



Xhiahadi në botën moderne

Description

Abdul Hakim Sherman Jackson

Ky artikull është shkëputur nga revista “Season”, Spring-Summer 2003, f. 31-48

[Dr. Abdul Hakim Sherman Jackson është profesor i asociuar i studimeve islame, Departamenti i studimeve të Lindjes së Mesme në Universitetin e Miçiganit].

Hyrje

“Islami është një fe e paqes”. Kjo është padyshim mantra që na ka përmbytur pothuajse nga çdo anë që nga ngjarjet tmerruese të 11 Shtatorit 2001. Që nga presidenti George W. Bush deri tek zëdhënësit lokalë, kombëtarë madje edhe ndërkombëtarë myslimanë, natyra paqësore e Islamit është përsëritur shpesh. Natyrisht, kjo nuk ka kaluar pa u vënë në dyshim. Skeptikë, polemistë, madje edhe oportunistë të llojeve të ndryshme kanë paralajmëruar në mënyrë të përsëritur kundër pranimit jokritik çfarë ata lenë të kuptohet në të qenit e një përshkrimi të rigjetur dhe politikisht korrekt të një feje që përfshin, *inter alia*, një institucion, të mandaturuar nga shkrimi i shenjtë, të dhunës së armatosur dhe një libër të shenjtë që i nxit ithtarët e tij, të paktën në pamje të parë, që “vritini ‘ata’ kudo që t’i gjeni”^[1]. Në ditën e sotme, pothuajse një vit pas tragjedisë, emocionet dhe retorika nga të dy anët është ulur disi. Por kur vjen çështja tek Islami, dhuna, dhe marrëdhënia midis myslimanëve dhe jomyslimanëve, ndërmjet shumë amerikanëve –përfshi edhe shumë myslimanë amerikanë – ekziston ende një dyshim i vazhdueshëm.

Për të qenë të sigurtë, marrëdhënia e paretshme midis botës myslimane dhe fuqive moderne perëndimore ka prodhuar fakte të shumta të gënjeshtërtë polemike dhe apologjetike dhe gjysmë të vërteta që bazohen jo vetëm në keqkuptimet rreth tjetrit, por edhe rreth vetvetes. Për shembull, dikotomia që shpesh përmendet në mënyrë polemike midis “Territorit të Islamit dhe territorit të luftës” (Dar el-Islam/Dar el-Harb) nuk merr aspak parasysh doktrinën e shenjtëuar Monroe të Shteteve të Bashkuara të Amerikës. Ngjashëm, kritika myslimane ndaj shekullarizimit të vrazhdë të Amerikës, qëllimisht e reflektuar në ndarjen e saj midis Kishës dhe Shtetit, nuk merr parasysh përpjekjen e

vazhdueshme të “klerit” mysliman për ta mbajtur shtetin mysliman jashtë çështjes së imponimit, mbi bashkësinë, të interpretimit të tij të ligjit fetar. Kësaj liste keqkuptimesh dialektike mund t'i shtohen lehtësisht edhe gjëra të tilla si shkrirja në një e arabëve me myslimanët, përdorime të ndryshme të gjithfarshme të termit “fundamentalizëm”, apo zakoni i të folurit rreth “grave”, pa asnjë konsideratë rreth kohës, hapësirës, statusit martesor apo atij familjar (d.m.th. nëse një grua është bashkëshorte, nënë, vajzë, hallë, teze apo gjyshe). Në të vërtetë, këto gjëra të pavenda janë kaq të shumta, sa që dikush duhet pothuajse të shpresoj që Islami dhe Perëndimi jomysliman mund të riparaqiten në terma më diturore dhe objektive.

Megjithatë, në artikullin e tanishëm, unë do ta kufizoj veten vetëm një prej produkteve të takimit midis botës myslimane dhe Perëndimit, d.m.th. në pohimin se Islami është një fe e paqes. Unë propozoj të eksplorojmë besueshmërinë e këtij pohimi përmes një trajtimi të temës së xhihadit, si institucioni fetarisht i sanksionuar i dhunës së armatosur (*armed violence*) në Islam. Do të fokusohem në temën e xhihadit jo nga perspektiva e *jus in bello*, d.m.th. të normave dhe rregullave që udhëheqin sjelljen e luftëtarëve në luftë, por nga perspektiva e *jus ad bellum*, shkaqet dhe përligjjet për të shkuar në luftë. Synimi im do të jetë të përcaktoj rolin normativ, funksionin dhe statusin e xhihadit, jo në mënyrë abstrakte por, pikësepari, si një institucion i ligjit islam dhe, së dyti, në kontekstin specifik të botës moderne. Natyrisht, ky shqetësim i fundit nënkupton se konteksti dhe rrethanat janë relevante për ndërmarrjen e interpretimit dhe zbatimin e normave të Islamit. Si i tillë, pas një vështrimi të shkurtër mbi disa karakteristika relevante të traditës ligjore islame, do ta filloj trajtimin tim të xhihadit në botën moderne me një pohim të shkurtër mbi konceptin e ndryshimit në ligjin islam, si edhe me ndikimin e përvojës dhe rrethanave historike mbi thelbin dhe zbatimin e urdhëresave ligjore islame.

Ligji islam: Struktura, statusi dhe problemi i fjalës së lirë

Me përjahtim të pretendimit për orgjinë hyjnore, ndoshta kontrasti më llamburitës midis ligjit islame dhe sistemeve shekullare moderne është se ligji islam përbën atë që orientalisti i ndjeri Josepsh Schacht i referohej si një rast ekstrem i “ligjit të juristëve” (*jurists' law*)[2]. Ligji islam nuk ishte as krijimi dhe as fushë e rezervuar e shtetit të hershëm mysliman. Përkundrazi, ligji islam u zhvillua në një masë të madhe në kundërshtim të ndërgjegjshëm ndaj këtij të fundit. Individë privatë myslimanë (d.m.th. jursitët të cilët nuk ishin zyrtarë shtetërorë shën. i përk.), gjatë shekullit të parë dhe të dytë pas vdekjes së Profetit Muhamed, në vitin 632 (e.r.s), ia dolën mbanë të fitonin e pranimin të bashkësisë për përpjekjet e tyre interpretative, si pasqyrimi më autentik i qëllimit hyjnor. Duke nisur nga dekadat e para të shekullit të III islam (shekulli i IX e.s.) u zhvillua një teori e plotë dhe metodologji e interpretimit ligjor, me Kuranitn, Sunetin (praktikën normative të Profetit Muhamed) dhe konsensusin unanim të juristëve (*ixhma*), si *burimet* parësore të ligjit Islam dhe me analogjinë (*kijas*) si metoda *primare* për të shtrirë ligjin përtej rasteve specifike drejt rasteve të reja. Gjatë kësaj periudhe, juristët filluan ta organizohen në bashkësi interpretuese apo shkolla ligjore, të quajtura *medhhebe*. Nga fundi i shekullit të IV (hixhri)/shekulli X (e.s.), *medhhebi* kishte dalë në pah si qendra dhe vendndodhja e autoritetit ligjor. Nga kjo pikë e në vazhdim, i gjithë aktiviteti interpretues, nëse do të duhej të sanksionohej dhe pranohej si autoritativë apo “ortodoks”, duhej të ndodhte brenda kufijve dhe nën mbikëqyrjen e një shkollë të pranuar ligjore. Duke nisur nga fundi i shekullit të V (hixhri)/XI (e.s.), bazuar në principin e mbijetesës së më të përshtatshmit, shkollat ligjore sunite u kufizuan në katër. Këto ishin shkolla ligjore hanefite, malikite, shafiite dhe hanbelite, të gjitha njësoj ortodokse dhe autoritative. Ky numër i shkollave ligjore ka mbetur i pandryshuar deri në kohët moderne. Dega kryesore e shiizmit, ajo e dymbëdhjetë imamëve (me të cilën unë nuk do të merrem në këtë ese), ka pasur vetëm një shkollë kryesore, atë xhaferrite. Këto shkolla e vazhduan të pasfiduara monopolin mbi interpretimin autoritativ

ligjor deri në futjen e institucioneve politike, ligjore dhe edukative perëndimore në shekujt XIX-XX.

Sa i përket shtetit mysliman, duke cituar të ndjerin Shlomo Goitein mund të themi se “me përjashtim të disa statuteve (ligjore) të shpallura dhe të abroguara herë pas here, shteti [paramodern mysliman] nuk zotëronte asnjë ligj [të tijin].”^[3] Me fjalë të tjera, ligji islam ishte i vetmi *sistem* ligjor i disponueshëm për shtetin mysliman paramodern, një sistem mbi thelbin dhe autoritetin e të cilit edhe vetë shteti islam ushtronte pak kontroll.^[4]

Futja e strukturave ligjore dhe edukative perëndimore do të sillte ndryshime ligjore, të rëndësishme dhe me ndikim të gjerë. Për synimin tonë janë të rëndësishme të përmendim tre prej tyre. Së pari, teoria që ndodhet në thelb të shtetit-komb i dha shtetit monopolin mbi dekretimin dhe interpretimin e ligjit, një zhvillim ky që marginalizoi rolin tradicional të juristëve fetarë. Së dyti, koncepti i qytetarisë dhe barazisë para ligjit (dhe më pas shqetësimi për parashikueshmëri në ligj) e zhdukuri pluralizmin ligjor dhe papërcaktueshmërinë e periudhës paramoderne. Ekzistenca e katër apo më shumë ligjeve autoritative që operonin krahas për krahas me njëri-tjetrin, i la vend një “ligji të vetëm të vendit”. Së fundmi, importimi i kodeve ligjore perëndimore, veçanërisht i atij francez, zëvendësoi fusha të tëra të ligjit islam, pjesërisht për shkak të sensit të fuqive koloniale të një misioni civilizues dhe pjesërisht për shkak të boshllëqeve dhe pëpërshtatshmërive që haseshin në diskutimet e juristëve myslimanë. Si rezultat, me përjashtim të ligjit familjar, në ditët tona zor se gjendet një sferë ligjore që nuk është ndikuar nga pasarardhësi gjenetik i ligjit dhe mendimit ligjor perëndimor.

Mbi bazën e këtyre zhvillimeve, disa kanë arritur në përfundimin se ligji islam nuk është më relevant për rendin ligjor të botës moderne myslimane, me përjashtim të disa rasteve të kufizuara, si p.sh. Irani, Sudani dhe Arabia Saudite. Megjithatë, shumica e vëzhguesve kanë pranuar se ndonëse ligji islam mund të jetë irrelevant dhe marginal ndaj rendit ligjor të *zbatuar*, gjithsesi në zemrat dhe mendjen e një numri gjithnjë e në rritje myslimanësh, ai e ruan ende autoritetin e tij *fetar* (madje edhe kulturor), në kuptimin e përkufizimit të të drejtave dhe detyrimeve.

