



## Islami, Irigaray, dhe rikthimi i debatit gjinor

### Description

Tim Winter

© Erasmus

Profeti ka thënë se gratë i mbizotërojnë tërësisht burrat e mendjes dhe posedues zemrash. Por burrat injorantë i mbizotërojnë gratë, pasi ata janë të prangosur nga një egërsi shtazore. Ata nuk kanë butësi, mirësjellje apo dashuri, sepse shtazëria mbizotëron natyrën e tyre. Dashuria dhe butësia janë attribute njerëzore; zemërimi dhe ndjeshmëria u përkasin shtazëve. Ajo është rrezatim i Zotit, nuk është e dashura jote. Ajo është një krijuese – mund të thuash se ajo nuk është e krijuar.

– Xhelal ed-Din Rumi

Eunuku femër i vitit 1969 s'ishte asgjë veçse një mitër. Eunuku femër i vitit 1887 nuk ka mitër.

– Germaine Greer

---

A mund të shkruajnë burrat ende për gratë? A do të vazhdojë ligjërimi ynë të subjektivizojë mashkullin shtrembërisht, si shifra lakaniane përpara zeros femërore? Andrea Dworking dhe shumë të tjerë përveç tij këmbëngulin në këtë pikë. Sidoqoftë, teologët duhet ta kundërshtojnë një mbyllje të tillë në një mënyrë jo më pak të çjerrë. Askush nuk duhet të pretendojë të drejtën e monologut për të mësuar seksin tjetër në lidhje me mendimin dhe sjelljen morale. Për më tepër, po kaq seriozisht, ne duhet ta kundërshtojmë këtë aspekt antidialogjik të akademizmit mbizotërues feminist, i cili i përkrahur nga fusnotat biometrike, propozon se burrat nuk kanë asgjë për të thënë në këtë pikë sepse “mendimi femëror” i vërtetë është në çdo nivel kategorikisht i ndryshëm nga mendimi i burrave. Sipas kësaj pikëpamjeje, diferencat seksuale jo vetëm që krijojnë një gatishmëri për t'u interesuar në disa lloj çështjesh, por edhe ndikon në mënyrë themelore të gjitha mënyrat me të cilat ne i trajtojmë konceptet. Na thuhet se njohuritë janë të seksualizuara; “vetë mënyra me të cilën ne vendosim se çfarë është e vërtetë apo e gënjeshtërt është një funksion i diferencës seksuale”.

Një reagim kundër kësaj pikëpamjeje i është dhënë zë në detaje nga Jean Curthoys, në librin e saj të ri “*Feminist Amnesia*”. Ajo aplikon një lloj fundamentalizmi friedanit, që vajton rënien e kohëve të fundit të

teorisë feministe radikale të viteve 60-70, e cila i kishte themelet në sigurinë në identitetin midis gjinive më shumë se sa thjesht në barazinë. Ajo pohon se feminizmi akademik tradicional përdor biologjinë e ditëve tona për të parashtruar një pavazhdimësi totale epistemologjike midis meshkujve dhe femrave, kështu që tërë shkollarizmi, të gjitha përfundimet rreth realitetit bigëzohen në të njëjtën mënyrë, duke përjashtuar të gjitha mundësitë e dialogut përgjatë abisit gjinor. Ajo këmbëngul, se kjo ndërprerje vetëkontraktore është e patolerueshme. Ankesa e saj është qartësisht e vlefshme, por është po aq e qartë se ajo dhe kundërshtarët e saj kanë shkuar shumë larg. Në ditët tona, biologët dhe filozofët takohen në një qëndrim të ndërmjetëm, i cili sugjeron se burrat dhe gratë mendojnë vërtet në mënyrë të ndryshme, por jo në mënyrë kaq të ndryshme sa që të mos formojnë asnjë gjykim mbi përfundimet e njëri-tjetrit. Këtë deduktiv nuk e bëjnë të pashmangshëm thjesht implikimet praktike (a do të toleronin ne, p.sh., enciklopedi të ndara për secilën gjini?). Akoma më seriozisht, mëtimi për këputje të brendshme logjike duhet refuzuar, si pjesë përbërëse e largimit, kohët e fundit, të feministëve nga vetë racionaliteti, duke e konsideruar atë një prohim dhe mjet shtypës i “linearitetit mashkullor”. Sipas kësaj pikëpamjeje, diskursi femëror, skeptik ndaj çdo përpjekjeje për të deduktuar ndonjë fakt vërtet të qenësishëm rreth realitetit, është, për pasojë, jashtëzakonisht reaktiv ndaj projektit të postmodernizmit, ndërkohë që burrat lëngojnë midis lojërave racionalizuese të modernizmit të vonshëm. Kjo tezë e prapambetjes mashkullore është intriguese dhe joshëse për shumë njerëz, sidoqoftë ajo mbetet pa ndonjë provë bindëse. Siç kanë këmbëngulur edhe maturiditë, racionaliteti dhe moraliteti observohen nga mendja dhe jo thjesht ndërtohen prej saj. A mos është ky skrupull një “objektifikim linear mashkullor”? Sigurisht ai është pikërisht objektivismi: të pretendosh se gratë kanë një qasje ndaj realitetit kategorikisht më indirekte, empatike dhe spontane mund të jetë e barasvlershme me të pohuarit se ato janë më pak të afta për argumentet e qëndrueshme të bazuara në fakte. Një përfundim i tillë është larg së qeni universalisht i pranuar nga feministet, duke qenë se një mendim i tillë konverton me njëfarë stereotipi mashkullor. Natyrisht, siç ka argumentuar edhe profesoresha Carol Gilligan, përgjigjet etike ndërmjet gjinive dallojnë në mënyrë të dukshme nga njëra-tjetra. Për të, gratë “marrin vendime morale më shumë brenda një strukture marrëdhëniesh se sa në një strukturë të drejtash”. “Procedimi moral [i grave] është kontekstualisht i orientuar”. Kjo është e pakundërshtueshme. Por, gjykimet vlerore në mes të shamatës së realitetit të jetuar janë një gjë dhe përgjithësimet e gjera rreth natyrës së botës janë një gjë krejt tjetër. Në këtë sferë të fundit, as revelata dhe as arsyeja nuk arrijnë të na bindin që dy stilet e arsytimit, mashkullori dhe femërori, nuk mund të mbivendosen pjesërisht.

Kështu që, ajo që vijon pas kësaj nuk është një apologji androcentrike, ndonëse një diskurs i qëllimshëm, apo madje edhe i paqëllimshëm, mashkullor është i pashmangshëm dhe nuk është qenësisht i pavend. Ai pretendon të jetë i bazuar në fakte dhe jo një pikëpamje vetautentifikuese nga përbrenda një loje të caktuar gjuhësore me nota gjinore.

Një pikë paraprake e ngre tërë problemin e qasjeve gjinore tek spiritualiteti. Filozofi fetar britanik John Hick, në një reflektim feminist të kohëve të fundit, propozoi që “për shkak të efekteve mbi ta të kulturave patriarkale, shumë gra kanë një ego të “dobët”, vuajnë nga një kompleks inferioriteti të rrënjosur dhe janë të joshura drejt thashethemeve dhe çikërrimave”. Kësisoj, ai sugjeron se gratë përjetojnë vështirësi të mëdha në të qenit shenjtore sepse përpjekja shpirtërore mund të ndërmerret vetëm nga një personalitet koherent dhe me besim në vetvete. Sipas kësaj pikëpamjeje, për të arritur shenjtërinë gratë duhet të kalojnë përmes dy stadeve, ndërsa burrat vetëm përmes njërit.

Një reflektim sado i vogël do tregoj se ky qëndrim vuan nga dy probleme të thekshme. Pikësëpari, ai ngulit një stereotip të pavërtetuar mbi gratë tradicionale, si të përcipta dhe lehtësisht të shushatura, ndërkohë që vëzhgimi i pranisë së grave, le të themi, në namaz apo në një mevlud turk tregon se sjellja devocionale e grave nuk është më pak e kthjellët, më pak e fokusuar apo më pak e drejtuar se

sa ajo e burrave. Shpesh janë gratë, në vend se burrat, ato që ruajnë një besim më serioz nën kushtet e një shekullarizimi, ndonëse ky besim mund të lulëzojë në intimitetin e shtëpisë në vend se sa nën vështrimin hetues publik në xhami. Së dyti, ky qëndrim nënkupton se rritja shpirtërore është kryesisht një procedurë mekanike dhe ligjëimore, me anë të cilit vullneti mposht pasionin duke dërguar në shkëputjen nga bota, e cila është parakushti për shenjtëri. Kjo lyp ndoca pyetje themelore rreth jetës shpirtërore. Përfytyrimi i dhënë nga Hick-u mund të jetë i vërtetë për disa forma të Krishterimit dhe Hinduizmit, por nuk mund t'i aplikohet shumë formave të tjera zhvillimesh fetare, ku vullneti përlllogaritës dhe i ndërgjegjshëm lihet qëllimisht në sfond. Më specifikisht, ku qëndron karakteristika mashkullore e misticizmit të bazuar mbi dashurinë? Këmbëngulja se mendja është një burg dhe se emocioni dhe dashuria spontane e Zotit, shkrehur nga praktika relativisht informale të llojit të dhikrit, është një gjë e zakonshme madje edhe për spiritualitetin “mashkullor”. Le të sjellim si shembull një poemë nga Rumi:

‘Në stuhinë ulëritëse të Dashurisë, mendja është një mushkonjë

Si mund të zbulojë mendja një copë vend për të bredhur atje?’

Dhe rishmë:

‘Mos ngec një njeri i mendjes mes dashuruesve, veçmas në dashurofsh atë të Dashur fytyrëmbël.

Mbeçin larg dashuruesve njerëzit e mendjes, kutërbimi i plehut larg qoftë nga Eurusi!

