



Sekularja islame

Description

Sherman A. Jackson

Fragment i shkëputur nga Sherman A. Jackson, 'The Islamic Secular', in The American Journal of Islamic Social Sciences 34:2 (2018), pp. 2-31.

Hyrje

Vetëm disa sendërtime bashkëkohore prodhojnë, nga pikëpamja e përkufizimit, ambiguitetin që evokon termi *sekulare*. Pavarësisht nga një paqartësi e tillë nga pikëpamja e përkufizimit, *sekularja* pothuajse pa dallim nënkupton një marrëdhënie antagoniste me *fenë*.^[1] Ky efekt ilokucionar i shtohet termit si një produkt dhe bashkë-prodhues i një moderniteti perëndimor që është në shfaqje e sipër.^[2] Dhe kjo armiqësi ndaj *fesë* abstrahohet në mënyrë rutinë nga ai kontekst dhe presupozohet që i jep trajtë mënyrës sipas të cilës *të gjitha* fetë angazhojnë (ose ndoshta duhet të angazhojnë) këtë botë, sidomos botën moderne. Sigurisht, sikundër ka vënë në duke Jose Casanova, “fetë që kanë qenë gjithnjë ‘të kësaj bote’ dhe ‘laike’ nuk kanë nevojë që t’i nënshtrohen një procesi të sekularizimit. Të sekularizosh – pra, “ta bësh të kësaj bote”... është një proces që nuk ka shumë sens në një kontekst të tillë qytetërimor.”^[3]

Ky kuptim, megjithatë, sado që është i mprehtë, nuk duket se shkon shumë larg kur tema në shqyrtim është Islami. Më saktë, pavarësisht nga të qenit i shqetësuar me këtë botë, antagonizmi ndërmjet “sekulares” dhe “fetares” merret si i mirëqenë se është më akut në Islam, pasi ky i fundit kuptohet sikur e shmang dallimin ndërmjet të shenjtës dhe profanes dhe lëvizjet moderne myslimane duken të prirura që të mbajnë në këmbë mosekzistencën e këtij kufiri në favor të fetares. Rezultati është një bigëzim dikotomik ndërmjet “islames” dhe “sekulares”, sipas së cilës një akt, ide, apo institucion mund të përshkruhen ose si islame ose si sekulare, por asnjëherë të dyja. Kjo përjetëson në mendjet e shumë

njerëzve nevojën e presupozuar për të bërë një zgjedhje ndërmjet këtyre të dyjave.

Në këtë artikull, unë do të propozoj një lexim të Islamit që sugjeron një tjetër kuptim në lidhje me marrëdhënien e tij me sekularën. Kjo marrëdhënie shpaloset dhe ndërmjetësohet me anë të një leximi më të kujdesshëm të Sheriatit që i ngarkon kufij juridiksional këtij të fundit, duke sfiduar në këtë mënyrë nocionin se ai është i njëjtë me Islamin si fe. Tekembramja, është hapësira *ndërmjet* Sheriatit të kufizuar si një kod konkret i sjelljes dhe një sferë veprimi të pakufizuar të Islamit si fe, domethënë, jeta e jetuar nën presupozimin e ndërgjegjshëm të vështrimit hyjnor gjykues, që përbën arealin e “sekulares islame”. Ky domen i *sekulares* për sa kohë që mbetet, për të huazuar një term të Maks Veberit, *i diferencuar*, që do të thotë se nuk është as i qeverisur dhe i gjykuar nëpërmjet indikatorëve të shpalljes apo shtrirjes së tyre siç pranohet në metodologjinë ligjore islame (*usul fikh*). Megjithatë, mbetet islame në mospërfilljen e saj ndaj impulsit, e artikuluar fillimisht nga Hugo Grotius në shekullin e shtatëmbëdhjetë, për të vepruar “sikur Zoti nuk ekziston” (*est Deus non daretur*).^[4] Me këtë lexim, ndërkohë që sekularja dhe fetarja mpleksen dhe mbeten të dallueshme nga njëra tjetra, ato nuk janë rivalë të vërtetë, si në rastin e sekulares perëndimore. Sekulares nuk i ngarkohet detyra dhe as nuk çmohet kryesisht për aftësinë e saj për të mbajtur nën frerë apo zbutur fenë. Sekularja islame nuk i imponohet me forcë Islamit (apo ligjit islam) nga jashtë, por shfaqet si një rezultat i kufijve juridiksionalë që Sheriati vullnetarisht ia imponon vetes.

Implikime si edhe sfida të shumta i bashkangjiten këtij leximi, dhe unë do të angazhohem me më të spikaturin e tyre në diskutimin tim. Megjithatë, për një shënim të fundit të kësaj hyrjeje, unë do të doja të sqaroja më qartësisht, në një përpjekje për të shmangur pështjellimin, natyrën dhe shkallën e mbivendosjes dhe divergjencës që unë shoh ndërmjet sekulares perëndimore dhe asaj islame. Kjo do të na mundësojë të përshquajmë më lehtë një aspekt të rëndësishëm të tezës sime, gjegjësisht, se dallimi më veprues ndërmjet sekulares islame dhe asaj perëndimore shtrihet jo aq shumë në *substancën* e tyre se sa në *funksionin* e tyre. Kjo diferencë vjen si shkak i realiteteve të ndryshme historike me të cilat janë përballur Krishterimi (perëndimor) dhe Islami, si dhe me diferencat në strukturën dhe etosin e tyre. Ka patur referenca të shumta ndaj sfidave fetaro-politike të pasqyruara në Luftën Tridhjetë Vjeçare (1618-48).^[5] Sipas Jonathan Israel, kjo solli gjithashtu edhe shfaqjen e një periferie radikale të disidentëve dhe republikanëve të cilët konceptuan se “duhet të ekzistojë një racionale pastërisht sekulare dhe filozofike për zberthimin e autoritet kishtar, [duke promovuar] lirinë e mendimit, dhe pavarësinë e ndërgjegjes individuale.”^[6] Ky ishte fillimi i Iluminizmit të Hershëm, në zemër të të cilit shtrihej debati teologjik dhe spektri i të përmbysurit “të të gjitha formave të autoritetit dhe traditës, madje edhe këndvështrimin thelbësisht teologjik të universit që kishin Shkrimi i Shenjtë dhe Njeriu.”^[7]

Përpara kësaj, një sens më i thjeshtë i krizës kishte filluar tashmë. Sipas Nomi Stolzenberg, një shtysë madhore pas shfaqjes së sekulares perëndimore ishte “një pranim i faktit se ligji hyjnor dhe idealet e shenjta të drejtësisë duhet të shkeleshin në botën kalimtare.”^[8] Kjo prodhoi frikën se feja dhe institucionet fetare mund të korruptoheshin dhe autoriteti i tyre të minohej nga ajo që në fund do të përbënte një shkelje të normalizuar. Kundërpërgjigja, sidomos brenda Protestantizmit, ishte krijimi i një areali alternativ i udhëhequra nga vlera, autoritete, dhe ekspertizë jofetare dhe mospërfillja e të cilave nuk do të përbënte papërshtatshmëri, irelevancë, apo korrupsion nga ana e fesë apo institucioneve të saj. Kjo nuk ishte thjesht një perqendrim i tejtheksuar fetar apo të flakurit tutje të institucioneve fetare; ekzistonte një shqetësim i mirëfilltë për nevojat dhe aspiratat praktike të ditës. Siç Sheldon Wolin përmbledh frikërat e Martin Luterit, “bota do të reduktohej në kaos në qoftë se njerëzit do të bënin përpjekje që të qeverisnin nëpërmjet Ungjillit.”^[9] Pra, sekularja perëndimore fillimisht lindi në një

përpjekje për të mbrojtur si fenë ashtu dhe shoqërinë. Mënyra se si filloi të operonte më pas nuk duhet supozuar se është një funksion i kuptimit të saj thelbësor apo se shkon pas në fillesat e saj.

Sidoqoftë, në kundërdallim, Islami para-modern nuk e përsëriti Luftën Tridhjetë Vjeçare (1618-48). Madje as konflikti Osman-Safavid nuk mori të njëjtat ngjyresa apo implikime fetare, dhe myslimanët nuk sollën në jetë asgjë që mund të krahasohej me Iluminizmin. Në fakt, të ballafaquar me sfidat e realitetit tokësor, juristët myslimanë u përpoqën që të *zgjeroinin* sferën e veprimit të ligjeve fetare nëpërmjet analogjisë (*kijasit*), preferencës juridike (*istihsan*), dobisë publike (*maslaha murselehe*), bllokimit të mjeteve (*sedd el-dhera'i*), maksimave ligjore (*kaua'id fikhije*), dhe madje edhe lexime induktive të shkrimit të shenjtë (*istikra*). Synimi i gjithë kësaj, si me sekularen e hershme perëndimore, ishte që të siguroheshin interesat e shoqërisë dhe të ruhej sovraniteti i ligjit të shenjtë. Dhe mbi këtë qasje, bindja ndaj ligjit fetar u bë një sendërtimit gjithnjë e më tepër fleksibël. Për shembull, ndërkohë që për shekuj me radhë shkolla hanefie i dënoi “shitjet e përkohshme” (*bej' el-uafa*), ata më vonë do ta lejonin këtë formë shit-blerjeje, të diktuar nga nevoja, ndërkohë që deklarorin se pozicionin i tyre i ri ishte rreptësisht brenda ligjit.^[10] Shembuj të tillë mund të shumëfishoheshin.^[11] Dhe mbi këtë prirje të kombinuar drejt zgjerimit dhe pranimit të bindjes si një sendërtim i ndryshueshëm, nuk pati kurrë një nevojë apo përpjekje të perceptuar në gjirin e juristëve për të krijuar një areal të shkëputur e të dalluar mbi të cilin gjykimi shprehimisht jofetar të sundonte si një alternativë ndaj fesë, apo për ta vënë atë nën kontroll.^[12]

Ndërkohë, origjinat hyjnore të ligjit fetar ruajtën njohjen universale, dhe kjo, në bashkëpunim me kuptimin islam të monoteizmit (*teuhid*), përgjithësisht nënkuptonte se vetëm ajo që Zoti diktonte apo kishte për qëllim si ligj fetar mund të pranohej me të drejtë si i tillë. Slogani i luftës i lëvizjes së hershme Khavarixhe, “Nuk ka gjykim përpos atij të Allahut” (*la hukm il-la li-lah*) mund të ketë qenë një ekzagjerim në sytë e shumicës, por ajo as nuk ishte në themel e gabuar dhe as jashtë binarëve.^[13] Dhe vërtet, nervi që kjo preku vijoi të pulsonte përgjatë gjithë ngritjes së Mutezilizmit në shekullin e dytë/tetë, kur çështja e fushës së veprimit të adresimit specifikisht ligjor të Zotit u bë një temë debati. Tekembramja, sekularja islame do të shfaqej (në fund të fundit, më shprehimisht) prej asaj që shihej se ishte në diskutim në këto gjykime. Por ajo u shfaq si një nënprodukt pak a shumë “i pafajshëm” i fesë apo ligjeve fetare, jo si një rival apo konkurent me to. Sërish, ndërkohë që substanca e saj kishte shumëçka të përbashkët me atë të sekularës perëndimore, gjegjësisht, vartësinë e saj mbi burimet dhe autoritetet jashtë parametrave të treguesve konkretë të fesë (në rastin e islamit, *sher'ije*, apo sheriatike), funksioni i saj ishte dukshëm i ndryshëm nga roli që kategoria “sekulare” luajti më vonë në Perëndim.

Një tipar i përbashkët i përshkrimeve të sekulares perëndimore është funksioni i saj thelbësisht rregullator në raport me fenë. Në veprën e tij themeltare, *Formations of the Secular* (Formimet e Sekulares), Talal Asad vë në dukje se një pjesë e vetë kuptimit të sekulares (perëndimore) shtrihet në zhvendosjen e pandërprerë që imponon mbi fenë nëpërmjet prodhimit dhe dislokimit të një serie në evoluim të kundërtave konjitive (arsyeja/miti, publikja/privatja, autonomia/nënshtrimi), ku të gjitha janë projektuar dhe normativisht funksionojnë për të rrënjosur dhe përforcuar përparësinë e sekulares mbi fenë.^[14] Sekularja, me fjalë të tjera, jo vetëm që bie ndesh me fetaren, por madje pritet që ajo ta kontrollojë atë. Ne shohim një pranim të ngjashëm në përshkrimin e Casanova-s, i cili e pozicionon sekularen pikërisht në çastin kur njerëzit transhendojnë ndasinë sekulare/fetare. “Sekularja,” shkruan ai, “përfaqëson sekularitet të vetmjaftueshëm dhe përjashtues, kur njerëzit nuk janë thjesht fetarisht “jomuzikalë”, por të kyçur ndaj çdo forme të transhendencës përtej kornizës imanente pastërisht sekulare.”^[15]

Duke përdorur si burim kuptimet e Veberit, Casanova e identifikon sekularen me ngritjen dhe përhapjen e fushave jofetare të hulumtimit dhe ekspertizës që përfundimisht thyen muret murgërore që dikur mbronin supemacinë e fesë dhe e ndanin atë nga areali i kësobote. Shembja e këtij muri përfundimisht nxorri në shesh të gjithë rendin tokësor si një fushë e pushtimit sekular, ku feja tekembramja do të përfundonte që të përpiquej të gjente – dhe të përliqte – vendin e saj.^[16] Dhe sërish konfirmohet marrëdhënia hierarkike, paternaliste ndërmjet sekulares dhe fetares. Sigurisht, referenca e Casanova-s ndaj një “kornize imanente” implikon veprën e Charles Taylor. Në veprën e tij voluminoze *A Secular Age* (Një epokë sekulare), Taylor, njëllos si Asadi, e identifikon si poroz kufirin ndërmjet sekulares dhe fetares.^[17] Por sekularja përbën super-kontekstin, “kornizën imanente”, që përfshin në vetvete dhe gjithnjë e më tepër ushtron “trysni: mbi sferën shumë më të vogël të influencës fetare. Kjo trysni i zë në mënyrë progresive frymën prezencës së Zotit në jetën publike, kontribuon për një braktisje të përgjithshme të ndjeshmërive dhe praktikave fetare, dhe përfundimisht e bën të vështirë që të ruhet besimi në Zot.^[18] Shkurtimisht, sekularja funksionon gjithnjë e më tepër si forca parësore aktive në jetë, ndërkohë që fetarja katandiste gradualisht në një rol pasiv dhe reaksionar.

