



Islam lokal apo Islam universal? : Rëndësia e konceptit të ummetit në të kuptuarin e Islamit

Description

Shahab Ahmad

Të identifikosh Islamin në termat e një korpusi fundamental të kredos dhe praktikës nëpërmjet të cilave Islami, sikundër do të thonte Abou El Fadl, *përkufizohet* nga këto elemente, thjesht nuk na ndihmon që t'i përgjigjemi pyetjes se sa janë Islam/islame pretendimet radikalisht të ndryshme dhe të papajtueshme ndaj Islamit.[1] Thjesht, fakti i *marrëveshjes* mbi një *korpus* minimal doktrinor universal të Islamit nuk siguron në vetvete një koherencë dhe një identitet të përbashkët për fushëveprimin e gjerë të *mospajtimit* të artikuluar në një korpus shumë më të gjerë të atyre që el-Zein do t'i quante *islamë*.

Në vend të kësaj, mua do të duhej të më pëlqente, si një vend nga i cili t'ia filloja, të zhvendosja theksin këtu drejt një tjetër vatre të marrëveshjes. Askund tjetër nuk shfaqet në një evidencë më të qartë marrëveshja në gjirin e myslimanëve mbi ekzistencën kuptimplotë të një *entiteti universal* të quajtur Islam se sa tek *ideja*, që unë guxoj të them se pohohet dhe përjetohet universalisht në gjirin e myslimanëve, se secili prej tyre, si një mysliman *lokal* individual – domethënë, si një shembull i një islami lokal individual – është njëkohësisht një anëtar i një *komunitetit universal* (pra, korpusit njerëzor) të myslimanëve. Ky komunitet mysliman, i emërtuar në mënyrë rutinë si umet në zhargonet e myslimanëve me referencë ndaj shprehjes kuranore *ummeh muslimeh* (fjalë për fjalë, “bashkësia myslimane”) përbëhet në vetëndërgjegjen e secilit mysliman nga fakti i pohuar dhe i përjetuar se të gjithë anëtarët e tij bashkëndajnë një *disi* apo një *diçka* të quajtur Islam – çfarëdo qoftë ose të nënkuptojë kjo për çdonjërin prej tyre. Në vetëndërgjegjen dhe vetidentitetin e secilit mysliman si mysliman, në sensin se ai/ajo është një pjesë e *një domeni të izolueshëm dhe të kufizueshëm të fenomeneve kuptimplota* – dhe, dikush do të shtonte, një domen i izolueshëm dhe i kufizueshëm i personave dhe hapësirave – që është Islami; pavarësisht se sa i gjerë, i diferencuar apo i kontestuar qoftë ky domen i të kuptuarit (dhe është e vështirë ta karakterizosh në mënyrë kuptimplotë këtë konditë në një tjetër mënyrë se sa me vetë termin që el-Zein e flak tutje si të paqëndrueshëm, dmth “ndërgjegje islame”). Fakti se ky komunitet është, sikundër thekson Ahmet Karamustafa, *një ide*[2] (kursivet janë të tijat) – domethënë, thënë me frazën e pavdekshme të Benedict Anderson, ai është një *komunitet imagjinar* [3] – nuk e bën atë më pak të *vërtetë* apo të spikatur ndaj të konceptualizuarit dhe të kuptuarit të fenomenit të Islamit, i cili, vetë ai, është pikërisht një *ide* si dhe rrjedhojë e angazhimit njerëzor dhe historik me atë ide dhe e të imagjinuarit të asaj ideje. Dhe vërtet, unë nuk mendoj se