Në dëshiroftë të vijë një njeri i mendjes, thuaji se rruga është e mbyllur, por në qoftë dashurues miku, ofroji një mijë mirëseardhje.

Sa të gjykojë e reflektojë mendja, dashuria ka fluturuar në qiellin e shtatë.

Kur mendja të ketë gjetur devenë e pelegrinit, dashuria është rrotullsjellë rreth Qabesë.

Dashuria është afruar dhe më ka mbylluar gojën

Ajo më thotë: “Flake tutje poezinë tënde dhe ngjitu drejt yjeve!”

Ndoshta një teolog modern protestant mund të shohë një problem me këtë, por shumica e feve tradicionale presupozojnë se rruga për tek Zoti është përmes zemrës dhe jo mendjes. Kështu që, ideja e Hick-ut se “patriarkaliteti” ia ka përplasur në fytyrë grave tradicionale rrugën për tek Zoti, thjesht sepse ato janë (me sa duket) më pak cerebrale se burrat, duket se është dallueshëm jobindëse. John Hick-u është thjesht viktimë e limiteve të tij kulturore dhe denominacionale.

Duke mbajtur ndërmend këto pika paraprake, le të lëvizim drejt zemrës së çështjes. Gratë moderne që shkruajnë mbi fenë, të tilla si Rosemary Reuther, këmbëngulin se tek fetë ligjërimi rreth gjinisë në fillim duhet të fillojë me arketipet. Çfarë na mëson imazhi i Zotit rreth vendit të burrave dhe grave në botë?

Në librin e saj “*Sexism and God-Talk*”, Reuther-i proteston kundër mënyrave në cilat metaforat e krishtera rreth mashkullorësisë së Zotit janë marrë në mënyrë të fjalëpërfjalshme. Për Reuther-in, ndalesa e idhujtarisë tek dhjetë urdhëresat e Moisiut (dekalog) “duhet shtrirë edhe ndaj përfytyrimeve verbale”. Kur fjala Atë merret literalisht për të përçar kuptimin se Zoti është mashkull dhe jo femër, i përfaqësuar nga burrat dhe jo gratë, atëherë kjo fjalë shndërrohet në idhujtari”. Ajo pranon se doktrina e krishterë pohon se tërë ligjërimi rreth Zotit është analog. Megjithatë, përdorimi i termave mashkullorë për t’iu referuar Realitetit Përfundimtar dhe theksimi karakteristik i krishterë mbi

personshmërinë e Zotit, ka përfunduar rregullisht në këtë lloj idhujtarie. Zgjidhja që ajo ofron është përdorimi i një gjuhe gjithëpërfshirëse, kështu që herë pas herë Zotit mund t'i referohemi si "Perëndesha" ose me përemrin vector "Ajo". Reuther-i ka protestuar madje edhe kundër idesë së Zotit si prind, duke sugjeruar, padyshim në mënyrë absurde, se një përdorim i tillë nxit atë që ajo e quan virytin e foshnërisë shpirtërore, i cili e bën "autonominë dhe pohimin e vullnetit të lirë një mëkat".

Paçka besimit prometean në aftësitë e saj për të rishikuar traditën, Reuther-i është lënë pas në mënyrë të bujshme nga Mary Daly, një ish-teologe katolike e cila tani, njësoj si disa feministe me ndikim, e përshkruan vetë si një "shtrigë". Libri i saj "*Beyond God the Father*", refuzon madje edhe mundësitë metaforike të gjuhës tradicionale. Ajo këmbëgul se ta quash Zotin Atë, do të thotë t'i quash baballarët Zot. Kësisoj, Triniteti zbulohet si një "orgji homoseksuale mashkullore e përhershme", ndërsa bota, si pasqyrë e qiellit, "bart, fruta", për pasojë ajo është femërore. Principi mashkullor është forca e huaj, një gjerdan këputjesh, agresioni dhe mëkati. Daly duket se i qaset nocionit pothuajse dualist sipas së cilit Zoti është femër, ndërsa djalli "me brirë" është mashkull. Ky manikeizëm gjinor mund të duket një përmbysje e çuditshme e androcentrizmit agustinian, por librat e saj janë me ndikim shumë të madh dhe shiten më qindra mijëra kopje.

Natyrisht, jo çdo paraqitje e hyjnore është androcentrike. Luce Irigaray ka vërejtur se është në Perëndim që "Gjinia e Zotit, kujdestarja e çdo ligjërimi dhe teme, është gjithnjë atërore dhe mashkullore". Madje, edhe ortodoksia është më vetëkontraktore në atribuimin e saj gjinor të së shenjtës. Pikturat e El Greco-s, të cilat reflektojnë trajektoren nga pikturimi i ikonave të pakoha të vendlindjes së tij Kretë, përmes studimeve të tij në Venecia, nën drejtimin e Tintoretto-s, tek Toledo i Kundër-Reformacionit muskolor, zbulojnë një proces konkretizimi gjithnjë e në shtim, me një vëmendje gjithnjë e në rritje për perspektivën, shprehjen dhe mprehtësinë e formës. Në pikturat e tij të mëvonshme "katolike", Krishti është më shumë njerëzor se sa hyjnor dhe për rrjedhojë më shumë njerëzor dhe vërtetësisht mashkull.

Në këtë kuptim, ndoshta më shumë se në çdo mënyrë tjetër, kjo e jona nuk është një traditë perëndimore. Teologjia islame na përball me një mungesë mbresëlënëse të Hyjnisë me attribute gjinore. Një teologji që e zbulon hyjnoren përmes mishërimit në një trup e vendos atë, domosdoshmërisht, edhe në një gjini dhe në mënyrë të pashmangshme jep një gjykim edhe mbi gjininë tjetër. Ndërsa një teologji që e zbulon hyjnoren përmes një libri nuk bën asnjë gjykim mbi gjininë, sepse librat janë të pagjini. Hyjnorja mbetet hyjnore, d.m.th. e pagjini, madje edhe kur shprehet në tokë në një mënyrë plotësisht shëlbyese. Burimi i një mësimi të tillë është joproblematik për besimtarët. Historianët shekullarë mund ta shohin atë në mënyrë të ndryshme, si një konfirmim se Islami i hershëm nuk ishte përkufizuar përmes një besëlidhjeje. Pikëpamjet andromorfe të hyjnore ishin të domosdoshme për Judaizmin, i cili në mënyrë komunitare themelohej si në kundërshtim me adhurimin e perëndeshave nga fqinjët paganë, nga ku rrjedh edhe përfytyrimi i Izraelit si "nusja e Zotit". Kjo ka vazhduar edhe në kishën e krishterë, "Izraeli i ri", "nusja e Krishtit", duke qenë se etërit e Kishës i shpallën luftë kultit të perëndeshave të antikitetit të vonshëm dhe gjithnjë e më shumë edhe kundër vetë "gruas", si paradigma e përgjegjësisë për Rëniën. Po bashkësia e besimit islam nuk e ka parë asnjëherë veten si një entitet femëror, pavarësisht kumbimeve amësore interesante të termit umet. Kuptimi islam i historisë shpëtuese nuk kërkon që Allahu të ndërtohet në formë mashkullore.

Nga një pikëpamje teologjike, mund të thuhet se Islami, përmes theksimit që i bën transcendencës hyjnore (*tenz?h*), e shmang vështirësinë e identifikuar nga Reuther-i. I njëjti dallim abstrakt i Zotit shkretinor mysliman, i cili ka tërhequr kritika nga komentatorët e krishterë, lejon gjithashtu një shëmbëlltje të hyjnore që është neutrale nga ana gjinore. Madje, edhe Judaizmi, i cili zakonisht në këtë sferë ka më pak probleme se sa krishterimi, nuk shkon kaq larg sa Islami. Në tetëmbëdhjetë

bekimet e thëna çdo mëngjes dhe mbrëmje nga hebrenjtë e devotshëm, ne gjejmë fjalët: “Na mundëso kthimin tek Ligji, o Ati ynë”, ndërsa tek Deutoronomi 8:6 lexojmë: “Ashtu si njeriu korrigjon birin e vet, ashtu Zoti Perëndia, yt, të korrigjon ty.”

Referime të tilla ndaj Zotit, si Atë, janë më pak të zakonshme në Dhjatën e Vjetër se sa në atë renë, por ato gjenden përsëri me bollëk dhe janë si gjemba në rrugën e teologëve liberal të ndjeshëm ndaj çështjes gjinore.

Kur i kthehemi Kuranit, hasim një shëmbëlltore të qenies së Zotit, e cila është në mënyrë apofatike e zhveshur nga metafora. Zoti është thjesht Allah, Zot, asnjëherë Atë. Në islam, hyjnores i referohet me përemrin mashkullor: Allah është ai (*hue*), por gramaticienët dhe ekzegjetët janë pajtuar se kjo nuk është, madje, as edhe një përdorim metaforik. Arabishtja nuk ka një gjini neutrale dhe në arabisht, për t’iu referuar emrave pagjini, është normale të përdoret mashkullorja. Këtu nuk nënkuptohet asnjë mbizotërim mashkullor, ashtu siç edhe në rastin kur për shumësat neutral përdoret gjinia femërore.

Teologu moderne jordanez, Hasan el-Sakaf, ka vënë theksin mbi pikët se teologjia myslimane ka bërë vazhdimisht epokë: Zoti nuk ka gjini, as realisht as metaforikisht. Kurani i vazhdon në shumë nivele supozimet biblike, por këtu ka një mosvazhdimësi të prerë. Përfytyrimi i Zotit është spostuar drejt një regjistri të ri dhe bipolar, atë të nëntëdhjetë e nëntë emrave të Zotit. Gratë myslimane që kanë reflektuar mbi çështjen gjinore kanë vënë gishtin, me të drejtë, mbi këtë pikë shtangëse. Për shembull, një shkrintare myslimane, Sartaz Aziz, shkruan:

“I jam thellësisht mirënjohëse faktit që idetë e mia të para për Zotin u formuan nga Islami, sepse [falë tyre] kam qenë e aftë të mendoj për Fuqinë më të lartë si një fuqi tërësisht pa gjini ose racë, e rrjedhimisht tërësisht jopatriarkale...”