Kështu që, ndërkohë që një gjykatë mund të refuzoj të pranoj një veprim, p.sh. një martesë që nuk përmbush të gjitha kërkesat e ligjit të sponsorizuar nga shteti, sidoqoftë shteti nuk mund të zhduk besimin e qytetarëve se ato kanë të drejtën e dhënë nag Zoti për të hyrë në një martesë të tillë. Shkurtimisht, ligji islam, sado i sulmuar që të jetë, vazhdon të përfaqësoj për masat myslimane të drejtat dhe obligimet e patjetërsueshme të dhëna nga Zoti. Në të vërtetë, ishte pranimi i parehatshëm i këtij realiteti që implikoi xhihadin në sulmet e 11 Shtatorit.^[5]

Historia moderne jo vetëm që ka zëvendësuar burimet dhe thelbin e ligjit islam, por edhe klerikët fetar, trashëgimtarë të traditës klakise, kanë humbur monopolin e tyre mbi interpretimin e ligjit islam. Kjo është pjesërisht rrjedhojë e përpjekjes, së bërë nga shtetet myslimane, për të marginalizuar “*ulema*-të” tradicional, duke i parë ato si pengesa drejt progresit. Megjithatë, ky fenomen lidhet edhe me përhapjen e shkrimit dhe këndimit dhe me disponueshmërinë e prapecedentë të librave. Ndërsa “*ulema*-të” paramodern ishin të veçuar në pothuajse monopolin e tyre mbi aftësinë për të lexuar dhe shkruar, përhapja e edukimit publik dhe dalja në dritë e shtypit të shkruar (tani edhe e internetit), i ka mohuar atyre aksesin ekskluziv ndaj burimeve dhe traditës së ligjit islam. Në vend të kësaj, kanë dalë në dritë interpretues të rinj, modern, ripërtëritës, meshkuj dhe femra. Këto “autoritete” të reja kanë futur metodologjitë e tyre dhe i qasen ligjit me presupozimet e tyre vetjake, duke dhënë interpretime që dallojnë, ndonjëherë edhe shumë, nga qëndrimet e mbajtura nga juristët klasikë apo trashëgimtarët e tyre. Sidoqoftë, tradita klasike vazhdon të gëzoj avantazhin e të qenit në detyrë, d.m.th. të faktit se ajo ka dalë në pah gjatë një periudhe që myslimanët e konsiderojnë si periudha e artë. Si e tillë, madje dhe ripërtëritësit modern, që shpesh quhen Fundamentalistë, ^{[6][7]} i japin në pamje të parë normave të

ligjit klasik islam një prezumim korrektësie dhe vërtetësie. Megjithatë, jo përherë ndodh kështu, dhe kur normat e traditës klasike konsiderohen si të papërputhshme me prioritetet edhe perspektivat e tyre, Ripërtëritësit i refuzojnë ato në favor të interpretimeve që mbështeten në një lexim më të drejtpërdrejtë të Kuranit dhe Sunetit.

Sidoqoftë, një tipar i traditës klasike myslimane që madje edhe Ripërtëritësit nuk janë përpjekur ta eliminojnë, së paku jo formalisht, është konsensusi unanim i lartpërmendur (*ixhma*) i bashkësisë së interpretuesve të pranuar myslimanë, si i vetmi autoritet i aftë për ti dhënë fund polemikave mbi interpretimin. Ky është burimi i asaj që unë i referohem si “problemi i fjalës së lirë” të Islamit.

Në zhvillimin e tij të hershëm teologjik, sunizmi islam përqafoi doktrinën e pagabueshmërisë profetike (*‘ismat el-enbija’*). Sipas kësaj doktrine, profeti Muhamed, njësoj si gjithë profetët e tjerë, ishte hyjniisht i mbrojtur nga të gabuarit në *interpretimin* e shpalljes hyjnore[8]. Një rrjedhim logjik i kësaj doktrine ishte se *vetëm* profeti ishte i mbrojtur në këtë mënyrë, kështu që, pas vdekjes së tij, asnjë individ, përfshi edhe kalifin, nuk mund të pretendonte pagabueshmëri interpretative. Përkundrazi, ky favor hyjnor u konsiderua se i kishte kaluar bashkësisë si e tërë. Me fjalë të tjera, vetëm ato interpretime mbi të cilat kishte konsensus unanim besoheshin se ishin detyruese për të gjithë bashkësinë. Kur kishte mosmarrëveshje, pikëpamjet e ndryshme të debatuar thjesht duhej të qendronin ashtu siç ishin. Sepse, në mungesë të një profeti të pagabueshëm (apo të ndonjë individi të tillë) që do të deklaronte se ky apo ai interpretim është i saktë, nuk ekzistonte asnjë bazë objektive mbi të cilën do të bëhej pohimi se, në përjashtim me të gjithë pikëpamjet e tjera, vetëm një pikëpamje ishte e saktë.

Kjo sinergji ndërmjet doktrinës klasike të pagabueshmërisë profetike dhe parimit juridik të konsensusit unanim prodhoi, në të vërtetë, sigurimin e “lirisë së fjalës” në Islam. Për sa kohë pikëpamja e një juristi themelohej mbi burimet autentike dhe autoritative dhe bazohej në metodat e pranuar të interpretimit[9], askush nuk mund ti mohonte atij të drejtën për ta shprehur atë – pavarësisht nga thelbi i argumentimit – për sa kohë ai nuk dhunonte konsensusin unanim paraekzistues.[10] Njëkohësisht, ndërsa mund të ekzistojnë shumë pikëpamje që mund të përligjin pretendimin për të përfaqësuar *një* pozicion islam, të vetmet pikëpamje që mund të pretendojnë se përfaqësojnë *pozicionin* islam, janë ato të përkrahura nga konsensusi unanim.[11] Në kontekstin e tanishëm, mundësitë e këtij pluralizmi juridik ngrejnë një problem të mundshëm. Sepse, që nga koha e sulmeve të 11 Shtatorit, njëlloj miqtë dhe armiq të Islamit kanë përvetësuar praktikën e mbajtjes së një pikëpamjeje apo një tjetre, si përfaqësuese e *qëndrimit* islam, si pjesë e një përpjekjeje për të provuar ose që Islami është gjëja më e mirë që nga shpikja e rrotës, ose se ai është një kërcënim i afërt dhe një ofendim ndaj njerëzimit. Duke mos pasur asnjë interes në luajtjen e kësaj loje, më pëlqen të proklamoj prerazi se pikëpamja që do të shpreh në këtë ese përfaqëson vetëm *një* pikëpamje islame. Vlera e përpjekjes sime nuk qëndron në ndonjë pretendim për të vërtetën kategorike, por në përcaktimin e faktit se ato që deklarojnë se islami është një fe e paqes duhen besuar në fjalët e tyre dhe duhen parë si përfaqësues të një interpretimi *autentik* të islamit, në vend se të akuzohen se për shkak të presionit të manisë antimyslimane pas 11 Shtatorit se ato po përpiqen të fshihen pas apologjetikës dhe falsifikimeve politikisht korrekte.

Ligji islam dhe ndryshimi

Një prej tipareve më kundër intuitive të ligjit islam është aftësia e tij për ndryshim dhe evoluim. Kjo ide është në kundërshtim me dy nocione të përhapura, njëri skolareshk dhe tjetri popullor. Në nivelin skolareshk, teoria e së ashtuquajturës “mbyllja e dyerve të *ixhtihad*-it (interpretimit të pavarur)”, e cila e vendos *taklid*-in (zakonisht [ndonëse në mënyrë të gabuar] i kuptuar si “ndjekje e verbër”) si rendi i ditës, presupozohet se ka dërguar në *rigor mortis* në ligj. Sipas këtij kuptimi, në ligjin islam nuk

ekziston një gjë e tillë si ndryshimi. Siç e ka thënë edhe një shkollar: “Në terma praktikë...çdo vepër ligjore e përpiluar ndërmjet vitit 800 (e.s.) dhe 1800 (e.s.) mund të citohet si një evidencë e doktrinës klasike”^[12] Megjithatë, siç e kam vërtetuar edhe gjetiu, në përshkrim i tillë dështon në të çmuarin e faktit se të gjitha sistemet ligjore, përfshi edhe atë amerikan, bazohen mbi autoritet (dhe jo thjesht thelbi i një pikëpamjeje) dhe se *taklid*-i nuk është më shumë sinonim i “*ndjekjes së verbër*” se sa institucioni amerikan i precedentëve, ose *stare decisis*. Kështu që, ndryshimet në interpretimin ligjor nuk janë më pak të pashmangshme nën regjimin islam të *taklid*-it se sa ç’janë nën regjimin amerikan të *stare decisis*.^[13] Nga ana popullore, haset supozimi se nëse Zoti është transcendent dhe i pandryshueshëm, kështu duhet të jetë edhe ligji i Tij. Duke marrë përsipër rrezikun e tejthjeshtëzimit të shumë ndërlikueshmërive teologjike, është e mjaftueshme të themi se nuk ka asgjë kontradiktore në pohimin që një Zot transcendent të urdhëroj kryerjen e një gjëje X, sa herë që sigurohet një rrethanë Y dhe braktisjen e gjësë X kurdo që rrethanat Y ndryshon ose zhduket. Në rrethana, në të vërtetë, nuk do të ishte ndryshimi, por mungesa e tij, ajo që do të përbënte një mospërfillje për ligjin e Zotit.

Nga ana e tyre, juristët myslimanë kanë projektuar disa mjete dhe mekanizma interpretative për tu marrë me sipërmarjen e ndryshimit në ligjin Islam. Për synimin që i kemi vënë vetes (dhe në interes të mbajtjes së diskutimit sa më thjesht të jetë e mundur) më të rëndësishmet prej këtyre mjeteve dhe mekanizmave janë ato që përqendrohen rreth çështjes së zakonit (*urf*).

