



FAKULTETI I SHKENCAVE ISLAME –SHKUP



Xhasir Avde

INTENCAT E SHERIATIT

SI FILOZOFI E SË DRETJËS ISLAME

përqasje sistemesh

Shkup, 2020



INTENCAT E SHERIATIT
SI FILOZOFI E SË
DREJTËS ISLAME

Përfaqsjë sistemesh

Xhasir Avde

Intencat e sheriatit si filozofi e së drejtës islame - përqsje sistemesh

Titulli i origjinalit

Maqāsid al-sharī'a ka falsafa li al-tashrī' al-islāmī: ru'ya manzūmiyya, The International Institute of Islamic Thought, 2012.

Copyright © 2012 The International Institute of Islamic Thought

Botimi i parë në gjuhën shqipe. Copyright © 2019 Center for Advanced Studies, Sarajevo

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Nuk lejohet riprodhimi, transmetimi apo kopjimi i këti libri në tërësi apo i pjeshëm pa leje paraprake me shkrim nga Qendra për Studime të Avancuara (CNS).

BOTUES: Fakulteti i Shkencave Islame – Shkup

PËRKTHEU NGA GJUHA ARABE: Shaban Sulejmani

REDAKTORË: Prof. dr. Naser Ramadani & Mr. sc. Salim Sulejmani

LEKTOR: Roald A. Hysa

GRAFIKA DHE THYERJA TEKNIKE: Rromir Sulejmani

FAQOSJA DHE DIZAJNI: Suhejb Xhemaili

SHTYPI: Alma-Grafika DOOEL, Shkup

CIP - Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

28-12-428

28-12-741

AVDE, Xhasir

Intencat e sheriatit si filozofi e së drejtës Islame : përqsje sistemesh / Xhasir Avde ; përktheu nga gjuha arabe Shaban Sulejmani. - Shkup : Fakulteti i shkencave islame, 2020. - 354 стр. ; 25 см

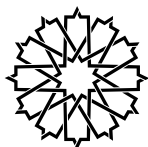
Наслов на оригиналот на арап. јазик. - Фусноти кон текстот

ISBN 978-9989-2011-8-9

а) Исламска научна мисла - Шеријат

COBISS.MK-ID 112158986

Xhasir Avde



INTENCAT E SHERIATIT SI FILOZOFI E SË DREJTËS ISLAME

Përqasje sistemesh

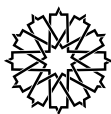
Përktheu nga gjuha arabe:
Shaban Sulejmani



Shkup, 2020



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).

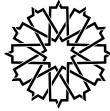


Përmbajtja

Falënderim dhe mirënjohje	7
Parathënie	9
Kapitull prezantues.....	11
Në emër të “shariatit islam”?	11
Ku është “ <i>sheriati islam</i> ”?	12
Një vështrim mbi specialitetet.....	15
Përmbledhje e shkurtër e hulumtimit.....	18
Kapitulli i parë / Intencat e shariatit (<i>mekasidu esh-sheria</i>)	23
Nga pikëpamja bashkëkohore	21
1. Vështrim i përgjithshëm	23
1.2. Intencat në <i>ixhtihadin</i> e sahabëve.....	32
1.3. Teoritë e hershme rreth intencave	38
1.4 Intencat e shariatit si një teori e evoluar: shekulli v deri në shekullin VIII hixhri	41
1.5. Konceptet bashkëkohore të intencave	48
Kapitulli i dytë / Sistemet si filozofi dhe metodikë për analizë	53
Vështrim i përgjithshëm	55
2. Sistemet dhe filozofia e sistemeve.....	56
2.2. Një qasje sistematike për analizën	62



Kapitulli i tretë / Jurisprudenca islame, prijësit dhe shkollat e saj: një prezantim historik	95
Një shikim i përgjithshëm	97
3.1. Çfarë është legjislacioni islam?.....	97
3.2. Shkollat e jurisprudencës islame, histori e shkurtër	102
Kapitulli i katërt /Teoritë klasike të jurisprudencën islame	121
Vështrim i përgjithshëm	123
4.1. Burimet origjinale / kurani dhe tradita profetike.....	124
4.2. Argumentet shprehimore të ngritura mbi tekstet	137
4.3. Argumentet logjike të ngritura mbi tekst	159
Kapitulli i pestë / Teoritë bashkëkohore në legjislacionin islam ...	201
Këndvështrim i përgjithshëm	203
5.1. Klasifikimet dhe termat bashkëkohorë	204
5.2. Klasifikim i sugjeruar	215
5.3. Orientimi tradicional	226
5.4. Modernizmi islam	236
5.5. Qasja postmoderniste e legjislacionit islam	253
Kapitulli i gjashtë / Një qasje sistemike e teorive të legjislacionit islam.....	271
Vështrim i përgjithshëm	273
6.1. Rreth dhënies së legjitimitetit të gjitha njohjeve.....	274
6.2. Drejt një hetimi të tiparit të tërësisë në legjislacion	279
6.3. Drejt hapjes dhe reformimit personal.....	284
6.4. Drejt intencionalizmit / nahve el-mekasidije.....	317



Falënderim dhe mirënjohje

Allahu (xh.sh.) më ka mbuluar mua me mirësi të cilat as i numëroj, as i përvetësoj dhe unë e lus Atë (xh.sh.) që ta pranojë prej meje këtë vepër modeste, të cilën aspiroj të jetë një lloj kontributi në njohjen njerëzore, megjithë mangësitë e sigurta që kjo vepër bart. Ndoshta Allahu e pranon këtë vepër si mjet afrimi me Të dhe falënderim për mirësitë e Tij ndaj meje.

Nuk humbas rastin të shpreh falenderimet e mia dhe mirënjohjen time për një numër dijetarësh nga mësuesit dhe kolegët e mi, të cilët kontribuan në arsimimin dhe zhvillimin e aftësive të mia në rrugën e dijes. Po e filloj me përmendjen e dijetarit Muhamed el-Gazali, dijetarin Ismail Sadik el-'Adevi dhe dijetarin Mahmud Ferexh, ku nga secili prej tyre mësova shumë nga Kurani dhe jurisprudenca, që herët në jetën time. Shpreh falënderimin tim gjithashtu edhe për profesor Muhamed Kamil dhe profesor Hazim Re'fet për idetë rreth analizës së sistemeve, që mësova gjatë studimeve të mia të doktoraturës në Universitetin e Waterlosë në Kanada.

Falënderime për dijetarin Ahmed el-'Asal dhe dr. Salah Sultan për shtysën që më dhanë në ndjekjen e mëtejshme të temës "Intencat e Sheriatit Islam" në periudhën e studimeve të magjistraturës për jurisprudencën krahasuese në Universitetin Islam Amerikan në Miçigan; doktorit Xheri Bant për kërkimin shkencor, që punova nën mbikqyrjen e tij gjatë përgatitjes sime të doktoraturës në studimet fetare dhe islame në Universitetin e Wellsit, në qytetin Lambter të Mbretërisë së Bashkuar. Së fundmi, i shpreh falënderimin tim dijetarit Ahmed Zeki Jemani, themeluesit dhe presidentit të Qendrës së Studimeve rreth Intencave të Sheriatit islam në Londër, për nderin që më bëri duke më përzgjedhur mua drejtor themelues të Qendrës dhe për gjithë mbështetjen që më ofroi.



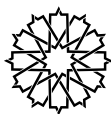
Gjej gjithashtu rastin të shpreh mirënjohjen time për një numër dijetarësh, të cilët kontribuan me mënyra të ndryshme në njohuritë që mora rreth intencave të Sheriatit Islam, diskutimet që pata me ata të cilat i kam përmendur në këtë libër. Allahu (xh.sh.) e shpërbleftë me më të mirin shpërblim dijetarin Abdullah ibën Bejjah, dr. Muhamed Selim el-'Ava, dijetarin Jusuf el-Kardavi, dijetarin Taha el-Ulvani, dijetarin Habib ibën Hauxha, dijetarin Hasen et-Turabi, dijetarin Fejsal Mevlevi, dr. Hasen Xhabir, dr. Muhamed Kemal Imam, dr. Ibrahim Ganim, dr. Sejf ed-Din Abdul Fetah dhe dr. Ahmed er-Rejsuni.

Dëshiroj të shpreh mirënjohjen time për Institutin e Lartë të Mëndimit Islam, sidomos dr. Xhemal Berzenxhi dhe dr. Enes esh-Shejh Ali të cilët treguan një nivel të lartë profesionalizmi dhe mbështetje. Mirënjohje për zonjat Shiraz Han, Merjem Mahmud dhe Majida Malik për punën e madhe që bënë dhe vërejtjet pozitive që dhanë, dhe për profesor Sadik Ali për grafikonat sqaruese¹ që ndërtoi. Falënderim gjithashtu për vëllain tim Suhejb Emin për dizajnimin e tij parimor të grafikoneve dhe listën e referencave që shfaqen në fund të librit.

Së fundmi, unë do t'u mbetem përherë borxhli nënës dhe babait tim, motrës, gruas dhe fëmijëve të mi.

Xhasir Avde

1 Shtesë e veçantë për përkthimin në arabishte, falënderoj vëllain dr. Abdul Latif el-Hajat i cili e ka përkthyer këtë libër në gjuhën tonë të bukur duke vlerësuar edhe përpikërinë e tij të arrirë, profesionalizmin e lartë dhe bashkëpunimin tonë frytdhënës në etapën e përsëritjes dhe redaktimit të teksteve të cituara në brendësi të librit dhe të termave që përmeden aty.



Parathënie

Me emrin e Allahut, Mëshiruesit e Mëshirëdhënësit!

“Qofsh i lavdëruar! Ne dimë vetëm atë që na ke mësuar Ti”²

Instituti Botëror të Mendimit Islam e gëzon fakti që paraqet këtë libër specifik për temën e intencave të sheriatit islam dhe autori, Dr. Xhasir Avde, një dijetar i shquar me aftësi të ndryshme, e drejtoi interesimin e tij në tematikën e këtyre intencave. Ky libër i shquar, i cili na zbulon shkencën serioze të përpiktë, na paraqet një mënyrë të re në metodikën dhe filozofinë e legjislacionit islam, që ngrihet mbi intencat e sheriatit islam. Shpresa jonë është që analiza e rëndësishme dhe idetë që përmban ky studim, jo vetëm që do të kontribuojnë aktivisht në mbrojtjen e fushës së intencave të sheriatit islam, por të tërheqë më shumë vëmendje për këtë tematikë mes lexuesve.

Instituti Botëror i Mendimit Islam ka vënë re masën e pakët, madje të rrallë të librave në gjuhën angleze rreth kësaj tematike. Për këtë arsye ai vendosi të mbushë këtë boshllëk me punën për botimin e një numri librash të përkthyer dhe të shkruar në këtë fushë të rëndësishme, që me të të prezantohen lexuesit anglishtfolës. Shtesë mbi këtë libër, që është para lexuesve është lista e librave që ka botuar ky Institut deri më tani në gjuhën angleze, përfshirë edhe librin e Muhamed Tahir ibën Ashur „*Intencat e Sheriatit islam*“, studimin e Ahmed Er Rejsuni „*Teoria e imam Shatibiut rreth intencave të sheriatit islam*“ si dhe librin „*Drejt aktivizimit të intencave të sheriatit islam-qasje funksionale*“ të Xhamel ed-Din ‘Atije. Ndoshta është e rëndësishme të shtojmë, se megjithë gërshetimin e temës së intencave të sheriatit islam dhe vështirësisë së saj, nuk është synuar që librat e përmendur t’u

2 El Bekare: 32.



drejtohen dijetarëve dhe specialistëve, por gjithashtu që edhe lexuesi i ndërgjegjshëm të gjejë në leximin e tyre kënaqësi dhe përfitim.

E studimi i tanishëm i dr. Xhasir Avde paraqet një vështrim sistemor bazuar në filozofinë e sistemeve dhe komuniteteve, e kjo me qëllim përpilimin e filozofisë së legjislacionit islam nisur nga intencat e Sheriatit. Autori mendon, se që dispozitat juridike të realizojnë intencat e tyre në drejtësi, barazi, të drejtat e njeriut dhe të zhvillimit të marrëdhënieve të mira në mbarë botën bashkëkohore, duhet patjetër të merren parasysh intencat e këtij legjislacioni. Ato përfshijnë intencat e Krijuesit dhe përmbajtjen etike të legjislacionit, të cilat janë dy themelet e legjilacionit islam.

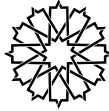
Doktor Avde paraqet një mënyrë të re në analizë, klasifikim dhe qartësim, që përfiton nga tiparet e përshtatshmërisë së teorisë së sistemeve, siç është tërësia, multidimensionalizmi, hapja, natyra njohëse dhe teleologjia e sistemeve në mënyrë specifike. Me një vështrim më të përgjithshëm, kjo mënyrë metodologjike e përpiktë përfshin domethënie të rëndësishme, me qëllim ripërpilimin e ligjit dhe kartave të të drejtave të njeriut, shoqërisë civile dhe udhëheqjen e drejtë, e cila lidhet me rregullat e Islamit dhe konceptet juridike islame.

Instituti Botëror i Mendimit Islam, që prej vitit 1981 ka punuar, me qëllim që të bëhet qendër për të lehtësuar realizimin e një vështrimi shkencor dhe serioz bazuar mbi këndvështrimin islam, vlera dhe themele islame. Instituti ka nxjerrë, në një hark kohor prej dy dekadash e ca, shumë studime dhe ka mbajtur një numër simpoziumesh dhe konferencash, dhe ka botuar më shumë se dyqind e pesëdhjetë libra në gjuhën arabe e angleze. Shumë prej këtyre librave janë përkthyer në një numër gjuhësh të tjera. Dëshirojmë këtu të shprehim falënderimin tonë për autorin e këtij libri për bashkëpunimin e tij të ngushtë në etapat e ndryshme të botimit të librit, përgjatë të cilave mbajti një lidhje të ngushtë me komisionin e redaktimit në Institutin Botëror të Mendimit Islam, zyra e Londrës. Dëshirojmë të shprehim edhe falënderimin tonë për ekipin e redaktimit dhe botimit në zyrën e Londrës, gjithashtu për të gjithë ata që kanë dhënë kontribut të drejtëpërdrejtë ose jo në realizimin e këtij libri, mes tyre Dr. Merjem Mahmud, Majida Malik, Dr. Vanda Kraus dhe Shiraz Han dhe Sidik Ali. Shpresojmë t'i shpërblejë Allahu (xh.sh.) të gjithë ata për përpjekjen e tyre, e gjithashtu edhe autorin për punën e tij.

Ramazan 1428
(Shtator 2007)

Enes S. esh-Shejh Ali
Këshilltar akademik

Instituti Botëror i Mendimit Islam Zyra Londër



Kapitull prezantues

NË EMËR TË “SHERIATIT ISLAM”?

I shkruaj këto rreshta këtë mëngjes pasi ngava makinën time drejt vendit të punës në Londër. Supozohej të ishte një ngarje e këndshme, duke parë që moti ishte i mrekullueshëm atë ditë korriku. Qielli ishte i pastër, gjë e rrallë të ndodhë në Londër, veçse unë nuk arrita të kënaqesha me ngarjen e makinës këtë mëngjes, sepse qyteti dhe i tërë vendi ishte në “gjendje gadishmërie”. Kjo, siç na njoftoi drejtorja e rendit ndodhte, ngaqë një valë tjetër “terrorizmi” ishte “e sigurt”. Nuk ishte e çuditshme, që në këtë situatë, kur unë po kaloja nëpër qytet të isha me nerva të tendosura, njëlloj si pjesa tjetër e londinezëve. Hidhja shikimin majtas e djathtas me frikën e ndonjë “sjelljeje të çuditshme”, siç na kishin paralajmëruar autoritetet, cilido qoftë kuptimi i kësaj shprehjeje. Por unë kisha një arsye tjetër për shqetësimin tim nga ajo, që ndodhte ato ditë në Londër; të gjitha këto krime, që është përshkrimi i saktë për atë që ndodh, e jo “terrorizëm”, ndodhin “në emër të sheriatit islam”. Kjo është ajo çka deklaruan disa nga ata që kryen këto krime. Kur dëgjova këto fjalë, thashë i nervozuar: Ç’është kjo?!... A i lejon sheriatit islam këto lloj krimesh, të cilat nuk bëjnë dallim mes të fajshmit dhe të pafajshmit në qytetet e sigurta? Ku është urtësia dhe trajtimi i mirë i njerëzve, parime të cilat çdo musliman i njeh si pjesë të pandarë të sheriatit islam?

Atëbotë m’u kujtuan fjalët e ibën el-Kajimit (1347 h.) rreth sheriatit islam, fjalë të cilat do të kem nevojë t’u rikthehem më shumë se një herë në brendinë e këtij libri, dhe po ashtu do të më nevojitet të hedh shpesh dritë mbi kuptimin e fjalës “*shariat*”, ashtu siç e ka përdorur atë Ibën el-Kajimi.



Ai është shprehur: “Baza dhe themeli i sheriatit ngrihet mbi urtësi dhe interesat e njerëzve në jetën e tyre në këtë botë dhe në të përtejmen. Ai i tëri është drejtësi, mëshirë, urtësi, përfitim. Cilado çështje që del nga drejtësia në padrejtësi, nga mëshira në të kundërtën e saj, nga përfitimi në dëm, nga urtësia në kotësi, nuk është pjesë e sheriatit, edhe pse mund të futet në të me interpretim”³.

Këto fjalë përmbledhin mesazhin e këtij libri, me gjithë gjuhën e tij specifike për të cilën e pranoj, se jospecialisti gjen pak vështirësi në kuptimin e saj.

KU ËSHTË “SHERIATI ISLAM”?

Islami është feja afërsisht e ¼ banorëve të botës⁴, dhe shumica e muslimanëve jetojnë në një rajon që shtrihet nga Afrika veriore deri në jug të Azisë, duke shtuar edhe pakicat muslimane, që jetojnë në Evropë dhe në dy Amerikat. Islami është bërë feja e dytë ose e tretë për nga numri i banorëve në çdo vend⁵. Islami përfshin një mori njerëzish nga çdo racë dhe lloj, ndër ata edhe arabët (ku përqindja e tyre tani është 19%), turqit (rreth 4%), banorët e Gadishullit Indian (rreth 24%), afrikanët (rreth 17%) dhe muslimanët e Azisë jugore (rreth 15%). Muslimanët, në fillimet e shekullit VII, ishin thjesht një grup i vogël në Mekë, dhe shteti i tyre në fundin e vetë shek. VII do të bëhej një fuqi, që sundoi mbi shumicën e territoreve të dy perandorive të asaj kohe, Perandorisë Romake dhe asaj Perse. Kështu, Islami u bë feja e kulturave të ndryshme dhe civilizimeve shkëlqyese, që u shtrinë përgjatë shekujve të mesjetës.

Veçse pamja sot është e ndryshme. Në raportin vjetor të Programit për Zhvillim të Kombeve të Bashkuara (UNDP) gjejmë, se treguesi i zhvillimit njerëzor (HDI) është i ulët në shumicën e shteteve me shumicë muslimane⁶. Përlllogaritja e treguesit të zhvillimit njerëzor kryhet në varësi të disa kritereve, ndër to rënia e përqindjes së analfabetizimit, ngritja e përqindjes së arsimit sistematik, pjesëmarrja politike dhe ekonomike e nënshtetasve, pjesëmarrja e gruas në jetën publike, duke shtuar edhe nivelin e jetesës dhe të ardhurat. Shkallët e disa prej shteteve të pasura

3 Shemsuddin Ibën el-Kajim, *I'lam el Muveki'inë*, Darul xhil, bl. 3, Bejrut 1973, fq. 3.

4 CIA, *The World Factbook*, e disponueshme në www.cia.gov/cia/publications/factbook

5 *The Oxford History of Islam*, edituar: John L. Esposito (Oxford: University Press, 1999), fq. 690.

6 Programi Zhvillues i Kombeve të Bashkuara i UNDP-së, Raporti Vjetor (2005, cituar në janar 2006), e disponueshme në vegëzën: <http://www.undp.org/annualreports>.



arabe, me gjithë vendin shumë të lartë për nga mesatarja e të ardhurave personale, në të kundërtën janë poshtë për nga përmbushja e drejtësisë sociale dhe politike, pjesëmarrja e gruas në jetën publike, barazinë e mundësive etj. Raportet e Kombeve të Bashkuara, që kanë lidhje me këto të dhëna shfaqin forma të ndryshme të shkeljeve të të drejtave të njeriut dhe korrupsionit në shumicën e shteteve me shumicë muslimane dhe praninë e vështirësive të shumta në jetesën e përbashkët me pakicat jo-muslimane në shoqëritë që i përkasin. Në përmbledhje zhvillimi njerëzor në shoqëritë islame përballet në çdo vend me sfida të mëdha, e kjo i bën muslimanët të përballen vazhdimisht me pyetje therëse.

Studimet e mia më çuan në përfundimin se “*sheriati islam*” realizon një shoqëri të drejtë dhe prodhuese, të zhvilluar e humane, në të cilën lulëzon shpirti dhe materia, ku njerëzit stolisen me pastërti, shëndet dhe mbështetje reciproke, një shoqëri e lidhur fort, që cilësohet me një shkallë të lartë të asaj çka mund ta quajmë demokraci. Por udhëtimet e mia rreth botës nuk më zbuluan përmbushjen e këtyre cilësive, për fat të keq në botën reale në shoqëritë islame, qofshin shumica apo pakica. Për këtë arsye pyes veten: Ku është “*sheriati islam*” i vërtetë? Si mundet që sheriati islam të luajë një rol pozitiv në bashkëpunimin me këto kriza? Libri që është në duart e lexuesit përpiket të ofrojë një përgjigje për pyetjen e dytë, e cila në fund të udhës do të shpie në përgjigjen ndaj pyetjes së parë. E thënë ndryshe, kur arrihet të provohet aftësia e *shariatit islam* në sjelljen e një ndryshimi të vërtetë në jetën e muslimanëve të zakonshëm, ata do ta respektojnë më shumë islamin, dhe pasoja e kësaj pa diskutim, që do të shfaqet në jetën dhe realitetin e tyre.

A ka problem tek “sheriati islam”?

Lexuesi vëren se unë deri më tani po përdor termin “*shariat islam*” mes kllapave. Kjo sepse unë duhet t’i jap një përkufizim këtij termi para se të pretendoj, që ai realizon drejtësi, mëshirë etj, si dhe që të mund të paraqesim këndvështrimin tonë kritik ndaj situatës së muslimanëve për t’ju përgjigjur kështu pyetjes, nëse jeta e tyre dëfton, se ka një problem në „*shariatit islam*”.

Ky libër është i interesuar për një analizë të detajuar të termave *fik’h*, *shariat*, *fetva*, *medhheb*, *ixhtihad*, ligj, (*urf*) zakon dhe lidhjet e imëta mes këtyre termave. Ndërsa unë këtu dëshiroj të nxitoj të bëj dallim mes tre koncepteve për shprehjen e përgjithshme „*shariat islam*”, që të mund t’i përgjigjem pyetjes së mësipërme.



1. *Sheriati* është shpallja, që ka marrë profeti Muhamed a.s. dhe zbatimin e saj e bëri mesazhin dhe qëllimin e tij në këtë jetë. *Sheriati*, thjesht është Kurani dhe tradita profetike;
2. *Fik’hu* është një grup i madh mendimesh legislative, që kanë dalë nga juristë të shumtë, nga metoda dhe shkolla të ndryshme specifikisht për zbatimin e shariatit, në fusha të ndryshme të jetës dhe përgjatë historisë islame, që është shtrirë për më tepër se katërmbëdhjetë shekuj;
3. Ndërsa fetvaja është zbatimi i shariatit dhe fik’hut në jetën reale të muslimanëve sot.

Analiza jonë e detajuar e këtyre aspekteve dhe çka lidhet me to është ajo, që përpiqemi të paraqesim në këtë libër. Ndërsa përgjigja ime për pyetjen, se a ka problem në “*sheriatin islam*”, është me shprehje të qarta si më poshtë:

- Nëse pyetja është specifike për “*sheriatin islam*” në kuptimin e shariatit, siç i ka zbritur Muhamedit (a.s.), si është kristalizuar në sjelljen dhe jetën e tij, siç edhe duket nga edukimi i tij. Shokët e tij përgjatë viteve të gjata dhe botës pas shokëve të tij, përgjigja është: Jo. Nuk ka asnjë problem në “*sheriatin islam*”. Ai është metodë e shtrirë për gjithçka, që përfshin drejtësinë, mëshirën, urtësinë dhe të mirën e njerëzimit, njëlloj siç e ka përmendur ibën el-Kajimi;
- Nëse dikush nga “*sheriati islam*” nënkupton shkollat islame në *fik’h*, të cilat na kanë lënë në një pasuri të madhe në *ixhtihad*, përgjigja është po ashtu: Jo, nuk ka asnjë problem. Në përgjithësi në studimet legislative, që kanë paraqitur dijetarët dhe juristët nisur nga ambienti dhe koha ku kanë jetuar është e vërtetë, që disa juristë, si njerëz, kanë rënë në gabime, dhe ndonjëherë kanë mbajtur qëndrime jo të pranueshme në temat që kanë trajtuar, por kjo është edhe situata e natyrshme e studimit juridik. Puna e cilitdo hulumtues në legjislacion në çdo situatë është, që disa të ndreqin mendimet e disa të tjerëve, e secili prej tyre të marrë pjesë në diskutimet, të cilat nuk ndërpriten, e që duhet të mos ndërpriten;
- Nëse pyetësi, me “*sheriatin islam*” nënkupton *fetvatë*, që dalin sot, përgjigja është se kjo varet nga përmbajtja e *fetvasë*. Disa *fetva* sot janë shprehje e sigurtë e islamit dhe vlerave të tij etike, e disa të tjera sigurisht, që nuk janë islame dhe janë të papranueshme. Edhe në qofshin këto apo ato *fetva* një citim fjalë për fjalë nga ndonjë libër i vjetër në

fik'hun islam, ka mundësi të madhe, që të ketë hapësira dhe mangësi në to, sepse *fetva* të tilla, në më të shumtën, janë dhënë për një ambient tjetër e në rrethana krejtësisht të ndryshme. Kështu ndodh edhe kur *fetvaja* bazohet mbi një kuptim të shpërfytyruar të një teksti ligjor, edhe pse vetë teksti është i saktë e i provuar, por prej kësaj *fetvaje* synohet të kënaqen të fuqishëm apo njerëz me pozitë. Një *fetva* e tillë është e gabuar dhe joislame, cilido qoftë ai që e ka dhënë. Nëse *fetvaja* ua lejon disa njerëzve që të bëjnë padrejtësi, ose justifikon vepra të përgjakshme raciste bazuar në racën e njerëzve, ose nga ajo lëndohen të pafajshmit, ose justifikon vepra joetike, cilido qoftë emërtimi i tyre, edhe në qoftë e tëra kjo e bazuar në ndonjë lloj „kuptimi”, „interpretimi” ose „komentimi” të teksteve, kjo gjithashtu është *fetva* e gabuar e joislame. Por nëse *fetvaja* bazohet mbi burimet e sakta të legjislacionit islam dhe *muxhtehidi* me të ka si qëllim përmbushjen e interesave të njerëzve brenda intencave të sheriatit islam dhe frymës së tij, atëherë ajo është *fetva* e pranuar.

Nga sa u tha më lart, lexuesit i bëhet e qartë fusha e interesit të këtij libri dhe çështjet që ai hulumton. Me këto çështje kanë lidhje tematika, që cilësohen si të ndërthurura dhe që kanë nevojë për një hulumtim më të detajuar. Për këtë arsye është më e mirë, që të paraqes tani një prezantim të përgjithshëm të horizonteve në të cilat noton ky libër, e më pas një përmbledhje të shkurtër të hulumtimit. Pastaj mundem ta lë lexuesin të ecë në përmbatjen e kapitujve të ndryshëm të librit.

NJË VËSHTRIM MBI SPECIALITETET

Kategorizimi i njohurive njerëzore në “disciplina” e lehtëson ndërlikimin e koncepteve për kërkuesit. Kjo arrihet duke i përmbledhur ato brenda fushave që mund të dallohen nga njëra-tjetra, pa përmendur trajtimin e secilit koncept, cilido qoftë në veçanti.⁷ Themelimi i këtyre fushave të dijes u mundëson studiuesve të përftojnë njohuritë nëpërmjet përzgjedhjes së specializantëve të disiplinave të caktuara shkencore. Gjithashtu, specialistët që nuk janë ekspert të disiplinave shkencore iu mundësohet të veçojnë një lëmi të caktuar njohjeje, që përkon me hulumtimin (kërkimin)

⁷ Stephen Reed, *Cognition: Theory and Applications*, - botimi i katërt. (ShBA: Brooks/ Cole, 1996), fq. 220.



e tyre, dhe që kështu të mund t'iu rikthehen (drejtohet) specialistëve të asaj fushe të mund kështu të marrin përgjigje për pyetjet e tyre.

Por ndarja e dijes në disiplina shkencore, nuk duhet të jetë pengesë në rrugën e përdorimit të koncepteve të dobishme që i interesojnë studiuesit në fushat e njohjes të supozuar, se janë “të ndryshme”, ashtu siç nuk i lejohej askujt të pretendojë monopolin e burimeve dhe referencave në cilindo disiplinë dhe të ndalojë risitë në të, apo thënë ndryshe të pengojë kreativitetin (mosmundësinë e shfaqjes së ideve të reja), të cilat mund të bien ndesh me interesat e tij. Pra, të bëjë kështu që të kontrollojë idetë e reja.

Ky libër përdor (qasje multidisiplinare) metodikën e fushave të ndryshme të njohjes, ose që ndryshe mund të quhet larmia e specialiteteve. Në të integrohen llojet e ndryshme të njohjes që kanë lidhje me tematikat, që duhen hulumtuar brenda disa specialiteteve (disiplinave shkencore), e që janë: e drejta e shariatit, filozofia dhe sistemet. Le t'i japim lexuesit këtu një përmbledhje për mënyrën e përpjekjes për integrimin njohës mes këtyre specialiteteve, ndërkohë e shtyjme hulumtimin e detajizuar të këtij intergrimi në vendin e vet në këtë libër.

Ky libër brenda fushës së të drejtës të shariatit islame fokusohet në hulumtimin në shkencën e *usulu fik'hut* - metodologjisë së të drejtës islame. Ky hulumtim do të zhvillohet, si në tematika që kanë lidhje brenda vetë shkencës së të Drejtës islame - *fik'hut*, po ashtu të shkencave të hadithit dhe të (tefsirit) ekzegjues - *Ilmu tefsir*. Për shembull, në brendësi të librit do të përmenden dispozita dhe *fetva* juridike të caktuara, me qëllim qartësimin e (efekteve) pasojave praktike të teorive të parimeve të prezantuara të *usuli fik'hut*. Studimi do të trajtojë gjithashtu rregulla të ndryshme bazike (*ka-va'id*) të përdorura në shkencën e *hadithit* dhe *tefsirit*, në kontekst të marrëdhënies së tyre me themelet e së Drejtës islame - *shariatit*. Disa dijetarë reformatorë në shekullin XX kanë propozuar, që intencat e shariatit islam-*mekasid* të jenë një disiplinë shkencore më vete⁸, madje edhe zëvendësuese të shkencës së *usulu fik'hut*. Tradicionalisht intencat e shariatit janë studiuar, si temë dytësore e *usuli fik'hut* dhe ka qenë e zakonshme renditja e tyre nën tematikën e “*mesalih mursela*” - *interesave të papërcaktuara* ose nën tematikën e “*munasebel kijas*” - *arsyeja e analogjisë*. Por ne, këto intenca në këtë libër i konsiderojmë «metodologji fundamentale» të vetë shkencës së *usuli fik'hut*, pa marrë parasysh debatin, nëse ato (intencat) janë apo jo një fushë njohurie apo disiplinë shkencore e pavarur⁹.

8 Et-Tahir ibën Ashur, *Mekasid esh-Sheria el-islamij*, edituar: Et-Tahir el-Mesavi (Kuala Lumpur: El-Fexhr, 1999), fq. 2.

9 Kjo ka qenë tema e konferencës “Intenca e shariatit dhe mjetet e realizimit të tij në shoqëritë muslimane”, Universiteti Ndërkombëtar Islam në Malajzi, Malajzi, Gusht 2006.



Gjithashtu, shkencë e logjikës bashkëkohore, filozofia juridike dhe filozofia postmoderniste, që janë fusha të filozofisë bashkëkohore, kanë lidhje të drejtëpërdrejtë me studimet e këtij libri. Kur mendojmë për filozofinë apo themelet e çdo legjislacioni përfshirë këtu edhe legjislacionin islam, logjika zë një vend kryesor. Ky libër shpreh një interesim të veçantë për filozofët e juristët e shek. 5 deri të 8 hixhri. Në duart e tyre ka qenë praniami, e më pas zhvillimi ose kritika e logjikës greke. Ne duam të zbulojmë se si ndikoi logjika e tyre në metodologjinë e të menduarit të tyre.

Logjika bashkëkohore ka këtu rëndësi të veçantë, sepse pikat e ndryshimit të saj me logjikën tradicionale greke do të jetë pika e nisjes sonë në kritikën ndaj vetë shkencës së *usulu fik'hut*, parë nga një këndvështrim bashkëkohor. Ndërsa filozofinë ligjore në kuptimin e saj bashkëkohor do ta trajtojmë nisur nga fakti, se filozofia e legjislacionit islam mund të përfitojë nga parimet dhe struktura e filozofisë bashkëkohore ligjore, sidomos nga teoritë e saj të reja të mbështetura në sistemet. Ndërsa filozofia postmoderniste është një prej degëve të filozofisë, që kundërshton modernizmin dhe nga e cila kanë dalë studime të forta kritike ndaj filozofisë ligjore në përgjithësi, e po ashtu edhe ndaj legjislacionit islam. Për këtë arsye ky libër do t'i prezantojë këto teori kritike, që burojnë nga filozofia postmoderniste dhe do t'i kritikojë ato.

Ndërsa "sistematika" është një disiplinë e re shkencore, që ka filluar të studiohet në fakultete të veçanta të universiteteve. Ai përfshin një numër disiplinash shkencore dytësore, ku neve personalisht na intereson teoria ose filozofia e sistemeve dhe shkencë e analizës sistematike, e kjo për arsye të lidhjes së tyre me tematikat e këtij libri. Filozofia sistematike është një filozofi bashkëkohore, që kundërshton modernizmin, por ajo e kritikon këtë në një mënyrë ndryshe nga teoritë postmoderniste. Ky libër trajton koncepte të caktuara nga teoria e sistemeve, për shembull tërësinë e sistemit, larminë e dimensioneve të tij, përshtatshmërinë dhe teleologjinë e tij. Për të përfutur prej tyre në zhvillimin e metodës analitike do ta shfrytëzojmë atë në pjesën tjetër të librit.

Ajo që ka lidhje me sistemet është edhe një disiplinë e re, shkencë e perceptimeve njohëse (*kognitive*). Për këtë arsye do të përdorim koncepte nga shkencë e perceptimeve njohëse (*kognitive*) për të zhvilluar koncepte bazë në studimin tonë të shkencës së legjislacionit islam, siç është koncepti i kategorizimit, i cili është metodika me anë të së cilës arrihet njohja e termave dhe dallimi mes tyre, koncepti i natyrës perceptive të njohurive njerëzore (*kognitive*) nën të cilën renditet edhe jurisprudenca.



Koncepti i natyrës njohëse, ose termi i shquar ‘të parit e botës’ do të përdoret për të riformuluar teorinë e zakonit (*el-Urf*) brenda themeleve të legjislacionit islam, ashtu siç e sugjeron ky libër.

‘Neglizhenca karshi përfitimit prej ideve të përshtatshme’ është ndër disiplinat e tjera të filozofisë, që do ta mbajë hulumtimin rreth teorisë së themeleve islame dhe filozofisë së legjislacionit islam të kufizuar brenda krahasimeve mes referencave tradicionale, dhe redaktimit të dorëshkrimeve të tyre, dhe do ta shohë legjislacionin islam, në një masë të madhe, si „diçka që i ka shkuar koha”, si nga themeli i tij teorik, ashtu edhe nga zbatimi i tij në realitetin e njerëzve. Ndër tematikat e këtij libri do të jetë edhe rëndësia dhe domosdoshmëria e ngritjes së një metodike (qasje multidisiplinare) për hulumtim në shkencën e *usulu fik’hut* që të jetë i hapur para ekspertëve të disiplinave shkencore të tjera.

PËRMBLEDHJE E SHKURTËR E HULUMTIMIT

Ky libër paraqet studim multidisiplinar, që ka si qëllim zhvillimin e teorisë fundamentale të së Drejtës islame nëpërmes qasjes sitematike. Zbatimi i sheriatit islam në këtë kohë, ose me shprehje më të përpiktë keqzbatimi i tij, shpesh është dritëshkurtër (reduccioniste) e jo i përgjithshëm (holistik), i fjalëpërfjalshëm (literal) jo etik, njëdimensional e jo multidimensional, i sheh gjërat bardhë e zi pa marrë parasysh larinë e aspekteve të tematikave, dekonstrucionaliste e jo rekonstrucionaliste, kauzale e jo teleologjike, bazohet në shenjat e shprehit, dhe jo mbi objektiva e synime themelore të dispozitave të sheriatit islam. Kësaj i shtohen edhe pretendimet e “bindjes shkencore” përkundrejt jologjikës së postmodernizmit, ose pretendimi se *muxhtehidët* dhe transmetuesit janë “të mbrojtur” përkundrejt historikut të postmodernizmit, i vetë teksteve ligjore (historicitetit të teksteve). Të tëra këto e shtojnë dobësinë e spiritualitetit dhe intolerancën me kundërshtarët në këndvështrime të ndryshme, ideologjitë e dhunshme, liritë e humbura, sistemet politike autoritare-diktatoriale. Vihet re se metodologjitë sunduese zakonisht luftojnë arsimin prej filozofive, që mund t’u sjellin atyre dobi, megjithëse ato nuk janë shfaqur në ambiente islame. Një pjesë e tyre në të kundërt kanë në themelet e tyre plotësisht filozofi të tjera, me gjithë përplasjen e tyre me besimet e qëndrueshme islame.

Pra, ky hulumtim sillet rreth tri boshteve: 1. Metodologjia; 2. Analiza; dhe 3. Rezultatet teorike.

1. *Metodologjia*, ashtu siç e prezanton ky hulumtim bazohet në dy këndvështrime:

a) Këndvështrimi i intencave të sheriatit islam (siç do të prezantohet në kapitullin e parë)

b) Teoria e sistemeve (kapitulli i dytë)

Brenda këtij boshti do të prezantojmë si më poshtë:

a. Teoritë bashkëkohore rreth intencave, të cilat prezantojnë ide të reja, që kanë lidhje me reformimin dhe zhvillimin e plotë. Intencat sugjerojnë një filozofi dhe një metodikë themeltare për të vlerësuar teoritë tradicionale dhe ato të reja në legjislacionin islam;

b. Nga teoria e sistemeve do të përfitojmë në përkufizimin e një metodike të re në analizë, e cila bazohet në cilësitë e përgjithshme të sistemit që janë: njohja, përgjithshmëria, hapja, renditja hierarkike, multidimensionalizmi, teleologjia, e cila është cilësia kryesore sunduese mbi teorinë e sistemeve në përgjithësi.

2. Ky libër do të përsërisë përkufizimet bazë të sheriatit dhe jurisprudencës islame (kapitulli i tretë), e më pas sugjeron një *analizë kritike* për disa teori themelore tradicionale dhe bashkëkohore, si dhe një përfshirje historike e teorike të shkollave të ndryshme islame (në dy kapitujt, i katërti dhe i pesti me renditje). Do të paraqes një përkufizim të kategorive të reja të metodologjive tradicionale dhe drejtimeve bashkëkohore në studimin e legjislacionit islam (në kapitullin e katërt dhe të pestë). Do të kryhet një përzierje mes dy metodikave të mësipërme (a dhe b) që të përftojmë nga ato një metodikë të përplotshme për hir të një analize dhe ripërpilimi të teorive të legjislacionit islam (kapitulli i gjashtë). Pra, do ta paraqesim sheriatin islam, si një “sistem legjislacioni”, që përbëhet nga tipare teleologjike, i cili përmbushet nga realizimi i intencave të tij.

3. Në këtë pikë libri sugjeron një numër *konkluzionesh teorike* (kapitulli i gjashtë dhe i shtatë), ndër to ‘*provimi i fuqisë argumentuese ligjore i domethënies së qëllimit*’ - “*Dilale*”, zgjidhjen e përplasjes mes argumenteve nëpërmjet shqyrtimit të dimensioneve të larmishme të tyre dhe vlerësimin e konteksteve të haditheve nëpërmjet shqyrtimit të synimeve dhe nijeteve të ndryshme të profetit Muhamed (a.s.) në veprimet e tij.

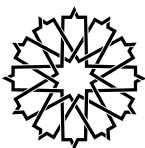
Konkluzioni teorik i tërësishëm tek i cili del ky libër është, se kriteri i saktësisë i cilitdo prej metodikave të *ixhtihadit* është masa e përmbushjes



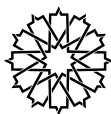
nga ana e tij e intencave të sheriatit. Dobia praktike e këtij orientimi është, që dispozitat islame të jenë ato që përmbushin parimet e drejtësisë dhe sjelljes etike, mëshirës, tolerancës, interesit të njerëzve, e të gjitha këto janë vetë prej intencave të sheriatit islam - *mekasid*.

Korrik 2007

Xhasir Avde
Londër, Mbretëria e Bashkuar



KAPITULLI I PARË
INTENCAT E SHERIATIT
(MEKASIDU ESH-SHERIA)



Nga pikëpamja bashkëkohore

1. VËSHTRIM I PËRGJITHSHËM

Pse dhënia e *zekatit* është një prej elementeve themelore të islamit? Cilat janë dobitë fizike dhe shpirtërore të agjërimit të ramazanit? Pse konsumimi i çdo mase, sado e vogël, e alkoolit është një prej mëkateve të mëdha në islam? Cila është lidhja mes konceptit të të drejtave të njeriut dhe shariatit islam? Si do të mundet sheriati islam të kontribuojë në “zhvillimin” dhe “jetën civile”?

Intencat e shariatit (*mekasidu esh-Sheria*) janë parime që japin përgjigje për këto pyetje dhe të ngjashme me to rreth shariatit islam. Intencat përmbajnë po ato që përmbajnë edhe urtësitë, që vihen re nga dispozitat, ndër to për shembull interesi publik për ngritje të mirëqenies shoqërore, një prej urtësive të zekatit; pastaj devotshmëria një prej urtësive të agjërimit etj. Intencat e shariatit janë gjithashtu edhe obejktivat e larta, që dispozitat synojnë t’i përmbushin nëpërmjet dhënies ose ndalimit të mjeteve të caktuara. Intenca e “ruajtjes së mendjes dhe jetës së njerëzve” shpjegon këtë ndalim të përgjithshëm në islam nga konsumimi i lëndëve dehëse dhe drogave. Intencat janë gjithashtu edhe intencat e Ligjvënësit, pra Allahut (xh.sh.). Ato janë parime dhe vlera mbi të cilat ngrihet sheriati islam, si drejtësia, nderimi (dinjiteti) i njeriut, liria e zgjedhjes, toleranca, lehtësi, integriteti social. Kjo do të thotë, se intencat e shariatit përfaqësojnë një lidhje mes legjislacionit islam dhe koncepteve bashkëkohore, si të drejtat e njeriut, zhvillimi e qytetaria.

