



Marrëdhëniet gjinore në këndvështrimin Islam

Description

Tim Winter

Fragment i shkëputur nga "[Abraham's Children: Jews, Christians And Muslims in Conversation](#)" (**Publisher:** T. & T. Clark Publishers 2006)

Profeti ka thënë se femra mbizotëron me tepri mbi zgjuarsinë dhe inteligjencën. Nga ana tjetër, burrat injorantë i mbizotërojnë gratë, ngase brenda tyre ata ngërthejnë egërsinë e shtazës.

Atyre u mungon butësia, mirësjellja dhe përzemërsia, sepse shtazëria e mbizotëron natyrën e tyre (njerëzore).

Dashuria dhe butësia janë cilësi njerëzore, zemërimi dhe epshi janë cilësi shtazore.

Ajo (femra) është rreze prej Zotit, ajo s'është e dashura (tokësore): ajo është krijuese, madje mund të thuash se ajo nuk është krijuar. [1]

"Gjinia" e Zotit

Teologjia klasike myslimane (*kelami*) na përball me mungesën kërkuese të një Zoti me gjini (gjinor). Zoti i myslimanëve nuk është "Ati", aq më pak "Biri". Një teologji e cila e zbulon hyjnoren përmes mishërimit në një trup e vendos atë, gjithashtu, edhe në një gjini. Një teologji e cila e zbulon hyjnoren në një libër nuk bën asnjë gjykim rreth gjinisë (xhender), meqenëse librat nuk i përkasin asnjë gjinie.

Për kelamin, hyjnorja mbetet hyjnore, domethënë, e vetmja qenie që nuk i përket asnjë gjinie, madje edhe në rastet kur ajo shprehet në një mënyrë plotësisht shpëtuese në botë.

Kjo nuk do të thotë se gjinia mungon në metafizikën myslimane. Shkollarët e kelamit, duke theksuar transcendencën hyjnore, e dëbuan konceptin e gjinisë (në qenien hyjnore) nga bota mbihënore, por mistikët, duke qenë imanentistë, e lexonin atë pothuajse në çdo gjë. Mund të themi se ndërsa në Krishterim, gjinia gjendet në Zotin triun dhe është qartësisht mashkullore, në Islam, gjinia mungon në qenien hyjnore, por ekziston me bollëk në emrat dhe cilësitë e Tij. Nëse do të përdornim dallimin Kantian do të thoshim se Zoti noumenal është neutral [nga këndvështrimi gjinor], ndërsa Zoti fenomenal manifestohet jo në një gjini, por në dy të tilla. Emrat e Zotit të Mërisë dhe Mëshirës, të cilat tradicionalisht janë identifikuar me aktivitetin mashkullor dhe femëror, gjatë bashkëveprimit të tyre për të sjellë krijimin në ekzistencë, bëhen si androgjenët dhe estrogenet e kozmosit.

Më i spikaturi prej emrave hyjnor në Kuran është emri El-Rahman (I Gjithëmëshirshmi). Rezonancat e qarta femërore të këtij emri janë vërejtur edhe nga vetë profeti (a.s.), i cili ka mësuar se fjala *rahmeh*, mëshirë dashuruese (dashamirëse), është e lidhur etimologjikisht me fjalën *rahim* (d.m.th.mitër). [2] Si në shumë sisteme të lashta, matrica kozmike nga e cili janë modeluar qenie të ndryshme duket se është femërore, ndonëse thelbi i Zotit mbetet jashtë cilësimeve gjinore.

Ky aspekt “femëror” i Zotit të mëshirshëm i bëri të mundur shumë prej poetëve të mëdhenj sufinj që ti referoheshin të dashurit qiellor me emrin *lejla*. *Lejla* (që do të thotë “natë”) është një Zot transcendent, i errët dhe i panjohshëm që sjell jetën, bukuria e të cilit pasi zbulohet i verbon të dashuruarit. Në një degë të kësaj tradite, poetët kanë përdorur një gjuhë qartësisht erotike për të përçarur ekstazën që përjeton udhëtari shpirtëror sapo ai heq velin – një metaforë për hutimin dhe mëkatin- për t’u asgjësuar (*fena*) tek i Dashuri i tij. [3] Kështu që, kelami nuk mori parasysh gjininë, ndërsa sufizmi e ka përdorur atë gjerësisht si metaforë. Kjo tendosje siguron bazën kundër së cilës duhen interpretuar format e jashtme të religjionit, forma të cilat, nga ana e tyre, njohin dhe pohojnë gjininë si një cilësi themelore të ekzistencës, siç shprehet, ky fakt, edhe në shumë dispozita të ligjit islam dhe të normave të jetës myslimane.

