes të besueshëm, duke thënë, “Ai derdh lot dhembshurisht kurdo që përmendet Profeti. Prandaj, duke e parë këtë përnderim të fortë për Profetin, nisa t’i mbaj shënim rrëfimet e tij.” E kundërta, en-Nesaiu (vd. 303 h./915) nuk pranoi të transmetojë rrëfime të përcjella nga Imam Ahmed ibn Salihu për shkak të refuzimit të këtij të fundit për t’i lidhur rrëfimet drejtpërdrejt me të.<sup>14</sup> Po ta lejonte hapësira, ne mund të citonim shembuj të tjerë të shumtë të situatave në të cilat sentimentalizmi e kishte njollosur gjykimin më të mirë të dijetarëve fetarë ndryshe të jashtëzakonshëm.

## 6. Imitimi

Një numër kritikësh të hadithit të cilët nuk i njihnin rrethanat dhe karakteret e rrëfyesve thjesht i përsëritën mekanikisht opinionet dhe vlerësimet e kolegëve të tyre për rrëfyes të tillë. Disa prej këtyre kritikëve i tërhoqën më pas opinionet e shprehura më herët me krijimin e mundësisë për t’i njohur vërtet njerëzit për të cilit kishin folur. Mjeshtri i kritikëve të hadithit, Jahja ibn Se’idi, do t’i imitonte të tjerët në denoncimin e Ravh ibn Ubades (vd. 205 h./821) edhe pse, pa ia ditur emrin, e kishte parë Ravh ibn Ubadenë

<sup>14</sup> En-Nesaiu u shpreh për Ahmed ibn Salihun si “as i sigurt, as i besueshëm”, duke shtuar se Jahja ibn Me’ini e kishte përshkruar atë si “një pedant gënjeshtar”. Ibn Haxheri do të përmendte më pas se arsyeja për paragjykimin gjithnjë e më të zëshëm të Nesaiut ndaj Ahmedit ishte se ky i fundit nuk kishte pranuar t’i lidhte hadithet me Nesaiun, sepse ai (Nesaiu) kishte mbajtur shoqëri me dijetarë të caktuar hadithi për të cilët Ahmed i mendonte mirë.

si një rrëfyes të besueshëm, kështu që për pasojë e kishte shndërruar një person në dy. Imagjinojeni...

## 7. Sektarizëm jurisprudencial dhe skolastik

Dallimet midis kredove apo shkollave jurisprudenciale nuk kanë të bëjnë aspak me faktin nëse një rrëfim hadithi i caktuar duhet pranuar apo hedhur poshtë, veçanërisht kur hadithet në diskutim nuk po i japin mbështetje një shkolle apo grupimi besimor kundrejt një tjetri. Por, sa keq, ishte pikërisht ky lloj dallimi në mendim që ndikoi mbi vlerësimin e dijetarëve të rrëfyesve të veçantë të hadithit. Ebu Hanife ndaloi së transmetuari hadithe duke u mbështetur te Ata ibn Rebah (vd. 114 h./732) sepse ai kishte nxjerrë një dispozitë ligjore në favor të martesës së përkohshme (*zeva-xhu'l-mut'a*), dhe Ahmed ibn Hanbeli e ndërpreu transmetimin e haditheve duke iu referuar Ali ibn el-Mediniut (vd. 234 h./849) dhe çdokujt që kishte bashkëpunuar me autoritetet mutezilite në inkuizicionin teologjik të kryer kundër atyre të cilëve, ashtu si Ahmedi, ishin të pikëpamjes se Kur'ani ishte i krijuar. Dhe lista vijon. Duke patur parasysh ekstremet në të cilat shkuan "njerëzit e hadithit" në shumimin e rrëfimeve të hadithit, në betejat ndërbesimore, dhe në falsifikimin dhe fabrikimin e hadithit, disa ekspertë të hadithit filluan të ndiejnë mall për "kohët e shkuara", përpara se trashëgimia islame të ishte mbushur me rrëfime hadithi të çdo forme dhe madhësie. Gjejmë Sufjan eth-Thevriun të thotë, në këtë frymë, "Sikur të mos isha përfshirë kurrë në ndonjë [pra, në mbledhjen e haditheve], qofshin ato të favorshme ndaj meje, apo të pafavorshme!"



## 8. Pretendime të rreme pro dhe kundër rrëfyesve të hadithit

Vlerësimi i rrëfyesit të hadithit, negativ apo pozitiv, duhet të udhëhiqet nga integriteti dhe objektiviteti, dhe jo nga prirjet vetjake. Veçse rrjedha e ngjarjeve në fushën e kritikës së hadithit ka qenë ndryshe. Shafiiu tregoi se Sufjan eth-Thevri i tha njëherë Shu'beit, "Po ta kritikosh Xhabir el-Xhu'fiun, i cili është një rafidit, atëherë unë kam për të të kritikuar ty..."<sup>15</sup> Mbase kjo është çka e bëri Shu'bein të thotë njëherë, "Po t'u përcillja hadithe nga askush tjetër veç rrëfyesve të besueshëm, do t'u përcillja vetëm nga një numër shumë i vogël." El-Kattani tha aty-aty, "Po të përcillja hadithe nga askush tjetër veç atyre rrëfyesve që i miratoj, janë vetëm pesë prej të cilëve do t'i përcillja", dhe së cilës Jahja ibn Se'idi i shtoi, "Nëse i vë në provë rrëfyesit të cilëve u përcjell rrëfimet, do të përcillja vetëm nga një numër i vogël."

<sup>15</sup> Ajo që Sufjani u supozua t'i ketë thënë Shu'beit ishte, "Po ta kritikoni Xhabir el-Xhu'fiun, atëherë unë do ta mbroj atë." Hadithet e Xhabir ibn Jezid el-Xhu'fiut ishin transmetuar nga Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Ibn Maxhe. Por një numër dijetarësh e ndalën transmetimin e rrëfimeve të tij kur mësuan për pandershmerinë e tij dhe paturpësinë me të cilën fliste kundër fesë së Zotit. Shih, gjithashtu, el-Mizzi, *Tehdhibu'l-Kemal fi Esma'i'r-Rixhal*, Pjesa 4, fq. 467. Jahja ibn Me'ini tha njëherë, "I pashë dy bijtë e Ebu Shejbes t'i shkonin atij (pra, Junus ibn Bukejrit), por ai i përcolli. Ata i kërkuan diçka të shkruar, por ai nuk do t'ua jepte. Kështu, ata u larguan dhe folën keq për të." Shih, el-Mizzi, *Tehdhibu'l-Kemal*, Pjesa 32, fq. 496.