Ne fillojmë me idenë e një hyjnie që është tërësisht mbi identitetin gjinor dhe për rrjedhojë edhe tërësisht jashtë sistemit të vlerës të krijuar nga patriarkaliteti.

Ky pasazh është cituar nga autorja moderne katolike Maura O’Neill, e cila shkruan mbi çështjen e grave në dialog, dhe e cila, në mënyrë të drejtë, arrin në përfundimin se: “Myslimanët nuk përdorin një Zot mashkullor as si një mjet i ndërgjegjshëm apo i pandërgjegjshëm në ndërtimin e roleve gjinore”.

Kjo ide nuk do të thotë se gjinia nuk është e pranishme në metafizikën myslimane. Dijetarët e kelamit, si transcendentalistë të mirë që janë, e kanë dëbuar gjininë nga bota jofizike, por mistikët, si imanentistë, e lexojnë gjininë pothuajse në çdo gjë. Mund të themi se ndërsa në Krishterim, relacionaliteti është Zoti triumfues dhe është qartësisht mashkull, në Islam relacionaliteti nuk është i pranishëm në qenien e Zotit, por ekziston në mënyrë të bollshme në emrat dhe cilësitë e Tij. Për të përdorur termat kantian, Zoti noumenal është neutral, ndërsa Zoti fenomenal manifestohet jo vetëm në një, por në dy gjini. Dy shkollarët modern kryesor të kësaj tradite të mendimit islam janë Izutsu dhe Murata, të cilat kanë vërejtur paralelizma midis kozmologjisë dinamike të sufizmit dhe botëvështrimit Taoist: secila prej tyre e shohin ekzistencën si një ndërveprim dinamik të kundërtash, të cilat zgjidhen në mënyrë të njëheremirshme tek Një i Vetmi.

Metafizicienët sufistë janë mbështetur tek ndarja e lashtë midis emrave hyjnorë, që janë quajtur emrat e madhështisë (*xhel?l*), dhe emrat e bukurisë (*xhem?l*). Emrat e madhështisë së Zotit përshkruajnë Allahun si i Gjithëfuqishmi (el-?au?j), i Pasfidueshmi (el-Xhebb?r), Gjykatësi (el-H?kim) dhe këto janë parë si cilësi kryesisht mashkullore. Emrat e bukurisë përfshijnë emra të tillë si i Gjithëmëshirshmi (el-Ra?m?n), i Buti (el-?al?m), i Dashuri (el-Ued?d), etj, këto emra janë parë si arketip femëror. Thelbi i çështjes është se asnjë grup emrash nuk mund të konsiderohet si më i lartë se grupi tjetër, sepse ata

janë të gjithë emrat e Zotit. Në të vërtetë, më i spikaturi prej emrave hyjnore që gjenden në Kuran është *El-Ra?m?n* (i Gjithëmëshirshmi). Elementët qartësisht femërore të këtij emri janë vërejtur nga vetë Profeti (a.s.), i cili ka thënë se *ra?ma*, përkujdesja me dashuri, është një atribut i derivuar nga fjala *ra?im*, që do të thotë mitër. (Buhariu, Adab, 13). Në këtë mënyrë, matrica kozmike nga e cila formohet qenia e diferencuar është, si në të gjithë sistemet zanafillore, qartësisht femërore; ndonëse Allahu ‘an sich’ mbetet jashtë cilësimit nga gjinia apo ndonjë cilësi tjetër.

Një konfirmim i mëtejshëm për këtë ofrohet në një hadith të famshëm, të transmetuar nga Buhariu, i cili përshkruan se si gjatë pushtimit të Mekës një grua ishte duke vrapuar në diellin e nxehtë, duke kërkuar për fëmijnë e saj. Ajo e gjeti, e shtrëngoi në kraharorin e saj duke thënë “Biri im, biri im!”. Shokët e profetit e panë këtë ngjarje dhe qanë. Profeti e admiroi mëshirën (*ra?ma*) e tyre dhe tha: “A habiteni nga mëshira e kësaj gruaje për birin e saj? Pasha atë në të cilin është shpirti im, në Ditën e Gjykimit, Zoti do të tregoj më shumë mëshirë (*ra?ma*) kundrejt robit të tij besimtar se sa ç’tregoi kjo grua për birin e saj” (Buhariu, Adab, 18).

Dhe sërish: “Në ditën që Ai krijoi qiejt dhe tokën, Zoti krijoi një qind *ra?ma*, secila prej të cilave është aq e madhe sa hapësira midis qiellit dhe tokës. Ai dërgoi një *ra?ma* në tokë, falë së cilës një nënë ka *ra?ma* për fëmijën e saj”. (Muslim, Teuba, 21)

Duke marrë nga ky identifikim eksplicit i *ra?ma*-s me aspektin “amësor” të hyjnisë fenomenale, tradita e zhvilluar e sufizmit e ka identifikuar zakonisht tërë aspektin krijues si “femëror” dhe si të gjithëmëshirshëm. Vetë krijimi është *nefes el-Ra?m?n*, Fryma e të Gjithëmëshirshmit. Këtu, okazionalizmi esh’arit, i cili përmes mohimit të shkaqeve sekondare këmbëngul në ruajtjen e gjithëpushtetshmërisë së hyjnore është zhvendosur në një regjistër mistik, mëmësor, ku bota e emanimeve buron nga fakti i rreptë i lindshmërisë së saj. Kurani thotë: “Ne e krijuam gjithçka çift”

Ky aspekt “femëror” i Zotit i ka lejuar shumicës së poetëve të mëdhenj mistikë t’i referohen Zoti si Lejla – e dashura qiellore – termi arabisht lejla në të vërtetë do të thotë “natë”. Lejla është e veluar, Zoti enigmatikisht i panjohur, i cili sjell jetë dhe bukuria e të cilit pasi zbulohet e verbon të dashuruarin. Në një degë të kësaj tradite, poetët përdorin një gjuhë të hapur erotike për të përçuar dallinë e udhëtarit shpirtëror, sapo ai e heq velin – një metafor për hutimin dhe mëkatin – për tu asgjësuar në të Dashurin e tij.

Këtu duket sikur kemi të bëjmë me misticizmin nusëror të krishterë, por të përmbysur. Shën Tereza e Avilës, duket se ka përdorur shëmbëlltyra seksuale për të përcjellë unionin e saj me Krishtin. Por, sërish, Krishti, si Biri i Zotit, është mashkull. Në misticizmin islam, i dashuri hyjnor është “femër”.

Kësisoj, kelami shfuqizon gjininë, ndërsa spiritualiteti e përdor me bollëk atë si metafor, duke shfaqur në këtë mënyrë një aspekt të dallimit midis ‘imanit’ dhe ‘ihsanit’. Elementi i tretë i treshes së përmendur në hadithin e Xhebrailit, ‘Islami’, që përfshin formën e jashtme të fesë, e njeh dhe konfirmon gjininë si një cilësi themelore të ekzistencës. Kjo gjen shprehje në shumë dispozita të ligjit islam dhe në shumë norma të jetës së myslimanëve.

Modeli i jetës i dekretuar nga Islami, që është rikthimi i besëlidhjes së madhe (*m?th??*), është i qëmotshëm dhe kësajsoj biofil dhe pohimtar i dimensioneve hormonale dhe gjenetike të njerëzimit. Trupi, mendja dhe shpirti janë aspekte të të njëjtit fenomen të krijuar dhe janë pjellë gjithë sa janë përmes raporteve midis tyre. Në masën që krijesa njerëzore jeton në plotësi, esenca spirituale e krijesës karakterizohet nga gjinia, nga këtu vjen edhe celebrimi madhështor të gjeniut të çdo gjinie, që është kaq karakteristike për Islamin. Vetë Profeti (a.s.) mund të kuptohet plotësisht vetëm në këtë dritë: viriliteti i tij tregon plotësinë e tij dhe prej këtu edhe shenjtërinë e tij. Kremtimi arketipal i grarisë, nga

ana e tij, gratë e tij të shumta, të sjellin ndërmend virilitetin e Sulejmanit (Solomonit) apo atë të patriarkëve të tjerë, apo madje edhe të Krishnës. Duke e jetuar jetën në plotësi, Profeti (a.s.) përqafoi dhe e shenjtëroi plotësisht ritin hyjnishmërisht të ngarkuar të lindjes. *Khasais*-et e profetit, d.m.th. normat të cilat Ligjvënësi i kishte caktuar vetëm për të, që listohen nga Imam Sujuti në librin e tij *Khasais el-Kubra*, në përgjithësi e ngarkonin atë me norma më të ashpra, nga të cilat ishin të përjashtuar ndjekësit e tij. Lutja e Tehexhud-it ishte detyrim për të, por opsionale për myslimanët e tjerë. Ai mund të agjëronte për njëzet e katër orë radhazi, ose për një periudhë më të gjatë kohore (i ashtuquajtur agjërim i vazhdueshëm – *saum el-uisal*); ndonëse besimtarëve të thjeshtë i kërkohet vetëm që të agjërojnë nga lindja në perëndim të diellit. *Khasais*-et e tij në pjesën më të madhe ishin norma asketizmi dhe gjithësi ndërmjet tyre ne gjejmë edhe poligaminë e gjerë. Disa prej grave të tij ishin në moshë të moshuar (*Seuda*, *Um Habiba*, *Mejmunë*) dhe martesë me ta mund të ketë qenë një çështje e hapur mëshire dhe urtësie politike, por gratë e tjera ishin të reja. Përmes poligamisë së tij triumfante, Profeti tregoi fundin e luftës së krishterë kundër trupit dhe në mënyrë retorike rikonfirmoi vlerën sakramentale të seksualitetit që kishte qenë proklamuar edhe nga profetët hebrej.