Ndër nocionet alternative të sekulares (perëndimore) gjejmë variacionet e laicitetit francez,^[19] ose qëndrimin që e kundërshton të jetuarit e jetës “në një mënyrë që vendos Zotin të parin.”^[20] Të tjerë e barazojnë atë, në bazë të modelit amerikan, me “asnjëanësinë e shtetit,”^[21] ku shteti (sekular) e zbut fenë dhe e legjitimon veten nëpërmjet premtimit të nënkuptuar se do të mbrojnë shoqërinë prej saj. Sërish, përshkrime të tjera përfshijnë “modelimin e fesë si një objekt i manaxhimit dhe ndërhyrjes së vazhdueshme, dhe i formësimit të jetës dhe ndjeshmërisë fetare në atë mënyrë që t’i përshtatet presupozimeve dhe kërkesave të vazhdueshme të qeverisjes liberale.”^[22] Sërish, në të gjitha këto përshkrime, sekularja (perëndimore) në thelb mbërrin në skenë si sherifi i ri në qytet për të përkufizuar dhe mbajtur nën hyqme kufijtë e duhur të fesë. Në kundërdallim, sekularja islame nuk supozon as nevojë urgjente dhe as utoritetin për të përkufizuar apo mbajtur nën hyqëm fetaren. Më saktë, ajo është thjesht rezultat i përpjekjeve të vetë ligjit fetar për të përkufizuar dhe imponuar kufij mbi veten. Sërish, sipas leximit që i bëj unë, kufijtë e Sheriatit janë të vetë-imponuar, jo një tërheqje apo pakësim përballë ndonjë autoriteti të pavarur e të jashtëm që quhet “sekularja”.

Sigurisht, vendosja e *ligjit* islam në qendër të diskutimit për sekularen do të dukej se do të kërkonte njëfarë justifikimi. Fundja fundit, ligji në Perëndim është një institucion prerazi sekular e profan nga i cili do të dukej se nuk ka asnjë kuptim që të hiqej ndonjë kontrast me sekularen. Por shqyrtimi krahasimor i dyjesisë tradicionale ndërmjet sakrales dhe profanes mund të na tregojë drejtimin e lehtësimit, apo

zbutjes. Në diskutimin e tij rreth të shenjtës dhe profanes, Talal Asadi vë në dukje se,

përpjekjet për të paraqitur një koncept të “sakrales” në gjuhët jo-europiane kanë hasur në probleme mjaft domethënëse gjatë përkthimit. Në këtë mënyrë, ndonëse fjala në gjuhën arabe *kadasa* zakonisht përkthehet si “shenjtëri” në anglisht, vlen të thuhet se ai term nuk vlen në të gjitha kontekstet ku termi në anglisht përdoret sot. Përkthimi i “sakrales” kërkon një larmi fjalësh (*muharrem, mutahhar, mukhtass bi-l-‘ibada*, dhe kështu me radhë), secila prej të cilave ndërlidhet me lloje të ndryshme të sjelljes.[\[23\]](#)

Nuk duhet shumë për të kuptuar se të gjithë këta kandidatë për të përkthyer “të shenjtën/sakralen” futen në vështirimin dhe autoritetin e ligjit islam, pasi Sheriati (apo ligjërimi *sheriatik*) është baza mbi të cilin përcaktohet aplikimi i të gjithë mbiemrave. Në këtë aspekt, Sheriati mund të shihet si mbrojtës apo ndërmjetës i kufirit të llojeve. Megjithatë, fakti nëse ky kufi ndan botën, për të përdorur nocionin e Dyrkeimit, në “dy domene, njëri që përmban gjithçka që është sakrale, tjetri gjithçka që është profane”, [\[24\]](#) apo thjesht e kufizon vlefshmërinë e të vështuarit të botës, madje edhe si një domen i vetëm, nëpërmjet lenteve sheritiake është një çështje krejt tjetër (ndonëse thellësisht relevante). Më herët në diskutimin e tij, Asadi vëren: “Në Republikën latine romake fjala *sacer* i referohej gjithçkaje që zotërohej nga një hyjni, duke qenë se ishte “nxjerrë nga sfera e *profanum* nëpërmjet veprimit të shtetit”, dhe kishte kaluar në atë të *sacrum*.”[\[25\]](#)

Në kontrast, Islami këmbëngulte, pa dyshim, që përfundimisht Zoti zotëronte gjithçka. Në fakt, teologu el-Bejhekiu (vd. në vitin 458/1065) citon një opinion të hershëm gjuhësor që thotë se emri *Allah* rrjedhonte nga fraza “*le hu*”, gjegjësisht, “është e tij”, apo “i përket atij”. Arabët shtuan nyjen shquese bashkë me *elifin* e mesit (*a*) për theks (në përputhje me rregullat gjuhësore), duke prodhuar kësodore emrin e përveçëm për Zotin, *Allah*, si Zotëruesi i gjithçkaje në univers.[\[26\]](#) Sheriati funksionon në këtë kontekst, jo siç funksiononte Shteti romak, për të përcaktuar apo transferuar pronësinë, por për të identifikuar atë fushë të asaj që Zoti zotëron që është objekti i adresimit të drejtpërdrejtë e konkret të Zotit që ka për synim rregullimin e sjelljes normative njerëzore.

Sërish, në këtë proces, duke pasur parasysh se Zoti zotëron në tërësi gjithçka që është në univers, ndarja e të shenjtës nga profanja në sensin perëndimor që Asad përmend tërthorazi del se është problematike. Por parametrat e ligjëritimit sheriatik të Islamit mund të dallohen qartazi nga ato joshariatikë. Dhe është vetëm sheriatikja ajo që përfaqëson *adresimin konkret hyjnor* të Zotit që ka për synimin rregullimin e sjelljes njerëzore. Pikërisht në këtë kuptim ligji islam luan roli definitiv, që unë ia kam atribuar atij, në përcaktimin dhe mbajtjen në këmbë të kategorisë së sekulares islame.

Sheriati: Stereotip i pakufishëm kundrejt realitetit të kufizuar

Sigurisht, Sheriati zakonisht përshkruhet si i pakufi në shtrirje. Siç ka thënë një herë i famshmi Joseph Schacht (Xhozef Shaht): “Ligji islam është një korpus gjithpërfshirës i detyrimeve fetare, totalitetit të urdhërave të Zotit që rregullojnë jetën e çdo myslimani në të gjitha aspektet e saj; ai përfshin në një pozitë të njëjtë urdhëresat që kanë të bëjnë me adhurimin dhe ritualin, si edhe rregullat politike dhe (në një sens të ngushtë) ligjore.”^[27] Së voni, Wael Hallaq e ka karakterizuar Sheriatin si “një përfaqësi të vullnetit të Zotit [që] ... rregullon të gjithë gamën e rendit njerëzor, qoftë drejtpërdrejtë qoftë nëpërmjet delegimit të mirëpërkufizuar dhe të limituar.”^[28] Krahas refuzimit të presupozuar që Islami i bën ndarjes e shenjtë-profane, përshkrime të tilla me gjasë i detyrohen disi presupozimit njëlloj të zakonshëm se ligji është mburoja kundër shfrytëzimit të njeriut nga njeriu. Siç e ka thënë John Locke në shprehjen e tij të famshme, “Sa herë që ligji mbaron, fillon tirania.”^[29] Ky asocim pozitiv ndërmjet Sheriatit dhe sundimit të ligjit është njëlloj popullor në qarqet moderne myslimane. Përmbledhtazi, këndvështrimi se ligji islam është i pakufishëm dhe kësaj është i mandatuar për të adresuar çdo aspekt të jetës është i njëjtë si për diskursin mysliman modern ashtu dhe për atë jo-mysliman mbi Sheriatin.

E sigurtë është se ky nocion ka implikime me ndikime potencialisht të gjera. Për shembull, në qoftë se shteti mysliman, sikundër është sugjeruar, ekziston “për qëllimin e vetëm që të zbatojë ligjin,”^[30] një shtet i tillë mund të ndihmohet dhe justifikohet në zgjerimin e autoritetit të tij ekzekutiv në përmasa të bashkështrira me një ligj të pakufishëm. Ky implikim konfirmohet tërthorazi nga Hallaq-u, i cili e shikon sovranitetin e pakufizuar të shtetit modern (sekular) si të vendosur në konflikt të plotë dhe të papajtueshëm me një shtet islam të themeluar mbi Sheriatin.^[31] Me fjalë të tjera, Sheriati dhe shteti modern përfaqësojnë një përplasje të sovraniteteve të pakufizuara. Ndërkohë, një tjetër implikim i të mveshurit Sheriatit një fushë veprimi të pakufishëm do të ishte eliminimi i “njerëzve” nga sipërmarrja e të negociuarit të rrethave socio-politike dhe ekonomike. Sepse në atë masë që Sheriati i pakufizuar është baza e vetme e Islamit për të gjykuarit e veprimit njerëzor, vetëm ata që janë të autorizuar për të përcaktuar substancën e tij, gjegjësisht, establishmenti fetar (*fukahatë*), mund të kenë ndonjë imapkt mbi të përkufizuarit e një rendi normativ islam.^[32]

Mbasi i artikuluam të gjitha këto sa më sipër, ekziston një lexim i traditës ligjore islame që do të dukej se autorizon një kuptim “totalitar” për Sheriatin. Pa dyshim, nga koha që analogjia (*kijas*)u justifikua si një mjet i të zgjeruarit të gjykimeve ligjore, ligji islam përftoi një kapacitet në dukje të pakufishëm për të shkuar përtej adresimit të drejtpërdrejtë të shpalljes. Por, vlefshmëria e *kijasit* ngeli larg nga një pikë e konsensusit unanimit (*ixhmasë*) për shekuj me radhë, dhe mënyra në të cilën Sunitë debatuan pranueshmërinë e saj implikoi drejtpërdrejt çështjen e sferës së veprimit. Dhahiritë, për shembull, të cilët shfaqen në shekullin e tretë/nëntë dhe të cilët nuk ishin, sikundër paraqiten rëndomtazi, “literalistë”, refuzuan analogjinë pikërisht mbi bazën se një njeri nuk mund të shkojë përtej asaj që tregonin *drejtpërdrejt* burimet e shpallura (që nuk është kurrsesi e njëjta gjë me atë që ato tregonin “literalisht”).^[33] Siç vë në dukje A. Kevin Reinhart, Dhahiritë pohonin se “Urdhëri i shpalljes shkante deri tek ajo që adresonte shprehimisht dhe jo më shumë ... ai zbatohet me rigorozitet, por zbatohet [në terma relativë] ndaj shumë pak gjërave.”^[34] Përmbledhtazi, ata këmbëngulnin se çdo numër çështjesh thjesht ishte *jashtë* kufijve të shkrimit të shenjtë dhe mbetej, si i tillë, *i paadresuar*. Sipas tyre, ishte e gabuar që të pretendohet se Zoti kishte një vendim konkret ligjor për të gjitha çështjet.

Dhahiritë zgjatën deri në shekullin e pestë/njëmbëdhjetë dhe nuk ishin kurrsesi me ndikim marginalë. Në librin e tij me ndikim të gjerë *Tabakat el-Fukaha*, qëllimi i deklaruar i të cilit ishte që të katalogonte emrat dhe shkollat e të gjithë atyre që kishin këndvështrime të cilat gjykoheshin se i jepnin trajtë dhe e

thyenin konsensusin unanim, apo *ixhmanë*, juristi i shquar shafi'i Ebu Is'hak el-Shirazi (vd. 476/1083) i rendit ata krahas katër shkollave të tjera sunite, sërish, pavarësisht nga refuzimi që ata i bënin analogjisë dhe gjithçkaje që ishte e nënkuptuar në mënyrën e shtrirjes së kufizuar të ligjit.^[35] Por edhe përtej tyre, rëndësia e shtrirjes së veprimit pasqyrohet në polemikën e hershme në lidhje me atë në se kategoria ligjore e veprimimeve "asnjanëse" (*mubah*) i referohej asaj që Zoti e deklaronte drejtpërdrejt se ishte pa pasoja apo asaj që binte jashtë kufijve të trajtimit sheriatik nga ana e Zotit, si një çështje e rrethanave të rastësishme, si të thuash.^[36] Kjo çështje po debatohej ende edhe në fundin e shekullit të gjashtë/dymbëdhjetë, siç e shohim në komentarin e Ibn Rushdit (Nipit) mbi veprën *el-Mustasfa* të Gazaliut.^[37]

E gjithë çështja këtu është se ka pasur një periudhë prej disa shekujsh gjatë të cilave një pakicë e rëndësishme e juristëve myslimanë pranonin ose së paku mbruanin idenë se Zoti nuk kishte një gjykim të drejtpërdrejtë apo madje edhe një gjykim të përkufizuar në mënyrë analogjike mbi çdo gjë. Dhe madje edhe shumica e atyre që e refuzonin këtë pozicion nuk shihnin ndonjë fyerje për ndjeshmëritë e tyre ortodokse në pikën që të hidhnin akuza për mosbesim (*kufr*), risi të pasanksionuara (*bidate*), apo shthurje morali (*fisk*) kundër atyre që e përkrahnin atë. Përmbledhtazi, këndvështrimi se ka limite juridiksionale për adresimin sheriatik të Islamit nuk është diçka e re; dhe pa dyshim, duke pasur parasysh se sa herët zë fill ky këndvështrim, as nuk mund të ishte imponuar ai nga jashtë nëpërmjet një Perëndimi modern sekularizuar që po shfaqej; dhe as nuk po vendosej ai përfundimisht jashtë avllisë të ortodoksisë sunite.

Sigurisht, këto polemika në lidhje me sferën e veprimit do të zgjidheshin përfundimisht në favor të një këndvështrimi ekspansiv të Sheriatit që njihte vlefshmërinë e analogjisë dhe vendoste kategorinë asnjëse *ndërmjet* kategorisë të detyrueshme dhe asaj të ndaluar si pjesë e adresimit sheriatik të Zotit. Por kjo nuk duhet parë si një kontradiktë e pretendimit se juristët sunitë ruajtën një vëmendje të gjallë për çështje e sferës së veprimit dhe kishin dyshime, në mos ishin kritikë, ndaj konceptimeve krejt rastësisht totalizuese të ligjit fetar. Dhe vërtet, një analizë e kujdesshme zbulon se madje edhe juristët e dorës së parë, të cilët e pranonin nocionin ekspansivist e pozitivist të ligjit islam, mbetën megjithatë vigjilentë në pranimin e tyre se kishte kufij përtej të cilëve autoriteti i Sheriatit thjesht nuk shtrihej më tutje.^[38] Përmbledhtazi, madje edhe në periudhën pas formimit,^[39] kur ligji islam mori formën e tij të të plotë të zhvilluar, Sheriati perceptohej si një çështje e kufizuar dhe jo e pakufishme.