Në një vepër të rëndësishme mbi ligjin, administrimin e drejtësisë dhe qeverisjen, juristit të madh egjiptian, të shkollës malikite, Shihabudin el-Karafai (vd. 684h./1285 (e.s.)) i është bërë pyetja e mëposhtme:

“Cila është pikëpamja e saktë në lidhje me ato gjykime në shkollën e Imam Malikut, Shafiut dhe pjesës tjetër, të cilat janë deduktuar mbi bazën e zakoneve dhe adeteve që mbizotëronin në kohën kur këto juristë arritën në përfundimet e tyre? Kur këto zakone ndryshonë dhe praktika fillon të tregoj të kundërtën e asaj që ishte njëherë e një kohë, a duhen konsideruar të tejkaluara këto gjykime ligjore të ruajtura nëpër manualet e juristëve, a bëhet e detyrueshme që të lëshojmë gjykime të reja, bazuar mbi zakonet e reja? Apo duhet thënë: “Ne jemi thjesht ndjekës të juristëve autoritativë të pavarur. Kështu që, nuk është detyra jonë të shpikim gjykime të reja, ne na mungojnë kualifikimet për të vepruar në këtë mënyrë. Prandaj, ne japim gjykime në përpuhtje me librat transmetuar në autoritetin e juristëve autoritativë dhe të pavarur”?^[14]

Në përgjigjen e tij, El-Karafi pohon me forcë se gjykimi ligjor mbetet i vlefshëm vetëm për sa kohë zakoni, apo rrethanat mbi të cilat ai bazohet, mbetet i paprekur dhe ruan të njëjtat nënkuptime që ai ka pasur në kohën kur është dhënë gjykimi. Prandaj, ai përgjigjet

“Të kapurit pas gjykimeve ligjore, që janë deduktuar mbi bazën e zakonit, edhe pasi zakoni në fjalë ka ndryshuar, përbën një dhunim të konsensusit unanim dhe një shpërfaqje e hapur e paditurisë në fe”.^[15]

Në një tjetër vepër, të ditëve tona^[16], një dijetar saudit, Adil Kutah, e zhvillon më tej këtë temë dhe vëren se në mënyrë që të shmang gabimet dhe dhënia e gjykimeve të bazuara mbi interpretimin e saktë, një jurist duhet të njoh së paku katër gjëra: 1) kuptimin që teksti ose tekstet relevante me çështjen kanë pasur midis arabëve në kohën e revelatës, së bashku me zakonet që e ka bërë të mundur këtë kuptim; 2) zakonet që mbizotëronin në kohën kur juristët klasikë kanë transmetuar gjykimet ligjore që gjenden në manualet autoritative; 3) normat dhe institucionet mbizotëruese të shoqërisë në të cilën juristi bashkëkohor dëshiron të zbatoj gjykimin e tij ligjor; dhe 4) adetet, zakonet, tendencat, etj, të njerëzve, gjendjes së të cilëve juristi bashkëkohor dëshiron t’i drejtohet me gjykimin e tij^[17]. Kutah e citon në mënyrë aprovuese pikëpamjen e lartpërmendur të el-Karafit sipas së cilave ata

të cilët ndjekin verbërisht dhe zbatojnë gjykimet e përmbajtura në manualet standarde ndaj rrethanave shumë të largëta nga koha dhe hapësira në të cilën u dhanë këto gjykime ligjore, janë në kundërshtim me konsensusin unanim.[18] Përveç ofrimit të shumë pohimeve mbështetëse ndaj disa juristë klasikë dhe modern, ai citon edhe deklarimin e seksionit të pestë të “Akademisë së ligjit Islam) (Mexhmea el-Fikhi) të “Organizatës së konferencës islamike, sipas së cilit: “Asnjë jurist, as si gjykatës dhe as si dhënës i opinioneve jodetyruese (fetva), nuk duhet ta kufizoj veten vetëm në atë që është transmetuar në manualet e juristëve klasikë, duke mos i kushtuar vëmendje, gjatë procesit, ndryshimeve të zakonit”. [19]

Përmbledhtazi, në kundërshtim me keqkuptimin e zakonshëm, as *taklid*-i (pranimi i autoritetit të një precedenti) dhe as origjina hyjnore e ligjit islam nuk e pengojnë mundësinë e ndryshimit. Përkundrazi, pavarësisht nga fakti nëse kërkohet apo jo, ndryshimi është i pashmangshëm. Më fjalët e Kuta-s:

“Është e qartë se çdo lider (*imam*) i secilës shkollë, madje çdo jurist i pavarur (*muxhtehid*), mund të jap gjykime ligjore vetëm për kohën dhe vendin specifik [ku ai jeton]. Është e pamundur për të nxjerr ligje për të gjitha kohërat dhe vendet. Përkundrazi, e shumta që ai mund të bëj është shtjellojë norma të përgjithshme, rregulla universale dhe parime bazë mbi të cilat ndjekësit dhe pasardhësit e tij mund të veprojnë (në nxjerrjen e ligjeve).[20]

Xhihadi

Pasi jemi marrë me strukturën dhe natyrën thelbësore të ligjit islam, si edhe me principin e ndryshimit, tani do të vazhdojmë me diskutimin e xhihadit. Duke ndjekur udhëzimet procedurale të skicuara nga Kutah, do të fillojmë me periudhën e revelatës e më pas do të ecim përpara nga periudha klasike deri në kohët moderne.

- *Xhihadi midis arabëve gjatë kohës së revelatës*

Në vitin 1991, profesor Fred Donner, i universitetit të Çikagos, publikoi një artikull të mprehtë me titullin “Burimet e konceptimit islam të luftës”. Kjo ishte pjesë e një volumi të edituar të titulluar “*Just Ęar and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on Ęar and Peace in Ęestern and Islamic Traditions*”[21]. Në këtë artikull, profesor Donner fillon duke vënë në dyshim korrektësinë e mbështetjes vetëm në Kuran, Sunet, apo librat e ligjit islam, për të kuptuar thelbin dhe logjikën që qendron në themel të konceptit mesjetar të xhihadit. Përkundrazi, sipas profesor Donner-it, vlerësimi dhe artikulimi i xhihadit ishte po aq shumë, për të mos thënë më shumë, një prodhim i *historisë* po aq sa edhe i fesë. Ky kuptim i mprehtë prodhoi dy implikime ekstremisht të rëndësishme. Së pari, njësoj siç teologjia islame, filozofia dhe jurisprudenca kanë qenë të informuara nga perspektiva të sjella nga të konvertuarit e helenizuar, dhe të tjerë nga antikiteti i vonshëm, kështu edhe xhihadi, në formulimin e tij klasik, ka qenë i informuar nga koncepte të tilla bizantino-romake si “triumfi karizmatik” (“charismatic victoriousness”), sipas së cilit Zoti do t’i ndihmojë përpjekjet ekspansioniste të perandorisë kundër të gjithë armiqtë të fesë dhe shtetit.[22] Së dyti, dhe më e rëndësishmja, i gjithë arsyetimi kuranor që qendron pas verseteve mbi xhihadin, mund të shihet sikur mbështetet mbi një realitet veçanërisht të vështirë të arabisë së shekullit të VII. Duke folur për këtë realitet, profesor Donner shkruan:

“Në këtë shoqëri, lufta (*harb*, e përdorur njëherazi në kuptimin e një *aktiviteti* dhe të një *gjendjeje*) ishte në një farë kuptimi një mënyrë normale e jetës; d.m.th., një ‘gjendje lufte’ supozohej se ekzistonte ndërmjet një fisi dhe gjithë të tjerëve, veç nëse arrihej një traktat ose marrëveshje specifike me një tjetër fis, që të vendoste marrëdhëniet miqësore [ndërmjet tyre]”.^[23]

Si një historian i antikitetit të vonshëm dhe i islamit të hershëm, profesor Donner mund ta provoj këtë pikëpamje duke u mbështetur në disa burime historike. Megjithatë, vetë Kurani, e konfirmon këtë realitet dhe akordon avantazhin shtesë të të siguruarit shikimi të shkurtër në perceptimin e hershëm mysliman të botës përreth tyre. Në këtë kontekst mund të vërehet se ka pak rëndësi nëse e pranojmë, apo jo, Kuranin si revelatë hyjnore. Sepse qoftë nëse vjen prej Zotit, Muhamedit apo nga ndokund tjetër, ai reflekton padyshim realitetet sociale, historike dhe politike të arabisë së shekullit të VII.

Disa versete të Kuranit e përshkruajnë “gjendjen e përgjithshme të luftës” në Arabi. Për shembull: “A nuk e kanë vërejtur ata se Ne e kemi bërë vendin e shenjtë (Mekën) të sigurt, e njerëzit përreth tyre rrëmbehen (plaçkiten, mbyten).”^[24] Ngjashëm: “Përkujtoni kur ishit pakicë e dobët në tokë (Mekë) dhe frikësoheshit se do t’ju rrëmbejnë njerëzit (idhujtarët)...”^[25] Kapitulli 106 i Kuranit duket se i dedikohet tërësisht temës së dyfishtë të frikës sociale dhe sigurisë:

1. Për hir të garantimit që e gëzojnë kurejshitët!
2. Garantimin e udhëtimit të tyre të lirë dimrit dhe verës!
3. Pra, le ta adhurojnë Zotin e kësaj shtëpie,
4. I cili i ushqeui pas urisë dhe i siguroi prej çdo frike!

Në të vërtetë, ishte “gjendja endemike e luftës” që i shtyu arabët paraislamikë të dëshpëruar që të përcaktonin të ashtuquajturit muajt e ndaluar (*el-eshhur el-hurum*), një traktat panarabik mossulmimi, i ratifikuar më pas edhe nga Kurani, i cili e bënte të paligjshëm çdo akt lufte të iniciuar gjatë muajve 11, 12, 1 dhe 7 të kalendarit hënor. Kjo rend specifik ishte i lidhur me kohën e pelegrinazhit vjetor në Mekë, i cili ndodhte gjatë muajit të dymbëstetë të kalendarit hënor. Muajt e ndaluar i jepnin pelegrinëve të mundshëm kohë të mjaftueshme për të udhëtuar nga shtëpitë e tyre për në Mekë, të shpenzonin kohën e përcaktuar për kryerjen e riteve të pelegrinazhit (haxhit) e më pas të ktheheshin në shtëpi të pangacmuar nga ndonjë keqbërës apo kusar. Shtrija e muajve të ndaluar edhe në muajin e shtatë të kalendarit hënor i shërbente të njëjtit qëllim për të gjithë ata që dëshironin të udhëtonin për në Mekë jashtë sezonit të haxhit për të kryer “pelegrinazhin më të vogël” (*umre*)

Versete të tjera në Kuran sugjerojnë se një pjesë e arsyes përmes shumë prej bashkëkohësve të profetit Muhamed hezitan ta ndjekin atë, ishte frika e tyre se do të humbnin mbështetjen e fisit dhe aleateve të tij, rrjedhimisht ato do të bëheshin pre e lehtë për të gjithë sulmuesit. Për shembull, në Kuran 28:57 lexojmë: “Ata thanë: “Nëse ne ndjekim rrugën e drejtë së bashku me ty, ne me të shpejtë do të jemi të dëbuar prej vendit tonë!”. Ngjashëm, Kurani 3:173 e përshkruan bashkësinë e sapoformuar myslimane si: “E atyre (shokëve të Pejgamberit) që dikush u tha: “Populli (idhujtarët) është tubuar t’ju sulmojë, pra kini frikë!”. Këto, dhe versete të tjera, tregojnë qartësisht se lufta, si një *aktivitet* ose *gjendje*, ishte statusi i marrë si mirëqenë ndërmjet grupeve, në shekullin e VII, në arabinë e kohës së profetit. Në një farë mënyre, mund të thuhet se Arabia mbijetoi si një entitet falë një versioni primitiv të “balancës së terrorit” të Luftës së Ftohtë.

Fakti se disa grupe dhe individë i druhashin humbjes së mbështetjes nga fiset e tyre është faktikisht më i përshtatshëm me diskutimin tonë se sa ç’mund të duket në pamje të parë. Sepse, dinamika që qëndron në themel të kësaj frike shpjegon, në të vërtetë, një aspekt shpesh të pavënë re të diskursit

dhe retorikës kuranore mbi xihadin. Larg së përshkruari të myslimanëve të hershëm si trima dhe luftëdashës, një nga kritikizmat kuranore më të qëndrueshme kundër tyre drejtohet ndaj mosgatishmërisë së tyre për të luftuar. Në të vërtetë, është pikërisht kjo nevojë për të tejkaluar këtë mosgatishmëria ajo që shpjegon, pjesërisht, mprehtësinë dhe ngulmimin e vendimeve kuranore për të luftuar.

