



Funksioni i haditheve profetike në politikën Islame

Description

Jonathan A.C. Brown

Nëse ekziston një fushë e trashëgimisë Islame që është e njohur për lexuesin e thejshtë është ajo e politikës. Sidoqoftë, kjo është një temë që Kurani nuk e adreson në mënyrë të detajuar. Temat e pushtetit dhe bindjes, e ngjitjes dhe rënies, që shenjojnë faqet e Kuranit kanë të bëjnë me mënyrën se si bashkësitë njerëzore duhet ti qasen dominimit absolut të Zotit dhe jo me mënyrën se si bashkësitë njerëzore duhet të ndërtojnë format e duhura të qeverisjes njerëzore. Kurani i udhëzon myslimanët se si “bindjuni Zotit, bindjuni të Dërguarit dhe urdhërdhënësve mes jush. (Quran 4:59), dhe i lavdëron ata që i zhvillojnë çështjet e tyre me konsultim të ndërsjelltë (Kuran 42:38). ‘Pajtimi është më i miri,’ mëson Kurani. Përveç këtyre elementëve, Kurani nuk është një tekst politik mbresëlënës. Themelet bazë të jetës politike të myslimanëve nuk janë hedhur në Kuran, por në përvojën e shpejtë dhe të menjëhershme të bashkësisë së hershme myslimane: së pari gjatë konsolidimit të pushtetit në Arabinë Saudite, gjatë periudhës së fundit të jetës së Profetit, dhe së dyti, gjatë përhapjes së shpejt në Lindjen e Mesme, pas vdekjes së Profetit, në vitin 632 (e.s.).[1]

Shume prej traditave dhe institucioneve kyçe dhe të hershme të politikës myslimane dolën në shesh nga jeta fisnore arabe: roli i liderit si i pari ndërmjet të barabartëve, balancimi i zgjuar i interesave konkurruese, centraliteti i betimeve të ndërsjellta të besnikërisë (bej’a) ndërmjet liderit dhe subjekteve të tij (shih Kuran 4:10), rëndësia e marrëdhënieve familjare dhe politikave fisnore, joshja e pushtimit dhe sfida e ndarjes së drejtë të plaçkës së luftës dhe së fundmi, vuajtjet dhe pashpresa e luftës civile.

Këto ideale dhe udhëzime për trajtimin e realiteteve politike depërtojnë në korpusin e hadithit ashtu siç formohet në periudhën e hershme islame. Por, gjatë periudhës formative myslimanët ishin vetëm një minoritet brenda perandorisë së tyre (p.sh., madje edhe 230 vjet pas ngjadhënjimeve islame, vetëm 50% e Irakut ishte mysliman dhe vetëm 40% e Iranit).[2] Ata sunduan mbi një popullsi të larmishme me trashëgiminë e vet të lashtë politike.

Brenda një shekulli e gjysmë pas vdekjes së Profetit, stheti masivisht i zgjeruar që Profeti kishte themeluar, e kishte zhvendosur kryeqytetin e tij nga Medina së pari në Kufa, pastaj në Damask dhe më në fund në Bagdad, “Qyteti i Paqes” dhe “Kërthizë e Botës”. Tradita politike arabe filloi të zbehej pasi

sundimtarët myslimanë filluan të adoptonin traditat e Romës dhe Persisë së Lindjes së Mesme ku sundimtari konsiderohej, siç e shpreh një hadith i rrejshëm, por akoma shumë popullor, “hija e Zotit në tokë”[3]

Kalifi është prej kurejshëve

Në Qershor të vitit 2014, Shtetit i Irakut dhe Sirisë (ISIS) nxorri një deklaratë ku pohonte se kishte “themeluar kalifatin islam dhe caktoi një kalif për shtetin e muslimanëve”. Ai kishte zgjedhur si kalifë një njeri të njohur si Ebu Bekr el-Baghdadi, një nga liderët e tij të guerilasve. Ai nuk ishte anëtar i më ekspresiv apo më i fuqishëm i organizatës, por ai ishte një pasardhës i fisit të Profetit, fisit Kurejsh. Kjo e mbështeti pretendimin e tij për udhëheqje islame[4]. Pejgamberi e kishte bërë të qartë se linja e tij e gjakut ishte një kusht për këdo që pretendonte për kalifat, siç përshkruhet në hadithet e famshme në Sahihun e Buhariut dhe në Sahihun e Muslimit të tilla si: “Kjo çështje do të mbetet me Kurejshët për aq kohë sa ka ende dy prej tyre,” si edhe hadithe të tjera në të cilat Profeti thotë: “Dominimi është me Kurejshët”, “Kurejshët janë autoritet mbi njerëzit në të mirë dhe të keqe deri në Ditën e Ringjalljes” dhe “Udhëheqësit (a’imma) janë nga Kurejshët” [5].

Deri në shfuqizimin e saj në vitin 1924, udhëheqja në komunitetin mysliman ishte e lidhur në një mënyrë apo në tjetrën me institucionin e kalifatit (në arabisht, khil’afa, me kalifin, (arabisht, khal’afa), që do të thotë “pasardhës” ose “përfaqësues i emëruar”). Megjithatë forma të ndryshme të kësaj fjale përdoren në Kuran, në librin e shenjtë ato përgjithësisht e përcjellin nocionin e vazhdimësisë (brez pas brezi) në kohë. Në dy raste, Kurani përdor termin halife për të përshkruar ato që Zoti ka vendosur në tokë për të ushtruar autoritet ose për të cilin është deleguar ndonjë autoritet (Kur’an 38:26 dhe 2:30). Por nga fundi i viteve 800 (e.s.), ekzgjatët muslimane i lanë jashtë të gjitha këto kuptime dhe i shkrinë ato me nocionin e autoritetit suprem politik në vendbanimin e Islamit (Dar al-Islam).[6]

Megjithatë, dëshmitë ekzistuese materiale – të tilla si monedha – nuk japin asnjë dëshmi se titulli “kalif” mund të jetë përdorur para fundit të viteve 600 (e.s.) Pas kësaj periudhe, goxha kohë pas themelimit të dinastisë emevite, titulli kalif shfaqet së bashku me titullin kryesor që ishte përdorur nga sundimtarët myslimanë që nga dekada pas vdekjes së Profetit: “komandant i besimtarëve (amir el-mu’minin)” (ky titull vërtetohet në një mbishkrim shkëmbor të datës 58h/678, gjatë sundimit të Kalifit të parë Emevit, Muavije)[7]. Megjithatë, titulli i kalifit përmendet në mënyrë të përsëritur në korpusin e haditheve, i cili gjithashtu jep udhëzime të hollësishme mbi kualifikimet dhe kushtet për sundimtarët myslimanë, si dhe detyrat e subjekteve të tyre.