Disa pabarazi në ligjin islam

Modeli jetësor i dekretuar nga Islami është padyshim i qëmotshëm dhe jomëkator, për rrjedhojë biofil [*] dhe pohues i përmasave hormonale, seksuale dhe gjenetike të njerëzimit. Për myslimanët, trupi, mendja dhe shpirti janë aspekte të të njëjtin fenomen të krijimit dhe të gjitha kanë përkatësi gjinore përmes ndërlidhjes me njëra-tjetrën.” [4]

Postmodernizmi dhe poststrukturalizmi kanë qenë prirur për ta parë me dyshim idenë e “natyrës”. Madje edhe feministet tradicionaliste mund ta konsiderojnë atë si esencialiste, si një ide që ringjall në kujtesë biologjizmin e padëshiruar të Frojdit, të cilën paradigma konstruktiviste, e cila mori një përhapje të gjerë në vitet 60-të, e ka konsideruar si një ide të diskredituar. Sipas këtyre paradigmave, mendja femërore është thjesht vendndodhja e “gdhendjes kulturore”, kësisoj, zgjimi prej një ndërgjegjeje të rreme të induktuar patriarkalisht nuk është gjë tjetër veçse një ushtrim heuristik. Kjo është paradigmat me të cilën, në ditët tona, punojnë shumë feministe myslimane dhe i drejtojnë projektet e tyre drejt kthimit të autenticitetit duke sheshuar pabarazitë gjinore të sheriatit. Kjo është një qasje e cila, gjithsesi, është tepër reduktive, duke qenë se neglizhon kontekstin teologjik dhe kozmologjik. Në këtë

mënyrë delegjtimohet krejtësisht telos-i i shenjtë i tjetrit, jo perëndimorit. Feminizmi mysliman, krahasuar me atë të krishterë, është i cekët. Si shumë kundërlëvizje shfajësuese apologjetike [5], reduktimi, nga ana e tij, e temës në fjalë, thjesht në çështje zakoni dhe identiteti është padyshim një lëvizje thellësisht shekullariste, e cila shpërfill identifikimin e atyre cilësive të Zotit të cilat mund të modelojnë vlera dhe institucione në këtë dynja.

Nuk kam kohë të këqyr të gjitha dispozitat e sheriatit dhe të vlerësoj, për çdo rast, argumentin tradicional sipas së cilit barazia gjinore, edhe në ato raste kur shfaqet kuptimplote, mund të dëmtohet, më shumë se sa të vendoset, nga detyrimi i barazisë dhe të drejtave gjinore. Një vlerësim i detajuar i një çështjeje të tillë do të kërkonte një libër më vete, siç kanë bërë shumë apologjetë myslimanë [6], kështu që ne do të mjaftohemi vetëm me studimin e disa çështjeve përfaqësuese.

E qenësishme në modelin arketipal të Islamit është edhe një korigjim i ligjeve ekzistuese semite të pastërtisë. Feministet shpesh e kanë parë këtë si një shenjë madhore dhe si një përforcuese të urrejtjes ndaj grave (mizogjini). Islami ka ruajtur, ndonëse në një formë më të zbutur, kujtesën e hezitimeve që të lashtët (veçanërisht semitët) shfaqnin rreth emetimeve trupore. Kështu që në Kuran lexojmë: “

Domethënia e këtij verseti qartësohet në traditën profetike. Në një hadith raportohet se: “Aishja tha: “Gjatë menstruacionit, unë pija dhe më pas ia kaloja pijen profetit të bekuar, i cili e vendoste gojën e tij në vendin nga ku unë kisha pirë” [7]