Sekularja islame: Sheriatikja kundrejt joshariatikes

Një pjesë e madhe e punimeve të mia mbi ligjin islam është shtjellur rreth mendimit të juristit të madh maliki, egjiptianit Shihab al-Din al-Karafi (vd. 684/1285). Gjetiu, unë kam treguar se ai ishte tejet i drejtpërdrejtë dhe pa ekuivoke në mvëshjen e limiteve juridiksionale Sheriatit.^[40] Ky fokus i qëndrueshëm mbi al-Karafin mund të krijojë përshtypjen se ai ka qenë i vetëm në këtë aspekt. Por, siç mund të tregohet, nuk bëhet aspak fjalë për një rast të tillë. Dhe ndërkohë që hapësira këtu nuk na lejon të bëjmë një rezymë të plotë, sa vijon do të mjaftojë për të paraqitur argumentin.

Duke u kthyer deri te Profeti, ne gjejmë tregues të kësaj pasoje. Librat standardë mbi biografinë e

Profetit (*sirah*) raportojnë se kur ai po u jepte instruksione forcave myslimane në Bedër, Shoku i tij i Nderuar el-Hubab bin el-Mundhir e pyeti nëse kjo ishte shpallje apo thjesht opinionimi i peshuar i Profetit. Profeti iu përgjigjej se ishte e dyta, dhe në atë moment el-Hubabi ofroi planin e tij, që Profeti e pranoi. [41] Në literaturën “kanonike” të hadithit (*Sahihët*), ne lexojmë kur një grup bujqish që Profeti i kishte këshilluar mbi pllenimin e pemëve të tyre u ankuan se pemët ishin tharë (ose nuk jepnin prodhim), ai iu përgjigj: “Mos më bëni mua përgjegjës për ide të thjeshta (jo shpallje). Por kur ju vë në dijeni për diçka me autoritetin e Zotit, merreni atë, sepse unë nuk kam për të sajuar kurrë gënjeshtër kundër Zotit.” [42] Në të njëjtin seksion, Muslimi raporton se Profeti ka thënë: “Ju jeni më të ditur (se unë) në lidhjet me punët tuaja e kësobote” (*entum a’lem bi emr duniakum*). [43] Këto referenca pasqyrojnë qartësisht një të kuptuar që adresimi hyjnor ka qenë i kufizuar në termat e gamës së çështjeve në lidhje me të cilat ai kuptohet se i shtrëngon myslimanët drejt një vendimi ligjor konkret.

Në gjeneratat mbas Profetit, ne shohim një mjegullim të hollë të kufirit ndërmjet konkretisht ligjores (*shariatikes*) dhe jo-ligjores (joshariatikes). Të paktën që në periudhën e hershme të Malikut (vd. 179/795), përcaktimet faktike, siç janë hollësitë e llojeve dhe sasive të ushqimit që i takojnë një bashkëshorteje si pjesë e shpenzimeve të jetesës (*nafaka*), janë të mveshura me autoritet ligjor pavarësisht se nuk janë të bazuara mbi burimet e shkrimit të shenjtë. [44] Ne e shohim këtë edhe në shkrimet e Shafiut (vd. 204/819) [45] dhe ndjekësve të tij të hershëm mbi çështje të tilla faktike si përcaktimi i drejtimit të faljes së namazit, ndershmëria e dëshmitarëve, dhe të ngjashme. Siç vëren Ahmed el-Shemsi: “Ndonëse përcaktimi *kiblës* përfaqëson një çështje empirike ndërkohë që teoria ligjore përfshin gjykime interpretative, të paktën në shekujt e parë juristët shafii nuk duket se kanë bërë ndonjë dallim ndërmjet këtyre të dyjave.” [46] Por që me Ahmed ibn Hanbelit (vd. 241/855) në gjysmën e parë të shekullit të tretë/nëntë, një pranim më eksplisit i kufijve juridiksionalë të shkrimit të shenjtë shfaqet se është në mesin e evidencave. Në përshkrimin që ai i bën Inkuizionit (*Mihneh*) të famshëm në lidhje të qenët e Kuranit i krijuar, apo jo, Taberiu (vd. 310/923) përcjell se përgjigja fillestare e Ibn Hanbelit ishte: “Ai është fjalë e Zotit; unë nuk kam asgjë për të shtuar përtej kësaj” (*huve kelam Allah la azidu ‘alejha*), [47] duke sugjeruar qartësisht se çështja e të qenit i krijuar apo i pakrijuar i Kuranit, apo ndoshta kuptimi që ai kishte në lidhje me këtë çështje në atë kohë, binte jashtë sferës së të asaj që Ibn Hanbeli gjykonte se shkrimi i shenjtë kishte adresuar konkretisht.

Më vonë, dallimi ndërmjet shariatikes dhe jo-shariatikes bëhet më konkret. Gazaliu (vd. 505/1111), për shembull, qorton ata që ai i cilëson “miq injorantë të Islamit” të cilët dënonin shkencat natyrore jo-myslimane sikur gjoja ato binin ndesh me Sheriatin. Në kundërshtim me këtë pikëpamje, ai këmbëngul se “ligji fetar nuk thotë asgjë në lidhje me këto shkencë, qoftë pozitivisht, qoftë negativisht” (*ue lejse fi el-sher’ ta’arrud li hadhi el-‘ulum bi el-nafi ue el-ithbat*). [48] Me al-Karafin, sigurisht, ne marrim ndoshta artikullimin më eksplisit. [49] Ai citon si shembuj të shkencave jo-shariatike matematikën, gjeometrinë, perceptimin shqisor, njohjen e idenitetit të zakoneve mbizotëruese, **gjërat e begata**, dhe të ngjashmet: “Dituria rreth këtyre gjërave nuk kthehet te burimet e shkrimit të shenjtë (shariatike).” [50]

Ky pranim themelor i kufijve shariatikë nuk u ndal me al-Karafin. Ibn Tejmija (vd. 728/1328) citon rregullisht shembuj ku tradita shariatike as nuk konfirmon as nuk mohon (*la nafian ue la ithbatan*) një koncept të importuar një term teknik. [51] Ai gjithashtu këmbëngul se pretendimet pastërtisht racionale (për shembull, vlefshmëria e logjikës greke) nuk mund të gjykohen vetëm mbi bazën e shkrimit të shenjtë, por duhet të shqyrtohen mbi bazën e arsyes. [52] Në komentarin e tyre mbi veprën e el-Bejdeviut (vd. 685/1286) *Minhaxh el-Vusul ila ‘Ilm el-Usul*, at e bir shafii, Taki al-Din (vd. 756/1355) dhe Taxh al-Din (vd. 771/69) el-Subki, konfirmojnë dallimin ndërmjet diturisë që është e mvarur nga trajtesa hyjnore (shariatikja) dhe dituri që nuk janë të tilla, [53] pra, me fjalë të tjera, gjithçka që mund të

konsiderohet dituri, që nuk bie brenda caqeve të sheriatit.

Juristët e hershëm modernë vijojnë përgjatë këtyre linjave. Ibn Abidini (vd. 1258/1842), për shembull, vëren se dija që zjarri digjet apo se emrat në gramatikë janë në rasën emërore është krejtësisht jashtë parametrave të ligjit fetar. Në fakt, me fjalët që të sjellin në kujtesë al-Karafin, ai thotë se “ajo që është e nënkuptuar me sheriatike... është ajo që do të mbetej e panjohshme nëse nuk do të adresohet nga Ligdhënësi Hyjnor.”^[54] Qartësisht, mbi këto artikulime, ideja që Sheriati dhe mbiemri i tij *sheriatik* është i kufizuar si i kundërvënë ndaj të pakufizuarit nuk ishte unik për el-Karafin, por ishte një tipar gjerësisht i njohur i mendimit juridik para-modern mysliman që vijoi deri në kohërat moderne.^[55]

Ky kuptim kufizues i kategorisë *sheriatikja* shtron themelin për përkufizimin e sekularës islame me të cilin unë operoj: “se për dije konkrete rreth së cilës një njeri nuk mund të mbështetet as mbi burimet e shkrimit të shenjtë të Sheriatit dhe as mbi zgjerimin e duhur të tyre nëpërmjet mjeteve të vendosura nga metodologjia ligjore islam (usul al-fikh).” Në pamje të parë, ky mund të duket se është një përdorim goxha i panatyrshëm i termit *sekular*, duke pasur parasysh asocimin e ngulitur të këtij të fundit me indiferencën, në mos armiqësinë, karshi fesë. Por Sheriati është mediumi nëpërmjet të cilit vullneti i Zotit bëhet i njohur në terma konkret e objektivist të verifikueshëm (objektiv në sensin e të ekzistuarit në domenin publik, ku çdokush ka akses të barabartë tek to). Dhe në masën që Sheriati *nuk* trajton konkretisht çdo çështje, ai pranon ekzistencën e bazave dhe normave të tjera të vlerësimit. Kjo korrespondon, në më të shumtën, me “diferencimin” që Casanova ka identifikuar si një tipar qendror të sekularës.^[56] Në zemër të diferencimit është specializimi në fushat e dallueshme të preokupimit në fjalë – fetarja, ekonomikja, politikja, dhe kështu me radhë, dhe ndërkohë që Islami nuk mund të këmbëngulë mbi një ndarje të tillë eksplicite e formale të dijës, dallimi ndërmjet sheriatikes dhe jo-sheriatikes është, ç’është e vërteta, një shprehje e specializimit. Sekularja është thjesht e diferencuar nga *feja* në përshkrimin e Casanova-s, ndërkohë që ajo është e diferencuar nga sheriatikja në përkufizimin e sekularës islame me të cilin unë operoj.

Ky kuptim dhe vlerësim themelor i “diferencimit” nuk gjendet vetëm tek Casanova. Asad, në thelb, e pranon rolin dhe qendërsinë e tij kur shkruan: “Kur diçka përshkruhet se i përket ‘fesë’ dhe mund të pretendohet se nuk i përket ndodh që sekularja shfaqet në mënyrën më të qartë.”^[57] Dhe Taylor flet për një “etikë politike të pavarur” të çlirur nga besnikëria profesionale si pjesë e të kuptuarit të tij të sekularës.^[58] Sigurisht, duke pasur parasysh shtysën e saj juridike, koncepti im i sekularës islame do të shembet në tokë përpara kuptimeve brilante sociologjike dhe antropologjike të këtyre (dhe të tjera) trajtimeve të sekularës. Por me diferencimin si pikënisje, ideja që ligji fetar i Islamit nuk është i vetmi forum për të negociuarit e vlerës së akteve njerëzore duhet të bëjë një rrugë të gjatë që të demonstrojë një pikë të konvergjencës me diskutet e ngulitura mbi sekularën dhe në të përligjurit e përdorimit që unë i bëj këtij termi.

Arsyeja dhe shpallja

Sërish, pretendimi se Sheriati nuk trajton konkretisht një çështje të veçantë nuk është i njëjtë me thënien se Islami nuk ka asnjë interes në të. Në fakt, një mysliman mund të mos jetë në gjendje që të

injorojnë këtë çështje për shkak të madhësisë së dobisë apo dëmit potencial që ndjeshmëritë e tij islame e shtynë atë që të pandeh. Në terma më konkretë, sigurisht, substanca faktike e “dobisë” dhe “dëmit” do të duhet të përkufizohen; dhe Islami dhe/ose Sheriati do të luajnë një rol të qartë në këtë drejtim. Por përtej pranimit themelor se një veprim i veçantë është i frymëzuar, i detyruar, apo thjesht i lejuar nga Islami apo Sheriati, pyetja empirike rreth asaj se cili modalitet i veçantë i ilustrimit të tij me shembuj konkretë do t'i shërbejë më së miri interesit të asociuar me të, nuk është, duke folur drejt, punë e gjykimeve shariatike. Me fjalë të tjera, është një gjë që Sheriati (apo Islami) të mbështesë apo të promovojë gjallërisht vlerën e krijimit të pasurisë, dhe është një gjë krejt tjetër që të shihet Sheriati (apo Islami) si burimi i drejtpërdrejtë i akteve apo politikave konkrete që faktikisht krijojnë pasurinë.

Përfundimisht, kjo na shpie te polemika e lashtë në lidhje me rolin dhe statusin e arsyes (‘*akl*’) në Islam, pasi arsyeja do të ishte alternativa e sipërfaqshme ndaj të gjykuarit të çështjeve mbi bazën e Sheriatit. Por reagimi sunit ndaj Mutezilizmit të hershëm (që argumentonte se arsyeja mund të rrokë në mënyrë të pavarur implikimet morale dhe soteriologjike të veprave) i dha jetë pikëpamjes në akademizmin perëndimor se Sunizmi e refuzonte fuqinë vlerësuese të arsyes në çështjet thjesht të fesë. Dhe kjo ka çuar drejt supozimit dhe “skripturalizmi” rigoroz është norma e prezumuar në Islam. Megjithatë, dikush mund të argumentonte se objekti parësor i refuzimit sunit të Mutezilizmit ishte kozmologjia mutezilite dhe nocione se shpallja ishte e *destinuar* që konfirmonte cilatdo konkluzione morale apo soteriologjike që arrinte arsyeja.^[59] Ky refuzim nuk nënkuptonte se arsyeja ishte e paaftë apo kishte një pengesë të qenësishme që të bënte gjykime vlere fetarisht relevante pavarësisht nga shpallja hyjnore.