E pandashme nga kjo ishte trimëria e tij në fushën e betejës. Stili i tij i vetëmohimit shpirtëror i lidhur me heroizmin nuk ka asnjë ekuivalent evropian. Ky stil nuk ishte ai i templarëve të pamartuar, apo i kalorësve të Kalatravës, në vend të kësaj ai kumbon me shenjtërinë luftarake të Krishnas, apo me bushidon e Japonisë mesjetare. Etika e samurajëve kombinon, në mënyrë të barabartë, paqshmërinë meditative, përsosmërinë ushtarake dhe dashurinë për gratë. Ajo është një shprehje spektakolare e burrërisë, e cila është sqaruese, për shumë evropian, për këtë dimension të largët dhe të parrokshëm të Sunetit (tradiçës) të Profetit.

E gjithë kjo na dërgon drejt një çështjeje tjetër. Feministet kanë treguar se celibati i hershëm i krishterë vinte si pasojë e një tmerri ndaj mishit, për pasojë gratë, sipas Tertulianit, ishin “porta e djallit”. Kjo nuk mund të ketë mbështetje të thellë në kulturën islame, duke pasur parasysh hadithin në të cilin profeti ka thënë: “Martesë është suneti (tradita) im dhe cilido që largohet nga suneti im nuk është prej nesh”. Ky hadith është një vlerësim i martesës, i cili i jep vlerë grarisë funksionale në një mënyrë të tillë që etërit e kishës, me preferencën e tyre për përsosmërinë virgjërore, do ta kishin parë si problematike. Është e vërtetë që në Islam mbrojtja e celibatit u shfaq tek disa asketë myslimanë të shekullit të dytë dhe të tretë hixhri, me Sulejman el-Daranin që deklaronte “Cilido që martohet ka anuar drejt botës”. Megjithatë, ky mendim kishte prirjen të shprehej në ambientin shumë të hershëm asketik, kur impulsi për beqari, siç ka treguar edhe Tor Andrae, ishte rezultat i ndikimit murgëror të krishterë dhe më pas u fshi nga rrjedha e sufizmit normativ. Në Islamin e Mesjetës së Vonë, ndërlihdja e shenjtërisë dhe celibatin ishte e paimagjinueshme dhe ishin të paktë ata evlija që ishin të pamartuar: Ibn Tejmija ishte një nga rastet e rralla.

Ky evolucion vlerash shfaq sërish një ngjashmëri me situatën në Krishterimin e hershëm. Argumentime të ashpra skolareke debatojnë rreth faktit nëse shfaqja e të krishterëve të parë e përmisoi apo e degradoi statusin e gruas, me Peter Brown-in dhe shumë feministe të tjera që përkrahin tezën e dytë. Ben Witherington vëren se është materiali i vonshëm i Dhjatës së Re (Luka dhe Veprat e Apostujve) ai që përkrah një rol të përmisuar për gratë dhe një largim nga normat rabinike (për pasojë post-profetike), të cilat modelonin qëndrimet e të krishterëve të parë. Megjithatë, duke qenë se Jezusi ishte një profet hebre, besnik ndaj revelatës dhe në veçanti ndaj interpretimit të saj me një shembull zemërdhembshur, atëherë është e arsyeshme të supozojmë se në bashkësinë e hershme të Jezusit kanë ekzistuar mundësi vërtet pro-femërore që u gremisën nën peshën e mizogjinisë paraekzistuese helenike, të cilën disa autorë të letrave të Palit e kanë importuar nga fetë e mistereve, në mënyrën që Foucault e ka treguar në vëllimin e dytë të historisë së tij të seksualitetit.

Mund të thuhet se një brejtje analoge ka ngjarë edhe në historinë sociale islame. Megjithatë, në mënyrë kritike kjo ka ndodhur në një masë më të vogël, për një sërë arsyesh që kërkojnë një vëmendje të kujdesshme.

Së pari, refuzimi i lartpërmendur i shkrimit të shenjtë mysliman që t'i atribuoj gjininë mashkullore qenies së Zotit e ka privuar traditën nga një themel gjinofobie të paargumentueshëm. Doktrina e emrave të Zotit, si arketip për të gjitha bipolaritetet në krijim, përjashtonte çdo ide të mëpasshme të mundshme se rikthimi i teomorfizmit, nga ana e njerëzimit, duhet të urdhërojë një derdhje të dhembshurisë në favor të androgjinisë. Përkundrazi, rikthimi i teomorfizmit është rikthimi i gjinisë, të kuptuar në mënyrë të plotë.

Së dyti, për shumë etër të kishës, vetë fjala “grua” ka qenë një metonimi për epshin seksual; dhe preferenca e qëndrueshme e krishterimit patristik për celibatin, si një thirrje më e lartë se martesë, përmbante një qëndrim specifik kundrejt grave. Natyrisht, modeli ishte vetë Krishti, ashtu siç paraqitej dhe interpretohej nga përfytyrimi i Kishës. Në kontrast me këtë, Islami ruajti një version të modelit heroik, si edhe të poligamisë solomonike, të profecisë semite. Siç ka treguar edhe Geoffrey Parrinder, fetë që kanë një qëndrim pohues ndaj marrëdhënies seksuale priren t'i akordojnë një status të lartë principit femëror dhe Islami, që nga fillimi, ka theksuar se prania e trupave dhe shpirtave femërorë nuk ishin në asnjë mënyrë të dëmshme ndaj jetës shpirtërore. Profeti (a.s.) po adhuronte në dhomën e tij të vogël gjatë pjesës më të madhe të natës dhe kur po binte në sexhde ai i shtynte lehtë këmbët e gruas së tij, në mënyrë të hapte vend për të bërë sexhden. Një botë larg murgu sirian që qëndron i vetëm i mbyllur në qelinë e tij në shkretëtirë.

Gjithashtur, në themel të modelit arketipal të Islamit është edhe karakteristika e ndryshimit të ligjeve ekzistuese të pastërtisë. Shpesh feministet i kanë identifikuar këto ligje pastërtie si shenja madhore dhe si fuqizuese të mizogjinisë. Ato ekzistojnë në degë të ndryshme të krishterimit, siç tregohet edhe nga hezitimi i ortodoksëve rus për marrjen e eukaristisë nga një grua gjatë periudhës së menstruacioneve. Në judaizëm këto ligje pastërtie janë shumë të përpunuara, aq të përpunuara sa që një grua që ka menstruacione është seksualisht e disponueshme vetëm për pesëmbëdhjetë ditë të muajit. Në të, për pastrimin nga menstruacionet kërkohet dhoma të veçanta ndërrimi.



Kjo pasqyron dhe i përgjigjet një tabuje shumë të lashtë dhe gjerësisht të ndjekur. Në disa shoqëri primitive, gjatë menstruacioneve gratë dëboheshin nga shtëpia e bashkëshortit të tyre. Fisi Galla i Etiopisë cakton kasolle të veçanta për gratë me menstruacion. Madje edhe sot, këputja domethënëse e modeleve të sjelljes së grave pranohet edhe në disa legjislacione. Për shembull, ligji francez arrin deri aty sa të klasifikojë stresin ekstrem paramenstrual si një formë marrëzie të përkohshme.

Islami e ka ruajtur memorien e këtij hezimi të lashtë dhe semit, por në një formë të zbutur dhe jogjykuese. Kështu që, në suren nr. 2, verseti 222, lexojmë: “Të pyesin ty (Muhamed) për të përmuajshmet e femrave. Thuaju: “Është vuajtje”. Prandaj, gjatë kësaj kohe mos iu afroni atyre (për marrëdhënie) derisa të pastrohen”. Se çfarë do të thotë kjo sqarohen në sunet. Në një hadith raportohet se: “Aisha ishte duke fjetur nën jorgan me të dërguarin e Zotit, kur befas ajo brofi dhe e braktisi anën e saj të krevatit. I dërguari i Zotit i tha: “Çfarë problemi ka? A je duke humbur gjak?” Ajo tha, “Po”. Ai i tha: “Shtrëngoje brezin fort pas vetes dhe kthehu prapë aty ku ishe”.

Në këtë rrëfim ka një eko të këtij shqetësimi zanafillor njerëzor, po ato janë shumë të reduktuara. Natyralizmi i Islamit këmbëngul vazhdimisht se shenjtëria nuk arrihet përmes ndrydhjes së instikteve njerëzore, por përmes afirmimit të tyre përmes sistemimit, kështu që ritmet natyrore të trupit dhe mahnitja me të cilën ne i konsiderojmë nuk duhet të injorohen, por kanë nevojë për kremtim në ritualin fetar. Kësisoj, një gruaje i lejohet pezullimi i lutjeve formale dhe agjërimit për disa ditë çdo muaj. Disa feministe e shohin këtë si një pakësim i spiritualitetit femëror, teologët myslimanë e shohin këtë si një pranim përnderues, ndërsa Ruqaiyyah Maqsood e interpreton atë si një lehtësim nga detyrimet fetare gjatë një periudhe të vështirë. Ky përjashtim nga detyrimi mund të dekonstruktohet lehtësisht ose nga një hermeneutikë dyshuese ose nga një hermeneutikë dashamirëse dhe i reziston interpretimit përfundimtar.

