



Tradicionalizmi dhe selefizmi: debati rreth pluralizmit ligjor

Description

Emad Hamdeh

Burimi: Emad Hamdeh, *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 97-120.

Tradicionalistët dhe puritanët selefite kanë patur dallime dhe mospajtime të shumta në lidhje me vlefshmërinë e parimeve të veçanta të *usul fik'h*-ut, apo teorisë ligjore islame. Shpesh ata kanë pasur pikëpamje konfliktuale në lidhje me metodën e duhur të interpretimit të teksteve të shenjta. Si rrjedhojë, për selefite puritanë është krijuar imazhi se ata janë anti-medhhebi. Metodologjia ligjore selefite puritane është një thirrje e thjeshtëzuar, e megjithatë joshëse, për të ndjekur vetëm tekstet e shenjta dhe *selefët*. Për shkak se selefite puritanë besojnë se tekstet e shenjta janë të qarta, tekstet e tyre ligjore janë të mbushura me ajete dhe hadithe, por me komentare të kufizuar. Ky kapitull aktual analizon qasjet divergjente ndaj ligjit islam midis Selefiteve dhe Tradicionalistëve. Unë hedh dritë mbi atë se përse ata kanë dallime sa i përket vlefshmërisë së *ixhma*-së (konsensusit) dhe *ikhtilaf*-it (mospajtimit juridike).

Siguria në ligjin islam

Njëloj si me pjesën më të madhe të sistemeve ligjore, ligji islam lë pa zgjidhur dhe të hapura shumë

problematika ligjore që juristët të bëjnë gjykime duke përdorur përpjekjet e tyre intelektuale. Një vështrim i shkurtër mbi çdo enciklopedi të fik'hut (e drejta islame) e bën të qartë se pjesa më e madhe e çështjeve të ligjit islam kanë një gamë të gjerë të kuptimeve që nxirren nga Kurani dhe Suneti. Synimi qendror i të gjitha veprave ligjore është që të përcaktojnë se cili opinion është më i sakti. Në teorinë ligjore islame, diferenca kryesore nuk është ndërmjet mendimit shiit dhe atij sunit, por ndërmjet atyre çka Aron Zysow i ka cilësuar si "materialistët" dhe "formalistët".^[1] Materialistët këmbëngulin se, në mënyrë që të quhet i vlefshëm, çdo ligj duhet të jetë i sigurtë. Formalistët angazhohen për një kornizë në të cilën normat krijohen, veçanërisht aftësitë e juristëve për të kryer *ixhtihad*. Sipas materialistëve ka qenë e domosdoshme që analiza ligjore të arrinte rezultate që janë të sigurta. Këmbyerazi, formalistët, pa diskutim, kanë ngelur të kënaqur me rezultatet që janë të mundshme, por jo të sigurta. Në historinë e teorisë ligjore islame, pjesa më e madhe e juristëve kanë qenë formalistë të palëkundur. Megjithatë, tendencat materialiste janë shtuar në mendimin modern islam. Ky shtim mund të ketë ndodhur për shkak të shkëmbimit të shtuar me sisteme të tjera ligjore, apo si pasojë e refuzimit të tyre. Nocioni se një gjykim ligjor është vetëm i mundshëm (*dhann*), apo vetëm rezultat i një arsyetimi ligjor të gabueshëm të një dijetari individual, po del se është më pak bindës qoftë intelektualisht ashtu dhe nga pikëpamja e popullaritetit.^[2] Qasja ligjore e selefive puritanë josh myslimanë të shumtë për shkak se ajo ndjek këtë tendencë materialiste dhe premtori se prodhon siguri.

Tradicionalistët janë formalistë në kuptimin se ata nuk pretendojnë siguri absolute në konkluzionet e tyre ligjore. Ata bëjnë një dallim ndërmjet ligjit dhe burimeve të tij, dhe ky dallim e merr të mirëqenë se ligji, i cili është një përmbledhje e rregullave të përcaktuara hyjnisht, nuk është krejtësisht i qartë vetvetiu nga tekstet e shenjta. Sikur të ishte kështu, tekstet e shenjta nuk do të ishin burim i ligjit, por do të ishin vetë ligji. Ligji është rezultat i interpretimit juridik dhe, si rrjedhojë, gjendet në fundin e procesit interpretativ, jo në fillim të tij. Ajo çka thotë një jurist nuk është autoritative për shkak se ai e thotë atë, por për shkak se autoriteti i tij ngrihet mbi vlefshmërinë e metodologjisë së tij. Çështja është nëse e ka kryer apo jo siç duhet, apo në mënyrë të vlefshme, juristi *ixhtihad*-in (përpjekjen e pavarur juridike).

Ndonëse Kurani dhe Suneti në vetvete nuk janë ligje, ato megjithatë përmbajnë ato çka juristët iu referohen si *delil*-e, apo argumente tekstuale. Një *delil* është një tregues i asaj çka Zoti ka patur për qëllim, por nëse nuk është definitiv (*kat'i*) atëherë inferenca e juristit për atë çka Zoti ka pasur për qëllim është vetëm e mundshme dhe nuk mund të thuhet se është qëllimi absolut i Zotit. Një jurist e përdor *delil*-in si udhërrëfyes për konkluduar atë çka ai mendon se është gjykimi i saktë për një çështje specifike ligjore. Juristët pa diskutim kanë për të pasur dallime, duke qenë se ata kanë metoda të ndryshme me të cilat orvaten që të kuptojnë ligjin e Zotit. Për shkak se dallimet në opinione dhe mosmarrëveshja janë normë në ligjin islam, konsensusi dhe pajtueshmëria janë ato që sjellin siguri. Duke pasur parasysh se çështjet ligjore janë konkluzione të mundshme në lidhje me atë çka mund të jetë qëllimi i Zotit, herë herë ka opinione të shumfishta që Tradicionalistët e cilësojnë të vlefshme. Duke qenë se këto opinione janë të mundshme, një jurist mund të zgjedhë njërin opinion si me probabilitet më të lartë, apo më afër me të vërtetën, se sa të tjerët.

Për juristët tradicionalistë, rezultatet e *ixhtihad*-it klasifikohen si të supozuara (*dhann*), si dije jo përfundimtare (*'ilm*). Sikur të gjitha ligjet të ishin të qartë prej vetvetiu, nuk do të ekzistonte nevoja për interpretim, për shkak se, në një rast të tillë, nuk ka çfarë të interpretohet.^[3] E thënë ndryshe, ndërkohë që burimet lypseshin njohur me siguri, konkluzionet ligjore të nxjerra prej tyre nuk duhet të jenë më tepër se sa të mundshme, apo me më tepër gjasa për të qenë të vërteta se sa jo.^[4] Tradicionalistët mburuan nocionin se duhen patur mosmarrëveshje të vlefshme në opinion për shkak

se pjesa më e madhe e teksteve ligjore janë të bazuara mbi probabilitet (*dhannije*), si të kundërvëna ndaj kategorisë definitive, apo të prerë (*kat'ije*). Juristët para-modernë myslimanë e kufizuan sferën e dallimeve duke hequr një dallim midis dy tipeve të elementëve ligjore, ato që janë themeltarë (*usul*) dhe të tjerë që janë degëzime (*furu'*). Këto kanë konsekuenca serioze mbi sferën e veprimit të interpretimit ligjor. Dijetari shafii Ebu el-Ma'ali el-Xhujeni (vd. më 1085) vuri në dukje se *usul*-ët (themelet/bazat) njihen nëpërmjet referencës ndaj arsyes, ndaj argumenteve tekstuale (*dellil-e*), ose ndaj të dyjave. Kur kemi të bëjmë me *usul*-ët, arsyeja apo argumentet tekstuale (*dellil-et*) përçojnë siguri dhe kontribuojnë në vlerat thelbësore mbi të cilat nuk lejohet debati, dhe rreth të cilave nuk nevojitet asnjë lloj interpretimi. Me fjalë të tjera, këto parime themeltare nuk çënohen e as nuk preken nga pasiguria. T'u japësh vlerë perspektivave konfliktuale mbi parimet themeltare të fesë kërcënon pretendimet e të vërtetës lidhur me fenë.^[5] Për shembull, njëjësia e Zotit, pesë shtyllat e islamit, dhe ndalimi i kurvërisë nuk kanë hapësira për mosmarrëveshje në opinion.

Dija definitive barazohet me sigurinë – pra, ta kesh të pamundur të ushqesh ndonjë dyshim në lidhje me të. Në krahun tjetër, opinionin juridik apo *dhann* nënkupton se ajo është e mundshme, por jo e sigurtë. Me fjalë të tjera, dija është e bashkëlidhur me sigurinë, kurse opinionin është i bashkëlidhur me probabilitetin. Pjesa më e madhe e juristëve sunitë besojnë se e vërteta është një dhe se ka vetëm një gjykim të saktë mbi një veprim të caktuar. Për pasojë, kur juristët kanë mospajtime lidhur me një problematikë, ata nuk mund të kenë të gjithë të drejtë. Mirëpo, për shkak se të gjitha këto opinione janë të bazuara mbi *dhann* (probabilitet/mundshmëri), nuk ka asnjë mënyrë që të theksohet se cili opinion është padiskutueshëm i saktë.^[6]

Është e arsyeshme të thuhet që vetëm njëri prej këtyre opinioneve mund të jetë i saktë, dhe juristët, kur nuk ka konsensus, nuk mund të pretendojnë me siguri se një opinion i tillë është kuptimi absolutisht i saktë i vullnetit të Zotit. Kur konsensusi nuk ekziston, juristët nuk mund të pretendojnë se kanë të vërtetën absolute, për shkak të subjektivitetit të qenësishëm në të kuptuarit e tekstit. Nasuredin el-Albani pohon se në ligjin islam dija definitive apo siguria mund të arrihen, dhe ai e refuzon pluralitetin e opinioneve të vlefshme. Kjo bindje ndikoi në qasjen e tij karshi mosmarrëveshjeve në opinione, vlefshmërisë së *ixhma*-së (konsensusit), dhe në gabueshmërinë e interpretimit të teksteve të shenjta.