Kjo është e qartë në kundërpërgjigjet e kundërshtarëve më të hidhur të Mutezilizmit, Esharitë, sidomos Esharitë e vonë. Në *Kitab el-Irshad*, për shembull, el-Xhujeni (vd. 475/1085) e pranon sheshazi se komunitetet mund të dinë, bazuar mbi premisat e tyre të pranuar bashkarisht, se gjëra të caktuara janë të mira ose të këqija, madje edhe në qoftë se nuk ka asnjë indikacion për një gjë të tillë sipas Zotit.^[60] Në *el-Iktisad fi el-l'tikad*, Gazaliu është madje edhe më eksplicit në vënien në dukje se ajo që në mënyrë rutinë cilësohet si e mirë apo e keqe është thjesht ajo që cilësohet se i shërben apo bie ndesh me dëshirat apo interesat individuale apo kolektive, që mund të njihen në mënyrë të pavarur nga revelata.^[61] Në *Kitab el-Erba'in fi Usul al-Din*, Fahrudin Razi (vd. 606/1209) pohon se ekziston një areal i “të mirës dhe të keqes që është thjesht një shprehje e asaj që për nga natyra (*tab'*) na tërheqë dhe na zmbars, dhe se nuk ka asnjë diskutim që kjo mund të njihet nga arsyeja.”^[62] Ne mund të vrojtojmë se ky nuk ishte një pozicion ekskluzivisht eshari; si Maturiditë ashtu dhe Tradicionalistët në thelb pajtoheshin me të.^[63] Ç'është e vërteta, askush tjetër përveç hanbeliut “puritan” Ibn Tejmija nuk e thotë shprehimisht se shpallja (pra, Kurani dhe Trashëgimia Pejgamberike) nuk mund t'i pajisë kurrë qeniet njerëzore me gjithçka që u duhet atyre për një jetë të kësaj bote apo madje edhe shpëtim në amshim.^[64] Dhe arsyeja, sipas tij, ishte përsosmërisht e aftë që të kuptonte dobinë dhe dëmin e kësobote (*maslahah eu mefsedeh*), madje edhe në qoftë se, në mungesë të indikacioneve nga ligji fetar, gjykime të tilla nuk mund të garantojnë shpërblim apo ndëshkim në Amshim.^[65]

Përmbledhtazi, në të gjithë spektrin teologjik, Sheriati nuk ishte i ngritur si e vetmja bazë mbi të cilën mund të bëhen gjykimet e vlerës, sidomos në arealin praktik. Nocioni, si i tillë, se shkrimi i shenjtë është deri aty sa një mysliman mund të shkojë legjitimisht në negociimin e realitetit të përditshëm është thjesht i pasaktë. Kjo është vendimtare për një vlerësim të drejtë të sekulares islame. Përndryshe, kjo e fundit ka të ngjarë të vendoset nën akuzë si një lajthitje që kërkon t'i japë arsyes një rol dhe autoritet të paautorizuar. Në të njëjtn kohë, ne duhet të bëjmë kujdes për faktin se arsyeja, në kuptimin mysliman, ka qenë tradicionalisht më e gjerë se sa dhuntia e thjeshtë e arsyetimit formal. Në fakt, mund të jetë më e saktë që të flitet për mënyra të të njohurit, kuptuarit, imagjinuarit, apo madje edhe të të ndjerit të

realitetit. Bazuar mbi këtë kuptim, arsyeja mund të përfshijë gjëra të tilla si perceptimi shqisor, konvencioni social, “shija”, imagjinata, epifania shpirtërore, dhe të ngjashme me këto.^[66] Kjo duhet të kihet parasysh teksa ne i qasemi implikimeve praktike të sekulares islame.

Sekularja islame: Implikime praktike

Nocioni kryeneç se arsyeja është antietike ndaj fesë, e çiftuar me mbështetjen e supozuar perëndimore mbi konceptin “sekularja”, i jep jetë të paktën tre reagimeve ndaj sekulares nga ana e e myslimanëve bashkëkohorë: (1) refuzim i saj në tërësi (si jo-islame) dhe kësaj ia lënë të gjitha çështjet që bien brenda orbitës së saj ndaj shansit, rastësisë, dhe jo-rregullimit; (2) e refuzojnë (ose thjesht e lënë pa e vënë re) atë (sërish si jo-islame), por kësaj here thjesht duke e inkuadruar atë në arealin e shariatikes dhe duke u përpjekur që të rregullojnë gjithçka nëpërmjet rregullave dhe instrumentaliteteve të Sheriatit; dhe (3) e përqafojnë atë në formën e saj perëndimore si antiteza dhe/ose mbikëqyrësja dhe zbutësja e fesë, në kundërpërgjigje ndaj dështimit të perceptuar të Sheriatit për t’iu adresuar me efikasitet interesat legjitime hyjnore.

Ne, megjithatë, fillojmë të shohim papërshtatshmërinë e refuzimit të plotë të sekulares (pra, si një konstrukt) kur ne shqyrtojmë çështje të tilla themelore si mosha ligjore për të ngarë makinën apo se si duhet të jetë një plan specifik i kujdesit publik shëndetësor apo një politikë imigracioni. Qartësisht, këto çështje nuk mund të injorohen, pasi ato çënojnë interesat më të gjera të bashkësisë (si për shembull, ruajtja e jetës), që si Islami ashtu dhe Sheriati i pranojnë qartësisht dhe kërkojnë që t’i promovojnë. E megjithatë asnjë burim konkret i shkrimit të shenjtë nuk mund të diktojë substancën konkrete të rregullave apo politikave të tilla, qoftë drejtpërdrejt apo me anë të analogjisë. Sigurisht, dikush mund të argumentojë se shkrimi i shenjtë i udhëzon tërthorazi myslimanët në këtë drejtim duke i obliguara ata që të shmangin atë që është e dëmshme dhe të mbrojnë ato që janë nevojat themelore njerëzore (për shembull, *hifdh el-nefs*, *hifdh el-nesl*, dhe kështu me radhë).

Por, çështja shkon përtej teorikes drejt çështjes praktike të faktit në qoftë se kjo moshë ligjore për të ngarë makinën, ky plan i kujdesit shëndetësor, apo kjo politikë e imigracionit do t’i shërbejë mjaftueshëm apo më së miri interesave të komunitetit. Kjo nuk mund të përcaktohet mbi bazën e shkrimit të shenjtë apo indikacioneve të tij shariatike, por duhet të ndiqet nëpërmjet instrumentave të ndryshme sekulare dhe jo-shariatike (për shembull, vëzhgimi empirik, përvoja praktike, psikologjia fëmijërore, mjekësia moderne, administrata publike, shkenca faktike, dhe të ngjashme me këto), ku substanca apo autoriteti i qenësishëm i asnjërës prej tyre nuk rrjedhon apo nuk kontradiktohet domosdoshmërisht nga Sheriati. Sfera e veprimit dhe domethënia e të gjithë kësaj bëhet më e qartë kur zgjerojmë perspektivat tona për të përfshirë rregulloret e Autoritetit të Aviacionit Civil, politikën monetare, kodet e ndërtimit, politikën arsimore, ligjet e ndarjes së zonave, procedurat e mbajtjes së një posti publik, rregulloret e pasaportave, dhe një listë praktikisht e pafundme e çështjeve në sferën publike.

Për të qenë të qartë, argumenti këtu nuk është se këto çështje duhet të mendohen në një mënyrë që është krejtësisht e zbrazët nga ndikimi apo konsideratat shariatike (apo islame). Për shembull, fakti se Sheriati pohon se empatia (*shafakah*) dhe përkujdesja e dhembshur (*hanan*) është thelbësore për mirëqenien e një fëmije, apo se ndërtesat rezidenciale duhet të respektojnë të drejtat e fqinjve, mund

t'u japë formë disiplinave të tilla si, përkatësisht, psikologjia e fëmijërisë apo arkitektura. Por ndërkohë që Sheriati orvatet që të prodhojë *gjykime ligjore (ahkam)*, siç janë normat e vlerësimit si eficiente, e sigurtë, fitimprurëse, e bukur, dhe argëtuese janë thjesht kategori jo shariatike. Dhe megjithatë këto cilësi mbeten vendimtare për realizimin e asaj që Islami, dhe ndoshta sheriatit, do të pranonte si interesa. Për shembull, një moshë ligjore e ngarjes së makinës që injoron sigurinë, apo një plan jo eficient i kujdesit shëndetësor vështirë se mund të thuhet që i shërbejnë synimeve më të gjera dhe objektivave më të gjera (*makasid*) që justifikojnë (në mos obligojnë) ekzistencën e tyre. Në këtë mënyrë, dikush nuk mund të injorojë njëkohësisht këto kategori sekulare të vlerësimit dhe të ndjekë me sukses interesat e Islamit apo Sheriatit në terma konkretë.

Megjithatë, në të njëjtën kohë, madje edhe duke supozuar se një moshë e veçantë ligjore e ngarjes së makinës po një plan i kujdesit shëndetësor kanë rënë përsosmërisht brenda parametrave ligjorë të ligjit fetar (ndonëse, qartësisht jo të diktuar prej tij), dikush nuk mund të pretendojë se ishte "ligji i Zotit" ose kundër "ligjit të Perëndisë" në të njëjtën mënyrë që një njeri mund të pretendojë këtë në lidhje me obligimin për të përkrahur familjen apo për të shmangur konsumimin e alkoolit. Megjithatë, duke patur parasysh burimin e saj të frymëzimit, as nuk do të ishte gjithnjë e përshtatshme që të gjykohej kjo moshë ligjore e ngarjes së makines apo politikë e kujdesit shëndetësor si krejtësisht "jo-fetare", e jo më anti-fetare.

Sa i përket tendencës për të përfshirë sekularen në sferën e *shariatikes*, ndoshta manifestimi i saj më i zakonshëm është fokusi i ekzagjeruar në shumë qarqe myslimane mbi interpretimin e pandërmjetësuar të shkrimeve të shenjta (*ixhtihadi*). E sigurtë është se *ixhtihadi* është i rëndësishëm për sipërmarrjen e lëvizjes përtej realiteteve, presupozimeve, dhe opinionëve të shkuara të botës para-moderne dhe të të lundruarit nëpër gjendje dhe rrethana të reja dhe të ndryshueshme. Duke folur saktësisht, megjithatë, *ixhtihadi* është relevant vetëm për sferën shprehimisht shariatike.^[67] Dhe në këtë dritë, një fokus i ekzagjeruar mbi *ixhtihadin* lë materializmin konkret dhe optimal të vlerave shariatike apo islame në një gjendje të pësjtjellimit apo neglizhencës. Rezultati shpesh është një mbështetje e gabuar mbi veprimtarinë juridike myslimane dhe një disonancë frustruese ndërmjet idealit të perceptuar islam apo shariatik dhe reales moderne të përditshme.

Po aq problematike, megjithatë, është tendenca për t'u përpjekur që të kapërcehet ky hendek thjesht duke përforcuar fokusin mbi *ixhtihadin*. Sepse duke supozuar, sikundër unë mendoj se ne duhet të bëjmë në shumë raste, që problemi nuk është substanca në vetvete e gjykimit shariatik apo se gjykimi është thjesht tejte i njëzëshëm për të akomoduar "riinterpretimin" (p.sh., ndalimi mbi tradhtinë bashkëshortore), problemi do të duhej të ishte parë se qëndron në materializmin konkret të gjykimit.^[68] Dhe në masën që ndodh kështu, *ixhtihadi*, që ka të bëjë me *nxjerrjen e rregullave* nga burimet, do të dukej se është i pafuqishëm për të bërë ndonjë dallim.^[69]

Për shembull, në një kritikë dërrmuese të martesës në Egjiptin e fillimit të shekullit të njëzet, Muhamed Abduhu (vd. 1905) kritikon juristët për qëndrimin e tyre patetikusht prej shitblerësish karshi institucionit të martesës, veçanërisht duke pasur parasysh se një qëndrim i tillë ndikon negativisht mbi gratë. Sipas tij, përkufizimet e tyre juridike fokusoheshin pothuajse ekskluzivisht mbi të drejtat seksuale që një bashkëshort ka ndaj gruas së tij dhe të cilave “u mungonte krejtësisht çdo referencë ndaj “obligimeve etike” (*uaxhibat edebijeh*) ndërmjet të martuarve.[70] Kjo, sipas tij, minonte të gjithë kuptimin e martesës, që ishte bashkimi në dashuri dhe dhembshuri (*meueddeh ue rahmeh*) i dy zemrave dhe dy mendjeve. Asad ka sugjeruar, meqë ra fjala, se ndikimi evropian, në atë kohë të veçantë, po i jepte trajtë diskursit të Egjiptit mbi marrëdhëniet gjinore.[71]

Sidoqoftë, fokusi im nuk është aq shumë mbi kritikën e Abduhut sa ç’është mbi atë që ai duket se e ofron si një zgjidhje. Në vend se të gjykohej për ashpërsi, duket e arsyeshme që të supozojmë se juristët lanë jashtë “obligimet etike” për shkak se ato nuk binin në sferën e veprimit të shariatikes, si entitete për të cilat Sheriati nuk mund të këshillonte asnjë materializim konkret në formën e akteve specifike. “Dashuria dhe dhembshuria,” me fjalë të tjera, mund të nënkuptonin gjëra të ndryshme në kontekste të ndryshme dhe në këtë mënyrë mund të konkretizohej në një miriadë mënyrash përherë në ndryshim e socio-kulturalisht të ngulitura, që nga sjellja në shtëpi e luleve e deri te sjellja në shtëpi e një thele të rrallë mishi. Materializimi i tyre, me fjalë të tjera, nuk ishte një çështje shariatike por më saktë një veprimtari që duhej ndjekur nga individët dhe bashkësitë nëpërmjet angazhimit të tyre të kulturuar me sekularen islame. Por në vend se ta pranojë këtë dimension jo-shariatik e sekular të problemit, Abduhu duket se përforcon fokusin mbi *ixhtihadin*, duke iu kthyer Kuranit dhe Sunetit dhe duke theksuar dispozitat e tyre për lumturinë martesore, sidomos për gratë: “Gjithçka që ne duhet të bëjmë është të dëgjojmë zërin e Sheriatit tonë dhe të ndjekim gjykimet e Kuranit Fisnik, Sunetit autentik të Pejgamberit dhe rrugëdaljet e Sahabëve në mënyrë që gratë të gjejnë lumturi në martesë.” [72]

Pavarësisht nga dashamirësia dhe elokuenca e Abduhut, qasja e tij e tij këtu rrezikon që të injorojë masën në të cilën çështjet e kulturës mund të ndikojnë priten dhe efikasitetin e një gjykimi jo më pak se sa substanca faktike e vetë gjykimet. Madje edhe në qoftë se një njeri ushqen dashurinë dhe dhembshurinë më të thellë për bashkëshorten e tij, vetëm kjo nuk shërben si garanci se kjo e fundit do të ndihet e dashuruar dhe e dashur. Më saktë, kjo do të varet nga ajo se sa i aftë është ai që t’i përkthejë këto ndjenja në veprime që ia përçojnë ato me efikasitetin gruas së tij. Por kjo është shumë më tepër një çështje e njohurive kulturore se sa e dijes apo angazhimit për ligjin fetar në vetvete; fundja fundit, një mysliman “i mirë” mund të jetë një njeri që s’di të puthë (apo një njeri që s’di të vishet apo s’di të bashkëbisedojë). Si i tillë, përforsimi i fokusit mbi porositë e shkrimit të shenjtë për dashuri dhe dhembshuri (sidomos duke pasur parasysh se në këtë rast këto ekzistojnë tashmë) do të dukej se ka një ndikim të vogël. Më saktë, rregullimet kulturore, përfshirë njohuritë e përmirësuar kulturore, do të dukej se përbën pjesën kryesore të melhemit; sepse kultura, në themel, i jep formë mënyrës në të cilën ligji, përfshirë vlerat, virtytet, dhe vizionin e tij të përgjithshëm fetar, konkretizohet dhe materializohet në kohë reale dhe hapësirë. Në rastin që kemi marrë në diskutim, joshja dhe sharmi jo-shariatik dhe i formësuar në mënyrë kulturore mund të pikasen qartësisht se i shërbejnë interesit shariatik të harmonisë martesore.