është e mundur që të tejtheksohet të qenit kuptimplotë i përvojës së idesë të komunitetit universal të Islamit, apo i *Islamit si komunitet universal, në konceptualizimin e Islamit nga myslimanët*.^[4] Thënë në mënyrë të drejtëpërdrejtë, myslimanët nuk kanë vetëm atë që editorët e një vëllimi mbi *Cultural Diversity and Islam (Diversitetin Kulturor dhe Islamin)* e kanë quajtur hapur “një sens i solidaritetit njerëzor universal”^[5] përtej një hapësire gjeografike; por myslimanët kanë gjithashtu atë që William A. Graham e ka përkufizuar si “një sens të të qenit të lidhur”^[6] përtej kohës historike. Dy myslimanë të panjohur – pavarësisht nga nivelet e tyre gjegjëse të angazhimit në besim dhe të zbatimit të praktikave fetare – njëri nga Mali dhe tjetri nga Indonezia, kur takohen me njëri tjetrin në rrugët e Manhatanit, përjetojnë një dimension të takimit të tyre në prezencën e tyre, dhe si prezencë e tyre, në një *hapësirë të veçantë* dhe të dallueshme – e cila është hapësira e Islamit. Kjo hapësirë, e cila është njëkohësisht hapësira lokale e takimit ballë për ballë, dhe hapësira supralokale e komunitetit imagjinar, si të shkuar ashtu dhe të tashëm, përftohet në ndjesinë e një gjendjeje të bashkëndarë, e cila, nga ana e saj, siguron bazat për *dhembshuri dhe kuptueshmëri ekzistenciale të ndërsjelltë* – domethënë, për *kuptim ndërpersonal të bashkëndarë*. Të pozivionohesh në atë hapësirë është, pra, të pozicionohesh në mënyrë kuptimplotë në Islam. Ne mund ta tregojmë me gisht atë hapësirë dhe të themi: *Islami është atje, atje ka Islam*. Një mysliman nga Pakistani i cili në orët e para të ditës nxirret me varkë nga peshkatarët e fshatrave në brigjet e Kelantanit, apo i cili flet për futboll me studentë nga Guinea-Bisau në një Kupë të Kombeve Afrikane në Stadiumin e Kajros, apo përqafohet si “vëlla” nga një fermer kurd nga Vani në një sallë të shkretë të xhamisë së shekullit të trembëdhjetë të sulltanit selxhuk Kejkavus në Konia, apo i cili ka nderin të marrë pjesë në një drekë me pesë gatime me *shejherët* e ndriçuar të medreseve të Meknesit, apo i cili diskuton shkrimet e C. L. R. James me një mësues shkolle në një librari në Port-of-Spain, mund të dëshmojë, madje edhe në këtë epokë të lodhur të kontaktit global, për kënaqësinë e veçantë që myslimanët ndejnë kur takojnë myslimanë nga vise të tjera të botës, dhe për dinamikën e intimitetit dhe *identifikimit* që përftohet në një takim të tillë nëpërmjet të cilit Vetja transportohet, transpozohet dhe shihet te një person tjetër, i cili (dhe kjo është e rëndësishme në dritën e argumentit të el-Zein) *në terma të tjerë përpos Islamit/islames*, do të ishte Tjetri, por am i cili, në përvojën e Islamit, bëhet njësh me Vetën. Kjo aftësi përkufizuese e përftuar e një myslimani për të gjetur vendndodhjen e Vetes te Tjetri, për ta bërë Vetën kuptimplotë në termat e Tjetrit nëpërmjet mediumit dhe vatrës së Islamit, mund të ndihmojë gjithashtu në të shpjeguarit e diçkaje që shumë jomyslimanëve bashkëkohorë duket se iu përngjan veçanërisht kundërintuitive dhe e huaj në konditën njerëzore të Islamit: gjegjësisht, shkallën e thellë në të cilën myslimanë nga vende të ndryshme ndejnë përjetimin e *padrejtësisë* dhe *vuajtjes* të njëri tjetrit, dhe ata janë të motivuar për të vepruar mbi bazën e atij identifikimi. Në këto mënyra dhe kapacitete të vetëidentifikimit nëpërmjet transpozimit të vetes, myslimani bashkëkohor nuk është i ndryshëm nga udhëtari i jashtëzakonshëm i shekullit të katërbëdhjetë Ibn Batuta (1304-1369) i cili arriti të udhëtonte nga Maroku në Mindanao duke mbajtur shënim përgjatë shtegtimit doket dhe zakonet e myslimanëve që ishin rrënjësisht *të huaja* për atë vetë, e megjithatë pa u shkëputur asnjëherë nga një hapësirë ku ai e përjetonte veten se *kishte një përkatësi* në Islam me këta myslimanë të huaj. Asnjë konceptualizim i Islamit që nuk e merr si temë serioze të analizës këtë kuptim të *përkatësisë* universale nuk mund të pretendojë në kuptimin e plotë të fjalës të fillojë atje ku fillon myslimani autokton.^[7]

Një person e kupton plotësisht shqetësimin anti-esencialist të një historiani të spikatur i cili bënte thirrje për maturi në lidhje me “imponimin e një uniteti artificial mbi një botë që shtrihej nga Maroku e deri në Indonezi, duke e bërë kësodore atë çka këto shoqëri kanë të përbashkët që të ketë peshë më të madhe se sa ajo çka i ndan ato.”[8] Por rreziku i këtij qëndrim qëllimor të këtij historiani është se ai është një hap i shkurtër dhe vendimtar larg flakjes tutje të myslimanëve sikur kinse ata ekzistojnë në një ndërgjegje kolektive të rreme të Islamit universal. Kjo është, faktikisht, pikërisht ajo që Von Grunebaum bën kur thotë:

Merret si e mirëqenë se të gjithë myslimanët, pavarësisht nga sfondi i tyre “kombëtar”, janë një në besimet dhe praktikën e tyre thelbësore. Fakti që madje edhe ato besime elementare, kur shqyrtohen me imtësi, do të shpalosnin implikime dhe asocime jo identike në tërësi është po aq pak i vënë në dyshim sa edhe ndodh faktikisht me variacionet goxha domethënëse në praktikën sociale dhe ligjore. Dhe madje edhe sikur vetëdija për diferencat ekzistuese të ishte më e gjallë se sa ç’është dhe sa ç’ka qenë për shekuj me radhë, ndërgjegjja e një komuniteti të përkatësisë së përbashkët me komunitete që kanë mentalitet të ngjashëm vështirë se do të cënohej. Faktikisht, identifikimi në masë të gjerë krijon, si të thuash, afinitetet mbi të cilat supozohet se ai bazohet.[9]

Për von Grunebaum, sensi i *identitetit* i myslimanëve me myslimanë të tjerë bazohet mbi *injurancën* rreth faktit se ata në të vërtetë janë të *ndryshëm* nga myslimanët e tjerë: “identifikimi në masë të madhe krijon, si të thuash, afinitetet mbi të cilat supozohet ai se bazohet”. Von Grunebaum e nënvlerëson së tepërmi masën e vetëdijes historike dhe bashkëkohore myslimane mbi larmishmërinë dhe diferencën myslimane. Është një tipar historik kyç dhe dallues i Islamit që – si një pasojë thelbësore e pushtimeve të befta arabo-myslimane, nëpërmjet të cilave, brenda një shekulli pas vdekjes së Muhamedit, *Dar al-Islami* (Trojet e Islamit) u shtrinë nga brigjet afrikane të Atlantikut deri në stepat e Azisë Qendrore – ai nuk gëzoi kurrë një muaj mjalti në të cilin të artikulohte qetë-qetë identitetin e tij në një kontekst parokial, apo provincial – domethënë, Islami nuk u zhvillua për një apo dy shekuj si një kult lokal, apo si kult i komuniteteve pakicë të shpërndara aty këtu, dhe vetëm pasi të homogjenizohej pa rrezik, atëherë “të bëhej” global-imperial. Islami ka qenë një fenomen global që nga koha kur ishte në djep: ai u rrit dhe atij iu desh të artikulohej në mjedisin historik më të larmishëm dhe më të përhapur që mund të imagjinohej, qoftë entikisht, qoftë gjuhësisht, qoftë kulturalisht: zhvillimi i tij ka qenë i orientuar drejt globales dhe kozmopolitanes që nga fillimi.[10] Sikundër ka vërejtur Mehmet Aga-Oglu rreth shtatëdhjetë vjet më parë, “Shumëllojshmëria e karakterit të civilizimit islam pranohej që në gjysmën e dytë të shekullit të nëntë nga mendimtarët kryesorë të shoqërisë filozofike eklektike të quajtur Ikhwan al-Safa”[11] – takimet e të cilëve bëheshin një herë në dymbëdhjetë ditë (grupi zuri fill në Basra),[12] dhe anëtarët e së cilës shoqëri, sipas rrëfimeve të vetë atyre, vinin nga të gjitha shtresat e shoqërisë: “mbretër, emirë, vezirë, sekretarë, funksionarë, fisnikë, pronarë ruralë tokash, zotërinj oxhaqesh urbane, tregtarë, dijetarë, shkrimtarë, juristë, misionarë, artizanë, financierë, dhe ata që ishin në krye të sigurisë publike”[13] – të cilët e karakterizonin “njeriun e mësuar, të denjë, inteligjent, të devotshëm dhe plot me kuptime” si “pers në origjinë, arab në *din* [kjo fjalë në arabisht përkthet “fe”],[14] hanifi[15] në Islam, iraken në edukim, hebre në mprehtësi, dishepull i krishtit në sjellje, damasken në devotshmëri, grek në shkenca, indian në ekspresivitet dhe sufi në hollësitë e besimit.”[16] Lenn Goodman, në lidhje me këtë pasazh, ka vërejtur: “Këtu unë shoh një frymë kozmopolitane që është autentike islame”[17] dhe, pa dyshim, kjo deklaratë përmbush gjerë e gjatë karakterizimin me tri fytyra të kozmopolitanizmit si “*Weltoffenheit*, hapje karshi botës; *Welterfahrung*, përvojë domethënëse e botës; dhe, në fund, *Weltgenwandtheit*, aftësia për ta trajtuar me fleksibilitet botën.”[18] Sikur Oscar Wilde të kishte qenë në jetë rreth një mijë vjet më herët, ai fare mirë mund të kishte thënë:

“Kozmopolitanizmi i myslimanëve është tradita e tyre më e vjetër; ajo ka treqind vjet tashmë që vazhdon pa reshtur”[19] – dhe aktualisht ajo është një mijë e katërqind vjeçare dhe vijon ende të rrojë. Më tutje, ka patur një migrim dhe shpërngulje njerëzore të jashtëzakonshme dhe të qëndrueshme brenda botës së Islamit përgjatë gjithë historisë – antropologu dhe historiani i Oqeanit Indian, Engseng Ho, ka folur për “kozmpolitanizmin e lëvizshëm” të myslimanëve[20] – jo vetëm nëpërmjet pushtimit, por më veçanërisht, dhe më shtrirazi se ç’supozohet, nëpërmjet tregtisë, dhe kjo sërish që nga zanafilla e historisë islame. Myslimanët kanë ndeshur në mënyrë të vazhdueshme myslimanë të ndryshëm nga vetë ata (dhe, pa dyshim, kanë ndeshur gjithashtu edhe jomyslimanë) – sidomos në qytetet e mëdha kozmpolitane tregtare të *Dar al-Islamit* – dhe me lëvizjen dhe takimin e njerëzve (dhe me lëvizjen dhe takimin e librave dhe të letrave po ashtu) ka ardhur edhe lëvizja dhe ndeshja e ideve; dhe vërtet, tradita e “udhëtimit ditunor në kërkim të dijes [*el-rihleh fi taleb el-‘ilm*]” (e cila, faktikisht, e ka manifestuar shpeshherë veten si udhëtim në kërkim të punësimit) është përkufizuese e gjurmimit së diturisë në historinë e myslimanëve.[21] Një shprehje mjaft e këndshme e këtij kozmpolitanizmi intelektual është fjalori më i gjerë i arabishtes i hartuar ndonjëherë, *Taxh al-‘Arus* (Velloja e Nuses). *Taxh al-‘Arus* u hartua në shekullin e tetëmbëdhjetë nga një person i quajtur Murtada el-Zabidiu, i cili nuk ishte arab, por nga Bilgrami në Indinë jugqendrore (në gjirin e myslimanëve indianë ai njihet sot e kësaj dite si Murteza Bilagrami). Murtada al-Zabidiu studioi fillimisht në Delhi (me të madhin Shah Uali Allah), dhe më pas në Zabid të Jemenit (qytezë sipas të cilës ai mori dhe mbiemrin), dhe veprën e tij më të madhe si dijetar e bëri në Kajro, ku hartoi fjalorin e tij madhështor (si edhe atë që është komentari i vetëm i tërësishëm i veprës epokale të Gazaliut *Ihja ‘ulum al-din, Ripërtëritja e Dijeve të Fesë*) ku gëzoi patronazhin nga Stambolli të sulltanit osman Abdyl Hamidi I, dhe ku u angazhua me një rrjet studentësh dhe lexuesish që shkante deri në Marok dhe Afrikën e largët sub-sahariane.[22]

Më tutje, sikundër e di çdo student i historisë intelektuale myslimane, në qendër të artikulimit historik të Islamit kanë qenë proceset socio-intelektuale të *debatit* dhe *diskutimit* ndërmysliman: qoftë (siç e kemi parë më sipër) në odat e dijetarëve ku shkenca formale e dialektikës apo diskutimit (*‘ilm el-xhedel, ‘ilm el-ikhtifal, adab el-bahth, el-munadhereh*) ishte themeltare në kurrikulën e medreseve për pjesën më të madhe të një mijëvjeçari,[23] apo, sikundër e kemi parë në Kapitullin 1, në shoqërinë në tërësi nëpërmjet pretendimeve të vlerës të bëra nga poezia, apo nga areale të tjera të shpërfaqjes së vetes. [24] Me fjalë të tjera, myslimanët e kanë pasur nduarsh gjerë e gjatë *diferencën, larmishmërinë dhe mospajtimin* për katërmëdhjetë shekuj. Myslimanët prej një kohe bukur të gjatë kanë qenë të vetëdijshëm se ata nuk janë të gjithë njëllor; ata prej një kohe gjithaq bukur të gjatë kanë qenë të vetëdijshëm se identiteti i tyre, si komponente të Islamit universal, *përfshin* përvojat, marrëveshjet, mospajtimet, problemet, ndërdyshjet, dhe mundimet e gjithëfarshme; se ata kryesisht pajtohen që të mos pajtohen dhe që të jenë të ndryshëm.[25] Mund të thuhet se komuniteti i Islamit është një *komunitet i mospajtimit* – ose më saktë, ai është komuniteti i një mospajtimi të veçantë; ai është një komunitet që i jep trajtë mospajtimin në lidhje me pyetjen *Çfarë është Islami?* dhe që merr formë prej këtij mospajtimi.[26] Sikundër i ka thënë një mësues i një shkolle fshati në Ishullin Simunul në Detin Sulu (një komunë e rangut të kartët e provincës Tavi-Tavi në Mindano të Filipineve me një popullsi prej 30.000 vetësh) antropologes Patricia Horvatic në vitin 1990, “Ne lexojmë pamflete, ne lexojmë *kitab* nga sekte të ndryshme fetare, për shkak se ne duhet të konfirmojmë atë që është e vërtetë! Ne e quajmë këtë proces një studim krahasimor të fesë islame... Sepse ne kemi autorë të shumtë, ne kemi sekte të shumta. Ne kemi besime të shumta.”[27]

Fakti se ekziston një komunitet i gjerë njerëzor i përbërë në rrafshin e individit nga një kuptim i brendshëm i komunalitetit në plotkuptimësinë e diçkaje/disije që, në të gjithë laryshinë dhe diferencën e saj, përjetohet si Islam është një tjetër mënyrë e të thënit se Islami – e jo thjesht islamet – është, mjaft thjesht, një realitet teorik, përjetimor, emocional, ngjasimor, dhe semantik për myslimanët. Kjo ndjesi e vendndodhjes së përbashkët ekzistenciale dhe semantike, e një lakimi të përbashkët të angushtisë ekzistenciale, është, në këndvështrimin tim, njëri nga faktet më të rëndësishme që duhet

pikasur kur shtrohet pyetja “Çfarë është Islami?” *T’ia fillosh nga modeli i Islamit i autoktonit dhe të analizosh marrëdhëniet që prodhojnë kuptimin e tij* lips prej nesh që të marrim në konsideratë bash idenë dhe perceptimin e myslimanit *lokal*, e të qenit të tij një pjesëtar i *ummetit universal të larmishëm dhe të diferencuar* të Islamit. Nuk janë thjesht idetë e parakconceptuara të analistëve të jashtëm që e konceptojnë Islamin universal: *islamet* lokale e konceptojnë (madje ndonëse *në mënyrë të ndryshme*) Islamin universal dhe vetë veten e tyre duke iu referuar atij – dhe një pikë reference është, fundja fundit, forma më bazike që merr një kategori analitike. Islami universal është pjesë e vetëkonceptualizimit dhe vetëkonstituimit të *islamëve* lokalë.[28] Kësodore, të zbrazësh dhe të shmangësh Islamin si një kategori analitike, nuk shërben vetëm për t’i skartuar myslimanët se gjoja ata ekzistojnë në një ndërgjegje të rreme kolektive të Islamit universal, por gjithashtu na pengon ne nga të kuptuarit e *islamëve* lokalë duke qenë se, thënë me termat e al-Zein, myslimanët i konceptojnë *islamët si Islam*.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Që ka një njohje të pamjaftueshme në gjirin e myslimanëve modern për nivelin fundamental në të cilin mospajtimi interpretativ mysliman ka operuar historikisht shihet në fragmentin e mëposhtëm të pedagogut të mirënjohur të Oksfordit dhe intelektualit publik Tariq Ramadan:

Nuk ka “teologji islame”. Është e pakuptimtë, dhe faktikisht e gabuar, që të krahasohen diskutimet shpeshherë periferike që kanë ndodhur në mesin e dijetarëve myslimanë (veçanërisht që nga shekulli i dhjetë) deri te refleksionet radikale që sollën në jetë “teologjinë e krishterë”. Pa dyshim, disa debate ishin të gjalla, dhe në kursin e historisë në Shkollat Islame kuptimi dhe domethënia e emrave të Zotit dhe cilësive të Tij, dhe statusi i Shpalljes janë diskutuar, por caqet e këtyre mospajtimeve, në kundërdallim me historinë e dogmës katolike, për shembull, kanë mbetur të kufizuara dhe nuk kanë shkuar kurrë deri aty sa të hapen që të vënë në pikëpyetje tre parime fundamentale: *njëshmëria absolute e Krijuesit, Pamundësia e të paturit të një paraqitjeje të Tij, dhe e vërteta e fjalës së Tij e shpallur në Kuran*.

Një “teologji” autentike do të kishte diskutuar pikë së pari këto tre parime. Por një studim i kujdesshëm i historisë së debateve në gjirin e Shkollave tregon se mospajtimet ndodhën kryesisht veçmas këtyre tre parimeve të cilat, në zemër të të kuptuarit mysliman, janë baza e asaj që quhet “*teuhid*”. Islami fillon pikërisht këtu: të kuptosh Islamin do të thotë të rrokësh kuptimin dhe domethënien e dimensioneve të shumëfishta të *teuhidit*. (Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004, 12).

Ky deklaram është, pa dyshim, prerazi i gabuar. Ne kemi parë në Kapitullin 1 (kujtojmë se artikulli është fragment nga libri *What is Islam?* Sh.p.) se pikërisht ajo që është në diskutim në parashtrimin e filozofëve të supremacisë së arsyes si burimi i të vërtetës është vlera e të vërtetës e tekstit të Kuranit, që filozofët e konsiderojnë si diskurs në të cilin Zoti i adresohet të gjithë njerëzimit, përfshirë dhe sidomos ata që janë të mangët në arsye. Më tutje, ne kemi parë se pikërisht çështja bosht dhe tharmike në Sufizmin Akbarian është marrëdhënia ndërmjet Transcendencës Hyjnore (*el-tenzih*) dhe Imanencës Hyjnore (*el-teshbih* – dhe madje edhe një lexim (apo dëgjim) i rastësishëm i poezisë së Khawajah Gjulam Farid do të na tregojë se myslimanët e formuar si nga Sufizmi Abkarian ashtu dhe nga normat e *medhhebit* të *ishkut* angazhohen gjallërisht me *mundësinë* e qartë të paraqitjes/manifestimit të Zotit, qoftë si “vashë-zanë” apo “djalosh i pashëm”, apo si shkrim i shenjtë i Sik’hëve (Granthi), apo si ritmi i një tamburi. Me fjalë të tjera, “mospajtimet” historike kanë qenë gjithçka “përpos periferike”, por kanë qenë pikërisht në lidhje me kuptimin e *teuhidit* dhe pasojave të tij.

[2] “A ekziston një komunitet mysliman global? A ka ekzistuar ai ndonjëherë?... Po, ai ka ekzistuar gjithmonë si një ide, apo më saktë, si një yjësi vizionesh të komunitetit që nga fillimi i historisë islame,” Ahmet T. Karamustafa, “Community,” në Jamal J. Elias (editor), *Key Themes for the Study of Islam*, Oxford: Oneworld, 2010, 93–103, në faqen 95.

[3] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

[4] “Madje edhe më shumë se sa sot, myslimanët e Afrikës Perëndimore të disa shekujve më parë besonin se ishin pjesë e një komuniteti të gjerë, një komuniteti intelektual që shtrihej përtej shkretëtirës që ata njihnin dhe në tokat që mezi mund të imagjinoheshin, të mbajtur tok së bashku nga dijetarët dhe evlijatë, apo shenjtorët, dhe mistikët dhe juristët dhe gjindja e zakonshme, të gjithë duke falur namaz drejt të njëjtës faltore dhe duke jetuar sipas të njëjtit ligj, pjesë të të cilit ata e memorizonin në të njëjtën gjuhë... Ishte unitet shpirtërr po aq sa gjithçka që lidhte së bashku popujt e arealit mysliman përgjatë gjithë masës tokësore afro-euroaziatike,” Donald Wright, *The World and a Small Place in Africa: A History of Globalization in Niimi, The Gambia*, Armonk: M. E. Sharpe, 2010 (3rd edition), 21.

[5] “Ne na duhet të zbulojmë se si vizioni i Islamit – pa imponuar një uniformitet artificial – mund të akomodojë, të veçantën, lokalen dhe uniken ndërkohë që ruan një sens të solidaritetit njerëzor universal,” Abdul-Aziz Said and Meena Sharify-Funk, “Introduction: A Summary of Papers,” në Abdul Aziz Said dhe Meena Sharify-Funk (editors), *Cultural Diversity and Islam*, Lanham: University Press of America, 2003, 1–14, në fq. 14.

[6] William A. Graham, “Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation,” *Journal of Interdisciplinary History* 23 (1993) 495–522, në 501, dhe 521.

[7] Duke vënë në dukje se “identiteti njerëzor është i ndërlidhur me vetveten dhe me mjedisin nëpërmjet emocioneve dhe ndjenjave” dhe se deklarimi “‘unë jam mysliman’ do të thotë ‘unë ndjej se jam mysliman’.” Gabrielle Maranci ka argumentuar se “është nëpërmjet të fokusuarit mbi këtë “ndjej se jam” më tepër se sa simbolikja “mysliman” që ne mund të kuptojmë se si myslimanët shprehin, formojnë dhe zhvillojnë identitetin e tyre... Pavarësisht nga antagonizmat e dukshëm që ekzistojnë në gjirin e myslimanëve, një retorikë e gjallë e një umeti të vetëm e të bashkuar është nga një këndvështrim emik i pranuar ... dhe është ndjenjat që mund të ndahen në formën e një etosi. Së këndejmi, unë parapëlqej që të flas për një komunitet të ndjenjave ... një hartë e diskurseve të rrjedhuara nga mënyra të ndryshme të të ndjerit mysliman,” Gabrielle Marranci, *The Anthropology of Islam*, Oxford: Berg, 2008, në fq. 145, 11 dhe 114.

[8] Roger Owen, “Studying Islamic History,” *Journal of Interdisciplinary History* 4 (1973) 287– 298, at 297.

[9] Von Grunebaum, “The Problem: Unity in Diversity,” 18.

[10] Ahmet Karamustafa ka thënë se “civilizimi islam u bë global pothuajse menjëherë mbas fazës së tij formuese,” Karamustafa, “Islam: A Civilizational Project in Progress,” 105. Unë do ta theksoja këtë argument edhe më fuqishëm: Islami u bë global *menjëherë në* periudhën e lindjes – periudha e tij *formuese* ishte në skenën globale.

[11] Mehmet Aga-Oglu, “Remarks on the Character of Islamic Art,” *Art Bulletin* 36 (1954), 175– 202, at 175.

[12] Omar A. Farrukh, “Ikhw?n al-?af?,” në M. M. Sharif (editor), *A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1963–1966, 1:289–310, në 290.

[13] *awl?d al-mul?k wa al-umar?’ wa al-wuzar?’ wa al-kutt?b wa al-?umm?l wa . . . al-ashr?f wa al-dah?q?n wa al-tunn?’ wa al-tujj?r wa . . . al-?ulam?’ wa al-udab?’ wa al-fuqah?’ wa ?amalat al-d?n wa . . . al-?unn?? wa al-muta?arrif?n wa uman?’ al-n?s, Ikhw?n al-?af?, Ras?’il Ikhw?n al-?af?’*, Beirut: D?r ??dir, 1957, 4:188. Konceptualizimi nga Ikhwan al-Safa i vetes së tyre si myslimanë përmbledhet nga teksti i *Epistled* nga Omar Farrukh: “Islami konsiderohet nga ata se është feja *par excellence*: më e mira dhe më e përkryera e të gjitha feve. Kurani mbisundoi të gjithë librat e shpallur para tij... Muhamedi, paqja qoftë mbi të, është kreu i të gjithë profetëve dhe i fundmi i tyre,” Farrukh, “Ikhw?n al-?af?”, 309. Mbi identitetin e vetë Ikhwan al-Safa, Nader al-Bizri vëren: “*Medhhebi* i saktë i Ikhwan al-Safa dhe gjenealogjia e saktë e hartuesve të të famshmes *Rasa’il* mbeten çështje të ndërlikuara dhe të pazgjidhura të punës studimore. Disa kanë pyetur në qoftë se Ikhwan-ët ishin eksponentë të traditave sunite apo Shiite të Islamit. Dhe, me të drejtë, në qoftë se veprat e tyre përmbajnë motive të caktuara që mund t’i atribuohen koncepteve të asociuara me trashëgimitë sunite, nuk ka ende asnjë konsensus sa i përket faktit se cilës shkollë do t’i përkisnin Ikhwan-ët. Gjithashtu, nuk ka pajtim mbi çështjen në qoftë se *Rasa’il* ka shpërfaqur afinitete mu’tezilite apo specifikisht sunite. Më tutje, në qoftë Ikhwan-ët klasifikohen se janë shiitë, sikundër argumentojnë pjesa më e madhe e dijetarëve, është përfundimisht e paqartë në qoftë se ata mund të klasifikohen si Ithna’asheri (Dymbëdhjetësh) apo Ismaili,” Nader El-Bizri, “Prologue” in Nader El-Bizri (editor), *Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhw?n al-?af? and their Ras?’il*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 1–32, në faqet 5–6. Unë pajtohem me Ian Richard Netton i cili ka argumentuar se “në dritë të natyrës esenciale të imametit për Ismailitët, dhe rolin inferior që i jepet Imametit nga Ikhwan-ët, duhet konkluduar se Ikhwan-ët nuk ishin ismailitë,” në Ian Richard Netton (editor), *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought. Volume IV. Eclecticism, Illumination and Reform*, London: Routledge, 2007, 5–15, në fq. 13.

[14] Fjala *din* do të shtjellohet në Kapitullin 3 (kujtojmë se artikulli është pjesë e librit *What Is Islam?* sh.p.).

[15] “Hanifi” i referohet gjendjet para-muhamedane të të qenit mysliman që Kurani ia mvesh Profetit Ibrahim (Abraham): “Ibrahimi nuk ishte as çifut, as i krishterë, por mysliman hanif [*ma k?na lbr?h?mu yah?diyyan ue l? Na?r?niyyan ue l?kin k?na ?an?fan musliman*]” Qur’?n 3:67 ?l-?lmr?n.

[16] *al-khab?r al-f??il al-dhak? al-??bid al-mustab?ir al-f?ris? al-nisbah al-?arab? al-d?n al-?an?f? al-isl?m al-?ir?q? al-adab al-?ibr?n? al-makhbar al-mas??? al-minh?j al-sh?m? al-nusk al-y?n?n? al-?ul?m al-hind? al-ta?b?r al-??f? al-ish?r?t, Ikhw?n al-?af?, Ras?’il Ikhw?n al-?af?’ wa ikkw?n al-waf?’ (22): al-ris?lah al-th?minah min al-qism al-th?n? fi al-?ab? ?iyy?t f? a?n?f al-?ayaë?n?t wa ?aj?’ib hay?kili-h? wa ghar?’ib a?ë?li-h?* (edituar dhe përkthyer nga Lenn Goodman dhe Richard McGregor si *Epistles of the Brethren of Purity: The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*), Oxford: Oxford University Press, 2009, 278 (krahaso me përkthimin e Goodman dhe McGregor, *The Case of the Animals versus Man*, 313–314).

[17] Lenn E. Goodman, *Islamic Humanism*, New York: Oxford University Press, 2003, 24. Një argument më i vonë për rëndësinë e të njohurit të “kozmpolitanizmit mysliman” është bërë nga Bruce Lawrence: “Islami është rrënjësisht kozmpolitan në origjinën e tij... kozmpolitanizmi mysliman ... nuk është asgjë më pak se sa harku urban, transkulturore i një angazhimi të frymëzuar nga Islami me njerëzimin tonë të përbashkët,” Bruce Lawrence, “Muslim Cosmopolitanism,” në Ziauddin Sardar dhe Robin Yassin-Kassab (editorë), *The Idea of Islam*, London: C. Hurst and Co., 2012, 18–38, në fq. 19–20.

[18] Kai Kresse, “Interrogating ‘Cosmopolitanism’ in an Indian Ocean Setting: Thinking Through Mombasa on the Sëahili Coast,” në Derryl N. Maçlean dhe Sikeena Karmali Ahmed (editorë), *Cosmopolitanisms in Muslim Contexts: Perspectives from the Past*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, 31–50, në fq. 33.

[19] “Rinia e Amerikës është tradita e tyre më e vjetër; ajo ka treqind vjet tashmë që vazhdon pa reshtur,” Oscar Wilde, *A Woman of No Importance*, London: J. Lane, 1894, 17.

[20] Engseng Ho, “Names Beyond Nations: The Making of Local Cosmopolitans,” *Études Rurales* 163/164 (2002) 215–231, në fq. 224.

[21] Shiko përmbledhjen e Dale F. Eickelman dhe James Piscatori (editorë), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1990.

[22] Shiko studimin e shkëlqyer mbi të nga Stefan Reichmuth, *The World of Murta?? al-Zab??d? (1732–91): Life, Networks and Writings*, Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2009.

[23] Udhëzues është vëzhgimi i George Makdisi, “Vëreni këtu pështjellimin e termave *xhedel* (dialëktikë), *khilaf* (divergjencë në opinione, mospajtime, në ligj), *nazar* dhe *munazarah* (polemikë), të katër këto terma kanë të bëjnë me metodën skolastike,” George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, 111. Historia e vendit të polemikës në ligjërimet dhe shoqëritë myslimane mbetet pak e studiuar. Kontribute të rëndësishme janë Josef Van Ess, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie: Einer vorläufige Skizze,” *Revue des Études Islamiques* 44 (1976) 23–60; dhe studimi i pabotuar nga Benjamin Larry Miller, “Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth to the Fourteenth Centuries,” dizertacion PhD, Princeton University, 1984.

[24] Ka patur një njohje veçanërisht të vogël të kulturës intelektuale dhe letrare të myslimanëve në tërësi si një kulturë debati; një përjashtim është trajtimi i *mun??arah* në artikullin enciklopedik nga M. Fatih Köksal, “Münâzara,” *Türkiye Diyanet Vakf? ?slâm Ansiklopedisi*, Istanbul: Türkiye Diyanet Vakf?, 1988–2013, 31:576–581; shiko gjithashtu Ahmed dhe Filipovic, *Neither Paradise nor Hellfire*.

[25] John Walbridge ka shkruar me mjaft vlerë në lidhje me atë që ai e quan “institucionalizimi i mospajtimit” në Islam, ndonëse ai e kufizon trajtimin e tij në ligjërimet e dijetarëve; shiko John Walbridge, “The Islamic Art of Asking Questions: *?llm al-ikhtil?f* and the Institutionalization of Disagreement,” *Islamic Studies* 41 (2002) 69–86.

[26] Ebrahim Moosa, në këtë drejtim, ka vërejtur: “Secili prej nesh... artikulon një version të ‘Islamit’. Ky pohim ka bërë që disa studiues të thonë se nuk ka një ‘Islam’ të vetëm, monolit por një shumësi ‘islamesh’. Ndërkohë që unë mund të pajtohem me idenë themelore të këtij formulimi, ai ka gjithashtu tendencën për të keqkomunikuar me audiencat e thjeshta ose priret që të mohojë idenë e Islamit si një

ngjarje në histori. Ajo që sugjeron termi 'islame' është se ka shumë traditë ligjërimore nëpërmjet të cilave myslimanët imagjinojnë veten. Pikërisht nëpërmjet mënyrave të ndryshme të të konceptuarit të dijes në të gjithë kompleksitetin e saj të kohës dhe hapësirës që njerëzit që aderojnë në këtë besim e identifikojnë veten 'mysliman'. Me fjalë të tjera, ne mund të themi se ka forma dhe artikule të shumta dhe të larmishme të 'të qenit mysliman', të mishëruara nga individë dhe komunitete konkrete. Të argumentosh në qoftë se ka një Islam apo shumë islame çon në një debat disi të pafryt dhe hipotetik sa i përket faktit në qoftë se një formulim ideal i islamit ka ekzistuar në fillim ... Sepse çfarëdo që është Islami, më e afërta që ne mund të konceptojmë në lidhje me atë që 'ai' është apo nuk është, është nëpërmjet mishërimit të tij të formave konkrete, praktikave, besimeve, traditave, vlerave, paragjytimeve, shijeve, dhe formave të fuqisë që burojnë nga qeniet njerëzore që pretendojnë se janë myslimanë, apo shprehin përkatësinë në një komunitet që e quan veten mysliman. S'është aspak nevoja që të thuhet se në çdo paraqitje të vetes së tyre si myslimanë, ata njëkohësisht kontestojnë gjithashtu edhe kuptimin e të qenit të tyre mysliman në raport me të tjerët... në këtë process, ata ose delegjitojnë, afirmojnë, ose janë indiferentë ndaj njëri tjetrit. Megjithatë, ajo çfarë bëjnë, ata e bëjnë në matricën e kompleksitetit të myslimanitetit të tyre," Ebrahim Moosa, "The Debts and Burdens of Critical Islam," në Omid Safi (editor), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003, 111–127, at 115.

[27] Patricia Horvatic, "Ways of Knowing Islam," *American Ethnologist* 21 (1994), 811–826, at 818.

[28] "Tensioni ndërmjet lokales dhe universals është në vetvete një pjesë qendrore e jetës së shumë myslimanëve... Njëra i trajton traditat myslimane si 'islamë' lokalë vetëm me rrezikun e të mosvërejturit të lidhjeve historike në shoqëri të ndryshme myslimane dhe të sensit të fuqishëm të shumë myslimanëve të një pike reference të jashtme, normative për idetë dhe praktikën e tyre," John R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 7.

Date Created

01/11/2017

Author

erasmusi