Ky raportim shfaq shenja të kësaj parrishie të qëmotshme, vetëm se në një formë shumë të zvogëluar. Natyralizmi i Islamit duket se këmbëngul se shenjtëria nuk bëhet e dukshme falë ndrydhjes së normave trupore, por nga pohimi i tyre përmes miradministrimit. Në këtë mënyrë ritmet natyrore të trupit dhe droja me të cilën ne i vështrojmë ato nuk janë injoruar, por kremtohen në ritualet religjioze. Prandaj një gruajë i lejohet ndërprerja e lutjeve ditore (namaz) dhe e agjërit, për disa ditë në çdo muaj. Disa feministe e shohin këtë fakt si një pakësim të spiritualitetit femëror, feministet myslimane e shohin si një njohje të respektueshme (të gjendjes femërore), ndërsa të tjerë e interpretojnë atë si një lehtësim (për gratë) nga obligimet religjioze gjatë një kohe të vështirë. Ky përjashtim nga detyrimi religjioz dekonstruktohet lehtësisht si nga një hermeneutikë dyshuese ashtu edhe nga një hermeneutikë dashamirëse dhe i reziston një interpretimi total.

Çfarë myslimanët theksojnë është fakti se Islami i vlerëson gratë duke i bërë detyrimet themelore religjioze, përfshirë këtu edhe pelegrinazhin e vështirë të haxhit, obligim për të dyja gjinitë. Pëzullimi i faljeve ditore (namaz) për disa ditë çdo muaj është parë si një përjashtim pragmatik dhe bujar, i cili nuk e zhvlerëson aspak parimin bazë që sapo përmendëm. Në mënyrë të ngjashme, Islami nuk ka krijuar hapësira të shenjta të paarrishme për gratë. Gratë mund të hyjnë në Qabe dhe nuk ekziston asnjë diferencim gjinor gjatë shtatë rrotullimeve (tavafe) që myslimanët bëjnë rreth saj. Në Jerusalem, pushtuesit mysliman i hapën kanat dyert për të dy sekset. Kështu që, kubeja e shkëmbit (mesxhidul aksa) i është caktuar ekskluzivisht grave, gjatë lutjes së të premtës (xhuma), ndërsa burrat falen afër hollit të xhamisë Aksa. Këtu, si edhe gjetkë, dy gjinitë qëndrojnë të ndara gjatë lutjeve të përbashkëta. Arsyeja e dhënë për këtë është sërish pragmatike dhe konsiston në faktin që përzierja e burrave dhe grave gjatë një forme adhurimi e cila përfshin, në një masë të madhe, kontaktin fizik, mund të sjellë humbjen e përqendrimit.

Gratë mund ta depërtojnë *sacratum*-in, por ç'mund të themi për privilegjin e lidërshiptit? Këtu, Islami e shtrin feminilizimin e faltoreve drejt epifanisë së tij të Fjalës, e cila kumbon brenda tyre. Për sheriatin,

Fjala e bërë libër është e hapur ndaj prejjes dhe këndimit femëror. Ndoshta simbolikisht, kujdestaria e kopjes së parë të Kuranit iu besua Hafsës, gruas së profetit, dhe jo një burri.

Përsa i përket celebrimit kolektiv të fjalës hyjnore, është e qartë se nuk mund të ketë asnjë ekuivalent islamik përsa i pëket debatit rreth shugurimit [*], për arsyen e vetme Islami nuk e njeh shugurimin as të mashkullit e as të femrës. Përkujtimi ynë i besëlidhjes së qëmotshme bën të mundur akordimin e funksioneve priftërore mbi të gjithë ne. Funksione të cilat mbeten të vlefshme në varësi të përkujtimit që ne i bëjmë kësaj besëlidhjeje.