Ajo që theksojnë myslimanët është se Islami vlerëzon gratë duke i bërë obligimet themelore të besimit njësoj detyrë për të dyja gjinitë: pezullimi për disa ditë çdo muaj është parë si një lehtësim pragmatik dhe bujar, i cili nuk e zhvleftëson këtë princip themelor. Për pasojë, pesë shtyllat e islamit janë indiferente ndërmjet gjinive. Ngjashëm, Islami nuk përcakton hapësira të shenjta të paarrishme për gratë. Gratë mund të hyjnë në Qabe. Oborri i brendshëm i tempullit të Jeruzalemit, para shkatërrimit të tij nga romakët, ishte i ndaluar për gratë, të cilat përballëshin me vdekjen nëse hynin në të. Nën shenjën e Islamit, ai u hap për të dyja gjinitë. Kështu që, Kubeja e Shkëmbit (Dome of the Rock), struktura e florinjtë që simbolizon ende Qytetin Qiellor, dhe e cila shënon pikën tokësore të Miraxhit, ditën e xhuma caktohet vetëm për gratë, ndërsa burrat falen afër sallës qendrore të xhamisë el-Aksa. Këtu, si edhe gjetkë, gjinitë rrinë të ndara gjatë lutjeve komunitare, arsyeja për këtë është sërish pragmatike dhe e pazgjdhshme se përzierja e burrave dhe grave, gjatë një forme adhurimi e cila përmban një kontakt fizik të konsiderueshëm, mund të dërgoj në shkujdesje. Gratë mund të depërtojnë *sacratum*-in: por çfarë mund të themi për privilegjin ambivalent të lidershit? Kush është komisionari i fjalës shpëtuese të Zotit? Nëse në Judaizëm gratë nuk mund t'i aviten torahut, ndërkohë që në krishterim ato e gjejnë veten të përjashtuar nga administrimi i Eukaristisë, a mos ndodh e njëjta gjë edhe në Islam?

Këtu Islam e shtrin feminizimin e tij të hapësirave të shenjta në epifaninë e tij të Fjalës që kumbon brenda tyre. Për Sheriatin, fjala e bërë Libër (Kurani), është e hapur ndaj prekjes dhe këndimit femëror. Simbolikisht, përgjegjësia për të ruajtur tekstin e parë të Kuranit nuk iu besua një burri, por gruas së profetit Hafsa.

Për sa i përket krenimit kolektiv të fjalës hyjnore, është e qartë se në Islam nuk mund të ketë një debat të barasvlershëm rreth shugurimit të grave, për arsyen e thjeshtë se në Islam nuk ekziston shugurimi, qoftë mashkullor apo femëror. Kujtimi ynë i *Elest*-it të qëmotshtëm dhe konfirmimi ynë i Besëlidhjes së Madhe ka akorduar mbi të gjithë ne urdhëresat e shenjta (*holy orders*). Ato mbeten të vlefshme në masën që ne e ruajmë kujtesën e kësaj besëlidhjeje.

Imami nuk ndërmjetëson, por udhëheqësi shpirtëror mund të bëj një gjë të tillë, duke u lutur për dishepullin dhe duke ofruar teknika dhikri. Është një manifestim i sertësisë të pashmangshme antifemërore të aktivizmit pseudoselefite modern, fakti që për të shehu sufi nuk është një figurë që duhet nderuar, por një figurë që duhet hequr tërësisht. Sufizmi dhe disa forma të tjera të spiritualitetit iniciues islam shpesh i kanë akomoduar gratë në mënyra që nuk kanë qenë bërë nga format pastërtish ekzoterike të fesë. Shehu sufi, që ushtron një ndikim të tillë në formimin dhe udhëzimin e dishepullit dhe shpesh është një prani më domethënëse për individin dhe shoqërinë se sa imami në xhami, mund të jetë femër ose mashkull. Evlijaja bashkëkohore libaneze Fatima el-Jashrutije është një shembull i spikatur dhe thellësisht prekës, por ekzistojnë edhe shumë shembuj të tjerë të ngjashëm.

Shpesh, në ato shoqëri myslimane ku xhamia është shndërruar në një hapësirë kryesisht mashkullore, varri i profetit apo ndonjë shenjtori siguron hapësirë të shenjtë për gratë, duke iu përgjigjur spiritualitetit efektiv të tyre që lulëzon më shumë, siç mund ta thoshte Irigaray, si një përqaftim i rrathëve të mbyllurë se sa i rreshtave të drejtë. Shpesh është vërejtur rëndësia që kanë disa prej varreve të profetëve për gratë palestineze. Pseudoselefizmi, me nervozizmin e tij rreth çdo dukshmërie publike për gratë, përpiqet t'i shuaj kontekste të tilla, me përjashtim vetëm të varrit të profetit në Medine, të cilin ai e interpreton si një përjashtim dhe jo si një paradigmë.

Megjithëkëtë, çështja e një imameti të mundshëm edhe për gratë është ngritur kohët e fundit në disa bashkësi myslimane, ndonëse të dhënat tregojnë se janë të pakta ato gra që e aspirojnë këtë pozitë ambivalente. Imami i xhamisë nuk mund të pretendojë asnjë prej funksioneve ndërmjetësuese të priftit: ai nuk qëndron në *loco divinis*; por është kryesisht i pranishëm për të përcaktuar kohën, për t'u siguruar që lëvizjet e adhuruesve të jenë të koordinuara dhe për të përfaqësuar unitetin e bashkësisë. Ndonëse në disa kultura rolet të imamit mund t'i jetë shtuar edhe funksioni i këshilluesit pastoral, gjithsesi ky nuk është një kusht kanonik. Të katër shkollat juridike të islamit sunit pohojnë se imami duhet të jetë mashkull, nëse në bashkësinë që po falet ka meshkuj. Nëse në bashkësinë që po falet ka vetëm femra, atëherë shumë dijetarë klasikë lejojnë imametin e femrave dhe kjo është përgjithësisht e pranuar në ditët tona.

Por, gratë nuk mund t'i drejtojnë burrat në falje. Në të vërtetë, në Kuran dhe Hadith nuk ka asnjë tekst eksplisit rreth këtij pohimi: ai është një prodhim i konsensusit mesjetar. Ndonëse ky konsensus është refuzuar nga ato që nuk i pranojnë katër shkollat juridike myslimane dhe janë përpjekur të derivojnë sheriatin drejtpërsëdrejti nga revelata, gjithsesi kanë qenë të paktë ata, si p.sh. Farid Esack-u, që e kanë propozuar seriozisht imametin e grave. Në praktikë, gratë aktiviste në botën myslimane duket se nuk i kanë kushtuar shumë vëmendje kësaj çështjeje, për shkak të mungesës së prestigjit dhe autoritetit të qenësishëm të postit të imamit. Dikush mund të jetë një lider fetar pa qenë imam i një xhamie. Shembulli i dijetareve të spikatura, si p.sh. Bint el-Shati në egjiptin modern, dhe një shumësi pararendësesh mesjetare si Umu Hani, Aishe el-Baunije dhe Karima el-Maruzije, ofrojnë prova më se

të mjaftueshme për këtë.

Deri më tani, diskutimi ka zbritur përmes rajoneve të metafizikës deri tek prekja e çështjeve të Sheriatit. Siç e kemi vënë re, teologjikisht Islami priret të mbroj barazinë e principit mashkullor dhe femëror, ndërsa në strukturat e tij praktike sociale ai përcakton një ndryshim midis gjinive. Për të kuptuar këtë paradoks duhet kuptuar esenca e filozofisë gjinore në Islam, e cila i sendërton rolet gjinore nga poshtë-lart dhe jo nga lart-poshtë.

Rolet e gruas janë gjerësisht të ndryshme në botën myslimane dhe në historinë islame. Në bashkësitë e varfra, gratë punojnë jashtë shtëpisë; në shkretëtirë dhe ndërmjet elitave urbane graria kremtohet më shpesh brenda shtëpisë. Megjithatë, pa reshtur hapësira publike është e deseksualizuar, kjo tregohet nga veshja pothuajse murgërore e burrave dhe grave, ku shpesh ngjyra e bardhë, dhe jo e zeza, është ngjyra e veshur nga burrat, ndërsa ngjyra e zezë, ngjyra e brendësisë, e Qabes dhe e Lejlës qiellore, paraqet feminitetin. Në hapësirën private të shtëpisë, këto shenja lihen mënjanë dhe shtëpia bëhet po aq e gjallë në ngjyra sa ç'është e përmbajtur dhe e polarizuar hapësira publike. Moderniteti, duke refuzuar ta shohë gjininë si një shenjë e shenjtë dhe duke u kënaqur me sinjalet e rastësishme erotike, e ka bërë "intime" hapësirën publike, duke e ngjyruar atë dhe i ka shpallur luftë çdo ndarjeje gjinore, e interpretuar vrazhdë si gjykuese.

Për myslimanët, një zhvillim domethënës në feminizmin e ri është dëshira e përtërirë për veçim. Duke medituuar mbi krizën e kontratës sociale egalitare, ku barra e divorcit bie më së shumti mbi gratë, Daly dhe shumë feministe të tjera kanë përkrahur një refuzim pothuajse kryengritës të kontratës me burrat dhe krijimin e "hapësirave për gratë" si fortësia për kultivimin e një marrëdhënieje të njëmendtë prej motrash. Kjo nuk mund të jetë menjëherë e dobishme për myslimanët. Nga perspektiva kuranore hermeneutika e dyshimit ndaj cilësdo gjini duhet konsideruar jofetare. Zoti, si shenjë, 'ka krijuar gratë për ju, nga lloji juaj, që të mund të gjeni paqe në to; Ai ka vënë mes jush dashuri dhe mëshirë.' (30:21). Megjithëkëtë, kërkesa feministe për veçim nuk duhen lënë mënjanë, madje ajo mund të pajtohet në mënyrë domethënëse me dispozitat islame për të.

Në librin e saj "Ethics of Sexual Difference", Irigaray denoncon vendin teknologjik të punës të krijuar nga burrat, i cili "në një farë niveli kryen një nivelizim gjinor dhe neutralizon dallimet gjinore". Për të konkurruar në këtë ambient, gratë duhet të pranojnë si të vërtetë "vizionin-tunel" të mashkullit të orientuar nga arritjet dhe të braktisin në këtë mënyrë aspekte të esencës së tyre të koduar në mënyrë hormonale për hir të një hapësire publike komerciale, e cila është biocide, përfituese, antifemërore dhe tani edhe antigjinore. Ajo vëren, gjithashtu, se "çlirimi seksual i kohëve të fundit nuk ka vendosur një etikë të re të seksualitetit" dhe se gratë kanë qene vuajtëset kryesore. Por, një përgjigje rebele femërore "shpesh shkatërron mundësinë e formimit të një strehe ose territori të vetin. Si duhet ta ndërtojme këtë strehë femërore, këtë territor në diferencë?" Kjo pyetje bashkëndahet me Islamin, por përgjigja e dhënë prej Irigaray-t është zhgënjyese dhe padyshim e sipërfaqshme. Njësoj si Levinas-i, ajo kërkon një revolucion në dashuri, "një pjellori në dallimet sociale dhe kulturore", e rrënjosur në pajtim, një gjuhë të re gjestesh, dhe vlerësim, nga ana e meshkujve, e natyrës së veçantë të femërores.

Duke pasur parasysh pesimizmin e saj rreth ndryshueshmërisë së natyrës mashkullore, në dukje e përforcuar nga studimet e reja gjenetike molekulare mbi dallimet gjinore, kjo duket si të menduarit tekanjor dhe nuk mund të ofrojë më shumë se sa vetëm një pjesë të programit për një reciprocitet autentik dhe pohues. Megjithatë, në diagnozën e saj gjejmë çelësin drejt një zgjidhjeje më morale dhe shpirtërore për të cilën ajo duket e etur. "Shoqëritë tona", vëren ajo, "ndërtuar mbi një themel mes-burrash (l'etre-hommes). Sipas këtij rendi, gratë janë atome të shpërndara dhe të dëbuara". Por, ekziston një ekonomi kulturore rivale që klith për t'u marrë në konsideratë. Tradicionalisht, hapësira

publike islame është ndërtuar dhe subjektivizuar kryesisht nga 'l'entre-hommes', burrat në të bardha. Gratë në të zeza lajmërojnë një lloj mungese edhe kur janë të pranishme, duke marrë statusin e mikut të respektuar. Por, shoqëria islame, e rrënjësuar në modelet primordiale dhe specifike sheriatike të marrëdhënieve fisnore, refuzon prerazi t'i reduktojë gratë në statusin e "atomeve të shpërdara dhe të dëbuara". Ekziston një hapësirë paralele e *entre-femmes*, një sferë e kuptimit dhe përmbushjes alternative, ku burrat janë mysafir, e cila kryqëzohet në mënyra formale me *entre-hommes*, por e cila krijon një socialitet midis grave, një hapësirë për vlerësimin e *nos semblables* që mungon gjerësisht midis kushteve të modernitetit dhe postmodernitetit dhe që është më thellësisht njerëzore dhe femërore se sa utopia akademike që ëndërrohet nga Irigaray.

Irigaray lavdëron institucionin e ri të *affidamento-s*, që është aktuale midis disa feministëve italiane, i cili kërkon një veçim nga hapësira publike e pakalueshme dhe gërryese mashkullore për të shkuar drejt një bërthame shoqërie të shtendosur femërore. Për atë, kjo është "shenja e një tjetër kulture, e cila ruan për në një të ardhme të mundshme dhe të banueshme, një kulturë fytyra historike të cilës është ende e panjohur për ne". Ajo pranon se përpjekjet për pushtet dhe përvoja përgjithësisht negative e grupeve të grave sugjeron se celulat e *affidamento-s* mund të mos jenë të afta që të shkrihen për të krijuar një solidaritet të gjerë dhe të qëndrueshëm, veçmas nga burrat. Por ndërhyrja e rastësishme e grave në hapësirën publike dhe modeli pasues i konfliktit, marginalizimit, neglizhimit të fëmijëve dhe spirales së dhunës, sugjeron se disa forma të komunitetit femëror të lokalizuara dhe informale mund t'i pajisin gratë me matricën e identitetit që moderniteti i fragmentarizuar ia mohon atyre.

*Entre-Femmes* islame është eksploruar nga disa antropologë. Chantal Lobato, në studimin e saj mbi gratë refugjate afgane, refuzon zemërueshëm stereotipet perëndimore, duke lavdëruar ngrohtësinë dhe bollëkun motërsor të jetëve të këtyre grave. Siç tregon edhe ajo, hapësira të tilla femërore, me sisteme kuptimi, tradite dhe narrative të ndërtuar gjerësisht nga vetë gratë, kryqëzohen me narrativën mashkullore përmes institucioneve të tilla si martesë. Ne mund të shtojmë se mbivendosja, në mënyrë kritike, nuk përcaktohet nga asnjë prej gjinive. Irigaray beson se të gjitha ligjërimet kanë natyrë gjinore, por Islami mund të thotë se kjo nuk është e vërtetë: në të vërtetë ekzistojnë tre diskurse: mashkullor, femërore dhe hyjnor. Siç e kemi parë, teuhidi refuzon t'i atribuojë gjini Zotit ose fjalës së Tij, kështu që teksti kuranor është një dokument neutral. Ai lexohet nga burrat dhe gratë dhe për pasojë pranohet dhe brendësohet në mënyra që përcaktohet nga gjinia. Si i tillë, teksti kuranor përbën një *berzakh* ndërmjet dy botëve të kuptimit, barabar të zotëruar nga secila gjini. Ai është linku i munguar në modelin teorik të Irigaray-t, i cili mundëson një socialitet autentik dhe të qëndrueshëm ndërseksual.

Ajo që propozon kjo teologji dhe antropologji që po del në pah është se shoqëria normative islame është në mënyrë të njëkohshme patriarkale dhe matriarkale. Hapësira publike është kryesisht e burrave, të cilët mund ta vlerësojnë atë më shumë se sfera privatë, por kjo e fundit vlerësohet nga gratë, të cilat mund ta konsiderojnë hapësirën publike si moralisht dhe shpirtërisht të dyshimtë. Së këndejmi, një veçori e mënyrës myslimane të jetesës është njëfarë zbavitje asnjënjëse. Shpesh burrat sendërtojnë një ligjërim nënçmues mbi gratë; por gratë, siç mund ta dijë çdo dëgjues i bisedave të femrave myslimane, i heshtin burrat dhe shqetësimet e tyre me një shpërfillje akoma më dëfryese. Ato kanë të drejtë të thonë: "Burrat, çfarë dinë ata?" Po ashtu, gojëqepja mashkullore patriarkale është, nga pikëpamja mashkullore, jo më pak korrekte. Duke përvetësuar këtë perspektivë mund konfirmojmë dhe relativizojmë aspekte të disa haditheve që duket se e pakësojnë rolin e gruas.

Një aspekt përfundimtar i patriarkalitetit dhe matriarkalitetit bashkekzistues të kulturave myslimane ka të bëjë me statusin e nënës. Një dobësi e veprës së Irigaray-it është indiferenca e saj shqetësuese për të moshuarit. Njësoj si shumë feministe të tjera, ajo duket se shqetësohet vetëm për të ngjashmet e

saj. Ndërkohë që ajo pranon *telos*-in riprodhues dhe ushqyes të trupit femëror, ajo bujshëm dështon të marrë në konsideratë trajektoren tjetër natyrore të saj, që shkon drejt plakjes.

Nderimi i nënave të moshuara është një tipar i shpeshtë i vizionit profetik, në të cilin dashamirësia dhe besnikëria ndaj nënës, një rahma për të kthyer rahman që ato vetë kanë përhapur është parë pothuajse si një akt sakramental. Ibn Umeri transmeton se “një burrë shkoi tek i Dërguari i Zotit (a.s.) dhe tha: “Unë kam bërë një gjynah të madh. A ka ndonjë gjë me të cilën mund të pendohem?” Profeti e pyeti:

A ke nënë?” Burri iu përgjigj negativisht dhe ai e pyeti sërish, “A ke teze?” Burri iu përgjigj pozitivisht dhe Profeti (a.s.) i tha: “Tregohu i dashur dhe i përkushtuar me të”. (Transmeton Tirmidhiu). Hadithe të tjera të ngjashme janë të shumta: “Cilido që e puth nënën në ballë do të marrë një mbrojtje nga zjarri (i xhehenemit)” (Transmeton Bejhekiu); “Me të vërtetë, Zoti e ka ndaluar mosbindjen ndaj nënës” (Transmeton Buhariu dhe Muslimi).

Antropologët që punojnë në kulturat islame kanë raportuar në mënyrë të vazhdueshme një hierarki të dyfishtë, e cila kërkon që gratë të jenë të bindura ndaj bashkëshortëve, ndërsa bashkëshortët duhet të jenë bindur ndaj nënave. Moderniteti i ka humbur të dyja këto lidhje, të parën në mënyrë të furishme, ndërsa të dytën në mënyrë të pavëmendshme dhe pasoja ka qenë e njëanshme, qartësisht një hierarki e re e moshës, e cila i jep prioritet moshës së re dhe imponon forma të pamëshirshme diskriminimi kundër atyre që njëherë e një kohë konsideroheshin si krenaria e bashkësisë dhe depozita e memories së saj. Me përparimet mjekësore që kanë zgjatur mesataren e jetëgjatësisë, pa gërryer në mënyrë të konsiderueshme diferencialin që ndan vdekshmërinë femërore dhe mashkullore, shoqëria moderne dërgon një numër gjithnjë e më të madh grash drejt një hermeticizmi të padëshiruar në kuvende të mirëorganizuara, por pa lutje. Në vitin 1998, “The Chicago Tribune” raportonte se gjashtëdhjetë përqind e banorëve të shtëpive të amerikanëve të moshuar nuk vizitohen asnjëherë. Duke pasur parasysh përpjesëtimet normale në këto shtëpi pleqsh, përqindja e grave duhet të jetë ende akoma më e madhe se e burrave. Prej këtu edhe ironia se gratë e reja dhe ato në moshë mesatare kanë një horizont më të gjerë se deri më sot (përfashto, për momentin, horizontin fetar), por të gjitha duhet t’i frikësohen një dekadë izolimi të vetmuar në fund të jetës, ngulitjes së shikimit në ekranin e televizorit, riciklimit të kujtimeve dhe përkëdheljes së kartolinave disamuajëshe nga të afërm, nëse edhe këta bëhen të gjallë. Madje edhe në shoqëritë më të perëndimizuara myslimane, izolimi i të moshuarve, në ato që në të vërtetë nuk janë gjë tjetër vetëm se kampe përqendrimi të rehatshme, shihet me neverinë që meriton.