# [E shtata]

## Kujtesa e rrëfyesve

Dijetarët e hadithit e ndajnë kujtesën (*dabt*) në dy lloje. E para është *dabtu's-sadr*, fjalë për fjalë, “ruajtja e kraharorit”, e cila i referohet mbajtjes mend përmendësh – ruajtjes – së gjërave të depozituara në mendje apo zemër, dhe e dyta është *dabtu'l-kitab*, fjalë për fjalë, “ruajtja e librit”, çka i referohet aftësisë për të mësuar përmendësh dhe për të ruajtur rrëfime të regjistruara me shkrim. Tani, ne e dimë se, nuk ka rëndësi sa i përparuar është një person në mësim përmendësh, kujtesa e tij apo e saj do t'i nënshtrohet përsëri gabimit. Ai ose ajo mund të harrojë, të imagjinojë gjëra, të ketë një shpërqendrim, të jetë i/e pështjelluar, apo të pësojë njëfarë ndryshimi. I druajtur se do ta harrojë revelimin, Profeti do ta përsëriste atë derisa Zoti i tha, “Mos e lëviz gjuhën me nxitim, [duke i përsëritur fjalët e revelimit,] sepse, shih, na takon Ne ta mbledhim atë [në zemrën tënde] dhe ta bëjmë të lexohet [siç duhet lexuar]” (Surja *el-Kijame*, 75:16-17).

### 1. Dabtu's-sadr

#### (Ruajtja e asaj që është në mendje, pra, e pashkruar)

Mbledhësit e hadithit e pranonin se rrëfimet e tyre përbanin nganjëherë gabime. Jahja ibn Me'ini tha njëherë, “Kushdo që pretendon se nuk ka bërë një gabim është gënjeshtar.” Ashtu siç tha Sufjan eth-Thevri, “Vështirë që ndokush të mund ta shmangë bërjen e gabimeve”, dhe “Po të ishim të vendosur të mos u tregonim kurrë një rrëfim

nëse nuk ishte saktësisht siç ne e kishim dëgjuar, nuk do t'u tregonim një të vetëm." Janë dy lloje situatash të lidhura me hadithin mbi të cilat ka peshë akti i harrimit. Kategoria e parë përfshin gjëra që dikush i harron pa e vënë re se i ka harruar (ky lloj i jep shpjegim shumicës së rasteve). Kategoria e dytë përfshin situata në të cilat një rrëfyes përcjell një rrëfim dhe pastaj e harron atë, derisa kujtohet nga të tjerë të cilët e mbajnë mend. Nëse një rrëfyes ka patur një harresë të momentit, nuk ka mendim të përbashkët në i duhet pranuar ose jo rrëfimi, me disa që e pranojnë atë dhe të tjerë, si hanefitët, që nuk e pranojnë. Një hadith i rënë në këtë kategori thotë, "Po qe se një grua martohet pa pëlqimin e kujdestarit të saj, martesë do të jetë e pavlefshme." Një tjetër është hadithi i përcjellë nga Ebu Hurejre në lidhje me arritjen e një vendimi ligjor bazuar në një betim dhe dëshmi të vetme.

Përmbledhurazi, gabimet janë të destinuara të ndodhin në transmetimin e së paku disa rrëfimeve gojore; një fakt që mund të çojë në shfaqjen e kontradiktave në përmbajtjet e haditheve të ndryshme. Ca prej këtyre kontradiktave janë lehtësisht të pikasshme, ndërsa të tjera jo, gjë e cila na sjell te tema e rrëfimeve të parafrazuara

## 2. Rrëfime të përcjella me parafrazë

Përcjellja e një hadithi në formë të parafrazuar ka në të zëvendësimin e disa fjalëve të rrëfimit me fjalë sinonime. Mbi këtë praktikë ka patur pikëpamje të ndryshme. Imam Maliku mendonte se nuk ishte e lejueshme të parafrazoheshin hadithe të cilave u shkohej pas gjer te i Dërguari i Zotit nga frika se ata që e bënë këtë mund të ndëshkoheshin për shkak të dikujt që gënjen për Profetin. Në vështrimin e Ebu Bekr ibn el-Arabiut, është një praktikë e cila ishte e

lejueshme vetëm për sahabet e Profetit. Por pikëpamja e shumicës thotë se është e lejueshme të parafrazohen rrëfime me domethënie të padykuptimtë duke i përkthyer ato në gjuhë të tjera, meqë është mirë të shpjegohet ligji i Islamit për popujt e botës në gjuhët e tyre vendëse. Sa për parafrazimin e haditheve në arabisht, është menduar të jetë e lejueshme për ata të cilët kanë një përthithje e kuptim fort të mirë të haditheve në diskutim. Sidoqoftë, ai nuk është i lejueshëm në rastet kur teksti përmban homonime, koncepte të përgjithshme, dhe fjalë të dykuptimshme dhe të tërësishme.

Dijetarët e hadithit janë në një mendje se pjesa më e madhe e rrëfimeve të përcjella janë treguar me parafrazë. Kjo është arsyeja pse Omer ibn Hattabi këmbëngulte aq shumë në rëndësinë e një të kuptuari të saktë të një rrëfimi të përcjellë, ngaqë rrëfyesi mund të përdorë fjalë që ai beson se janë sinonime me ato në rrëfimin origjinal, apo që mendon se janë identike në kuptim me atë çfarë tha Profeti. Ibn Sirini tha, “Mund ta dëgjoj një hadith të caktuar nga dhjetë njerëz, çdonjëri prej të cilëve e rrëfen atë në një mënyrë të ndryshme nga të gjithë të tjerët, por kuptimi mbetet i njëjti.” Ai po ashtu tha, “Enes ibn Maliku përcolli pak hadithe duke iu referuar të Dërguarit të Zotit. Por kur ai tregoi një hadith nga Profeti, do të thoshte, ‘Ose, siç ai tha...’” Kata-deu citoi Zurare ibn Ebi Evfanë të thotë, “Unë kam takuar disa prej sahabeve të Profetit që flisnin për të me fjalë të ndryshme, por përcillnin të njëjtin mesazh.”

Ka një pajtim të njëzëshëm midis dijetarëve se dikush i cili është i paditur për kuptimin e asaj që po transmeton nuk duhet lejuar ta përcjellë hadithin në fjalë në formë të parafrazuar, dhe se ata të cilët lejuan që hadithe të përcillen me parafrazë e lejuan këtë vetëm në kushte të caktuara. Maverdi shkruajti në këtë pikëpamje:

Nëse keni harruar si ishte formuluar hadithi origjinal, mund ta parafrazoni atë. Ngaqë keni marrë përgjegjësinë si për fjalët dhe domethënien, por e shihni veten të paaftë për ta përcjellë njërën nga të dyja, duhet të përcillni atëherë tjetrën, meqë dështimi për të vepruar kështu mund të sjellë mbajtje, mostregim, të një dispozite ligjore që jeni të detyruar ta njoftoni. Nëse, në anën tjetër, ju nuk e keni harruar formulimin origjinal, nuk jeni të lejuar ta përcillni atë ndryshe këtyre fjalëve, sepse mënyra e të folurit e Profetit ishte më elokuente se e çdokujt tjetër.