Imami nuk kryen rolin e ndërmjetësuesit, por një drejtues shpirtëror mund ta kryej një funksion të tillë, duke i këshilluar dhe lutur për dishepujt e tij dhe duke i diktuar atyre lutje dhe mendime të ndryshme. Është një manifestim i antifeminizmit të pashmangshëm të aktivizmit modern vehabi fakti që shehu sufi është për ta një figurë që nuk duhet nderuar, por shfuqizuar. Sufizmi dhe disa forma të tjera inicimi shpirtërorë islamik kanë favorizuar shpesh gratë në një formë të tillë e cila nuk haset në format e pastra literaliste të religjionit. P.sh., shehu sufi, i cili ushtron një ndikim të madh në formimin dhe udhëzimin e dishepujve dhe i cili shpesh është një prani më domethënëse për individin dhe shoqërinë se sa imami në xhami, mund të jetë femër ose mashkull. Zakonisht në ato shoqëri myslimane ku xhamia është kryesisht një hapësirë mashkullore, varri i një profeti apo evliau siguron një vend të shenjtë për gratë, që i përgjigjet një spiritualiteti emocional i cili lulëzon më shumë nën strehën e një rrethi të mbyllur në vendin e shenjtë se sa në rreshtat e drejtë karakteristik për adhurimin në xhami [8] Vehabizmi, me nervozizmin e tij për çdo dukshmëri publike të grave, përpiket ta shtypë këtë kontekst, me përjashtim të varrit të profetit në Medine, të cilin ai e interpreton jo si një paradigmë, por si një përjashtim.

Megjithëkëtë, çështja e një imamati të mundshëm femëror është ngritur, këto vitet e fundit, në disa bashkësi të ndryshme. Debatit është shumë i vakët, ndoshta sepse janë të pakta ato gra të cilat aspirojnë në këtë pozicion ambivalent. Imami i një xhamie nuk mund të pretendojë asnjë gjë prej autoritetit ndërmjetësues që përmban funksioni i priftërisë. Imami nuk qëndron në *loco divinis*, por është një figurë e pranishme për të caktuar kohët e faljes, të sigurohet se lëvizjet e adhuruesve janë të mirëkoordinuara dhe të përfaqësojë unitetin e bashkësisë. Ndonëse në disa kultura imami mund të ketë edhe funksionin shtesë të këshilluesit baritor, gjithsesi ky nuk është një kusht kanonik për të. Të katër shkollat juridike sunite të Islamit pohojnë se imami duhet të jetë mashkull nëse ekzistojnë meshkuj në bashkësi. Nëse në bashkësi gjenden vetëm gra, atëherë shumë dijetarë mysliman e kanë lejuar imamatin e grave [9], por gratë nuk mund ti prinë burrave në adhurim. Nuk gjendet asnjë tekst kuranor apo traditë profetike që të shprehë qartë këtë parim, ai është produkt i konsensusit të ekspertëve. Në periudhën mesjetare, ishin të pakët ata të cilët u përpoqën të thyenin këtë unanimitet, më të njohurit prej tyre ishin Imam Teberiu (jurist, vd. 923 e.r.s) dhe Ibn Arabiu (mistik, vd. 1240 e.r.s). Që të dy mbrojtën të drejtën e grave për ti prirë burrave në adhurimet e detyrueshme ditore. [10] Gratë aktiviste në botën myslimane, praktikisht, shfaqin pak interes në lidhje këtë çështje, kjo për shkak të mungesës së prestigjit dhe autoritetit të qenësishëm të funksionit të imamit. Një kapelane myslimane në ushtrinë amerikane i përmbush detyrat e saj pa pasur nevojë të drejtojë kongregacionet në këtë mënyrë. [11] Në një kulturë e cila e sheh autoritetin tek shkollarizmi pavarësisht nga funksioni liturgjik, dikush mund, vërtet, të jetë një lider pa qenë imam i ndonjë xhamie, siç dëshmohet edhe nga shumica e studimeve të këtyre kohëve, në lidhje me gratë akademike myslimane të mesjetës. Në këto studime vërehet se: *“Nëse historianët amerikanë dhe evropianë ndiejnë nevojën për të rindërtuar historinë e grave për shkak se gratë nuk shfaqen në burimet tradicionale, shkollarët myslimanë përballen me një bollëk burimesh materiale të cilat sapo kanë filluar të studiohen... gjatë leximit të biografive të mijëra shkollareve myslimane, habitemi me provat që hedhin poshtë këndvështrimin që i sheh gratë myslimane si të marginalizuara, të izoluar dhe të kufizuara*

. [12].