Ky kapitull shpjegon qënësinë e intencave të shariatit dhe si mundën ato të kryejnë një rol të prerë në nevojën e thellë për rinovimin e jurisprudencës



islame. Do të prezantohen përkufizimet tradicionale dhe të tjera të reja për intencat e shariatit, kategorizimet e tyre me përqendrimin mbi tri etapa të zhvillimit të saj historik, si një prej shkencave islame. Ajo është periudha e sahabëve, pastaj periudha e themelimit të shkollave juridike, e më pas periudha mes shek. V dhe VIII hixhri. Së fundmi paraqesim një prezantim të termave të rinj në hulumtimet rreth intencave, duke u zgjeruar në qëllimin dhe rëndësinë e disa prej këtyre termave. Intencat e shariatit islam do të kenë pjesën më të madhe të interesit në këtë libër, ndër to fakti, se teoritë dhe metodologjitë e legjislacionit islam, që do të përmenden në brendësi të këtij libri do të analizohen dhe vlerësohen bazuar në masën e përputhshmërisë së tyre me intencat e legjislacionit islam.

1.1. Intencat e shariatit: historia e hershme

Çfarë janë intencat “mekasid”?

Me fjalën “mekasid” (intencë) nënkuptohet: qëllimi, objektivi, nijeti dhe synimi¹⁰. Në greqishte ka emrin “telos”, në anglishte “purpose”, në frëngjishte “finalite”, në gjermanishte “Zweck”¹¹. Intencat në shariatin islam janë objektivat dhe synimet (përfundimet) nga dispozitat islame¹². Një numër dijetarësh të shkencës së usulit, pra teoricienët në jurisprudencën islame vlerësojnë, se intencat e shariatit janë shprehje për “interesat e njeriut” - (*meslahatul beshër*). Imam el-Xhujejni (v. 478 h / 1185 e.s.) për shembull, një prej këtyre dijetarëve, të cilët kanë kontribuar në vendosjen e teorisë së intencave dhe zhvillimit të saj, siç njihet edhe sot, përdor fjalën “intenca” (*el-Mekasid*) dhe shprehjen “interesa publike” - (*el-Mesalih el-Ame*) si të përafërta¹³. Pas tij imam el-Gazaliu (v. 505 h. / 1111 e.s.) është zgjeruar në këtë teori dhe klasifikimin e intencave, por ai i rendit ato nën kapitullin “interesa të papërcaktuara” - (*el-Mesalih el-Mursele*).¹⁴ Imam Fekhr ed-Din er-Razi (v. 606 h/ 1209 e.s.) dhe imam el-Amidi (v. 631 h/ 1234 e.s.) ndoqën

10 Muhamed el-Tahir ibën Ashur, Ibën Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, përkthim: Muhamed el-Tahir el-Mesavi (Londër, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), fq. 2.

11 Rudolf von Jhering, *Laws as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, përkthim Isaac Husic, botimi i dytë (New Jersey: The Lawbook Exchange (botimi i parë 1913. Boston Book Co.), 2001), fq. 35.

12 Ibën Ashur, *Mekasid esh-Sheria el-islamije*, fq. 183.

13 Abdulmelik el-Xhujejni, *Kijas el-umem fi iltijas edh-Dhulem*, edituar: Abdulazim el-Dib (Katar: Vizara esh-shuun ed-dinija, 1400 hixhrij), fq. 253.

14 El-Gazali, *El-Mustafa*, v. I, fq. 172.



imam el-Gazaliun në terminologjinë e tij.¹⁵ Imam Nexhm ed-Din et-Tufi (v. 716 h/ 1316 e.s.), është ai, që vlerësoi interesin (*el-Meslaha-n*) mbi domethënien e specifike të tekstit, e përkufizon interesin (*el-Masla-n*) si: “*es-Sebeb el-Mueddi ila meksudi esh-Shar’i*” - Shkakun që të shpie te qëllimi i Ligjvënësit (Allahut dhe të dërguarit të Tij).¹⁶ Ndërsa imam el-Karafi (v. 1285/ 1868 e.s.) ka bërë lidhjen mes interesit (*el-Maslaha*) dhe intencës (*el-Meksad*), duke dhënë një rregull bazë, që thotë: “*La ja’ëtebiru esh-Sher’ëu minel makasid il-la ma jetealeku bihi gardun sahihun muhas-silun li maslahatin ev darin li mefsedetin*” - “*Ligji nuk konsideron pjesë e intencave veç atyre me të cilat lidhet një qëllim i vlefshëm, që sjell dobi ose shmang një të keqe*”.¹⁷

Nëpërmjet këtyre shembujve bëhet e dukshme lidhja e ngushtë mes dy koncepteve, interesit (*el-Maslaha*) dhe intencës (*el-Maksad*) në konceptet e shkencës së *usulit* (sidomos mes dy shekujve V dhe VIII hixhri, që është edhe periudha në të cilën u zhvillua teoria e intencave).

Dimensionet e intencave

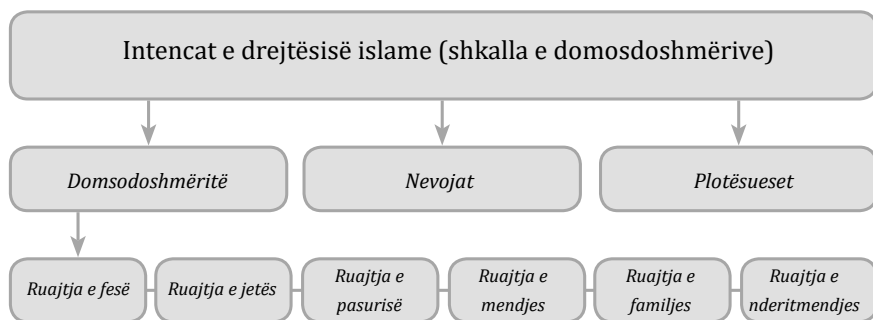
Në shariatin islam intencat kategorizohen me mënyra të ndryshme, e kjo në varësi të një numri konsideratash. Më poshtë përmendim disa prej tyre:

1. Nivelet e domosdoshmërisë mbi të cilën është bazuar edhe kategorizimi tradicional në shkollat juridike;
2. Fushat ose kapitujt e dispozitave me të cilat kanë lidhje intencat;
3. Fusha e atyre që i përfshin intencat;
4. Niveli i përgjithshmërisë së intencës ose specifika e tij.

15 Ebu Bekër el-Maliki ibën el-Arabi, *El-Mahsul fi usul el-fik’h*, edituar: Husejn Ali el-Xhadri dhe Said Fuda, botimi i parë (Aman: Dar el-Bexharik, 1999), v. V, fq. 222.; El-Amidi, *El-Ihkam*, v. IV, fq. 286.

16 Nexhmudin et-Tufi, *Et-Tajin fi Sherh el-erbein* (bejrut: Er-Rejan, 1419 hixhrij), fq. 239.

17 Shihabudin el-Karafi, *Edh-Dhehira* (Bejrut: Dar el-Areb, 1994) v. V, fq. 478.



Grafiku 1.1. Hierarkia e intencave të së drejtës islame (aspekti i shkallës së domosdoshmërive)

Më tej, e ndan domosdoshmërinë-*darurat* në: ruajten e fesë, jetës, mendjes, prejardhjes dhe pasurisë.¹⁸ Disa dijetarë të *usulit* i kanë shtuar këtyre pesë domosdoshmërive të mbarëpranueshme edhe domosdoshmërinë e ruajtjes së nderit.¹⁹ Kriteri mbi të cilin bazohen në konsiderimin e këtyre domosdoshmërive është, se ato vlerësohen si kritere themelore për vijueshmërinë e vetë jetës njerëzore, ashtu siç ka një miratim të përgjithshëm mes dijetarëve, se ruajtja e këtyre domosdoshmërive është intencë e çdo legjislacioni qiellor.²⁰ Intencat në nivel domosdoshmërie janë mjete jetese ose vdekje. Intencat në nivel nevojë-*haxhijat* janë më pak të domosdoshme për jetën njerëzore, siç është martesë apo tregtia dhe intencat në nivel plotësimi-*tasinjat* janë më pak të domosdoshme se nevojat.²¹ Nivelet ndërthuren brenda një renditje hierarkike, siç e sqaron Esh-Shatibiu. Secili nivel mbështet dhe mbron nivelin poshtë tij. Niveli i nevojave kryen rolin e mbrojtësit të nivelit të domosdoshmërive e kështu me radhë.²² Për këtë arsye i gjejmë disa dijetarë, që parapëlqejnë t'i shohin të gjitha intencat si “r Rathë të ndërthurur”, në vend që të konsiderohen si një renditje hierarkike.²³

Vihet re se piramida e niveleve të domosdoshmërisë të kujton piramidën e interesave dhe intencave njerëzore (e jo atyre “hyjnore”) që ka ngjitur Abraham Maslovi në mesin e shekullit XX, të cilat edhe u quajtën

18 El-Gazali, *El-Mustafa* v. I, fq. 172; Ibën el-Arebi, *El-Mahsul fi usul el-fik'h*, v. V, fq. 222; El-Amidi, *El-Ehkam*, v. IV, fq. 287.

19 El-Gazali, *El-Mustafa*, v. I, fq. 172; Esh-Shatibi, *El-Muvafekat*, v. III, fq. 47.

20 Esh-Shatibi, *El-Muvafekat*, v. III, fq. 5.

21 Ibid. v. III, fq. 17.

22 Ibid. v. I, fq. 151.

23 Xhemal Atije, *Nahve tef'ëil mekasid esh-Sheria* (Aman:el-Me'ahad el-Alemi li el-Fikr el-Islami, 2001), fq. 45.



“shkallët (hierarkia) e nevojave”²⁴. Maslovi është shprehur, se nevojat njerëzore fillimisht variojnë në varësi të kërkesave bazë, dhe shëndeti fizik është domosdoshmëri për jetën. Më pas rritet për të përfshirë nevoja njerëzore, si nevoja për dashuri, vlerësim etj. Më pas ngrihet në përsosmëri si arritja personale etj. Maslov, në vitin 1943, sugjeroi pesë nivele të nevojave, e më pas në vitin 1970 zhvilloi idetë e tij dhe sugjeroi një renditje hierarkike, që përbëhej nga shtatë nivele të nevojave²⁵.

Ka një ngjashmëri të çuditshme mes teorisë së Shatibiut dhe asaj të Maslovit për nga nivelet e intencave. Duke shtuar edhe atë se kopja e redaktuar e teorisë së Maslovit shfaq një ngjashmëri tjetër, që nxit interes me teoritë islame të intencave. Është e mundur që kjo të jetë rrjedhojë e zhvillimit të vetë teorisë me kalimin e kohës.

Teoritë islame rreth intencave janë zhvilluar përgjatë shekujve, e sidomos në shek. XX. Teoritë bashkëkohore kanë kritikuar kategorizimin tradicional të domosdoshmërive, e kjo për një numër arsyes, ndër to²⁶:

1. Intencat në teorinë e tyre tradicionale trajtojnë vijat e përgjithshme të shariatit islam, porse ato rrallë trajtojnë intencat e kapitujve të veçantë në shariatit islam. Kështu që teoria tradicionale e intencave vijat kryesore të së cilës u përmendën më lart, nuk iu përgjigjen një sërë pyetjeve të detajizuara të ngritura, e që fillojnë me pyetjen “përse”, në lidhje me një dispozitë të caktuar ose një prej kapitujve të shariatit;
2. Intencat në formën e tyre tradicionale trajtojnë individët, jo familjen apo shoqërinë, ose njerëzit në përgjithësi. Duket sikur shariatit islam interesohet vetëm për jetën e individit, nderin dhe pasurinë e tij, jo jetën e shoqërisë, nderin, dinjitetin, pasurinë dhe ekonominë e shoqërisë, që janë interesa të cilave Islami u jep shumë rëndësi;
3. Kategorizimi i intencave në formën e tyre tradicionale, megjithëse hulumtojnë në nivelet e domosdoshmërisë, nuk përfshin parimet dhe intencat më të mëdha të domosdoshme dhe të rëndësishme, siç janë drejtësia, liria e veprimtimit etj., që janë parime të rëndësishme;
4. Evidentimi i intencave është bërë nga trashëgimia juridike, që kanë prodhuar juristët, e jo nga tekstet themelore të Kuranit dhe traditës profetike. Kur hedhim sytë në hulumtimet e studimeve tradicionale rreth intencave gjejmë, se referencat e tyre janë përherë dispozitat e

24 A. H. Maslow, “A theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, nr. 50 (1943), fq. 370-396

25 A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, bot. 2, (New York, Harper and Row, 1970), Maslow, “A history of Human Motivation”.

26 Në bazë të diskutimit mbi teorinë e intencave të zhvilluar me shejkh Hasan et-Turabin (bisedë e zhvilluar në Hartum-Sudan, Gusht 2006).



jurisprudencës islame te të cilat kanë mbërritur shkollat e ndryshme të *fik'hut*, por në to nuk gjejmë ajete kuranore, si bazë për evidencimin e intencave, dallim, që ka një ndikim të madh dhe me vlerë.

Dijetarët bashkëkohorë janë përpjekur të trajtojnë pikat e mangësive të përmendur, duke sugjeruar një numër konceptesh dhe kategorish që u japin intencave të shariatit dimensione të reja. Rreth masës së përgjithshme dhe specifike, që mbulojnë intencat dijetarët bashkëkohorë i kanë ndarë ato në tre nivele²⁷:

1. Intenca të përgjithshme: Ato janë objektivat, prania e të cilave vihet re në cilindo kapitull të shariatit, si *domosdoshmëritë* dhe *nevojat*, që u përmendën më lart, si dhe objektiva mbi të cilat janë përqendruar së fundmi, si drejtësia, globalizmi, lehtësimi etj;
2. Intenca specifike: Ato janë objektivat, prania e të cilave vihet re në të gjitha aspektet e një kapitulli apo teme të caktuar të shariatit islam, si interesi i fëmijëve në legjislacionet specifike, që kanë lidhje me familjen ose kapitullin e kodit familjar, ndëshkimi i kriminelëve për kryerjen e krimeve në legjislacione specifike për ndëshkimet, ose kapitulli i kodit penal, ndalimi i monopolit në legjislacione specifike për kontratat, ose kapitulli i kodit tregtar;
3. Intenca të pjesshme: Ato janë objektiva që trajtojnë “motivin”-“*el-il-le*” ose “urtësinë”-“*el-Hikme*” nga një tekst i caktuar ose dispozitë. Shembull për këtë është intenca e hetimit të sinqeritetit, kur teksti detyron për një numër të caktuar dëshmitarësh në çështje të caktuara, intenca e lehtësimit, kur agjëruesit të sëmurë i lejohet të prishë agjërimin, intenca e ushqyerjes së të varfërve nxjerrë nga dispozita obligative e konsumimit ose shpërndarjes së mishit gjatë ditëve të Kurban Bajramit, që ndryshe njihet si ndalimi i depozitimit të mishit të kurbaneve, e të tjera si këto.

Ndërsa, sa i përket mposhtjes së problemit të tkurrjes vetëm në dimensionin individual në këtë teori, koncepti i intencave të shariatit është zgjeruar për të përfshirë një fushë më të gjerë njerëzish, pra shoqërinë me nivelet e saj të ndryshme, ose edhe njerëzimin në përgjithësi. Për këtë arsye dijetari Tahir ibën Ashur në studimin e tij rreth intencave të shariatit, iu ka dhënë përparësi intencave publike para intencave që prekin individët, dijetari Reshid Rida ka përfshirë “reformën”-“*el-Isllah*” dhe “të drejtat e gruas” në teorinë e tij për intencat e shariatit dhe dijetari Jusuf

27 Numan Xhegim, *Turukul keshfi an mekasid esh-Sheria* (Xhamial islamije el-Alemije, Malejzi, shtypur nga shtëpia botuese Daru en-Nefais, 2002), fq. 26-35.



el-Kardavi, në teorinë e tij të intencave përfshin “dinjitetin e njeriut”-“*Ker-ametul insan*”, madje edhe “të drejtat e njeriut”, sipas përshkrimit të tij. Kjo ripërtrirje në shkencën e intencave e ka bërë atë t’iu përgjigjet çështjeve dhe interesave bashkëkohore, duke u nisur nga niveli i “urtësisë nga dispozitat”-“*el-Hikmetu min verail ahkam*”, te niveli i planeve reale për reformimin - “*islah*” dhe (ripërtrirja) restaurimin-“*texhdid*” islam të përgjithshëm.

Së fundmi, nga zgjerimi i studimeve të reja rreth intencave del, se ato janë përpjekur që horizontet e tyre të jenë botërore dhe njerëzore, kjo bazuar në faktin, se ato tashmë nxirren drejtpërdrejt nga tekstet, në vend që të nxirren nga shkrimet e *fik’hut* islam. Ky është një ndryshim i madh, sepse ai iu mundëson intencave të shariatit islam të kapërcejnë lidhjen e dispozitave juridike me kontekstin e kohës së vet, dhe që këto intenca të lidhen me tekstet e përjetshme ligjore. Kjo pa dyshim që është një vlerë më e lartë dhe më e thellë. Kështu intencat e shariatit islam nisën rrugën drejt globalizimit dhe universalitetit në parimet e tyre. Këtu mund të prezantohet disa shembuj për intencat e përgjithshme, që u evidentuan drejtpërdrejt nga tekstet dhe kanë pasur këtë ndikim:

1. Dijetari Reshid Rida (v. 1354 h/ 1935 e.s.) e ka lexuar Kuranin në kërkim të intencave, që ai përmban dhe ka gjetur, se ato përfshijnë: “Reformimin e shtyllave të fesë, sqarimin e aspekteve nga profecia, që njerëzit nuk i dinë, sqarimin e faktit se Islami është feja e natyrës së pastër njerëzore, mendjes, dijes, urtësisë, argumentit, lirisë, barazisë, reformimit social, njerëzor e politik, që iu dha grave të drejtat e tyre”²⁸;
2. Dijetari Tahir ibën Ashur (v. 1325 h/ 1907 e.s.) ka sugjeruar idenë, se qëllimi i përgjithshëm i shariatit islam është ruajtja e rendit publik, barazia, liria, toleranca, vlerat e përbotshme dhe ruajtja e natyrës së pastër²⁹. Ndoshta është e rëndësishme këtu të vërehet, se kuptimi i fjalës “liri” që sugjeron Ibën Ashur e të tjerë dijetarë bashkëkohorë ndryshon nga liria në kuptimin e “*el-Itk*” - “lirisë nga skllavëria”, që nënkuptojnë juristët kur janë shprehur, se “Ligjvënësi aspirojnë për lirinë”³⁰. Kjo liri është e anasjellta e robërisë, ndërsa “liria” në kuptimin bashkëkohor është më e gjerë, se vetëm liria nga robëria. E tekstet ligjore përmendin konceptin e “vullnetit”-*el-Meshietu* një koncept ky, që ka disa aspekte përngjasimi me konceptin e lirisë në kuptimin bashkëkohor të saj, dhe me kuptimin e “vullnetit të lirë”-“*el-Israide el-Hurre*”. Vullnetin “*el-Meshietu*” në “lirinë e besimit”-“*Hurrijetul ‘iltikad*”, për shembull, Kurani e

28 Muhamed Reshid Rida, *el-Vehju el-Muhamedij: thubut en-Nubuve fil Kuran* (Kairo: Muessesetu Izzud-din, pa vit. bot.), fq. 110.

29 Ibn Ashur, *Mekasidu esh-Sheriatil islamije*, vep. e cit., fq. 183.

30 Shih p.sh. Kemaluddin es-Sivasi, *Sherh fet’hul kadir*, bot. 2 (Bejrut: Darul fikr, pa vit. bot.) bl. 4, fq. 513.



përmend në ajetin: “Prandaj, kush të dojë, le të besojë e kush të dojë, le të mohojë!”³¹. Ndërsa si term, “liria”-“*el-Hurrije*” është një kuptim i ri, që është shfaqur në librat që trajtojnë intencat islame së fundmi. Çka tërheq vëmendjen është, se Tahir ibën Ashur ua atribuon arsyen e përdorimit të tij të termit “liri”-“*el-Hurrije*” librave, që zunë fill nga revolucioni francez, e që u përkthyen nga frëngjishtja në arabishte në shek. XIX³². Por ai është zgjeruar duke folur për një këndvështrim të pastër islam të lirisë së mendimit, lirisë së besimit, lirisë së shprehjes, lirisë së veprimit dhe e tërë kjo nga sa më duket mua ishte nisur nga koncepti i “vullnetit”-“*el-Meshietu*” kuranor³³;

3. Dijetari Muhamed el-Gazaliu (v. 1416 h/ 1996 e.s.) është shprehur për “marrjen e mësimëve nga katërmbëdhjetë shekujt e mëparshëm nga historia islame”. Nga këtu ai e zgjeron konceptin e intencave të sheriatit islam për të përfshirë “drejtësinë dhe lirinë” në nivelin e domosdoshmërive³⁴;
4. Dijetari Jusuf el-Kardavi gjithashtu ka hulumtuar Kuranin dhe ka mbërritur në intencat e përgjithshme: “Ndreqjen e besimit në konceptet hyjnore, mesazhin dhe shpërblimin, pranimin e dinjitetit të njeriut dhe të drejtave të tij, thirrjen për adhurim Allahun (xh.sh.), pastrimin e shpirtit njerëzor, forcimin e moralit, formimin e familjes së shëndoshë dhe drejtësinë ndaj gruas, ngritjen e një populli, që të jetë dëshmitar për njerëzimin, thirrjen për një botë njerëzore bashkëpunëtore”³⁵. Por el-Kardavi thekson, se përpjekja për sugjerimin e teorive të përgjithshme në intencat e sheriatit, nuk duhet të ndodhë para se juristi të fitojë një masë të mjaftueshme përvojë dhe dije nga Kurani dhe tradita profetike³⁶;
5. Edhe dijetari Taha el-Ulvani nga ana e vet ka hulumtuar Kuranin për të përcaktuar “intencat më të larta legjislative”, të cilat siç i përshkruan ai janë: “Njësimi-*tevhid*, pastrimi-*tezkije*, ngritja-*umran* (pra, ngritja e civilizimit mbi tokë)”³⁷. Dijetari el-Ulvani po shkruan aktualisht studime të pavaruara për të sqaruar secilën prej këtyre tri intencave³⁸.

31 El Kehf: 29

32 Ibn Ashur, Muhamed Tahir, *Usul nidhamul ixhtimai fil islam*, redakt. Muhamed Tahir el-Mesari (Amman: Daru en-Nefais, 2001), fq. 256, 268.

33 Ibd, fq. 270-281.

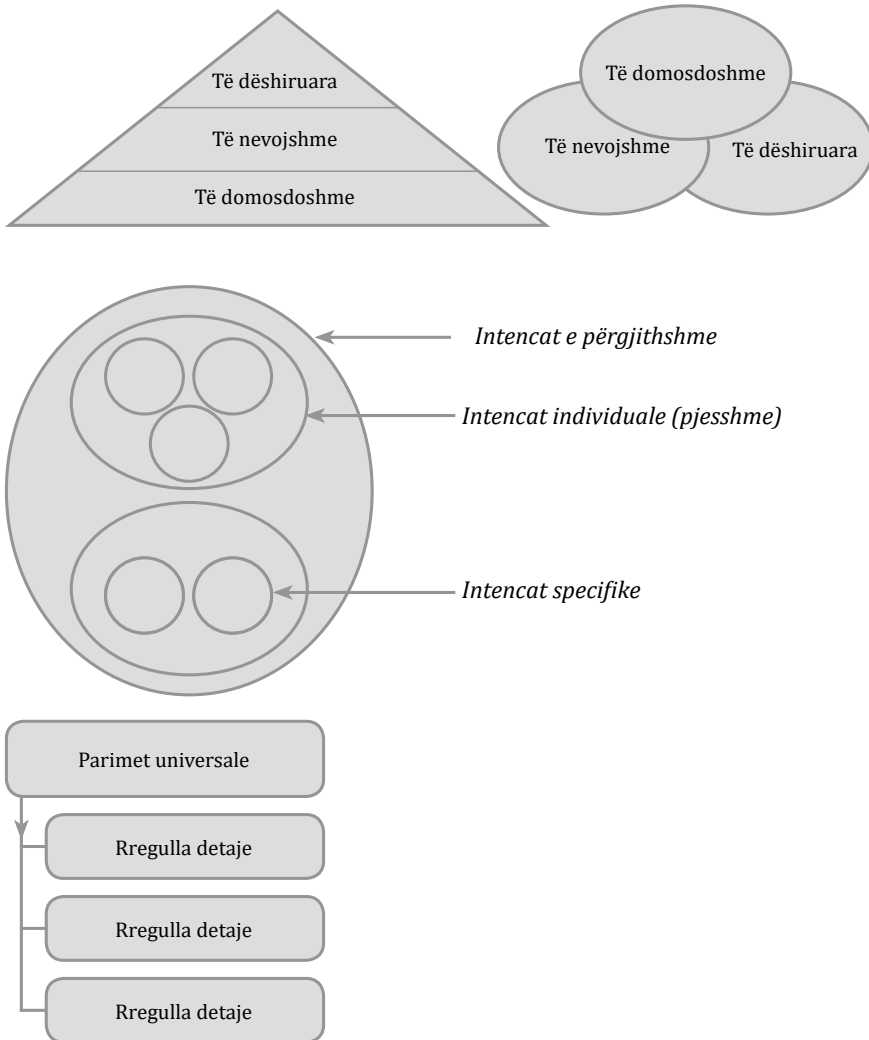
34 Xhemalud-din Atije, *Nahve tef'il mekasidu sheria*, vep. e cit., fq. 49.

35 Jusuf Kardavi, *Kejfe neteamel meal kuran*, bot. 1 (Kairo: Daru shuruk, 1999)

36 Dsikutime verbale, Londër - Britania e Bashkuar, Mars 2005, dhe Sarajevë - Bosnjë, Maj 2007.

37 Taha Xhabir Ulvani, *Mekasidu sheria*, bot. 1 (Bejrut: el-Meahad el-Alemi lil fikril islami, Darul hadi, 2001), fq. 25.

38 Bisedë e zhvilluar në Kairo-Egjypt, Prill 2007.



Grafiku 1.2. Në bazë të "aftësisë njohëse" të së Drejtës islame, të gjitha strukturat e cekura të intencave të kësaj të drejtë janë të vlefshme

Intencat e sheriatit të përmendura më sipër, në realitet përfaqësojnë atë, që vetë juristët bashkëkohorë kuptojnë nga konceptet për reformim dhe restaurim. Asnjë nuk mund të pretendojë, se cilado nga këto kategori dhe përbërje, qoftë të ato klasike apo bashkëkohore janë pikërisht ajo, që nënkupton Allahu (xh.sh.) nga synimet e sheriatit. Arsyeja është, se ne, nëse u rikthehemi formave të natyrshme të atyre që ka krijuar Allahu (xh. sh.), ne nuk do t'i gjejmë këto rrathë, piramida e kubë, si ato që duken më



lart dhe që përfaqësojnë përfytyrimet e dijetarëve dhe kategoritë e intencave. Të gjitha përbërjet që shfaqen njëllor, si në shkencë natyrore dhe humane, dhe të gjitha kategorizimet që rrjedhin poshtë tyre janë prodhim i përfytyrimit të njeriut. Ai ka nevojë për to për të qartësuar çështjet për veten e tij dhe të tjerët.

Për këtë arsye, më e shumta që mund të thuhet për kategorizimin e intencave të shariatit “të vërtetë” është, se ato janë kategori të shumta dhe “multidimensionale”, ku nivelet e domosdoshmërisë, dispozitat, kategoritë e të obliguarve, fushat e parimeve të përgjithshme janë dimensione të sakta, që përfaqësojnë mendime të vlerësuara dhe klasifikime të pranuar. Lexuesi do të gjejë një zgjerim në konceptin e multidimensionalizimit në kapitullin e dytë, të cilin e kemi specifikuar për teorinë dhe filozofinë e sistemeve.

Ashtu siç edhe duket nga mendimet e paraqitura më lart në shek. XX intencat e shariatit islam në realitet përfaqësojnë opinionin e dijetarëve, që i sugjerojnë ato rreth çështjeve të reformimit dhe restaurimit të vetë jurisprudencës islame. Arsyeja është, se të gjitha këto intenca janë të hulumtuara nga tekstet e shpalljes. Kjo përzierje në mendjen e juristit mes tekstit dhe kërkesave për reformim në çdo kohë u jep intencave një rëndësi të veçantë. Për këtë arsye unë e konsideroj shkencën e intencave të shariatit një prej mjeteve më të rëndësishme ideologjike dhe një prej metodikave aktive për reformimin dhe restaurimin islam. Ajo është metodologji e cila buron nga brenda shkencës islame, e jo nga jashtë saj, i drejtohet mendjes muslimane dhe trajton interesat islame. Ky prezantim ndryshon rrënjësisht nga ato projekte për “reformim”-“*el-Isllah*” apo “restaurim”-“*et-Texhdid*” që vijnë nga jashtë fushës së terminologjisë islame dhe shkencave islame.

Më poshtë paraqes një prezantim të shkurtër të historisë së idesë së intencave të shariatit duke filluar me fjalët e sahabëve të profetit Muhamed (a.s.) dhe duke përfunduar në kohën tonë.

1.2. INTENCAT NË IXHTIHADIN E SAHABËVE

Historia e idesë së kërkimit për qëllimin, objektivin ose synimin nga ndonjë ajet ose hadith të profetit Muhamedit (a.s.) gjendet që në kohën e sahabëve (r.a.), siç përmendet një gjë e tillë në transmetime. Një prej shembujve të njohur është hadithi, i cili na vjen me disa rrugë rreth “*namazit të ikindisë tek fisi Kurejdha*”, në të cilin profeti Muhamed (a.s.)



urdhëron shokët e tij, që të drejtohen tek fisi Beni Kurejdha³⁹, e të mos e falin namazin e ikindisë veçse aty - “*të mos e falë asnjë prej jush ikindinë veçse tek fisi beni Kurejdha*”⁴⁰. Por koha e namazit të ikindisë gati po përfundonte para se sahabët të mbërrinin aty. Kështu sahabët u ndanë në dy mendime: një grup këmbënguli të mos e falnin ikindinë veçse tek fisi beni Kurejdha, edhe po të kalonte koha, ndërsa grupi tjetër e fali namazin rrugës para se të mbërrinin atje prej frikës mos u kalonte koha e namazit.

Arsyetimi i atyre, që u mbështetën në mendimin e parë ishte, se urdhrat e profetit Muhamed (a.s.) ishin të qarta. Ai i urdhëroi të gjithë duke theksuar, që të mos e falnin ikindinë veçse atje, ndërkohë arsyetimi i grupit të dytë ishte se “*intenca*” e profetit Muhamed (a.s.) ishte qëllimi, që ata të nxitonin në ecje drejt fisit Kurejdha. (Është thënë se *intenca* ka qenë nxitimi). Pra, *intenca* apo *qëllimi* i tij nuk ka qenë shtyrja e namazit, edhe sikur të kalonte koha e tij e detyrueshme.

Transmetuesi i hadithit vazhdon më tej dhe tregon, se sahabët, kur e njoftuan profetin Muhamed (a.s.) për atë që bënë, ai nuk komentoi asgjë, pra miratoi secilin prej dy mendimeve⁴¹. Juristët dhe dijetarët më pas kanë komentuar, se miratimi i profetit Muhamed (a.s.) i dy mendimeve do të thotë, se të dy qëndrimet ishin të sakta. Veçse një dijetar i madh imam ibën Hazm edh-Dhahiri ka dalë nga ky qëndrim dijetarësh. Ai e ka konsideruar gabim qëndrimin e sahabëve, që u falën para se të mbërrinin tek fisi Kurejdha, duke deklaruar se ky grup sahabësh duhej ta falnin ikindinë veçse pasi të mbërrinin atje, siç i urdhëroi profeti Muahmed (a.s.), edhe po të arrinin në mes të natës⁴².

Gjithashtu kemi edhe një ngjarje tjetër në kohën e sahabëve me kuptim të ngjashëm me ngjarjen e fisit Beni Kurejdha, madje rezultatet e një qëndrimi ligjor, që bazohet mbi qëllimin e kuptuar nga teksti, e jo mbi kuptimin sipërfaqësor të tij në këtë ngjarje të dytë, ka pasur ndikim më të fortë. Kjo ngjarje ka ndodhur në kohën e Omer ibën Hatabit (r.a.). Pozita e tij, ashtu edhe zakoni i tij në konsultimin me një numër të madh sahabësh në çështjet e përgjithshme, me gjithë mendimet e tyre të ndryshme, i bënë vendimet e tij me një fuqi dhe kuptim të veçantë. Në këtë ngjarje sahabët kërkuan prej

39 Aty rreth vit. 7 pas Hixhretit, ky vend ka qene disa milje larg nga Medineja.

40 El-Bukhari, *el-Xhamiu es-Sahih*, redakt. Mustafa el-Buga, bot. 3 (Bejrut: Dar Ibni Kethir, 1986) bl. 1, fq. 321; Muslim, *Sahihul muslim*, redakt. Muhamed Fuad Abdul Baki (Bejrut: Dar ihja turath el-Arabi, pa vit. bot.) bl. 3, fq. 1391 h.

41 Transmeton Abdulla ibn Omeri, siç përcjell Bukhriu, bl. 1, fq. 321 dhe Imam Muslimi, bl. 4, fq. 1391.

42 Ali Ibn Hazm, *el-Muhal-la*, redakt. Lexhne Ihja turath el-Arabi, bot. 1 (Bejrut: Darul afak, pa vit. bot.), bl. 3, fq. 291.



tij t'iu ndante tokat e Egjiptit dhe Irakut, të cilat i kishin çliruar së fundmi, duke vlerësuar se ato toka ishin "plaçkë luftime"⁴³. Argumenti i tyre ishte prania e teksteve të qarta e të mirëpërcaktuara në Kuran, që iu jepnin luftëtarëve ato që kishin mbledhur e fituar nga "plaçka e luftës", pikërisht ajeti: "Gëzojeni plaçkën e luftës që keni fituar si gjë të lejueshme dhe të mirë dhe frikësojuni Allahut! Vërtet, Allahu është Falës e Mëshirëplotë"⁴⁴ - duke shtuar edhe traditën e njohur profetike në këtë pikë. Por Omeri refuzoi ndarjen e qyteteve dhe tokave të gjera mes sahabëve. Në vendimin e tij ai u mbështet në ajete të tjera me kuptim më të përgjithshëm, që dëftojnë se Allahu (xh.sh.) "synon", që pasuria të mos jetë e mbledhur tek të pasurit: "... në mënyrë që ajo të mos mbetet vetëm në duart e të pasurve nga mesi juaj"⁴⁵, pra që të pasurit të mos monopolizonin pasurinë dhe trashëgiminë në shoqëri. Omeri, e me të sahabët, që mbështetën mendimin e tij, i kuptoi ajetet e veçanta për ndarjen e plaçkës së luftës mes luftëtarëve brenda kontekstit të një "qëllimi" të caktuar mes intencave të legjislacionit, të përfutur nga ajete të tjera. Ky qëllim ka lidhje me drejtësinë dhe ndalimin e monopolit, ose "ngushtimi e hapësirës mes shtresave", e thënë kjo me shprehje bashkëkohore. Rëndësia e *ixhtihadit* të Omerit në këtë çështje shfaqet, se ai mund të konsiderohet nga ana e shkencës së *usulit*, një lloj konsensusi - "*el-Ixhma'ë*" për të cilin ranë dakord një numër i konsiderueshëm sahabësh. Ky është *ixhtihad*, që ka vlerën e vet në jurisprudencë, pa marrë parasysh përkufizimin e "konsensusit" ose "fuqinë argumentuese të mendimit të sahabiut". Këto janë çështje rreth të cilave është ndezur një debat i madh mes juristëve nga shkollave të ndryshme, siç do të shpjegohet kur t'i vijë radha.

Nga *ixhtihadet* e ndryshme të Omerit mund të marrim shembuj me kuptime të thella rreth së njëjtës çështje, siç është pezullimi nga ana e tij i ndëshkimit për vjedhjen në vitin e urisë, që e pllakosi Medinen⁴⁶, shkak për të cilin ishte njohja e thellë e Omerit, se zbatimi i këtij ndëshkimi, të cilin e citon Kurani dhe tradita profetike në një kohë kur njerëzit po vuanin nevojën për bukën e gojës thjesht për të ruajtur shpirtin, nuk realizonte parimin e drejtësisë, që është qëllim/intencë bazë në islam. Për këtë arsye ky parim i madh u konsiderua referenca e tij në pezullimin e dispozitave të ndëshkimit për vjedhjen.

43 Jeakub ebu Jusuf, *el-Kharaxh* (Kairo: Metbeal emirije, 1303 h.) fq. 14, 81; Jahja ibn Adem, *el-Kharaxh* (el-Ehver-Pakistan, Mektebel alemije, 1974), fq. 110.

44 El Enfal: 69

45 El Hashr: 7

46 Muhamed el-Beltaxhi, *Menhexh Omer bin Hatab fi teshri*, bot. 1 (Kairo: Daru selam, 2002), fq. 190.



Një shembull i tretë është edhe pezullimi nga ana e tij e ekzekutimit të “kuptimit sipërfaqësor” - “*el-Me’ana edh-Dhahir*” të hadithit, që deklaroi hap-tazi, se ushtari ka të drejtë të marrë “çka posedojnë personalisht” ushtarët armiq të vrarë. Kjo dispozitë përftohet nga hadithi: “*Kush vret një armik, ai fiton çka posedon ai*”⁴⁷. Ai vendosi të mblidhej gjithë kjo pasuri me vlerë të madhe dhe luftëtarëve t’iu jepej vetëm një e pesta, sikurse plaçka e luftës. Qëllimi/intenca e tij në këtë vendim ishte të ruante parimin e drejtësisë mes ushtarëve, madje edhe synoi gjithashtu të pasuronte arkën e shtetit.

Le të japim një shembull të katërt nga dija e thellë e Omerit (r.a.), që është vendimi i tij për të përfshirë kuajt në pasurinë mbi të cilën është detyrim zekati, ose që ndryshe njihet si çështja e “lëndës” së zekatit. Megjithëse profeti (a.s.) e ka cituar qartazi përjashtimin e kuajve nga zekati me hadithin: “*Muslimani nuk ka detyrim zekati në kuajt e tij*”, arsyetimi i Omerit ka qenë, se kuajve iu ishte rritur shumë vlera në kohën e tij në krahasim me vlerën e deveve, ndërkohë që profeti i kishte përfshirë devetë në pasuritë që kishin detyrim zekatin. Me fjalë të tjera, Omeri e kishte kuptuar “qëllimin/intencën” nga zekati, se ai ishte një formë e ndihmës shoqërore, që të pasurit e paguajnë për të lehtësuar vështirësitë e të varfërve, pa marrë parasysh ndonjë lloj të caktuar pasurie dhe prodhimi, që ka përmendur profeti Muhamed (a.s.) dhe çfarë mund të kuptohet fjalë për fjalë nga ato⁴⁸.

Porse asnjë shkollë juridike, përveç hanefive, nuk e pranon zgjerimin e “*lëndës së zekatit*”, pra pasuritë tek të cilat bëhet detyrim zekati. Kjo na tregon neve masën e përhapjes së kuptimit sipërfaqësor në kuptimin juridik tradicional. Ibën el-Hazmi thekson se: “Nuk ka zekat përveçse në tetë grupe pasurish, e ato janë: argjendi, ari, drithërat, elbi, hurmat, deveja, lopa dhe bagëtitë ... ato i përmend tradita profetike ... e s’ka zekat në fruta, të mbjella e as në ndonjë produkt tjetër përveç asaj që përmendet. As në kuaj, as në skllëvër, as në mjaltë, e as në mallrat e tregëtisë”⁴⁹.

Duket qartë se në ç’masë mund të pezullojë ky mendim institucionin e zekatit që të përmbushë një rol aktiv në drejtësi ose urtësi, nëse do të imponohej.

Bazuar në “urtësinë nga dispozitat ligjore”, dijetari Jusuf el-Kardavi e ka kundërshtuar mendimin e shumicës së dijetarëve për lëndën e zekatit, kur ka studiuar këtë çështje me imtësi në librin e tij “Jurisprudenca e zekatit”. Ai përmend:

47 Shih ‘Ikhtilaf araul fukahā’ në librin e Ibni Rushdit, *Bidajetul muxhtehid ve nihajetul muktesid* (Bejrut: Darul fik, pa vit bot.), bl. 1, fq. 291.

48 Jusuf Kardavi, “*Fik’hu zekat*” (Disertacion doktore, Egjip: Universiteti el-Az’har, Neshru risale, bot. 15, 1985), bl. 1, fq. 229

49 Sqarim i fuqishëm në argumentimin e këtij mendimi është bërë tek Ibni Hazm, *el-Muhal-la*, redakt. Lexhne Ihja et-Turath el-Arabi, bot. 1 (Bejrut: Darul afak, pa vit. bot.), fq. 209.



“Çdo pasuri që rritet është lëndë për zekat ... zekati është bërë legjitim për të mbyllur nevojën e të varfërve, nevojtarëve, borxhlive dhe personave të mbetur në rrugë, për të përmbushur interesat publike të muslimanëve, si përpjekja në rrugë të Allahut, afrimi i zemrave në islam ... është e largët të mendohet, që Ligjvënësi të ketë pasur qëllim hedhjen e kësaj barre mbi atë që zotëron pesë deve, katërdhjetë bagëti ose një sasi elbi, e më pas të falë kapitalistët e mëdhenj që posedojnë fabrika dhe ndërtesa të mëdha, mjekë, avokatë, nëpunës të mëdhenj dhe profesionistë të lirë, të cilët në një ditë të vetme fitojnë çka pronari i pesë deveve ose i elbit i fiton me vite”⁵⁰.