Shafiiu shkruajti duke përshkruar cilësitë që duhet të ketë një rrëfyes:

Një rrëfyes hadithesh duhet të jetë njëmend i përsëritshëm dhe i njohur për ndershmërinë e tij. Ai duhet ta kuptojë rrëfimin që përcjell dhe të jetë i vetëdijshëm se cilat fjalë do ta ndryshonin domethënien e rrëfimit, nëse përdorshin. [Ndryshe], ai duhet ta tregojë atë saktësisht siç e dëgjoi, e jo në formë të parafrazuar. Dikush që e parafrazon një rrëfim pa e ditur se cilat fjalë do t'ia ndryshonin kuptimin nuk ka siguri se nuk do ta paraqesë të ndaluarën si të lejuar, ndërsa, nëse ai e tregon atë fjalë për fjalë, nuk do të ketë rrezik që t'ia ndryshojë kuptimin.

Siç e kemi parë, pra, Shafiiu ishte i mendimit se një person mund ta parafratojë një hadith vetëm nëse ai e kupton atë aq plotësisht sa nuk do të ketë rrezik të shtrembërimit të kuptimit të tij.

### 3. Ruajtja e burimeve të shkruara të haditheve (dabtu'l-kitab)

Ne kemi diskutuar kështu deri më tash ruajtjen e rrëfimeve gojore; tani i kthehemi ruajtjes së rrëfimeve të shkruara, të cilat gjithashtu mund të prisheshin nëpërmjet shtesave, fshirjeve apo ndryshimeve të tjera. Librat ishin trazuar më shpesh nga të afërmit, shokët e ngushtë dhe nxë-

nësit e autorit, sigurisht pa dijeninë e tyre. Autorët veprat e të cilëve dihet se janë prekur përfshijnë mbledhësin dhe dijetarin irakian të hadithit, Ali ibn Asim ibn Suhejbin, dijetarin nga Kufeja të hadithit, Sufjan ibn Veki el-Hafiz ibn el-Hafizin, Sufjan eth-Thevriun, Ebu Mukatil es-Semerkan-diun, Ibn Ebi Merjemin, Abdullah ibn Salihun, dhe Shu'be ibn el-Haxhxhaxhin. Gabimet që ndodhën ishin të llojit që shumica e njerëzve nuk do të qenë në gjendje t'i pikasnin, të tilla si shtimi apo mosvënia e një shenje diakritike që do të ndryshonte tërësisht kuptimin e një fjale, moshtënia e shkronjës *hemze*, e kështu me radhë.

## [E teta]

# Kritika e *isnad*-it karshi kritikës së *metn*-it

Dijetarët e hadithit të marrë me kritikën e *isnad*-it – kritikën e zinxhirit të transmetimit të një hadithi – vepruan kështu në thelb në shërbim të *metn*-it – trupit të hadithit. Ibn el-Kajjimi (vd. 751 h./1350) shkruajti në librin e tij, *El-Furusijje*:

Le të dihet se autenticiteti i *isnad*-it të një hadithi është gjë e nevojshme, por jo kusht i mjaftueshëm për autenticitetin e vetë hadithit. Përndryshe, që një hadith të quhet autentik duhen përmbushur gjithashtu një numër kushtesh të tjera. Këto janë: (1) *isnad*-i i tij duhet të jetë autentik, (2) ai duhet të jetë pa dobësi, (3) nuk duhet të jetë i parregullt (*shadhdh*) ose i papranuar (*munker*), dhe (4) rrëfyesi i tij duhet të jetë i njohur për moskundërshti me rrëfyes të tjerë të besueshëm apo për moshtënie ndryshimesh në rrëfimet e tyre.

## 1. Vënia e *isnad*-it në provën e hulumtimit akademik

Duke patur parasysh faktet e lartpëmendura, shtrohet pyetja: sa i besueshëm është *isnad*-i në diskutim, thënë nga pikëpamja akademike, kur gjykohet në dritën e faktorëve të ndryshëm me ndikim në besueshmërinë e tillë, si, vlerësimi i karakterit të rrëfyesit, njohja e datave të lindjes dhe vdekjes së dijetarëve dhe rrëfyesve, shkenca e *ilelu'l-hadith*-it, domethënë, dobësitë e ndryshme së cilave u nënshtrohen hadithet, shqyrtimi i kujdesshëm i vargjeve të rrëfyesve të përfshirë në *isnad*-in, dhe prova e jashtme tekstuale?

Nëse ne reflektojmë për një moment mbi idenë e mbështetjes plotësisht në shqyrtimin tonë të zinxhirit të transme-

timit të një hadithi, duke përfshirë karakterin e rrëfyesve të tij, si bazë për përcaktimin e autenticitetit të një hadithi të atribuar të Dërguarit të Zotit, kemi për të parë se e kemi vendosur veten në një situatë të rrezikshme, meqë nuk jemi më të lejuar ta përcaktojmë autenticitetin e një hadithi mbështetur në përmbajtjen e tij të vërtetë, duke e krahasuar atë me atë të Kur'anit, të të vetmit tekst që e dimë të jetë pa gabime. Por ky lloj krahasimi është saktësisht ai me çka u morën sahabet e Profetit.

Pyetja e nevojitur të bëhet këtu është: çfarë i futi dijetarët e hadithit në këtë rrjedhë të rrezikshme – metoda e kritikës së hadithit që mbështetet në studimin e zinxhirëve të transmetimit dhe të karakterit të rrëfyesve – kur e shumta që mund të përftojmë nga kjo metodë janë gjykime hipotetike mbi rrëfyes të tillë dhe rrëfimet e tyre? A nuk është e mjaftueshme për ne t'i drejtohem autoritetit të vetë Kur'anit – të cilin Zoti e zbriti si një vërtetim të revelimeve të mëparshme dhe si një instrument matës me të cilin të vlerësohen ato – në kërkimin për të arritur në përfundime të tilla? A besuan muslimanët e parë në Kur'anin dhe e ndoqën udhëzimin që ai kishte dhënë bazuar në një hetim të karakterit të Profetit? Apo, ndryshe, ishte vetë Kur'ani që shërbeu si provë e vërtetësisë së Profetit dhe e vlefshmërisë së deklarimeve të tij? Ngurrimi për t'i matur jo vetëm hadithet dhe rrëfimet e raportimet e tjera historike, por, përveç kësaj, opinionet, idetë, dhe interpretimet e ndryshme, përkundrejt Kur'anit është thjesht një shenjë e llojit të paralizës mendore që i ka prekur muslimanët, të cilët për shekuj kanë qëndruar të mbërthyer pas provave të siguruara nga zinxhirët e transmetimit të haditheve. Ngurrimi i tillë është gjithashtu një pranim se, për shkak të mungesës sonë të lirisë për t'iu drejtuar Kur'anit, ne nuk jemi më në gjendje ta shohim dhe ta shqyrtojmë siç duhet, fije e për pe, këtë pìrg të madh rrëfimesh.