Ky këndvështrim konfliktual ngre një pyetje të rëndësishme: kur bazohet një interpretim mbi një proces objektiv, dhe kur është ai subjektiv? Nëse me subjektivitet nënkuptohet se për shkak që juristët nuk janë Zoti, interpretimi i tyre do të pasqyrojë, në një mënyrë a një tjetër, një pjesë të subjektiviteteve të tyre unike, atëherë një subjektivitet i tillë është i parëndësishëm. Nëse nënkuptohet se të gjitha leximet janë barabar të vlefshme, atëherë kjo është problematike për shkak se papërcaktueshmëria minon vlerën e sistemeve ligjore. Tradicionalistët e pranojnë se subjektiviteti dhe njëanshmëria ekzistojnë, por ata nuk besojnë se e vërteta nuk ekziston dhe se të gjitha interpretimet janë të barabarta. Në qoftë se e vërteta dhe faktet duhet të provohen, atëherë ato duhen përcaktuar empirikisht. Ligji tekembramja është i bazuar mbi nocionin se e vërteta dhe faktet ekzistojnë. Nëse të gjitha opinionet ligjore janë të barabarta, atëherë sistemet ligjore bëhen të kota e të panevojshme. Nëse nocioni i të vërtetës flaket tutje, sidomos në kontekstin e ligjit, atëherë ligji nuk ka asnjë aftësi për të funksionuar më tutje. Tradicionalistët besojnë se opinionet e tyre ligjore janë e vërteta, por ata theksojnë përulësinë epistemike lidhur me pretendimet që ata ngrejnë rreth të vërtetës.

Refuzimi i të vërtetës në ligj rezulton në një batak të gjykimit arbitrar ku zbatohet ligji. Këtu, relativizmi në ligj bëhet aleati më i mirë i një batakçiu. Çdo komunitet i qëndrueshëm lyp interpretimin pozitivist të një teksti të përbashkët, i marrë si ligj. Përndryshe, komuniteti shpërbëhet në pikëpamjet subjektive të

çdonjërit prej pjesëtarëve të tij dhe pëson një regres drejt një gjendjeje epistemike të natyrës. Nëse Kurani dhe Suneti nuk bartin asnjë kuptim që mund të zbulohet, atëherë ato do të ishin enë boshe në të cilat çdo person sjell interpretimin e tij. Për pasojë, nuk do të kishte komunitet të bazuar mbi këto tekste. Në krahun tjetër, një qasje pozitiviste ndaj shkrimeve të shenjta privilegjon shkrimet e shenjta në përcaktimin e natyrës së bashkësisë myslimane.

Gjithnjë ka për të patur tensione dhe diskutime të vazhdueshme në komunitetin mysliman lidhur me atë se si shkrimi i shenjtë duhet të interpretohet me saktësi. Kjo është e mundur vetëm mbi premisën e përbashkët se vetë teksti ka një kuptim dhe se interpretimi është çështje zbulimi dhe imponimi. Për pasojë, mospajtimi i Tradicionalistëve nuk e rrëzon por e afirmon statusin e tekstit si pozitiv. Prandaj, qasja tradicionaliste ndaj ligjit nuk e largon nevojën për proces të drejtë dhe për gjykata. Fakti se ligji nuk zbatohet vetvetiu, por duhet të zbatohet nga njerëz që janë të angazhuar në një ushtrim interpretativ, nuk nënkupton se vetë teksti i ligjit nuk ka kuptim, përkundrazi. Tradicionalistët ndihen të kërcënuar nga nocioni se tekstet nuk kanë kuptime jashtë asaj që imponohet nga lexuesi, madje edhe sikur ai të jetë imponuar subjektivisht nga një kolektivitet lexuesish. Kjo rezulton në shpërbërjen e komunitetit të dijetarëve në individë më të vegjël epistemikisht të izoluar ku secili jep versionin e tij se çfarë është apo çfarë nuk është Islami. Kjo mund të rezultojë në një nën-komunitet, apo madje edhe në një individ, që qëllimisht imponon interpretime të errëta apo jo-ortodokse mbi komunitetin më të gjerë.

Pluralizmi ligjor ka qenë gjithnjë një pjesë integrale e traditës ligjore islame. Mungesa e një hierarkie klerikale që mund të impononte një kod të veçantë ligjor në mbarë shoqëritë myslimane i dha hov një shumësie të opinionëve të ndryshme. Në vazhden e historisë ligjore sunite, pati shumë pak dijetarë, ku spikatin shkolla Mutezilitë dhe ajo Dhahirite, të cilët refuzuan probabilitetin në ligjin islam. Juristët myslimanë kanë qenë të vetëdijshëm për problemet e pluralizmit ekstrem ligjor dhe, si rrjedhojë, bënë përpjekje që të kufizonin dallimet në opinion duke argumentuar në favor të mungesës së aftësive ligjore për të kryer *ixhtihad*-in. Ligji islam ruajti shumëçka nga mosmarrëveshjet në opinionë ndërmjet katër medhhebeve dhe brenda secilit prej tyre.^[7] Tradicionalistët e njihnin subjektivitetin si një pjesë e qenësishme e procesit të interpretimit, dhe, si rezultat, dijetarët natyrshëm do të jenë në mospajtim në rastet kur shkrimi i shenjtë nuk është i pakontestueshëm dhe definitiv, apo i prerë. Me përkufizim, *ixhtihad*-i nuk mund të bazohet mbi tekste të qarta për shkak se tekste të tilla nuk kërkojnë përpjekje të mëdha për t'u kuptuar. Krahas kësaj, *ixhtihad*-i ndodh vetëm në rastet kur shkrimi i shenjtë është i paqartë, dhe nuk është i vlefshëm në rastet kur shkrimi i shenjtë është shprehimisht i qartë apo mbi pjesët e fesë të cilat tashmë janë të përcaktuara qartë. Në përputhje me këtë, Tradicionalistët pohojnë se nuk është e lejueshme që të dënohen të tjerët përse ata ndjekin një qëndrim të bazuar mbi *ixhtihad*-in e vlefshëm. Kjo do të thotë se dallimet në opinion (*ikhtilaf*) do të ekzistojnë gjithmonë dhe sado e madhe qoftë këmbëngulja mbi ndjekjen e haditheve autentike, kjo nuk do t'i unifikojë ato. Selefite puritanë e kritikojnë *ikhtilaf*-in (mospajtimin juridik) dhe e shohin atë se është shfaqur si rezultati i përdorimit të tepruar të arsytimit personal (*re'j*). Ata argumentojnë se *ikhtilaf*-i mund të reduktohet në mënyrë domethënëse nëse juristët braktisin medhhebet dhe ndjekin vetëm Kurandin dhe Sunetin.

Tradicionalistët e shohin si të pasaktë gjykimin se dhënia e opinioneve ligjore është diçka e jashtme ndaj Kuranit dhe Sunetit, për shkak se, me përkufizim, i gjithë *ixhtihad*-i i vlefshëm bazohet mbi një kuptim eksplicit apo implicit, pra të qartë apo të nënkuptuar, të një ajeti kuranor apo të një hadithi pejgamberik. Ajo çka selefite puritanë nënkuptojnë me të vërtetë kur ata bëjnë një dallim midis opinioneve të dijetarëve dhe shkrimit të shenjtë është se kur shkrimi i shenjtë bie ndesh me një opinion të një dijetari, opinioni i dijetarit nuk mund të cilësohet si interpretim i vlefshëm i shkrimit të shenjtë.

Ndonëse mosmarrëveshje të shumta në opinion kanë qenë pasojë e metodave të vlefshme interpretative, Tradicionalistët gjithashtu pranojnë se nocioni i pluralizmit ligjor mund të rezultojë edhe tek individë që manipulojnë kuptimin e shkrimeve të shenjta. Në vlerësimin e selefite puritanë, pluralizmi ligjor mund të çojë gjithashtu edhe në raste kur individë të ndryshëm zgjedhin interpretime që u shkojnë për shtat kapriçove e tekave të veta. Tradicionalistët gjithashtu do të refuzojnë këtë zgjedhje sipas “midesë” të opinioneve të dijetarëve, por zgjedhja e bazuar mbi kapriço ndonjëherë është rezultat i kombinuar i pluralizmit ligjor dhe i edukimit masiv të njerëzve të thjeshtë. Tradicionalistët kanë bërë përpjekje që ta mbanin në frerë këtë fenomen thjesht duke cilësuar vetëm opinione të caktuara si të vlefshme, kryesisht duke u bazuar mbi konsideratat metodologjike, dhe jo mbi rezultatin interpretativ. Metodologjia kishte rëndësi në përcaktimin e asaj se çka e bënte të vlefshëm një interpretim.

Si Selefite ashtu dhe Tradicionalistët besojnë se tekstet e shenjta kanë patur për qëllim kuptime që janë të zbulueshme me anë të punës së dijetarëve. Ata bien dakord se jo të gjitha leximet e shkrimit të shenjtë mund të jenë njëlloj të vlefshme. Një rast i tillë do të nënkuptonte se shkrimet apo tekstet e shenjta nuk kanë asnjë kuptim dhe janë thjesht ena e çfarëdolloj gjëje që njerëzit derdhin në to. *Ixhtihad*-i është një proces dialektik nëpërmjet të cilit bëhet një përpjekje për të pajtuar interpretimet dhe kuptimet e ndryshme të teksteve si dhe t'i rafinojë atë në dritë të *usul*-it të medhhebeve dhe argumenteve që zhvillohen [nga dijetari, apo muxtëhid] në vazhden e dialektikës ditunore. Në atë proces, kuptimi për shkrimin e shenjtë i nënshtrohet një transformimi teksa ai e heton atë nëpërmjet metodologjisë së tij të veçantë. Është pikërisht për këtë arsye që tradicionalistë si Sejid Ramadan el-Buti këmbëngulin se, nëse dikush nuk është i përgatitur si dijetar, prej tij kërkohet që të ndjekë *ixhtihad*-in e dijetarëve.^[8] Tradicionalistët e cilësojnë si të vlefshëm *ixhtihad*-in e një dijetari i cili i qëndron besnik parimeve ligjore të njërës prej katër shkollave ligjore Islame. Selefite puritanë orvaten që të zgjidhin *ikhtilaf*-in duke riprodhuar evidenca që verifikojnë nëse një opinion është i bazuar mbi shkrimin e shenjtë dhe nuk është një ndjekje e verbër e një shkolle ligjore.