Por Omer ibën Hatabi nuk ndoqi këtë metodikë, e cila mbështetet mbi vlerësimin e intencave në të gjitha dispozitat e sheriatit, sepse Buhariu na raporton nga Omeri, se ky në periudhën e sundimit të tij ka thënë: “S’ka pse të vrapojmë e të zbulojmë muskujt, kur Allahu e ka forcuar islamit dhe e ka nënshtruar mosbesimin dhe ithtarët e tij”, - duke nënkuptuar urtësinë e vrapimit kur Profeti (a.s.) i urdhëroi sahabët për një gjë të tillë. Ky veprim ishte shfaqje e fuqisë së muslimanëve, kur hapën Mekën, ndërkohë që jobesimtarët kishin përhapur lajmin, se muslimanët i kishin dobësuar epidemitë e Medines. Por Omeri, duke komentuar tha: “Por ne nuk lëmë asgjë që bënim në kohën e Profetit”⁵¹. Në këtë qëndrim Omeri bëri dallimin mes “adhurimeve-*ibadat*” dhe “joadhurimeve-*muamelat*”, dallim të cilin e ndoqën më pas secila prej shkollave të *usulu fik’hut*. Esh-Shatibiu e shpreh këtë dallim duke thënë: “Thelbi në rituale është adhurimi, pa marrë parasysh kuptimet. Në thelb ato kryhen veçse me leje pasi logjika nuk ka vend në shpikjen e adhurimeve. Ndërsa traditat në thelb tek ato mund të vërehen kuptimet dhe aty kjo lejohet, derisa të ketë argument, që tregon të kundërtën”⁵².

Rëndësia e *ixthihadit* bazuar në shembujt, që u përmendën vërehet në faktin, se sahabët jo në çdo situatë kanë zbatuar atë që dijetarët e *usulit* e quajtën më pas “*Dilalet el-Lafdih*” - “(implikim) domethënia e fjalës” (ose atë që tregon kuptimi i parë i fjalës në tekstin ligjor). Përmbajtja praktike e tekstit ndonjëherë nxirret nga synimi i tekstit, që ndryshe mund të quhet “*dilalletul meksid*” - “domethënia e synimit”. Një domethënie e tillë i jep më shumë fleksibilitet kuptimit të fjalëve dhe përdorimit të tyre në kontekst, e kjo duket qartë nga shembujt që dhamë.

Por orientimi medhhebi bashkëkohor në studimin e sheriatit⁵³, nuk e konsideron ndryshimin nën dritën e intencave në kundërshtim me

50 El-Kardavi, *Fik’hu zekat*, vep. e cit., bl. 1, fq. 146-148.

51 El-Buhari, *es-Sahih*, Libri el-Haxh, Kapitulli er-Reml, vep. e cit.

52 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, bl. 2, vep. e cit., fq. 6.

53 Në kapitullin e pestë lexuesi do të gjejë një kategorizim sugjerues të shkollave bashkëkohore juridike islame.



“*dilale lugavije lin-nas*” (implikimin) domethënien gjuhësore të tekstit. Ky orientim pretendon praninë e një “*‘il-le mundabita’-motivi të kriterizuar në dispozitë*” dhe se “*dispozitat ligjore nuk ekzekutohen, nëse mungon motivi, për shkak të të cilit edhe është dhënë vendimi, ose me të cilin vendimi specifikohet ‘khus-sisa bihil hukmu’ si rezultat i pranisë së një teksti të përgjithshëm*”⁵⁴. Shembull për këtë në kontekst të asaj, që u përmend më lart është, se motivi sipas të cilit ekzekutohet dispozita e ndëshkimit për vjedhjen është vjedhja e kryer nga një njeri pa pasur ai nevojë për mallin e vjedhur. Si rrjedhojë, ndëshimi i vjedhjes nuk ekzekutohet absolutisht ndaj atyre, që i amnistoi Omeri. Por nëse nuk mund të arrihet të kuptohen kështu disa *ixhtihade*, qoftë edhe nga Omeri (r.a.), përfaqësuesit e orientimit medhhebit bashkëkohor i kritikojnë *ixhtihadet* e tilla nga Omeri dhe i konsiderojnë ato si “*mukhalif lin-nas - kundërshti me tekstin*”⁵⁵. Mua më duket, se këto standarde, që kanë kushtëzuar dijetarët e *usulit* në saktësinë e motivit nuk shkojnë (nuk janë konzistente “*mundabit*”) me atë që ata thonë. Për shembull, “prania e nevojës” është një kuptim “i papërcaktuar”, pra një vlerë e matshme në çdo situatë, sepse ajo mund të ndryshojë me ndryshimin e rrethanave. Kriteri tek i cili mbërrimë me qëllim ndryshimin e dispozitës nuk është motivi, në kuptimin thelbësor të kësaj fjale, por është intenca. Nga ana shkencore shohim, se më e mira është t’ia atribuojmë ndryshimin, që ndërmori Omeri qëllimit (intencës) të solidaritetit social, e jo asaj që ata pretendojnë se është motiv “*‘il-le*”.

Shembulli i dytë, që ka dhënë ky orientim është pretendimi, se motivi në zbatimin e vendimit për anulim është “leja e prijësit në varësi të interesit”⁵⁶. Por ne themi përsëri se ky motiv nuk është i kriterizuar (nuk është konzistent “*mundabit*”), sepse ai ndryshon me ndryshimin e kushteve. Për këtë arsye më e përshtatshme është, që ndryshimin që bëri Omeri (r.a.) t’i atribuohet intencës të drejtësisë mes ushtarëve të tij dhe qëllimi i përbushjes së interesit shoqëror.

Qëllimi nga shembujt e dhënë është qartësimi i kuptimit të hershëm të intencave në zbatimin e dispozitave të shariatit islam dhe i dhënies së tyre rëndësi kryesore në zbatimin e këtyre dispozitave. Ndërsa roli që luajnë këto intenca në mënyrat e ndryshme të *ixhtihadit* dhe lidhja mes “*el-‘il-le*” - motivit dhe intencës do të përmendet me imtësi në kapitullin e gjashtë të këtij libri.

54 Muhamed Seid Ramadan el-Buti, *Davabitul meslaha fi shariatil islamiye*, bot. 6 (Damask: Muessetu risale, 2001), fq. 129-143.

55 Ibid, fq. 143

56 Ky është mendimi i imam Malikut, porse të gjitha shkollat e tjera kundërshtojnë Omerin vetë rreth kësaj teme, shih Ibni Rushd, *Bidajetul muxhtehid*, fq. 290-291.



1.3. TEORITË E HERSHME RRETH INTENCAVE

Teoria e intencave dhe kategorizimi i tyre ka filluar të evoluojë pas periudhës së sahabëve. Por intencat e sheriatit, siç i njohim neve sot, nuk kanë evoluuar në formë të qartë deri në periudhën e dijetarëve të mëvonshëm të shkencës së *usulit* në shek. V deri në VIII hixhri. Për këtë do të flitet me hollësi në këtë pjesë. Në tre shekujt e parë u shfaqën terma, që kishin lidhje me intencat ose shkaqet si: *el-hikme*/urtësi, *el-'il-le*/motiv, *munasebat*/përshtatshmëri, *el-garad*/qëllimi tek fjalët e imamëve të *fik'hut*. Më pas ajo shfaqet në disa prej teorive të dijetarëve të *usulit*, kur ata kanë hulumtuar në tematikat e *el-kijas*/analogjisë, *istihsanit* dhe *masllaha*/interesit. Por intencat/*el-mekasid* në vet-vete, nuk janë shfaqur si hulumtime, që i janë kushtuar studime të pavarura, ose interesim i veçantë deri në fundin e shek. III hixhri. Edhe evoluimi i teorisë së “shkallëve të domosdoshmërisë” së imam el-Xhujnit (v 478 h/ 1085 e.s.) filloi veç shumë kohë pas tij, në shek. V hixhri. Më poshtë po prezantojmë konceptet e hershme të intencave të sheriatit mes shekujve III dhe V hixhri.

1. El-Hakim et-Termidhi (v 296 h/ 908 e.s.): Libri i parë specifik rreth temës së intencave, që na ka mbërritur dhe që ka përdorur fjalën “*mekasid/intencë*” në titullin e tij është libri “*es-Salatu ve mekasiduha*/Namazi dhe intencat e tij”, shkrim i Termidhiut të urtë⁵⁷. Ky libër përmban prezantim të urtësive të të gjitha vakteve të namazit dhe sekretet shpirtërore të tyre me një anim të dukshëm mistik. Shembuj të këtyre urtësive: “Veprimet e namazit janë të ndryshme në varësi të gjendjes së ndryshme të njeriut: Me qëndrimin në këmbë del nga arratia, me drejtimin kah Kibla del nga kundërshtimi, me *tekbirin* del nga mendjemadhësia, me falënderimin del nga shkujdesja, me *rukunë* del nga thatësia, me sexhden del nga gjynahu...”. Et Termidhi el-Hakim shkroi një libër të ngjashëm rreth haxhit, duke i zgjedhur titull: “*el-Haxhixh ve esraruhu* / Haxhi dhe sekretet e tij”⁵⁸.
2. Ebu Zejd el-Belhi (v 322 h / 933 e.s.): Libri i parë i njohur rreth intencave në marrëdhëniet ndërnjerezore të fushës së drejtës civile “*el-Muamelat*” është libri i Ebu Zejd el-Belhit: “el-Ibane fi ilel ed-Dijane” në të cilin ai ka prezantuar intencat nga dispozitat juridike. El-Belhi ka shkruar gjithashtu një libër tjetër të veçantë për interesin të titulluar: “*Mesalih el-Ebdan ve el-Enfus*” në të cilin tregon, se si

57 Qendrim ky i thënë nga Ahmed er-Rejsunit, *Nadharijetul mekasid inde el-Imam esh-Shatibi*, bot. 1 (Herndon-Virxhinija: el-Me’ahad el-alemi lil fikril islami, 1992).

58 Poashtu sipas Ahmed er-Rejsuni, redakt. Muhamed Selim el-Ava, *Mekasidu sherial islamije: dirase fi kadaja el-menhexh ve kadaj et-tetbik* (Londër: Muessesetu el-furkan li turathil islami, Merkez dirasat mekasidu sheria, 2006), fq. 181.



- veprat dhe dispozitat ligjore kontribuojnë në shëndetin e njeriut, goftë fizike apo shpirtërore⁵⁹.
3. El-Kaffal esh-Shashi el-Kebir (v 365 h / 975 e.s.): Dorëshkrimi më i vjetër, që munda të gjej në shtëpinë botuese “Dar el-Kutub el-Misrija” për tematikën e intencave të shariatit është libri i el-Kafalit “Mehasin esh-Sheria”⁶⁰. Kafali e ka filluar librin e tij me një kapitull prezantues që shtrihet në njëzet faqe. Pastaj pjesën tjetër të librit e ka ndarë sipas kapitujve të zakonshëm në librat e *fik’hut* tradicional (duke filluar me pastërtinë, abdesin, namazin e kështu me radhë). Kafali në librin e tij përmend shkurtimisht çdo dispozitë, e më pas zgjerohet në intencat dhe urtësitë e saj. Dorëshkrimi është i qartë në një masë të mirë dhe arrin në 400 faqe. Në faqen e fundit të dorëshkrimit gjendet data e mbarimit të librit të tij, që është 11 Rabiul el-Evel 358 h. (që korespondon me 7 shkurt 969 e.s.). Kapitujt e *fik’hut* që përmban libri mbulojnë një hapësirë të madhe, kjo me gjithë shkurtimin e tij të ndjeshëm në dispozitat individuale, dhe në mosprezantimin e asnjë teorie të përgjithshme rreth intencave. Por, megjithatë libri konsiderohet një hap i rëndësishëm në zhvillimin e teorisë së intencave. Më poshtë po paraqesim një fragment të libri nga kapitulli prezantues: “Kam vendosur shkrimin e këtij libri për të dëftuar mirësitë e shariatit, përfshirjen e tij në politikën tolerante, lidhjen e saj me mendjen e shëndoshë dhe përgjigjet që jep për cilindo që pyet për motivet e tij. Dihet se kjo pyetje buron nga njeriu në dy aspekte: Ose nga pranimi i krijimit të botës dhe saktësisë së profetësisë, pasi legjislationet me kuptimet e tyre i bashkëngjiten të adhuruarit, Mbretit, të Fuqishmit dhe të Urtit, ndreqës i njerëzve çka u jep atyre përjetësinë në botën e dashurisë, aq sa do të qëndrojë ajo dhe ata, me bindjen e tyre ndaj Atij, meritojnë shpërblimin e mirë në të dy botët. Dhe e dyta, në komentimin kritik ndaj profetësisë dhe në mendimi, se bota është e re. Përmbushja e këtij arsyetimi është, që të argumentohet pavlefshmëria e llojit duke zhvlerësuar thelbin e tij”.
 4. Ibën Babevejh el-Kummi (v 381 h / 991 e.s.). Disa studiues pretendojnë, se hulumtimi rreth intencave të shariatit ka qenë i kufizuar në

59 Muhamed Kemal Imam, *ed-Delilul irshadi ila mekasidu shariatil islamiye* (Londër: Merkez dirasat mekasidu sheria, 2007) fq. 3.

60 Për këtë libër mësova nga dr. Ahmed Rejsuni me rastin e mbajtjes së Akademisë për të Drejtën islame nga Organizata e konferencës islamike (OIC) në Xhedde (Bisedë e zhvilluar në Xhedde, Mretëria e Arabisë Saudite, Prill 2006); gjer tek mikrofilmi i dorëshkrimit erdha me ndihmën e dr. Ejmen Fuadit, i cili kishte përkatitur dorëshkrimin për Fondacionin el-Furkan li turath el-Islami, Londër, Mbretëria e Bashkuar (Kairo, Korrik 2006); el-Kaffal esh-Shashi, “Mehasinu sheria”, në *Fik’hu shafi’i*, dorëshkrimi me nr. 263 (Kairo, Darul kutub: 358 h / 969 e.s.).



shkollat e ehli sunetit deri në shek. XX⁶¹. Por studimin specifik të parë e të plotë në hulumtimin e intencave të sheriatit në realitet e ka shkruar ibën Babevejh el-Kummi, një prej juristëve të shquar shiitë të shek. IV hixhri. Ai ka shkruar një libër me 335 kapituj rreth kësaj tematike⁶². Ibën Babevejh, në librin e tij me titull “Il-el esh-Sherai” paraqet një interpretim logjik të besimit në Allahun (xh.sh.), profetët, *gajbin* e të tjera shtylla të besimit. Ky libër gjithashtu paraqet intencat dhe justifikimet morale të namazit, agjërimin, haxhit, zekatit, bamirësisë ndaj prindërve e të tjera detyra islame⁶³.



Ilustrimi 1.1. Faqja e parë e dorëshkrimit të librit *Mehasinu esh-Sheria e autorit el-Keffal el-Kebir*, biblioteka egjiptiane Darul kutub

61 Hasen Xhabir, “el-Mekasid fil medreset esh-Shi’ije”, në librin *Mekasidu sheria dirase fi kadajal menhexh ve kadaj tetbik*, bot. 1 (Londër: Muessesetu el-Furkan li turathul islami, Merkez ebhath el-Mekasid, 2006ç, fq. 125, redaktuar nga Muhamed Selim el-Ava; poashtu bisedë rreth kësaj teme e zhvilluar në Aleksandri-Egjyp, Gusht 2006).
62 Sipas prof. Muhamed Kemal Imamit, nga Fakultetit juridik - Universiteti Aleksandrisë, (bisedë e zhvilluar në Kairo-Egjyp, Gusht 2006).
63 Ibn Babavejhs es-Suduk el-Kummi, *Il-el esh-Sheria*, redakt. Muhamed Sadik Bahrul ulum (Nexhef: Darul belaga, 1966).



5. El-Amiri el-Fejlusufi (v 381 h/ 991 e.s.): Klasifikimi i parë teorik i njohur rreth intencave të shariatit është ai, që ka prezantuar filozofi el-Amiri në librin e tij “El I’lam bi Menakib el-Islam”⁶⁴. Por klasifikimi i tij i intencave është përqendruar në trajtimin e tyre nën dritën e ndëshkimeve në legjislacionin islam.

E klasifikimi i intencave sipas „niveleve të domosdoshmërisë“, nuk është zhvilluar deri me hyrjen e shekullit V hixhri. Më pas teoria u bë dominuese deri sa mbërriti kulmin e periudhës së saj historike në shek. VIII hixhri (nëse përjashtojmë atë që ka ndodhur në shek. XX).

1.4 INTENCAT E SHERIATIT SI NJË TEORI E EVOLUAR: SHEKULLI V DERI NË SHEKULLIN VIII HIXHRI

Shfaqja e filozofisë së të Drejtës islame

Shekulli V hixhri dëshmoi shfaqjen e asaj që dijetari Abdullah ibën Bejjeh e ka quajtur “Filozofia e legjislacionit islam”⁶⁵. U duk se rrugët e *ixhtihadit*, që ishin përhapur më parë, filozofia e të cilave ishte përqendruar në metodikën literale e nominale ishin tashmë të pamjaftueshme për t’iu përgjigjur nevojave të civilizimit islam, që po zhvillohej me shpejtësi. Për këtë arsye u shfaq teoria e “*masllaha mursele* / interesit të papërcaktuar”, si një mënyrë bashkëveprimi me fushën, të cilën dijetarët e quajtën “*ma lem jurid fihi nass* - aty ku nuk ka tekst”. Kjo ishte një përpjekje për të zëvendësuar kufizimin e analogjisë tradicionale.

Në një studim të mëparshëm kam dëftuar, se analogjia tradicionale nëpërmjet motivit, nuk është e mjaftueshme të bashkëveprojë me të gjitha çështjet dhe të rejat që dalin, megjithëse dijetarët e *usulit* janë përpjekur ta zhvillojnë e ta zgjerojnë atë më vonë nëpërmjet teorive të tyre në “*munasebetul kijas* / arsyen e analogjisë”. Arsyeja është se analogjia nëpërmjet motiveve mbetet e kufizuar me kushtin e “*indibat* / konzistencës”

64 Kjo sipas dr. Ahmed er-Rejsuni, bisedë e zhvilluar në Xhedde, Nëntorë 2006, ai më rekomandoi librin e ebil Hasan el-Fejlusufi el-Amiri, *el-’i’lam bi menakibul islam*, redakt. Ahmed Gurab (Kairo: Darul kutub el-arabi, 1967).

65 Bisedë e zhvilluar me Shejkh Ibn Bejjeh në Mekke, Mbretëria e Arabisë Saudite, Prill 2006; gjithashtu në hyrje të librit *Fik’hul mekasid: imatatal ahkam esh-Sher’ije bi mekasidih* (Virxhinija: el-Me’ahad el-Alemi lil fikril islami, 2006).



(kriterizimit) të këtyre motiveve⁶⁶. Ndërkohë koncepti i interesave të papërcaktuara “*mesalih el-Mursele*” ka ndihmuar në mbushjen e këtij vakumi. Interesi i papërcaktuar ka qenë shkak për lindjen e teorisë së intencave në shariatit islam. Disa juristë mes shekullit V dhe VIII hixhri kanë pasur meritën për kontributin e prekshëm në zhvillimin e teorisë së intencave. Ata janë: imam el-Xhujeni, imam el-Gazaliu, imam el-Iz ibën Abdus Selami, imam el-Karafi, imam ibën el-Kajimi dhe më i shquari ndër ata ka qenë imam esh-Shatibiu.

Ebu el-Meali el-Xhujeni (v. 478 h/ 1085 e.s.)

Libri i imam el-Xhujenit, „*El Burhan fi usul el fik'h*“, ka qenë trajtimi i parë në këtë shkencë i teorisë së “niveleve të domosdoshmërisë” në një mënyrë të ngjashme me teorinë e njohur sot. Imam el-Xhujeni sugjeroi pesë nivele të intencave, që janë:

- “*darurat*” - domosdoshmëritë,
- “*el-haxhe el-Amme*” - nevojat e përgjithshme,
- “*el-Mukeremat*” - nevoja përsosmërie,
- “*el-Mendubat*” - të pëlqyerat dhe
- “çka nuk mund të klasifikohet nën një kod të caktuar”⁶⁷.

Ai deklaroi se intenca e shariatit islam është “*el-'Isme*” - mbrojtja, pacenueshmëria e: besimit të njerëzve, jetës, mendjes, nderit dhe pasurisë së tyre⁶⁸.

El-Xhujeni ka edhe një libër tjetër të rëndësishëm: „*Gijath el umem fi iltijath edh-Dhulm*“, që në vlerësimin tim është një kontribut tjetër i vyer nga el-Xhujeni në teorinë e intencave të shariatit islam, edhe pse interesi i librit të përmendur përqendrohet kryesisht në çështje politike. el-Xhujeni në librin “*el-Gijath*” paraqet një supozim imagjinar në të cilin tërë juristët dhe bartësit e shkollave një ditë janë shfarosur nga sipërfaqja e tokës. Ai shprehet, se në këtë moment nuk ka shpëtim për islamin veç ngritjes së dispozitave të shariatit, me tematikat e tij të ndryshme, nga themelet ose siç e quan ai “themelet e paprekshme” dhe mbi “parimet e qarta, të cilat nuk përballen me mundësitë dhe rrugët e interpretimit”, siç

66 Xhasir Avde, “Deverat el-Ahkam esh-Sher’ije mea mekasidiha vuxheden ve ademen: dirase usulije nekdiye tetbikije” (disertacion magjistrature në fushën e *usul fik’hut*, mbrojtur në Xhamial islamije el-Amerikije, 2004)

67 El-Xhujeni, *el-Burhan*, vep. e cit., bot. 4, bl. 2, fq. 621-622, 747.

68 Ibid.



shprehet ai⁶⁹. Ai shton, se këto “*el-Muhkemat*-parime të qarta”, të cilat vërtet në mënyrë eksplicite i quan “*el-Mekasid / intenca*” janë “në çdo themel të sheriatit një rregull që merr pozitën e boshtit dhe shtyllës karshi ndërtësës dhe sqarojmë, se ajo është burimi i ndarjeve”⁷⁰.

Disa prej atyre themeleve të paprekshme mbi të cilat është bazuar el-Xhujeni për të ngritur rishtas ngrehinën e sheriatit është edhe “*lehtësimi-et-Tejsir*” në kapitullin e papastërtive dhe “heqja e barrës ndaj nevojtarëve-*ref’u darar el-Muhtaxhin*” në kapitullin e zekatit, “pëlqimi i bashkëpronarëve-*teradil mul-lak*” në aktet e shitjeve etj⁷¹. Kjo më bën mua të mendoj, se libri i tij “*Gijath el-umem*” është një projekt për “ripërpilimin/rikonstruimin (*iadet sijag*) e jurisprudencës islame bazuar në intencat e tij, edhe pse për mendimet e tij ai shprehet me një gjuhë, që e mbron nga persekutimi shkencor dhe politik⁷². S’ka dyshim se këto mendime të el-Xhujenit meritojnë një studim dhe një analizë më të thellë të vetë tekstit të librit.

Ebu Hamid el-Gazaliu (v. 505 h. / 1111 e.s.)

Imam ebu Hamid el-Gazaliu, i cili ka qenë edhe nxënës i imam el-Xhujenit zhvilloi teorinë e mësuesit të tij në librin “*el-Mustasfa*”. Ai i ka renditur “*domosdoshmëritë*” që ka sugjeruar el-Xhujeni si vijon: 1. Feja, 2. Jeta. 3. Mendja. 4. Nderi, 5. Pasuria⁷³.

El-Gazaliu përdor gjithashtu termin “*ruajtje*”, kur flet rreth këtyre *domosdoshmërive*. Veçse el-Gazaliu, duke respektuar shkollën e imam Shafi’iut, i cili nuk ka pranuar fuqinë argumentuese të çdo *ixhtihadi* veçse nëpërmjet analogjisë, ka refuzuar t’i japë fuqi argumentuese ligjore cilitdo prej intencave apo interesave, që ka sugjeruar e renditur. Madje ai ka dëftuar, ato se ato janë “*el-Mesalih el-Mevhume / interesa të supozuara*”⁷⁴.

Ndërkohë ai ka sugjeruar disa analogji juridike, që të tërheqin vëmendjen. Aty ai i përdor intencatat në kuptimin e “*ilel esh-sher’ëije*” - motiveve ligjore. Me gjithë kritikën e tij dhe të shafi’ive ndaj intencave si “*të supozuara*” - “*dhannije*” dhe “*gajr mundabit* - të pakriterizuara”, el-Gazaliu jep një shembull ku thotë: “Vendimi ynë, se çdo pije apo ushqimi që të deh

69 El-Xhujeni, *el-Gijath ...*, vep. e cit., fq. 434.

70 Ibid, fq. 490

71 Ibid, fq. 446, 473, 494.

72 Shih kapitullin ‘*et-Tearif*’ në librin *Gijathul umem*, të cilën e shkroi Abduladhim ed-Dejb, që pasqyron kontekstin hitorik dhe politik të librit.

73 El-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e cit., fq. 258.

74 Ibid, fq. 172.



është i ndaluar, sepse krahasohet me verën, pasi ajo u ndalua për të ruajtur mendjen, e cila është edhe boshti i obligimit ... intenca e ligjit nga krijesa është, që të ruajë për ata fenë e tyre, jetën, mendjen, nderin dhe pasurinë e tyre. Gjithçka që garanton ruajtjen e këtyre pesë parimeve është interes. Gjithçka që bën të cenohen këto parime është dëm dhe shmangia e tij është interes. Nëse përdorim kuptimin imagjinar dhe të përshtatshëm në librin e analogjisë, kemi pasur qëllim pikërisht këtë lloj⁷⁵.

El-Gazaliu ka paraqitur gjithashtu një rregull themelor bazuar në nivelet e domosdoshëmrisë siç i prezanton ai. Ky rregull dëfton, se përparësia duhet t'i jepet domosdoshmërisë më të lartë ndaj asaj më të ulët, kjo nëse të dy domosdoshmëritë shpiten në domethënie të kundërshtueshme në zbatimin e tyre⁷⁶. Këtu shohim se *ixhtihadi* largpamës i el-Gazaliut nuk ka respektuar ndjekjen e prerë të shafi'ive të kallëpit "kriterizim - *el-Mundabit*" në procesin e mendimit analogjik tek ata, e këtë Gazaliu e ka ngritur vetë në librin "El-Mustasfa", dhe në shkrimet e tij të tjera në shkencën e *usulit*.

El-Izz ibën Abdus Selam (v. 660 h. / 1209 e.s.)

Imam el-Izz ka shkruar dy libra të vegjël rreth urtësisë së dispozitave, e të dy ato kanë lidhje me intencat në kuptimin e urtësive - *el-Hikem*. Ato janë "*mekasidu salat / intencat e namazit*" dhe "*mekasidu savm / intencat e agjërimit*"⁷⁷. Porse kontributi i tij kryesor në zhvillimin e teorisë së intencave përmendet në librin e tij rreth "*Mesalih*" - interesave të "Kavaid el-Ahkam fi mesalih el-Enam". Përkrah zgjerimit të Izz ibën Abdus Selamit në hulumtimin e dy koncepteve, të interesit dhe dëmit, ai ka zbuluar lidhjen mes dispozitave dhe intencave prej tyre. Ndër to që ka thënë është edhe: "Kush ndjek intencat e legjislacionit në thithjen e interesave dhe shmangien e dëmeve, ai nga kjo përfton besim dhe njohje, se këta interesa nuk duhet të lihen pas dore, dhe se këtij dëmi nuk duhet t'i afrohet, edhe pse mund të mos ketë tekst ligjorë, konsensus apo ndonjë analogji specifike. Përmbajtja e vetë ligjit detyron këtë"⁷⁸.

Pas el-Izz ibën Abdus Selamit vjen Kutbu ed-Din el-Kastalani (v. 686 h / 1287 e.s.) i cili eci në gjurmët e tij dhe shkroi dy libra për tematikën e

75 Ibid, 174

76 Ibid, fq. 265.

77 El-izz ibn Abdus Selam, *Mekasidu savm*, redakt. Ijad et-Tibaa, bot. 2 (Bejrut: Darul fikr, 1995); el-izz ibn Abdus Selam, *Mekasidu salat*, redakt. Ijad et-Tibaa, bot. 3, (Bejrut: Darul fikr, 2000).

78 Ibid, bl. 2, fq. 160.



intencave, njëri trajton namazin dhe tjetri agjërimin. Të dy librat ndjekin të njëjtën metodikë, "Urtësia nga dispozitat"⁷⁹.

Shehab ed-Din el-Karafi (v. 684 h/ 1285 e.s.)

Kontributi i Shehab ed-Din el-Karafi në teorinë e intencave shfaqet në dallimin, që ai bëri mes veprimeve të ndryshme të Profetit (a.s.) bazuar në qëllimin ose synimin e vetë Profetit. Në librin e tij ai përmend këto dallime:

"Ka dallim mes veprimeve të Profetit (a.s.) në gjykim dhe veprimeve të tij në *fetva*, e cila është kumtim dhe në udhëheqje ... edhe pasojat e veprimeve të tij me këto cilësi në sheriat janë të ndryshme ... gjithçka që ai ka thënë ose ka bërë në formë kumtimi është një dispozitë e përgjithshme, ndërsa dërgimi i ushtrive, shpenzimi i parave të arkës së shtetit, marrja e pozitës së gjyqësorit dhe qeverisjes, ndarja e plaçkës së luftës dhe lidhja e pakteve konsiderohen veprime, që i përkasin thjesht drejtimit të pushtetit e asgjë tjetër"⁸⁰.

Imam el-Karafi vuri në dukje një kuptim të ri të intencave, se ato janë intenca/objektiva të Profetit (a.s.) në role, veprime e thënie të ndryshme të tij. Pas tij dijetari ibën Ashur (v. 1976) zhvilloi më tej "dallimet" e el-Karafit që u përmendën më lart duke i bërë ato pjesë të teorisë së intencave⁸¹.

El-Karafi gjithashtu ka shkruar rreth "*Fet'hu edh-Dhera'ië* - zhbllokimit të preteksteve"⁸² për të përmbushur interesa të caktuara. Ky është një zgjerim tjetër i rëndësishëm në teorinë e objektivave, ku el-Karafi thotë, se ashtu siç duhet të mbyllen pretekstet, që të shpien në pasoja të padëshirueshme, po ashtu pretekstet (oportunitetet) dhe mjetet që të shpien në përfitime duhet të lihen të lira⁸³. El-Karafi nuk e pozicionoi veten në anën negative, që shfaqet në parimin e vënies "*seddu dhera'ië*-kufi të preteksteve (obstruksion ndaj oportuniteteve)" dhe lexuesi do t; gjejë më shumë detaje për këtë në kapitullin e gjashtë.

79 Imam, ed-delil el-Irshadi, vep. e cit., fq. 54-60.

80 Shihabuddin el-Karafi, *el-Furuk (mea havamish)*, redakt. Halil Mensur (Bejrut: Darul Kutub el-Ilmije, 1998), bl. 1, fq. 357.

81 Ibni Ashur, *Mekasidu sherial islamije*, vep. e cit., fq. 100.

82 (Pretekstet) Oportunitete ose edhe mjetet këtu nënkuptojnë ato veprime, që të shpien në përfundime me pasoja të dyfishta dhe në bazë të interesit gjykohet për kryerjen ose lënien e tyre. (sh.p.)

83 El-Karafi, *edh-Dhekhire*, vep. e cit., bl. 1, fq. 153; el-Karafi, *el-Furuk (mea havamish)*, vep. e cit., bl. 2, fq. 60.



Shems ed-Din ibën el-Kajim (v. 748 h/ 1347 e.s.)

Kontributi i imam ibën el-Kajimit në teorinë e intencave duket gjatë studimeve të tij kritike e të gjera të asaj, që quhet “*el-Hijel el-Fikhije / zhdërvjelltësi juridike*” bazuar në parimin, se këto ‘*zhdërvjelltësi*’ bien ndesh me intencat. Ndër ato që ka shkruar në këtë kapitull është edhe:

“Nëse njeriu përpiqet të përvidhet duke (lejuar) analizuar atë që ka ndaluar Allahu (xh.sh.), të kundërshtojë atë që Ai ka detyruar dhe të pezullojë atë që ka dekretuar, ai po përpiqet në shkatërrimin e fesë së Allahut nga disa aspekte: Njëri aspekt është pezullimi i urtësisë së Ligjvënësit në çështjen që përpiqet t’i përvidhet, kundërshtimi i kësaj urtësie dhe rrëzimi i saj; i dyti, çështja që mundohet t’i shmanget nuk ka për të gjë të vërtetë e as ndonjë intencë/qëllim, ajo për të është kuptimi sipërfaqësor i ligjit dhe ligji nuk është i qëllimshëm për të pasi intenca e tij është vetë e ndaluara. Për shembull, qëllimi i fajdedhënësit është fajdeja e ndaluar, ndërsa format e lejuara të shitjes nuk janë qëllimi i tij. Po ashtu edhe ai që përpiqet të shmangë detyrimet, kur ia pronëson pasurinë e tij një tjetri, që nuk i dhuron asnjë qindarkë. E vërteta e qëllimit të tij është të shmangë detyrimin dhe dhurata në dukje legjitime, nuk është qëllimi i tij. Sheriati për zemrat është sikurse ushqimi dhe ilaçet për trupin, kjo me thelbin dhe përbërjen e tyre dhe jo me emrat dhe format“.

Ibën el-Kajimi e përmbledh metodën e tij juridike, në të cilën ai lidh dispozitat ligjore me urtësinë dhe interesin, duke e shprehur këtë me fjalët e tij të thella të mëposhtme (fjalë të cilat i kam cituar më herët):

“Ngrehina dhe themeli i sheriatit bazohet mbi urtësitë dhe interesat e njerëzve në të dy botët. Ato të tëra janë drejtësi, mëshirë, urtësi, përfitim. Cilado çështje, që del jashtë drejtësisë në padrejtësi, nga mëshira në të kundërtën e saj, nga përfitimi në dëm dhe nga urtësia në kotësi nuk është pjesë e sheriatit, edhe pse mund të futet në të me *et-Te’vil* - interpretim”⁸⁴.

Ebu Is’hak esh-Shatibiu (v. 790 h / 1388 e.s.)

Imam esh-Shatibiu ka përdorur afërsisht të njëjtat terma, që përmend el-Xhuvejni dhe el-Gazaliu, por unë mendoj se libri i tij “*el-Muvafakat fi usul esh-Sheria*” e ka zhvilluar teorinë e intencave të sheriatit në tri aspekte të rëndësishme, që prezantohen në pikat e mëposhtme:

1. Kalimi i intencave nga “*el-Meslaha el-mursele* - interesa të papërcaktuara” në “*themelet e sheriatit*”. Objektivat e sheriatit, para librit të tij, konsideroheshin pjesë e “*interesave të papërcaktuara*” dhe kurrë

84 Ibni el-Kajim, *I’ēlamul muvekki’ēin*, vep. e cit., bl. 3, fq. 3.



para tij, nuk janë veçuar me hulumtim, si një tematikë e pavarur në shkencën e *usulit*. Imam esh-Shatibiu e ka filluar studimin e tij të posaçëm rreth intencave brenda përmbajtjes së librit të tij “el-Muvafakat”, me fragmente nga Kurani me të cilat ai argumenton, se Allahu (xh.sh.) ka objektiva dhe synime për krijesat e Tij me dërgimin e profetëve dhe legjislacionet që ka zbritur⁸⁵. Ai shkruan, duke u shprehur për intencvat, se ato: “Janë themelet e fesë, rregullat e shariatit dhe parimet kryesore të popullatës”⁸⁶.

2. Kalimi që ai i bëri teorisë së objektivave nga koncepti i “*el-Hikme min verail ahkam* - urtësisë nga dispozitat” në “rregullat e dispozitave”. Duke u nisur nga përparësia e intencave dhe gjithanshmëria e tyre ai mendon, se “*el-Kul-lijat*-parimet e përgjithshme” e sidomos domosdoshmëritë, nuk mundet të sundohen nga “*el-Xhuz’ijjat* / dispozitat e pjesshme”, e as të zhvlerësohen nga ato⁸⁷. Ky ishte një kalim i guximshëm i tij nga parimet tradicionale, madje edhe brenda shkollës malikite, që është edhe shkolla e esh-Shatibiut, e cila si pjesa tjetër e shkollave të njohura, i jep shprehjes “specifike” një vend parësor ndaj shprehjes “e përgjithshme”, që zbulon edhe kuptimin e përgjithshëm nëpërmjet specifikimit⁸⁸. Gjithashtu esh-Shatibiu e ka bërë njohjen e intencave kusht të pandarë për një *ixhtihad* të denjë në çdo nivel⁸⁹.
3. Kalimi që ai i bëri teorisë së intencave nga pozicioni “*edh-Dhanni* / i hamendësimit” në pozicionin “*Kat’ijj* / e prerë”. Në kontekstin e argumentimit të tij për pozitën, që ai dëshiron për intecat e shariatit brenda shkencës së *usulit*, esh-Shatibiu e fillon vëllimin e veçantë për intecat me argumentimin për pozitën e prerë të hulumtimit, edhe në qoftë i mangët, sepse ai është i shumtë në argumente. Kjo është metoda, që ai ndoqi për të mbërritur parimisht te teoria e intencave⁹⁰, e kjo gjithashtu ishte edhe një ikje nga logjika e përhapur e bazuar në filozofinë greke, e cila i sjell argumentet bazuar në pozitën “hamendësuese” të hulumtimit të mangët dhe “bindshmërinë” e metodave evidentuese.

Libri i esh-Shatibiut u bë libri bazë për intencat e shariatit në jurisprudencën islame deri në shekullin e njëzet, por sugjerimi i tij që intecat të jenë brenda shkencës së *usulu fik’hut*, siç dëfton titulli i librit të tij, nuk dha aq popullaritet sa dha vetë libri.

85 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit. Bl. 2, fq. 6.

86 Ibid, bl. 2, fq. 25.

87 Ibid, bl. 2, fq. 61.

88 Er-Rejsuni, *Nadhrijetul mekasid*, vep. e cit., fq. 169.

89 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 4, fq. 229.

90 Ibid, bl. 2, fq. 6.



1.5. KONCEPTET BASHKËKOHORE TË INTENCAVE

Nga “mbrojtja” dhe “ruajtja” tek “zhvillimi” dhe të “drejtat”

Terminologjia e intencave është zhvilluar nga juristët dhe studiuesit bashkëkohorë, megjithëse disa juristë bashkëkohorë refuzojnë, që terminologjia e intencave të sheriatit t’i nënshtrohet “restaurimit-et-Texhdid”⁹¹. Më poshtë prezantojmë disa shembuj, që kemi zgjedhur nga fusha e “*darurat/ domosdoshmërive*”.

“Ruajtja e nderit” është një term tradicional që përfaqëson një prej domosdoshmërive për të cilat sheriat punon për t’i realizuar. El-Amir el-Fejlusufi gjatë përpjekjes së tij të hershme për përcaktimin e teorisë së intencave e ka shprehur kuptimin e ruajtjes së nderit në sheriat, duke thënë se ai nënkupton “ndëshkimin për grisjen e mbulesës familjare”⁹². Ndërsa imam el-Xhujejni e ka zhvilluar teorinë e Amiriut nga teoria e “*mezaxhir/ndëshkimeve*”, pra të së drejtës penal, në teorinë e “*el-’Isme/ mbrojtjes*”. Në të ai shprehet, se kuptimi i “*hifdhu nesl - ruajtjes së nderit*” në sheriat do të thotë “mbrojtjen e nderit - *ismetul furuxh*”⁹³. Termi “*hifdhu nesl - ruajtja e nderit*” ka qenë përdorim i Ebu Hamid el-Gazaliut me të cilin ai përshkruan një prej intencave të sheriatit islam në nivel domosdoshmërie⁹⁴. Edhe imam esh-Shatibiu përdor termin e el-Gazaliut.

Ndërsa në shekullin XX ata që kanë shkruar rreth intencave kanë zëvendësuar termin “*hifdhu nesl - ruajtje e nderit*” me një term bashkëkohor të rëndësishëm, që ka lidhje me “*hifdhul usre - ruajtjen e familjes*”. Ibën Ashuri e ka konsideruar mbrojtjen e familjes një prej intencave të sheriatit. Në hulumtimin e tij të titulluar “Sistemi shoqëror në islam” ai është zgjeruar në studimin e intencave, që kanë lidhje me shoqërinë dhe vlerat morale në legjislacionin islam⁹⁵. Qoftë kontributi i ibën Ashurit të konsiderohet një lloj ripërpilimi i parimit të “ruajtjes së nderit” me shprehje të reja, apo të konsiderohet një zëvendësim i asaj teorie me një teori të re është e qartë, se kontributi i ibën Ashurit i hapi derën dijetarëve bashkëkohorë për të shtyrë teorinë e intencave drejt horizontesh të reja në interes të shoqërisë dhe popullit. Mendimet e reja nuk janë përsëritje e teorisë së el-Amiriut rreth “ndëshkimeve”, e as teorisë së el-Gazaliut rreth “ruajtjes”, por teori rreth

91 Ndër ta p.sh. shejkh Ali Xhumu’a (bisedë e zhvilluar në Kairo-Egjypt, Dhjetor 2005).

92 El-Amiri, *el-Iëlam*, vep. e cit. fq. 125.

93 El-Xhujejni, *el-Burhan*, vep. e cit., bl. 2, fq. 747

94 El-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e cit., fq. 258.

95 Ibni Ashur, *Usul en-Nidham el-Ixhtimai fil islam*, vep. e cit., fq. 206



“vlerave” dhe “sistemit”, sipas terminologjisë së ibën Ashurit. Kjo me dijen, se disa dijetarë bashkëkohorë e kundërshtojnë idenë e futjes së koncepteve të reja, si drejtësia dhe liria, në intencat e shariatit dhe preferojnë, që këto koncepte të bëjnë pjesë në teorinë tradicionale⁹⁶.

Po ashtu qëllimi i “ruajtjes së mendjes” zbatimi i të cilit deri në një periudhë të afërt gati ka qenë i kufizuar në çështjen e ndalimit të lëndëve dehëse është zhvilluar për të përfshirë, siç përmendet në studimet bashkëkohore “përhapjen e mendimit shkencor”, “udhëtimin në kërkim të dijes”, “luftimin e shpirtit të tufës”, “mposhtjen e fenomenit të largimit të trurit nga shoqëritë islame”, e të tjera⁹⁷.

Kështu ndodh edhe sa i përket “ruajtjes së nderit” dhe “ruajtjes së jetës”, që janë nivele të domosdoshmërisë sipas klasifikimit të el-Gazalit dhe esh-Shatibiut. Këta kanë pasur një ide të mëparshme të fjalët e el-Amiriut rreth “ndëshkimeve” për cenimin e nderit dhe të fjalët e el-Xhurvejnit rreth “mbrojtjes së jetës dhe nderit”. Koncepti i “*el-Ird / nderit*” zuri një vend kryesor në civilizimin arab madje para islamit. Antara, poeti i njohur arab mburret me vrasjen e dy djemve të Damdam-it, duke mbrojtur kështu nderin e tij:

*U frika mos vdes
dhe nuk u ndez me djemt e Damdamit asnjë luftë
Që nderin ma shanë aspak s'i shava
Që u betuan nëse gjakun tim s'ua jap*

Cenimi i nderit të Antaras nga këta dy burra ishte shkak i mjaftueshëm për vrasjen e tyre. Në hadithin e profetit Muhamed (a.s.): “*Çdo musliman e ka të ndaluar ndaj një muslimani tjetër derdhjen e gjakut të tij, prekjen e nderit dhe pasurisë së tij*”⁹⁸. Por ndodh në këtë periudhë në shkrime bashkëkohore rreth shariatit islam, që vendin e shprehjes “*hifdhul ird - ruajtje e nderit*” ta zëre ngadalë shprehja “*hifdh el-kerametul insanije - ruajtja e dinjitetit të njeriut*”, madje edhe shprehja “*hifdh hukukul insan - ruajtja e të drejtave të njeriut*”, si një prej intencave të shariatit islam në vetvete⁹⁹.