Aspekte të tjera të diskursit shariatik kanë nevojë për sqarim. Këtu nuk kemi si qëllim që të analizojmë dispozitat e detajuara të ligjit Islam dhe të shpjegojmë, në secilin rast, qëndrimin Islam sipas së cilit barazia gjinore, edhe në rastin kur koncepti është kuptimplotë, mund të minohet, në vend se të aktualizohet, nga barazia e detyruar e roleve dhe të drejtave. Një projekt i tillë do të kërkonte një volum më vetë, siç është munduar të bëjë kohët e fundit Haifa Jawad. Ne duhet ta përmbajmë analizën në shqyrtimin e disa çështjeve përfaqësuese.

Ndoshta tipari i menjëhershëm më i spikatur i bashkësive myslimane është kodi tradicional i veshjes për gratë. Shpesh harrohet se Sheriati dhe ndjenja myslimane e dinjitetit njerëzor kërkon që edhe burrat të kenë një kod veshjeje: në shoqëritë plotësisht tradicionale myslimane, burrat i mbulojnë gjithnjë flokët në publik dhe veshin petka të gjatë të lirshme që lënë jashtë vetëm duart dhe këmbët. Megjithatë, në ligjin mysliman auret i tyre është më lehtësisht i përcaktuar: burrat duhet të mbulojnë veten minimalisht nga kërthiza deri në gjunjë. Por gratë, në bazë të një hadithi, duhet të mbulojnë gjithçka, me përjashtim të fytyrës, duarve dhe këmbëve.

Sërish, kodi femëror i veshjes, i njohur si hixhab, formon një tekst gjerësisht pasiv, i disponueshëm për një sërë interpretimesh. Për disa misionare feministe perëndimorë, që operojnë në botën myslimane, hixhabi është një simbol i patriarkalitetit dhe i nënshtrimit të ndrojtur të grave. Për gratë myslimane, hixhabi proklamon identitetin e tyre: shumë gra tërësisht shekullare që demonstruan kundër shahut iranian, në vitet 70, e veshën hixhabin për këtë arsye, pothuajse si një flamur agresiv kundërshtimi të hapur. Franz Fanon ka raportuar për një fenomen të ngjashëm edhe midis grave algjeriane që protestonin kundër sundimit francez, në vitet 50 të shekullit të kaluar. Megjithatë, për gra të tjera, si mendimtarja egjiptiane Safinaz Kazim, hixhabi duhet sendërtuar si një pohim pothuajse feminist. Një grua që i ekspozon huret e saj në publik është e cenueshme nga ajo që mund të përshkruhet si “vjedhje vizuale”, në kuptimin që burra të panjohur për të, pa lejen e saj, mund të kënaqen vizualisht me të. Duke u mbuluar, ajo rimerr aftësinë për t’u paraqitur si një qenie fizike vetëm ndaj familjes and femrave. Ky vështrim i hixhabet, si një lloj pardsyje morale veçanërisht e dobishme nën klimën e pamëshirshme të modernitetit, lejon një vizion të gruas islame si të çliruar, jo nga tradita dhe kuptimi, por nga salltaneti dhe nënshtrimi ndaj përdhunës vizuale rastësore të burrave. Kundërshtimi feminist ndaj stolisjes patriarkale ose ndaj zhveshjes së gruas, duke pohuar se kjo i redukton gratë në statusin e objekteve të cenueshme dhe pasive ndaj konsideratave mashkullore, nuk vlen kundër hixhabet, nëse kuptohet në mënyrë të ndërgjegjshme.

Një tjetër debat në të ushqyerit e roleve gjinore nga Sheriati përqendrohet rreth poligamisë. Ky është qartësisht një institucion i qëmotshëm, arsyeja biologjike e të cilit është e pazgjidhshme: siç ka vërejtur Dawkins dhe të tjerë përveç tij, është në interesin gjenetik të meshkujve që të kenë një numër maksimal femrash; ndërsa kjo nuk vlen në rastin e grave. Stephen Pinker vëren mjaft shqueshëm në librin e tij

“How the Minds Works” se “Suksesi riprodhues i meshkujve varet nga numri i femrave me të cilat ata çiftohen, por suksesu riprodhues i femrave nuk varet nga numri i meshkujve me të cilët ato çiftohen”.

Natyralizmi islam, këmbëngulja e tij mbi fitrën dhe përkatësinë tonë autentike në rendin natyror, ka siguruar ruajtjen e kësaj norme të krijimit brenda kontekstit moral të Sheriatit. Në rastin Islam, poligamia shfaqet si një institucion semit, që mund të gjurmohet në shoqërinë tribale të Dhjatës së Vjetër, e cila ishte shpesh në luftë dhe e pa pajisur me një sistem sigurie sociale që do të mund të mbronte dhe asimilonte në shoqëri vejushat. Megjithatë, poligamia është më universale: Hinduzimi klasik i lejon një burri të martohet me katër gra dhe ekzistojnë edhe shumë zëra të krishterë, jo vetëm mormonë, që bëjnë thirrje për rivendosjen e poligamisë, si pjesë e një stili jete me të vërtetë biblikë. (shih, p.sh., <http://www.familyman.u-net.com/poligamy.html>).

Të përballur me dështimin e martesës normative perëndimore dhe me kodet e marrëdhënies, një numër gjithnjë e në rritje mendimtarësh bashkëkohorë po i kthehen këtij institucioni të lashtë për të gjetur udhëzim. Phillip Kilbride, profesor i antropologjisë në Bryn Mawr, ngjalli shumë interes me librin e tij të fundit “*Plural Marriage for Our Times: A Reinvented Option*” (Martesa e shumëfishtë e kohëve tona: Një opsion i rishpikur). Audrey Chapman ka shkruar një studim më popullor të titulluar “*Man-Sharing: Dilemma or Choice*” (Bashkendarja e burrave: Dileme apo zgjedhje), ndërsa në vitin 1996,

aktivistja e të drejtave të grave Adriana Blake, publikoi librin e saj “*Women Can Win the Marriage Lottery: Share Your Man with Another Wife*” (Gratë mund ta fitojnë llotarinë e martesës: ndaje burrin tënd me një tjetër grua).

Këto studime, nisur nga perspektivat e ndryshme të tyre, paraqesin tre argumente madhore etike për poligaminë. Së pari, institucioni i poligamisë, siç sugjeron edhe origjina e tij, lejon reintegrimin në një shoqëri paslufte të grave të veja, prej të cilave, në ditët tona ekziston një numër tragjikisht i lartë. Së dyti, poligamia mund të jetë një avantazh për gratë: përmes saj krijohet një familje e zgjeruar, e cila bën të mundur që një grua të shkoj në punë, ndërsa gruaja tjetër kujdeset për fëmijët. Në këtë mënyrë, zhonglimi midis punës dhe fëmijëve që është një kërcënim shqetësues ndaj marrëdhënieve moderne shmanget me kujdes: duke e paraqitur poligaminë si një opsion vërtet çlirues për gratë. Dobia që ka poligamia për fëmijët tregohet edhe nga kërkimi i fundit i bërë nga Carmon Hardy, që paraqet shkallën e lartë të lidhjes familjare dhe shkallën e ulët të kriminalitetit midis pasardhësve të poligamëve mormonë, në fillim të këtij shekulli. Së treti, poligamia është realiste: dhe nga perspektiva myslimane ne do ta identifikojmë këtë si argumentin kryesor pro poligamisë, duke pasur parasysh realizmin e përgjithshëm të Sheriatit. Myslimanët nxjerrin në pah se shoqëritë moderne perëndimore janë në të vërtetë shumë më poligame se ato myslimane, i vetmi dallim është se në Perëndim marrëdhënia me një grua të dytë ekziston jashtë çdo strukture ligjore. Për shembull, trashëgimtari aktual i fronit Britanik ka qenë poligam, dhe për myslimanët asgjë nuk duket më absurde se sa nevoja e Dianës për tu ndarë dhe provokimi, si pasojë, e një krize konstitucionale.

Si gjithnjë, monoteizmi i vërtetë përmban realizëm. Burrat janë biologjikisht të paracaktuar për të dëshiruar një shumësi grash dhe, veç nëse ne do të kryejmë ndonjë vepër inxhinierike gjenetike radikale, ata gjithnjë do të veprojnë në këtë mënyrë. Kur një burrë do të ketë njëkohësisht dy gra, ligji mund ose ta privoj një prej tyre nga të drejtat dhe statusi social, siç ndodh në Perëndim, ose ai mund t'i njoh të dyja si bashkëshorte legjitime, siç ndodh në Sheriat. Myslimanët e konsiderojnë si absurditet rregullimin e tanishëm në Perëndim, ku marrëdhënie konsensuale të të gjitha llojeve lejohen, madje edhe mbrohen ushtarakisht: marrëdhënie homoseksuale, lesbike, etj. Ndërsa një *ménage a trois* konsensuale vazhdon ende të konsiderohet si imorale. A mos është kjo mbetja e fundit e moralitetit viktorian? Në të vërtetë, një *menage a trois* është përsosshmërisht e pranueshme në ligjin modern perëndimor, për sa kohë palët e përfshira jetojnë “në mëkat” dhe nuk tentojnë të martohen. Absurditeti i këtij qëndrimi nuk ka nevojë për koment.

Ekzistojnë aspekte të tjera të Sheriatit që meritojnë të përmenden si ilustrim për temën tonë, jo më pak ato që janë harruar gjerësisht nga shoqëritë myslimane. Kryqëzimet midis universeve të dy gjinive ndonjëherë janë përcaktuar nga Ligjëvëni si të drejta të grave dhe ndonjëherë tjetër si të drejta të burrave. Fatkeqësisht kategoria e parë harrohet më shpesh nga bashkësitë e sotme myslimane. Shpesh ekzagjerata e teksteve, të bëra nga juristët, është e larmishme. Për shembull, punët e shtëpisë, shfaqen si një aspekt i socialitetit të brendshëm, por ato nuk janë identifikuar me hapësirën pastërtish femërore, duke qenë se prej shumë shkollave juridike (*medhheb*), përfshi edhe atë shafiite, ato janë konsideruar më shumë si përgjegjësi e burrit se sa e gruas. Pas vdekjes së Profetit, Aishja u pyet se çfarë kishte zakon të bënte profeti në shtëpi, në rastet kur nuk falej, dhe ajo iu përgjigj: “Ai i shërbente familjes, ai e kishte zakon të lante dyshtimin dhe të qepte rroba” (Buhariu, Adhan, 44). Mbi këtë bazë, juristët shafiitë mbronin të drejtën e gruas për të mos i bërë punët e shtëpisë. Për shembull, juristi i shekullit të XIV, Ibn Nakib, këmbëngulte se: “Një grua nuk është e obliguar t’i shërbej burrit duke pjekur, bluar miell, gatuar, larë apo përmes çdo lloj shërbimi tjetër, sepse kontrata e martesës, nga ana e saj, urdhëron vetëm që ajo t’i lejojë atij kënaqjen seksuale, dhe ajo nuk është e obliguar të bëjë më shumë se kaq”.

Përkundrazi, në shkollën juridike hanefite, këto veprime konsiderohen si obligime të gruas. Ky është një tjetër përkujtues i mjaftueshëm për vështirësinë e përgjithësimin rreth ligjit islam, i cili mbetet një trup i ndryshëm normash dhe qasjesh. Një tjetër fushë e rëndësishme, që këtu nuk mund ta analizojmë në mënyrë të detajuar është ligji për kujdestarinë e fëmijëve: Hanefitë preferojnë që djemtë të lënë nënat e divorcuara, për të jetuar me babanë, kur mbushin shtatë vjeç; vajzat mbeten me nënën gjër në pubertet. Për malikitë, djali mbetet me të ëmën deri sa të ketë arritur pjekurinë seksuale (*ihtil?m*), ndërsa vajza deri në martesën e saj.

Kështu që, teologjia islame e gjinisë gëmushet me një labirinth, një rrjet lidhjesh që kërkon një familjaritet me një kod të ndryshëm ligjor, me heterogjenitet rajonal dhe me metafiziken jo më pak se me fiziken. Kompleksiteti duhet të na paralajmëroj nga të ofruarit e përgjithësimeve rreth qëndrimit të Islamit ndaj grave. Përgjithësisht, gazetarët, feministet dhe njerëzit e kulturuar perëndimor kanë dhënë verdikte thellësisht negative në lidhje me këto çështje. Shpesh këto verdikte janë dhënë pas observimit të shoqërive aktuale myslimane; dhe do të ishte njëherazi e kotë dhe imorale të pohonim se bota moderne myslimane është gjithnjë për tu admiruar për trajtimin që i bën grave. Gratë, në vende të tilla si Arabia Saudite, ku nuk lejohen as të ngasin makinën, janë objektivisht viktimat e një shtypjeje, e cila nuk është produkti i një strehe të frymëzuar hyjnisht të një gjinie, por e egos, e nefsit të meshkujve. Në këtë mënyrë, llojet e “islamizimit” që propagandohen në shumë vende myslimane të sotme, nga individë të shtyrë nga mosdurimi dhe të zotuar ndaj një Zoti të antropomorfizuar, rrjedhimisht edhe antropomorf, duket se nuk kanë asnjë lidhje as me diskursin tradicional të *fi??*-ut dhe as me këmbënguljen e revelatës për drejtësi. Ky çekulibër do të vazhdoj për sa kohë feja e aktualizuar nuk do të mësoj të ritrupëzoj dimensionin e ihsanit, i cili i jep vlerë principit femëror, e pengon dhe e asgjëson përfundimisht egon e cila e përforcon shovinizmin gjinor. Ne duhet të dallojmë, siç kanë bërë edhe shumë mendimtare myslimane gra, midis pritshmërive të etosit fetar (ashtu siç lexohet në shkrimin e shenjtë, në ekzagjerzën klasike dhe spiritualitetin) dhe asimentrinë aktuale të shoqërive post-klasike, të cilat njësor si Krishterimi, Hebraizmi, Hinduizmi dhe kulturat kineze, përmbajnë shumë gjëra që kanë vërtet nevojë për reformë.

Deri më tani, duhet të jetë bërë e qartë se ne nuk jemi duke e mburrur revelatën as si një shovinizëm “mashkullor” dhe as si një parafytyrim i mrekullueshëm i femiminizmit të fundit të shekullit të XX. Sidoqoftë, siç na ka përkujtuar edhe Fiorenza, feminizmi nuk ka një ortodoksi dhe disa prej formave të tij na duken të neveritshme. Ato janë duke dëmtuar qartësisht gratë dhe shoqërinë, ndërsa forma të



tjera mund të shfaqin konvergjenca të mrekullueshme me Sheriatin dhe kozmologjinë tonë gjinore.

Ne përkrahim një kuptim laraman, i cili përpiqet të mbikalojë dialektikën seksizëm – feminizëm duke propozuar një teologji në të cilën Hyjnorja është vërtet neutrale, nga aspekti gjinor, por i ka dhuruar njerëzimit një kod ligjor dhe norma familjare, të cilat, siç këmbëngul edhe Irigaray, janë të rrënjësor në kuptimin se gjinitë “nuk janë të barabarta, por të ndryshme”, dhe do të prirë të rëndonte drejt roleve të ndryshme, të cilat i pohojnë, në vend se i ndrydhin, gjininë e tyre të përveçme. Biologjia duhet të jetë fat, por një fat që lejon mundësi të shumëfishta. Ligjërimi mbi gratë i jep vlerë shtëpisë, por gratë myslimane për një kohë të gjatë të historisë islame i kanë lënë shtëpitë e tyre për t’u bërë dijetare myslimane. Njëqind vjet më parë, orientalisti Ignaz Goldziher demonstroi se ndoshta pesëmbëdhjetë përqind e dijetarëve mesjetarë të hadithit kanë qenë gra, që jepnin mësim në xhamia dhe admiroheshin universalisht për integritetin e tyre personal. Kolegje të tilla si Medreseja Saklatunija në Karjo, themeloheshin dhe pajiseshin me staf krejtësisht nga gratë. Studimi më i fundit i akademikeve myslimane femra, i kryer nga Ruth Roded, skicon një dilemë të jashtëzakonshme për kërkuesit akademikë:

‘Nëse historianët amerikanë dhe evropianë ndjejnë nevojën për të rindërtuar historinë e grave, sepse ato janë të padukshme në burimet tradicionale, shkollarët myslimanë përballen me një bollëk burimesh materiale që sapo kanë filluar të studiohen. [...] Gjatë leximit të biografive të mijëra dijetareve femra, lexuesi mbetet i mahitur përballë evidencave që kundërshtojnë pikëpamjen që i shesh gratë myslimane si të marginalizuara, të izoluara dhe të kufizuara’.

Stereotipet vihen nën një breshëri të pamëshirshme kur Roded dokumenton faktin se në shumë kolegje klasike islame, raporti i lektorëve femra ishte më i lartë se ai në universitetet moderne perëndimore. Aishja, nëna e besimtarëve, e cila jepte mësim hadithin në xhaminë arketipore të Islamit, është si gjithnjë paradigma e domosdoshme e këtij fakti: e gjallë, inteligjente, e devotshme dhe e përunjur për gjithë sa mbahet mend.

Por, gjersa të rikthehen idealet e shkuara, një polarizim në shoqëritë myslimanë është shumë i gjasshëm. Klasat perëndimore do t’i refuzojnë idiomat tradicionale thjesht sepse ato stile nuk janë perëndimore dhe dështojnë së kënaquri vetëpërfytyrimin e elitave. Literalistët pseudoselefi do të vazhdojnë të refuzojnë vlerësimin e lartë të sufizmit për gratë dhe kërkesën e tij për të shkatërrimin e egos. I njëjti komunitet nuk do t’i vë veshin thirrjeve për një transformim të nevojshëm, të bazuar në *ixhtihad*, të aspekteve të ndryshme të ligjit islam, kjo jo për shkak të ndonjë kuptimi të thellë moral të ligjit, por për shkak të një ekzegjeze të ngathët të usullit dhe për shkak se ato thirrje asociohen me ndikimin dhe kërkesat perëndimore. Mbetet ende për tu parë nëse do të arrijë, apo jo, që një rugë e mesme e vetëdijshme, e frymëzuar nga gjenialiteti i traditës, të marrë iniciativën dhe të lejojë që një përkufizim mysliman i Sunetit, bujar dhe i çliruar nga ego, të modeloj axhendën në shoqëritë tona shpejt të polarizuara. Padyshim, intuita sufiste se nuk ka drejtësi apo mëshirë në tokë pa një zbrazje të egos, do të jetë kuti përfundimtar midis të urtëve. Është e qartë se tradita islame ofron mundësinë për një zgjidhje vërtet tradicionale, duke i ofruar jo vetëm atij, por edhe Perëndimit, transcendencën e një debati që vazhdon të shushasë shumë mendje të përgjegjshme, që vramenden rreth një shoqërie që po lind, ku mungesa e roleve kryeson mbi mungesën gjithnjë e më të dëmshme të normave.

Perktheu: Rezart Beka

**Date Created**  
07/10/2017

**Author**  
erasmusi