



Pesë shtyllat e Islamit si themele të Sheriatit dhe përsosmërisë shpirtërore

Description

Wael B. Hallaq

Fragment i shkëputur nga libri i Wael B. Hallaq, “The Impossible State” (New York: Columbia University Press, 2013), fq. 115-129.

Për më shumë se sa një shekull, studimet moderne e kanë parë arealin ligjor të Sheriatit se përbëhet nga dy pjesë kryesore por të dallueshme, njëra e lidhur me “ritualet” dhe tjetra me të ashtuquajturin ligj në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës (*law proper*). Argumentohej me një besim të madh në vetvete dhe në mënyrë të përsëritur se “Ligji islam në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës” ishte ajo pjesë e Sheriatit e cila merrej me fushat e ligjit që përgjithësisht korrespondonte me atë që konsiderohej si “ligj” në konceptimin perëndimor. Këto fusha të “ligjit në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës” ishin përkufizuar si *mu’amelat*,^[1] duke treguar ato sfera që i përkisnin marrëdhënieve ligjore ndërmjet dhe midis individëve, siç ishin ligji i familjes, ligji tregtar, dhe ligji penal. *‘Ibadet* (*adhurimet*), në krahun tjetër, u referoheshin atyre ligjeve që thuhej se rregullonin marrëdhënien e njeriut me Zotin, qartësisht një grup fetar i praktikave. Rrjedhimisht, kjo sferë e ritualit do të ishte gjerësisht^[2] e lënë mënjanë nga studimet deri në fillim të shekullit të njëzet e një, kur më në fund u shfaqën shkrime shumë të pakta që trajtonin abdesin dhe pastërtinë.^[3] Por këto zhvillime nuk duhet t’i atribuohen rafinimeve në diturinë orientaliste të rrymës kryesore, apo *mainstream*, duke qenë se këto shkrime qartësisht përfaqësojnë degëzime të zhvillimeve në studimet biblike dhe kryesisht në antropologji.^[4] E megjithatë, asnjëra prej këtyre monografive, përndryshe të denja për meritë, nuk duket se i përqaset “ritualeve” si një pjesë integrale e “ligjit”, gjegjësisht, për të parë këto performanca ritualiste si përbërëse të një rrjeti të marrëdhënieve të lidhura ngushtë me pjesët e tjera “ngushtësisht ligjore”. Asnjëra prej tyre, me fjalë të tjera, nuk e ka trajtuar “ritualen” si *konstitutive* të “ngushtësisht ligjore”. Pretendimi im këtu është se segregimi i “rituales” nga “ligjorja” ishte, dhe vazhdon të jetë, një funksion i të mosvënies re të forcës morale të ligjit, i dështimit për të çmuar implikimet morale të atyre dispozitave “ngushtësisht ligjore” të *mu’amelateve*.^[5] Si rregull, veprat ligjore të Islamit – përfshirë ato të Shiitëve Dymbëdhjetësh dhe Zejditëve – fillojnë me pesë “kapituj” apo “libra” kryesorë (*kutub*, njëjës *kitab*),^[6] ku secili reflekton, në rend strikt, katër nga pesë shtyllat e Islamit, *erkan*-ët mbi të cilët shtrihet besimi në fe. Sikundër bën me dije një traditë e rëndësishme profetike, Islami

është ndërtuar mbi pesë [themele, shtylla]: [1] dëshmia e dyfishtë se nuk ka zot tjetër përveç Zotit dhe se Muhamedi është i Dërguari i Tij (*shahadetejn*)’ [2] falja e namazit (*salat*); [3] dhënia e taksës së

lëmshës (*zekatit*); [4] kryerja e pelegrinazhit (*haxhit*); dhe [5] agjërimi (*saum*) i muajit të Ramazanit.[7]

Përveç të parës, një shqiptim kryesisht teologjik i besimit i shoqëruar as nga rregulla ligjore dhe as procedurale, pjesa tjetër (të mishëruara tashmë si praktika fetare paraislame)[8] zënë një vend të spikatur në literaturën ligjore, duke qenë se për të gjithë historinë e Islamit janë konsideruar si themelet e fesë dhe praktikës fetare, duke përzier transcendentalen me ligjoren tokësore. Bashkë me pastërtinë (*tahare*) – një prelude dhe një kusht paraprak për namazin – ato përbëjnë sot “librat” hapës të traktateve ligjore, duke zënë një vend sa një e treta apo një e katërta e trupit të plotë të këtyre traktateve.[9]

Të krijuara dhe të strukturuar nga besimtarët si akte devotshmërie për qëllimin e të përmbushurit të një besëlidhjeje me Zotin, veprat fetare të *‘ibadat*-eve duket se qëndrojnë larg nga pjesa tjetër e ligjit, ku aktet lidhen me objekte dhe persona tokësorë, dhe ku qëllimi dhe arsyeja e ekzistencës është të sigurojnë apo të shesin prona, të martohen, të divorcohen, të krijojnë partneritete, të padisin për dëme, etj... Prioriteti i këtyre kapitujve “ritualistë” në korpusin e përgjithshëm të veprave ligjore pasqyrohet në renditjen e tyre universale në fillim, një traditë kjo jetëgjatë që asnjë jurist nuk e ka shkelur ndonjëherë. Por kjo renditje nuk ishte thjesht një emblemë e rëndësisë dhe e prioritetit simbolik; kjo kishte një funksion që e bënte këtë grupim ritualist një ngjarje të mëparshme logjike dhe funksionale. Funksioni ishte subkoshient, programatik, dhe thellësisht psikologjik, duke vendosur themelet për arritjen e bindjes së vullnetshme ndaj ligjit që pason, pra, ndaj ligjit që rregullon, ndër shumëçka tjetër, personat dhe pronën. Traktatet ligjore, në varësi të shkollës dhe juristit, e fillonin renditjen e tyre të dytë të ekspozesë ose me tema kontraktuale dhe monetare (si shitjet, ndërmjetësia, zotimi, partneritetet, qeraja, etj...) ose me ligjin e familjes (martesa, format e ndryshme të divorcit, kujdestaria, mirëmbajtja, trashëgimia, etj...). Zakonisht, në vijim të këtyre rregullave, ka seksione që trajtojnë shkeljet kundër jetës dhe gjymtyrëve, disa të rregulluara nga Kurani (*hudud*-et), të tjera nga parimet e hakmarrjes apo kompensimit monetar (*kisas*). Seksionet e fundit të veprave ligjore zakonisht trajtojnë gjykimin dhe rregullat e provave dhe të procedurës, dhe shpesh përfshijnë një ekspozë të *xhihadit*, ndonëse në disa shkolla apo shkrime juridike, ky seksion i fundit shfaqet më herët në traktat. Ia vlen që të përsëritet se ciladoqoftë renditja e këtyre kapitujve/seksioneve/“librave”, materialet kushtuar shtjellimit të të ashtuquajturave rituale janë gjithnjë të parët, duke qenë se ato kanë përparësi universale mbi gjithçka tjetër.

Brenda kësaj renditjeje të privilegjuar, namazi vjen sërish i pari. Me pozicionet e njëpasnjëshme të trupit, ai sinjalizon nënshtrimin ndaj një fuqie më të lartë, dhe me recitimet, invokimet dhe fjalët hyjnore, ai shpreh nevojën për marrjen e kënaqësisë dhe të pëlqimit të asaj fuqie për veprat dhe sjelljen e besimtarit. Në të njëjtën frymë, agjërimi imponon një identifikim me vuajtjen e të tjerëve, duke gjeneruar dhembshuri për qeniet e tjera njerëzore, dhe madje edhe përulësi përpara tyre. Agjërimi përfaqëson një pranim të mirënjohjes ndaj Zotit për begatitë që Ai ia ka dhënë dhe vijon t’ia japë njerëzimit, duke iu mundësuar atyre që të shijojnë kënaqësitë tokësore dhe materiale. Kështu, edhe zekati, apo taksa e lëmshës, gjithashtu shkakton empati karshi nevojtarëve dhe skamnorëve, duke e përkujtuar besimtarin për zotërimin nominal të cilësdo pasuri tokësore që ai zotëron, një pasuri kjo që Zotëruesi i vertetë mund të kërkojë ta marrë mbrapsht sa herë Ai që zgjedhë ta bëjë këtë gjë. Ky përmirësim kumulativ i njohjes së bujarisë së Zotit kurorëzohet nga akti fizikisht i mundimshëm i pelegrinazhit, duke shpërfaqur kësodore përulësinë dhe durimin e besimtarit përpara Zotit dhe krijimit të tij.

Sikundër kam diskutuar gjetkë,[10] Sheriati nuk mund të kuptohet, dhe as nuk mund të ketë funksionuar në ndonjë kontekst shoqëror, pa aspektet e tij morale. Sheriati pa një komunitet moral (i cili presupozon një individ me baza morale) nuk ka qenë Sheriat. Dhe moraliteti – ligjor, social apo çfarëdolloj tjetër – i gjurmon burimet e tij në masë të madhe në forcën performative të pesë shtyllave.

Morali që aktivizonte nënshtrimin e vullnetshëm ndaj autoritetit të "ligjit" *konstituohet* nga këto akte performative. Fakti që atyre u jepej një peshë dhe prioritet parësor ishte dëshmi jo vetëm për domethënien e tyre fetare ritualiste, por gjithashtu, në mos kryesisht, për forcën e tyre morale themeltare. Të përjashtosh këto shtylla nga *fik'hu* do të thotë të shkëputësh themelet morale të ligjit, ta bësh këtë të fundit të zbrazët nga shtysa më imponuese për respektim juridik. Një ligj i *mu'amelat-eve* i zhveshur nga themelet e tij në *ibadat-e* është, kështu, një ligj jo vetëm i mangët në forcën morale, por gjithashtu një ligj që është i pazabtueshëm, aspak frytdhënës, dhe shpesh i pazbatueshëm. (Për rrjedhojë, është kuptimplotë që guvernatorët e Indisë britanike – jo më pak Cornwallis dhe Hastings – e shihnin Sheriatin të shkujdesur dhe tejet të butë në sferën e ligjit kriminal dhe në shumëçka tjetër.)^[11]

Përpara se të vijojmë më tutje, lipset thënë patjetër diçka rreth shehadetit të dyfishtë, një shqiptim që nuk gjen asnjë trajtesë në veprat ligjore. Për aq kohë sa Sheriati konceptualisht qëndronte në një marrëdhënie intime me linguistikën, logjikën, metafizikën, dhe teologjikën, shehadeti i dyfishtë e ka rrënjën në një grupim besimesh teologjike vatra e të cilave është *'ilmi* (dija teorike), jo *'amal-i* (praktika dhe veprat fetare). Ky parashtrim teorik, që përkufizon caqet e shehadetit të dyfishtë, shpjegon arsyen e përjashtimit të tij nga veprat e *fik'hut*. Megjithatë, përjashtimi është ngushtësisht formal, duke qenë se ka të bëjë me një logjikë të veçantë të organizimit të lëndës bazë (subject matter) dhe me të përvijuarit e linjave të ndarjes ndërmjet fushave të ndryshme e megjithatë të ndërlidhura të diskursit.

Si një përzjerje konceptuale, shehadeti i dyfishtë është një vërtetim për ekzistencën e një Rendi më të Lartë, e një rendi që është i plotfuqishëm dhe i gjithëdijshëm, i cili rron përgjatë përjetësisë, të cilin nuk e zë gjumi, i cili di veçantitë më të imta të ndodhive tokësore, dhe i cili mban shënime, e megjithatë, Ai është i gjithëmëshirshëm, i dhembshur, i dashur, dhe pafundësisht falës.^[12] Ai është gjithçka në *kontradiktat e tyre*. Asnjë atribut i vetëm i qenies së Tij nuk i nënshtrohet analogjisë me krijesat e tjera.^[13] Dhembshuria, dashuria, ndëshkimi dhe zemërimi i Tij janë vetëmtribute homonime, e vetmja mënyrë me të cilën njerëzit mund ta kuptojnë Atë, të lidhen me Atë, ta adhurojnë Atë, dhe ta duan Atë. Cilido atribut i dhembshurisë apo ndëshkueshmërisë që ne mund t'i mveshim Atij, ai atribut në vetvete nuk është si asnjë tjetër që ne njohim, deklarata "nuk ka asnjë zot tjetër veç Zotit" është një flamur i dorëzimit ndaj këtij Rendi më të Lartë, ndaj gjithçkaje dhe çdo gjëje që Ai është. Në qoftë se ne kërkojmë afërsi me Atë, ne po kërkojmë atotribute që ne duam dhe kërkojmë të shmangim ato që ne nuk duam. Nuk është thjesht frika nga ndëshkimi që na shtrëngon ne të bëjmë gjënë e duhur, por dëshira për dashurinë, dhembshurinë, bujarinë, paqen, dhe rehatinë e përjetshme të Tij, si edhe joshja nga ato.^[14] Ai nuk është një njësi njëdimensionale e tmerrit dhe e frikës, Inkuizitori, Inspektori i Akteve të Këqija, që pret gabimin dhe prapësinë më të vogël për të brofur në shansin për të ndëshkuar. Më saktë, Ai është falës, dhe, ç'është e vërteta, përpara gjithçkaje tjetër, Ai është i Dhembshuri dhe i Mëshirshmi (*al-Rahman al-Rahim*), dy emrat nëpërmjet të cilëve ai njihet gjerësisht, dhe, universalisht, dy cilësi që e shpërfaqin atë në të gjithë ligjërimin mysliman tokësor dhe të kësaj bote.

Ndëshkimi hyjnor mund të shihet si një analogji me shtrëngimin që bën shteti modern, por kjo analogji, në rastin më të mirë, është e papërsosur. Për ata që e meritojnë, ndëshkimi i Zotit është i tmerrshëm dhe përjetësisht i dhimbshëm, deri në atë masë dhe cilësi sa që nuk mund të përfytyrohet nga mendja njerëzore. Për keqbërësit e vegjël dhe jo aq të vegjël, Ai është falës dhe i mëshirshëm. Pendimi është i frytshëm. Jo vetëm që shumë akte të këqija mund të falen, por veprat e mira shpërblehen dhe, në peshën e tyre të përgjithshme, kanë një *efekt kompensues* kundrejt veprave të këqija.^[15] Kështu, shpërblimi është eksponencial. Të bërit mirë dhe të kryerit e veprave dobiprurëse shton meritën e një njeriu, e mbajtur shënim kjo me përpikmëri në librin e tij transcendental të llogarive. Dhe *kushdo* ka një libër të llogarive. E gjitha kjo nënkupton se tërësia e veprave të një individi vendoset në peshore dhe ato nuk qëndrojnë, një e nga një, si përcaktuese të gjykimit të Zotit. Ky njehsim i stimujve lë vend për shumë hapësirë në trajtimin e çështjeve të jetës dhe të ngasjeve tokësore, për t'u

angazhuar me botën dhe punët e kësaj dynjaje. *Ajo që ka rëndësi është llogaria e mbrame e shumës totale të veprave të individit*, ku llogaria është një njehsim i veçantë që është integral për konceptimin e shpallur të drejtësisë së Zotit, si dhe i qenësishëm për këtë konceptim.[16] Në këtë mënyrë, të bësh mirë është me përkufizim të jesh “afër Zotit” (*kurba*) në këtë jetë dhe në jetën e amshuar, të jesh i dashur dhe në pritje të rahmetit, apo hirit, dhe begatisë së tij. “Nuk ka zot tjetër veç Zotit”, tekembramja, mishëron, por nuk e maskon, tërësinë e këtyre marrëdhënieve me Krijuesin, në kërcënimin dhe premtimin e tyre.

Pjesa e dytë e shehadetit – se “Muhamedi është i dërguari i Zotit” – modulon dhe çimenton lidhjen ndërmjet efektivitetit të fuqive hyjnore, përfytyrimit të potencialit të tyre të aktualizuar, dhe realitetit praktik të besimtarit. “Mesazhi”, e shënjuara latente te shenjuesi Muhamed, përbën hallkën lidhëse, metodën e të krijuarit të lidhjes epistemologjike ndërmjet të njohurës dhe të panjohurës. Është pikërisht ky Mesazh që lajmëron Sheriatin, dhe ndodh me pranimin e plotë të këtij lajmërimi që subjekti pajtohet me rregullat e rendit që quhet Sheriat. Kësisoj, duke përmbajtur presupozime latente të teorisë dhe dijës, shehadeti i dyfishtë është, nga perspektiva e *fik’hut*, një qëllim në vetvete dhe prej vetvetes. Nuk mund të bëhet asgjë më tepër në lidhje me të se sa të kërkohet shqiptimi i tij fizik, duke e marrë si të mirëqenë se kjo bëhet me vendosmërinë e plotë.[17] Pjesa tjetër është e fshehur në botën cerebrale dhe emotive të besimtarit.

Pastërtia (*tahare*), ka shkruar një jurist, është “çelësi i namazit”, ku ky i fundit është “shtylla më e sigurtë e Islamit mbas shehadetit të dyfishtë.”[18] Ndonëse nuk është një nga shtyllat (*erkan*) e fesë, pastërtia si një temë juridike zë një pozicion relativisht të spikatur, e vërtetuar kjo me bollëk nga fakti se trajtimi i saj në veprat ligjore zë një hapësirë përafërsisht të barabartë me secilën prej pesë “shtyllave” (përpos shehadetit të dyfishtë),[19] gjegjësisht namazi, zekati, agjërimi dhe pelegrinazhi. Veprat juridike ndryshojnë së tepërmi mbi porosinë e detajuara mbi atë se si të lahesh dhe cila sipërfaqe të trupit duhen larë. Por pavarësisht se cilën doktrinë përvetëson juristi, pastërtia duhet të jetësohet sipas porosive të asaj doktrine në fjalë.[20] E megjithatë, pastërtia nuk është e kufizuar në trupin e besimtarit, por më saktë shtrihet te petkat e tij, vendi në të cilin ai ka për qëllim që të falet, dhe në vetë masën e ujit të përdorur për t’u larë. Sërish, një hapësirë e bollshme i jepet diskutimeve rreth asaj se çfarë është pastërtia dhe papastërtia rituale, ku shtrihet kjo e fundit qenësisht, dhe ku e si mund të largohet.[21] Efekti i përgjithshëm është një mori detajesh, ku secili kërkon jo vetëm një vëmendje të ngushtë nga besimtari, por madje edhe kryerje të kujdesshme. Për sa kohë që ato ngërthejnë gamën e plotë të akteve të kërkuara të pastrimit, ato përbëjnë një sistem të plotë të ortopraksës që njëkohësisht përgatit besimtarin apo besimtaren për realizimin e aktit të namazit, dhe ajo apo ai e disiplinon veten e saj apo të tij të brendshme dhe trupin në mënyra programatike. Ky disiplinim, i përsëritur përgjatë gjithë jetës prej adulti dhe duke mbajtur parasysht qëllimin e tij fundor, është i ngopur si me spiritualitet ashtu dhe me psikologji.

Sido që të jetë, kushti kryesor për vlefshmërinë e abdesit – sikundër ndodh në të gjitha format e adhurimit – është cilësia tejet e rëndësishme e qëllimit (*nijje*, ajo që në shqip njihet si nijeti sh.p.).[22] Adhuruesi/ja duhet të ketë qëllimin që të pastrojë veten kur fillon e lan fytyrën, hapi i parë në këtë performancë. *Nijeti* ndodh në zemër (*kalb*), mjeti i të menduarit racional dhe streha e arsyes. Nijeti mund të shoqërohet ose mund të mos shoqërohet nga një shqiptim verbal, ndonëse disa juristë e kërkojnë atë detyrimisht.[23] Duke operuar në një rrafsh psikologjik të thellë, *nijeti* është një gjendje e brendshme prania e së cilës i jep secilit akt të adhurimit identitetin e tij, duke e ndarë atë nga akte të tjera identike që nuk i përkasin kategorisë së adhurimit; p.sh., larja e fytyrës ose dhënia e parave të tjerëve. Ky i fundit mund të jetë një akt i pagesës së taksës-lëmoshë (*zekatit* që gjithashtu kërkon *nijet*) ose thjesht një pagesë për një send të blerë, ndërkohë që i pari mund të jetë një akt i *tahare-s* (“pastrimi ritual”) ose një akt tokësor i freskimit të vetes. *Nijeti* përbën një ndërgegjësim rreth aktit

individual, si dhe një besim në vetvete, se ai përmbush një qëllim të veçantë që kategorizohet drejtpërdrejt si një akt adhurimi. Aktet që nuk mund të pësjellohen me ndonjë akt tjetër nuk kërkojnë *nijet*.^[24]

Prania e *nijetit* në performancën e përsëritur të një akti ritual është, për rrjedhojë, garanci se akti nuk konstituohet në një performance mekanike fizike të zbratur nga përmbajtja, por është më saktë i gdhendur në mendje dhe në shpirt, në aftësitë racionale dhe emotive, në çdo performancë individuale, a thua se akti çdonjëherë po kryhet për herë të parë. Rëndësia dhe pasoja e të mbrujturit të çdo performance rituale me origjinalitetin e qëllimit ka qenë e çmuar fort nga juristët. Përnjëmend, ka qenë një “çështje e qartë prej vetvetiu” se “aktet e *kurba-së* (afrisë me Zotin) janë të bazuara krejtësisht mbi *nijetin*,” që është një mënyrë tjetër për të thënë se “një akt pa *nijet* nuk mund të konstituohet kurrë si akt adhurimi.”^[25] *Nijeti* është zemra, fryma dhe palca kurrizore e veprave fetare, mbi të cilin bazohet vlefshmëria dhe pavlefshmëria e tyre.”^[26] Megjithatë, të kesh për qëllim, apo të bësh *nijet* për një akt adhurimi presupozon një prirje emotive nga ana e individit. Do të ishte e pakuptimtë që të provohej përmbushja e një obligimi fetar në qoftë se kryerësi nuk e pëlqen kryerjen – në qoftë se, pra, *nijeti* ngec në një rrjet emotiv të ngurrimit apo dhe pakënaqësisë. Duke qenë se Zoti duhet dashuruar, edhe kryerja e akteve të drejtuara kah Ai duhet dashuruar gjithashtu, sepse *nijeti* presupozon dashuri. Një hadith i mirënjohur bën me dije se “Më i miri i njerëzisë është ai që e admiron thellësisht (*‘ashika*) adhurimin, ai i cili e përqafton dhe e dashuron atë (*ahabbe*) me gjithë zemër; ai i cili e vë trupin e tij në kontakt me atë; ai i cili i kushtohet atij; ai i cili nuk ka asnjë gajle në këtë dynja se a zgjohet të nesërmen i varfër a i pasur.”^[27]

Si një element konstitutiv i namazit dhe një kusht për vlefshmërinë e tij, *nijeti* kërkohet për të pohuar ndërgjegjësimin e një personi rreth natyrës obligative të këtij akti dhe për të deklaruar se cilin prej pesë namazeve ditore ka për qëllim që të kryejë. Një tjetër element konstitutiv është invokimi i hapjes (*tekbirat el-ihram*), që përbëhet nga deklarata “Zoti është i Madh”, që ka për qëllim t’i përkujtojë namazliut, apo kryerësit, rëndësinë e këtij akti adhurimi, të statusit të lartësuar dhe madhështor të Atij të cilit i falet. Është e rekomandueshme që adhuruesi të shqiptojë Lutjen e Hapjes (*du’a el-istiftah*), e cila shpall besimin monoteist të personit dhe besnikërinë e tij ndaj Zotit Një e të Vetëm. Ky shqiptim mund të ndiqet nga një tjetër, që kërkon mbrojtje nga Zoti kundër Shejtanit (*ta’av-vudh*), ku kjo e fundit nënkupton të gjitha ngasjet për të bërë atë që është më pak se morale. Në këtë pikë, dhe përpara çdo akti të përkuljes, *Fatihaja*, kapitulli Hapës i Kuranit, recitohet e tëra dhe përmyllet me një *te’min*, ratifikimin solemn “Amin”. Përpara aktit të parë dhe/ose të dytë të përkuljes, besimtari nxitet që të recitojë një kapitull kuranor, sado i shkurtër qoftë ai.

Përkulja (*rukuj*), në formën e saj minimale, kërkon një lakim aq sa të vendosen pëllëmbët e duarve mbi gjunj, dhe kjo pasohet nga pushim, pastaj një lavdërim i Zotit (*tesbih*). Kur ngrihet nga ky pozicion për të qëndruar drejt, pozicioni i trupit duhet të jetë përsosmërisht drejt, në mënyrë që ky pozicion të mos ngatërrohet me përkuljen. Fakti se duhet të garantohet një qëndrim drejt, bëhet me synimin për të bërë pagabueshmërisht të qartë identitetin e aktit të uljes së ballit në tokë (*suxhud*), apo sexhdes, për ta izoluar atë si një gjuhë të qartë të bindjes, nënshtrimit dhe përunjësisë. Sa më drejt të mbahet trupi, aq më të qarta do të jenë proceset e përkuljes dhe uljes së ballit në tokë, duke pushuar në këtë pozicion të paktën për një moment (sërish, për të garantuar identitetin e aktit si një akt nënshtrimi). Për t'u cilësuar si ulje e ballit në tokë, koka duhet të jetë më e ulët se pjesa e poshtme e shpinës, një pozicion ky që ka për qëllim që të përforcojë përunjësinë. Si një metaforë, ky pozicion parandalon mundësinë e të takuarit ndërmjet syve të adhuruesit dhe të atyre para të cilit ai po vë ballin në tokë, apo po bën sexhde. Çdo pengesë fizike që parandalon uljen e plotë të ballit në tokë, p.sh. shtatzënia apo dhimbja e shpinës, e çbën këtë kërkesë përderisa personi e ka të pamundur ta kryejë atë.[28]

Me qëllimin për të vendosur një lidhje dhe afërsi (*kurba*) të caktuar midis adhuruesit dhe Zotit të tij, namazi, sikundër kam aluduar, është më i rëndësishmi nga të gjitha aktet fetare mbas *shehadetit*. Prandaj, çdo adult që hiqte dorë qëllimisht nga falja do të akuzohej për apostazi. Namazi ishte kaq fundamental sa që ai kishte dallimin e të qenit e vetmja performancë rituale që ishte shoqëruesja e pandashme e besimtarit. Duke pretenduar një minimum prej pesë aktesh performative në ditë për gjithë jetëgjatësinë e një adulti, namazi tejkalon në rëndësi çdonjërin prej katër obligimeve të tjera: *shehadetin*, pelegrinazhin (i kërkuar një herë në jetë), agjërimin (e Ramazanit plus disa periudha me zgjedhje), dhe taksën-lëmoshë, apo zekatin (një herë në vit). Çdonjëri mysliman i cili është adult dhe *compos mentis*, apo mendërisht i shëndoshë, duhet të falet, dhe teknikisht mosha madhore nis në pubertet, por praktikisht, dhe për qëllime të disiplinimit të hershëm, nis në moshën dhjetë vjeçare.[29]

Është domethënëse që praktikisht obligimi për t'u lutur fillon në këtë moshë të re. Askund jashtë "shtyllave" nuk vendoset një obligim mbi individët që nuk kanë arritur moshën madhore, dhe kjo e fundit në mënyrë normative përkufizohet se ndodh në pubertet, ndonëse kjo gjendje fiziologjike duhet të shoqërohet gjithashtu nga aftësia e plotë mendore. Hyrja në pubertet pa këtë aftësi nuk do të bëjë të mundur që të ndodhë ky kalim. Në çdo sferë tjetër të ligjit, moshë madhore që i jep jetë gamës së plotë të detyrimeve dhe të drejtave është një moshë që duhet të jetë në përpjestim të drejtë me pjekurinë mendore (*rushd*), një gjendje e intelektit kjo që tregon aftësinë e individit për të vepruar me maturi dhe përgjegjësi (*salah*) në ndjekjen e nevojave dhe kërkesave të jetës. Një person i cili ka hyrë në moshën e pubertetit, por të cilit vijon t'i mungojë cilësia e mprehtësisë e nevojshme për të administruar punët e tij apo të saj, do t'i nënshtrohet moslejimit ligjor (*hexhr*), rast në të cilin caktohet një kujdestar për të vepruar për llogari të tij apo të saj. Ky pozicion juridik normativ, në mënyrë mjaft jotipike, braktiset krejtësisht në rastin e namazit. Në këtë mënyrë, në moshën dhjetë vjeçare, një person mund të disiplinohet për faktin që dështon në kryerjen e këtij akti, ku arsyetimi është se aty nga koha që hyn në moshën madhore (pra, në pubertet), nga ai ose ajo pritet që jetë një praktikues apo praktikuese e përkryer e namazit. Sepse ndërkohë që angazhime të tjera në "ligj" nuk kërkojnë ndonjë përgatitje paraprake dhe, për pasojë, mund të përmbushen menjëherë kur vjen moshë madhore, namazi përbën një proces të ndërlikuar të performancave të jashtme dhe të brendshme që kanë nevojë të mësohen me kalimin e kohës. Të prodhosh subjektin moral të "ligjit" do të thotë të shkaktosh tek individ, tek secili individ, pasojat programatike që sjellë në jetë namazi. Në qoftë se puberteti/moshë madhore fut obligimin ligjor në tërësi, atëherë subjekti moral duhet të jetë i modeluar tashmë përpara fillësës së këtyre obligimeve.[30]

E kufizuar në sferat trupore dhe shpirtërore, shtytja drejt moralit e namazit nuk shtrihet te të gjitha aspektet jetike të universit material, social dhe psikologjik të besimtarit. Së këndejmi del dhe nevoja për të vënë në lëvizje "shtyllat" e tjera, më kryesorja ndër të cilat është *zekati* (taksa-lëmoshë), e cila, sipas renditjes kuranore, vjen menjëherë pas namazit në rëndësi. Ndër të gjitha "degët" e ligjit, *zekati* është unik në atë se ai ka një karakter dualist: në njërin krah, ai është një pjesë integrale e "ritualit" fetar, dhe, në krahun tjetër, ai funksionon si një sferë ligjore substantive, duke u konstituuar si një "ligj taksash". Për atë që sa përgjegjësia financiare e bazuar në shoqëri shkrihet me ritualin, rituali shkrihet në përgjegjshmërinë morale për mirëqenien e shoqërisë. Njëlloj si trusti bamirës i kudogjendur (*vakëfi*), *zekati* ka qenë njëri nga instrumentet më të rëndësishme të drejtësisë sociale.[31]

Me kuptimin e fjalëpërfjalshëm "rritje", *zekati* bart konotacionin e zgjeruar të të paguarit të rritjes mbi pronën me synimin për ta pastruar atë pronë. Në njërin kuptim, *zekati* është paralelja financiare/materiale e pastrimit ritual, apo abdesit: pikërisht sikundër larja heq ndytësinë rituale, *zekati* largon barrën morale që shoqëron grumbullimin e pasurisë. Me fjalë të tjera, dhe për të konstatuar një parim kryesor islam, *të jesh i pasur është potencialisht një detyrim moral që lips shpërndarje, dhe mjeti i një shpërndarjeje të tillë është ndarja e asaj pasurie me ata që janë nevojtarë*. Ndarja e teprisë në pasuri me përfituesit e specifikuar në Kuran (skamnorët, nevojtarët dhe udhëtarët) shihet jo vetëm si një mjet i tillë i pastrimit, por, ndër të tjera, reflekton gjithashtu besimin se të gjitha gjërat, në fund të fundit, i përkasin Zotit, dhe se myslimanët janë kujdestarët e pasurisë tokësore që kanë në përgjegjësi, dhe, për më tepër, edhe për mënyrat në të cilat ata e shpenzojnë atë. Grumbullimi i pasurisë është një shkak për ndëshkim hyjnor si edhe për dënim të përjetshëm në Jetën e Amshuar.[32]

Pagesa e *zekatit* është e detyrueshme mbi çdo mysliman, mashkull a femër qoftë, përfshirë – sipas Malikitëve, Shafiivë, Hanbelitëve dhe Dymbëdhjetë Imamitëve – individët e mitur dhe të çmendur.[33] Njëlloj si në rastin e namazit, imponimi i zekatit mbi të miturit ka një pasojë akulturoese, duke shkaktuar një shtysë morale në një moshë të re dhe duke e përgatitur individin, kur ai arrin moshën e

pjekurisë, për përgjegjshmëri karshi mjedisit të tij apo të saj shoqëror. Obligimi i imponuar mbi të çmendurin buron nga aspekti financiar i *zekatit*, kundërpala e atij aspekti që është ritualist i ndërthurur me moralin.

Për të qenë i vlefshëm, *zekati*, njëlloj si performancat e tjera rituale, duhet të jetë i shoqëruar nga *nijeti*. [34] Domosdoshmëria e *nijetit* heq një vizë të trashë të ndarjes midis kryerjes së vullnetshme dhe fakultative për hir të Zotit, në njërin krah, dhe shtrëngimin që përfshihet në atë që këtu mund të përkufizohet si taksim sekular, në krahun tjetër. Megjithatë, *nijeti* parandalon, nga ana e subjektit, një kuptim të obligimit të imponuar.

Ndoshta, një detyrë mund të dallohet nga një obligim i imponuar në atë se ka një kufi të gjerë të diferencës ndërmjet të kërkuarit të më të mirës që dikush *mund* të japë dhe asaj që dikush *duhet* të japë pavarësisht nga gadishmëria apo aftësia. Në kundërdallim me normën e taksimit në të gjitha vendet e industrializuara (pa përmendur mënyrën gati-gati amorale të saj), *zekati* vendoset përgjithësisht në normën e 2.5 përqind të rritjes së pasurisë së dikujt, mbasi të jenë zbritur të gjitha shumatat e nevojshme për të jetuar. Ky përjashtim, i njohur si *nisab*, përfaqëson një madhësi apo vlerë të pasurisë poshtë të cilës nuk mund të vendoset *zekat*. Një pronë me vlerë që luhatet ndërmjet dy *nisabëve*, gjegjësisht, një pronë që nuk ka arritur *nisabin* tjetër, përjashtohet nga vendosja e taksës mbi diferencialin. Për shembull, në qoftë se *nisabi* i një malli të caktuar është pesë, një person i cili zotëron nëntë njësi të këtij malli do të paguante *zekat* vetëm mbi pesë të parat.[35]

Në një kuptim të rëndësishëm, *zekati* përfaqëson njëkohësisht një zgjerim dhe një shtim të namazit, sepse ndërkohë që namazi i jetësohet shpirtit dhe trupit, *zekati* transcendon kufijtë imediat të konstituimit psikologjik, duke krijuar përgjegjshmëri morale për sferën që shtrihet përtej vetes. Nuk është vetëm trupi që nënshtrohet, por gjithashtu edhe sfera materiale në fjalë që bie nën komandën e saj. Taksimi i pasurisë është, për rrjedhje, jo vetëm një argument praktik i përgjegjshmërisë dhe përgjegjësisë sociale (që përkthehet në “të bërit e gjësë së duhur karshi nevojtarëve dhe skamnorëve”) por edhe një mënyrë e tërthortë për të garantuar nënshttrim tërësor fizik.

Ndërkohë që *zekati* është i projektuar për të zbutur trupin nëpërmjet të taksuarit të asaj pasurie materiale nëpërmjet së cilës sigurohet kënaqësia trupore, agjërimi (*saum*) angazhon vetë trupin e besimtarit në një tjetër rrafsh të taksimit.[36] Ai është një taksë mbi mishin dhe trupin e besimtarit, mbi vetë ushqyerjen me të cilën jeton. Ky kuptim i taksimit fizik është i qartë në faktin se ndonëse agjërimi zakonisht asociohet me muajin e Ramazanit, ai luan role të tjera të rëndësishme, më e spikatura e të cilave është pendesa apo shlyerja.

Agjërimi gjatë Ramazanit është i detyruar, kjo me marrëveshje universale. Të përjashtuar nga detyra për të agjëruar janë të sëmurët, gratë shtatzëna, gratë në fazë gjidhënieje, të moshuarit, udhëtarët në largësi të gjata dhe udhëtime të lodhshme, si dhe personat të cilëve mund t’u kërcënohet shëndeti në qoftë se u nënshtrohen këtij akti. Të gjithë të tjerët duhet të agjërojnë. Për të qenë e vlefshme, abstenenca duhet të përfshijë tërësisht dhe njëkohësisht gjithë ushqimin, pijen, seksin dhe lojën seksuale, dhe duhet të fillojë në agim dhe duhet të mbarojë në perëndim. Subjekti duhet të jetë individ mysliman në moshë madhore, pa pengesat e çmendurisë apo papastërtisë, pasi të dyja këto e bëjnë të pavlefshëm agjërimin. Moshë madhore, për qëllimet e agjërimin, fillon rreth moshë dhjetë vjeçare, ku fillimi i hershëm – sikundër është vënë në dukje më sipër – konsiderohet si një domosdoshmëri për të rrënjësuar praktikën në fjalë te fëmijët të cilët do të duhet të përmbushin këtë obligim të mundimshëm në mënyrën më të plotë kur ata të hyjnë në pubertet. (Implikimi këtu, sikundër në rastin e namazit, është se, deri në pubertet, disa gabime pakujdesie mund të tolerohen.)[37] Menstruacionet dhe gjakderdhja pas lindjes, ndër papastërtitë e tjera, e bëjnë të pavlefshëm agjërimin.[38] Kështu ndodh edhe me

mungesën e qëllimit paraprak (*nijetit*), i cili është i domosdoshëm për ta quajtur atë të vlefshëm. Gjatë Ramazanit – apo gjatë çdo periudhe vullnetare të agjërimit – qëllimi që ka të bëjë me ditën tjetër duhet të deklarohet në çdo ditë pararendëse ndërmjet *iftarit* (çeljes së agjërimit) dhe dritës së parë të agimit (kur rifillon agjërimi). Qëllimi duhet të jetë i pranishëm deri në fundin e ditës së agjërimit. Dështimi në ruajtjen e qëllimit, madje edhe për kohëzgjatjen më të shkurtër, është shkak për pavlefshmërinë e agjërimit.[39] Që *nijeti* luan këtu një rol psikologjik po aq të rëndësishëm sa ç'ka edhe në namaz nuk ka nevojë për komentim të mëtejshëm.

Agjërimi nuk është i kufizuar në muajin e Ramazin. Gjatë periudhave të tjera të caktuara të vitit, agjërimi rekomandohet mbi baza vullnetare (*tatav-vu'*), ku kjo është një paralele si performuese ashtu edhe konceptuale e *zekat ul-fitrit*. Ndërkohë që agjërimi me zgjedhje përfaqëson një akt shtesë sakrificë që përfshin trupin, *zekat ul-fitri* përplotëson më tutje këtë sakrificë në termat e zotërimit të jashtëm të trupit. Në këtë mënyrë, një hallkë lidhëse shpirtërore dhe materiale krijohet ndërmjet individit të taksuar/agjëruar dhe komunitetit në të cilin ajo apo ajo rron: pikërisht atje ku individi e privon veten e tij apo të saj që ai apo ajo kontribuon për kënaqësitë fizike të të tjerëve. Ushqimi që ai apo jo nuk konsumon është ajo që do të konsumojnë të tjerët që kanë nevojë për atë.

Agjërimi, njëlloj si *zekati*, është kështu i lidhur ngushtë me ato fusha të ligjit që rregullojnë aspekte të ndryshme të jetës shoqërore dhe ekonomike. Pikërisht sikundër *zekati* sjellë në jetë nocionet e bamirësisë që mbajnë në këmbë sipërmarrjet filantropike (siç është *vakëfi* tej mase i rëndësishëm),[40] agjërimi, përderisa përbën kontroll mbi dëshirat seksuale, sjellë në jetë konceptime të disiplinës sociale. Duke patur parasysh që qëllimi i “institucionit” fort të rekomanduar të martesës, të paktën pjesërisht, ishte që të kufizonte *zinanë*,[41] agjërimi seksual siguron nënshtresën psikologjike të disiplinimit të shpirtit dhe trupit për të shmangur këtë praktikë të neveritshme dhe kriminale. Agjërimi, për rrjedhojë, përfaqëson majën e ajsbergut: si një ritual social i fuqishëm, ai qëndron me forcë dhe psikologjikisht përfund sferave ekonomike, sociale dhe morale, dhe ç'është e vërteta edhe i strukturon ato.

Në themel të agjërimit shtrihen arsyetime të ndryshme, ku të gjitha kanë për synim që të trajnojnë veten për të përfutur dhe shtuar dhembshurinë, disiplinimin e vetes, dhe mirënjohjen si karshi Krijuesit ashtu edhe krijimit. Të përjetuarit e urisë dhe etjes nëpërmjet agjërimit e kufizon shpirtin dhe e trajnon trupin për të kontrolluar dëshirat fizike dhe mendore. Kjo të mëson dhembshurinë për të varfërit, në jetën e të cilëve uria është mbizotëruese. *Zekati*, për rrjedhojë, vjen e përplotëson agjërimin, sepse ndodh vetëm nëpërmjet këtij të fundit që arsyetimi i *zekatit* shpaloset dhe bëhet i kuptueshëm. Krahas kësaj, përvoja e vërtetë e etjes dhe urisë shërben si një përkujtesë e fortë e begatëve të Zotit mbi ne, e ekzistencës bujare që Ai krijoi për ne. Ajo është një instrument për të falenderuar Dhënësin (*Mun'im*). Në këtë mënyrë, agjërimi bëhet një tjetër shpjegim i arsyeshem për *zekatin*, kësaj here jo në marrëdhënie me të varfërit, por më saktë në marrëdhënie me botën natyrore që na rrethon dhe me vetë natyrën që na bën ne ajo që ne jemi. Abstenca nga seksi dhe kënaqësitë e tij të mëson jo vetëm vetëkontrollin, por gjithashtu edhe një vlerësim të asaj natyre.

Në qoftë se agjërimi do të ndërpritej joqëllimisht nga akte çvleftësuese (përfshirë gabime, apo dhe harresën), besimtari duhet të kompensojë (*kada'*) ato ditë në tërësinë e tyre, madje edhe në qoftë se mosvlefshmëria e ka prekur agjërimin pak kohë përpara çeljes së agjërimit. Aktet e qëllimshme të ngrënies, pirjes dhe të kryerit të seksit çvleftësojnë agjërimin dhe kërkojnë pendesë (*keffare*) krahas *kada'*-së. *Keffare*-ja mund të përmbushet duke çliruar një skllav mysliman në gjendje të mirë fizike, por në qoftë se nuk bëhet kjo duhet agjëruar dy muaj të njëpasnjëshëm, dhe në qoftë se nuk bëhet as kjo atëherë duhen ushqyer gjashtëdhjetë skamnorë. Gratë që angazhohen në akte seksuale gjatë agjërimit duhet të kompensojnë agjërimin, por çlirohen nga detyrimi për të kryer aktet e ndëshkimit që

sjellin pendesën.[42]

Në fund, i mbrami nga aktet ritualiste që shtojnë nënshtrimin si të trupit ashtu dhe të shpirtit është pelegrinazhi. I klasifikuar si “shtyllë”,^[43] ai është i detyrueshëm për çdonjërin prej besimtarëve të paktën një herë në jetë, ku nënkuptimi i fortë është se cilido që heq dorë solemnisht nga ai mund të quhet femohues. Dhe sikundër ndodh në të gjitha “shtyllat” e tjera, ndëshkimi për dështimin e përmbushjes së tij është më pak për shkak se një person po e braktis komunitetin e besimtarëve dhe më shumë për shkak se pelegrinazhi është i domosdoshëm në mënyrë që të garantohet një nënshtrim i plotë ndaj grupit të pesë ritualeve performuese. Kjo është arsyeja përse nuk ka pasur, në dijeninë time, asnjë diskutim në gjirin e juristëve në lidhje me situatat ku një besimtar do të kryente të gjitha shtyllat përpos njëres. Me fjalë të tjera, heqja dorë solemnisht nga një shtyllë nuk ishte një shënjes politik i identitetit fetar apo një shënjes i një refuzimi ideologjik të fesë. Më saktë, refuzimi i ndërgjegjshëm i një “shtylle” të vetme shihej kryesisht – ndonëse në nivelin e supozimeve fundamentale themelore – si dështim për të plotësuar një grup aktesh dhe performancash fetare që plotësojnë programin e të modeluarit të individit fetar, subjektit moral. Humbja e performancave në një “shtyllë” të vetme do të thotë të ngatërrohesh me shumën totale të pasojave që grupi i performancave të pesë shtyllave kanë për qëllim që të arrijnë si shumë totale. Është pikërisht në këtë kuptim që heqja dorë solemnisht nga njëra prej “shtyllave” përbën apostazi. (Duhet thënë se apostazia nuk është thjesht një akt i refuzimit të Zotit mysliman, pasi, në vetvete, ajo është thjesht një deklaratë përmbledhëse që nënkupton dhe kapërcen derivativë të caktuar kolektivë dhe themeltarë. Në të vërtetë, është implikimi moral i kësaj deklarate që ka qenë në zemër të çështjes në fjalë. *Në themel, për rrjedhojë, apostazia është refuzimi i instrumenteve morale që modelojnë subjektin moral.* Në qoftë se kjo është njëra anë e medaljes, atëherë *xhihadi* është ana tjetër. Ligji i apostazisë ka për qëllim që të mbajë nën fre dëmin moral të sferës së brendshme të Komunitetit, dhe *xhihadi* ka për qëllim që të mbrojë, dhe, në qoftë se është e mundur, të zgjerojë kufijtë e asaj sfere.)

Megjithatë, obligimi për të kryer pelegrinazhin i nënshtrohet edhe përjashtimeve gjithashtu. Nuk është i detyrueshëm për ata që e kanë të pamundur ta kryejnë atë, pra, ata që nuk janë në zotërim të *istita'a*-së.^[44] Krahas kësaj, besimtari që i nënshtrohet atij duhet të jetë mendërisht i shëndetshëm, në moshë madhore, dhe i lirë. *Istita'a*-ja përbëhet nga elementët pasues: (a) aftësia për të siguruar mjete jetese për veten si edhe për pjesëtarët në varësi të familjes të cilët pelegrini, apo haxhiu, i lë pas; (b) mjetet për të përballuar kostot e udhëtimit, ushqimin, strehimin, etj...; (c) të jetë mjaftueshëm i shëndetshëm për të udhëtuar dhe për t'u bërë ballë mundimeve që përmban udhëtimi; dhe (d) plotësueshmëria e njëhershme e *a*, *b*, dhe *c* gjatë sezonit të pelegrinazhit.^[45] Disa juristë kanë shtuar kushtin e sigurisë së udhëtimit dhe sigurisë në itineraret e pelegrinazhit.^[46] Kohëzgjatja ligjore e pelegrinazhit shtrihet përgjatë muajve të Shev-valit, Dhu al-Ka'dasë, dhe dhjetë ditëve të para të Dhu al-Hixhhes. Përgjithësisht, rekomandohet që obligimi të zbatohet me përmbushjen e të gjitha detyrimeve që lidhen me *istita'a*-në nga ana e një personi.^[47]

I pari nga katër komponentët thelbësorë të pelegrinazhit është hyrja në një gjendje të konsakrimit ritual (*ihrami*). Kjo gjendje fillon me *nijetin* për të kryer pelegrinazhin në një formë specifike, gjegjësisht, të kryesh haxhin vetëm, të kryesh vetëm pelegrinazhin e vogël, apo *umren*, apo të dyja bashkë. Më pas bëhet një banjë rituale (*gusl*), gjithashtu e shoqëruar nga *nijeti* se akti po kryhet specifikisht për qëllimin e hyrjes në gjendjen e *ihramit*. Pastaj në renditje vijnë rruajtja e qimeve pubike, pastrimi i sqetullave, qethja e mustaqeve, dhe prerja e thonjve.^[48] Rrobat që kanë ndonjë qepje mbi to ndërrohen me një petkë të bardhë, dhe vishen sandale që nuk duhet të mbulojnë gishtin e madh të këmbës apo thembrën. Trupi duhet të jetë i parfumosur, si për burrat edhe për gratë kjo, dhe për gratë rekomandohet që ato të lyejnë duart me këna. Në fund, kryhet një namaz që përbëhet nga dy rekate, ku rekati i parë kërkon leximin e sures 109 të Kuranit dhe i dyti suren 112 të Kuranit. Sapo të gjitha

këto të jenë kryer dhe besimtari fillon të udhëtojë drejt Mekës, ai ose ajo thuhet se kanë hyrë në gjendjen e *ihramit*. Gjatë gjithë periudhës së *ihramit*, është e ndaluar që të vishen petka të qepura, të priten flokët apo shkurtohen thonjtë, që të ketë përfshirje në aktivitet seksual, apo në gjueti.[49]

Ligji i pelegrinazhit, njëlloj si ligji që i përket “shtyllave” të tjera, është i ndërlikuar dhe plot e përplot me detaje të shkëlqyera. E megjithatë, shpjegimi i arsyeshem pas këtij kompleksiteti juridik, pas praktikave diskursive dhe të prekshme që përfshihen në të, është i kuptueshem si për njerëzinë e thjeshtë ashtu dhe për juristët pa dallim: Nëpërmjet kryerjes së *haxhit*, një marrëdhënie e pranimit vihet rishtazi në jetë, pranim dhe nënshtrim ndaj fuqisë më të madhe të Zotit.[50] Nënshtrimi ndaj Zotit dhe prania përunjëse përpara Zotit shtohen si pasojë e largimit nga lukset tokësore; duke veshur petkat dhe të mbathurat më bazike; duke braktisur të gjitha shqetësimet e kësaj bote; dhe duke e fokusuar zemrën (*kalb*), mendjen dhe shpirtin mbi Zotin e hirshëm, bujar, të mëshirshëm, të dhembshur e krijues. Kjo është “shtylla” e fundit dhe e mbrame performative që kurorëzon aktet e adhurimit dhe i vulos ato në një trup logjik, të mbyllur dhe të plotë të veprave që garantojnë aktin e të nënshtruarit ndaj vullnetit dhe pushtetit të Ligjdhënësit. Në forcën e tyre agregate, këto akte performative sigurojnë modalitetet nëpërmjet të cilave strukturohet themeli moral dhe dimensionimi moral i ligjit.

Përktheu: Arjol Guni

Referenca

[1] Më tutje mbi këtë sendërtim, shiko Hallaq, *Shari'a*, 1-6.

[2] Në qoftë se është e vërtetë se dallimi *'ibadat/mu'amelat* është paramodern, atëherë është e vetëkuptueshme se struktura e tij dhe, për rrjedhojë, funksionet e tij, i kanë shërbyer një rendi paramodern. Të pretendosh se kjo – apo dallime të shumta të tilla – përmbushin të njëjtat funksione në ligjin modern dhe sistemin ligjor do të thotë të angazhohesh si në apologjetikë ashtu dhe në format klasike të anakronizmit. Për shembull, mbi shkrirje të tilla në një të vetme, shiko Mohammad Fadel, “Tragedy of Politics”; dhe shënimin 9 në parathënien e këtij libri.

[3] Me përjashtim të çështjeve të tilla, si taksa-lëmoshë (*zekati*) që shtrihet përtej sferës joritualiste.

[4] Shiko, p.sh., Katz, *Body of Text*.

[5] Ibid., 13-18.

[6] Në këtë akt diskursiv dhe konceptual të veçimit, një pikë kyçe është lënë jashtë vëmendjes në studimin e Sheriatit dhe historisë së tij. Sepse, në tërësi, Sheriati si një ligj dhe system ligjor është konsideruar se ka dështuar që të jetë në të njëjtin nivel me ndonjë version të ligjit evropian. Sheriati shihet si joefikas, jo eficient, dhe madje edhe inkompetent; se është aplikuar kryesisht ndaj sferës “private” të familjes; dhe se është “divorcuar” herët nga “shteti dhe shoqëria”. Ligji i tij penal vijon të shihet si pak më shumë se sa një parodi; ai “nuk ka patur kurrë shumë rëndësi praktike” dhe ishte, në fakt, vërtet “i mangët”, thënë kjo me fjalët e njërit prej shkollarëve më kryesorë të ligjit penal të Islamit. Heyd, *Studies*, 1. Ndërkohë që nuk pranon ta marrë në shqyrtim një dënim kaq të prerë për shkak të mosbesimit në vete, mendimi ligjor islam modernist është pajtuar gjithashtu me premisat e këtij transformimi, duke përvetësuar gjatë procesit një dallim cilësor ndërmjet *'ibadat* dhe *mu'amelat*. Pasoja e përgjithshme ishte një përpjekje e harmonizuar për të ndarë shtetin nga feja dhe privaten nga publikja (apo më saktë të rifabrikohej panorama e sferave private/publike). Një këndvështrim i tillë i Sheriatit mund të lindë vetëm mbi bazën e supozimit se teknologjia e vetes mungonin. E megjithatë, një vlerësim i plotë pasojave të tyre garanton në mënyrë demonstrative një përmbysje të këtij vlerësimi,

duke i bërë këto teknologji nënshtresën dhe platformat e *mu'amelat*-eve. Pa këto teknologji, individit moral dhe komuniteti moral, gjithë të presupozuara nga Sheriati dhe praktikat e tij se janë paraekzistente, nuk mund të vijnë në ekzistencë. Dhe vërtet, asnjë ligj nën sferën e veprimit të *mu'amelat*-eve nuk mund të kuptohet siç duhet (sidomos se funksionon brenda një vendndodhjeje sociale) pa *'ibadat*-et dhe teknologjitë e vetes që ato kanë prodhuar, që do të thotë se asnjë "law në kuptimin e drejtpërdrejt të fjalës" nuk mund të jetë i plotë apo të cilësohet *i duhur* pa nënshtresën themeltare të *'ibadat*-eve. Si në doktrinë ashtu dhe në praktikë, *'ibadat*-et kishin pjesën e tyre në konstituimin e *mu'amelat*-eve. Dhe është pikërisht për këtë arsye që ato me të drejtë u etiketuan "shtyllat e fesë", themelet morale mbi të cilat presupozohet se ngrihet Sheriati. Këto pretendime (të përmbledhura në Hallaq, "Model Shurut Works," 109-112) mbesin të guximshme madje edhe në studimet e fundit. Shiko, për shembull, përshkrimet e Collins, "Islamization of Pakistani Law," 511-522.

[7] Jo shpesh, librat jo sunitë të *fikhut* mund të fillojnë me një kapitull mbi *'ilm*-in (virtutet e të mësuarit dhe të diturisë) apo mbi *ixhtihad*-in dhe *taklid*-in. Shiko, p.sh. juristin zejdit Ibn Muftah, *Sharh al-Azhar*, I, 115e më tutje. Megjithatë, parathënie të tilla (zakonisht të quajtura *khutbat el-kibat*) nuk konsiderohen si integrale për temën kryesore të librit, që në thelb ngelet një temë e *fikhut*.

[8] San'ani, *Musannaf*, III, 42; Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IV, 4; Misri, *'Umda*, 278.

[9] Goitein, *Studies*, 73-89; Beeston, "Religions of Pre-Islamic Yemen," 264.

[10] Megjithatë, malikitët i shtojnë këtyre të pestave një kapitull mbi *xhihadin*, i diskutuar zakonisht nga shkollat e tjera aty nga fundi i librave të tyre. Për malikitët, shiko Ibn al-Hajib, *Jami' al-Ummahat*, 243 e më tutje. Mbi renditjen e pasqyrës së lëndës në veprat juridike islame dhe vendin që zë kapitulli i *xhihadit* në to, shiko Hallaq, *Introduction*, 29-30.

[11] Hallaq, *Shari'a*, 159-196.

[12] *Ibid.*, 377-378.

[13] Ghazali, *Mukhtasar*, 360-362 (këtej e tutje i cituar si *Mukhtasar al-Ihya'*).

[14] *Ibid.*, 43.

[15] Ghazali, *Ihya'*, III, 57.

[16] Kuran 4:110, 34:37, 40:40, 18:30, 29:7, 39:35.

[17] Kuran, 57:25.

[18] Domethënë, *nijeti*, që do të diskutohet në momentin e duhur.

[19] Buhati, *Rawd*, 15.

[20] Për shembull, në veprën e Maqdisi-t, *'Udda* dhe atë të Halabi, *Multaqa*, kapitulli mbi pastërtinë zë rreth një të pestën e pasqyrës së lëndës kushtuar shtyllave.

[21] Halabi, *Multaqa*, I, 11-12; Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra*, I, 147-156; Ibn al-Hajib, *Jami'- al-Ummahat*, 44-51.

[22] Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, I, 57; Misri, *'Umda*, 95-97.

[23] Mbi të cilën këmbëngulin shumica e juristëve. Shiko Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, I, 87-92.

[24] Sha'rani, *al-Mizan al-Ku bra*, I, 148-149.

[25] Powers, *Intent*, 32-33, 49-50; shiko gjithashtu Messick, "Indexing the Self".

[26] Ibn Qayyim, *I'lam*, III, 122.

[27] Ibid., III, 123; IV, 199. Në mënyrë të ngjashme, shiko Ibn Muflih, *Adab*, I, 31. Për hadithe të shumta mbi *nijetin* në këtë kontekst, shiko al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shia*, I, 41-47.

[28] al-Hurr al-'Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, I, 56.

[29] Misri, *'Umda*, 138.

[30] Mbi të njëjtën pikë në agjërim, shiko më tutje më poshtë.

[31] Kjo është arsyeja përse unë kam këmbëngulur, më herët gjatë këtij kapitulli, se Sheriati e merr sit ë mirëqenë formimin e subjektit moral përpara ngjarjes juridike, pra, përpara shpalesjes së "ligjit" në objektet e jetës dhe të të jetuarit.

[32] Shiko Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-65, 157-165; Sabra, *Poverty and Charity*, 32-58, 69-100.

[33] Kuran, 3:180. *Zekati* është detyrim mbi pronën që është (a) në zotërim të plotë, duke përfshirë kafshët e egra që kullosin lirisht si edhe pronën që nuk është në zotërim (*jed*) të pronarit (p.sh., një tufë e përvetësuar në mënyrë të paligjshme, *maghsab*). Rrjedhojë e kësaj kërkesë është aftësia për të bërë pagesën në kohën që është detyrimi, meqenëse prona mund të shuhet ndërmjet fundit të vitit "fiskal" dhe kohës që pagesa bëhet detyrim. "Aftësia" (*imkan*) është një kusht që përfitohet nga ligji dhe i aplikueshëm për të gjitha "shtyllat"; (b) e aftë për t'u rritur, sikundër janë gjedhët, tokat bujqësore, dhe të mirat komerciale. Mallrat për konsum personal, p.sh. kafshët që janë menduar për ushqim, veshje personale, dhe orendi, përjashtohen. Në krahun tjetër, metalet e çmuara, si ari dhe argjendi, janë të taksueshme meqenëse ato përdoren zakonisht në sipërmarrje me fitim; (c) në tepri të asaj që shërben për të jetuar (p.sh., ushqim, strehim, orendi shtëpiake, etj...); ose (d) produktiv për një minimum prej një viti të plotë hënor, me përjashtim të të korrave bujqësore dhe mineraleve të nxjerra nga nëntoka (rast në të cilin, *zekati* është detyrim në momentin e "korrjes" meqenëse kjo në vetvete përbën "rritje"). Në fund, është i detyrueshëm mbi pronën që është e lirë nga pengesat, sikundër është një borxh që është detyrim ndaj dikujt.

[34] Sahnun, *Mudawwana*, I, 308; Mawaq, *Taj*, II, 292; Neveviu, *Rawda*, II, 3; Halabi, *Multaqa*, I, 169. Tusi, *Khilaf*, I, 316, e kërkon *zekatin* mbi pronën prodhuese të të miturve.

[35] Tusi, *Khilaf*, I, 321.

[36] *Nisabi* i gjedhëve është tridhjetë, i dhive dyzet, i arit njëzet *mithkal*, i argjendit njëqind *dirhemë*, dhe kështu me radhë. Shafi'itë dhe Hanbelitë kërkojnë që *nisabi* të ruhet përgjatë gjithë vitit pa ndërprerje. Në qoftë se një zotërues gjedhës ka, le të themi, tridhjetë krerë, njëri prej të cilëve ka ngordhur gjatë muajit të njëmbëdhjetë të vitit të taksimit, dhe disa orë më vonë lind një viç, ai apo ajo nuk ka detyrim asnjë zekat për tufën e tij apo të saj për atë vit. Sipas të njëjtit parim, ai apo ajo do të kishte detyrim zekat mbi këtë *nisab* një vit mbas lindjes së atij viçi, po qe se nuk ka një pakësim në numrin e tyre për çdo kohëzgjatje. Zekati i vendosur mbi arin dhe argjendin është përgjithësisht 2.5 përqind, dhe kështu ndodh edhe me prodhimin e të gjitha llojeve të minieraleve (Maqdisi, *'Udda*, 132; Halabi, *Multaqa*, I, 183-185) Norma mbi prodhimin bujqësor është 10 përqind në qoftë se të korrat ujiten me anë të burimeve natyrore, por 5 përqind në qoftë se ato ujiten artificialisht, qoftë nëse uji blihet apo bartet me anë të punës së paguar. Në partneritetet *mudarebe*, partneri i fjetur paguan zekatin mbi principalin, por juristët nuk pajtohen në lidhje me atë se kush duhet të paguajë fitimet. Shafi'itë ia mveshin krejtësisht përgjegjësinë partnerit në pritje, ndërkohë që Hanefitë kërkonin që punonjësi të paguante pjesën e tij të futimeve. Në një pronë me pronësi të përbashkët, të bashkuar dhe të përzier (*mal mushterek*), shumica e juristëve pohonin se *zekati* ishte detyrim jo mbi *nisabin* e pronës totale të zotëruar por më saktë mbi pjesën e secilit partner (Tusi, *Khilaf*, I, 314). Shafi'itët, megjithatë, morën pozicionin që *nisabi* duhej bazuar mbi agregatin total të pronësisë (Neveviu, *Rawda*, II, fq. 27 e më tutje).

[37] Shiko, në një kontekst krahasimor, veprën authoritative të Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*.

[38] Ghazali, *Ihya'*, III, 86.

[39] Halabi, *Multaqa*, I, 196; Neveviu, *Rawda*, II, 230-231.

[40] Neveviu, *Rawda*, I, 214-215; Misri, *'Umda*, 282.

[41] Shiko Sabra, *Poverty and Charity*, 32-58, 69-100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-65, 157-65; Çizakça, *History of Philanthropic Foundations*.

[42] Hallaq, *Shari'a*, 271-272.

[43] Misri, *'Umda*, 286.

[44] Bultati, *Kashshaf*, II, 456-457.

[45] Për një trajtim enciklopedik të *istita'a*, shiko Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, IV, 7-15.

[46] Halabi, *Multaqa*, I, 208-209.

[47] Neveviu, *Rawda*, II, 282-284.

[48] Buhuti, *Kashshaf*, II, 469; Neveviu, *Rawda*, II, 307; Ttisi, *Khilaf*, I, 417.

[49] Halabi, *Multaqa*, I, 212-213.

[50] Misri, *'Umda*, 340.

Date Created

29/03/2018

Author

erasmusi