Përputhshmëria e “të drejtave të njeriut” me Islamin është temë e një debati të gjerë sot, qoftë në nivel studiuesish muslimanë apo edhe

96 Ndër ta shejh Ali Xhumua (bisedë e zhvilluar në Kairo-Egjypt, Dhjetorë 2005)

97 Avde, *Fik'hul mekasid*, vep. e cit., fq. 20.

98 Rregjistron Buhariu, es-Sahih, vep. e cit., bl. 1, fq. 37

99 Jusuf el-Kardavi, *Medkhal lidirasat esh-shariatil islamije*, (Kairo: Vehbe, 1997) fq. 101; Atije, *Nehve tefëil mekasidi sheria*, vep. e cit., fq. 170; Ahmed er-rejsuni, Muhamed ez-Zuhejli dhe Muhamed A. Shebir, “Hukukul insan mihver mekasid esh-sherira”, *Kitabul umme*, nr. 87 (2002); Muhamed el-Ava, *el-Fik'hul islami fi tarik et-texhdid* (Kairo: el-Mektebel islami, 1998), fq. 195.



jomuslimanë¹⁰⁰. Në vitin 1981 u botua “Karta botërore islame për të drejtat e njeriut”, të cilën e prezantuan një numër i madh dijetarësh, që përfaqësonin organizata të ndryshme islame. Këtë kartë e ka botuar UNESCO (Organizata e Kombeve të Bashkuara për Arsimi, Shkencë dhe Kulturën). Dokumenti, në referencat e të cilit përmenden një numër i madh tekstesh islame përmban afërsisht të gjitha nenet, që përmenden tek “Karta botërore e të drejtave të njeriut”, si e drejta e jetës, e lirisë, e barazisë, e drejtësisë, gjykimi i drejtë, ndalimi i torturës, e drejta e azilit, liria e besimit, liria e shprehjes, liria e grumbullimit, liria e të mësuarit dhe liria e lëvizjes¹⁰¹.

Por disa anëtarë të Legatës së Lartë të të drejtave të njeriut, pjesë e Kombeve të Bashkuara (UNHCHR), shprehën shqetësimin e tyre rreth Kartës Islame për të drejtat e njeriut, sepse ata ndjenë se kjo kartë “kërcënon fort konsensusin mes të gjitha kulturave, i cili kristalizohet në termat, që përmenden në këtë deklaratë”¹⁰². Ndërkohë që anëtarë të tjerë u shprehën, se kjo kartë shton dimensione pozitive në të drejtat e njeriut, sepse ajo në ndryshim nga Karta Botërore për të drejtat e njeriut, i mbështet argumentet e saj në burime hyjnore. Me këtë ajo shton shtytës të rinj moralë në ruajtjen e të drejtave të njeriut¹⁰³. Shqyrtimi i kësaj çështje i parë nga këndvështrimi i intencave të sheriatit, mbështet qëndrimin e dytë nga dy qëndrimet e përmendur, pa neglizhuar edhe shqetësimin e grupit të parë, sidomos nëse termat e përdorur për intencat e sheriatit duhet të ecin krahas termave të kohës, e të luajnë një rol më të madh në *ixhtihadin* juridik bashkëkohor. Këtë do ta prezantojmë në kapitullin e gjashtë të librit.

Tematika e lidhjes së të drejtave të njeriut me intencat e sheriatit ka nevojë për një përpjekje më të madhe në hulumtim dhe kjo, me qëllim zgjidhjen e asaj që disa studiues e shohin si një ‘mospërputhje’ e pranishme në nivelin praktik mes perceptimit islam dhe atij ndërkombëtar të këtyre të drejtave¹⁰⁴.

Po ashtu “ruajtja e fesë” në terminologjinë e el-Gazaliut dhe esh-Shati- biut i kanë rrënjët e veta tek el-Amiriu kur ai ka folur për “*ndëshkimin për*

100 Muhamed Othman Salih, “el-Islam huve nidham shamil lihimajet ve teziz hukukil insan” (referat nga Konferenca ndërkombëtare rreth islamit dhe të drejtave të njeriut, Khartum, 2006).

101 Bora Laskin Law Library, University of Toronto, *International Protection of Human Rights* 2004 (cited Jan 15, 2005) publikuar në <http://www.law-librutotontoca/resfrudc>

102 United Nations High Commission for Human Rights UNHCHR, *Specific Human Rights Issues* (July, 2003 (cited Fer. 1, 2003) publikuar në [www.unhchcAH/Hurdoc da/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/ECN 4 Sub 2 2003 NG](http://www.unhchcAH/Hurdoc%20da/Huridoca.nsf/(Symbol)/ECN%204%20Sub%202%202003%20NG)) 15 en

103 Ibid.

104 Salih, “el-Islam huve nidham shamil lihimajet ve teziz hukukil insan”, vep. e cit.; Murad Hofman, *el-Islam ‘ame elfejn*, bot. 1 (Kairo: Mektebetu shuruk, 1995) fq. 56.



lëshimin e fesë së vërtetë”, pra ndëshikimin e merituar për renegimin / daljen nga feja, sipas shprehjes së tij¹⁰⁵. Por kjo teori në intencat e shariatit ka fituar një dimension të ri, që të marrë kështu një kuptim tërësisht tjetër, dhe ky ndryshim e ka një kuptim. Ibën Ashuri ka propozuar termin “*hurrijetul i’etikadat* - liria e besimeve”¹⁰⁶, e të tjerë bashkëkohorë përdorin shprehjen “*hurrijetul akide* - liria e besimit”, si intenca të cilat shariatit islam përpigjet t’i realizojë¹⁰⁷. Disa nga autorët e këtyre termave të rinj bazohen në ajetin kuranor: “*S’ka detyrim në fe...*”¹⁰⁸ - dhe se ky është rregulli kryesor në çështjen e ndërrimit të fesë nga ose në Islam, ndryshe nga qëndrimi sundues që pohon se parimi është “*Haddu er-Ridde*/ndëshkimi për shkak (apostazisë) renegimit” - ndryshimit të fesë, edhe nëse nuk shoqërohet me krime të tjera. Ky qëndrim është i përhapur, me gjithë gabimin që bart, dhe e përmendin edhe referencat tradicionale sa i përket qëllimit “ruajtja e fesë”.

Së fundmi, termi “ruajtja e pasurisë” sipas el-Gazaliut, pararoja e tij “ndëshkimi për marrjen e pasurisë” sipas el-Amiriut dhe “mbrojtja e pasurisë” sipas el-Xhurvejnit, i është nënshtruar gjithashtu së fundmi ‘restaurimit’. Tashmë ai studiohet nën terma social-ekonomike si “realizimi i solidaritetit shoqëror”, “zhvillimi”, “qarkullimi i pasurisë”, “lulëzimi i shoqërisë”, “ngushtimi i hapësirës ekonomike mes shtresave”¹⁰⁹ etj. Një zhvillim i tillë i jep intencës së shariatit mundësinë të guxojë e nxisë për zhvillimin ekonomik, shoqëror dhe politik, e për këtë ka nevojë pjesa më e madhe e shteteve me shumicë muslimane¹¹⁰.

‘ZHVILLIMI NJERËZOR’ SI INTENCË E VEÇANTË

Shprehja “zhvillimi njerëzor” përmendet së fundmi në raportet e Kombeve të Bashkuara rreth zhvillimit. Kjo është një shprehje më e gjerë, se thjesht zhvillimi ekonomik në kuptimin tradicional të tij. Sipas raporteve më të reja të programit të Kombeve të Bashkuara për zhvillim (UNDP), shumica e shteteve me shumicë muslimane renditen më poshtë, se niveli “i përparuar” sipas “treguesit të zhvillimit njerëzor” (HDI). Ky tregues del nga

105 El-Amiri, *el-l’elam*, vep. e cit., fq. 125.

106 Ibni Ashur, *Mekasidu shariatil islamije*, vep. e cit., fq. 292

107 Atije, *Nehve mekasid esh-sheria*, vep. e cit., fq. 171; er-Rejsuni, Zuhejli dhe Shebir, “Hukukul insan muhavver mekasid esh-sheria”.

108 El Bekare: 256

109 Kutb Sano, *Kiraat mearifije fil fikril usuli*, bot. 1 (Kualla Llapur, Daru texhdid, 2005), fq. 157.

110 United Nation Development Programme UNDP, Annual Raport 2004 (2004 [cited (99) Feb. 5th, 2005]), në <http://www.undp.org/annualraports/2004/english>



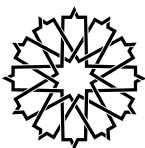
një llogari e shqyrtuar nga më shumë se dyqind tregues, mes tyre edhe standardet e pjesëmarrjes politike, përqindja e analfabetizmit, përqindja e ndjekjes së shkollave dhe universiteteve, jetëgjatësia e pritur, sigurimi i ujit të pastër, përqindja e ulët e papunësisë, niveli i jetesës, standardet e drejtësisë sociale. Por në disa shtete me shumicë muslimane, e sidomos shtetet e pasura me naftë shfaqet një masë të madhe paradoksi, siç tregon raporti i përmendur i Kombeve të Bashkuara, mes niveleve të të ardhurave kombëtare dhe standardeve të drejtësisë shoqërore, sidomos pjesëmarrja e gruas në jetën publike dhe ekonomike.

Pranë pakicave muslimane, që jetojnë në vende të zhvilluara, disa shtete me një shumicë muslimane janë renditur brenda grupit të shteteve me mesatare të lartë zhvillimi ose shtete “të zhvilluara”, ndër to Brunei, Katari, Emiratet e Bashkuara Arabe. Por shtetet që përmendëm me tërësinë e tyre, nuk përfaqësojnë veçse më pak se një përqind të të gjithë muslimanëve. Gjithashtu në shkallët më të ulëta të treguesit të zhvillimit njerëzor gjenden shtete, si Jemeni, Nigeria, Mauritania, Xhibuti, Gambia, Senegali, Guineja, Bregu i Fildishtë, Mali dhe Nigeri (shtete të cilat në tërësi përbëjnë rreth dhjetë për qind të numrit të muslimanëve).

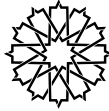
Unë sugjeroj që kriterin e “zhvillimit njerëzor” ta vlerësojmë në kohën tonë, si një shprehje kryesore të asaj, që në jurisprudencë njihet si “*masllaha el-Amme* / interes publik”, interes të cilin intencat e sheriatit duhet të përpiqen ta realizojnë nëpërmjet dispozitave të sheriatit islam. Realizimi e kësaj intence mund të matet empirikisht (pra, shkencërisht bazuar në përvojën dhe vërtetimin) nëpërmjet “intencave të zhvillimit njerëzor” të përcaktuara nga Kombet e Bashkuara, e të tjera analogji shkencore në terren. Edhe pse fusha e zhvillimit njerëzor, njëlloj si të drejtat e njeriut ka nevojë për studime të gjera për të gjetur lidhjen e saj dialektike me teoritë e ndryshme të intencave të sheriatit, përparimi i “zhvillimit njerëzor” për të zënë vendin e tij brenda intencave të sheriatit islam i jep atij një vend të thellë brenda botës islame, në vend që të shihet, siç e shohin disa (neoliteralist) studiues sipërfaqësor të rinj, se ai është thjesht “mjet në dorën e dominancës perëndimore”¹¹¹.

Pra, nga tërë çfarë u tha më lart, ky libër do të gjejë pikënisje nga koncepte tradicionale dhe të reja për intencat e sheriatit, që ato të jenë rregulla dhe kritere udhëzuese për analizën dhe vlerësimin e sistemit të legjislacionit islam. Me fjalë të tjera, intencat e sheriatit në këtë studim do të prezantohen sikur të jenë vetë filozofia e legjislacionit islam.

111 Muhamed Shakir esh-Sherif, *Hakikat ed-Dimokratje* (Rijad: Darul vatan, 1992), fq. 3; Muhamed Ali Mufti, *Nakdul xhudhur el-Fikri li dimokratijet el-Garbije* (Rijad; el-Munteda el-Islami ve mexhel-letul bejan, 2002), fq. 91.



KAPITULLI I DYTË
SISTEMET SI FILOZOFI DHE
METODIKË PËR ANALIZË



Vështrim i përgjithshëm

Para se të fillojmë me analizën e themeleve të legjislacionit islam dhe filozofinë e tij nisur nga botëkuptimi i “sistemeve”, fillimisht u përgjigjemi pyetjeve të mëposhtëme:

- Çfarë janë sistemet? A kanë ato një ekzistencë “reale” apo janë shpikje “logjike”?
- Çfarë është “filozofia e sistemeve”, cila është lidhja e saj me filozofinë e islamit dhe filozofitë e reja?
- Çfarë është “qasja sistemike” e analizës?
- Cilat janë aspektet e ngjasimit dhe ndryshimit mes analizës bazuar në sisteme dhe rrugëve të tjera të analizës?

Ky kapitull hedh dritë mbi “filozofinë e sistemeve” nëpërmjet zbulimit të esencës së sistemit. Ne, kur bëjmë një qasje mes subjekteve nga pikëpamja filozofike e sistemeve, e shohim krijimin e gjithësisë, detyrën e saj dhe të gjitha horizontet e gjera, që ajo përmban në cilësinë e një sistemi (holistik) përfshirës, i cili përbëhet nga një sasi e panumërt sistemesh dytësore të hapura, që qëndrojnë përballë njëri-tjetrit dhe që ndërveprojnë me njëri-tjetrin në një përbërje rendore (hierarkike) piramidale, e cila dallohet për nga objektivi i secilit sistem në të gjitha nivelet e saj. Shkurtimeisht do të prezantojmë dobëtë e qasjes sistemike të analizës, duke e krahasuar atë me mënyrat tradicionale të saj, të cilat këtu i përshkruajmë si dekompozuese. Në fund do të paraqes një përkufizim të metodës sime në qasjen sistematike të analizës bazuar mbi përkufizimin tim, i cili përcakton sistemet, ose që quhet ndryshe “tiparet e përgjithshme të sistemeve / *semat el-mendhumet el-ame*“. Lexuesi do të vërejë, se gjuha që dominon në këtë

kapitull, deri në njëfarë pike është një gjuhë shkencore. Arsyeja është, se “sistemet”, megjithëse janë një fushë, që është zhvilluar për të përfshirë një numër fushash shkencore dhe humane, ajo në thelb ka lindur brenda shkencave të natyrës, e jo shkencave humane.

2. SISTEMET DHE FILOZOFIA E SISTEMEVE

2.1 Teleologjia (*el-Gaije*), (*kausaliteti*) *shkakësia (es-Sebebije)* dhe *iracionaliteti (el-la Aklanije)*

Ndodh shpesh, që nga kërcimet në shkencat e natyrës të lindin ndryshime të thella në mënyrën e mendimit filozofik. Shkencat e mëparshme, sidomos shkencat greke si kimia, gjeometria dhe astronomia ishin risi të mëdha, që iu zbuluan njerëzve masën e paktë të asaj që njihnin nga ajo që nuk dinin. Më pas, nga këto shkenca lindën teoritë teleologjike, të cilat e shihnin gjithësinë të kishte një “intencë” dhe “objektiv”. Këto teori mundën edhe vetë filozofinë dhe në fund ato dominuan deri dhe vetë në filozofinë e fesë. Filozofia e fesë, deri në shekujt e mesjetës ndoqi teoritë e vjetra teleologjike dhe i ripërpiloi ato, duke i bërë ato shprehje të vullnetit të Allahut (xh.sh.) mbi krijesat e Tij. Edhe filozofia islame ndoqi teoritë e vjetra teleologjike greke duke i ripërpiluar ato për të shprehur konceptet skolastike islame.

Por filozofët/dijetarët muslimanë zhvilluan gjithashtu edhe koncepte të vjetra të shpërndara rreth shkakësisë, jo vetëm në kuptimin shkencor eksperimental, por gjithashtu edhe në kuptimin fetar. Këtë do ta shpjegojmë në kapitullin e gjashtë. Këto zhvillime që futi filozofia islame mbi filozofinë greke, sidomos në metodën eksperimentale të shkakësisë sheshuan rrugën për pikënisjen e rilindjes intelektuale europiane dhe logjikën eksperimentale moderne. Ato ishin shkaku kryesor për ndryshim në rrugët e ndryshme të mendimit filozofik nga teleologjia tek shkakësia, sidomos në shekullin e shtatëmbëdhjetë.

Kur nga shkencat e vjetra si kimia, gjeometria dhe astronomia, lindi shkenca e re në shekullin XVII, filozofët dhe dijetarët e natyrës filluan të thërrasin për një bashkëpunim me dukuritë natyrore, sipas parimeve që buronin nga natyra e prekshme dhe e matshme, dhe jo nga ajo pas saj, me mundësinë e shtuar të supozimit, se natyra nuk është më shumë se një mjet i stërmadh, që punon sipas parimit të mjeteve, që nuk ka objektiva



përfundimtare jashtë asaj, që quhet “shkencë” dhe me të nënkuptohet shkencë eksperimentale. Ndërsa “qëllimi” i vetëm i madh që mbetet është, që njerëzit të sundojnë në këtë gjithësi, që të përmbushin kërkesat e tyre materiale.

Kështu filozofia moderniste zuri vendin e “pozitës qendrore të njeriut” në gjithësi, një doktrinë teleologjike në mendimin e vjetër. Këtë vend e zuri një parim i ri, që e bën vetë “centralizimin e njeriut në gjithësi” të realizohet nëpërmjet aktivitetit dhe mundit të njeriut, jo nëpërmjet (providencës) dhuratës hyjnore ose ndonjë besimi fetar. Madje u arrit, që edhe teleologjia në kuptimin doktrinal, të shihet si një ide, që pezullon përparimin e shkencës. Kështu, ideja e “shkakësisë” filloi të luajë rolin e metodës së mendimit logjik, duke dominuar bindja, se ekzistenca e çdo gjëje në natyrë mund të shpjegohet nëpërmjet interpretimesh shkakore dekompozuese - të shkaqeve të caktuara dhe një pasoje të caktuar të çdo shkak. Ndër pasojat e këtij mendimi ishte, se të gjithë besuan, se lindja e një pasoje të caktuar „nuk është veçse“, siç kanë thënë, rezultat i natyrshëm i ndodhjes së shkakut të kësaj pasoje në mënyrë ekskluzive. Në këtë mënyrë lindi teoria e re në analizën dekompozuese, pra një teori, e cila përfshin një dukuri, ose sjellje të natyrshme teleologjike, ose të lidhur me një qëllim të caktuar, me pretendim se ai është ‘metafizik’ (pra, i përket pjesës së pasnatyrës), i paqartë dhe jashtë rrethit të asaj, që quhet logjikë ose intelekt.

Ajo që ne mund ta quajmë ‘modernizëm islam/*el-hadathe el-islamije*’, që në përgjithësi ka qenë një lloj kundërpërgjigje ndaj modernizmit evropian, pranon idetë e centralizimit shkencor në kuptimin e tyre modern dhe përparësinë e tyre. Arsyeja është, se logjika islame ka qenë e përgatitur për idenë e shkakësisë më shumë, se çdo mendësi tjetër, e kjo për shkak të kontributeve islame në filozofi para se të niste rilindja europiane. Modernizmi islam brenda konturit të shkencës bashkëkohore dhe brenda konceptit të shkakësisë ka punuar për një kuptim, ose përpilim të ri të filozofisë islame për fenë, ose “shkencën e skolastikës/*ilmul kelam*“. U ripërpunua kuptimi i themeleve dhe detajeve të besimit në islam, që të përputhej me rezultatet e shkencës (sipas shkencave natyrore para shek. XX). Shkakësia eksperimentale ka qenë logjika rreth orbitës së të cilës sillej shkencë skolastike moderne, që nga fillimi i shek. XX. Një shprehje më të qartë rreth ndryshimeve në metodologjinë e *kelamit*-skolastikës islame, që u përmendën më lart e gjejmë në shkrimet e imam Muhamed Abduhusë, si p.sh. libri “*Risaletu tevhid/ Mesazhi i tevhidit*” (ku lexuesi do



të gjejë një zgjerim rreth imam Muhamed Abduhusë dhe interpertimeve të tij nisur nga modernizmi islam në kapitullin e pestë).

Më vonë, në gjysmën e dytë të shek. XX, Perëndimi dëshmoi një flakje rrënjësore nga ana e filozofisë postmoderniste të të gjitha “miteve të mëdha” (*el-khurafat el-udhma*/metanaracioneve), që ia atribuoi modernizmit. Të gjitha drejtimit postmoderniste ranë dakord për “(dekonstruimin) shpërbërjen e të gjitha centralizmave”, sepse sipas qëndrimit postmodernist duhet, që qendra të mbetet bosh, pa asgjë në të, qoftë në qendër të saj shkenca, njeriu, Perëndimi apo edhe Zoti. Vetë racionalja, siç shprehen postmodernistët është e padëshirueshme me cilësinë e saj një lloj sjellje rreth qendrës duke lënë anash çdo gjë tjetër, ndërkohë që iracionalia është bërë zëvendësi i dëshiruar, madje edhe “moralisht”.

Më pas vjen ai, që mund të quhet “pasmodernizmi islam”, që me rolin e tij përdori koncepte shpërbërëse për të kritikuar rrënjësisht pikat e besimit në islam. Vendi kryesor, që zë Kurani dhe profeti (a.s.) në islam dhe në legjislacionin islam është shndërruar për ata në temë për “konfliktin e lirë për të kundërtat”, sipas shprehjes që përdor Derrida. Në kapitullin e gjashtë do të përmendim detaje për përbërësit e ndryshëm të postmodernizmit “islam”, po kështu edhe ndikimin e tij në disa studime islame në shek. XX e deri më sot.

Drejt një filozofie “islame” për sistemet

Ajo që na intereson në këtë kapitull është filozofia e sistemeve me cilësinë e saj një filozofi, që përfaqëson “ultra post” modernizmin. Gjithashtu me cilësinë e saj një filozofi, që favorizon racionalen si parim, por që nuk është eurocetrike. Më vonë do të flasim me detaje, se si filozofia e islamit dhe themelet e legjislacionit islam mund të jenë të dobishme në zhvillimin, që ka ndodhur në këtë filozofi të re.

Teoria ose filozofia e sistemeve është shfaqur në gjysmën e shek. XX për të qenë kundërveprim ndaj filozofisë moderniste dhe postmoderniste. Ajo është filozofi, që mohon idenë moderniste (redukcioniste) dritëshkurte, e cila pretendon, se të gjitha përvojat njerëzore mund të analizohen thjesht me një shkak dhe pasojë, ashtu siç në të njëjtën kohë mohon iracionalen dhe dekompozimin në shkollën postmoderniste, të cilat nëse e thellojmë vëmendjen në vetvete nuk janë më shumë se pjesë e “metanaracioneve” *el-khurafat el-udhma*/miteve të mëdha. Sipas filozofisë së sistemeve, gjithësia nuk është një mjet i madh me lëvizje të pashmangshme, siç pretendon modernizmi, e as një qenie e panjohur, që



është gabim të përkufizohet, siç pretendon postmodernizmi. Përbërja e ndërlikuar e gjithësisë nuk mund të shpjegohet nëpërmjet zinxhirësh shkakorë, si “shkaku nuk është tjetër veçse ky”, pra marrëdhënia e një shkakut dhe e një pasoje të thjeshtë, siç pretendon modernizmi, as nëpërmjet iracionales që refuzon çdo ide centraliste, siç pretendon postmodernizmi. Problemet e botës së sotme, sipas filozofisë së sistemeve, nuk mund të zgjidhen nëpërmjet një shtytje të shpejtë përparimi në fushën teknologjike, siç pretendon modernizmi, e as nëpërmjet ndonjë prej formave të nihilizmit, siç pretendon postmodernizmi. Falë filozofisë së sistemeve, në fushën e diskutimeve filozofike dhe shkencore është rikthyer koncepti teleologjik me të gjitha format e tij objektive.

Një prej ideve, që ky libër përpiqet të sugjerojë dhe përhapë është “filozofia islame e sistemeve”. Kjo filozofi e sugjeruar islame mund të jetë e dobishme në kritikën ndaj filozofisë së sistemeve, si të modernizmit, ashtu edhe të postmodernizmit, me qëllim kritikën e formave “islame” të modernizmit dhe postmodernizmit dhe kapërcimit e negativiteteve të saj.

Lexuesi, në kapitullin e gjashtë do të gjejë, se një numër teorish filozofike sistemike e kanë refuzuar krejtësisht idenë e Zotit, thjesht sepse njerëzit e fesë në shekujt e mesjetës dhe të epokës së modernizmit kanë paraqitur argumente, që bazohen mbi shkakun dhe pasojën, për të argumentuar ekzistencën e Allahut (xh.sh.). Është e ndershme të themi, se këto argumente të tëra mund të cilësohen, si të shkuara në kohë, por pa prekur kjo atë që këto argumente përpiqen të provojnë. Për këtë arsye filozofia e sugjeruar islame e sistemeve mund të ngrejë punën e saj mbi rezultatet e filozofisë sistemike për hir të “restaurimit” të argumenteve të besimit dhe fakteve të tij logjike në përshtatje me kohën. Unë besoj pre-razi, se argumenti për mrekullinë e krijesave që ka krijuar Allahu (xh.sh.), tani duhet të bazohet mbi argumentet sistemike, në vend që të bazohet mbi argumentet e vjetra, të cilat sillen rreth shkakut dhe pasojës. Qasja sistemike është një qasje gjithëpërfshirëse, e cila bashkëvepron me temën e sugjeruar për studim, me cilësinë e një sistemi të plotë, që përbëhet nga disa sisteme dytësore. Sistemi ka disa tipare të cilat drejtojnë shpërbërjen e tij në përbërësit më të vegjël të tij - sistemet dytësore. Ai gjithashtu përcakton, se si do të bashkëveprojnë këto sisteme dytësore mes tyre, si dhe me ambientin rreth tyre.

Më poshtë jepen disa argumente sistemike rreth ekzistencës së Allahut (xh.sh.) dhe madhësisë së Tij, të cilat janë fakte sipas terminologjisë së skolastikës. Po i përmend ato këtu shumë shkurtimisht, e s'ka dyshim



se këto fakte të prezantuara mund të shqyrtohen dhe të diskutohen më gjerësisht nën dritën e Kuranit dhe traditës profetike, si dhe të ligjeve të përgjithshme të gjithësisë:

1. Fakti i përbërjes së ndërlikuar/*burhan terkibil muakkad*: Përbërja e ndërlikuar bazë në dizajnimin e gjithësisë, nuk mund të kuptohet pa praninë e një formuluesi të madh, i cili që në fillim ka formuar pjesët e gjithësisë në këtë formë të përbërë;
2. Argumenti i sjelljes së qëllimshme/*burhan suluk el-kasid*: Natyra dallohet nga një aktivitet natyror-kimik, e cila synon intenca të caktuara, siç e dëftojnë këtë të gjitha sistemet e saj, si dhe ato dytësore. Ky është argument për praninë e një "Projektuesi" që ka krijuar natyrën në këtë formë;
3. Argumenti i organizmit/*burhanu tendhim*: Mekanizmat se si veprojnë trupat e të gjitha krijesave të gjalla dallojnë nga fakti, sepse organizojnë veten e tyre nga vetë vetja e tyre, me gjithë praninë e një numri të pakufizuar faktorësh të jashtëm, që i shtyjnë ato drejt çorganizimit. Ky është argument tjetër për (kreacionin) projektimin origjinal dhe të urtë të kësaj gjithësie;
4. Argumenti i renditjes/*burhanu tertib*: Projektimi elegant dhe i ndërlikuar në renditjen e proceseve të natyrës, me gjithë hapat dhe etapat e largëta e të shumta prej të cilave përbëhen tërë procese, është një tjetër argument;
5. Argumenti i përngjasimit organik/*burhanu teshabuh el-udvi*: Ai lidh një numër aspektesh të përngjasimit të habitshëm mes të gjithë përbërësve organikë, duke filluar me krijesat më të vogla e deri te kafshët, bimët, trupi i njeriut, shoqëritë, e deri tek civilizimet e mëdha, të cilat ecin të tëra sipas një sistemi me konture të përngjashme. Ky është një tjetër argument sistemik për Krijuesin e kësaj gjithësie. Ky argument është i njohur në terminologjinë islame me emrin "ligje hyjnore" /*sunen el-ilahije*, respektimi i të cilit është në vetvete objektiv në shariatin islam dhe në lëvizjen e njeriut.

Qasja e besimit islam me mënyrën që prezantuar këtu, me gjithë shkurtësinë e këtij prezantimi, përbën një themel skollastik të qasjes sistemike në shariatin islam dhe filozofinë e tij.

A janë sistemet "reale" apo janë "kreacione (imagjinata) logjike"?

Duke parë që ideja e sistemeve do të ketë rëndësi të madhe në studimin tonë, neve na duhet t'i u përgjigjemi këtyre pyetjeve filozofike: Çfarë nënkuptojmë



me sistem? A është bota e krijuar në formën e sistemeve? Apo sistemi është thjesht imagjinatë dhe shpikje e imagjinatës? Kjo pyetje, e cila në të vërtetë është një pyetje në filozofinë e ekzistencës mund të shihet nga një aspekt tjetër, duke pyetur për lidhjen mes aspekteve të “natyrës” dhe “logjikës” në përvojën tonë njerëzore. Zakonisht kësaj pyetjeje i jepen dy përgjigje të cilat pasqyrojnë dy drejtime filozofike tradicionale, që janë: drejtimi realist dhe drejtimi emëror.

Drejtimi realist/*el-ittixhah el-vaki'ëj* e sheh realitetin natyror me një ekzistencë reale të jashtme dhe të ndarë nga ndërgjegjja njerëzore. Ndërsa drejtimi emëror e sheh, se prania e realitetit material është personal, pra e lind atë ndërgjegjja logjike dhe ndjesore e njeriut, asgjë tjetër¹¹². Bazuar në këtë, gjejmë përgjigjen tipike reale identike, e cila përmban faktin, se përvoja jonë me sistemet përputhet me ‘realitetin’ e botës, ndërkohë që përgjigjja tipike emërore e dyzuar dëfton, se sistemet gjenden vetëm në mendjen tonë, dhe se ato nuk kanë asnjë lidhje me botën materiale¹¹³.

Ndërsa filozofia e sistemeve jep një përgjigje të ndryshme, por të mesme, mes dy drejtimeve që u përmendën. Ajo shprehet, se natyra e lidhjes mes sistemeve dhe botës reale është përballja/*et-tekabul*, pra njohja jonë logjike dhe ndjesore e botës rreth nesh është në formën e një sistemi, që përballet me realitetin që ekziston pa u shkëputur prej tij, ose që përputhet me të¹¹⁴. Sipas kësaj teorie, nuk kushtëzohet që sistemi i përfytyruar të përputhet me realitetin e qënieve në botën reale, por sistemi është mjet i “sistemimit të mendimeve tona rreth botës reale”¹¹⁵, siç thonë dijetarët e sistemeve.

Bazuar në këtë fakt përkufizimi i sistemeve do të jetë: “Çdo gjë që ekziston, e që mund të marrë një emër të caktuar, cilido qoftë”¹¹⁶. Kjo nuk është ‘duke parë realitetin me objektivin e imagjinatës’ siç e përshkruajnë disa¹¹⁷, sepse teoria e sistemeve thekson, se çdo vështrim mbi atë që ne e quajmë ‘realitet’ nëpërmjet çdo sistemi është një proces ‘njohjeje’. Sidoqoftë, ky proces njohjeje është mënyra, që ne si njerëz, nëpërmjet tij arritëm të ndryshojmë dhe zhvillojmë teoritë tona shkencore natyrore përgjatë shekujve, por

112 Robert Flood and Ewart Carson, *Dealing with Complexity. An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, vol. 2 (New York and London. Platinum Press, 1993) 2nd ed., p. 247.

113 E. Laszlo, *The World System*, (New York: George Braziller Inc. 1972) fq. 151.

114 Ibid

115 E. Von Glaserfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: International Seaside, 1987)

116 Konard Z. Lorenz, “The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description” (paper presented at the XXV International Congress of Physiological Sciences, Munich, July 25-31, 1971)

117 John Lascio, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996) fq. 197.



pa nënkuptuar kjo domosdoshmërisht ndryshim në vetë thelbin e natyrshëm material. Për këtë arsye ne ngremë disa kritika, që ky libër paraqet mbi atë, që ne e quajmë ‘natyra njohëse e fik’hut islam’.

2.2. NJË QASJE SISTEMATIKE PËR ANALIZËN

Trashëgimia e analizës “dekompozitive” / turath et-tehlili et-texhzi

Fjala “analizë” rrjedh nga fjala greke “analysis”, e cila nënkupton shpërbërje¹¹⁸. Mendja e lexuesit të zakonshëm, kur përballet me fjalën analizë mund të përfytyrojë shndërrimin e diçkaje, ose shpërbërjen e saj në përbërës më të thjeshtë. Dhe në një përkufizim tjetër ajo është: “Ndarja e diçkaje në pjesë më të thjeshta”. Këtë ne e gjejmë në shumicën e fjalorëve gjuhësorë¹¹⁹. Por “analiza” në filozofi është koncept esencial filozofik, ku secila shkollë filozofike e përkufizon atë me mënyra të ndryshme nga tjetra. Për këtë arsye përkufizimet e saj janë të numërta në varësi të vetë numrit të shkollave filozofike. Janë bërë disa përpjekje për të ndarë mënyrat e analizës në grupe, që dallojnë nga njëra-tjetra. Shembull për këtë është përpjekja e Enciklopedisë Filozofike të Stanfordit, e cila i klasifikon mënyrat e analizës në: të dekompozuar, regressive dhe interpretuese¹²⁰. Por mua më duket, se nuk ka pasur ndonjë mbështetje të qartë për ndonjë nga këto klasifikime nga ndonjë filozof apo shkollë filozofike e caktuar. Duke shtuar edhe se secili nga këto klasifikime mundet me të vërtetë të përkthehet në secilin prej dy klasifikimeve të tjera¹²¹. Për këtë arsye përmend këtu një numër mënyrash kryesore analize pa klasifikime, si shembuj për atë që quhet “trashëgimi dekompozues”/turath et-texhzi, të cilën unë e konsideroj një pjesë të trashëgimisë së shkakësisë.

Koncepti dekompozues/mefhum et-texhzi u referohet rrugëve, të cilat kanë dominuar në filozofinë dhe inxhinierinë e vjetër greke. Për

118 Michael Beany, *Analysis, Standford Encyclopedia of Philosophy* (2003 [cited Jan 5, 2007], shih në <http://plato.stanford.edu/entries/analysis>

119 Shih paragrafin e veçantë të fjalës “analizë” në *The Rotledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998); Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2 ed., vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Samon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996)

120 Beany, *Analysis, Standford Encyclopedia of Philosophy*

121 John Onley, “Whath Is Analysis” Review of Michad Beany’s ‘Amaëysis’ , *Bertrand Russell Society Quarterly*, no. 127 (2005) No. 27



shembull, në librin e Papisit “*Mathematical Collection*/Koleksionet matematikore”, libër i cili është shkruar bazuar në shekuj të zhvillimit të vjetër inxhinierik pasi Euklidi e paraqiti atë në librin e tij “Parimet”, gjejmë përkufizimin e mëtejshëm të analizës: “Supozojmë se diçkaja e kërkuar është e pranishme dhe është reale, pastaj kalojmë ndërmjet gjërave përbërëse të saj njëra pas tjetrës¹²², me supozimin se ato ekzistojnë dhe janë të sakta për të mbërritur te diçkaja që e pranojmë. Pastaj nëse kjo gjë e pranuar është e saktë, edhe ajo që kërkohet të provohet është gjithashtu e saktë dhe argumenti i provës është procesi i kundërt i kësaj analize”¹²³. Mjeti kryesor këtu është shpërbërja e diçkasë, që kërkohet të provohet në përbërësit e saj dhe nëpërmjet një numri hapash të përsëritura. Argumenti i provës “regressive” që paraqet Papasi ngrihet mbi këto hapa dekompozues.

Platoni zhvilloi “Pemët e kategorizimit”, si pjesë e mënyrës së tij të analizës dekompozuese/*et-tehlil et-texhzi*. Platoni shpiku këtë pemë nëpërmjet “ndarjes së llojit në nënloje përbërëse të tij” nëpërmjet një zinxhiri ndarjesh dyrësore¹²⁴. Më pas kemi librin e Aristotelit “*Analitika*” i pari dhe i dyti (ose analogjia dhe argumenti), i cili ishte zhvillim në lloj, në mënyrën e ndarjes, ose dekompozimit. Aty ai paraqiti konceptin e “strukturës”/*el-bunëjetu*¹²⁵. Aristoteli i fillon analizat e tij me projektimin e pemëve të kategorizimit të argumenteve, duke e shpërndarë atë në elementë logjikë të ndryshëm. Pastaj ai studioi ndërtimin e tyre, duke u zgjeruar në marrëdhëniet e tyre “analogjike”¹²⁶.

Metodat e Platonit dhe Aristotelit në analizën dekompozuese, siç më duket mua, patën ndikim të madh në mendimin njerëzor, e sidomos atë perëndimor përgjatë dy mijë viteve të mëpasshme, ndikim që u shfaq në forma të ndryshme. Shembuj të tjerë janë edhe ndarja e kategorive dhe “*Kategoritël*” tek ibën Ruzhdi¹²⁷, hulumtimi i (Aquini) Akuinasit rreth “*Pjesëve/resolutio*”¹²⁸, “Reduksioni i termeve më të thjeshtësuara” të

122 Ky është përkthimi, që i ka bërë përkthyesi fjalës greke “akolouthon”, Sipas *The American Heritage Dictionary of the English Language*, bot. 4, e që përkufizimi është “ajo që paraqitet apo ekziston patjetër në të njëjtën kohë me tjerin”.

123 Jaako and Remes Hintikka, *The Method of Analysis*, ed. D. Riedel (Dordrecht, 1974) fq. 9-10.

124 Eileen C. Sweeney, “Three Notion’s of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas”, *The Thomist* 58 (1994) vol. 58, fq. 197-243.

125 Ibni Ruzhd, el-Velid, *Mukhtesar mantik Aristo*, redakt. Xhirar Xhehami (Bejrut: Darul Fikr el-Lubnani, 1992), fq. 5.

126 Aristotle, *The Works of Aristotle*, bl. 1, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopedia Britanica INC, 1990) bl. 1.

127 Ibni Ruzhd, el-Velid, *Mukhtesar mantik Aristo*, vep. e cit., fq. 5.

128 Sweeney, “Three Notions of Resolution”, fq. 197.



Dekartit¹²⁹ dhe shpërbërja e mendimeve tek Loku në librin “Përshtypjet e thjeshta të prekshme”, dritëshkurtësia e Lajbnitcit ndaj mendimeve tek libri “Të vërteta të qarta në vetvete”¹³⁰, përshkrimi që Kanti iu bën kategorive dytësore, duke u shprehur se ato “janë përbërje nga të vërteta (*a priore*) të mëparshme”, metoda e “analizës logjike” te Fridrih, “Zinxhiri i shqyrtimit” te Raselli, e madje deri edhe metodika e “hulumtimit të rregullave gramatikore” te (Wittgenstein) Fitgenshtajn¹³¹.

Me gjithë larminë e madhe dhe ndërlikimin në metodat e analizës filozofike të përmendura, ajo që i bashkon ato me të gjitha format e analizës dekompozuese është, se ato janë përballur me kritika nga ana e kritikëve dhe filozofëve bashkëkohorë të sistemeve. Kritika i është drejtuar: 1. Metodikës dekompozuese ose (atomistik) thelbësore/*el-menhexh et-texhzi ev edh-dherrij* 2. Logjikës tradicionale/*el-mentik et-teklidi* dhe 3. Vështrimit të heshtur e jo të lëvizshëm/*er-ruje es-sakine gajre el-harekije*.

Pika e parë, rreth mendimit të ngushtë dokompozues dëfton një tipar të përgjithshëm në filozofi dhe shkencë, e cila ka dominuar derisa u sugjeruan qasjet sistemike së fundmi. Është e vërtetë, që disa mendime të përgjithshme janë shfaqur herë pas here, nga ato për shembull vështrimi metafizik i Aristotelit ndaj natyrës dhe se atë e sundon një “piramidë rendore”, ose mendimi i Hegelit, se “E tëra është më e shumtë se tërësia e pjesëve”¹³². Por drejtimi i përgjithshëm i analizës filozofike mbeti në thelb dekompozues, e jo i tërësishëm e gjithëpërfshirës, dhe kjo gjë e bën atë të përballet me një masë të madhe papërpikërie në ato rezultate që jep.

Pika e dytë rreth logjikës, kur në analizën filozofike zuri vend “struktura”, mendimi u përqendrua në marrëdhëniet e thjeshta logjike mes elementëve të caktuar, pa marrë parasysh logjikën e strukturës si e tërë, detyrën e saj përfshirëse ose qëllimin e përgjithshëm nga ajo. Është e vërtetë, se zinxhiri i konkluzioneve ku ka mbërritur Rasëll zhvilloi strukturat e Aristotelit ndaj analizës logjike, çka përshatet me epokën e modernizmit, por shkenca e logjikës, që nga koha e Rasëllit, ka pësuar ndryshime themelore, që duhet të konsiderohen një pjesë e pandashme e studimeve analitike bashkëkohore. Kësaj i shtohet edhe fakti, se ditët e sotme struktura logjike shihet, si një formë e “sinergjizmit/*et-Teatud*”, në vend që të jetë thjesht marrëdhënie lineare logjike.

129 Rene Decartes, *Rules for the Direction of the Mind The Philosophical Writting of Decartes*, ed. J. Cottingham, et. Al. (Cambridge: Cambridge Univerity Press, 1684).

130 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, bot. 4 (Oxford: Oxford University Press, 1975).

131 Beany, *Analisis, Standford Encyclopedia of Philosophy*.

132 Lars Skyttner, *General Systems Theory*.



Së fundmi, analiza dekompozuese përqendrohet në marrëdhëniet e heshtura mes elementëve, ku shpesh harrohen aspektet dinamike të ndryshimit, të cilat kanë ndikim të thellë në ecurinë e përgjithshme të çdo modeli analitik. Ndërsa analiza e re sistemike i jep rëndësi të veçantë dinamikës së ndryshimit në secilin sistem¹³³.

Tani kalojmë në përkufizimin e analizës sistemike, si një alternativë më aktive se analiza dekompozuese që u përmend më lart.