Sahabet kryesorë, të tillë si Ebu Bekri, Omeri, dhe gruaja e Profetit, Aisheja, e dinin mirë se vlerësimi i karakterit të rrëfyesve nuk ishte kriteri i vërtetë mbi bazën e të cilit të pranohen ose të hidhen poshtë rrëfime hadithi. Ata e kuptuan se vendime të tilla duheshin bazuar në Kur'anin, e në rrëfime hadithi që e dinin me siguri se ishin të besueshme. Ky proces vendimmarrës kërkonte që ata të shqyrtonin përmbajtjen e vërtetë të haditheve, e jo vetëm zinxhirët e tyre të transmetimit. Përqendrimi në përmbajtjen e haditheve dhe krahasimi i tyre me mësimet e Kur'anit do të siguronte një lloj mbrojtjeje natyrore kundër lënies së gënjeshtreve për të depërtuar në Sunnet. Vetëm kjo qasje do të që në përputhje me urdhëresën kur'anore të gjendur në suren *el-Huxhurat*: "O ju që keni besuar! Nëse një i lig ju vjen me një lajm [shpifës], përdorni mendjemprehtësinë tuaj, se mos i lëndoni njerëzit pa dashje dhe pastaj mbusheni me pendim për çfarë keni bërë" (49:6). Çka besimtarët ishin nxitur të verifikonin nuk ishte karakteri i një personi, por, më saktë, raportimet që kishin marrë, dhe e vetmja mënyrë për ta verifikuar të vërtetën apo gënjeshtren e deklarimeve në lidhje me fenë do të që kontrolli i tyre kundrejt Revelimit të patur në dispozicion, Revelimit të ruajtur nga Vetë Zoti, dhe kundrejt Sunnetit, të dhënë si një mënyrë e sqarimit dhe zbatimit të këtij Revelimi. Kjo nuk do të thotë se ne duhet ta hedhim poshtë *isnad*-in si një mënyrë të verifikimit të hadithit. Veçse shqyrtimi i *isnad*-it është nënkuptuar të jetë thjesht një hap i parë në procesin e shoshitjes së haditheve, me hapin e dytë duke qenë matja e përfundimeve të arritura nëpërmjet hapit të parë përkundrejt kutit të Kur'anit. Nëse përmbajtja e një hadithi me një *isnad* të pranueshëm është miratuar nga Kur'ani, ka për të qëndruar; ndryshe, duhet eliminuar. Por ajo që ndodhi ishte se hapi i parë u lejua të zgjerohej aq sa mori thujtë të gjithë kohën dhe energjinë e

mbledhësve të hadithit, dhe Sunneti u mor rob nga *ilmu'rixhal*-i, shkenca e vlerësimit të rrëfyesit.

Me mbrojtjen e kësaj qasjeje, unë nuk po bëj thirrje, si disa, për të hequr dorë prej përmbledhjeve të hadithit të mbërritura tek ne. Një hap i këtellë do të qe i papranueshëm sipas mësimeve të vetë Kur'anit dhe kërkesave të hulumtimit akademik. Në të njëjtën kohë – duke patur parasysh nevojën që qasja jonë të harmonizohet me urdhëresat kur'anore dhe metodën shkencore – ne nuk duhet t'i shohim përmbledhjet e hadithit që kemi trashëguar nga tradita islame në një mënyrë hierarkike, duke i konsideruar ca të jenë “autentike” dhe të tjera “më autentike”. Përndryshe, duhet kujtuar se çdonjë prej tyre përmban si hadithe autentike dhe joautentike.

Në fakt, koncepti i tërë i “autenticitetit” (*esahhijje*) është veshur me shenjtëri të tillë sa paraqet një rrezik për shëndetshmërinë intelektuale të muslimanëve, meqë na pengon nga të menduarit për veten. Pretendimi se ka një libër, apo varg librash, që është “më autentiku” pas Librit të Zotit përmbën simptomatikë të krizës metodologjike në të cilën hynë mendimtarët muslimanë ndërsa e lejuan mendimin e tyre të merret rob prej pacenueshmërisë së *isnad*-it dhe traditës së shkruar. Tekefundit, Kur'ani nuk e fitoi pozicionin e tij të respektuar ngaqë ishte transmetuar nëpërmjet vargjeve të rrëfyesve me autenticitet të mirëprovuar, por, më drejtë, sepse i Vetmi që e pati zbritur e mori mbi Vete ruajtjen dhe mbrojtjen e tij, duke thënë, “Shih, jemi Ne Vetë që e kemi dhënë nga lart, hap pas hapi, këtë përkujtues dhe jemi Ne që do ta ruajmë vërtet atë [nga çdo ndryshim]” (*Surja el-Hixhr*, 15:9).

Nëse ne e konsiderojmë një libër të krahasueshëm me Kur'anin, kjo tregon një të metë në aftësinë tonë për të bërë dallimin midis asaj se çfarë do të thotë për Kur'anin

të jetë me autenticitet të mirëprovuar dhe asaj se çfarë do të thotë për raportimet historike të jenë me autenticitet të mirëprovuar. Kur’ani e merr autentifikimin nga brenda vetes, jo prej atyre që e përcollën atë. Procesi i vërtetimit të autenticitetit të raportimeve historike, për dallim, duhet të kryhet bazuar në faktin nëse ato janë konfirmuar nga Kur’ani.

Dijetarët të cilët i regjistruan kompilimet e Sunnetit të ardhura tek ne nuk pretenduan t’i kenë kritikuar përmbajtjet e rrëfimeve që ato përmbanin. As autori i ndonjë prej përmbledhjeve të Sunnetit nuk pretendoi t’i ketë krahasuar hadithet një nga një me përmbajtjen e Kur’anit. Detyra e tyre ishte e kufizuar në mbledhjen e haditheve nëpërmjet shkencës së vlerësimit të rrëfyesit. Për më tepër, ndonëse disa prej tyre iu referuan asaj që kishin mbledhur si “me autenticitet të mirëprovuar” (*sahih*), ata po e përkufizonin termin “me autenticitet të mirëprovuar” në lidhje me kriteret që vetë u ishin përmbajtur në procesin e mbledhjes dhe përzgjedhjes. Sepse, po të kishin qenë duke u përpjekur për besueshmëri absolute, si mund të quhej i njëjti raportim “me autenticitet të mirëprovuar” nga një dijetar dhe “me autenticitet dobët të provuar” nga një tjetër? Kjo mund të ndodhte sepse hadithet që i përmbanin këto kompilime “me autenticitet të mirëprovuar” nuk i ishin nënshtruar kritikës së *isnad*-it dhe kritikës së *metn*-it. Në fund të fundit, pikërisht këto kompilime përmbanin gjithashtu raportime të klasifikuara si “të çuditshme” (*garib*), domethënë, si hadith një varg i zinxhirëve të transmetimit të të cilit përmbante vetëm një rrëfyes. Po t’i krahasonim raportimet në këtë kategori me Kur’anin, me siguri do të gjenim mospërputhje dhe kontradikta midis tyre. Sigurisht, asnjë kompilim i vetëm hadithi *sahih* nuk është pa raportime që i përkasin kësaj kategorie.