Rolet e grave kanë qenë të ndryshme në historinë dhe botën islame. Në bashkësitë rurale, gratë punonin jashtë dyerve të shtëpisë, ndërsa ndër elitat urbane, gratë kërkonin më shpesh brenda dyerve të shtëpisë. Gjithsesi, ajo që shpesh përcakton do të përcaktonin si hapësirë publike, në Islam është një hapësirë rigorozisht e deseksualizuar. Ky fakt, në botën islame, paraqitet nga veshjet gati priftërore të burrave dhe grave, ku zakonisht ngjyra e bardhë përdoret nga meshkujt, ndërsa ngjyra e zezë, ngjyra e dimensionit të brendshëm, e Qabes dhe rrjedhimisht edhe e Lejlas qiellore, përcakton grarinë.

Në hapësirën private të shtëpisë, këto shenja lihen mënjanë dhe shtëpia bëhet po aq e shumëngjyrshme, sa ç'është e thjeshtë dhe e polarizuar hapësira publike. Nga këndvështrimi mysliman, moderniteti, duke refuzuar ta njohë konceptin e gjinisë si një shenjë të shenjtë dhe duke u treguar tolerant ndaj sinjaleve të rastësishme erotike, e ka bërë hapësirën publike "shtëpiake" duke e ngjyrosur atë dhe i ka shpallur luftë çdo mbetjeje të ndarjes gjinore, çka moderniteti e interpreton si "gjykuese" (d.m.th. "që shpreh gjykim, që ka pozitat e gjykatësit" shën. i përk.) Ndoshta karakteristika menjëherë e dallueshme e bashkësive myslimane është kodi tradicional i veshjes së grave. Shpesh harrohet që sheriatit dhe ndjesia myslimane e dinjitetit njerëzorë kërkon, gjithashtu, një kod veshjeje edhe për burrat. Në shoqëritë plotësisht tradicionale myslimane, zakonisht burrat e mbulojnë kokën e tyre në publik, dhe veshin rroba që i mbulojnë të gjithë trupin me përjashtim të duarve dhe shputave të këmbëve. Gjithsesi, në ligjin islam kjo nuk është një obligim: si minimum burrat janë të detyruar të mbulojnë trupin nga kërthiza deri tek gjunjët, ndërsa gratë, në bazë të një hadithi profetik, duhet të mbulojnë të gjithë trupin me përjashtim të fytyrës, duarve dhe (sipas disave) edhe këmbët. [13]

Sërish, kodi femëror i veshjes, i njohur me emrin hixhab, përbën një tekst tepër pasiv, i gatshëm për të marrë një spektër të gjerë interpretimesh. Për disa feministe perëndimore të cilat janë aktive në botën myslimane, shamia është një simbol i patriarkalitetit dhe nënshtrimit të heshtur të grave. [14] Për gratë myslimane, shamia mund të shpallë identitetin e tyre: shumë gra thellësisht shekullare të cilat demonstruan kundër shahut të Iranit, në vitet shtatëdhjetë, e veshën shaminë pikërisht për këtë arsye, si një flamur agresiv mosbindjeje [15]. Njëzet vjet më parë, Franz Fanon reflektoi mbi një fenomen të ngjashëm midis grave algjeriane të cilat protestonin kundër regjimit francez, të cilat pretendonin se "çdo shami që hiqej, çdo trup që çlirohej nga përçafimi i *haik*-ut tradicional, çdo fytyrë që e ofronte vetveten ndaj shikimit të paturpshëm dhe të padurueshëm të pushtuesit, ishte një shprehje negative e faktit se Algjeria ishte duke filluar mohimin e vetvetes dhe ishte duke pranuar përdhunimin e kolonizatorit" [16]