Analiza e sistemeve

Analiza e sistemeve bazohet në vetë përkufizimin e sistemeve¹³⁴, pra ai që bën analizën supozon, se gjëja mbi të cilën bëhet analiza është sistemi. Këtu analiza përmban dallimin e tipareve të asaj, që kërkohet të analizohet, pra tiparet e sistemit ashtu siç i përcakton ato teoria e sistemeve tek ai që bën analizën. Kjo, pra, është forma e marrëdhënies mes teorisë së sistemeve dhe analizës sistemike. Ndërsa për përkufizimin e sistemit, një ndër përkufizimet e njohura për të është edhe: “Sistemi është një tërësi njësishe ose elementësh bashkëveprues mes tyre për të formuar një tërësi të plotë prej së cilës synohet realizimi i një detyre të caktuar”¹³⁵. Analiza sistemike përfshin në mënyrë spontane dallimin mes njësive, elementëve, sistemeve dytësore dhe përkufizimin e lidhjes dhe integritit mes tyre për të kryer procese ose detyra të caktuara¹³⁶. Për shembull, Whitehead e përshkruan konceptin e analizës sistemike si: “Nxitje të mprehtësisë nëpërmjet sugjerimeve supozuese me mendime e më pas nxitjen e mendimeve nëpërmjet vëzhgimit të drejtëpërdrejtë nëpërmjet mprehtësisë. Ky proces bashkë me atë, që fsheh tërësia e përbërë, zbulimin e marrëdhënies të ndërjetme mes pjesëve dhe bashkëveprimin mes mendimeve, që kanë lidhje me të, të gjitha këto lindin në mendje papritmas një përfytyrim të sistemit”¹³⁷. Zbulimi i këtyre lidhjeve të ndërjetme është ajo që zbulon specifikat tërësore të sistemit, i cili i nënshtrohet analizës dhe e shtyn analizën larg nga mendimet e pjesshme e të heshtura të “analizës dekompozuese”. Kjo analizë sistemike me këtë formë po fiton tashmë një praninë të përgjithshme dhe po praktikohet mbi një numër të gjerë të fushave të njohjes¹³⁸.

133 Lars Skyttner, *General Systems Theory*

134 Kenneth E. Kendall and Julie E. Kendall, *Systems Analysis and Design*, bot. 4 (New Jersey: Prentice Hall, 1999) fq. 27.

135 Lars Skyttner, *General Systems Theory*, fq. 5

136 Kendall, *Systems Analysis and Design*, bot. 4, fq. 27

137 Hugh R. King, “A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics”, *Philosophy of Science* (1947) bl. 14, nr. 2, fq. 132.

138 Beany, *Analysis, Standford Encyclopedia of Philosophy*



Por unë këtu pretendoj, se me gjithë përparësinë e analizës sistemike në disa aspekte ndaj “analizës dekompozuese”, duke shtuar edhe numrin e madh të fushave me të cilat bashkëpunon tani kjo analizë, ajo përsëri mbetet e papjekur, në krahasim me teorinë e sistemeve në vetvete. Në terren ka një masë të madhe studimesh rreth konceptit të “sistemit”, brenda teorisë së sistemeve, që nuk është përfituar prej tyre, që analiza sistemike të kryhet në mënyrë të saktë. Arsyeja është se metodat e sotme sunduese akoma bazohen mbi përkufizimin e thjeshtë dhe të përhapur të sistemit, që kemi përmendur më herët: “Një tërësi njësisish ndërvepruese mes tyre/ *mexhmua minel vahadat el-mutefaile fima bejneha*”¹³⁹, edhe pse ai humb një numër të madh të tipareve të sistemit prej të cilave mund të kenë një përfitim të madh gjatë kryesjes së procesit të analizës. Këtë do ta prezantoj me detaje në faqet e mëpasshme, e më pas do të zgjerohem në hulumtimin e një numri përkufizimesh dhe tiparesh, me qëllim prezantimin e kritereve të reja për analizën e sistemeve, të cilat i shoh më shumë të përshtatshme për misionin analitik, që është edhe qëllimi në këtë libër.

Nëse pranojmë supozimin që çdo gjë që mundohemi ta analizojmë është sistem, ajo që kërkohet është kryerja e procesit të shqyrtimit të tipareve të këtij sistemi. Në terren kemi një numër teorish rreth tipareve të përgjithshme të sistemeve, ku më poshtë do të paraqes një përmbledhje të disa prej tyre. Lexuesi do të vërejë, se tiparet që do të prezantohen janë tipare në një farë mase abstrakte, dhe se ato në këtë art do të shpjegohen me gjuhën, që është më afër me gjuhën e shkencave të natyrës. Unë e shoh të domosdoshme të kryhet kjo përfshirje para se të zgjedhim një numër tiparesh të sistemeve, që të jenë më të përshtatshme për objektivat e këtij libri.

Teoritë rreth tipareve të sistemeve

Më herët, në studimet e mia në shkencën e sistemeve kam përmendur, se që sistemi të jetë aktiv, duhet që ai të vishet me tipare, që për mua janë si vijon: Teleologjia, hapja, integrimi mes elementëve të sistemeve të pjesshme, struktura piramidale, baraspeshimi mes dekompozueses dhe integritit¹⁴⁰. Ndërsa këtu paraqes një prezantim të mjaftueshëm për tërësinë e tipareve të sistemeve bazuar në prezantimin e studimeve të botuara, që kanë lidhje me temën. Le të mbetet në mendjen e lexuesit lidhja mes këtyre tipareve në

139 Skyttner, *General Systems Theory*, fq. 5.

140 G. Auda, “Cooperative Modular Neural Network Classifiers”, Ph. D. Thesis (University of Waterloo, 1996) fq. 32, 34, 91, 105, 111.



sistemet natyrore dhe mes argumenteve doktrimore islamike për Projektuesin / *Sani'ë* dhe Shpikësin / *Mubdi'ë* (xh.sh.) e gjithësisë me sistemin e tij të mrekullueshëm, gjë që e kam cituar në hulumtimin e mëparshëm të këtij kapitulli.

Bertalanffy - "babai i teorisë së sistemeve" ka përmbledhur një numër tiparesh dhe specifikash të përgjithshme të sistemeve¹⁴¹. Ne nga ana jonë, po prezantojmë në mënyrë përmbledhëse këto tipare dhe specifika duke cituar nga Bertalanffy:

1. Tërësia (Holizmi)/*el-Kul-lije*: Specifika përfshirëse e sistemit është tipar, që nuk mund të zbulohet nëpërmjet analizës dekompozuese, por ajo duhet të jetë e mundur për konceptim. Tërësia është tipar i rëndësishëm në sistemet, tipar të cilin e ka studiuar gjerësisht Smuts¹⁴², po ashtu edhe Litterer¹⁴³ dhe de Saussure¹⁴⁴.
2. Lidhja e saj me një qëllim/*irtibat bil gaje*: Ndërveprimi mes sistemit me të tjerë duhet të shpjerë në një gjendje të kërkuar, ose përfundimtare, ose ky ndërveprim të shpie në një masë ekuilibri të shpresuar;
3. Shkëmbimi i marrëdhënieve mes elementëve të sistemit dhe specifikave të tij dhe nevojat, që kanë për njëra-tjetrën/*tebadul el-al-akat bejne anasir el-mendhume ve khavassuha ve ihtijaxh beaduha ila bead*: Nuk është e mundur për elementët, të cilët nuk kanë marrëdhënie mes tyre dhe nuk kanë nevojë për njëri-tjetrin, të mund të formojnë një sistem;
4. Hyrjet dhe daljet/*el-mudkhalat ve el-mukhrexhat*: Hyrjet në sistemin e mbyllur janë të paracaktuara më parë dhe nuk i nënshtrohen ndryshimit, ndërsa sistemi i hapur pranon hyrje të reja nga ambienti rreth tij. Cilido sistem i gjallë, cilido qoftë, duhet të jetë i hapur e të ndërveprojë me ç'ka përreth, ndryshe vdes;
5. Shndërrimi/*et-tehvil*: Çdo sistem që aspiron të përmbushë objektivat e tij, duhet të ketë aftësinë e shndërrimit të disa faktorëve ose hyrjeve (*input*) në pasoja ose daljeve (*output*). Ky proces i shndërrimit në sistemet e gjalla ka një natyrë ciklike;
6. Organizimi/*et-tendhim*: Elementët që kanë lidhje me njëri-tjetrin dhe prej të cilave përbëhet sistemi duhet të jenë të koordinuar në një formë të caktuar. Kjo është gjë e domosdoshme, që të mund të realizohet qëllimi që synon sistemi. Organizimi përmban mjetin për

141 Von Bertalanffy, Ludwig, *General System Theor Foundations, Developmend. Applications*, New York: George Brayiller, 1969.

142 J. Smuts, *Holism and Evolution*, reprint ed. (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).

143 J. Litterer, *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969)

144 Skyttner, *General Systems Theory*.



zbulim dhe korrigjim të devijimeve të prekshme brenda sistemit. Kjo nënkupton, se vlerësimi dhe korrigjimi janë të kërkuara për hir të disiplinimit aktiv të lëvizjes së sistemit. Për vijimësinë e sistemeve të gjalla është e domosdoshme, që ato të ruajnë një gjendje të qëndrueshme ekuilibri dinamik;

7. Struktura piramidale/*el-heremije*: Është e shpeshtë, që sistemet të kenë një natyrë të përbërë, struktura të mëdha të përbëra nga sisteme dytësore më të vogla se ato. Disa nga këto sisteme shteruese nën sisteme më të mëdha se ato janë pikërisht ato çka nënkupton tipari i strukturës piramidale;
8. Diferencimi/*et-temajuz*: Njësitë specifike brenda sistemeve të përbëra kryejnë detyra specifike. Kjo është veçori e sistemeve të përbëra, që ndryshe quhet ndarja e punës ose specialiteti i punës;
9. Larmia e përfundimeve dhe barazia e tyre/ *tenevvu'ë en-nihajat ve tevasiha*: Kjo veçori nënkupton mundësinë e mbërritjes në po ato objektiva përfundimtare me rrugë të ndryshme, të tëra të pranuar dhe të barabarta në shkallën e saktësisë, ose që sistemi të nisët nga një gjendje e caktuar fillestare; me mundësinë që të përfundojë në objektiva të ndryshme dhe nuk është e detyrueshme, që njëra të shpjerë te tjetra;
10. Fuqia anarkike (Entropia)/*et-taka ashvaijje*: Kjo veçori nënkupton masën e mosorganizimit dhe anarkisë, që përmban sistemi. Të gjitha sistemet jologjike drejtohen drejt anarkisë, e nëse lihet në lirinë e vet, përfundimi i tij do të jetë ndalimi i plotë dhe rënia në një rrymë të amullt. Kur sistemi të arrijë në këtë gjendje, masa e fuqisë anarkike ka mbërritur në disa drejtime. Ndërsa sistemi i gjallë mund të shmangë për një periudhë të caktuar këtë fund, sepse ai e organizon fuqinë falë ndërveprimit të tij me ambientin e tij. Në këtë pikë ai përmbush atë që quhet "sistemimi i energjisë anarkike". Me këtë tipar dallohen të gjitha qeniet e gjalla. Për këtë arsye, Hitchens-i e përkufizon sistemin, se ai është "një grup qëniesh të lidhura me njëra-tjetrën, ku grumbullimi i këtyre qënieve dhe marrëdhëniet mes tyre e ulin energjinë e humbur"¹⁴⁵.

Ndërsa Katz dhe Kahn e kanë përkufizuar sistemin e hapur sipas tipareve të mëposhtme: Thithjen e energjisë/*istixhlab et-taka*, hyrjen (*inputin*) e të dhënave, (*outputin*) daljen që rrjedhon, ngjarjet ciklike / *el-ahdath ed-devrije*, mos-humbja e energjisë, mekanizmi i simbolikës / *el-alije et-termiz*, ekuilibri / *et-tevazun*, diferencimi (elaborimi) / *et-temajuz (el-istifade)*, integrimi (ose

145 D. Hitchens, *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992)



koordinimi) / *et-tekmul (et-tensik)*, barazia e përfundimeve të ndryshme / *tesavi en-nihajat el-mutenivvi'ëa* (siç e kemi parë tek Bertalanffy)¹⁴⁶.

Ackoff i përkufizon sistemet sipas dy ose më shumë elementëve, por që të realizojnë tri kushtet e mëposhtme¹⁴⁷:

1. Që sjellja e çdo elementi të ndikojë mbi sjelljen e grupit;
2. Që sjellja e elementëve dhe ndikimet e tyre mbi grupin të bazohen mbi njëri-tjetrin;
3. Sidoqoftë përbërja e grupimeve dytësore, ato të kenë ndikim mbi sjelljen e grupit kryesor, por asnjë prej tyre të mos ketë ndikim të pavarur mbi grupin.

Ndërsa Churchman, i cili është ndër pionierët e teorive rreth sistemeve ka paraqitur veçoritë e mëposhtme për sistemin¹⁴⁸:

1. Se ai është teleologjik, pra që ka një qëllim;
2. Është i përbërë nga pjesë ose përbërës, ku secili prej tyre ka një qëllim;
3. Është e mundur të përcaktohet niveli i efektivitetit të tij;
4. Ka një ose më shumë individë të synuar;
5. Të jetë brenda një ambienti, që e rrethon atë;
6. Të ketë një marrës vendimesh nga brenda tij, që me vendimet e tij të ndryshojë funksionin e pjesëve;
7. Të ketë një projektues, që interesohet për strukturën e sistemit, perceptimi i të cilit për ndërtimin e sistemit të jetë i mjaftueshëm për orientimin e aktiviteteve, që ka nevojë personi që merr vendimet. Në fund, sistemi të ketë ndikim mbi qëllimin përfundimtar nga i tërë aktiviteti i sistemit;
8. Qëllimi i projektuesit të jetë bërja e ndryshimeve në sistem, me qëllim ngritjen e vlerës së tij tek personi që interesohet për sistemin;
9. Projektuesi i sistemit të provojë, se sistemi është i qëndrueshëm deri në kufirin që e bën atë të njohë strukturën dhe detyrën e tij.

Boulding është zgjeruar në tiparin e 'renditjes dhe organizimit'¹⁴⁹ të sistemeve, tipar i cili për të është argument për ekzistencën e Allahut (xh.sh.). Ai ka deklaruar, se renditja, organizimi dhe joanarkia janë të preferuara në formë të natyrshme për humbjen e organizimit, renditjes dhe praninë

146 D. Katz and L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1966)

147 R. Ackoff, *Creating the Corporate Future* (New York: John Wiley, 1981)

148 W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).

149 K. Boulding, "General Systems as a Point of View", in *Views on General Systems Theory*, redakt. A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).



e anarkisë, çka e bën botën të duket më e bukur dhe më të këndshme për syrin e teoricienëve të sistemeve. Gjithashtu Boulding në prezantimin e tij të tipareve të përgjithshme të sistemeve thekson, se përpjekja për të mbërritur te sistemi dhe ligji nëpërmjet futjes së gjuhës së numrave dhe llogarisë, është ndihmë në zbulimin e tiparit të renditjes dhe organizmit.

Bowler u përqendrua në tiparin e hierarkisë dhe larminë e niveleve. Më poshtë jepen pikat, që ai paraqet¹⁵⁰:

1. Gjithësia është një hierarki grumbulluese sistemesh, pra sisteme të thjeshta që mblidhen së bashku, dhe prej tyre të formohen sisteme më të përbëra, e më të ndërlikuara, duke filluar nga përbërësit më të vegjël se atomet deri në nivelin e civilizimeve;
2. Sistemet me tërë përbërjet e tyre gëzojnë cilësi të përbashkëta dhe supozohet, se shprehja për këto cilësi bëhet sipas shprehive të përgjithshme, të cilat mund të përdoren për të përshkruar edhe sisteme të tjera për të cilat këto shprehje nuk përmenden;
3. Secili prej niveleve të sistemeve gëzon veçori të caktuara, por ato janë veçori, që zakonisht gjejnë zbatim në nivelin e mësipërm të tyre në sistemin piramidial, pra nivelet më të ndërlikuara, por pa gjetur zbatim në ato nivele, që janë më poshtë se ato, pra nivelet më të thjeshta;
4. Është e mundur të dallohen aspekte të përgjithshme të marrëdhënieve, që gjejnë zbatim mbi të gjitha llojet e sistemeve në çdo nivel të ekzistencës;
5. Secili sistem ka një numër përcaktorësh, që dëftojnë një masë shkalle dallimi mes asaj, që është brenda sistemit dhe asaj, që është jashtë tij;
6. Çdo gjë në ekzistencë, qoftë e llojit terminologjik, natyror ose psikologjik, është një sistem energjie, materie dhe informacionesh;
7. Gjithësia është një sistem themelet e të cilit janë një numër sistemesh, që do të vazhdojë të jetë në gjendjen e tij përderisa nga tërësia e proceseve të gjithësisë, nuk kemi eliminim të një grupi tjetër të këtyre proceseve.

Maturana dhe Varela kanë paraqitur një ide sipas së cilës ekziston edhe një tipar me ekzistencë të domosdoshme në çdo sistem të gjallë, e ai është aftësia e sistemit për të rinovuar veten (*autopoiesis*), siç e quajnë atë ata. Ky tipar i jep sistemit të gjallë pavarësi personale. Aktiviteti i sistemit me rinovim të vetes orientohet kryesisht drejt brendisë së tij, ku qëllimi i

150 D. Bowler, *General Systems Thinking* (New York: North Holland, 1981).



tij i vetëm është ruajtja e rinovimit personal¹⁵¹. Luhmann përfitoi nga idea e sistemit me rinovim personal, kur paraqiti teorinë e tij “të ligjit si sistem shoqëror”, e kjo me qëllim që ligji t’i përgjigjet “asaj pjese të ambientit, që e ka zgjedhur atë sipas kriterëve të tij”. Si rrjedhojë, ai zhvillon veten e vet nëpërmjet “lidhjeve të ndërthurura së brendshmi” dhe “ruan rinovimin e tij personal”¹⁵², sikurse shprehet ai. Këtë ide do ta shfrytëzojmë më vonë, kur do të flitet për restaurimin dhe rinovimin e *fik’hut* islam.

Ndërsa Gardagi (Gharajedagi) paraqet pesë parime për sistemet, në të cilat ai ka mbërritur nëpërmjet administrimit të tij të organizatave tregtare. Këto pesë janë: hapja, teleologjia, multidimensionalizmi, shman-gia e dispozitave lehtësuese dhe cilësitë burimore.¹⁵³ Edhe Hitchins hodhi idenë, se filozofia e sistemeve ngrihet mbi tri parime kryesore që janë: Tërësia (holizmi), hapja dhe përbërja (sinteza).¹⁵⁴

Koestler paraqet një këndvështrim hierarkik për sistemet, të cilat i shpreh me tiparin e tërësisë ose gjithanshmërisë (holizmit), që nënkupton, se pjesët kryesore dhe ato dytësore, si në qëniet organike të gjalla, ashtu edhe në sistemet shoqërore, nuk kanë një ekzistencë të pavarur. Si orientimi i tyre drejt integritit dhe realizimi i vetvetes janë dy tipare të shquara në sjelljen e tyre “bashkëpunuese”.¹⁵⁵ Në një studim më të hershëm në këtë shkencë kam përmendur, se prej kësaj “sjellje bashkëpunuese” buron shkalla më e madhe e investimit dhe shfrytëzimit të aftësive të gjendura brenda sistemit¹⁵⁶.

Ndërsa Weaver i ka klasifikuar sistemet në varësi të një tipari, të cilin e ka emërtuar shkalla e ndërlikimit. Klasifikimi i tij paraqitet si më poshtë:

1. Shkalla e ndërlikimit të organizuar: Sistem, pra qenia e gjallë, është një shembull tradicional për shkallën e ndërlikimit të këtij organizimi;
2. Shkalla e ndërlikimit të joorganizuar: Ky lloj është specifik për sistemet jo të gjalla, ku numri i ndryshorëve është tepër i madh dhe secili ndryshor ka një sjellje, që nuk mund të parashikohet, e as mund të njihet;
3. Thjeshtësia e organizuar: Vihet re në sisteme të thjeshta, sikurse mjetet që përmbajnë një numër të kufizuar pjesësh¹⁵⁷.

151 H. Maturana and V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992)

152 Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, përkth. Kalus Ziegert Introduction by Richard Nobles and David Schiff (Oxford: Oxford University Press, 2004) fq. 10

153 Jamshid Gharajedagi, *Systems Thinking Managing Chaos and Coplexity: A Platfor for Designing Businnes Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999)

154 D. K. Hitchins, *Advanced Systems, Thinkind and Management* (Borwood, MA: Artech House, 2003)

155 A. Koestler, *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).

156 G. Auda, Ph.D. Thesis (University of Waterloo, 1996) fq. 60.

157 W. Weaver, “ Science and Complexity”, *American Scientist* 36, nr. 194 (1948).



Simon i ka klasifikuar sistemet sipas tiparit dekompozues, si më poshtë¹⁵⁸:

1. Sistem që pranon ndarje, ku sistemet dytësore (që janë pjesë të sistemit tërësor), mund të konsiderohen të pavaruara njëra nga tjetra;
2. Sistem që gati pranon ndarje, ku ndërveprimi mes sistemeve dytësore është i dobët, por jo deri në atë pikë, që të mos vihet re;
3. Sistem që nuk pranon ndarje, ku ekzistenca e tij bazohet drejtëpërdrejt në sistemet e tjera, që ndikojnë mbi të në formë të dukshme.

Ackoff i ka klasifikuar sistemet sipas objektivave të tyre¹⁵⁹:

1. Sistem që ruan qëllimin e vet. Ai përherë përpiqet të mbetet në qëllimin e vet, që e ka përcaktuar më parë;
2. Sistem që përpiqet për qëllimin e vet. Ai sheh mundësitë, që kanë lidhje me mënyrën e bashkëveprimit me llojet e ndryshme të sjelljeve, që ndryshojnë brenda sistemit. Këtu, sjellja e hershme e depozituar në një kujtesë të thjeshtë u jep mundësi ndryshimeve, që të ndodhin bazuar në njohuritë që ka fituar sistemi;
3. Sistem që përpiqet për objektiva të numërta. Ai është i aftë të zgjedhë brenda një grupi të brendshëm veprimesh, duke iu përgjigjur ndryshimit të kushteve të jashtme. Një ndryshim i tillë në qëllim kërkon praninë e alternativave, që ndryshojnë nga njëra-tjetra. Sistemi në përgjithësi përcakton mjetet më të mira për të realizuar objektivat;
4. Sistem me objektiva të ndryshueshme, ku një gjë e tillë pasqyrohet në vendimet e marra. Këtu sistemi teston të dhënat, që ka mbledhur e ruajtur në kujtesë, me qëllim gjetjen e alternativave të reja për punën. Përcaktimin e këtij procesi e kryen vullneti dhe qëllimi, pavarësia personale, mjeti i mbështetjes së hapave të mëtejshme, mësimi, ndërgjegjësimi, e këto procese nuk gjenden veçse në sistemet e qënieve të gjalla.

Jordan (Xhordan) ka kontribuar në klasifikimin e sistemeve bazuar në tri veçori: struktura përkundrejt funksionit, e qëllimshmja përkundrejt të paqëllimshmes dhe mekanikja përballë organikes, sipas pikave të mëposhtme¹⁶⁰:

158 H. Simon, *The Sciences of the Artificial* (London: MIT Press, 1969)

159 R. Ackoff, "Towards a System of Systems Concepts", *Management Science* 17, nr. 11 (1971).

160 J. Jordan, *Thmes in Speculativ Psychology* (London; Tavistock Publications, 1968).



1. Strukturore, (teleologjik) e qëllimshme dhe mekanike, siç e kemi në rrjetin e rrugëve;
2. Strukturore, (teleologjike) e qëllimshme dhe organike, siç duket në një urë të varur;
3. Strukturore, jo (teleologjike) e qëllimshme dhe mekanike, si në rastin e vargmaleve;
4. Strukturore, jo (teleologjike) e qëllimshme dhe organike, siç duket në çdo sistem natyror në gjendje ekuilibri;
5. Funkcional, (teleologjike) i qëllimshëm dhe mekanik, siç duket në linjën e prodhimit, ku pezullimi i njëres prej makinerive nuk shpie në pezullimin e mjeteve të tjera;
6. Funkcional, (teleologjik) i qëllimshëm dhe organik, siç duket në një qenie të gjallë organike;
7. Funkcional, i paqëllimshëm dhe mekanik, si në rastin e ujit të rrjedhshëm përherë të ndërrueshëm për shkak të ndryshimit në shtratin e lumit;
8. Funkcional, i paqëllimshëm dhe organik, si në rastin e lidhjes kohë-vend;

Edhe Beer ka sugjeruar atë, që ai e quan “etalon¹⁶¹ i përshtatshëm për jetën/*nemudhexh kabil lil hayat*” i cili ngrihet mbi katër parime organizative, që janë¹⁶²:

1. Parimi i parë organizativ: Larmia dhe shpërndarja, nëpërmjet një sistemi themelues, që bazohet në ekuilibër, e që duhet të projektohet në atë mënyrë, që kostot e tij të jenë mundësisht sa më të ulëta;
2. Parimi i dytë organizativ: Kanalet e transmetimit të të dhënave mes njësisë administrative, proceseve dhe ambientit, ku secila prej tyre dallohet me një energji më të lartë nga çka dallohet sistemi dytësor, që ka lindur atë;
3. Parimi i tretë organizativ: Kur të dhënat e bartura mbi një prej kanaleve kalojnë një kufi të caktuar, ato i nënshtrohen transformimit në energji. Duhet që masa e transformimit të energjisë të jetë e barabartë të paktën me larminë e kanalit;
4. Parimi i katërt organizativ: Vënia në punë e tri parimeve të mësipërme duhet të përsëritet përherë me kalimin e kohës dhe pa vonesë.

161 Shembulli më i lartë i diçkaje, standardi.

162 S. Beer, *Bram of the Firm* (London: Penguin Press, 1972)



Ndërsa Skyttner sugjeron njëzet tiparet e përgjithshme të mëposhtme për të cilat thekson, se janë të vlefshme për të gjitha llojet e sistemeve¹⁶³:

1. Parimi i universalitetit së sistemit: Sistemi karakterizohet nga cilësi përfshirëse, që nuk shfaqen në ndonjë prej pjesëzave të tij. Edhe këto kanë veçori, që nuk shfaqen në sistem, me gjithë gjith-anshmërinë e tij;
2. Parimi i energjisë së madhe të sistemit si një i tërë: Ky parim nënkupton se ne, nëse çdo sistem dytësor, kur është i ndarë nga pjesa tjetër e sistemeve dytësore, e vëmë të punojë me energjinë e vet maksimale, sistemi me tërësinë e tij nuk do të punojë me energjinë e tij maksimale;
3. Parimi i errësismit: Nuk është e mundur njohja e plotë e asnjë sistemi;
4. Parimi (i njëzetës dhe tetëdhjetës): Ky parim nënkupton, se në çdo sistem të madh e të ndërlikuar, vetëm 20% i sistemit prodhon 80% të prodhimit;
5. Parimi piramidale akumulativ: Në të cilin sistemimi i dukurive natyrore të ndërlikuara është në formë piramidale akumulative dhe çdo nivel në të përbëhet nga disa sisteme të plota;
6. Parimi i burimeve shtesë: Mbrojtja e sistemit për të ruajtur stabilitetin e tij në kushtet destabiliteti kërkon shtimin e masave për burimet jetësore;
7. Parimi i energjive (potencijaleve) shtesë: Po ashtu, aftësia për një punë aktive në çdo rrjet të vendimeve të ndërthurura kërkon një lumë të dhënash, që përplasen tek sistemi;
8. Parimi i periudhës së stabilitetit: Ekuilibri i sistemit nuk realizohet vetëm nëse periudha e stabilitetit brenda sistemit është më e gjatë se koha e anarkisë;
9. Parimi i reaksionit negativ për humbjet: Kur ndodhin rezultate negative, pra kur objektivat nuk realizohen, gjendja e ekuilibrit në sistem duhet të mbetet e qëndrueshme në masën e larmisë së gjerë të kushteve fillestare;
10. Parimi i reaksionit pozitiv për humbjet: Kur ndodhin rezultate pozitive në sistem, pra objektivat përmbushen dhe më tepër, rezultate rrënjësisht të ndryshme do të dalin nga kushte parimore të ngjashme;

163 Skyttner, *General Systems Theory*, në këtë libër Skiter ka paraqit një pasqyrimi dhe bibliografi të punimeve mbi teorinë e sistemeve, që të cilën e konstatova si shumë të dobishme.



11. Parimi i (*homeostazës*) rikthimit të ekuilibrit: Sistemi nuk do të mund të ruajë jetëgjatësinë e tij përderisa të gjithë ndryshorët themelorë, të mosmbeten brenda kufijve, që mund t'i përballojë natyra e tyre;
12. Parimi i gjendjes së qëndrueshme: Me qëllim që sistemi të mbetet në një gjendje ekuilibri duhet, që të gjitha sistemet dytësore në të të jenë po në gjendje ekuilibri. Që të gjitha sistemet dytësore të mbeten në gjendje ekuilibri, duhet që sistemi si i tërë të jetë gjithashtu në gjendje ekuilibri;
13. Parimi i vetorganizimit të sistemeve: Sistemet e përbëra sistemojnë veten e tyre. Format e tyre e dallueshme strukturore dhe forma e sjelljes së tyre rrjedhin kryesisht nga ndërveprimi mes organizimeve të tyre dytësore;
14. Parimi i hapësirave të stabilitetit: Sistemet e përbëra zotërojnë hapësira stabiliteti, që në mes tyre ndajnë pengesa për shkak të destabilitetit. Nëse sistemi ruan ekzistencën e tij në hapësirën e destabilitetit, do të kthehet papritmas në një gjendje / hapësirë stabiliteti;
15. Parimi i (vitalitetit) gjallësisë: Gjallëria është një prej funksioneve të sistemit, e cila shfaqet në ekuilibrin e vërtetë mes progresit personal në sistemet dytësore njëkohësisht me ruajtjen e integritetit të tyre me sistemin qendror, ose ekuilibrin mes qëndrueshmërisë së totale dhe progresit të pjesëve;
16. Parimi i kriterit fillestar (kontrollit kibernetik): Që kriteri të jetë i suksesshëm, duhet të përfshijë një krahasim të përhershëm dhe mekanik mes cilësive të sjelljes përkundrejt një standardi krahasues. Këtë duhet ta pasojë një reagim i përhershëm dhe mekanik, që vjen nga një punë ndreqëse;
17. Parimi i kriterit të dytë (kontrollit kibernetik): Kriteri në procesin e disiplinimit është sinonim i lidhjes mes përbërësve të sistemit;
18. Parimi i kriterit të tretë (kontrollit kibernetik): Në procesin e disiplinimit ndodh rikthimi i ndryshorëve nën kriterin në vetë kahun e tyre, si dhe gjatë rrugëtimit të tyre drejt shkëputjes nga kriteri;
19. Parimi i *feedback*-ut (reakcionit): Gjithmonë ndodh fshirja e rezultatit të punës. Sukseset dhe anët e dështimit të saj ndikojnë në ndryshimin e sjelljes pasardhëse;
20. Parimi i fuqisë maksimale: Sistemet që ruajnë veten e tyre duke garuar mes zgjedhjeve të ndryshme janë sisteme, që zhvillojnë



një shtysë të fuqisë së brendshme, e cila është mbi shtysën, që kanë sistemet konkurrenente. Kjo fuqi përdoret për të plotësuar nevojat, që kërkon vazhdimësia e ekzistencës së tij.

Tipari i përbërjes piramidale të sistemet frymëzon një spektër klasifikimesh të përgjithshme të sistemeve dhe sistemeve dytësore, ku i janë dhënë karakteristika të caktuara çdo niveli të përbërjes piramidale. Më poshtë do të gjejmë një farë zgjerimi në këtë pikë.

Teoritë e përbërjeve piramidale (hierarkive) të sistemeve

Teoricienët e sistemeve janë përpjekur të përcaktojnë nivele abstrakte (teorike) të përbërjes piramidale (hierarkike) të sistemeve në mënyrë të përgjithshme dhe kanë studiuar marrëdhëniet mes këtyre niveleve. Për shembull, shohim Fizaz, i cili prezanton njohjen, që ka lidhje me nivelet në varësi të “një modeli zhvillimi”. Kuptimi i specifikave të sistemeve dhe sjelljeve të tyre ndodh në një nivel të caktuar, i cili përfshin studimin e pikës më të lartë dhe më të ulët të nivelit, që kërkohet të studiohet¹⁶⁴. Në prezantimin e Boulding nivelet me të cilat cilësohet “strukturuesi i përbërjes piramidale të sistemeve” janë reagime mekanike, disiplinuese, pozitive dhe në përputhje në nivelin fizik, rritës, qytetar, ambiental, zhvillues, njerëzor, shoqëror dhe shpirtëror, me këtë renditje¹⁶⁵. Ndërkohë Miller mendon, se nivelet e përbërjes piramidale “të sistemeve të gjalla” ndjekin këtë renditje: Qelizat, gjymtyrët, organizmat, grupet, sistemet, shoqëritë e vogla, shoqëritë e mëdha, sistemet supranacionale¹⁶⁶. Gjithashtu Miller sugjeron, se përbërja piramidale “e sistemeve që trajtojnë të dhënat” përfshin: Faktorin e shumimit, kufijtë, faktorin e absorbimit, faktorin e shpërndarjes, faktorin e transformimit, prodhimin, depozitimin, lëvizësin, mbështetësin, transformuesin e energjisë, transformuesin e brendshëm, kanalën, afatizuesin, analistin e simboleve, lidhësin, kujtesën, qendrën e vendimeve, qendrën e vendosjes së simboleve, transformuesin e energjisë së daljeve.¹⁶⁷ Klasifikimi i Lovelock i ngjan këtij klasifikimi, e ai e quan atë “nivelet e trajtimit”¹⁶⁸.

Ndërsa Kirchner sugjeron teorinë e sistemit të gjithësisë (që quhet *Gaia*, ose sistemi i integritetit mes ambientit të gjallë, tokës dhe klimës),

164 R. Fizaz, *L'orde Et La Volupte* (Lausanne: Presses Polytechniques Romandes, 1989).

165 K. Bouldin, *Ecodynamics* (London: Sage Publications, 1978).

166 J. Miller, *Living Systems* (New York: Mc Graw-Hill, 1978).

167 Ibid.

168 J. Lovelock, *The Ages of Gaia* (New York: Norton and Co., 1988).



ku organizimi i niveleve të përbërjes piramidale, nga i dobëti e deri te më i forti janë sipas renditjes: Gaia ndikuuese, Gaia me zhvillim të barabartë, Gaia (homeostatike) e rikthimit të ekuilibrit, Gaia teleologjike, Gaia e masës më të madhe nga prodhimi¹⁶⁹. De Chardin ka një teori alternative, që bazohet mbi mendjen (*noosfera*) - ambientin e mendimit / *biie et-tefkir*. Nivelet në përbërjen piramidale janë: Energjia/*et-taka*, materia/*el-made*, jeta/*el-hajat*, instiktet/*el-garaiz*, mendimet/*el-efkar* dhe (*noosfera*) ambienti intelektual/*el-biie el-fikrije*¹⁷⁰.

Ndërsa Laszlo ka sugjeruar nivele paralele brenda piramidës, që shtrihet përgjatë vendit, teknologjisë, dijes, komunikimit, formave të sundimit, gjë që e prezantojmë në tabelën 2.1. (a)¹⁷¹. Ndërsa Salk i ka ndarë (kategoritë e natyrës) në njësi, përbërës dytësorë dhe specifika {shih tabelën 2.1. (b)}¹⁷².

	<i>Vendi</i>	<i>Teknologjia</i>	<i>Dija</i>	<i>Komunikimi</i>	<i>Sundimi</i>
1	Shpella/ çadra	Fuqia njerëzore		Shkrim holografik	Familja/gjuetia
2	Fshati	Fuqia shtazore	Parathëniet e dijes	Shkrimi dhe simbolet	Niveli fisnor
3	Qyteza	Mjetet e hekurta	Matematika	Shkrimi me germa	Fetar teokratik
4	Qyteti	Teknologjia e mjeteve	Mendimet e Njutonit	Komunikimi mekanik	Qeveria nacionaliteti
5	Shtetet e bashkuara	Epoka e kompjuterit	Teoria e relativitetit e Ajnshtajnit	Komunikimi elektrik	Udhëheqja e kombeve të botës në tërësi

Tabela 2.1. (a) *Përbërja piramidale paralele sipas Lazlou*

169 J. W. Kirchner, "The Gaia Hypothesis Are They Testable? Are They Useful?" in *Scientis on Gaias*, redakt. S. Scheinder (Cambridge, New York: MIT Press, 1991)

170 T. De Chardin, *The Phenomenon of Man* (pa vit bot.)

171 Laszlo, Ervin, *Introduction to System Philosophy-Towards a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972)

172 J. E. Salk, *Anatomy of Reality* (Wesport, Connecticut: Greenwood Publishing Groip Inc., 1983).



Njësia	Përbërësit dytësorë	Sistemi
Mendimi kolektiv	Kultura/ shoqëria	Shoqëror mbibilogjik
Logjika	Intuita/ logjika	Mbibilogjik
Qenia biologjike	Lloji/ individ	Shoqëror-bilogjik
Qeliza	Gjenet/ trupi	Shkenca e biologjisë
Atomi	Bërthama/ elektronet	Shkenca e kimisë
Grimcat	Energjia/ rryma	Shkenca e fizikës
Forma	E vazhdueshme/ me përbërës të ndarë	Matematika
Pozita	Dëshmia/ e padukshmja	Metafizika

Tabela 2.1. (b) Përbërja sipas Salk e hierarkisë së “përbërësve të natyrës”.

Klir sugjeroi (sistemin e hierarkisë kognitive) “përbërjen piramidale të sistemeve të shkencës së njohjes” në të cilën nivelet përqëndrohen në të dhënat, modelet, strukturën, sistemet sundues sipas kësaj renditjeje¹⁷³. Ndërkohë që Cook ka sugjeruar “qendrat e disiplinave” në piramidën njerëzore të shpërndarë në pesë nivelet pasuese: Nivelit atomik, niveli qelizor, niveli i trurit, niveli i familjes dhe niveli i qeverisë¹⁷⁴. Ndërsa Checkland ka sugjeruar një përbërje piramidale për simbolet e sistemit, që fillimisht janë specifike për sistemet më të vogla se atomi (*subatomike*), pastaj nivelin e qelizës (*atomike*), e më pas nivelin e grimcës (*molekular*). Sipas tij, nga këto nivele dalin sisteme të ngurta (kristalet, shkëmbinjtë dhe metalet [mineralet]) dhe sisteme të gjalla (një qelizë e vetme, bimë, kafshë, ambientet e natyrës [*ekologjik*])¹⁷⁵. Ndërsa Powers ka sugjeruar “teorinë e kontrollit”, ku përcakton nivelet e kontrollit kryesor, duke filluar me nivelin e përqendrimit, e deri në dukuritë shpirtërore, duke kaluar nga niveli i ndjeshmërisë (*senzacionit*), përbërjes (*konfiguracionit*) dhe prodhimit, progresionet, marrëdhëniet, programet, parimet, konceptet sistemike¹⁷⁶. Nëse marrim në konsideratë natyrën (*kognitive*) perceptive dhe multidimensionale të sistemit/*et-tabia el-idrakije vel muteaddidetul ebad lil mendhumat*, neve të tëra teoritë, që u përmendën më lart, specifike për tiparet dhe përbërjet hierarkike, i konsiderojmë teori të sakta e të vlerësuara.

173 G. Klir, *Architecture of Systems Problem Solving* (New York: Plenum Publishing Group, 1985)

174 N. Cook, *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems* (New York: Pergamon Press, 1980).

175 Peter Checkland, *Systems Thinking: System Practise* (New York: Wiley, 1999).

176 W. T. Power, *Behaviour: The Control of Perception* (New York: Aldine de Gruyter, 1973).



Ky libër ka të bëjë me themelet e legjislacionit islam, si një “sistem” i hapur, që ndërvepron me tekstet e shpalljes dhe realitetin e jetës, ku prej tij lindin dispozita dhe orientime. Ky sistem përmban një përbërje hierarkike prej sistemeve dytësore, të cilat trajtojnë tematika të ndryshme të shkencës së *usulit*. Por secilin prej sistemeve, që kemi përmendur më lart, nuk mund ta marrim ashtu siç është për të qenë rregull për analizën sistemike, që kërkohet të kryhet në këtë libër. Kjo për arsytet e mëposhtme:

Së pari: Orientimi dominues në shumicën e teorive të sistemeve të përmendura më lart ka qenë drejt sistemit të qenies materiale, për këtë arsye ato nuk janë të përshtatshme për zbatim ashtu siç janë, për studimin tonë të botës filozofike dhe legjislative. Shembull për këtë është çka ka studiuar Katz dhe Khan në tematikën e “thithjes së energjisë / *istixhlab et-taka*” dhe “kodimit / *et-termiz*”, studimi i Paolo në përbërësit materialë të sistemit, parimet e (Beer) Bejr, të cilat përfshijnë “koston” dhe “administrimin e një-sive”, përpjekja e Polindxh për të mbërritur në një renditje nëpërmjet “përdorimit të gjuhës së sasive dhe gjuhës matematikore”. Po ashtu gjejmë, se Cherchman ka supozuar praninë e “një projektuesi human/*musammimu besheri*” pas çdo sistemi, gjë të cilën ne nuk e supozojmë në sistemin e legjislacionit islam. Po kështu, edhe tiparet që sugjeron Skinter, duke supozuar se ato janë të vlefshme për çdo lloj sistemi, përfshijnë tipare që nuk gjejnë zbatim në shumë sisteme, duke përfshirë në to edhe sistem e legjislacionit islam për të cilin edhe synojmë të flasim. Shembuj të këtyre tipareve, që nuk gjejnë zbatim janë edhe rezervat e burimeve, kufijtë materialë, komunikimi i brendshëm, fuqia e shtytjes së brendshme etj.

E ideja e Matirnes dhe Valirës rreth “vetërinovimit në sistemet e gjalla”, me të vërtetë gjen zbatim në sistemin e legjislacionit islam, siç do të përmendet më vonë në këtë libër. Studimi ynë sugjeron, se ky rinovimi vjen nga fakti, se sistemi i legjislacionit islam është sistem i hapur dhe ndërveprues me ambientin rreth tij dhe jo aktivitet personal i tërhequr brenda vetes, siç ndodh në procesin “e rinovimit personal të vetes / *autopoiesis*”, mënyrë mbi të cilën është bazuar Lohman në teorinë e tij sistemike të filozofisë ligjore. Kësaj i shtohet edhe fakti, se një numër nivelesh të sistemeve të përgjithshme të sugjeruara, nuk gjejnë zbatim në studimin tonë këtu, ndër to për shembull nivelet mekanike, niveli i rritjes / *reproduktiv*, niveli i demografisë, niveli i shkencës së ambientit / *ekologjik*, niveli i qelizave, niveli i aparateve të trupit / *organeve*, niveli i qënieve të gjalla/organizmave, niveli i memories, niveli i kanalit, niveli i aparatit të zgjimit, niveli i aparatit të zbërthimit të enigmave, niveli i motorit etj.



Së dyti: Shumë prej klasifikimeve të përmendura më lart janë të thjeshta: ndarje dytësore dhe njëdimensionale, ndryshe nga tiparet multidimensionale të sistemit, që duam në këtu. Ato, siç e përshkruan Garagidagi dhe kolegët e tij janë tipare të sistemit kryesor. Shembull për këtë është krahasimi i Weaver-it mes diferencës së ndërlikuar përballë diferencës së thjeshtë/*dikotomisë*, edhe pse vlerësimi i shkallëve të numërta të ndërlikimit siguron një tipar më shumë real. Shembull tjetër është klasifikimi i Birtanlanfit, Gordanit, Sock dhe Chinkland për të gjitha sistemet në të gjalla (në kuptimin biogjik) dhe jo të gjalla, edhe pse secili prej dy klasifikimeve nuk gjen zbatim mbi sistemet në fushën sociale dhe humane. Së fundmi, teoritë e sistemeve të cilat hulumtojnë vetëm në një aspekt, siç është gjithanshmëria, marrëdhëniet e ndërmjetme, renditja piramidale ose e pjesshme, nuk përfshijnë të gjitha dimensionet, që supozohet që analiza t'i trajtojë ato.

Për këto arsye vendosa të sugjeroj një grup të ri tiparesh të sistemit që do të përdoren në analizën e plotë që do të realizojë ky libër. Ato janë të dobishme në hulumtime analitike të tjera të sistemeve fetare, shoqërore ose ligjore të tjera.

Tiparet e sistemit të sugjeruar për analizën e dëshiruar

Ky libër do të supozojë, se legjislacioni islam me themelet e tij është një sistem, që do të analizohet bazuar mbi një numër tiparesh. Këtu do të paraqes një numër tiparesh të caktuara për këtë sistem. Do të arsyetoj përdorimin nga ana ime të të gjitha tipareve me dy konsiderata:

E para: Duke marrë në konsideratë teorinë e sistemeve, dhe;

E dyta: Duke marrë në konsideratë shkencën e (*kelamit*) skolastikës ose filozofinë islame.

Për këtë arsye analizat e plota në këtë libër do të orientohen drejt këtyre gjashtë tipareve:

1. Natyra njohëse e sistemit;
2. Tërësia;
3. Hapja;
4. Përbërja piramidale me lidhje të ndërmjetme;
5. Multidimensionalizmi;
6. Teleologjia.



1. Natyra njohëse e sistemit të legjislacionit islam

Së pari: Duke marrë në konsideratë teorinë e sistemeve: Më herët kemi dëftuar se “marrëdhënia e lidhjes” (*korelacioni*), nga këndvështrimi i teorisë së sistemeve, është hapësira filozofike e mesme që lidh mes përputhshmërisë (*et-tetabuk-identikes*) sipas realistëve/*el-vaki'ëijjin* dhe dualitetit/*eth-thunaijje* sipas nominalistëve/*el-esmijjin*. Pra, se ajo është shprehja më e mirë, e cila përshkruan marrëdhënien mes sistemeve logjike të supozuara dhe mes realitetit. Termi “natyrë njohëse e sistemeve” është një përshkrim tjetër për të treguar marrëdhënien e lidhjes. Ndërsa në fushën që na intereson ne, sistemi i supozuar i legjislacionit islam është perceptimi, i cili lind “në mendjen e juristit, por jo në realitet/*fi dhihnil fekih la fi vakiatil emr*”, nëse duam të përdorim shprehjet e Ibën Tejmijes¹⁷⁷.

Ndërsa e dyta: Duke marrë në konsideratë filozofinë islame, jurisprudenca/*ef-Fik'hu* është një mund njerëzor, që lind nga vënia në punë e mendjes dhe përpjekjes, duke u mbështetur në tekstet e Kuranit dhe traditës profetike në përpjekje të juristit për të zbuluar kuptimet e tyre ose domethëniet praktike. Skolastikët (*kelamistët*) dhe dijetarët e *usulit* na kanë mësuar, se Allahu (xh.sh.) nuk përshkruhet si jurist, sepse Atij nuk i fshihet asgjë, ndërsa juristi ka të panjohura shumë gjëra¹⁷⁸. Për këtë arsye jurisprudenca / *el-fik'hu* është një proces njerëzor njohjeje / *el-idrak*¹⁷⁹, kuptim njerëzor / *fehmi besheri*¹⁸⁰, e jo domosdoshmërisht zbulim i drejtëpërdrejtë, i cili nuk pranon gabim, rreth qëllimit të Allahut (xh.sh.). Dijetari el-Ajni e shpjegon këtë ide duke thënë: “Jurisprudenca - *fik'hu* është të kuptuarit, dhe kjo shpie në njohjen e drejtë. Njohja është një fuqi, që i mundëson njeriut lidhjen e imazheve dhe kuptimeve përfshirëse me njohjen logjike/*el-fik'hu huvel fehmi, vel fehmu jektedi husnel idrak, vel idraku kuvve tumekkinul mere min rabti suver vel meani esh-shamile bil idrakil akli*”¹⁸¹. Dijetari el-Bejhekiu shkruan: “*Fik'hu*, në kuptimin e tij të thellë është hamendje e jo dije, sepse dija ka proces tjetër. Ai është besim, se një dispozitë e caktuar është e tillë sipas dëshirës së Allahut. Ky është pretendim, i cili është e pamundur të argumentohet / *el-fik'hu bi meanahu*

177 Ahmed Ibni Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, redakt. Abdurrahman en-Nexhdi, bot. 2 (Rijad: Mektebe Ibni Tejmije, pa vit bot.), bl. 19, fq. 131.

178 Abdurrahman Sheikh Zade, *Muxhmeul enhar* (Bejrut: Darul kutubul ilmije, 1998), bl. 1, fq. 11.

179 Ibni Emir el-Haxhxi, *etTekrir vet tehrir fi ilm ulusi fik'h* (Bejrut: Darul fikr, 1996) bl. 1, fq. 26.

180 Ibni Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, vep. e cit., bl. 13, fq. 113.

181 Bedrud-din el-Ajni, *Umdetul kari sherh sahihul bukhari* (Bejrut: Dar ihjaut turath el-arabi, pa vit bot.) bl. 2, fq. 52.



*ed-dekik huve dhannun la ilm, li ennel ilme lehu shen akhar li ennehul iëti-kad bi enne: hukmen ma huve kedha bi hasbi muradilahi, huve zeamun jest-ehilu el-burhanu alejhi*¹⁸². Tipari i “natyrës njohëse të legjislacionit islam” është themelor për hir të nevojës së thellë për të në pranimin e larmisë së metodave dhe burimeve mes shkollave islame. Këtë do ta përmendim më vonë me detajizim.

2. Gjithëpërfshirshmëria e sistemit të legjislacionit islam

Së pari: Duke marrë në konsideratë teorinë e sistemeve: Kemi dëftuar më herët, se tipari kryesor i analizës sistemike për analizën e pjeshme/*parciale*, nga këndvështrimi i filozofisë së sistemeve, është natyra e saj gjithanshme *holistike*, përkundrejt qasjes (*atomistike*) së pjeshme e të imët tradicionale. Ndër veçoritë e metodave të mendimit njerëzor, sunduese deri në një kohë të afërt ka qenë mendimi i pjesshëm, që bazohej në marrëdhënien shkak-pasojë, gjë që e kemi paraqitur në fillim të këtij kapitulli. Porse hulumtimi në shkencat e natyrës dhe ato shoqërore po lëviz tani në një formë më të gjerë nga metoda e “analizës me pjesë”, me marrëdhëniet e saj tradicionale dhe shprehjet e saj logjike, drejt interpretimit të të gjitha dukurive natyrore dhe sociale, duke u nisur nga sisteme (*holistike*) universale¹⁸³. Madje aty ku ka arritur sot shkenca na zbulon, se deri edhe në dualizmat kryesore të natyrës, si koha dhe vendi, materia dhe energjia, trupi dhe mendja nuk mund të realizohet plotësisht ndarja mes tyre pa paraqitur supozime përafuese / *ferdijat tekribije*¹⁸⁴. Teoria e sistemeve shqyrton të gjitha marrëdhëniet e shkakut dhe pasojës, si pjesë të një forme të plotë dhe nga tërësia e marrëdhënieve brenda sistemit dalin veçori të reja. Këto marrëdhënie lidhen mes tyre për t’u formuar prej tyre “e tëra”, e cila është më shumë se thjesht “një grup pjesësh”.

Së dyti: Duke marrë në konsideratë filozofinë islame gjejmë, se fuqia argumentuese e asaj që juristët, si imam Shatibu p.sh., e kanë quajtur “argumenti (holistik) përmbledhës/*ed-delil el-Kul-lij*”, është pjesë e themeleve të qëndrueshme në legjislacionin islam¹⁸⁵. Madje juristët nuk e lejojnë, që “argumenti i pjesshëm të dalë mbi argumentin (holistik) përmbledhës për ta

182 Ali es-Subki, *el-Ibhaxh fi sherhil minhaxh* (Bejrut: Daru en-neshr, 1983), bl. 1, fq. 39.

183 Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*, fq. 4.

184 Alfred Korzybski, *An Intraduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, bot. 4 (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishin Company, 1958) fq. xxxviii.

185 Shih Abdulmelik el-Xhujeni, *el-Burhan fi usuli fik’h*, redakt. Abduladhim ed-Dejb, bot. 4, (Mensura: el-Vafi, 1418 h./1998 e.s.) bl. 2, fq. 590; Ibrahim Garnati esh-Shatibi, *el-Mavefekaf fi usuli fik’h*, redakt. Abdulla Deraz (Bejrut: Darul mearif, pa vit bot.) bl. 1, fq. 29.



rrëzuar atë / *en jeude ed-delil el-xhuzijj ala ed-delil el-Kul-lij bil butllan*¹⁸⁶. Ringjallja e një metodologjie dhe gjuhe të mendimit përmbledhës (*holistik*) në trajtimin e shkencës së *usulu fik'hut* do të jetë i dobishëm, jo vetëm për filozofinë e legjislacionit islam, por edhe në shkencën e (*kelamit*) skolas-tikës, e kjo me qëllim mbërritjen në argumente më shumë logjike, duke marrë në konsideratë sistemet bashkëkohore, përfshirë në to edhe argumentet e ekzistencës së Allahut (xh. sh.), si ato që kemi përmendur shkurtimisht më herët.

3. Tipari i hapjes në sistemin e legjislacionit islam

Së pari: Duke marrë në konsideratë teorinë e sistemeve. Teoricienët e sistemeve kanë bërë dallim mes sistemeve të hapura dhe të mbyllura dhe kanë theksuar, se çdo “sistem i gjallë” duhet patjetër të jetë i hapur¹⁸⁷. Ky rregull gjen zbatim mbi qeniet e gjalla, e po ashtu mbi çdo sistem që dëshiron të mbetet i përjetshëm¹⁸⁸. Më herët kemi përmendur, se Bertalanffy ka lidhur dy tiparet, hapjen dhe teleologjinë në teorinë e tij sistemike, me “larminë dhe barazinë e përfundimeve”, në kuptimin që sistemi i hapur gëzon aftësinë për të mbërritur në të njëjtat përfundime bazuar në kushtet parësore të ndryshme, dhe nëpërmjet alternativave ato janë të barabartë në saktësinë e tyre. Emërtimi “kushte fillestare” nënkupton faktorët ndikues që lindin nga ambienti. Sistemi i hapur ndërvepron, pra, me ambientin që është jashtë tij, ndryshe nga sistemet e mbyllura, që janë të veçuara nga ambienti.

Së dyti: Duke marrë në konsideratë filozofinë islame, sistemi i legjislacionit islam është një “sistem i hapur/*munfetih*” dhe “rinovues / *mutxheddid*”, në kuptimin që u përmend. Por një numër juristësh vazhdojnë të pretendojnë “mbylljen e derës së *ixhtihadit* në shkencën e *usulit*”¹⁸⁹. Kjo, nga ana e vet, në të vërtetë shpie në shndërrimin e sistemit të legjislacionit islam në një “sistem të mbyllur”, madje në fund do të shpie në stagnimin (*xhumud*) e legjislacionit islam, në kuptimin e ndalimit të tij, që të ndërveprojë me nevojat e kohës dhe realitetit. Ndërkohë që të gjitha shkollat e njohura juridike dhe shumica dërrmuese e juristëve përgjatë shekujve janë të mendimit se *ixhtihadi* është diçka e domosdoshme për jurisprudencën islame, sepse tekstet (e veçanta) janë të

186 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 2, fq. 61.

187 Maturana, *The Tree of Knowledge*, fq. V.

188 Von Bertalanffy, *General Systems Theory*.

189 Xhem'ëij el-Muxhel-lede, *Muxhele el-ahkam el-adlije*, redakt. Nehib Hevavini (Kerhane tixharet kutub, pa vit bot.), fq. 100.



kufizuara, ndërkohë që ngjarjet janë të pafundme¹⁹⁰. Nisur nga kjo dije-tarët e *usulit* kanë zhvilluar mjete të caktuara për të trajtuar ngjarjet dhe tematikat e reja, ose me shprehje sistemike “jurisprudenca ka interaksion me ambinetin”. Disa prej këtyre mjeteve, që janë shfaqur për të trajtuar tematikat e reja janë analogjia - *kijasi* (*rezonim analogjik*), interesi-*meslaha* dhe marrja në konsideratë e zakoneve - *I’ëtibarul urf*. Porse këto mjete, siç do të dalë më vonë kanë tani nevojë për rinovim, që t’i japin legjislacionit islam më shumë fleksibilitet, që nëpërmjet tij ai të mund t’i përgjigjet me kushteve, që ndryshojnë shpejt në këtë epokë. Për këtë arsye mekanizmat e hapjes dhe shkallët e saj do të jenë një prej tipareve mbi të cilat do bazohemi në analizën kritike, që do të paraqesim për sistemin e themeleve islame dhe sistemeve të tij dytësore, që kanë lidhje me mekanizmat e ndryshme të *ixhtihadit*.

4. Përbërja piramidale e sistemit të legjislacionit islam dhe ndarjet e tij të ndërmjetme

Analiza e asaj që duam të analizojmë, duke e shqyrtuar atë si një përbërje (hierarkike) piramidale, është një qasje kryesore, dhe e përhapur në rrugët sistemike, dhe dekompozuese njëlloj. Nëse në tematikën e mëparshme kemi prezantuar një numër teorish të përgjithshme të përbërjeve piramidale dhe zbatimet e tyre të kufizuara, hulumtimi këtu do të përqendrohet në teorinë e ndarjes, ose klasifikimit në shkencën e njohjes (*kognitive / ilmul idrak*), në përpjekje për të përmbledhur strategjinë e klasifikimit të përgjithshëm të përshtatshëm për tematikën, që kemi përpara. Shpërndarja e sistemeve universale në pjesë / *etnitet* ose grupe është një proces, që ka si qëllim shquarjen e ndryshimit, ose përngjasimit mes tipareve të këtyre pjesëve. Secili tipar përcakton një dimension në hapësirën e tipareve multi-dimensionale. Si rrjedhojë, pjesët mbi tiparet e të cilave dominon përngjasimi ndjekin të njëjtin grup ose grumbullim, dhe pjesët mbi të tiparet e të cilave dominon ndryshimi, ndjekin një grup ose grumbullim të ndryshëm¹⁹¹. Kjo është një ndër veprat më të shumta kryesore njohëse me rëndësi, ku njerëzit nëpërmjet saj arrijnë të kuptojnë të dhënat që ata marrin, përvetësojnë përgjithësimet dhe parashikimet, emërtojnë dhe vënë emra për

190 Ebu Mudhafer es-Sem’ëani, *Kavatiul edil-le fil usul*, redakt. Ismail esh-Shafi’ëij (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1997), bl. 2, fq. 84; Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mustesfa fi ilmi usul*, redakt. Muhamed Abduselam esh-Shafi, bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1413 h.). bl. 1, fq. 296; Shemsud-din ibni el-Kajjim, *l’ëlamul muvekki’ëin*, redakt. Taha Abdurauf Sead (Bejrut: Daru et-tehlil, 1973), bl. 1, fq. 333.

191 G. Auda, PhD. Thesis (University of Waterloo, 1996), fq. 19.



elementë, dhe mendime të ndryshme të sendeve për të cilat bëhet hulumtimi, dhe e vlerësojnë atë bazuar mbi këtë parim¹⁹².

Në shkencën e njohjes (*kognitive*) kemi dy metoda (interpretime teorike) të procesit të ndarjes ose klasifikimit e ato, sipas mendimit tim, pasqyrojnë dy rrugë alternative për (kategorizim) ndarjen e gjërave realisht në pjesë të dallueshme. Këto dy interpretime alternative janë: 1. Ndarja e bazuar mbi *përngjasimin e tipareve / teshabuh es-semat* dhe 2. Ndarja e bazuar mbi *koncepte logjike / el-mefahim el-aklije*¹⁹³.

- Ndarja e gjërave në grupe bazuar në *përngjasimin e tipareve* ka si qëllim zbulimin e aspekteve të *përngjasimit* dhe *ndryshimit*, të cilat i emërtojnë “të natyrshme” mes gjërave, të cilat ndahen në grupe. *Përngjasimi* ose *ndryshimi* mes dy objekteve matet sipas *përputhjes* ose *ndryshimit* mes tyre në varësi të një “tipari”, ose cilësie të natyrshme, që është përcaktuar më parë¹⁹⁴. Ndaj një objekti gjykohet, se ndjek një grup të caktuar nga *përputhja* e tipareve të tij me tiparet e një modeli “*prototipi ideal / nemudhesh mithali*”, që përfaqëson plotësisht këtë grup¹⁹⁵.

Ndërsa sipas mënyrës tjetër, *ndarja e objekteve në grupe i përcakton grupet bazuar në koncepte logjike*, në vend të ndarjes së tyre në varësi të *përngjasimit*, ose dallimit mes tipareve të tyre. Koncepti logjik është një parim ose teori jo e dukshme për sytë, i cili ndikon në njohjen, që bazohet mbi klasifikim, duke përfshirë lidhjen e përbërë mes lidhjeve shkakore dhe të interpretuara, të cilat formojnë një kontur strukturor. Perceptimi nuk është si tipari i thjeshtë, i cili ose përputhet, ose jo me objektin e klasifikuar, por ai është një grup kriteresh multidimensionale, që mund të jenë baza e ndarjes së gjërave, dhe në të njëjtën kohë, në grupe të numërtat. Perceptimi prodhon grupe, që nuk janë domosdoshmërisht të prera dhe me kufij të qartë, por janë grupe që emërtohen si “të përafërta/*tekribije*, “të paqarta/*gamida*”, ose të “hamendësuar/*dhannije*”¹⁹⁶. Pra, vija ndarëse mes grupeve nuk është një numër i qartë ose një vijë e caktuar,

192 Ibid, fq. 6.

193 Robert A. Wilson and Frank C. Keil, redakt. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (London: The MIT press, 1999) fq. 104-05.

194 Auda, PhD. Thesis, 1996, fq. 32.

195 Tiparet mund të jenë vizuale, funksionale, numerike apo rezultat i kombinimit të faktorëve. Si p.sh. disa gjëra (sende) mund të jenë të klasifikuar, sipas tiparit të ngjyrës, peshës, madhësisë, çmimit ose formës e kështu me rradhë. Të gjitha këto tipare mund të prodhojnë një numër të caktuar klasifikimi. P.sh. klasifikimi sipas tipareve të ngjyrës, që tregon se si njerëzit i shprehin ndjenjat e tyre për ngjyrat, dallon nga gjuha në gjuhë dhe nga një kulturë nga tjetra, si dhe nga ndikimi i faktorit psikofizik dhe neurofiziolgjik.

196 G. Auda and M. Kemal, “ A modular Neural Network for Vague Classification” vol. 2005; Lecture notes in artificial intelligence (2000), fq. 584



por është vlerësim personal, që mund të ndryshojë në kufij logjikë nga një person në një tjetër¹⁹⁷.

Klasifikimi mbi bazën e tipareve është kritikuar, për shkak të pranisë së një numri mangësish në të, që nuk gjenden në klasifikime të bazuara mbi koncepte. Më poshtë do të përmendim shkaqet teorike, për arsyen pse kemi preferuar klasifikimin në grupe mbi bazën e koncepteve, në vend të klasifikimit mbi bazën e tipareve, shkaqe të cilat do të përdoren këtu më pas për të kritikuar rrugët tradicionale në ndarjen e shkollave juridike mbi bazën e tipareve të thjeshta, për të cilat kanë pretenduar, se ndajnë mes tyre.

- a. Rrugët e klasifikimit të bazuara mbi koncepte janë të integruara dhe sistemike, ndryshe nga rrugët e bazuara mbi tipare, sepse këto të fundit bashkëpunojnë me gjërat, sikur të jenë shtylla cilësish ose veçorish, që nuk kanë lidhje me njëra-tjetrën. Me këtë ato humbin shumë të dhëna të vlefshme të domosdoshme për analizë;
- b. Nga mënyrat e bazuara mbi tipare mund të dalin përgjithësimet të ekzagjeruara nëpërmjet thjeshtimit të një mase të madhe të dhënash në vendime të thjeshtëzuara rreth pranisë, ose mungesës së një ose më shumë tipareve;
- c. Klasifikimet e bazuara mbi tipare nuk lejojnë praninë e një spektri nivelesh të anëtarësisë së diçkasë në grupin e vet, sepse ato bazohen në mënyrën e shpërndarjes së prerë në grupe të ngurta, dhe gjykohet për anëtarësinë e diçkasë në një grup të caktuar, se është e saktë ose gabuar në formë të prerë;
- d. Në procesin e ndarjes në grupe mbi bazën e tipareve ndonjëherë ndodh, që për hir të ruajtjes së homogjenitetit të tipareve, ose nga neglizhenca ndaj tipareve të rëndësishme, nuk arrihet të kryhet klasifikimi i dyfishtë, pra ose të ekzistojnë ose të mos ekzistojnë.

Për këtë arsye, studimi do të mbështetet mbi konceptet, si bazë për ndarjen e grupeve, cilitdo grupi, duke e zbatuar këtë edhe mbi shkencën e *usu-lu fik'hut* islam, shkollat dhe metodologjitë e tij. Në brendi të studimit do të përmendim aspektet, ku kritikohen grupet të cilat prezantojnë kufijtë e

197 Në shembullin e dhënë mund të klasifikohen të njëjtat gjëra në kontekst të njërit prej koncepteve. Për shembull, koncepti i "dobisë". Dobia nuk është tipar i thjeshtë mbi të cilin gjykohet, se është i saktë ose i gabuar, pra objekti ka ose nuk ka dobi. Dobia mund të jetë një përzjerje e ndërlidhur e përbërë prej çmimit të objektit, vlerës së tij të përgjithshme, rolit të tij në një shoqëri e të tjera dimensione. Linja e paqartë mes klasifikimeve, si p.sh. diçka me dobi të lartë, dobi të mesme ose dobi të ulët, nuk është një numër ose një analogji e qartë.



tyre mbi bazën e tipareve. Ndarjet në këtë studim nuk do të kufizohen me përbërjen piramidale ose *strukturës së diagrameve*, por analiza do të kalojë më pas në analizën e marrëdhënieve të ndërmjetme mes koncepteve dytësore pa u kufizuar në analizën logjike formale, siç ndodh në analogjinë e Aristotelit, ose sekuenca deduktive / *selasul el-istintaxh* tek Rusell. Ajo do të përqendrohet në ndikimin praktik të zbatimit të dispozitave juridike të bazuara mbi këto koncepte.

5. Larmia e dimensioneve në sistemin e së drejtës islame

Së pari: Marrim në konsideratë teorinë e sistemeve. Ekzistojnë dy dimensionë, që merren në konsideratë në terminologjinë e multidimensionalizimit në sisteme, që janë pozita dhe niveli. Pozita e dimensioneve është numri i dimensioneve të gjendura në “fushën”, që i nënshtrohet studimit, ndërsa niveli i dimensioneve është numri i niveleve, ose i masave relative të mundura në secilin dimension. Filozofia në përshkrimin e saj të njohur anon kah mendimi në kontekst të një pozite dhe dy niveleve, kështu që zakonisht shqyrton dukuritë, madje edhe mendimet me “tendenca të kundërta/*el-mujul el-mutearid*”, në kontekstin e një kriteri të vetëm. Bazuar në këtë, dukuritë ose “mendimet e kundërta (*efkar el-mutenakida / kontradiktore*) duken sikur nuk janë të ndërthurura (*mutekamile / komplementare*) dhe analizohen në formën e përzgjedhjes së prerë të secilës prej dy të kundërtave, e jo me mënyrën e zmadhimit të përfitimeve nga dy palët¹⁹⁸. Sipas këtij këndvështrimi, përherë mund të flitet për dukuritë dhe idetë mbi bazën e përbaljes mes dy degëve të kundërta, që është i pamundur bashkimi ose ndërmjetësimi mes tyre.

Për shembull, njerëzit mendojnë, se ata duhet të bëjnë një zgjedhje të detyruar mes fetares dhe shkencores, mes pervojës (empirikes) dhe logjikes, mes materiales dhe jomaterialies (metazikes), mes reales dhe nominatives, mes deduktives dhe induktives, mes së përgjithshmes dhe së përveçmes, mes kolektives dhe individuale, mes teleologjikes dhe deontologjikes, mes logjikës (mendjes) dhe materies, mes objektives dhe subjektives etj. Të gjitha dikotomitë/*et-tekabulat* që përmendëm përfaqësojnë mendimin njëdimensional dhe njëpozicional, ku ky mendim përqendrohet vetëm mbi një faktor, edhe pse këto çifte dukurish ose idesh mund të jenë të integruara (*mutekamile / komplementare*) sipas dimensionesh të

198 Jamshid Gharajedaghi, “Systems Methology: A Holistic Language of International and Design Seeing through Chaos and Understanding Compleities” in *systemthinking press.com* (2004), fq. 38.



tjera. Shkenca dhe feja mund të përplasen, sipas mendimit të përhapur, parë në faktin se feja i jep vendin e parë tekstit fetar ndryshe nga shkenca, ndërkohë mund të vlerësohen, si të integruara në përpjekjen e secilës prej tyre për të realizuar lumturinë e njeriut, ose parë nga interesimi i secilës prej tyre për thelbin e jetës dhe krijimit. Mund ta shohim mendjen dhe materien, si dy të kundërt parë nga marrëdhënia e tyre me pesë shqisat, ndërkohë teoritë më të reja të shkencës së njohjes (kognitive/*ilmul idrak*) dhe inteligjencës artificiale, e shikojnë mendjen dhe materien, si dy integrale që ndikojnë dhe ndikohen prej njëra-tjetrës. Kështu ndodh, edhe sa i përket pjesës tjetër të dualizmave të përmendura.

Mungesa e këndvështrimit sistemik multidimensional shfaqet në dispozitat dytësore lehtësuese të njohura të drejtimeve, të cilat disa i kujtojnë se janë opozitare, ndërkohë që këto dispozita mund të përmirësohen, nëse i shikojmë këto drejtime opozitare sikur të jenë dy pikat më të largëta të një kurbi. Nga këtu, dialektikat e përhapura/*el-xhedelijat esh-shai'ea* shumë shpesh bien në sofizma filozofike, që është përzgjedhja e detyruar mes dy mundësive, si e sigurt ose e hamendësuar, fitim ose humbje, e bardhë ose e zezë, e ulët ose e lartë, e mirë ose e keqe. Me rastin e ngjyrave ne shohim, se mendimi mbi bazën e një pozicioni i sheh gjërat vetëm nëpërmjet dy ngjyrave, të bardhë e të zezë, ndërkohë që në thelb duhet t'i shohë dy ngjyrat, të bardhën dhe të zezën, sikur ato të bien në dy anët e një kurbe, që përmban një numër të pacaktuar nivelesh gri (shih ilustrimin me nr. 2.2 që sqaron këtë mendim).

Së dyti: Duke marrë në konsideratë filozofinë islame, nga analiza e përgjithshme që do të prezantojmë më pas, do të na bëhet e qartë, se në mendimin shkollor tradicional ka pasur një masë të madhe njëdimensionalizmi dhe sofizma dytësore (dikotome). Rrugët njëdimensionale shohin vetëm një faktor të vetëm gjatë studimit të çështjes së kërkuar - "*mes'ele*". Kështu, shumica e *fetvave* dilnin në bazë të një argumenti të vetëm, që shpesh quhej "argumenti i çështjes" - *Dilailul mes'ele*, edhe pse për çështjen kishte më shumë argumente, e jo një argument të vetëm. Bashkimi mes këtyre argumenteve, pa shmangur ndonjërin prej tyre mund të shpjegjë në rezultate dhe dispozita të ndryshme. Kjo tematikë e pavarur është studiuar në studime të vjetra dhe vazhdon të studiohet në të reja, si një ndër tematikat e veçanta të shkencës së *usulu fik'hut* nën titullin "Përplasia ose ndryshimi i argumenteve" - *Te'arudul ev ikhtilaful edil-le*. Në këtë studim shohim se mënyra e 'bashkimit mes argumenteve' - *el-Xhem'u bejnel edil-le* është një shembull për përdorimin e mënyrës së multidimensionalizmit, dhe kjo do të trajtohet në kapitullin e gjashtë.



Ilustrimi 2.2. Me këtë fotografi në pjesën gri pamundësohet vështrimi i detajev, siç mund të bëhet në fotografinë me ngjyrë. Fotografia bardh e zi fsheh një pjesë të informacioneve. Kjo foto, po të vështrohej e ndarë do të paraqiste një enigmë interesante.

Në anën tjetër gjejmë, se dispozitat e bazuara në përzgjedhjet dytësore (dikotome) të prera si: e detyrura / rreptësisht e ndaluar (*vaxhib / harami*, abroguesi / i abroguari (*nasikh / mensukh*), e sakta / e gabuara (*sahih / fasid*), realitet / iluzion (*mundabit / mevhum*) etj., kanë vënë kufij për legjislacionin islam dhe e kanë ndaluar atë të marrë në konsideratë hapësirat “gri relative” realiste mes këtyre rasteve të qarta të përmendura.

Nëpërmjet kësaj analize në këtë hulumtim do të paraqitet, se si disa shkolla juridike kanë propozuar praninë e “kategorisë kalimtare” (pozitës mes dy pozitave/*menziletun bejnel menziletejni*) për zgjerimin e klasifikimeve (dikotome) dytësore. Kjo kontribuoi në gjetjen e një ambienti realist dhe elasticiteti për legjislacionin islam në shumë situata.

6. *Teleologjia e sistemit legjislativ islam*

Së pari: Marrim në konsideratë teorinë e sistemeve. Ndër tiparet e përhapura në teoritë e sistemeve, që më parë kemi përmendur është edhe teleologjia dhe lidhja me një qëllim. Por Gharajidaghi ka ndjekur mendimin e Akdofit në ndarjen mes synimeve - *el-Ehdaf* dhe objektivave - *el-Gajat*, duke e konsideruar sistemin teleologjik / *el-mendhume gajije*, nëse ka mundësi që të japë të njëjtin rezultat me rrugë të ndryshme dhe në të njëjtin ambient, si dhe të prodhojë rezultate të ndryshme në të njëjtin ambient, ose ambiente të ndryshme¹⁹⁹. Nga kjo del, se sistemet e orientuara për të mbërritur në atë që quhet objektiv/*hedef*, i japin rezultatet e tyre në formë mekanike, duke përdorur të njëjtat mjete, nëse ambienti mbetet i qëndrueshëm dhe nuk kanë mundësi ose alternativë për ndryshimin e

¹⁹⁹ Ibid., fq. 12.



mjeteve të tyre për të mbërritur në të njëjtat objektiva. Ndërkohë sistemet e orientuara për të mbërritur në objektiva/*gajat* ose intenca/*mekasid* mund të përdorin mjete të ndryshme për të mbërritur në të njëjtin qëllim/*gaje* ose intencë/*maksad*. Kësaj i shtohet edhe fakti, se sistemet e orientuara për të mbërritur në objektiva/*ehdaf* nuk mundën të prodhojnë rezultate të ndryshme në të njëjtin ambient, sepse rezultatet e tyre ndodhin nëpërmjet “një programimi të mëparshëm/*bermexhe musbika*”, në një formë ose në një tjetër. Ndërsa sistemet e orientuara për të mbërritur në objektiva mund të prodhojnë rezultate të ndryshme me të njëjtin ambient, ashtu siç është, përderisa këto rezultate të ndryshme përmbushin intencatat/*mekasid* e kërkuara. Ky libër do të përdorë “teleologjinë/*el-gajijete*” në kuptimin që kemi prezantuar këtu, si një tipar që shkon për shtati me themelet e legjislacionit islam në tërësi, si edhe për nga tërë nivelet dhe përbërësit e tij në veçanti.

Së dyti: Marrim në konsideratë filozofinë islame, ku shkakësia (kausaliteti), në kontekstin e hulumtimit skolastik rreth “veprimeve” të Allahut (xh.sh.), ka qenë një temë e gjatë hulumtimi. Pyetja rreth së cilës sillel diskutimi është: “A janë ‘veprimet’ e Allahut të justifikuara me qëllime (synime)/*egrad* apo jo?” Është e rëndësishme të vërejmë, se në shkencën e skolastikës/*ilmul kelam* nuk është bërë dallim mes konceptit arsyetim dhe shkak / *Mefhumu et-te'alil vel esbab*) dhe mes konceptit, qëllimet / intenca / dispozitë - (*egrad, mekasid, hukm-hikem*)²⁰⁰, por dallimi mes këtyre dy koncepteve është bërë në fushën e *ixhtihadit* juridik²⁰¹. Studimi filozofik skolastik rreth arsyetimit/*et-te'alil* ka lidhje me hulumtimet e këtij libri, sepse vetë sheriatu islam, për nga doktrina është “veprim hyjnor/*fi'el ilahi*”, që na ka ardhur nëpërmjet shpalljes dhe qëllimet (synimet) - *egrad* që vijnë nga ky sheriat janë vetë intencat / *mekasid* e tij. Pra, pyetja është: A ka ndonjë intencë prej Allahut (xh.sh.) në zbritjen e këtij sheriatit? Skolastikët (*kelamistët*) për këtë pyetje na kanë dhënë tri përgjigje:

- a. Veprimet e Allahut “duhet patjetër” të kenë arsye (shkaqe) / *esbab*, qëllime / *egrad*, intenca / *mekasid*: Mu'teziletë dhe shiat (të gjithë ata përveç disa përjashtimeve) i kanë ndarë veprimet e Tij në veprime “të mira” - *hasen* dhe veprime “jo të mira” - *kabiha*²⁰². Ata besuan se në çdo veprim ka një karakteristikë “personale” prej këtyre dy karakteristikave (e mira/*el-husnu* dhe jo e mira/*el-kubhu*), që nuk pranon ndryshim me ndry-

200 Shih esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, bl. 1, fq. 173 dhe bl. 3, fq. 1.

201 Xhasid Avde, *Fik'hul mekasid: Inatatul ahkam esh-sheria bi mekasidiha* (Virhinia: el-Meahad el-alemi lil fikr il islami, 2006), fq. 51.

202 Muhamed Tajjib el-Basri, *el-Mu'etemed fi usuli fik'h*, redakt. Khalil el-Mejs, bot. 1, (Bejrut: Darul kutubul ilmije, 1983 e.s./1403 h.), bl. 2, fq. 184.



shimin e kushteve. Më tej ata besuan, se mendja njerëzore është e aftë në vetvete për të bërë atë, që e quajtnë “vlerësim logjik për mirë ose keq - *et-Tehsin ve et-Tekbih el-akli*”, pra njohja e së mirës nga e keqja, qoftë edhe pa shpallje hyjnore. Duke qenë se vlerësimi për mirë ose keq është rezultat logjik, mu’teziletë e zbatuan atë njëlloj mbi njerëzit dhe Allahun (xh. sh.), bazuar sipas tyre mbi “parimin e drejtësisë-*aslul adli*”. Për sa u përket njerëzve, veprat e mira sipas atyre janë “të detyrueshme” dhe veprimet e këqija janë “të ndaluara”. Ndërsa sa i përket Allahut (xh.sh.), veprimet e mira janë vepra, sipas shprehjes së atyre, “që Allahu i ka detyrim” dhe veprimet e këqija janë vepra, që “është e palogjikshme që Allahu t’i kryejë”, po sipas shprehjes së tyre. Ata gjithashtu besojnë, se veprimet që nuk kanë asnjë arsytim, e as qëllim - *gard* janë të kota, kështu që ato janë veprime të këqija. Për këtë arsye ata besojnë, se tërë veprimet e Allahut (xh.sh.) janë të arsyetuara/*mual-lile*²⁰³.

- b. Veprimet e Allahut (xh.sh.) janë mbi shkaqet/*esbab*, intencat / *mekasid* dhe qëllimet (synimet) / *egrad*: Esharijtë (edhe selefijtë, ndër ata edhe hanbelitë) kanë mbajtur një qëndrim që përmban kundërpërgjigje ndaj fjalëve të mësipërme të mu’tezileve. Ata kaluan në ekstremin e kahut tjetër. Këta pohuan, që veprimi mund të jetë “i mirë/*hasen*” ose “i keq/*kabih*”, por pohuan se pranimi i së keqes dhe së mirës duhet të bazohet mbi sheriatin e jo mbi mendjen. Në mungesë të shariatit, siç thonë esharitë, çdo veprim mund të jetë njëlloj “i mirë” ose “i keq” (por që të jemi të përpiktë shtojmë këtu, se ata kanë përjashtuar nga kjo dijen përkundrejt padijes, drejtësinë përkundrejt padrejtësisë)²⁰⁴. Bazuar në këtë ata kanë thënë, se për Allahun (xh. sh.) “nuk është detyrë/*la juxhibu alejhi*” në thelb të bëjë asgjë e çdo gjë që Ai bën, është “e mirë”. Për këtë arsye esharitë besojnë, se veprimet e Allahut (xh.sh.) janë “mbi shkaqet”, sepse kush bën diçka për një shkak, ai ka nevojë për atë shkak, ndërkohë që Allahu (xh.sh.) nuk ka nevojë për asgjë²⁰⁵. Esharijtë argumentojnë gjithashtu se Allahu (xh.sh.) është shkaku i shkaqeve / *musebbebul esbab*, krijuesi i shkaqeve, gjithashtu edhe krijuesi i pasojave të tyre. Kështu, Ai bën ç’të dojë pa pasur nevojë, që të ndjekë asgjë që na nevojitet neve, shkaqe

203 Shih Ahmed et-Tajjib, “Nadharijetul mekasid inde esh-Shatibi ve meda irtibatuhu bil usul el-kelamije”, el-Muslimul muasir, nr. 103 (2002), fq. 39; Taha Xhabir Ulvani, ‘Mekasidu esh-sheria’, në librin *Mekasidu esh-sheria*, redakt. Abdulxhebbar er-Rifai (Damask: Darul fikr, 2001), fq. 75; Hasan esh-Shafi’ëij, *el-Amad ve araul kelamijin*, bot. 1, (Kairo: Daru selam, 1998), fq. 441.

204 Shih et-Tajjib, “Nadharijetul mekasid”, vep. e cit.

205 Ibid.



dhe pasoja²⁰⁶. Esharijtë ngritën bazat e jurisprudencës dhe filozofinë e tyre etike mbi këtë logjikë. Për shembull, imam el-Gazaliu përmend, se “teoria e së mesmes/*nadharijetul vesat*” (kështu emërtohet gjithashtu edhe parimi i Aristotelit në maturi [ekuilibrim]) është e vërtetë, sepse tekstet e sheriatit e mbështesin atë, e jo sepse mendja përputhet me të, siç thonë filozofët²⁰⁷.

- c. Drejtimi i tretë mendon, se veprimet e Allahut (xh.sh.) kanë shkaqe/*esbab* dhe intenca/*mekasid*, e kjo tregon mëshirën e Tij ndaj njerëzve. Ky është mendimi i mesëm, ku janë bazuar Maturiditë, një grupacion hanefish, numri i të cilëve nuk arrin numrin e grupeve që përmendëm. Maturiditë u shprehën, se mu’teziletë kanë të drejtë në besimin e tyre, se veprimet e Allahut (xh.sh.) janë të arsyetuara, por e kanë gabim, kur e konsiderojnë Allahun “të detyruar/*mulzem*” të bëjë atë që bën. Ata gjithashtu u shprehën, se esharijtë kanë të drejtë kur thonë, se Allahu (xh.sh.) nuk ka “nevojë” për shkaqe, por ata u shprehën se shkaqet / *esbab*, interesat/*mekasid* dhe interesat / *mesalih* janë “nevoja / *haxhat*” të njerëzve, jo të Allahut (xh.sh.). Maturiditë pranuan parimin e vlerësimit për të mirë ose të keq/*et-tehsin ve et-tekbih*, porse “mendja / *el-aklu*” sipas maturidive, nuk e ka autoritetin për të gjykuar e pavarur nga legjislacioni për çka është e mirë e çka është e keqe. Mirëpo, mendja është “mjet/*aletun*”, që Allahu ia ka dhuruar njeriut, që të kuptojë të mirën e të keqen, nëse përballat me to²⁰⁸.

Shumë juristë që “zyrtarisht” janë eshari sa i përket shkollës së deklaruar, e kanë kundërshtuar qëndrimin e imam Eshariut, në lidhje me mosarsyeytimin e veprimeve të Allahut (xh.sh.) me shkaqe / *adem te’alil e falil-lahi bi esbab* dhe mbajtën një qëndrim, që është më afër me qëndrimin e maturidive në këtë temë. Porse këta juristë janë shtyrë nga kushtet politike dhe frika nga persekutimi, siç më duket mua, që të mbanin një distancë mes tyre dhe mes mendimit të mu’tezileve, që të shpallnin refuzimin e tyre ndaj parimit mu’tezili të vlerësimit për të mirë dhe të keq / *et-tehsin ve et-tekbih*. Shembull për këtë është qëndrimi i el-Amidiut (v 631 h/ 1234

206 Taha Xhabir Ulvani, *Mekasidu esh-sheria*, bot. 1 (Bejrut: el-Meahad el-alemi lil fikril islami ve darul hadi, 2001), fq. 75.

207 Ebu Hamid el-Gazali, *Tehafutul felasife*, përkth. në anglisht M. S. Kemali (Kongres el-felsefi fil pakistan, 1963 [cit. 18.01.2005], pub. në www.muslimphilosophy.com

208 Shihabuddin el-Alusi, *Ruhul meani fi tefsiri kuranil adhim* (Bejrut: Dar ihja et-turath el-arabu, pa vit bot.), bl. 15, fq. 39.



e.s.)²⁰⁹, Esh-Shatibiut (v 790 h/ 1388 e.s.)²¹⁰, Ibën Tejmijes (v 728 h/ 1328 e.s.)²¹¹, Ibën Kajimit (v 748 h / 1347 e.s.)²¹² dhe Ibën Rushdit (v 584 h/ 1189 e.s.)²¹³. Sulmi i Ibën Rushdit ndaj esharive ka qenë më i ashpri. Në kritikën e tij ndaj librit “Et Tehafut” ai ka thënë: “Ata që mohojnë shkaqet mohojnë vetë mendjen”²¹⁴. Çka vlen të përmendet është se imam esh-Shatibiu i ka konsideruar (objektivat e përgjithshme) intencat/*mekasid* të sheriatit themele më të thella, se themelet e vetë shkencës së *usulu fik’hut*, ku ai mes asaj që quan “themele të fesë/*usulu din*” llogarit edhe intencat nga veprimet ligjore të Allahut, ndryshe nga mendimi i njohur eshari²¹⁵.

Në fund të prezantimit tonë të gjashtë tipareve të metodologjisë analitike të sugjeruara për këtë studim, që janë “natyra njohëse e sistemit, tërësia, hapja, përbërja piramidale me marrëdhënie të ndërmjetme, multidimensionalizmi dhe teleologjia” duhet patjetër të vëmë re, se këto tipare lidhen me njëra-tjetrën me lidhje të forta logjike. Veçse tipari i teleologjisë është tipari, që lidhet më shumë se të tjerat me të gjitha tiparet e tjera dhe përfaqëson metodën analitike sistemike kryesore mbi të cilën do të bazohet ky libër.

Më poshtë përmendim shkurtimisht lidhjet mes tiparit të teleologjisë/*el-gaijje* ose “intenciale/*el-mekasidije*” dhe pesë tipareve të tjera të metodës analitike sistemike të sugjeruar.

- a. Intencionalizmi/*el-mekasidije* ka lidhje me natyrën njohëse të legjislaclacionit islam, sepse paraqitet e ndryshme rreth natyrës së intencave të sheriatit islam dhe strukturës së tyre reflekton në realitet rrugët e njohjes nga ana e juristit të natyrës së vetë sheriatit dhe strukturës së tij;
- b. (Objektivat e përgjithshme) intencat të sheriatit islam janë cilësi dhe parime të përgjithshme të tij;
- c. Intencat e sheriatit islam luajnë një rol thelbësor në procesin e *ixhti-hadit*, me format e ndryshme të tij në bashkëveprimin me realitetin, për shkak të qenies së tyre një mjet me të cilin sheriatit islam ruan tiparin e tij të të qenët i hapur;
- d. Mund të shqyrtojmë intencat e sheriatit islam nëpërmjet një numri rrugësh të përbërjes piramidale, siç u përmend, çka shkon paralel me përbërjet piramidale të vetë sistemit të sheriatit islam;

209 Ali ebul Husejn el-Amidi, *el-Ihkam fi usuli fik’h*, redact. Sejjid el-Xhemili, bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-arabije, 1404 h.) bl. 3, fq. 249.

210 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 2, fq. 6.

211 Ahmed ibni Tejmije, *Dekaiku et-tefsir*, redakt. Muhamed el-Xhelinejd (Damask: Muessetul kuran, 1404 h.), bl. 2, fq. 110.

212 Ibni el-Kajjim, *Iëlamul muvekki’ëin*, vep. e cit., bl. 3, fq. 3.

213 Ibni Ruzhd, *Tehafutu et-tehafuti*, vep. e cit.

214 Ibid.

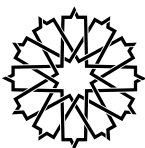
215 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 2, fq. 25



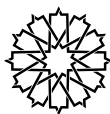
- e. Intencat sigurojnë dimensione të shumta, që ndihmojnë në zgjidhjen dhe kuptimin e “përplasjes së dukshme/*tearud edh-dhahiri*” dhe “argumenteve kontradiktore/*el-edil-letul mutearida*”, qoftë në tekstet e Kuranit dhe traditës profetike, apo edhe në rrugët e shqyrtimit në legjislacionin islam (teoritë fundamentale të së drejtës), siç do të përmendet në vijim.

Për këtë arsye intencat e sheriatit islam janë konsideruar parimi kryesor dhe metoda themelore në analizën e bazuar për sistemet, që përdor ky libër. Kjo është kështu, për shkak se efikasiteti i çdo sistemi matet me masën e intencave që ai përmbush (njerëzore ose natyrore). E vërteta në sistemin e legjislacionit islam në këtë studim do të matet bazuar në realizimin e intencave nga ky sistem.

Është e rëndësishme të përmbledhim, para se të kalojmë në kapitullin tjetër rreth legjislacionit islam, se dy kapitujt e mëparshëm kanë sugjeruar metodën teorike, që përdor e ndërmerr ky studim, i cili në realitet ngrihet mbi dy grupe teorish, teoritë e sistemeve dhe teoritë e objektivave të sheriatit. Në pjesën e mbetur të këtij libri do të bazohemi mbi tiparet e sistemeve të sugjeruara: Natyra njohëse/*tabiatul idrakije*, holizimi/*el-Kulijje*, hapja/*infitah*, përbërja (hierarkike) piramidale/*et-terkibul heremi*, multidimensionalizmi/*teaddudul ebad* dhe teleologjia/*el-gaijje*, që këto të jenë mjetet dhe kriteret, ku do të bazohemi në analizë. Porse analiza që do paraqesim në kapitujt e tretë, katërt dhe pestë rreth teorive tradicionale dhe bashkëkohore, do të bazohet pikësëpari mbi tiparet e natyrës njohëse dhe përbërjes (hierarkike) piramidale. Pastaj në kapitullin e gjashtë do të vijë përkufizimi i themeleve të legjislacionit islam me cilësinë e tij, si “sistem/*mendhum*” në të cilën përmbushen tipari i gjithanshmërisë, hapjes, multidimensionalizmit dhe teleologjisë nëpërmjet realizimit të intencave të sheriatit islam.



KAPITULLI I TRETË
JURISPRUDENCA ISLAME,
PRIJËSIT DHE SHKOLLAT E SAJ:
NJË PREZANTIM HISTORIK



3. Një shikim i përgjithshëm

Ky kapitull paraqet një analizë të shkollave juridike tradicionale parë nga aspekti historik dhe burimet e tyre kryesore. Kapitulli fillon me një pjesë, që hulumton në konceptin e sheriatit islam dhe përdorimet e këtij termi. Më pas, në temën e dytë paraqesim një përmbledhje të shkurtër të evolucionit të shkollave juridike pas periudhës profetike, deri në periudhën në të cilën u përdor emërtimi “periudha e rënies (dekadencës/*asrul inhitat*)”. Qëllimi nga kjo përmbledhje është parapërgatitja për kritikën e metodologjisë, “që bazohet mbi tiparet”, e cila është përdorur në klasifikimet e shkollave tradicionale. Studimi ynë këtu përfshin nëntë shkolla juridike, që janë: malikitë, hanefitë, shafi’itë, hanbelitë, shi’at xhaferija, shiat zejdi-ja, dhahiritë, ibaditë dhe mu’teziletë.

3.1. ÇFARË ËSHTË LEGJISLACIONI ISLAM?

Jurisprudenca - el-Fik’hu dhe sheriat

Shprehja “*sheria*” është transliteruar në gjuhën angleze, ashtu siç edhe thuhet, porse ajo është përdorur në të për të nënkuptuar katër kuptime të ndryshme në gjuhën arabe, që janë: *fik’hun*, sheriatin, ligjin (*kanun*) dhe traditën (*urfîn*)²¹⁶. Ndërsa fjala “*el-fik’h*” është përdorur në Kuran dhe traditën

216 Shih Muhammad Abdul-Khaliq Omar, *Reasoning in Islamic Law*, bot. 3 (Kairo: M. Omar, 1999); Tariq Ramadan, “Stop in the Name of Humanity”, *Globe and Mail* (Londër) Wednesday, Mars 30, 2005, fq. 28, WLUML, *Women Living under Muslim Laws* [cit. 5 Janar 2006], publik. Në www.wluml.org/english; Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999); Aharon Layish, “Interplay between Tribal and Shan Law: A Case of Tibbawn Blood Money in the Sharia Court of Kufra”, *Islamic Law and Society*, 13, nr: 1 (2006), fq. 63.



profetike me kuptime të numërta, duke nënkuptuar kuptimin, përvetësimin dhe njohjen e fesë²¹⁷. Por në fund të periudhës së themeluesve të shkollave juridike fjala “*el-fik’h*” mori kuptimin, që në përgjithësi njihet si “*Njohja e dispozitave ligjore praktike nga argumentet e tyre të detajuara / el-ilmu bil ahkam esh-sherijje el-amelije min edil-letiha et-tefsilije*”²¹⁸. *el-Fik’hu* - juri-sprudenca, siç duket nga ky përkufizim, kufizohet me çështjet praktike (*el-Amelije*) përkundrejt çështjeve të besimit (*el-’iëtikadije*) dhe argumentet e detalizuara (*edil-le et-tefsilije*) nënkuptojnë ajetet e Kuranit dhe hadithet e profetit Muhamed (a.s.).

Ndërsa shprehja “dispozitat e sheriatit” (*ahkam esh-sher’ëije*), kur përdoret sot në gjuhën angleze ka një hije negative, sepse ato dëftojnë në formë të përgjithshme dhe jo të përpiktë atë që perëndimorët i quajnë dënime shprehimsht të përcaktuara - „*el-hudud*“, që ekzekutohen në disa vende me shumicë muslimane. Në të vërtetë statistikisht dëftojnë qartë, se këto ndëshkime janë ekzekutuar në përgjithësi mbi të dobëtit dhe të vobektit brenda shoqërive të këtyre vendeve²¹⁹. Ky ekzekutim i pjesshëm ndez pyetje të vërteta rreth shtytësve politikë pas zbatimit të këtyre ndëshkimeve, pa marrë parasysh debatin juridik dhe ligjor rreth detajeve dhe kushteve të shumta të tyre.

Ndërsa shprehja “*sheria*” në vetë Kuranin nënkupton një sistem / *menhexh*, që Allahu (xh.sh.) ka zbritur për jetën e besimtarëve, siç gjejmë për shembull fjalën “*shir’atun*” në suren el-Maide, fjalën “*sheria*” në suren el-Xhathije. Shohim se Jusuf Ali e përkthen fjalën e parë, si “*ligji / kanun*” dhe të dytën si “*rruga/tarik*”, ndërkohë Picketoll (Pektol) e përkthen fjalën e parë si “*ligji hyjnor (i Allahut)/kanunullah*” dhe të dytën si “*rruga/tarik*”. Irving e përkthen të parën, si “*tërësia e ligjeve / mexhmuatul kavanin*” dhe të dytën, si “*rruga/el-xhaddetu*”. Ndërsa përzgjedhja ime për të përkthyer fjalën “*sheria*” është “*metodologji e jetës / menhexhul hajat*”. Kjo është një përzgjedhje e ngjashme me zgjedhjen e dr. Tarik Ramadanit²²⁰.

Por është e domosdoshme për konsiderata teorike dhe praktike, të bëjmë dallim qartësisht mes konceptit të *fik’hut* dhe sheriatit. Në pikëpamjen teorike të dy termet dëftojnë dy kuptime të ndryshme. *Fikhu* përfaqëson “aspektin njohës/*el-xhanibul idraki*” të legjislacionit islam, sipas termave të shkencës së sistemeve, që kemi prezantuar më parë, ndërkohë që sheriatit,

217 Shih Suren en-Nisa, ajeti 78; Sure el-Enam, ajeti 25; Sure et-tevbe, ajeti 122; sipas rradhës së sureve (siç paraqitet në përkthimin e bër në gj. Angleze nga Jusuf Ali; përkthimi i Picketoll dhe të Invingut.

218 Shi Muhamed ebu Zehra, *Uslu fik’h*, (Kairo: Darul fikrul arabi, 1958), fq. 5.

219 Ramadan, “Stop in the Name of Humanity”.

220 Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999), fq. 28.



sipas përkufizimit të tij, përfaqëson aspektin e “shpalljes qiellore/*el-Vahj es-semavi*” të këtij legjislacioni. Për këtë arsye fjala “jurist/*el-fekih*” dëfton njeriun, që gëzon të kuptuarit/*el-fehm*²²¹, përceptimin/*et-tesavvur*²²² dhe njohjen/*el-idrak*²²³. Nuk ia vlen, që me këto fjalë të përshkruhet Allahu (xh. sh.), sepse këto janë cilësi mangësie, e jo përsosmërie. Ndërsa “Ligjvënës/*esh-Shari’ë*” është një fjalë, që dëfton Allahun (xh.sh.)²²⁴, sepse sistemi ligjor vjen vetëm prej Tij²²⁵. Fjala “Ligjvënës” nuk vlen të dëftojë njerëzit, vetëm nëse me të nënkuptohet Profeti (a.s.) me cilësinë e tij “kumtues i mesazhit nga Allahu (xh.sh.) / *mubel-ligun li risaleti anil-lahi teala*²²⁶.

Ligji (el-Kanun) dhe tradita (el-Urf)

Fjala “*kanun - ligj*” ka rrënjë persiane dhe është arabizuar për t’u përdorur me kuptimin e “*el-Usul-parimeve apo themeleve*”²²⁷. Më pas në gjuhën arabe është përdorur, që nga shek. XIX në kuptimin e ligjit të shkruar²²⁸. Ligji i shkruar, në vendet që kanë në bazë legjislacionin islam, si një burim ose “burimin” e legjislacionit, mund të shtrijë lëndët e tij drejtpërdrejt nga *fetvatë* juridike (mendime këto që ndjekin një ose më shumë shkolla islame që zakonisht merren fjalë për fjalë). Kjo formë e veçantë bëhet e dukshme në fushën e kodit familjar dhe civil në një numër vendesh me shumicë muslimane. Për shembull, shumë prej neneve të ligjit egjiptian nr. 25 i vitit 1925, të ndryshuar me ligjin nr. 100 të vitit 1985, janë huazuar drejtpërdrejt nga shkolla hanefite²²⁹. Por shumë prej neneve të ligjeve të shkruara në këto vende rrjedhin nga sisteme të tjera ligjore (sheskullare), ose ndonjëherë janë të ngritura tërësisht bazuar në traditat dhe zakonet vendore-*urf*. Për shembull, neni 66 i të njëjtit ligj të përmendur (25 i vitit 1925) rrjedh nga një traditë egjiptiane, e cila “detyron të dy bashkëshortët të blejnë orënditë e shtëpisë në nivel që shkon për shtati me dhuratën e martesës që bashkëshortja ka marrë”²³⁰, kusht zakonor ky, që nuk ka asnjë bazë juridike brenda ndonjë shkolle juridike islame të njohur.

221 Ajetet kuranore që sinjalzojnë për këtë janë në: Sure el-Maide, ajeti 48; sure el-Xhathije, ajeti 18.

222 Ibni Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, bl. 13, fq. 113.

223 Es-Subki, *el-Ibhaxh sherhul minhaxh*, vep. e cit., bl. 1, fq. 39.

224 El-Haxh, *et-Tekrir*, bl. 1, fq. 26.

225 Shejkh Zade, *Mexhmual enhur*, vep. e cit., bl. 1, fq. 11.

226 Ibid.

227 Ibn Ashur, *Mekasidu esh-sheriatil islamije*, vep. e cit., kapitulli 6.

228 Muhamed ibn Mendhur, *Lisanul arab*, (Bejrut: Daru sadir, pa vit bot.), bl. 13, fq. 350.

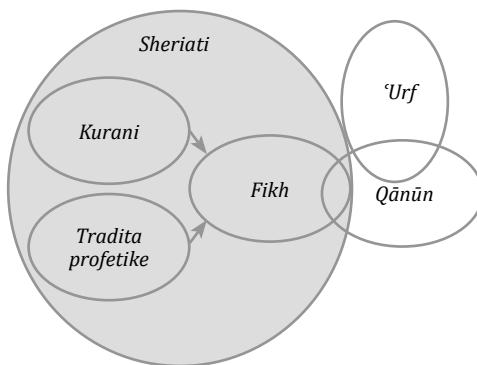
229 Es-Sejjid Sabik, *Fik’hu es-sunne*, (Kairo: Darul fetëh lil iëlamil arabi, 1994), bl. 2, fq. 227.

230 Ibid.



Ndërsa “tradita” fjalë për fjalë nënkupton zakonin, ose me një shprehje më të përpiktë “zakonin e mirë”, të cilin e pranon shoqëria²³¹. Është për të ardhur keq, që në disa vende disa tradita konsiderohen gabimisht, si pjesë të sheriatit islam, madje disa njerëz e pretendojnë këtë, me qëllim që disa zakone fisnore të gabuara të fitojnë pranim në popull, edhe pse mund të jetë tepër e qartë, se këto zakone fetarisht janë të ndaluara²³². Shembull i qartë për këtë janë krimet e vrasjes në emër “të nderit”, që ndodhin në disa ambiente fshatare arabe dhe në rajone të Azisë jugore²³³. Ndësa në shkollat e *usulu fik’hut* shumica e dijetarëve e konsiderojnë zakonin me ndikim të kufizuar në zbatimin e dispozitave ligjore, e asnjë nuk e konsideron atë në vetvete burim të legjislacionit²³⁴.

Në grafikun 3.1. është një përmbledhje e të gjitha marrëdhënieve tradicionale mes *fik’hut* dhe sheriatit, zakonit-*urfit* dhe ligjit-*kanunit*. Koncepti i sheriatit në terminologjinë e njohur, që është jo e përpiktë, përfshin: Kuranin, traditën profetike po ashtu edhe dispozitat e *fik’hut* të nxjerra prej tyre, ndërsa zakoni nuk ndikon veçse në zbatimin e *fik’hut* në disa situata. Për këtë arsye lexuesi e vëren sipërfaqen e vogël të takimit mes rrethit të zakonit dhe pjesës tjetër të rretheve të vendosura në skemë. Së fundmi, kemi ligjin e shkruar, i cili merr nga *fik’hu*, zakoni dhe burimet e tjera, të cilën e shohim në pikat e prerjes së tre rrethëve. Këtë skemë do ta ripërpilojmë në kapitullin e gjashtë.



Grafiku 3.1. Dijagrami që ilustron marrëdhëniet (tradicionale të përhapura) mes koncepteve të sheriatit: *fik’hut*, zakonit, ligjit. Vihet re se si *fik’hu* është bashkuar me Kuranin dhe traditën profetike, si pjesë e shpalljes, gjë që i mungon përpikëria.

231 El-Mubarek el-Xhezri, *en-Nihajetu fi terğibil hadith vel ether* (Bejrut: el-Metebetul ilmije, 1979), bl. 3, fq. 216.

232 Aharon Layish, “Interplay between Tribal and Sharia Law”, fq. 63

233 Shih www.wluml.org.

234 Salahud-din Sulltan, “Huxhxhijetul edil-le el-mukhtelifa alejha fi esh-sheriatil islamije” (disertacion doktore, Universiteti Kairo, 1992), fq. 620.



Rëndësia e dallimit mes fik'hut dhe shariatit

Kur pika ndarëse mes *fik'hut* dhe *shariatit* është përfundimisht e paqartë, kjo praktikisht do të bënte që *ixhtihadet* juridike të njerëzve të shenjtërohen, madje edhe t'i atribuohen Allahut (xh.sh.), në vend që t'u atribuohen autorëve. Historikisht ka ndodhur, që të tilla pretendime, të cilat nuk bëjnë dallim mes *fik'hut* dhe shariatit, të shpien në dy dukuri të rrezikshme: E para, akuzimi i shkollave juridike islame njëra-tjetrën se kanë shpikur risi në fe; dhe, e dyta, ngrirja dhe rezistenca ndaj së resë në jurisprudencën islame.

Ndërsa akuzimi i shkollave njëra-tjetrën për risi (*herezi*) në fe, ose deri edhe me dalje prej saj (*apostazi*) ka ngjarë shumë në historinë islame mes grupeve të dijetarëve, që i përkisnin shkollave të ndryshme. Dhe në vend që të ishte thjesht përkatësi e palës tjetër në gabim, ose deri mëkat, akuzohet pala tjetër për mohim të asaj që u pretendua, si “çështje domosdoshmërisht e njohur fetarisht/*mealum mined-dini bid-darure*”, ose “një prej themeleve të pandryshueshme të shariatit” ose “nga çështjet konsensuale/*ixhma*”. Një masë e madhe e konfliktit të përgjakshëm mes grupeve islame përgjatë historisë islame ka pasur si burim këto akuza të paqëndrueshme të shkëmbyera mes ndjekësve të shkollave të ndryshme *ixhtihadije*. Një prej shembujve për këtë është konflikti i dhunshëm mes mu'tezileve dhe të tjerëve në periudhën abasite në shekullin II h / VIII e.s.. Shembull i dytë janë betejat e ashpra, që ka dëshmuar Horasani në vitin 390 h / 1000 e.s., Nisaburi në vitin 553 h / 1159 e.s., Asfahani në vitin 581 h / 1186 e.s., Kudsi në vitin 874 h / 1470 e.s. etj.. Të gjitha këto kanë qenë beteja mes shafi'ive dhe hanefive, dhe të tërë ato kanë ndodhur për shkak të debateve shkollore dytësore. Për shembull, beteja e përgjakshme mes shafi'ive dhe hanefive, që ka ndodhur në Horasan rreth vitit 390 h / 1000 e.s., e cila u ndez pasi halifi, ngaqë u mahnit shumë me Ebu Hamid el-Gazaliun dhe dijen e tij vendosi ta ndërrojë shkollën zyrtare në gjykata nga shkolla hanefite në shkollën shafi'ite, e kjo sepse imam el-Gazaliu ishte shafi'i, siç edhe dihet. Debati juridik mes ndjekësve të këtyre dy shkollave duket se ka qenë edhe shkak për konflikt. Por duket qartë se konflikti për pushtetin politik ka qenë tematika e konfliktit të vërtetë mes ndjekësve të dy shkollave.

Shembull i tretë është thirrja e imam ibën Salahut nxënësve të tij për të marrë “shpatën”, siç është shprehur ai, për të sfiduar mësuesit e filozofisë në shekullin VI h / 13 e.s..



Shembull i katërt janë betejat e përsëritura mes *sunive* dhe *shiave*, që patën si rezultat “grabitje, plaçkitje dhe djegje”, siç transmeton historia, në qytetin e Bagdadit, Basrës, Kerhut, Rejit etj. (ndër to historia përmend çfarë ka ndodhur në vitet 350 h / 962 e.s.; 361 h / 972 e.s.; 363 h / 974 e.s.; 370 h / 981 e.s.; 398 h / 1008 e.s.; 405 h / 1015 e.s.; 421 h / 1031 e.s.; 432 h / 1041 e.s.; 438 h / 1047 e.s. ; 471 h / 1079 e.s.; 476 h / 1184 e.s. etj.)²³⁵. Akoma vazhdojnë akuza të ndërmjetme për dalje nga feja, për shkak të debateve të ngjashme në mendim rreth temave, të cilat në realitet i përkasin jurisprudencës islame ose etikës dhe moralit islam, e jo doktrinës islame. Akoma vazhdon të lindin në këtë kohë, për të njëjtat shkaqe, rryma me orientim të dhunshëm e jotolerante me palët kundërshtare, po aq herë konfiskohet liria e mendimit, e cila pengon ndërtimin e një kulture për bashkëjetesë të përbashkët mes këtyre dy shkollave.

Nga ana tjetër, ngurtësia dhe rezistenca ndaj rinovimit vazhdoi të shtohet dhe të fryhej në jurisprudencën islame, sepse rrethi i “së shenjtës/*el-mukaddese*” ose i “së paprekshmes (e pandryshueshmes/*eth-Thabite*)” përgjatë shekujve vazhdoi të zgjerohej. Më pas rrethi i “së paprekurës/*eth-Thabite*” u zgjerua për të përfshirë shkallë-shkallë mendimet e imamëve *muxhtehidë* në shkollat e ndryshme të *fik’hut*. Së fundmi, disa pretenduan, se dera e *ixhtihadit* është mbyllur. Për këto arsye shkollat islame në përgjithësi mbetën të prapambetura para ndryshimeve të vërteta të realitetit, të cilat vazhdojnë të ndodhin që nga koha e Mesjetës e deri në kohën tonë.

3.2. SHKOLLAT E JURISPRUDENCËS ISLAME, HISTORI E SHKURTËR

Një këndvështrim i përgjithshëm

Qëllimi ynë nga ky hulumtim është të paraqesë një përmbledhje të shkurtër të zhvillimit historik të nëntë shkollave juridike, që përmend ky studim, duke filluar me periudhën pas Profetit (a.s.) deri në atë që u quajt periudha e rënies (dekadencës). Në përfshirjen tonë historike bën pjesë edhe sfondi historik, që fshihet pas zhvillimit të teorive kryesore, që do të prezantojmë në pjesën më poshtë, siç edhe kjo temë do të prezantojë një

235 Shih Ismail Ibni Kethir, *el-Bidaje ven-nihaje*, (pa vit bot.), bl. 12 dhe 11; Ali esh-Shejbani, *el-Kamil fi et-tarikh*, bot. 2, (Bejrut: daru en-neshr, 1994), bl. 2, 8 dhe 10.



këndvështrim kritik për ndarjen tradicionale “njëdimensionale e që bazohet në tipare/*dhil buëdil vahid vel kaim ala es-semat*”, sipas terminologjisë sistematike, siç shfaqet në shkollat juridike tradicionale.

Periudha pas profetit Muhamed (a.s.)

Në fillimet e periudhës pas Profetit (a.s.), historia na transmeton, se u shfaqën përpjekje të numërta nga ana e sahabëve, nëpërmjet të cilave shfaqet një metodë e përgjithshme për nxjerrjen e mendimeve rreth dispozitave juridike, duke u bazuar drejtëpërdrejt në tekstet e veçanta të Kuranit, ose në hadithet e Profetit (a.s.), që përmenden në kushte të ngjashme. Shembull për këtë janë diskutimet e shquara të sahabëve rreth trashëgimisë së gjyshes, mënyra e hyrjes në shtëpi (kërkimit leje), koha e pritjes së vejushës/*iddet el-ermele*, agjërimi në udhëtim e një numër çështjesh të tjera²³⁶.

Më pas, kur shteti islam u zgjerua dhe sahabët u përballën me përvoja të reja në kontaktet e tyre me popuj të rinj nga kultura të ndryshme, ata filluan të përballen me pyetje të tjera, që nuk kishin përgjigje të drejtëpërdrejta në tekstet ligjore. Në këtë situatë sahabët vunë në punë njohuritë e tyre personale rreth interesit të përgjithshëm, sidomos sahabet të cilët shteti i kishte caktuar në pozita ekzekutive. Ndër pyetjet me të cilat u përballën sahabet në atë periudhë ishin edhe çështja e “tokave të reja të pushtuara”, “garantimi i zejtarëve” (pra përgjegjësia e prodhuesit për lëndën që prodhon), “mbledhja e Kuranit” etj.. Ndër to përmenden edhe *ixhtihadet* e Omerit (r.a.) që janë përmendur edhe në kapitullin e parë.

Ndërkohë një numër rrethanash kontribuan në rritjen e debatit mes *ixhtihadeve* të sahabëve me njëri-tjetrit, gjë që nga ana e saj solli më pas klasifikimin e parë të shkollave të jurisprudencës bazuar në larminë e rrugëve të *ixhtihadit* mes *muxhtehidëve*. Këto shkolla, madje rryma u përqendruan në dy grupe të skajshme, që u quajtën “ndjekësit e mendimit/*ehlu er-re’j*” dhe “ndjekësit e gjurmëve/*ehlul ether*”. Më poshtë do të përmendim shkurtimisht faktorët, që çuan në këtë diferencim bazuar në studimet bashkëkohore rreth historisë së shkollave islame. Këta faktorë që shpinë në këto drejtime përmblihen në tre e ato janë: I pari: Konfliktet politike/fraksionale; i dyti: personaliteti i prijësve *muxhtehidë* në atë kohë, dhe i treti: shpërndarja e sahabëve në vende të reja.

236 Për më tepër shih el-Bukhari, *es-Sahih*, vep. e cit., bl. 4, fq. 1638 dhe bl. 6 fq. 2666; Muhamed bin Omer er-Razi, *el-Mahsul fi ilmil usul*, redakt. Taha Xhabir Ulvani bot. 1 (Rijad: Xhamial Imam Muhamd bin Suud el-islamije, 1400 h.), bl. 5, fq. 529.



Faktori i parë: Pas vrasjes së Othman ibën Afanit, halifes së tretë (r.a.), ndodhën konflikte të shumta (në vit. 35 h /655 e.s.). Kjo ishte një ngjarje, që i ndau sahabet dhe njerëzit rreth tyre në grupe politike të konfliktuara, që shpejt këto grupe politike u shndërruan në grupe të armatosura²³⁷. Konfliktet e armatosura u bënë shprehje e shfaqjes së fraksioneve dhe konfliktet politike prodhuan kundërshti në kuptimin e “tematikave të besimit”, ose kështu të paktën kanë pretenduar disa palë të konfliktit²³⁸. Konflikti politik/fraksional çoi në lindjen e një dukurie, që pati një ndikim të thellë në *fik’hun* islam, dukuria e “shpikjes” së haditheve profetike. Disa transmetues, të cilët ata vetë kanë marrë pjesë në trillimin e haditheve kanë rrëfyer e pranuar, se ata i kanë trilluar këto hadithe që t’u japin legjitimitet mendimeve të tyre, ose edhe që të mbështetin prijësit e tyre politikë²³⁹.

Faktori i dytë: Personaliteti i dijetarëve të asaj kohe ndikoi tek nxënësit që morën prej tyre dijen, si dhe në shkollat që u ngritën dhe morën vendin e tyre, secila në zonën e saj gjeografike. Një prej shembujve historikë të shquar, që dëfton ndikimin e personalitetit të *muxhtehidit* në *ixhtihadet* e tyre është debati mes dy sahabëve të nderuar, Abdullah ibën Omeri dhe Abdullah ibën Abasi. Kur Ebu Xhafer Mensuri i kërkoi imam Malik ibën Enesit, që të shkrujë librin e tij “*el-Muveta*”, përmendet se ai i përmbloodhi Malikut mënyrën metodike, që ai duhej të ndiqte duke i thënë atij: “Shkruaj një libër që t’u sjellë dobi njerëzve dhe të shmangë (lehtësimet) lejet e ibën Abasit dhe shtrëngesat e ibën Omerit”²⁴⁰. Është e njohur nga Abdullah ibën Omeri animi i tij nga shtrëngesa. Për shembull, ai lante pjesën brenda syrit kur merrte abdes, gjë që shkaktoi edhe dëmtimin e syve të tij. Ndikimi i personalitetit të tij u shfaq qartë në mendimet e nxënësve të tij si Nafiu, Salimi, Sulejman ibën Jasiri. Ndërkohë njihet nga Abdullah ibën Abasi animi i tij nga lehtësia, e kjo duket në *fetvatë* e tij. Kjo u pasqyrua tek nxënësit e tij si Xhabir ibën Zjedi, Ibrahim Nekhaiu, Said ibën Musejeb. Ndërsa Aishja, gruaja e Profetit (a.s.), ka qenë një grua e fortë, e lirë dhe personaliteti i saj shfaqet në një numër *fetvash* dhe mendimesh të saj, në të cilat ajo provon lirinë e gruas në veprim dhe të drejtat e saj, që ia jep ligji. Madje mendimet dhe transemtimet e saj ndonjëherë binin ndesh drejtpërdrejt me hadithet, që transmetonin disa sahabë të tjerë. Dijetari Bedr ed-Din ez-Zerkeshiu i ka kushtuar një libër, në të cilin ka mbledhur kritikën e Aishes (r.a.) ndaj transmetimeve të sahabëve të tjerë, libër që e ka titulluar “*Ajn el-Isaba fima istedreka Aisha ala*

237 Abdurrahman Ibn Haldun, *Mukaddimet ibni Haldun*, bot. 5 (Darul Kalem, 1984), bl. 2, fq. 608.

238 Muhamed Ebu Zehra, *Tarihul medhahi el-ifik’hije* (Kairo: Darul fikril arabi, pa vit bot.), fq. 48.

239 Ebu Zehra, *Usuli fik’h*, vep. e cit., fq. 42.

240 Ibn Haldun, *el-Mukaddime*, vep. e cit., fq. 683.



sahaba - E vërteta nga çka plotësuar Aishja ndaj sahabëve²⁴¹. Aty kam vënë re, se mendimet e Aishes (r.a.) me të cilat ajo dallohet i ka pranuar më shumë se të tjerat shkolla hanefite. Kjo, mësa më duket mua, i referohet faktit të ndikimit të dy nxënësve të Aishes, Shabiu dhe Hamadi, të dy këta mësues të Ebu Hanifes²⁴².

Faktori i tretë dhe i fundit është, se shekulli i parë hixhri dëshmoi një lëvizje të gjerë emigrimi, duke filluar me emigrimin e sahabëve sidomos në Irak, Sham dhe Egjipt, e duke përfunduar me luftëtarët arabë, që udhëtuan në vende të largëta, ku disa prej tyre vendosën të qëndronin në vendet që kishin mbërritur. Iraku për shembull u bë vatan për një numër të madh sahabësh si Ali ibën Ebu Talib dhe djemtë e tij, Abdullah ibën Abasi, Muhamed ibën Meslema, Usama ibën Zejd, Ebu Mesud El-Ensari. Egjipti u bë vatan për Amër ibën Asin dhe fëmijët e tij, Kajs ibën Sadin, Muhamed ibën Ebu Bekrin, Amar ibën Jasirin etj. Jemeni u bë vatan për Muadh ibën Xhebelin dhe Ubedullah ibën Abasin etj. Shami u bë vatan për Muavijen dhe shumë prej omejadëve, Abdullah ibën Omerin, Sherhebil ibën Hasan, Halid ibën Velidin, Dahak ibën Kajsin etj.. Omani u bë vatan për Hudhejfe ibën Jemanin etj.. Ebu Ejub el-Ensari shkoi më larg se kaq. Ai mbërriti afër Kostandinopojës dhe vdiq atje. Por edhe një numër i madh sahabësh mbeti në Mekë dhe Medine²⁴³. Më pas jurisprudenca islame u zhvillua si meritë e kulturave me të cilat u përzien emigrantët muslimanë me të tjerë, kështu që filloi të shquhej me dimensione gjeografike dhe kultura të reja.

Ithtarët e mendjes (racionalistët) - *ehlu er-re'j* dhe ata të gjurmëve (tradicionalistët) - *ehlu el-ether* bashkëpunuan me dukurinë e trillimit të haditheve, të lartpërmendur, me dy mënyra të ndryshme, në të cilat patën ndikim faktorët që u përmendën. Më poshtë përmendim vijat e përgjithshme të reageimeve, që u shfaqën nga të dyja rrymat:

E para: Ithtarët e mendjes - *ehlu er-re'j*: Këta në përgjithësi ndaj dukurisë së trillimit të haditheve të atribuara rrejtshëm Profetit Muhamed (a.s.) shfaqën rezerva në pranimin e haditheve *ahade* në përgjithësi dhe

241 Bedrud-din ez-Zerkeshi, *Ajn el-Isaba fima istedreka Aisha ala sahabe*, redakt. Seid el-Afgani, bot. 2, (Bejrut: el-Mektebel islamije, 1970)

242 Shih disa shembuj të fik'hut tek Zejnuddin en-Nexhim, *el-Bahru er-raik*, bot. 2, (Bejrut: Darul merife, pa vit bot.), bl. 3, fq. 117; Ali el-Mergijani, *el-Hidaje sherhu bidajetil mubtedi* (el-Mekteve el-Islamije, pa vit bot.) bl. 1, fq. 196; Muhamed Emin Abidin, *Hashije reddul mukhtar*, (Bejrut: Darul fikr, 2000), bl. 3, fq. 55.

243 Të dhënat të cekura për rrugët e migrimit janë marrë nga bleni i dytë nga libri Ibni Haldunit *el-Mubtede vel haber*, në të cilin ai cek konfliktet mes sahabeve, që ndodhën pas vdekjes së Pejgamberit a.s.. Sipas mendimit tim, transmetimet e Ibni Haldunit, që dëftojnë për këto ngjarje dhe konfliktet mes sahabeve janë të dhëna më të balancuarat nga ato që paraqesin historianët.



haditheve *mursel* (zinxhir i shkëputur i transmetuesve) në veçanti. Ata preferuan gjetjen e zgjidhjeve juridike për temat e reja në parimet e nxjerra nga ajetet, që përmbajnë kontekste të përgjithshme - *umumil elfadh*. Historikisht kjo metodë përfundoi në zhvillimin e dy mjeteve, të analogjisë/*kijas* në kuptimin e saj në shkencën e *usulit* dhe *istihsanit*, derisa këto u bënë dy teori të qëndrueshme. Juristët e Irakut në *ixhtihadin* e tyre u shquan sidomos për mbështetjen te logjika/*el-akl*, deri në atë pikë sa disa dijetarë të Medines i akuzuan, se ata preferonin më shumë mendjen e tyre, se hadithin e profetit Muhamed (a.s.)²⁴⁴.

Së dyti: Ithtarët e gjurmëve - *ehlu el-ether*: Këta reagues ndaj dukurisë së trillimit të hadithit dhe me tematikat e reja juridike me mënyra të ndryshme. Ata u interesuan për një hetim të përpiktë të zinxhirit të hadithit, e kjo duke studiuar besnikërinë e transmetuesve dhe shqyrtimin e biografisë së jetës së tyre me tërë përkushtim. Shpeshtuan hulumtimin për çdo hadith, që kishte lidhje me një gjuhë të drejtëpërdrejtë ose jo me temat e reja për të cilat kërkonin përgjigje. Aq shumë e bënë këtë gjë, sa që ata më shumë preferuan hadithin e dobët - *daif* ndaj analogjisë - *kijas* dhe parimeve të nxjerra nga ajete, që përmbanin kontekste kuranore të përgjithshme²⁴⁵.

Drejtimit e ithtarëve të mendjes dhe gjurmëve nuk qenë të ndikuara vetëm nga pozita gjeografike, siç mendojnë disa studiues²⁴⁶. Është e vërtetë, që faktori i emigrimit që shpjeguan më lart ka pasur rol, që disa sahabë që jetuan në Irak të preferonin logjikën/*er-Re'ej* (ndoshta kjo ka qenë për shkak të ndikimit të Aliut dhe ibën Abasit), dhe po ashtu e vërtetë është, që ata që jetuan në Hixhaz ose në Sham të preferonin kapjen pas transmetimeve të haditheve, cilado qofshin (e ndoshta kjo ka qenë për shkak të ndikimit të ibën Omerit dhe Ebu Hurejrës).

Por, ndërkohë që shkolla e irakianëve praktikonte logjikën nëpërmjet analogjisë dhe *istihsanit*, shkolla e Hizhazit e sidomos juristët e Medines praktikuan logjikën nëpërmjet asaj, që quhet interes-*maslaha*. Këtë e shohim veçanërisht në *fik'hun* e imam Malikut dhe nxënësve të tij. Në përgjithësi dijetarët e Hixhazit përdorën interesat e pacaktuara-*maslaha* në situata, që ata i quajtën "në mungesë të tekstit/*gijabu en-nas*", duke nënkultuar me këtë mungesën e një teksti specifik/*nass khas* që trajton temën që hulumtohet. Ndërkohë irakianët përdorin në këtë rast analogjinë dhe shquhen me përdorimin e *istihsanit*, sidomos në rastin e pranisë së një

244 Ebu Zehra, *Tarihul medhabil el-islamije*, vep e cit., fq. 458.

245 Ibid.

246 Vep. e cit. fq. 33.



kuptimi të ndonjë hadithi ose analogjie, të cilin e konsiderojnë “në kundërshtim me logjikën/*mutearid meal akl*”. Sidoqoftë do të hulumtojmë rrugët e shqyrtimit juridik më me zgjerim në kapitullin e ardhshëm.

Shtojmë se fundmi se dallimi mes ithtarëve të logjikës dhe gjurmëve nuk është dallim mes “tradicionalistëve/*teklidijjin*” dhe “liberalëve” në marrëdhënien e tyre me tekstet e Kuranit dhe traditës profetike, gjë që e pretendojnë disa autorë bashkëkohorë²⁴⁷. Është e qartë, që të dyja rrugët janë tradicionale në qenien e tyre të bazuar thelbësisht mbi tekstet e Kuranit dhe haditheve, e asgjë tjetër veç tyre, veçse marrëdhënia e ithtarëve të logjikës me tekstet ka qenë më shumë e logjikshme, ndërkohë që ithtarët e gjurmëve kanë qenë më shumë literalë/*harfijje*, në kuptimin se në realitet dy drejtimit përfaqësojnë dy rrugë të ndryshme në zbatimin e teksteve ligjore, asgjë tjetër.

Periudha e imamëve

Shekullin e dytë dhe të tretë hixhri mundemi ta quajmë “periudha e imamëve/*asrul eimme*”. Shkollat juridike tradicionale, siç i njohim tani kanë marrë emrat e një numri imamësh, që kanë jetuar atëbotë. Shkollat shafi’ite, malikite, hanefite, hanbelite, shiat (dhe do të trajtoj dy grupe prej tyre, xha’feritë dhe zejditë) dhe ibaditë, të gjitha u emërtuan sipas emrave të themeluesve të tyre: Muhamed ibën Idris Esh Shafi’i (vdiq në vitin 240 h / 854 e.s.), Malik ibën Enes (v 179 h / 795 e.s.), Ebu Hanife Nu’man ibën Thabit (v 150 h / 767 e.s.), Ahmed ibën Hanbel (v 241 h / 855 e.s.), Xhafer es-Sadik ibën Muhamed el-Bakir (v 148 h / 765 e.a. që është imami i gjashtë ndër dymbëdhjetë imamët e tyre)²⁴⁸, Zejd ibën Ali Zejn el-Abidin (v 121 h / 739 e.s.) dhe Abdullah ibën Ibad (v 86 h / 705 e.s.)²⁴⁹. Gjithashtu kemi edhe një numër të konsiderueshëm imamësh të tjerë, të cilët jetuan në të njëjtën kohë dhe me emrat e tyre u emërtuan shkolla, që historikisht nuk patën jetëgjatësi, ndër ta, për shembull, Sufjan eth-Theuri (v 161 h / 778 e.s.), Ebu Theur (v 240 h / 854 e.s.), el-Euzai (v 157 h / 774 e.s.), Lejth

247 Shih p.sh. Nasr Hamid ebu Zejd, *el-Imamu esh-Shafi’ëij ve t’esis el-ideoloxhije el-vasatije*, bot. 3 (Kairo: Medbuli, 2003), fq. 98.

248 Sipas mendimit shiit duket, që i pari nga *duodecimalistët* (dymbëdhjetë imamët) fillon me Ali bin ebi Talibin, duke përfshi dy djemt e tij, Hasanin dhe Husejnin, e pas tyre radhiten nëntë imamë të njëpasnjëshëm pasardhës të Husejnit: Ali Zejnul Abidin ibn Husejn, Muhamed el-Bakir, Xheafer es-Sadik, Musa el-Kadhim, Ali er-Rida, Muhamed el-Xhevad, Ali el-Hadi, el-Hasen el-Askeri, Muhamed ibn Hasen el-Askeri.