## 2. Kritika e metn-it (Kritika e tekstit të hadithit)

Siç e kemi thënë, është thelbësore që ne të mos i bëjmë kritikë thjesht zinxhirit të transmetimit (*isnad*) të një hadithi, por dhe tekstit të tij (*metn*). Kjo vlen nëse *isnad*-i në diskutim ësh të “i lartë” (*alin*) apo “i ulët” (*nazil*),<sup>16</sup> *hasen* ose më pak se *hasen*. Janë tre arsye për ngutshmërinë e kritikës së tekstit të hadithit:

*Një: Shafiiu tha në Er-Risale se,*

çdo praktikë për të cilën i Dërguari i Zotit vendosi një precedent ishte në pajtim me Librin e Zotit. Po të qe një praktikë e sanksionuar qartazi në Librin e Zotit, atëherë ajo ishte në përputhje të përsosur me çka kishte qenë sanksionuar. Po të ishte shprehur ajo me fjalë të përgjithshme në Librin e Zotit, praktika e Profetit siguroi më tepër qartësi duke iu referuar Zotit... I Dërguari i Zotit ishte një folës vendës i gjuhës arabe i cili jetoi midis arabëve. Si i tillë, ai mund të thoshte diçka që synonte të zbatohet në përgjithësi; ai po ashtu mund të thoshte diçka specifike, të cilën e mendoi vetëm për zbatim specifik... Nëse diçka ishte e ndaluar në përgjithësi, por e lejuar në situata specifike, këto përjashtime nuk do ta hiqnin ndalimin e përgjithshëm. Në mënyrë të ngjashme, nëse diçka ishte e lejuar në përgjithësi, por e ndaluar në situata specifike, këto përjashtime nuk do ta hiqnin lejimin e përgjithshëm.

Shafiiu, i cili ishte quajtur kampioni i Sunnetit, vë në dukje në pjesën e sapocituar llojet e rrëfimeve të hadithit që kuptimin mund t’ua përcaktonte vetëm duke i bërë tekstet e tyre subjekt të një analize dhe kritike të plotë, si ishin rrëfyer, dhe sa transmetues i morën dhe i përcollën ato.

<sup>16</sup> Një *isnad* “i lartë” është ai në vargun e parë të të cilit ka pak, ose më pak, rrëfyes midis personit të fundit që do ta tregonte hadithin dhe shejhut prej të cilit ky person e mori atë, ndërsa një *isnad* “i ulët” është ai në të cilin ka një numër më të madh rrëfyesish midis personit të fundit që do ta tregonte hadithin dhe shejhut prej të cilit ai e mori atë. Për shembull, Tirmidhiu kishte një shejh me emrin Kutejbe ibn Se’id, prej të cilit mori shumë hadithe. Nëse *isnad*-i për një hadith të tillë filloi, “M’u tha nga Ebu Musa ibn el-Muthenna, të cilit iu tha nga Ibn Se’id ed-Darimi, të cilit iu tha nga Kutejbe...,” ndërsa *isnad*-i për një tjetër filloi, “M’u tha nga Ebu Musa ibn el-Muthenna, të cilit iu tha nga Kutejbe...,” *isnad*-i i parë do të qe “më i ulët” se i dyti, që ka më pak rrëfyes midis Tirmidhiut dhe shejhut të tij.

*Dy:* Bazuar në këto deklarime dhe në të tjera të bëra nga Shafiiu, shumë hadithe ishin përcjellë në formë të parafrazuar. Veç kësaj, shumë hadithe kishin kaluar, për një arsye a një tjetër, pa u vënë re në sitën e përrshkueshme të metodologjisë tejet subjektive të *isnad-it*.

*Tre:* Kritika e *metn-it* të një hadithi ndihmon për të zbuluar të metat e fshehura në *isnad-in*; ajo mund të ndihmojë në të njëjtën kohë për t'i dobësuar efektet e subjektivitetit në vlerë simet e *isnad-it*. Unë u referohem me "subjektivitet" gjykimeve të dhëna nga dijetarë të shumtë hadithi që e quajnë këtë apo hadith të besueshëm ose të pabesueshëm bazuar në asgjë tjetër veç opinionit personal të dijetarit mbi rrëfyesin dhe qëndrimin të tij ndaj rrëfimit në diskutim. Kjo mund të shihet në tendencën e Shafiiut dhe të tjerëve për të përdorur fraza të tilla si, "M'u tha nga i besueshmi...", "M'u tha nga dikush që nuk do ta akuzoja...", e të tjera si këto, çka e bën të vështirë të shihet vlerësimi i dijetarit mbi hadithin në fjalë si një gjykim i paanshëm i mbështetur në të dhëna të sakta, objektive. Për më shumë, siç u vu në dukje nga i ndjeri Ahmed Muhammed Shakir (vd. 1958), midis kërkuesve të tjerë në fushat e studimit të hadithit të bazuar te rrëfimi dhe te të kuptuarit (*ilmeyi'r-rivaje ve'd-diraje*), ata të cilët regjistruan informacion biografik për rrëfyesit e hadithit nuk i shënuan datat e rrëfyesve nga Meka, dhe në veçanti jo të atyre të Medinës; kësisoj, këtu kishte pështjellim në transmetimet e tyre. Por, kur erdhi puna te datat e rrëfyesve nga Iraku dhe Levanti, ata i shënuan.

Në mënyrë të përmbledhur, vetëm një kritikë e bashkuar e tekstit të një hadithi (*metn*) dhe e zinxhirit të tij të tran smetit (*isnad*) ka për të na dhënë ne një nivel të arsyeshëm sigurie në vlerësimin tonë të besueshmërisë dhe vlef shmë risë së hadithit.

### 3. Kriteret për kritikën e tekstit të hadithit

Ndonëse standardet për kritikën e tekstit të hadithit kanë marrë njëfarë konsiderate nga dijetarët e hadithit, pjesën më të madhe të vëmendjes e kanë marrë nga juristët dhe dijetarët e *usul-it*. Në fakt, është thënë për thujse çdo muxhtehid, jurist dhe dijetar *usul-i* të spikatur që t'i ketë hedhur poshtë disa rrëfime të cilat dijetarët e hadithit i paktën quajtur të besueshme. Ngjashëm me këtë, ne kemi hadithe të miratuara dhe të vëna në zbatim nga disa muxhtehidë, por të hedhura poshtë nga të tjerë, të cilët më pas nxorën përfundime të kundërta për çështje përkatëse në bazë të kësaj hedhjeje poshtë. Dijetarë të tillë ngritën çështje në lidhje me kritikën dhe interpretimin e haditheve në diskutim, dhe për këtë kemi shembuj të panumërt.