E megjithatë, prodhimi kulturor në vetvete nuk është një përpjekje shariatike. Ndërkohë që ligji mund të përcaktojë parametrat e përgjithshëm në të cilin kultura duhet të operojë, madje edhe brenda sferës së ligjërishit të lejueshmes (hallallit), gjykimet e bazuara mbi shkrimet e shenjta (*ahkam*, njëjës *hukm*) nuk

mund të na tregojnë se çfarë është e bukur, argëtuese, elegante, romantike, dhe kështu me radhë. Prodhimi kulturor thjesht nuk është areal i juristëve. Përkundrazi, ai është domen i sekularës islame dhe ndërmerret nga “njerëzit”. Ndërkohë që *ixhtihadi* përcakton substancën e ligjit, kultura kontribuon drejtpërdrejt në atë që Peter Berger i referohet (në një kontekst krejt tjetër) si “struktura e besueshmërisë” së ligjit.^[73] Në këtë mënyrë, prodhuesit kulturorë, dhe jo juristët, do të luajnë një rol kyç në vënien në krye të konditave sociale dhe në përhapjen e njohurive kulturore deri në fundin e të promovuarit të një realizimi më të madh të synimeve dhe objektivave më të gjerë të ligjit dhe, teksa bën këtë, duke shkaktuar një pajtim më të gjerësishëm vullnetar.

Në këtë kuptim, si myslimanët e zakonshëm dhe juristët mund të cilësohen se bartin përgjegjësi për gjendjen e përgjithshme të rendit socio-kulturor kombinuar me atë ligjor dhe të angazhohen (në mënyrë konstruktive ose jo) në veprimtari fetare.^[74] E megjithatë, tendenca për të “mbi-sheriatizuar” dhe injoruar sekularën islame bllokoi përmbledhtazi këtë kuptim nga këndvështrimi. Dhe me këtë, ne me efikasitet mbërrijmë në reagimin e tretë bashkëkohor musliman ndaj sekularës: Sheriati dhe establishmenti fetar janë të ngarkuar me përgjegjësinë e plotë dhe të vetme për çdo disonancë që ekziston ndërmjet ligjit fetar dhe “idealeve” të fesë, pa përmendur “aspiratat legjitime të popullit”.

Me këtë nuk dua të nënkuptoj se sekularja islame është e reduktueshme në prodhimin e kulturës. Por domethënia e kulturës në këtë kontekst, njëlloj si ajo e arkitekturës, psikologjisë së fëmijërisë, dhe shkencës aktuariale (zbatimi i metodologjive matematikore dhe statistikore në vlerësimin e riskut të sigurimeve sh.p.) apo ushtarake në kontekstet e tjerë (të sipërpërmendura), sugjeron, me lejen e atyre që do ta shihnin ekskluzivisht “etikën” si antidotin e mbi-sheriatizimit, se sekularja islame nuk është sinonim me etikën.^[75] Në fakt, etika shpesh është irelevante për sekularën islame për shkak se vlerat apo interesat që janë në diskutim shpesh nuk janë as morale as etike në natyrë. Konstrukte si elegante, argëtuese, maksimizim fitimi, apo madje edhe efikasitet nuk janë rigorozisht morale apo etike. Madje edhe në qoftë se ne supozojmë se efikasiteti, për shembull, faktikisht është etik në atë se ai është e kundërta e shkapërdarjes, që përcakton atë që faktikisht është efikase në terma konkret nuk mund të arrihet mbi bazën e konsideratave pastërisht etike. Më saktë, kjo do të kërkonte, sërish, të njëjta lloje të instrumenteve sekulare të cituara më sipër, siç janë arsyeja, shkenca aktuariale, imagjinata kulturore, apo qoftë edhe thjesht përvoja.

Relevanca shpesh marginale e etikës është madje edhe më vezulluese në fushën e prodhimit kulturor. Për të marrë një shembull konkret, Kombin e Islamit (Nation of Islam, apo Black Muslims), pavarësisht nga parregullësitë e tyre teologjike, ishte në gjendje që të përpunonte qasje të dobishme ndaj sfidave kulturore, ekzistenciale, dhe socio-psikologjike me të cilat përballëshin ndjekësit. Kjo i mundësoi grupit që të prodhonte një identitet kulturor “islam” që ç’është e vërteta pati jehonë në kontekstin amerikan, ndërkohë që ata nuk u mbështetën mbi asnjë artifakt material nga bota myslimane (si për shembull, xhelabijet apo takijet). Qartësisht, pjesa më e madhe e këtyre inovacioneve i bënte bisht kategorive “etike”/“joetike”. Dhe megjithatë qasja e tyre ishte më e suksesshme se sa çdo përpjekje tjetër deri më sot në prodhimin e një shprehjeje kulturore të autoktonizuar të ‘Islamit’ në Amerikë nëpërmjet të cilës ata ishin në gjendje që të siguronin një sens më të fuqizuar të vetes dhe një identitet moral të pavarur, si qartësisht islam ashtu dhe i nxitur nga interesat sheriatike. Sikur Sunizmi të kishte ndjekur këto gjurmë, kjo semiotikë kulturore mund të kishte ndërlikuar së tepërmi përpjekjet e islamofobëve sot për të paraqitur myslimanët në Amerikë si një kolonë e pestë e përbërë nga të huaj.

Sekularja islame dhe *Sijaseh Sher'ijeh* (politikat e sheriatit)

Për shumë njerëz, një pjesë e madhe e sa thamë më sipër mund të ngjajë si një riformulim i konceptit të diskrecionit juridik të administruar nga shteti (*sijaseh sher'ijeh*). Megjithatë, për mendjen time, *sjaseh sher'ijeh*, sidomos në formën e saj moderne e popullore nuk është një qasje plotësisht adekuatë ndaj sekularës islame apo zëvendësuese e saj. Sipas kësaj qasjeje ndaj *sijaseh sher'ijeh*,^[76] gjykimet dhe politikat, veçanërisht rregullat diskrecionare dhe politikat që nxirren nga shteti, nuk kanë përse të jenë të bazuara drejtpërdrejt mbi shkrimin e shenjtë; ato thjesht duhet ta tregojnë veten se janë në përputhje me atë.^[77] Problemi me këtë kriter, megjithatë, është se ai përfundimisht kufizon çdo vlerësim ndaj pyetjes së thjeshtë të “lejueshmërisë” (*xheuaz, ibadeh*), duke lënë mënjanë pyetjen cilësore se çfarë është faktikisht më e mira apo më e përshtatshme. Mbi këtë kriter, një kufizim shpejtësie në autostradë në 50 km në orë, ose një moshë ligjore e ngarjes së makinës prej tridhjet e nëntë vjeç teorikisht mund të miratohen. Në mënyrë të ngjashme, udhëheqësit apo zyrtarët mund të implementojnë politika administrative apo ekonomike katastrofike, dhe e gjitha kjo mund të jetë e pasulmueshme nga një perspektivë moderne e *sijaseh sher'ijeh*. Në mendjen time, në kundërdallim, angazhimi i sukseshëm i sekularës islame duhet të përfshijë jo vetëm një fushë adekuatë të diskrecionit dhe gjykimet racional jo-sheriatik, por gjithashtu të drejtën legjitime të bashkësive për të ushtruar trysni në rastin e vendimeve dhe politikave që janë të shëndosha si nga pikëpamja e cilësisë ashtu dhe ajo e funksionalitetit.

Si një alternativë ndaj qasjes moderne të *sjaseh sher'ijeh*, unë do t'i kthehesha një kuptimi të dhënë nga Shihab el-Din el-Karafi. Si pjesë e përpjekjes së tij për të bërë një dallim ndërmjet sheriatikes dhe jo-sheriatikes, ai këmbëngulte që i vetmi instrument i pasulmueshëm dhe i detyrueshëm në Islam është gjykimi ligjor (*hukm*). Megjithatë, *hukmi* është faktikisht prej dy tipesh: (1) juridik (sheriatik), autoriteti i të cilit ngrihet mbi faktin se ai mbështetet mbi argumentin sheriatik (dhe në rastin e gjykatësve, edhe evidencat e sallës së gjyqit gjithashtu); dhe (2) diskrecionare, autoriteti i të cilit qëndron në autoritetin sundimtarit (lexo: shtetit) për të ndjekur interesat mbizotëruese të komunitetit. Ndërkohë që al-Karafi pa dyshim që nuk ishte një populist (dhe madje edhe më e sigurt është se ai nuk ishte një demokrat), ai investon mjaft autoritet në “komunitetin” (*umetin*). Ai këmbëngulë që një dekret i një sundimtari përfton një status detyrues jo thjesht nëpërmjet faktit që ai e nxjer atë, por nëpërmjet faktit se faktikisht i shërben interesit publik.^[78] Kjo, nga ana tjetër, fuqizon bashkësinë që të vërë në diskutim apo madje edhe të refuzojë ato dekrete që i cilëson të papajtueshme me atë që është më e mirë për të mirën publike.^[79]

Përtej *hukm*-it, al-Karafi pranon një zhanër të “dekreteve zyrtare”, që ai e vendosi nën emërtimin “veprim diskrecionar” (*tasarruf*). Diferenca ndërmjet një *tasarruf* dhe një *hukm* është pikërisht që kjo e fundit supozohet se është detyruese dhe e pakundërshtueshme, ndërkohë që e para është detyruese nga pikëpamja e dispozitës, por jo e pakundërshtueshme. Në rastin e falimentimit, për shembull, ndonëse një gjykatës mund të shesë pronën e një borxhliu, apo debitori, për një sasi të caktuar, kjo shitje nuk konsiderohet se është një *hukm*, por më saktë një *tasarruf*. Ndërkohë që mund të supozohet, me fjalë të tjera, se është e vlefshme dhe detyruese në termat e zgjidhjes së mosmarrëveshjes në diskutim, gjithashtu mund të sfidohet ligjërisht dhe të përmbysset, në kundërdallim me një *hukm*. Kjo do të thotë se borxhliu mund të protestojë në mënyrë legjitime se të mirat e tij janë shitur me një çmim të ulët. Dhe me të marrë një ankesë të tillë, një gjykatës i mëpastajmë (apo një zyrtar tjetër) mund të

ndryshojë në mënyrë legjitime këtë shitje dhe të kërkojë një çmim më të drejtë.

Sekularja islame, duke qenë se është jo-sheriatike, do t'i nënshtrohej një *hukm*-i diskrecionar vetëm kur ky i fundit qartësisht dhe në mënyrë të pakundërshtueshme i ka shërbyer interesit të komunitetit, ajo që al-Karafi e ka përkufizuar *al-maslahah el-raxhihah eu el-khalisah*. Por për sa kohë që ajo që është faktikisht dhe konkretisht e sigurtë, efikase, më e përfitueshme, kulturalisht udhëzuese, dhe të ngjashme me atë nuk janë të ngulitura por të papërcaktuara, rrallëherë mund të pretendohet se ndonjë gjykim apo politikë e sponsorizuar nga shtetit në fushën e sekularës islame në vetvete dhe prej vetvetes e pakundërshtueshme ose përtej kalimit në shqyrtim. Sekularja islame, me fjalë të tjera, nuk është, po të flasim në mënyrë të përgjithshme, areali i *hukm*-it por më saktë areal i *tasarruf*-it, që mund të sfidohet dhe kthehet anasjelltas në mënyrë legjitime. Kjo i zbatohet si privates (për shembull, rastet e falimentimit) si dhe domeni publik (për shembull, politika publike).

Në lidhje me këtë të fundit, e drejtë për të bërë kërkesë për korrigjim do të ishte diçka e shtuar për komunitetin në tërësi, dhe urtësia, përvoja, kuptimi, dhe ekspertiza e tij akumulative mund të funksiononte në mënyrë legjitime si një kontrollor. Me fjalë të tjera, në qoftë se një dekret shtetëror në arealin e sekularës islame dështon që të trazojë komunitetin drejt një proteste domethënëse, një vendim i tillë mund të merret si i mirëqenë se është i vlefshëm dhe detyrues. Por në qoftë se ai dështon që të përmbushë standardet e komunitetit, atëherë komuniteti mund të kërkojë me të drejtë korrigjim pa qenë i akuzuar se është i angazhuar në një ekspozitë të papërshtatshme të përbuzjes për autoritetin legjitim. Sigurisht, mekanizmat e saktë proceduralë nëpërmjet të cilëve e gjitha kjo negociohet dhe mbahet në ekuilibër është një çështje teknike ndërmjet fushës së veprimit të diskutimit aktual. Megjithatë, dy pika duhen vënë në dukje.

Së pari, çfarëdo mekanizmash që të mendohen për të negociuar përdorimin e pushtetit shtetëror në arealin jo-sheriatik të sekularës islame, ato do të shfaqen gjerësisht nga gjykimet që janë në vetvete të rrënjësura në disiplinën, aparatet, përvojat, dhe kuptimet jo-sheriatike. Kjo do të thotë se shumëçka që gjen vend në këto gjykimet do të transhendojë çështjet e të lejueshmes dhe të të palejueshmes dhe do të varet mbi konsideratat empirike (për shembull, efikasitetin, rregullin, drejtësinë, privatësinë, dhe të ngjashme me këto) dhe se si këto mund të materializohen me efikasitetin më të lartë në terma konkretë, si të kundërvana ndaj të qenit thjesht të pranuar teorikisht si interesa të vlefshme. Në këtë kapacitet, këto gjykime mund të mos dominohen nga juristët (apo fakihët), por më saktë nga ekspertët jo-klerikal nga fusha dhe disiplina të tjera. Dhe vërtet, duhet bërë kujdes që të garantohet se autoriteti sheriatik i juristëve nuk ngatërrohet me një autoritet universal që i fuqizon ata, si juristë, që të flasin në mënyrë autoritative edhe në arealin jo-sheriatik të sekularës islame.

Së dyti, dallimi ndërmjet sheriatikes dhe jo-sheriatikes (pra, ndërmjet *hukm*-it dhe *tasarruf*-it) vjen së paku me tre përparësi teorike që nuk janë, me sa mbaj mend, të vëna shprehimisht në dukje në qasjen moderne të *sjaseh sher'ijeh*. Së pari, duke promovuar një pranim më të gjerë të legjitimitetit të sekularës islame, zyrtarët qeveritarë janë të izoluar nga akuzat e fryra për shkelje të Islamit sa herë që ata propozojnë apo implementojnë rregulla apo politika që nuk janë të bazuara mbi justifikimet ngushtësisht sheriatike. Në fund, ajo e zbut pushtetin në arealin e sekularës islame duke mohuar vendimet dhe politikat e bëra në këtë mënyrë autoritet automatik dhe i pakundërshtueshëm i një *hukmi* të mbështetur nga Sheriati.