Gjithsesi, ende për disa gra, të tilla si mendimtarja egjiptiane Safinaz Kazim, shamia duhet rindërtuar si një pohim pothuajse feminist. [17] Një grua e cila i shfaq huret e saj në publik është e cënueshme ndaj asaj që mund të përshkruhet si “një vjedhje vizuale”, kështu që burra të panjohur për të mund ta shijojnë atë vizualisht pa lejen e saj. Duke u mbuluar, ajo rimerr aftësinë për ta paraqitur vetveten si një qenie fizike vetme ndaj familjes dhe motërisë së saj. Ky këndvështrim për shaminë, si një lloj veshjeje morale veçanërisht e dobishme nën mjedisin e ashpër të modernitetit, lejon ndërtimin e një vizioni për gratë myslimane si të çliruara, jo nga tradita dhe kuptimi, por nga paraqitja e qëllimshme dhe nga nënshtrimi ndaj zotërimit vizual arbitrar të burrave. [18] Kundërshtia feministe ndaj zburimit patriarkal apo zhveshjes së grave, domethënë se këto fenomene i reduktojnë gratë në një status lëndueshmërie, në objekte pasive të vështrimit mashkullor, nuk vlejnë në rastin e shamisë, gjithnjë nëse ajo konceptohet në mënyrë të përgjegjshme.

Ekzistojnë edhe aspekte të tjera të shariatit të cilat meritojnë të përmenden si ilustrime për temën tonë, po ashtu edhe ato aspekte që janë harruar pothuajse krejtësisht nga shoqëritë myslimane. Zakonisht ekzegjesa e një teksti e kryer nga juristët është shumëzanore. Punët e shtëpisë, p.sh., shfaqen si një aspekt i aktivitetit të brendshëm shoqëror, por ky aspekt nuk është identifikuar (në ligjin islam) me hapësirën pastërtish femërore, duke qenë se punët e shtëpisë janë konsideruar, nga shumë shkolla juridike sunitë myslimane, si një përgjegjësi e burrit dhe jo e gruas. Pas vdekjes së profetit, Aishja u pyet se çfarë kishte zakon të bënte profeti në shtëpi gjatë kohës që nuk falej dhe ajo u përgjigj: “Ai i shërbente familjes: shpesh pastronte dyshemenë dhe arnonte rrobat.” [19]. Në bazë të këtij hadithi, juristë të shkollave të ndryshme juridike kanë mbrojtur të drejtën e grave për të mos kryer punët e shtëpisë. Për shembull, një jurist shafii i shekullit të katërbëdhjetë këmbëngulte se: “Një grua nuk është e detyruar ti shërbejë burrit të saj duke pjekur, bluar miellin, gatuar, larë apo çfarëdolloj shërbimi tjetër, sepse kontrata e tyre e martesës e detyron atë që ajo ta lejojë burrin që ta zotëroj seksualisht, por ajo nuk është e obliguar të bëj asgjë më shumë se sa kjo”. [20] Shkolla juridike hanefite, nga ana tjetër, i konsideron këto veprime si obligime të gruas. Ky është një tjetër sinjal i mjaftueshëm për të mos përgjithësuar rreth ligjit islam, i cili mbetet një trup i shumëllojshëm rregullash dhe qasjesh. [21]

Përmbyllje

Teologjia islame e xhenderit konkurron, në këtë mënyrë, me një labirint, një rrjet marrëdhëniesh të cilat kërkojnë familjaritet me një kod ligjor të ndryshëm, me heterogjenitetin rajonal dhe barazvlefshëm me dimensionin metafizik dhe fizik. Kjo ndërlikueshmëri duhet të na shërbejë si paralajmërues kundër ofrimit të përgjithësimeve mendjelehta rreth qasjes së Islamit ndaj grave. Gazetarët, feministet dhe njerëzit e kulturuar në përfundim në përgjithësi kanë ushqyer në mendje verdikte thellësisht negative në lidhje me këtë çështje. Shpesh këto verdikte janë dhënë pas vrojtimit të gjendjes aktuale të shoqërisë myslimane dhe do të ishte perverse të sugjeronim se bota moderne islame duhet admiruar për trajtimin që i bën gjinisë femërore. Në disa aspekte, situata është duke u përkeqësuar në sajë të strategjive të “islamizimit” të hedhura në disa shtete të sotme islame nga aktivistë të udhëhequr nga zemërimi dhe të zotuar ndaj një Zoti antropomorf dhe rrjedhimisht edhe andromorf, në mënyrë të dukshme të shkëputur nga ligjërimi ligjor tradicional dhe nga këmbëngulja e revelatës mbi drejtësinë. Ky çekuilibër mund të vazhdojë për sa kohë religjioni i aktualizuar nuk do të mësojë të rigjallërojë mundësitë e neglizhuara në ligjin klasik mysliman dhe, gjithashtu, akoma më thellësisht, të ripërfshijë dimensionin e sufizmit, i cili