Një shqyrtim i standardeve të ndryshme që këta dijetarë lanë për ne në fushën e kritikës së tekstit të hadithit jep një listë prej nëntëmbëdhjetë kriteresh bazë, të cilat, nëse nuk përmbushen, kërkojnë që një hadith të hidhet poshtë. Këto kriteret janë si më poshtë:

1. Ai nuk duhet të bjerë në kundërshtim me kuptimin e qartë, të padykuptimshëm të Kur'anit, me Sunnetin me autenticitet të mirëprovuar, apo me dogmat e nevojshme të fesë.
2. Ai duhet të jetë në pajtim me përvojën ndijimore dhe atë që ne njohim nga bota e vëzhguar.
3. Ai nuk duhet të bjerë në kundërshtim me dijen e njohur shkencore apo me ligjet natyrore.
4. Ai nuk duhet të jetë në kundërshtim me intuitën, apo të kundërshtojë provat e padiskutueshme ose përvojën e njohur.
5. Ai nuk duhet të jetë në mospajtim me dijen e njohur shkencore në fushën e mjekësisë, astronomisë, e me radhë.
6. Ai nuk duhet të karakterizohet nga një stil i dobët gjuhësor që nuk përmbush standardet e elokuencës së vendosura

nga Profeti, i përshkruar si “folësi më elokuent i gjuhës së *dad*-it që bota ka njohur ndonjëherë”. Gjithashtu duhet të jetë pa terma që nuk ishin në qarkullim në të gjallë të Profetit.

7. Ai nuk duhet të nxisë, të mbështesë, sjellje imorale, të papajtueshme me të drejtën islame.

8. Ai nuk duhet të përmbajë besëtytni ose absurditet.

9. Ai nuk duhet të ushqejë besnikëri ndaj një fisi, sekti, apo shkolle të veçantë mendimi.

10. Ai nuk duhet të bjerë në kundërshtim me faktet dhe ngjarjet historike fort të njohura, apo me prova arkeologjike të njohura nga specialistë të fushës për verifikimin e ngjarjeve të tilla dhe kohën e ndodhive së tyre.

11. Ai nuk duhet të tregojë ngjarje të rëndësishme të dëshmuara publikisht duke iu referuar vetëm një apo dy individëve.

12. Ai nuk duhet të kundërshtojë doktrinën fundamentale islame mbi atributet hyjnore – atotribute të cilat *duhet* ta përshkruajnë Hyjnoren, ato që *nuk mund* ta përshkruajnë Hyjnoren, dhe ato që *mund* ta përshkruajnë Hyjnoren; ngjashëm, nuk duhet të kundërshtojë doktrinën fundamentale islame në lidhje me çfarë duhet, nuk duhet, e çfarë mund të thuhet në mënyrë të arsyeshme për të dërguarit e nderuar të Zotit.

13. Ai nuk duhet të pretojë një shpërblim të jashtëzakonshëm për një akt pa peshë, apo të kërcënojë me një ndëshkim të ashpër për një shkelje të vogël.

14. Rrëfyesi nuk duhet të jetë nisur për përfitim personal nga tregimi i rrëfimit në fjalë, as ta ketë përcjellë atë nën një ndikim të jashtëm.

15. Ai nuk duhet të nxisë besim në mësimet doktrinare apo filozofike të marra nga fe ose qytetërime të shkuara.

16. Nuk duhet të ketë parregullsi ose dobësi serioze në tekstin apo zinxhirin e transmetimit të hadithit.

17. Ai nuk duhet të jetë hedhur poshtë nga sahabet kryesorë apo të ketë qenë temë debati midis tyre. Të ishte ashtu, kjo do të tregonte se ai nuk u pa si autentik nga vetë sahabet. Dhe po qe se rrëfimi nuk u pa si me autenticitet të mirëprovuar gjatë kohës së sahabeve, nuk do të kishte arsye për ta parë atë si të tillë paskëtaj.

18. Nuk duhet të ketë ndodhur që, pasi rrëfimi i është atribuar një rrëfyesi të caktuar, ky rrëfyes ta ketë mohuar përcjelljen e tij.

19. Ai duhet të jetë përcjellë saktësisht me fjalët me të cilat u formulua origjinali, pa mungesa ose shtesa.

Ashtu siç mund të shihet, disa prej këtyre kushteve kanë të bëjnë me rrëfyesin, por pjesa më e madhe kanë të bëjnë me vetë rrëfimin, me formulimin dhe përmbajtjen e tij. Akoma më tepër, lista është e hapur për shtesa të tjera. Vihet re njëkohësisht se këto kushte mbështeten në qasje të shumta, mes tyre, historike, jurisprudenciale, gjuhësore, shkencore, analitike, dhe sociologjike. Kjo nuk është e habitshme, duke patur parasysh natyrën shumëdimensionale të këtyre haditheve. Për më shumë, duke i mirëpritur kontributet e këtyre fushave të ndryshme të hulumtimit, ne mund të ndihmojmë në pastrimin e përmbledhjeve *Sahih* nga rrëfime të pambështetura prej një metodologjie kritike të gjithmbarshme.

Dijetarët e hadithit duhet të jenë në ballë të atyre që zgjedhin e ndjekin përdorimin e këtij lloji të metodologjisë. Ne nuk kemi arsye për t'u frikësuar se zbatimi i këtyre qasjeve ka për t'i bërë ndonjë dëm Sunnetit. Përndryshe, ne duhet t'i shkojmë pas kësaj përpjekjeje me besim, e jo duke ua lënë punën mbi Sunnetin atyre të cilët imitojnë shkollat bashkëkohore perëndimore të kritikës dhe kundërkritikës, që përfundojnë duke dekonstruktuar gjithçka. Mendimi i muslimanëve është munduar nga shumë ide shpërudhëse, dhe hordhitë pushtuese vazhdojnë rrëke. Prandaj, ne duhet të kapemi si kurrë më parë pas Librit të Zotit dhe sqarimit të dhënë në Sunnetin e Profetit, sepse vetëm ky mund të jetë shpëtimi ynë.

I nxis kolegët e mi dhe të gjithë studentët e shkencave të së drejtës islame dhe traditës së shkruar ta mësojnë dhe ta



japin mësim këtë metodologji, për ta pasuruar dhe kristalizuar atë, dhe, duke vepruar kështu, për t'i penguar përpjekjet e atyre që bëjnë thirrje për mbështetje “vetëm” në “Kur’anin”, por që janë mbase më fare larg së qenit mbështetës të Kur’anit. Ndryshe, ata kanë rënë nën ndikimin e filozofive moderniste dhe instrumenteve të kritikës tekstuale. Njerëz të tillë supozojnë se bashkësia muslimane nuk di asgjë nga kjo lloj kritike, kur, në realitet, dijetarë muslimanë janë marrë përgjatë shekujve me forma të shumta të kësaj disipline, me disa prej tyre (të tilla si kritika e *isnad*-it dhe metodologjitë e bazuara në rrëfimin dhe rrëfyesin) duke qenë unike për akademikët muslimanë.

Përballë mendimit dekonstruksionist modern, studiuesit e hadithit duhet të rishqyrtojnë nocionin e gabuar se “shkenecat e hadithit” janë një botë më vete, e jo pjesë e sferës më të gjerë të hulumtimit akademik. Ashtu si juristët kanë dështuar herë pas here t’i kryejnë funksionet e tyre siç duhet ngaqë nuk kanë patur dituri të mirë për shkencat e hadithit, ne shohim se në përmbledhjet *Sahih* të hadithit kishin depërtuar rrëfime të cilat nuk do ta kishin fituar kurrë statusin e siguruar po të mos ishte mungesa e ekspertizës e disa dijetarëve të hadithit në shkencat e jurisprudencës dhe të çështjeve praktike të jetës.

Në këtë mënyrë, qasja e marrë ndaj shkencave të hadithit duhet të jetë një e tillë e integruar, që e shqyrton me kujdes *isnad*-in dhe *metn*-in e çdo rrëfimi brenda kontekstit më të gjerë të çështjeve jurisprudenciale dhe sfidave vijuese shoqërore, ekonomike, intelektuale dhe shpirtërore, të paraqitura nga bota në të cilën muslimanët e çojnë jetën e tyre të përditshme.



## Fjalori i termave

*Ahad*: Termi *ahad* (“i vetmuar”) përshkruan gjuhësisht një hadith të transmetuar nga një rrëfyes i vetëm. Por, praktikisht, termi përdoret për çdo hadith i cili nuk është *mutevatir*.

*Belagat*: Hadithe zinxhirët e transmetimit të të cilëve përmbajnë frazën *belagani min fulan*, me kuptimin, “më ra në vesh prej filanit”.

*Da’if*: Me kuptimin “i dobët”, termi *da’if* përshkruan një hadith zinxhiri i transmetimit të të cilit është karakterizuar nga ndërprerja, pavijueshmëria, dhe një apo më shumë nga rrëfyesit e të cilit kanë një dobësi në karakter. Janë nënkategori të shumta të haditheve të dobëta.

*Dijetar i usul-it*: Një dijetar i cili i kushtohet studimit të parimeve të jurisprudence islame (*usulu’l-fikh*).

*Ehlu’r-re’j*: Dhënë këtu si “njerëzit e opinionit”, ky term u referohet ndjekësve të Imam Ebu Hanifesë, i cili i nxori dispozitat ligjore islame nëpërmjet përdorimit të arsyes dhe mendjemprehtësisë së tij, dhe i cili i pranoi hadithet e ndeshura vetëm nëse kalonin një radhë kriteresh të rrepta.

*Garib*: Fjalë për fjalë, “i çuditshëm”, termi *garib* është përdorur për të përshkruar një hadith një varg i zinxhirit të transmetimit të të cilit përmban vetëm një rrëfyes.

*Harixhitët*: Harixhitët (arabisht, *el-havarixh*) ishin një sekt që ngriti krye ndaj autoritetit të kalifit Ali ibn Ebi Talibi pasi ai u pajtua për arbitrim me rivalin e tij, Muavije ibn Ebu Sufjanin, për të vendosur se kujt i takonte kalifati pas luftës së Siffinit në vitin 36 h./657. Ata mendonin se “gjykimi i përket vetëm Zotit” dhe se Zoti do ta vendoste çështjen e marrësit të Kalifatit me përcaktimin e fitimitarit në luftë, ndërsa arbitrimi do të vendosej nga krijesa njerëzore. Harixhitët zhvilluan doktrina ekstreme që i ndanë ata nga muslimanët sunnitë dhe shiitë të vijës së përgjithshme.

*Hasen*: Me kuptimin thjesht “i mirë”, *hasen* është një mbiemëror i përdorur për të përshkruar një hadith autenticiteti i të cilit nuk është aq i fortë, aq me rrënjë, sa i atyre të klasifikuar si *sahih*, por është i mjaftueshëm për përdorim si provë fetare.

*Isnad*: Zinxhiri i transmetimit për një rrëfim hadithi.

*Ixhtihad*: Përpjekja e bërë nga një dijetar i jurisprudence i përgatitur si duhet për të nxjerrë dispozita ligjore nga burimet islame (Kur’ani, Hadithi, deduksioni analogjik dhe njëzëshmëria, konsensusi).

*Kaderitët*: Ndjekës të doktrinës së vullnetit të lirë.

*Maktu*: Me kuptimin “i ndarë”, *maktu* është një mbiemëror i cili përshkruan një rrëfim të atribuar një tabiini.

*Merfu*: Një mbiemëror që përshkruan një rrëfim të atribuar posaçërisht Profetit.

*Meshhur*: Me kuptimin “i famshëm” ose “i mirënjohur”, termi *meshhur* përshkruan një rrëfim që ishte raportuar nga më shumë se dy rrëfyes. Sipas disa dijetarëve, çdo rrëfim i cili bëhet i njohur gjerësisht është quajtur *meshhur*. Një hadith mund të raportohet në fillim nga vetëm një apo dy rrëfyes, por bëhet gjerësisht i njohur, domethënë, *meshhur*, në një kohë të mëvonshme.

*Mevkuf*: Një mbiemëror që përshkruan një hadith të atribuar një prej sahabeve të Profetit.

*Mu’allel*: Një hadith “i metë”.

*Munkati*: Me kuptimin “i ndërprerë”, mbiemërori *munkati* përshkruan një hadith zinxhiri i transmetimit të të cilit është i ndërprerë në një pikë. Nëse një rrëfyes në zinxhirin e transmetimit dihet se nuk ka dëgjuar kurrë rrëfime nga rrëfyesi tjetër në zinxhir, edhe pse ishin bashkëkohës, hadithi në fjalë është quajtur *munkati*.

*Munker*: Me kuptimin “i papranuar”, mbiemërori *munker* përshkruan një hadith i cili bie në kundërshtim me një hadith tjetër, autentik, dhe që është përcjellë nga një rrëfyes i dobët.

*Mursel*: Një mbiemëror i përdorur për të përshkruar një hadith zinxhiri i transmetimit të të cilit shkon pas vetëm deri te një tabiini (një prej pasuesve të sahabeve të Profetit).