Për shembull, Albani bënte përpjekje që të minimizonte *ikhtilaf*-in dhe të bashkonte myslimanët mbi atë që ai e quante Islam autentik. Ai e refuzonte nocionin se dy opinione të kundërta mund të ishin njëlloj të vlefshëm, dhe i kritikonte ata të cilët mbronin këtë opinion. Duke iu referuar Ebu Gudës, Albani thotë: “Ebu Guda mëton se dy opinione të kundërta – dhe medhhebi i tij është plot e përplot me të tilla raste – mund të jenë pa dallim pjesë të Sheriatit dhe se është e lejueshme që të veprohet në bazë të çdonjërit prej tyre ... A është feja sipas teje [Ebu Guda], dy fe; njëra e lehtë dhe tjetra e vështirë?”^[9]

Selefite puritanë dhe Tradicionalistët kanë objektiva të ndryshme sa i përket *ikhtilaf*-it. Selefite puritanë janë orvatur që të demonstrojnë pavlefshmërinë e shumë opinioneve ligjore që gjenden në katër shkollat. Këmbyerazi, Tradicionalistët janë përpjekur që të bëjnë të vlefshme të gjitha opinionet në gjirin e medhhebeve. Historikisht, pranimi i pluralizmit ligjor nga ana e tradicionalistëve ka qenë i rëndësishëm për shkak se ka lehtësuar shkëmbime të veçanta ligjore brenda institucioneve ligjore të

periudhës para-moderne. Me rënien e këtyre institucioneve, lehtësimi që ofronte pluralizmi ligjor nuk është më relevant.

Pavarësisht nga kjo, Tradicionalistët argumentojnë se këto opinione nuk janë të bazuara mbi kapriço dhe teka, por mbi evidencat shkrimore.^[10] Ajo çka e bën të vlefshëm një opinion në vlerësimin e Tradicionalistëve është cilësia e *ixhtihad*-it që kryhet për të arritur në një përfundim ligjor. Në përputhje me këtë, pyetja nëse një opinion është i saktë nuk e rrok thelbin e çështjes. Për shkak se pjesa më e madhe e opinioneve ligjore janë të bazuar mbi tekste *dhanni* (probabël/ jo të prera), nuk ka asnjë mënyrë për të përcaktuar kuptimet e tyre me siguri absolute, madje edhe sikur të besohet se ka vetëm një interpretim të saktë. Interpretimi i një juristi vërtetohet bazuar mbi përsosmërinë epistemike në hulumtim, që rrjedhimisht i jep autoritet opinionit të tij. Një konkluzion i tillë shpesh cilësohet si epërsi e opinionit (*ghalebet el-dhann*). Një epërsi e opinionit nuk është siguri, por është arritje e një shkalle që i përafrohet sigurisë. Për pasojë, ndonëse autoriteti ligjor e pranon gabueshmërinë njerëzore, ai e kufizon vlefshmërinë e opinioneve të ndryshme në ato që përmbushin standartet e *ixhtihad*-it. Anver Emon ka shkruar se “*Ghalebet el-dhann* përfaqëson standartin e vlerësimit që edhe i jep autoritet gjyqimeve të *fikh*-ut [por] edhe ruan përunjësinë përpara një Zoti të pafundëm.”^[11]

Albani nuk e mohon ekzistencën e asaj që ai e konsideron *ikhhtilaf* legjitim, por ai përpiqet që ta kufizojë atë. Në gjykimin e tij, Tradicionalistët e sjellin shpesh në diskutim *ikhhtilaf*-in për të përligjur çdo opinion, pa pasur një gadishmëri për të rishikuar opinionin e tyre në dritë të teksteve të shenjta. Si rrjedhojë, Albani bëri përpjekje që të rishikonte të gjitha opinionet e jurisprudencës Islame në dritë të Kuranit dhe Sunetit. Ai nuk e konsideronte të vlefshëm një opinion nëse ai nuk mbështetej nga tekstet e shenjta. Me fjalë të tjera, një dijetar mund të japë një fetva bazuar mbi një medhheb me kushtin që fetvaja të jetë e mbështetur nga Kurani dhe Suneti, dhe jo e bazuar vetëm në opinionin e medhhebit të tij, duke ia rikthyer kështu autoritetin teksteve të shenjta dhe jo medhehebit.^[12] Albani thotë:

Çdo myfti duhet ta mbështesë fetvanë e tij duke e lidhur atë me librin e Zotit apo me hadithet e Pejgamberit të Zotit, paqja dhe mëshira qofshin mbi të... Kur pyetet për një gjykim, një mysliman që ndjek një medhheb të veçantë nuk e ka të lejuar që të japë një fetva në bazë të medhhebit të tij. Kjo sepse ka opinione edhe në medhhebe të tjera dhe ai duhet të frenohet nga dhënia e fetvasë [pa një argument tekstual, apo *delli*]. Në qoftë se ai jep një fetva, atëherë ai ka bërë gjynah.^[13]

E thënë ndryshe, ai dëshironte që të minimizonte rolin njerëzor në interpretim dhe kërkonte që secila fetva të kishte një bazë të qartë në tekstet e shenjta. Ndonëse Albani ndonjëherë citon opinionin e një medhhebi, në shumë raste ai nuk analizon arsyetimin ligjor dhe të dhënat mbështetëse mbi të cilat ato ngrihen. Me fjalë të tjera, ai nuk i hyn shqyrtimit se përse Tradicionalistët e mbrojnë opinionin e tyre kur ata kanë mendim tjetër nga ai. Preokupimi i tij parësor ishte se myslimanët e thjeshtë do të pranonin një gjykim ligjor bazuar thjesht e vetëm mbi opinionin e një dijetari, dhe jo mbi faktin se gjykimi në fjalë është i mbështetur në tekstet burimore. Si rrjedhojë, vetëm qasja e bazuara në tekste [burimore] mund të jetë e saktë në ligjin islam. Tradicionalistët kanë një kuptim të ndryshëm se çfarë e bën të vlefshëm një interpretim të caktuar. Muhamed 'Auameh argumenton se nëse dijetari është *muxhtehid* dhe person i dijes, po ta citosh atë është e njëvlershme me të cituarit e teksteve të shenjta për shkak se opinionin e një dijetari nuk është i bazuar mbi preferencat e tij personale, por mbi një studim të vëmendshëm të teksteve të shenjta.^[14]

A është i qartë shkrimi i shenjtë?

Selefitë puritanë për pjesën më të madhe të teksteve thonë se janë të drejtpërdrejta dhe të qarta, ndërkohë që Tradicionalistët pohojnë se tekstet janë të ndërlikuara dhe me shtresa të shumta kuptimore, apo multivalentë. Pohimi i selefiteve se ndjekin kuptimin e drejtpërdrejtë dhe të qartë të teksteve luan një rol shumë të rëndësishëm në joshjen që shkakton mesazhi i tyre. Njerëzit e thjeshtë janë të papërgatitur për të përthithur argumente dijetarësh. Ka një shkallë skepticizmi dhe mosbesimi ndërmjet njerëzve të thjeshtë dhe Tradicionalistëve. Në krahun tjetër, joshja që shkakton metodologjia ligjore selefite shtrihet në parapëlqimin e saj për thjeshtësinë para kompleksitetit dhe e paraqet Islamit si të thjeshtë, të drejtpërdrejtë, dhe të lehtë për t'u kuptuar.

Diskursi skolastik që gjendet brenda *medhhebeve* nuk i ka lejuar Tradicionalistët që të bëjnë një pretendim të ngjashëm dhe të ofrojnë përgjigje absolute, gjë që ishte në diavantazhin e tyre. Të ofruarit e teksteve "të qarta" njerëzve të thjeshtë i pajisi Selefitë puritanë me një mjet për të sfiduar autoritetin e Tradicionalistëve duke kërkuar që çdo fetva të jetë e mbështetur në njërin prej këtyre teksteve të qarta.^[15] Për shembull, Albani beson se ka vetëm një të vërtetë dhe nuk e paraqet opinionin e tij si *dhann*; më saktë, ai i konsideron rezultatet e interpretimit të tij si dije definitive dhe, rrjedhimisht, si të barabartë me vetë Kuranin dhe Sunetin. Për shkak se ai i cilëson tekstet e shenjta si shprehimisht të qarta, metodologjia e tij ligjore shpeshherë i përqaset Kuranit dhe Sunetit si ligj, dhe jo si burime të ligjit. Nëse ligji kuptohet si një korpus faktesh që janë të pavarura nga mendja, atëherë interpretuesi këto ligje thjesht i gjen ose i zbulon. Megjithatë, në qoftë se ligji kuptohet se është i lidhur me kontekstin historik dhe institucional, atëherë ai lë shteg për kreativitet konstruktiv brenda kufijve të traditës ligjore.^[16] Me fjalë të tjera, a iu dha ligji islam si shabllon, si një korpus rregullash, myslimanëve? Apo mos vallë fillimisht u dhanë burimet e ligjit dhe më pas myslimanët lypsej që t'i përdornin këto burime për të sendërtuar ligjin dhe për të përcaktuar arsyetimin që shtrihet në themel të tij?

Për Tradicionalistët, *usul fik'h*-u (metodologjia ligjore islame) është një përpjekje për të kuptuar implikimet e thella të shkrimeve të shenjta, të jurisprudencës, njerëzores, dhe kontekstit në të cilat këto ligje duhen zbatuar. Këmbyerazi, Selefitë puritanë e shohin ligjin si kuptimi i drejtpërdrejtë i shkrimit të shenjtë. Maksimumi që dikush guxon të bëjë përtej kuptimit të dukshëm të shkrimit të shenjtë është që

të analizojë autenticitetin e tekstit, gjuhën e tij, sintaksën e tij, si dhe tekste të ngjashme me të. Ka shumë pak metodologji apo konsiderata hermeneutike për kontekstin social në të cilin zbatohet ligji. Muhamed 'Auameh i kritikon Selefite se e barazojnë *fik'h*-un e tyre me Kuranin dhe Sunetin. Duke qenë se *fik'h* do të thotë dije, atëherë *fik'h*-u i medhhebet nënkupton kuptimin që medhhebet kanë pasur për Kuranin dhe Sunetin . 'Auameh thotë:

Në përputhje me këtë, ne vërejmë një keqkuptim të rrezikshëm dhe të qartë në gjirin e njerëzve, një keqkuptim ky që nuk vihet re, dhe që për të cilin askush nuk tërheq vërjetjen. Kjo shfaqet kur njëri prej tyre e etiketon '*fik-h-un*' dhe 'dijen' e tij dhe e paraqet atë para njerëzve si '*fik'h el-Sunna*' apo '*fik'h el-Sunna ue-l-kitab*'. *Fik'h*-u i Kuranit dhe Sunetit nënkupton kuptimin e Kuranit dhe Sunetit, dhe kuptimin e kujt po paraqet ai [në këtë rast]? Ai është kuptimi i Filanit dhe i Fistekut që nuk janë askushi. Megjithatë, ata e kanë fryrë kuptimin e tyre dhe e kanë bashkëlidhur atë me 'Kuranin dhe Sunetin' për t'ua bërë mendjen çorbë njerëzve që të mendojnë se atyre po iu paraqitkërkan versionet e kulluara dhe autentike të Islamit. Si rezultat i kësaj, ata i llogojnë njerëzit nga *fik'h*-u i Ebu Hanifes, Shafiut, Malikut dhe Ahmed [ibn Hanbelit], Allahu qoftë i kënaqur me ata, dhe ata e lartësojnë veten duke iu thënë njerëzve: "O njerëz, a doni *fik'h*-un e Muhamedit, alejhi selam, apo *fik'h*-un e Ebu Hanifes dhe të Shafiut?"^[17]

'Auameh argumenton se Selefite nuk bëjnë tjetër vetëm se i bëjnë medhhebet që të duken të huaja për Islamin kur ata *fik'h*-un selefi ia mveshin Kuranit dhe Sunetit, dhe *fik-h-un* e Ebu Hanifes thjesht Ebu Hanifes dhe jo Kuranit e Sunetit. Ai shpjegon se ndërkohë që Tradicionalistët janë të qartë në lidhje me orientimin e tyre interpretativ dhe animet e mundshme, Selefite, nga krahu tjetër, nuk e bëjnë një gjë të tillë për shkak se ata pretendojnë se ndjekin drejtpërdrejt Kuranin dhe Sunetin. Kjo krijon përshtypjen se kuptimi që ata kanë për shkrimin e shenjtë është fjala përfundimtare, dhe të gjitha opinionet e tjera janë të pabaza dhe të pavlefshme. Tradicionalistët e cilësojnë të pamundur që ndokush të zotërojë kuptimin absolut të teksteve të shenjta në të gjitha gjykimet ligjore, për shkak se kjo mohon elementin njerëzor të interpretimit. Për Tradicionalistët, pretendimi i dikujt se zotëron të vërtetën absolute në çështjet ligjore është problematik pasi një njeri nuk ka të ngjarë të jetë i sigurtë se ajo çka ai ka kuptuar është ajo çka Zoti ka patur për qëllim, me përjashtim të rastit kur ka konsensus.^[18]

Selefite puritanë heqin një dallim midis medhhebeve dhe Kuranit e Sunetit, duke i bërë këto të dyja të duken sikur janë krejtësisht të ndryshme. Për shembull, Albani ka thënë se "shumica e dijetarëve mbështeten mbi njërin prej katër medhhebeve... kurse sa i përket Sunetit, ai është harruar prej kohësh prej tyre nëse nuk është në interesin e tyre që ta marrin atë parasysh."^[19] Ajo çka Albani nënkupton faktikisht këtu është se kur ka një hadith, asnjë thënie apo opinion i një dijetari nuk mund ta konkurrojë atë. Kjo sërish bazohet mbi kuptimin se tekstet janë të qarta dhe se mund të mbartin një kuptim të vetëm. Medhhebet janë një përpjekje për të kuptuar tekstet kur ato nuk janë shprehimisht të qarta. Ajo çka Albani mund ta cilësojë tekst të qartë, nuk është i qartë për dijetarë të tjerë apo madje edhe për selefi të tjerë. Së këndejmi lindin edhe mosmarrëveshjet apo mospajtimet në opinione. Kur tekstet janë të qarta pa asnjë ndërpyshje, atëherë duhet të ketë konsensus lidhur me kuptimin e tyre. Në mungesë të këtij konsensusi, një tekst dhe kuptimi për të do të mbetet në rrafsh probabiliteti (*dhanijun*).

Interpretimi i teksteve të shenjta

Sipas selefive puritanë, kur interpretohen tekstet, përdorimi i arsyes dhe gjithçkaje tjetër përtej tekstit duhet të minimizohet. Hadithet duhet të vendosen në zemër të procesit të gjetjes së përgjigjeve që nuk janë të qartësuar në Kuran. Nuk ekziston diçka e quajtur *fik'h*, por vetëm *fik'h el-hadith*.^[20] Me fjalë të tjera, metodologjia e tyre ligjore është e bazuar vetëm mbi një kuptim të drejtpërdrejtë të hadithit ndërkohë që njëkohësisht ata flakin tutje pjesën më të madhe të mjeteve interpretative dhe opinionet e mëparshme të dijetarëve që mund të çojnë në një konkluzion që vie ndesh me kuptimin e drejtpërdrejtë të një teksti. Të gjitha parimet dhe maksimat ligjore duhet të nxirren drejtpërdrejt nga Kurani dhe hadithi. Intelekti, i pavarur nga tekstet parësore, nuk ka asnjë rol në përcaktimin e ligjit dhe mund të përdoret për të kuptuar në mënyrë pasive atë se çfarë shkrimi i shenjtë thotë se është ligji. Nëse shfletohen argumentet ligjore [të selefive puritanë], ka fort të ngjarë që të ngelesh i befasuar nga thjeshtësia e qasjes së tyre ndaj çështjeve ligjore. Përgjigjet e tyre konsistojnë kryesisht në citimin e argumenteve tekstuale (*delil-eve*) gjë që e merr si të mirëqenë se tekstet janë të qarta dhe se nuk ka kurrfarë nevojë për një interpretim të gjerë ligjor. Duke qenë se tekstet janë të drejtpërdrejta dhe të qarta, selefite puritanë e shohin rolin e dijetarit si thjesht të një personi që përçon argumentin tekstual (*delil-it*). Qasja e tyre e palëkundur, e orientuar kah hadithi, ndaj ligjit islam shmang pothuajse çdo përmendje të debateve ndër-medhhebores dhe brenda-medhhebores që nuk janë kurrsesi të thjeshta. Është më e rëndësishme që të kuptosh burimet tekstuale mbi të cilat bazohen shkollat ligjore se sa të jesh i informuar lidhur me opinionet e ndryshme në gjirin e medhhebeve.^[21] Këmbyerazi, tradicionalistët pretendojnë se parimet dhe maksimat ligjore të medhhebeve janë të bazuara mbi Kuran dhe Hadith: ata e konsiderojnë metodologjinë e selefive puritanë se i nxjerr gjykimet nga hadithi pa patur një kuptimësi rreth teorisë ligjore.

Kriticizmi selefite ndaj medhhebeve kuptohet më së miri në dritë të bindjes së tyre se rezultatet e ixhtihadit të tyre janë autentike dhe të çlirëta nga njëanshmëritë me të cilat janë mbrujtur ata të cilët iu qëndrojnë besnikë medhhebeve. Një dallim parësor midis selefive puritanë dhe tradicionalistëve është se selefite nuk e pranojnë që ka një subjektivitet të qenësishëm në procesin e interpretimit të shkrimeve të shenjta. Tradicionalistët e pranojnë se interpretimi që ata i bëjnë Islamit nuk e përjashton mundësinë që të jetë i pasaktë, ndonëse atë mundësi e cilësojnë se mund të jetë fare e vogël. Tradicionalistët rrallëherë pretendojnë siguri absolute në *fik'h*. Kjo është e qartë nga zbatimi prej tyre i termave operues si opinionin ku mund të mbështetesh (*el-mu'temed*), opinionin më i fortë (*el-akua*), opinionin më i saktë (*el-assah*).^[22] E nënkuptuar në pretendimin selefite se “ata të cilët ndjekin dijetarët nuk ndjekin Kuranin dhe Sunetin” është se ata po mohojnë vetë shkrimet e shenjta. Ndonëse e përmbajnë veten nga nxjerrja prej feje, apo ekskomunikimi, qëndrimi i selefive përfaqëson një rripirë të paqëndrueshme për nxjerrje nga feja dhe anatemim. Në përputhje me këtë, kritikët tradicionalistë i cilësojnë selefite puritanë se janë një tendencë e pashëndetshme që ushqen një kulturë të intolerancës.

Ata argumentojnë se selefite, pa një proces interpretimi, nuk ka të ngjarë që të jenë duke ndjekur Kuranin dhe Sunetin. Habib el-Rahman el-A'dhami thotë se pavarësisht që Albani ka pretendime se ndjek kuptimin e drejtpërdrejtë të shkrimeve të shenjta, ai faktikisht ndjek interpretimin e vet të tekstit. Për shembull, Albani i cilëson të gjitha imazhet dhe shëmbëlltyrat, qofshin ato statuja me tre dimensione apo fotografi, piktura dhe vizatime dy-dimensionale, si të ndaluara. Ka një transmetim në

të cilin Aisheja, bashkëshortja e Pejgamberit, thotë se ajo e ka parë Profetin të mbështetur mbi një jastëk që kishte një imazh sipër. Sahabiu që përcjell hadithin, thotë: “Me të vërtetë, unë e kam parë të mbështetej mbi një të tillë dhe aty kishte një imazh.” Ky hadith e kundërshton ndalimin e imazheve nga ana e Albanit dhe, rrjedhimisht, vetë Albani e interpreton atë si më poshtë: “Ndoshta imazhi që përmendet në fundin e hadithit “Me të vërtetë, unë e kam parë të mbështetej mbi një të tillë dhe aty kishte një imazh” është këputur në mes kështu që ai ka humbur trajtën e tij.”[\[23\]](#) A’dhami e sulmon Albanin për këtë interpretim:

Në qoftë se ky lloj interpretimi do të ishte bërë nga njëri prej atyre që ndjekin një medhheb, ai do ta kishte akuzuar atë për shkelje të hadithit nëpërmjet thënies së imamit të tij dhe për shkak se ka preferuar një opinion përpara fjalëve apo veprimeve të Profetit, paqja dhe mëshira e Zotit qofshin mbi të. Sikur ai të kishte patur sadopak kuptim dhe turp, ai nuk do t’ia kishte lejuar vetes që ta refuzonte këtë hadith me anë të këtij interpretimi të shtrembëruar. Në qoftë se ai imazh do të ishte prerë në mes, gjysma e sipërme do të kishte qenë mbi një jastëk dhe gjysma e poshtme do të kishte qenë në një jastëk tjetër, dhe është e pasaktë që të përdoret fjala imazh për të përshkruar çdonjërin prej tyre.[\[24\]](#)

A’dhami orvatet që të përcaktojë se duke qenë që Albani e interpreton shkrimin e shenjtë si çdokush tjetër, kuptimi i tij është njëlloj subjektiv dhe i gabueshëm. A’dhami argumenton se ndonëse Kurani dhe Suneti mund të jenë “të pagabueshëm”, mënyra se si kuptohen ato nuk është e tillë. Selefite puritanë ose e mohojnë aspektin njerëzor të interpretimit dhe e cilësojnë të kuptuarin që ata kanë për shkrimin e shenjtë si të drejtëpërdrejtë, ngjashëm me atë se si Profeti do ta kishte kuptuar atë. Ose ata e fshehin metodologjinë e tyre për të injektuar opinionet e tyre me një sens objektiviteti në mënyrë që të shesin edhe më tutje markën e tyre të selefizmit. Në qoftë se selefite puritanë do të pranonin se ata po ndjekin interpretimin e tyre të shkrimit të shenjtë dhe jo vetë shkrimin e shenjtë, ata do të rrezikonin që të humbisnin kredibilitetin për shkak se kjo do të nënkuptonte që ata po rikrijonin rrotën dhe ndërkohë thjesht po ndërtojnë një medhheb tjetër.

Përpyekja për të rrokur kuptimin e drejtëpërdrejtë të shkrimit të shenjtë pa një proces interpretimi nuk është e mundur. Çdo tekst që lexohet dhe çdo kuptim që përftohet së andejmi arrihet nëpërmjet agjentit njerëzor të interpretimit, që ndikohet nga dija dhe kontekstet moderne dhe historike. Pavarësisht nga kjo, për shkak se selefite puritanë besojnë që qëllimi i Zotit është i shprehur qartë në shkrimin e shenjtë, ata pohojnë se shkrimi i shenjtë ka vetëm një interpretim të vlefshëm dhe ata e refuzojnë pluralizmin ligjor.

Zhdukja e mospajtimit ligjor (ikhtilaf)

Për shkak se, të paktën në retorikën e tij, Albani beson se tradicionalistët kanë një besnikëri të verbër ndaj medhhebeve, ai merr përsipër që të rishqyrtojë gjithçka në dritë të teksteve të shenjta. Ai beson se pikëpamjet e medhhebeve nuk janë të bazuara mbi Kuran apo Sunet për shkak se ato përfshijnë arsyen të bazuar mbi evidenca dhe nuk kanë një theks ekskluziv mbi autoritetin e teksteve të shenjta.

Secilin opinion *fik'h*-u që nuk përputhet me kuptimet e “qarta” të teksteve të shenjta, ai e sheh si të pasaktë. Kjo është arsyeja përse ai i referohet Selefizmit si kuptimi “autentik” dhe “i saktë” i teksteve të shenjta. Në fakt, selefite puritanë e kuptojnë Selefizmin sikur ai nuk është asgjë më tepër se sa Islami në formën e tij të kulluar dhe burimore.[\[25\]](#)

Selefite puritanë thonë se mospajtimit në opinione janë pasojë e largimit të myslimanëve nga kuptimet fillestare dhe të qarta të argumenteve tekstualeve (*delile*-ve). Ata pohojnë se këto mospajtime janë shkatërrimtare për bashkësinë myslimane dhe janë burim i përçarjeve dhe i mosmarrëveshjeve. Ata argumentojnë se në qoftë se ndjekësit e medhhebeve do të dëshironin me të vërtetë, ata mund t'i kishin kufizuar dallimet e tyre lidhur me pjesën më të madhe të çështjeve duke iu referuar argumenteve tekstuale, e më pas ata mund t'ia falnin njëri tjetrit dallimet e vogla. Albani shtron pyetjen se përse tradicionalistët do të bënin një përpjekje të tillë kur ata *ikhtilaf*-in e cilësojnë burim mëshire?

Mospajtimit mbi *ikhtilaf*-in kanë implikime të thella që shkojnë përtej teologjisë dhe ligjit. Në qoftë se dikush nuk e pranon vlefshmërinë e *ikhtilaf*-it, ai i sheh ata që janë në kundërshtim me opinion e tij se janë drejtpërdrejt kundër Zotit. Në krahun tjetër, të quash të vlefshme pikëpamjet e kundërta mbi elementët themeltarë kërcënon thelbin e fesë. Kriticizimi i Albanit ndaj mospajtimit në opinion buron nga një preokupim lidhur me autoritetin e teksteve të shenjta. Nëse të gjitha opinionet janë të vlefshme, dhe dallimet janë mëshire, atëherë kjo do të thotë se Islami vuan nga një mungesë e qartë e drejtimit.

Udhëheqësit e Selefizmit puritan si Albani e pranojnë se të bashkosh të gjithë në një opinion të vetëm nuk është diçka e mundur, por ai orvatet që të minimizojë numrin e opinioneve të ndryshme duke kundërshtuar gjithçka që bie ndesh me *delil*-et, apo argumentet tekstuale. Si rrjedhojë, ai pa dyshim e pranon përdorimin e arsyes njerëzore dhe domosdoshmërinë e saj në arsyetimin ligjor. Problemi, në këndvështrimin e tij, është se dallimet në mesin e tradicionalistëve nuk janë shfaqur për shkak të arsyeve legjitime, por për shkak se ata ndjekin shkollat e ligjit me verbëri.

Tradicionalistët i akuzojnë selefite puritanë se tregojnë mungesë të plotë respekti dhe se janë metodologjikisht rebelë karshi imamëve pasi pretendojnë se opinionet e këtyre të fundit janë të bazuara mbi ndjekjen e verbër të medhhebeve (*taklid a'ma*). Mirëpo, edhe Tradicionalizmi gjithashtu ka pjesën e vet të dijetarëve të cilët mund të kenë pranuar praninë e subjektivitetit në qasjen e tyre por megjithatë kanë pretenduar se të tjerët e kanë absolutisht gabim. Për shembull, hanefiu Ibn 'Abidin ka thënë “Medhhebi ynë është i saktë dhe ka mundësinë që ta ketë gabim. Kur ne pyetemi lidhur me medhhebin e të tjerëve, ne themi se ata e kanë krejtësisht gabim.”[\[26\]](#) Albani i fajëson tradicionalistët se kanë standarte të dyfishta për shkak që ata i akuzojnë selefite se tregojnë mungesë respekti kur të tjerët i shpallin si absolutisht në gabim, e megjithatë ata nuk flasin kur po të njëjtën gjë e bëjnë tradicionalistë të dorës së parë si Ibn 'Abidini.[\[27\]](#)

Në mendimin puritan selefi, respekti i thellë për dijetarët nuk i pengon ata që të rishikojnë disa prej opinioneve të tyre në dritë të teksteve të shenjta. Ata e shohin si përgjegjësi të tyre si dijetarë që të ndreqin dhe të anashkalojnë opinionet e dijetarëve kur ato bien ndesh me një thënie të Profetit apo me një ajet të Kuranit. Pranimi nga ana e tradicionalistëve i opinioneve të ndryshme pasqyron kuptimin që ata mbruan lidhur me natyrën e dijes dhe se si kohëra dhe rrethana të ndryshme i kanë shtyrë dijetarët që të dalin në përfundime të ndryshme. Tradicionalistët përpjekjet e selefive për të fshirë dallimin në opinione i cilësojnë si të kota për shkak se këta të fundit përpiqen që të gjejnë sigurinë në një lëmi që nuk e ofron atë. Në kundërdallim, Selefizmi autentik dhe i orientuar kah bindja është joshës për ndjeshmëritë moderne, të cilat shpeshherë janë të mbarsura me një ndjesi që kërkon siguri të qartë. [\[28\]](#)

Njëra prej veprave selefije më me ndikim që përpiqet të promovojë këtë tip të sigurisë është ajo e Albanit me titullin *Asl Sifat Sal?t al-Nab? Min al-Takb?r il? al-Tasl?m Ka?anna-ka Tar?-h?* (Përshkrimi origjinal i namazit të Pejgamberit, paqja dhe mëshira qofshin mbi të, nga fillimi deri në fund sikur ta kesh para syve). Kjo është njëra nga veprat më të famshme në qarqet selefite dhe është përkthyer në disa gjuhë (përfshirë dhe shqip, shën. i përk.). Për shembull, në vitet 1980 shumë gra selefije në Britani e falnin namazin sipas medhhebit hanefi, por kur libri i Albanit u përhap në vitet 1990 ato filluan të faleshin sipas Sunetit "autentik". Ky libër u bë popullor për shkak se ai iu jepte atyre siguri në lidhje me faljen e namazit, njëri nga elementët më të rëndësishëm të Islamit. [\[29\]](#)

Mirëpo, për shkak të akuzave që hidheshin aty kundër medhhebeve, ky libër gjithashtu u bë edhe shumë kontravers. Tradicionalistët e kanë marrë si fyerje titullin e librit. Për shembull, tradicionalisti amerikan Hamza Jusuf ka shënuar se Malik ibn Enesi (vd. 179/795) kishte një hallkë (sened) të drejtpërdrejtë lidhëse me Pejgamberin për shkak se mësuesi i tij, Nafiu, ishte student i Sahabiut të shquar Ibn Omerit. Titulli i librit të Albanit nënkupton se në qoftë se dikush ndjek Malikun apo dijetarët e tjerë nga të cilët kanë marrë emrin shkollat e tjera, ai nuk po e fal namazin siç ka bërë Pejgamberi, pavarësisht se Maliku kishte një hallkë të drejtpërdrejtë lidhëse me Pejgamberin. [\[30\]](#) Në vlerësimin e Albanit, vetëm njëri mendim në lidhje me namazin mund të jetë i saktë. Ai shpjegon përse e shkroi këtë vepër:

Këtë libër e kam shkruajtur për shkak se njohuritë [e hollësive të namazit] janë të padeshifrueshme për pjesën më të madhe të njerëzve, madje edhe në gjirin e dijetarëve të shumtë, për shkak të *taklid*-it të tyre ndaj një medhhebi specifik. Është e njohur për çdokënd që punon në shërbimin e Sunetit të pastër, i cili e mbledh dhe e kupton atë, se në çdo medhheb ka sunete që nuk gjenden në medhhebe të tjera. Dhe ato të gjitha përmbajnë atë çka nuk mund t'i atribuohet me saktësi Pejgamberit, paqja dhe mëshira qofshin mbi të. [\[31\]](#)

Me fjalë të tjera, nëse një njeri e fal namazin sipas njërës prej katër shkollave ligjore, ai po ndjek diçka që nuk gjendet në tekstet e shenjta, dhe kjo për shkak se ato përmbajnë opinione që janë të ndryshme nga Suneti. Tradicionalistëve kjo u duket problematike për shkak se namazi është njëra nga shtyllat më të rëndësishme të Islamit dhe mbi këtë temë kanë shkruar mijëra dijetarë. Kritika e tyre ndaj Albanit buron pjesërisht nga sinqeriteti i tij kur ai e shpall librin e vet si teksti që ngërthen më së miri Sunetin. Ai shpjegon:

Duke qenë se unë nuk gjeja dot një libër që të përmbante gjithçka mbi këtë temë, unë vura re se e kisha detyrim që t'u jepja vëllezërve të mi myslimanë, të cilët e kanë preokupim që të ndjekin udhëzimin e Profetit në adhurimin e tyre, një libër që është sa më gjithëpërfshirës për gjithçka që ka të bëjë me përshkrimin e namazit të Profetit.[\[32\]](#)

Bindja e Albanit është kaq totale sa që ajo nënkupton zhdukjen e menjëhershme të të gjitha perspektivave të tjera si rezultat ideal. Kritikët e tij jo domosdoshmërisht janë kundër përmbajtjes së librit në fjalë, por më saktë kundër qëndrimit që Albani ka shfaqur aty. Ata e akuzojnë atë se e sheh librin e tij se është kriteri përfundimtar mbi mënyrën e saktë e faljes së namazit dhe se ai i kritikon medhhebet për shkak se ato kanë opinione që bien ndesh me konkluzionet e tij. Për shembull, Albani hyn në debat me ndjekësit e Medhhebit Maliki të cilët falen me duart e lëshuara anash dhe nuk i mbajnë ato sipër njëra tjetrës. Kuptimi i tij është se ata e bëjnë këtë thjesht e vetëm se këtë e thotë medhhebi dhe kjo nuk është e bazuar mbi ndonjë argument tekstual (*delil*). Albani thotë: "Përse [falen ata kështu]?! Sepse ky është medhhebi!"[\[33\]](#) Ndonëse pjesa më e madhe e juristëve jo-maliki, përfshirë dhe Albanin, nuk pajtohen me opinionin maliki, tradicionalistët argumentojnë se arsyeja se përse malikitë nuk i mbajnë duart njëra mbi tjetrën në namaz nuk mund të reduktohet vetëm në ndjekjen e medhhebit, por për shkak se ata besojnë që kjo është mënyra se si Pejgamberi e ka falur namazin. Kjo është e bazuar në kuptimin që ata kanë për Sunetin, i cili për ata përfshin edhe traditën e gjallë të njerëzve të Medines menjëherë pas vdekjes së Profetit. Nëse njerëzit që kanë jetuar në Medine menjëherë mbas Profetit janë falur në një mënyrë të tillë, atëherë kjo detyrimisht do të thotë se ata kanë ndjekur shembullin e Profetit i cili kishte qenë në mesin e tyre. Për malikitë, kjo traditë e gjallë merr përparësi karshi një hadithi të vetmuar (ahad).

Albani vëren se dijetarët e hadithit nuk kanë arritur të gjejnë as edhe një hadith të vetëm, qoftë edhe të dobët apo të trilluar, që thotë se Pejgamberi nuk i ka mbajtur duart njëra mbi tjetrin gjatë namazit.[\[34\]](#) Në vend të kësaj, gjenden libra hadithi që përmbajnë transmetime të shumta ku Profeti përshkruhet se i mban duart njëra mbi tjetrën gjatë namazit. Albani nuk e njeh apo nuk angazhohet me parimin e *'amel ehl el-Medine* dhe nuk i justifikon dijetarët maliki për faktin se ndjekin një parim që ata e cilësojnë legjitim dhe as nuk e bën ai një gjë të tillë për asnjërin prej medhhebeve të tjera.[\[35\]](#) Krahas kësaj, Albani nuk pajtohet me shkollën malikite për shkak të këmbënguljes së tij metodologjike se Kurani dhe Hadithi janë të vetmet burime autoritative. Sa herë që Kurani dhe Suneti japin udhëzime specifike, nuk ka nevojë që të përdoren veprimet apo zakonet e njerëzve. Ai thotë se edhe sikur të ketë një opinion të një dijetari apo të një Sahabi, thënie të tilla nuk mund të rrëzojnë thëniet e Profetit.[\[36\]](#) Ç'është më interesantja, jo të gjithë tradicionalistët e kanë parë me interes që të rrëzojnë argumentet e Albanit kundër medhhebeve, siç është rasti i mosmiratimit nga ana e tij e namazit të malikive me duart lëshuar anash. Më saktë, ata zakonisht bëjnë thirrje që diskutimit t'i jepet fund pasi në dritën e shekujve të dijes

mendimi jokonvencional i Albanit është për ta i parëndësishëm.

Përse dijetarët kanë mendime të ndryshme?

Arsyeja dhe shkaqet e *ikhtilaf*-it janë në qendër të debatit midis tradicionalistëve dhe selefive puritanë. Të dyja grupet kuptojnë se, deri në njëfarë mase, gjithnjë ka për të patur mosmarrëveshje në opinione. Megjithatë, ata kanë kuptime të ndryshme rreth shpjegimit që shtrihet pas dallimeve në opinione. Selefite puritanë argumentojnë se mosmarrëveshjet në mendime zakonisht janë rezultat i mosnjohjes së një argumenti tekstual (*delil*-i) specifik apo autenticitetit të tij. Ata pohojnë se dallimet në mendime në gjirin e shkollave ligjore dhe juristëve vijnë për shkak të padijes, e kombinuar kjo me fanatizmin dogmatik (*ta'assub*) në medhhebet e tyre. Si rrjedhojë, selefite puritanë argumentojnë se këto opinione duhen shpërfillur, dhe myslimanët duhet t'i rikthehen burimeve parësore të Islamit, Kuranit dhe Sunetit. Në gjykimin e tyre, në qoftë se një dijetar i sinqertë i Kuranit dhe i Sunetit do të ishte i vetëdijshëm për argumentin tekstual (*delil*) të veçantë dhe autenticitetin e tij, atëherë ai do të dilte në të njëjtin konkluzion si selefite puritanë.

Pjesa më e madhe e tradicionalistëve besojnë se çdo opinion ligjor që gjendet në medhhebe është i rrënjësor në evidenca tekstuale dhe racionale. Krahas kësaj, juristët nga çdo medhheb kanë qenë të vetëdijshëm për argumentet e oponentëve të tyre dhe iu janë përgjigjur atyre duke përdorur parimet e kritikizmit tekstual dhe teorisë ligjore të shkollës së tyre. Kur një numër tekstesh të ndërlidhura me të njëjtën problematikë duket se bien ndesh me njëri tjetrin, *muxhtehid*-i përdor parimet e teorisë ligjore për të zgjidhur kontradiktën e perceptuar. Si rezultat, ai mund t'i interpretojë disa tekste si të kushtëzuara dhe të kufizuara nga tekste të tjera. Në qoftë se të gjitha përpjekjet për të vendosur midis teksteve të ndryshme dalin se janë të kota, *muxhtehid*-i duhet të ketë preferencë për tekstet që janë më të saktë, mbasi përcakton autenticitetin e të gjitha transmetimeve duke përdorur parimet e kritikizmit tekstual. Ky proces në vetvete mund të çojë në mendime të ndryshme, për shkak se autentifikimi i një transmetimi është punë *ixhtihad*-i. Këmbyerazi, *muxhtehid*-i mund të dalë në përfundimin se një tekst abroget nga tjetri.

Ibn Tejmija shpjegon se *ikhtilaf*-i mund të ndodhë për disa arsye, siç është rasti kur një tekst kuptohet në mënyra të shumëfishta, kur ka një mospajtim lidhur me autenticitetin, abrogimin apo mungesën e tekstit, apo nëse ka apo jo ai drejtpërdrejt lidhje me çështjen në diskutim. Ai argumenton se dijetarët e hershëm gjithashtu kanë pasur dije dhe kuptim më të mirë mbi Sunetin se sa dijetarët e mëvonshëm për shkak se shumëçka nga ajo që ka mbërritur deri tek ata, dhe ajo që ata e cilësonin autentike, mund të mos ketë mbërritur deri te dijetarët e mëvonshëm, përveçse nëpërmjet një transmetuesi të pabesueshëm, një zinxhiri të mangët, apo mund të mos ketë mbërritur deri tek ata në asnjë lloj forme. [37] Megjithatë, selefite puritanë e konsiderojnë të pamundur që një hadith të mos ketë mbërritur deri te dijetarët e mëvonshëm për shkak se Zoti ka premtuar që do të ruajë shkrimin e shenjtë. Në qoftë se tekstet e shenjta humbin, atëherë Kurani do të ishte duke urdhëruar myslimanët që të ndjekin diçka që nuk ekziston.

Si rrjedhojë, selefite puritanë lënë fare pak hapësirë për mosmarrëveshjet në mendime. Në linjë me

këtë, ata nuk i shohin interpretimet e tjera si mundësisht të vlefshme, por, më saktë, i cilësojnë ato sikur bien ndesh me argumentet tekstuale (*delil-et*). Habib al-Rahman al-A'dhami argumenton se selefitë puritanë si Albani kanë një kuptim të thjeshtëzuar të arsyeve për ekzistencën e *ikhtilaf-it*. Ai vëren se disa dijetarë të tjerë, siç është literalisti Ibn Hazm, gjithashtu kanë pretenduar se ndiqnin vetëm Kuranin e Sunetin, e megjithatë Ibn Hazmi dhe Albani kanë mendime të ndryshme mbi një sërë çështjesh. Albani shpjegon se këto dallime janë për shkak të mungesës së ekspertizës nga ana e Ibn Hazmit në fushën e hadithit.^[38] A'dhami e kthen topin në fushën e Albanit duke vënë në dukje se në qoftë se opinionet e pasakta të Ibn Hazmit janë për shkak të mungesës së ekspertizës në Hadith, a do të thoshte ai vallë të njëjtën gjë edhe për Ibn Tejmijen dhe Ibn Kajimin? Në parathënien e tij për veprën e Ibn Tejmijes të titulluar *el-Kelim el-Tajjib*, Albani këshillon çdokënd që ka në dorë librin që të mos nxitojë të veprojë në bazë të haditheve që gjenden aty derisa të verifikojë autenticitetin e tyre, gjë të cilën ai e bën në komentarin me të cilin e ka pajisur veprën në fjalë.^[39] A'dhami shkruan:

Pra, myslimani inteligjent nuk ka asnjë zgjedhje tjetër veçse të të ndjekë ty dhe që intelektin e tij ta nënshtrojë që të udhëhiqet prej teje. Në qoftë se ai kryen *ixhtihad* për hesap të vet, ai pa dyshim do të shkelë Sunetin. Në qoftë se Ibn Tejmija, Ibn Kajimi, Ibn Hazmi, dhe ata të cilët ishin më të mëdhenj se ata nuk mund shfajësoheshin për shkelje të Sunetit, atëherë as ai nuk mund të shfajësohet për këtë shkelje. Në qoftë se ai vepron në bazë të asaj që ata e kanë verifikuar në librat e tyre, që bie ndesh me këshillën tënde, ai edhe në këtë rast ka për ta shkelur Sunetin. Kështu që, ai nuk asnjë zgjedhje përveç që të drejtohet tek ty, dhe kjo është ajo që nënkuptohet në thënien tënde: “Përndryshe ai duhet të pyesë ata që janë të kualifikuar.” Sepse kur as Ibn Tejmija dhe as Ibn Kajimi nuk janë të kualifikuar në Hadith, atëherë kush tjetër mund të jetë i kualifikuar përveç teje, o imam Albani?!^[40]

A'dhami argumenton se mospajtimet në mendime nuk shfaqen për shkak se dijetarët e shpërfillin Kuranin dhe Sunetin dhe “kushdo që e pretendon kështu, e bën këtë për shkak të budallallëkut të tij dhe të një mangësie në të kuptuarin e tij.”^[41] Dallimet në mendime janë në përputhje me arsyetimin njerëzor dhe janë të destinuara që të ekzistojnë për shkak se njerëzit janë në nivele të ndryshme intelektuale dhe ditunore, e jo për shkak se ata i shpërfillin qëllimisht Kuranin dhe Sunetin.^[42] Albani, të paktën teorikisht, pajtohet se dallimet në mendime mund të jenë rezultat i kuptimit të një teksti në një dritë të ndryshme.^[43] Në një përpjekje për të rrëzuar Albanin, A'dhami nxjerr në pah se dallime në mendime gjen edhe në gjirin e atyre që pretendojnë se ndjekin vetëm Kuranin dhe Sunetin. Ai vëren se si Albani ashtu dhe Ibn Hazmi pretendojnë se ndjekin kuptimin e drejtpërdrejtë të teksteve të shenjta, por kanë mendime të ndryshme. Ai shkruan:

Ti thua se një hadith është një tekst përfundimtar në një mesele të caktuar dhe Ibn Hazmi me siguri do të thoshte se thënia jote është një gënjeshtëri. Së pari, të lutem më shpjego se kush është gënjeshtari nga ju të dy. Së dyti – kjo në favorin tim – hadithin po e ndiqni të dy ju, apo vetëm njëri prej jush? Në qoftë se të dy po ndiqni hadithin, atëherë kjo detyrimisht lyp që [të dilet në konkluzionin se] dy kuptimet

e ndryshme vijnë nga Suneti, dhe se hadithi urdhëron njëkohësisht për dy gjëra të kundërta. Në qoftë se është vetëm njëri prej jush, atëherë nga ta kuptojmë ne vërtetësinë e njërit prej jush dhe gënjeshtërën e tjetrit? Dhe nga ta dimë ne se kush është më i denjë për pretendimin se po ndjek hadithin?^[44]

Për shkak të qëndrimeve të tyre të ndryshme karshi legjitimitetit të *ikhtilaf*-it, tradicionalistët i shohin mospajtimet legjitime si një burim mëshire për bashkësinë myslimane, ndërkohë që Albani *ikhtilaf*-in e cilëson burim përçarjeje dhe dënimi.

Mospajtimet në mendime burim mëshire?

Në një hadith të famshëm, Profeti transmetohet se ka thënë: “Mospajtimet në opinion (ikhtilaf) në gjirin e kombi tim janë mëshire.”^[45] Tradicionalistët e përdorin këtë hadith për të argumentuar se *ikhtilaf*-i është jo vetëm një pjesë e natyrshme e ligjit, por edhe një përbërës i synuar dhe pozitiv i tij.^[46] Shumë dijetarë hadithi, përfshirë edhe Albanin, i kundërpërgjigjen kësaj duke shpjeguar se ky hadith është i trilluar dhe nuk ka bazë në Islam. Ata gjithashtu argumentojnë se kuptimi i këtij hadithi është gjithashtu problematik për shkak se nëse dallimet në opinion janë një burim mëshire, atëherë kjo e bën të domosdoshme që uniteti, siç është *ixhma'*-ja, duhet të jetë ndëshkim.

Në veprën e tij të vëllimshme me titull *Përmbledhja e haditheve të dobëta dhe të trilluara dhe impakti i tyre negativ në bashkësinë myslimane*, Albani vëren se ky hadith i trilluar legjitimon dallimet e shumta që gjenden në medhhebe dhe në bashkësinë myslimane. Kur dallimet jo vetëm legjitimohen, por madje edhe cilësohen se janë pozitive, atëherë nuk do të ekzistojë kurrë nevoja për të rishqyrtuar pozicionet në dritë të Kuranit dhe Sunetit. Kjo, më pas, do të rezultojë në atë se myslimanët thjesht do të pranojnë gjendjen e tyre të përçarjes dhe nuk do të bëjnë asgjë për ta zgjidhur atë. Mukbil el-Uadi'i e çon më tutje argumentin e Albanit duke vërejtur se *ikhtilaf*-i midis medhhebeve nuk ka çuar kurrë në mëshire, por ka rezultuar gjithnjë në divergjenca dhe mospajtime.^[47] Albania dhe Uadi'i e kuptojnë *ikhtilaf*-in dhe përçarjen (*tefrik*) se janë e njëjta gjë. Dallimet në opinione nuk përmbajnë domosdoshmërisht përçarje, por mund të jenë burim i saj kur dallimet nuk tolerohen.

Sipas Albanit, *ikhtilaf*-i nuk mund të jetë nga Zoti për shkak se Kurani thotë: “Sikur ai [Kurani] të kishte qenë nga dikush tjetër përveç Zotit, ata do të kishin gjetur kontradikta të shumta në të.”^[48] Ai komenton mbi këtë ajet duke shkruar: “Ajeti është i qartë se kontradiktat nuk janë nga Zoti. S mund të quhen, pra, të gjithë medhhebet si pjesë të ligjit të Zotit dhe mëshirë e zbritur nga Zoti?!”^[49] Auameh e kundërshton këtë dhe thotë se përveç këtij ajeti që ka të bëjë me kontekstin e luftës, fjalët “dallime” apo “kontradikta” në të iu referohen dallimeve në parimet e fesë, jo çështjeve dytësore. Në kontekstin e ajetit nuk ka asgjë që të tregojë se ai trajton degët e ligjit. Për shkak se njerëzit kanë mendime të ndryshme mbi kuptimin e një ajeti, kjo nuk do të thotë se ajeti nuk është më nga Zoti. Krahas kësaj, mendimet e ndryshme në të kuptuarit e një argumenti tekstual (*dellil*) nuk është e njëjta gjë sikurse shkelja e qëllimshme e një argumenti tekstual apo një kontradiktë në tekstet e shenjta.^[50]

Tradicionalistët argumentojnë se duke qenë që pjesa më e madhe e teksteve të shenjta është *dhanni* (probabël/jo e prerë), kjo do të thotë se Zoti ka përdorur qëllimisht fjalë që mund të interpretohen në më shumë se një mënyrë, ndonëse Ai mund të kishte përdorur fjalë të tjera që do ta bënë domethënien e tekstit të prerë, apo përfundimtar (*kat’i*). Në vlerësimin e tyre, kjo ilustron që mospajtimi në gjirin e dijetarëve nuk është vetëm i pashamngshëm por edhe i paracaktuar nga vullneti hyjnor. E megjithatë, këto diferenca nuk kanë patur për qëllim që të shkaktonin përçarje, por të ndihmonin për largimin e vështirësive. Për shembull, sipas vlerësimit tradicionalist, *ikhtilaf*-i mund të përdoret për të akomoduar nevoja të ndryshme sociale dhe individuale.

‘Auameh përdor kontekstin historik për të nxjerrë në pah se dallimet në opinione kanë ekzistuar kahmot, madje edhe në kohën e Sahabëve, apo Shokëve të Nderuar të Pejgamberit. Fakti se Sahabët kishin kuptime të ndryshme rreth Kuranit dhe Sunetit është provë se dallimi në problematika dytësore është i lejuar. ‘Auameh argumenton se *ikhtilaf*-i i breznive më të hershme është prova më e qartë se mendimet e ndryshme mbi çështje dytësore janë të lejueshme.^[51] Cili është, pra, dallimi midis *ikhtilaf*-it që është shfaqur në gjirin e Sahabëve dhe atij të atyre që ndjekin një medhheb? Albani e sheh këtë si një çështje të qëllimit. Ai thotë se nuk ka patur mospajtime të qëllimshme midis Sahabëve, por se ata kanë patur interpretime të ndryshme për shkak se ata natyrshëm i kuptonin gjërat në mënyra të ndryshme. Krahas kësaj, ai shpjegon se Sahabët kishin dallime në opinione për shkak se një pjesë e tyre nuk ishin në dijeni për hadithe të veçanta. Pavarësisht nga dallimet mes tyre, edhe pse Sahabët dhe myslimanët e hershëm kishin mospajtime në opinione, kjo nuk çoi në mungesë unitetin në jetësimin e fesë nga ana e tyre.^[52]

Me fjalë të tjera, Albani e sheh dallimin midis *ikhtilaf*-it të Sahabëve dhe myslimanëve të mëvonshëm në atë se për Sahabët bëhej fjalë për *ikhtilaf* të natyrshëm dhe ata kanë bërë çmos që ta shmangnin atë. Mirëpo, tradicionalistët kanë mendime të ndryshme dhe i pranojnë mospajtimet ndonëse ata janë në gjendje që të flakin tutje pjesën më të madhe sosh. Albani nuk i justifikon tradicionalistët për *ikhtilaf*-in e tyre për shkak se evidencat nga Kuranit dhe Suneti janë të qarta për ata. Këto evidenca shpeshherë gjenden në një medhheb oponent, por ata i shpërfillin argumentin tekstuale thjesht për shkak se ai bie ndesh me medhhebin e tyre. Albani beson se një pjesë e ithtarëve të medhhebeve e konsiderojnë medhhebin e tyre se është i njëvlershëm me fenë, dhe se medhhebet e tjera janë fe të abroguara.^[53]

Argumenti selefi se ndjekësit e medhhebeve janë në kontradiktë me argumentet tekstuale, apo se i shpërfillin ato qëllimisht, është i vështirë për t’u përcaktuar pasi ky argument presupozon se ka dijeni për motivet e tyre. Ndonëse kjo mund të jetë e saktë për një pjesë të pjesëtarëve të medhhebeve,

është mëse e mundur që të tjerë e ndjekin medhhebin për shkak se besojnë që është interpretimi i saktë i teksteve të shenjta. Duke qenë se medhhebet përbëhen nga mijëra dijetarë përgjatë shekujve, të supozosh se ata kishin mospajtime për shkak se i shpërfillnin tekstet që ata i konsideronin se ishin hyjnore, apo se ata po i qëndronin besnikë një shkolle ligji pa kurrfarë kriticizmi [symbylltazi], është qartazi një përgjithësim. Është besimi i selefiut puritanë që tekstet janë të qarta dhe se nuk mund të ketë asnjë kuptim tjetër “të saktë” që t’i ketë çuar ndjekësit e medhhebeve në konkluzione të ndryshme.

Selefitë puritanë shpjegojnë se ata dëshirojnë që të unifikojnë bashkësinë myslimane, por kritikët e tyre i shohin si agjitorë të cilët nxisin sherret në mesin e myslimanëve. ‘Auameh me sarkazëm i mvësh Albanit titullin “pseudo-muxhtehidi i epokës moderne” (*mutemexhhid el-asr*) dhe vë në diskutim njohjen Albanit rreth mospajtimeve në gjirin e dijetarëve.^[54] Ai shkruan:

Në qoftë se mospajtimet në mendime janë të këqija, atëherë përse largohesh ti nga konsensusi i dijetarëve? Në qoftë se nuk e pranon që po largohesh nga konsensusi, atëherë pa dyshim duhet të pranosh se ke “pikëpamje të abnormale”, siç është ndalimi i arit rrethor [varëset, byzylykët] për gratë! Në qoftë se mospajtimet janë të këqija, atëherë përse ke shkaktuar përçarje në shumë prej bashkësive myslimane që viziton duke ju bërë thirrje që të ndjekin gjëra të shumta që shkaktojnë përçarje lidhur me mësimet e rrënjësura të Islamit, siç është kjo problematika [e arit rrethor]? Ti gjithashtu shkakton përçarje në bashkësi duke thënë se Ebu Hanifja është i dobët në hadith dhe iu jep njerëzve të papërgatitur dhe të paditur statusin e *ixhtihad*-it kështu që ata iu kundërvihen imamëve dhe dijetarëve.^[55]

‘Auameh e zhvendos argumentin nga sferat e mospajtimeve në opinioone në sferën e *ixhma*’së. Ai thotë: “Dhe ky që pretendon se ndjek argumentin tekstual duke mos ndjekur imamët, ai bie deri në atë derexhe saqë thotë atë që askush më parë nuk e ka thënë pa e kuptuar atë. Por jo, ai madje pretendon se është ndihmëtari i Sunetit (*Nasir li el-Sunna*), dhe fton për në të!”^[56] Tradicionalistët e pranojnë gabueshmërinë e interpretimit apo kuptimit të një juristi të vetëm, por kur juristët si kolektivitet bien dakord mbi një çështje, ky kuptim ngrihet në rrafshin e pagabueshmërisë. Ky besim bazohet mbi konceptin se bashkësia myslimane nuk mund të gjejë pajtueshmëri mbi një gabim. Megjithatë, qasja ndaj problematikave ligjore e bazuar në siguri e selefiut puritan i ka shtyrë ata që të mos bien dakord edhe me praktikalitetin e konsensusit.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013), 3.

[2] Shiko parathënien e Robert Gleave në A. Zysow, *Economy*, 3.

[3] Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād," *The American Journal of Comparative Law*, 2, no. 26 (1978), 199–200.

[4] Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 130.

[5] Anver Emon, "To Most Likely Know the Law: Objectivity, Authority, and Interpretation in Islamic Law," *Hebraic Political Studies*, 4, no. 4 (2009), 425–429. Abū al-Maʿālī al-Juwaynī, *Kitāb al-Ijtihād min Kitāb al-Talkhīs*, ed. ʿAbd al-Hamīd Abū Zunayr (Damascus: Dar al-Qalam, 1987), 25.

[6] B. Weiss, "Interpretation," 203.

[7] Ahmed Fekry Ibrahim, "Legal Pluralism in Sunni Islamic Law: The Causes and Functions of Juristic Disagreement," në *Routledge Handbook of Islamic Law*, ed. Khaled Abou El Fadl, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (New York: Routledge, 2019), 209.

[8] M. Bāʿī, *Al-Li Madhhabiyya*, 53–54.

[9] N. Albānī, *Kashf*, 100–101.

[10] Për shembull, Abdyl Vehab e-Shaʿrānī (d. 973/1565) ka arumentuar se Zoti qëllimisht krijoi dy rrafsh të ligjit, njëri që ishte rigoroz dhe tjetri që ishte i butë. A. Ibrahim, "Legal Pluralism in Sunni Islamic Law," 216

[11] A. Emon, "To Most Likely Know," 436.

[12] Muhammad Nāsir al-Dīn al-Albānī, "Al-Taqlīd wa l-Iʿtibār," leksion nga www.alalbany.net, parë për herë të fundit më 5 prill, 2012.

[13] N. Albānī, "Taqlīd."

[14] M. ʿAwwāma, *Athar*, 71–72.

[15] Muhammad Nāsir al-Dīn al-Albānī, *Silsilat al-Ahādīth al-Saʿhīha* (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 1995), 190. Që këtu e tutje S.A.S.

[16] A. Emon, "To Most Likely Know," 419.

[17] M. ʿAwwāma, *Athar*, 121.

[18] M. ʿAwwāma, *Athar*, 121.

[19] Muhammad N?sir al-D?n al-Alb?n?, *Al-Had?th Hujja Binafsi-hi f? l-?Aq? ?id wa l-Ahk?m* (Riyadh: Maktabat al-Ma??rif, 2005), 36. Alb?n? po l referohet këtu dallimit midis katër medhhebeve dhe Ibn Tejmijes. Katër medhhebet pohojnë se të shqiptosh divorcing tri herë në një ulje cilësohet sit re divorce, dhe kësaj është i pakthyeshëm. Ibn Tejmija ishte kundër katër medhhebeve dhe thoshte se ato llogariten si një, dhe disa asamble të fik'hut në epokën modern kanë marrë opinionin e Ibn Tejmijes si bazë për këtë çështje.

[20] S. Lacroix, "Between Revolution," 64–65.

[21] R. Gauvain, *Ritual Purity*, 48.

[22] Shiko Wael Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 121–140.

[23] N. Alb?n?, ?d?b, 188–189.

[24] H. A?zam?, *Shudh?dhu*, 55–56.

[25] E. Hamdeh, "Salafi Polemic," 20.

[26] ?Amr ?Abd al-Mun?im Sal?m, *Al-Fat?ë? al-Manhajiyya li-Fad?lat al-Shaykh Muhammad N?sir al-D?n al-Alb?n?* (Cairo: D?r al-D?iy??, 2008), 66.

[27] A. Sal?m, *Al-Fat?w? al-Manhajiyya*, 66.

[28] N. Alb?n?, *Kashf*, 94.

[29] Anabel Inge, *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths to Conversion* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 35.

[30] Hamza Yusuf, "The Four Schools (Madhabs) or Alb?n?," www.youtube.com/ëatch?v=FUigJfAcKgE parë për herë të fundit në 28 shkurt të vitit 2018.

[31] Muhammad N?sir al-D?n al-Alb?n?, *Asl S ? ifat S ? al?t al-Nab? Min al-Takb?r il? al-Tasl?m Ka? anaka Tar?-h?* (Riyadh: Maktabat al-Ma??rif, 2006), 15.

[32] N. Alb?n?, *Asl Si? fat*, 18.

[33] Muhammad N?sir al-D?n al-Alb?n?, *Al-Tasfiya wa l-Tarbiya wa H?jat al-Muslim?n Ilay-h?* (Riyadh: Maktabat al-Ma??rif, 2007), 16.

[34] Për një diskutim të kësaj pike dhe 'Amel në shkollën malikite, shiko Yasin Dutton, "Amal v Had?th in Islamic Law: The Case of Sadl al-Yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer," *Islamic Law and Society*, 3, no. 1 (1996), 13–40.

[35] N. Alb?n?, *Tasfiya*, 17.

- [36] N. Alb?n?, Tasfiya, 22–23.
- [37] M. B?t?, *Al-L? Madhhabiyya*, 131. Shiko gjithashtu edhe Taq? al-Din Ibn Taymiyya, *Raf? al-Mal?m ? an al-?A?immat al-A?l?m* (Beirut: D?r Al-Kotob al-?Ilmiyya, 2003), 4–23.
- [38] N. Alb?n?, S.A.S., 1: 187.
- [39] T. Ibn Taymiyya, *Kalim al-Ta? yyib*, 54–55.
- [40] H. A?zam?, *Shudh?dhu*, 80–81.
- [41] H. A?zam?, *Shudh?dhu*, 78.
- [42] H. A?zam?, *Shudh?dhu*, 78.
- [43] Muhammad N?sir al-D?n al-Alb?n?, *Sa?l?t al-Tar?w?h* (Beirut: Al-Maktab al-Isl?m?, 1985), 26.
- [44] Për shembull, Ibn Hazmi e ka lejuar të kënduarën dhe veglat muzikore ndërkohë që Albani I ka ndaluar ato. Shiko H. A?zam?, *Shudh?dhu*, 66–75.
- [45] Muhammad N?sir al-D?n al-Alb?n?, *Silsilat al-Ah?d?th al-D?a??fa wa l-Mawd??a wa Atharu-h? al-Sayyi? fi-l Umma* (Riyadh: Maktbat al-Ma??rif, 1992), 1: 141–142. Që këtu e mbrapa S.A.D.
- [46] Muhammad ?Aww?ma, *Adab*, 95.
- [47] Muqbil al-W?di??, *Ij?bat*, 316.
- [48] Q. al-Nis??, 4:82.
- [49] N. Alb?n?, S.A.D, 1: 141–142.
- [50] M. ?Aww?ma, *Adab*, 108.
- [51] M. ?Aww?ma, *Adab*, 106.
- [52] N. Alb?n?, *Asl Si?fat*, 40–45.
- [53] 53 N. Alb?n?, *Asl Si? fat*, 40–41.
- [54] M. ?Aww?ma, *Adab*, 98.
- [55] M. ?Aww?ma, *Adab*, 98–99.
- [56] M. ?Aww?ma, *Athar*, 106.

Date Created

14/06/2021

Author

erasmusi