mund ti japë vlerë principit femëror dhe mund, gjithashtu, të pengoj dhe të asgjësojë përfundimisht egon e cila mbështjell shovinizmin maskilist. Neve na nevojitet të dallojmë, siç kanë duke bërë shumë gra mendimtare myslimane, midis pritshmërive të etosit religjioz, siç është i lexueshëm ai në shkrimin e shenjtë, ekzegjës klasike, spiritualitetit, dhe strukturës aktuale asimetrike të shoqërive post-klasike myslimane, të cilat, njësoj si kultura e krishterë, hebraike, hinduse dhe kineze, përmbajnë brenda tyre aq sa është e nevojshme për reformim.

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

[1] R.A. Nicholson (trans.), *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (London: Gibb Memorial Series, 1926), II, f. 122-23.

[2] Buhariu, *Edeb*, 13

[3] Shih T.J. Winter, 'Pulchra ut Luna: Some Reflections on the Marian Theme in Muslim-Catholic Dialogue', *Journal of Ecumenical Studies* 36 (1999), f. 439-69.

[*] Biofil: Një prirje hipotetike njerëzore që ka afri dhe që ndërvepron ngushtë me natyrën e gjallë

[4] Kundër këtij sfondi, nuk na habit fakti që ndonëse juristët mesjetarë nuk pajtoheshin rreth ndëshkimit që duhej zbatuar ndaj atyre që kryenin veprime homoseksuale (mendimet varionin nga dhjetë fshikullime deri në dënim kapital). Në Islamin klasik, si edhe në ditët tona, kishte një konsensus rreth konsiderimit të statusit të praktikave homoseksuale si një veprim që kundërshtonte qëllimin e krijimit të trupit njerëzorë. Në lidhje me këtë shih: artikullin e panëshkruar me emrin "Liwat" që gjendet tek "The Encyclopedia of Islam" (Leiden: E. J. Brill, botimi i dytë, 1960-2002), V, f. 776-79.

[5] S. Zuhur, *Revealing Islamist Gender Ideology in Modern Egypt* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).

[6] Shih, p.sh., H. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (Basingstoke dhe New York: Macmillan, 1998).

[7] Muslim, "Hayd", 14.

[*] Shugurim: Veprim i të shuguruarit të një prifti; dorëzimi i një kleriku të ri si meshtar. (Fran Luli, "Fjalor biblik dhe i termave kishtarë, botime Camaj-Pipaj, Shkodër 2004, f. 443)

[8] N. Tapper, 'Ziyaret, Gender, Movement and Exchange in a Turkish Community' në D.F. Eickelman dhe J. Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination* (London: Routledge, 1990), f. 236-56.

[9] Për sa i përket medhhebit hanbeli shih Ibn Kudame, 'El Mugni' (Cairo: Dar Haxhr, 1407 h./1987), III, f. 37-42; ndërsa për mendimin e hanefive dhe shafiive shih: "Ala el-Din el-Kasani, Bedai el-Sanai fi

Tertib el-Sharai (Beirut: Dar Ihja el-turath el-arabi, 1421 h./ 2000), I, f. 388. Malikitë, nga ana tjetër, e ndalojnë këtë praktikë: Ahmed Dardir, El-Shehr el-Sagir ala Akrab el-mesalik (Cairo: Dar el-mearif, 1971-74), I, f. 458.