*Murxhitët*: Një sekt i cili, në kundërshtim me harixhitët, ishte i idesë se krijesat njerëzore duhet t’i shtyjnë gjithmonë gjykimet mbi besimet e të tjerëve, sepse vetëm Zoti mund të gjykojë atë çka është në zemrën e një njeriu. Emri i këtij sekti rrjedh nga folja *erxhe’e*, e cila do të thotë të shtysh, apo të lësh për më vonë. Po ashtu, në kontrast me harixhitët, murxhitët mendonin se një musliman i cili bën një mëkat të rëndë do të mbetet musliman, me kusht që ai ose ajo të pendohet dhe ta ruajë besimin e tij apo të saj.

*Musned*: I përdorur si një mbiemëror, fjala *musned* përshkruan një hadith i cili është “i mbështetur mirë”, në kuptimin se ka një zinxhir transmetimi që shkon pas pa ndërprerje gjer te një sahab i mirënjohur, e prej atij te i Dërguari i Zotit.

*Mutevatir*: Një mbiemëror i përdorur për të përshkruar një raportim të rrëfyer nga një grup individësh mjaftueshëmrisht i madh dhe të ndryshëm, që do ta bënte të pamundur për ta të kenë bashkëpunuar në falsifikim.

*Muttasil*: Me kuptimin “i lidhur”, mbiemërori *muttasil* përshkruan një hadith zinxhiri i transmetimit të të cilit nuk ka këputje, ndërprerje.

*Muveththak*: Me kuptimin “i vërtetuar, i dokumentuar, i certifikuar”, termi *muveththak* përshkruan një hadith zinxhiri i transmetimit i të cilit shkon pas gjer te Profeti nëpërmjet një rrëfyesi të gjykuar prej sahabeve të Profetit dhe Imamëve të jetë i besueshëm, por me doktrinë të “prishur” ngaqë ai i përket një sektit tjetër veç shiitëve të dymbëdhjetëshes.

*Muxhte hid*: Një njeri i kualifikuar për t’u marrë me ixhtihad.

*Rafiditët*: Prejardhur nga fjala në arabisht *rafide*, me kuptimin “hedhës poshtë”, termi *rafidit* është përdorur për t’iu referuar dikujt që, sipas folësit, nuk pranon ta njohë autoritetin legjitim islam.

*Sunen*: Shumësi i fjalës *sunnet*, fjala *sunen* i referohet po ashtu një përmbledhjeje hadithesh të mbledhur e përpiluar nga një dijetar musliman. Disa nga përmbledhjet më të mirënjohura të këtij zhanri janë *Sunen Ebu Davud* dhe *Sunen Ibn Maxhe*.

*Sunnet*: Kur është me shkronjë të madhe, dhe jo me kursive (Sunnet), kjo fjalë i referohet tërë korpusit të haditheve në lidhje me fjalët dhe veprimet e Profetit, të parë si modeli që muslimanët duhet të ndjekin në jetën e tyre praktike. Kur është me shkronjë të vogël dhe jo me kursive (sunnet), fjala i referohet një shembulli të veçantë të dhënë nga Profeti në një situatë të posaçme. Për shembull, akti i ngrënies me dorën e djathtë, e jo me të majtën, mund të përmendet si “një sunnet”. Së fundi, kur është me shkronjë të vogël dhe shkrim kursiv (*sunnet*), po përdoret në lidhje me fjalën në arabisht si të tillë, apo me konceptin që e përshkon fjalën.



Shënimi i katalogut CIP të këtij libri ndodhet në Bibliotekën Kombëtare Universitare "Shën Kliment Ohridski", Shkup

CIP - Каталогизација во публикација  
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

28-23-277.2  
28-23:81`42

Al-QIYYAM, Omar Hasan  
Karakteri letrar i tekstit Kur'anor / Omer Hasen Kijjam; përktheu nga arabishtja Ziber Lata. - Shkup; Prishtinë; Tiranë: Logos-A, 2022.  
- 300 faq.; 21 cm . - (Biblioteka Mendimi islam)

Превод на делото: Adabiyat al-naṣṣ al-qurānī : baḥṡh fi naẓariyat al-tafsīr / Omar Hasan al-Qiyūam. - Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. 221-235

ISBN 978-9989-58-980-5

а) Куран -- Толкувања б) Куран -- Анализа на дискурсот

COBISS.MK-ID 58857733

**www.logos-a.com**

Copyright©Logos-A, 2022



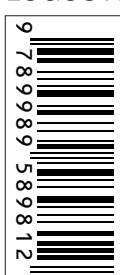
LOGOS-A



MENDIMI ISLAM



LOGOS·A



Vepra në fjalë nga Al-Alwani, studion pozitën e Sunnetit në Islam dhe marrëdhënien e tij fundamentale me Kur'anin. Ajo shqyrton me kujdes çështjen e ndjeshme të zhvillimit të traditave gojore dhe të shkruara, problemet që ndeshën dijetarët pavarësisht punës së zellshme në verifikimin e autenticitetit të raportimeve si dhe të karakterit të rrëfyesve, etj., dhe kompleksitetin gjithnjë në rritje të një mase rrëfimesh, me një mbështjellë të ngatërruar pikëpamjesh skolasitike, që po e bënin thjeshtësinë dhe qartësinë e jetës, fjalëve dhe veprimeve të Profetit (s.a.s.) një labirint informacioni në lulëzim. Duke marrë në konsideratë synimin dhe përpjekjen pa dyshim të lavdërueshme për të ndjekur shembullin e Profetit, autori parashton megjithatë se, me t'u mbledhur Sunneti, bashkësia muslimane nisi ta lërë pas dore Kur'anin në favor të rrëfimeve për çfarë kishte bërë dhe kishte thënë Profeti, me pretekstin se rrëfime të tilla “përmbanin” Kur'anin; kjo vepër është shkruar me qëllimin e rivendosjes së marrëdhënies midis të dyve. Autori thekson se Kur'anit i duhet dhënë përparësi, me sunnetin profetik të lidhur pazgjidhshmërisht me Kur'anin në një mënyrë që nuk lejon kontradiktë mes të dyve.

Vepra po botohet për ta zgjeruar ligjërimin, e për ta qartësuar marrëdhënien midis Sunnetit dhe Kur'anit. Nuk ka dyshim se tema është delikate, por shpresohet që në përgjithësi si lexuesit e përgjithshëm dhe specialistë do përfitojnë nga këndvështrimi i dhënë dhe çështjet e përgjithshme të shqyrtuara.

Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam i ka hyrë në vitet e fundit punës për të dhënë versione të shkurtuara të botimeve të veta kyç. Qëllimi është të ndihmohen lexuesit të përfitojnë prej informacionit të disponueshëm sa më me lehtësi dhe efektivitet të jetë e mundur dhe të zhvillohen më tej aftësitë e tyre kritike për t'u bërë më në gjendje të kontribuojnë për zhvillimin e njerëzimit.