Titulli i kalifit ka pasur një ndikim të gjatë në qytetërimin islam. Por as realiteti i kësaj posti, as perceptimet rreth tij nuk kanë qenë statike. Udhëheqja e bashkësisë muslimane kaloi nga shoku i ngushtë i Pejgamberit, Ebu Bekr, i cili ishte përzgjedhur përmes një negociate të kontekstueshme brenda bashkësisë muslimane, tek tre ndihmësit e ngushtë të Profetit, deri në vitin 657 të (e.s.) Në atë pikë, shteti mysliman u fragmentua në luftërat civile rreth çështjes se kush duhet të mbajë frenat e pushtetit. Kjo luftë, si dhe çdo nocion i sundimit meritokratik, përfundoi në 692 (e.s.) kur klani emevit i fisit kurejsh e forcoi dinastinë e tyre në Damask, duke transferuar mantelin e kalifit brenda familjes së tyre. Në vitin 750 (e.s.), pas disa viteve të rebelimi kundër regjimit në shkatërrim të sipër emevit, pasardhësit e xhaxhait të Pejgamberit, Abasit, morën kalifatin dhe ndërtuan kryeqytetin e ri të Bagdadit. Ndërsa plaçkat e luftës nga bastisjet ose pushtimet e reja u pakësuan, kalifët abasidë humbën kontrollin e ushtrive të tyre dhe të guvernatorëve provincialë. Nga mesi i viteve 800 (e.s.), krahinat e Afrikës së Veriut, Egjiptit dhe asaj që është sot në verilindje të Iranit dhe Azisë Qendrore u kontrolluan nga dinastitë lokale të lidhura vetëm me besnikëri nominale ndaj kalifëve. Në Bagdad, kalifët abasidë u bënë të burgosur ose pengje në duart e truprojave të tyre prej robërve turq të sjellë

fillimisht për t'i mbrojtur ata. Që nga fundi i shekullit të nëntë, kalifët abasitë do të gëzonin 'mbrojtjen' e dinastive të ndryshme luftarake persiane ose turke.

Kalifati mbijetoi përkundër mungesës së fuqisë ushtarake, sepse ai siguronte një mbrojtje simbolike nën të cilën vendbanimi i Islamit (Dar al-Islam) mund të bashkohej. Dinastitë e ndryshme lokale që sunduan në emër të kalifit mund ta argumentonin legjitimitetin e tyre vetëm përmes një gjuhe islame. Kaq imponues ishte ideja e kalifatit sa që dinasti të ndryshme të të njëjtës periudhë e pretenduan titullin e kalifatit: sunduesi shiit Fatimid i Afrikës së Veriut u shpall kalif në vitin 910 (e.s) dhe shumë shpejt, provinca emevite e mbijetuar e Andaluzisë e shpalli veten kalifat. Në tokat qendrore islame prestigji i halifatit Abasit u pakësua. Në vitin 1258 (e.s.) Mongolët pagane plaçkitën Bagdadin dhe ekzekutuan kalifin abasit dhe pjesën më të madhe të familjes së tij. Një anëtar refugjat i fisit të Abbasitëve u arratis në Kajro, ku ai dhe pasardhësit vazhduan të "sundojnë" dhe, më saktë, ti japin të drejtën formale për të sunduar, në emër të tyre, sulltanëve Mamluk të Egjiptit dhe Sirisë. Ironikisht, në periferitë në zgjerim e sipër të civilizimit islam, kalifati ende gëzonte prestigj të madh. Sulltani i Delhit në mes të 1300-ës me krenari e lexonte me zë të lartë në namazet e të premtës (xhuma) emërimin e tij si zëvendës i ligjshëm i Kalifit Abasit. Në 1498 (e.s.) sultani i Perandorisë Songhay të Mali-t, Askia Muhammed, gjithashtu mori bekimin për të sunduar nga kalifi Abasit në Kajro.[8]

Besimi se kalifi duhej të ishte nga fisi i Kurejshëve ishte gjerësisht i përapur gjatë shekujve të hershëm të Islamit. Dijetari gjerësisht i respektuar, el-Nevevi (676h/1277), shkroi se ky ishte konsensusi i Shokëve të Profetit[9]. Ishte kaq i rëndësishëm, në fakt, sa që kur kalifët abasitë ranë nën kontrollin aktual të shtetit Buyid persian në vitin 945 (e.s.) dhe më vonë nën kontrollin e dinastisë turke Selxhuke, dijetarët kryesorë sunitë si el-Gazali preferuan të teorizonin idenë e një kalifi nominal kurejshit i cili e 'delegon' autoritetin tek një kryekomandant persian apo turk se sa ta transferonin drejtpërsëdrejti titullin e kalifit tek vetë këta kryekomandantë[10]. Kjo përpjekje formale për të ruajtur një kalifat kurejshit, megjithatë, shpejt i la vendin një qasjeje më pragmatike. Duke filluar me mentorin e vet Gazaliut, juristi i famshëm shafi'i dhe teologu el-Xhujejni (478h/1085), dijetarët muslimanë filluan të kuptonin se kalifi dhe bartësi i vërtetë i pushtetit duhej të ishin një dhe i njëjti person, pavarësisht nga prejardhja. [11]

Deri në vitet 1400, megjithatë, vlefshmëria e legjitimitetit politik kishte pësuar një inflacion të tmerrshëm. Gjatë pushtimeve mongole, ishte prejardhja nga pushtuesi botëror Genghis Khan që garantonte të drejtën për perandori. Një teolog shquar sunit i epokës argumentonte se një favor i tillë i Zotit, i manifestuar nëpërmjet pushtimit, shfuqizonte çdo nevojë për njohje nga kalifi. Në fakt, ai shpalli kalif kryekomandantin turk që sundonte Persinë perëndimore[12]. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, sulltanët e ndryshëm në Azinë Juglindore morën titullin Kalif dhe komandant të besimtarëve[13]. Kur Perandoria Osmane pushtoi Egjiptin dhe Sirinë në vitin 1517, sulltani osman mori njohjen zyrtare nga kalifi i fundit Abbasit për legjitimitetin e sundimit të tij. Por, kjo ishte më pak se një formalitet. Për sulltanë osmanë, pushtimi i Konstandinopojës në vitin 1453 u dha atyre titullin e Cezarit. Për më tepër, ankorimi i vërtetë i legjitimitetit të tyre ishte prejardhja e supozuar nga klani i madh turk Oghuz që kishte pushtuar Lindjen e Mesme në shekullin e njëmbëdhjetë[14]. Në prag të mijëvjeçarit të kalendarit islam (1591 e.s.), sundimtarët e shteteve të fuqishme muslimane morën titullin e Mehdiut mesianik. Si Sulejmani i Madhërishtë (1566 e.s.) ashtu edhe sulltani Mughal Akbar i Madh (1605 e.s.) sunduan si "perandorë të Islamit, Mehdi", etj. Të qenit kalif ishte vetëm një prej titujve që të dy pretendonin.

Osmanët sigurisht kishin pretendimin më të fortë ndaj kalifatit universal. Dinastia kishte marrë zyrtarisht njohjen nga kalifi i fundit Abasit. Nipi i Akbarit, perandori Mogul Shah Jahan (viti 1658 e.s.), lavdëroi sulltanin osman si 'pasues' i katër kalifëve të parë, të njohur në islamin sunit si kalifët e drejtudhëzuar (khulafa el-rashidun). Por kjo ishte më shumë një formalitet diplomatik[15]. Duke qenë se të qenit kalif

në një kontekst të tillë nuk sillte shumë avantazhe. Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, shteti i ri musliman i Acehut në Azinë Juglindore përshëndeti sulltanët osmanë si 'kalifi i Zotit në tokë'. Por kjo ishte vetëm për shkak se osmanët kishin dërguar armë vendimtare dhe mbështetje ushtarake në luftën e Acehëve kundër portugezëve.[16]

Sidoqoftë, në mesin e shekullit të nëntëmbëdhjetë, pretendimi i kalifatit universal mori një dobishmëri të përtërirë për Perandorinë Osmane. Përgjatë konflikteve në Rusi dhe Kaukaz, sulltani Osman Abdulaziz (rreth 1861-76) ripohoi pretendimin e familjes së tij në kalifatin universal për të vepruar si mbrojtës i refugjatëve muslimanë. Sulltani i fundit i fuqishëm osman, Abdul Hamidi II (rreth 1876-1909), kuptoi se ekzistonte një potencial edhe më i madh në dhënien përparësi këtij tituli osman. I rrethuar nga të gjitha anët nga makinacionet koloniale të Fuqive të Mëdha Evropiane dhe me perandorinë e tij duke u copëtuar nga lëvizjet nacionaliste në Ballkan, sulltani Abdul Hamid e kuptoi se mund ta përdorte titullin e tij si kalif i të gjithë muslimanëve të botës, shumë prej të cilëve tani jetonin nën sundimin britanik, francez ose holandez, për të mbrojtur veten nga presionet koloniale.[17]

Ironikisht, ringjallja e kërkesës për një kalifat kurejshit mund të mos ketë qenë një iniciativë myslimane. Të etur për të kundërshtuar atë që ata e konsideronin si ndikimi rrezikshëm i pretendimeve osmane ndaj autoritetit global musliman, elementë brenda qeverisë britanike filluan agjitacionin kundër legjitimitetit të pretendimit Osman për kalifatin. Duke filluar nga viti 1877, orientalistë të shumtë britanikë paraqitën argumente se osmanët nuk mund të ishin kalifët pasi që ata nuk rridhnin nga kurejshët. Ata me gëzim vunë në dukje hadithet që deklarorin një gjë të tillë. Autoritetet britanike shpresonin të lëviznin selinë e kalifatit në zona më miqësore që ishin nën ndikimin britanik, si Egjipti ose më vonë Meka[18]. Në Mars të vitit 1924, Republika Turke abrogoi kalifatin. Në të njëjtin muaj, Sherif Husejni i Mekës, një pasardhës kurejshit i Profetit dhe gjithashtu një klient britanik, u shpall kalif (vetëm disa muaj më vonë ai u largua nga Meka në mërgim, ndërsa ushtritë Saudite pushtuan Hixhazin) [19]. Dy vjet më vonë, ishte rasti i mbretit të Egjiptit, i cili ishte me prejardhje shqiptaro-turke, për të mbajtur një kongres me shpresën e marrjes së nominimit për postin e kalifit. Megjithëse shpresat e mbretit përfundimisht u thyen, mbështetësit e tij kundërshtuan ata që argumentuan se kalifi duhej të ishte me prejardhje Kurejshite duke vënë në pah precedentin e gjatë të kalifëve jo kurejshitë. [20]

Ata kishin një pikë të fortë. Osmanët, Mogulët dhe shumë pretendues të tjerë të kalifatit e kishin injoruar të gjithë kushtin e të qenit kurejshit. Por si mund ta bënin këtë kur një gjë e tillë është qartësisht e shprehur në hadithet që gjenden në koleksionet kryesore sunite të hadithit? Në argumentin e tij kundër kushtit të të qenit prej kurejshitëve, al-Xhuvejni vëren në lidhje me hadithin "Udhëheqësit janë nga Kurejshët (el-e'imma min Kurejsh)" se "disa dijetarë të mëdhenj kanë dhënë gjykimin se ky hadith është transmetuar gjerësisht (mustefid) dhe vërtetësia e tij njihet me siguri (meqtu' bi-thubutihi)". El-Xhuvejni e kundërshton këtë duke u mbështetur në standardet epistemologjike të zhvilluara në teorinë ligjore dhe teologjinë sunite: hadithi mund të jetë sahih, por transmetimet e tij nuk përmbajnë numrin e nevojshëm për të arrirë nivelin e tevaturit (transmetimit masiv) e rrjedhimisht edhe sigurinë e plotë rreth vërtetësisë së përmbajtjes. Prandaj nuk ekziston ndonjë siguri ('ilm) për sa i përket kërkesës gjenealogjike që kalifi të jetë prej kurejshëve. Në fakt, el-Xhuvejni shton, Zoti mund, dhe i ka dhënë fuqinë e përkohshme kujtdo që ai zgjedh[21]. Duke iu drejtuar mungesës osmane të gjenealogjisë së duhur pas pretendimit të tyre për kalifat në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, veziri i madh osman Lutf Pasha shkroi një traktat, në 1544 të (e.s.), në të cilin ai argumentoi se hadithet mbi kushtin e kalifit kurejshit ishin të zbatueshme vetëm për dekatat e para të udhëheqjes islame, domethënë epoka e katër kalifëve të drejtë (Rashidun) [22].

Në fakt, Lutfi Pasha pati një argument të fortë. Hadithe të tilla si "Udhëheqësit janë nga Kurejshët" ishin ndër raportimet më pak të besueshme për këtë temë në sytë e kritikëve sunitë të haditheve.

Transmetimet më të besueshme përcaktojnë kushtet për pretendimet e Kurejshëve për kalifat. Një hadith në Sahihun e Buhariut, transmetuar nga Muavija, citon Profetin të ketë thënë: “Në të vërtetë kjo çështje (d.m.th. kalifati, shën i përk.) qëndron midis kurejshëve, dhe askush nuk do t’i kundërvihet atyre veçse Zoti do ta bëjë atë të bjerë mbi fytyrën e tij, pësa kohë ata (d.m.th. Kurejshët) e mbajnë besimin [23] “. Hadithe të tjerë, nga koleksionet më pak të besueshme siç janë Suneti i el-Bejhekiut dhe Musnedi i Ibn Hanbelit, përfshijnë kushtin “përderisa ata i binden Zotit dhe janë të drejtë në sundimin në emër të Tij” ose që Kurejshët “kanë të drejtë mbi ju të gjithë për sa kohë që ata bëjnë tri gjëra: për sa kohë që ata janë të drejtë; nëse kërkohet mëshirë prej tyre, ata e japin atë; dhe përderisa, nëse bëjnë një besëlidhje, ata e përmbushin atë.”[24]

Sipas historianit të madh, dijetarit të hadithit dhe filozofit social Ibn Haldun (vd. 808h/1406), natyra e kushtëzuar e kërkesës për prejardhjen kurejshite e kalifit ishte e qartë nga hadithet në lidhje me këtë çështje. Ai argumentonte se arsyeja e vetme që Zoti e kishte vendosur udhëheqjen e komunitetit musliman në duart e kurejshëve ishte për shkak të solidaritetit të fortë të grupit (‘asabiyya), të cilin filozofi e konsideronte si përbërës thelbësor për një shtet të suksesshëm. Pasi që cikli natyror me të cilin një grup i tillë qëndron në pushtet e humb solidaritetin (suksesi ushqen vetëkënaqësi dhe pastaj dobësi, vëren Ibn Haldun), atëherë edhe arsyeja përse Zoti ka favorizur Kurejshët nuk do të zbatohet më[25].

Legjitimiteti i rebelimit në Sunizmin Islam

Kushdo që vë në dyshim rëndësinë e haditheve në botën moderne, duhet vetëm të ndiqte ngjarjet në Egjipt nga viti 2011 deri në 2013, gjatë Pranverës Arabe dhe dimrit të ftohtë që pasoi. Gjatë gjithë kësaj periudhe të trazuar, mbështetja tek fjalët e Profetit shkonte sa nga njëra pale tek tjetra nëpër media të ndryshme, ku grupet rivale argumentonin pro ose kundër protestës, revolucionit dhe përfundimisht përgjigjeve të ndryshme të qeverisë, secili duke u thirrur në argumentet fetare për të vërtetuar legjitimitetin e pretendimeve të tyre. Ndërsa protesta kundër regjimit të Hosni Mubarak e detyroi udhëheqësin të japë dorëheqjen në fund të janarit 2011, egjiptianët që argumentonin se ishte detyrë e muslimanëve që të protestonin citonin hadithin se “xhihadi më i mirë është thënia e fjalës së vërtetë para një sunduesi shtypës (kalimat haq inda sultan xha’ir) [26]. Shumë ulema, duke përfshirë edhe myftiun e Madh të Egjiptit të asaj kohe, ‘Ali Xhuma, paralajmëronte kundër protestave, kaosit dhe gjakderdhjes që mund të rezultonte duke cituar një hadith që ishte bërë i njohur edhe pse ishte tejet jo i besueshëm: “Lufta civile fle dhe Zoti mallkon këdo që e zgjon atë” [27]. Kur një grusht shteti ushtarak më në fund rrëzoi presidentin e zgjedhur Mursi dhe ushtria masakroi mbi një mijë civilë që protestonin kundër grushtit të shtetit, Ali Xhuma u mbështet, gjithashtu, në hadithet për të zhdukur çdo faj nga ana e ushtrisë dhe mbështetësve të saj. Ai përzgjedhi hadithin se “Kushdo që kërkon të copëtojë/ndajë këtë komb (umet), kur është i bashkuar, godite me shpatë kushdo të jetë[28]”

Karriera e Profetit kaloi nga shtypja, nëpërmjet mërgimit dhe luftës, dhe më në fund në kthimin fitimtarë. Pasi ai dhe dishepujt e tij ishin dëbuar nga qyteti i tyre i Mekës, Kur’ani i dha muslimanëve leje për të luftuar parinë mekase të kurejshëve për të rifituar atë që kishin humbur. Edhe pse libri i shenjtë vë në pah disa herë ashpërsinë e luftës dhe vrasjes, ai thekson se kauza e muslimanëve ishte e drejtë. Zoti i urdhëron muslimanët që të luftojnë ata që kishin bërë luftë kundër tyre, të cilët i kishin dëbuar nga shtëpitë e tyre dhe që po përpiqeshin të zhduknin fenë e tyre. Lufta është e palakmueshme, Kur’ani pohon, por “trazira (fitna) është më e keqe se vrasja’ (Kur’ani 2: 191, 217). Luftimi duhet të shmanget, por ka shkaqe që e justifikojnë atë: vetëmbrojtja, sigurimi i lirisë fetare dhe mbrojtja nga padrejtësia[29]. Por çfarë ndodh kur këto kauza bien në kundërshtim me urdhërin kur’anor

drejtuar myslimanëve për t'ju 'bindur Zotit, të Dërguarit dhe atyre që janë në pushtet mes jush'? Kurani e lë në heshtje faktin nëse muslimanët duhet të përmbahen nga rebelimi nëse kërcënimet ndaj jetës, pronës dhe drejtësisë vijnë nga sundimtarët e tyre.

Sidoqoftë, pëmbledhjet e haditheve nuk heshtin në lidhje me këtë çështje. Në shekullin e nëntë, islami sunit ishte dogmatikisht politikisht kuietist (paqësor). Në lidhje me këtë, Islami sunit qëndronte kundër rrymave politikisht aktiviste të Islamit që përfundimisht u bashkuan në traditën Shiite zejditë, të cilat prodhuan rebelime të vazhdueshme kundër emevitëve dhe më pas kundër sundimit Abasit në fund të viteve 800 të (e.s.), kur Zayditët u tërhoqën për tu rifortifikuar në Iranin verior dhe pas kësaj në Jemen. Shumë ndryshe nga doktrina Zejdite, se një imam i vërtetë e provon veten pjesërisht duke kundërshtuar hapur tiraninë, parimet e forta të doktrinës sunitë ishin se muslimanët duhet 'të luten pas çdo drejtuesi të drejtë dhe mëkatar' dhe se bindja ndaj sunduesit ishte një kërkesë absolute me kusht që ai mos ti urdhëroi ata që të mos i binden Zotit.[30]

Këto qëndrime nuk mbështeteshin në Kuran, por në hadithet e panumërta të gjetura në koleksionet kryesore të haditheve sunitë si Sahihu i Buhariut dhe ai i Muslimit. Këto hadithe përcillnin një mesazh të qartë politik. Raportimet që i atribuohen Pejgamberit përfshijnë: "Kushdo që i bindet sunduesit, më është bindur mua dhe kushdo që nuk i bindet sunduesit, nuk më është bindur mua" dhe "Ajo që është në detyrë mbi ju është të dëgjoni dhe të bindeni, në vështirësi dhe në lehtësi, në atë që ju pëlqen dhe nuk ju pëlqen madje edhe nëse pronat tuaja merren padrejtësisht" [31]. Në një hadith, Profeti është pyetur për sundimtarët që do t'i mohojnë njerëzve të drejtat e tyre. Pasi heziton të përgjigjet disa herë, ai përgjigjet: "Dëgjo dhe bindu, sepse ajo që kanë marrë është mbi ta, dhe ajo që është vënë mbi ty është mbi ty"[32]. Ndoshta më ekstrem është hadithi, i gjetur në Sahihun e Muslimit, në të cilën Profeti i tregon sahabit Hudhejfe:

Pas meje do të ketë udheheqës të cilët nuk do të udhëhiqen nga udhëzimi im, as nuk do të veprojnë në përputhje me Sunetin tim. Mes tyre do të dalin burra zemrat e të cilëve janë ato të shejtanëve edhe pse ata janë në trupin e njeriut Dëgjoni dhe binduni komandantit, edhe nëse shpina ju goditet dhe pasuria ju merret. Dëgjoni dhe binduni".[33]

Por kishte kufij. Hadithet që urdhërojnë bindjen, madje edhe ndaj sundimtarëve të padrejtë e vendosin kufirin tek sundimtari që shfaq 'mosbesim (kufër) të hapur (kufran beuaha)'. Urdhërat e Profetit për të dëgjuar dhe për t'iu bindur sunduesve kanë kushtin 'për aq kohë sa ata luten (falin namaz)'. [34] Përveç kësaj, muslimanët nuk duhet t'u binden urdhrave që dërgojnë qartë në mosbindje ndaj ligjit të Zotit. Kur komandanti i një grupi sulmues nga Profeti urdhëroi ushtarët e tij të hidheshin në një zjarr për të treguar respektin e tyre për komandën e tij, ata refuzuan. Ata i thanë Profetit për ngjarjen dhe ai i përshëndeti ata për mosbindjen e tyre. "Bindja është vetëm në atë që është e drejtë", shpjegoi ai, shprehje të cilën dijetarët sunitë e formuluan shpejt në parimin juridik: "Nuk ka bindje ndaj një krijese nëse kjo do të thotë mosbindje ndaj Krijuesit".[35]

Parimi sunit është i qartë: muslimanët nuk duhet të ngrenë krye kundër një sundimtari, pavarësisht se sa i padrejtë apo i pabesë është ai, për sa kohë ai është nominalisht mysliman. Arsyetimi pas një qëndrimi të tillë sunit, dhe me sa duket edhe logjika pas fjalëve të atribuara Profetit, ishte e thjeshtë. Padrejtësia dhe shtypja ishin të këqija, por ato ishin dukshëm më të mira se lufta civile dhe anarkia. Një sundimtar brutal dhe i pakujdesshëm ishte i tmerrshëm. Por, në teori, së paku muslimanët të cilët të cilët nuk paraqisnin një kërcënim për sundimtarin zullumqar mund ta vazhdonin jetën e tyre në mbrojtje dhe siguri relative. Ishte fitnja (konflikti i keqduhëzuar civil dhe politik) që ishte e keqja përfundimtare e kësaj bote, pasi ajo dëmtonte të gjitha fushat e tjera të jetës, "shitjen e frikës si siguri, derdhjen e gjakut, lirin e duarve të budallenjve, nisjen e sulmeve ndaj muslimanëve dhe përhapjen e

korupsionit në vend”, siç shprehej dijetari i famshëm el-Kurtubi (671/1273). Një thënie e përsëritur shpesh në veprat sunitë të teorisë politike ishte ‘Një udhëheqës shtypës është më i mirë se fitnja (trazira) e pandërprerë (imam ghashum khayr min fitna tedum)’.^[36]

Në hadithe, fitnet (trazirat) për të cilat fliste Profeti u kuptuan si luftërat civile që shkatërruan politikën e sapolindur muslimane në dekadat pas vdekjes së tij, prishja e përgjithshme e politikës muslimane me kalimin e kohës, si dhe vuajtjet dhe tundimet që ishin profetizuar se do ta godisnin botën në fundin e kohërave, e cila ishte afruar. Në një hadith të mirënjohur thuhet: “Do të ketë fitne, në të cilin ai që qëndron ulur është më i mirë se ai që qëndron në këmbë dhe ai që qëndron në vend është më i mirë se ai që ecën...”^[37]. Hadithe të panumërta me besueshmëri të ndryshme predikojnë të njëjtin mesazh: mos përfshini veten në fitne të tilla. Një hadith tjetër thotë: “Nëse ekziston fitnja mes muslimanëve, atëherë merr një shpatë druri”^[38]. Imam Neveviu e përmbledh pozicionin sunit si më poshtë: Rebelimi kundër sunduesit është i ndaluar me konsensus të muslimanëve, madje edhe nëse ai është gjynahqar, për shkak të frikës nga trazira (fitne) dhe anarkia. Përrjashtimi i vetëm është nëse sunduesi bëhet një jobesimtar i hapur.^[39] Ky parim i teorisë politike mbeti i fortë në periudhën moderne. Hadithet më të shquara në lidhje me këtë temë u mbledhën nga gjykatësi osman Jusuf el-Nabhani (1932), një avokat i zellshëm i kalifëve të fundit, në librin e tij “Dyzet Hadithe mbi Detyrimin e Bindjes ndaj Komandantit të Besimtarëve”.

Megjithatë, qaska politikisht paqësore e sunitëve ishte në kundërshtim me imperativin e fuqishëm të Kur’anit për të vendosur drejtësinë në sferën publike. Zoti porositi drejtësinë, dashamirësinë, dhënien të afërmve dhe ndalon paudhësinë, të papëlqyeshmen e dhunën, pohohet në Kuran (16:90). Besimtarë, jini të qëndrueshëm në drejtësi, si dëshmuës për Zotin, edhe kundër vetes, prindërve a të afërmve, të pasur ose të varfër’ (Quran 4:135). Kjo temë e luftës shprehet më qartë në hadithe të shumta të mirënjohura që gjenden në përmbledhjet sunitë të haditheve. Kur kalifi emevit Mervan u përpoq të mbante hytben e Bajramit para namazit në vend se pas tij, një burrë u ngrit dhe kundërshtoi duke u shprehur se kalifi po ndryshonte Sunetin. Pastaj, sahabi Ebu Sa’id el-Khudri u ngrit dhe i përkujtoi të gjithëve urdhrin e Pejgamberit: “Kush prej jush sheh një të keqe, le ta ndryshojë atë me dorën e vet. Dhe nëse ai nuk është në gjendje ta bëjë një gjë të tillë, atëherë le ta bëjë këtë me fjalën e tij. Dhe nëse nuk është në gjendje, atëherë me zemrën e tij, por kjo është (shkalla) më e dobët e besimit”^[40].

Jashtë bashkësisë sunitë, muslimanë të tjerë kanë qenë të mendimit se Kurani e ndalon tolerimin e sunduesve të padrejtë. Në Kuran, Zoti i thotë Abrahamit se ai është duke e bërë atë “udhëheqës” (imam) për të gjithë njerëzimin, por që, mes pasardhësve të tij, “Besëlidhja ime nuk zë dhunuesit.” (*dhalimin*)’ (Kur’an 2: 124). Disa muslimanë janë shprehur se ky verset nënkupton se asnjë tiran nuk mund të jetë një sundimtar apo autoritet i drejtë. Ndjekësit e kësaj shkolle mendimi e kanë kuptuar hadithin që përmbajnë kuetizëm (qëndrim paqësor politik) në të cilin Profeti thotë: “Ne nuk e kundërshtojmë autoritetin e atyre që e mbajnë atë (la nunazi’u el-emr ehlehu),” jo siç i kanë kuptuar sunitët, d.m.th. “ne nuk e kundërshtojmë autoritetin e atyre që janë në detyrë”, por se mbajtësit legjitim të autoritetit politik të jenë ‘të përshtatshëm për atë (ahluhu)’.^[41]

Edhe disa dijetarë sunitë ndoqën një rrugë më të nuancuar midis kuetizmit dhe aktivizmit politik. Kjo ishte veçanërisht e vërtetë në mesin e figurave të hershme, të cilët i paraprinë formimit të sunizmit klasik. Për shembull, Ebu Hanifa, mbështeti disa rebelime kundër emevitëve dhe abasitëve. Dijetari Hanaf?, al-Xhessas (370/981), u kujtonte lexuesve të tij se pozita e Ebu Hanifes ishte “e njohur për luftën kundër shtypësve dhe udhëheqësve të padrejtë”. El-Xhesasi bashkëndante qëndrimin e dijetarit Malikit, Ibn Khuëayz Mindad (vd. 390/1000), i cili shpjegoi se ajeti kuranor që thotë se asnjë i padrejtë nuk mund të mbështesë besëlidhjen e Zotit do të thoshte se, në të vërtetë, asnjë person i padrejtë nuk mund të ishte kalifi i ligjshëm. Por, shton ai, muslimanët nuk duhet të ngrenë krye kundër një

sundimtari të tillë ose të përpigën ta largojnë atë derisa elita e vendimmarrjes (ahl al-hal ue el-akd) të vendosë se ai duhet të hiqet.[42] Duke komentuar mbi hadithet e mësipërme që paralajmërojnë kundër përfshirjes në fitne, dijetari Shafi'i Muhibb el-Din el-Tabari (694/1295) pohon se sunitët kanë rënë dakord se muslimanët nuk duhet të përfshihen në konfliktet midis palëve që nxiten nga dëshira për pushtet dhe të mira materiale të kësaj dynjaje. Por kjo nuk do të thotë të qëndrosh i heshtur përballë çdo mosmarrëveshjeje:

... meqë nëse nëse do të kërkohej që të qëndronim jashtë çdo mosmarrëveshjeje mes dy palëve myslimane, dhe të thyenim shpatën, atëherë asnjë nga kufijtë e Zotit nuk do të ruhej. Falsiteti nuk do të mposhtej kurrë dhe njerëzit e shtypjes dhe hipokrizisë do të gjenin një rrugë të lehtë për të deklaruar pronën e pacenueshme të njerëzve të ligjshme (për ta) dhe për të derdhur gjakun e tyre[43]

Po ashtu, nga sa u tha derimëtani, nuk duhet të dalim në përfundimin se Islami sunit miraton sundimtarët e padrejtë ose despotikë. Hadithet dënojnë qartë sjelljen e padrejtë nga ana e sunduesit, edhe nëse ata (hadithet) i kërkojnë myslimanëve që, gjithsesi, ti binden udhëheqësve. Sahihu i Buhariut dhe ai i Muslimit paraqesin hadithin që premtan se Zoti do t'ia ndaloj hyrjen në Xhenet (parajsë) sundimtarëve që mashtrojnë subjektet e tyre për të drejtat e tyre[44]. Një hadith tjetër e citon Pejgamberin të ketë thënë: “Me të vërtetë do të ketë sundimtarë mbi ju të gjithë, por mos i ndihmoni ata në padrejtësinë e tyre apo besoni gënjeshttrat e tyre. Sepse kushdo që i ndihmon ata në padrejtësinë e tyre dhe beson në gënjeshttrat e tyre nuk do të arrijnë tek Burimi (ku besimtarët do të mbledhen në Ditën e Gjykimit)”. [45]

Gjithsesi, kueitizmi dogmatik i traditës sunite mundësoi lënien jashtë të mesazhit aktivist, nga ana politike, që gjendet në disa hadithe. Studiuesi hanefi dhe me influencë i shekullit të gjashtëmbëdhjetë, Mulla'Al? K?r?, shpjegonte se hadithi që u bëjnë thirrje besimtarëve të ndreqin padrejtësitë me anë të forcës, nëse është e nevojshme, duhet të kuptohet si më poshtë: “Vendosja e të drejtës me dorë (forcë) bëhet nga shteti, me fjalë nga dijetarët dhe me zemra nga masat”. Kjo është përsëritur nga dijetari salafi, Mukbil bin Hadi El-Uadi (vd 2001), i cili shkroi një libër të tërë, të destinuar për masën e gjerë, të titulluar “Rrugëdalja nga fitnja” (Makhraj min al-fitna). Al-Ëadi thotë se mos rrebelimi ndaj shtetit është çelësi për t'u arratisur nga kaosi dhe dhuna.[46]

Në dritën e debateve intensive të nxitura nga pranvera/dimri arab, diskutime të gjalla kanë marrë jetë rreth detajeve të disa haditheve që mbështesin kueitizmin politik, në veçanti transmetimi dramatik të shokut (sahab) të Profetit, Hudhejfe, sipas së cilit myslimanët duhet t'i binden sunduesit edhe në qoftë se ai godet në shpinë dhe ia merr pronat (hadithi gjendet në Sahihun e Muslimit). Është interesante se kjo klauzolë e hadithit shfaqet vetëm në disa prej transmetimeve të shumta të kësaj tradite që përçohen nëpërmjet Hudhejfes. Ky është gjithashtu një rast i rrallë i një hadithi që gjendet tek dy sahihët dhe që është kritikuar. Mjeshtri i hadithit të shekullit të dhjetë, El-Darekutni arriti në përfundimin se ky transmetim i hadithit vuan nga një sened i thyer/shkëputur, meqë transmetuesi që e kishte raportuar atë nga Hudhejfi, njëfarë Ebu Salam, nuk e kishte takuar kurrë Hudhejfen, as edhe asnjërin përreth tij[47]. Imam Neveviu argumenton se kjo e metë kompensohet nga forca kolektive e këtij hadithi. Por ai nuk adresoi formulimin specifik të “madje edhe nëse ju godet në shpinë apo ju merr pasurinë “. Mbrojtësit modernë të hadithit kanë argumentuar se një formulim i ngjashëm gjendet në një transmetim në Sunenin e Ebu Davudit dhe Musnedin e Ibn Hanbelit dhe për Sheh Nasuredin Albanin kjo tregon se ky transmetim është hasan (i mirë). [48]

Në varësi të prirjeve të tyre politike, dijetarët muslimanë janë përpjekur ta modulojnë kuptimet e këtij hadithi në mbështetje të regjimeve ekzistuese ose të kundërshtimit të tyre. Studiuesi i mirënjohur Saudit “Abd el-Aziz el-Turejfi, i cili ka treguar se është më i vetëdijshëm politikisht sesa kleri

përgjithësisht kueitist i vendit të tij, ka argumentuar se detajet e klauzolës në fjalë, të diskutueshme dhe të shtuara nuk kanë rëndësi, sepse ato janë thjesht shembuj të padrejtësisë së përgjithshme (zullum) që një sundimtar mund të kryej mbi subjektet e tij. Verdicti i Pejgamberit është i njëjtë: mos u rebeloni për aq kohë sa sunduesi është nominalisht mysliman[49]. Një nga shkollarët më të shquar kritikë të mendimit kueitist gjatë dhe pas Pranverës Arabe ka qenë dijetari mauritanëz i hadithit Muhamed Hasan Didu. Në një shfaqje televizive në vitin 2013, ai argumenton se hadithi i Hudhejjes duhet të lexohet në tërësinë e tij. Duke iu referuar transmetimit të tij në Sunenin e Ebu Davudit, të cilin mbrojtësit e këtij formulimi e përdorin për të mbështetur klauzolën e “goditjes në shpinë dhe marrjes së pasurisë”, Didu vëren se si Pejgamberi i paraprin fjalëve të tij me një kusht: “Nëse Zoti ka një kalif në botë, edhe nëse ai të godet shpinën ose të merr pasurinë, bindjuni atij”. Shikuesi mbetet me përfundimin se kueitizmi ekstrem politik është i detyrueshëm vetëm ndaj kalifit të vetëm e universal të myslimanëve, dhe jo diktatorëve vocërrak. Didu e përforcon këtë kur thotë se këta diktatorë nuk e zbatojnë Sheriatin dhe prandaj nuk e gëzojnë bindjen që kryhet ndaj një udhëheqësi të vërtetë mysliman.[50]

Përktheu: Rezart Beka

Further Reading:

Për një vështrim të përgjithshëm të mendimit politik islam, shih: Ovamir Anjum's *Politics, Law, and Community in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), dhe për një studim gjithëpërfshirës të kalifatit dhe debatit rreth tij shih, Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate* (Princeton: Princeton University Press, 2016). Dyzet hadithet e Jusuf el-Nabhanit janë përkthyer si: *Forty Hadiths on the Obligation to Obey the Ruler*, trans. S.Z. Chowdhury (CreateSpace, 2015). Për një studim të shkëlqyer të trashëgimisë të aktivizmit dhe kueitizmit politik në Islamin Sunit, shih Ahmet Alibašić, 'The Right of Political Opposition in Islamic History and Legal Theory: An Exploration of an Ambivalent Heritage,' *Shajarah: Journal of ISTAC* 4, no. 2 (1999): f. 231-295. Për një analizë të rëndësishme të artikullimit nga ana e dijetarëve myslimanë të argumenteve shariatike pro apo kundër rrebelimit përgjatë Pranverës Arabe shih Aria Nakissa, 'The Fiqh of Revolution and the Arab Spring: Secondary Segmentation as a Trend in Islamic Legal Doctrine,' *Muslim World* 105 (2015): 398-421. Për më shumë në lidhje me dhënien e besës (*bej'a*), shih Ella Landau-Tasseron, *The Religious Foundations of Political Allegiance: A Study of Bay'a in Pre-Modern Islam*, Washington DC, Hudson Institute, 2010 (available at https://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1166/20100521_baya3may20.pdf).

Referenca

[1] Paul Heck, 'Politics and the Qur'ān,' in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001).

- [2] Richard Bulliet, 'Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran,' in Levtzion, ed., *Conversion to Islam*, f. 31; idem, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, f. 85.
- [3] el-Alb?n?, *Silsilat el-ah?d?th el-da??fa*, vol. 1, f. 687-688; vol. 2, f. 69-70; Ahmed el-Ghum?r?, *al-Mud?u?*, vol. 4, f. 269-270.
- [4] Wadad Kadi, 'Caliph,' in *Encyclopaedia of the Qur'?n*.
- [5] Wadad Kadi, 'Caliph,' in *Encyclopaedia of the Qur'?n*.
- [6] Wadad Kadi, 'Caliph,' in *Encyclopaedia of the Qur'?n*.
- [7] See Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, f. 47; Ali Ibrahim Ghabban and Robert Hoyland, 'The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH?AD 644-645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state,' *Arabian Archeology and Epigraphy* 19 (2008): f. 216-218.
- [8] John O. Hunwick, 'Mu?ammad b. Ab? Bakr,' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. F. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.F. Heinrichs, eds. First published online: 2012.
- [9] El-Nevev?, *Sharh Sah?h Muslim*, vol. 12, f. 441.
- [10] See Eb? H?mid al-Ghaz?l?, *el-Iktis?d f? el-i?tik?d*, f. 115.
- [11] Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, pf. 111-112.
- [12] Ky teolog është i famshmi Xhelaludin Dav?n? (d. 908/1502); John Woods, *The Aqquyunlu*, pf. 103-5.
- [13] Howard M. Federspiel, *Sultans, Shamans and Saints*, f. 45.
- [14] Hakan Karateke, 'Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis,' in *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, f. 26-27.
- [15] Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, f. 38.
- [16] Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, f. 4.
- [17] M. ?ükrü Hanio?lu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, f. 130. Ka prova se një mesazh nga Kalifi Abdylhamid i ndaloi forcat myslimane nga të bashkuarit në një kryengritje kundë USA në Filipine; Kemal Karpat, *The Politicization of Islam*, f. 235.
- [18] Tufan Buzpinar, 'Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882,' f. 59-89; Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate*, f. 9, 171-182.
- [19] Kramer, *Islam Assembled*, f. 83-85.
- [20] Kramer, *Islam Assembled*, f. 101.

[21] El-Xhujeni, *Ghiyath al-umam*, f. 62-3.

[22] Karateke, 'Legitimizing the Ottoman Sultanate,' f. 27.

[23] El-Bejhek?, *el-Sunan el-kubr?*, vol. 8, f. 246; *Musnad Ibn Hanbal*, vol. 4, f. 424.

[24] El-Bejhak?, *el-Sunan el-kubr?*, vol. 8, f. 246; *Musnad Ibn Hanbal*, vol. 4, f. 424.

[25] El-Bejhek?, *el-Sunan el-kubr?*, vol. 8, f. 246; *Musnad Ibn Hanbel*, vol. 4, f. 424.

[26] *Sunan al-Nes??: kit?b al-bey?a, b?b fadl men takelleme bi'l-hak ?inde im?m j?'ir.*

[27] Ky hadith shfaqet për here të pare në shekullin e trembëdhjetë, në veprën e el-R?fi-t *Tedvinn f? akhb?r kazvin*, vol. 1, f. 291. Vetë disa dekada më vonë ky hadith u përdor nga sulltani ejubit për ta bindur një dijetar që të mos shkaktonte trazira; el-Subk?, *Tabek?t*, vol. 8, f. 231. Shih, gjithashtu, edhe el-Suj?t?, *el-Xh?mi? el-sagh?r*, f. 370; el-?Axhl?n?, *Keshf el-khaf?*, vol. 2, f. 108; Nakissa, 'The Fiqh of Revolution,' f. 412.

[28] See <https://www.youtube.com/watch?v=081BXWsGWhc>, ku Ali Xhuma-ja lë jashtë disa hadithe nga *Sah?hu i Muslimit: kit?b al-im?ra, b?b hukm men farreka emr el-muslim?n ue hua muxhtemi?*. Shih, gjithashtu, raportin e Human Rights Watch mbi masakrat. Raporti gjendet në <https://www.hrw.org/report/2014/08/12/all-according-plan/raba-massacre-and-mass-killings-protesters-egypt>.

[29] See Quran 2:217; 2:190-93; 22:39-40; 60:7.

[30] Eb? Xha?fer el-Tah?v?, *The Creed of Imam al-Tah?v?*, f. 68.

[31] *Sah?h el-Buh?r?: kit?b el-fiten, b?b kaul el-Nab? s sa-taraun ba?d? um?ran tunkir?neh?*; *Sah?h Muslim: kit?b al-im?ra, b?b uj?b t??at el-umer?*....

[32] *Sah?h Muslim: kit?b al-im?ra, b?b f? t??at el-umer?* ue in mana?? el-huk?k.

[33] *Sah?h Muslim: kit?b al-im?ra, b?b el-emr bi-luz?m el-jam??a ?ind dhuh?r el-fitan.* See also *Sunan of Eb? D?v?d: kit?b el-fitan ua'l-mel?him, b?b dhikr el-fitan ue dal?'ilih?*.

[34] *Sah?h Muslim: kit?b al-im?ra, b?b uuxh?b el-ink?r ?al? el-umar?' f?m? yukh?lifu el-shar? ue terk kit?lihim m? sall?....*

[35] *Sah?h al-Bukh?r?: kit?b el-ahk?m, b?b el-sam? ue'l-t??a li'l-im?m m? lem tekun ma?sija; Xh?mi? el-Tirmidh?: kit?b el-xhah?d, b?b m? xh?'e l? t??a li-makhl?k f? ma?sijat al-kh?lik.*

[36] This is originally attributed to the Companion ?Amr b. al-??s; Ab? H?mid al-Ghaz?l?, *Ihj?' ?ul?m el-d?n*, vol. 4, f. 2616.

[37] *Sah?h el-Bukh?r?: kit?b al-fiten, b?b tek?nu fitna el-q??id f?h? khajr min el-k?'im.*

[38] *Sunan Ibn M?xheh: kit?b al-fiten, b?b el-tethebbut f? el-fitna.*

[39] El-Nevevi, *Sharh Sah?h Muslim*, vol. 12, f. 466-70.

[40] *Sah?h Muslim: kit?b el-?m?n, b?b bej?n keun el-nehj ?an el-munker min el-?m?n....*

[41] El-Kurtub?, *el-J?mi? li-ahk?m el-Kur'?n*, vol. 1, f. 520; *Sah?h el-Bukh?r?: kit?b el-fitan, b?b kaul el-Neb? (s) sa-taraun ba?d? umuran tunkir?nah?*.

[42] El-Kurtub?, *ibid*; Eb? Bakr el-Xhass?s, *Ahk?m el-Kur'?n*, vol. 1, f. 85-87.

[43] Al-Mun?v?, *Fejd el-qad?r*, vol. 2, f. 842.

[44] *Sah?h el-Bukh?r?: kit?b el-ahk?m, b?b men istar?? ra?iyya fa-lem yensuh; Sah?h Muslim: kit?b el-?m?n, b?b istihk?k el-vel? el-gh?shsh li-ra?ijatihi el-n?r.*

[45] *Musned Ibn Hanbel*, vol. 3, f. 24; vol. 6, f. 395.

[46] ?Al? K?r?, *Mirk?t el-mef?t?h*, ed. Xhem?l Ajt?n? (Beirut: D?r el-Kutub el-?Ilmiyya, 2001), vol. 9, f. 324; Mukbil bin H?d? al-U?di??, *el-Makhrexh min el-fitne*, f. 143, 186; *idem, Maxhm?? fat?u? el-W?di??*, f. 74.

[47] Al-D?rakutn?, *Kit?b al-Tatabbu?*, ed. Mukbil el-W?di?? (Medina: el-Mektebe el-Selefija, 1978), f. 181-2.

[48] *Sunen of Eb? D?v?d: kit?b el-fitan ue'l-mel?him, b?b dhikr el-fitan ue del?'ilih?*; *Musned Ibn Hanbel*, vol. 5, f. 403. Fjalët e hadithit në këtë variant janë '... dhe nëse Zoti ka nja kalif mbi tokë dhe ai ju godet në kurriz dhe ju merr pasurinë, bindjuni atij ...); el-Alb?n?, *Silsilat el-eh?d?th el-sah?ha*, vol. 4, f. 400 (#1791). See <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/shoëthread.php?t=60584>; <http://www.almeshkat.net/vb/shoëthread.php?t=99133>.

[49] *Sunan of Eb? D?v?d: kit?b el-fitan ue'l-mel?him, b?b dhikr el-fitan ue del?'ilih?*; *Musned Ibn Hanbal*, vol. 5, f. 403. Fjalët e hadithit në këtë variant janë '... dhe nëse Zoti ka nja kalif mbi tokë dhe ai ju godet në kurriz dhe ju merr pasurinë, bindjuni atij ...); el-Alb?n?, *Silsilat el-eh?d?th el-sah?ha*, vol. 4, f. 400 (#1791). See <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/shoëthread.php?t=60584>; <http://www.almeshkat.net/vb/shoëthread.php?t=99133>.

[50] <https://www.youtube.com/watch?v=2ey9D2Konac>;
<https://www.youtube.com/watch?v=2Lo3LD1wmhU>

Author

jonathan-ac-brown