[10] Në lidhje me mendimin e Imam Taberit, i cili përkrahet edhe nga një jurist tjetër i rëndësishëm, Ebu Theuri [vd. 854] shih: Ibn Rushd, The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidayat Al-Mujtahid (përkthyer nga I. Nyazee; Reading: Garnet, 1994), I, f. 161; për mendimin e Muhjidin ibn Arabiut shih librin e tij Futuhat el-Mekijeh (Cairo: Al-Matbea el-Misrijeh, 1293 h./1876), I, f. 562-63.

[11] Army Times, 24 Dhjetor 2001, www.army.mil/usar/neës/2002archives/January/femalecleric.html.

[12] R. Roded, Women in Islamic Biographical Collections (Boulder, CO and London: Lynne Reiner, 1994), f. viii. Në lidhje me gratë evlija shih: Ebu Rahman Es-Sulemi, Early Sufi Women: Dhikr el-Nisue el-Muta'abbidat es-Sufijat (Përkth. R.E. Cornell; Louisville, KY: Fons Vitae, 1999).

[13] A.S. Roald, Women in Islam: The Western Experience (London: Routledge, 2001), f. 254-94.

[14] Shumë prej kritikave feministe kanë zënë fill në qëndrimet e misionarëve të krishterë ndaj veshjes së grave myslimane. Rreth kësaj shih: E. L. Fleischman, "Our Moslem Sisters: Women of Greater Syria in the Eyes of American Protestant Missionary Women," Islam and Christian-Muslim Relations 9 (1998), f. 307-23 (314). Barazimi i hixhabit me përkatësinë anashkalon faktin që në ligjin islam, grave skllave nuk i kërkohet të mbulojnë kokat e tyre (Ibn Kudame, El-Mugni, II, f. 331-35), kështu që hixhabi është simbol i statusit të lirë dhe jo i zotërimit.

[15] Krahaso, N. Yeganeh dhe N.R. Keddie, 'Sexuality and Shi'i Social Protest in Iran', në J.R.I. Cole dhe N.R. Keddie (eds.), Shi'ism and Social Protest (New Haven, CT and London: Yale University Press, 1986), f. 108-136 (132)

[16] F. Fanon, A Dying Colonialism (New York: Monthly Review Press, 1965), f 42. Për një kritikë shih: "R.A. Faulkner, Assia Djebar, Frantz Fanon, Women, Veil and Land, World Literature Today 70.4 (1995), f. 847-55

[17] S. Hutchinson, 'The Issue of the Hijab in Classical and Modern Muslim Scholarship' (një punim doktroraturë i pabotuar, School of African and Oriental Studies, University of London 1987), f. 67.

[18] Për shaminë "çliruese" shih: C. Delaney, 'Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society', Anthropological Quarterly 67.4 (1994), f. 159-72; L. Abu Odeh, "Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference", Feminist Review 43 (1993), f. 26-37.

[19] Buhari, Adhan, f. 44.

[20] N.H.M. Keller (trans.), Reliance of the Traveller (Brattleboro, VT: Amana, 3rd edn, 1997), f. 948.

[21] Një tjetër lëmi e cila nuk mund të shkoqitet në këtë punim është edhe ajo e kujdestarisë së fëmijëve. Hanefitë janë të mendimit se djemtë duhet të qëndrojnë me nënën e tyre deri në moshën shtatë apo tetë vjeç dhe pastaj të jetojnë me baballarët, ndërsa vajzat qëndrojnë me nënat e tyre deri në moshën e pubertetit (Kasani, Bedai el-Sanai fi tertib el-sherei, III, f. 459). Ndërsa për Malikitë djemtë qëndrojnë me nënën e tyre deri në moshën e pubertetit (ihtilam), ndërsa vajzat deri sa të martohen (Dardir, el-Shehr el-sagir ala Akrab el-mesalik, II, f. 755). Për shafiitë fëmija zgjedh midis dy prindërve

sapo të jetë i aftë (racionalisht) për të bërë një gjë të tillë. (Ibn Rushd, Distinguished Jurist's Primer, II, f. 66).

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi