

## **Të keqkuptosh xihadin: Nga ideologjia e xihadizmit tek spiritualiteti i xihadit**

Editor: Rezart Beka

Përktheu: Arjol Guni dhe Rezart Beka

Botime Erasmus

Tiranë 2017

Copyright: Erasmus

## **Tabela e lëndës**

### Hyrje

1. **Të kuptosh xhihadin** – Hamza Yusuf
2. **Nga spiritualiteti i xhihadit tek ideologjia e xhihadizmit** – Reza Shah-Kazemi
3. **Xhihadi nuk është luftë e pandërprerë** – Zaid Shakir
4. **Natyra e xhihadit në Islam** – Sejid Ramadan el-Buti
5. **Pushtimi dhe konvertimi, lufta dhe paqja në Kuran** – Caner K. Dagli
6. **Fetva kundër veprimeve kamikaze** – Sheh Muhamed Afifi el-Akiti
7. **Xhihadi në botën moderne** – Abdul Hakim Sherman Jackson

## Hyrje

Në Islam, dërgimi nga Zoti i Profetit Muhamed (a.s.) shihet si një mëshirë për botët. Në Suren 26 ajeti 107 thuhet: “Dhe Ne nuk të kemi dërguar ty (o Muhamed), veçse mëshirë për botët”. Ibn Kethiri në komentin e tij ndaj ketij ajeti shprehet se Zoti e ka dërguar Profetin (a.s.) mëshirë për gjithë botët, pa asnjë përjashtim. Ata të cilët e pranojnë këtë mëshirë dhe falenderojnë Zotin për këtë mëshirë do të jenë të lumtur në këtë botë dhe tjetrën, ndërsa ata që e refuzojnë atë dhe madje e luftojnë do të humbin këtë botë dhe tjetrën. Pra Profeti (a.s.) dhe mesazhi që ai përcolli nga Zoti janë mëshirë për njerëzimin dhe synojnë mirësinë dhe begatinë dhe jo mallkimin, vuajtjen apo ndëshkimin. Ebu Hurerja transmeton se një ditë sahabët (dishepujt) e Profetit (a.s.) i kërkuan atij që t’i lutej Zotit që t’i shkatërronte idhujtarët [që po i torturonin myslimanët] dhe Profeti (a.s.) iu përgjigj: “Unë nuk jam dërguar si mallkim, por si mëshirë”. (Transmetoi Muslimi).

Mëshira, paqja dhe mirësia janë parimet bazë mbi të cilat ngrihet dhe qëndron e tërë struktura fetare. Një qëndrim i tillë ndaj misionit të Profetit (a.s.) është baza për pohimin se Islami është fe e paqes, por kjo nuk do të thotë se Islami është fe pacifiste. Në fakt asnjë prej të ashtuquajturave fe abrahamike, d.m.th. Hebraizmi, Krishterimi dhe Islami nuk janë fe pacifiste. Fe pacifiste janë ato sisteme fetare të cilat nuk parashikojnë përdorimin e asnjë lloj dhune në asnjë lloj rrethane dhe për asnjë lloj arsyeje, siç është p.sh. rasti me pjesën më të madhe të rrymave budiste. Ndërsa, Hebraizmi, Krishterimi dhe Islami parashikojnë përdorimin e dhunës apo luftës në rrethana të caktuara dhe për arsye specifike. Secila prej të treja feve të përmendura ka përpunuar në teologjinë e tyre rrethanat specifike që bëjnë të lejuar luftën si edhe etikën që duhet t’i shoqëroj këto veprime të jashtëzakonshme. Në hebraizëm shtjellimi i çështjes së luftës mund të gjendet nën konceptin e heremit, në krishterim nën konceptin e luftës së drejtë dhe në islam nën konceptin e xhihadit. Ajo që i përbashkon këto tre fe është bindja se në rrethana të caktuara e keqja duhet përballur dhe zhdukur me forcë, se keqbërësi dhe krimineli duhen ndaluar dhe ndëshkuar dhe se ndonjëherë për të ruajtur paqen dhe sigurinë duhet të përgatitesh për luftë kundër të gjithë atyre që e cënojnë atë. Të treja fetë kanë zhvilluar kritere të larta etike të të ngazhuarit në luftë të cilat priren që të minimizojne sa më shumë të jetë e mundur përdorimin e forcës dhe të shmangin sa më shumë abuzimet. Një qasje e tillë gjendet e sanksionuar edhe në ligjet bashkëkohore laike dhe shekullare.

Ndonëse myslimanët janë të obliguar në rrethana specifike që të luftojnë kundër armiqve që cënojnë fenë, rendin shoqëror dhe jetën e njerëzve, gjithsesi ata nuk e duan luftën, përkundrazi ajo është e urryer për ta. Në Suren Bekare, ajeti 216 thuhet: “Lufta është bërë detyrim për ju, ndonëse e urreni.” Në një hadith të transmetuar nga Buhariu dhe Muslimi, Profeti (a.s.) ka thënë: “Mos shpresoni ta takoni armikun në luftë”. D.m.th. mos e dëshironi luftën, sepse dëshira për luftë konsiderohet prej sëmundjeve të zemrës. Arsyeja përse në rrethana të caktuara lufta është bërë detyrim është që t’i dilet në mbrojtje atyre të cilëve janë sulmuar nga armiqtë, të cilët i është bërë padrejtësi, të cilët luftohen për çështje besimi dhe për këtë arsye janë përzënë prej shtëpive të tyre me pa të drejtë duke u torturuar apo vvarë. Në Suren Haxh, ajeti 39-40 thuhet: “Atyre që janë sulmuar, u lejohet që të luftojnë, sepse u është bërë padrejtësi dhe, në të vërtetë, Allahu është i Fuqishëm, që t’i ndihmojë ata, që janë dëbuar nga vtratrat e tyre padrejtësisht, vetëm sepse thanë: ‘Zoti ynë është Allahu’”. Në fakt Zoti i ka ngarkuar njerëzit dhe besimtarët që në rrethana të caktuara ta luftojnë të ligun, që e liga të zmbreset përmes veprimit, qoftë edhe të dhunshëm, por të drejtë, të njerëzve të cilët duan paqen dhe vlerat njerëzore. Në fakt në po të njëjtën sure, ajeti

40, thuhet: “E sikur Allahu të mos i zbrapste disa me disa të tjerë, do të shkatërroheshin manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, në të cilat përmendet shumë emri i Allahut”. Pra, urdhërimi i besimtarëve për të luftuarë të ligën, padrejtësinë dhe përkrahësit e saj nuk kufizohet vetëm në ruajtjen dhe mbrojtjen e besimtarëve, por ajo shihet si një përpjekje për të ruajtur fenë, jetën, nderin, pasurinë dhe dinjitetin e çdokujt, pavarësisht fesë apo besimit.

Megjithatë dalja në skenë e grupeve terroriste të ashtuquajtura Islamike duket sikur ka krijuar huti dhe çoroditje në kuptuarit e saktë të nocionit të xhihadit në Islam. Interpretimi fundamentalist që këto grupe i kanë bërë nocionit të xhihadit dhe veprimet terroriste që ata kanë kryer në emër të Islamit kanë krijuar përshtypjen se Islami thërret në dhunë dhe terrorizëm. Islamofobët i kanë kremtuar veprimet e terroristëve të ashtuquajtur islamik si mëshirim i natyrës së vërtetë të Islamit, ndërsa fundamentalistët ndërmjet rreshtave të myslimanëve i kanë parë veprimet e kryera nga ISIS apo Al-Kaeda si përmbysheje e “detyrimit” fetar për të luftuar qafirët dhe për të përhapur Islamin anekënd botës. Të dy grupet përputhen në interpretimin e tyre se Islami ngrihet mbi dhunë. Ajo që duket se ka humbur në këtë zallamahi akuzash dhe kundër akuzash është qendrimi i mesëm i cili përpiqet të ofrojë një analizë objektive, neutrale dhe të ftohtë të kuptimit të saktë të xhihadit në Islam në përpjekje për të paraqitur një panoramë sa më të vërtetë të xhihadit në Islam dhe të nxjerr në pah abuzimet e shumta të cilave ky nocion i është nënshtruar së fundmi si nga ana e islamofobëve ashtu edhe nga të ashtuquajturit terrorist islamikë.

Ky libër synon të përmbush pikërisht këtë boshllëk. Libri është i përbërë nga ese të ndryshme të cilat hedhin dritë mbi aspekte të shumëllojta të luftës në Islam. Ato përpiqen të ofrojnë një panoramë sa më objektive të rolit të xhihadit në Islam dhe të kuptimit të saktë të tij brenda kornizës fetare islame. Ato konvergojnë në idenë se koncepti i xhihadit në Islam është një nga nocionet më të abuzuara dhe të keqkuptuar në skenën bashkëkohore islame dhe laike dhe përpiqen të kundërvënë stereotipeve dhe karikaturizimeve të ndryshme të xhihadit në skenën bashkëkohore një analizë të thellë dhe autentike të natyrës së xhihadit në Islam. Esetë përbëjnë përpjekje fillestare për ta adresuar këtë problem. Ato nuk pretendojnë shtjellim të tërësishëm të temës në fjalë. Megjithatë, kontributet e ofruara nga autorët e esëve të librit përbëjnë një hap të rëndësishëm dhe me vlerë drejt sqarimit dhe shtjellimit të rolit të vërtetë që xhihadi luan në perspektivën fetare myslimane. Shpresojmë, që në të ardhmen vepra të tjera do të vazhdojnë në të njëjtën linjë dhe do ta pajisin lexuesin shqiptar me mjetet e nevojshme intelektuale për të krijuar një kuptim sa më të saktë të mënyrës se si konceptohet lufta në kornizën fetare myslimane.

## **Të kuptosh xhihadin – Hamza Yusuf**

Fragment i marre nga libri ” The Creed of Imam al Tahawi”, Translated, Introduced and Annotated by Hamza Yusuf, botime Fons Vitae 2009.

Fjala “xhihad” nënkupton “betejë” apo “përpjekje” në kuptimin më të gjerë, por në kontekstin e “*Kredos së Imam Tahavit*” ajo nënkupton një përpjekje të armatosur, qoftë për vetëmbrojtje, qoftë sulmuese për zhdukjen e shtypjes. Rrënja trigerimeshe e fjalës “xhihad” është xh-h-d, që do të thotë “luftoj, bëj përpjekje”. Ky kuptim është në thelb të konceptit të xhihadit. Sipas El Xhurxhanit (vd. 816/1413) në veprën e tij “*Ta’rifat*”, xhihadi është “të ftuarit në të vërtetën” (*el-da’ua ila el-hakk*).[i] Kjo është konfirmuar në pohimin e Profetit (a.s.): “Xhihadi më i madh është t’u thuash të vërtetën njerëzve të padrejtë.”[ii]

Në diskursin islam, ka dy lloje të xhihadit: i vogli dhe i madhi. Xhihadi i vogël kërkon që të ftohet të tjerët në të vërtetën dhe të mbrosh veten nga ata që i kundërvihen kësaj ftese; ai nënkupton, gjithashtu, përdorimin e forcës ushtarake të kontrolluar nga shteti për të lëvizur nga një gjendje e çekuilibrit në një gjendje të harmonisë e të baraspeshës. Xhihadi më i madh është beteja e brendshme me vetveten duke iu kundërvënë orekseve dhe nxitjeve të brendshme derisa të arrihet nënshtrimi ndaj Zotit.

Juristët e përdorin thujse gjithmonë fjalën “xhihad” duke pasur parasysh betejën e armatosur. Sidoqoftë, forma foljore e fjalës “xhihad” (*xhahede*) është përdorur në kapitujt e hershëm mekas të Kuranit përpara se Zoti të sanksiononte veprimin ushtarak. Në përdorimin e saj të hershëm, fjala lidhet zakonisht me aspekte të xhihadit të madh që u përmend më sipër. Të kuptuarit e shkallëve

të ndryshme të xhihadit ka qenë një prej tipareve më të spikatura të diskursit tradicional ekzegjetik dhe teologjik islam, në kundërshtim me përdorimin monolitik që do të bëhej mbizotërues në qarqet ligjore. Për shembull, duke komentuar vargun: “*dhe që ju të përpiqeni (tuxhahiduna) në rrugën e Zotit me pasuritë dhe me jetën tuaj*” (Kurani 60:11), teologu dhe ekzegjeti i shquar Fahredin Raziu (vd. 606/1210) pohon sa më poshtë:

“Xhihadi, pas këtyre dy ndarjeve themelore (d.m.th., xhihadi i madh dhe i vogël), është i tri llojeve: një njeri përballë vetvetes, që përfshin nënshtrimin e egos së vet dhe kundërshtimin e saj në epshet e dëshirat e dëmshme; një njeri përballë njerëzve në përgjithësi, që nënkupton të mos lakmosh zotërimet e tyre dhe përfshin të treguarit i dhembshur e i mëshirshëm me ta; dhe së fundi, një njeri përballë botës, që nënkupton trajtimin e saj si një përgatitje për Jetën e Pasosur. Kështu, janë pesë lloje të xhihadit.”[iii]

Sipas tri apo katër shkollave juridike të ligjit sunit (që janë ato malikite, hanefite dhe hanbelite), arsytimi ligjor për xhihadin e jashtëm apo të vogël është largimi i gjendjes së dhunës dhe jo largimi i mosbesimit. Në veprën e tij “*Fetava*”, Ibn Tejmija sjell shpjegimin e mëposhtëm: “Vrasja në ligjin e shenjtë është e lejuar vetëm për një përfitim më të madh, të treguar prej vargut Kuranor, “*Përndjekja është më keq se vrasja*” (2:217). Pra, vrasja mund të përdoret, nëse është e nevojshme, për të ndalur përndjekjen. Për këtë arsye, ata që nuk luftojnë nuk duhen vrarë në xhihad, sikurse askush tjetër, mosbesimi i të cilit është i kufizuar tek ai vetë. Vetëm kur mosbesimi i tyre ndikon në dëm të të tjerëve është sanksionuar kundërvënia ndaj tyre.”[iv]

Për ta përmbledhur, xhihadi nuk është një luftë e shenjtë; në të vërtetë, lufta, që përbën një term negativ në Kuran, nuk është përshkruar kurrë si e shenjtë as në Kuran dhe as në traditat profetike. Xhidadi është, më saktë, një përpjekje, që nganjëherë përfshin armët, në mbrojtje e ruajtje të së shenjtës. Në formën e tij ushtarake, ai nuk është aq një luftë e drejtë sa ç’është një përgjigje e justifikuar ushtarake ndaj rrethanave të padrejta.

*Një prej dijetarëve të sotëm më të shquar të sheriatit, Shejh Abdullah bin Bejja, shkruan sa më poshtë në lidhje me xhihadin:*

“Ka tri lloje të xhihadit: të luftosh drejtpërdrejt agresorët, t’u kundërvihesh dhelpeve djallëzore dhe t’i kundërvihesh e egos së brendshme. Dy kuptimet e fundit janë të mbështetura në hadithe të ndryshme, sikurse njëri i transmetuar nga Imam Ahmedi në “*Musned*” dhe Ebu Davudi në “*Sunen*”, mbi autoritetin e Fudale b. Ubejdullahut: “Profeti (a.s.) tha: “Luftëtari i vërtetë (*muxhahidi*) është ai që lufton (*xhahede*) shpirtin e vet duke iu bindur urdhëresave të Zotit.”[v] Ky është një hadith i fortë (*hasen*). Sipas një hadithi të dobët (*da’if*) që transmetohet nga Imam Bejhakiu (vd. 458/1066) mbi autoritetin e Xhabirit (vd. 74/693), Profeti (a.s.) ka thënë në kthimin nga Tebuku (9/630): “Erdhën nga xhihadi i vogël për në xhihadin e madh.”[vi] Dijetarët e interpretojnë xhihadin e madh në kuptimin e përpjekjes kundër tekave e dëshirave të pashëndetshme, si dhe të përmbushjes së detyrimeve të përkushtimit birnor dhe të shërbimit prindëror. Sipas një hadithi të mirënjohur, Profeti (a.s.) i tha një burri që i kërkoi leje të hynte në ushtri: “Lufto duke u shërbyer prindërve të tu (*fe fihima fe xhahid*).”[vii]

Kuptimi tjetër i xhihadit, si betejë ushtarake, është ai që përdoret më së shumti dhe shënon kundërshtimin ndaj jomyslimanëve të dhunshëm nëpërmjet ekspeditave ushtarake dhe luftës. Ka

shumë vargje kuranore dhe hadithe të lidhura me xhihadin dhe me cilësitë, kushtet, parimet e rregullat e tij. Ai ka një histori të gjatë të praktikës mes myslimanëve dhe armiqve të tyre dhe jehona e tyre ende ushton në kohë në ditët tona. Ai është çështje e dhënies dhe e marrjes, e teprimit dhe e lënies pas dore, e përkorjes dhe ekstremeve. Në të vërtetë, sa e sa njerëz i kanë justifikuar agresionin, luftërat e padrejta dhe aspiratat e kësaj bote duke kërkuar xhihad? Sa e sa të tjerë e kanë shpërfillur atë dhe i kanë braktisur përgjegjësitë e tyre qytetare në mbrojtjen e vendeve të myslimanëve nga agresioni i huaj? Sa e sa lëvizje janë zhveshur prej parimeve etike e të virtytshme të xhihadit, kanë përdhosur e njollosur nderin e Islamit dhe u kanë shkaktuar myslimanëve dëme e vështirësi të parrëfyeshme? Sa e sa kritikë të njëanshëm kanë sulmuar Islamin duke mëtuar se xhihadi nuk ka asnjë justifikim dhe se ai thjesht nxit luftë dhe agresion të vazhdueshëm kundër jomyslimanëve të pafajshëm? Shembuj të kësaj janë të bollshëm në shkrimet e orientalistëve.

Por e vërteta është se xhihadi nuk është kurrsesi sinonim i veprimit ushtarak. Më saktë, ai ka një konotacion shumë më të gjerë që i referohet mbrojtjes së të vërtetës dhe një ftese për tek e vërteta përmes fjalës; dhe ky është kuptimi i vargut në kapitullin “Dalluesi” (Furkan) të Kuranit: “*E luftoni kundër tyre me të (ve xhahidhum bihi xhihaden kebiren).*” (25:52) Përemri “të” i referohet Kuranit Lavdiplotë; kështu, ky varg u urdhëron myslimanëve që të përdorin provat dhe argumentet kuranore për t’iu kundërvënë atyre që kundërshtojnë besimin. Është e qartë se recitimi i Kuranit nuk kërkon kurrfarë përdorimi armësh apo operacionesh ushtarake. Për këtë arsye, jo çdo xhihad përfshin ushtrinë. Sikurse edhe jo çdo veprim ushtarak prej myslimanëve konsiderohet xhihad. Ibn Halduni, në veprën e tij “*Mukaddime*”, i ndan luftërat në katër lloje, të mbështetura në arsyetimet mbi të cilat ato zhvilloheshin. Ai shkruan:

“Luftërat gjithmonë kanë ndodhur në botë që kur Zoti e krijoi atë. Zanafilla e luftës është dëshira e disa njerëzve të caktuar për të marrë revansh ndaj të tjerëve, teksa secila palë mbështetet prej njerëzve që ushqejnë një frymë të përbashkët. Pasi ata e kanë nxitur mjaftueshëm njëri-tjetrin për këtë qëllim, palët përballen me njëra-tjetrën, njëra duke kërkuar epërsi dhe tjetra duke u mbrojtur e kështu, lind lufta. Kjo është diçka e natyrshme mes qenieve njerëzore. Asnjë komb e asnjë brezni nuk janë të çliruar prej saj. Arsye për revansh janë, si rregull, ose xhelozia e smira, ose pushtimi e armiqësia, ose zelli në emër të Zotit e të fesë, ose zelli në emër të autoritetit sovran dhe përpjekja për të mbajtur qeverisjen. Lloji i parë i luftës zakonisht ndodh mes fiseve fqinje dhe familjeve në konkurrencë. Lloji i dytë, që është një luftë e agresionit dhe e armiqësisë, zakonisht ndodh mes kombeve të egra në zona më pak të qytetëruara... Njerëz të tillë e sigurojnë jetesën e tyre duke u hequr të tjerëve zotërimet e tyre. Ata shpallin luftë kundër gjithkujt që mbron pasurinë e vet kundër tyre. Ata nuk kanë asnjë dëshirë për rang apo autoritet, por vetëm t’u marrin të tjerëve pasuritë në zotërim. Lloji i tretë (i luftës) është fetar dhe ligji i shenjtë i referohet asaj si “xhihad”. Lloji i katërt është një luftë në mbrojtje të sovranit kundër atyre që kundërshtojnë t’i binden shtetit.”

Këto janë katër llojet e luftërave. Dy të parat janë të padrejta, ndërsa të dytat janë të drejta. Lufta në Islam kuptohet si mbrojtje dhe nuk bëhet kurrë për të shtrënguar njerëzit që të hyjnë në fe.[viii]

Ibn Tejmija ka thënë: “Lufta islame është gjithmonë mbrojtëse, sepse baza e marrëdhënies me jomyslimanët është bashkekzistenca paqësore (*Musaleme*); nëse meditohet thellë mbi shkaqet e ekspeditave ushtarake të Profetit (a.s.), do të vërehet se të gjitha ato ishin të këtij lloji.”[ix]

- [i] °Alī b. Muḥammad al-Jurḥānī, *Kitāb al-ta°rīfāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-°Arabī, 1992), 107.
- [ii] Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd* (Riyadh: Dār al-Salām, 1999), 610.
- [iii] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-°Arabī, 1997), 10:531.
- [iv] °Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Najdī, *Majmū° fatāwā Ibn Taymiyyah* (Riyadh: Dār °Ālam al-Kutub, 1991), 28:354-355.
- [v] Abū °Isā al-Tirmidhī, *Jāmi° al-Tirmidhī* (Riyadh: Dār al-Salām, 1999), 392.
- [vi] Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Kitāb al-zuhd al-kabīr* (Beirut: Dār al-Jinān, 1987), 165.
- [vii] Abū °Abd Allāh Muḥammad b. Ismā°īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: al-Maktabah al-°Āṣriyyah, 2005), 526.
- [viii] °Abd al-Raḥmān b. Khaldūn, *al-Muqaddimah* (Beirut: al-Maktabah al-°Āṣriyyah, 1999), 247-248.
- [ix] al-Najdī, *Majmū°*, vol. 28, sect. 8.



## Nga spiritualiteti i xhihadit tek ideologjia e xhihadizmit – Reza Shah-Kazemi [1]

Ese e shkëputur nga revista “Season”, (Spring-Summer, 2005).

Copyright Erasmus

### **Ata që luftojnë për çështjen Tonë, sigurisht, Ne do t'i udhëzojmë drejt udhëve Tona. (Kuran 29:69)**

Principi i shprehur në këtë verset është i domosdoshëm për një kuptim të saktë të natyrës së xhihadit (përpyqjes së shenjtë) në Islam. Ai ndihmon në përcaktimin e një kriteri të qartë përmes së cilit mund të matet devijimi i ideologjisë xhihadiste. Përpyqja ose orvatja në fjalë duhet të jetë *në* Zot dhe jo thjesht *për* Zotin; me fjalë të tjera ai duhet kryer brenda një kornize hyjnore e, në këtë mënyrë, të jetë në harmoni me të gjitha cilësitë shpirtërore dhe etikë që i përkasin kësaj kornize. Vetëm me këtë kusht Zoti do të *udhëzoj* muxhahidinët përgjithë rrugëve të duhura, qoftë kur përpyqja në fjalë kryhet në sferën e luftës së jashtme, në atë të përpyqjes morale dhe sociale, intelektuale dhe akademike, apo, në dimensionin e saj më të thellë, në sferën e luftës shpirtërore kundër armikut më të madh, egoizmit të bashkëlindur njerëzor. Në këtë konceptim të xhihadit, qëllimi nuk i justifikon mjetet. Përkundrazi, mjetet duhet të jenë në përputhje të plotë me qëllimet. Nëse përpyqja e dikujt është vërtetë *për* Zotin, atëherë ajo duhet kryer *në* Zot – si mjetet ashtu edhe qëllimi duhen përcaktuar nga parimet hyjnore dhe rrjedhimisht ato duhen rrethuar dhe frymëzuar nga prania hyjnore. Përdorimi i mjeteve të liga tregon se qëllimi është larg së qenuri hyjnor. Në vend të të munduarit *për* Zotin dhe *në* Zotin, qëllimi i çdo xhihadi në të cilin vrasësi i të pafajshmëve konsiderohet legjitim nuk mund të jetë jetë hyjnisht i frymëzuar. Edhe nëse ai shfaqet i zbuluar me kostumin e fjalorit islam, gjithsesi ai nuk mund të jetë gjë tjetër vetëmse prodhim i një ideologjie xhihadiste tërësisht joislame.

Nga kjo pikëpamje, është tërësisht e kuptueshme, që menjëherë pas sulmeve brutale të 11 Shtatorit, shumë perëndimor dhe myslimanë janë tmerruar nga fakti që vrasjet në masë, të kryera atë ditë, janë konsideruar nga disa myslimanë si akte xhihadi. Vetëm shpirtrat më të mashtruar mund t'i konsiderojnë sulmet e asaj dite si të kryera “muxhahidinët”, të cilët po kryenin një goditje në emër të Islamit kundër “objektivave legjitime” në zemër të “armikut”. Paçka pavartetësisë së qartë të këtij konceptimi, imazhi i Islami që përcillet nga ky deformim i parimeve islame nuk hiqet lehtësisht nga imagjinata popullore në Perëndim. Ekziston një konvergencë e dëmshme dhe e rrezikshme midis, nga njëra anë, atyre në botën islame – ndonëse një minoritet shumë i vogël – që i shkolin sulmet si pjesë e një xhihadi antiperëndimor të domosdoshëm dhe, nga ana tjetër, atyre në perëndim – që fatkeqësisht nuk përbëjnë një minoritet – që ngjashëm i shohin këto sulme si shprehja logjike e një tradite fetare qenësisht luftarake, një traditë që është në mënyrë të paprapësueshme kundërshtuese ndaj perëndimit.

Ndonëse në parim të një rëndësie vendimtare, në praktikë duket se ka pak rëndësi fakti që shkollarët myslimanë kanë nxjerrë në pah faktin se sulmet terroriste janë të paligjshme, sipas moralit dhe Sheriatit islam. Ekspertët e Sheriatit në mënyrë të drejtë kanë vënë theksin mbi parimet

e rëndësishme ligjore se xhihadi mund shpallet vetëm nga shkollari më autoritativ i jurisprudencës në territorin në fjalë, se në rastin e sulmeve të 11 Shtatorit nuk kishte asnjë arsye për të shpallur xhihad, se madje edhe brenda një xhihadi legjitim nuk lejohet përdorimi i zjarrit si armë, se paprekshmëria e joluftëtarëve duhet ruajtur gjithnjë dhe se vetëvrasja është e ndaluar në Islam. Pohimet e ekspertëve të Sheriatit janë amplifikuar mjaftueshëm nga liderët dhe burrat e shtetit në botën myslimane dhe në Perëndim. Megjithëkëtë, këtu në Perëndim përfytyrimi i qëndrueshëm i “xhihadit islamik” duket se nuk përcaktohet shumë nga përpikmëritë ligjore, por nga imazhet dhe stereotipet. Veçanërisht, menjëherë pas sulmeve të 11 Shtatorit ky imazh përbëhej nga vënia përbri e dy tablove: masakra apokaliptike në “Ground Zero” – ku njëherë e një kohë qëndronin kullat binjake – dhe turmat e myslimanëve të zemëruar që ulërinin slogane antiperëndimore me refrenin “Allahu Ekber”.

Në një situatë të tillë, ku shpirti tradicional i Islamit dhe kuptimi, roli dhe domethënia e xhihadit në të, janë duke u deformuar përtej çdo identifikimi, duhet që të gjitha ata që qëndrojnë njëherazi në kundërshtim me stereotipet mediatike të xhihadizmit dhe me fanatikët e keqduhëzua, që sigurojnë material për stereotipet, të denoncojmë së më fort që të jetë e mundur të gjitha format e terrorizmit që hiqen si xhihad. Në mënyrë të kuptueshme të shumtë janë ata që do jenë duke shtruar pyetjen: Nëse kjo nuk është xhihad, atëherë kush është xhihadi i vërtetë? Atyre i duhet dhënë një përgjigje.<sup>[2]</sup>

## **Parimet Islame dhe praktika myslimane**

Ndonëse citimi i parimeve tradicionale islame, që zbulojnë natyrën tërësisht joislame të kësaj ideologjie të “xhihadizmit”, do të ishte një detyrë e lehtë, ne besojmë se kritikrat teorike do të ishte më efektive nëse do të plotësohej me imazhe, veprime, vepra, personalitete dhe episode që mishërojnë parimet në fjalë, duke e veshur, në këtë mënyrë, me mish e me gjak skeletin teorik. Elementët e spikatur në argumenteve intelektuale, veçamërostj më fushën që kemi marrë në shqyrtim, thellohen në mënyrë të pamasë përmes vërtetimit të tyre nga të dhënat e rasteve historike, ku shpirti i xhihadit autentik është zbatuar në mënyrë në mënyrë të gjallërishme dhe ku, nën dritën e hedhur nga muxhahidinët e vërtetë, pretendimet e luftëtarëve të vetëquajtur të Islamit mund të perceptohen më qartësisht.

Në historinë islame haset një thesar i pasur sjelljes kalorësiake nga ku mund të marrim shembuj tonë. Në vijim do të përmendj një varg ngjarjes të nxjerra nga kjo traditë, të cilat mund të shërbejnë si ilustrime të vlerave kuranore dhe profetike që i përkasin luftës parimore. Sepse të citosh një verset kuranor është një gjë, ndërsa ta shohësh atë të trupëzuar në një veprim është krejt tjetër gjë.

Sa i përket virtutit të fisnikërisë, nuk do të ishte një ekzagjerim nëse do të pohonim se përgjatë mesjetës emri i Salahudin Ejubit ishte një shembull i mirenjohur kalorësie dhe në një farë mase kjo ka mbetur e tillë deri në ditët tona. Kronikat bashkëkohore me kohën e Salahudinit – njëlloj si nga myslimanët ashtu edhe të krishterët – që përshkruajnë fushatat e tij dhe besnikërinë e tij të qëndrueshme ndaj parimeve më fisnike të një lufte dinjitoze flasin qart. Shpesh edhe përballë tradhëtisë nga armiku Salahudini përgjigjej me zemërgjerësi. Për këtë është e mjaftueshme të

tërheqim vëmendjen tek vetëpërmbytja, mëshira dhe bujaria që ai tregoi në momentin më të madh të triumfit: Rimarrja e Jeruzalemit, ditën e Premte 2 Tetor 1187, një ditë e paharrueshme duke qenë se me kalendarin islam ajo ishte dita e 27 e Muajit Rexhep – përvjetori i natës së Miraxhit të Profetit, e ngritjes së tij nga Jeruzalemi për në qiell. Pasi jep hollësira për shumë akte dashamirësie dhe dashurie, kronikani i krishterë Ernoul shkruan:

“Më pas, më duhet t’ju tregoj për bujarinë e madhe që Salahudini tregoi ndaj grave dhe fëmijëve të kryqtarëve, që ishin arratisur nga Jeruzalemi kur padronët e tyre ishin vrarë apo ishin zënë robër në luftë. Kur këto gra u liruan dhe dolën nga Jeruzalemi, ato u grumbulluan dhe shkuan para Salahudin duke përgjyruar për mëshirë. Kur Salahudini i vështroi, pyeti se cilat ishin ato dhe se çfarë kërkonin dhe iu tha se ato ishin zonjat dhe zonjushat e kryqtarëve që janë kapur ose vrarë në luftë. Më pas, ai pyeti se çfarë dëshironin dhe ato iu përgjigjën, për hir të Zotit ki mëshirë mbi to; sepse bashkëshortët e disa prej tyre ishin në burg dhe të tjerët kishin vdekur dhe ato kishin humbur tokat e tyre dhe në emër të Zotit lëre atë ti këshilloj dhe ndihmoj ato. Kur Salahudini i pa duke qarë ai ndjeu dhembshuri të madhe për to dhe nga keqardhja filloi të qante edhe vetë. Ai i urdhëroi zonjat që i kishin ende burrat gjallë që t’i tregonin se ku ishin zënë robër [bashkëshortët e tyre] dhe sapo të shkonte te burgjet ai do ti lironte ata. Dhe ata u liruan të gjithë kudo që ishin. Pas kësaj, ai urdhëroi se për sa i përket zonjave dhe zonjushave pardronët e të cilave kishin vdekur, do t’i shpërndahej në mënyrë bujare nga pasuria e tij [personale], disa më shumë e disa më pak, në varësi të pronës së tyre. Ai i dha atyre aq shumë sa që ato falënderuan Zotin dhe e përhapën kudo [lajmin] e mirësisë dhe nderin që Salahudini i kishte bërë atyre”<sup>[3]</sup>.

Zemërgjerësia e Salahudit në këtë koment përcaktues të historisë do të vendoset gjithnjë në kontrast me plaçkitjen barbare të Jeruzalemit dhe me vrasjen pa dallim të banorëve të tij nga kryqtarët e krishterë në vitin 1099 (e.s.). Mëshira e Salahudit, dhe mësimi që nxirret prej saj, është përjetësuar në fjalët e biografit të tij, Stanley Lane-Pole:

“Të vjen ndërmend pushtimi mizor të kryqtarëve të parë, në vitin 1099, kur Godfrey dhe Tancred-i kalëruan përmes rrugëve të mbushura me të vdekur dhe ata që po vdisnin, kur myslimanët e pambrojtur ishin torturuar, djegur dhe vrarë me gjakëftohtësi nga kullat dhe çatitë e tempullit, kur gjaku i masakrës së paarsyeshme ndoste nderin e botës së krishterë dhe njolloste skenën ku njëherë e një kohë predikohej dashuria dhe mëshira e ungjillit. “Bekuar janë të mëshirshmit se ata do të gjejnë mëshirë” ishte një bekim i harruar kur të krishterët e shndërruan qytetin e shenjtë në një thertore. Fatlum ishin të pamëshirshmit, sepse ata gjetën mëshirë në duart e sulltanit mysliman... Nëse marrja e Jeruzalemit do të ishte i vetmi fakt i njohur për Salahudin, kjo do të ishte e mjaftueshme për të provuar se ai ishte ngadhënjimtari më fisnik dhe zemërgjerë i kohës së tij dhe ndoshta të çdo periudhe.<sup>[4]</sup>

Ndonëse një përjashtim, gjithsesi Salahudini ishte thjesht duke shprehur parimet thelbësisht islame të sjelljes, ashtu siç janë parashtruar nga Kuranit dhe Profeti (a.s). Këto parime të sjelljes ilustrohen në një tjetër ngjarje domethënëse, e cila ka ndodhur rreth 50 vjet pas fitores së Salahudit. Një konvertim më masë i të krishterëve në Islam ndodhi si rezultat i ushtrimit të virtytit kryesor mysliman të mëshirës. Një murg i krishterë, Odo i Deuil-it, i ka lënë trashëgimi historisë një regjistrim me vlerë të kësaj ngjarje. Duke qenë haptazi antagonist ndaj besimit mysliman, rrëfimi i tij është akoma më i besueshëm. Pasi u mund nga turqit në Phrygia, në vitin 543h/1147 (e.s.), pjesa e mbetur e ushtrisë së Luigjit të VII, së bashku me disa mijëra pelegrin, arriti në portin e

Antalias. Luigji i VII u detyrua t'i linte pas të sëmuret, të plagosurit dhe pelegrinët dhe i dha aleatëve të tij grekë 500 marka (marks) për tu kujdesur për këta njerëz deri sa të vinin përforcimet. Grekët u përvodhën së bashku me lekët, duke i braktisur pelegrinët dhe të plagosurit në mëshirën e urisë dhe sëmundjes dhe duke pritur plotësisht që të mbijetuarit do të vriteshin nga turqit. Megjithatë, kur turqit mbërritën dhe panë gjendjen e vështirë të pelegrinëve të pambrojtur ata ndjenë keqardhje për to, i ushqejën dhe i japin për të pirë dhe kujdesen për nevojat e tyre. Ky veprim mëshire rezultoi në konvertimin në masë në Islam të pelegrinëve. Odo komenton:

“Duke iu shmangur bashkëfetarëve të tyre, që u treguan kaq mizor me ta, ata gjetën siguri midis jobesimtarëve që treguan mëshirë për ta... Oh mëshirë më mizore se gjithë tradhëtitë! Ata i dhanë atyre bukë, por i zhatën nga feja e tyre, ndonëse është e sigurtë se, krahasuar me shërbimet që [myslimanët] kryen, ata nuk detyruan askënd prej tyre që të braktiste fenë e tij”.<sup>[5]</sup>

Kjo pikë e fundit është qendrore në lidhje me dy parime kyçe islame: që askush nuk duhet detyruar asnjëherë që të konvertohet në Islamt dhe se virtyti duhet ushtruar pa pritur ndonjë shpërblim [nga njerëzit] për të. Nga njëra anë: “Nuk ka dhunë në fe”<sup>[6]</sup>; dhe nga ana tjetër të drejtët janë ata “Ata i ushqejnë të varfrit, jetimët dhe të zënët rob edhe pse vetë janë nevojtarë, duke thënë: “Ne ju ushqejmë vetëm për hir të Zotit. Për këtë, nuk duam shpërblim e as falënderim!”<sup>[7]</sup>

### **Imperativa ontologjike e mëshirës**

Mëshira, dhembshuria dhe vetëpërmbytja janë padyshim aspekte qendrore të shpirtit autentik të xhihadit; ai nuk ka të bëjë thjesht me rreptësinë në luftë, por ai ka të bëjë më shumë me njohjen se kur luftimi është i pashmangshëm, se si duhet kryer ai dhe të ushtrohet, kurdo qoftë e mundur, virtytin e mëshirës dhe mirësisë. Versetet e mposhte janë relevante në lidhje me këtë çështje:

**“Lufta është bërë detyrim për ju, ndonëse e urreni.”<sup>[8]</sup>**

**“Muhamedi është i Dërguar i Allahut. Ata që janë me të, janë të ashpër ndaj jobesimtarëve e të mëshirshëm midis tyre.”<sup>[9]</sup>**

**“Luftoni në rrugën e Allahut ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin.”<sup>[10]</sup>**

Profetit Muhamed (a.s.) i thuhet në Kuran: “Në sajë të mëshirës së Allahut, u solle butësisht me ta (o Muhamed). Sikur të ishe i ashpër dhe i vrazhdë, ata do të largoheshin prej teje.”<sup>[11]</sup>

Në kuran, në mënyrë të përsëritur lexuesi kthehet vazhdimisht në imperativin thelbësor të manifestimit të mëshirës dhe dhembshuris sa herë që të jetë e mundur. Ky është një parim që lidhet jo aq shumë me legalizimin dhe sentimentalizmin se sa me natyrën më të thellë të gjërave; sepse, në perspektivën islame, mëshira është vetë esenca e të Vërtetit. Një thënie e mirënjohur e Profetit (a.s.) na thuhet se në fronin e Zotit janë shkruar fjalët, “Mëshira ime e tejkalon zemërimin Tim”. Mëshira dhe dhembshuria (*rahma*) shprehin natyrën themelore të Zotit. Kështu që, asgjë nuk mund t'i shpëtoj nga mëshira hyjnore: “Mëshira ime ka përfshirë gjithçka”<sup>[12]</sup> Emri i Zotit, El-Rahman, është i njëjtë me Allahun: “**Thuaj: “Thirrni Allahun ose thirrni të Gjithëmëshirshmin.”<sup>[13]</sup>** Në Kuran, forca krijuese hyjnore identifikohet vazhdimisht me emrin el-Rahman. Ngjashëm, edhe parimi i vetë shpalljes është identifikuar me të njëjtën cilësi hyjnore. Kapitulli i Kuranit, i quajtur el-Rahman, fillon me fjalët: “**I Gjithëmëshirshmi ua ka mësuar Kuranin (robërve të Tij),”<sup>[14]</sup>**

Kjo “imperativë ontologjike” e mëshirës duhet kujtuar gjithnjë kur merret në konsideratë çdo çështje në lidhje me luftën në Islam. Shembujt e zemërgjerësisë së mëshirshme që shohim përgjatë traditës së kalorësisë myslimane nuk duhet parë vetëm si raste të virtytit individual, por edhe, mbi të gjitha, si fryte të natyrshme të kësaj imperative ontologjike dhe askush nuk e ka manifestuar këtë imperativë më plotësisht se sa vetë Profeti (a.s.). Në fakt, zemërgjerësia e Salahudinit mund të shihet si një eko e sjelljes së Profetit (a.s.) gjatë pushtimit të Mekës. Kur ushtria e stërmadhe e myslimanëve po i afrohej Mekës në një procesion triumfues, një lider mysliman, Sad ibn Ubade, të cilit Profeti (a.s.) i kishte dhënë flamurin e tij e thërriti Ebu Sufjanin, liderin e kurejshëve të Mekës, i cili e dinte se nuk kishte asnjë mundësi për t’i rezistuar ushtrisë myslimane, duke i thënë:

“O Ebu Sufjan, kjo është dita e kasaphanës! Dita ku i padhunueshmi do të dhunohet! Ditën ku Zoti do t’i poshtëroj kurejshët”... “O i dërguari i Zotit”, bërtiti Ebu Sufjani kur ai erdhi brenda rrezes së dëgjimit, “a ke urdhëruar ti vrasjen e njerëzve të tu? – dhe ai i përsëriti Profetit atë që kishte dhënë Sadi. “Pasha Zotin, shtoi Ebu Sufjani, “në emër të popullit tënd, se prej të gjithë njerëzve ti je me i mëshirshmi i të mëshirshmeve. “Kjo është dita e mëshirës”, tha Profeti, “dita në të cilën Zoti i ka lartësuar kurejshët”.[\[15\]](#)

Ndonëse kurejshët kishin të gjitha arsyet për të qenë të frikësuar, duke pasur parasysh intensitetin dhe barbarinë e persekutimit që ata i kishin bërë myslimanëve të hershëm si edhe armiqtë dhe luftën e vazhdueshme që ata kishin shfaqur kundër myslimanëve, pasi myslimanët kishin emigruar në Medine, gjithsesi atyre iu garantua një amnisti e përgjithshme. Për këtë arsye, shumë armiq të mëparshëm të myslimanëve u konvertuan në myslimanë të vendosur. Kjo sjellje fisnike personifikon frymën e versetit të mëposhtëm: **“Nuk barazohet e mira me të keqen! Të keqen ktheje me të mirë e atëherë armiku yt do të të bëhet menjëherë mik i ngushtë.”**[\[16\]](#)

Më parë përmendëm parimin e mos detyrimit me dhunë për tu konvertuar në fe. Duhet vërejtur se ndryshe nga keqkuptimi ende mbizotërues se Islami është përhapur me shpatë, kryesisht fushatat dhe pushtimet e ushtrive myslimane kanë qenë kryer në një mënyrë kaq shembullore sa që njerëzit e pushtuar u joshën nga feja, e cila i disiplinonte në mënyrë kaq mbresëlënëse ushtritë e saj dhe ithtarët e së cilës i respektonin në mënyrë kaq të përpiktë parimin e lirisë së adhurimit. Në mënyrë paradoksale, liria dhe respektit që pushtuesit myslimanë i garantonin besimtarëve të bashkësive të ndryshme të besimit intensifikoi procesin e konvertimit në Islam. Vepra klasike e Thomas Arnoldit “Predikimi i Islamit”, mbetet një nga refuzimet më të mira të idesë se Islami është përhapur përmes konvertimit të dhunshëm. Rrëfimi i tij gjithëpërfshirës i përhapjes së Islam në të gjithë rajonet madhore, të asaj që tanimë përbën botën islame, dëshmon përtej çdo dyshimi se rritja dhe përhapja e fesë ishte e një natyre thelbësisht paqësore. Dy faktorët më të rëndësishëm, që shpjegojnë konvertimet në Islam, kanë qenë sufizmi dhe tregtia. Me fjalë të tjera, mistikët dhe tregtarët, ishin “misionarët” më të suksesshëm të Islamit.

Një nga dokumentet e cituara në këtë vepër hedh dritë mbi natyrën e konvertimit në masë të një grupi të krishterësh, atyre të provincës persiane të Horasanit, dhe ai mund të merret si një tregues i kushteve nën të cilat të krishterët, dhe jomyslimanët në përgjithësi, u konvertuan në Islam. Kjo është letra që patriarku nestorin, Isho-yabh i III, i ka dërguar mitropolitit Simeon të Rev-Ardashirit, kryepeshkopit të Persisë:



“Vaj, vaj! Nga mijëra të cilët mbanin emra të krishterë, as edhe një viktimë e vetme nuk u blatua tek Zoti duke derdhur gjakun e tij për besimin e vërtetë... [Arabët] nuk sulmojnë besimin e krishterë, përkundrazi, ata e favorizojnë fenë tonë, i nderojnë priftërinjtë tanë dhe shenjtorët e Zotit tonë dhe i akordojnë përfitime kishave dhe manastireve. Përse atëherë njerëzit e tu në Merv e kanë braktisur besimin e tyre për hir të këtyre arabëve?”<sup>[17]</sup>

Ky nderim i priftërinjve, shenjtorëve, kishave dhe manastireve të krishtera rrjedh drejtpërsëdrejti nga praktika e Profetit (a.s.). Ndër të tjera kjo dëshmohet nga traktati që ai bëri me murgjit e manastirit të Shën Katerinës në Sinai<sup>[18]</sup> si edhe nga leja që iu dha të krishterëve të Nexhranit ëpr të kryer liturgjinë e tyre në vendin më të shenjtë në Medinë, në xhaminë e vetë Profetit<sup>[19]</sup>. Po ashtu, kjo sjellje e myslimanëve i ka rrënjët edhe në versetet e qarta që lidhen me paprekshmërinë e të gjithë vendeve ku përmedet emri i Zotit. Në të vërtetë, në versetin që i jep myslimanëve lejen për t’u përgjigjur për vetëmbrojtje sulmit të mekasve, nevoja për të mbrojtur të gjitha vendet e adhurimit, dhe jo vetëm xhamitë, është e lidhur me arsyen e dhënë për domosdoshmërinë e luftës: **“Atyre që janë sulmuar, u lejohet (që të mbrohen), sepse u është bërë padrejtësi dhe, në të vërtetë, Allahu është i Fuqishëm, që t’i ndihmojë ata, që janë dëbuar nga vatrat e tyre padrejtësisht, vetëm sepse thanë: “Zoti ynë është Allahu.” Sikur Allahu të mos u kishte dhënë njerëzve mundësinë për t’u mbrojtur nga njëri-tjetri, do të shkatërroheshin manastiret, kishat, sinagogat dhe xhamitë, në të cilat përmendet shumë emri i Allahut”**<sup>[20]</sup>.  
**Islami dhe ithtarët e librit: Tolerance apo terrorizëm?**

Tradita e gjatë dhe e mirëdokumentuar e tolerancës në Islam buron drejtpërsëdrejti nga shpirti i këtij verseti dhe të tjerëve të ngjashëm me të. Ne mund të vështrojmë një nga shprehjet historike më mbresëlënëse të këtij tradite tolerance – mbresëlënëse në kontrastin që ajo ofron me intolerancën që kaq shpesh ka karakterizuar traditën e krishterë – në fatin e hebrenjve në sundimin islam. Para se të hedhim një vështrim në këtë rast të veçantë, duhet të vërejmë se, në terma të përgjithshëm, persekutimi aktiv dhe sistematik i hebrenjve dhe të krishterëve ka qenë pothuajse i panjohur nën sundimin mysliman. Është e rëndësishme ta theksojmë këtë fakt in në mënyrën më të fuqishme të mundur këtë fakt në kontekstin e sotëm dhe të demaskojmë gënjeshtren e dëmshme që qarkullon në ditët tona, sipas së cilës në islam gjendet një armiqësi e qenësishme, thellësisht e rrënjosur dhe teologjiksht e sanksionuar kundër Judaizmit. Nuk duhet të nisemi nga zemërimi i sotëm nga ana e myslimanëve kundër politikave të shtetit të Izraelit dhe ta konsiderojmë atë si një lloj rigjallërimi të një antisemitizmi të hamendësuar i rrënjosur në pikëpamjen islame të botës. Sot, janë ekstremistët e të dy krahëve të këtij konflikti tragjik në Palestinë ata të cilët kanë një interes të përbashkët në promovimin e këtij miti të një islami qenësisht dhe përhershëmërisht antihebraik. Është e një rëndësie vendimtare të provojmë falsitetin e këtij nocioni.

Gjithashtu, këtu duhet shtuar se këtë tipizim të gënjeshtërt të marëdhënieve myslimano-hebraike nuk e kundërshtojnë vetëm të “moderuarit” nga të dy krahët, që mblidhen së bashku për hir të paqes dhe drejtësisë, por edhe të dashuruarit pas Judaizmit ortodoks, tradicional, që mblidhen së bashku, nga të gjitha fetë, për të denoncuar, për hir të së vërtetës, devijimin sionist. Kësisoj ne gjejmë grupe të tilla si Naturai Karta – hebrenj tradicionale që kundërshtojnë sionizmin mbi baza të pakundërshtueshme teologjike – që bashkojnë forcat me grupet e të drejtave të njeriut myslimane për të mbojtur të drejtat legjitime të Palestinezëve kundër padrejtësive të bëra kundër tyre në tokën e shenjtë. Kësht që, duhet treguar kujdes për të dalluar jo vetëm midis Judaizmit dhe

Sionizmit, por edhe midis kundërshtimit legjitim ndaj politikave të caktuara të shtetit të Izraelit – politika që reflektojnë dhe mishërojnë në masa të ndryshme aspiratat Sioniste – dhe “xhihadit” ilegjitim kundër hebrenjve apo perëndimoreve thjesht mbi bazën e faktit se ato janë hebrenj apo perëndimorë. Grupi i parë shpreh një ankesë legjitime, ndërsa i dyti e shndërron këtë ankesë në një pretekst për terrorizëm.

Sa i përket refuzimit të mitit se marrëdhëniet ndërmjet hebreo-myslimane kanë qenë tradicionalisht antagonistë dhe tiranike, mjafton vetëm të bëjmë një lexim të përciptë të të dhënave historike. Madje edhe një kritik i ashpër i Islamit si Bernard Leëis-i nuk mund të bëjë gjë tjetër vetëmse të konfirmoj faktet e historisë në lidhje me karakterin e vërtetë të marrëdhënieve hebreo-myslimane deri në ditët tona. Në librin e tij “Hebrenjtë e Islamit” (The Jews of Islam), ai shkruan se ndonëse në sundimin mysliiman ekzistonte njëfarë niveli diskriminimi kundër hebrenjve dhe të krishterëve,

“Persekutimi, d.m.th. represioni aktiv dhe i dhunshëm ishte i rrallë dhe atipik. Nën sundimin mysliimanë, hebrenjtë dhe të krishterët përgjithësisht nuk detyroheshin të vuanin martirizimin për besimin e tyre. Ata nuk obligoheshin shpesh që të bënin zgjedhjen, me të cilën u ballafaquan mysliimanët dhe hebrenjtë në rikonkuistën spanjolle, midis ekzilit, apostazisë dhe vdekjes. Ata nuk ishin të ekspozuar ndaj asnjë kufizimi territorial apo profesional, siç ishte fati i zakonshëm i hebrenjve në Evropën paramoderne[21].

Më pas Leëis-i shton pikërn e rëndësishme se ky model tolerance, me përjashtime të vogla, vazhdoi të karakterizonte natyrën e sundimit mysliiman për karshi hebrenjve dhe të krishterëve deri në kohët moderne.

Nuk do të ishte pavend të përmendnim se fenomeni i antisemitizmit nuk ka absolutisht asgjë të bëjë me Islamin. Siç ka vërejtur edhe Abdallah Schleifer ishte “Kisha Triumfuese” – d.m.th., Kisha bizantine triumfoi mbi Perandorinë Romake dhe themeloi kryeqytetin e saj të ri në Konstandinopoj në shekullin e IV – ishte kjo kishë që do të ndërsente në botë fenomenin e antisemitizmit. Sepse nëse do të duhet të dallojmë midis peripecive në të cilat çdo minoritet mund të kalojë dhe midis një armiqësie “parimore” dhe sistematike, atëherë mund të themi qartë, me konsensusin e historianëve modernë, se antisemitizmi nisi si një fenomen i krishterë”[22].

Historia e antisemitizmit në Evropë – episodet e dhunshme që sot do të quheshin pastrim etnik – janë tepër të njohura për tu përsëritur këtu. Por duhet të kemi ndërmend se në të njëjtën kohë që perëndimi i krishterë ishte duke u përfshirë periodikisht në fushata masakruese anti-hebraike, nën sundimin mysliiman hebrenjtë po përjetonin atë që vetë disa historianë e kanë quajtur një lloj epoke të artë. Siç ka shkruar edhe Erëin Rosenthal “Me përjashtim të kohës talmudike, mbase nuk ka pasur një kohë më formative dhe pozitive në historinë tonë të gjatë dhe të ndërlikuar se sa nën perandorinë e Islamit”. [23]

Një episod veçanërisht i pasuri në këtë periudhë të artë u përjetua nga hebrenjtë e Spanjës mysliimane. Siç është dëshmuar në mënyrë të bollshme nga të dhënat historike, hebrenjtë gënonin jo vetëm lirinë nga tirania, por edhe një ringjallje të jashtëzakonshme të krijimtarisë kulturore, fetare, teologjike dhe mistik. Siç ka shkruar edhe Titus Burckhardt “Përfituesit më të mëdhenj të sundimit mysliimanë ishin hebrenjtë, sepse në Spanjë (në hebraisht *sefarad*) ata shijonin lulëzimit më të lartë intelektual që nga koha e shpërndarjes nga Palestina për në tokat e huaja”[24] Njerëz të spikatur si Majmonidesi dhe Ibn Gabirol i shkruan veprat e tyre filozofike në arabisht dhe

ndjeheshin plotësisht “si në shtepinë e tyre” në Spanjën myslimane.<sup>[25]</sup> Me përjashtimin, vrasjen apo konvertimin e dhunshëm të të gjithë myslimanëve dhe hebrenjve që ndoqi *rekonkuistën* e Spanjës – e cila përfundoi me rënien e Granadës në vitin 1402 – hebrenjtë iu kthyen perandorisë osmane për të kërkuar strehë dhe mbrojtje. Ata u mirëpritën në tokat myslimane kudo në Afrikën e Veriut, duke iu bashkuar bashkësive hebraike të stabilizuara dhe të begata që ishin prej kohës atje, duke themeluar gjithashtu edhe bashkësi të reja hebraike.

Ishte në këtë kohë që hebrenjtë po vuanin persekutime të mëdha në Evropën qendrore, edhe këta hebrenjtë iu drejtuan për strehim myslimanëve osman. Shumë hebrenj që arratiseshin nga ky persekutim do të kishin marrë letra si kjo në vijim, nga Rabini Ishak Tzarfati, i cili mbërriti tek osmanët pak para se ata të pushtonin Konstandinopojën, në vitin 1453. Kjo është përgjigja që ai i dha hebrenjve të Evropës qendrore të cilët po kërkonin ndihmë:

“Vëri veshin, vëllezërit e mi, kësaj këshille që do t’ju jap. Edhe unë kam lindur në Gjermani dhe kam studiuar Torahun me rabinët gjermanë. Unë u nxora nga vendi im i lindjes dhe erdha në tokën turke, e cila është e bekuar nga Zoti dhe e mbushur me të gjitha të mirat. Këtu kam gjetur prehje dhe lumturi...Këtu, në tokën e turqve, ne nuk mund të ankohe mi për asgjë. Ne nuk shtypemi me taksa të larta dhe tregtia jonë është e lirë dhe e papenguar...Secili prej nesh jeton në paqe dhe liri. Këtu, hebreu nuk është i detyruar të vesh një kapele të verdhë si një simbol turpi, siç është rasti i Gjermanisë, ku madje edhe kamja dhe pasuria e madhe janë një mallkim për hebrenjtë, sepse ai menjëherë shkakton xhelozitë midis të krishterëve...Ngrihuni vëllezërit e mi, ngjeshini rradhët e juaja, mblidhni forcat dhe hajdeni tek ne. Këtu do të jeni të lirë nga armiqtë, këtu do të gjeni prehje”.<sup>[26]</sup>

Duke pasur parasysh që një pjesë e madhe e propagandës së sotme xhihadiste është e drejtuar kundër hebrenjve, është e rëndësishme të theksojmë se kjo tolerancë ndaj hebrenjve, nën sundimin mysliman, është një shprehje e harmonisë teologjike që ekziston ndërmjet dy feve – një harmoni që mungon dukshëm kur krasohet teologjia e krishterë dhe hebraike. Islami nuk është konsideruar asnjëherë përmbushja mesianike e Judaizmit, siç pretendonte Krishterimi. Islami paraqitet si restaurimi i besimit zanafillor abrahamik, shprehje e të cilit ishin njësoj si Judaizmi ashtu edhe Krishterimi. Islami i thërret ithtarët e të dy këtyre feve që të kthehen mbrapsht në atë monoteizëm origjinal. Larg së mohuari të profetëve të Judaizmit dhe Krishterimit, Kurani pohon se të gjithë profetët kanë ardhur me një mesazh të vetëm dhe të njëjtë dhe se midis profetëve nuk duhet bërë asnjë dallim:

**“Thuaj (o Muhamed): “Ne besojmë Allahun, atë që na është shpallur neve, atë që i është shpallur Ibrahimit, Ismailit, Is’hakut, Jakubit, Esbatëve (12 bijve të tij) dhe në atë që i është dhënë Musait, Isait dhe profetëve nga Zoti i tyre. Ne nuk bëjmë asnjë dallim midis tyre dhe Ne vetëm Atij (Allahut) i përulemi.”.**<sup>[27]</sup>

Pasojat e këtij pranimi të shkrimeve të shenjta para-kuranore ishin me ndikim të madh për sa i përket marrëdhënieve midis myslimanëve dhe hebrenjve. Siç ka vërejtur edhe shkollari hebre Mark Cohen “Ekzjegjeza rabinike e Biblës – kaq e neveritshme për teologët e krishterë – i bezdiste klerikët myslimanë vetëm për sa i përket faktit se ajo e shtrembëronte monoteizmin zanafillor abrahamik. Prandaj, polemika islame kundër rabinëve ishte kaq pak e fortë dhe pati shumë më pak pasoja serioze. Talmudi digjej në Paris, jo në Kajro apo Bagdad”<sup>[28]</sup>.



Kësisoj, refuzimi i hebrenjve për të ndjekur Sheriatin nuk ishte një sfidë për besimin mysliman; kjo ishte në kontrast me refuzimin që hebrenjtë i bënin Krishtit si Mesiah, i cili jo vetëm sfidonte një dogmë parim kryesor të dogmës së krishterë, po edhe fyente thellësisht ndjeshmërinë dhe besimin e krishterë. Ndërsa në botën e krishterë hebrenjtë fyheshin si vrasësit e Jezusit, në Islam, hebrenjtë “mbroheshin” (si *dhimmi*) nga vetë Sheriat që ata refuzonin ta ndiqnin për veten e tyre. Për të cituar sërish Cohen-in:

“Më të sigurtë se vëllezërit e tyre në Perëndimin e krishterë, hebrenjtë e Islamit mori një pamje përkatësisht më pajtuese e zotërinjve të tyre. Në Evropë, hebrenjtë ushqenin një urrejtje të thellë për të krishterët, të cilët ata i konsideronin si idhujtarë, të nështruar ndaj dispozitave diskriminuese të mishnës së lashtë...Hebrenjtë e Islamit kishin një qëndrim dukshëm të ndryshëm kundrejt fesë së padronëve të tyre. Kundërshtimi i patundur i myslimanëve kundrejt politeizmit i bindi mendimtarët hebrenj, si Majmonidesi, për monoteizmin e pastër të Islamit. Kjo pikëpamje thelbësisht “tolerante” e Islamit pasqyron respektin e vetë Islamit për “njerëzit e librit” hebrenj”[\[29\]](#)

Në paraqitjen e këtij argumenti nuk kemi ndërmend t’i japim “pikë” Islamit kundër Krishterimit, as thjesht t’i atribuojmë faj dikujt për fenomenin e antisemitizmit dhe as të argumentojmë se ekziston një antagonizëm i qenësishëm dhe i pakapërcyeshëm midis Krishterimit dhe Judaizmit. Përkundrazi, synimi në nxjerrjen në pah të këtyre dallimeve është të dëshmojmë ironi si edhe falsitetin e pohimit se Islamit është një fe qenësisht anti-hebraike. Si teologjia ashtu edhe historia tregojnë të kundërtën: ka një ngjasim të thellë midis dy besimeve, si në teori ashtu edhe praktikë. Nëse ekzistojnë probleme teologjike që kanë nevojë të zgjidhen dhe një histori intolerance që ka nevojë të çrrënjohet, barra bie më shumë mbi Krishterimin se sa Islamin. Sepse hebrenjtë nuk gjetën persekutim, por strehë dhe dinjitet në Islam. Duke u turrur drejt botës islame, si shkak i fushatave jo të ralla të persekutimit nga të krishterët, hebrenjtë u trajtuan me tolerancë dhe respekt. Ky fakt duhet theksuar në çdo diskutim rreth sfondit historik dhe teologjik të marrëdhënieve të sotme hebreo-myslimane, duke pasur parasysh sfidat e mëdha ndaj këtyre marrëdhënieve nga propaganda e ekstremistëve nga të dy krahët, d.m.th. nga xhihadistët dhe islamofobët.

Toleranca që Islami shtriu ndaj ithtarëve të librit (madje edhe ndaj të gjithë besimtarëve, përfshi hindusët, budistët dhe zoroastrianët), duhet parë jo si diçka që vjen si pasojë e një ndjenjë virtyti, drejtësie apo përshtatshmërie nga ana e shumicës së udhëheqësve dhe dinastive përgjatë historisë myslimane – duke e paraqitur, në këtë mënyrë, si një lloj paraprirës interesant historik të tolerancës moderne dhe shekullare – përkundrazi fakti që ky fenomen i tolerancës myslimane është kaq qartësisht i përcaktuar duhet parë si organikisht i lidhur me shpirtin e revelatës kuranore, një shpirt që është rrokur thellësisht nga myslimanët tradicionalë dhe qëllimisht i injoruar apo shkatërruar nga xhihadistët modernë. Ky shpirti i revelatës kuranore shprehet më së miri në versetet e mëposhtme.

**“Ata që besojnë (në Kuran), hebrenjtë, të krishterët dhe sabi’inët – kushdo prej tyre që beson Allahun dhe jetën tjetër (sipas Kuranit), dhe bën vepra të mira (sipas Islamit), do të shpërblehen nga Zoti i tyre; ata nuk do të kenë pse të frikësohen apo të pikëllohen![\[30\]](#)**  
**“(Megjithatë) ata nuk janë të gjithë njëllorj. Disa nga ithtarët e Librit janë në të drejtën: në orët e natës lexojnë vargjet e Librit të Allahut dhe falin namaz. Ata besojnë Allahun dhe**

**Ditën e Kiametit, e urdhërojnë të mirën, e ndalojnë të keqen dhe nxitojnë për të bërë punë të mira. Këta janë ndër të drejtët.**[\[31\]](#)

Tragjedia e madhe e konfliktit të tanishëm në Palestinë është se kjo frymë kuranore e tolerancës, kuptimit dhe drejtësisë është duke u shkatërruar nga propaganda e neveritshme e xhihadistëve, të cilët përpiqen të përlligjin, në terma islamë, misionet kamikaze që synojnë vrasjen e civilëve. Një gjë e tillë jo vetë që i jep municion të gatshëm atyre që e shohin Islamin si një fe qenësisht intolerante dhe të dhunshme, si burimi i terrorizmit dhe armiku i vërtetë, por edhe helmon të gjitha mjetet autentike të shprehjes së ankesës, të ndreqjes së gabimeve dhe të kundërshtimit të tiranisë, që janë të disponueshme në skeletin juridik dhe etik të Islamit. Mjete të cilat harmonizohen dhe shprehin frymën e revelatës islame.

### **Jo sy për sy e dhëmbë për dhëmbë: Emiri Abdulkadir**

Lëngu jetësor i terrorizmit është urrejtja; dhe nga ana e saj kjo urrejtje është shprehje e deformuar e ankesës— një enkesë që mund të jetë legjitime. Në ditët tona, janë të paktë ata që mohojnë se padrejtësitë e vazhdueshme në Palestinë dhe pjesë të tjera të botës myslimane i kanë dhënë jetë ankesave të ligjshme, por në Islam nuk ka asgjë që të përlligj vrasjen apo lëndimin e civilëve dhe as ndonjë gjë që të lejoj kryerjen çfarëdolloj tejkalimi që vjen si rezultat i urrejtjes edhe ndonëse ajo urrejtje mund të bazohet në një ankesë të ligjshme. Kërkimi i drejtësisë duhet të kryhet në përputhje me drejtësinë. Mjetet nuk duhet të minojnë qëllimet: **“O besimtarë! Bëhuni të qëndrueshëm në urdhrat e Allahut dhe bëhuni dëshmues me drejtësi! Le të mos ju nxisë urrejtja ndaj njerëzve për të bërë padrejtësi. Bëhuni të drejtë, se kjo është më afër devotshmërisë dhe frikësojuni Allahut!”**[\[32\]](#).

Do të ishte e dobishme ndaleshim deri diku gjerësisht në një prej figurave më të rëndësishme të historisë së ditëve tona, Emiri Abdulkadir, lideri i myslimanëve të Algjerisë në rezistencën e tyre historiku kundër agresionit kolonial francez ndërmjet viteve 1830 dhe 1847. Sjellja e tij është një ilustrim i përsosur i parimit të ngërthyer në këtë verset dhe në përgjithësi ai qëndron si një kundërhelm i fuqishëm ndaj shumë helmeve të fshehta që, në ditët tona, shqetësojnë shtetet e botës myslimane. Përgjigja e Emir Abdulkadirit ndaj një armiku vërtetë të përbuzshë – nëse ka pasur një të tillë – nuk ka qenë asnjëherë e njollosur me padrejtësi, përkundrazi, sjellja e tij shembullore përballë tradhtisë, mashtrimit dhe mizorisë së paimagjinueshme, i bëri me turp armiqtë e tij të “civilizuar”. Armiku i tij, francezi, i cili filloi agresionin imperialist kundër myslimanëve të Algjerisë, ishte fajtor për krimet më të tmerrshme në “misionin e tyre civilizues”, krime që u njohën si të tilla nga ideuesit e këtij misioni, por që justifikoheshin nga ana e tyre mbi bazën e domosdoshmërisë absolute për t'i dhënë “civilizim” arabëve. Ky ishte një qëllim që justifikonte çdo mjet, madje, ironikisht, edhe mjetet më primitive. Bopichon-i, autori i dy librave mbi Algjerinë e viteve 1840, e pohon etosin që qëndron në themel të sipërmarrjes koloniale franceze si më poshtë:

“Pak rëndësi ka nëse Franca, gjatë sjelljes së saj politike, shkon herë pas here përtej moralit të zakonshëm; gjëja më e rëndësishme është që ajo të themeloi një koloni të përhershme dhe që si pasojë ajo të sjellë civilizimin evropian në këto vende barbare. Kur një projekt, që është në avantazh të gjithë njerëzimit, duhet zbatuar, rruga më e shkurtër është më e mira. Tani, është e sigurtë se rruga më e shkurtër është terrori...”[\[33\]](#)

Fjala “terrorizëm” e përshkruan më së miri politikën e ndërmarrë nga francezët. Dëshmitë rreth mizorive të kryera nga focat franceze janë me bollëk. Count d’Hérisson, qartësisht plot keqardhje, për të mos thënë i traumatizuar, në librin e tij “La chasse à l’homme” rrëfen se “ne do të vijmë me një fuçi plot me veshë (njerëzor) të korrura palë më palë, nga të burgosurit, miqtë dhe armiqtë” duke i shkaktuar atyre “mizori të pabesueshme”. Një palë veshës arabë vlenin dhjetë franga franceze pala. dhe “gratë e tyre mbeten një gjah i përsosur”<sup>[34]</sup> Raportet zyrtare franceze i kanë regjistruar me turp këto akte monstruoze. Raporti i një komisioni hetimi qeveritar, i vitit 1883, pranon haptazi se:

“ne kemi masakruar njerëz që mbanin lejkalimi [franceze], mbi një dyshim [të vetëm] ne kemi çarë fytet e popullatave të tëra, të cilat më pas dëshmohej se ishin të pafajshme. Është sprovuar njerëz të famshëm në vend për shenjtërinë e tyre, njerëz të nderuar, sepse ata kishin guxim të mjaftueshëm që të vinin dhe të përballëshin me furinë tonë në mënyrë që të ndërmjetësonin në emër të bashkëqytetarëve të tyre të pafat; gjendeshin njerëz që i dënonin ata dhe njerëz të civilizuar që i ekzekutonin”.<sup>[35]</sup>

Si iu përgjigj Emiri Abdulkadir kësaj mizorie të shfrenuar? Ai nuk iu përgjigj me hakmarrje të hidhur dhe tërbim të furishëm, por me drejtësi të paanshme dhe luftë parimore. Në një kohë kur francezes po gjymtonin të burgosurit arabë, po zhduknin fise të tëra, digjnin të gjallë, burra gra dhe fëmijë dhe ku kokat e prera të arabëve konsideroheshin si trofe lufte – emiri Abdulkadir shfaqti bujarinë dhe aderimin e tij të patundur ndaj parimeve islame si edhe refuzimin e tij për të rënë në nivelin e armiqve të tij “të civilizuar”, duke lëshuar dekretin vijues:

“Çdo arab që kap të gjallë një ushtar francez do të marrë si shpërblim tetëdhjetë *dourous*...Çdo arab që ka në zotërim një francez është i detyruar ta trajtoj mirë dhe ta dërgoj atë, sa më shpejt të jetë e mundur, ose tek Kalifi ose tek vetë emiri. Në rastet kur i burgosurit ankohet se është keqtrajtuar, arabi nuk do të ketë të drejtë për asnjë shpërblim”.<sup>[36]</sup>

Kur u pyet se cili ishte shpërblimi për kokën e prerë të një francezi, emiri u përgjigj, njëzet fshikullime me shkop në tabanin e këmbëve. Nga kjo kuptohet përse gjenerali Bugeaud, guvernatori i përgjithshëm i Algjerisë, i referohej emirit jo vetëm duke e përshkruar si “një njeri gjenial të cilin historia do ta vendosë pranë Jugurtha-s”, por edhe “si një lloj profeti, shpresa e të gjithë myslimanëve të zjarritë”<sup>[37]</sup> Kur, më në fund, emiri u mund dhe i dërgua në Francë, para se të dërgohej në ekzil në Damask, emiri pranoi qindra admirues francezë që kishin dëgjuar për trimërinë dhe fisnikërinë e tij. Vizitorët nga të cilët ai u prek më thellë ishin oficerët francezë që erdhën për ta falënderuar atë për trajtimin që kishin marrë nga ai gjatë kohës kur kishin qenë të burgosur në Algjeri.<sup>[38]</sup>

Duhet të vërejmë me vëmendje kujdesin e jashtëzakonshëm që emiri tregoi për të burgosurit e tij francezë. Ai jo vetëm që u sigurua që ata të mbroheshin kundër represalieve të dhunshme nga ana anëtarët e fiseve të dhunuara, që përpiqeshin të hakmerreshin për të dashurit e tyre që ishin vrarë brutalisht nga francezët, por ai tregoi shqetësim edhe për mirëqenien e tyre shpirtërore: një prift i krishterë u ftua nga ai për të kryer shërbesat për nevojat fetare të të burgosurve. Në një letër drejtuar Dupuch-it, peshkopit të Algjerisë, me të cilin ai kishte hyrë në negociata në lidhje me të burgosurit në përgjithësi, ai shkruan: “Sill një prift në fushimin tim, atij nuk do t’i mungoj asgjë”.<sup>[39]</sup> Ngjashëm, për sa i përket të burgosurve femra, ai ushtroi trajtimin më të ndjeshëm të mundur, duke i vënë ato nën kujdesin mbrojtës të nënës së tij dhe duke i strehuar në një tendë që ruhej vazhdimisht kundër ndonjë ngacmuesi të hipotetik<sup>[40]</sup>. Prandaj nuk është për tu habitur përse

disa prej këtyre të burgosurve lufte pranuan Islamin, ndërsa të tjerë, pasi u liruan, kërkuan të qëndronin me emirin dhe të shërbenin në ushtrinë e tij.[41]

Trajtimi human i të burgosurve francez, nga ana e emirit, iu mbajt sekret trupave franceze, nëse do të bëhej një gjë e tillë rezultati do të kishte qenë rrënues për moralin e trupave franceze, të cilave i ishte thënë se ishin duke luftuar një luftë për hir të civilizimit dhe se armiqtë e tyre ishin barbarë. Siç kolonel Gery i rrëfeu peshkopit të Algjerisë “Ne jemi të obliguar të përpiqemi sa të kemi mundësi që t’i fshehin këto gjëra [trajtimit që emiri i bënte të burgosurve] nga ushtarët tanë. Sepse sapo ata ta dyshonin një gjë të tillë nuk do të nguteshin me kaq furi kundër Abdulkadirit”[42] Më shumë se njëqind vjet para nënshkrimit të marrëveshjes së Gjenevës, emiri Abdulkadiri dëshmoi kuptimin jo vetëm të të drejtave të të burgosurve të luftës, por edhe dinjitetin e qenësishëm dhe të patjetërsueshëm të qenies njerëzore, pavarësisht nga feja e tij ose e saj.

Tepër e rëndësishme për temën tonë është edhe mbrojtja e famshme që Emiri Abdulkadir ibëri të krishterëve në Damask, në vitin 1860. I mundur dhe në mërgim, emiri e kalonte kohën në lutje, meditim dhe në mësimin e pikave më delikate të besimit. Kur në Liban shpërtheu lufta civile ndërmjet druzëve dhe të krishterëve të Libanit, emiri dëgjoi se kishte shenja të një sulmi të afërt mbi të krishterët e Damaskut. Ai i shkroi letra të gjithë shehlerëve druzë, duke i kërkuar atyre që të mos “ndërmerrnin ofensivë kundër një vendi me banorët e të cilit ju nuk keni qenë asnjëherë në armiqësi”. Këtu, ne kemi një shprehje të parimit kryesor të luftës në Islam – asnjëherë nuk duhet filluar armiqësia: “Luftoni në rrugën e Allahut ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin”[43].

Letra e emirit nuk bëri dobi. Kur druzët – numri i të cilëve tani ishte shtuar edhe nga anëtarët e turmës nga Damasku – po i afroreshin lagjeve të krishtera të qytetit, emiri u ballafaqua me to, duke i nxitur që të observonin normat e fesë dhe të drejtësisë njerëzore.

“Çfarë”, bërtitën ato, “ti, vrasësi i madh i të krishterëve po del për në na ndaluar që edhe ne ti vrasim ato? Largohu!” “Nëse unë kam vrarë të krishterët”, bërtiti ai duke iu përgjigjur, “kjo ka qenë gjithnjë në përputhje me ligjin tonë – kanë qenë të krishterët që deklaruan luftë kundër meje dhe morën armët kundër besimit tonë”[44]

Ndërhyrja e tij nuk pati efekt mbi turmën. Ndërsa autoritetet turke bënë sehir, ose të paaftë ose jo të gatshëm për të ndërhyrë, lagjet e krishtera u sulmuan në mënyrë të pamëshirshme dhe shumë të krishterë u vranë. Emiri dhe grupi i ndjekësve nga magrebi kërkuan të krishterët e tmerruar, duke i dhënë strehë në shtëpinë e emirit. Lajmi për këtë fakt u përhap dhe në mëngjesin e 10 Korrikut, një turmë e zemëruar u mblodh jashtë shtëpisë së emirit duke i kërkuar atij që të dorëzonte të krishterët. Ai doli i vetëm për tu përballur me to dhe me trimëri iu drejtua turmës me këto fjalë:

“O vëllezërit e mi, sjellja juaj është e padenjë...Sa poshtë keni rënë, që unë të shohë myslimanët duke mbuluar veten me gjakun e grave dhe fëmijëve? A nuk ka dhënë Zoti: **“kush vret ndokënd [...] është sikur të ketë vrarë të gjithë njerëzit.” [Kuran 5:32].** A nuk ka thënë ai po ashtu, **“S’ka detyrim në fe, sepse tashmë është dalluar e drejta nga e shtrembra!”** [Kuran 2:256]”

Këto fjalë vetëm sa e xhingosën më tej turmën. Udhëheqësit e turmës iu përgjigjën: “O luftëtar i shenjtë! Ne nuk na nevojitet këshilla jote...Përse po ndërhysh në çështjet tona? Ti, që i luftoje të krishterët, si mund t’i kundërvihesh marrjes së hakut, nga ana jonë, për ofendimin e tyre? O

mosbesimtar, dorëzo ato që ke fshehur në shtëpi, përndryshe ne do të godasim me të njëjtin ndëshkim që kemi përcaktuar për jobesimtarët: ne do të ribashkojmë ty me vëllezërit e tu”. U shkëmbyen edhe disa fjalë e më pas emiri ia ktheu: “Unë nuk luftoj ‘të krishterët’; Unë luftoj agresorët që e quajnë veten të krishterë”

Zemërimi i turmës u shtua dhe në këtë çast toni i zërit të emirit ndryshoi, sytë e tij u ndezën nga zemërimi dhe ai ndjeu mundësinë e luftës për herë të parë pasi kishte lënë Algjerinë. Ai i lëshoi një paralajmërim të fundit turmës duke thënë se të krishterët ishin miqtë e tij dhe për sa kohë një prej ushtarëve të tij të guximshëm magribin do të kishte ende jetë, të krishterët nuk do të dorëzoheshin. Më pas duke iu drejtuar njerëzve të tij ai tha: ne po përgatitemi për të luftuar për një kauzë po aq të shenjtë sa edhe ajo për të cilën kemi luftuar më parë!” Turma u shpërnda dhe vrapoi e frikësuar...”[45]

Duhet vërejtur me kujdes fjalët që emiri i tha njerëzve të tij, duke i përgatitur ata që të jepnin jetën për të krishterët: ai tha se ky akt mbrojtjeje është po aq i shenjtë sa edhe lufta që ne kemi luftuar për të mbrojtur shtëpitë dhe familjet tona kundër kolonizatorëve francezë në Algjeri. Lufta bëhet për atë që është e drejtë, jo vetëm për të drejtat “tona”, qoftë si individë apo si anëtarë të një familjeje, fisi, apo madje edhe feje: parimet e fesë kanë prioritet tek ata që e quajnë veten “myslimanë” dhe këto parime aplikohen në të gjitha rrethanat, sidomos kur njerëz të tillë veprojnë në mënyrë të padrejtë. Veprimi i tij, së bashku me fakti se ai thërriti Zotin për dëshmitar, duhet parë si një përgjigje dhe komentari i gjallë ndaj thirrjes së bërë në versetin kuranor vijues: **“O besimtarë! Bëhuni zbatues të palëkundur të drejtësisë, duke dëshmuar në emër të Allahut, qoftë edhe kundër jush ose kundër prindërve dhe të afërmeve tuaj. Qoftë i pasur ose i varfër ai (për të cilin dëshmoni), Allahu është për ata vlerësuesi më i drejtë. Dhe mos shkoni pas epsheve tuaja e të shtrembëroni...”**[46]

Më pas emiri dërgoi dyqind prej njerëzve të tij në pjesë të ndryshme të lagjeve të krishtera për të gjetur sa më shumë të krishterë të ishte e mundur. Ai ofroi, gjithashtu, pesëdhjetë piastra çdokujt që i sillte të gjallë një të krishterë. Misioni i tij vazhdoi për pesë ditë dhe net, gjatë të cilave ai as nuk fjeti e as nuk pushoi. Pasi numri shkoi deri në disa mijëra, emiri i shoqëroi të gjithë ata tek kalaja e qytetit. Vlerësohet se në fund të këtij operacioni jo më pak se pesëmbëdhjetë mijë të krishterë u shpëtuan nga emiri dhe është e rëndësishme të vërejmë se në këtë numër përfshiheshin të gjithë ambasadorët dhe konsujt e fuqive evropiane, së bashku me familjet e tyre. Siç e ka shprehur në mënyrë prozaike edhe biografia e tij, Charles Henry Churchill, pak vite pas ngjarjes,

“Të gjithë përfaqësuesit e fuqive të krishtera që banonin në Damask, pa asnjë përjashtim të vetëm, ia kan borxh jetën atij. Fat i çuditshëm dhe i pashembullt! Një arab e hodhi mbrojtjen e tij kujdestare mbi madhësinë e nëpërkëmbur të Evropës. Një pasardhës i Profetit ka strehuar dhe mbrojtur Nusen e Krishtit”[47]

Emiri mori të gjitha nderet dhe medaljet e mundshme nga të gjitha fuqitë kryesore perëndimore. Vetë konsulli francez, përfaqësues i shteti që ishte ende në proces të kolonizimit të vendlindjes së emirit, i detyrohej emirit për jetën e tij. Për këtë luftëtar të vërtetë të Islamit nuk kishte asnjë zemërim ose mëri, por vetëm detyra për të mbrojtur të pafajshmit dhe të gjithë ithtarët e librit që jetonin paqësisht brenda tokave islame. Vështirë se mund të imagjinohet kontrast më i madh se sa midis sjelljes së emirit dhe të vetëquajturve “muxhahidin” të ditëve tona, të cilët në mënyrë të padallimtë e paraqesin perëndimit si armiku *tout court* dhe si pasojë kryejnë akte të padrejta kundër



perëndimorëve të pafajshëm. Veprimi i emirit e ilustron më së miri versetin kuranor: “*Allahu nuk ju ndalon të silleni mirë dhe të jeni të drejtë ndaj atyre që nuk luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe që nuk ju dëbojnë prej shtëpive tuaja. Me të vërtetë, Allahu i do të drejtët.* [48]

Kur peshkopi i Algjerisë, Louis Pavy, i lavdëroi aktet e emirit, ky i fundit iu përgjigj, “E mira që ne i bëmë të krishterëve ishte ajo për të cilën e kishim detyrë për ta bërë nga besnikëria ndaj ligjit islam dhe nga respekti për të drejtat e njerëzimit. Sepse të gjitha krijesat janë familja e Zotit dhe ata më të dashurit tek Zoti janë ata që janë më të dobishëm ndaj familjes së tij”. Më pas vijon ky pasazh që është qartësisht i rrënjosur në universalitetin e mesazhit kuranor dhe në “imperativën ontologjike” të mëshirës, i cili është bashkëshoqëruesi i tij i pashmangshëm. Rëndësia praktike e këtij universalizmi dhe kësaj mëshire është shprehur në mënyrë dramatike nga guximi i emirit në besnikërinë e tij të patundur ndaj këtyre parimeve; këto nuk janë thjesht fjalë, por vlera përfundimtare shpirtërore, për të cilat një person duhet të përgatitet, nëse është e domosdoshme, për të bërë edhe sakrificën përfundimtare:

“Të gjitha fetë e sjella nga profetët, nga Ademi tek Muhamedi, qëndrojnë mbi dy parime: ekzaltimin e Zotit më të lartë dhe mëshira për krijesat e tij. Përveç këtyre dy parimeve, të tjerat janë veçse degëzime, dallimet midis të cilave janë të parëndësishme. Ligji i Muhamedit është, ndërmjet të gjitha doktrinave, ai më i atashuari dhe më respektuesi ndaj dhembshurisë dhe mëshirës. Por, ata që i përkasin fesë së Muhamedit kanë bërë që ai të devijoi. Ja përse Zoti ka bërë që ata të humbasin rrugën. Shpërblimi ka qenë i të njëjtës natyrë si faji” [49]

Ajo që na jepet këtu është një diagnozë e përmbledhur dhe e pakundërshtueshme e sëmundjes bashkëkohore brenda botës islame: duke qenë se mëshira, që është kaq qendrore ndaj kësaj feje të madhe është nënshtuar ndaj zemërimit dhe hidhërimit, mëshira e Zotit është tërhequr nga ata “që kanë bërë që ajo të devijoi”. Kjo është në përputhje me thënien e mirënjuhur të Profetit (a.s.): “Ai që nuk tregon mëshirë nuk do të mëshirohet” (*Men lem jerham, lem jurham*), si edhe me versetin kuranor që thotë: “**Në zemrat e tyre ka një sëmundje, të cilën Allahu ua shton. Ata i pret një dënim i dhembshëm, për shkak të hipokrizisë së tyre.**” [50]. Kjo sëmundje e zemërgurësisë duhet diagnostikuar me kujdes; nëse do të na duhet të marrim seriozisht luftëtarët më të mëdhenjt të së kaluarës sonë të afërme, një element përbërës kyç është mëshira universale.

Është interesant të vërejmë se një tjetër luftëtar i madh i Islamit, Imam Shamil nga Dagestani, hero i luftimeve kundër imperializmit rus [51], i shkroi një letër emirit, pasi dëgjoi për mbrojtjen që ai i kishte bërë të krishterëve. Ai e lavdëroi emirin për aktin e tij fisnik, duke lëvdur Zotin që gjendeshin ende myslimanë që vepronin në përputhje me idealet shpirtërore të Islamit:

“Dije se kur mbi veshët e mi ra ajo që është më e urryera për tu dëgjuar dhe e urryeshme për natyrën njerëzore – këtu aludoj për ngjarjet e kohëve të fundit në Damask që kanë të bëjnë me myslimanët dhe të krishterët, në të cilat këta të parët ndoqën një rrugë të padenjë për ndjekësit e islamit...një vel ra mbi shpirtin tim...bërtita me vete: korrupsion është shfaqur në tokë dhe në det, për shkak të asaj që kanë punuar duart e njerëzve [Kuran 30:41]. Unë u çudita nga verbëria e funksionarëve që u zhytën në tejkalime të tilla, harraq ndaj fjalës së Profetit, paqja qoftë mbi të, “Çdokush që tregohet i padrejtë ndaj një dhimmii [52], çdokush që e ofendon atë, çdokush që e privon atë nga gjësend pa lejen e tij, unë do të jem paditësi i tij Ditën e Gjykimit. Ah, çfarë fjalësh sublime. Por kur u informova se ti i kishe strehuar dhimmët nën krahët e mirësisë dhe mëshirës, se ti i kishte ndaluar njerëzit që luftonin kundër vullnetit të Zotit të Lartësuar..., Unë të lavdëroj ty ashtu siç Zoti i Lartësuar do të lavdëroj ty ditën kur as pasuria dhe as fëmijët e tyre nuk do të bëjnë dobi [Kuran 3:10]. Në të vërtetë, ti ke vënë në praktikë fjalët e të Dërguarit të madh të Zotit

të Lartësuar, duke dëshmuar mëshirë për krijesat e tij të përlurura, dhe ke vendosur një barrierë kundër atyre që do të kishin refuzuar shembullin e tij madhështor. Zoti na ruajtë nga ata që shkelin ligjet e Tij!”<sup>[53]</sup>

Në përgjigje ndaj kësaj letre, emiri shkroi letrën e mëposhtme, që e shpreh kaq mirë situatën mbizotëruese, që është e tillë në një shkallë edhe më të madhe në kohën tonë:

“Kur mendojmë se sa pak njerëz ka që janë vërtet fetar, se sa i vogël është numri i mbrojtëve dhe përkrahësve të së vërtetës – ku shihen persona të paditur që mendojnë se parimi i Islamit është fortësia, ashpërsia, teprimi dhe barbaria – është koha për të përsëritur këto fjalë: “Durimi është i bukur dhe Zoti është burimi i çdo ndihme” (Sabr xhemil, ue Allahul-mustean” (Kuran 12:8)”<sup>[54]</sup> Durimi dhe dhembshuria të përkrahura nga këta luftëtar është larg së qenuri një disfatizëm sentimental dhe as nuk është thjesht të qenurit virtuoz për shkak të domosdoshmërisë. Ato burojnë nga vetë vlerat që i motivuan ata të luftonin kundër agresionit në rradhë të parë, vlera të ngulitura në shpirtin delikat të islamit – vlerat e papërkulshmërisë të kombinuara me ato të butësisë, të fuqisë dhe dhembshurisë, vendosmërisë dhe dorëheqjes. Të gjitha këto vlera plotësuese janë të rrënjosura brenda vetë natyrën hyjnore: *xhelal* (madhësisë) dhe *xhemal* (bukurisë).<sup>[55]</sup> Nëse një luftëtar i privuar nga cilësitë e tij *xhelali* (të madhësisë) e humbet virilitetin e tij, atëherë diksuh që mbylon ose ndrysh cilësitë e tij *xhemali* (të dashurisë) humbet humanitetin e tij. Le të kujtojmë, gjithashtu, se brenda traditës sufite, të cilës i përkisnin si emiri ashtu edhe Imam Shamili, realizimi shpirtëror mund të vinte vetëm si rezultat i rrezatimit shpirtëror. Realizimi i Absolutit është, në mënyrë të pashmangshme, rrezatim i mirësisë, sepse siç e kemi nxjerrë në pah më lart, mëshira dhe dhembshuria janë esenca e të Vërtetit.<sup>[56]</sup> Prandaj, nëse dhembshuria, në kuptimin më të plotë, buron nga realizimi, atëherë vetë ky realizim është fryti i fitores në “xhihadin më të madh”, të cilin do ta trajtojmë në vijim.

## **Xhihadi më i madh**

Ndonëse emiri e luftoi ushtarakisht kolonizimin francez, në shekullin vijues një tjetër sheh i madh i sufi algjerian, Sheh Ahmed el-Aloui, zgjodhi të bënte rezistencë në mënyrë paqësore, e cila në kuptimin parimor nuk është më pak pjesë e xhihadit se sa lufta e armatosur. Duhet të kujtojmë se kuptimi i fjalëpërfjalshëm i fjalës “xhihad” është përpjekje, mundim dhe se xhihadi më i madh është përkufizuar nga profeti (a.s.) si “*xhihad el-nefs*” (përpjekja kundër egos, vetes). Në këtë mënyrë, në çdo diskutim rreth xhihadit nuk duhet hequr asnjëherë nga vëmendja prioriteti që i jepet përpjekjes së brendshme dhe asaj shpirtërore, përmbi të gjitha përpjekjet e jashtme. Lufta fizike është xhihadi “më i vogël” dhe ka kuptim vetëm në kontekst të luftës së pandërprerë, kundër veseve të brendshme, demonit përbrenda, që është quajtur xhihadi më i madh.

Një sheh sufi bashkëkohor e ka krahasuar në mënyrë të gjallë llojin e luftës së brendshme që karakterizon “luftëtarët e vërtetë të shpirtit” nga masa e besimtarëve të zakonshëm. Ai e bën këtë në lidhje me dallimin kuranor, brenda kategorisë së atyre që do të jenë të shpëtuar në jetën e përtejme, midis atyre të krahut të djathtë (ashab el-jemin) dhe atyre që do të prijnë (es-sabikun)<sup>[57]</sup>:

“Çdo mysliman është në luftë me djallin. Megjithatë, sa i përket atyre të krahut të djathtë kjo luftë është josistematike dhe e ndërprerë me shumë armëpushime dhe kompromise. Mbi të gjitha, shejtani është i ndërgjegjshëm se duke qenë mëkatarë njerëzit janë tanimë në një farë mase brenda rrokjes së tij dhe duke mos pasur për definicion bresim në mëshirën hyjnore, ai mund ta parashikoj

që ata, në jetën tjetër, do të shpëtojnë nga mbërthimi i tij. Sa i përket atyre që do të prijnë [në jetën e përtejme] ai i ndjen ata si njerëz të cilët që në të tashmen nuk e kanë pranuar sundimin e tij, madje ata e bartin luftën deri brenda territorit të tij. Rezultati është një shpagim i tmerrshëm...”[58] Përpyekja individuale dhe morale e individit në këtë përpyekje të brendshme është një kusht i domosdoshmëm, por jo i mjaftueshëm, për fitore. Lufta mund të fitohet vetëm përmes armëve “të dërguara nga qielli”: ritet e shenjta, meditimet, duatë, lutjet – të cilat përmblihen të gjitha në termin “përkujtimi (dhikri) i Zotit”. Në këtë dritë, strategjia e sheh el-Alauit mund të vlerësohet më mirë. Ajo nënkupton vendosjen e gjërave kryesore në fillim, duke u përqendruar në të “vetmet gjë të domosdoshme” dhe duke ia lënë pjesën tjetër në duart e Zotit. Për së jashtmi, kjo strategji mund të shihet si një aplikim, në planin shoqëror, të parimit ezoterik të mëposhtëm, i shqiptuar nga një prej parardhësve të tij shpirtëror, Mulaj Ai el-Xhemal:

“Rruga e vërtetë për të lënduar armikun është të jesh i preokupuar me dashurinë e Mikut; nga njëra anë, nëse ti përfshihesh në luftë me armikun, ai do të ketë arrirë atë që kërkonte nga ty dhe në të njëjtën kohë do të kesh humbur mundësinë për të dashur Mikun”. [59]

Sheh Alauit u përqendrua mbi këtë dashuri të Mikut dhe mbi të gjitha vlerat që lidhen me këtë imperativë të përkujtimit, duke përjashtuar në këtë mënyrë format të tjera rezistence më të hapura ushtarake dhe politike kundër francezëve. Rrezatimi shpirtëror i shehut u përhap jo vetëm tek disa dishepuj të tij, por, përmes shumë mukadimëve (përfaqësuesve shpirtërorë) të tij edhe tek qindra mijëra myslimanë, devotshmëria e të cilëve u thellua në mënyra të pafundme [60]. Sheh Darkavi nuk ishte drejtpërsëdrejti i interesuar në mjetet politike të çlirimit të tokës së tij nga zgjedha e sundimit francez, sepse kjo ishte vetëm një aspekt dytësor i situatës: qëllimi që qendron nën “misionin civilizues” francez në Algjeri ishte që ta farkëtonin personalitetin e algjerianëve sipas shëmbëlltyrës së kulturës franceze. [61] Pra, në masën që dikush percepton se rreziku i vërtetë i kolonizimit ishte ai kulturor dhe psikologjik, në vend se thjesht ai territorial dhe politik, pathyershmëria shpirtërore e sheh Darkavit dhe ndjekësve të tij të shumtë merr dimensionet e një fitoreje të dukshme. Francezët nuk mund të invadojnë në mendësinë që mbetet në mënyrë të pazgjydhshme e rrënjësuar në traditën shpirtërore të Islamit.

Në mënyrë që kjo qasje të mos konsiderohet si një recetë për një kuizetizëm të pakushtëzuar, duhet të vërejmë se edhe luftëri i madh, vetë emiri Abdulkadiri, nuk do të kishte asnjë vështirësi të çfarëdolloji në pohimin e vështirësisë së kësaj qasjeje: sepse ndonëse për sa jashtmi ai përfshihej në luftë me armikun, gjithsesi për asnjë moment ai nuk tregojë i shkujdesur nga përkujtimi që i bënte “Mikut”. Ai luftonte pa zemërim dhe furi dhe kjo shpjegon mungesën e ndonjë mëre ndaj francezëve kur ai u mund nga ata, duke iu nënshtruar vullnetit të qartë të Zotit me të njëjtën bindje me të cilën ai shkonte në luftë kundër tyre në rradhë të parë. Nëse dikush dyshon se kjo që sapo thamë është një përshkrim romantik apo se ajo e zmadhon kapacitetin e emirit për tu marrë me nevojat e një lufte brutale dhe njeherësh zhytet në thellësitë e përvojës soditëse, atëherë rrefimi vijues do të mund ta shpjegojë këtë situatë. Ai është shkruar nga francezi, Léon Roche, i cili hyri në rrethin e ngushtë të shoqërisë së emirit duke pretenduar se ishte konvertuar në Islam. Gjatë rrethimit të Ajn Madi-t, në vitin 1838, Roche u traumatizuar nga luftimi dhe kërkoi emirin, duke hyrë në tendën e tij, ai iu lut emirit që ta ndihmonte. Më vonë ai shkroi se çfarë kishte ndodhur.

“Ai më qetësoi dhe më dha të pi një përzierje *schiehh* (një lloj absinthe e zakonshme në shkretëtirë). Ai më mbështeti kokën, të cilën nuk mund ta ngreja dot më, në një nga gjunjët e tij. Ai po rrinte këmbëkryq sipas stilit arab. Unë qëndroja i shtrirë në anë të tij. Ai i vendosi duart në kokën time, nga e cila kishte hequr *haik* dhe *chechias* dhe nën prekjen e tij delikate rashë shpejt në gjumë. Unë u zgjova në thellësi të natës, hapa sytë dhe u ndjeva i rigjallëruar. Fiteli i nxirë i një feneri araba mezi e ndriçonte tendën e gjerë të emirit. Ai po qëndronte tre hapa larg meje. Ai



mendonte se unë po flija. Dy krahët i kishte ngritur në lartësinë e kokës së tij, duke shfaqur plotësisht *bernousin dhe haikin* borë të bardhë i cili binte në forma superbe. Sytë e tij të bukur, lined ëith black lashes, ishin gritur drejt qiellit. Buzët, lehtësisht të hapura, duket se po recitonin ende një lutje, por gjithsesi ato ishin të palëvizshme. Ai kishte arritur në një stad ekstaze. Aspiratat e tij drejt qiellit ishin të atilla sa që ai dukej sikur nuk e prekte më tokën. Në atë rast pata nderin të flija në tendën e Abdulkaderit dhe e kam parë gjatë lutjes dhe jam goditur nga transportimi i tij mistik, por këtë natë ai përfaqësoi për mua shëmbëlltyrën më të mrekullueshme të besimit. Kështu duhet të jenë lutur shenjtorët e mëdhenj të Krishterimit”[62].

Nga ky rrëfim kuptohet se përshkrimi vijues “zyrtar” i emirit, i dhënë si përmbyllje e një pamfleti që përcakton normat e ushtrisë, i vitit 1839, nuk ishte thjesht një propagandë devotshmërie:

“Haxhi Abdulkaderi nuk shqetësohet për këtë botë dhe largohet prej saj aq me aq sa ka mundësi...Ai ngrihet në mesnatë për të këshilluar shpirtin e tij dhe atë të ndjekësve të tij për tek Zoti. Kënaqësia e tij kryesore qëndron në lutjen ndaj Zotit me agjërim, që mëkatet e tij të falen...Kur ai administron drejtësinë, i dëgjon ankimet me durimin më të madh...Kur predikon, fjalët e tij bëjnë që sytë të përlohen dhe zbusin edhe zemrat më të ngurta”. [63]

Ky kombinim i mrekullueshëm rolesh – luftëtar dhe evlija, predikues dhe gjykatës – ndoshta të sjell ndërmend modelin më të lart të të gjithë muxhahidëve myslimanë, atë të Ali Ibn Talibit, kushëriri dhe dhëndëri i Profetit Muhamed (a.s.). Ky model i urtësisë dhe virtytit stands foth si muxhahidi më imponues në traditën islame. Siç e ka shprehur edhe Frithjof Schuon-i, “Aliu shfaqet mbi të gjitha si një “hero diellor”, ai është “luani” i Zotit; ai personifikon kombinimin e heroizmit fizik në fushëbetje me një shenjteri tërësisht të shkëputur nga gjërat e kësaj bote; ai është personifikimi i urtësisë, njëherazi i paluhatshëm dhe luftarake, të cilën e mëson Bhagavad-Gita”. [64]

Një nga leksionet e mëdha të luftës që i përmbahet parimeve, të “luftimit në rrugë të Zotit”, të mësuara nga Aliu është përjetësuar nga Rumi në pasqyrimin poetik që i bën ngjarjes së famshme në të cilën Aliu e përmbajti shpatën, në vend se t’i jepte fund armikut të mundur, i cili në formë sfide të fundit e kishte pështyrë atë në fytyrë. Ndonëse domethënie e menjëhershme shpirtërore e këtij veprimi qëndron qartësisht në refuzimin e Aliut për të vlarë në bazë të zemërimit personal – luftëtari duhet të jetë i shkëputur nga vetja dhe të luftojë plotësisht vetëm për Zotin – Rumi i ka dhënë atij një kuptim më të thellë metafizik. Në veprën e tij Mathnavi, Rumi e shndërron këtë ngjarje në një komentuar sublim i versetit kuranor, “**Sigurisht, nuk ishit ju që i vratë ata, por i vrau Allahu! Kur gjuaje, nuk ishe ti (Muhamed) që gjuaje, por ishte Allahu Ai që gjuante**”. [65] Pjesa e fundit e versetit i referohet hedhjes, nga ana e Profetit, të një grushti me rërë në drejtim të armikut, para një beteje. Por, verseti në tërësi aludon për një realitet sipas së cilit vepruesi i vërtet, ontologjik, i të gjithë veprimeve është vetë Zoti; veprimet e njeriut janë të mira nëse ai është i ndërgjegjshëm për këtë dhe për sa kohë ai është i shuar në ndërgjegjen e tij. Rumi i vendos fjalët e mëposhtme në gojën e Imam Aliut, i cili i përgjigjet pyetjes së luftëtarit të mundur dhe të mposhtur, që qëndronte përdhe: “Përse nuk më vrave?”:

“Aliu i tha, “Unë jam duke përdorur shpatën për hir të Zotit, unë jam shërbëtori i Zotit, unë nuk jam nën urdhrat e trupit.

Unë jam luani i Zotit, nuk jam luani i pasionit tim: veprat e mia dëshmojnë për fenë time.

Në luftë unë jam duke (manifestuar të vërtetën e) kur gjuaje, nuk ishe ti (Muhamed) që gjuaje: Unë jam si shpata dhe përdoruesi është Dielli (hyjnor).

Unë e kam hequr nga rruga bagazhin e vetes, unë e kam konsideruar atë që është tjetër përveç Zotit si joekzistuese.

Unë jam një hije, Dielli është zotëriu im; unë jam the administratori i pallatit mbretëror dhe nuk jam perdja (që ndalon qasjen) për tek Ai”.

Unë jam i mbushur me perlat e unionit, si një shpatë e (stolisur me gurë të çmuar): në luftë unë i bëjë (njerëzit) të jetojnë, jo të vriten.[\[66\]](#)

Gjaku nuk e mbulon shkëlqimin e shpatës sime: si mund era të zhdukë retë e mia?

Unë nuk jam një kashtë, unë jam një mal vetëpërmbytjeje, durimi dhe drejtësi: Si mund erërat e forta të ngadhënjë mbi Malin?”[\[67\]](#)

Luftëtari i vërtetë i Islamit e godet qafën e zemërimit të tij me shpatën e vetëpërmbytjes[\[68\]](#); ndërsa luftëtari i gënjeshtërt godet qafën e armikut të tij me egon e tij të shfrenuar. Për të parin, shpirti i islamit përcakton xhihadin; për të dytin zemërimi i hidhët, që hiqet si xhihad, përcakton islamin. Kontrasti ndërmjet tyre nuk mund të jetë më i qartë se kaq.

Në lidhje me shembullin e papërballueshëm të kombinimit që Aliu i bënte heroizmit dhe shenjtërisë le të vërejmë lidhjen vendimtare që ai ka vendosur midis fitores në luftën e brendshme kundër armikut brenda nesh, nga njëra anë, dhe parimit të mëshirës, nga ana tjetër. Kjo del në pah nga metafora e dhënë nga Aliu në lidhje me luftën që zhvillohet në shpirt de për shpirtin: intelekti, ka thënë ai, është udhëheqësi i forcave të të Gjithëmëshirshmit (el-Rahman); el-haua (epshi, kapriçoja, teka) drejton forcat e shejtanit; vetë shpirti është midis tyre, duke pësuar tërheqjen e të dyve (*mutexhedhibe bejnehuma*). Shpirti “hyn në fushën e cilitdo që do të triumfoj.”[\[69\]](#)

Energjia themelore e shpirtit nuk duhet shkatërruar, por konvertuar dhe ridrejtuar, larg nga objektet e përkoshme të dëshirës individualiste dhe larg nga shejtani, drejtë objektit të vetëm dhe të vërtetë që shprehet nga emri El-Rahman. Është dhembshuria dhe mëshirë që mbizotëron kundër armikut, në çfarëdo niveli, dhe kjo dhembshuri perceptohet nga intelekti në gjendjen e tij normative. Vetëm kur ky intelekt errësohet nga teka dhe kapriçio, dhembshuria zëvendësohet nga pasioni, hidhërimi dhe furia. Kësisoj, armiku luftohet sipas standardeve të tij të ulta, në vend se të luftohet mbi themelin e lartë të parimeve. Në vend të përkujtojë “Mikun”, në këtë mënyrë i jepet armikut kënaqësia e fitores përmes vetë mjeteve të përdorura në luftë. Në këtë mënyrë, luftëtari nuk lufton *për* Zotin sepse ai nuk është duke luftuar më *në* Zot.

Së fundmi, le të vërejmë thënien vijuese të Aliut, që ndihmon të theksojmë prioritetin që i duhet dhënë përpjekjes shpirtërore mbi atë materiale dhe të jashtme:

“Të përpiqesh kundër shpirtit përmes dijes – kjo është shenja e intelektit.

“Njerëzit më të forta janë ata që tregohen më të fortët kundër shpirtit të tyre”

“Me të vërtetë, ai që lufton shpirtin e tij, në bindje ndaj Zotit dhe duke pushuar së mëkatuari kundër Tij, në sytë e Zotit ka rangun e martirit të drejtë”.

“Lufta vendimtare është ajo e nj njeriu kundër shpirtit të tij”

“Ai që njih shpirtin e tij, e lufton atë”

“Asnjë xhihad nuk është më i përsosur se sa xhihadi i shpirtit”.<sup>[70]</sup>

Ngjarjet e rrëfyer këtu si ilustrime të xhihadit autentik nuk duhen parë si përfaqësuese të ndonjë ideali sublim të paarrtshëm, por si shprehje të normës së shenjtë në traditën islame të luftës. Kjo normë mund të mos ketë qenë zbatuar përherë në praktikë – gjithnjë mund të gjenden devijime dhe shkelje – por në princip ajo ka qenë besuar gjithnjë dhe shpesh i ka dhënë jetë asaj kalorësie, heroizmi dhe fisnikërie, për të cilat kemi dhënë disa nga shembujt më të famshëm dhe mbresëlënës. Norma e shenjtë e luftës kalorësiake në Islam ishte e dukshme për tu parë nga të gjithë, e përkrahur nga vlerat dhe institucionet e shoqërisë tradicionale islame. Për të gjithë ata që ngulmojnë të shohin me imtësi mospërmasë të mjegullta të pasionit dhe ideologjisë, ajo mund të shquhet ende në ditët tona.

Nuk është aspak rastësi që si Emiri ashtu edhe Imam Shamili – për të mos përmendur luftëtarë të tjerë fisnikë që i bënë rezistencë agresionit imperialist të Perëndimit, të tillë si Umer Mukhtari në Libi, Mehdiu në Sudan, Uthman dan Fodio në Nigeri – ishin të iniciuar në sufizëm. Nuk ka nevojë të argumentojmë se sufizmi e përfaqon spiritualitetin islam në një mënyrë ekskluzive, por askush nuk mund të mohojë se vlerat shpirtërore të Islamit janë kultivuar tradicionalisht dhe janë dërguar në përmbushje në mënyrë më efektive dhe më të bukur nga sufijnjtë. Janë këto vlera shpirtërore që mbushin normat etike – në të gjitha fushat – më bereqet gjallërues, bereqetin pa të cilin aktet e heroizmit dhe fisnikërisë, që kemi përmendur këtu, vështirë se do të ishin të konceptueshme. Sufizmi nuk i ka shpikur vlerat shpirtërore të Islamit, ai thjesht është përpjekur ti japë jetë atyre, nga gjenerata në gjeneratë. Një përkufizim i rëndësishëm i tesavufit (sufizmit) citohet nga Ali el-Huxhuyri (vd. 456/1063) në librin e tij “Keshf el-Mehxhub” (Zbulimi i velit), një nga manualët e hershme më të rëndësishme të sufizmit klasik: “Sot, sufizmi është një emër pa realitet; më parë ai ishte një realitet pa emër”.<sup>[71]</sup> Me fjalë të tjera, vlerat tipike për sufizmin konsiderohen se kanë qenë të pranishme në kohën e Profetit (a.s.) dhe të shokëve të tij, ku realiteti i tyre jetohej, në vend se të emërtohej. Pasi na jep këtë përkufizim, el-Huxhuyri shton se ata që mohojnë sufizmin në të vërtetë mohojnë “tërë ligjin e shenjtë të Profetit dhe të cilësitë e tij të lavdërueshme”.<sup>[72]</sup>

Në këtë pikë, mund të duket e çuditshme të pohimi se një mohim i sufizmit është i barazvlershëm me mohimin e tërë ligjit të shenjtë, por theksi këtu duhet vënë tek fjalë “tërë”. Sepse, nëse Islami reduktohet thjesht në një ndjekje mekanike të normave të jashtme, atëherë ai nuk mund të jetë një fe në kuptimin e plotë të fjalës, ose mund të quhet një fe pa jetë të brendshme. Prandaj Imam Gazaliu e ka quajtur veprën e tij kryesore “Ripërtëritja e disiplinave fetare” dhe nga shkrimet e tij është e qartë se vlerat shpirtërore të sufizmit garantojnë këtë jetë të brendshme të fesë.

Tradicionalisht, kanë qenë sufinjtë që kanë brendësuar më thellësisht universalitetin tipik për mesazhin kuranor. Kësisoj, nuk duhet të na habisë fakti se ata më të thelluarit në sufizëm kanë qenë edhe më të ndjeshmit ndaj shenjtërisë së jetës njerëzore, ndaj shenjtërisë së lindur të qenies njerëzore, pavarësisht nga feja e tij. As nuk duhet të na habisë fakti se ata që janë treguar më armiqtë ndaj sufizmit janë ata që kanë dëshmuar mospërfilljen më të tmerrshme ndaj pacënueshmërisë të jetës njerëzore. Për vëzhguesit inteligjent të botës myslimane, po bëhet gjithnjë e më e dukshme se atë më të priturit ndaj dhunës janë anëtar të devijancës së tekfirit<sup>[73]</sup>, degë të lëvizjeve të ndryshme radikale që janë jo vetëm pastërtisht “ideologjike”, por edhe më armiqtë ndaj sufizmit dhe ndaj shumë vlerave të konsideruar më të shenjtat brenda traditës shpirtërore të Islamit.

Përktheu: Rezart Beka

{...} Dr. Reza Shah-Kaemi punon si kërkues i asociuar në Londër. Ai është editori themelues i “Islamic World Report” dhe ka shkruar dhe edituar disa libra dhe artikujt për tema të tilla si Kurani dhe dialogu ndërfeetar, krahasimi i feve, xihadi në Islam, Sufizmi dhe Shiizmi. Libri i tij “Justice and Remembrance: An Introduction to the Spirituality of Imam Ali” do të publikohet nga IIS/IB Tauris në vjeshtë të vitit 2005. Teza e tij e doktoraturës, një krahasim midis Shankara-s, Ibn Arabiut dhe Meister Eckhartit do të publikohet nga World Wisdom Books në dimër të 2005, nën titullin “Paths to Transcendence

## Referenca

[1] Ky është një version i zgjeruar i një artikulli të titulluar “Recollecting the Spirit of Jihad”, në “Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition”, ed. Joseph Lumbard (Bloomington, IN: World Wisdom, 2004).

[2] Një nga përgjigjet më të mira në lidhje me këtë çështje gjendet në një seri eseshë të publikuara nga xihadi, që ka si autor S. Abdallah Schleifer. Ai ofron një kritikë të shkëlqyer të reduktimit politik të xihadit, duke përdorur si bazë “ndërgjegjen tradicionale islame” dhe duke përfshirë, si rast studimi të xihadit të kryer në përputhje me këtë ndërgjegje, muxhahidin pak të njohur, që luftoi kundër kolonizimit të Palestinës në vitet 1920-1930, Izzudin el-Kasam. Ky rast studimi përbën pjesë e parë të serisë së eseve, e cila u publikua në Islamic Quarterly 23, nr. 2 (1979). Pjesa e 2 e serive quhet “Jihad and Traditional Islamic Consciousness”, “Islamic Quarterly 27, nr. 4 (1983). Pjesa e tretë gjendet në “Islamic Quarterly 28, nr. 1 (1984); pjesa e 4 gjendet në Islamic Quarterly 28, nr. 2 (1984) dhe pjesa e 5 gjendet në Islamic Quarterly 28, nr. 3 (1984). Për një refuzim të rëndësishëm të konceptimit të gënjeshtërt të xihadit si një luftë e pandërprerë aggressive shih edhe Zaid Shakir, “Jihad is Not Perpetual Warfare”, në “Season – Semiannual of Zaytuna Institute 1, nr. 2 (Autumn-Winter 2003-2004): f. 53-64..

[3] Cituar në Stanley Lane-Pole, “Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem” (Beirut: Khayats Oriental Reprints, 1964), f. 232-3. (Fillimisht i publikuar në Londër në vitin 1898). Nuk është pavend të përmendim se, siç është shprehur edhe Titus Burckhardt, “qëndrimi i kryqtarëve të krishterë kundrejt grave është islamik në origjinë”. Shih librin e tij “Moorish Culture in Spain” (London: Allen & Unwin, 1972), f. 93. Simonde de Sismondi pohon se literatura arabe ka qenë burimi i “asaj butësi dhe delikatësi të ndjenjës dhe të atij përnderimi të grave... që ka vepruar kaq

fuqishëm në ndjenjat tona fisnike”. “Histoire de la littérature du Midi de l’Europe”, cituar në R. Boase, “The Origin and Meaning of Courtly Love” (Manchester University Press, 1977), f. 20.

[4] Lane-Poole, “Saladin”, f. 233-4.

[5] Cituar në Thomas Arnold, “The Preaching of Islam” (London: Luzak, 1935), f. 88-9.

[6] Kuran 2: 256.

[7] Kuran 76:8-9.

[8] Kuran 2:216.

[9] Kuran 48:29.

[10] Kuran 2:190.

[11] Kuran 3:159.

[12] Kuran 7:156.

[13] Kuran 17:110.

[14] Kuran 55:1-3.

[15] Martin Lings, “Muhammad – His life According to the Earliest Sources” (London: ITS and George Allen & Unwin, 1983), f. 297-8.

[16] Kuran 41:34.

[17] Arnold, “Preaching of Islam”, f. 81-2.

[18] Një kopje e këtij dokumentet shfaqet ende, deri në ditët tona, në manastir, i cili është manastri më i vjetër vazhdimisht i banuar i gjithë krishterimit. Shih J. Bentley, “Secrets of Mount Sinai” (London: Orbis, 1985), f. 18-19.

[19] Shih A. Guillaume, trans. “The Life of Muhammad – A Translation of Ibn Ishaq’s Sirat Rasul Allah” (London: Oxford University Press, 1968), f. 270-77.

[20] Kuran 22:39-40.

[21] Bernard Lewis, “The Jews of Islam” (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), f. 8.

[22] S.A. Schleifer, “Jews and Muslim – A Hidden History”, in “The Spirit of Palestine” (Barcelona: Zed, 1994), f. 2.

[23] Cituar në Schleifer, “Jews and Muslims”, f. 5.

[24] Burckhardt, “Moorish Culture”, f. 27-28.

[25] Përveç faktit që Majmonidesi vuajti nga persekutimet e Al-Mohadëve, gjatë një episodi të rrallë të persekutimit të bërë në Spanjë nga myslimanët, gjithsesi hapi tjetër i karrierës së tij – si mjeku i Salahudini – manifeston besnikërinë e vazhdueshme të tij ndaj sundimit mysliman.

[26] Cituar në Schleifer, “Jews and Muslims”, f. 8.

[27] Kuran 3:84.

[28] Mark Cohen, “Islam and the Jews: Myth Counter-Myth, History”, në “Jerusalem Quarterly” 38 (1986), f. 135.

[29] Ibid.

[30] Kuran 2:62.

[31] Kuran 3:113-14.

[32] Kurani 5:8

[33] Cituar në W.B. Quandt, “Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954-68 (Cambridge MA: MIT Press, 1969), f. 4.

[34] Në lidhje me këtë dhe shumë tregime të tjera zyrtare në lidhje me mizori të tilla shih Roger Garaudy, “Un dialogue pour les civilisations” (Paris: Denoël, 1977), f. 54-65. Kjo është cituar nga Rashid Messaoudi, “Algerian-French Relations”, 1830-1991” në “Algeria – Revolution Revisited”, ed. Reza Shah-Kazemi (London: Islamic World Report, 1997), f. 6-46.

[35] Ibid, f. 10.



- [36] Shih Mohamed Chérif Sahli, “Abdelkadir – Le Chevalier de la Foi” (Algeries: Enterprise algérienne de presse, 1967), f. 131-2. Shih edhe esenë tonë “From Sufism to Terrorism: The Distortion of Islam in the Political Culture of Algeria”, në “Algeria – Revolution Revisited”, f. 160-92, ku janë sqartë për herë të parë disa nga këto pika.
- [37] Cituar në Michel Chodkieëicz, “The Spiritual Ęritings of Amir ‘Abd al-Kader” (Albany: State University of Neë York, 1995), f. 2. Kjo përzgjedhje tekstesh nga vepra “Meuakif” e emirit, zbulojnë më së miri anën tjetër të emirit: jetën e tij shpirtërore, të jetuar si një sheh i sufizmit. Në këtë vepër, emiri komenton disa versete kuranore dhe hadithe, si edhe mbi shkrimet e Ibn Arabiut, në një perspektivë rigorozisht esoterike. Në të vërtetë, emiri përshkruhej si “uarith el-ulum el-akhbaria”, trashëgues i shkencave akhbari, të cilat lidheshin me Shehun Ekber (Shehun e madh), Ibn Arabiun. Për këtë aspekt pak të njohur të funksionit të emirit shih f. 20-24.
- [38] Shih Charles Henry Churchill, “The Life of AbdelKader” (London: Chapman and Hall, 1867), f. 295.
- [39] Cituar nga Benamir Aïd, “Le Geste de l’Emir: prisonniers de guerre” in “Itinéraires – Revue semestrielle éditée par la Fondation Emir Abdelkader” 6 (2003), f. 31.
- [40] Ibid, f. 32.
- [41] Ibid., f. 33.
- [42] Cituar nga Comte de Cirvy në veprën e tij “Napoleon III et Abd el-Kader”; shih “Document: Un portrait de l’Emir par le Comte de Cirvy (1853)” në “Itinéraires” 5 (2001), f. 11.
- [43] Kuran 2:190; shih traktin e rëndësishëm shkruar nga i ndjeri sheh i Ezherit, Mahmud Shaltut, në të cilin xihadi në Islam përkufizohet në terma tërësisht mbrojtës. Traktati “El-Kuran ue el-Kital” u publikua në Kajro në vitin 1948 dhe u paraqit I përkthyer nga Peters nën titullin “A Modernist Interpretation of Jihad: Mahmud Shaltut’s Treatise, Koran and Fighting”, në librin e tij “Jihad in Classical and Modern Islam” (Leiden: Brill, 1977), f. 59-101.
- [44] Churchill, “Life”, f. 314.
- [45] Kjo ngjarje rrëfëhet në Boualem Bessaïeh, “Abdelkader à Damasetle sauvetage de douze mille chrétiens” në “Itinéraires” 6 (2003), f. 90.
- [46] Kuran 4:135.
- [47] Churchill, “Life”, f. 318.
- [48] Kuran 60:8.
- [49] Cituar nga Mgr. Henri Teissier (Peshkop i Algjerisë) në “Le sens du dialogue inter-religions”, “Itinéraires” 6 (2003), f. 47.
- [50] Kuran 2:10.
- [51] Njësoj si emir Abdulkaderi, Imam Shamili, konsiderohej me nderim jo vetëm nga ndjekësit e tij, por edhe nga rusët. Kur më në fund ai u mund dhe u dërgua në Rusi, ai u kremtua si hero. Ndonëse ndonjëherë i ngjyrosur me romanticizëm, gjithësi vepra e Lesley Blanch-it me titull “Sabres of Paradise” (Neë York: Caroll and Graf, 1960) e përcjell më së miri aspektin heroik të rezistencës së Imam Shamilit. Për një rrëfim më akademik të figurës së tij shih Moshe Ganner, “Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan” (London: Frank Cass, 1994). Në lidhje me Çeçeninë shih veprën tonë “Crisis in Chechnia – Russian Imperialism, Chechen Nationalism and Militant Sufism” (London: Islamic World Report, 1995), e cila ofron një tablo të çështjes çeçene për pavarësi, nga shekulli i XVIII deri në mes të viteve 90 të shekullit të kaluar, ku një theks i veçantë i është kushtuar rolit të tarikateve sufite në këtë çështje.
- [52] Një dhimmi është një jomysliman që gëzon dhimman, ose “mbrojtjen” nga shteti mysliman.
- [53] Cituar nga Bessaïeh, “Abdulkader à Damas”, f. 91-2 (përkthim i modifikuar). Shih edhe Churchill, “Life”, f. 321-2.

[54] Cituar në Churchill, “Life”, f. 323.

[55] Në “Republikën” e Platonit një nga qëllimet kryesore të sistemit edukativ është t’i mësojë “mbrojtësve” të shtetit si të jenë të ashpër kundër armiqve dhe të të njëjtën kohë të butë kundrejt njerëzve të tyre (siç e vërejtëm më lart, myslimanët janë përshkruar si të ashpër kundër jobesimtarëve). Është për këtë arsye qëarte si muzika mësohen krapërkrah me disiplinat luftarake. Luftëtarë të tillë si Emiri dhe Imam Shamili e përsosën këtë kombinim rolesh, falë virtyteve qenësisht të balancuara tipike për shpirtin e Islamit. Në luftën moderne, përkundrazi, të luftuarit e një “armiku” duket se është e pamundur pa një ideologji që dehumanizon dhe demonizon atë, nga këtu vijnë edhe mizoritë e vazhdueshme në periudhën tonë “post-rilindase”.

[56] Këtë temë e kemi zhvilluar më tej në esenë “Selfhood and Compassion: Jesus in the Qur’an – An Akbari Perspective”, në “The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society”, 29 (2001).

[57] Kuran 56:8-10.

[58] Ebu Bekr Siraxh el-Din, “The Book of Certainty” (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992), f. 80. Shih edhe esenë e S. H. Nasr, “The Spiritual Significance of Jihad”, kapitulli i parë i librit “Traditional Islam in the Modern World” (London: Kegan Paul International, 1987), si edhe seksionin tjetër të këtij libri që quhet “Traditional Islam and Modernism”, e cila mbetet një kritikë e rëndësishme parimore e mendimit modernist dhe ekstremist në Islam.

[59] Cituar nga Sheh el-Arabi el-Darkavi, themelues i degë darkavijeh e tarikati sufi shadhili. Shih “Letters of a Sufi Master”, përkth. Titus Burckhardt (Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1969), f. 9.

[60] Për detaje të dikimit fetar të tarikatit të sheh Darkavit në shoqërinë algjeriane shih esenë e shkruar nga Omar Benaissa, “Sufism in the Colonial Period”, në “Algeria: Revolution Revisited”. Ed. R. Shah-Kazemi (London: Islamic World Report, 1997), f. 47-68.

[61] Alexis de Tocqueville e kritikon thekshëm politikën asimiluese të qeverisë së tij në Algjeri. Në një raport parlamentar të vitin 1847 ai shkruan se “Në këtë, çast ne nuk duhet ti shtyjme ata gjatë rrugës së civilizimit tonë evropianë, por drejt rrugës së civilizimit të tyre...mbyllur një sërë institucioneve bamirësie [d.m.th. institucionet fetare të vakfit], i kemi lënë shkollat të shkatërrohen, kemi mbyllur kolegjet [d.m.th. medresetë]...rekrutimi i njerëzve të fesë dhe të ligjit [Sheriatit] është ndërprerë. Me fjalë të tjera, ne e kemi bërë shoqërinë myslimane shumë më tepër të mjerueshme, të çorganizuar, barbare dhe injorante se ç’ishte para se ta njihnim ne”. Cituar në Charles-Rober Ageron, “Modern Algeria”, trans. Michael Brett (London: Hurst, 1991), f. 21.

[62] Léon Roche, “Dix Ans à travers l’Islam” (Paris: 1904), f. 140-1. Cituar në M. Chodkieicz, “Spiritual Writings”, f.4.

[63] Cituar nga Churchill, “Life”, f. 137-8.

[64] Fithjof Shcuon, “Islam and the Perennial Philosophy” (London: World of Islam Festival, 1976), f. 101. Schuon i referohet gjithashtu Aliut si “përfaqësuesi *par excellence* i ezoterizmit islam”. Shih librin e tij “The Transcendent Unity of Religions” (London: Faber and Faber, 1953), f. 59.

[65] Kuran 8:17.

[66] Krahaso versetin vijues nga Bhagavad-Gita: “Kush mendon se mund të jetë një vrasës, kush mendon se është vrarë, të dy nuk kanë dije të saktë: Ai nuk vret e as nuk vritet”. “Hindu Scriptures”, përkth. R.C. Zaehner (London: Dent, 1966), f. 256.

[67] “The Mathnawi of Jalalu’ddin Rumi”, përkth. R.A. Nicholson (London: Luzac, 1926), libri 1, f. 205, reshti 3787-3794. Shprehjet në kllapa janë ndërshtirë nga Nicholson. Shih komentet e Schleifer-it mbi rrëfimin e këtij episodi nga Rumi në “Jihad and Traditional Consciousness”, f. 197-9.

[68] Siç ka thënë Rumi, duke vazhduar ligjërimin e Aliut, shih libri 1, f. 207, rreshti 3800.

[69] Cituar nga Abdulvahid Amidi në përpilimin e tij të thënieve të Imam Aliut, “Ghurar el-hikam” (Kum: Ansarijan Publications, 2000), vëll. 2, f. 951, nr. 9. Krahaso: “Intelekti dhe pasioni janë të kundërta; intelekti forcohet përmes dijes, pasioni përmes kapriçios. Shpirti gjendet midis tyre, i joshur nga të dy. Kush triumfon ka neftin nga krahu i tij”. (Ibid. nr. 10).

[70] Ibid., vëll. 1, f. 208-11, nos. 20, 17, 8, 23, 26, 28. Në publikimin tonë të ardhshëm “Justice and Remembrance – Introducing the Spirituality of Imam Ali” (London: IB Tauris, 2005), ne i zhvillojmë këto tema në kontekst të “shpirtit të intelektit” në perspektivën e Aliut.

[71] Ali al-Hujwiri, “The Kashf al-Mahjub – The Oldest Persian Treatise on Sufism”, përkth. R.A. Nicholson (Lahore: Islamic Books Service, 1992), f. 44.

[72] Ibid., f. 44.

[73] Ata që bëjnë tekfir, gjegjësisht deklarimi se dikush është jobesimtar (qafir).



## Xhiahadi nuk është luftë e pandërprerë – Zaid Shakir

*Ky është një version i modifikuar dhe i përditësuar i një artikulli që është shfaqur në “The Empire and the Crescent” (Ed. Aftab Malik, Bristol, England: Amal Press, 2003).*

Një nga idetë kryesore që qëndron në themel të argumenteve të atyre që mbrojnë idenë e përplasjes së qytetërimeve midis Islamit dhe Perëndimit[1] është teza se Islami është një fe që përkrah idenë e xhihadit të pandërprerë. Sipas shtjellimeve të tyre, kjo luftë është ajo që myslimanët e njohin si “xhihad”. Në librin e tij provokues “Islam Unveiled” (Islami i zbuluar), Robert Spencer pohon në mënyrë të qartë:

“Xhiahadi që synon të rrisë përmasat e *dar el-Islam*-it (territorit islam) në kurriz të *dar el-harb*-it (territorit të luftës) nuk është një luftë konvencionale që fillon në një moment të caktuar dhe mbaron në tjetrin. Xhiahadi është “një luftë e pandërprerë” që përjashton idenë e paqes, por autorizon armëpushimin e përkohshëm që lidhet me situatën politike (*muhadene*)”[2]

Shkrimtarë dhe ideologë të tjerë perëndimorë shkojnë më tej duke e lidhur idenë e xhihadit me një përpjekje të myslimanëve që të arrijnë mbizotërimin global. Për shembull, Daniel Pipes, duke shkruar në botimin e Nëntorit të vitit 2002 të “Commentary”, pohon:

“Në periudhën paramoderne, ndërmjet myslimanëve suni (që përbëjnë shumicën historike të botës myslimane), xhiahadi nënkuptonte kryesisht vetëm një gjë. Ai nënkuptonte përpjekjen ligjore, detyruese, komunitare për t’i zgjeruar territoret e sunduara nga myslimanët (të njohura në arabisht si “*dar el-Islam*”) në kurriz të territoreve të sunduara nga jomyslimanët (*dar el-harb*). Në këtë koncept mbizotërues, qëllimi i xhihadit nuk është fetar, por politik. Ai përpiqet më shumë të zgjeroj pushtetin sovran mysliman se sa të përhap besimin mysliman (ndonëse ky i fundit shpesh ka ndjekur të parin). Synimi është qartësisht ai sulmues dhe qëllimi i tij përfundimtar nuk është asgjë më pak se sa dominimi mysliman mbi tërë botën”. [3]

Sipas formulimit të dhënë nga Pipes, duke qenë se bota paramoderne nuk u vendos dot asnjëherë nën ndikimin e Islamit, atëherë xhiahadi do të thotë luftë e pandërprerë. Pipes nuk mendon se moderniteti e ka zbutur këtë tendencë paramoderne të xhihadit. Ai vazhdon duke thënë:

“Shkurtimisht, xhiahadi mbetet në thelb një forcë e gjithëfuqishme në botën myslimane dhe kjo shpjegon joshjen e madhe ndaj një figure të tillë si Osama bin Laden, menjëherë pas 11 Shtatorit të vitit 2001”. [4]

Është e rëndësishme të vërehet se Spencer-i, Pipes-i, e të tjerë përveç tyre, i mbështesin argumentet e tyre me formulime dhe koncepte që shoqërohen me teorinë politike klasike islame. Megjithatë, kuptimi i tyre presupozon një lexim të vetëm dhe të ngushtë të traditës islame, bazuar mbi disa parametra ideologjikisht të përcaktuara, që i kufizojnë aftësitë e tyre për të akomoduar një lexim alternativ. Për shembull, ndarja kaq shpesh e cituar e botës në *dar el-harb* dhe *dar el-islam* përshtatet mirë me përpjekjet për të shpjeguar pashmangshmërinë e përplasjes midis Islamit dhe Perëndimit. Megjithatë, kjo nuk na jep realisht një ide të nuancave dhe ndërlikueshmërisë të këtyre termave dhe as të rrugëve përmes së cilave mendimtarët myslimanë, gjatë një periudhe të gjatë kohore, i kanë përcaktuar dhe aplikuar ato.

Për shembull, Ebu Jusufi dhe Muhamed b. [5] el-Hasan el-Shejbani, dy dishepujt e Ebu Hanifes, e konsideronin një tokë të qeverisur nga ligjet e jobesimtarëve si një tokë mosbesimi edhe nëse ishte

e populluar nga myslimanë.[6] Imam Shafi'u nuk e konsideronte si *dar el-harb* një tokë të populluar nga jobesimtarë, të cilët nuk ishin në luftë me myslimanët.[7] Kështu që, sipas këtyre përkufizimeve, shumica e vendeve të sotme myslimane, të cilat qeverisen nga kode ligjore shekullariste, nuk janë *dar el-islam*. Anasjelltas, shumica e kombeve jomyslimane, të cilat janë në paqe me botën myslimane, nuk janë *dar el-harb*. Nuanca të tilla peshojnë qartësisht kundër argumenteve simpliciste që ofrohen nga një valë gjithnjë e në rritje e polemistëve dhe ekspertëve anti-islamik dhe ekuivalentët e tyre ideologjik myslimanë.

Qëllimi i këtij artikulli është të tregoj se ndonëse xihadi, në një prej klasifikimeve të tij klasike, mund të interpretohet si në mbështetje të luftës së pandërprerë, gjithsesi ekziston një tjetër lexim që është kundër këtij interpretimi. Gjatë diskutimit të bazave tekstuale të këtij leximi alternativ, unë do të fokusohem tek pasazhi kuranor 9:5[8]. Kjo, për shkak të postit qendror që ky pasazh luan në argumentet e atyre, qofshin myslimanë ose jo, që përqafojnë tezën e luftës së pandërprerë. Po ashtu, do të fokusohem edhe tek pasazhi 9:29[9], për shkak të implikimeve të tij për marrëdhëniet myslimano-të krishtera.

Unë do të argumentoj se me përjashtim të “shtetit xihador” të emevitëve, interpretimi i mëvonshëm rreth kësaj çështjeje ka qenë më i rëndësishëm në modelimin e politikës së jashtme të shteteve myslimane, veçanërisht në periudhën moderne. Gjatë vërtetimit të kësaj pike, do të hedh një vështrim të shkurtër mbi “shtetin e xihadit” dhe do të prezantoj një tezë që do të shpjegojë kolapsin e pashmangshëm të tij.

Një dështim, nga ana e ideologëve dhe politikëbërësve perëndimorë, për të pranuar parësinë e këtij “leximi që e sheh xihadin si jo të pandërprerë” do të dërgonte në keqkuptime tragjike. Këto keqkuptime nuk do të bëjnë gjë tjetër vetëm se do të thellojnë pakënaqësinë dhe mosbesimin në rritje që po zhvillohet ndërmjet Amerikës dhe botës myslimane dhe do të krijojnë një klimë politike që mund të dërgojë në luftra katastrofike që mund ti shndërrojnë tokat myslimane në një shkretëtirë të pabanueshme dhe mund të shtojnë së shumti mundësinë e sulmeve kundër Shteteve të Bashkuara të Amerikës si dhe do të çenojnë interesat Amerikane jashtë vendit.

### “Shteti i xihadit” dhe kolapsi i tij

Në librin e tij mjeshtëror me titull “The End of the Xihad State” (Fundi i shtetit të xihadit)[10], Dr. Khalid Blankship argumenton se në historinë e Islamit i vetmi shtet që e ka bazuar politikën e tij të jashtme mbi luftën e vazhdueshme kundër jobesimtarëve ishte dinastia emevite, e themeluar nga Muavijeh b. Ebi Sufjan. Megjithatë, kjo luftë e pandërprerë ishte e papërballueshme dhe, gjatë sundimit të Hisham b. Abdulmalik, dërgoi eventualisht në kolapsin e shtetit emevit. Arsyet e këtij kolapsi mund të përmbliken si më poshtë:

1. Sistemi fiskal i regjimit, që bazohej mbi plaçkën e luftë, pësoi kolaps.
2. Pas një zbrapsjeje fillestare, ushtritë jomyslimane u rigrupuan dhe nganjëherë i shkaktuan forcave myslimane humbje shumë të mëdha.
3. Morali i ushtrive myslimane u lëkund, madje pati edhe raste kur myslimanët refuzuan të luftojnë.
4. Një vakum pushteti u krijua në tokat siriano-irakene të perandorisë. Kjo dërgoi në një ndryshim të balancës së pushtetit ndërmjet emevitëve dhe armiqve të tyre të brendshëm dhe në përmbysjen eventuale, nga ana e abasitëve, të perandorisë emevite.[11]

Arsyet strategjike dhe ekonomike që dërguan në kolapsin e “shtetit të xhihadit” janë tërësisht në harmoni me atë që historiani nga Yale University, Paul Kennedy, e ka përshkruar si një fenomen që ndodh gjatë periudhave të “tejshtirirjeve perandorake”. Në lidhje me këtë Kennedy pohon: “Triumfi i çdo Fuqie të Madhe në këtë periudhë, ose kolapsi i një tjetre, zakonisht ka qenë si pasojë e luftimeve të stërzgjatura nga forcat e armatosura të saj...”<sup>[12]</sup> Ai vëren gjithashtu se:

*“Në mënyrë të ngjashme, të dhënat historike sugjerojnë se në një periudhë afatgjate ekziston një lidhje e qartë midis një ngritjeje dhe rënies ekonomike të një fuqie të madhe dhe ngritjes dhe rënies së saj si një fuqi ushtarake (apo perandori botërore)”*.<sup>[13]</sup>

Megjithëse, studimi i Kennedy fokusohet mbi botën moderne, observimet e tij së paku na ofrojnë një çelës për të hyrë në dinamikat strategjike dhe ekonomike që aludonin rreth kolapsit eventual të shtetit emevit. Këto dinamika u vërejtën edhe nga trashëgimtarët politik dhe intelektual të “Shtetit të xhihadit” dhe dërguan në reformimin e politikave të jashtme të shteteve pasuese myslimane. Përfundimi që e mandatoi këtë reformim ishte se “shteti i xhihadit” ishte i papërbalueshëm.

Ky përfundim është nxjerrë nga fati i Perandorisë Osmane, një fuqi ekspansioniste myslimane që rezistoi deri në kohërat moderne. Në lidhje me rënien e Perandorisë Osmane, Kennedy komenton:

“Sidoqoftë, edhe turqit osman ishin tejet të dobësuar për t’u kthyer së brendshmi dhe për të humbur shansin e dominimit botëror...Në një farë mase, mund të argumentohet se ky proces ishte një pasojë e natyrshme e sukseseve të hershme turke: Ushtria osmane, ndonëse ishte e miradministruar, mund të ishte e aftë të mbante kufijtë e gjatë, por vështirë se mund të shtrihej më tej pa kosto të mëdha njerëzish dhe parash. Imperializmi osman, ndryshe nga ai spanjoll, holandez, e më pas edhe anglez, nuk solli shumë përfitime nga ana ekonomike. Duke nisur nga gjysma e dytë e shekullit të XVI, perandoria osmane po tregonte shenjat e tejshtirirjes strategjike...”<sup>[14]</sup>

Sidoqoftë, vdekja e “shtetit të xhihadit” dërgoi në një ristrukturim të përhershëm të praktikës politike myslimane, larg skemës së luftës së pandërprerë kundër jomyslimanëve drejt një skeme e cila me kalimin e kohës filloi të përfshinte armëpushime të zgjatura, marrëdhënie diplomatike formale dhe, në kohët moderne, anëtarësim në bashkësinë ndërkombëtare të shteteve-kombe. Akoma më e rëndësishme është se, në botën moderne, ky ristrukturim i praktikës politike myslimane ka dërguar në njohjen implicite dhe eksplicite të institucioneve dhe regjimeve, të cilat punojnë së bashku për ta bërë paqen, jo luftën, realitetin mbizotërues që udhëheq marrëdhëniet midis shteteve sovraane. Duhet vërejtur se kjo praktikë e re ndonjëherë është në konflikt me konceptimin e “xhihadit si një luftë e pandërprerë”. Një teori kjo që ka mbetur në shumë shkrime ligjore dhe ekzegjetike, ndonëse në botën moderne ajo është një teori që nuk udhëheq politikën e jashtme, madje as të shtetit më radikal islam.

### **Teza e luftës së pandërprerë: Baza tekstuale**

Pretendimi ynë se ekziston një interpretim i xhihadit që shkon kundër luftës së pandërprerë nuk është diçka e re. Ndonëse pikëpamjet e tyre nuk përfaqësojnë rrymën kryesore, gjithsesi kanë ekzistuar shumë dijetarë të spikatur, nga gjeneratat e hershme të myslimanëve, që e kanë konsideruar xhihadin si një obligim i detyrueshëm vetëm në rast mbrojtjeje ose e kanë konsideruar

përgjithësisht si obligim jo të detyrueshëm. Në të dyja rastet, ideja e xhihadit si një përpjekje e pandërprerë për dominim global shihet si diçka e refuzuar.

Ndërmjet shokëve të Profetit (a.s.), Ibn Umeri është njohur për përkrahjen e idesë së xhihadit si një obligim jo të detyrueshëm. Kur ai dëgjoi Abdullah b. Amr b. El-As-in të përmendte pesë shtyllat e Islamit dhe të shtonte xhihadin si një shtyllë të gjashtë, ai e kundërshtoi ashpër atë.<sup>[15]</sup> Ndërmjet gjeneratës së tabiinëve dhe të atyre që i ndoqën ato, Ata-i, Amr b. Dinar-i, Ibn Shibrama dhe Sufjan el-Theuri-u, ishin të gjithë të mendimit se xhihadi ishte fakultativ<sup>[16]</sup>. Ndërmjet dijetarëve Maliki, është përmendur se Suhun-i/Sahanun-i ka thënë: “Pas pushtimit të Mekës xhihadi është bërë fakultativ”<sup>[17]</sup> Ibn Abulberr-i është cituar të ketë thënë: “[Xhihadi] është një obligim kur dikush është në një gjendje pasigurie dhe është fakultativ kur dikush gëzon siguri”<sup>[18]</sup>

Ndërmjet teksteve provë, të renditura nga ata që përkrahin këto opinione, janë:

1. Forma kushtore që gjendet në versetin “...e nëse ju sulmojnë, atëherë sulmoni edhe ju ata”<sup>[19]</sup>
2. Përmendja e fillimit të armiqësisë nga jobesimtarët: “Luftoni të gjithë idhujtarët pa dallim, siç ju luftojnë ata juve pa dallim” Kuran 9:35
3. Urdhri për të luftuar që gjendet në versetin “Juve u është bërë obligim lufta, ndonëse ju e urreni atë” (Kuran 2:216) përgjithësisht nuk është marrë si një obligim detyrues, por si një veprim fakultativ.

Të gjitha këto prova janë të hapura ndaj kritikës, por synimi ynë ishte të tregojmë se ideja e xhihadit, si një fenomen fakultativ dhe jo ekspansionist, ka ekzistuar që në ditët e para të Islamit.

Një nga argumentet që përkrah çështjen e atyre myslimanëve<sup>[20]</sup> dhe jomyslimanëve që pohojnë se Islami mbështet teorinë e një xhihadi të pandërprerë është pasazhi kuranor 9:5, një verset ky që ndonjëherë është quajtur me emrin “verseti i shpatës”. Është thënë se ky verset ka abroguar të gjitha versetet e tjera që mbështesin, vetëpërmbajtjen, mëshirën, predikimin paqësor, respektin e ndërsjellë dhe bashkëjetesën midis myslimanëve dhe jomyslimanëve. Kështu që, shumë shkrimtarë perëndimorë e citojnë këtë verset për të justifikuar një gjendje të përhershme lufte midis myslimanëve dhe jomyslimanëve. Po ashtu, ekzistojnë edhe shumë ekzegjetë klasikë myslimanë që e kanë shpjeguar këtë verset në një mënyrë të tillë që mbështet tezën e luftës së pandërprerë.<sup>[21]</sup> Megjithatë, një shqyrtim më nga afër i këtij verseti tregon se kjo nuk është mënyra se si e kanë parë shumica e ekzegjetëve myslimanë.

Për ta kuptuar sa më mirë të ashtuquajturin “verset të shpatës” duhet që, pikësëpari, ai të vendoset në kontekst. Ky verset është pjesë e një grupi versetesh të vendosura në fillim të kapitullit të nëntë të Kuranit, i cili trajton çështjen e politeistëve. Verseti i parë, i këtij grupi versetesh, fillon me pohimin: “Lirim (i deklaruar) nga ana e Allahut dhe të Dërguarit të Tij prej çdo detyrimi ndaj idhujtarëve me të cilët kishit bërë marrëveshje”(Kuran 9:1). Në diskutimin vijues mbi këtë deklaratë do të përmendim shumë kushte zbutëse, të cilat argumentojnë kundër idesë së luftës së pandërprerë dhe të pazbutur kundër jomyslimanëve.

Së pari, shumë prej ekzegjetëve klasikë kanë shpjeguar se këto versete nuk i aplikohen hebrenjve dhe të krishterëve. Diskutimi që ata i kanë bërë verseteve në fjalë përqendrohet mbi marrëdhëniet me politeistët, duke përjashtuar “Ithtarët e librit” (Ehli Kitab). Për shembull, në lidhje me këtë verset Imam el-Kurtubiu (vd. 671h[22]/1272 e.r.s.), i mirënjohur për parashtrimin e implikimeve ligjore të tekstit kuranor, pohon: “...është e lejuar që [të kuptojmë] se shprehja “politeistë” nuk ka të bëjë me hebrenjtë dhe të krishterët (Ehl el-Kitab)”[23] Ky opinion përforcohet nga interpretimi i një tradite profetike që lidhet me këtë çështje “Jam urdhëruar t’i luftoj njerëzit derisa të dëshmojnë se nuk ka zot tjetër përveç Allahut...”[24]. Imam Nevevi (vd. 676h/1277 e.r.s) në komentimin që i ka bërë këtij hadithi, në komentarin e tij të famshëm, ka shkruar: “El-Khatabi ka thënë ‘Është i mirënjohur fakti se ata që synohen në këtë verset janë politeistët dhe jo ithtarët e librit (hebrenjtë dhe të krishterët).’”[25] Midis ekzegjetëve bashkëkohorë, Dr. Mustafa el-Bugha, gjatë komentit që i ka bërë termin “nas” (njerëz), që gjendet në këtë traditë profetike, ka pohuar: “Ata janë adhuruesit e idhujve dhe politeistët”.[26] Imam Ebu Hanifja, Imam Ahmedi dhe shumica e dijetarëve bashkëkohorë myslimanë janë të mendimit se politeistët, që duheshin luftuar në mënyrë të padallimtë, janë ata që jetonin në Gadishullin Arabik.[27] Sipas tyre, duke qenë se kjo zonë ka qenë e shiritë nga politeizmi që nga ditët e para të Islamit, atëherë në ditët tona ky urdhër është një ligj që nuk gjen më zbatim.

Ashtu siç mund të argumentojmë, duke u bazuar tek kuptimi klasik i “versetit të shpatës”, se njerëzit që duhen luftuar nuk i përkasin një kategorie të kufizuar, ekzistojnë, gjithashtu, konsiderata që rregullojnë rastet kur luftohen kategoritë e kufizuara. Në versetin që i paraprin “versetit të shpatës” lexojmë:

“Përjashtim bëjnë ata idhujtarë, me të cilët keni lidhur marrëveshje e që nuk ju kanë shkelur asgjë pre saj dhe që nuk kanë ndihmuar askënd kundër jush. Respektoni marrëveshjen me ta deri në fund”. (Kuran 9:4)

Në lidhje me këtë verset, Imam Kurtubiu ka pohuar: “Edhe në rastet kur kushtet e marrëveshjes janë për më shumë se katër muaj”[28] Ky kusht dhe të tjerë të përmendura në versetet që shoqërojnë “versetin e shpatës”, e kanë dërguar Ebu Bekër b. El-Arabiun (vd. 543h/1148 e.r.s.), ekzegjetin dhe juristin e madh maliki, në përfundimin se: “Është e qartë se kuptimi i synuar i versetit është të vriten ata politeistë që kanë shpallur luftë kundër jush”[29]. Me fjalë të tjera, luftimi i tyre është i kushtëzuar nga sulmi që ata kanë kryer kundër bashkësisë myslimane. Ky qëndrim, leja për të luftuar në mënyrë që të zbrapset agresioni, është pikëpamja e shumicës së shkollave ligjore sunitë myslimane, siç është shpjeguar në detaje nga Said Ramadan el-Buti, në diskutimin e tij të vlefshëm rreth shkakut themelor për (sanksionimin) e xhihadit.[30]

Një tjetër argument kundër aplikimit të padallimtë të “versetit të shpatës” gjendet në pikëpamjen e shumë ekzegjetëve dhe juristëve klasikë, sipas së cilëve ky verset është i abroguar nga verseti “Kur të përballeni në luftë me mohuesit, goditni në qafë, derisa t’i rraskapitni e t’i shkatërroni ata dhe pastaj lidhini (të burgosurit) fort. Mandej ose i lironi me zemërgjerësi, ose me shpërblim...”[31] Nëse do të ishte dhënë një urdhër i padallimtë dhe i pakushtëzuar për të vrarë jomyslimanët, si ka mundësi që në verset thuhet se ekziston mundësia e lirimimit me zemërgjerësi, ose me shpërblim?

Imam Kurtubiu përmend se El-Dahak-u, Ata-i, etj., kanë qenë të mendimit se verseti i lartpërmendur (47:4) e ka abroguar “versetin e shpatës”. El-Theuri transmeton nga Xhubejri se El-



Dahak-u kishte thënë: “[Verseti] ‘Vritini politeistët kudo që t’i gjeni...’ (9:5) është abroguar nga verseti “Mandej ose i lironi me zemërgjerësi, ose me shpërblim...”[32] Në lidhje me këtë verset të fundit, Imam Taberiu (vd. 310h/922 e.r.s.), shehu i të gjithë ekzegjetëve (mufesirëve) klasikë të Kuranit, pasi ka përmendur argumentet e atyre që mendonin se ky verset abrogonte “versetin e shpatës”, ka arritur në përfundimin vijues:

“Për sa na përket neve, në këtë diskutim opinioni i saktë është se ky verset (47:4) është në fuqi. Ai nuk është abroguar. Kjo sepse përshkrimi i asaj që përbën një [verset] abrogues ose të abroguar, i cili është përmendur në më shumë se një vend në këtë libër tonin, ndodh atëherë kur nuk është e mundur të harmonizohen dy gjykimet kontradiktore të përkrahura nga versetet, ose në rastin kur ekzistojnë prova bindëse se një gjykim ka abroguar tjetrin. [Në këtë rast] nuk është e sforcuar të thuhet se të Dërguarit të Zotit (a.s.) dhe atyre, pas tij, që janë të ngarkuar me çështjet bashkësisë, i është dhënë një zgjedhje midis lirit, lirit me shpërblim, ose ekzekutimit [të jomyslimanëve luftëtarë]”[33]

Kështu që, Imam Taberiu ka qenë i mendimit se opinioni më i saktë është harmonizimi ndërmjet dy verseteve. Ky opinion shërben si baza për atë lloj fleksibiliteti dhe modelimi që ka udhëhequr politikën e bashkësisë myslimane kundrejt jomyslimanëve përgjatë pjesës më të madhe të historisë së tyre. Ky qëndrim mbështetet nga versete të tjera në Kuran, të cilat sjellin prova kundër idesë së luftës së pandërprerë dhe të padallim të kundër jomyslimanëve. Ndërmjet tyre mund të përmendim:

*“Allahu nuk ju ndalon të silleni mirë dhe të jeni të drejtë ndaj atyre që nuk luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe që nuk ju dëbojnë prej shtëpive tuaja. Me të vërtetë, Allahu i do të drejtët.”* Kuran 60:8

*“Nëse ata shfaqin prirje për paqe, atëherë edhe ti ano nga ajo dhe mbështetu tek Allahu, sepse, vërtet, Ai dëgjon dhe di gjithçka”.* Kuran 8:61.

*“Luftoni në rrugën e Allahut ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu i do ata që e kalojnë kufirin”.* Kuran 2:190.

Në këtë pikë, diskutimi ynë është fokusuar mbi pasazhin kuranor 9:5, për shkak të centralitetit të tij në argumentimin e atyre që mbështesin tezën e luftës së pandërprerë. Këtu, dëshirojmë të diskutojmë edhe disa çështje që dalin në pah nga pasazhi kuranor 9:29. Ky verset është vendimtar për myslimanët në përcaktimin e parametrave të marrëdhënies sonë me hebrenjtë dhe të krishterët. Fatkeqësisht, ky verset është keqkuptuar nga disa myslimanë dhe është përdorur për të paraqitur teorinë e një lufte të vazhdueshme ndërmjet myslimanëve dhe ithtarëve të librit (hebrenjve dhe të krishterëve). Sejid Kutubi, në komentin që i ka bërë këtij verseti përkrah një tezë të tillë.[34] Në artikullin e tij të vlefshëm me titull “Jihad in the Modern World” (Xhahadi në botën moderne), Dr. Sherman Jackson ka analizuar disa nga të metat metodologjike të argumentimit të Sejid Kutubit.[35] Jackson-i ka ngritur çështjen e lidhjes së verseteve të tjera alternative kuranore, të cilat zbusin tonin e ashpër të pasazhit kuranor 9:29, si edhe zhvillimet historike të cilat i detyrojnë myslimanët që të rikonsiderojnë implikimet mbizotëruese ligjore të këtij verseti. Këto zhvillime përqendrohen në evolucionin e një regjimi politik ndërkombëtar, i cili e ka bërë paqen normën udhëheqëse të marrëdhënive ndërkombëtare. Kjo situatë është në kundërshtim me kohët paramoderne ku mbizotëronte lufta.

Madje, edhe një lexim sipërfaqësor i Kuranit 9:29 sugjeron se ai nuk mund të jetë baza për një skemë që mbështet idenë e luftës së pandërprerë. Një lexim i tillë tregon qartësisht se luftimi i

ithtarëve të librit është i kushtëzuar nga refuzimi i tyre për të paguar xhizjen (një haraç formal) në shkëmbim të mbrojtjes së tyre nga autoritetet myslimane dhe përjashtimin nga shërbimi ushtarak. Pavarësisht nga natyra formale e haraçit në fjalë, ka prej atyre myslimanëve dhe jomyslimanëve që kërkojnë ta përdorin këtë verset si bazë për një skemë e cila poshtëron tërësisht hebrejtë dhe të krishterët që jetojnë në tokat myslimane. Përpjekje të tilla bazohen mbi interpretimin e termit “*ue hum saghirun*”, duke e përkthyer si “tërësisht të nënshtruar”[36] Megjithatë, ekzegjetët myslimanë klasikë kanë pasur mendime të ndryshme rreth kuptimit të këtij termi. Imam Taberiu ka përmendur disa interpretime, përfshi edhe:

“Interpretuesit e pranuar dallojnë për sa i përket kuptimit të fjalës “*el-sighar*”, të cilën Zoti i Plotëfuqishëm e ka përdorur në këtë pikë [“*ue hum saghirun*”]. Disa prej tyre kanë thënë se [hebrejtë dhe të krishterët] e paguajnë xhizjen në këmbë, ndërkohë që marrësi qëndron ulur”.

Gjithashtu, Imam Taberiu pohon se “Të tjerët kanë thënë se [kjo fjalë do të thotë] që ata e sjellin vetë xhizjen, duke ecur, edhe nëse e nuk e pëlqejnë këtë”. Veç kësaj, ai ka përmendur se “Disa kanë thënë se pagesa në vetvete përben përlujtje”[37] Të gjitha këto interpretime të përmendura nga Taberiu dhe të tjetër përveç tij[38], demaskojnë idenë se xhizja është një taksë e përcaktuar për të “nënshtruar plotësisht”, apo poshtëruar plotësisht hebrejtë dhe të krishterët që jetojnë në tokat islame. Përkundrazi, përlujtësia duhet manifestuar në kohën e dhënies së taksës dhe jo në poshtërimin apo trajtimin degradues pas kësaj. Saktësia e këtij përfundimi ka lindur nga fakti se shprehja “*ue hum saghirun*” është një fjali e thjeshtë ndajfoljore që përshkruan gjendjen e atyre që paguajnë taksën në çastin kur e japin atë. Për këtë arsye, unë e kam përkthyer këtë verset kuranor si “...derisa të paguajnë xhizjen aty për aty, me gjithë përunjësinë e duhur”. [39]

Këto kuptime ekzegjetike reflektohen në shkrimet e juristëve. Për shembull, dijetarët myslimanë janë njëzëri në pohimin se çdo gjë e cila do të konsiderohej fyese për një mysliman është e ndaluar të zbatohet kundrejt një hebreu apo të krishterit të mbrojtur. Çdo gjë që do të poshtëronte, nënvlerësonte ose shtypte një jomysliman të mbrojtur është rreptësisht e ndaluar. [40] Kjo ndalesë buron nga tradita profetike “Sa i përket atij që shtyp një jomysliman të mbrojtur apo e poshtëron, apo e ngarkon atë përtej kapaciteteve të tij [nëse e punëson atë], apo merr gjësend prej tij pa lejen e tij, unë do të jem armiku i tij në Ditën e Ringjalljes”. [41] Madje është e ndaluar ti adresohesh atij me terma të tillë si “o jobesimtarë!” [42]

Për më tepër, xhizja nuk është universalisht e aplikueshme. Për shembull, ajo nuk duhet paguar nga gratë, fëmijët, burrat e papunë, ata që kujdesen për ata që vuajnë nga sëmundje të gjata apo terminale, të verbrit, pleqtë ose bujkrobërit. Në kohët moderne, juristët janë njëzëri në pohimin se xhizja e përmendur në Kuran 9:29, mund të aplikohet formalisht si lloji i taksave që shtetet moderne vendosin mbi qytetarët e tyre. Ky mendim bazohet mbi precedentin e Umer b. Hatabit në marrëdhënien që vendosi me Beni Teghlib b. Uail. Kur fisi i krishterë arab protestoi kundër xhizjes, duke e konsideruar përlujtës, Umeri e pranoi këtë prej tyre taksën, formalisht, në të njëjtën mënyrë zekati merrej prej myslimanëve. [43]

Një parashtrim i plotë i kësaj teme do të ishte tepër i gjatë, meqenëse ka shumë aspekte të kësaj çështjeje të cilat unë nuk i kam eksploruar. Para se të lëvizim në pjesën e tretë të këtij artikulli dëshiroj të shqyrtoj një çështje të fundit, duke qenë se ajo ka një lidhje të drejtpërdrejt me situatën me të cilën përballen myslimanët në ditët tona. Kjo çështje paraqet, gjithashtu, një mësim islam që zbut përhershmerinë e luftës në Islam. Kjo çështje asociohet me një prej parimeve ligjore islame themelore: “Dëmi duhet larguar” [44]. Ky parim bazohet në traditën profetike “Nuk ka lehtësim apo reciprokim të dëmit” [45] Një prej nënkuptimeve të këtij parimi është dhënia preferencë e mënjanimi të dëmit mbi sigurimin e një dobie. Kështu që, ndonëse xhizja është sanksionuar për

muslimanet, në rrethanat kur kryerja e tij kërcënon përhapjen e dëmit në bashkësinë muslimane, atëherë ai duhet lënë.

El-Khatib el-Shirbini pohon në Mughni el-Muhtaxh:

“Nëse forcat jomuslimane janë së paku sa dyfishi i atyre muslimane...dhe ne ndjejmë se do të asgjësohemi pa pasur asnjë shans për fitore, atëherë mbi ne bie si detyrë që të largohemi nga lufta”<sup>[46]</sup>

Gjendja e sotme e muslimanëve tregon qartësisht se në këtë pikë kritike të historisë sonë ne duhet të mendojmë thellësisht rreth implikimeve të luftës nën dritën e këtij parimi juridik. Shtimi i fuqisë shkatërruese të teknologjisë moderne ushtarake dhe rritja e boshllëkut midis Perëndimit dhe botës muslimane janë duke krijuar një situatë ku po bëhet gjithnjë e më e vështirë për të arritur përmes luftës së armatosur ndonjë prej objektivave që qendrojnë në bazë të ligjit islamit. Ndërkohë që kombet muslimane mund të jenë të afta t’i rezistojnë dhe ndoshta edhe zbrapsin sulmin e armatosur nga ana e Perëndimit, gjithsesi kostoja që do të shoqëronte një rezistencë të tillë duhet vlerësuar në mënyrë të kujdesshme dhe strategjitë alternative të rezistencës duhen marrë në konsideratë. Ne do t’i kthehemi kësaj çështjeje në pjesën e dytë të këtij artikulli.

### **Nënkuptimet e tezës së luftës së pandërprerë**

Diskutimi i lartpërmendur duhet të ketë treguar qartë se në traditën islame ekziston një interpretim që argumenton kundër idesë së xhihadit si një luftë e pandërprerë dhe e padallimtë. Përpjekjet për ta paraqitur islamin si një komunizëm i ri, një sistem i kyçur në një përpjekje për jetë a vdekje, janë thelbësisht të meta dhe mund të dërgojnë në pasoja shkatërrimtarë si për Shtetet e Bashkuara të Amerikës ashtu edhe për Botën muslimane. Në përfundim të Luftës së Ftohtë, elementë të establishmentit të politikës së jashtme amerikane janë orvatur që të gjejnë një armik mjaftueshmërisht të rrezikshëm për të justifikuar një buxhet ushtarak të majmë deri në shpërdorim. Gjatë viteve 90, *rogue states*<sup>[47]</sup> dhe terrorizmi ndërkombëtarë filloi të shfaqej si kërcënim më i ngutshëm ndaj interesave globale të Shteteve të Bashkuara të Amerikës. Këto dy kërcënime mishëroheshin nga Afganistani i dominuar nga talebanët (*the rogue state*) dhe Usama b. Laden, terroristi *par excellence*.

Megjithatë, asnjë prej këtyre dy kërcënimeve nuk konsiderohej një kërcënim kaq sistematik sa të arsyetonte një buxhet vjetor për mbrojtjen që i tejkalonte 300 miliard dollarët. Kina ishte i vetmi aktor ndërkombëtarë që do të justifikonte një shpenzim të tillë. Duke qenë kështu, në institucionet e mbrojtjes mbizotëronte një përshtjellim, ku të gjithë departamentet po përgatiteshin për shkurtime dhe ristrukturime të pashmangshme në buxhet. Kur Osama Bin Laden u implikua në sulmet mbi kullat binjake, një stimul i fuqishëm iu paraqit një grupi të vogël ideologësh konservatorë më influencë për të gjetur motivin themelor që mund të shpjegonte shfaqjen e pashmangshme të Bin Ladenëve të ardhshëm. Në këtë mënyrë, doli në dritë “teza e xhihadit si një luftë e pandërprerë”. Një kërcënim i vazhdueshëm ndaj Amerikës do të thoshte përgatitje të vazhdueshme dhe buxhete të mëdha të vazhdueshme për mbrojtjen, për të luftuar luftën e Bushit “që do të zgjaste tërë jetës”.



“*Quadrennial Defense Review Report*” i Pentagonit, i cili ishte përgatitur për të përshkruar Kinën si kërcënimi më i madh ndaj interesave ndërkombëtarë të Amerikës, para 11 Shtatorit të vitit 2001, u ndryshua nga administrata e tanishme për të paraqitur “...një bandë të lërosur terroristësh – fanatikësh të dëshpëruar, të cilët ekzistojnë në numër të vogël dhe në shumë vende – si armikun e tyre kryesor për të ardhmen e papërcaktuar”<sup>[48]</sup>

Gabriel Kolko dhe të tjerë përveç tij e hedhin poshtë idenë e kërcënimit që grupet radikale islamike përbëjnë për interesat amerikane<sup>[49]</sup> Dobësia e qenësishme e këtyre grupeve ilustron nga lehtësia me të cilën regjimi saudit dhe egjiptian, gjatë mesit të viteve 90, i zmbropsi sfidat e Al-Kaedës së Bin Ladenit dhe Xihad Islami të Ejmen el-Dhauahirit.<sup>[50]</sup> Pavarësisht dobësisë të qenësishme të këtyre grupeve, duke pasur parasysh natyrën e tyre të shpërndarë, Amerika vështirë se do t’i shkatërroj ato. Aparati i saj ushtarak është projektuar për tu përballur me ushtrinë e madhe, stabile të ish bashkimit sovjetik. Ajo që ajo mund të bëjë është të angazhohet në fushata nacionaliste, si ato të luftës së Afganistanit dhe pushtimi i kohëve të fundit të Irakut. Këto fushata, ndonëse gjoja të ndërmarra për tu përballur me të ligën e “terrorizmit”, avancojnë aspekte të tjera të axhendës gjithnjë e më keq të këshilluar të Amerikës në botën myslimane dhe vetëm sa shton në dëshpërimin dhe vuajtjen e myslimanëve të zakonshme.

Këto fushata me shumë mundësi do të dërgojnë në fitore të menjëhershme, por do të shkaktojnë edhe katastrofa afatgjata politike. Ato do të ndihmojnë në krijimin e kushteve që do të fryjnë rradhët e grupeve radikale islamike dhe do të shkaktojnë lindjen e një antiamerikanizmi të thellë përgjatë botës myslimane, duke e bërë realizimin e interesave amerikane në rajon, pa përdorimin e forcës së drejtpërdrejtë ose të regjimeve të ndërmjetme (proxy regimes) gjithnjë e më shumë të korruptuara dhe të pamëshirshme, praktikisht të pamundur. Të paaftë për të rezistuar përmes mjeteve konvencionale, ka mundësi që radikalët t’i drejtohen sulmeve terroriste gjithnjë e më shumë irracionale, të cilat janë pothuajse të pamundura për tu parashikuar apo luftuar në mënyrë efektive.

Siç ka treguar edhe levizja antiluftë para pushtimit të Irakut, publiku amerikan nuk i dëshiron këto luftra. Për më tepër, masat drakoniane të ndërmarra nga qeveria jonë në emër të luftës kundër terrorizmit po dërgojnë në shtimin e kriticizmit ndaj qëndrimit amerikan të pas 11 Shtatorit. Së brendshmi, ky trend ilustron nga skepticizmi në rritje që shpjegojnë përpjekjet e administratës së Bushit për të shpjeguar pohimet e dyshimta të bëra nga ajo për të justifikuar luftën në Irak.

Luftra të tilla janë të padëshirueshme për myslimanët e zakonshëm. Për sa i përket elementëve ekstrem brenda rradhëve myslimane, ka ardhur koha që ato të kuptojnë se retorika e zjarrtë, terrorizmi i papërgjegjshëm, vizionet deluzioniste, nuk mund të jenë një zëvendësim për një strategji fuqizimi realiste dhe pragmatiste. Njësoj siç grupet radikale islame nuk kanë asnjë pengesë të qendrueshme kundrejt fuqisë ajrore amerikane në Afganistan, po ashtu ato nuk zotërojnë asnjë pengesë të besueshme ndaj raketave nukleare që janë kthyer nga shënjestra fillestare në Bashkimin Sovjetik drejt qendrave me popullsi më të madhe të botës myslimane. Për më tepër, në kohët tona është duke u zhvilluar një gjeneratë e re raketash taktike nukleare për t’u përdorur në betejat që në fund të fundit do të luftohen në zemër të tokave islame së bashku me pajisjet konvencionale efekti shkatërrues i të cilave mbetet ende i paprovuar, të tilla si drektetet për *massive duel-air explosive ordinances*, armëve elektromagnetike, *particle-beam devices*, gazra trullësuese, të cilat mund të bëjnë të paaftë përkohësisht popullatën qyteteve të tëra.<sup>[51]</sup>

Ne i kemi parë efektet shkatërruese të pothuajse 200 tonëve të uraniumit të varfëruar (DU) përdorur në predhat blindshpuese, gjatë luftës së gjirit të vitit 1991.<sup>[52]</sup> Shumë fusha të ekosistemit iraken

janë ndotur për gjenerata të tëra. Efektet e tonelatave të uranimit të varfëruar, të patreguara para përdorimit, të përdorura në fushatën më të fundit kundër Irakut do të dërgojnë padyshim drejt një dëmi njerëzor dhe ekologjik më të madh.

Dëme të ngjashme ekologjike janë shkaktuar edhe nga tonelata kimikatesh të djegura dhe agjentesh biologjik, si edhe nga derdhja dhe djegja e naftës bruto dhe derivateve petrokimike.

Për sa kohë nuk do të përmbysset klima e përballjes irracionale ne mund t'i paraprimë në mënyrë racionale katastrofave të ngjashme ekologjike, kostove të tyre njerëzore, si edhe mundësisë për një sulm të drejtpërdrejt nuklear kundër popullatës së pambrojtur të botës myslimane. Zoti Bush ka kërcënuar për një sulm të tillë.

Ndryshimi i klimës së tanishme politike do të kërkoj një rivlerësim të tërësishëm të të gjitha premisave ideologjike të saj. Refuzimi i idesë së “Islamit si një luftë e përhershme” është një hap i madh në drejtimin e duhur. Një hap tjetër do të përfshinte një rimendim të plotë të paradigmes sonë bashkëkohore rreth sigurisë. Politika e tanishme amerikane e përballjes së dhunshme, e shpifjes dhe e izolimit mund të dërgoj vetëm në polarizimin socio-ekonomik, shkatërrimin mjedisor dhe militarizimin. E cila do të ndërthuret për të prodhuar një mungesë stabiliteti të mëtejshme dhe dhunë në sistemin global, veçanërisht në botën myslimane. Taktika të tilla janë pjesë e një paradigme të dështuar, siç e ka treguar qartë tragjedia e 11 Shtatorit 2001. Nëse Amerika vepron me kurajo, urtësi dhe vizion, ajo mund të filloj ristrukturimin e sistemit ndërkombëtar në mënyra të tilla që të rrisin vërtetë sigurinë tonë kolektive. Dështimi i bërjes së një veprimi të tillë mund të dërgoj në një seri lufërash gjithnjë e më vdekjeprurëse të cilat nuk do të kenë asnjëherë një fitues të vërtetë.[\[53\]](#)

Përktheu: Rezart Beka

[\[1\]](#) Një tezë e tillë e “përplasjes së qytetërimeve” është popullarizuar nga Samuel Huntington, në esenë e tij të vitit 1993 dhe nga libri i mëpasshëm “The Clash of Civilizations”. Shih, Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, vol. 72, nr. 3 (Verë 1993)

[\[2\]](#) Robert Spencer, “Islam Unveiled: Disturbing Questions about the World’s Fastest Growing Faith” (San Francisco: Encounter Books, 2002), f. 145.

[\[3\]](#) Daniel Pipes, “Jihad and the Professors”, *Commentary*, vol. 114, nr. 4, (November 2002), f. 19.

[\[4\]](#) Pipes, f. 20.

[\[5\]](#) “b”: është një shkurtim i fjalës arabe “bin”, që do të thotë “biri i”.

[\[6\]](#) Muhamed Khajr Hejkal, “El-Xihad ue el-Kital fi el-Islam” (Bejrut: Dar el-Bejarik, 1996), vol. 1, f. 662-663,

[\[7\]](#) Sadi Ebu Xhejb, “El-Kamus el-Fikhi” (Damascus, Syria: Dar el-Fikr, 1988), f. 84.

[\[8\]](#) Ky verset thotë: Kur të kalojnë muajt e shenjtë (në të cilët ndalohet lufta), atëherë I vritni idhujtarët kudo që t'i ndeshni, i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo!”

[\[9\]](#) Ky verset thotë: “Luftoni kundër atyre që nuk besojnë në Allahun, as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, prej atyre që u është dhënë Libri, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, me përlulësinë e duhur.

[10] Khalid Yahya Blankinship, “*The End of the Jihad State: The Reign of Hisham b. ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*”, (Albany, Neë York: State University of Neë York Press, 1994).

[11] Për një përmbledhje të plotë të gjithë këtyre shkaqeve shih Blankinship, f. 6-9.

[12] Paul Kennedy, “*The Rise and Fall of the Great Powers*” (Neë York: Random House, 1987), f. xxii.

[13] Kennedy, f. xxii.

[14] Kennedy, f. 10.

[15] Cituar në Haykal, f. 898.

[16] Shih Ebu Zekerija Muhjidin el-Nevevi, “*El-Mexhmu Shehr el-Muhadhhab*” (Bejrut: Dar el-Fikr, n.d.), vol. 10, f. 268-269.

[17] Cituar në Haykal, f. 893.

[18] Haykal, f. 893

[19] Kuran 2:191.

[20] Në kohët modern janë të rrallë ata myslimanë që mbrojnë idënë se xhihadi trupëzon një skemë të luftës së pandërprerë dhe të padallimtë. Një shembull i tillë shtë fetvaja famëkeqe e Bin Ladenit, e vitit 1998, e cila përkrah idënë e vrasjes së padallimtë të amerikanëve dhe aleatëve të tyre dhe jo e të gjithë “jobesimtarëve”. Për një përktim të pasazheve më të helmatisura të asaj fetvaja shih Bernard Leëis, “*Licence to Kill: Usama bin Ladin’s Declaration of Jihad*”, *Foreign Affairs*, vol. 77, nr. 6 (Nëntor-Dhjetor 1998), f. 14-19. Një interpretim mysliman i xhihadit i ditëve tona, ndonëse i shtrembëruar në përmbajtje, një interpretim që i afrohet shumë idesë së luftës së përhershme është ai i Abduselam Feraxh-it, që gjendet tek “*El-Feraida el-Ghaiba*”, përkth. Nga Johannes J. G. Jansen, “*The Neglected Duty: The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*” (Neë York: Macmillan, 1986). Si Feraxhi ashtu edhe Bin Ladeni janë ndikuar nga shkrimet e Sejid Kutubit, mendimtarit egjiptian vepra kryesore e të cilit mbi xhihadin dhe marrëdhëniet midis myslimanëve dhe jomyslimanëve ka ndikuar shumë islamik radikal bashkëkohor. Interpretimi radikal i doktrinës islame, nga ana e Sejid Kutubit, mund të gjendet në komentin e tij të Kuranit “*Fi Dhilal el-Kuran*” (Kajro, Egjipt: Dar el-Shuruk, 1996). Pikëpamjet e tij mbi xhihadin janë shprehur më së miri në “*Mealem fi el-Tarik*”, përkthyer si “*Milestones*” (Dehli, India: Markazi Mektebe Islami, 1988). Ky traktat i vogël paraqet pohimin më të qartë modern mysliman të xhihadit si teza e “luftës së pandërprerë”. Shkrimet e Sejid Kutubit kanë ushtruar një ndikim të fuqishëm mbi një gjeneratë të mendimtarëve dhe aktivistëve islamik në vitet 80-90 të shekullit të XX. Kështu që, rëndësia e tyre nuk duhet minimizuar. Megjithatë, me ringjalljen e mësimin tradicional në shumë vende myslimane, si edhe në përhapjen e këtij mësimi midis të konvertuarve në Islam, gjatë viteve 90, dhe fuqizimi i degës politikës antixhihadore të lëvizjes selefite – ndjekësit e Nasuridin Albanit – ndikimi i Kutubit është qartësisht në rënie midis rinisë myslimane të ditëve tona.

[21] Për një paraqitje të hapur të kësaj ideje shih, p.sh., Ibn Xhuzej el-Kelbi, “*El-Teshil li Ulum el-Tenzil*”, (Bejrut, Lebanon: Dar el-Arkam, pa datë), vol. 1, f. 21-22.

[22] “h”: “*Pas hixhretit*”. Hixhreti është emigrimi i Profetit Muhamed nga Meka në Medine, i cili ndodhi në vitin 622 e.r.s.. Kjo ngjarje shënon fillimin e kalendarit islam.

[23] Muhamed b. Ahmed el-Kurtubi, “*El-Xhami li Ahkam el-Kuran*”, (Bejrut, Lebanon: Dar el-Fikr, 1987), vol. 8, f. 72.

[24] Versione të këtij hadithi transmetohen nga Buhariu: 1399, 1457, 2946; Muslimi: 124-28; Ebu Davudi: 1556, 1557; Tirmidhiu: 2607 dhe Nesaiu 2442, 3091-3093.

- [25] El-Imam Muhjidin el-Neveviu, “El-Minhaxh: Shehr Sahih Muslim”, (Bejrut, Lebanon: Dar el-Marifeh, 1998), vol. 1, f. 15.
- [26] Dr. Mustafa el-Bugha dhe Muhjidin Mistu, “El-Uafi: Fi Sherh el-Arbiin el-Nevevijeh”, (Damask, Siri: Dar el-Ulum el-Insanijeh, pa datë), f. 47.
- [27] Për një përmbledhje të pikëpamjeve të juristëve në lidhje me lejueshmërinë luftës së pakufizuar kundër idhujtarëve të Gadishullit Arabik, shih Dr. Muhamed Khajr Hajkal, “El-Xhihad ue el-Kital fi el-Sijase el-Sharija” (Bejrut, Lebanon: Dar el-Bajadir, 1996), f. 1456-1457.
- [28] Kurtubiu, vol. 8, f. 71.
- [29] Shih Bekr Muhamed b. el-Arabi, “Ahkam el-Kuran” (Bejrut, Lebanon: Dar el-Fikr, pa datë), vol. 3, f. 406.
- [30] Për një diskutim mendjehollë të gjykimeve dhe arsyes për luftë në Islam shih Muhamed Said Ramadan el-Buti, “El-Xhihad fi el-Islam”, (Bejrut, Lebanon: Dar el-Fikr, 1997). Fatkeqësisht ky libër nuk është përkthyer ende në gjuhën angleze.
- [31] Kuran 47:4.
- [32] Kurtubiu, vol. 16, f. 227.
- [33] Ibn Xherir el-Taberi, “Tefsir el-Taberi” (Bejrut, Lebanon: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 1997), vol. 11, f. 307.
- [34] Shih Kutb, “Fi Dhilal el-Kuran”, vol. 3, f. 1619-1650.
- [35] Në lidhje me këtë shih Sherman A. Jackson, “Jidah in the Moderne Eëorld”, The Journal of Islamic Laë and Culture”, vol. 7, nr. 1 (Pranverë/Verë 2002), f. 22-24.
- [36] Ky përkthim i termit “*ue hum saghirun*” gjendet në The Holy Qur’an: Eëith English Translation” (Instanbul, Turkey: Ilmi Nesrijat, 1996), f. 190.
- [37] Taberiu, vol. 6, f. 350.
- [38] Shih, p.sh., Ibn Al-Arabi, vol. 2. f. 479-480.
- [39] Shih përkthimin e plotë të këtij verseti në fusnotën nr. 6.
- [40] Për një diskutim të mëtejshëm të kësaj çështjeje shih Haykal, f. 1467-1470.
- [41] Ebu Davud el-Saxhistani, “Sunen Ebu Davud” (Rijad, Arabi Saudite: Dar el-Selam, 1999), f. 447, 3052.
- [42] Hejkal, f. 1469.
- [43] Ebu Bekr el-Bejhëki, “El-Sunen el-Kubra” (Bejrut, Lebanon: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 1994), f. 315, 18, 645.
- [44] Për një diskutim rreth kuptimit, themelit tekstual dhe aplikimit të këtij parimi, shih Ali Ahmed el-Nedai, “el-Kauaid el-Fikhija” (Damask, Siri: Dar el-Kalem, 2000), f. 287-293.
- [45] Ky hadith është përfshirë nga Imam Neveviu tek libri i tij “El-Erbain”, shih el-Bugha, El-Uafi”, f. 239.
- [46] El-Khatib el-Shirbini, “Mughni el-Muhtaxh” (Bejrut, Liban: Dar el-Mearifa, 1997), vol. 4, f. 226.
- [47] Rogue States është një term që ka gjetur përdorim në fushën e marrëdhënies ndërkombëtare dhe i referohet atyre regjimeve të cilat udhëhiqen nga lider autoritar dhe në të cilat ekzistojnë limitime të mëdha të të drejtave të njeriut, sponsorizohet terrorizmi dhe kultivohen projekte për zhvillimin e armëve të shkatërrimit në masë.
- [48] Gabriel Kolko, “Another Century of War”, (New York, NY: The Neë Press, 2002), f. 127.
- [49] Për një vlerësim shumë të dobishëm të kërcënimit që përbëjnë terroristët dhe grupet e tjera islamike, shih John L. Esposito, “The Islamic Threat: Myth or Reality”, (Neë York, Oxford: Oxford University Press, 1992). Veçanërsht i dobishëm është kapitulli përfundimtar, “Islamic Fundamentalism’ and the West”.

[50] Për një vlerësim të mprehtë dhe të ekuilibruar të kërcënimit që përbëjnë grupet islame apo grupe të tjera radicale shih John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1992). Veçanërisht i dobishëm është kapitulli përmbyllës, “Islamic Fundamentalism’ and the West.”

[51] Përpjekjet ëpr të ekzagjeruar kërcënim strategjik që al-Kaeda përbën kundrejt Amerikës janë të pasinqerta dhe të rrezikshme. Ndonëse kërcënim i akteve rastësore të terrorizmit është tejet real, një kërcënim i tillë ekzistonte edhe para 11 Shtatorit, siç dëshmohej edhe nga vënia e bombave në ambasadat amerikane në Afrikë dhe kundrejt USS COLE. Gjithsesi, si rezultat i vigjilencës në rritje të Amerikës akte të tilla janë tejet të pagjasa për të ndodhur në kohët tona. Qartësisht, agresioni ushtarak nuk është zgjidhja e duhur për të luftuar grupe të vogla terrorizmi. Duhet vërejtur se ishte agresioni ushtarak, veçanërisht lufta e Gjirit Persik e vitit 1991, ajo që e ktheu Bin Ladenin nga një bashkëpunëtor i Shteteve të bashkuara të Amerikës kundër Bashkimit Sovjetik në një armik të saj. Pothuajse të gjitha biografitë rreth Bin Ladenit përmendin faktin se lufta e Gjirit persik ishte një pikë kthese në armiqësinë e tij ndaj Amerikës.. Për një trajtesë të thukët dhe tejet objektive të evoluimit të luftës së Bin Ladenit kundër Amerikës, shih Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, Massachusetts: Belknap/The Harvard University Press, 2002), 313-322.

[52] Një variant i këtyre gazrave paralizuese u përdor nga Rusët për ti dhënë fund marrjes peng të teatrit të Moskës nga separatistët çeçenë në vitin 2002. Rezultat e përdorimit të një gazi të tillë solli pasoja katastrofale.

[53] Për një parashtrim të detajuar dhe të frikshëm të përdorimit të armëve me uranium të varfëruar, përfshi edhe lidhjet e këtyre armëve me atë që quhet sindroma e Luftës së Gjirit Persik shih International Action Center, *Metal of Dishonor, Depleted Uranium: Hoë the Pentagon Radiates Soldiers and Civilians with DU Weapons* (New York, NY: Depleted Uranium Project International Action Center, 1997).

## **Natyra e xhihadit në Islam – Sejid Ramadan El-Buti**

Në këtë trajtesë do të diskutojmë rreth xhihadit luftarak (xhihadit përmes forcës apo luftës së armatosur). Ne e dimë më së miri se kur myslimanët u vendosën në Medine, Allahu i bëri përgjegjës për bekime (dhurata) dhe i urdhëroj ato të bënin ç’është e mundur për ti mbrojtur dhe ruajtur ato. Këto dy bekime janë: (1) Një territor dhe banesë islame të cilën, duke përdorur termat bashkëkohorë ne mund ta quajmë shtëpia e parë islame e dhuruar prej Zotit. (2) Një shoqëri islame, apo shtetin islam, i cili përbëhej nga sistemi qeverisës dhe nga njerëzit (myslimanë dhe të tjerë) të cilët jetonin nën këtë sistem.

Këto dy bekime të dhuruara nga Allahu janë ngushtësisht të lidhura me njëra-tjetrën, njëri nuk mund të ekzistoj pa praninë e tjetrit. Nuk mund të ekzistoj asnjë “shtëpi islame” (*daru selam*) pa ekzistencën e një shoqërie myslimane, e po ashtu as shoqëria islame nuk mund të strukturohet nëse paraprakisht nuk është rënë dakord për një tokë të mbrojtur dhe të sigurt e cila mund të quhet banesë apo shtëpi.



Është aksiomatik fakti se përgjegjësia për të ruajtur dhe mbrojtur këto dy zotërime nuk mund të përmbushet përmes xhihadit paqësor (xhihadit përmes “fjalës” ose davetit). Kjo është një detyrë e cila mund të përmbushet vetëm duke zbrapsur apo zbythur agresorët, dhe duke penguar çdo rrezik që mund të vij prej tyre. Është kjo arsyeja pas legjitimitimit të xhihadit luftarak në shariat islam. Një përligje kjo e cila ka ardhur kryesisht si pasojë e hixhretit (emigrimit) të myslimanëve nga Meka për në Medine dhe vendosjes së tyre të përhershme në të. Pavarësisht nga ky fakt, kanë ekzistuar debate të shumta ndërmjet imamëve dhe fakihëve (juristëve) të ligjit islam rreth shkakut përcaktues që lejon xhihadin luftarak. A është paganizmi i armiqve (duke mos marrë parasysh a janë armiqësor ndaj myslimanëve apo jo), apo është armiqësia e tyre aktive kundër myslimanëve faktori përcaktues për shpalljen e xhihadit? Në vijim do të paraqesim një përmbledhje të argumenteve të secilës palë, e më pas do të japim verdiktin tonë në përputhje me tekstet dhe normat e shariatit me të cilat duhet të pajtohet çdo mysliman.

### **A është qëllimi i xhihadit mënjanimi i luftës dhe armiqësisë apo shkatërrimi i mosbesimit?**

Dijetarët mysliman janë ndarë në dy grupe rreth kësaj çështjeje. Sipas shumicës së dijetarëve mysliman, duke përfshirë këtu hanefit, malikit dhe hanbelit [1], shkak kryesor për shpalljen e xhihadit luftarak është mënjanimi i sulmit të armiqve, ndërsa nga krahu tjetër, Imam Shafiu pohonte në mënyrë të qartë se shkak për lejimin e xhihadit luftarak është ateizmi apo mosbesimi i një populli. Në mbështetje të Imam Shafiut [2] është shprehur edhe Ibn Hazmi [3].

**Mendimet e grupit të parë (mendimi i shumicës).** Ky mendim mbështetet në shumë versete të qarta kuranore të cilat ilustrojnë se xhihadi luftarak kundër një armiku është i justifikueshëm vetëm në rastin e mënjanimit të sulmit armik. Po ashtu dijetarët e grupit të parë mbështeten në disa hadithe profetike të cilat i ndalojnë myslimanët që të kryejnë luftë kundër njerëzve paqësor, të cilët nuk kanë shkaktuar dëme e as nuk kanë kryer sulme kundër myslimanëve. Argumentet e tyre të nxjerra nga Kurani janë si më poshtë

1. “Luftoni në rrugën e Allahut ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin”.
2. “Vallë, a nuk do të luftoni kundër atyre që e kanë shkelur besëlidhjen, janë përpjekur ta dëbojnë të Dërguarin dhe kanë filluar të parët t’ju sulmojnë?!”
3. “Allahu nuk ju ndalon të silleni mirë dhe të jeni të drejtë ndaj atyre që nuk luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe që nuk ju dëbojnë prej shtëpive tuaja. Me të vërtetë, Allahu i do të drejtët. Allahu ju ndalon t’i bëni miq ata që luftojnë kundër jush për shkak të fesë dhe ju dëbojnë nga vtrat tuaja, si dhe mbështesin të tjerët që t’ju dëbojnë. Kushdo që I bën miq ata, është punëmbërës (zullumqarë)”.
4. “...luftoni të gjithë kundër idhujtarëve, ashtu si luftojnë ata të gjithë kundër jush. Ta dini se Allahu është me ata që ruhen nga gjynahet”

Sipas dijetarëve të grupit të parë, këto versete urdhërojnë që myslimanët duhet ti trajtojnë jobesimtarët me ëmbëlsi dhe paanshmëri, veç në qofshin armiqësor dhe të dëshiruar për të shkatërruar myslimanët dhe fenë e tyre. Rrjedhimisht, motivi për nisjen e xhihadit është vetëmbrojtja. Këto versete i janë herë pas here profetit gjatë qëndrimit të tij në Medine, madje disa prej tyre janë zbritur vetëm disa muaj para se profeti të ndërronte jetë. Dijetarët e mendimit të parë e mbështesin idenë e tyre edhe në hadithet (thëniet profetike) në vijim:



1. Raportohet se “një grua u gjet e vrarë [nga ushtarët mysliman] në një nga betejat e profetit. Ai e refuzoi këtë veprim [të ushtarëve] duke thënë: “padyshim kjo grua nuk ka qenë luftëtare e ushtrisë armike”. Atëherë profeti i dërgoi liderit mysliman Halid ibn Velid mesazhin e mëposhtëm: “Profeti të urdhëron të mos vrasësh asnjë grua e asnjë shërbëtor”. [8]
2. Transmetohet nga Ebu Davudi, ky nga Enes ibn Malik se profeti i tha një prej liderëve të tij ushtarak: “Dërguar në emrin e Allahut. Asnjë plak, asnjë fëmijë e asnjë grua nuk duhet vrarë. Shmang mashtrimin, mbaje plaçkën e luftës të bashkuar, pajto vëllezërit e tu dhe bëj të mirën se Allahu i do ata që bëjnë mirë.” [9]
3. Urdhëresat e kryera nga kalifi i parë [Ebu Bekri] drejtuar liderëve të ushtrisë së parë islame (pas vdekjes së profetit) ishin si më poshtë: “Mos gjymto [trupat apo fytyrat] armiqtë, shmang mashtrimin dhe koprracinë. Mos pre asnjë pemë e mos digj asnjë të mbjellë. Asnjë kafshë nuk duhet vrarë me përjashtim të atyre që përdoren për ngrënie. Asnjë murg nuk duhet vrarë e asnjë vend adhurimi nuk duhet shkatërruar. Duhet vrarë vetëm ata të cilët kanë ngritur armët kundër jush...” [10]

Synimi pas servirjes së këtyre të dhënave është që të tregohet mënyra se si profeti i ka ndaluar myslimanëve të luftojnë joluftatarët apo njerëzit të cilët nuk kanë startuar asnjë sulm kundër myslimanëve. Është një fakt i vërtetuar nga thënia e profetit, të cilën e cituam pak më lart, i cili kur pa gruan e vrarë tha: “Ajo nuk mund të konsiderohet si luftëtare [për këtë arsye nuk duhej të ishte vrarë]”. Këto dhe shembuj të tjerë të ngjashëm janë disa prej ngjarjeve të cilat tregojnë mënyrën se si myslimanët e zhvillonin luftën [kital] e tyre, apo mënyrën e përvetësuar nga ata gjatë luftërave apo bastisjeve të ndryshme. Të gjitha këto ngjarje përmenden në librat e historisë dhe në librat *Meghazi* (Libra të luftërave dhe ekspeditave ushtarake të kryera nga profeti dhe shokët e tij). **Argumentet e palës së dytë:** Në këtë grup përfshihen dijetarët Shafii (ndjekës të imam Shafiut) dhe dhahiri (ndjekës të imam Ibn Hazmit). Ato deklarojnë se shkak i xhihadit është dhënia fund e paganizmit. Për të vërtetuar mendimin e tyre ato janë mbështetur në tekstet religjioze të mëposhtme:

Sipas këndvështrimit të dijetarëve që mbështesin këtë mendim, qëllimi primar i xhihadit është dhënia shkatërrimi dhe dhënia fund e paganizmit dhe ateizmit. Në mbështetje të mendimit të tyre ato janë bazuar edhe në hadithet (thëniet profetike) të mëposhtme.

1. “...vritni idhujtarët kudo që t’i ndeshni, i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo! Por, nëse pendohen, falin namazin dhe japin zekatin, atëherë i lini të qetë! Vërtet, Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë”. [11]
2. “Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun e as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përulur”. [12]
3. Transmetohet nga Ebu Davudi dhe Tirmidhiu, këto nga Samrah ibn Xhundub, ky nga profeti (a.s.) se ai ka thënë: “Vritini shehët e paganëve, por jo fëmijët e tyre” [13]

4. Transmetohet nga Buhariu, ky nga Enes Ibn Maliku se në ditën e çlirimit të Mekës, një burrë shkoi tek profeti dhe i tha: “Ibn Khatal është kapur pas mbulesës së Qabes”. Përgjigja e profetit ishte: “Vriteni atë” [14]

Siç e kemi thënë edhe më lart, ndjekësit e kësaj shkolle mendimi argumentojnë se dy ajetet kuranore konfirmojnë se objektivi i xhihadit është vrasja e jobesimtarëve. Ky objektivi nuk buron nga sulmi që jobesimtarët mund ti kenë bërë myslimanëve, por ai vjen thjesht si pasojë e mosbesimit të tyre. Ndjekësit e këtij grupi mendojnë se jobesimtarët duhen luftuar derisa të pendohen dhe të pranojnë Islamin, ashtu siç tregohet edhe në versetin kuranor, apo të paguajnë xhizjen siç tregohet në ajetin e dytë të përmendur më lart.

Nëse ky grup përballet me kundërshtinë ndërmjet verseteve të përmendura nga ata, nga njëra anë, dhe verseteve të përmendura nga grupi i parë, nga ana tjetër, ata përgjigjen duke thënë se dy versetet e përdorura nga ato janë versetet më të fundit që i janë shpallur profetit, në këtë mënyrë ato shfuqizojnë çdo verset tjetër që mund të ketë ardhur më parë. [15] Ata po ashtu besojnë se vetë profeti ka urdhëruar vrasjen e shehëve të paganëve, të Ibn Khitalit, etj. Duke e mbështetur gjykimin e tyre religjioz mbi këto tekste, ky grup deklaroi se paganët duhen vrarë më shumë për shkak të paganizmit të tyre se sa për shkak të armiqësisë luftarake.

### **Vlerësim i këndvështrimeve të lartpërmendura**

Siç e vumë re edhe më parë, argumentet bazë të ofruara nga Imam Shafiu janë dy versetet kuranor (verseti 5 dhe 29 i sures nr. 9) dhe dy thëniet profetike. Në të vëretë, nëse do ta shohim versetin nr. 5 të shkëputur nga konteksti i tij atëherë do të ishim të mendimit se ai mbështet këndvështrimin sipas së cilit myslimanët duhet ti luftojnë paganët për shkak të paganizmit të tyre, por është e domosdoshme që ky verset të shihet i bashkangjitur edhe me versetet e tjera që vijnë pas tij. Pasi ta kemi shqyrtuar këtë verset nën dritën e tre verseteve (9:6-8) të cilat e shoqërojnë atë do të kuptojmë se ideja e luftimit të paganëve thjesht për shkak të paganizmit të tyre nuk mbështetet nga këto versete. Më poshtë do të sjellim versetin nr. 5 në tërësinë e tij.

“Kur të kalojnë muajt e shenjtë (në të cilët ndalohet lufta), atëherë i vritni idhujtarët kudo që t’i ndeshni, i zini robër, i rrethoni dhe u bëni pusi kudo! Por, nëse pendohen, falin namazin dhe japin zekatin, atëherë i lini të qetë! Vërtet, Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë” [17]

Leximi i këtij verseti i shkëputur nga versetet fqinje dërgon ujë në mullirin e opinionit të shafiive dhe dhahirive sipas së cilëve paganët duhen vrarë kudo që të jenë, e kjo në kohë të caktuar. Megjithatë, në mënyrë që të krijojmë një opinion dhe gjykim sa më të saktë në lidhje me këtë verset duhet të përmendim edhe versetet e mëposhtme.

“Nëse ndonjë nga idhujtarët kërkon mbrojtje nga ti (Muhamed), mbroje, në mënyrë që të dëgjojë fjalën e Allahut, e pastaj përcille në vendin e tij të sigurt. Kështu duhet, sepse ata janë njerëz që nuk dinë. Si mund të kenë idhujtarët besëlidhje me Allahun dhe të Dërguarin e Tij, me përjashtim të atyre me të cilët keni lidhur ju marrëveshje të Xhamia e Shenjtë?! Sa kohë që ata t’i përmbahen marrëveshjes – përmbajuni edhe ju, sepse Allahu i do ata që i frikësohen (Atij). Si (mund t’u

besoni) kur, nëse ju mundin, ata nuk e respektojnë as farefisninë, as marrëveshjen? Ata ju kënaqin me fjalë, ndërsa zemrat e tyre ju kundërshtojnë; shumica e tyre janë të ligj”. [18]

Duke e marrë versetin nr. 5 nën dritën e verseteve të lartpërmendura arrijmë në një kuptim jo vetëm të ndryshëm, por edhe krejtësisht kontradiktor me opinionin e mbështetur nga Shafiitët dhe dhahirinjtë. Verseti i shqyrtuar nën dritën e kontekstit të tij e kundërshton mendimin e Shafiive dhe dhahirive së paku në tre aspekte.

*Së pari.* Allahu i urdhëron myslimanët që ti ofrojnë mbrojtje paganëve, për sa kohë ato janë midis myslimanëve, në mënyrë “që të dëgjojnë fjalën e Allahut” përmes së cilës, shpresohet, se ato do të kthehen në besim. Nëse e pranojnë këtë “fjalë”, atëherë ato bëhen vëllezër mysliman e gjithçka zgjidhet. Por nëse këmbëngulin në devijimin e tyre, atëherë ato duhen shoqëruar në mënyrë të sigurt deri në një vend ku mund të ndjehen të sigurt. Kështu që, nëse paganizmi do të kishte qenë shkaku i xhihadit (d.m.th. paganët duhen vrarë), ne nuk do të kishim qenë të urdhëruar prej Allahut që ti shoqëronim dhe ti trajtonim me butësi ato. Sipas mbështetësve të mendimit të dytë (Shafiit, etj.), paganizmi i këtyre njerëzve ishte një “ndëshkim i përligjur”, përhershëmrisht i vlefshëm kundër tyre. Ata janë të mendimit se edhe nëse paganëve do ti jepej mundësia për të dëgjuar fjalën e Allahut, e të bëheshin mysliman, nuk ka asnjë arsye përse i duhet garantuar atyre mbrojtje për sa kohë ato mund të kthehen aty ku kishin nisur, d.m.th. në blasfemi dhe paganizëm.*Po përse, atëherë, kjo urdhëresë hyjnore na kërkon që ti garantojmë atyre mbrojtje? Arsyeja është thjesht moszhvillimi, nga ana e tyre, e luftës kundër myslimanëve, dhe nënshtrueshmëria dhe dëshira e tyre për të jetuar në paqe midis nesh. Për sa kohë ato qëndrojnë në këtë gjendje, urdhërimi hyjnor na detyron ti trajtojmë ato paqësisht pavarësisht nga refuzimi i tyre për të dëgjuar Fjalën e Allahut, pavarësisht nga këmbëngulja e tyre për të qëndruar jobesimtarë dhe ateistë. Është pikërisht në bazë të këtij interpretimi që shumica e dijetarëve mysliman kanë pohuar se shkaku i xhihadit është vetëmbrojtja, d.m.th. vetëm pasi të jenë armiq të ata të cilët sulmojnë të parët.*

*Së dyti.* Në ajetet e lartpërmendura, Allahu ka përjashtim duke thënë: “Si mund...me përjashtim të atyre me të cilët keni lidhur ju marrëveshje te Xhamia e Shenjtë?!” Sa kohë që ata t’i përmbahen marrëveshjes – përmbajuni edhe ju, sepse Allahu i do ata që i frikësohen (Atij). [19] Nëse paganizmi do të kishte qenë shkaku i nisjes së xhihadit kundër tyre, atëherë marrëveshja me ata të cilët jemi të urdhëruar ti luftojmë do të kishte qenë e pavlefshme. Nëse e marrim për të mirëqenë se “marrëveshja” është kryer para zbritjes së këtij verseti (9:5), atëherë na duhet ta marrim këtë verset si një e dhënë e cila e bën të detyrueshëm fundin e kësaj “marrëveshjeje”. Si shafiitë ashtu edhe dhahiritë kanë pohuar se ky verset i ka abroguar të gjitha ato versete të cilat na lejojnë të jemi të paqshëm me paganët, madje edhe atëherë kur ato nuk janë armiqësor ndaj nesh. Nëse do ti qëndrojmë besnik këtij parimi, atëherë do të na duhet të themi se edhe të gjitha marrëveshjet e nënshkruara, para zbritjes së këtij verseti, midis myslimanëve dhe paganëve duhej të ishin të pavlera. Padyshim që pazashi 9:7 ka zbritur më pas se ai 9:5, e megjithëkëtë ai na haptazi që ti qëndrojmë besnik paganëve për sa kohë që ato janë të tillë me ne. Detyrimet e rrjedhura nga marrëveshja duhen përmbushur me kujdes të veçantë, gjithnjë duhet i duhet qëndruar besnik fjalës së dhënë. Marrëveshjet janë krijuar për t’iu përmbajtur atyre. Unë besoj se është pikërisht ky rregull të cilit duhet ta ndjekim e ti qëndrojmë besnik, e jo rregulli ‘abrogues’ i përmendur pak më parë.

Së treti, përjashtimi i përmendur në pasazhin 9:7, tregon qartësisht se fajësimi i paganëve *in toto* duhet përjashtuar si mundësi. Ky pasazh na tregon arsyen se përse janë denoncuar marrëveshjet me paganët tradhtarë. Kjo duket mëse qartë në fjalët paralajmërimin që Allahu jep

në këtë pasazh kur thotë: “Si (mund t’u besoni) kur, nëse ju mundin, ata nuk e respektojnë as farefisninë, as marrëveshjen? Ata ju kënaqin me fjalë, ndërsa zemrat e tyre ju kundërshtojnë; shumica e tyre janë të ligj”. [20]. Në këtë pasazh Allahu (xh.sh.) na urdhëron që të mos bëjmë marrëveshje me armiqtë pagan të cilët thyejnë fjalën e dhënë dhe kanë ligësi në zemrat e tyre. Nëse këtyre paganëve do ti jepej mundësia të na mbizotëronin atëherë ata pa dyshim do të ishin tradhtarë dhe do të shfuqizonin marrëveshjet me myslimanët. Ata mund të thonë fjalë të drejta, por zemrat e tyre janë plot ligësi.

Duke u nisur nga ajo që kemi thënë derimëtani, arrimë në përfundimin se Allahu (xh.sh.) na ka urdhëruar të bëjmë marrëveshje me paganët dhe të jemi tolerant dhe besnik ndaj atyre të cilët i qëndrojnë besnik fjalës së tyre. Nëse objektivi i xhihadit do të kishte qenë luftimi i paganëve në tërësi, atëherë nuk do të kishte pasur asnjë nevojë për të vendosur marrëveshje me ta. Rrjedhimisht, nuk do të kishte pasur asnjë dallim midis paganëve të cilët janë besnik dhe paqësor dhe atyre tradhtarë dhe kërcënues. Këto janë tre shembuj, të cilat vijnë pas të ashtuquajturit *ajet të shpatës* të cilin shafiitët dhe dhahiritët e kanë kuptuar si “abrogues” dhe detyrues obligues për luftimin e paganëve kudo që janë, dhe kjo thjesht për arsyen se ata nuk kanë pranuar Islam. Tre pikat e diskutuara më lart bëjnë të qartë se myslimanët duhet të luftojnë vetëm me ata që i sulmojnë të parët. Derimëtani unë nuk kam gjetur asnjë të dhënë që të kundërshtojë pohimin e sapobërë.

Ndërsa në lidhje me interpretimin e bërë nga shafiitë rreth ajetit: “Luftojini ata që nuk besojnë në Allahun e as në Ditën e Kiametit, që nuk e marrin për të ndaluar atë që e ka ndaluar Allahu dhe i Dërguari i Tij, dhe ata, midis atyre që u është dhënë Libri, që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përlurur” [21], duhen marrë parasysh këto vërejtje:

1. Ajo që kuptojmë nga ky verset është se njerëzit e librit (të krishterët dhe hebrenjtë) duhen luftuar derisa të pranojnë Islam. ose të paguajnë xhizjen (taksën). Kjo do të thotë se ato duhet të zgjedhin midis pranimi të Islamit (dhe në këtë mënyrë janë të shpëtim nga xhizja) dhe pagimit të xhizjes (duke mbajtur në këtë mënyrë fenë që kishin). Kjo do të thotë se pagimi i xhizjes është një alternativë nëse refuzohet pranimi i Islamit. Ky gjykimi bie në mënyrë të qartë në kundërshtim me opinionin e këtij grupi, sipas së cilit paganët duhen luftuar thjesht për shkak të paganizmit të tyre. Atëherë lind pyetja: *Përse duhet paguar xhizja?* Përgjigjja është e thjeshtë: Myslimanët nuk duhet të luftojnë derisa nuk janë provokuar nga armiku. Nëse armiku sulmon atëherë myslimanët duhet ta luftojnë atë derisa ai të pranojë të japë xhizjen. Në këtë mënyrë arrihet vendosja e paqes.
2. Ky ajet urdhëron *kital*-in “luftën” dhe *katl*-in (vrasjen). Me parë, në kapitullin tre, kemi shpjeguar dallimin e madh midis këtyre dy shprehjeve. Veçanërisht kur morëm në analizë hadithin “unë jam urdhëruar të luftojë kundër njerëzve derisa të deklarojnë se nuk ka zot tjetër përveç Zotit [22] Nëse unë them “vrava dikë”, kjo do të thotë se isha unë ai që veprova i pari, por nëse unë them “e luftova atë” kjo do të thotë se unë i rezistova një veprimi të ngjashëm të kryer nga ai, apo se “duke ditur se ai do të më luftonte unë i dhashë goditjen e parë në mënyrë që të mos më godiste ai i pari”. Ehli kitabët (hebrenjtë dhe të krishterët) apo të tjerë përveç tyre mund të jenë duke përgatitur luftë kundër myslimanëve. Atëherë *çfarë duhet të bëjnë myslimanët?* Ata duhet, padyshim, ta kundërshtojnë këtë sulm dhe ti kundërvihen planit të armikut. Paqja dhe siguria nuk do të mbizotërojnë midis

muslimanëve dhe kundërshtarëve të tyre vetëm nëse ato bien dakord për një sistem i cili mund të quhet si mbrojtës si për muslimanët ashtu edhe për jomuslimanët të cilët jetojnë në shoqërinë islame. Diskutimin rreth shprehjes “derisa të japin xhizjen (taksën) me dorën e tyre, duke qenë të përlurur” do ta shtymë për më vonë, për në kapitullin e gjashtë të librit tonë ku do të flasim për *dhimmi*-të (subjekte të lira jomuslimane që jetojnë në shtetin islam) dhe rregullat e zbritura për to.

Tani ka ardhur koha të marrim në shqyrtim hadithet e ndryshme mbi të cilat shafiitë dhe dhahiritë janë mbështetur për të pohuar se xhihadi duhet zhvilluar kundër paganëve thjesht për faktin se ato janë pagan. Këto hadithe janë si mëposhtë:

1. Hadithi i transmetuar nga Ibn Umeri, përmendur në kapitullin 1 dhe i diskutuar në detaje në kapitullin nr. 3 “unë jam urdhëruar të luftojë kundër njerëzve derisa të deklarojnë se nuk ka zot tjetër përveç Zotit”. [\*][Ndonëse ky hadith mund të duket problematik unë do të sqaroj, me lejen e Allahut (xh.sh), se problem nuk qëndron tek teksti por tek mendjet e shkollarëve të cilët merren imtësisht me temën e xhihadi. Ky problem shfaqet sa herë që studiuesi nuk arrin të bëjë dallimin ndërmjet shprehjes *ukatil*(luftoj) dhe shprehjes *ektul*(vras). Çdo lexues i ndërgjegjshëm i gjuhës arabe mund ta shquaj dallimin në fjalë. Nëse teksti i këtij hadithi do të kishte qenë “unë jam urdhëruar të vras” në vend të “unë jam urdhëruar të luftoj” atëherë kjo do të kishte përbërë me të vërtetë një problem serioz, sepse ai do të kishte shkuar ndesh me të gjitha versetet dhe thëniet të cilat ndalojnë kthimin me dhunë të njerëzve në fe. Termi “luftoj”, i përdorur nga profeti në këtë hadith (siç pohon edhe konsensusi i transmetuesve të hadithit), nuk bie në kundërshtim me asnjë nga argumentet dhe tekstet që konfirmojnë urdhërimin e Allahut (xh.sh.) për të predikuar Islamin përmes mjeteve paqësore. Kjo është kështu sepse termi “luftoj” tregon pjesëmarrje, ai nënkupton rezistencë nga të dyja palët. Kjo fjalë nënkupton ti rezistosh një personi i cili ka nisur një agresion me qëllimin për të vlarë. Limitet e luftimit përfshijnë një qëndrim ngushtësisht mbrojtës. Personi i cili lufton vetëm nëse sulmohet nga të tjerët quhet “luftëtar”, ndërsa filluesi i agresionit nuk mund asnjëherë të mvishet ky emër, përkundrazi ai duhet quajtur ‘vrasës’ për shkak të synimit të tij për të vlarë, ose si pasojë e kryerjes së ndonjë sulmi apo pushtimi konkret. Kështu që, termi ‘luftim’ do të thotë pjesëmarrje (në luftim), ai tregon vetëmbrojtje në rast sulmi. Kur dikush thotë: “Unë do ti luftoj ato për nderin dhe tokën time”, kjo do të thotë se ai person është i detyruar ti kundërpërgjigjet një sulmi të kryer nga dikush tjetër. Nëse sulmi nuk prek dinjitetin apo pronën e dikujt tjetër, atëherë nuk ka asnjë arsye për të nisur ndonjë kundërsulm. Prandaj, sulmi kryhet vetëm si kundërpërgjigje ndaj një sulmi tjetër, ai që vepron të kundërtën e kësaj mund të quhet “sulmues” apo “vrasës”, por jo “luftëtar”. Duke pasur parasysh këtë që sapo përmendëm, kuptimi i vërtetë i këtij hadithi të diskutueshëm është ky: *Jam urdhëruar prej Allahut (xh.sh.) të përmbush detyrën e thërritjes (paqësore) të njerëzve për të besuar në njëshmërinë e Tij dhe të mbrohem kundër çdo sulmi të ndërmarrë kundër këtij synimi, madje edhe nëse kjo do të kërkojë luftimin e agresorëve apo kundërshtarëve.* Kjo thënie është e ngjashme me një tjetër pohim



që profeti bëri gjatë marrëveshjes së Hudejbijes "...por nëse ato nuk e pranojnë armëpushimin, pasha Zotin në duart e të cilit është jeta ime, unë do ti luftoj ato për të mbrojtur kauzën time deri sa të vritem". Këto fjalë profeti ja tha Badil ibn Varka ndërsa ky i fundit po i ftonte kurejshët për paqe dhe, njëkohësisht, po i paralajmëronte ata për luftën që i kishte stërmunduar. Fjalët e profetit "Unë do ti luftoj ato për të mbrojtur kauzën time" nënkuptojnë se ai, ndonëse dëshiron të bëjë paqe me kundërshtarët e tij, do të reagoj ndaj ndonjë agresioni të mundshëm të tyre, nëse ato këmbëngulin në sulmin ndaj myslimanëve. Kuptimi i këtij hadithi është i njëjtë me atë të hadithit pararendës: "Unë jam urdhëruar (nga Allahu) të luftoj kundër njerëzve...". Imam Bejhekiu transmeton prej imam Shafiut se ai ka thënë: "Fjala "luftoj" në asnjë mënyrë nuk rrjedh nga fjala "vras". Dikush është i detyruar të luftoj (nëse sulmohet), por jo të vrasë pa asnjë arsye". Drejt këtij kuptimi ka tërhequr vëmendjen edhe dijetari i mirënjohur Ibn Haxheri, ku në veprën e tij *Fet'hul Bari* tregon se : El-Karamani u pyet njëherë rreth statusit të atij i cili refuzon të paguaj zekatin. Pyetje ndaj së cilës ai ju përgjigj duke thënë: "Ai i cili refuzon të paguaj zekatin është po aq në gabim sa i cili nuk pranon të falet, sepse të dy kanë të njëjtin synim. Për këtë arsye ai duhet luftuar. Megjithatë, dallimi ndërmjet këtyre dy lloje veprimesh është se, ndryshe nga rasti i atij që nuk pranon të falet, zekati duhet marrë me forcë nga ata të cilët refuzojnë ta japin. Nëse ata përmbahen nga të dhënit për bamirësi, atëherë duhen luftuar. Kështu ndodhi edhe me pasuesin e profetit, Ebu Bekrin, kur ai i luftoi të gjithë rebelët individë dhe fise të cilët refuzuan të paguajnë zekatin. Nuk asnjë transmetim që të tregoj se kalifi i parë [Ebu Bekri] të ketë vlarë ndokënd prej rebelëve të zënë robër." Më pas, Ibn Haxheri shton: "Kështu që, marrja e këtij hadithi si një përligje për të vlarë çdokënd i cili ndalon apo nuk kryen faljen (*salat*) duhet peshuar mirë, sepse ka një dallim ndërmjet termit "luftë" dhe termit "vrasje". Në librin e tij *Sherh el-Umdah*, shkollari i mirënjohur Ibn Dakik el- Id, refuzon fuqimisht mbështjen në këtë hadith për të justifikuar vrasjen e atyre të cilët reshtin së kryeri ritin e faljes. Ai e vërteton dallimin, e shpjeguar më parë, midis luftimit dhe vrasjes, sepse luftimi i përfshin të dyja palët. Kështu që mund të themi se marrja e këtij hadithi si pretekst për të vlarë të gjithë ata të cilët reshtin së faluri është krejtësisht e pasaktë, siç është shprehur edhe Ibn Haxheri, sepse për të ajo që i dërguari i Allahut ka shprehur në këtë hadith është luftimi dhe jo vrasja. Hadithe si këto janë të pazbatueshme si prova për të vlarë këdo të refuzon të përqafoj Islamin, duke pasur parasysh këtu se një mysliman i cili ndalon së faluri është më përgjegjës (se jomyslimanët) për veprimin e kryer dhe, rrjedhimisht, duhet të jetë më i prekshëm nga ndëshkimi. Padyshim që jomyslimanët nuk mund të akuzohet për asnjë nga këto gjëra. Rrjedhimisht, kjo thënie: "Unë jam urdhëruar (nga Allahu) të luftoj..." nuk duhet konsideruar si një pengesë në thirrjen (davetin) islam, e cila duhet zhvilluar brenda kufinjve të lirisë së zgjedhjes dhe aftësisë për të marrë vendime.] Mendoj se tashmë jemi të aftë të bëjmë dallimin midis termi "luftë" dhe termit "vrasje". Po ashtu ekzistojnë edhe transmetime të ngjashme këtë të sapopërmendur. Çuditërisht, vetë imam Shafiut në një rast ka tërhequr vëmendjen për këtë dallim duke thënë: "*kital*-i (luftimi) nuk duhet barazuar asnjëherë me *katl*-in (vrasjen). Neve na është lejuar të bëjmë *kital*, por jo *katl*. Më pas në mënyrë akoma më të çuditshme shohim që



imam Shafiu citon hadithin e lartpërmendur për të mbështetur mendimin e tij se xhihadit duhet kryer për shkak të paganizmit të njerëzve. Padyshim që kjo është e gabuar. [23]

2. Hadithi i Samura ibn Xhundub “Vritini shehët e paganëve, por jo fëmijët e tyre”, nuk mund të jetë provë për tezën në fjalë. Ai nuk mund të citohet si referencë e cila mbështet mendimin e shafiive rreth natyrës së xhihadit islam. Fjala sheh, në gjuhën arabe, ka një shumëllojshmëri kuptimesh. Duket se shafiinjët ka përzgjedhur kuptimin më të përafërt me të cilin ato janë përballur. Sipas këtij kuptimi kjo fjalë përshkruan një njeri në moshë më thyer (i paafët, i pafuqishëm, i thinjur etj.), por fjala sheh përdoret edhe për të përshkruar një burrë i cili ka mbushur të pesëdhjetat, një burrë i nderuar dhe i respektuar pavarësisht nga fakti nëse është apo jo fizikisht i fuqishëm. Rrjedhimisht, shprehja “e thirra sheh”, do të thotë “e thirra me respekt” [24]. Fjala sheh, në këtë aspekt, nënkupton një burrë që ka mbërritur moshën e pjekurisë dhe të urtësisë dhe është bërë një burrë i respektuar, pavarësisht nga fakti nëse është apo jo fizikisht i fuqishëm. Një burrë me karakteristika të tilla nëse gjendet në radhët e armikut, gjatë gjendjes së luftës, është shpesh më i rrezikshëm se djemtë e rinj në kuptimin që ai është profesional, më dhelparak, dhe më i mprehtë në skicimin e planeve të luftës [25]. Shprehja “mos i vrisni fëmijët e tyre” e shpjegon më së miri kuptimin e sapothënë. Sa i përket njerëzve të cilët janë në moshë të thyer, invalid, të pavëmendshëm, apo vuajnë nga skleroza, ata nuk duhen përfshirë, sipas mendimit të shafiive, në hadithin e lartpërmendur. Për arsye se profeti i ka ndaluar myslimanët të vrasin apo të luftojnë kundër kësaj kategorie njerëzish. Ky ndalim shfaqet hapur në hadithin e përmendur më parë sipas së cilit: “asnjë i moshuar (sheh), fëmijë, apo grua nuk duhet vrarë...”. Nga ky hadith kuptojmë qartazi se profeti ka përkufizuar fjalën sheh si një burrë i thyer në moshë, i cili nuk duhet vrarë.
3. Ndërsa përse i përket hadithi të transmetuar nga Enes ibn Malik i cili bën fjalë rreth atij njeriut i cili shkoi tek profeti (a.s.) dhe i tha: “Ibn Khatali është kapur në mbulesën e Qabes”, të cilit profeti i tha: “vriteni atë”, unë mendoj se ky është një rast i veçantë i cili nuk duhet marrë si një rregull për tu aplikuar ndaj të gjithë jobesimtarëve. Të dënosh dikë me vdekje në një qytet të caktuar nuk do të thotë domosdoshmërisht se të gjithë njerëzit e atij qyteti janë fajtorë dhe duhen masakruar. Shafiitët dhe dhahiritët duken se kanë përgjithësuar një rast specifik i cili në vetvete përbën një përjashtim. Duke përdorur analogjinë mund të themi se ky rast është i ngjashëm me rastin e atij njeriu i cili ndërsa po kryente ritin e haxhit i cili ra nga kali, theu qafën dhe vdiq. Pas kësaj profeti tha: “lajeni atë me ujë të përzier me gjethe nga peme e lotusit dhe mbështilleni atë me ihramin (dy copa me të cilat mbështillet haxhiu gjata ritit të haxhit) e tij, dhe mos ja mbulonit kokën sepse Allahu do ta ngrejë atë Ditën e Ringjalljes duke shqiptuar *telbijen*. [26] Ky është një rast i veçantë i cili zbatohet vetëm ndaj këtij njeriu, ai nuk mund të merret si një rregull për të përfshirë të gjithë njerëzit të cilët vdesin, në një mënyrë apo tjetër, gjatë haxhit. Fjalët e profetit të thëna në këtë rast nuk kanë ardhur si pasojë e faktit se personi vdiq gjatë haxhit, por ndoshta për shkak të ndonjë lloji afërsie ndërmjet këtij njeriu dhe vet profetit, ose ndoshta profeti ka pasur dijeni për devotshmërinë e shumë të këtij njeriu. Duke marrë parasysh të gjitha këto mundësi, ne nuk duhet ta gjykojmë një çështje si kjo si një rregull të përgjithshëm

dhe për analogji as rasti i Ibn Khatal-it nuk duhet parë si rast universal. [27]. Kështu që çështje e Ibn Khatal-it mbetet individuale dhe nuk duhet marrë si pikëmbështetje [për temën në fjalë]. Ky rast është i ngjashëm me atë të gjashtë burrave të tjerë për të cilët profeti, në ditën kur pushtoi Mekën, dha të njëjtën sentencë. Nëse ky do të kishte qenë rregulli i përgjithshëm, profeti nuk do të kishte hezitur për të ekzekutuar të gjithë paganët mekas në ditën e çlirimit të saj, por natyrisht ai nuk e bëri një gjë të tillë. Shumë shembuj të ngjashëm me këtë kanë ndodhur, por përse kohë ato janë të hapura ndaj probabilitetit ato nuk mund të merren si norma, apo të dhëna rreth xhihadit, siç kanë bërë shafiitë. Të gjitha dëshmitë e përdorura nga Shafiitë për të provuar se paganët duhen luftuar thjesht për paganizmin e tyre nuk janë të përshtatshme për temën në fjalë.

Si rrjedhojë, mund të themi se pas shqyrtimit të argumenteve të ofruara nga shumica e dijetarëve mysliman dhe duke menduar mbi to, arrijmë të kuptojmë se paganizmin duhet ta luftojmë vetëm përmes mjeteve të thirrjes (daveitit), predikimit dhe dialogut. Xhihadi duhet filluar vetëm kur armiku shfaq shenja luftimi. Vështirë se gjendet në Kuran ndonjë verset, i zbritur për xhihadin, që të mos konfirmoj, qoftë në vetvete ose i marrë në kontekst, se xhihadi mund të ndërmerret vetëm nëse lufta provokohet nga armiqtë. Mendoj se nëse imam Shafi'u do të kishte jetuar më gjatë ai, me shumë mundësi, do të kishte ndryshuar mendim dhe do të kishte ndjekur mendimin e shumicës së dijetarëve, ashtu siç bënë më pas dishepujt e tij.

Nëse kjo është kështu, atëherë mbetemi vetëm me mendimin e dhahirive të cilët janë kapriçoz në shumicën e interpretimeve të tyre të teksteve religjioze. Në këtë aspekt, dhahiritët nuk janë shumë të ndryshëm nga havarixhët (sekti i parë i shfaqur në islam), të cilët ndiqnin me kokëfortësi interpretime fisnore për islamin. Kështu që, çdo diskutim me këto dy sekte të lartpërmendura do të ishte krejt i pafrytshëm.

Përktheu: Rezart Beka

## Referencat

[1] Këto shkolla juridike janë emërtuar në bazë të themeluesve të tyre, Ebu Hanife, Maliku dhe Ibn Hanbeli, më pas në rend kohor ka ardhur Imam Shafi'u.

[2] Themeluesi i shkollës së pestë, por më pak të njohur, asaj dhahirije.

[3] Për detaje të mëtejshme rreth kësaj kundërshtie shih Bidajetul Muxhtehid nga Ibn Rushd-i (Averroes), vol. 1, f. 369-372; El-Sharbani në Mugni el Muhtaxh, vol. 4 etj.

[4] Kuran 2:190

[5] Kuran 9:13

[6] Kuran 60:8-9

[7] Kuran 9:36

[8] Ky hadith transmetohet nga Ibn Maxhe, Ebu Davudi dhe Ahmedi e këta nga Hanzalah el-Katib. Po ashtu tek Buhariu dhe Myslimi hasen shprehje të tjera profetike në të cilat ndalohet rreptësisht vrasja e grave dhe fëmijëve gjatë luftës.

[9] Citur në Sunenin e Ibn Davudit.

[10] Cituar në Tarikh et-Taberi (Historia e Taberiu), vol. 3, f. 226-227. Që prej tani e tutje kjo vepër do të citohet si Et-Taberi.

[11] Kuran 9:5

[12] Kuran 9:29

[13] Cituar tek Ebu Davudi dhe Tirmidhiu.

[14] Ibn Khatal ishte një prej 10 paganëve (gjashtë burra dhe katër gra) të cilët u dënuan me vdekje në mungesë të profetit. Hadithi citohet tek Buhariu dhe Muslimi.

[15] Shih Mugni el-Muhtaxh, vol. 4, f. 234

[16] Fjala ‘sheh’ në gjuhën arabe përmban një sërë kuptimesh. Mesa duket shkollarët e këtij grupi mendimi e kanë kuptuar gabimisht atë si “burrë i vjetër”, siç do ta tregojmë edhe në vijim.

[17] Kuran 9:5

[18] Kuran 9:6-8

[19] Shih kapitullin 9:7

[20] Kuran 9:8

[21] Kuran 9:29

[22] Shih kapitullin nr. 3

[\*] Autori i veprës në një tjetër kapitull të librit të tij ka shtjelluar në mënyrë të imtësishme hadhithin në fjalë. Për këtë arsye ne menduam se do të ishte e duhur që ta përkthenim pasazhin në fjalë dhe ta ndërftuam në këtë pjesë të tekstit. Në mënyrë që lexuesi të ketë një ide më të qartë për sa i përket hadithit në fjalë.

[23] Shih kapitullin nr. 3

[24] Lisan el Arab sv “sheikh”.

[25] Një shembulli i tillë është rasti i Malik ibn Aëf, për shkak të të qenurit të tij sheh (në moshë urtësie) ai u caktuar për të planifikuar luftën e Jeum Hunejn (Dita e Hunejnit) kundër myslimanëve. Cilësimi i tij si sheh ishte një përzierje mendimi, eksperience, shkathtësie dhe nuk lidhej me dobësinë apo naivitetin.

[26] Kjo ngjarje citohet tek Buhariu dhe Muslimi. Telbijeh do të thotë ti shprehësh Allahut me zë të lartë, gjatë ritit të haxhit, bindjen ndaj Tij.

[27] Shih veprën el-Mustafa nga Imam Gazaliu, vol. 2. f. 68-69; shih gjithashtu edhe Shahr Allama nga Shirazi, f. 149.

## **Pushtimi dhe konvertimi, lufta dhe paqja në Kuran – Caner K. Dagli**

Fragment i shkëputur nga eseja e autori Caner K. Dagli, “Conquest and Conversion, War and Peace in the Qur’an”, In The Study Quran: A New Translation and Commentary, eds. S.H. Nasr and C.K. Dagli (HarperOne 2015), fq. 1805-1818.

Duke filluar me persekutimin e bashkësisë së hershme myslimane nga Kurejshët idhujtarë, që çoi në mërgimin në Abisini për disa myslimanë, dhe e pasuar nga emigrimi, apo hixhreti, i shumë myslimanëve bashkë me Profetin nga Meka për në Medine, përballjet mëpasme ushtarake me Kurejshët dhe aleatët e tyre, dhe ngadhënjimi përfundimtar mbi Arabinë, Profeti Muhamed u ndesh me rrethana që kërkonin që, krahas funksionit të tij si mësues dhe udhërrëfyes, ai të përmbushte

rolin e komandantit ushtarak dhe kreut të shtetit. Nga pothuajse fillimi i karrierës së Profetit, myslimanëve iu duhej që të ballafaqoheshin me çështjen e përdorimit të forcës, qoftë kur ishin viktimat apo kryerësit e saj, dhe, si një traditë ligjore gjithëpërfshirëse, Ligji Islam nuk mund të qëndronte i heshtur mbi çështjen e luftës dhe paqes.

Kur diskutohet kjo temë, përdorimi i termit *xhihad* meriton një vëmendje të veçantë që nga zanafilla, duke qenë se ai është deformuar dhe keqkuptuar në një pjesë të madhe të diskursit bashkëkohor. Gjuhësisht *xhihad* do të thotë “përpjekje”, “orvatje”, ose “tendosje”, ndonëse ajo zakonisht dhe pasaktësisht përkthehet si “luftë e shenjtë” (term ky që zë fill në traditën perëndimore në kontekstin e konflikteve në gjirin e Krishterimit); në arabisht, “luftë e shenjtë” do të ishte i njëvlershëm me termin *el-harb el-mukad-des*, i cili nuk ekziston në arabishten klasike. Në traditën intelektuale islame, *xhihad* do të thotë çdo përpjekje “në rrugën e Zotit”, domethënë, në mënyrë që t’i bindesh Urdhëresave të Tij ose të përmbushësh Vullnetin e Tij, që përfshin përdorimin e drejtë të forcës, por që nuk kufizohet vetëm aty.

Ndonëse në Kuran dhe Hadith, *xhihadi* është një ide që përbëhet si nga shpirtërorja dhe nga materialja, sferat e brendshme dhe të jashtme (të cilat shpesh cilësohen respektivisht si “Xhihadi më i Madh” dhe “Xhihadi më i Vogël”), në veprat e Ligjit Islam fjala *xhihad* si term teknik filloi të kuptohej si një referencë ndaj marrjes së armëve “në udhën e Zotit”, ndonëse e udhëhequr nga rregulla rigorozë që kanë të ngjashme në konceptin perëndimor të “luftës së drejtë”. Pra, me fjalë të tjera, ka një dallim që duhet bërë ndërmjet fjalës *xhihad* siç përdoret ajo në Kuran dhe të njëjtit term në traditën e mëvonshme ligjore, pak a shumë në të njëjtën mënyrë sikundër *fikh* dhe fjalët e prejardhura prej saj në Kuran u referohen “të kuptuarit” në një kuptim të përgjithshëm, por si terma teknikë më vonë ato filluan t’u referoheshin ligjit dhe jurisprudencës. Kësodore, nuk ndodh rrallë që një kapitull në një tekst klasik mbi virtytet e rrokjes së armëve në udhën e Zotit do të ketë fjalën *xhihad* si pjesë të titullit të tij, por *xhihadi* përdoret gjithashtu pa reshtur në tekstet sufite për t’iu referuar përpjekjes në jetën shpirtërore kundër dëshirave të ulëta të vetes.

Njëlloj si shumë terma të rëndësishëm, *xhihadi* shkakton ekuivoke; domethënë, konotacionet e tij mund të ndryshojnë në vartësi të kontekstit: *xhihadi* kundër persekutorit tënd nuk është i njëjtë si *xhihadi* kundër pasioneve të vetes. Në fakt, *xhihadi* ka hyrë në përdorimin e zakonshëm gjuhësor në Perëndim në një mënyrë pothuajse të padallueshme nga fjala “kryqëzatë”, një term ky me origjinë pastërtisht perëndimore me një histori po aq të ndryshme dhe një kapacitet të ngjashëm për t’u keqkuptuar dhe keqaplikuar. Myslmanët në një kontekst islam mund ta kenë përdorur fjalën *xhihad* dhe të kenë pritur që publiku i tyre të kuptojë elementet e tij përbërës, qofshin këto ligjet që përkufizojnë të luftuarit e një kërcënimi të jashtëm apo teknikat shpirtërore të përdorura për të dëlirësuar egon dhe për ta afruar atë me Zotin. Megjithatë, përdorimi i thjeshtë i *xhihadit* si një mënyrë e të përshkruarit të asaj që myslimanët besojnë në lidhje me ngadhënjimin, apo pushtimin, konvertimin, dhe dhunën është më keq se sa i pakuptimtë në një mjedis intelektual dhe kulturor në të cilin specifikat në lidhje me çështje të tilla duhet të gërmëzohen me saktësinë dhe kujdesin më të skajshëm, dhe jo të maskohen në terma gjithëpërfshirës që janë të dobishëm vetëm në një kontekst ku kuptimi i tyre është i njohur mirë dhe, përgjithësisht, ka një pajtim lidhur me të. Të kuptosh përdorimin që i bën Kurani *xhihadit*, është e nevojshme që të sjellim në kujtesë se për vite me radhë, gjatë periudhës në të cilën Profeti predikoi në qytetin e tij të lindjes Mekë, myslimanët e kishin të ndaluar që t’i kundërpërgjigjeshin me forcë persekutimit, shtypjes, embargoeve, dhe madje edhe vdekjeve që ata pësonin. E megjithatë, gjatë kësaj periudhe myslimanët u urdhëruan nga Kurani që të “bënin përpjekje” (*xhihad*):

*Dhe kështu ti mos iu bind jobesimtarëve dhe bëj përpjekje kundër tyre nëpërmjet tij me një përpjekje të madhe (25:52);*

*Pasta Zoti yt, atyre që pasi u torturuan, migruan, mandej luftuan dhe qëndruan, dhe pas të gjitha këtyre vuajtjeve, s'ka dyshim se Zoti yt atyre do t'ua falë dhe do t'i mëshirojë (16:110).*

Vetë Profeti gjithashtu u mësoi Shokëve të Nderuar (Sahabëve) virtytet e formave jo të dhunshme të përpjekjes, duke thënë: “Përpjekja (*xihadi*) më e mirë është të thuash të vërtetën përpara një udhëheqësi tiran.”<sup>[1]</sup> Një grupi që kthehej nga një betejë, ai i tha: “Ju jeni kthyer nga përpjekja (*xihad*) më e vogël në përpjekjen më të madhe,”<sup>[2]</sup> të cilën shumica e myslimanëve e kuptojnë se do të thotë të kthyerit nga lufta fizike për të rifilluar përpjekjen për të fituar përsosmërinë në udhën shpirtërore. Ai, gjithashtu, ka thënë: “A t’ju tregoj për veprën tuaj më të mirë, për më të këndshmen për Mbretin tuaj, për më të lartën në radhët tuaja, më e mirë se sa dhënia e floririt dhe e argjendit, dhe më e mirë se sa të ndeshesh me armikun në betejë e t’ia presësh kokën teksa ai ta pret ty? Përkujtimi i Zotit.”<sup>[3]</sup>

### *Përdorimi i forcës*

Mbas emigrimit nga Meka për në Medine, myslimanët morën leje që të hidheshin në betejë kundër atyre që kërcënonin bashkësinë islame në ngjitje, dhe pjesa më e madhe e juristëve gjykojnë se ajetet e para që lejojnë rrokjen e armëve janë këto sa vijojnë: *Allahu largon dëmet e idhujtarëve ndaj atyre që besuan, se Allahu nuk e do asnjë tradhtarë e bukëpërmbystë. Atyre që po sulmohen me luftë, u është dhënë leja të luftojnë, për shkak se u është bërë padrejtësi, e Allahu ka fuqi për t’u ndihmuar atyre. Ata, të cilët vetëm pse thanë: “Allahu është Zoti ynë!” u dëbuan pa kurrëfarë të drejte. E sikur Allahu të mos i zbrapste disa me disa të tjerë, do të rrënoheshin manastirët, kishat, sinagogat dhe xhamitë, ku përmendet shumë emri i Zotit. E Allahu patjetër do ta ndihmojë atë që ndihmon rrugën e tij, se Allahu është shumë i fuqishëm dhe gjithnjë triumfues. Ata, të cilët kur Ne u mundësojmë vendosjen në tokë, e falin namazin, japin zeqatin, urdhërojnë për të mirë dhe largojnë prej të keqes. Allahut i takon përfundimi i çështjes. (22:38–41)*

Tri pika janë të një domethënieje të veçantë në lidhje me këtë pasazh. Së pari, qëllimi i forcës (*i zbrapsë disa me disa të tjerë*) është përfundimisht ruajtja e fesë (përkujtimi i *Emrit të Zotit* në shtëpitë e adhurimit). Së dyti, kjo mbrojtje nuk kufizohet vetëm te myslimanët, por shtrihet edhe te kishat, sinagogat, dhe manastirët, duke nënkuptuar se Zoti vepron për të ruajtur fenë autentike si të tillë. Së treti, përdorimi i forcës nga myslimanët modelohet si një akt mbrojtës në përgjigje ndaj padrejtësive të kryera me agresivitet kundër tyre.

Ndër ajetet kuranore kyçe që kanë të bëjnë me luftën dhe konfliktin fizik janë 2:190–94, 216–17, 244, 256; 3:116–56; 4:75; 5:13; 8:5, 38–39, 61; 9:1–15, 29, 111; 10:109; 22:39–40, 52; 42:40; 47:4; 60:8–9, ndonëse gjejmë edhe të tjerë. Këto ajete meritojnë lexim të kujdesshëm në tërësinë e tyre dhe në kontekstin e tyre të duhur, dhe lexuesit inkurajohen që të eksplorojnë komentarin në këtë libër mbi këto pasazhe <sup>[4]</sup>. Ato përvijojnë kushtet në të cilat myslimanët mund të hidhen në betejë dhe arsyet për të cilat ata lejohen që të luftojnë: për shkak se *atyre u janë bërë padrejtësi dhe janë dëbuar nga shtëpitë e tyre (22:39-40)*; për shkak se ata janë persekutuar, e cila shihet si *më e rëndë se sa vrasja*, dhe janë kërcënuar në mënyrë që të shtrëngohen që të *heqin dorë nga feja* e tyre (2:217). Në këto kushte, ata urdhërohen që të luftojnë dhe madje dhe të vrasin armiqtë e tyre, dhe megjithatë *në qoftë se ata reshtin së luftuari, atëherë nuk ka asnjë armiqësi përpos kundër zullumqarëve (2:193)* dhe *ajo që ka kaluar, do t’u falet atyre (8:38)*. Krahas kësaj, është e rëndësishme që të kujtojmë se pasazhet relevante sa i përket përdorimit të forcës nuk janë



të kufizuara në ato që përshkruajnë të luftuarit apo që përmbajnë urdhëresa dhe ndalesa specifike sa i takon luftës dhe konfliktit. Peizazhi moral i Kuranit është kthjelltësisht kundër persekutimit fetar dhe agresionit ushtarak, dhe është në favor të drejtësisë dhe faljes si edhe vetëpërmbajtjes, dhe nuk mund të gjykohej rregullat dhe justifikimet për përdorimin e forcës pa patur në konsideratë këndvështrimin e përgjithshëm që Kurani ka mbi fetë e tjera dhe mësimet e tij të përgjithshme sociale.

### *Shtrëngimi në çështjet e fesë*

Në mënyrë që të kuptohet në qoftë se dhe si mund të jetësohet përdorimi i forcës në çështjet fetare, duhet filluar duke shqyrtuar vargjet që përvijojnë sferën e veprimit të misionit të Profetit, siç është 42:48: *Nëse ata refuzojnë, Ne nuk të kemi dërguar ty rojë të tyre, ti ke për obligim vetëm komunikimin.* Ajete të ngjashme janë 88:21–23; 13:40; dhe 5:92. Një pjesë e këtyre pasazheve janë medinase, që do të thotë se ato u shpallën pasi bashkësisë myslimane iu dha leja nga Zoti që të luftojnë dhe të përballen me armikun nëpërmjet forcës së armëve kur të ishte e nevojshme. Një tjetër ajet i tillë është: *Në fe nuk ka dhunë. Është sqaruar e vërteta nga e kota.* (2:256). Ky ajet u drejtohej myslimanëve që dëshironin të konvertonin fëmijët e tyre nga Judaizmi apo Krishterimi në Islam, apo, sipas një interpretimi tjetër, u drejtohej atyre që kërkonin falje për fëmijët e tyre që vijonin të jetonin në gjirin e një fisi çifut që ishte dëbuar për shkak se kishin planifikuar të ekzekutonin Profetin. Sipas interpretimit të parë, një njeri nuk mund të shtrëngohet që të bëhet mysliman, dhe sipas të dytit, njeriu nuk mund të shtrëngohet që të mbetet jomysliman, duke nënkuptuar se ata fëmijë të myslimanëve që zgjodhën të qëndronin me armiqtë e myslimanëve e bënë këtë me vullnetin e tyre të lirë. Këto pasazhe janë në konflikt me një *hadith* të Profetit ku thuhet: “Unë jam urdhëruar që të luftoj njerëzit deri sa ata të dëshmojnë se nuk ka zot tjetër përveç Zotit dhe se Muhamedi është i Dërguari i Zotit, të kryejnë namazin, dhe të paguajnë zekatin. Kur ta kenë bërë këtë, atëherë gjaku dhe prona e tyre janë të sigurta nga unë, me përjashtim të së drejtës së Islamit dhe llogarisë së tyre para Zotit.”<sup>[5]</sup> Ky hadith ngre pyetje në lidhje me ata të cilët u referohet fjala “njerëz” në hadith, përse duhen luftuar ata, dhe në qoftë se kjo do të thotë që Islami duhet të përhapet me forcë.

Shumica dërmuese e dijetarëve të egzegjezës kuranore (*mufesir*) dhe të Ligjit Islam kanë pohuar gjithnjë se urdhëresa për të predikuar në mënyrë paqësore dhe për të mos shtrënguar kurrë askënd në zgjedhjen e fesë – një mesazh që gjendet në të gjithë Kuranin – nuk u ndryshua kurrë dhe vijoi të qëndronte në fuqi deri në fund të jetës së Profetit dhe më vonë, dhe është ende e vërtetë edhe sot e kësaj dite. Për shumicën e dijetarëve tradicionalë, shtrirja maksimale e mundshme e fjalës “njerëz” në hadithin e sipërpërmendur është e kufizuar te ata me të cilët Profeti ishte përfshirë në konflikt në atë kohë, duke nënkuptuar se termi “njerëz” nuk u referohet të gjithë njerëzve kudo, por ai ishte i kufizuar ngushtësisht në rastin e arabëve paganë të cilët kishin qenë armiq dhe persekutorë të palëkundur. Gjithashtu, folja “të luftosh” (*katele*) në arabisht nënkupton se duhet të jesh në një luftë të ndërsjellë me dikë, jo në një formë agresioni.

Lindin pyetje gjithashtu edhe në lidhje me të ashtuquajturin Ajetin e Shpatës, 9:5: *E kur të kalojnë muajt e shenjtë, luftoni idhujtarët kudo që t'i gjeni, robërojini dhe ngujojini ata, e vërzuni pritë në çdo shteg. Por në qoftë se pendohen, e falin namazin dhe e japin zekatin, atëherë hapjuani rrugën se vërtet Allahu falë, e është mëshirues.* Ajeti pasues thotë: *E nëse ndokush prej idhujtarëve të kërkon strehim, ti strehoje në mënyrë që t'i dëgjosh fjalët e Allahut. E mandej shpjereni në vendin e tij të sigurtë. Kjo ngaqë ata janë një popull që nuk dinë* (9:6). Ky verset i dytë i urdhëron

muslimanët që të pranojnë idhujtarët në qoftë se ata kërkojnë strehim, apo azil, t'u predikohet atyre e vërteta, dhe më pas të lihen që të largohen të sigurtë. Ai nuk vendos asnjë kusht që ata të pendohen dhe të pranojnë Islamin. Disa kanë spekuluar se, pa shumë mbështetje në parimet e egzgjegjës, se vargu i dytë është i abroguar nga i pari, duke nënkuptuar se natyra detyruese ligjore e 9:5 e përmbys atë të 9:6. Megjithatë, një lexim i drejtëpërdrejtë tregon se bërja musliman nuk është një kusht për rikthimin e sigurtë të atyre që kërkojnë strehim, apo azil. Më saktë, këto dy ajete paraqesin jo një, por dy mundësi për jomuslimanët që të marrin arratinë nga konfliktet e armatosura me bashkësinë muslimane: i pari është që të pranojnë Islamin, sikundër përmendet në ajetin e parë, dhe i dyti është që të kërkojnë azil pranë muslimanëve, sikundër përmendet në ajetin e dytë. Më tutje, siç përmendet në lidhje me disa prej ajeteve të cituara më herët, ky pasazh ka qenë interpretuar tradicionalisht se i përket vetëm Arabisë dhe jo të gjithë botës mbarë.

Invokimi i “abrogimit” sa u takon pasazheve që kanë lidhje me përdorimin e forcës është një problematikë e përhershme në komentimin kuranor. Disa juristë priren që të mbrojnë opinionin se ajtetet që lejojnë konfliktin “abrogojnë” apo anulojnë forcën detyruese të atyre ajeteve që e shkurajojnë apo e kufizojnë atë, duke pohuar në raste ekstreme (si në 9:5) se një verset abrogon atë që vjen menjëherë pas tij në tekst. Për shkak të natyrës konsekuente të ajeteve të lidhura me përdorimin e forcës, ia vlen që të silltet në kujtesë se pothuajse në të gjitha rastet abrogimi është një çështje e diskutueshme. Pjesa më e madhe e juristëve pranojnë se abrogimi ekziston në Kuran, por ka një larmi të gjerë opinionesh sa i përket sferës së veprimit dhe zbatimit të tij. (shiko 2:106c)[6]

### *Traktatet dhe popujt e traktatit*

Traktatet janë një dimension i rëndësishëm i Ligjit Islam pasi ato kanë të bëjnë si me luftën ashtu dhe me paqen. Që nga koha kur ai mori pushtetin politik në Medinë e deri në vdekjen e tij, Profeti bëri marrëveshje, apo bëri traktate, me disa fise në Gadishullin Arabik, ndër to fiset çifute si Benu Kurejdheh, dhe gjithashtu Kurejshët politeistë. Ndër ajtetet kyçe që trajtojnë traktatet janë 8:56–61 dhe 9:7–16, që fillojnë me 9:7: *E derisa ata i përmbahen (marrëveshjes), përmbahuni edhe ju. Allahu i do ata që e ruajnë besën*. Respektimi i traktatave të vendosura me politeistët jomuslimanë do të thonte se bashkësia muslimane ishte e gatshme, dhe përnjëmend urdhërohej, që të jetonte në një gjendje paqeje me fqinjët e saj, pavarësisht nga feja e tyre. Kur muslimanët u urdhëruan që të luftonin ata që shkelnin traktatet e tyre, arsyeja që bëhej thirrje për hakmarrje ishte kërcënim i rezultonte nga kjo shkelje ndaj bashkësisë islame, dhe jo identiteti i shkelësve të traktatit.

Krahas kësaj, Kurani nuk u lejon muslimanëve që të hapin luftë ndaj atyre që nuk paraqesin asnjë lloj kërcënimi: *Sikur Allahu të donte, do t'ju jepte atyre fuqi e pushtet mbi ju dhe do t'ju luftonin. Në qoftë se ata tërhiqen prej jush, nuk ju luftojnë dhe ju ofrojnë paqe, atëherë Allahu nuk ju lejon rrugë kundër tyre*. (4:90); dhe, *Në qoftë se ata anojnë kah paqja, ano edhe ti kah ajo, e mbështetu në Allahun* (8:61). Në disa raste, sikundër ishte sulmi surprizë i Khajberit dhe fushatat e Mu'tah dhe Tebukut, Profeti dhe Shokët e tij të Nderuar u nisën në një gjendje ofensive, duke sulmuar të parët. Megjithatë, këto nuk ishin raste të agresionit, por ajo që ligji ndërkombëtar modern mund ta quajë vetëmbrojtje pararendëse[7]. Në rastin e Khajberit, Profeti veproi kundër një fisi që po thurte fshetaz plane që të sulmonte muslimanët. Në Rastin e Mu'tah, një i dërguar i Profetit u vra nga fiset në veri që ishin nën mbrojtjen e Bizantinëve, kurse në fushatën e Tebukut muslimanët u nisën për luftë duke u bazuar mbi informatat se Bizantinën po planifikonin sulme.

Dhe vërtet, thënia arabe, “Kur Bizantinët nuk janë nën kërcënimin e ekspeditës ushtarake, atëherë ata nisen vetë në ekspedita ushtarake,” përshkruan gjendjen e një pjese të madhe të botës përpara Kartës së OKB-së, Parimeve të Nurembergut, dhe Konventës së Gjenevës, dhe, në shumë raste, edhe mbas këtyre marrëveshjeve gjithashtu. Ruajtja e sigurisë ishte shpesh një çështje e mbrojtjes aktive për të ruajtur kufijtë, dhe në mungesë të një traktati të hollësishëm, njëri grup nuk mund të priste që të lihej i qetë në qoftë se ai do t’i linte të tjerët që të përgatiteshin për të sulmuar. Kufijtë nuk kanë qenë fakte të ngurta të marrëveshjeve ndërkombëtare, por, më saktë, përcaktoheshin nga ajo se sa territor mund të mbronte me efikasitet një grup. Pushtimi si i tillë nuk shihej si një krim ndërkombëtar (dhe vërtet, në historinë paramoderne nuk ka ekzistuar një koncept i tillë), dhe deri në shekullin e kaluar lufta shihej si një instrument legjitim i politikës kombëtare.

Në vazhden e tyre, ushtritë myslimane i lanë një pjesë të madhe të tokave që pushtuan që të mbeteshin kryesisht jomyslimanë për dekada apo edhe shekuj, siç e shohim në rastin e Sirisë dhe Persisë, meqenëse ekspansioni i sundimit islam nuk lipste ekspansionin e popullsisë myslimane. Dhe vërtet, herë herë të krishterët luftuan krah për krah me myslimanët gjatë pushtimeve të hershme, dhe çifutët luftuan krah për krah me myslimanët në Andaluzi gjithashtu. Krahas kësaj, pjesa më e madhe e botës islame nuk u pushtua aspak, por u bë myslimane nëpërmjet shembullit të figurave të evlijave, apo shenjtorëve, predikimit, apo kontaktit të thjeshtë me tregtarë të devotshëm myslimanë. Sikur myslimanët do të kishin dëshiruar që të konvertonin popullatat me dhunë ose t’i dëbonin ato, bashkësitë e krishtera dhe çifute, që kanë jetuar historikisht në botën islame dhe që vijnë deri në ditën e sotme, nuk do të ekzistonin. Një shembull më i mirë i pushtimit “fetar” do të ishte pushtimi i krishterë i Spanjës jugore në vitin 1492, mbas të cilit asnjë xhami apo bashkësi myslimane e vetme nuk u lejua që të ekzistonte në Spanjë deri në fundin e shekullit të katërmëdhjetë/njëzetë.

Në Ligjin Islam, Populli i Librit (zakonisht çifutët dhe të krishterët, por në praktikë edhe zoroastrianët, hindutë, dhe të tjerë) të cilët rrojnë nën qeverisjen politike të myslimanëve quhen *ehl el-dhimme*, tekstualisht “populli i traktatit”. Po të flasim më gjerësisht, ka dy mënyra në të cilat një popull i caktuar mund të konsiderohet *dhimmi*, apo “popull i traktatit”. Në njërin rast, *dhimmitë* që jetojnë në mesin e popullsisë myslimane dhe ndajnë të njëjtat rrugë, pazare dhe mëhalla. Në rastin e dytë, *dhimmitë* jetojnë në një zonë të ndarë dhe i rregullojnë vetë pjesën më të madhe të çështjeve të tyre. Natyrisht, ka variante që shtrihen ndërmjet këtyre kategorive, por këto janë dy tipet e përgjithshme. Kyçe për të kuptuarit e këtyre rregullimeve është fakti se një popull traktati nuk ishte thjesht një bashkësi fetare, por përbënte një njësi politike dhe ligjore në marrëdhënie me bashkësinë myslimane.

Në rastin e parë, *dhimmitë* jetojnë nën ligjet dhe brenda kornizës së ofruar nga shteti islam, por me autonomi të plotë sa u përket çështjeve të tyre fetare dhe kulturore, si arsimit dhe ligji i familjes. Popullit të mbrojtur nuk i kërkohet që të kontribuojë për mbrojtjen ushtarake të shtetit, por ai i nënshtrohet, në vend të kësaj, një “dëmshpërblimi”, apo një takse specifike për ata, më zakonisht e njohur si *xhizje*, por ajo ka edhe emra të tjerë gjithashtu (*dhimmitë* nuk paguanjën lëmoshat islame, apo *zekatin*, i cili është kërkesë për myslimanët). Ky rregullim i përgjithshëm zgjati në shumë vise të botës islame, sidomos në Perandorinë Osmane, deri në shekullin e katërmëdhjetë hixhri/njëzetë. Historikisht, rregulla të tjera gjithashtu u imponuan mbi popujt e traktatit, sikundër kanë qenë ndalimi i veprimtarisë misionare dhe kufizimet mbi ndërtimin e shtëpive të reja të adhurimit.

Në rastin e dytë, shteti *dhimmi* bie dakord që të ekzistojë në paqe me shtetin islam dhe të mos ndihmojë apo përkrahë asnjë armik të Islamit. Shembuj të kësaj janë marrëveshja e Pejgamberit

me popullin e Bahreinit, të cilët ishin zoroastrianë, dhe me të krishterët e Naxhranit. Sipas një marrëveshjeje të tillë, populli në fjalë mbetet krejtësisht autonom dhe ata marrin në dorë vetë çështjet e tyre. Ata qëndrojnë nën mbrojtjen e shtetit islam, pa asnjë përgjegjësi për të ofruar mbrojtje aktive në këmbim. Shteti islam nuk ka asnjë drejtë mbi ndonjërin prej pasurive apo pronave të tyre, me përjashtim të *xhizjes*, apo “dëmshpërblimit”. Këto lloje të marrëveshjeve ishin të zakonshme gjatë pushtimeve të hershme dhe madje edhe të mëvonshme në historinë islame. Ajeti që ka sjellë në fuqi *xhizjen* është 9:29: *Luftoni ata që nuk besojnë Allahun e as botën tjetër, nuk e konsiderojnë të ndaluar (haram) atë që e ndaloj Allahu dhe i dërguari i Tij, nuk besojnë fenë e vërtetë prej atyre të cilëve u është dhënë libri, derisa ta japin xhizjen në dorë e duke qenë të mposhtur*. Frazja *duke qenë të mposhtur (ue-hum sāghirūn)*, që mund të ketë edhe kuptimin “në një gjendje përulësie apo të ulët”, është interpretuar dhe zbatuar në më shumë se një mënyrë të vetme; disa e marrin se do të thotë thjesht “si pala pakicë apo e nënshtruar”, dhe të tjerë e kufizojnë referencën ndaj atyre prej të cilëve kishin përjetuar më parë armiqësi dhe veprime ushtarake. Dhe vërtet, një pjesë e komentatorëve vërejnë se ky ajet nuk duket se përshkruan të gjithë Popullin e Librit, ndonëse shumica e juristëve kanë interpretuar se ai zbatohet për Popullin e Librit në përgjithësi kur ata hyjnë në një marrëdhënie me traktat me një shtet mysliman. Në historinë islame, disa sundimtarë kanë imponuar një lloj poshtërimi që shoqëronte pagesën e *xhizjes* nga bashkësitë *dhimmi*, por duke vepruar kështu ata kanë ecur në kundërshtim me pjesën më të madhe të precedentëve islam dhe opinioneve ligjore që kanë rrënjë të thella. As Profeti dhe as Kalifët e hershëm nuk kanë poshtëruar *dhimmitë* gjatë pagesës së *xhizjes* nga ana e tyre; ndonjëherë, ata kanë lejuar që ajo të quhej “bamirësi” dhe kanë kërkuar gjithnjë që ajo të mblidhej me butësi. Vëzhguesit modernë që kanë vështruar në thellësi institucionet e *dhimme* dhe të *xhizjes* i interpretojnë ato shpeshherë nëpërmjet prizmit të koncepteve të njohura të qytetarisë dhe shoqërisë civile, por meqenëse një bashkësi fetare në Ligjin Islam ka përvijuar historikisht një bashkësi politike gjithashtu (siç ishte rasti i milletit në Perandorinë Osmane, për shembull), virtytet dhe abuzimet historike të institucioneve të tilla gjykohen më saktësisht sipas një ideje të bashkësive të shumëfishta fetaro-politike që zënë të njëjtën hapësirë gjeografike. Ndonëse *dhimmitë* paguanin një dëmshpërblim (*xhizje*), atyre nuk u kërkohej që të shërbenin në forcat e armatosura, dhe ndonëse kishte kufizime të vendosura mbi aftësinë e tyre për t’u zgjeruar te ata jashtë bashkësive të tyre dhe për të predikuar te ata, atyre iu dha një autonomi domethënëse për të drejtuar vetë ata punët e veta. Rregullat mbi trajtimin e çifutëve dhe të krishterëve (të cilat shtriheshin në praktikë edhe te fetë e tjera gjithashtu) shiheshin shpesh se vendosin një kufi mbi një pjesë të të drejtave të tyre, por duhet sjellur në kujtesë se, duke vendosur një maksimum, Ligji Islam gjithashtu ka vendosur një minimum. Çfarëdo kufizimesh ndërvepruese të kenë përjetuar popujt e traktatit, përqaftimi i Islamit nën kërcënimin e forcës ka qenë gjë e rrallë në historinë islame dhe nuk ka asnjë justifikim në Kuran, me përjashtimin e paganëve arabë të kohës së Profetit, të cilët, në këndvështrimin e shumicës së juristëve, nuk iu dha opsioni që të bëheshin popull traktati.

### *Sjellja gjatë luftës*

Ligji Islam, duke u bazuar në Kuran dhe Hadith, i kushton një vëmendje të konsiderueshme sjelljes në luftë. Parimet e saj bazohen mbi tekste të tilla si 2:190: *Dhe luftoni në rrugën e Allahut kundër atyre që ju sulmojnë e mos e teproni se Allahu nuk i do ata që e teprojnë (e fillojnë luftën)*; dhe në një hadith në të cilin Profeti ka thënë: “Mos vrisni pleq të pafuqishëm, fëmijë të vegjël, apo gra.”<sup>[8]</sup> Librat kanonikë të Hadithit kanë regjistruar se kur Pejgamberi niste për luftë ushtritë e tij,



ai i urdhëronte ata që të luftonin në rrugën e Zotit, por që të mos vepronin mizorisht, të mos vrisnin fëmijë, gra, apo pleq, të mos gjymtonin të vdekurit, apo kafshët.

Shumë porosi të ngjashme janë dhënë nga Kalifët e parë, dhe ato u zgjeruan me formimin e Ligjit Islam klasik. Përtej të kursyerit të joluftëtarëve, myslimanët ishin shprehimisht të urdhëruar që të mos prisnin pemët frutore, të mos vrisnin kafshë përpos rastit kur u duhej që të mbanin frymën gjallë, të mos dëmtonin murgjërit apo oshënarët (eremitët), dhe të mos shkonin përtej caqeve të caktuara, madje edhe kur bëhej fjalë për luftëtarë (gjymtimi, etj...). Këto urdhëresa, të cilat shtrihen gjithashtu në të drejtat e kafshëve dhe të bimëve si dhe në mbrojtjen e mjedisit natyror, janë pjesë e një ligji detyrues, jo thjesht një teori e luftës së drejtë. Myslimanët janë po aq të detyruar që t'u binden këtyre ndalesave, në të gjitha kushtet, sa ç'janë të detyruar që t'i qëndrojnë larg verës dhe tradhëtisë bashkëshortore.

### *Kufijtë e pushtimit*

Mbasi studiuam çështjet sa i përket përdorimit legjitim të forcës dhe peshës së saj mbi identitetin fetar, ne mund të marrim në shqyrtim çështjen në qoftë se Kurani sanksionon përdorimin e forcës nga myslimanët kundër jomyslimanëve që nuk përbëjnë asnjë kërcënim aktiv, iminent apo madje edhe të pritshëm, me qëllimin e të pohuarit të sovranitetit mbi ata. Pra, a i urdhëron Kurani myslimanët që të përpiqen të fitojnë kontroll politik mbi jomyslimanët, madje edhe ndërsa ata lejohen që të mbesin jomyslimanë si *ehl el-dhimme*, apo “popull i traktatit”, dhe a e bën këtë për asnjë arsye tjetër përpos asaj se ata janë jomyslimanë? Siç përshkruhet më sipër, Kurani e përvijon gjithnjë përdorimin e forcës në termat e parimeve morale, qoftë si reagim ndaj dëbimit, persekutimit fetar, apo kërcënimit me sulm, pa përmendur vetëmbrojtjen bazë. Atëherë, përse myslimanët morën nën kontroll territoret përtej Gadishullit Arabik? Përse u nisën myslimanët për të pushtuar më tepër toka, atëherë? Një argument i drejtëpërdrejtë mund të bëhet në përkrahje të të luftuarit për të pushtuar Mekën, qytetin nga ky myslimanët ishin detyruar që të emigronin, dhe gjithashtu mund të justifikohet marrja e territorit të fiseve të tjera që më parë kishin qenë aleatë me Kurejshët dhe kishin treguar në mënyrë të vazhdueshme armiqësi karshi bashkësisë myslimane. Por a kishte bashkësia e hershme myslimane autoritetin moral për të pushtuar pjesën tjetër të Arabisë? Bizantin? Persinë? Dekadat mbas vdekjes së Profetit ishin një kohë me trazira, dhe mbi çështjet e lidhura me luftën dhe politikën është e vështirë që të flitet për një konsensus në bashkësinë myslimane. Sidoqoftë, kishte një ndjesi të qartë në gjirin e të paktën disa personave në bashkësinë e hershme se, kur ata luftonin, ata po luftonin jo për hegjemoni dhe pushtim për hir të vetë atyre, apo për ta bërë myslimane popullsinë e botës, por për mbijetesën e vetë fesë. Gjatë njëres prej luftërave civile të hershme, Abdullah ibën Omeri, i biri i Kalifit të dytë, u pyet se përse nuk luftonte ai, dhe ai tha: “O biri i vëllait tim, Islami është i ndërtuar mbi pesë gjëra: besimi në Zot dhe në të Dërguarin e Tij, pesë namazet, agjërimi i Ramazanit, dhënia e Zekatit dhe kryerja e haxhit.” Bashkëbiseduesi i tij më pas citoi ajetin 49:9: *Në qoftë se dy grupe besimtarësh tentojnë të luftojnë ndërmjet vete, ju pajtojini ata, e në qoftë se ndonjëri prej tyre e sulmon tjetrin, atëherë luftojeni atë grup që vërsulet me pa të drejtë, derisa t'i bindet udhëzimit të Allahut, e nëse ktheheni, atëherë me drejtësi bëni pajtimin ndërmjet tyre, mbani drejtësinë, se vërtet Allahu i do të drejtët.* Abdullah ibën Omeri iu përgjigj: “Ne e bëmë një gjë të tillë gjatë kohës së Profetit, kur Islami ishte

i dobët, kur një njeri do të sprovohej për fenë e tij, dhe ata ose do ta vrisnin ose do ta torturonin atë. Por më vonë, Islami u bë madhështor, dhe nuk kishte asnjë sprovë (*fitneh*).”

Ndonëse e shqiptuar në një kontekst specifik, kjo deklaratë kushtëzon përdorimin e forcës mbi perspektivën e mbijetesës së fesë dhe kërcënimin e persekutimit fetar ekstrem deri në pikën e konvertimit të dhunshëm. Pasiguria e gjendjes së myslimanëve në ditët e hershme përmendet tërthorazi në vargje të tilla, si 8:26: *Dhe mos harroni kur ishit pakicë e të dobët në tokë, të frikësuar se do t'ju rrëmbejnë njerëzit, e Ai ju mundësoi vend dhe ju përkrahu me ndihmën e tij, ju furnizoi me të mira, që të jeni mirënjohës*. Kurani gjithashtu u thotë besimtarëve që të mos jenë të shqetësuar në lidhje me faktin se armiqtë e tyre janë *të lirë që shkojnë lart e poshtë në tokë* (3:196; 40:4), ndërkohë që ata janë të dobët dhe jetojnë në një gjendje frike, për shkak se fati i mbramë për mosbesimtarët është Ferri.

Mund të argumentohet se për Shokët e Nderuar të Pejgamberit nuk ishte aspak e qartë se Islami si fe mund të mbijetonte në qoftë se ata nuk do të merrnin një rol aktiv në krijimin e një mjedisi politik, ushtarak dhe kulturor mjaftueshëm të fuqishëm dhe elastik për ta mbrojtur atë; në ato kohëra të hershme, gjenerata e parë i shtyu kufijtë e entitetit politik islam nga frika se mesazhi shpirtëror i Islamit nuk do të zgjaste për shumë kohë në botë në qoftë se ata nuk do të vepronin kështu. Ata nuk jetonin në një ishull. Pavarësisht nga nocioni disi i vazhdueshëm se arabët jetonin në një tokë që ishte një moçal i shpërfillur nga qytetërimet përreth saj, Arabia, apo së paku Hixhazi, ishte shumë i lidhur me pjesën tjetër të botës antike, dhe bashkësia e hershme myslimane shpesh ndjente kërcënimin konkret të bizantinëve dhe persëve, për shembull, nëpërmjet aleatëve të tyre Ghasanidë dhe Lakhmidë në veri. (Kujtoni maksimumin e përmendur më herët: “Kur Bizantinët nuk janë nën kërcënimin e ekspeditës ushtarake, atëherë ata ndërmarrin vetë ekspedita ushtarake.”) Në një incident, një kundërshtar i spikatur i Profetit shënohet se ka rënë në ujdi me Bizantinët për komplot dhe si pjesë e intrigës së tij ai ndërtoi një xhami apo vend faljeje në Medine, e njohur kjo si “xhamia e dëmit”, për të cilën flitet në 9:107: *Edhe ata që ndërtuan xhami dëmi, mosbesimi e përçarje mes besimtarëve dhe ftuan në pritje (solemne) atë që më parë kishte luftuar kundër Allahut dhe të dërguarit të tij. Ata do të betohen: “Ne nuk kemi pasur tjetër qëllim, vetëm për të mirë!” Por Allahu dëshmon se ata janë vërtet gënjeshtarë*.

Por a trajton Ligji Islam të gjithë botën si armiqësore deri sa ajo të pushtohet? Kornizimi i evokuar shpesh si “Shtëpi e Islamit” (*dar el-islam*) dhe “Shtëpi e Luftës” (*dar el-harb*), një terminologji kjo që nuk gjendet në Kuran apo Hadith, është një relike e një periudhe të historisë kur perandoritë apo mbretëritë mund të hynin në luftë në çdo kohë në mungesë të një traktati. Kjo është pikërisht ajo që donte të thonte fraza “Shtëpi e Luftës”: një zonë që nuk kishte nënshkruar një traktat dhe, prandaj, ishte një agresore e mundshme. Megjithatë, Shtëpia e Luftës dhe Shtëpia e Islamit, madje edhe në kontekstin e këtij kategorizimi në Ligjin Islam klasik, nuk ishin kurrë një bigëzim i thjeshtë, meqenëse ekzistonte gjithashtu edhe “Shtëpia e Traktatit” ose “Shtëpia e Sigurisë” (*dar el-sulh* apo *dar el-emn*), duke iu referuar tokave me të cilat ekzistonte një traktat apo pakt, dhe emërtime të tjera për të përshkruar statusin politik të një territori.

Ndonëse vëzhguesit bashkëkohor mund dhe duhet të gjykojnë moralitetin e përdorimit të forcës nga kalifët, mbretërit dhe perandorët paramodernë, ne nuk mund të përdorim në këtë gjykim standardet e kohës në të cilën shumë prej nesh kanë lindur. Në vitin 1928, pakti Kellogg-Briand ishte përpjekja e parë sistematike madhore në një kontekst ndërkombëtar për të hequr dorë nga lufta si një instrument i politikës kombëtare. Më parë, ajo që mbronte shtetet kundër njëri-tjetrit ishin shmangia me mjete ushtarake dhe traktatet. Gjatë shekullit të katërmëdhjetë hixhri/njëzetë, Parimet e Nurembergut, Karta e OKB-së dhe Konventa e Gjenevës shtruan themelin për ligjin



ndërkombëtar aktual, i cili, s'është aspak nevoja të thuhet, nuk respektohet gjithnjë nga shtetet në botë edhe sot e kësaj dite. Këto marrëveshje përbëjnë traktate detyruese ndërmjet nënshkruesve. Ato e bëjnë të paligjshëm agresionin ushtarak ndërmjet shteteve, dhe, ndër të tjera, ndalojnë përvetësimin e territorit nëpërmjet luftës, përkufizojnë krimet e luftës gjatë sjelljes në luftë, dhe rregullojnë trajtimin e të burgosurve, civilëve, dhe luftëtarëve. Në një kuptim të caktuar, sistemi ndërkombëtar e bën statusin bazë të të gjithë botës si Shtëpi e Traktatit.

Ndonëse është e vërtetë se disa autoritete përgjatë historisë së gjatë të Islamit e kanë interpretuar ligjin islam të luftës se ai u jep myslimanëve leje të pakufizuar për të pushtuar dhe zgjeruar në territorin e kontrolluar nga jomyslimanë, apo, në raste ekstreme, të fusin të gjithë botën nën zotërimin e tyre, kjo ka mbetur gjithsesi një këndvështrim i mbrojtur nga një pakicë. Historia komplekse e gjeneratës së parë të pushtimit mysliman mund të interpretohet në mënyrë më bindëse si një histori e Islamit kur ekzistenca e ardhme e fesë ishte larg prej të qenit e sigurtë dhe kur ekspansioni donte të thonte mbijetesë.

Dhe vërtet, ia vlen që të shqyrtojmë në qoftë se Shokët e Nderuar të Pejgamberit kanë patur ndonjë oreks të posaçëm për pushtimin për hir të tij. Kurani duket se sugjeron në 2:216 se ata nuk e kishin një oreks të tillë: *Juve ju është bërë obligim të luftuarit, ndonëse ju e urreni atë. Por mund që ju ta urreni një send, e ai është shumë i dobishëm për ju, he mund që ju ta doni një send, e ai është dëm për ju. Allahu e di, e ju nuk dini.* Disa komentatorë vënë në dukje lodhjen nga lufta të shumë Shokëve të Nderuar të Pejgamberit dhe dëshirën e tyre për t'iu rikthyer jetës së paqte në shtëpitë nga të cilat ata ishin dëbuar, duke kuptuar se Kurani premton në 24:55 se luftimit ka për t'iu ardhur fundi: *Atyre nga mesi juaj të cilët besuan dhe bënë vepra të mira Allahu u premtoi se do t'i bëjë zotërues në atë tokë, ashtu si pat bërë zotërues ata që ishin para tyre dhe fenë të cilën Ai e pëlqeu për ta, do ta forcojë, e në vend të frikës Ai do t'u dhurojë siguri.*

Vërejtjet pararendëse janë fokusuar mbi gjeneratën e parë të myslimanëve, shembullin e të cilëve myslimanët e konsiderojnë normativ, por madje edhe në atë gjeneratë çështjet janë konplikuar nga konflikti ndërmysliman që filloi me Luftërat e Mospranimit (*riddah*), ku shumë fise të Arabisë u përpoqën që të shkëputeshin nga qeverisja qendrore në Medine, si edhe nga ekzekutimi i mëvonshëm i Kalifit të tretë, Othmanit, dhe luftërat civile pasuese. Në qoftë se, për hir të thjeshtësisë, ne fokusohemi mbi sundimet e dy kalifëve të parë, të Ebu Bekrit dhe Omerit, ne vërejmë se këta nuk ishin njerëz që përdorën forcën për hir të lavdisë në këtë botë, por ishin të përulur dhe gjithë drojë. Ebu Bekri ecte në këmbë krahu ushtrisë, duke e bërë me turp një general më të ri në moshë. Omeri hyri në këmbë në Jeruzalem, në atë ngjarje të famshme, për shkak se kishte ardhur radha e shërbëtorit të tij që të ngiste devenë. Dhe as nuk ishin ata tepër të zellshëm në fe, me një asketizëm që do të ishte një maskë për fanatizmin. Ebu Bekri vendosi rregulla të rrepta për luftën. Omeri, me gjithë ashpërsinë e tij legjendare, e mori nën kontroll Jeruzalemin me një kalorësi dhe kortezi proverbiale. Ata shpesh ishin mjaft ambivalentë në lidhje me pushtimet e tyre dhe me ushtrimin e pushtetit nga ana e tyre. Për shembull, larg prej të qenit i kënaqur me marrjen e pasurisë së persëve, Omeri kishte goxha drojë se çfarë mund t'i bënte kjo egove të ushtarëve të tij. Të fokusuarit mbi Ebu Bekrin dhe Omerin është e dobishme jo për shkak se motivimet e dy Kalifëve të parë ishin të ndryshme nga ato të të tretit dhe të të katërtit, por për shkak se kjo na lejon që ta shohim çështjen të pamjegulluar nga problematikat teologjike dhe politike që lindën mbas tyre si pasojë e luftërave civile që u ndezën fillimisht nga vrasja e Othmanit.

Ata që janë të paanshëm në lidhje me historinë islame duhet të jenë gati që të pranojnë, të paktën në parim, se në situata të caktuara historike, shtysa për të zgjeruar sundimin islam nuk ka qenë krejtësisht e justifikueshme sipas strukturës morale të përvijuar në Kuran, por ishte së paku pjesërisht rezultat i tekave të rëndomta, apo *heua*-së, për të përdorur terminologjinë kuranore. Është e vërtetë se përgjatë gjithë historisë së Islamit vise të gjera të botës islame u bënë myslimane në duart e figurave të quajtur evlija, apo shenjtorë, por një pjesë e territorit u pushtua gjithashtu nga tiranë dhe sundimtarë të cilët mund të përshkruhen me saktësi duke përdorur fjalët e mbretëreshës së Shebës në 27:34: *Kur sunduesit e pushtojnë ndonjë vend, ata e rrënojnë atë praninë më të zgjedhur të atij vendi dhe e nënshtrajnë.*

Një histori e tillë e përzier është diçka që bota islame e ka të përbashkët me çdo qytetërim tjetër të madh. Të pranuarit e këtij këndvështrimi u mundëson vëzhguesve bashkëkohorë që të interpretojnë veprimet e bashkësisë së hershme të bazuara mbi parimet etike të parashtruara në Kuran dhe Hadith, dhe ofron një kornizë nëpërmjet së cilës të gjykohet siç duhet në qoftë se duhet ngritur në qiell apo duhet dënuar sjellja e myslimanëve të mëvonshëm kur ata zgjedhën si mjet forcën apo aksionin ushtarak.

Përfundimisht, çdo impuls karshi dominimit botëror dhe imponimit të sundimit unitar nga një fe e vetme, myslimane apo tjetërçka, mbi të gjithë njerëzit me siguri duhet të zbutet nga ajete të tilla krejtësisht të qarta si 5:48: *Ne dhe ty (Muhamed) ta zbritëm Librin e vërtetë që është vërtetues i librave të mëparshëm dhe garantues i tyre. Gjyko, pra, mes tyre me atë që Allahu e zbriti, e mos pëlqej e tyre e të largohesh nga e vërteta që i erdhi. Për secilin prej jush, Ne caktuam ligje program (të posaçëm në çështjet e veprimit). Sikur të donte Allahu, do t'ju bënte një popull (në fe e shariat), por deshi t'ju sprovojë në atë që iu dha juve, andaj ju (besimtarë) përpuni për punë të mira. Kthimi i të gjithë juve është te Allahu, e Ai do t'ju njoftojë me atë që kundërshtoheshit.*

Në më shumë se një vend, Kurani e pranon si të mirëqenë ekzistencën e bashkësive të shumëfishta fetare dhe madje edhe e përshkruan rolin e bashkësisë myslimane në marrëdhëniet me ata, duke iu drejtuar myslimanëve në 2:143: *Dhe kështu Ne ju bëmë juve popull mesatar për të qenë ju dëshmitarë ndaj njerëzve, dhe për të qenë i Dërguari dëshmitar ndaj jush.* (krahaso me 22:78). Ky ajet dhe ato që përmendin se Zoti mund ta kishte bërë njerëzimin një bashkësi të vetme (p.sh., 5:48) nuk u bënë thirrje myslimanëve të realizojnë mbizotërimin apo madje edhe të përpiqen për përhapjen e Islamit në gjirin e të gjithë popujve. Ky parim u pranua nga shumë jurist të cilët e përshkruajtën pjesën më të madhe ose të gjithë ajetet në Kuran që kanë të bëjnë me përdorimin e forcës se i aplikohen atyre armiqve me të cilët myslimanët po përballeshin gjatë kohës së shpalljes, ndonëse ato gjithashtu ofrojnë porositë për sjellje në situata të tjera që do të vinin më vonë në histori. Ndonjëherë, komentatorët klasikë e kanë refuzuar haptazi idenë se Kurani kishte për qëllim që bota të pushtohet nga Islami, në mos edhe vetëm për shkak të faktit se një ngjarje e tillë faktikisht nuk kishte ndodhur dhe për shkak se ekzistenca e një qëllimi të tillë të deklaruar apo të parashikuar në Kuran do të kishte qenë, kësodore, teologjikisht problematike.

### *Të përkujtuarit e traditës*

Ndonëse Kurani është burimi i parë për Ligjin Islam, dhe së këndejmi për çdo ligj lufte, ai është kuptuar gjithmonë në dritën e mësimëve të tij të përgjithshme mbi të drejtën dhe të gabuarën si edhe në dritën e jetës dhe mësimëve të Profetit (*Suneti*) dhe traditës së dijetarëve që nga ajo kohë. Situata jonë bashkëkohore ka nxjerrë në pah rëndësinë e të kthyerit të vëmendjes mbi kuptimisht

e ofruara nga tradita akademike e juristëve dhe teologëve myslimanë, si edhe rrezikun e të lexuarit të pjesëve të mësimëve ligjore të Kuranit pa konsideratë për të gjithë ligjin në vetvete, ndonëse në disa raste të rëndësishme vetë juristët myslimanë nuk janë pajtuar gjithnjë mbi aplikimin e Kuranit ndaj punëve të luftës, dhe disa kanë shkuar në mënyrë të debatueshme përtej asaj që lejon kuptimi i dukshëm i tekstit. Krahas kësaj, sot disa kritikë dhe ithtarë ekstremistë të Islamit shpesh kanë hequr dhe vijojnë të heqin ajete të Kuranit nga konteksti i tyre dhe kanë refuzuar (nëpërmjet injorancës dhe keqduhëzimit) mbi një mijë vjet të doktrinës dhe interpretimit ligjor.

Në të rregulluarit e luftës, Ligji Islam nuk e përkrah sjelljen e dhunshme, po aq sa të rregulluarit e seksualitetit nuk e inkurajon shthurjen. E megjithatë, ideali i paqes i Islamit nuk e bën atë pacifist, dhe kësaj të kuptuarit e drejtë varet nga të shmangurit e ekstremeve të të vështuarit e Islamit si një fe thelbësisht luftënxitëse ose atë të të përpjekurit për ta portretizuar atë si një fe kuintetiste. Më saktë, ideali i tij është vendosja e harmonisë e bazuar mbi drejtësinë sa të jetë e mundur. Rregullat islame të luftës dhe paqes janë ndjekur përgjatë historisë islame me shkallë të ndryshme suksesi, dhe në një pakicë rastesh ato janë dhunuar haptazi, por evidencat jo të besueshme të rasteve të tilla nuk duhet të shkaktojnë shkëputje vëmendjeje nga burimet dhe parimet kuranore të kodifikuara më vonë në traditën ligjore, dhe të ndjekura në shumicën e rasteve në historinë islame.

Shumë juristë myslimanë kanë konceptuar se objektivat fundamentale të Ligjit Islam janë ruajtja dhe mbrojtja e jetës, fesë, mendjes, prejardhjes apo dinjitetit, dhe pronës, dhe ata i shohin këto të pesta si të drejta të domosdoshme për të cilat individët kanë nevojë në mënyrë që të jetojnë brenda një shoqërie të drejtë. Si pjesë e Ligjit Islam, rregullat që qeverisin përdorimin e forcës janë të drejtuara kah po të njëtat parime dhe janë të kontrolluara prej tyre. Këto parime i ndalojnë myslimanët që të bëhen agresorë mizorë, pa i lënë ata të pambrojtur përballë rrezikut apo sulmit, duke konservuar dhe mbrojtur, kësaj, këto të drejta fundamentale, dhe ato janë të presupozuara në rastin e përpjekjes për drejtësi, mbrojtjes së të pafajshmëve, dhe pranimit të feve të tjera. Kjo është më e pakta, dhe më e shumta, që mund të pritët nga çdo ligj kur vjen puna te lufta.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Nesa'iu 40.37 (nr. 4226); Ibn Maxheh 37.20 (nr. 4148). Shikio gjithashtu Ebu Da'ud 38.17 (nr. 4346); Tirmidhiu 29.13 (nr. 2329).

[2] Aḥmed ibn el-Ḥusejn el-Bejhakiu, Kitab el-zuhd el-kebir, editor Amir Aḥmed Ḥajdar (Bejrut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1996), 165 (nr. 373); el-Bajhaqiu thotë, gjithsesi, se isnadi është i dobët.

[3] Tirmidhiu 44.6 (nr. 3704); Ibn Maxheh 34.53 (nr. 3922); Maliku 15.7 (nr. 496).

[4] Artikulli është shkëputur nga “The Study Quran: A New Translation and Commentary”, një libër përmbledhës i komentareve kryesorë të Kur'anit (shën.përkth.)

[5] Buhariu 2.17 (nr. 25); Muslimi 2.10 (nr. 138).

[6] Artikulli është marrë nga libri “The Study Quran: A New Translation and Commentary”, dhe në këtë rast autori i referohet komentit të ajetit në fjalë në këtë libër përmbledhës të komentareve kryesorë të librit të shenjtë (sh.p.)

[7] Ajo që në anglisht njihet me emrin “preemptive war” (sh.p.).

[8] Ebu Da'udi 15.90 (nr. 2616), Malik 21.3 (nr. 971). Hadithe të ngjashme janë shënuar te Muslimi, Nesa'iu, Tirmidhiu, dhe Ibn Maxheh.

## **Fetva kundër veprimeve kamikaze – Sheh Muhamed Afifi El-Akiti**

### **Pyetja fillestare**

Nëse keni kohën e mjaftueshme për tu marrë me këtë çështje delikate për dobi të ymetit tonë të dhimbsur, i cili po lëkundet përditë në fitne, ndoshta disa fjalë të bekuara do të mjaftojnë për të refuzuar tekstin e mëposhtëm

Do të dëshiroja që të lexonit artikullin e mëposhtëm i cili thekson disa nga problemet me të cilat ne po përballemi [në ditët tona]. Gjithashtu, ai tregon se përse është shumë e mundshme që të rinjtë mysliman ti kthehen ekstremizmit. Artikulli është publikuar, jo shumë kohë më parë nga “El-Muhaxhirun”, nga një grup autorësh me në krye Omar Bakri Muhamed. Cilado qofshin rezervat tona për njeriun në fjalë, është përmbajtja këtij artikulli ajo që më shqetëson më shumë, janë pikërisht këto lloj shkrimesh ato që duhen përballur me ballëhapur.

### **Ekstrakt nga artikulli i shkruar nga një grup i quajtur “El-Muhaxhirun”**

#### ***Akdul Aman: Marrëveshja e sigurisë.***

Myslimanët të cilët jetojnë në perëndim janë në një marrëveshje sigurie. Nuk është e lejuar për ta që të luftojnë askënd me të cilin kanë një marrëveshje sigurie, ndjekja e përpiktë e kësaj marrëveshjeje është një detyrë e rëndësishme për çdo mysliman. Ndërsa myslimanët të cilët jetojnë jashtë vendit nuk kanë asnjë marrëveshje me jobesimtarët (*kufarët*) që jetojnë në perëndim. Kështu që është e lejuar për ata që ti sulmojnë jomyslimanët të cilët jetojnë në perëndim, qoftë si kundërpërgjigje për bombardimet e vazhdueshme dhe vrasjet që ndodhin përgjatë gjithë botës islame nga duart e jomyslimanëve, ashtu edhe për të bërë të mundur lirimimin e myslimanëve nga robërimi i qafirëve (jobesimtarëve). Për ata, sulme si ai i 11 Shtatorit, të kryera falë rrëmbimit të avionëve, është një opsion i vlefshëm në xhihad, megjithëse myslimanëve të cilët jetojnë në Amerikë dhe të cilët janë nën obligimin e marrëveshjes [së sigurisë] nuk i lejohet të kryejnë veprime të ngjashme me ato të 11 Shtatorit të madhërishtëm. Ky artikull bën fjalë rreth marrëveshjes dhe rreth asaj që kanë thënë dijetarët për El-Akd el-Aman (marrëveshja e sigurisë]...

### **Fetvaja e Muhamed Afifi el-Akiti**

Në emër të Allahut të Gjithëmëshirshmit Mëshirëplotit

Lavdërimi qoftë për Allahun i cili ka vendosur kufijtë e luftës dhe nuk i do ato që i tejkalojnë ato. Bekimet dhe paqja qofshin për udhëheqësin e ymetit (bashkësisë), më i durueshmi i njerëzve përballë dëmit të armikut, zotëruesit të fisnikërisë së përsosur dhe burrërisë së plotë, dhe mbi familjen, shokët dhe ushtrinë e tij.

Kjo është një përmbledhje çështjesh e cila titullohet: “*Mudafi el-Medhlum bi Rrad el-Muhamil ala Kital la Jukatil*” [Mbrotja e atij që i është bërë zullum, duke ju kundërpërgjigjur kokëkrisurve kundër vrasjes së civilëve]. Ajo është shkruar në përgjigje ndaj fitnes e cila, dita-ditës, po lëkund këtë ymet zemërdhembshur. Një fitne kjo e cila pjesërisht shkaktohet nga ata të cilët, dashur apo padashur, i kanë keqkuptuar diskutimet ligjore islame të kapitujve të cilët flasin për luftën dhe i kanë nxjerrë ato jashtë kontekstit (termi teknik i të cilave në terminologjinë e *fikh-ut* është: *sijar*, *xihad*, ose *kital*), duke i përdorur ato si përlligje për veprimet e tyre të gabuara. Lutemi që Allahu të na bëjë syçelë ndaj kuptimit të vërtetë [*hakika*] të durimit [*sabrit*] dhe ndaj faktit se vetëm përmes tij ne mund ti rezistojmë mundimeve të ndryshme me të cilat përballemi në këtë dynja. I lutemi Allahut që kjo të ndodhë veçanërisht gjatë ditëve tona më të errëta, sepse me të vërtetë Allahu është me ata të cilët qëndrojnë të durueshëm përballë fatkeqësive!

Nuk ka asnjë kundërshti [*khilaf*] se të juristët shafii të ditëve tona dhe specialist të tjerë sunitë të ligjit Islam që nga lindja e largët deri tek lindja e mesme refuzojnë haptazi opinionin e përmendur më parë [në artikull] dhe e konsiderojnë atë jo vetëm një anomali [*shadhhdh*] dhe shumë të dobët [*vahin*], por gjithashtu edhe krejtësisht të gabuar [*batil*] dhe një risi devijante [*bidat dalala*]: *amali* i nuk mund absolutisht të përvetësohet nga çdo *mukallaf*.

Është, gjithashtu, i vajtueshëm fakti se artikulli i lartpërmendur është shkruar në një stil ligjor ndaj të cilit duhet të tmerrohet dhe të lemeriset çdo doktor i ligjit (meqenëse ai është një përpjekje e papjekur por bindëse për të maskuar një opinion personal devijant me autoritetin e *fikh-ut* [jurisprudencës islame], dhe një përpjekje për të devijuar shariatën duke u mbështetur tek një nga *kadaja*-t [çështjet apo kontekstet ligjore] të temës [*bab*] së luftës dhe duke neglizhuar me kokëfortësi çështjet e tjera [që përfshihen në këtë temë]. Është e dobishme ti kujtojmë studentëve të jurisprudencës islame rëndësinë që ka marrja parasysh, gjatë formimit të një opinionit, e aksiomave [*thavabit*], standarteve apo rregullave kryesore [*davabit*] ligjore, ndërkohë që lexojnë tekstet që i përkasin degëve të ligjit islam apo që diskutojnë për çështje ligjore sekondare [*fu'rua*]. Kjo, në mënyrë që studentët të sigurohen se këto rregulla kryesore nuk janë copëzuar në asnjë çështje të caktuar ligjore.

Mendimi i shprehur në artikullin e marrë në shqyrtim është problematik në së paku në tre detaje [*fusul*] ligjore:

(1) Objektivi [*mektûl*]: civilët.

(2) Autoriteti që qëndron pas vrasjes [*emir el-kitâl*]: dukeqenëse se asnjë autoritet mysliman nuk ka shpallur luftë, e nëse ka pasur një deklaratë të tillë ajo ka ndodhur në një kohë kur ka ekzistuar armëpushim [*hudna*]; si edhe

(3) mënyra me anë të së cilës kryhet vrasja [*mektûl bih*]: meqenëse ajo është ose haram, dhe është e urryer siç është edhe vetëvrasja [*kâtil nefseh*], ose mund të konsiderohet, së paku, e dyshimtë [*shubuhât*] aq sa duhet shmangur nga ata të cilët janë të përpiktë në çështjet fetare [*vara*']. Çdo mysliman me mendje të shëndoshë i cili nuk e pranon këtë mendim dhe beson se veprimet e lartpërmendura nuk janë krime [*xhinaja*] mund të jetë ose i dalldisur [*muhmil*] ose i mashtruar [*megrur*]. Në të vërtetë, pavarësisht nga fakti nëse është apo jo personi i ndërgjegjshëm për këtë,



duke vepruar në këtë mënyrë ai mund të devijoj rregulla nga ligji islam, të cilat janë menduar [të jenë vepruese] për ushtrinë konvencionale (apo të autorizuar) të një shteti islam dhe i drejtohen atyre të cilat kanë autoritetin për një gjë të tillë (të tillë si liderët ekzekutiv, komandantët e ushtrisë etj.), duke ja detyruar këto rregulla individëve të cilët nuk kanë lidhje me ushtrinë, apo atyre të cilët nuk zotërojnë autoritetin politik të shtetit [*devlet*]

Verdikti i jurisprudencës islame është ky: Nëse një mysliman kryen vullnetarisht një veprim të tillë, ai bëhet një vrasës dhe jo një martir apo hero, dhe do të dënohet për këtë në botën tjetër.

## **Kapitulli i I. Objektiv: *Mektûl***

Nga pasazhi i artikullit: “*Kështu që është e lejuar për ata që ti sulmojnë jomyslimanët të cilët jetojnë në perëndim*“, kuptojmë se sipas autorëve të këtij shkrimi termi ‘jomysliman’ nënkupton joluftëtarët, civilët, apo sipas terminologjisë së jurisprudencës islame: të gjitha ata të cilët nuk janë të përfshirë drejtpërsëdrejti në luftime [*man la jukâtilu*].

Ky mendim bie në kundërshtim me parimin e mirënjohur thelbësor [*dabit*] të ligjit islam sipas së cilit:

[Nuk lejohet të vrasësh gratë dhe fëmijët [e kundërshtarëve] nëse ato nuk janë të përfshirë drejtpërsëdrejti në luftë]

Ky parim është bazuar në ndalesën profetike drejtuar ushtarëve, e cila i ndalonte ato të vrisnin gratë dhe fëmijët. Kjo ndalesë gjendet në hadithin e mirënjohur të Ibn Umerit (Zoti qoftë i kënaqur me të!) i cili transmetohet nga Imam Maliku, Shafiu, Ahmedi, Buhariu, Muslimi, Ibn Maxheh, Ebu Davudi, Tirmidhiu, Bejhekiu dhe Bagavi (Zoti qoftë i kënaqur me të gjithë ata), si edhe nga hadithe të tjera.

Imam Subki (Zoti qoftë i kënaqur me të) e ka bërë mëse të qartë atë që dijetarët mysliman kanë kuptuar nga ky ndalim sipas së cilit rregulli standard i luftimit është ky: “Ushtari mysliman nuk duhet të vrasë asnjë grua dhe asnjë ushtarë të mitur vetëm nëse ato janë [duke marrë pjesë] në luftim të drejtpërdrejt, dhe se ato nuk mund të vriten si vetëmbrojtje [Imam Neveviu, *Mexhmû*, 21:57].

Duhet të përmendim se në këtë ndalesë janë përfshirë edhe çdo njeri apo kalimtar i cili nuk është i përfshirë në mënyrë të drejtpërdrejt në luftim. Natyra e kësaj ndalesë është specifike dhe e mirëpërcaktuar saqë nuk mund të gjendet asnjë justifikim ligjor, asnjë justifikim legjitim sheriatik për t’iu shmangur kësaj marrëveshje lufte duke marrë si objektiv sulmi joluftëtarët apo civilët. Hukmi i sheriatit për vrasjen e tyre është jo vetëm harami, por ai përbën edhe një mëkat të madh [*kebira*] dhe kundërshton një nga urdhëresat kryesore të mënyrës sonë të jetesës.

### **1. Autoriteti: Emir al-kital**

Nga pasazhi i artikullit: “*Kështu që është e lejuar për ata që ti sulmojnë jomyslimanët të cilët jetojnë në perëndim qoftë si kundërpërgjigje për bombardimet e vazhdueshme dhe vrasjet që ndodhin përgjatë gjithë botës islame nga duart e jomyslimanëve, ashtu edhe për të bërë të mundur lirinë e myslimanëve nga robërimi i qafirëve (jobesimtarëve).*” kuptojmë se, sipas autorëve,



gjendja e luftës me një shtet të veçantë jomusliman ekziston thjesht nisur nga fakti se ky shtet perceptohet si agresor.

Ky mendim bie në kundërshtim me rregullat bazë të luftës që gjenden në sheriat i cili pohon.

[Çështja e shpalljes së luftës [apo jo] i besohet autoriteteve ekzekutive dhe vendimit të tyre: pajtimi me këtë vendim është detyrë e nënshtetasve [për ta zbatuar atë] në përputhje me atë që autoriteti e ka parë si më të përshtatshme [në këtë rrethanë.]

Dhe

[Autoriteti ekzekutiv dhe vartësit e tij zotërojnë alternativën e deklarimit, apo jo, të luftës].

Vendime të këtij lloji në një shtet islam, si çështjet që kanë të bëjnë me armëpushimin [*akd el-hudna*], vendosjen e paqes [*akd el-aman*] dhe gjykimin rreth të burgosurve të luftës [*el-ikhtar fi asir*], ndërmerren vetëm nga autoritetet politike dhe ekzekutive [*imam*] apo nga ndonjë vartës i këtij autoriteti i zgjedhur nga ky i fundit [*emir mensubin min xhihatil imam*]. Këtë fakt myslimanët e kanë deduktuar qartësisht nga tekstet [*nakl*] tona të shenjta, aq sa askush nuk mund ta mohojë këtë përveç atyre të cilët shesin mendjet [*akl*] e tyre. Arsyeja kryesore ligjore [*ile aslije*] pas kësaj çështje është se ajo i përket interesit publik, për këtë arsye ajo i përket vetëm autoriteteve zyrtare. E gjithë kjo bazohet në parimin [*kaide*] ligjor të mirënjohur e cila shprehet

[Vendimi i autoritetit në emër të subjekteve [të tij] është i varur nga interesi [publik]

dhe

[Kështu që autoriteti, gjatë gjykimin të tij, duhet të veproj në dobi të avantazhit më të madh për [të gjithë] myslimanët.

**Këshillë [Nasîha]:** Gjëja kryesore që duhet të ketë ndërmend autoriteti gjatë shqyrtimit rreth fillimit apo jo të luftës duhet të jetë ndërgjegjja se lufta është vetëm një mjet dhe jo një qëllim. Kështu që, nëse gjenden mënyra të tjera për të arritur qëllimin, dhe qëllimi më i lartë është e drejta për të praktikuar religjionin tonë haptazi (siç ndodh sot në Spanjën moderne, ndryshe nga Spanja mesjetare e rikonkuistës), atëherë është më parësore [*eula*] që të mos shkohet në luftë. Kjo që sapo përmendëm është shprehur në mënyrë të përmbledhur nga Imam Zerkashi (Zoti qoftë i kënaqur me të) i cili ka thënë:

[Domosdoshmëria e saj [e luftës] është domosdoshmëria e mjeteve, jo e qëllimeve]

Përfundimi, pavarësisht pëlqimeve personale, është ky: E drejta për të deklaruar luftë apo *xhihad* për myslimanët i përket vetëm autoriteteve të ndryshme që përfaqësohen sot nga shtetet myslimane, dhe jo ndonjë individ, madje edhe nëse ai është dijetar apo ushtar. Në të njëjtën mënyrë që një autoritet (si kadiu në gjykatë: *mehkemeh*) është i vetmi që zotëron të drejtën për të

deklaruar dikë apostat [*murted*]. Përndryshe vrasja e tij do të ishte e jashtëligjshme dhe e paautorizuar.

Madje edhe gjatë periudhës së kalifatit Osman, një tjetër autoritet mysliman i cili ndodhej në një zonë tjetër gjeografike, si p.sh. në nënkontinentin Indian, mund të ketë qenë në luftë ndërkohë që në të njëjtën kohë ushtria e kalifatit (osman) ishte në paqe me të njëjtin armik. Kjo është mënyra se si kanë rrjedhur gjërat gjatë historisë sonë të gjatë, dhe kjo është mënyra se si ato janë zhvilluar gjithnjë, dhe ky është realiteti faktik.

### ***Kapitulli III. Metoda: Mektul bih***

Shprehja: “*sulme si ai i 11 Shtatorit, të kryera falë rrëmbimit të avionëve, është një opsion i vlefshëm në xhihad*“, ku sulme të tilla përdorin taktika të ngjashme me ato të përdorura nga kamikazët japonez gjatë luftës së dytë botërore dhe të cilat janë përshkruar në mënyra të ndryshme si akte vetsakrifikuese, martirizime apo misione vetëvrasëse. Nuk ka asnjë dyshim ndërmjet shkollarëve mysliman, dhe asnjë mosmarrëveshje [*khilaf*] midis kadive, myftive apo juristëve rreth faktit se pohimi i lartpërmendur, dhe ata të cilët e pranojnë atë, thyen padyshim, konsensusin e dijetarëve mysliman [*mukhalifun lil ixhma*] meqenëse ai rezulton në vrasjen e joluftëtarëve. Mbi të gjitha ky sugjerim është një përpjekje për të legjitimizuar vrasjen e padiskutueshme të joluftëtarëve.

Sa i përket metodës dhe taktikës kamikaze përmes së cilës kryhen këto veprime, të cilat nuk janë vetëm haram por edhe të urryera, ekziston një mospajtim mendimesh midis disa juristëve rreth asaj se a përbëjnë akte të tillë vetëvrasje apo jo. Rreth kësaj çështje duhen bërë detajizime të mëtejshme (Duhet vënë re se në të gjitha rastet në vijim, është marrë për i mirëqenë fakti se objektivi i sulmit është legjitim, d.m.th. një objektiv ushtarakisht legjitim, dhe se veprimi është kryer gjatë një lufte të vlefshme kur nuk ekziston asnjë armëpushim [*fil hal el-harb ve la hudnata fih*], njësoj si në rastin e sulmeve kamikaze të kryera nga japonezët)

**Detajizimi I:** Nëse sulmi përfshin një bombë të vendosur në trup, ose aq afër viktimës sa që kur mbajtësi i saj e aktivizon bombën është i sigurt [*jekin*] se do të vdesë edhe vetë, atëherë mendimi më i saktë [*kaulu esah*], sipas nesh, është se një veprim i tillë përbën vetëvrasje. Kjo sepse bombarduesi, duke qenë në të njëjtën kohë edhe i vrari [*mektûl*], bën që vrasësi [*vepruesi i menjëhershëm dhe aktiv i cili vret*] të jetë i barabartë me të vetëvrrarin [*katil nefseh*]

**Degëzim:** Nëse sulmi përfshin një bombë (si, p.sh., hedhja e një granate etj.), por sulmuesi mendon se nëse do ta aktivizoj bombën është e pasigurt [*dhan*] nëse edhe vetë ai do të vdes apo jo gjatë këtij procesi, atëherë mendimi më i saktë është se ky veprim nuk përbën vetëvrasje. Nëse ai vdes gjatë këtij veprimi vetëmohues, ai shndërrohet në atë që me të drejtë mund ta quajmë dëshmor ose hero [*shhid*]. Kjo sepse sulmuesi, nëse vdes, nuk ka qenë aktiv duke e dëshiruar vdekjen e tij, për arsye se në këtë rast vrasësi është, me shumë mundësi, dikush tjetër.

Një shembull i përshtatshëm për të ilustruar këtë që sapo thamë mund të jetë ky: nëse në vendin dhe në kohën e duhur, si p.sh. në mes të një beteje të ashpër kundër një njësie ushtarake armike, i urdhëruar nga komandanti i tij apo edhe duke e marrë vetë iniciativën, një ushtar bën një sulm të vetmuar duke synuar përmes saj që të kthej fatet e luftës, por vdes gjatë këtij procesi (e jo në mënyrë qëllimshme nga duart e tij), atëherë ai ushtar vdes si hero (kjo rrethanë është saktësisht konteksti i të rënin dëshmor [*shhid*] –sipas terminologjisë islame- sepse ai ka vdekur në një formë vetëmohuese). Nëse ai i mbijeton këtij veprimi atëherë ai bëhet meritör për medaljen e nderit ose

së paku bëhet një hero i nderuar lufte dhe kujtohet si një patriot i njohur (në terminologjinë islame bëhet një *muxhahid* i vërtetë)

Ky është konteksti i saktë për sa i përket çështjes [*mesele*] së “sulmuesit të vetëm” [*el haxhim el-vahid*] dhe kuptimit të vendosjes së jetës në rrezik [*el-tagrir bi nefis*], fakt i cili gjendet në të gjitha kapitujt e jurisprudencës islame të cilat trajtojnë çështjen e luftës. Dijetari i madh i bashkësisë [*ymetit*] myslimane Imam Gazali (Zoti qoftë i kënaqur me të) ka siguruar përmbledhjen më të mirë e të paanshme të temës në shqyrtim:

“Nëse dikush thotë: Cili është kuptimi i fjalëve të Lartmadhëruarit:

“...dhe mos e çoni veten tuaj në shkatërrim!” (Kuran 2:195)?

“Ne i përgjigjemi: Nuk ka asnjë mospajtim [mendimesh midis shkollarëve] rreth myslimanit [ushtar] të vetëm i cili sulmon në brendësi të linjave të luftës [të kundërshtarëve] të jomyslimanëve [të një ushtrie që është në gjendje lufte me ushtrinë e ushtarit dhe po përballet me ta në betejë] dhe lufton [ato] madje edhe në rastin kur e di se me shumë mundësi do të vritet [në këtë sulm]. Mund të mendohet se rasti në fjalë bie në kundërshtim me versetin e lartpërmendur, por nuk është kështu. Në të vërtetë, Ibn Abazi (Zot qoftë i kënaqur me të) ka thënë: “[kuptimi i fjalës] “shkatërrim” nuk është [rasti i kësaj ngjarjeje]. Përkundrazi, [kuptimi i saj] është të neglizhosh pajisjet apo furnizimin e përshtatshëm [*nafaka*]: për ekspeditën ushtarake. [Në kontekstin modern kjo do të thotë se shteti duhet të siguroj armët, furnizimet e nevojshme etj, në mënyrë që e gjithë kjo të bëhet] duke ju bindur Zotit [siç thuhet edhe në pjesën e parë të këtij verseti:

“Shpenzoheni pasurinë në rrugën e Allahut” (Kuran 2:195)].

Domethënë, ata të cilët dështojnë për të kryer [këtë obligim] do të shkatërrojnë vetveten. [Një tjetër autoritet sahabi] El-Barra Ibn Azib el Ensari ka thënë: “[Kuptimi i fjalës] “shkatërrim” është [që një myslimani] të kryej një mëkat e më pas të thotë: “pendimi im nuk do të pranohet”. [Një tabiin i mirënjohur] Ebu Ubejde ka thënë: “Kuptimi i saj [i fjalës shkatërrim] është të kryesh një mëkat dhe më pas të mos bësh një vepër të mirë pas tij deri sa të vdesësh [mendo rreth kësaj].

Në të njëjtën mënyrë që është e lejuar [për ushtarin mysliman të përmendur më lart] të luftojë [ushtrinë] jomyslimane derisa të vritet [gjatë këtij procesi], është po ashtu e lejuar [d.m.th. për zbatuesin e ligjit, duke qenë se *aid* –i i çështjes së mëparshme i kthehet përemrit origjinal [*damir el-asli*] për kapitujt si: *Muhtesib* ose zbatuesi, siç mund të jetë policia.] në çështjet e përforcimit [*hisba*] të ligjit.

Gjithsesi, [vëre cilësimin [*kajd*] e mëposhtëm] nëse ai e kupton [*dhanni*] se sulmi i tij nuk do të shkaktojë dëm [ushtrisë të] jomyslimanëve, siç mund të ndodhë kur ndonjë i verbër apo njeri i pafuqishëm e hedh veten në vijën e armikut, atëherë ky veprim është i ndaluar [*haram*] dhe [ky veprim] përfshihet nën kuptimin e përgjithshëm [*umum*] të fjalës “shkatërrim” të përmendur në verset [në këtë rast kuptimi do të ishte literalisht hedhja e vetvets në shkatërrim].

Për të, është e lejuar vetëm që të avancoj [e të vuaj pasojat] nëse e di se është i aftë të luftoj [në mënyrë efektive] deri sa të vritet, apo e di se do të jetë i aftë, duke i dëshmuar jomyslimanëve guximin dhe bindjen e tij, ti demoralizoj zemrat dhe mendjet e [ushtrisë] armike, duke i bindur ato

se edhe pjesa tjetër e ushtrisë [myslimane] është [gjithashtu] vetëmohuese [*killa el-mubala*] në besnikërinë e tyre për tu sakrifikuar për Zotin [paralelizmi më i afërt nga ana laike do të ishte ‘të vdesësh për hir të atdheut’]. Përmes kësaj metode, vullneti i tyre për të luftuar [*sheuka*] do të shkatërrohet [e kjo mund të shkaktoj panik dhe ti shpartalloj ato dhe mund të jetë shkak për kolapsin e linjave të armikut.]” [al-Gazali, *Ihja*, 2:315-6].

Është e qartë se ky veprim vetëmohues të cilin çdo ushtar modern, mysliman apo jo, mund ta kryej gjatë betejës nuk mund të quhet vetëvrasje. Ai mund të përshkruhet në mënyrë hiperbolike si sulm “vetëvrasës”, por të vësh në rrezik jetën tënde është njëra gjë ndërsa të kryesh vetëvrasje gjatë sulmit është qartësisht një gjë tjetër. Siç tregohet edhe në pasazhin e lartpërmendur, është e mundur [që në luftë] të përballesh me të dyja situatat: një sulm i cili është *tagrir bil nefis*, i cili nuk është i ndaluar; dhe një sulm i cili është i llojit *tehluka*, i cili është i ndaluar.

## **Detajizimi II:**

Nëse sulmi përfshin goditjen e një mjeti ushtarak dhe sulmuesi është i sigurt se do të vdesë [si pasoj e kryerjes së tij], njësoj si rasti i misioneve të kamikazëve japonez, atëherë juristët tanë kanë mospajtime midis tyre rreth faktit se konsiderohet apo jo vetëvrasje një veprim i tillë.

**Thënia A:** Ata të cilët e konsiderojnë këtë veprim si vetëvrasje, argumentohen duke thënë se në këtë rast ka një mundësi [*dhanni*] që i vrari [*mektul*] të jetë po vetë vrasësi [*katil*] (siç e shpjeguem edhe në detajizimin nr.1) dhe kjo nuk lejon asnjë specifikim të mëtejshëm duke qenë se vetëvrasja është një mëkat i urryer.

**Thënia B:** Ndërsa ata të cilët mbështesin mendimin tjetër, madje edhe duke marrë për të mirëqenë se i vrari mund të jetë po vetë vrasësi, bëjnë edhe specifikime të mëtejshme të çështjes, duke lejuar mundësinë që nga kryerja e këtij veprimi mund të varet fati i luftës. Ky grup sjelle detajizime të mëtejshme që duhen marrë parasysh nga ata të cilët mbështesin mendimin e dytë. Sipas tyre oficeri në komandë nuk ka të drejtën që ti urdhëroj asnjë prej vartësve të tij që të kryejnë një mision të rrezikshëm si ky. Kështu që nëse një veprim i tillë duhet kryer, ai duhet bërë me liri të plotë dhe vetëm kur është iniciativë personale e ushtarit (siç ndodh në rastin kur veprimi i kryer është në kundërshtim të hapur me urdhrat e oficerit).

Mendimi i parë është qëndrimi më i preferuar [*mutexhi*] nga juristët tanë, ndërsa mendimi i dytë haset më rrallë për shkak të mungesës së një precedenti të qartë, për shkak se detajet e tij ligjore janë të mbushura me dykuptimësi dhe vështirësi të mëtejshme si edhe për shkak se qëndrimi i kundërt me të [*mukabil*] mban në vetvete përfundime më të rënda (d.m.th., atë të vetëvrasjes, për të cilën ekziston edhe konsensusi [*ixhmai*] i dijetarëve mysliman sipas së cilit ai që kryen vetëvrasje do të dënohet [në botën] për ta kryer përjetësisht këtë veprim [ndaj vetes së tij]).

Përveç këtyre argumenteve, mendimi i parë është, gjithashtu, ai më i preferuari dhe më i sakti meqenëse ai është gjendja fillestare [*asl*] apo origjinale. Veprimi në këtë rast duhet të mbështetet në parimin ligjor të mirënjohur sipas së cilit

[Shmangia e kundërshtimeve [*khilaf*] është opsioni më i preferuar]

Së fundmi, qëndrimi i parë është fetarisht ai më i sigurti dhe kjo duke marrë parasysh dykuptimësinë e statusit ligjor të personit që kryen një veprim të tillë, -qoftë në rastin kur i vrari është vetë vrasësi -, si dhe dyshimeve dhe pasigurive që mbizotërojnë rreth faktit nëse është apo jo i vrari në këtë rast edhe vrasësi i vetes së tij. Duke pasur parasysh këtë mund të themi se ky qëndrim bën pjesë në kategorinë e çështjeve të dyshimta [*shubuhāt*] të atij lloji [*neu*] që duhet shmangur nga të gjithë ata që janë të përpiktë në çështjet fetare. Profeti me urtësinë e tij është

shprehur rreth kësaj çështje, në hadithin e transmetuar nga El-Numani (Zoti qoftë i kënaqur me të), duke thënë:

[Ai i cili e shpëton veten e tij nga çështjet e dyshimta ka shpëtuar fenë dhe nderin e tij.] (Transmetuar nga Ahmedi, Buhariu, Muslimi, Tirmidhiu, Ibn Maxheh, Taberani dhe Bejhekiu me ndryshime të vogla në tekst.)

*Ue Allahu A'lam bi sauab!* [Allahu e di se kush është mendimi më i saktë]

**Dobia:** Gjykimi fillestar [*asli*] fetar për përdorimin e një bombe (precedenti mesjetar i të cilës ka qenë: zjarri grek [*kital bil-nar* apo *remji el-naft*] dhe katapultat [*menxhanik*]) si një mjet lufte është se ajo është mekruh [*e urryer*] duke qenë se ajo vret duke mos bërë asnjë dallim [*jeumu men jukatilu ve men la jukatilu*], ndryshe nga përdorimi i pushkëve (ekuivalenti mesjetar i të cilave ka qenë: harku ose shigjeta). Nëse një armë që vret në mënyrë jo të përzgjedhur përdoret në një vend ku jetojnë civilë atëherë përdorimi i asaj është haram, vetëm nëse përdoret nga domosdoshmëria [*min darura*] (e padyshim që kjo duhet bërë nga një personel ushtarakisht i autorizuar për të kryer veprime të tilla)

## **Përfundimi ligjor**

Duke marrë parasysh të tre detajizimet ligjore të përmendura më parë, është e qartë se mendimi i shprehur në artikullin fillestar, të cilin jemi duke e marrë në shqyrtim, është i pabazë dhe jo në përputhje me ligjin tonë të shenjtë [shariat].

Përsa i përket atyre të cilit mund të mos jenë bindur ende dhe janë të mendimit se një veprim i tillë [kamikaz] është i justifikueshëm, me pretekstin se rreth këtij veprimi, ashtu siç e pamë në detajizimin nr. II në kapitullin III, ekziston mosëmarrvëshje [*khilaf*] midis dijetarëve mysliman (e për këtë arsye, veprimi në vetvete mund të lejohet duke u mbështetur në parimin bazë të jurisprudencës islame sipas së cilit duhet të jemi tolerant në çështjet ku hasen mosmarrvëshje [*mesail khilafije*] dhe të pranojmë mospajtimin), atëherë duhet bërë me dije se nuk ekziston asnjë mospajtim ndërmjet shkollarëve mysliman se përsiatja nuk qëndron, meqenëse është e mirënjohur se:

[E diskutueshmja nuk mund të refuzohet; vetëm (prishja e) konsensusit mund të refuzohet]

Meqenëse të gjithë janë të një mendimi në pohimin se vrasja e joluftëtarëve është e ndaluar, askush nuk mund të pretendoj se ky veprim [*amal*] është i tejkaluar nga ligji.

Ky rregull [*kaide*], të cilin e kemi shprehur në mënyrë të përmbledhur pak më lart, nëse kuptohet në mënyrën e duhur, nënkupton se një veprim rreth të cilit ka mendime të ndryshme [*khilaf*] mund të tolerohet, ndërsa një veprimi që kundërshton konsensusin [*ixhma*] është kategorikisht i refuzuar.

## **Pyetje dhe përgjigje të detajuara**

### **Çështja nr. I**



*Kam dëgjuar të thuhet se Islami pohon se vrasja e civilëve, nëse ato janë jomysliman, është e lejuar?*

### **Përgjigja:**

Nëse do bënin shaka (por medito rreth kësaj në mënyrë që zemra jote të hapet) do të thonim se ajo që përbën provë tek ne myslimanët nuk është ajo çka Islami thotë, por ajo çka Allahu (I Lartmadhëruar qoftë Ai!) dhe i dërguari i tij (paqja dhe bekimi i Zotit qoftë mbi të) thonë. Por seriozisht: Përgjigja është absolutisht JO. Edhe studenti fillestar në jurisprudencën islame do të ishte i aftë të vërente se standardi apo parimi kryesor [*dabit*] i përmendur më parë në këtë punim përfshin edhe kundërshtarin jomysliman në një gjendje lufte të deklaruar në mënyrë ligjore nga një autoritet mysliman kundër një armiku jomysliman, madje edhe në rastin kur civili në fjalë është subjekt apo në mbrojtje [*dhimma*] të shtetit jomysliman kundërshtar [*Darul Harb*]. Nëse këto janë rregullat që duhen marrë parasysh në lidhje me një jomysliman civil i cili shoqërohet më forcat e deklaruara armike, atëherë mund ta imagjinojmë lehtësisht se çfarë standardesh të larta mund të ekzistojnë në rastin kur nuk ekziston [midis palëve] asnjë gjendje lufte apo ajo është e paqartë. Nuk duhet harruar që ekzistojnë më shumë se 100 versete kuranore të cilat na urdhërojnë që të jemi gjatë gjithë kohës të durueshëm përballë poshtërimit dhe ti kthejmë shpinën dhunës [*el-i'rad anil mushrikin vel sabr ala adhel-ada*], ndërkohë që gjendet vetëm një verset në të cilin lufta (e cila nuk zgjat përgjithnjë) bëhet një alternativë (në kontekstin tonë bashkëkohorë ky opsion vlen për autoritetin e veçantë mysliman dhe jo për individin), dhe kjo në rastin e veçantë kur është forca jomyslimane ajo që ka derdhur gjak [të pafajshëm] e para.

### **Çështja nr. II**

*Çfarë kuptimi ka verseti kuranor që thotë “Vritini jobesimtarët kudo që ti gjeni” dhe hadithi i saktë profetik në të cilin profeti thuhet se ka thënë: “Unë jam urdhëruar që të luftoj kundër njerëzve deri sa ata të dëshmojnë [Islamin]”?*

Përgjigja jonë ndaj kësaj pyetje është sa vijon: Është një fakt i mirënjohur midis dijetarëve islam se verseti i mëposhtëm: “Vritini idhujtarët kudo që ti gjeni ato” (Kuran 9:5) i referohet një ngjarjeje historike. Më saktësisht aleatëve të mekasve të cilët thyen marrëveshjen e Hudejbijes [*Sulh el-Hudejbije*] e cila më pas solli në çlirimin e Mekës [*fet'hul Meka*]. Për pasoj asnjë rregull ligjor, ose me fjalë të tjera, asnjë nënkuptim praktik apo i veçantë nuk mund të deduktohet nga verseti në vetvete.

Ironia dhe, në të vërtetë, providenca hyjnore e gjendur në frazën e fundit të versetit (kudo që ti gjeni), – të cilën shumë komentues të kuranit [*mufesir*] e kanë kuptuar si një shprehje që i referohet vendit (d.m.th. luftojini ato brenda apo jashtë Qabes) – ka kuptimin se fitorja kundër mekasve do të ndodhë me një betejë të vetme, qoftë brenda Qabes ose jashtë saj. Për më tepër u shpall një amnisti e përgjithshme [*ue mennun alejhi bi tekhlijat sebilih apo neha an safki dima*] për të gjithë arabët xhahilë të cilët jetonin aty. Nëse ky verset nuk do të kishte qenë subjekt i një konteksti historik, përsëri ai do të kishte qenë një tekst i llojit të përgjithshëm [*amm*], për këtë arsye ai do të kishte qenë subjekt ndaj specifikimeve [*tekhsis*] nga tregues [*delil*] të tjerë. Efekti i tij në kohëzgjatje, në rastet kur nuk i referohet arabëve të kohës së xhahilijetit, është se ai mund ti referohet vetëm një gjendjeje lufte për sa kohë nuk ekziston asnjë armëpushim.



Disa prej komenteve më të njohura për shprehjen “*al-mushrikîn*” [paganët], e cila gjendet në këtë verset, janë: “*el-nakithina khasaten*” [veçanërisht ata të cilët kanë thyer marrëveshjen] [Imam Neveviu el-Xhavi, *Tefsîr*, 1:331]; “*el-ledhine juharibunekum*” [ata të cilët ju kanë shpallur luftë] [Kadi Ibn ‘Arabi, *Ahkam el-Kur’an*, 2:889]; si edhe “*khasan fi mushrikî l-‘arabi dune ghajrihim*” [veçanërisht, arabët e xhahilijetit dhe askush tjetër përveç tyre] [el-Xhassâs, *Ahkam el-Qur’an*, 3:81].

Sa i përket fjalës “njerëz” [*el-nas*] e cila gjendet në hadithin e lartpërmendur, ekziston një konsensus [*ixhma*] midis dijetarëve mysliman se kjo fjalë i referohet “idhujtarëve” [*mushrikëve*], njësoj si në versetin e sures Toube të përmendur më parë. Kështu që kjo shprehje ka si synim vetëm arabët e xhahilijetit [*mushrikul arab*] të cilët jetonin gjatë kohës së fundit të profecisë së Muhamedi (a.s.) dhe në vitet e para të kalifëve të drejtëudhëzuar [*hulefai rashidin*] dhe jo jomyslimanët e tjerë.

Për ta përmbledhur, ne nuk jemi në luftë të përhershme me jomyslimanët. Përkundrazi, statusi ligjor burimor [*el-asl*] është gjendja e paqes, dhe ndryshimi i këtij statusi i përket vetëm autoritetit mysliman i cili, në botën tjetër, do të përgjigjet për *ixhtihad*-in dhe vendimet e tij. Një vendim i tillë nuk i është ngarkuar në mënyrë hyjnore asnjë individi, madje as ndonjë ushtari apo dijetari. Të besosh të kundërtën do të thotë të shkosh kundër rregullit të mirënjohur në ligjit tonë sipas së cilit autoriteti mysliman mund ti kërkoj ndihmë një jomyslimani në bazë të disa kushteve duke përfshirë, p.sh., faktin që aleati jomysliman është dashamirës ndaj myslimanëve

### **Çështja nr. III**

*Kam dëgjuar një dijetar të thotë se gratë izraelite nuk janë njësoj si gratë e tjera, për shkak se ato janë të militarizuara. Si rrjedhojë, kjo do të thotë se ato futen në kategorinë e grave luftëtare dhe kjo e bën legjitim marrjen e tyre në shënjestër [të sulmeve], por kjo vlen vetëm për rastin palestinez.*

**Përgjigja:** Asnjë jurist i shkolluar i ndonjëres prej katër shkollave juridike islame, nëse ndjek në mënyrë besnike procesin juridik të shkollave sunitë në lidhje me këtë temë, nuk mund ta shpreh këtë si një gjykim ligjor. Nëse është i vërtetë fakti që dijetari në fjalë e ka shprehur këtë mendim sipas mënyrës që ju e paraqitët, atëherë ky pohim jo vetëm që është në kundërshtim me rregullin bazë e të mirënjohur të përmendur më parë në punimin tonë (kapitulli : “Nuk është e lejuar të vrasësh gratë dhe fëmijët nëse ato nuk janë përfshirë në mënyrë të drejtpërdrejtë në luftime”), por ai shfaq edhe një mungesë sofistikimi në detajizimet ligjore. Nëse çështja është pikërisht kështu, atëherë na duhet të themi se ajo nuk bën pjesë në çështjet e diskutueshme [*mesail khilafijeh*], rreth së cilave dikush mund ti lejoj vetes të jetë dakord apo jo me të, meqenëse mendimi në fjalë, duke marrë parasysh parimet dhe rregullat e bazës dhe degëve të ligjit islam, është krejtësisht i gabuar.

Le ta shpallim përsëri standardin apo parimin ligjor, ashtu siç është përmbledhur ai nga dijetarët tonë gjatë diskutimit të rregullave të luftës: një ushtar mund të sulmojë një grua apo (nëse është e zbatueshme) një ushtar fëmijë (apo një burrë civil) vetëm si vetëmbrojtje dhe vetëm atëherë kur ajo vetë (e jo dikush tjetër nga ushtria e saj) është e përfshirë në luftime të drejtpërdrejta. (Sa i përket ushtarëve burra, duhet të themi se ato konsiderohen luftëtarë vetëm në momentin kur ato arrin në fushëbetëj, edhe nëse nuk janë duke luftuar. E gjithë kjo që sapo thamë është e vlefshme atëherë kur marrëveshjet e luftës janë ndjekur me përpikëri, dhe kur e gjithë kjo ndodh në rast të një lufte të vlefshme dhe në një kohë kur nuk ekziston asnjë armëpushim.)

Ky rregull strikt, jo vetëm që është bërë i qartë në tekstet ligjore sekondare të ligjit islam, por ai është, gjithashtu, i kuptueshëm edhe nga analiza gjuhësore e teksteve provë kryesore të cilat janë përdorur për të deduktuar prej tyre këtë rregull parësor. Kështu që forma e foljes që është përdorur në shkrimet është *jukatilu* dhe kjo i përket llojit të formave foljore të cilat tregojnë dyanshmëri dhe reciprocitet [*mushareka*]. Kështu që kjo folje tregon një marrëdhënie direkte, personale ose reciproke ndërmjet dy faktorëve: minimumi i së cilës është kur njëri prej tyre bën një përpjekje për të vepruar mbi tjetrin. Nënkuptimi ligjor në këtë rast është se njëri prej të dyve mund të konsiderohet si objektiv legjitim [për tu sulmuar] vetëm atëherë kur ndodh një marrëdhënie [konfliktuale] direkte dhe reciproke.

Në realitet [*vaki*], kjo nuk është ajo që ndodh në terren (meqenëse misionet vetëvrasëse me bomba janë me natyrë ofensive, dhe sulmi i drejtohet haptazi një objektiv joushtarak). Për këtë arsye personi që kryen një veprim të tillë mund të quhet me të drejtë agresori, dhe objektiv mbetet i panjohur deri disa sekonda para se misioni të arrijë përmbushjen e tij.

Thënë shkurt, edhe në rastin kur këto gra janë ushtarë, ato mund të sulmohen vetëm kur janë të përfshira në luftime të drejtpërdrejta dhe jo në ndonjë situatë tjetër. Sidoqoftë ka ende detaje të tjera thelbësore që duhen marrë në konsideratë dhe kushte të ndryshme që duhen dëshmuar [para se të flitet për një çështje të tillë], të tilla si gjendja e vlefshme e luftës dhe mungesa e një armëpushimi.

#### **Çështja nr. IV**

Nëse thuhet: “se kur një kamikaz hedh veten në erë, ai nuk është duke e drejtuar sulmin e tij ndaj civilëve, përkundrazi, sulmi është i përcaktuar të shënjoj ushtarët jashtë detyrës (për të cilët më është thënë se nuk nënkupton rezervistët, meqenëse shumica e izraelitëve janë teknikisht rezervist). Civilët e pafajshëm futen në kategorinë e dëmeve anësore gjatë planit për të sulmuar ushtarët..”

**Përgjigja:** Kjo çështje ka nevoja për sqarimin e dy detajeve.

***Detajizimi A:*** Ushtarët jo në detyrë trajtohen si civilë.

Juristët tanë janë njëzëri në pohimin se gjatë një luftë ku nuk ekziston asnjë marrëveshje për armëpushim, dhe ku sulmi nuk synon një objektiv të vlefshëm ushtarak, ushtari armik (femër apo mashkull, i rekrutuar apo jo) i cili nuk është në një detyrë operationale, apo nuk ka veshur uniformën ushtarake, e për këtë arsye nuk ka asgjë në paraqitjen e jashtme të tij që të sugjeroj se ushtari është në luftim, atëherë ai konsiderohet si një joluftëtar [*men la jukatilu*] (e për rrjedhojë ai duhet trajtuar si një civil normal).

Një objektiv i vlefshëm ushtarak është i kufizuar ose tek fushëbeteja [*mehall el-maraka* ose *sahat el-kital*] ose tek baza ushtarake [*muaskar*: shembujt mesjetar për të janë kalatë ose fortesat; ndërsa shembujt modern janë kazermat, depot ushtarake, etj.] dhe në rast të objekteve të tilla si një restorant, një hotel, një autobus publik, zona përfaqë ditës së trafikut, apo çdo banesë tjetër publike nuk mund të konsiderohen si objektiva të vlefshme ushtarake. Meqenëse, së pari, këto nuk janë vende dhe baza nga të cilat normalisht mund të nis një sulm [*mehall el-rej*]; së dyti, sepse ekziston njohuri e sigurt [*jekin*] se në këto vende ka një përzierje [*ikhtilat*] të luftëtarëve me joluftëtarët; dhe së treti, joluftëtarëve, në raste të tilla, nuk i jepet mundësia të largohen nga vendi i sulmit.

Ndërsa sa i përket rastit kur ushtarët janë në fushëbetejë, atëherë mbi to duhet të zbatohen rregullat normale të luftës.

Nëse ushtarët gjenden në kazerma apo ndërtesa të ngjashme, ekzistojnë diskutime të mëtejshme nëse përbëjnë apo jo këto ndërtime objektiva të vlefshëm ushtarak. Qëndrimi më i saktë (*kaul esahh*) sipas juristëve tanë është se sulmi i këtyre objekteve është i urryer [*mekruh*] në fe.

**Detajizimi B:** Joluftëtarët nuk mund të konsiderohen dëme anësore, vetëm në rastet kur ato përfshihen gjatë sulmit ndaj një objektivi të vlefshëm ushtarak. Në këtë rast ato mund të konsiderohen si dëm anësor, i ardhur si pasojë e rrethanave lehtësuese.

Nuk ka asnjë mospajtim [*khilaf*] midis dijetarëve mysliman rreth faktit se joluftëtarët apo civilët nuk mund të përfshihen në kategorinë dëmeve anësore në një objektiv joushtarak në një zonë lufte si dhe se vdekja e tyre nuk është justifikueshme në ligjin islam. Ai i cili vret ndonjërin prej tyre konsiderohet fajtor për mëkatin e vrasjes, ndonëse ushtarit të cilit i vërtetohet kjo akuzë i kursehet zbatimi i dënimit kapital [*hadd*], përjashtoj rastin kur vërtetohet se vrasja ka qenë e paramenduar dhe e qëllimshme.

Nëse nuk është kështu, atëherë dënimi i vrasësit varet nga zgjedhja e autoriteteve [*tazir*] dhe në çdo rast ai është i detyruar të paguaj zhdëmtimin e përshtatshëm [*dije*].

Sa i përket objektivit të vlefshëm ushtarak në një zonë lufte, shkolla juridike shafiite gjithnjë ka marrë parasysh mundësinë e dëmeve anësore, ndryshe nga mendimi i shkollave të tjera juridike sipas së cilave një veprim i tillë është jashtë çdo dyshimi i paligjshëm. Pikat në vijim janë kushtet e përcaktuara për lejimin e këtij përjashtimi të diskutueshëm (shto këtu edhe kushtim më të rëndësishëm nga të gjithë: që veprimi të zhvillohet gjatë një lufte të vlefshme në një kohë kur nuk ekziston asnjë armëpushim)

(1) Objektivi duhet të jetë ushtarakisht i vlefshëm.

(2) Sulmi duhet të vij si pasojë e domosdoshmërisë [*min darura*] (i tillë që civilët të jenë paralajmëruar për tu larguar nga vendi i ngjarjes dhe të ketë kaluar një farë kohë pasi është bërë lajmërimi.

(3) Të mos ketë civilë myslimanë apo të burgosur.

(4) Që vendimi për të sulmuar objektivin të jetë një gjykim i matur i liderit ushtarak apo ekzekutiv i cili është i mendimit se nga kryerja e këtij veprimi varen fatet e luftës.

(Mbi të gjitha, ka një mospajtim ndërmjet juristëve tanë rreth faktit nëse mund të jetë apo jo objektivi ushtarak një objektiv i krishterë apo hebre [*ehli kitab*], meqenëse i vetmi tekst parësor i përmendur për të lejuar këtë përjashtim i përket një ngjarjeje të kufizuar vetëm për idhujtarët [*mushrikin*] siç gjendet në versetin e pestë të sures Toube (shih pyetjen nr. 2).

Të neglizhosh qëllimisht çdokënd prej këtyre kushteve është ngjashme me mosplotësimin e kushteve [*shurut*] të namazit [*salat*], neglizhimi i të cilave e bën atë të pavlefshëm [*batil*] dhe të padobishëm [*fesad*].

Kjo është arsyeja se përse mjetet e përdorura për kryerjen e një veprimi duhen korrigjuar dhe legjitimuar në përputhje me rregullat ligjore në mënyrë që veprimi të jetë i saktë dhe i pranuar, ashtu siç gjendet e përmbledhur në një nga thëniet e Imam Ibn Atailah-ut (Zoti e shenjtëroftë shpirtin e tij!) e cila është:

[Ai i cili e fillon diçka mirë e mbaron atë në po të njëjtën mënyrë]

Sipas ligjit islam, qëllimi nuk i justifikon asnjëherë mjetet me përjashtim të rasteve kur ato janë në vetvete të lejueshme, apo të lejuara [*mubah*] dhe jo haram, ashtu siç bëhet e qartë në parimin e mirënjohur ligjor të mëposhtëm:

[Mjetet drejt shpërblimit janë në vetvete shpërblim dhe mjetet drejt mëkatit janë në vetvete mëkat]

Kështu që, madje edhe një veprim i thjeshtë, siç është ai i hapjes së një dritareje, i cili në vetvete është i lejuar apo hallall, e që fetarisht nuk sjell sevape e as nuk është gjyhan, nëse kryhet nga një djalë që bën këtë veprim në mënyrë spontane me qëllimin që ti sjellë nënës së tij freski në një ditë të nxehtë vere, atëherë ky veprim neutral kthehet në një akt të rekomandueshëm [*mendub*] dhe djali shpërblehet për veprën e tij në botën tjetër dhe përfton kënaqësinë e Allahut.

Dhe Zoti e di dhe gjykon më së miri se kush është me e mira.

## **Çështja nr. V**

Nëse dikush pyet “Në një manual klasik të ligjit të shenjtë islam kam lexuar se “është fyese të zhvillosh një ekspeditë ushtarake [ghazë] kundër jomuslimanëve armiqësorë pa lejen e kalifit (ndonëse në rastin kur nuk ka kalif atëherë nuk kërkohet asnjë leje)” A nuk do të thotë kjo se ndonëse është e urryer [*mekruh*] për çdokënd të bëj thirrje për fillimin e xhihadit, përsëri ky veprim mund të jetë i lejuar?”

## **Përgjigja**

[Nuk ka luftë vetëm se në xhihad!]

Tekstet ligjore sekondare, njësoj si edhe tekstet provë kryesore (ndonjë verset kuranor i marrë nga numri i vogël i verseteve që përmbajnë gjykime ligjore [*ajat el-ahkam*] apo ndonjë hadith midis numrit të kufizuar të haditheve që përmbajnë gjykime [*ahadith el-ahkam*]), duhen lexuar dhe kuptuar në kontekst. Përfundimi, se është fyese apo e lejueshme për çdokënd tjetër, përveç autoriteteve, të deklaroj apo të filloj një luftë, është qartësisht i gabuar. Meqenëse ai shkel rregullin themelor të luftës të diskutuar në kapitullin nr. II.

Konteksti i asaj maksime ligjore ishte rrezikimi i jetës [*teghrir bi-nefs*] kur tashmë ekziston një gjendje lufte dhe nuk ka asnjë armëpushim, siç u pa qartë edhe nga pasazhi i shkëputur nga libri i Gazaliut të cilin e përmendëm më parë në analizën tonë. Por ky rregull nuk vlen në çështjet ekzekutive si ato që kanë të bëjnë me deklarimin e luftës apo të ngjashme me të. Ky fakt bëhet, gjithashtu, i qartë edhe nga terminologjia e përdorur: një *ghazu* [një veprim ushtarak, një sulm,

bastisje apo mësymje: kufizimi minimal në shembujt bashkëkohorë do të ishte ky: një sulm i kryer nga një skuadër apo nga një togë [*katiba*] mund të zhvillohet vetëm atëherë kur ekziston gjendja e *xhihadit* [luftës], e jo në ndonjë rrethanë tjetër]

**Dobi:** Imam ibn Haxher Askalani (Zoti qoftë i kënaqur me të) e liston strukturën organizative të një ushtrie si më poshtë: një *ba'th* [njësi] dhe shumë të tilla të bashkuara, një *katiba* [togë], e cila është pjesë e një *sarije* [kompani e përbërë nga 50 deri në 100 ushtarë], e cila në vetvete është pjesë e një *mansar-i* [regjiment i përbërë prej 800 ushtarësh], i cili po ashtu është pjesë e një *xhejsh-i* [divizion i përbërë prej 4000 ushtarësh], i cili nga ana e tij është pjesë e një *xhafel-i* [trupat e armatës, e cila tejkalon 4000 ushtarët], e cila formon *xhejsh-in adhim* [ushtrin]. [Ibn Haxher, Tuhfe, 12:4]

Në shkollën tonë juridike [shafiite] është fyese, por jo e ndaluar, për një ushtar që të kundërshtoj hapur, ose me fjalë të tjera të marrë iniciativën kundër vullnetit të eprorit të tij direkt, qoftë njësia e tij fortë apo jo. Në kontekstin modern, kjo mund të përfshij rastet kur ushtarët nuk janë dakord me një vendim apo strategji të caktuar të përvetësuar nga eprorët e tyre oficerë, qoftë gjatë luftës ose jo.

Komenti i pyetjes së bërë do të na lejoj që të hedhim më shumë dritë mbi këtë çështje:

[teksti i pyetjes:] Është fyese të ndërmarrësh një sulm [qoftë në rastin kur njësia është e fuqishme [man'a] apo jo. Disa e kanë përkufizuar termin njësi e fortë duke thënë se ajo përfshin 10 burra] pa lejen e autoriteteve [komenti] apo të vartësve të tij, sepse sulmi varet nga nevoja [e luftës etj] dhe autoriteti përkatës është më i ndërgjegjshëm [se të tjerët] për këtë gjë. Nuk është e ndaluar [të dalësh pa lejen e tij] nëse nuk ekziston rreziku i humbjes së jetës edhe në rastin kur kjo është e lejuar në luftë) [Ibn Barakat, Fajd, 2:309]

## Çështja nr. VI

Nëse dikush shtron pyetjen: “*Cili është kuptimi i rregullit të fikh-ut, të cilin e kam dëgjuar shpesh, ku thuhet se xhihadi është një obligim që i përket shoqërisë [farz kifaje], por nëse Darul Islam-i [toka islame] sulmohet apo pushtohet atëherë xhihadi bëhet në detyrim i çdo individit [farz ajn]? Si mund ta zbatojmë këtë maksimë ligjore në kontekstin e një shteti modern mysliman siç është p.sh. Egjipti?”*

**Përgjigja:** Është *farz kifaje* për nënshtetasin e përshtatshëm mysliman që është pjesë përbërëse e shtetit, në kuptimin që rekrutimi për në ushtri është vullnetar në rastin kur shteti i shpall luftë një shteti tjetër jomysliman (sa i përket nënshtetasve jomysliman, ata nuk janë fetarisht të obliguar [të marrin pjesë në luftë], por e kanë këtë të drejtë [nëse dëshirojnë]). Ajo bëhet *farz ajn* për çdo mysliman të shëndoshë fizikisht në rastet kur, pasi shteti është pushtuar nga një forcë armiqësore jomyslimane, lëshohet një thirrje e përgjithshme për rekrutim, apo për një seleksionim gjithëkombëtar për shërbim ushtarak. Ky status mbetet i pandryshuar derisa forca armiqësore të zmbrapset apo autoritetet myslimane të thërrasin për një armëpushim. Për sa i përket atyre të cilat nuk janë në ushtri, ata kanë të drejtën për të mbrojtur vetveten nëse sulmohen, madje edhe nëse janë të detyruar të përdorin për vetëmbrojtje gurë apo shkopinj [*bi ejji shejin etakuhu ve-leu bi hixharetin eu assa*]



**Degëzim:** Kur nuk ekzistojnë mundësitë për tu përgatitur për luftë [grumbullimi i ushtrisë për luftë (*ixhtima lil harb*), dhe një sulm i befasishtëm nga forca armiqësore e shkatërron krejtësisht ushtrinë shtetërore dhe si pasojë vendi pushtohet plotësisht] dhe dikush [në shtëpi, p.sh.] përballet me zgjedhjen për tu dorëzuar apo jo [në rastet kur, p.sh., forcat armiqësore trokasin në derë], atëherë ai mund të luftojë, ose mund të dorëzohet, duke e marrë për të mirëqenë faktin se ai e di [me siguri] se nëse do të kishte bërë rezistencë [ndaj arrestit] ai do të ishte vrarë dhe se gruaja e tij do të kishte qenë e sigurt nga ndonjë përdhunim i mundshëm nëse ai do ti ishte dorëzuar forcave armiqësore. Nëse nuk është kështu [pra edhe nëse do ti dorëzohej armikut, përsëri ai do të vritej dhe gruaja e tij do të përdhunohej, atëherë [si një alternativë e fundit] luftimi [xihadi] bëhet një detyrim individual [*farz ajn*] për të. [el-Bakri, *I'ânat*, 4:197].

Reflekto mbi këtë rregull ligjor të fesë sonë dhe mbi theksin e venë mbi ruajtjen e jetës njerëzore dhe mbi urtësinë e përdorimit të dhunës vetëm në rastet kur është **absolutisht e nevojshme** dhe në vendin e përshtatshëm. Dhe dëshmo bashkimin ndërmjet *mekasid*-it (qëllimit ose synimit) dhe *vesail*-it (mjetit) dhe kuptimit të kushteve kur luftimi bëhet një *farz ajn* (detyrim) për çdo individ.

## Çështja nr. VII

Nëse dikush pyet: “*Sipas medhhebit shafii, si ndahen tokat e ndryshme nëpër botë? P.sh., Darul Islam, Darul Kufr etj, si edhe cilat janë, sipas dijetarëve mysliman, atributet e këtyre vendeve?*”

**Përgjigje:** Ashtu siç shfaqen edhe nga faktet empirike [*texhribe*], dijetarët mysliman i kanë klasifikuar territoret e ndryshme të botës në: *Darul Islam* [sinonimet e kësaj shprehjeje janë *Bilad el-Islâm* or *Devle el-Islâm*; një shtet, territor, tokë apo komb mysliman.] dhe *Darul Kufr* [një shtet apo territor jomysliman]

Përkufizimi i një shteti mysliman është: “çdo vend ku rezidenti mysliman është i aftë të mbroj vetveten kundër forcave armike [*harbijun*] për një periudhë [të caktuar] kohore quhet shtet mysliman, ku gjykimet e tij mund të zbatohen në atë kohë dhe në kohën në vijim.” [Ba’alaëi, *Bughja*, 254]. Një jomysliman i cili banon në një shtet mysliman është, sipas terminologjisë sonë: një jomysliman nën kujdesin ose mbrojtjen e shtetit islam [*kafir dhimmi* ose *el-kafir bi dhimmatil muslim*].

Për nga përkufizimi, një zonë quhet shtet islam për sa kohë që myslimanët vazhdojnë të jetojnë atje dhe autoriti politik dhe ekzekutiv është mysliman. (Mendo rreth kësaj, për shkak se tokat myslimane janë të shumta, të ndryshme, të gjëra dhe të shtrira dhe kupto se sa të varfër dhe dritëshkurtër janë ata të cilët janë përpjekur të kufizojnë përkufizimin e asaj që është një shtet mysliman, dhe dashur padashur janë përpjekur të ngushtojnë botën myslimane!)

Për sa i përket përkufizimit të një shteti mysliman mund të themi se ai është e kundërta e asaj që përbën një shtet islam

*Darul Harbi* [i quajtur ndryshe edhe *ard el-advî*], është një shtet jomysliman i cili është në gjendje lufte me një shtet mysliman. Kështu që, një ushtar jomysliman armiqësor njihet në librat tonë të jurisprudencës si: *kafir* ose *harbi*

**Degëzim:** Edhe nëse një person i huaj hyn ose banon në një shtet mysliman, duke marrë për të mirëqenë se ai e ka kryer këtë veprim me lejen e autoriteteve myslimane (siç është hyrja me një

vizë të rregullt etj.), gjatë kohës kur shteti mysliman është në gjendje lufte me shtetin e personit në fjalë, përsëri shenjtëria e jetës së një *kafir harbi* është e mbrojtur me ligj, njësoj si jeta e myslimanëve dhe jomyslimanëve të cilët janë nënshtetas të rregullt të shtetit islam [al-Kurdi, *Fatâûâ*, 211-2]. Në këtë rast statusi i tij shndërrohet në *kafir harbi bi-dhimmatil imam* [një jomysliman armiqësor nën mbrojtjen e autoritetit mysliman], dhe ai bëhet në çdo gjë njësoj si nënshtetasit e tjerë jomysliman të shtetit islam. Në këtë mënyrë, dallimi i dukshëm midis një *dhimmi*-u dhe një *harbi* jomysliman shndërrohet thjesht në një ushtrim akademik ose në një dallim thjesht formal.

Nënkuptimet e këtij rregulli për gjithë ata mysliman të devotshëm dhe ndjekës të përpiktë të sheriatit nuk qëndron vetëm në faktin se sulmimi i jomyslimanëve është diçka ilegale dhe një akt mosbindjeje [*masije*], por edhe se hapat e ndërmarra nga autoritet myslimane dhe garantuesit e ligjit, në vende të tilla si Malajzia apo Indonezia e ditëve tona, për të mbrojtur vendet e tyre, përfshirë këtu kisha edhe tempuj, nga kërcënimi i vrasjeve dhe akteve kamikaze, përfshihen nën kapitullin [*bab*] e urdhërimit për mirë dhe ndalimit nga e keqja [*emr bil maruf ve nehji anil munker*; detyra për të ndërhyrë kur dikush vepron gabimisht; në kontekstin modern: zbatimimi i ligjit]. Kjo është e vlefshme edhe në rastin kur garantuesi mysliman i ligjit [*muhtesib*] vdes gjatë përpjekjes për të mbrojtur jomyslimanët.

## Çështja nr. VIII

Nëse dikush pyet se: “Në cilin kategori të ndarjes së tokave gjendemi ne të cilët jetojmë në bashkimin evropian, dhe cili është gjykimi [hukmi] për ata që jetojnë në këto vende? A duhet që ata të largohen prej tyre?”

Përgjigja: Është e qartë se shtetet e bashkimit evropian nuk janë shtete myslimane, përjashtoj këtu rastin e Turqisë apo të Bosnjës, nëse ato do të ishin pjesë e këtij unioni. Statusi i myslimanëve të cilët kanë lindur në një shtet jomysliman është e kundërta e statusit të jomyslimanëve të cilët jetojnë në një shtet mysliman: *al muslim bi-dhimmatil kafir* [një mysliman në mbrojtje të një shteti jomysliman]. Dhe nga perspektiva jonë ligjore dhe myslimane, pavarësisht nëse na pëlqen apo jo, statusi i myslimanëve në përfundim është i ngjashëm me statusin e mysafirëve, fakt ky që nuk duhet harruar asnjëherë.

Në ligjin tonë islam, ekziston një precedent për rastin në fjalë. Përgjigja ndaj pyetjes së bërë është se myslimanët duhet të qëndrojnë në ato vende e nëse është e mundshme, të mësojnë të kurojnë kushtet skizofrenike kulturore në të cilat ato mund të gjenden të përfshirë, qoftë ky fenomeni i grisjes së identitetit në shpirtat e tyre apo ai i veçimit nga shoqëria e përgjithshme. Nëse ato nuk mund të zgjidhin këto dikotomi, por në të kundërtën gjejnë se ambienti është i papërputhshëm me jetën, ashtu siç ato mendojnë se duhet jetuar, atëherë është rekomandueshme për to që të largohen prej këtyre shteteve dhe të jetojnë në një shtet mysliman. Ky pohim është bërë i qartë në *fetva*-në e *muhakkik*-ut, Imam el-Kurdi (Zoti qoftë i kënaqur me të):

“Një ditë atij (Zoti qoftë i kënaqur me të) iu drejtua kjo pyetje: “Në një territor të udhëhequr nga jomyslimanët, ata i lejojnë myslimanëve të jetojnë [në paqe] me kusht që të paguajnë taksën [*mal*] çdo vit, njësoj si xhizja por me krah të kundërt. Nëse myslimanët paguajnë taksat atëherë atyre i sigurohet mbrojtja dhe jomyslimanët nuk i kundërshtojnë ato [d.m.th. nuk i ndërhyjnë në punët e tyre]. Për këtë arsye, Islami praktikohet haptazi dhe sheriatit gjen zbatim [d.m.th. ata gëzojnë lirinë për të praktikuar detyrat e tyre religjioze haptazi dhe në këtë mënyrë ato bëhet mysliman praktikant në një shoqëri jomyslimane]. Nëse myslimanët nuk i paguajnë detyrimet ndaj tyre atëherë jomyslimanët mund ti masakrojnë ato duke i vrarë apo

plaçkitur. A është e lejuar ti paguash taksë jomyslimanëve [e në këtë mënyrë të bëhesh banues i rregullt në vendin e tyre]? Nëse mendoni se kjo është lejuar, atëherë cili është rregulli rreth jomyslimanëve të lartpërmendur kur ato janë në luftë [me një shtet mysliman]: A është, apo jo, e lejuar ti kundërshtosh ato, apo ti rrëmbesh pasurinë? Ju lutem, më jepni mendimin tuaj rreth kësaj çështjeje!

Përgjigja:

Për sa kohë është e mundur për myslimanët, që paguajnë taksat, që të praktikojnë haptazi religjionin e tyre, për aq sa i lejohet, dhe nuk i frikësohen asnjë kërcënimi [*fitne*] për fenë e tyre nëse ata i paguajnë taksat jomyslimanëve, atëherë është e lejuar për të banojnë në ato toka. Po ashtu është lejuar ti paguhet jomyslimanëve taksa e detyrueshme për rezidencën e tij në vend, ndërsa është e obligueshme [*vaxhib*] ti jepet atyre taksa duke iu frikësuar ndonjë dëmi të mundshëm që mund ti bëhet myslimanëve. Rregulli i përmendur më parë për sa i përket jomyslimanëve në luftë, për shkak se ata mbrojnë myslimanët [në territorin e tyre], është se është e ndaluar për myslimanët ti vrasin apo plaçkitin jomyslimanët. [al-Kurdi, Fataëa, 208]

Parimi kryesor ligjor për këtë çështje është:

[Nëse dikush është aftë ta praktikoj religjionin e tij haptazi dhe nuk i frikësohet ndonjë fitneje në fenë, jetën apo pasurinë e tij, atëherë ai nuk është i obliguar të bëj hixhret [të emigroj]

**Degëzim:** Juristët tanë shafii kanë diskutuar rreth detajeve që kanë të bëjnë me myslimanët të cilët banojnë në një shtet jomysliman, dhe i kanë ndarë rregullat ligjore në lidhje me emigrimin e tyre nga një shtet jomysliman në një shtet mysliman në katër kategori (duke marrë për të mirëqenë se individi në fjalë është i aftë dhe zotëron mjetet e duhura për emigrim).

1. *Haram*: Është e ndaluar për myslimanët që të largohen nga vendi i tyre nëse kanë mundësinë që të mbrojnë territorin e tyre nga forcat armiqësore jomyslimane apo të tërhiqen prej tij (si në rastin e një shteti kufitar, një zone tampon apo një territori të diskutueshëm) dhe nuk kanë nevojë të kërkojnë ndihmë nga një shtet mysliman. Arsyeja pas kësaj është se vendi i tyre i banimit është tashmë, teknikisht [*hukmen*], një ‘shtet mysliman’ ndonëse nuk është kështu në pamje të parë [*sureten*], duke qenë se ato janë të aftë të praktikojnë religjionin e tyre haptazi madje edhe nëse autoriteti politik, apo ekzekutiv nuk është mysliman. Nëse ato emigrojnë atëherë banesat e tyre reshtin së qenuri ‘shtet islam’. Kjo situatë bie nën klasifikimin juridik të *Darul kufr suratan la hukmen*, i cili është ekuivalent me *Darul Islam hukmen la sureten*
2. *Mekruh*[e urryer]: Është e urryer të largohen nga vendi i tyre i banimit kur është e mundur për ta që ta praktikojnë fenë haptazi, dhe ata dëshirojnë ta bëjnë këtë gjë në mënyrë të tillë.
3. *Mendub* [e lejuar]: Emigrimi bëhet i rekomandueshëm vetëm në rastin kur ato e kanë të mundur që të praktikojnë religjionin e tyre haptazi, por nuk dëshirojnë ta bëjnë këtë.
4. *Vaxhib*: Emigrimi bëhet i detyrueshëm në rastin kur ai ngelet alternativa e fundit, d.m.th. në rastin kur praktikimi i religjionit është i pamundur. Një

precedent ligjor për këtë është rasti i Spanjës pas rekonkuistës (rast i cili nuk ekziston më në kohën tonë) ku pesë shtyllat e Islamit ishin rreptësisht të ndaluara, kështu që shtëpizat e myslimanëve duhet të ishin të hapura pas përfundimit të diellit gjatë muajit të Ramazanit në mënyrë që autoritetet të shihnin nëse në shtëpi po hahej iftar apo jo.

### **Çështja nr. IX**

Nëse dikush shtron pyetjen “*A mund të thoni ju se në botën modern duke marrë parasysh të gjitha gjykimet rreth sovranitetit dhe ndërveprimit, këto emërtime klasike nuk janë më të zbatueshme, apo kemi burime të mjaftueshme në shkollën tonë juridike për të vazhduar me përdorimin e këtyre klasifikimeve [apo emërtimeve]?*”

Përgjigja: Imam Gazaliu do të kishte thënë:

[Pasi të jetë njohur kuptimi i vërtetë [i termave], atëherë nuk është më nevoja që të stërhollohemi rreth emërtimeve]

Emërtimeve asnjëherë nuk i duhet kushtuar shumë rëndësi. Ajo që është më e rëndësishme janë kuptimet që qëndrojnë pas tyre, të cilat duhet përvetësuar në mënyrën e duhur. Pasi të jetë zbërthyer kuptimi i saktë i tyre atëherë ato bëhen të përshtatshme për të gjitha kohërat, ashtu siç ka ndodhur edhe me termin *xihad*, *muxhahid* dhe *shehid*. Pasoja, për të gjithë ata mysliman të cilët nuk janë të aftë të vërejnë rëndësinë e këtyre termave dhe të cilët nuk arrijnë të lidhin dot pikat e termave mesjetar të trashëguara [në ligjin tonë] me botën moderne, mund të jetë jetesa në një realitet kulturorë skizofrenik i cili i pamundëson ata që të përshtaten me ambientin rrethues, dhe të jetojnë në paqe [*sukun*] me pjesën tjetër të krijimit. Ashtu siç shkak i shkrimit të këtij [*sebeb el-uxhud*] artikulli ishte keqkuptimi i myslimanëve për terminologjinë e tij mesjetare të rrjedhur nga një trashëgimi e pasur ligjore, po ashtu edhe *fitne*-ja [mosmarrëveshje, ngasje, ngashënjim, sprovë, përçarje etj.] e botës së sotshme ka ardhur si pasojë e keqkuptimit të ligjit islam.

Kushtoi vëmendje fjalëve të Rumiut (Zoti e mëshiroftë)

***Dil përtej emërtimeve dhe hidhi një vështrim cilësive, kështu që ato mund të tregojnë rrugën për tek esenca.***

***Mosmarrëveshja ndërmjet njerëzve ndodh për shkak të emrave. Paqja ndodh atëherë kur ato mëtojnë kuptimin e vërtetë të tyre.***

***Çdo konflikt dhe luftë midis qenieve njerëzore ka ndodhur për shkak të disa mospajtimit rreth emërtimeve.***

***Ky është një gomarllëk kaq i madh, sepse pikërisht përtej argumentimeve gjendet një tryeze miqësie, e caktuar dhe duke pritur që ne të ulemi në të.***

Fundi i seksionit të çështjeve (*mesail*) ligjore

Përfundim [*Tatimma*]

Është me të vërtetë për të ardhur keq që, pavarësisht nga grupi i sofistikuar dhe i përpunuar i rregullave tona të luftimit dhe pavarësisht nga kodet strikte të luftimit dhe të kalorësisë të cilat janë të obligueshme për ushtarët tanë, rregulla të cilat që nga koha e *selef*-ëve [pararendësit e devotshëm, autoritetet e hershme] janë përpunuar dhe kodifikuar nga juristët sunij të bashkësisë

[*ummet*] sonë, në mesin tonë gjenden ende njerëz të cilët në mënyrë të pacipë largohen prej këtyre rregullave të shenjta duke favorizuar opinione të ndryshme të shprehura nga njerëz të cilët nuk janë as specialist të ligjit Islam lerë më të jenë kadinj apo jurist (burimi i saktë nga ku ato duhej të mbështeteshin për të marrë udhëzime praktike). Përkundrazi ato bazohen në inxhinierë apo shkencëtarë të ndryshëm të cilët nuk e njohin fushën juridike islame, por që përsëri marrin guximin të flasin në emër të ligjit islam. Prej këtyre “reformistëve” apo thirrësve (*da'i*) ka ardhur një shmangie nga idetë tradicionale rreth rregullave të *sijar-it/xhihad-it/kital-it*, d.m.th. të luftimit. A nuk arrin ata të kuptojnë se duke vepruar në këtë mënyrë dhe duke i ndjekur këto njerëz ata do të injorojnë kufijtë dhe kufizimet e ushqyera dhe të mbrojtura nga pararendësit tanë të devotshëm e në këtë mënyrë ato do ti kthejnë shpinën bashkësisë [*xhemat*] dhe konsensusit [*ixhma*] të myslimanëve e po ashtu do ta përfshinë veten në një veprim për të cilin nuk gjendet asnjë precedent ligjor brenda gjithë historisë së islamit suni? A mos kanë harruar vallë ata se pjesa burimore e synimeve dhe objektivave [*maksad*] të luftës [*xhihad*] në islam është të kufizoj vetë luftën dhe se lufta për myslimanët nuk është një luftë totale, në mënyrë që të përfshihen në të gratë, fëmijët, kalimtarët e pafajshëm apo që të shkatërrohet në mënyrë të panevojshme pasuria e tyre?

Thënë më shkoqur, nuk gjendet asnjë precedent ligjor në historinë e islamit suni që të legjitimoj sulmin ndaj civilëve dhe objektivave joushtarak. Sidoqoftë, realiteti i sotshëm tregon se një grup i vogël brenda myslimanëve suni, qofshin këto në Irak, Beslan apo diku gjetkë, kanë kryer veprime të tilla në emër të xhihadit dhe të bashkësisë [*ummet*] islame. Ndoshta misioni i parë i këtij lloji ka qenë shpërthimi me bombë i një autobusi në Jeruzalem në vitin 1994. Ky fakt tregon se këto lloj veprimesh janë të vonshme (reflekto mbi kët fakt!)

Menjëherë pas kësaj ngjarjeje, përgjigja pothuajse unanime e juristëve suni shafii, që nga Lindja e Largët dhe Hadrameut, nuk ka qenë vetëm qartësimi i faktit se sipas qëndrimit minimal ligjor të ligjit tonë të shenjtë këto veprime janë të papërligjura, por edhe paralajmërimi i bashkësisë botërore islame [*ummet*] se ndjekja e kësaj rruge do të vë në rrezik rrugën optimale drejt *ihsan-it* [përsosmëri, maja e praktikës religjioze] e në këtë mënyrë ne do të përjetojmë një rrezik real, atë të humbjes së parimeve të larta morale dhe religjioze. Ata të cilët ende mbrojnë taktika të tilla, duke u mbështetur në parime të mjegullta *usuli* [epistemologjia e ligjit islam] e duke pohuar se veprime të tilla janë të justifikueshme në rast domosdoshmërie [*darura*], ndërkohë që neglizhojnë të gjitha kufizimet e diktuar nga degëzimet [*far'*] e jurisprudencës islame, duhet të vështrojnë gjerë e gjatë në atë që bëjnë e ti drejtojnë vetës pyetjen e mëposhtme: “A është ky veprim **absolutisht i domosdoshëm**. Nëse po, përse veprime të tilla nuk janë kryer para vitit 1994, e veçanërisht gjatë luftërave të hershme, shumica e të cilave janë zhvilluar gjatë katastrofave të viteve 1948 dhe 1967?”

Si mund ta ketë qenë neglizhuar një taktikë e tillë nga kalifët e drejtudhëzuar dhe luftëtarët heroik të tillë si Aliu (Zoti qoftë i kënaqur me të!), i cili gjatë betejës së Hendekut kur një jomysliman, të cilin ai ishte gati duke e vrarë, e pështyu atë në fytyrë, ai menjëherë e lëshoi [jomyslimanin]. Kur më pas u pyet për arsyen e një veprimi të tillë ai u përgjigj: “Unë isha duke luftuar për hir të Allahut, kur ai më pështyu në fytyrë unë pata frikë se nëse do ta vrisja kjo do të ishte nga mëria dhe hakmarrja!”

Në të vërtetë, precedenti i vetëm i kësaj taktike në historinë myslimane është terrorizmi frikacak i kryer nga “Asasinët” e nidharit ismailit. Viktima e tyre më e njohur e ardhur si pasojë e këtyre misioneve vetëvrasëse ka qenë ministri i urtë dhe mbrojtësi i besimit, i cili mund të kishte qenë gjallë për tu marrë me *fitnen* [sprovën] e kryqtarëve, i quajtur Nidham el-Mulk, Xhemal el-



Shuhada (Zoti e mëshiroftë, i vrarë ditën e Enjte të ditës së dhjetë të muajit të shenjtë Ramazan (14 Tetor 1092)

Në mënyrë ironike, në rastin e Palestinës, precedenti nuk është vendosur nga myslimanët por nga brigadat e hershme terroriste sioniste të tilla si brigade Irgun, e cila në mënyrë të ulët hodhën në erë Hotelin David në Jeruzalem në 22 Korrik të vitit 1946. Kështu që pyete veten mirë o njëri i devotshëm, o ti i cili do të merresh në pyetje për çdo gjymtyrë të trupit tënd: a dëshiron vërtet të ndjekësh hapat dhe modelet e sionistëve dhe sektit të devijuar ismaili, në vend të gjurmëve të profetit tonë të dashur, i cili për më shumë se trembëdhjetë vjet të misionit të tij duroi persekutimin, poshtërimin, dhe fyerjet e bërë nga Mekasit? A është zemërimi i vetmi burim i fuqisë tënde? Nëse përgjigja është pozitive atëherë kujto këshillën e profetit i cili ka thënë se një gjë e tillë është prej shejtanit. A është domosdoshmëria [*darura*] justifikimi yt i vetëm për ndjekjen e tyre [ismailive dhe sionistëve] hap pas hapi? A mos mendon vallë se ndonjëri prej luftëtarëve [*muxhahid*] të mirënjohur mysliman të historisë, të tillë si Aliu, Slahudini dhe Muhamed Fatihu (Zoti qoftë i kënaqur me to!) do ti kishte konsideruar normale artikullin e përmendur në fillim të këtij punimi dhe veprimet kamikaze që ndodhin sot në Bagdad, Jeruzalem, Kajro, Bali, Kasablanka, Beslan, Madrid, Londër, Nju Jork, disa prej të cilave janë zhvilluar gjatë ditëve të cilat tradicionalisht janë konsideruar, nga ligji ynë i shenjtë si haram për të luftuar në to, ditët gjatë muajve Dhul Kade, Dhul Hixhe, Muharrem dhe Rexhep? Çdo individ me natyrë të shëndoshë [*fitra*] arrin ta kuptojë se kjo nuk është gjë tjetër vetëm se një devijim i traditës së profetike.

Kjo është ajo që i ndodh njeriut [*benu adem*] ku mendja [*akl*] dorëzohet para iluzioneve [*uehm*], kur qëllimet [*mekasid*] justifikojnë mjetin [*vesile*], ku realiteti i degëzimeve juridike [*furu'*] shfuqizohet pa asnjë dallim nga rregullat e përgjithshme të *usul*-it [metodologjia e jurisprudencës], dhe më tragjikisht, siç tregohet edhe nga gabimi i Iblisit [djallit], kur mbështetja [*tevekul*] tek Zoti zëvendësohet nga *nefsi* [ego] themelor.

Ne jemi një bashkësi [*ummet*] e vetme, kështu që kur një pjesë e makro-trupit tonë sulmohet, atëherë pashmangshmërisht edhe pjesa tjetër e tij ndjen dhembje. Në të njëjtën kohë, historia jonë ka treguar se ne kemi qenë një bashkësi [*ummet*] e urtë dhe e ndjeshme dhe jo një bashkësi reaguese dhe impulsive. Ky është sekreti i suksesit tonë dhe këtu do të qëndroj gjithnjë ashtu siç na është premtuar në shkrimin tonë të shenjtë: tek durimi [*sabr*] dhe mbështetja absolute tek Zoti [*tevekul*]. Është një fakt i mirënjohur se kur kryqtarët morën Jeruzalemin në 15 Korrik të vitit 1099, pavarësisht nga vrasja, përdhunimi, plaçkitja dhe grabitja e civilëve të pafajshëm si dhe pavarësisht nga poshtërimi dhe fyerja që pësoi bashkësia myslimane –veprime shumë herë më të këqija se ato që ndodhin në pushtimet e sotshme- përsëri Salahudin Ejubit iu deshën më shumë se 100 vjet durim dhe luftë legjitime në sytë e Zotit para se Ai ti lejonte Salahudini të çlironte Jeruzalemin. Ka qenë e domosdoshme të na mësohej që në fëmijëri, nga prindërit tanë, domosdoshmëria për të caktuar prioritete si dhe mënyra e duhur për të përputhur sferat tona globale të shqetësimit me përgjegjësitë tona lokale – meqenëse ne do të pyetemi edhe në varr për këtë të fundit- në këtë mënyrë, falë këtij fakti ne do të shpresonin se përgjigja jonë [ndaj problemeve të ndryshme] nuk do të ishte shpërpjesëtuar e as e pavend.

Ky është kuptimi i vërtetë [*hakika*] i këshillës [*nasih*] së profetit tonë të dashur, i cili na mëson të linim atë që nuk na përkiste [*terk ma la jenih*], kur koha dhe energjitë tona mund të shpenzoheshin më mirë përmirësimin e gjendjes së myslimanëve të sotshëm ose të të tjerëve kudo anembanë botës.

Padyshim, ne natyrisht ndjejmë dhimbje kur një nga vëllezërit apo motrat tona vdesin në mënyrë të padrejtë nga dora e ndonjë jomyslimani, por duhet të ndjejmë **më shumë** dhimbje atëherë kur

vëllezërit apo motrat tonë vdesin në Irak, p.sh., kur vdekjet e tyre shkaktohen në mënyrë të drejtpërdrejt nga misionet vetëshkatërruese dhe vetëvrasëse të kryera nga ndonjë mysliman

Nëse reflektojmë ashtu siç duhet do të arrijmë të kuptojmë se misione të këtij lloji, ku mjetet dhe detajet ligjore janë të gjitha të gabuara –si nga shkrimi i shenjtë ashtu edhe nga arsyeja- janë jo vetëm një fshikullim për fqinjët tanë jomysliman, por edhe një plagë dhe një *fitne* [përçarje] shumë e madhe për bashkësinë myslimane në tërësi. Kështu që këto veprime duhen ndaluar për hir të paanshmërisë dhe interesit të përgjithshëm [*maslaha*].

Për ta kuptuar këtë që sapo thamë do të shpjegojmë maksimën ligjore, të shprehur shkurtimisht, në vijim.

[Dy gabime nuk e bëjnë të dytën të saktë]

Nëse dhimbja e parë bëhet një faktor lehtësues dhe përfundon duke u përdorur si një justifikim nga rinia jonë e keqduhëzuar për tu hakmarrë në një mënyrë të ndaluar, në mënyrë absolute dhe të padyshimtë nga ligji ynë i shenjtë, atëherë dhimbja e dytë, duke pasur parasysh rëndësinë e saj, prodhon një përgjigje më domethënëse dhe më kuptimplote se e para. Me këtë qëllim, ne shpresojmë se do të rifitojmë lartësitë dhe reputacionin e mëparshëm, të rizbulojmë nderin dhe cilësitë kalorësiake dhe të jemi po aq të guximshëm sa më parë.

Dëshiroj ta mbyll analizën time me versetin e parë të shpallur në Kuran, i cili e lejon opsionin ushtarak vetëm mbi ata të cilët janë në një qëndrim autoriteti

“Luftoni në rrugën e Allahut ndaj atyre që luftojnë kundër jush, por mos e kaloni kufirin, se Allahu nuk i do ata që e kalojnë kufirin”. (Kuran 2:190)

Edhe në një rast të tillë, përsëri paqja është më e preferueshme se lufta:

“Nëse ata shfaqin prirje për paqe, atëherë edhe ti ano nga ajo dhe mbështetu tek Allahu” (Kuran 8:61)

Madje edhe në rast kur ju nuk jeni dakord me vendimin e autoriteteve për të mos luftuar kundër një shteti jomysliman, të cilit ju jeni i mendimit se i duhet shpallur luftë, atëherë kushtoi sadopak vëmendje këtij urdhërimi hyjnor:

“O besimtarë! Bindjuni Allahut, bindjuni të Dërguarit dhe atyre që drejtojnë punët tuaja.” (Kuran 4:59)

Nëse këmbëngul se shteti yt duhet doemos ti shpall luftë një shteti tjetër jomysliman, për të cilin ju mendoni se e meriton ti hapet luftë, atëherë më e shumta që mund të bëni është të krijoni një lobing që ti kërkoj autoriteteve shtetërore përmbushjen e dëshirës suaj. Sidoqoftë, nëse zemërimi juaj është kaq i papërmbajtshëm sa ju bën që të nxirrni më të keqen e personalitetit tuaj, duke arritur deri aty sa ti shpallni vetë luftë atyre që mendoni se e meritojnë këtë dhe për të përmbushur

këtë synim arrin deri në përdorimin e dhunës, atëherë dije se keni shkelur me të dyja këmbët ligjin tonë të shenjtë [*sheriatin*]. Duke vepruar në këtë mënyrë ju e përdorni sheriatin sipas dëshirës suaj. Nëse arrini deri në pikën sa të kryeni një akt të dhunshëm, atëherë dijeni se sipas ligjit islam ju klasifikoheni automatikisht si një rebel [*ehl el-baghj*] ndaj të cilëve autoritetet shtetërore kanë të drejta të marrin masa ndëshkuese: kjo edhe në rastet kur autoriteti perceptohet si i korruptuar [*fasik*] apo është në të vërtetë i tillë. (Përkufizimi i termit rebel është: “Ata myslimanë që kanë kundërshtuar [jo me zemër apo me fjalë, por me vepra] autoritetet, madje edhe në rastin kur autoritetet janë të padrejtë [*xhair*] ndërsa ata janë në të drejtën [*adilun*] [el-Nevevî, *Mexhmua*’, 20:337].)

Kjo është arsyeja, o vëllai im, që edhe në rastin kur opsioni ushtarak nuk është i përligjur për individin, përsëri nuk duhet humbur shpresa tek Allahu. E le të sjellim ndërmend fjalët e profetit tonë të dashur i cili ka thënë: “*Xhihadi më i mirë është fjala e vërtetë që i thuhet në fytyrë një udhëheqësi tiran* (Marrë, ndër të tjerë, nga hadithi i Ebu Said El-Khudari (Zoti qoftë i kënaqur me të), i cili transmetohet, gjithashtu, edhe nga Ibn El-Xhad, Ahmedi, Ibn Humejd-i, Ibn Maxhe, Ebu Davud-i, Tirmidhiu, Nesaiu, Ebu Jala, Ebu Bekër el-Rujani, Taberani, Hakimi dhe Bejhekiur, me ndryshime te vogla tekstuale.)

Fatmirësisht është ende e mundur që të luftosh, veçanërisht në ditët tona, padrejtësinë, zullumin apo idhujt [*tagut*] që gjenden në këtë botë [*dynja*] përmes gjuhës, fjalëve, penës apo gjykatave. Veprime të cilat përfshihen në idiomën profetike të xhihadit, madje edhe nëse nuk përfshin luftën në mënyrë të drejtpërdrejt.

Siç e ka thënë edhe Imam Zerkashi në *tedhkirat*-in: lufta është thjesht një mjet për përmbushjen e një synimi, e për sa kohë gjenden rrugë të tjera të hapura atëherë këto të fundit duhet të jenë, për çdo mysliman, rruga për tu ndjekur.

*Marshallah*, sa të vërteta janë fjalët e të dashurit tonë, kështu që asnjë *muxhahid* [luftëtar] apo aktivist nuk do të jetë më pak i mirë apo më pak i guximshëm në fushatën e tij për një kauz të drejt, të zhvilluar në një shtet despotik apo një shtet që ka nevojë për reformizëm, se sa *muxhahid*-ët e mëparshëm apo patriotët që kanë të cilët kanë luftuar trimërisht për kombin e tyre në një luftë të drejtë.

Druaju Zotit, dhe kthehu për të kontrolluar vetveten dhe për të shëruar poshtërsitë e tua! Sepse me të vërtetë, Ai është i mjaftueshëm për ne: e sa mbrojtës i morë është Ai! Çdo ndihmë dhe çdo fuqi vjen vetëm përmes Zotit, të Lartësuarit, të Madhërishtit! Qoftë paqja dhe bekimet tona mbi zotërinë tonë, Muhamedin, dhe familjen e tij! Dhe Zoti qoftë i kënaqur me të gjithë udhëheqësit tanë, shokët [*sahabët*] e të dërguarit të Zotit! Shpresojmë të jemi së bashku me ta dhe në shoqërinë e tyre, dhe shpresojmë që Zoti të na bëjë anëtarë të denjë të palës së Tij! Me mëshirën tënde, e mbyll këtë lutje, o më i mëshirshmi i të mëshirshmëve, Amin!

Lus Zotin që kjo të ketë qenë e dobishme

Me lutje të përzemërta paqe dhe mirësi nga Oksfordi në Brunei

Muhamed Afifi el-Akiti

16 Xhumada II 1426 (23 Korrik 2005)

## Xhiahadi në botën moderne – Abdul Hakim Sherman Jackson

Ky artikull është shkëputur nga revista “Season”, Spring-Summer 2003, f. 31-48

[Dr. Abdul Hakim Sherman Jackson është profesor i asociuar i studimeve islame, Departamenti i studimeve të Lindjes së Mesme në Universitetin e Miçiganit].

### Hyrje

“Islami është një fe e paqes”. Kjo është padyshim mantra që na ka përmbytur pothuajse nga çdo anë që nga ngjarjet tmerruese të 11 Shtatorit 2001. Që nga presidenti George W. Bush deri tek zëdhendësit lokalë, kombëtarë madje edhe ndërkombëtarë myslimanë, natyra paqësore e Islamit është përsëritur shpesh. Natyrisht, kjo nuk ka kaluar pa u vënë në dyshim. Skeptikë, polemistë, madje edhe oportunistë të llojeve të ndryshme kanë paralajmëruar në mënyrë të përsëritur kundër pranimit jokritik çfarë ata lene të kuptohet në të qenit e një përshkrimi të rigjetur dhe politikisht korrekt të një feje që përfshin, *inter alia*, një institucion, të mandatuar nga shkrimi i shenjtë, të dhunës së armatosur dhe një libër të shenjtë që i nxit ithtarët e tij, të paktën në pamje të parë, që “vritini ‘ata’ kudo që t’i gjeni”<sup>[1]</sup>. Në ditën e sotme, pothuajse një vit pas tragjedisë, emocionet dhe retorika nga të dy anët është ulur disi. Por kur vjen çështja tek Islami, dhuna, dhe marrëdhënia midis myslimanëve dhe jomyslimanëve, ndërmjet shumë amerikanëve –përfshi edhe shumë myslimanë amerikanë – ekziston ende një dyshim i vazhdueshëm.

Për të qenë të sigurtë, marrëdhënia e parehatshme midis botës myslimane dhe fuqive moderne perëndimore ka prodhuar fakte të shumta të gënjeshtërtë polemike dhe apologjetike dhe gjysmë të vërteta që bazohen jo vetëm në keqkuptimet rreth tjetrit, por edhe rreth vetvetes. Për shembull, dikotomia që shpesh përmendet në mënyrë polemike midis “Territorit të Islamit dhe territorit të luftës” (Dar el-Islam/Dar el-Harb) nuk merr aspak parasysh doktrinën e shenjtëuar Monroe të Shteteve të Bashkuara të Amerikës. Ngjashëm, kritika myslimane ndaj shekullarizimit të vrazhdë të Amerikës, qëllimisht e reflektuar në ndarjen e saj midis Kishës dhe Shtetit, nuk merr parasysh përpjekjen e vazhdueshme të “klerit” mysliman për ta mbajtur shtetin mysliman jashtë çështjes së imponimit, mbi bashkësinë, të interpretimit të tij të ligjit fetar. Kësaj liste keqkuptimesh dialektike mund t’i shtohen lehtësisht edhe gjëra të tilla si shkrirja në një e arabëve me myslimanët, përdorime të ndryshme të gjithfarshme të termit “fundamentalizëm”, apo zakoni i të folurit rreth “grave”, pa asnjë konsideratë rreth kohës, hapësirës, statusit martesor apo atij familjar (d.m.th. nëse një grua është bashkëshorte, nënë, vajzë, hallë, teze apo gjyshe). Në të vërtetë, këto gjëra të pavenda janë kaq të shumta, sa që dikush duhet pothuajse të shpresoj që Islami dhe Perëndimi jomysliman mund të rriparaqiten në terma më diturore dhe objektive.

Megjithatë, në artikullin e tanishëm, unë do ta kufizoj veten vetëm një prej produkteve të takimit midis botës myslimane dhe Perëndimit, d.m.th. në pohimin se Islami është një fe e paqes. Unë propozoj të eksplorojmë besueshmërinë e këtij pohimi përmes një trajtimi të temës së xhihadit, si institucioni fetarisht i sanksionuar i dhunës së armatosur (*armed violence*) në Islam. Do të fokusohem në temën e xhihadit jo nga perspektiva e *jus in bello*, d.m.th. të normave dhe rregullave

që udhëheqin sjelljen e luftëtarëve në luftë, por nga perspektiva e *jus ad bellum*, shkaqet dhe përligjet për të shkuar në luftë. Synimi im do të jetë të përcaktoj rolin normativ, funksionin dhe statusin e xhihadit, jo në mënyrë abstrakte por, pikësepari, si një institucion i ligjit islam dhe, së dyti, në kontekstin specifik të botës moderne. Natyrisht, ky shqetësim i fundit nënkupton se konteksti dhe rrethanat janë relevante për ndërmarrjen e interpretimit dhe zbatimin e normave të Islamit. Si i tillë, pas një vështrimi të shkurtër mbi disa karakteristika relevante të traditës ligjore islame, do ta filloj trajtimin tim të xhihadit në botën moderne me një pohim të shkurtër mbi konceptin e ndryshimit në ligjin islam, si edhe me ndikimin e përvojës dhe rrethanave historike mbi thelbin dhe zbatimin e urdhëresave ligjore islame.

## **Ligji islam: Struktura, statusi dhe problemi i fjalës së lirë**

Me përjahtim të pretendimit për orgjinë hyjnore, ndoshta kontrasti më llamburitës midis ligjit islame dhe sistemeve shekullore moderne është se ligji islam përbën atë që orientalisti i ndjeri Joseph Schacht i referohej si një rast ekstrem i “ligjit të juristëve” (*jurists’ law*)<sup>[2]</sup>. Ligji islam nuk ishte as krijimi dhe as fushë e rezervuar e shtetit të hershëm mysliman. Përkundrazi, ligji islam u zhvillua në një masë të madhe në kundërshtim të ndërgjegjshëm ndaj këtij të fundit. Individë privatë myslimanë (d.m.th. jursitet të cilët nuk ishin zyrtarë shtetërorë shën. i përk.), gjatë shekullit të parë dhe të dytë pas vdekjes së Profetit Muhamed, në vitin 632 (e.r.s), ia dolën mbanë të fitonin e pranimit të bashkësisë për përpjekjet e tyre interpretative, si pasqyrimi më autentik i qëllimit hyjnor. Duke nisur nga dekadat e para të shekullit të III islam (shekulli i IX e.s.) u zhvillua një teori e plotë dhe metodologji e interpretimit ligjor, me Kuranitn, Sunetin (praktikën normative të Profetit Muhamed) dhe konsensusin unanim të juristëve (*ixhama*), si *burimet* parësore të ligjit Islam dhe me analogjinë (*kijas*) si metoda *primare* për të shtrirë ligjin përtej rasteve specifike drejt rasteve të reja. Gjatë kësaj periudhe, juristet filluan ta organizohen në bashkësi interpretuese apo shkolla ligjore, të quajtura *medhhebe*. Nga fundi i shekullit të IV (hixhri)/shekulli X (e.s.), *medhhebi* kishte dalë në pah si qendra dhe vendndodhja e autoritetit ligjor. Nga kjo pikë e në vazhdim, i gjithë aktiviteti interpretues, nëse do të duhej të sanksionohej dhe pranohej si autoritativë apo “ortodoks”, duhej të ndodhte brenda kufijve dhe nën mbikëqyrjen e një shkolle të pranuar ligjore. Duke nisur nga fundi i shekullit të V (hixhri)/XI (e.s.), bazuar në principin e mbijetesës së më të përshtatshmit, shkollat ligjore sunite u kufizuan në katër. Këto ishin shkolla ligjore hanefite, malikite, shafiite dhe hanbelite, të gjitha njësoj ortodokse dhe autoritative. Ky numër i shkollave ligjore ka mbetur i pandryshuar deri në kohët moderne. Dega kryesore e shiizmit, ajo e dymbëdhjetë imamëve (me të cilën unë nuk do të merrem në këtë ese), ka pasur vetëm një shkollë kryesore, atë xhaferrite. Këto shkolla e vazhduan të pasfiduara monopolin mbi interpretimin autoritativ ligjor deri në futjen e institucioneve politike, ligjore dhe edukative perëndimore në shekujt XIX-XX.

Sa i përket shtetit mysliman, duke cituar të ndjerin Shlomo Goitein mund të themi se “me përjashtim të disa statuteve (ligjore) të shpallura dhe të abroguara herë pas here, shteti [paramodern mysliman] nuk zotëronte asnjë ligj [të tijin].”<sup>[3]</sup> Me fjalë të tjera, ligji islam ishte i vetmi *sistem* ligjor i disponueshëm për shtetin mysliman paramodern, një sistem mbi thelbin dhe autoritetin e të cilit edhe vetë shteti islam ushtronte pak kontroll.<sup>[4]</sup>

Futja e strukturave ligjore dhe edukative perëndimore do të sillte ndryshime ligjore, të rëndësishme dhe me ndikim të gjerë. Për synimin tonë janë të rëndësishme të përmendim tre prej tyre. Së pari, teoria që ndodhet në thelb të shtetit-komb i dha shtetit monopolin mbi dekretimin dhe interpretimin



e ligjit, një zhvillim ky që marginalizoi rolin tradicional të juristëve fetarë. Së dyti, koncepti i qytetarisë dhe barazisë para ligjit (dhe më pas shqetësimi për parashikueshmëri në ligj) e zhduku pluralizmin ligjor dhe papërcaktueshmërinë e periudhës paramoderne. Ekzistenca e katër apo më shumë ligjeve autoritative që operonin krahë për krahë me njëri-tjetrin, i la vend një “ligji të vetëm të vendit”. Së fundmi, importimi i kodeve ligjore perëndimore, veçanërisht i atij francez, zëvendësoi fusha të tëra të ligjit islam, pjesërisht për shkak të sensit të fuqive koloniale të një misioni civilizues dhe pjesërisht për shkak të boshllëqeve dhe pëpërshtatshmërive që haseshin në diskutimet e juristëve myslimanë. Si rezultat, me përjashtim të ligjit familjar, në ditët tona zor se gjendet një sferë ligjore që nuk është ndikuar nga pasarardhësi gjenetik i ligjit dhe mendimit ligjor perëndimor.

Mbi bazën e këtyre zhvillimeve, disa kanë arritur në përfundimin se ligji islam nuk është më relevant për rendin ligjor të botës moderne myslimane, me përjashtim të disa rasteve të kufizuara, si p.sh. Irani, Sudani dhe Arabia Saudite. Megjithatë, shumica e vëzhguesve kanë pranuar se ndonëse ligji islam mund të jetë irrelevant dhe marginal ndaj rendit ligjor të zbatuar, gjithsesi në zemrat dhe mendjen e një numri gjithnjë e në rritje myslimanësh, ai e ruan ende autoritetin e tij *fetar* (madje edhe kulturor), në kuptimin e përkufizimit të të drejtave dhe detyrimeve.

Kështu që, ndërkohë që një gjykatë mund të refuzoj të pranoj një veprim, p.sh. një martesë që nuk përmbush të gjitha kërkesat e ligjit të sponsorizuar nga shteti, sidoqoftë shteti nuk mund të zhduk besimin e qytetarëve se ato kanë të drejtën e dhënë nga Zoti për të hyrë në një martesë të tillë. Shkurtimeisht, ligji islam, sado i sulmuar që të jetë, vazhdon të përfaqësoj për masat myslimane të drejtat dhe obligimet e patjetërsueshme të dhëna nga Zoti. Në të vërtetë, ishte pranimi i parehatshëm i këtij realiteti që implikoi xhihadin në sulmet e 11 Shtatorit.<sup>[5]</sup>

Historia moderne jo vetëm që ka zëvendësuar burimet dhe thelbin e ligjit islam, por edhe klerikët fetar, trashëgimtarë të traditës klakise, kanë humbur monopolin e tyre mbi interpretimin e ligjit islam. Kjo është pjesërisht rrjedhojë e përpjekjes, së bërë nga shtetet myslimane, për të marginalizuar “ulema-të” tradicional, duke i parë ato si pengesa drejt progresit. Megjithatë, ky fenomen lidhet edhe me përhapjen e shkrimit dhe këndimit dhe me disponueshmërinë e prapcedentë të librave. Ndërsa “ulema-të” paramodern ishin të veçuar në pothuajse monopolin e tyre mbi aftësinë për të lexuar dhe shkruar, përhapja e edukimit publik dhe dalja në dritë e shtypit të shkruar (tani edhe e internetit), i ka mohuar atyre aksesin ekskluziv ndaj burimeve dhe traditës së ligjit islam. Në vend të kësaj, kanë dalë në dritë interpretues të rinj, modern, ripërtëritës, meshkuj dhe femra. Këto “autoritete” të reja kanë futur metodologjitë e tyre dhe i qasen ligjit me presupozimet e tyre vetjake, duke dhënë interpretime që dallojnë, ndonjëherë edhe shumë, nga qëndrimet e mbajtura nga juristët klasikë apo trashëgimtarët e tyre. Sidoqoftë, tradita klasike vazhdon të gëzoj avantazhin e të qenit në detyrë, d.m.th. të faktit se ajo ka dalë në pah gjatë një periudhe që myslimanët e konsiderojnë si periudha e artë. Si e tillë, madje dhe ripërtëritësit modern, që shpesh quhen Fundamentalistë, <sup>[6][7]</sup> i japin në pamje të parë normave të ligjit klasik islam një prezumim korrektësie dhe vërtetësie. Megjithatë, jo përherë ndodh kështu, dhe kur normat e traditës klasike konsiderohen si të papërputhshme me prioritetet edhe perspektivat e tyre, Ripërtëritësit i refuzojnë ato në favor të interpretimeve që mbështeten në një lexim më të drejtpërdrejtë të Kuranit dhe Sunetit.

Sidoqoftë, një tipar i traditës klasike myslimane që madje edhe Ripërtëritësit nuk janë përpjekur ta eliminojnë, së paku jo formalisht, është konsensusi unanimit i lartpërmendur (*ixhma*) i bashkësisë së interpretuesve të pranuar myslimanë, si i vetmi autoritet i aftë për të dhënë fund polemikave mbi interpretimin. Ky është burimi i asaj që unë i referohem si “problemi i fjalës së lirë” të Islamit.

Në zhvillimin e tij të hershëm teologjik, sunizmi islam përqafoi doktrinën e pagabueshmërisë profetike (*'ismat el-enbija'*). Sipas kësaj doktrine, profeti Muhamed, njësoj si gjithë profetët e tjerë, ishte hyjnisht i mbrojtur nga të gabuarit në *interpretimin* e shpalljes hyjnore[8]. Një rrjedhim logjik i kësaj doktrine ishte se *vetëm* profeti ishte i mbrojtur në këtë mënyrë, kështu që, pas vdekjes së tij, asnjë individ, përfshi edhe kalifin, nuk mund të pretendonte pagabueshmëri interpretative. Përkundrazi, ky favor hyjnor u konsiderua se i kishte kaluar bashkësisë si e tërë. Me fjalë të tjera, vetëm ato interpretime mbi të cilat kishte konsensus unanim besoheshin se ishin detyruese për të gjithë bashkësinë. Kur kishte mosmarrëveshje, pikëpamjet e ndryshme të debatuar thjesht duhej të qendronin ashtu siç ishin. Sepse, në mungesë të një profeti të pagabueshëm (apo të ndonjë individi të tillë) që do të deklaronte se ky apo ai interpretim është i saktë, nuk ekzistonte asnjë bazë objektive mbi të cilën do të bëhej pohimi se, *në përjashtim me të gjithë pikëpamjet e tjera*, vetëm një pikëpamje ishte e saktë.

Kjo sinergji ndërmjet doktrinës klasike të pagabueshmërisë profetike dhe parimit juridik të konsensusit unanim prodhoi, në të vërtetë, sigurimin e “lirisë së fjalës” në Islam. Për sa kohë pikëpamja e një juristi themelohej mbi burimet autentike dhe autoritative dhe bazohej në metodat e pranuar të interpretimit[9], askush nuk mund ti mohonte atij të drejtën për ta shprehur atë – pavarësisht nga thelbi i argumentimit – për sa kohë ai nuk dhunonte konsensusin unanim paraekzistues.[10] Njëkohësisht, ndërsa mund të ekzistojnë shumë pikëpamje që mund të përlligjin pretendimin për të përfaqësuar *një* pozicion islam, të vetmet pikëpamje që mund të pretendojnë se përfaqësojnë *pozicionin* islam, janë ato të përkrahura nga konsensusi unanim.[11] Në kontekstin e tanishëm, mundësitë e këtij pluralizmi juridik ngrejnë një problem të mundshëm. Sepse, që nga koha e sulmeve të 11 Shtatorit, njëloj miqtë dhe armiqtë e Islamit kanë përvetësuar praktikën e mbajtjes së një pikëpamjeje apo një tjetre, si përfaqësuese e *qëndrimit* islam, si pjesë e një përpjekjeje për të provuar ose që Islami është gjëja më e mirë që nga shpikja e rrotës, ose se ai është një kërcënim i afërt dhe një ofendim ndaj njerëzimit. Duke mos pasur asnjë interes në luajtjen e kësaj loje, më pëlqen të proklamoj prerazi se pikëpamja që do të shpreh në këtë ese përfaqëson vetëm *një* pikëpamje islame. Vlera e përpjekjes sime nuk qëndron në ndonjë pretendim për të vërtetën kategorike, por në përcaktimin e faktit se ato që deklarojnë se islami është një fe e paqes duhen besuar në fjalët e tyre dhe duhen parë si përfaqësues të një interpretimi *autentik* të islamit, në vend se të akuzohen se për shkak të presionit të manisë antimuslimane pas 11 Shtatorit se ato po përpiqen të fshihen pas apologjetikës dhe falsifikimeve politikisht korrekte.

## Ligji islam dhe ndryshimi

Një prej tipareve më kundër intuitive të ligjit islam është aftësia e tij për ndryshim dhe evoluim. Kjo ide është në kundërshtim me dy nocione të përhapura, njëri skolarek dhe tjetri popullor. Në nivelin skolarek, teoria e së ashtuquajturës “mbyllja e dyerve të *ixhtihad*-it (interpretimit të pavarur)”, e cila e vendos *taklid*-in (zakonisht [ndonëse në mënyrë të gabuar] i kuptuar si “ndjekje e verbër”) si rendi i ditës, presupozohet se ka dërguar në *rigor mortis* në ligj. Sipas këtij kuptimi, në ligjin islam nuk ekziston një gjë e tillë si ndryshimi. Siç e ka thënë edhe një shkollor: “Në terma praktikë... çdo vepër ligjore e përpiluar ndërmjet vitit 800 (e.s.) dhe 1800 (e.s.) mund të citohet si një evidencë e doktrinës klasike”[12] Megjithatë, siç e kam vërtetuar edhe gjetiu, në përshkrim i tillë dështon në të çmuarin e faktit se të *gjitha* sistemet ligjore, përfshi edhe atë amerikan, bazohen mbi autoritet (dhe jo thjesht thelbi i një pikëpamjeje) dhe se *taklid*-i nuk është më shumë sinonim i “*ndjekjes* së verbër” se sa institucioni amerikan i precedentëve, ose *stare decisis*. Kështu që, ndryshimet në interpretimin ligjor nuk janë më pak të pashmangshme nën regjimin islam të *taklid*-

it se sa ç'janë nën regjimin amerikan të *stare decisis*.<sup>[13]</sup> Nga ana popullore, haset supozimi se nëse Zoti është transcendent dhe i pandryshueshëm, kështu duhet të jetë edhe ligji i Tij. Duke marrë përsipër rrezikun e tejthjeshtëzimit të shumë ndërlikueshmërive teologjike, është e mjaftueshme të themi se nuk ka asgjë kontradiktore në pohimin që një Zot transcendent të urdhëroj kryerjen e një gjëje X, sa herë që sigurohet një rrethanë Y dhe braktisjen e gjësë X kurdo që rrethanat Y ndryshon ose zhduket. Nën rrethana, në të vërtetë, nuk do të ishte ndryshimi, por mungesa e tij, ajo që do të përbënte një mospërfillje për ligjin e Zotit.

Nga ana e tyre, juristët myslimanë kanë projektuar disa mjete dhe mekanizma interpretative për tu marrë me sipërmarjen e ndryshimit në ligjin Islam. Për synimin që i kemi vënë vetes (dhe në interes të mbajtjes së diskutimit sa më thjesht të jetë e mundur) më të rëndësishmet prej këtyre mjeteve dhe mekanizmave janë ato që përqendrohen rreth çështjes së zakonit (*urf*).

Në një vepër të rëndësishme mbi ligjin, administrimin e drejtësisë dhe qeverisjen, juristit të madh egjiptian, të shkollës malikite, Shihabudin el-Karafai (vd. 684h./1285 (e.s.) i është bërë pyetja e mëposhtme:

“Cila është pikëpamja e saktë në lidhje me ato gjykime në shkollën e Imam Malikut, Shafiut dhe pjesës tjetër, të cilat janë deduktuar mbi bazën e zakoneve dhe adeteve që mbizotëronin në kohën kur këto juristë arritën në përfundimet e tyre? Kur këto zakone ndryshonë dhe praktika fillon të tregoj të kundërtën e asaj që ishte njëherë e një kohë, a duhen konsideruar të tejkaluara këto gjykime ligjore të ruajtura nëpër manualet e juristëve, a bëhet e detyrueshme që të lëshojmë gjykime të reja, bazuar mbi zakonet e reja? Apo duhet thënë: “Ne jemi thjesht ndjekës të juristëve autoritativë të pavarur. Kështu që, nuk është detyra jonë të shpikim gjykime të reja, ne na mungojnë kualifikimet për të vepruar në këtë mënyrë. Prandaj, ne japim gjykime në përpuhtje me librat transmetuar në autoritetin e juristëve autoritativë dhe të pavarur”?<sup>[14]</sup>

Në përgjigjen e tij, El-Karafi pohon me forcë se gjykimi ligjor mbetet i vlefshëm vetëm për sa kohë zakoni, apo rrethanat mbi të cilat ai bazohet, mbetet i paprekur dhe ruan të njëjtat nënkuptime që ai ka pasur në kohën kur është dhënë gjykimi. Prandaj, ai përgjigjet

“Të kapurit pas gjykimeve ligjore, që janë deduktuar mbi bazën e zakonit, edhe pasi zakoni në fjalë ka ndryshuar, përbën një dhunim të konsensusit unanim dhe një shpërfaqje e hapur e paditurisë në fe”.<sup>[15]</sup>

Në një tjetër vepër, të ditëve tona<sup>[16]</sup>, një dijetar saudit, Adil Kutah, e zhvillon më tej këtë temë dhe vëren se në mënyrë që të shmang gabimet dhe dhënira e gjykimeve të bazuara mbi interpretimin e saktë, një jurist duhet të njohë së paku katër gjëra: 1) kuptimin që teksti ose tekstet relevante me çështjen kanë pasur midis arabëve në kohën e revelatës, së bashku me zakonet që e kanë bërë të mundur këtë kuptim; 2) zakonet që mbizotëronin në kohën kur juristët klasikë kanë transmetuar gjykimet ligjore që gjenden në manualet autoritative; 3) normat dhe institucionet mbizotëruese të shoqërisë në të cilën juristi bashkëkohor dëshiron të zbatoj gjykimin e tij ligjor; dhe 4) adetet, zakonet, tendencat, etj, të njerëzve, gjendjes së të cilëve juristi bashkëkohor dëshiron t'i drejtohet me gjykimin e tij<sup>[17]</sup>. Kutah e citon në mënyrë aprovuese pikëpamjen e lartpërmendur të el-Karafit sipas së cilave ata të cilët ndjekin verbërisht dhe zbatojnë gjykimet e përmbajtura në manualet standarde ndaj rrethanave shumë të largëta nga koha dhe hapësira në të cilën u dhanë këto gjykime ligjore, janë në kundërshtim me konsensusin unanim.<sup>[18]</sup> Përveç ofrimit të shumë pohimeve mbështetëse ndaj disa juristëve klasikë dhe modern, ai citon edhe deklarin e seksionit të pestë të “Akademisë së ligjit Islam (Mexhmea el-Fikhi) të “Organizatës së konferencës islamike, sipas së cilit: “Asnjë jurist, as si gjykatës dhe as si dhënës i opinionëve jodetyruese (fetva), nuk duhet ta

kufizoj veten vetëm në atë që është transmetuar në manualët e juristëve klasikë, duke mos i kushtuar vëmendje, gjatë procesit, ndryshimeve të zakonit”.<sup>[19]</sup>

Përmbledhtazi, në kundërshtim me keqkuptimin e zakonshëm, as *taklid*-i (pranimi i autoritetit të një precedenti) dhe as origjina hyjnore e ligjit islam nuk e pengojnë mundësinë e ndryshimit. Përkundrazi, pavarësisht nga fakti nëse kërkohet apo jo, ndryshimi është i pashmangshëm. Më fjalët e Kuta-s:

“Është e qartë se çdo lider (*imam*) i secilës shkollë, madje çdo jurist i pavarur (*muxhtehid*), mund të jap gjykime ligjore vetëm për kohën dhe vendin specifik [ku ai jeton]. Është e pamundur për të nxjerr ligje për të gjitha kohërat dhe vendet. Përkundrazi, e shumta që ai mund të bëjë është shtjellojë norma të përgjithshme, rregulla universale dhe parime bazë mbi të cilat ndjekësit dhe pasardhësit e tij mund të veprojnë (në nxjerrjen e ligjeve).<sup>[20]</sup>

## **Xhahadi**

Pasi jemi marrë me strukturën dhe natyrën thelbësore të ligjit islam, si edhe me principin e ndryshimit, tani do të vazhdojmë me diskutimin e xhahadit. Duke ndjekur udhëzimet procedurale të skicuara nga Kutah, do të fillojmë me periudhën e revelatës e më pas do të ecim përpara nga periudha klasike deri në kohët moderne.

### *Xhahadi midis arabëve gjatë kohës së revelatës*

Në vitin 1991, profesor Fred Donner, i universitetit të Çikagos, publikoi një artikull të mprehtë me titullin “Burimet e konceptimit islam të luftës”. Kjo ishte pjesë e një volumi të edituar të titulluar “*Just Ęar and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on Ęar and Peace in Ęestern and Islamic Traditions*”<sup>[21]</sup>. Në këtë artikull, profesor Donner fillon duke vënë në dyshim korrektësinë e mbështetjes vetëm në Kuran, Sunet, apo librat e ligjit islam, për të kuptuar thelbin dhe logjikën që qendron në themel të konceptit mesjetar të xhahadit. Përkundrazi, sipas profesor Donner-it, vlerësimi dhe artikulli i xhahadit ishte po aq shumë, për të mos thënë më shumë, një prodhim i *historisë* po aq sa edhe i fesë. Ky kuptim i mprehtë prodhoi dy implikime ekstremisht të rëndësishme. Së pari, njësoj siç teologjia islame, filozofia dhe jurisprudenca kanë qenë të informuara nga perspektiva të sjella nga të konvertuarit e helenizuar, dhe të tjerë nga antikiteti i vonshëm, kështu edhe xhahadi, në formulimin e tij klasik, ka qenë i informuar nga koncepte të tilla bizantino-romake si “triumfi karizmatik” (“charismatic victoriousness”), sipas së cilit Zoti do t’i ndihmojë përpjekjet ekspansioniste të perandorisë kundër të gjithë armiqtë të fesë dhe shtetit.<sup>[22]</sup> Së dyti, dhe më e rëndësishmja, i gjithë arsyetimi kuranor që qëndron pas verseteve mbi xhahadin, mund të shihet sikur mbështetet mbi një realitet veçanërisht të vështirë të arabisë së shekullit të VII. Duke folur për këtë realitet, profesor Donner shkruan:

“Në këtë shoqëri, lufta (*harb*, e përdorur njëherazi në kuptimin e një *aktiviteti* dhe të një *gjendjeje*) ishte në një farë kuptimi një mënyrë normale e jetës; d.m.th., një ‘gjendje lufte’ supozohej se ekzistonte ndërmjet një fisi dhe gjithë të tjerëve, veç nëse arrihej një traktat ose marrëveshje specifike me një tjetër fis, që të vendoste marrëdhëniet miqësore [ndërmjet tyre]”.<sup>[23]</sup>

Si një historian i antikitetit të vonshëm dhe i islamit të hershëm, profesor Donner mund ta provojë këtë pikëpamje duke u mbështetur në disa burime historike. Megjithatë, vetë Kurani, e konfirmon

këtë realitet dhe akordon avantazhin shtesë të të siguarit shikimi të shkurtër në perceptimin e hershëm mysliman të botës përreth tyre. Në këtë kontekst mund të vërehet se ka pak rëndësi nëse e pranojmë, apo jo, Kuranin si revelatë hyjnore. Sepse qoftë nëse vjen prej Zotit, Muhamedit apo nga ndokund tjetër, ai reflekton padyshim realitetet sociale, historike dhe politike të arabisë së shekullit të VII.

Disa versete të Kuranit e përshkruajnë “gjendjen e përgjithshme të luftës” në Arabi. Për shembull: “A nuk e kanë vërejtur ata se Ne e kemi bërë vendin e shenjtë (Mekën) të sigurt, e njerëzit përreth tyre rrëmbehen (plaçkiten, mbyten).”<sup>[24]</sup> Ngjashëm: “Përkujtoni kur ishit pakicë e dobët në tokë (Mekë) dhe frikësoheshit se do t’ju rrëmbejnë njerëzit (idhujtarët)...”<sup>[25]</sup> Kapitulli 106 i Kuranit duket se i dedikohet tërësisht temës së dyfishtë të frikës sociale dhe sigurisë:

1.	Për hir të garantimit që e gëzojnë kurejshitet!
2.	Garantimin e udhëtimit të tyre të lirë dimrit dhe verës!
3.	Pra, le ta adhurojnë Zotin e kësaj shtëpie,
4.	I cili i ushqeua pas urisë dhe i siguroi prej çdo frike!

Në të vërtetë, ishte “gjendja endemike e luftës” që i shtyu arabët paraislamikë të dëshpëruar që të përcaktonin të ashtuquajturit muajt e ndaluar (*el-eshhur el-hurum*), një traktat panarabik mossulmimi, i ratifikuar më pas edhe nga Kurani, i cili e bënte të paligjshëm çdo akt lufte të iniciuar gjatë muajve 11, 12, 1 dhe 7 të kalendarit hënor. Kjo rend specifik ishte i lidhur me kohën e pelegrinazhit vjetor në Mekë, i cili ndodhte gjatë muajit të dymbëshitet të kalendarit hënor. Muajt e ndaluar i jepnin pelegrinëve të mundshëm kohë të mjaftueshme për të udhëtuar nga shtëpitë e tyre për në Mekë, të shpenzonin kohën e përcaktuar për kryerjen e riteve të pelegrinazhit (haxhit) e më pas të ktheheshin në shtëpi të pangacmuar nga ndonjë keqbërës apo kusar. Shtrija e muajve të ndaluar edhe në muajin e shtatë të kalendarit hënor i shërbente të njëjtit qëllim për të gjithë ata që dëshironin të udhëtonin për në Mekë jashtë sezonit të haxhit për të kryer “pelegrinazhin më të vogël” (*umre*)

Versete të tjera në Kuran sugjerojnë se një pjesë e arsyes përmes shumë prej bashkëkohësve të profetit Muhamed hezituan ta ndjekin atë, ishte frika e tyre se do të humbnin mbështetjen e fisit dhe aleateve të tij, rrjedhimisht ato do të bëheshin pre e lehtë për të gjithë sulmuesit. Për shembull, në Kuran 28:57 lexojmë: “Ata thanë: “Nëse ne ndjekim rrugën e drejtë së bashku me ty, ne me të shpejtë do të jemi të dëbuar prej vendit tonë!”. Ngjashëm, Kurani 3:173 e përshkruan bashkësinë e sapoformuar myslimane si: “E atyre (shokëve të Pejgamberit) që dikush u tha: “Populli (idhujtarët) është tubuar t’ju sulmojë, pra kini frikë!”. Këto, dhe versete të tjera, tregojnë qartësisht se lufta, si një *aktivitet* ose *gjendje*, ishte statusi i marrë si mirëqenë ndërmjet grupeve, në shekullin e VII, në arabinë e kohës së profetit. Në një farë mënyre, mund të thuhet se arabia mbijetoi si një entitet falë një versioni primitiv të “balancës së terrorit” të Luftës së Ftohtë.

Fakti se disa grupe dhe individë i druhashin humbjes së mbështetjes nga fiset e tyre është faktikisht më i përshtatshëm me diskutimin tonë se sa ç’mund të duket në pamje të parë. Sepse, dinamika që qëndron në themel të kësaj frike shpjegon, në të vërtetë, një aspekt shpesh të pavënë re të diskursit



dhe retorikës kuranore mbi xhihadin. Larg së përshkruari të myslimanëve të hershëm si trima dhe luftëdashës, një nga kritikizmat kuranore më të qëndrueshme kundër tyre drejtohet ndaj mosgatishmërisë së tyre për të luftuar. Në të vërtetë, është pikërisht kjo nevojë për të tejkaluar këtë mosgatishmëria ajo që shpjegon, pjesërisht, mprehtësinë dhe ngulmimin e vendimeve kuranore për të luftuar.

“Juve u është bërë obligim lufta, ndonëse ju e urreni atë. [26]

“Thuaj (o i dërguar): “Në qoftë se etërit tuaj, djemtë tuaj, vëllezërit tuaj, bashkëshortet tuaja, farefisi juaj, pasuria që e fituat, tregtia që frikoheni se do të dështojë, vendbanimet me të cilat jeni të kënaqur, (të gjitha këto) janë më të dashura për ju se Allahu, se i dërguari i Tij dhe se lufta për në rrugën e Tij, atëherë, pritni derisa Allahu nuk vë në rrugën e drejtë njerëzit e prishur.[27] Nuk gjen popull që e beson Allahun dhe ditën e gjykimit, e ta dojë atë që e kundërshton Allahun dhe të dërguarin e Tij, edhe sikur të jenë ata (kundërshtarët) prindërit e tyre, ose fëmijët e tyre, ose vëllezërit e tyre, ose farefisi i tyre. [28]

Në të njëjtën linjë, këtë herë duke treguar një ndjenjë indulgjence lexojmë

Allahu nuk ju ndalon të bëni mirë dhe të mbani drejtësi me ata që nuk ju luftuan për shkak të fesë, e as nuk ju dëbuan prej shtëpive tuaja; Allahu i do ata që mbajnë drejtësinë.[29]

Atë që përshkruajnë këto versete, dhe të tjera pëveç tyre, është ndjenja e thellë e besnikërive të ndara, të myslimanëve të hershëm, midis Islamit, nga njëra anë, dhe “rendit të vjetër”, nga ana tjetër, në qendër të së cilit qëndronte, fisi, aleanca fisnore, dhe gjendja e luftës, që merrej për e mirëqenë. Atë që myslimanët e hershëm e patën të vëshitrë ta pranonin nuk ishte luftimi në përgjithësi (ndaj së cilës ata ishin të mësuar si çdokush tjetër në Arabi), por luftimi që i vinte përballë kundër miqve e kushërinjve. Së fundmi, dëshira e tyre ishte që të ishin të aftë të pajtonin rendin e vjetër dhe të riun në një mënyrë të tillë që do t’i mundësonte atyre të gëzonin dobhtë e të dy sistemeve. Megjithatë, nga perspektiva kuranore kjo nuk mund të bëhej pa marrë mbështetjen, në mënyrë direkte ose indirekte, e forcave ekzistenca dhe mënyra e jetës e së cilave përfshinte një kundërshtim aktiv ideologjik dhe ushtarak ndaj Muhamedit. Kështu që, Kurani përcakton të thyej varësinë emocionale, psikologjike, madje edhe materiale që myslimanët e hershëm kishin ndaj “rendit të vjetër”, duke i shtrënguar ato të pohonin zotimin e tyre ndaj Islamit, përmes gatishmërisë për të luftuar, në përputhje me normat, për jetën dhe integritetin e fesë së re.

Përmbledhtazi, me zbritjen e këtyre verseteve, në të cilët besimtarët urdhërohen të kryejnë xhihad, Kurani nuk po e fuste nga e para obligimin për të luftuar. Përkundrazi, Kurani thjesht po i përgjigjej gjendjes ekzistuese duke ridrejtuar në mënyrë efektive energjitë që ishin tashmë duke u shpenzuar. Për më tepër, motivimi përfundimtar i luftës në Islam nuk ishte konvertimi, por paqja, d.m.th. zmbropsja e agresionit. Kjo shfaqet qartësisht në disa versete të shpërndara kudo në Kuran, të cilat parashikojnë qartësisht një *terminus ad quem*, në vend se konvertimin ose zhdukjen: “Në qoftë se ata anojnë kah paqja, ano edhe ti kah ajo e mbështetu në Allahun. Ai është që dëgjon dhe di.”[30]; dhe “Luftoni ata (idhujtarët) derisa të zhduket propagandimi i idhujtarëve dhe derisa të aplikohet feja vetëm për Allahun. E në qoftë se ndalen (nga propaganda dhe lufta), atëherë lëreni armiqësinë, përveç atyre që janë zullumqarë.”[31]. Apo akoma në mënyrë më të përpunuar, këtë

herë duke folur në lidhje me një grup “furacakësh”, të cilët kishin bërë karrierë duke luajtur një lojë të dyfishtë, njëherë duke mbështetur Muhamedin dhe njëherë tjetër duke bashkëpunuar kundër tij, lexojmë:

“Ata dëshirojnë që edhe ju të mos besoni sikurse nuk besuan vetë dhe bëheni të njëjtë. Mos zini miq prej tyre derisa ata të shpëngulen (si ju) për hirë të Allahut, e nëse refuzojnë, atëherë kudo që t’i gjeni, kapni dhe mbytni dhe prej tyre mos zini as mik as ndihmës. Përpos atyre që srtehen te një popull, me të cilin keni marrveshje, dhe përpos atyre që vijnë te ju, e u vjen rëndë të luftojnë kundër jush ose kundër popullit të vet. Sikur Allahu të donte do t’ju jepte atyre fuqi e pushtet mbi ju dhe do t’ju luftonin. Në qoftë se ata tërhiqen prej jush, nuk ju luftojnë dhe ju ofrojnë paqe, atëherë Allahu nuk ju lejon rrugë (luftë) kundër tyre.”<sup>[32]</sup>

Duke u bazuar mbi këtë shembull padyshim të vogël, duket qartë se *raison d’etre* pas urdhëresës kuranore për të luftuar ishte qartësisht e lidhur me nevojën specifike të ruajtjes së integritetit *fizik* të bashkësisë myslimane, në një kohë dhe vend ku luftimi, ndonjëherë i bërë në mënyrë parandaluese e ndonjëherë tjetër në mënyrë mbrojtëse, kuptohej si e vetmja mënyrë e mundshme. Për të qenë të sigurt, ndonjëherë urdhëresat kuranore për të luftuar shpesh marrin pamjen e një thirrje për luftë të shenjtë, d.m.th. për një luftë të bazuar vetëm mbi faktorin fetar, por kjo ishte thjesht sepse të vetmit njerëz që Muhamedi dhe myslimanët e hershëm i druheshin ishin jomyslimanët. Siç shkruan edhe de Tocqueville për Francën e shekullit të XIX, “Jobesimtarët e Evropës i sulmojnë të krishterët më shumë si kundërshtarët e tyre politik se sa si kundërshtarët e tyre fetar”<sup>[33]</sup> Megjithatë, vëzhguesit rastësor, një konflikt i tillë, ndonëse politikisht i motivuar, do të tregoj thjesht të krishterët nga njëra anë dhe jobesimtarët nga ana tjetër, për shumicën e vëzhguesve kjo është një luftë e shenjtë, nëse vërtet ka ekzistuar një e tillë. Sidoqoftë, kur profeti Muhamed vdiq në Medinë, në kulmin e fuqisë së tij, ai i ishte borxhli një hebreu. Disa prej shkokëve më të njohur të tij, burra të tillë si Hudhejfe b. El-Jemam, martuan gra çifute. Kalifi i dytë, Umer ibn Hatabi, nën pushtetin e të cilit perandoria myslimane u shtrim më shumë se në çdo mbretërim tjetër, u vra nga një i krishterë në Medinë. Mbi bazën e këtyre fakteve, nëse mosbesimi i jobesimtarëve, në vend se armiqësia reale apo e marrë me mend e tyre kundrejt myslimanëve, do të kishte qenë objekti i këtyre verseteve, në të cilat myslimanët urdhërohen t’i “vrasin ato kudo që t’i gjejnë”, padyshim Muhamedi dhe shokët e tij do ta kishin në kokë këtë dhe asgjë nuk do t’i kishte ndaluar nga zbatimi i këtij urdhri.

Përmbledhtazi, edhe para profetit Muhamed, Arabia karakterizohej nga “një gjendje e përgjithshme lufte”. Misioni i profetit e ndryshoi këtë gjendje thjesht duke ndryshuar kategoritë me të cilat grupe dhe individë të ndryshëm identifikoheshin. Nga kjo pikë e më pas, në mungesë të një traktati paqeje (të cilin Kurani njëherazi e ka sanksionuar dhe përligjur) midis forcave “jomyslimane” dhe atyre “armiqësore” do të ekzistonte vetëm the dallimi më i turbullt. Ky është sfondi i *raison d’etre* kundrejt të cilës duhen lexuar të gjitha materialet kuranore rreth xhihadit.

## **Xhihadi në traditën klasike juridike**

Për t’iu kthyer periudhës post-profetike, juristët klasikë e kanë ndarë unanimisht xhihadin në dy mënyra kryesore. Të parës ne do t’i referohemi “xhihadi sulmues”, i cili është proaktiv dhe sipas shumicës së dijetarëve myslimane ai përbën një obligim komunitar që duhej zbatuar së paku njëherë në vit. Mënyra e dytë është “xhihadi mbrojtës”, i cili kryhej sa herë që tokat myslimane sulmoheshin nga armiku. Zakonisht ky lloj i fundit xhihadi ishte, në të vërtetë, një çështje shumë

serioze se xihadi sulmues, duke qenë se shumë prej kushteve dhe kufizimeve që udhëheqin xihadin sulmues rrëzoheshin në rastin e xihadit mbrojtës. Për shembull, në kundërshtim me xihadin sulmues, në rastin e xihadit mbrojtës udhëheqësi mysliman nuk e kishte kusht që të lajmëronte obligimin për t'iu bashkuar xihadit mbrojtës dhe as të rekrutonte ushtarë për kryerjen e tij. Ngjashëm, të gjithë ato grupe njerëzish që normalisht ishin të përjashtuar nga pjesëmarrja në xihadin sulmues, p.sh. gratë, të miturit, pleqtë, djemtë e rinj që nuk kishin marrë lejen nga prindërit, tanimë i kërkohej që të merrnin pjesë në xihadin mbrojtës.

Për synimin tonë, që ka të bëjë me përcaktimin e besueshmërisë së pohimit se Islami është një fe e paqes, na duhet të mos marrim parasysh temën e xihadit mbrojtës. Sepse askush nuk do ta akuzonte Islamin, apo ndonjë fe tjetër, thjesht sepse këmbëngul në mbrojtjen e vetes. Kështu që, ne do ta kufizojmë pjesën e mbetur të diskutimit tonë vetëm tek xihadi sulmues.

Siç kam aluduar edhe më parë, “gjendja e lartpërmendur e luftës” nuk kufizohej vetëm tek Arabia. Ajo ka karakterizuar botën paramoderne në përgjithësi. Në librin e tij “Violence and Civilization”, Jonathan Fletcher shkruan për Evropën në Mesjetë: “lordët e veçantë *duhej* të angazhoheshin në luftë për të shpëtuar veten dhe familjet. Nëse nuk e bënin, atëherë herët a vonë ata do të pushtoheshin nga një tjetër lord dhe do të duhej t'i nënshtroheshin sundimit të tij ose të vriteshin”<sup>[34]</sup>. As late as shekulli i XIX, Alexis de Tocqueville do të zbulonte gjurmë të kësaj perspektive edhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Duke rrëfyer frikën rreth mënyrës se si vendi do të ndikohej nëse indianët do të monopolizonin kufirin perëndimor, ai citon një pikëpamje bashkëkohore në kuptimin që, “Është...në interesin tonë që shtetet e reja të jenë fetare, në mënyrë që të na lejojnë të mbetemi të lirë”.<sup>[35]</sup> Me fjalë të tjera, sipas këtij konceptimi, vetëm të krishterët do t'i lejonin të krishterëve të tjerë që të mbeteshin të lirë. Në rastin e perandorisë myslimane, një supozim identik do të bashkunonte me “gjenden e luftës” të marrë për të mirëqenë dhe prodhonte një sens misioni që përforcohej nga një etje e përgjithshme mesjetare për pushtim. Xihadi, nga ana e tij, njësoj si “ngadhënjimtaria karizmatike” (“charismatic victoriousness”) bizantino-romake, do ta akomodonte veten mirë në këto ambicie dhe shqetësime.

E megjithëkëtë, pushtimet myslimane nuk bëheshin me qëllimin e vetëm për të konvertuar dhe as për të zhdukur jobesimtarët. Përveç faktit se jomyslimanët paguanin xhizjen – në këtë mënyrë moskonvertimi ishte në avantazhin financiar të shtetit – normat e xihadit përcaktonin që jomyslimanët, pas pagimi të së ashtuquajturës xhizje (ose taksës mbi të ardhurat), të mbeteshin të lirë në praktikimin e fesë së tyre, në shkëmbim të së cilës shteti mysliman mbante përgjegjësinë për t'i mbrojtur ato nga sulmet e jashtme.<sup>[36]</sup> Ndërsa kërkimi imperialist për perandori ka informuar pa ndryshim politikat e çdo shteti mysliman, shkrimet e juristëve myslimanë vazhduan të reflektonin logjikën e “gjendjes së luftës” dhe supozimin se vetëm myslimanët do t'i lejonin myslimanëve të mbeteshin myslimanë. Ata vazhduan ta shihnin xihadin jo vetëm si *një* mjet i garantimit të sigurisë dhe lirisë së myslimanëve, por praktikisht edhe si i *vetmi* mjet veprimi. Madje edhe traktatet e paqes ishin zakonisht rezultat i dorëzimit të një pale ndaj kërkesave që i ishin imponuar nga një disfatë, reale apo e parashikuar, ushtarake.

Për të marrë një shembull, shkrimet juridike të juristit spanjoll, Ibn Rushdi plaku (vd. 520h/1122 e.s.), një autoritet ligjor madhor dhe gjyshi i të famshmit Averroes, i mirënohur në Perëndim, reflekton qartësisht ndikimin e “gjendjes së perceptuar të luftës”. Duke qenë se Ibn Rushdi e shihte si të pamundur për myslimanët që të jetojnë si myslimanë jashtë tokave islame, ai këmbëngulte se

ishte e ndaluar për myslimanët që të banonin jashtë tokave islame. Në të vërtetë, ai madje edhe ndaloi udhëtimin në vendet jomyslimane për qëllime tregtie, duke shkuar aq larg sa të nxiste udhëheqësin që të ndërtonte pika kontrolli dhe fanar për t'i ndaluar myslimanët që të lejnë tokat islame. Sa i përket individëve në vendet jomyslimane, të cilët janë konvertuar në Islam, Ibn Rushdi këmbëngulte se ato ishin fetarisht të obliguar të emigronin në një shtet mysliman. Duke pasur të qartë këtë konceptim, nuk duhet të na habisë fakti që Ibn Rushdi përqafonte doktrinën tradicionale të xhihadit sulmues, si një obligim kolektiv. Megjithatë, gjatë këtij diskutimi është e qartë se interesimi i tij themelor ishte siguria e myslimanëve, në vend se pushtimi apo konvertimi. Pasi shtjellon pikën se xhihadi është një obligim kolektiv, Ibn Rushdi vjen në përfundimin vijues:

“Kështu që, kurdo qoftë që ne jemi vendosur jashtë arritjes nga armiku dhe rajonet periferike të myslimanëve janë siguruar si dhe boshllëqet në fortifikatat e tyre janë mbushur, atëherë obligimi për të zhvilluar xhihad bie nga pjesa tjetër e myslimanëve...”<sup>[37]</sup>

Me fjalë të tjera, qëllimi i xhihadit është të garantoj siguri dhe liri për myslimanët në një botë që i mban ata nën kërcënim të vazhdueshëm. Një gjë e tillë është e vështirë për tu vlerësuar në ditët tona, sidomos nga amerikanët. Por duhet t'i kujtojmë vetes se përgjatë mesjetës, ndërsa dikush mund të jetonte si hebre në Marok, si i krishterë në Kajro, apo si zjarrputist (zoroastrian) në Shiraz, një mysliman nuk mund të jetonte si i tillë në Paris, Londër apo Chesapeake Bay. Në të vërtetë, dikotomia midis “territorit të Islamit dhe territorit të luftës”, e cituar *ad nauseam* nga disa shkollarë perëndmorë si provë për armiqësinë e qenësishme të Islamit kundrejt Perëndimit, ishte më shumë një *përshkrim* që myslimanët i bënë botës në të cilën jetonin se sa një *urdhër* i fesë islame në vetvete.<sup>[38]</sup>

- **Xhihadi në botën moderne**

Gjatë diskutimit vijues të statusit ligjor të xhihadit në kohët moderne, dëshiroj të qartësoj kuptimin e pohimit se Islami është një fe e paqes. Shprehja “fe e paqes” nuk nënkupton se Islami është një fe pacifiste, se e refuzon tërësisht përdorimin e dhunës, duke e konsideruar si një e ligë morale apo metafizike. Përkundrazi, shprehja “fe e paqes” tregon se Islami mund të pranojë një gjendje bashkekzistence të vazhdueshme dhe paqësore me kombet dhe popujt e tjerë që nuk janë myslimanë. Me fjalë të tjera, në kundërshtim me besimin se Islami mund të pranojë vetëm një botë që është tërësisht e populluar nga myslimanët dhe, si e tillë, myslimanët duhet, si një detyrim fetar, të zhvillojnë xhihad të vazhdueshëm kundër jomyslimanëve, Islami mund të bashkëjetojë paqësisht me jomyslimanët. Unë do të argumentoj se ky qëndrim nuk është asgjë më tepër se sa rezultat i një zbatimi objektiv i parimeve të jurisprudencës islame, të cilat asnjë jurist apo aktivist, mesjetar apo modern, nuk i ka refuzuar ndonjëherë.

Kemi parë se një “gjendje e vazhdueshme lufte” ka informuar si Kuranin ashtu edhe artikullimin klasik të xhihadit. Në të vërtetë, kjo “*gjendje lufte*” ka përbërë atë që juristët myslimanë i janë referuar si zakoni apo rrethanat mbizotëruese që qendrojnë pas ligjit. Me fjalë të tjera, marrëdhënia ndërmjet kombeve dhe popujve, që merrej si e mirqenë si në Kuran ashtu edhe në perandorinë islame (*islamdom*) paramoderne, ishte ajo armiqësisë. Në një kontekst të tillë, xhihadi doli në dritë si mjete i vetëm i ruajtjes së integritetit fizik të bashkësisë myslimane. Megjithatë, shekulli i XX ka sjellë një ndryshim të madh të kësaj situatë. Duke filluar me Marrëveshjet e ligës së kombeve, pas Luftës së Parë Botërore, dhe duke arritur kulmin me nënshkrimin e Kartës së Kombeve të Bashkuara, pas Luftës së Dytë Botërore. Sipas këtij dokumenti, integriteti territorial i çdo kombi

mbi dhe është bërë i pacenueshëm. Në të vërtetë, ky zhvillim e çmontoi “gjendjen e përgjithshme të luftës” dhe vendosi paqen si marrëdhënia e presupozuar dhe normale ndërmjet kombeve. Ky ishte një zhvillim i paprecedent në historinë botërore, padyshim të botës që kanë njohur myslimanët, sepse marrëdhënia e supozuar midis myslimanëve dhe popujve përreth tyre ka qenë gjithnjë ajo e armiqësisë. Ky dallim themelor midis realitetit mbizotërues paramodern dhe kohëve moderne për ligj dhe kërkon njëherazi një interpretim dhe zbatim të ndryshëm të të gjitha urdhëresave shkrimore dhe juridike, që urdhërojnë myslimanët të zhvillojnë xhihad kundër jobesimtarëve. Në kundërshtim me këtë situatë, e diktuar nga “gjendja mbizotëruese e luftës”, nën një “shtet të paqes” nuk ekziston asnjë detyrim për të zhvilluar xhihad sulmues. Manualet klasike të ligjit *nuk* e pasqyrojnë këtë pikëpamje (Ibn Rushi është përjashtimi që konfirmon rregullin); dhe askush nuk pret që ata ta kenë bërë këtë. Në kontrast me këtë, shumë juristë modernë, nga Rashid Rida-ja, tek Abulvehab Khallaf-i e deri tek Uehbeh el-Zuhejli, kanë konfirmuar zotimin e Islamit ndaj bashkëjetesës paqësore me jomyslimanët.<sup>[39]</sup>

Për të qenë të sigurt, kjo mënyrë argumentimi mund ti duket joshëse shumë analistëve me pikëpamje liberale, myslimanë dhe jomysliman në mënyrë të njëjlojtë. Në faktë, është një praktikë e zakonshme ndërmjet atyre që argumentojnë në favor të ndryshimit dhe reformës në Islam të këmbëngulin se ky apo ai ndryshim i sjellë nga zhvillimet moderne kërkojnë një interpretim apo zbatim të ndryshëm të ligjit islam. Megjithatë, duhet vërejtur se zhvendosja nga një “gjendje lufte” drejt një “gjendje paqeje” është më e lehtë të arrihet në letër se sa në terren. Sipas një principi relevant të jurisprudencës islame, të vetmet ndryshime në rrethanat mbizotëruese, që mund të shërbejë si një shkak për ndryshime në ligj, janë ato që janë aktualisht të realizueshme në jetët e njerëzve. Fakti që një bashkësi juristësh ose intelektualësh myslimanë, bazuar mbi gjendjen e *diskutimit* në fushat e tyre përkatëse, arrinë në përfundimin se bota është zhvendosur nga një “gjendje lufte” drejt një “gjendje paqeje” nuk është i mjaftueshëm për ta caktuar këtë si një ndryshim provë në çështjen e zakonit. Kjo është përcaktuar qartësisht nga el-Karafî, të cilin e përmendëm më parë, në një pasazh që merret me efektet e zakonit në statusin e shprehjeve të përdorura si formula për divorc:

“Nuk është e mjaftueshme që juristi të besojë se një shprehje e veçantë është bërë zakon (si një formulë për divorc). Sepse besimi i tij rreth asaj që është zakon mund të buroj nga trajnimi i tij në *medhheb* dhe nga studimi dhe diskutimi i tij i vazhdueshëm në ligj. Përkundrazi, që një shprehje të bëhet zakon do të thotë që për popullin e zakonshëm, të një rajoni të veçantë, që ta kuptojnë një gjë vetme saherëe që e dëgjojnë, jo nga goja e një juristi, por nga një prej tyre, në përputhje me përdorimin e tyre të kësaj shprehjeje për këtë rast specifik. Kjo është “bërja zakon” që është e mjaftueshme të transformojë kuptimin literal të një shprehjeje në një kuptimin ligjërisht detyrues, bazuar mbi zakonin”<sup>[40]</sup>.

Nga ky fakt dalin në pah dy rrjedhime të rëndësishme. Së pari, zhvendosja nga “gjendja e luftës” drejt asaj të paqes nuk mjafton thjesht të pohohet, por duhet konfirmuar në terren. Për pasojë, midis myslimanëve mund të ketë mosmarrëveshje në lidhje me obligimin për të zhvilluar xhihad, jo rreth faktit nëse mbetet, apo jo, xhihadi një obligim nën “gjendjen e luftës”, por rreth faktit nëse ekziston, apo jo, në të vërtetë “gjendja e paqes”. Së dyti, fuqitë kryesore, sidomos Shtetet e Bashkuara të Amerikës, si e vetmja superfuqi, bartin një përgjegjësi të pamasë ndaj bashkësisë botërore, duke qenë se politikat dhe veprimet e tyre, më shumë se ato të të tjerëve, kanë kapacitetin të konfirmojnë apo të minojnë gjendjen e sapo themeluar, dhe padyshim të brishtë, të paqes. Kombet e fuqishme do të kontribuojnë në rihapjen e gjendjes mesjetare të luftës për sa kohë nuk



do ta përfillin nenin e parë të kartës së Kombeve të Bashkuara, me gjithçka që kjo nënkupton për sa i përket marrëdhënieve ndërmjet kombeve.

## **Pikëpamja e kundërt**

Sulmet terroriste të 11 Shtatorit i kanë vendosur udhëheqësit dhe intelektualët myslimanë, veçanërisht ata që jetojnë në Perëndim, në një pozicion mbrojtës, një rrjedhim i të cilit ka qenë turrja për të çrrënjësuar të gjitha gjurmët e dhunës nga Islami. Kjo është e kuptueshme, duke pasur parasysh presionin e madh që përdoret nga media dhe agjencitë qeveritare në kërkim të garancive nga myslimanët. Por, në këtë qasje ka edhe një anë të rrezikshme. Sepse ajo përmban mundësinë për t'i radikalizuar masat e myslimanëve duke e minuar besueshmërinë e udhëheqësve dhe intelektualëve myslimanë, të cilët do të fillojnë të shihen si më të interesuar për të kënaqur kompleksin e medias dhe qeverisë se sa në mbrojtjen e integritetit të Islamit dhe myslimanëve. Në fund, njerëzit që vendosen nën presion nga kompleksi i medias dhe qeverisë për të siguruar alternativa ndaj pikëpamjeve ekstremiste dhe të gabuara përfundojnë duke i humbur masat e myslimanëve dhe duke i hedhur ato, rrjedhimisht, drejt pikëpamjeve që supozohet se ato po i çrrënjësin.

Pikëpamjet e të ashtuquajturve radikalë myslimanë nuk mund thjesht të injorohen për shkak të frikës së dërgimit të Islamit nën akuzë. Po ashtu, pikëpamjet e tyre nuk mund të hidhen poshtë thjesht duke i konsideruar si të pamenda fjalë të një grupi të marginalizuar e të vogël, por të zhurmshëm apo si driblime politikisht të motivuara të disa teveqelevë, të cilët thjesht nuk kuptojnë traditën fisnike dhe madhështore të islamit klasik. Sepse, keq apo mirë, këto pikëpamje përbëjnë në shumë qarqe opinionin ekzistues dhe autorët e këtyre pikëpamjeve janë shpesh njerëz me një pozitë të rëndësishme, të cilët kanë një autoritet të pamasë në botën myslimane e përtej. Nëse kompleksi i medias dhe qeverisë amerikane ose myslimanët apologjetë mund të dënojnë apo refuzojnë këto pikëpamjes si ekstreme dhe të pathemelta, nuk do të ishte më pak e vështirë edhe për kundërshtarët e tyre që t'i hedhin poshtë kritikuesit e tyre duke i paraqitur si pamjaftueshmërisht myslimanë. Prandaj, një qasje qartësisht më produktive do të ishte të kërkohet për mënyra të mundshme të dërgimit të radikalëve myslimanë drejt një logjike që ndahet dhe vlerësohet nga ata dhe e cila është e aftë që të shërbej si një bazë për t'i lëvizur ata përtej radikalizmit të verbër dhe kokëkrisur, që i karakterizon shpesh pikëpamjet e tyre.<sup>[41]</sup>

Duke pasur parasysh hapësirën e kufizuar, unë do të merrem me pikëpamjen e vetëm një prej radikalëve myslimanë, që për shumë njerëz konsiderohet më i rëndësishmi i tyre.<sup>[42]</sup> Ai është i frikshmi Sejid Kutub, ideologu kryesor i vëllazërisë myslimane, i cili u ekzekutua nga qeveria egjiptiane, në vitin 1966, komentari “Nën hijen e Kuranit” i të cilit është ndoshta komenti më i lexuar i Kuranit në botën myslimane. Në të vërtetë, për ata që mendojnë se jam duke shmangur në mënyrë të volitshme Usama B. Ladenin, më duhet të them se një fëmijë i lindur në botën arabë le të themi njëzet vjet më parë me shumë mundësi do të njohte asgjë më shumë se sa thjesht emrin e Usamas. Megjithatë, në një pikë të caktuar të jetë së tij, nëse ai do të jetë fetar, ky fëmijë ndoshta do të ekspozohet, në mos do të thithë, ndaj shkrimeve të Sejid Kutubit. Ndërsa efikasiteti i Usama B. Ladenit është i lidhur pothuajse ekskluzivisht me aftësinë e tij për të kanalizuar eksperiencën e bashkëndarë dhe negative të myslimanëve modernë, Sejid Kutubi i ka themeluar pikëpamjet e tij në një metodologji, e përpunuar me përpikmëri, të interpretimit kuranor, të cilën ai e besonte si

mënyra më e mirë, për të mos thënë e vetmja, për të lexuar Kuranin. Mbase më shumë se çdo mendimtar mysliman i kohërave moderne, përpjekjet e tij interpretuese kanë pasur sukses në mbështetjen e argumentit se trashëgimtarët e traditës klasike i janë përkuluar përpjekjeve të shtetit modern shekullar për të “zbutur” Islamin (një term ky që e kemi huazuar nga Stephen L. Carter). Sipas Carter-it, në përpigje ndaj thirrjes së lartë të fesë, mbi bazën e të cilës ajo mund të kundërshtoj interesat materialë të shtetit, “shteti përpigjet ta zhvendos fenë nga një pozitë ku ajo e kërcënon shtetin në një pozitë në të cilën ajo e mbështet shtetin”<sup>[43]</sup> Kjo është në vija të përgjithshme themeli mbi të cilin Kutubi u tregua i aftë të shfaqej joshës ndaj masave, si një alternativë ndaj traditës klasike.

Si një Ripërtëritës modern, Kutubi nuk e merr parasysh traditën klasike të medhhebeve dhe mbështetet pothuajse ekskluzivisht mbi Kuranin. Bazuar mbi leximin e tij të pasazhit kuranor 9:29, ai këmbëngul se zhvillimi i xhihadit kundër ithtarëve të librit (hebrejve dhe të krishterëve) është një obligim i vazhdueshëm dhe komunitar i të gjithë myslimanëve:

“Luftoni ata që nuk besojnë Allahun e as botën tjetër, nuk e konsiderojnë të ndaluar (haram) atë që e ndaloi Allahu dhe i dërguari i Tij, nuk besojnë fenë e vërtetë, prej atyre të cilëve u është dhënë libri, derisa ta japin xhizjen në dorë e duke qenë të mposhtur.”

Sipas Sejid Kutubit, kapitulli i nëntë, në të cilin gjendet ky verset, ka qenë midis kapitujve të fundit të shpallur. Si i tillë, ky verset përbën fazën e fundit dhe përfunditmare të zhvillimit në doktrinën kuranore mbi marrëdhëniet e myslimanëve me jomyslimanët. Ndonëse Sejid Kutubi nuk ishte një jurist i trajnuar në traditën klasike, në kundërshtim me stereotipin perëndimor në lidhje me Radikalët myslimanë, ai nuk ishte një literalist. Përkundrazi, ai këmbëngul në një lexim “dinamik” të Kuranit, që të kujton pozicionin e juristëve klasikë shëmbëllyer nga el-Karafi dhe Kutah, që i përmendëm më lart. Sipas këtij leximi “dinamik”, rrethanat konkrete në terren duhet të informojnë si interpretimin ashtu edhe zbatimin e tekstit. Me fjalët e vetë Sejid Kutubit:

“Normat ligjore në Islam janë, dhe do të jenë gjithnjë, të ekspozuara ndaj njëfarë dinamizmi, në përputhje me qasjen islame. Nuk është e mundur të kuptohen tekstet e shkrimit të shenjtë në mënyrë të veçantë nga ky realitet. Në të vërtetë, ekziston një dallim themelor ndërmjet leximit të verseteve të shkrimit të shenjtë njësoj sikur ato të ekzistonin në vakum dhe leximit të tyre në kontekstin e tyre dinamik, në përputhje me qasjen islame”.<sup>[44]</sup>

Megjithatë, në këtë rast specifik Sejid Kutubi këmbëngul se *si një fakt historik* hebrejtë dhe të krishterët e kanë provuar gjithnjë se kanë qenë armiqësor ndaj myslimanëve. Si provë për këtë, ai përmend disa versete kuranore, që për të përbëjnë provën shkrimore të besimit dhe qëndrimit të qenësishëm të hebrejve dhe të krishterëve (në vend se t'i kuptoj këto versete si përshkrim i qëndrimit të disa hebrejve dhe krishterëve specifik, në një vend dhe kohë specifike). Përveç kësaj, ai rrëfen një seri ngjarjesh historike, nga kryqëzatat e deri në kolonializmin modern. Nga kjo duket qartë se është besimi i Sejid Kutubit, që hebrejtë dhe të krishterët (për të cilët të krijohet përshtypje se ai i përdor si term për t'u referuar Perëndimit) janë në mënyrë të qenësishme armiqësore kundrejt myslimanëve, ai që e ndikon interpretimin e tij të pasazhit 9:29. Mbi të gjitha, ky besim, është kaq i fuqishëm dhe mbizotërues sa që ai akaparon të gjitha mundësitë e tjera, përfshi edhe ato të vendosura nga vetë Kurani. Për shembull, tek pasazhi 5:82, Kurani pohon: “Ndërsa do të vëresh se më të afërmit si miq për besimtarët janë ata që thanë: “Ne jemi të

krishterë”. Ngjashëm, duke folur këtë herë për hebrenjtë dhe të krishterët në pasazhin kuranor 3:113-14 lexojmë:

“Ata (ithtarët e librit) nuk janë të njëjtë. Nga ithtarët e librit ka që janë në rrugë të drejtë, gjatë natës lexojnë ajetet e Allahut duke u lutur. I besojnë Allahut dhe ditës së gjykimit këshillojnë për të mirë dhe largojnë nga të këqijat, përpiqen për punë të dobishme, edhe ata janë prej të mirëve”. Ajo që kuptohet, nga sa thamë derimëtani, është se kuptimi, nga ana e Sejid Kutubit, i doktrinës kuranore në lidhje me marrëdhëniet midis myslimanëve dhe jomyslimanëve është po aq i ndikuar nga interpretimi i tij në tekst sa edhe nga përpjekja e tij për të *nxjerrë* kuptime nga teksti. Kurani përcakton qartësisht një gamë qëndrimesh dhe sjelljesh të mundshme nga ana e hebrenjve dhe të krishterëve kundrejt myslimanëve. Mbi të gjitha, ka së paku po aq ekzegjetë, klasikë dhe modern, që besojnë se kapitulli i pestë i Kuranit (që flet për dashurinë e të krishterëve për myslimanët) është kapitulli i fundit i shpallur, sa ç’ka edhe nga ato që besojnë se kapitulli i fundit është kapitulli i nëntë. Si e tillë, nga ana pastërisht formale, mund të argumentohet, me po aq të drejtë, se kapitulli i pestë i Kuranit pasqyron mësimin përfundimtar në lidhje me marrëdhëniet midis myslimanëve dhe jomyslimanëve. Ajo që e dërgon Sejid Kutubin që të privilegjoj pasazhin 9:29 dhe ta interpretoj atë në mënyrë që ai mendon se ka qenë *vlerësimi i tij historik*, bazuar pjesërisht në eksperiencën personale, të qëndrimit të hebrenjve dhe krishterëve karshi myslimanëve. Mbi bazën e këtij vlerësimi, duhet pranuar se qoftë kur përdorim metodën e tij “dinamike” apo jurisprudencën klasike të mishëruar nga el-Karafi, Sejid kutubi është padyshim korrek në përfundimet që nxjerr. Por është njësoj e vërtetë, në bazën e të dy qasjeve, se ky përfundim mund të përmbysset duke supozuar një *vlerësim historik të ndryshëm*. Me fjalë të tjera nëse supozojmë se hebrenjtë dhe të krishterët nuk janë më armiq të myslimanëve, ose se ekzistojnë mekanizma politikë që i ndalojnë ata që të veprojnë në mënyrë armiqësore, atëherë madje edhe Kutubi (apo ndjekësit e tij), bazuar *mbi vetë metodologjinë e tij*, mund të binden që ta ndryshojnë interpretimin e pasazhit 9:29. Përbledhtazi, nëse supozojmë një “*gjendje të përgjithshme paqeje*”, madje edhe Kutubi do ndjehej i detyruar që të pranonte se nuk ekziston asnjë obligim për të zhvilluar xhihad kundër hebrenjve dhe të krishterëve.

Pas kësaj që thamë, duket ekziston një pengesë potenciale. Kjo pengesë është këmbëngulja e Sejid Kutubit se të vetmet realitete ndaj të cilave myslimanët janë të detyruar t’i përgjigjen, në ndreqjen e interpretimeve dhe zbatimeve të tyre të shkrimit të shenjtë, janë ato që janë rezultat i përpjekjeve të myslimanëve.<sup>[45]</sup> Me fjalë të tjera, zhvillime të tilla si Liga e Kombeve ose Kombet e Bashkuara, të cilat nuk janë produkt i përpjekjeve rreptësisht myslimane, për Sejid Kutubin nuk kanë vlerë provuese në interpretimin e Kuranit apo në deduktimin e normave të ligjit islam. Në të vërtetë, mund të tregohet lehtësisht se profeti Muhamed ka miratuar të gjitha llojet e realiteteve që nuk ishin produkt i përpjekjeve të myslimanëve, që nga sistemi aleancave fisnore, konfirmimi i “muajve të ndaluar”, e deri tek nderimi i martesave pagane të kontraktuara para Islamit. Thënë shkurt, ajo që është e rëndësishme në diskutimin ligjor është, *ceteris paribus*, situata konkrete në terren dhe jo ndërmjetësi përmes së cilës vjen në situatë ekzistenca. Si i tillë, transformimet e kryera nga Karta e Kombeve të Bashkuara duhet konsideruar jo më pak provuese se sa ato të kryera nga paganët arabë paraislamikë.

### **Përfundim**

Kam argumentuar se Islami është një fe e paqes. Argumentin tim e kam mbështetur në pohimin se “gjendja mbizotëruese e luftës”, në vend se dallimi fetar, ishte *raison d’etre* i xhihadit dhe se kjo “gjendje e luftës” i ka hapur rrugën në kohët moderne një “gjendjeje paqeje” globale, që refuzon dhunimet e pajustificuara të sovranitetit territorial të të gjithë kombeve. Duke marrë për të mirëqenë vërtetësinë faktuale të kësaj “gjendjeje paqeje”, madje edhe Radikalët, të tillë si Sejid

Kutubi, mund të binden për vërtetësinë e argumentimit tim, duke konfirmuar zotimin themelor të Islamit ndaj paqes. Megjithatë, në mënyrë ironike, është pikërisht këtu që një superfuqi si Amerika vendoset në pozicionin për të kontribuar drejtpërsëdrejti në vlerësimin mysliman të xhihadit në botën moderne. Në mënyrë të vajtueshme, veprimet e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, si bombardimi i vitit 1999 të Sudanit dhe Afganistanit, heshtja përballë inkursioneve të Izraelit në Libanin jugor dhe në territoret e pushtuara, ligjërimi për një pushtim të pashmangshëm të Irakut dhe përfrikësimi me Iranin, kanë kontribuar në minimin e besueshmërisë të çdo presupozimi të një “gjendjeje të re botërore paqeje”. Sidoqoftë, unë do të thoja se pavarësisht këtyre sfidave fatkeqe, gjithsesi *parimi* i paprekshmërisë territoriale vazhdon të gëzoj pranimin e përgjithshëm përgjatë gjithë bashkësisë botërore. Është ky pranim i përgjithshëm ai që mbështet zotimin tim ndaj doktrinës së Islami është një fe e paqes.

Megjithatë, në fund nëse Islami do të funksionoj faktikisht në terren si një fe e paqes, do të varet nga *veprimet* e jomyslimanëve po aq sa edhe nga “*kuptimi fetar*” i myslimanëve. Myslimanët duhet të kenë një zotim më të guximshëm dhe ngulmues ndaj parimit se i njeh ndryshimet e rrethanave si një bazë për ndryshimin në ligj, ajo që vetë Sejdi Kutubi i referohet si “metoda dinamike e interpretimit”. Myslimanët duhet, gjithashtu, të evitojnë idenë e gabuar sipas së cilës realitetet e të djeshmes kalojnë automatikisht në të sotmen, apo se vlerësimet faktuale apo historike të myslimanëve të së kaluarës përbëjnë doktrina autoritative që janë detyruese edhe mbi myslimanët e së tashmes. Sa i përket jomyslimanëve, ata duhet të bëjnë një përpjekje më të ndërgjegjshme dhe të mbështetur për ti drejtuar çështjet e tyre ushtarake, ekonomike dhe politike në një mënyrë që të konfirmojnë faktikisht rendin e ri botëror të Kartës së Kombeve të Bashkuara, duke respektuar dinjitetin dhe integritetin territorial të myslimanëve dhe kombeve të tjera, përfshi edhe ndryshimet në atë që Karta e Kombeve të Bashkuara i referohet si “Trust Territories”<sup>[46]</sup>. Ata duhet të përmbahen nga të vepruarit në një mënyrë të atillë që shpreh ose nënkupton agresion dhe që e kthen botën pas drejt periudhave të errta të “gjendjes së luftës”. Nën gjendjen e luftës, xhihadi sulmues do të gjente njëherazi përligjen praktike dhe sanksionimin fetar. Në këtë kohë të armëve të shkatërrimit në masë, konflikteve përshkallëzuese dhe agresionit të përsëritur, le të shpresojmë se të gjithë ne, myslimanë dhe jomyslimanë, do të kuptojmë se sa shpejt mund shkojmë drejt humnerës dhe, në këtë dritë, të rrokim mundësinë që të japim kontributin përkatës për një botë më të mirë dhe më të sigurt.

Perktheu: Rezart Beka

### Referenca

[1] Kuran 2:191. Të gjitha përkthimet e teksteve kuranore që shfaqen në këtë ese do të jenë përkthime të miat.

[2] Shih librin e tij, “Introduction to Islamic Law” (Oxford: Clarendon Press, 1961), f. 5. Duhet përmendur se shumë prej pikëpamjeve që shfaqen në këtë vepër janë të tejkaluara tashmë.

[3] “A mediterranean Society”, 4 vëllime. (Berkeley: University of California Press, 1967-83), vëll. 1, f. 66.

[4] Megjithatë, shteti ruajti njëfarë kompetencash diskrecionale për ta plotësuar ligjin me dekrete të paracaktuara për të mbushur hapësirat apo për të akomoduar të paparashikuarën, si p.sh. kërkimi i licensës për të praktikuar mjekësi. Megjithatë, këto dekrete nuk ishin rezultat i ndonjë “interpretimi ligjor” dhe përgjithësisht nuk zgjasnin më shumë se sa regjimi që i nxirrte ato. Nga ana tjetër, *medhhebi* i tejkalonte regjimet politike dhe mbretëroi si institucioni më i qëndrueshëm në Islam. Në lidhje me disa fuqi diskrecionare të qeverisjeve myslimane shih librin tim “Islamic

Laë and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab el-Din el-Karafi” (Leiden: E. J. Brill, 1996), f. 133-41; shih edhe Frank Vogel, “Islamic Law and Legal System” (Leiden: E. J. Brill, 2000), f. 169-308.

[5] D.m.th., fakti që sulmet qartësisht nuk kanë përmbushur obligimin zyrtar që xihadi të deklarohet nga Kalifi apo Imami (lideri i përkohshëm i bashkësisë botërore të myslimanëve), nuk pengoi askënd nga të supozuarit se sulmuesit ishin duke vepruar në bazë të njëfarë ndërtimi të obligimit të tyre fetar si myslimanë. Megjithatë, duhet vërejtur dallimi (shih fusnotën 40 e më vazhdim) ndërmjet xihadit dhe terrorizmit.

[6] Ky titull ka filluar të marrë një farë përdorimi, kjo falë popullaritetit të tij në diskutimet rreth disa grupeve të krishtera. Sidoqoftë, duhet vërejtur se ndërsa literalizmi midis grupeve të krishtera përfundon përgjithësisht në përvetësimin e disa pikëpamjeve që konsiderohen nga shoqëria e gjerë si shoqërisht konservatore, madje edhe ekstreme, interpretimi literalist i propozuar nga Ripërtëritësit myslimanë, veçanërisht nga gratë, shpesh rezulton në alternativa liberale ndaj pikëpamjeve të mbajtura tradicionalisht. Për shembull, leximi literal i verseteve kuranore mbi poligaminë është përqafuar nga disa studiuese gra ose për të vendosur kufizime të papërballueshme mbi poligaminë ose për ta ndaluar plotësisht atë.

[7] Termat Fundamentalizëm, Ripërtëritje, Radikalizëm janë shkruar me germa kapitale me qëllimin e theksimit të manifestimeve specifike myslimane të këtyre trendeve, si në kundërshtim me manifestimet e përgjithshme të këtyre termave.

[8] Në kohët e fundit, domethënia e kësaj doktrine ka ridalë në pah gjatë debateve rreth çështjes së Selman Rushdiut. Për një trajtim informues dhe depërtues i veprës “Vargjet Satanike” dhe doktrinës klasike të ‘*isma*-s (pagabueshmërisë), shih Shahab Ahmed, “Ibn Taymiyya and the Satanic verses”, *Studia Islamica* vol. 87, nr. 2 (1998): f. 67-124, veçanërisht f. 70-74, 86-90 e në vazhdim.

[9] Këto përcaktoheshin në disiplinën e *usul el-fikh*-ut (literalisht, burimet e dijes dhe të kuptimit të ligjit).

[10] Për një ndjesi të vërtetë të seriozitetit me të cilin është marrë ky princip shih I. K. Nyazee, “The Distinguished Jurist’s Primer” (një përkthim i veprës së Ibn Rushd-it, “Bidajet el-muxhtehid ue nihahat el-muktesid” (United Kingdom: Garnet Publishing, 1995), ku janë kataloguar pikëpamjet e ndryshme të të katër shkollave ligjore, plus dhahiritët dhe shiitët e periudhës klasike.

[11] Myslimanët modern, veçanërisht Ripërtëritësit, shpesh përpiqen të shmangin rregullin e konsensusit, duke ngritur zërin ose duke iu drejtuar diatribave *ad hominem*, apo stimujve emocionalisht të ngarkuar. Megjithatë, duke pranuar se shteti modern është kandidati i vetëm i mundshëm që mund të zëvendësojë konsensusin unanim, si arbitri përfundimtar, madje edhe Ripërtëritësit priren të mos e refuzojnë *ixhma*-në si i e vetmja depozitë e pagabueshmërisë.

[12] Patricia Crone, nga teksti i saj “Roman, Provincial and Islamic Laë”, cituar në W. Hallaq, “Usul el-Fiqh: Beyond Tradition”, *Journal of Islamic Studies*, vëll. 3, nr. 2 (1992), f. 176. Pohimi i profesoreshës Crone-it mund të provohet lehtësisht, me që ra fjala, si haptazi i gënjeshtërt. Shih, p.sh., librin tim “Islamic Laë and the State”, f. 96-102.

[13] Shih, p.sh., librin tim “State”, f. 79-102; *idem*, “Kramer versus Kramer in a Tenth/Sixteenth Century Egyptian Court: Post-Formative Jurisprudence Between Exigency and Law”, *Journal of Islamic Law and Society*, vëll. 8, nr. 1 (2001), f. 27-51.

[14] “Kitab el-ihkam fi temjiz el-fetua an el-ahkam ue tesarrufat el-kadi ue el-imam”, edituar nga Abdulfetah Ebu Ghuddah (Alep: Metbeat el-Metbuat el-Islamijeh, 1387h/1967), f. 231.

[15] “Tamjiz”, f. 231.



- [16] El-Urf: huxhijetuhu ue atharuhu fi fikh el-muamelat el-malijeh ind el-hanabileh (Zakoni: vlera e tij provuese dhe implikimet e tij në Ligjin Islam të transaksioneve monetare sipas shkollës hanbelite), 2 vëllime. (Mekë: el-Mektebeh el-Mekijeh 1418h/1997).
- [17] “el-Urf”, vëll. 1, f. 59-72. Duhet vërejtur se Kutah është duke foluar për ligjin penal, transaksionet civile dhe të ngjashme me to (*muamelat*) që janë janë arrirë mbi bazën e përpjekjeve skolare (ixhtihad) të juristëve, jo për ato norma ligjore që janë eksplicite, tekstet të njëkuptimta apo ato që lidhen me ritet fetare (*ibadat*), të tilla si agjërimi dhe lutja.
- [18] “el-Urf”, vëll. 1, f. 64.
- [19] “el-Urf”, vëll. 1, f. 66.
- [20] “El-Urf”, vëll. 1, f. 60.
- [21] Ed. J. Kelsay dhe J.T. Johnson (New York: Greenwood Press, 1991), f. 31-70.
- [22] “Just Ęar and Jihad”, f. 34.
- [23] “Sources”, f. 34. Italikët janë shtuar nga unë.
- [24] Kuran 29:67.
- [25] Kuran 8:26.
- [26] Kuran 2:216.
- [27] Kuran 9:24.
- [28] Kuran 58:22.
- [29] Kuran 60:8.
- [30] Kuran 8:61.
- [31] Kuran 2:193.
- [32] Kuran 4: 89-90.
- [33] “Democracy in America”, 2 vëllime (New York: Vintage Books, 1990), vëll. 1, f. 314. Italikët janë shtuar nga unë.
- [34] J. Fletcher, “Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias” (Cambridge: Polity Press, 1997), f. 33. Italikët janë shtuar nga unë.
- [35] “Democracy”, vëll. 1, f. 307.
- [36] Xhizja është një taksë mbi të ardhurat që i merret burrave jomyslimanë që janë të përjashtuar nga shërbimi ushtarak, por përfitojnë të drejtën e mbrojtjes të shtetit mysliman.
- [37] “El-Mukadimat”, 4 vëll. (Bejrut: Dar el-Fikr, N.d.), vëll. 1, f. 374 (në anë të “el-Mudauanah el-kubra).
- [38] Në të vërtetë, koncepti dhe funksioni i dikotomisë së “territorit të Islamit dhe territorit të luftës” është ekzagjeruar shumë dhe shpesh është keqparaqitur. Për shembull, juristi vigan shafiit, Ebu el-Hasan el-Meuardi (vd. 450h/1058 e.s.), ka përfshirë midis përkufizimeve të “territorit të Islamit” (Dar el-Islam) çdo tokë në të cilën një mysliman gëzon siguri dhe është i aftë ta veçoj dhe mbroj veten, edhe nëse e ka të pamundur të promovoj fenë e tij”. Shih “El-Hauil el-Kebir”, 18 vëllime, edituar nga A. M. Muauad dhe A. A. Abd el-Meuxhud (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 114h/1994 e.s.), vëll. 14, f. 104.
- [39] Shih, p.sh., Muhamed Rashid Rida, “Tefsir el-menar”, 12 vëll. (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 1420h/1999 e.s.), vëll. 10, f. 257-291. (Krahaso këtë ekzagjerim të versetit 9:29 me atë të Sejid Kutubit (shih më poshtë); Abdulvehab Khallaf, “el-Sijaseh el-shariah” (Kajro: Metbeat el-Tekadum 1397h/1977 e.s.), f. 64-84; Uehbeh el-Zuhejli “El-Fikh el-Islami ue ediletuhu”, 9 vëllime. (Damask: Dar el-Fikr, 1417h/1996 e.s.), vëll. 9, f. 925-41.
- [40] “Temjiz”, f. 243. Divorci në ligjin tradicional islam nuk ishte një procedim ligjor, por ndërmerrej nga deklarimi që bashkëshorti i bënte “shprehjes së divorcit”. Duke qenë se shprehjet e përdorura në këto deklarime nuk diktoheshin nga shkrimi i shenjtë, atëherë shumë libra janë

shkruar rreth çështjes se cila shprehje përbën “deklarimin e divorcit” dhe cila jo. Kjo është pika e argumentimit të el-Karafit.

[41] Duhet vërejtur se edhe nëse duhet arrirë në përfundimit se xhihadi kundër Amerikës është një obligim kolektiv, kjo nuk do t’i justifikonte sulmet *terroriste* të 11 Shtatorit. Sepse ligji i xhihadit nuk e pranon terrorizmin, të cilin ligji islam në thelb e përkufizon si dhunë publikisht e drejtuar, kundër së cilës qytetari i arsyeshëm, myslimanë ose jo, e ka të pamundur që të marrë masa mbrojtëse. Për një trajtim të terrorizmit në ligjin islam shih artikullin tim “Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition, “The Muslim World”, vëll. 91, nr. 1 (2001), f. 227-251. Ky artikull, me që ra fjala, ishte rezultat i një leksioni që kisha dhënë *para* 11 Shtatorit në shkollën e ligjit të Universitetit të Miçiganit, në nëntor të vitit 1999 dhe në Universitetin Georgetoën, në Shkurt të vitit 2000.

[42] Për një pikëpamje radikale nga një perspektivë më tradicionale shih Abdulmelik el-Barrak, “Rudud ala ebatil ue shubuhath haule el-xhihad” (Amman: El-Nur li el-Ilam el-Islami”, 1418h/1997).

[43] “God’s Name in Vain: The Wrong and Right of Religion in Politics” (New York: Basic Books, 2000), f. 30.

[44] “Fi Dhilal el-Kuran”, 6 vëllime. (Kajro: Dar el-Shuruk, 1417h/1996 e.s.), vëll. 3, f. 1631.

[45] Për diskutimin e plotë të Sejid Kutubit mbi pasazhin kuranor 9:29 shih “Dhilal”, vëll. 3, f. 1619-50.

[46] Neni 77 shkruan: “(1) Sistemi i kujdestarisë (trusteeship system) do t’i aplikohet atyre territoreve në kategoritë vijuese, siç mund të vendoset nën të me anë të marrëveshjes së kujdestarisë: (a) Territore që në këtë cast janë nën mandate; (2) territore që mund të shpëriten nga shtetet armike si rezultat i Luftës së Dytë Botërore; dhe (3) territore të vendosura vullnetarisht nën sistem nga shtete përgjegjëse për administrimin e tyre”. Mbi një koment në lidhje me këto dispozita shih B. Simma (ed), “The Charter of the United Nations: A Commentary” (Oxford: Oxford University Press, 1994), f. 948-62.