Mendime në formë konkluzioni

Pavarësisht nga përpjekjet e mia për të qenë i kujdesshëm dhe i matur, këto artikulimi sërish mund të frymëzojnë tek shumëkush dyshimin se koncepti i “sekulares islame” nuk mund vetëm se të vendosë myslimanët në një tatëpjetë të rrëpirtë drejt sekularizimit në sensin perëndimor e modern të kësaj fjale. Pakëz e nga pakëz, dhe nën trysinë e hegjemonisë mbizotëruese kulturore dhe intelektuale të Perëndimit, ata mund të nuhasin se një sendërtim i tillë thjesht do t’i nxisë myslimanët që ta kryejnë interpretimin e tyre sa më shumë që të munden larg nga autoriteti i Sheriatit, në mënyrë që të justifikojnë zgjerimin e arealit në të cilin instrumenta të tillë sekularë si arsyeja, shkenca, opinioni publik, zakoni, imagjinata kulturore, dhe të ngjashme me këto mund të evokohen në mënyrë legjitime.

Kjo është një sfidë serioze. E megjithatë, ajo mund të bëjë shumëçka në të përligjurit e projektit tim për sjellur në vëmendje se një ndikim madhor i të shpërfillurit të sekulares islame është të ngarkohet Sheriati me përgjegjësinë për të folur me efikasitet për të gjitha çështjet e zakonshme. Kur kjo dështon, siç edhe ndodh detyrimisht (pra, nga ta dijë Sheriati apo juristët se çfarë do të bëjë që një bashkëshort/e të ndihet e lumtur apo çfarë e maksimizon pasurinë personale dhe komunitare), frustrimi që hyn në lojë thjesht sa mund të forcojë joshjen e sekularizimit në sensin modern perëndimor. Shkurtimisht, pra, pavarësisht nga pengesat e tij të pamohueshme, ne thjesht gjendemi përballë një zgjedhjeje të pashmangshme: ose sekularja islame ose sekularizmi perëndimor.

E megjithatë, do të ishte shkujdesje që të injoroheshin fjalët gjithaq finoke të Monteskjës: “Një mënyrë më e sigurtë për të sulmuar fenë është nëpërmjet favorit, nëpërmjet komforteve të jetës, nëpërmjet shpresës së fatit, nëpërmjet asaj që e bën një njeri ta harrojë atë; jo nëpërmjet asaj që e bën një njeri të zemëruar, por nëpërmjet asaj që e shtyn një njeri drejt indiferencës kur pasione të tjera veprojnë mbi shpirtrat tanë dhe kur ato që feja i frymëzon qëndrojnë të heshtur.”^[80] Sa më e madhe fusha e sekulares islame jo-sheriatike, me fjalë të tjera, aq më e madhe do të jetë fusha në të cilën Sheriati do të bëhet irrelevant (ose mund të cilësohet nga kundërshtarët e tij se një gjë e tillë ndodh), duke çuar qetësisht në një indiferencë gjithnjë e më të madhe në lidhje me atë që perceptohet si një fe përherë e më e heshtur. Dhe, sigurisht, kërcënimi më i madh ndaj fesë nuk është pothuajse asnjëherë persekutimi, por apatia që lind nga irelevanca e saj.

Megjithatë, ka dy konsiderata që unë shpresoj se do të merren seriozisht përballë kësaj sfide. Së pari, mbrojtësit e *ixhtihadit* nuk reshtin kurrë së vëni në dukje pasojat e dëmshme të *taklidit* (leximeve të ngurta^[81]). Sigurisht, *taklidi* supozohet se nënkupton një lexim jo të burimeve, por të precedentëve të mbrojtur nga shkollat e ligjit (*medhehebet*), të cilat vetë ato supozohet se kanë kryer leximin e duhur të burimeve. Kjo është ajo që i jep një autoritet të tillë të patundshëm këtyre leximeve. Ndërkohë që pjesa më e madhe e vëmendjes, megjithatë, është e drejtuar kah “*taklidi* ligjor”, pasojat dhe logjika e këtij fenomeni shtrihet në arealet socio-kulturore, ekonomike, dhe politike gjithashtu. Pikërisht sikundër myslimanët modernë mundohen nën shtrëngimet e deduksioneve paramoderne ligjore dhe para-ligjore që janë injektuar me fakte, ndjeshmëri, dhe presupozime para-moderne, ata mundohen madje edhe më tepër nën autoritetin dhe ndikimin e normave socio-kulturore dhe politike para-moderne, statusi i supozuar i të cilave është i nënshkruar nga një bashkëlidhje e vagullt me tekstet e shenjta që merren (apo që ndonjëherë pretendohet) se janë baza e autoritetit të tyre. Në këtë kapacitet, pasojat e “*taklidit*

sekular” shpesh janë më të vështira për t’u kapërcyer se sa ato të *taklidit* ligjor, për shkak se e para është më pak e dallueshme dhe në këtë mënyrë më pak e nënshtrueshme ndaj analizës kritike.[\[82\]](#)

Ndërkohë, të kushtuarit më tepër vëmendje ndaj sekulares islame mund të na alarmojë për faktin se shumëçka e asaj që mbahet si “islame” nuk është një funksion i interpretimit tekstual apo madje edhe i mbështetjes mbi precedentin e medhhebit, por i ushtrimit nga ana e juristëve para-modernë (dhe e të tjerëve) të arsyes, imagjinatës, njohurive kulturore dhe dhuntive të tjera të tyre drejt konkluzioneve diskrecionare dhe konkluzioneve të tjera jo-sheriatike të cilësuarat të përshtatshme për vetë kontekstin e tyre. Duke pranuar këtë, myslimanët bashkëkohorë mund të lirojnë veten nga autoriteti aspirant i çdo numri të konventave, modave, preferencave, kuptimeve, prirjeve, supozimeve të shkuara dhe të ngjashme me ato. Për aq sa këto nuk janë mbështetur konkretisht mbi autoritetin e drejtpërdrejt të shkrimeve të shenjta apo sheriatik, maksimumi ku ato mund të shkojnë do të jenë zgjedhje praktike diskrecionare që madje edhe juristët para-modernë do t’i cilësonin të hapura ndaj kritikës dhe rishikimit të vazhdueshëm.

Duke pranuar dhe angazhuar sekularen islame, pra, ne do të çlironim fuqitë racionale, kulturore dhe imagjinative të myslimanëve bashkëkohorë – nga të gjitha fushat dhe disiplinat – nga kufizimet e tepruara të një kuptimi ca si tepër gjithpërfshirës të ligjit dhe historisë islame. Dhe duke vepruar kështu, ne mund t’i bëjmë ata që të kenë më tepër, e jo më pak, të ngjarë që të shmangin sekularizimin si nga të kursyerit Sheriatit përgjegjës në adresimin e papërshtatshëm të çështjeve që ai nuk është kalibruar asnjëherë që të adresojë dhe duke i hapur rrugën myslimanëve të sotëm, përfshirë, ose ndoshta veçanërisht, ata jashtë klasës klerikale, që të dislokojnë talentet e tyre për qëllimin e (ri)përfuturit të llojit të autoritetit kulturor dhe intelektual nëpërmjet të cilit myslimanët mund të (ri)ndërtojnë një strukturë besueshmëri të përshtatshme dhe funksionalisht efikase për Islamin në botën moderne.

Së dyti, dhe e fundit, siç e kam përsëritur disa herë gjatë kësaj eseje, sheriatikja dhe fetarja nuk janë sinonime. Ndërkohë që sheriatikja domosdoshmërisht nënkupton fetaren, fetarja nuk e përmban domosdoshmërisht sheriatiken. Në këtë mënyrë, madje edhe në qoftë se angazhimet tona me sekularen islame na çojnë ne drejt një ngushëllimi, shprese dhe fati më të madh mbi dhe përtej rigorozisht sheriatikes, kjo nuk duhet të nënkuptojë, pavarësisht nga Monteskjëja, irelevancën e Islamit si fe. Fundja fundit, ndërmjet një politike ekonomike tej mase e arsyeshme, programi të trajtimit të drogës, apo kufizimit të shpejtësisë dhe një tjetër, diçka ndryshe nga arsyeja do të duhet që të na udhëzojë ne drejt një vendimi final.

Islami, në këtë kontekst (pra, si fe dhe burim i drejtimit, kuptimit, virtytit dhe udhëzimit trans-racional) mbetet pazgjidhshmërisht relevant për arealin sekular islam. Sekularja islame, me fjalë tjera, është krejtësisht në mënyrë permanente e shurdhët për sugjerimin e Grotius që të veprohet “sikur Zoti nuk ekziston”. Ky është dallimi më i rëndësishëm substantiv ndërmjet saj dhe sekulares islame. Dhe kjo e lidh myslimanin me një anagazhim të përhershëm dhe të ndërgjegjshëm me Islamin si fe, madje edhe në më sekularen nga përpjekjet. Në fund, për rrjedhojë, sikundër kam shënuar gjetkë, mund të jetë shumë më pak nocioni që Sheriati është i kufizuar në fushë veprimi që i hap rrugën sekularizimit të stilit perëndimor se sa ç’është sensi apo besimi në gjirin e myslimanëve se, duke u mbështetur mbi një angazhim pastërtisht intelektual të “Islamit” apo Sheriatit apo sekulares islame, ata mund të zotërojnë kështu në përsosmëri artin e të jetuarit që ata nuk kanë asnjë nevojë që të kërkojnë udhëzim supramundan drejtpërdrejt nga Zoti.[\[83\]](#)

Përktheu: Arjol Guni

[1] Sigurisht, “feja” gjithashtu prodhon pjesën e saj të ambugitetit në përkufizim. Shiko, për shembull, R. T. McCutcheon, “The Category ‘Religion’ in Recent Publications: A Critical Survey,” *Numen* 42, no. 3 (tetor 1995): 284-309; J. Z. Smith, “Religion, Religions, Religious,” *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 269-84.

[2] Sipas T. N. Madan, “fjala ‘sekularizim’ u përdor fillimisht në vitin 1648, në fundin e Luftës Tridhjetë Vjeçare në Europë për t’iu referuar transferimit të pronave të kishës drejt kontrollit ekskluziv të princërve.” Shiko kapitullin e tij “Secularism in Its Place,” *Secularism and Its Critics*, ed. R. Bhargava, botimi i gjashtë (New Delhi: Oxford University Press, 2007), 297. Sipas Madan, “Secularism”, 298. Sipas Ashis Nandy, Holyoake e sajoi atë në vitin 1850, një kohë kur ishte ende “akomoduese e fesë”. Shiko kapitullin e tij, “The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance,” në *Secularism and Its Critics*, 327. Lufta Tridhjetë Vjeçare ishte një konflikt fetar shkatërrimtar, në dukje ndërmjet protestantëve dhe katolikëve, që mori jetën e miliona njerëzve dhe përfundoi me Paqen e Vestfalisë. Vërej këtu për informacion pikpamjen mospajtuese të W. T. Cavanaugh sa i përket domethënies së luftërave fetare të Europës. Shiko librin e tij *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press, 2009), 123-80. Parathënien e këtij libri e gjeni të në gjuhën shqipe në erasmusi.org.

[3] J. Casanova, “Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad,” *Powers of the Modern Secular: Talal Asad and His Interlocutors*, editorë D. Scott dhe C. Hirschkind (Stanford: Stanford University Press, 2006), 19-20. Casanova përmend, rastësisht, Konfucianizmin dhe Taoizmin si shembuj në këtë drejtim.

[4] Cotuar në C. Taylor, “Modes of Secularism,” *Secularism and Its Critics*, 34.

[5] Shiko shënimin 2.

[6] J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* (New York: Oxford University Press, 2006), 64.

[7] Israel, *Enlightenment Contested*, 65.

[8] N. Stolzenberg, “The Profanity of the Law,” *Law and the Sacred*, editorë A. Sarat, L. Douglas, and M. M. Murphy (Stanford: Stanford University Press, 2007), 34.

[9] S. Wolin, *Politics and Vision: Politics and Change in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 147.

[10] Shiko, për shembull, M. Zurqa, *Fataua Mustafa al-Zarqa* (Damask: Dar al-Kelam, 1420/1999), 405.

[11] Për shembull, ndërkohë që Ibn Rushdi citon konsensusin unanim mbi ndalimin ndaj myslimanëve që të trashëgojnë nga jo-myslimanët, hanbelitë Ibn Tejmija dhe Ibn Kajim el Xheuzije kanë prirjen drejt të lejuarit të të konvertuarve që të trashëgojnë nga të afërmit e tyre jo-myslimanë, pjesërisht në dritë të pranimit të tyre se kjo ndalesë ka funksionuar si një pengesë për të hyrë në Islam. Shiko, Ibn Rushdi, *Bidajat el-Muxhtehid ue Nihajet el-Muktasid*

(Kajro: Dar al-Fikr, pa datë), 2:264; Ibn Kajim el-Xheuzije, *Ahkam Ehl al-Dhimmeh*, 3 vëllime, editorë A. El-Bekri dhe A. El-'Aruri (Dammam: al-Ramadi li el-Neshr, 1418/1998), 2:853-72, sidomos 2:253-58.

[12] Dikush mund të ngrëjë një argument për gjykatat *madhalim* si një forum sekular, formalisht i pranuar. Por ato ishin më tepër një regjim alternativ i zbatimit, jo një regjim alternativ i ligjit në vetvete. Kjo është pa dyshim përshtypja që një njeri fiton nga përskrime të tilla autoritative si ai i el-Mauardit. Shiko Ebu el-Hasan Ali bin Muhammed el-Mauardi, *El-Ahkam el-Sultanijeh ue el-Uilajat el-Dinijeh*, editor A. El-Baghdadi (Kuvajt: Mektebet Dar Ibn Kutejbeh, 1409/1989), 102-26. Në faqen 15, për shembull, ai deklaroi shprehimisht: "Jurisdiksioni *madhalim* nuk i njeh gjykimet e refuzuara nga ligji fetar" (*nadhrah el-madhalim la jubih min el-ahkam ma hadharehu al-she'*.)

[13] Për shembull, juristi modern Muhamed Ebu Zehreh këmbëngulë se "ka konsensus unanim për atë se *hakimi* në Islam është Zoti i Lartësuar dhe se nuk ka asnjë ligj tjetër fetar (*la she'*) përpos atij nga Zoti." Shiko librin e tij *Usul el-Fikh* (Kajro: Dar el-Fikr el-Arabi, pa datë), 63.

[14] T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 21-66.

[15] J. Casanova, "The Secular and Secularisms," *Social Research* 17, nr. 4 (2009): 1052.

[16] J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 15; shiko gjithashtu diskutimin në 20-25.

[17] C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007), 594.

[18] Po aty, 2-3.

[19] Shiko O. Roy, *Secularism Confronts Islam*, përktheu G. Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), xii-xiii, 7-8, 59 dhe passim.

[20] S. L. Carter, *God's Name in Vain: The Wrong and Rights of Religion in Politics* (New York: Basic Books, 2000), 4.

[21] Shiko, për shembull, A. March, "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities: Islamic Discussions of Western Secularism in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' (*Fiqh al-Aqalliyat*) Discourse," *Cardoza Law Review* 30, nr. 6 (2009): 2821-54; A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 1.

[22] Shiko H. A. Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 24.

[23] Asad, *Formations*, 36-37, nt. 41.

[24] *Ibid.*, 31, nt. 24.

[25] *Ibid.*, 30.

[26] Shiko Abu Bakr Ahmad b. el-Husayn b. Ali b. Abd Allah b. Musa el-Bayhaqi, *Kitab el-Asma' ue el-Sifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, pa datë), 35.

[27] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 1.

[28] W. B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 51.

[29] J. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett (New York: The New American Library, 1965), 448.

[30] Shiko N. J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law," *International and Comparative Law Quarterly* 6 (Janar 1957): 49.

[31] Mbasi shpjegon se si shteti modern është i kudogjendur në termat e jurisdiksionit të tij, Hallaq shkruan: "Ndërkohë që shteti modern sundon mbi institucionet fetare dhe i rregullon ato duke i bërë ato të varura ndaj vullnetit të tij ligjor, Sheriati qeveris dhe rregullon, drejtpërdrejt ose nëpërmjet delegimit, të gjitha institucionet sekulare. Në qoftë se këto institucione janë sekulare ose merren me sekularen, ato e bëjnë këtë nën vullnetin moral mbikëqyrës dhe gjithëkaplues që është Sheriati. Për rrjedhojë, çdo formë politike ose institucion politik (apo social apo ekonomik) është përfundimisht i nënshtruar ndaj Sheriatit, përfshirë fuqitë ekzekutive dhe gjyqësore." Shiko, Hallaq, *The Impossible State*, 51. Duke psur parasysh vënien në fuqi të ngulitur mirë të këtij këndvështrimi, bazuar pjesërisht mbi thjeshtësinë e logjikës së saj, herë herë mund të jetë e vështirë për lexuesit që të mbeten të fokusuar mbi argumentin tim. Mjafton që të thuhet në këtë pikë se ekziston një dallim ndërmjet Islamit dhe Sheriatit. Dhe atje ku përfundon jurisdiksioni i Sheriatit, ai thjesht nuk mund të rregullojë konkretisht një çështje, madje edhe në qoftë se vetë çështja mbetet brenda fushës së veprimit të vlerave dhe virtyteve të Islamit. Shkurtimisht, madje edhe në qoftë se Islami mund të drejtojë të gjitha çështjet, Sheriati nuk e bën një gjë të tillë.

[32] O. Anjum trajton ballazi problemin që komunitetit apo bashkësisë që përjashtohet nga të negociuarit e rendit të saj të përditshme në librin e tij *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

[33] Në veprën e tij klasike mbi Dhahiritë, I. Goldziher përshquan se ato nuk ishin për literalizmin në vetvete, por më saktë përbënin një përpjekje për të luftuar *ra'j* (pra, opinionin e paformuar), që nuk mund të mbështetet drejtpërdrejtë mbi burimet për përmbajtjen e tij. Shiko I. Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*, përktheu W. Behn (Leiden: EJ. Brill, 1971.) Ndërkohë, ne mund të shënojmë se Ibn Hazmi (vd. 1064), ndër përfaqësuesit më të mëdhenj të Dhahirizmit, një shprehimisht legjitimitetin e interpretimeve figurative apo alegorike të pasazheve të caktuara të shkrimit të shenjtë. Shiko, për shembull, veprën e tij *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, 8 vëllime, editoi A. M. Shakir (Beirut: Dar al Afak al-Xhedideh, 1308/1993), 2:28.

[34] A. K. Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995), 16.

[35] Ebu Is'hak el-Shirazi, *Tabakat al-Fukaha*, ed. I. Abbas (Beirut: Dar al-Ra'id al-'Arabi, 1970).

[36] Mbi debatin e përgjithshëm në lidhje me këtë argument, shiko, për shembull, Reinhart, *Boundaries*, 128-32.

[37] Shiko Ibn Rushd, *Telkhis al-Mustesfa*, ed. J. Alaoui (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994), 47-48.

[38] Pjesë e argumentit që unë do të argumentoj është se madje edhe kur Sheriati kërkon veprim ose mosveprim, mund të ketë ende baza të tjera vlerësimore mbi të cilat të vlerësohet se si ky veprim apo mosveprim është materializuar në mënyrën më të përshtatshme në kohë reale dhe hapësirë. Këtu ne mund të mendojmë në lidhje me caqet e Sheriatit në terma, ndoshta, të thellësisë si e kundërvënë ndaj sferës së veprimit, shiko më poshtë.

[39] Ndarja ndërmjet “formatives” dhe “pas-formatives” është e kontestueshme, si në termat e asaj kur ajo ndodhi ashtu edhe të kuptimit dhe implikimeve të saj. Së voni, Intisar Rabb ka ofruar “periudha themeluese” si një alternativë, që tregon tre faza të dallueshme: (1) periudha themeluese (nga shekulli i shtatë në të nëntin të erës sonë) (2) periudha e tekstualizimit (shekulli i dhjetë deri në të njëmbëdhjetin të erës sonë), përfshirë të pretenduarën “mbyllje e portave të ixhtihadit”; dhe (3) periudha e sintetizimit të autoritetit interpretues dhe intelektuale. Shiko I. Rabb, *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 8—9.

[40] Kjo zë fill që tek teza ime e doktoraturës “In Defense of Two-Tiered Orthodoxy: A Study of Shihab al-Din al-Qarafī’s *Kitab el-Ihkam fi Tamyiz el-Fatawa ‘an al-Ahkam wa Tasarrufat el-Kadi ue el-Imam*” (PhD diss., University of Pennsylvania, 1991).

[41] Shiko për shembull Ibn Hisham, *el-Sirah el-Nebeuiejh*, ed. M. al-Saka, I. el-Abjari, dhe A. Shelebi (Damask: Dar Ibn Kethir, 1426/2005), 523.

[42] Shiko Muslim b. Haxhaxh, *Sahih Muslim*, 5 vëllime (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1416/1995), 4: 1464.

[43] Ibid.

[44] Shiko për shembull Xhemal el-Din b. Umar b. al-Haxhib, *Xhami’ el-Ummehat*, ed. A. El-Akhdari (Damask: el-Jememeh li al-Tiba’ah ue el-Neshr ue el-Teuzi’, 1421/2000), 331 e më tutje.

[45] Shiko, për shembull, *el-Risaleh*, ed. A. M. Shakir (Kajro: el-Mektebeh el-‘Ilmijeh, 1358/1939), 487-503 mbi *ixhtihadin*.

[46] A. El-Shamsy, “Rethinldng *Taqlid* in the Early Shafi’i School,” *Journal of the American Oriental Society* 128, no. 1 (2008): 14-15.

[47] Shiko Ebu Xhafer Muhamed bin Xherir el-Taberi, *Tarikh el-Taberi*, 6 vëllime (Beirut: Dar el-Kutub el-‘Ilmijjah, 1433/2012), 5:190.

[48] El-Ghazali, *el-Munkidh min el-Dalal ue el-Muuassil ila Dhi al-‘Izzeh ue el-Xhelal*, ed. J. Saliba dhe K. ‘Ajjad (Beirut: Dar al—Andalus, pa datë), 102. Sigurisht, Gazaliu nuk ka folur gjithnjë më konsistencë të plotë në këtë drejtim. Në *el-Mustesfa* 1:3, për shembull, ai vendos në gjirin e tri zhanreve të dijës, “pastërtisht racionalen (*‘akli mahd*) që ligji fetar as nuk e nxit as nuk e miraton, siç janë statistika, gjeometria, astronomia, dhe të ngjashme me to, ku të gjithë shkojnë ose deri në

supozimet e rreme ... ose në dijen e vlefshme që nuk ka asnjë dobi.” Komentatori i tij Maliki, Ibn Rashiku (bdëkur në vitin 632/1235) e kritikojn këtë opinion, duke këmbëngulur se këto shkenca nuk mund të flaken kategorikisht tutje si jo të dobishme. Shiko el- Husejn b. Rashik, *Lubab el-Mahsul fi 'Ilm el-Usul*, 2 vëllime, ed. M. Xhabi (Dubai: Dar al-Buhuth li el-Dirasat el-Islamijeh ue lhja' el-Turath, 1422/2001), 1:189. Sigurisht, të dy ata flasin në një kontekst historik specifik sa i përket shkallës në të cilën shkenca jomyslimane në përgjithësi mund ose mund të mos prekë çështje me domethënie apo me dëmtim potencial ndaj fesë.

[49] Shiko librin tim *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 113-41.

[50] Al-Karafi, *Sherh Tenkih el-Fusul fi Ikhtisar el-Mahsul fi el-Usul*, ed. A.F. al-Mazidi (Bejrut: Dar al-Kutub el-'Ilmijjah, 2007), 109.

[51] Shiko për shembull, veprën e tij, *Dar'Ta'arud el- 'Akl ue el-Nakl*, 11 vëllimi, ed. M. R. Salim (Rijad: Matba'at el-Imam Muhamed b. Sa'ud, 1399/1979), 4: 146.

[52] Shiko Xhelaludin el-Sujuti, *Xuhud el-Karihah fi Texhrid el-Nasihah* (Bejrut: el-Mektebeh el-'Asrijeh, 1430/2009), 91-92 (një shkurtim i veprës së Ibn Tejmijes *Nasihah Ehl el-Iman fi el-Radd 'ale Mantik el-Junan*). Kjo nuk do të thotë se shkrimi i shenjtë nuk do të ketë domosdoshmërisht diçka për të thënë lidhje me statusin fetar të një pretendimi të veçantë racional. Argumenti është thjesht se vetë pretendimi do të duhej të shqyrtohej racionalisht për të përcaktuar substancën e tij faktike përpara se të mund të arrihet një gjykim sheriatik. Në një tjetër shënim, unë pa dyshim nuk mund të bie dakord me këndvështrimin e kolegut tim të dikurshëm Jogn Walbridge kur ai shkruan: “Reformatori i madh fundamentalist i shekullit të katërmbëdhjetë Ibn Tejmija e urrente arsyen sa herë që ajo gjente shprehje një jetën intelektuale myslimane.” Shiko librin e tij *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 201 1), 5.

[53] Shiko *el-Ibhaxh fi Sherh el-Minhaxh*, tre vëllime (Bejrut: Dar al-Kutub al-'Ilmijeh, 1424/ 2004), 1:30.

[54] *Radd el-Muhtar 'ala el-Durr el-Mukhtar Sherh Tanuir el-Ebsar*, 12 vëllime, ed. A. Abd el-Meuxhud dhe A. Mueued (Bejrut: Dar al-Kutub al-'Ilmijeh, 1415/ 1994),1:118.

[55] I ndjeri Muhamed el-Khider Husejn ka shkruar: “Cilido që vështron me kujdes do të shohë qartësisht diferencën ndërmjet asaj për të cilën feja ofron udhëzim dhe asaj që ajo ia lë përvojës së testuar të shoqërisë.” Shiko veprën e tij *Dirasat fi el- Shari'ah el-Islamijeh* (EBA: Mektebet Dar el-Farabi, 1326/ 2005), 13.

[56] Casanova, *Public Religions*, 21-25.

[57] Asad, *Formations*, 237.

[58] C. Taylor, “Secular Imperative,” 32-33.

[59] Intisar Rabb e përmbledh pozicionin mutezilit si më poshtë: “Ideja ishte që ekziston një sistem moral i ndërthurur në tisin e kësaj dynjaje që njerëzit mund ta përshquajnë në mënyrë racionale, por se Zoti i ka bërë ata të lirë që të ndjekin ose të shpërfillin diktatit e atij morali dhe premtoi që do t'i gjykojë

ata mbi atë bazë ... [Ç]farëdo që intelekti njerëzor e percepton si moralisht e mirë ose moralisht e gabuar është vërtet e tillë përpara Zotit... Me fjalë të tjera, morali është objektiv, që nënkupton se perceptimet të vlerës morale nuk duhet të ndryshojnë ndaj Zoti të qëniet njerëzore.” Shiko veprën e saj *Doubt in Islamic Law*, 273. Unë do të argumentoja se ky realizëm mutezilit, dhe jo kapaciteti vlerësues në vetvete i arsyes, ishte shënjestra e vërtetë e parësore e kritikës nga sunitët, të cilët favorizonin një përjasje më voluntariste që akomodonte të drejtës dhe aftësinë e Zotit për të vepruar në mënyrë të pavarur. Sigurisht, se sa voluntarist është Zoti, kjo do të bëhej një argument për polemikë brenda vetë sunizmit. Për shembull, ndërkohë që e karakterizon pozicion mu'tezili si “të dobët” (*da'if*), Ibn Tejmija refuzon atë që ai e sheh si “kozmozgjia krejtësisht boshe” e Esharizmit. Ai, në këtë mënyrë, ankohet se, në të kuptuarit e tyre, atje ku Kurani flet për Pfoetin “që urdhëron për mirë dhe ndalon nga e keqja”, kjo nuk i referohet ndonjë të mirë apo të keqeje substantive në ekzistencës përpara vetë urdhërit; më saktë, kjo frazë thjesht do të thotë se “ai i urdhëron ata që të bëjnë atë që ai i urdhëron ata të bëjnë dhe i ndalon ata të vepruarit e asaj që ai i ndalon ata nga të vepruarit.” Shiko veprën e tij *Mexhmu' el-Fetaua*, 37 vëllime, editor Abdurrahman bin Muhame bin Kasim (Rijad: Mektebet el-ma'arif, pa datë), 8:433.

[60] *Kitab el-irshad ila Kauati el-Adileh fi usul el-l'tikad*, editor Z. Umejrat (Bejrut: Dar al-Kutub el-Ilmijeh, 1416/1995), 110.

[61] *El-Iktisad fi el-l'tikad* (Kajro: M. al-Babi al-Halabi dhe Djemtë, pa datë), 80-82.

[62] *Kitab el-Erba'in fi Usul el-Din*, editor M. A. Mahmud (Bejrut: Dar al-Kutub el-Ilmijeh, 2009), 244.

[63] Mbi Maturiditë shiko për shembull Kemaludin Muhamed b. Muhamed b. Ebi Sherif el-Makdisi, *Kitab el-Musamereh fi Sherh al-Musajereh*, 2 vëllime (Kajro: el-Mektebeh el-Ez'harijeh li el-Turath, 2006), 2:38; Abdurrahim b. Ali b. al-Mu'ajed Shejkh Zadeh, *Nazm el-Fara'id ue Xhem' el-Feua'id fi el-Mesa'il e-Mukhtalaf fiha bejne el-Saadeh el-Esh'arijeh ue el-Sadeh el-Maturidijeh*, arabisht MS. # 875, *Ilm el-Kelam*, 14 vëllime (Dar al-Kutub el-Misrijeh).

[64] Shiko veprën e tij *Emrad el-Kulub ue Shifa'uha* (Kajro: el-Metba'ah el-Selefijeh ue Mektebetuha, 1386/1966), 12-13.

[65] *Maxhmu' el-Fetaua*, 8:434-35.

[66] 'Akl, siç përdoret nga juristët dhe teologët para-modernë, përfshinte elementë emocionalë dhe të tjerë që Iluminizmi shprehimisht kërkonte që t'i eliminonte nga arsyeja si një konstrukt. Kur Mutezilitët (dhe të tjerët) flasin për të mirën e të shpëtuarit të një njeri që po mbytet apo për të keqen e të akuzuarit në mënyrë të gënjeshtërt të një njeriu të pafajshëm si të njohur nga arsyeja ('akl), kjo është qartësisht më tepër se sa diktatet e arsyes si një dhunti autonome e pakufizuar dhe e paformuar nga kultura, ndjeshmëria, dhe apo konvencionet. Në kundërdallim, kjo e fundit është pikërisht ajo që mendimtarë iluministë si Kanti propozuan se ishte arsyeja, gjegjësisht, “një dhunti njohëse në sensin që ajo ishte një vetë-administruese, përcaktuese dhe ndjekëse e rregullave të veta, e pavarur nga interesat politike, kulturore, apo të nënvetëdijshe.” Mbi këtë pikë, shiko F. C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 8.

[67] Sigurisht, mund të kundërshtohet se kjo është vetëm sipas përkufizimit tim të kufizuar të *ixhtihadit*. Por çdo përpjekje për t'iu rikthyer qasjes së periudhës formative, sipas së cilës kufiri ndërmjet interpretativës dhe empirikes ishte i mjegulluar apo krejt i munguar, duhet të pranohet haptazi si i tillë.

Krahas kësaj, duhen marrë haptazi parasysh abuzimet potenciale të ligjit fetar që një përqasje e tillë mund të shkaktojë në një kontekst modern. Së dyti, çdo mbrojtje apo pranim i dallimit ndërmjet dijetarëve të teksteve (*ulema el-nusus*) dhe dijetarëve të kontekstit (*ulema el-uaki*) duhet të shoqërohet nga një pranim eksplicit se ajo që dëshirohet në shumë raste është jo një gjykim fetar (hukëm sheriatik), por ndonjë gjykim tjetër vlerësues. Përndryshe, ne qëndrojmë ngurtësisht brenda arealit të sheriatikes dhe brenda domenit të dijetarëve të tekstit.

[68] Madje edhe Kasim Amin, për shembull, do të thoshte se problemi i tij nuk ishte me hixhabin në vetvete, por me një ngurtësim specifik të kësaj çështjeje në Egjipt në atë kohë: “Sikur të kishte në Sheriat një tekst të vetëm që bënte detyrim *hixhabin siç kjo njihet sot në gjirin e disa myslimanëve*, do të binte detyrim mbi mua që të shmangja çdo hulumtim në këtë çështje, dhe unë nuk do të shkruaja një letër të vetme që shkon kundër këtyre teksteve, pavarësisht se sa e dëmshme mund të duket kjo në një pamje të parë; sepse një njeri duhet t’i nënshtrohet urdhëresave hyjnore pa hulumtim apo debat. Por ne nuk gjejmë asnjë tekst në Sheriat që e bën detyrim *hixhabin siç vishet tipikisht sot* (*‘ala el-tarikah el-mahudah*).” Shiko esenë e tij *Tahrir el-Mar’eh* në Kasim Amin, *el-A’mal el-Kamileh*, ed. M. Imarah (Kajro: Dar el-Shuruk, 1409/ 1989), 352.

[69] Kjo mund të ofrojë njëfarë kuptimi në vëzhgimin e Tariq Ramadani-t, një përkrahës kryesor i *ixhtihadit*: “Mbasi u janë referuar *ixhtihadit*, *texhdidit*, dhe *islahut* për mëse një shekull, myslimanët – qoftë në shoqëritë me shumicë myslimane apo bashkësitë në Perëndim – e kanë ende të vështirë që të kapërcejnë krizat e njëpasnjëshme që ato përjetojnë dhe të forojnë diçka më tepër se sa përgjigje të pjesshme; dhe madje edhe përgjigjet [që ata parashtrojnë] mbesin vazhdimisht apolegjetike ose [janë] të prodhuara nga pozita kryesisht mbrojtëse.” Shiko veprën e tij *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (New York: Oxford University Press, 2009), 30. Çuditërisht, ai herë herë shfaqet sikur bie në kurthin e të fryrit të rolit të fikhut deri në pikën që fikhu përfton relevancë përtej rigorozisht ligjore. Dhe atje ku fikhu arrin cakun e vet, etika shpesh paraqitet si alternative e përshtatshme. Mbi atë që unë e shoh si një papërshtatshmëri të qasjes së etikës, shiko më tutje në këtë shkrim.

[70] Muhamed Abduhu, “*El-Zeuaxh*,” në *el-A’mal el-Kamileh li el-Imam Muhamed Abduh*, 5 vëllime, ed. M. ‘Umarah (Cairo: Dar al-Shuruk, 1427/2006), 2:70 (eseja është në faqet 2:70-75).

[71] Asad, *Formations*, 232-34.

[72] Abduh, “*el-Zeuaxh Zawxh*,” 73. Rastësisht, nuk është qëllimi im që të sjell këtë shembull për të nënkuptuar se qasja e Abduhu në tërësi dështoi që të pranonte sekularen islame.

[73] Shiko P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 110-13. Berger argumenton, ndër të tjera, se se suksesi domethënës i Protestantizmit të modernitetit të hershëm në zhvishjen e botës nga çdo element mistik apo mbinatyror e ka gërryer aftësinë e fesë për të ruajtur domethënien e saj në botën modern, duke sjellë në jetë lindjen dhe përhapjen e një botëkuptimi sekular (pra, jo-fetar). Argument im nuk është se kjo është përftuar në botën myslimane. (Situata e myslimanëve në Perëndim është një çështje e ndryshme). Argumenti im është thjesht se intelektualja dhe “korniza imanente” kulturore në të cilën feja ekziston do të prekë besueshmërinë e saj si një mënyrë jetese.

[74] Dhe këtu unë dyshoj se kuptimi i Edward Bernays është seriozisht domethënës, sidomos duke patur parasysh realitetet e botës sonë bashkëkohore të globalizuar: “Manipulimi i ndërgjegjshëm dhe inteligjent i zakoneve dhe opinionëve të organizuara të masave është një element i rëndësishëm në

shoqërinë demokratike. Ata që manipulojnë këtë mekanizëm të padukshëm të shoqërisë përbëjnë një qeveri të padukshme që është pushteti i vërtetë qeverisës i vendit tonë. Ne jemi të qeverisur, mendjet tona të brumosura, shijet tona të formuara, idetë tona të sugjeruara, gjerësisht nga njerëz për të cilën ne nuk kemi dëgjuar kurrë asgjë.” Shiko veprën e tij *Propaganda* (New York: Ig Publishing, 2005), 37. Ky libër u shfaq fillimisht në vitin 1928. Kjo mund të ofrojë gjithashtu kontekstin brenda të cilit të çmohet një këndvështrim i shprehur më së voni nga Sheh Jusuf Kardai me ndikimin që në vend të xhihadistëve të dhunshëm apo angazhimeve më këmbëngulëse me xhihadin si dhunë e organizuar, ajo që i duhet Islamit sot është, “një ushtri masive e predikuesve, mësuesve, dhe gazetarëve të përgatitur me kompetencë të cilët janë në gjendje që t’i drejtohen publikut të sotëm në gjuhën e epokës dhe në stilin e kohës, nëpërmjet zërit, imazhit, fjalëve të shqiptuara, gjesteve fizike, librave, pamfleteve, revistave, gazetave, dialogut, dokumentarëve, dramës, filmave, dokumentarëve, dhe gjithçkaje që i lidh njerëzit me Islamin. Ky xhihad paqësor që është një domosdoshmëri absolute (*el-xhihad el-silmi el-daruri*) nuk është ndërmarrë prej nesh as në një të njëmijtën që na kërkohet.” Shiko librin e tij *Fikh el—Xhihad*, 2 vëllime (Kajro: Mektebet Uahba, 1430/2009), 1: 402-03. Sigurisht, të gjitha këto veprimtari do të binin nën sekularen islame, ku asnjëra prej tyre nuk hyn në rangun e përpjekjeve shariatike.

[75] Unë dyshoj se kjo është e ndërlidhur me tendencën për të barazuar Islamin me moralin si një prioritet absolut i rendit të parë krahas supozimit se asnjë vlerë tjetër (për shembull, rendi, privatësia, siguria, dhe bamirësia) nuk mund të konkurojnë me moralin. Sheriati, në këtë kontekst shihet, si moral që është motor i rrugës me etikën që na lejon ne të sintonizojmë gjërat. Ajo çka është e fshehur nga konsiderata, megjithatë, është se etikja ende trafikon në ato mund të bëhen e nuk mund të bëhen, dhe si e tillë mbetet shpërfillëse ndaj botës që shtrihet përtej të mirës dhe të keqes.

[76] Unë pranoj se referenca ime këtu ndaj një qasjeje moderne ndaj *sijaseh sheri-jeh* është e tejthjeshtëzuar. Kontrasti që unë kam ndërmend, megjithatë, mund të vihet në dukje nga një krahasim ndërmjet përkufizimeve klasike dhe moderne. Në parathënien e librit të Ibn Kajim el-Xheuzijes, *Turuk el-Hukmijeh fi el-Sijaseh el-Sher’ijeh*, M. J. Ghazi citon përkufizimin e *sijases* nga hanbeliu para-modern Ibn Akili (vdekur në vitin 1119) krahas atij të modernit Abduvehab Khalafi. Ibn Akili: “[Zbatimi] i një veprimi sipas të cilit njerëzit do të jenë më afër me dobishmërinë dhe larg nga kalbëzimi madje edhe në qoftë se Profeti nuk parashtroi asnjë precedent dhe asnjë shpallje nuk zbriti në atë drejtim.” Khalaf: “Ujdisja e punëve piblike të shtetit islam në përputhje me atë që garanton realizimin e interesave dhe shmang dëmin, në mënyra që nuk shkojnë përtej kufijve të ligjit islam (*min ma la jete’adda hudud el-sher’iah*) dhe parimeve të tij universale (*ususluha el-kulijeh*), madje edhe në qoftë se shkon në kundërshtim me pikëpamjet e imamëve-muxhtehidë.” Shiko Ibn Kajim el-Xheuzijes, *Turuk el-Hukmijeh fi el-Sijaseh el-Sher’ijeh*, editor M. J. Ghazi (Kajro: Matba’at al-Madani, pa datë), p. ‘A (‘ayn.) Khalaf gjithashtu citon këto dy përkufizime në veprën e tij *El-Sijaseh el-Sher’ijeh*, 15 dhe 17, me sa duket pa pikasur ndonjë tension midis tyre. Ne mund të shënojmë, meqë jemi këtu, në përkufizimin e Ibn Akilit, pranimin e nënkuptuar të limiteve formale të Sheriatit përtej të cilëve ato veprime diskrecionare për të cilat nuk ka indikacione konkrete të shkrimit të shenjtë janë të evokuara në mënyrë të goditur.

[77] Shiko, për shembull, F. Vogel, *Islamic Law and Legal System* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 173-74, që diskuton aspekte të kësaj qasjeje në kontekstin e Arabisë Saudite.

[78] Shiko, për shembull, veprën e tij *El-Furuk*, 4 vëllime (Bejrut: 'Alam al-Kitab, pa datë), 4:39, në të cilën ai diskuton ato dekrete diskrecionare që duhet të zbatohen dhe ato që jo.

[79] Shiko, për shembull, librin e tij *Kitab el Ihkam fi Tamjiz el-Fetaua 'an el-Ahkam ue Tasarrufat el-Kadi ue el-Imam*, editor A. Abu Ghuddah (Halep: Mektebet el-Metbu'at el-Islamijeh, 1387/1967), 183, ku ai vë në dukje shembuj, si ai i Imamit që shpall xhihad, ku komuniteti mund të injorojë dekretin diskrecionar të shtetit në qoftë se ata e cilësojnë se atij i mungon substanca apo legjitimiteti.

[80] Cituar në J. J. Owen, "Church and State in Stanley Fish's Antiliberalism," *American Political Science Review* 93, no. 4 (1999): 922.

[81] Ramadan, *Radical Reform*, 22.

[82] Kjo nuk do të thotë se po sugjerohet që çdo konkluzion sekular i institucionalizuar nga myslimanët para-modernë ishte i gabuar, ilegjitim, apo tradhti. Thjesht bëhet për të vënë në dukje se asnjë shoqëri nuk do të jetë në gjendje që të mbështetet krejtësisht mbi ligjin në sensin e ngushtë të fjalës madje edhe për institucionet e saj legale. Si e tillë, shoqëria do të duhet të përdorë si burim çdo numër të normave dhe presupozimeve jashtë shkrimit të shenjtë. Megjithatë, jashtë shkrimit të shenjtë nuk do të thotë domosdoshmërisht e gabuar apo ilegjitime. Dhe vërtet, Kurani e drejton Pejgmaberin dhe ndjekësit e tij që të përdorin si burim çdo numër të *ma'ruf* të Arabisë paraislame (nacionet mbizotëruese të të mirës dhe të dobiprurësës). Problemi, sigurisht, vjen me të ngarkuarit konvencioneve të tilla një autoritet që është më i madh apo më jetëgjatë se sa ç'duhet të gëzojnë.

[83] Shiko, për shembullin, artikullin tim "Islamic Law, Muslims and American Politics," *Islamic Law and Society* 22 (2015): 289.

Date Created

12/04/2019

Author

erasmusi