“Juve u është bërë obligim lufta, ndonëse ju e urreni atë. **[26]**

“Thuaj (o i dërguar): “Në qoftë se etërit tuaj, djemtë tuaj, vëllezërit tuaj, bashkëshortet tuaja, farefisi juaj, pasuria që e fituat, tregtia që frikoheni se do të dështojë, vendbanimet me të cilat jeni të kënaqur, (të gjitha këto) janë më të dashura për ju se Allahu, se i dërguari i Tij dhe se lufta për në rrugën e Tij, atëherë, pritni derisa Allahu nuk vë në rrugën e drejtë njerëzit e prishur.**[27]** Nuk gjen popull që e beson Allahun dhe ditën e gjykimit, e ta dojë atë që e kundërshton Allahun dhe të dërguarin e Tij, edhe sikur të jenë ata (kundërshtarët) prindërit e tyre, ose fëmijët e tyre, ose vëllezërit e tyre, ose farefisi i tyre. **[28]**

Në të njëjtën linjë, këtë herë duke treguar një ndjenjë indulgjence lexojmë

Allahu nuk ju ndalon të bëni mirë dhe të mbani drejtësi me ata që nuk ju luftuan për shkak të fesë, e as nuk ju dëbuan prej shtëpive tuaja; Allahu i do ata që mbajnë drejtësinë. **[29]**

Atë që përshkruajnë këto versete, dhe të tjera përveç tyre, është ndjenja e thellë e besnikërive të ndara, të myslimanëve të hershëm, midis Islamit, nga njëra anë, dhe “rendit të vjetër”, nga ana tjetër, në qendër të së cilit qëndronte, fisi, aleanca fisnore, dhe gjendja e luftës, që merrej për e mirëqenë. Atë që myslimanët e hershëm e patën të vëshitrë ta pranonin nuk ishte luftimi në përgjithësi (ndaj së cilës ata ishin të mësuar si çdokush tjetër në Arabi), por luftimi që i vinte përballë kundër miqve e kushërinjve. Së fundmi, dëshira e tyre ishte që të ishin të aftë të pajtonin rendin e vjetër dhe të riun në një mënyrë të tillë që do t'i mundësonte atyre të gëzonin dobitë e të dy sistemeve. Megjithatë, nga perspektiva kuranore kjo nuk mund të bëhej pa marrë mbështetjen, në mënyrë direkte ose indirekte, e forcave ekzistenca dhe mënyra e jetës e së cilave përfshinte një kundërshtim aktiv ideologjik dhe ushtarak ndaj Muhamedit. Kështu që, Kurani përcakton të thyej varësinë emocionale, psikologjike, madje edhe materiale që myslimanët e hershëm kishin ndaj “rendit të vjetër”, duke i shtrënguar ato të pohonin zotimin e tyre ndaj Islamit, përmes gatishmërisë për të luftuar, në përputhje me normat, për jetën dhe integritetin e fesë së re.

Përmbledhtazi, me zbritjen e këtyre verseteve, në të cilët besimtarët urdhërohen të kryejnë xhihad, Kurani nuk po e fuste nga e para obligimin për të luftuar. Përkundrazi, Kurani thjesht po i përgjigjej gjendjes ekzistuese duke ridrejtuar në mënyrë efektive energjitë që ishin tashmë duke u shpenzuar. Për më tepër, motivimi përfundimtar i luftës në Islam nuk ishte konvertimi, por paqja, d.m.th. zmbropsja e agresionit. Kjo shfaqet qartësisht në disa versete të shpërndara kudo në Kuran, të cilat parashikojnë qartësisht një *terminus ad quem*, në vend se konvertimin ose zhdukjen: “Në qoftë se ata anojnë kah paqja, ano edhe ti kah ajo e mbështetu në Allahun. Ai është që dëgjon dhe di.”[30]; dhe “Luftoni ata (idhujtarët) derisa të zhduket propagandimi i idhujtarëve dhe derisa të aplikohet feja vetëm për Allahun. E në qoftë se ndalen (nga propaganda dhe lufta), atëherë lëreni armiqësinë, përveç atyre që janë zullumqarë.”[31]. Apo akoma në mënyrë më të përpunuar, këtë herë duke folur në lidhje me një grup “furacakësh”, të cilët kishin bërë karrierë duke luajtur një lojë të dyfishtë, njëherë duke mbështetur Muhamedin dhe njëherë tjetër duke bashkëpunuar kundër tij, lexojmë:

“Ata dëshirojnë që edhe ju të mos besoni sikurse nuk besuan vetë dhe bëheni të njëjtë. Mos zini miq prej tyre derisa ata të shpëngulen (si ju) për hirë të Allahut, e nëse refuzojnë, atëherë kudo që t’i gjeni, kapni dhe mbytni dhe prej tyre mos zini as mik as ndihmës. Përpos atyre që srtehoen te një popull, me të cilin keni marrveshje, dhe përpos atyre që vijnë te ju, e u vjen rëndë të luftojnë kundër jush ose kundër popullit të vet. Sikur Allahu të donte do t’ju jepte atyre fuqi e pushtet mbi ju dhe do t’ju luftonin. Në qoftë se ata tërhiqen prej jush, nuk ju luftojnë dhe ju ofrojnë paqe, atëherë Allahu nuk ju lejon rrugë (luftë) kundër tyre.”[32]

Duke u bazuar mbi këtë shembull padyshim të vogël, duket qartë se *raison d’être* pas urdhëresës kuranore për të luftuar ishte qartësisht e lidhur me nevojën specifike të ruajtjes së integritetit *fizik* të bashkësisë myslimane, në një kohë dhe vend ku luftimi, ndonjëherë i bërë në mënyrë parandaluese e ndonjëherë tjetër në mënyrë mbrojtëse, kuptohej si e vetmja mënyrë e mundshme. Për të qenë të sigurt, ndonjëherë urdhëresat kuranore për të luftuar shpesh marrin pamjen e e një thirrje për luftë të shenjtë, d.m.th. për një luftë të bazuar vetëm mbi faktorin fetar, por kjo ishte thjesht sepse të vetmit njerëz që Muhamedi dhe myslimanët e hershëm i druheshin ishin jomyslimanët. Siç shkruan edhe de Tocqueville për Francën e shekullit të XIX, “Jobsimtarët e Evropës i sulmojnë të krishterët më shumë si kundërshtarët e tyre politik se sa si kundërshtarët e tyre fetar”[33] Megjithatë, vëzhguesit rastësor, një konflikt i tillë, ndonëse politikisht i motivuar, do të tregoj thjesht të krishterët nga njëra anë dhe jobsimtarët nga ana tjetër, për shumicën e vëzhguesve kjo është një luftë e shenjtë, nëse vërtet ka ekzistuar një e tillë. Sidoqoftë, kur profeti Muhamed vdiq në Medinë, në kulmin e fuqisë së tij, ai i ishte borxhli një hebriu. Disa prej shokëve më të njohur të tij, burra të tillë si Hudhejfe b. El-Jemam, martuan gra çifute. Kalifi i dytë, Umer ibn Hatabi, nën pushtetin e të cilit perandoria myslimane u shtrim më shumë se në çdo mbretërim tjetër, u vra nga një i krishterë në Medinë. Mbi bazën e këtyre fakteve, nëse mosbesimi i jobsimtarëve, në vend se armiqësia reale apo e marrë me mend e tyre kundrejt myslimanëve, do të kishte qenë objekti i këtyre verseteve, në të cilat myslimanët urdhërohen t’i “vrasin ato kudo që t’i gjejnë”, padyshim Muhamedi dhe shokët e tij do ta kishin në kokë këtë dhe asgjë nuk do t’i kishte ndaluar nga zbatimi i këtij urdhri.

Përmbledhtazi, edhe para profetit Muhamed, Arabia karakterizohej nga “një gjendje e përgjithshme lufte”. Misioni i profetit e ndryshoi këtë gjendje thjesht duke ndryshuar kategoritë me të cilat grupe dhe individë të ndryshëm identifikoheshin. Nga kjo pikë e më pas, në mungesë të një traktati paqeje (të cilin Kurani njëherazi e ka sanksionuar dhe përligjur) midis forcave “jomyslimane” dhe atyre “armiqësore” do të ekzistonte vetëm the dallimi më i turbullt. Ky është sfondi i *raison d’etre* kundrejt të cilës duhen lexuar të gjitha materialet kuranore rreth xhihadit.

- **Xhihadi në traditën klasike juridike**

Për t’iu kthyer periudhës post-profetike, juristët klasikë e kanë ndarë unanimisht xhihadin në dy mënyra kryesore. Të parës ne do t’i referohemi “xhihadi sulmues”, i cili është proaktiv dhe sipas shumicës së dijetarëve myslimanë ai përbën një obligim komunitar që duhej zbatuar së paku njëherë në vit. Mënyra e dytë është “xhihadi mbrojtës”, i cili kryhej sa herë që tokat myslimane sulmoheshin nga armiku. Zakonisht ky lloj i fundit xhihadi ishte, në të vërtetë, një çështje shumë serioze se xhihadi sulmues, duke qenë se shumë prej kushteve dhe kufizimeve që udhëheqin xhihadin sulmues rrëzoheshin në rastin e xhihadit mbrojtës. Për shembull, në kundërshtim me xhihadin sulmues, në rastin e xhihadit mbrojtës udhëheqësi mysliman nuk e kishte kusht që të lajmëronte obligimin për t’iu bashkuar xhihadit mbrojtës dhe as të rekrutonte ushtarë për kryerjen e tij. Ngjashëm, të gjithë ato grupe njerëzish që normalisht ishin të përjashtuar nga pjesëmarrja në xhihadin sulmues, p.sh. gratë, të miturit, pleqtë, djemtë e rinj që nuk kishin marrë lejen nga prindërit, tanimë i kërkohej që të merrnin pjesë në xhihadin mbrojtës.

Për synimin tonë, që ka të bëjë me përcaktimin e besueshmërisë së pohimit se Islami është një fe e paqes, na duhet të mos marrim parasysh temën e xhihadit mbrojtës. Sepse askush nuk do ta akuzonte Islamin, apo ndonjë fe tjetër, thjesht sepse këmbëngul në mbrojtjen e vetes. Kështu që, ne do ta kufizojmë pjesën e mbetur të diskutimit tonë vetëm tek xhihadi sulmues.

Siç kam aluduar edhe më parë, “gjendja e lartpërmendur e luftës” nuk kufizohej vetëm tek Arabia. Ajo ka karakterizuar botën paramoderne në përgjithësi. Në librin e tij “Violence and Civilization”, Jonathan Fletcher shkruan për Evropën në Mesjetë: “lordët e veçantë *duhej* të angazhoheshin në luftë për të shpëtuar veten dhe familjet. Nëse nuk e bënin, atëherë herët a vonë ata do të pushtoheshin nga një tjetër lord dhe do të duhej t’i nënshtroheshin sundimit të tij ose të vriteshin”^[34]. As late as shekulli i XIX, Alexis de Tocqueville do të zbulonte gjurmë të kësaj perspektive edhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Duke rrëfyer frikën rreth mënyrës se si vendi do të ndikohej nëse indianët do të monopolizonin kufirin perëndimor, ai citon një pikëpamje bashkëkohore në kuptimin që, “Është...në interesin tonë që shtetet e reja të jenë fetare, në mënyrë që të na lejojnë të mbetemi të lirë”.^[35] Me fjalë të tjera, sipas këtij konceptimi, vetëm të krishterët do t’i lejonin të krishterëve të tjerë që të mbeteshin të lirë. Në rastin e perandorisë myslimane, një supozim identik do të bashkunonte me “gjenden e luftës” të marrë për të mirëqenë dhe prodhonte një sens misioni që përforcohej nga një etje e përgjithshme mesjetare për pushtim. Xhihadi, nga ana e tij, njësoj si “ngadhënjimtaria karizmatike” (“charismatic victoriousness”) bizantino-romake, do ta akomodonte veten mirë në këto ambicie dhe shqetësime.

E megjithëkëtë, pushtimet myslimane nuk bëheshin me qëllimin e vetëm për të konvertuar dhe as për të zhdukur jobesimtarët. Përveç faktit se jomyslimanët paguanin xhizjen – në këtë mënyrë moskonvertimi ishte në avantazhin financiar të shtetit – normat e xhihadit përcaktonin që jomyslimanët, pas pagimi të së ashtuquajturës xhizje (ose taksës mbi të ardhurat), të mbeteshin të lirë në praktikimin

e fesë së tyre, në shkëmbim të së cilës shteti mysliman mbante përgjegjësinë për t'i mbrojtur ato nga sulmet e jashtme.[36] Ndërsa kërkimi imperialist për perandori ka informuar pa ndryshim politikat e çdo shteti mysliman, shkrimet e juristëve myslimanë vazhduan të reflektonin logjikën e “gjendjes së luftës” dhe supozimin se vetëm myslimanët do t'i lejonin myslimanëve të mbeteshin myslimanë. Ata vazhduan ta shihnin xhihadin jo vetëm si *një* mjet i garantimit të sigurisë dhe lirisë së myslimanëve, por praktikisht edhe si i *vetmi* mjet veprimi. Madje edhe traktatet e paqes ishin zakonisht rezultat i dorëzimit të një pale ndaj kërkesave që i ishin imponuar nga një disfatë, reale apo e parashikuar, ushtarake.

Për të marrë një shembull, shkrimet juridike të juristit spanjoll, Ibn Rushdi plaku (vd. 520h/1122 e.s.), një autoritet ligjor madhor dhe gjyshi i të famshmit Averroes, i mirënohur në Perëndim, reflekton qartësisht ndikimin e “gjendjes së perceptuar të luftës”. Duke qenë se Ibn Rushdi e shihte si të pamundur për myslimanët që të jetojnë si myslimanë jashtë tokave islame, ai këmbëngulte se ishte e ndaluar për myslimanët që të banonin jashtë tokave islame. Në të vërtetë, ai madje edhe ndaloi udhëtimin në vendet jomyslimane për qëllime tregtie, duke shkuar aq larg sa të nxiste udhëheqësin që të ndërtonte pika kontrolli dhe fanar për t'i ndaluar myslimanët që të lejnë tokat islame. Sa i përket individëve në vendet jomyslimane, të cilët janë konvertuar në Islam, Ibn Rushdi këmbëngulte se ato ishin fetarisht të obliguar të emigronin në një shtet mysliman. Duke pasur të qartë këtë konceptim, nuk duhet të na habitë fakti që Ibn Rushdi përqafoje doktrinën tradicionale të xhihadit sulmues, si një obligim kolektiv. Megjithatë, gjatë këtij diskutimi është e qartë se interesimi i tij themelor ishte siguria e myslimanëve, në vend se pushtimi apo konvertimi. Pasi shtjellon pikën se xhihadi është një obligim kolektiv, Ibn Rushdi vjen në përfundimin vijues:

“Kështu që, kurdo qoftë që ne jemi vendosur jashtë arritjes nga armiku dhe rajonet periferike të myslimanëve janë siguruar si dhe boshllëqet në fortifikatat e tyre janë mbushur, atëherë obligimi për të zhvilluar xhihad bie nga pjesa tjetër e myslimanëve...”[37]

Me fjalë të tjera, qëllimi i xhihadit është të garantoj siguri dhe liri për myslimanët në një botë që i mban ata nën kërcënim të vazhdueshëm. Një gjë e tillë është e vështirë për tu vlerësuar në ditët tona, sidomos nga amerikanët. Por duhet t'i kujtojmë vetes se përgjatë mesjetës, ndërsa dikush mund të jetonte si hebre në Marok, si i krishterë në Kajro, apo si zjarrputist (zoroastrian) në Shiraz, një mysliman nuk mund të jetonte si i tillë në Paris, Londër apo Chesapeake Bay. Në të vërtetë, dikotomia midis “territorit të Islamit dhe territorit të luftës”, e cituar *ad nauseam* nga disa shkollarë perëndmorë si provë për armiqtësinë e qenësishme të Islamit kundrejt Perëndimit, ishte më shumë një *përshkrim* që myslimanët i bënin botës në të cilën jetonin se sa një *urdhër* i fesë islame në vetvete.[38]

- **Xhihadi në botën moderne**

Gjatë diskutimit vijues të statusit ligjor të xhihadit në kohët moderne, dëshiroj të qartësoj kuptimin e pohimit se Islami është një fe e paqes. Shprehja “fe e paqes” nuk nënkupton se Islami është një fe pacifiste, se e refuzon tërësisht përdorimin e dhunës, duke e konsideruar si një e ligë morale apo metafizike. Përkundrazi, shprehja “fe e paqes” tregon se Islami mund të pranoj një gjendje bashkekzistence të vazhdueshme dhe paqësore me kombet dhe popujt e tjerë që nuk janë myslimanë. Me fjalë të tjera, në kundërshtim me besimin se Islami mund të pranojë vetëm një botë që është tërësisht e populluar nga myslimanët dhe, si e tillë, myslimanët duhet, si një detyrim fetar, të zhvillojnë xhihad të vazhdueshëm kundër jomyslimanëve, Islami mund të bashkëjetoj paqësisht me jomyslimanët. Unë do të argumentoj se ky qëndrim nuk është asgjë më tepër se sa rezultat i një zbatimi objektiv i parimeve të jurisprudencës islame, të cilat asnjë jurist apo aktivist, mesjetar apo modern, nuk i ka refuzuar ndonjëherë.

Kemi parë se një “gjendje e vazhdueshme lufte” ka informuar si Kuranin ashtu edhe artikullimin klasik të xhihadit. Në të vërtetë, kjo “*gjendje lufte*” ka përbërë atë që juristët myslimanë i janë referuar si zakoni apo rrethanat mbizotëruese që qendrojnë pas ligjit. Me fjalë të tjera, marrëdhënia ndërmjet kombeve dhe popujve, që merrej si e mirqenë si në Kuran ashtu edhe në perandorinë islame (*islamdom*) paramoderne, ishte ajo armiqësisë. Në një kontekst të tillë, xhihadi doli në dritë si mjeti i vetëm i ruajtjes së integritetit fizik të bashkësisë myslimane. Megjithatë, shekulli i XX ka sjellë një ndryshim të madh të kësaj situate. Duke filluar me Marrëveshjet e ligës së kombeve, pas Luftës së Parë Botërore, dhe duke arritur kulmin me nënshkrimin e Kartës së Kombeve të Bashkuara, pas Luftës së Dytë Botërore. Sipas këtij dokumenti, integriteti territorial i çdo kombi mbi dhë është bërë i pacenueshëm. Në të vërtetë, ky zhvillim e çmontoi “gjendjen e përgjithshme të luftës” dhe vendosi paqen si marrëdhënia e presupozuar dhe normale ndërmjet kombeve. Ky ishte një zhvillim i paprecedent në historinë botërore, padyshim të botës që kanë njohur myslimanët, sepse marrëdhënia e supozuar midis myslimanëve dhe popujve përreth tyre ka qenë gjithnjë ajo e armiqësisë. Ky dallim themelor midis realitetit mbizotërues paramodern dhe kohëve moderne për ligj dhe kërkon njëherazi një interpretim dhe zbatim të ndryshëm të të gjitha urdhëresave shkrimore dhe juridike, që urdhërojnë myslimanët të zhvillojnë xhihad kundër jobesimtarëve. Në kundërshtim me këtë situatë, e diktuar nga “gjendja mbizotëruese e luftës”, nën një “shtet të paqes” nuk ekziston asnjë detyrim për të zhvilluar xhihad sulmues. Manualet klasike të ligjit *nuk* e pasqyrojnë këtë pikëpamje (Ibn Rushi është përjashtimi që konfirmon rregullin); dhe askush nuk pret që ata ta kenë bërë këtë. Në kontrast me këtë, shumë juristë modernë, nga Rashid Rida-ja, tek Abulvehab Khallaf-i e deri tek Uehbeh el-Zuhejli, kanë konfirmuar zotimin e Islamit ndaj bashkëjetesës paqësore me jomyslimanët.^[39]

Për të qenë të sigurt, kjo mënyrë argumentimi mund ti duket joshëse shumë analistëve me pikëpamje liberale, myslimanë dhe jomyliaman në mënyrë të njëjlojtë. Në faktë, është një praktikë e zakonshme ndërmjet atyre që argumentojnë në favor të ndryshimit dhe reformës në Islam të këmbëngulin se ky apo ai ndryshim i sjellë nga zhvillimet moderne kërkojnë një interpretim apo zbatim të ndryshëm të ligjit islam. Megjithatë, duhet vërejtur se zhvendosja nga një “gjendje lufte” drejt një “gjendje paqeje” është më e lehtë të arrihet në letër se sa në terren. Sipas një principi relevant të jurisprudencës islame, të vetmet ndryshime në rrethanat mbizotëruese, që mund të shërbejë si një shkak për ndryshime në ligj, janë ato që janë aktualisht të realizueshme në jetët e njerëzve. Fakti që një bashkësi juristësh ose intelektualësh myslimanë, bazuar mbi gjendjen e *diskutimit* në fushat e tyre përkatëse, arrinë në përfundimin se bota është zhvendosur nga një “gjendje lufte” drejt një “gjendje paqeje” nuk është i mjaftueshëm për ta caktuar këtë si një ndryshim provë në çështjen e zakonit. Kjo është përcaktuar qartësisht nga el-Karafi, të cilin e përmendëm më parë, në një pasazh që merret me efektet e zakonit në statusin e shprehjeve të përdorura si formula për divorc:

“Nuk është e mjaftueshme që juristi të besojë se një shprehje e veçantë është bërë zakon (si një formulë për divorc). Sepse besimi i tij rreth asaj që është zakon mund të buroj nga trajnimi i tij në *medhheb* dhe nga studimi dhe diskutimi i tij i vazhdueshëm në ligj. Përkundrazi, që një shprehje të bëhet zakon do të thotë që për popullin e zakonshëm, të një rajoni të veçantë, që ta kuptojnë një gjë vetme saherëe që e dëgjojnë, jo nga goja e një juristi, por nga një prej tyre, në përputhje me përdorimin e tyre të kësaj shprehjeje për këtë rast specifik. Kjo është “bërja zakon” që është e mjaftueshmër të transformojë kuptimin literal të një shprehjeje në një kuptimin ligjërisht detyrues, bazuar mbi zakonin”[\[40\]](#).

Nga ky fakt dalin në pah dy rrjedhime të rëndësishme. Së pari, zhvendosja nga “gjendja e luftës” drejt asaj të paqes nuk mjafton thjesht të pohohet, por duhet konfirmuar në terren. Për pasojë, midis myslimanëve mund të ketë mosmarrëveshje në lidhje me obligimin për të zhvilluar xhihad, jo rreth faktit nëse mbetet, apo jo, xhihadi një obligim nën “gjendjen e luftës”, por rreth faktit nëse ekziston, apo jo, në të vërtetë “gjendja e paqes”. Së dyti, fuqitë kryesore, sidomos Shtetet e Bashkuara të Amerikës, si e vetmja superfuqi, bartin një përgjegjësi të pamasë ndaj bashkësisë botërore, duke qenë se politikën dhe veprimet e tyre, më shumë se ato të të tjerëve, kanë kapacitetin të konfirmojnë apo të minojnë gjendjen e sapo themeluar, dhe padyshim të brishtë, të paqes. Kombet e fuqishme do të kontribuojnë në rihapjen e gjendjes mesjetare të luftës për sa kohë nuk do ta përfillin nenin e parë të kartës së Kombeve të Bashkuara, me gjithçka që kjo nënkupton për sa i përket marrëdhënieve ndërmjet kombeve.

Pikëpamja e kundërt

Sulmet terroriste të 11 Shtatorit i kanë vendosur udhëheqësit dhe intelektualët myslimanë, veçanërisht ata që jetojnë në Perëndim, në një pozicion mbrojtës, një rrjedhim i të cilit ka qenë turria për të çrrënjësuar të gjitha gjurmët e dhunës nga Islami. Kjo është e kuptueshme, duke pasur parasysh presionin e madh që përdoret nga media dhe agjencitë qeveritare në kërkim të garancive nga myslimanët. Por, në këtë qasje ka edhe një anë të rrezikshme. Sepse ajo përmban mundësinë për t'i radikalizuar masat e myslimanëve duke e minuar besueshmërinë e udhëheqësve dhe intelektualëve myslimanë, të cilët do të fillojnë të shihen si më të interesuar për të kënaqur kompleksin e medias dhe qeverisë se sa në mbrojtjen e integritetit të Islamit dhe myslimanëve. Në fund, njerëzit që vendosen nën presion nga kompleksi i medias dhe qeverisë për të siguruar alternativa ndaj pikëpamjeve ekstremiste dhe të gabuara përfundojnë duke i humbur masat e myslimanëve dhe duke i hedhur ato,

rrjedhimisht, drejt pikëpamjeve që supozohet se ato po i çrrënjosin.

Pikëpamjet e të ashtuquajturve radikalë myslimanë nuk mund thjesht të injorohen për shkak të frikës së dërgimit të Islamit nën akuzë. Po ashtu, pikëpamjet e tyre nuk mund të hidhen poshtë thjesht duke i konsideruar si të pamenda fjalë të një grupi të margjinalizuar e të vogël, por të zhurmshëm apo si driblime politikisht të motivuara të disa teveqelevë, të cilët thjesht nuk kuptojnë traditën fisnike dhe madhështore të islamit klasik. Sepse, keq apo mirë, këto pikëpamje përbëjnë në shumë qarqe opinionin ekzistues dhe autorët e këtyre pikëpamjeve janë shpesh njerëz me një pozitë të rëndësishme, të cilët kanë një autoritet të pamasë në botën myslimane e përtej. Nëse kompleksi i medias dhe qeverisë amerikane ose myslimanët apologjetë mund të dënojnë apo refuzojnë këto pikëpamjes si ekstreme dhe të pathemelta, nuk do të ishte më pak e vështirë edhe për kundërshtarët e tyre që t'i hedhin poshtë kritikuesit e tyre duke i paraqitur si pamjaftueshmërisht myslimanë. Prandaj, një qasje qartësisht më produktive do të ishte të kërkohej për mënyra të mundshme të dërgimit të radikalëve myslimanë drejt një logjike që ndahet dhe vlerësohet nga ata dhe e cila është e aftë që të shërbej si një bazë për t'i lëvizur ata përtej radikalizmit të verbër dhe kokëkrisur, që i karakterizon shpesh pikëpamjet e tyre.[41]

Duke pasur parasysh hapësirën e kufizuar, unë do të merrem me pikëpamjen e vetëm një prej radikalëve myslimanë, që për shumë njerëz konsiderohet më i rëndësishmi i tyre.[42] Ai është i frikshmi Sejid Kutub, ideologu kryesor i vëllazërisë myslimane, i cili u ekzekutua nga qeveria egjiptiane, në vitin 1966, komentari “Nën hijen e Kuranit” i të cilit është ndoshta komenti më i lexuar i Kuranit në botën myslimane. Në të vërtetë, për ata që mendojnë se jam duke shmangur në mënyrë të volitshme Usama B. Ladenin, më duhet të them se një fëmijë i lindur në botën arabë le të themi njëzet vjet më parë me shumë mundësi do të njohte asgjë më shumë se sa thjesht emrin e Usamas. Megjithatë, në një pikë të caktuar të jetë së tij, nëse ai do të jetë fetar, ky fëmijë ndoshta do të ekspozohet, në mos do të thithë, ndaj shkrimeve të Sejid Kutubit. Ndërsa efikasiteti i Usama B. Ladenit është i lidhur pothuajse ekskluzivisht me aftësinë e tij për të kanalizuar eksperiencën e bashkëndarë dhe negative të myslimanëve modernë, Sejid Kutubi i ka themeluar pikëpamjet e tij në një metodologji, e përpunuar me përpikmëri, të interpretimit kuranor, të cilën ai e besonte si mënyra më e mirë, për të mos thënë e vetmja, për të lexuar Kuranin. Mbase më shumë se çdo mendimtar mysliman i kohërave moderne, përpjekjet e tij interpretuese kanë pasur sukses në mbështetjen e argumentit se trashëgimtarët e traditës klasike i janë përkuluar përpjekjeve të shtetit modern shekullar për të “zbutur” Islamit (një term ky që e kemi huazuar nga Stephen L. Carter). Sipas Carter-it, në përpigje ndaj thirrjes së lartë të fesë, mbi bazën e të cilës ajo mund të kundërshtoj interesat materiale të shtetit, “shteti përpiqet ta zhvendos fenë nga një pozitë ku ajo e kërcënon shtetin në një pozitë në të cilën ajo e mbështet shtetin”[43] Kjo është në vija të përgjithshme themeli mbi të cilin Kutubi u tregua i aftë të shfaqej joshës ndaj masave, si një alternativë ndaj traditës klasike.

Si një Ripërtëritës modern, Kutubi nuk e merr parasysh traditën klasike të medhhebeve dhe mbështetet pothuajse ekskluzivisht mbi Kuranin. Bazuar mbi leximin e tij të pasazhit kuranor 9:29, ai këmbëngul se zhvillimi i xhihadit kundër ithtarëve të librit (hebrenjve dhe të krishterëve) është një obligim i vazhdueshëm dhe komunitar i të gjithë myslimanëve:

“Luftoni ata që nuk besojnë Allahun e as botën tjetër, nuk e konsiderojnë të ndaluar (haram) atë që e ndaloi Allahu dhe i dërguari i Tij, nuk besojnë fenë e vërtetë, prej atyre të cilëve u është dhënë libri, derisa ta japin xhizjen në dorë e duke qenë të mposhtur.”

Sipas Sejid Kutubit, kapitulli i nëntë, në të cilin gjendet ky verset, ka qenë midis kapitujve të fundit të shpallur. Si i tillë, ky verset përbën fazën e fundit dhe përfundimtare të zhvillimit në doktrinën kuranore

mbi marrëdhëniet e myslimanëve me jomyslimanët. Ndonëse Sejid Kutubi nuk ishte një jurist i trajnuar në traditën klasike, në kundërshtim me stereotipin perëndimor në lidhje me Radikalët myslimanë, ai nuk ishte një literalist. Përkundrazi, ai këmbëngul në një lexim “dinamik” të Kuranit, që të kujton pozicionin e juristëve klasikë shëmbëllyer nga el-Karafi dhe Kutah, që i përmendëm më lart. Sipas këtij leximi “dinamik”, rrethanat konkrete në terren duhet të informojnë si interpretimin ashtu edhe zbatimin e tekstit. Me fjalët e vetë Sejid Kutubit:

“Normat ligjore në Islam janë, dhe do të jenë gjithnjë, të ekspozuara ndaj njëfarë dinamizmi, në përputhje me qasjen islame. Nuk është e mundur të kuptohen tekstet e shkrimit të shenjtë në mënyrë të veçuar nga ky realitet. Në të vërtetë, ekziston një dallim themelor ndërmjet leximit të verseteve të shkrimit të shenjtë njësoj sikur ato të ekzistonin në vakum dhe leximit të tyre në kontekstin e tyre dinamik, në përputhje me qasjen islame”.[44]

Megjithatë, në këtë rast specifik Sejid Kutubi këmbëngul se *si një fakt historik* hebrenjtë dhe të krishterët e kanë provuar gjithnjë se kanë qenë armiqësor ndaj myslimanëve. Si provë për këtë, ai përmend disa versete kuranore, që për të përbëjnë provën shkrimore të besimit dhe qëndrimit të qenësishëm të hebrenjve dhe të krishterëve (në vend se t’i kuptoj këto versete si përshkrim i qëndrimit të disa hebrenjve dhe krishterëve specifik , në një vend dhe kohë specifike). Përveç kësaj, ai rrëfen një seri ngjarjesh historike, nga kryqëzatat e deri në kolonializmin modern. Nga kjo duket qartë se është besimi i Sejid Kutubit, që hebrenjtë dhe të krishterët (për të cilët të krijohet përshtypje se ai i përdor si term për tu referuar Perëndimit) janë në mënyrë të qenësishme armiqësore kundrejt myslimanëve, ai që e ndikon interpretimin e tij të pasazhit 9:29. Mbi të gjitha, ky besim, është kaq i fuqishëm dhe mbizotërues sa që ai akaparon të gjitha mundësitë e tjera, përfshi edhe ato të vendosura nga vetë Kurani. Për shembull, tek pasazhi 5:82, Kurani pohon: “Ndërsa do të vësh se më të afërmit si miq për besimtarët janë ata që thanë: “Ne jemi të krishterë”. Ngjashëm, duke folur këtë herë për hebrenjtë dhe të krishterët në pasazhin kuranor 3:113-14 lexojmë:

“Ata (ithtarët e librit) nuk janë të njëjtë. Nga ithtarët e librit ka që janë në rrugë të drejtë, gjatë natës lexojnë ajetet e Allahut duke u lutur. I besojnë Allahut dhe ditës së gjykimit këshillojnë për të mirë dhe largojnë nga të këqijat, përipiqen për punë të dobishme, edhe ata janë prej të mirëve”.

Ajo që kuptohet, nga sa thamë derimëtani, është se kuptimi, nga ana e Sejid Kutubit, i doktrinës kuranore në lidhje me marrëdhëniet midis myslimanëve dhe jomyslimanëve është po aq i ndikuar nga interpretimi i tij *në* tekst sa edhe nga përpjekja e tij për të *nxjerrë* kuptime nga teksti. Kurani përcakton qartësisht një gamë qëndrimesh dhe sjelljesh të mundshme nga ana e hebrenjve dhe të krishterëve kundrejt myslimanëve. Mbi të gjitha, ka së paku po aq ekzegjetë, klasikë dhe modern, që besojnë se kapitulli i pestë i Kuranit (që flet për dashurinë e të krishterëve për myslimanët) është kapitulli i fundit i shpallur, sa ç’ka edhe nga ato që besojnë se kapitulli i fundit është kapitulli i nëntë. Si e tillë, nga ana pastërisht formale, mund të argumentohet, me po aq të drejtë, se kapitulli i pestë i Kuranit pasqyron mësimin përfundimtar në lidhje me marrëdhëniet midis myslimanëve dhe jomyslimanëve. Ajo që e dërgon Sejid Kutubin që të privilegjoj pasazhin 9:29 dhe ta interpretoj atë në mënyrë që ai mendon se ka qenë *vlerësimi i tij historik*, bazuar pjesërisht në eksperiencën personale, të qëndrimit të hebrenjve dhe krishterëve karshi myslimanëve. Mbi bazën e këtij vlerësimi, duhet pranuar se qoftë kur përdorim metodën e tij “dinamike” apo jurisprudencën klasike të mishëruar nga el-Karafi, Sejid kutubi është padyshim korrekt në përfundimet që nxjerr. Por është njësoj e vërtetë, në bazën e të dy qasjeve, se ky përfundim mund të përmbysset duke supozuar një *vlerësim historik të ndryshëm*. Me fjalë të tjera nëse supozojmë se hebrenjtë dhe të krishterët nuk janë më armiqtë e myslimanëve, ose se ekzistojnë mekanizma politike që i ndalojnë ata që të veprojnë në mënyrë armiqësore, atëherë madje edhe Kutubi (apo ndjekësit e tij), bazuar *mbi vetë metodologjinë e tij*, mund të binden që ta ndryshojnë interpretimin

e pasazhit 9:29. Përbledhazi, nëse supozojmë një “gjendje të përgjithshme paqesje”, madje edhe Kutubi do ndjehej i detyruar që të pranonte se nuk ekziston asnjë obligim për të zhvilluar xhihad kundër hebrenjve dhe të krishterëve.

Pas kësaj që thamë, duket ekziston një pengesë potenciale. Kjo pengesë është këmbëngulja e Sejid Kutubit se të vetmet realitete ndaj të cilave myslimanët janë të detyruar t'i përgjigjen, në ndreqjen e interpretimeve dhe zbatimeve të tyre të shkrimit të shenjtë, janë ato që janë rezultat i përpjekjeve të myslimanëve.^[45] Me fjalë të tjera, zhvillime të tilla si Liga e Kombeve ose Kombet e Bashkuara, të cilat nuk janë produkt i përpjekjeve rreptësisht myslimane, për Sejid Kutubin nuk kanë vlerë provuese në interpretimin e Kuranit apo në deduktimin e normave të ligjit islam. Në të vërtetë, mund të tregohet lehtësisht se profeti Muhamed ka miratuar të gjitha llojet e realiteteve që nuk ishin produkt i përpjekjeve të myslimanëve, që nga sistemi aleancave fisnore, konfirmimi i “muajve të ndaluar”, e deri tek nderimi i martesave pagane të kontraktuara para Islamit. Thënë shkurt, ajo që është e rëndësishme në diskutimin ligjor është, *ceteris paribus*, situata konkrete në terren dhe jo ndërmjetësi përmes së cilës vjen në situatë ekzistenca. Si i tillë, transformimet e kryera nga Karta e Kombeve të Bashkuara duhet konsideruar jo më pak provuese se sa ato të kryera nga paganët arabë paraislamikë.

Përfundim

Kam argumentuar se Islami është një fe e paqes. Argumentin tim e kam mbështetur në pohimin se “gjendja mbizotëruese e luftës”, në vend se dallimi fetar, ishte *raison d'être* i xhihadit dhe se kjo “gjendje e luftës” i ka hapur rrugën në kohët moderne një “gjendjeje paqesje” globale, që refuzon dhunimet e pajustificuara të sovranitetit territorial të të gjithë kombeve. Duke marrë për të mirëqenë vërtetësinë faktuale të kësaj “gjendjeje paqesje”, madje edhe Radikalët, të tillë si Sejid Kutubi, mund të binden për vërtetësinë e argumentimit tim, duke konfirmuar zotimin themelor të Islamit ndaj paqes. Megjithatë, në mënyrë ironike, është pikërisht këtu që një superfuqi si Amerika vendoset në pozicionin për të kontribuar drejtpërsëdrejti në vlerësimin mysliman të xhihadit në botën moderne. Në mënyrë të vajtueshme, veprimet e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, si bombardimi i vitit 1999 të Sudanit dhe Afganistanit, heshtja përballë inkursioneve të Izraelit në Libanin jugor dhe në territoret e pushtuara, ligjërimi për një pushtim të pashmangshëm të Irakut dhe përfrikësimi me Iranin, kanë kontribuar në minimin e besueshmërisë të çdo presupozimi të një “gjendjeje të re botërore paqesje”. Sidoqoftë, unë do të thoja se pavarësisht këtyre sfidave fatkeqe, gjithsesi *parimi* i paprekshmërisë territoriale vazhdon të gëzojë pranimin e përgjithshëm përgjatë gjithë bashkësisë botërore. Është ky pranim i përgjithshëm ai që mbështet zotimin tim ndaj doktrinës se Islami është një fe e paqes.

Megjithatë, në fund nëse Islami do të funksionoj faktikisht në terren si një fe e paqes, do të varet nga *veprimet* e jomyslimanëve po aq sa edhe nga “*kuptimi fetar*” i myslimanëve. Myslimanët duhet të kenë një zotim më të guximshëm dhe ngulmues ndaj parimit se i njeh ndryshimet e rrethanave si një bazë për ndryshimin në ligj, ajo që vetë Sejid Kutubi i referohet si “metoda dinamike e interpretimit”. Myslimanët duhet, gjithashtu, të evitojnë idenë e gabuar sipas së cilës realitetet e të djeshmes kalojnë automatikisht në të sotmen, apo se vlerësimet faktuale apo historike të myslimanëve të së kaluarës përbëjnë doktrina autoritative që janë detyruese edhe mbi myslimanët e së tashmes. Sa i përket jomyslimanëve, ata duhet të bëjnë një përpjekje më të ndërgjegjshme dhe të mbështetur për ti drejtuar çështjet e tyre ushtarake, ekonomike dhe politike në një mënyrë që të konfirmojnë faktikisht rendin e ri botëror të Kartës së Kombeve të Bashkuara, duke respektuar dinjitetin dhe integritetin territorial të myslimanëve dhe kombeve të tjera, përfshi edhe ndryshimet në atë që Karta e Kombeve të Bashkuara i referohet si “Trust Territories”^[46] Ata duhet të përmbahen nga të vepruarit në një mënyrë të atillë që shpreh ose nënkupton agresion dhe që e kthen botën pas drejt periudhave të errta të “gjendjes së luftës”. Nën gjendjen e luftës, xhihadi sulmues do të gjente njëherazi përligjjen praktike dhe

sanksionimin fetar. Në këtë kohë të armëve të shkatërrimit në masë, konflikteve përshkallëzuese dhe agresionit të përsëritur, le të shpresojmë se të gjithë ne, myslimanë dhe jomyslimanë, do të kuptojmë se sa shpejt mund shkojmë drejt humnerës dhe, në këtë dritë, të rrokim mundësinë që të japim kontributin përkatës për një botë më të mirë dhe më të sigurt.

Perktheu:Rezart Beka

Referenca

[1] Kuran 2:191. Të gjitha përkthimet e teksteve kuranore që shfaqen në këtë ese do të jenë përkthime të miat.

[2] Shih librin e tij, "Introduction to Islamic Law" (Oxford: Clarendon Press, 1961), f. 5. Duhet përmendur se shumë prej pikëpamjeve që shfaqen në këtë vepër janë të tejkaluara tashmë.

[3] "A mediterranean Society", 4 vëllime. (Berkeley: University of California Press, 1967-83), vëll. 1, f. 66.

[4] Megjithatë, shteti ruajti njëfarë kompetencash diskrecionale për ta plotësuar ligjin me dekrete të paracaktuara për të mbushur hapësirat apo për të akomoduar të paparashikuarën, si p.sh. kërkimi i licensës për të praktikuar mjekësi. Megjithatë, këto dekrete nuk ishin rezultat i ndonjë "interpretimi ligjor" dhe përgjithësisht nuk zgjasnin më shumë se sa regjimi që i nxirrte ato. Nga ana tjetër, *medhhebi* i tejkalonte regjimet politike dhe mbretëroi si institucioni më i qëndrueshëm në Islam. Në lidhje me disa fuqi diskrecionare të qeverisjeve myslimane shih librin tim "Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab el-Din el-Karafi" (Leiden: E. J. Brill, 1996), f. 133-41; shih edhe Frank Vogel, "Islamic Law and Legal System" (Leiden: E. J. Brill, 2000), f. 169-308.

[5] D.m.th., fakti që sulmet qartësisht nuk kanë përmbushur obligimin zyrtar që xihadi të deklarohet nga Kalifi apo Imami (lideri i përkohshëm i bashkësisë botërore të myslimanëve), nuk pengoi askënd nga të supozuarit se sulmuesit ishin duke vepruar në bazë të njëfarë ndërtimi të obligimit të tyre fetar si myslimanë. Megjithatë, duhet vërejtur dallimi (shih fusnotën 40 e më vazhdim) ndërmjet xihadit dhe terrorizmit.

[6] Ky titull ka filluar të marrë një farë përdorimi, kjo falë popullaritetit të tij në diskutimet rreth disa grupeve të krishtera. Sidoqoftë, duhet vërejtur se ndërsa literalizmi midis grupeve të krishtera përfundon përgjithësisht në përvetësimin e disa pikëpamjeve që konsiderohen nga shoqëria e gjerë si shoqërisht konservatore, madje edhe ekstreme, interpretimi literalist i propozuar nga Ripërtëritësit myslimanë, veçanërisht nga gratë, shpesh rezultoi në alternativa liberale ndaj pikëpamjeve të mbajtura tradicionalisht. Për shembull, leximi literal i verseteve kuranore mbi poligaminë është përqafuar nga disa studiuese gra ose për të vendosur kufizime të papërbalueshme mbi poligaminë ose për ta ndaluar plotësisht atë.

[7] Termat Fundamentalizëm, Ripërtëritje, Radikalizëm janë shkruar me germa kapitale me qëllimin e theksimit të manifestimeve specifike myslimane të këtyre trendeve, si në kundërshtim me manifestimet e përgjithshme të këtyre termave.

[8] Në kohët e fundit, domethënia e kësaj doktrine ka ridalë në pah gjatë debateve rreth çështjes së Selman Rushdiut. Për një trajtim informues dhe depërtues i veprës “Vargjet Satanike” dhe doktrinës klasike të ‘*isma*-s (pagabueshmërisë), shih Shahab Ahmed, “Ibn Taymiyya and the Satanic verses”, *Studia Islamica* vol. 87, nr. 2 (1998): f. 67-124, veçanërisht f. 70-74, 86-90 e në vazhdim.

[9] Këto përcaktoheshin në disiplinën e *usul el-fikh*-ut (literalisht, burimet e dijes dhe të kuptimit të ligjit).

[10] Për një ndjesi të vërtetë të seriozitetit me të cilin është marrë ky princip shih I. K. Nyazee, “The Distinguished Jurist’s Primer” (një përkthim i veprës së Ibn Rushd-it, “Bidajet el-muxhtehid ue nihahat el-muktesid” (United Kingdom: Garnet Publishing, 1995), ku janë kataloguar pikëpamjet e ndryshme të të katër shkollave ligjore, plus dhahiritët dhe shiitët e periudhës klasike.

[11] Myslimanët modern, veçanërisht Ripërtëritësit, shpesh përpiqen të shmangin rregullin e konsensusit, duke ngritur zërin ose duke iu drejtuar diatribave *ad hominem*, apo stimujve emocionalisht të ngarkuar. Megjithatë, duke pranuar se shteti modern është kandidati i vetëm i mundshëm që mund të zëvendësoj konsensusin unanim, si arbitri përfundimtar, madje edhe Ripërtëritësit priren të mos e refuzojnë *ixhma*-në si i e vetmja deponitë e pagabueshmërisë.

[12] Patricia Crone, nga teksti i saj “Roman, Provincial and Islamic Laë”, cituar në W. Hallaq, “Usul el-Fiqh: Beyond Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, vëll. 3, nr. 2 (1992), f. 176. Pohimi i profesoreshës Crone-it mund të provohet lehtësisht, me që ra fjala, si haptazi i gënjeshtërt. Shih, p.sh., librin tim “Islamic Laë and the State”, f. 96-102.

[13] Shih, p.sh., librin tim “State”, f. 79-102; *idem*, “Kramer versus Kramer in a Tenth/Sixteenth Century Egyptian Court: Post-Formative Jurisprudence Between Exigency and Law”, *Journal of Islamic Law and Society*, vëll. 8, nr. 1 (2001), f. 27-51.

[14] “Kitab el-ihkam fi temjiz el-fetua an el-ahkam ue tesarrufat el-kadi ue el-imam”, edituar nga Abdulfetah Ebu Ghuddah (Alep: Metbeat el-Metbuat el-Islamijeh, 1387h/1967), f. 231.

[15] “Tamjiz”, f. 231.

[16] El-Urf: huxhijetuhu ue atharuhu fi fikh el-muamelat el-malijeh ind el-hanabileh (Zakoni: vlera e tij provuese dhe implikimet e tij në Ligjin Islam të transaksioneve monetare sipas shkollës hanbelite), 2 vëllime. (Mekë: el-Mektebeh el-Mekijeh 1418h/1997).

[17] “el-Urf”, vëll. 1, f. 59-72. Duhet vërejtur se Kutah është duke foluar për ligjin penal, transaksionet civile dhe të ngjashme me to (*muamelat*) që janë janë arrirë mbi bazën e përpjekjeve skolare (ixhtihad) të juristëve, jo për ato norma ligjore që janë eksplicite, tekstet të njëkuptimta apo ato që lidhen me ritet fetare (*ibadat*), të tilla si agjërimi dhe lutja.

[18] “el-Urf”, vëll. 1, f. 64.

[19] “el-Urf”, vëll. 1, f. 66.

[20] “El-Urf”, vëll. 1, f. 60.

[21] Ed. J. Kelsay dhe J.T. Johnson (New York: Greenwood Press, 1991), f. 31-70.

[22] “Just Ęar and Jihad”, f. 34.

[23] “Sources”, f. 34. Italikĕt janĕ shtuar nga unĕ.

[24] Kuran 29:67.

[25] Kuran 8:26.

[26] Kuran 2:216.

[27] Kuran 9:24.

[28] Kuran 58:22.

[29] Kuran 60:8.

[30] Kuran 8:61.

[31] Kuran 2:193.

[32] Kuran 4: 89-90.

[33] “Democracy in America”, 2 vĕllime (New York: Vintage Books, 1990), vĕll. 1, f. 314. Italikĕt janĕ shtuar nga unĕ.

[34] J. Fletcher, “Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias” (Cambridge: Polity Press, 1997), f. 33. Italikĕt janĕ shtuar nga unĕ.

[35] “Democracy”, vĕll. 1, f. 307.

[36] Xhizja ĕshtĕ njĕ taksĕ mbi tĕ ardhurat qĕ i merret burrave jomyslimanĕ qĕ janĕ tĕ pĕrjashtuar nga shĕrbimi ushtarak, por pĕrfitojnĕ tĕ drejtĕn e mbrojtjes tĕ shtetit mysliman.

[37] “El-Mukadimat”, 4 vĕll. (Bejrut: Dar el-Fikr, N.d.), vĕll. 1, f. 374 (nĕ anĕ tĕ “el-Mudauanah el-kubra).

[38] Nĕ tĕ vĕrtetĕ, koncepti dhe funksioni i dikotomisĕ sĕ “territorit tĕ Islamit dhe territorit tĕ luftĕs” ĕshtĕ ekzagjeruar shumĕ dhe shpesh ĕshtĕ keqparaqitur. Pĕr shembull, juristi vigan shafiit, Ebu el-Hasan el-Meuardi (vd. 450h/1058 e.s.), ka pĕrfshirĕ midis pĕrkufizimeve tĕ “territorit tĕ Islamit” (Dar el-Islam) ĕdo tokĕ nĕ tĕ cilĕn njĕ mysliman gĕzon siguri dhe ĕshtĕ i aftĕ ta veĕoj dhe mbroj veten, edhe nĕse e ka tĕ pamundur tĕ promovoj fenĕ e tij”. Shih “El-Hauĕ el-Kebir”, 18 vĕllime, edituar nga A. M. Muauad dhe A. A. Abd el-Meuxhud (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 114h/1994 e.s.), vĕll. 14, f. 104.

[39] Shih, p.sh., Muhamed Rashid Rida, “Tefsir el-menar”, 12 vëll. (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 1420h/1999 e.s.), vëll. 10, f. 257-291. (Krahaso këtë ekzegjezë të versetit 9:29 me atë të Sejid Kutubit (shih më poshtë); Abdulvehab Khallaf, “el-Sijaseh el-shariah” (Kajro: Metbeat el-Tekadum 1397h/1977 e.s.), f. 64-84; Uehbeh el-Zuhejli “El-Fikh el-Islami ue ediletuhu”, 9 vëllime. (Damask: Dar el-Fikr, 1417h/1996 e.s.), vëll. 9, f. 925-41.

[40] “Temjiz”, f. 243. Divorci në ligjin tradicional islam nuk ishte një procedim ligjor, por ndërmerrej nga deklarimi që bashkëshorti i bënte “shprehjes së divorcit”. Duke qenë se shprehjet e përdorura në këto deklarime nuk diktoheshin nga shkrimi i shenjtë, atëherë shumë libra janë shkruar rreth çështjes se cila shprehje përbën “deklarimin e divorcit” dhe cila jo. Kjo është pika e argumentimit të el-Karafit.

[41] Duhet vërejtur se edhe nëse duhet arrirë në përfundimit se xhihadi kundër Amerikës është një obligim kolektiv, kjo nuk do t'i justifikonte sulmet *terroriste* të 11 Shtatorit. Sepse ligji i xhihadi nuk e pranon terrorizmin, të cilin ligji islam në thelb e përkufizon si dhunë publikisht e drejtuar, kundër së cilës qytetari i arsyeshëm, myslimanë ose jo, e ka të pamundur që të marrë masa mbrojtëse. Për një trajtim të terrorizmit në ligjin islam shih artikullin tim “Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition, “The Muslim World”, vëll. 91, nr. 1 (2001), f. 227-251. Ky artikull, me që ra fjala, ishte rezultat i një leksioni që kisha dhënë *para* 11 Shtatorit në shkollën e ligjit të Universitetit të Miçiganit, në nëntor të vitit 1999 dhe në Universitetin Georgetoën, në Shkurt të vitit 2000.

[42] Për një pikëpamje radikale nga një perspektivë më tradicionale shih Abdulmelik el-Barrak, “Rudud ala ebatil ue shubuhah haule el-xhihad” (Amman: El-Nur li el-Ilam el-Islami”, 1418h/1997).

[43] “God’s Name in Vain: The Wrong and Right of Religion in Politics” (New York: Basic Books, 2000), f. 30.

[44] “Fi Dhilal el-Kuran”, 6 vëllime. (Kajro: Dar el-Shuruk, 1417h/1996 e.s.), vëll. 3, f. 1631.

[45] Për diskutimin e plotë të Sejid Kutubit mbi pasazhin kuranor 9:29 shih “Dhilal”, vëll. 3, f. 1619-50.

[46] Neni 77 shkruan: “(1) Sistemi i kujdestarisë (trusteeship system) do t'i aplikohet atyre territoreve në kategoritë vijuese, siç mund të vendoset nën të me anë të marrëveshjes së kujdestarisë: (a) Territore që në këtë cast janë nën mandate; (2) territore që mund të shkëputen nga shtetet armike si rezultat i Luftës së Dytë Botërore; dhe (3) territore të vendosura vullnetarisht nën sistem nga shtete përgjegjëse për administrimin e tyre”. Mbi një koment në lidhje me këto dispozita shih B. Simma (ed), “The Charter of the United Nations: A Commentary” (Oxford: Oxford University Press, 1994), f. 948-62.

Date Created

21/11/2015

Author

erasmusi