249 Shih Abdurrahman el-Ferexh, *Saffetu es-saffvue*, redakt. Mahmud Fakhuri dhe M. R. Kalaxhi, *el-Esfija*, bot. 4, (Bejrut: Daru en-neshr el-arabi, 1985); Ahmed ibn Khalkan, *Vefejat el-eajan ve enbau zeman*, redakt. Ihsan Abas (Bejrut: Daru thekafe, pa vit. bot.)



ibën Sadi (v 175 h / 791 e.s.). Përjashtimi i vetëm në emërtimin e shkollave sipas emrit të themeluesit të tyre janë dhahiritë. Ndoshta mënyra e tyre e çuditshme literale dhe personaliteti i themeluesit të kësaj shkolle (Davud ibën Aliu, vdiq në vitin 268 h / 881 e.s.), i cili nuk fitoi popullaritet dhe as tërheqje të madhe, çuan në mosemërtimin e shkollës me emrin e themeluesit të saj, siç ka ndodhur në shkollat e tjera.

Secili prej këtyre imamëve la pas një trashëgimi të madhe transmetimesh, *fetvash* dhe nxënësish. Secili prej tyre përgjatë jetës së tij kristalizoi metodologjinë e tij në *ixhtihad* dhe ndoqi këtë metodologji me përpikëri, të paktën ashtu siç na e kanë transmetuar nxënësit e tyre, në dhënien e fetvave dhe në hulumtimin e hadithit, që u kanë mbërritur atyre. Ndërkohë të gjithë imamët e përmendur kanë lënë transmetime verbale, ose të shkruara të hadithit dhe një grumbull *fetvash*, por asnjë prej tyre nuk ka lënë një përfytyrim teorik/*tasvvur nadhari* të metodologjisë së tij në *ixhtihad*, ose të asaj që u quajt më pas *usulu fik'h*, me përjashtim të imam Shafi'iut në librin e tij "er-Risale"²⁵⁰. Më poshtë po paraqesim një prezantim të shkurtër të përbërjes së secilës shkolle të *usulu fik'hut* islam sipas secilës shkolle juridike të përmendur më lart, nëpërmjet së cilës shfaqet zinxhiri i imamëve në secilën shkolle. Këtë zinxhir imamësh e kam përpiluar duke ndjekur librat referencë të secilës shkolle, ashtu siç mësohen tani në universitetet dhe institutet tradicionale islame, të cilat konsiderohen tekste kryesore/*nusus esasije* për secilën shkolle.

Themelet e shkollës hanefite, si themele, u shfaqën pas themeluesit të shkollës imam Ebu Hanife për afro dy breza. Sipas të dhënave, që na kanë mbërritur vetë Ebu Hanife nuk ka shkruar asnjë libër në *fik'h*, por shkroi për tematika, që kanë lidhje me besimin dhe edukimin, si "*Fik'h el-Ekber/ Fik'hul ekber*"²⁵¹, "Përgjigjja ndaj kadirive"²⁵², "Mësuesi dhe nxënësi"²⁵³. Ebu Hanife ka transmetuar një numër hadithesh, të cilat, nxënësi i tij i parë Ebu Jusufi (v. 182 h.), i ka mbledhur në një libër që e emërtoi "*Kitab el-Athar*"²⁵⁴. Më pas Ebu Jusufi shkroi një libër, që e titulloi "*Haraci*"²⁵⁵, në të cilin shpjegoi *fetvatë* e Ebu Hanifes rreth temave të ndryshme financiare, duke shtuar edhe vetë mendimet e tij, të cilat ndonjëherë ishin ndryshe nga ato të mësuesit të tij, imam Ebu Hanifes. Ebu Jusufi gjithashtu shkroi

250 Muhamed ibn Idris esh-Shafi'ëijj, *er-Risale*, redakt. Ahmed Shakir (Kairo: el-Medeni) 1939).

251 Ebu Zehra, *Tarikhul medhahib el-islamije*, vep. e cit., fq. 378.

252 Ibid.

253 Ibid.

254 Ibid.

255 Ebu Jusuf, *el-Haraxh*, vep. e cit.



edhe një libër të titulluar “*Ikhtilaf ibën Ebi Lejla*”²⁵⁶, rreth dispozitave dhe mendimeve të dijetarit ibën Ebi Lejla, i cili ka qenë edhe gjyqtari i parë në Bagdad, sidomos kundërshtimet e Ebu Hanifes ndaj tij në këto mendime. Ndërsa Muhamed ibën Hasen Esh Shejbani (v 187 h / 803 e.s.) është ndër nxënësit më të rëndësishëm të Ebu Hanifes dhe Ebu Jusufit së bashku. Ai ka transmetuar librin “*El Ikhtilaf*” nga Ebu Jusufi pas tij. Edhe Muhamed ibën Hasani ka shkruar një numër librash të përgjithshëm në *fik’h*, që tanimë konsiderohen referencat kryesore të shkollës, më i rëndësishmi “*El-Xhamiu el-Kebir*”²⁵⁷. Shkolla hanfite deri në atë kohë mësohej dhe zbatohet bazuar në një grumbull të madh hadithesh dhe *fetvash*, e jo bazuar mbi një metodologji të caktuar. Përcaktimi i asaj, që njihet si themelet e hanefizmit u arrit veçse në një brez të mëvonshëm nxënësish. Secili prej tyre, es-Serkhesiu (v 489 h / 1096 e.s.) dhe el-Bezdeviu (v 542 h / 1147 e.s.) shkruan nga një libër, që e titulluan “*Themelet/el-Usul*”²⁵⁸ dhe secili prej tyre sqaroi në të anët formale teorike të metodologjisë *usulite* të shkollës, si dispozita e urdhrit ligjor, lidhja e shprehjes së përveçme dhe të përgjithshme në tekste, çështje të argumentimit, analogjia, derogimi etj. Ndër ato që deklarën es-Serkhesi në parathënien e librit të tij është, se ai kishte parë që kishte ardhur koha për një shkrim të qartë rreth themeleve mbi të cilat Muhamed ibën Hasani ngriti tematikat e njohura, dhe kjo që juristët dhe ata që vinin më pas të kishin mundësi të ndërtonin *fik’hun* e tyre mbi këto themele, kur të përballeshin me tematika, që nuk ishin hulumtuar më parë në shkollë²⁵⁹. Por, mua më duket se juristët hanefi në brezat e mëpasshëm i bazuan *fetvatë* dhe *ixhtihadet* e tyre në dritën e *ixhtihadeve* dhe mendimeve të imam Ebu Hanifes, Ebu Jusufit e Muhamed ibën Hasanit dhe jo mbi themelet e detalizuara teorike të metodologjisë së shkollës, siç i përmend es-Serkhesi dhe el-Bezdevi.

Shkolla malikite, në zhvillimin e saj, ndoqi etapa të ngjashme me ato të zhvillimit të shkollës hanefitë. Imam Maliku la një numër të madh *fetvash* dhe hadithesh, sidomos në librin e tij “*el-Muvata*”²⁶⁰. Më pas, ibën Vehbi (v 187 h / 813 e.s.), nxënësi i imam Malikut, shkroi librin e tij “*El-Muxhalasat*”²⁶¹, në të cilin transmeton *fik’hun*, që kishte dëgjuar nga

256 Ebu Zehra, *Tarihul medhahib el-islamije*, vep. e cit., fq. 420

257 Ibid.

258 Muhamed ibn Ahmed Es-Serkhesi, *Usul es-Serkhasi* (Bejrut: Darul mearif, pa vit bot.); Ali bin Muhamed el-Bezdevi, *Usulul Bezdevi-Kenzul vusul ila mearifetil usul* (Karçi: Metbea Xhavid, pa vit. bot.).

259 Malik, *Muvetta el-Imam Malik*, redakt. M. Fuad Abdul Baki (Kairo: Dar ihja et-turath el-arabi, pa vit. bot)

260 Ebu Zehra, *Tarikhul medhahib el-islamije*, vep. e cit., fq. 420

261 Ibid.



imam Maliku gjatë kuvendëve me të. Edhe Sehnuni, (v 695 h / 1296 e.s.) një tjetër dijetar maliki, shkroi librin “*Mudevenetu el-Umm*”²⁶², në të cilin regjistroi një numër të madh mendimesh të imam Malikut. Ndërsa metoda teorike e imam Malikut dhe për brezat e ardhshëm të ndjekësve të shkollës së tij, nuk është zhvilluar me detaje deri në kohën e Ebu Bekr ibën el-Arabi (v 545 h / 1150 e.s.) dhe Shehab ed-Din el-Karafi (v 684 h / 1285 e.s.) në dy librat e tyre “*el-Mahsul*” dhe “*el-Kavaid*”²⁶³. Por librat e imam Malikut të raportuara prej tij, sidomos libri “*el-Muvata*” mbetën referencat kryesore të shkollës.

Po kështu ka ndodhur edhe me shkollën hanbelite. Fillimi i shkollës ka qenë një libër i stërmadh hadithesh, që ka lënë imam Ahmed ibën Hanbeli, të cilin e ndoqën një grumbull *fetvash* nga transmetimet e nxënësve të tij, ndër ta, për shembull, dy djemtë e tij, Salih (v 266 h / 879 e.s.) dhe Abdullahi (v 290 h / 903 e.s.) duke shtuar edhe Ebu Bekr el-Ethrem (v 261 h / 875 e.s.), Abdullah el-Mejmuni (v 274 h / 887 e.s.), Harbi (v 280 h / 893 e.s.) dhe Ebu Bekr el-Meruzi (v 275 h / 888 e.s.). Ebu Bekr el-Khalali (v 311 h / 923 e.s.), nxënësi i el-Meruzit shkroi një enciklopedi në *fik'hun* e imam Ahmed ibën Hanbelit, që e titulloi “*Kitab es-Sunen*”²⁶⁴. Megjithëkëtë këndvështrimi filozofik mbi të cilin u ndërtua shkolla hanbelite, nuk është shpjeguar në mënyrë themelore deri vonë, kur filloi aktivitetin ibën Tejmija (v 728 h / 1328 e.s.) dhe nxënësi i tij ibën el-Kajimi (v 748 h / 1347 e.s.)²⁶⁵, të cilët kontribuan për shkollën në mënyrë të qartë, duke shtuar edhe kontributet e Nexhm ed-Din et-Tufij (v 621 h / 1224 e.s.), ibën Rexe-bit (v 795 h / 1393 e.s.) dhe ibën Lehamit (v 803 h / 1400 e.s.).

Ndërsa Zejd ibën Ali Zejn el-Abidin ka transmetuar hadithe dhe ka dhënë një numër të madh *fetvash* (ose transmetime sipas shprehjes shiite), të cilat i ka mbledhur nxënësi i tij Ebu Halid el-Vasiti në librin e tij “*el-Mexhmu’ë*”²⁶⁶. Më pas vjen nxënësi i tij Ibrahim ibën ez-Zeberkani (v 183 h / 799 e.s.), i cili transmetoi këtë libër nga ai²⁶⁷. Dijetarët e brezave të mëpasshëm zëjdiq sqaruan metodikën e imam Zejdit, sidomos nipi i tij Ahmed ibën Isa ibën Zejd (v 389 h / 999 e.s.), duke shtuar edhe Kasimin (v 242 h / 856 e.s.) dhe imam el-Hadin (v 298 h / 911 e.s.).

262 Ibid.

263 Ebu Zehra, *Tarihul medhahib el-islamije*, vep. e cit., fq. 524.

264 Ahmed Ibni Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, redakt. Abdurrahman en-Nexhdi, bot. 2 (Rijad: Mektebe Ibni Tejmije, vep. e cit.); Ibni Tejmije, *el-Mesude*, redakt. M. Muhjiddin Abdul Hamid (Kairo: el-Medeni, pa vit bot.); Ibn el-Kajjim, *I’elamul muvekki’in*, vep. e cit.).

265 Ebu Zehra, *Usulu fik’h*, vep. e cit., fq. 495.

266 Muhamed Ebu Zehra, *el-Imam Zejd* (Kairo: Darul fikr el-arabi, 1965), fq. 267.

267 Vep. e cit., fq.270.



Ibaditë për nga emri i përkasin Abdullah ibën Ibadit (v 86 h / 705 e.s.), por ata filluan të njihen me këtë emër dhe të zhvillojnë shkollën e tyre të veçantë në shekullin III h / 9 e.s.²⁶⁸. E kontribuesi më i madh në këtë shkollë dhe i cili u ndoq më pas ishte Xhabir ibën Zejd el-Ezdi (v 93 h / 711 e.s.), i cili ishte nxënësi i një numri sahabësh, ndër ata ibën Mes'udi, Aishja, ibën Omeri, ibën Abasi dhe Enes ibën Maliku. Zinxhiri i nxënësve pas Xhabirit kanë qenë Muslim ibën ebu Kerima, pastaj Rabi'e ibën Habibi, Mahbub ibën Rahil, Muhamed ibën Mahbub brez pas brezi²⁶⁹. Xhabiri shkroi një libër të madh në hadithe dhe *fik'h*, që u njoh me emrin *Divani i Xhabir ibën Zejdit*, të cilin ndjekin dhe ngrenë shkollën e tyre juridike ibaditë deri më sot²⁷⁰.

Xhafer Sadiku ka transmetuar hadithe dhe ka dhënë gjithashtu një numër *fetvash*, duke shtuar edhe thellimin e tij të shquar në një numër shkencash të tjera, si kimia dhe matematika²⁷¹. Xhaferi mësoi një numër të dalluar nxënësish, të cilët morën prej tij shkencat dhe transmetuan nga ai hadithet dhe mendimet e tij, sidomos djali i tij el-Kadhim (i cili nga ana e vet është një ndër dymbëdhjetë imamët/*dudecimalistëve*), duke shtuar Ebu Hanifen, Malikun, Sufjanin, ibën Ishakun, ibën ebu Hazimin, Jahja ibën Saidin, Xhabir ibën Hajanin emrin e të cilit mori shkenca e algjeb-rës²⁷². Por ka debate, nëse imam el-Bakir (djali i imam Xhafer Sadikut) ka qenë ai që ka shkruar të parin libër të njohur në *usulu fik'h*, madje edhe para "*er-Risale*" të imam Shafi'ut, apo se teoria në shkollën xhaferite ka ardhur në një kohë shumë më të mëvonshme²⁷³. Sido të ketë qenë, ka një pranim të përgjithshëm brenda shkollës xhaferije, se "*ixhtihad* i lirë/*el-ixhtihad el-hurr*" nuk ka filluar vetëm pas imamit të fundit të dymbëdhjetë (në shek. III h / 9 e.s.), sepse mbështetësit e kësaj shkolle para kësaj periudhe nuk kanë dalë nga imitimi/*teklid* në *ixhtihad*, pra nga ndjekja e imamëve njëri pas tjetrit në atë që e quajnë "aktivizimin e mendjes/*iëmal-ul akl*" në mungesë të teksteve dhe transmetimeve²⁷⁴.

E mbyllim këtë prezantim duke thënë, se shkolla shafi'ite u dallua nga të tjerat për nga fakti, se imam Shafi'i shkroi ose diktoi vetë dijen që kishte rreth haditheve, *fik'hut* dhe *usulu fik'hut*, madje shumica e dijetarëve janë

268 Amr K. Al-Naim, "Studies in Ibadhism", (www.Islamfact.com, 2006, kapitulli 1.

269 Vep. e cit., kap. 2.

270 Ibid.

271 Ebu Zehra, *Tarihul medhahib el-islamije*, vep. e cit., fq. 700.

272 Plessner, M, (2008), "Jabir ibn Hayyan", Complete Dictionary of Scientific Biography, Encyclopedia.com.

273 Adnan Ferhan, *Hareketul ixhtihad inde esh-shiatil islamije*, bot. 1 (Bejrut: Darul hadi, 2004), fq. 11; Ebu Zehra, *usuli fik'h*, vep. e cit., fq. 15.

274 Ferhan, *Hareketul ixhtihad inde esh-shia*, vep. e cit., fq. 11.



të një mendimi, se imam Shafi'i është ai që vuri themelet e *usulu fik'hut*, në cilësinë e saj si një shkencë e pavarur brenda shkencave islame, duke diktuar librin e tij "*er-Risale*"²⁷⁵. Studiuesit e kanë studiuar dhe kanë debatuar për masën e ndikimit të filozofisë greke në (*usulet / parimet*) e imam Shafi'iut dhe disa prej tyre pretendojnë, se Shafi'iu nuk është futur aspak në filozofinë greke. Ndërkohë të tjerë pretendojnë, se ai ka qenë mjeshtër në gjuhën greke dhe se ndikimi grek është i dukshëm në shkrimet e tij, sipas fjalëve të tyre²⁷⁶. Unë pas hulumtimit tim, nuk kam gjetur asnjë argument historik, që të mbështesë me forcë asnjë prej argumenteve të të dyja palëve. Por mua më duket, bazuar në kërkimet e mia në shkrimet e imam Shafi'iut dhe filozofisë greke nga burimet e të dyja palëve, se në metodikën e Shafi'iut në *usul*, e sidomos në dy librat e tij të rëndësishëm "*er-Risale*" dhe "*el-Um*", nuk duket ndonjë ndikim i drejtëpërdrejtë i logjikës ose filozofisë greke. Megjithatë kjo nuk mohon mundësisë, që ai të ketë lexuar trashëgiminë greke që ka qenë e pranishme, sipas asaj që theksojnë ata që kanë shkruar biografinë e jetës së tij. Sido që të jetë në vetë themelet e shkollës shafi'ite është futur një zhvillim i madh në shkrimet e shafi'ive pas tij, siç e shohim tek Kafal esh-Shashi (v 336 h / 947 e.s.), Abdulmelik el-Xhujeni (v 478 h / 1085 e.s.) dhe ebu Hamid el-Gazali (v 504 h / 1111 e.s.), ku secili prej tyre është ndikuar qartësisht nga filozofia greke, e për këtë fakt nuk ka diskutime²⁷⁷.

Më poshte jepet kjo tabelë e titulluar tabela e kritikës së klasifikimit të shkollave nga ana formale:

275 Ebu Zehra, *Usul fik'h*, vep. e cit., fq. 10.

276 Mahmud Muhamed Ali, *el-Alakatu bejnel mentik vel fikril islami* (Kairo: Ajn li dirasetil insaniye vel ixhtimaije, 2000).

277 Refik el-Axhem, *el-Mentik indel Gazali fi ebadihi ve khususijetihi el-islamije* (Bejrut: Daru esh-shuruk, 1989); Abduladhim ed-Dejb, "Imamul haremejni" në *Giajthul umem fi iltijath edh-dhulem* (Devha: el-Avkaf ve shuun ed-Dinije, 1400 h.)



	Kurani	Suneti	Ixhmai	Analogjia	Interesi	Istihسانی	Zakoni	Mendimi i Imamit	Mendimi i sahabiut	Istis-habi
Malikite	√	√√	√√	√√	√√		√√		√√	√√
Hanefite	√√	√√	√√	√√		√√	√√		√√	√√
Shafi'ite	√√	√√	√√	√√					√√	
Hanbelite	√√	√√	√√	√√	√√	√√			√√	√√
Xha'ferite	√√	√√	√√					√√		√√
Zejdite	√√	√√	√√					√√		√√
Dhahirite	√√	√√								√√
Ibadite	√√	√√	√√	√√	√√	√√				√√
Mu'tezilete	√√	√√	√√	√√	√√	√√				

Grafiku 3.3. Përmbledh "burimet e legjislacionit" në cilësinë e tyre "tipare të klasifikimit" për të bërë dallimin mes shkollave juridike islame. Kjo mënyrë klasifikimi karakterizohet me kufizime nga anë të ndryshme, ndër to, për shembull, njëdimensionaliteti dhe përgjithësimi i skajshëm.

Më poshtë do të paraqesim një analizë kritike të klasifikimit të shkollave tradicionale parë nga këndvështrimi i shkencave bashkëkohore të njohjes²⁷⁸. Në kapitullin e dytë nxorëm një përkufizim të idesë së ndarjes/klasifikimit dhe krahasuam klasifikimin bazuar mbi tiparet me klasifikimin bazuar mbi konceptet. Njeriu, bazuar mbi prezantimin historik, që paraqitëm në këtë kapitull mund të arrijë në përfundimin, se klasifikimi i shkollave juridike ka filluar si një "klasifikim bazuar në koncepte" dhe ka përfunduar si një "klasifikim bazuar mbi tipare". Kjo sepse juristët në fillim në dhënien e *fetvasë*, kanë klasifikuar bazuar mbi masën me të cilën secili prej tyre është bazuar mbi logjikën, përkundrejt masës së të bazuarit mbi gjurmët. Kështu që kriteri i klasifikimit ka qenë "koncepti/*mefhum*" i logjikës ose mendjes. Me këtë mënyrë ithtarët e mendimit dokumentuan për të mbërritur në vendimin ligjor më shumë se ithtarët e gjurmëve. Ky klasifikim me kalimin e kohës u zhvillua për t'u shndërruar në një klasifikim, që e mori emrin e tij nga emrat e imamëve dhe i mori tiparet e tij të

²⁷⁸ Më gjërësisht për këtë problematikë *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Lomdon: The MIT Press, 1999, redakt. Keil, Robert, A. Wilson and C. Frank.



klasifikimit nga lista e burimeve të legjislacionit, që u zhvillua nga brezi i dytë dhe i tretë i nxënësve të imamëve të përmendur. Klasifikimi i shkollave juridike u bë një proces, që u referohej tipareve prej të cilave mund të marrë ose jo shkolla (këto tipare ishin burime parësore dhe dytësore, prej tyre: Kurani, tradita profetike, konsensusi, analogjia, interesi/*el-masllaha, istih'sani* / preferenca ligjore, zakoni/*el-urf*, mendimi i imamit, mendimi i sahabiut, *istis'habi* dhe argumente të tjera dytësore).

Më poshtë do të jepet një vështrim kritik ndaj klasifikimit të shkollave mbi bazën e tipareve, bazuar në analizën teorike sistemike, që kemi prezantuar në kapitullin e dytë, kur kemi folur për klasifikimet në shkencën e njohjes (kognitive/*ulumul idrak*).

1. Neglizhenca ndaj të dhënave analitike të rëndësishme/*igfal mealumat tehليله muhimme*: Në klasifikimin e përmendur të shkollave juridike të bazuar mbi tiparet vihet re, se ai humbet ngjashmërinë mes burimeve, të cilave iu janë dhënë emërtime të ndryshme në shkolla të ndryshme, ndër ato, për shembull, përngjasimi/*teshabuh* mes konceptit të analogjisë të hanefitë dhe konceptit të *istis'habit* të xhaferitë, konceptin e intencave/*mekasid*, që e gjejmë te malikitë dhe konceptin e interesit të pacaktuar/*mesalih el-mursele* të cilin e gjejmë te shafi'itë. Gjithashtu ai humbet dallimet e rëndësishme mes procesit që quhet konsensus/*ixhma* të dhadhiritë, malikitë e xhaferitë, dhe procesit që quhet *istihsan* sipas hanefive, malikive dhe mu'tezileve.
2. Përgjithësimi i skajshëm/*et-teamim el-mufrit*: Dallimi mes shkollave u bë bazuar mbi faktin, nëse ato i përdorin ose jo këto tipare (burime) si tradita profetike, konsensusi, *istihsani* ose zakoni. Por deri edhe përkufizimi i këtyre tipareve/burimeve ndryshon shumë nga njëra shkollë në tjetrën. Për këtë arsye këto tipare nuk është e mundur, që të jenë një bazë e përpiktë për klasifikim, ndryshe do të bënim një përgjithësim jo të përpiktë.
3. Përzgjedhjet dytësore strikte/*el-khijarat eth-thunaije es-sarime*: Megjithëse et-Tufi klasifikon si një hanbeli, metoda e tij për t'i dhënë interesit të njohur nga mendja fuqi argumentuese mbi argumentin e përveçëm (që është sidoqoftë argument i hamendësuar/*delil edh-dhanni*), e bën atë të ndryshojë qartë nga themelet e hanbelive. Madje në të vërtetë metoda e tij është më afër mu'tezileve. Po kështu edhe el-Gazaliu, i cili klasifikon si një shafi'i, në librin e tij "*el-Mustasfa*" paraqet analogji, që i bazon në arsyetimin mbi "intenca (të pakriterizuara) / *mekasid gajrul munda-bite*" në kapitullin e interesit të papërcaktuar, çka e bën ta vendosim atë në një vend mes dy shkollave, shafi'ive dhe malikive. Edhe ibën Tejmija,



shkolla e të cilit është hanbeli, siç supozohet ka mbështetur shkollën e malikive në fuqinë argumentuese të veprës së banorëve të Medines dhe e merr atë për bazë. Nadhami, që i përket mu'tezileve, e ka refuzuar *ixh-tihadin* nëpërmjet analogjisë, që është vetë qëndrimi i dhahirive dhe shi-ave. Ka edhe shembuj të tjerë në mospërpikërinë e përzgjedhjes dytësore mes përkatësisë së *muxhtehidit* një shkollë të caktuar ose jo.

4. Neglizhenca ndaj multidimensionalizmit klasifikues/*igfal teaddudul ebad et-tesnifje*: Shkollat juridike historikisht janë formuar nën vep-rimin e shumë faktorëve, ndër to ai gjeografik, politik, sistemet e sun-dimit në vende të ndryshme etj. Por këto faktorë nuk kanë ndërhyrë në klasifikimin e shkollave bazuar në "themelet e tyre" me të njëjtën mënyrë me të cilën përmenden faktorët e tjerë dytësorë;
5. Sjellja e shkollës rreth personalitetit të imamit/*deveran el-medhheb havle shekhsijeti imam*: Shtesë mbi aspektet e kufizuara që përmendëm në mënyrën tradicionale bazuar mbi tiparet/burimet, emërtimet e shkollave tradicionale juridike pasqyrojnë një orientim të përgjith-shëm drejt tërheqjes kah personalitetet e shquara të imamëve të shko-llave, në vend që interesimi të përqendrohet për detajet e metodikave të tyre filozofike. Mua më duket, se ndikimi i imamëve e ka kaluar vë-nien e emrave të tyre mbi shkollat deri në atë kufi, sa teoritë e shkencës së *usulit* nuk janë respektuar prerazi, sikurse janë respektuar mendim-et e imamëve, edhe nëse kanë kundërshtuar themelet e shkollës.

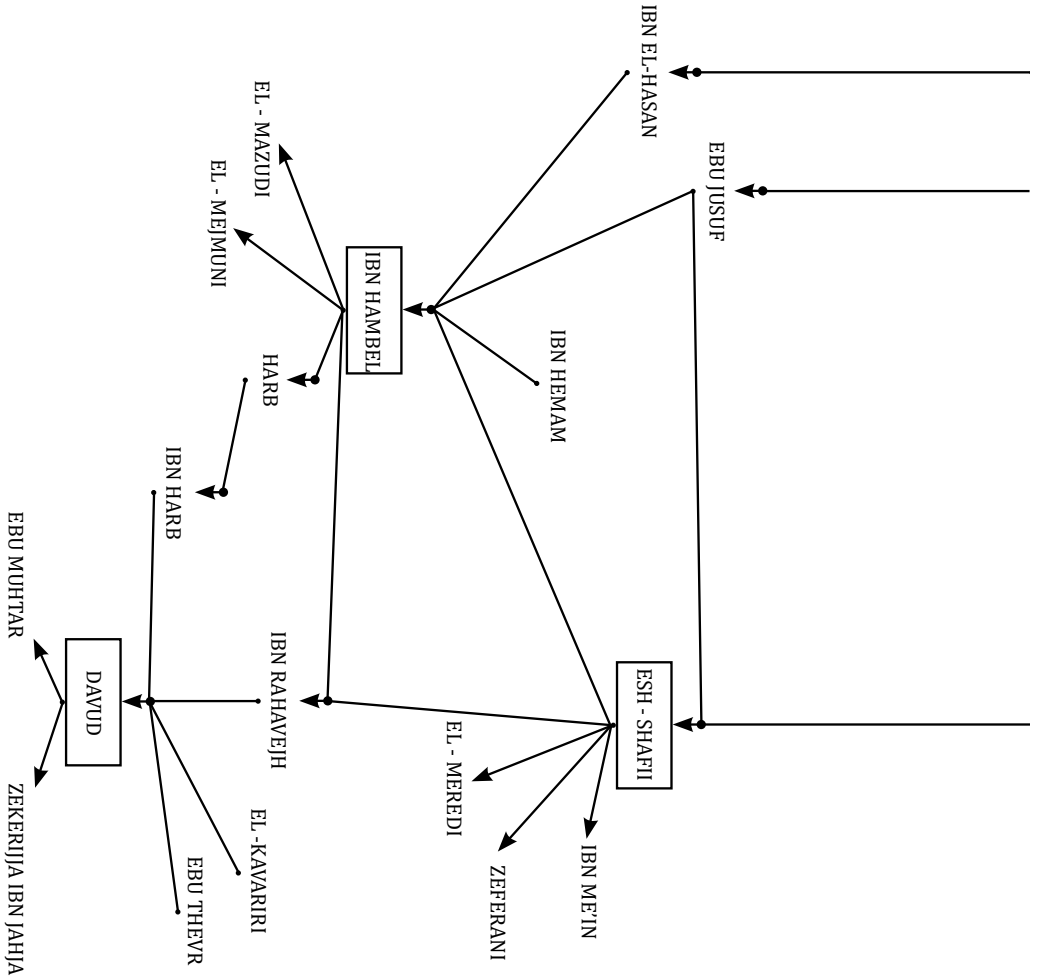
Kapitulli i pestë do të paraqesë një klasifikim konceptual të teorive bash-këkohore rreth *fik'hut* islam, që përmban edhe një përpjekje për mënjanimin e aspekteve të mangësisë në klasifikimin tradicional që kemi paraqi-tur deri më tani, dhe që bazohet mbi bazën e tipareve burimore.

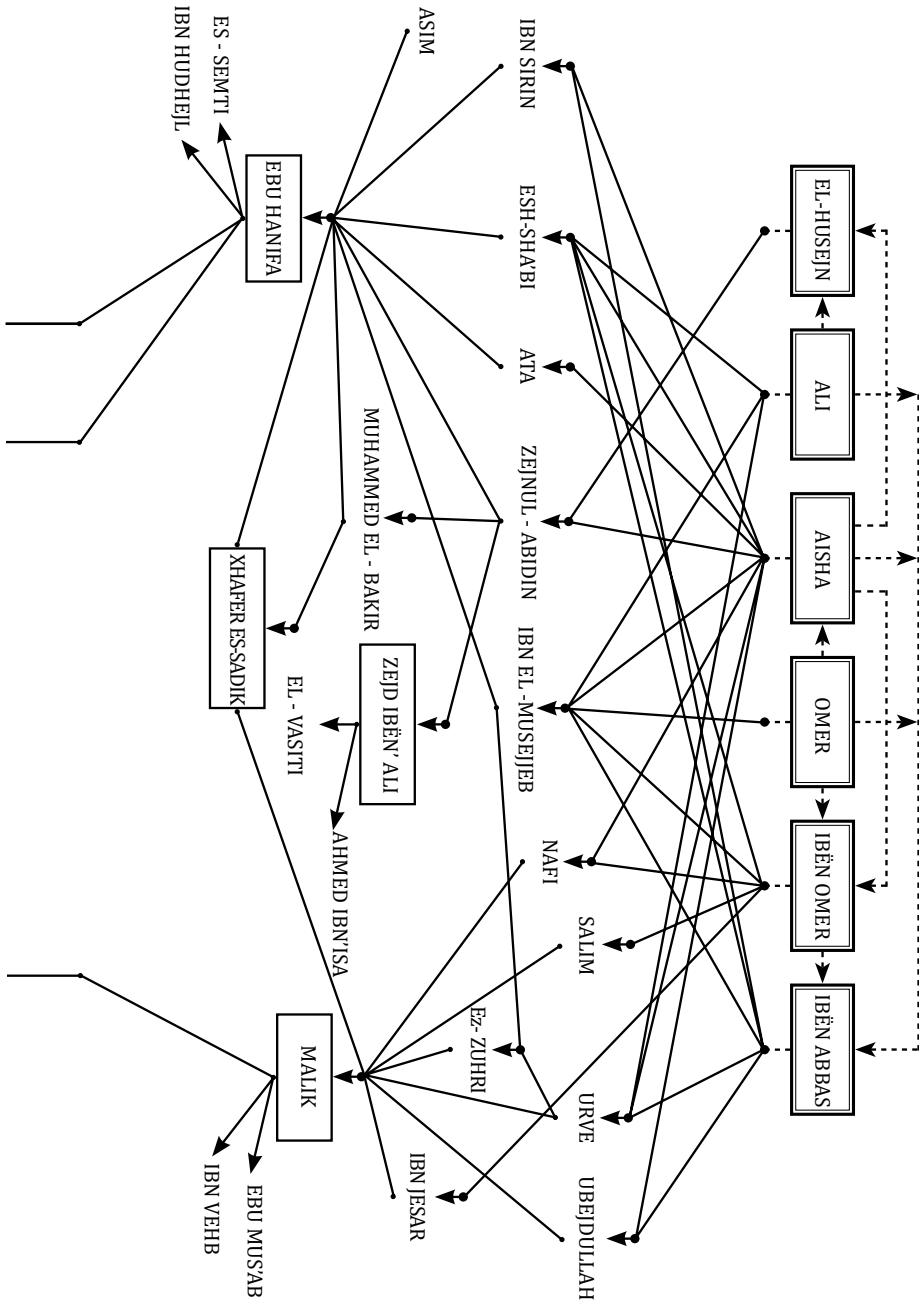
Zinxhiri i nxënësve dhe transmetimeve

Në përpjekjen time për t'i vënë të gjithë imamët e përmendur më lart në një perspektivë historike të njëjtë, kam projektuar grafikun 4.3 me qëllim analizimin e disa marrëdhënieve të dijetarëve imamë me nxënësit e tyre dhe zinxhirin historik të shkollave. Aty shfaqet një numër i përzgjedhur nga gjashtë sahabë (emrat e të cilëve i kam vënë në kutitë e rreshtit të parë) dhe dymbëdhjetë tabi'inësh, shtatë imamë të shkollave të njohura (emrat e të cilëve i kam vënë të katrorë të ndarë) dhe disa shembuj nxënë-sish të tyre.



Grafiku 3.4. Zinxhiri i nënësve të shkollave juridike përgjat historisë, duke filluar me një numër të përzgjedhur të sahabëve, e duke përfunduar me një numër të përzgjedhur të dijetarëve të shkencës së usuli fik'hut







Kemi zgjedhur këtë grup të caktuar për të sqaruar dhe shpjeguar. Shigjetat në të gjitha nivelet fillojnë që me botën e mësuesit dhe mbaron me nxënësit e tij. E kemi përgatitur këtë skemë, duke iu referuar një numri burimesh²⁷⁹ dhe shënimet që vijnë janë të ngritura mbi analizën e kësaj skeme.

1. Zinxhirët e mësimit dhe transmetimit, që morën tabi'inët nga sahabët ishin të ndërthurura mirë. Po ashtu, zinxhirët e lidhjes mes tabi'inëve dhe imamëve të shkollave ishin po ashtu të ndërthurura mirë, edhe pse mund të ishin më të pakta, se marrëdhëniet e ndërthurura mes sahabëve dhe tabi'inëve. Skema shfaq se si niveli i lidhjes vazhdon duke rënë brez pas brezi, derisa shkollat juridike filluan të zhvillohen të shkëputura nga njëra-tjetra, sipas të gjitha konsideratave praktike. Mendoj se dobësia e ndërveprimit mes shkollave juridike ka kontribuar në mungesën e kreativitetit, masën e paktë në ndërthurjen e ideve dhe dominimin e mendimeve të pjesshme mbi këndvështrimin e përgjithshëm krahasues, siç edhe ndikoi që shkollat e ndryshme të përdornin terma të ndryshëm për koncepte të ngjashme;
2. Zinxhirët shfaqin, se Aishja (r.a.), ibën Abasi dhe ibën Omeri kanë pasur një ndikim të madh mbi brezin e tabi'inëve si tërësi, siç duket nga shembujt e transmetuesve dhe marrësve të dijes, që kemi përmendur në skemë. Veçse ndikimi i Aishes në *fik'h* nëpërmjet mendimeve dhe transmetimeve të saj, që na kanë mbërritur nëpërmjet Al el-Bejtit nga pasardhësit e imam Aliut janë pranuar nga shkollat synite, por jo nga shkollat shi'ite. Dhe nga ana tjetër, disa prej sahabëve, si Omer ibën Hatabi kanë pasur një ndikim të madh mbi shumë prej sahabëve të tjerë si ibën Abasi e të tjerë nga Al el-Bejti.
3. Xha'fer Es Sadik (kontribuesi më i madh në *fik'hun* shi'it me emrin e të cilit është quajtur shkolla xha'ferite, imamite ose të dymbëdhjetët/*duodecimalistët*) pati një ndikim mbi të gjitha shkollat synite nëpërmjet imam Malikut, Ebu Hanifes dhe nxënësve të tyre dhe nxënësve të tyre;
4. Sha'biu dhe ibën Musejeb mësuan nga një numër i madh sahabësh, e këta të dy ndikuan tek imam Maliku (nëpërmjet Zuhriut) dhe tek

279 Ebul Ferexh, *Safvetu es-safve*, vep. e cit.; Hamd ed-Dimeshki, *el-Kashif fi mearifet men le rivaje fil kutubi es-sunne*, redakt. Muhamed Arame, bot. 1 (Xhidade: Darul kible lith-thekfet el-islamije, 1992); Ahmed ibni Xherir, *Tkribu et-tehdeh*, redakt. Muhamed Avame (Damask: Daru ruzhd, 1986); Ibni Haxher, *Lisanul mizan*, redakt. Dairetul mearif en-nidhamije, bot. 2 (Bejrut: Muessesetul ielam lil metbuat, 1986); Muhamed edh-Dhehebi, *Sire l'elamu en-Nubela*, redakt. Shuajb Arnauti dhe Muhamed el-Erkesi; Muhamed el-Bukhari, *et-Tarikh el-Kebir*, redakt. Muhamed el-Hashimi en-Nedevi (Darul fikr, pa vit bot.); el-Esfahani, *Huljetul evlija*, vep. e cit.; Ebu Zehra, *Tarikul medhahib el-islamije*.



- imam Ebu Hanife gjithashtu, nga këta të dy u ndikuan imamët pas tyre e si rrjedhojë mendimet e tyre kanë peshë të veçantë;
5. Imam Shafi'iu u ndikua nga imam Maliku dhe imam Ebu Hanife (nëpërmjet Ebu Jusufit), dhe imam ibën Hanbel u ndikua nga Maliku (nëpërmjet Shafi'iut) dhe Ebu Hanife (nëpërmjet Ebu Jusufit dhe Muhamed ibën Hasenit). Davudi u ndikua nga imam ibën Hanbeli dhe imam Shafi'iu nëpërmjet ibën Rahavejh. Xha'feri dhe Zejdi, dy imamë të shkollave të ndryshme shiite e morën dijen e tyre nga e njëjta rrugë, nëpërmjet Ali ibën Zejn el-Abidin ibën Husejn (r.a.);
 6. Së fundmi, them se është e pamundur të mbulosh larminë e metodikave dhe ndikimet e ndryshme të dijetarëve imamë të përmendur mbi nxënësit e tyre nëpërmjet skemës së zinxhirit lehtësues, që kemi skicuar si një skemë sqaruese këtu. Aishja, ibën Omeri dhe ibën Abasi për shembull ua transmetuan dijen një numri tabi'inësh, por fuqia e ndikimit të tyre dhe natyra e këtij ndikimi mbi të gjithë ndjekësit e tyre dallon me ndryshimin e numrit të faktorëve shoqërorë. Për shembull, Urve ibën Zubejri, ka qenë djali i motrës së Aishes, e si rrjedhojë ka qenë më i afërt me të nga shumë prej nxënësve të tjerë të saj. Gjurmët e mendimeve dhe personalitetit të saj mbi të shfaqen më shumë, se mbi ndonjë sahabi tjetër. Gjithashtu, ibën Omeri liroi Nafinun dhe ibën Jesarin nga robëria, e për këtë arsye ata patën mes tyre një marrëdhënie të veçantë e të shquar. Ibën Abasi, duke qenë djali i xhaxhait të Profetit (a.s.) (e gjithashtu djali i xhaxhait të Aliut (r.a.)), i dha atij një mundësi të gjerë marrëdhëniesh dhe pozitë të dalluar në të gjitha shkollat juridike, sunite apo shiite.

Periudha e rënies

Pas një periudhe kohore në civilizimin islam në përgjithësi dhe në teorinë e *usulu fik'hut* islam në veçanti, zuri vend ajo, që mori emrin epoka e rënies/*asrul inhat*. Kjo ndodhi që nga mesi i shek. VII h / XIII e.s., pra që kur Bagdadi, në vitin 656 h, ra në duart e tatarëve²⁸⁰. Që nga ajo kohë juristët filluan t'i quanin fjalët e imamit të shkollës dhe nxënësve të tij "tekst në shkollë" derisa këto tekste ligjore/*en-Nusus*, në realitet zunë vendin e teksteve ligjore origjinale/*en-Nusus el-Aslije*, pra tekstet e Kuranit dhe traditës profetike. Në periudhën e rënies juristit nuk i lejohej të përpiquej

280 Omer Sulejman el-Eshkar, *Tarikhul fik'hil islami*, bot. 1 (Kuvajt: Mektebetul felah, 1982) fq. 119.



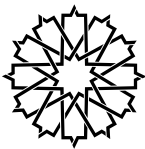
vetëm nëse gjente ndonjë mendim, që vinte nga imami ose ndonjë prej dijetarëve të shkollës, që ia vlente të krahasonte me të, gjë që nuk ka ndodhur, veçse rrallë²⁸¹. Në këtë pikë ata vunë veten në punë duke shkruar përmbledhje të librave të mëparshëm në tekste shumë të shkurtuara mbi të cilat sundonin enigmat, ose i rreshtuan vetë këto tekste në vargje poetike të ndërlikuara, në të cilat nxënësi i dijes shpenzonte jetën e tij në memorizimin e tyre. Kulmi i kësaj historie arriti deri sa ndodhi ajo që u quajt “mbyllja e derës së *ixhtihadit*”, megjithëse Vail Halak e të tjerë u ndeshën me grimca *ixhtihadi* të pakufizuara në shkolla të ndryshme atëkohë²⁸². Faktori që dha kontributin më të madh në jetëgjatësinë e disa prej shkollave juridike në rajone gjeografike të caktuara, derisa na mbërritën neve ishin gjykatat ligjore. U bë e detyrueshme për çdo gjykatë të ishte ndjekëse e rreptë e njëres prej shkollave. Gjatë kësaj periudhe ndarja sipas shkollave preku të gjitha shfaqjet e jetës shoqërore dhe fetare islame, madje edhe hapësirat e caktuara për namaz në xhami u ndanë sipas shkollave²⁸³. Konkurrenca e më pas konflikti mes shkollave ishte i ashpër deri në atë pikë, sa në fund shpuri në konflikte të përgjakshme dhe në shkatërrimin e një numri qytetesh të mëdha. Kjo gjë është përsëritur, siç e përmendëm, edhe më parë²⁸⁴. Më pas këto ndarje dhe grupime në kohën tonë ndryshuan, siç edhe do të përmendet.

281 Revista, *Mehel-le el-Ahkam el-Adlije*, fq. 100

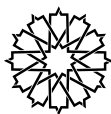
282 Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed”, *Int. Journal Middle Western studies* 16, nr.1 (1984).

283 Personalisht kam vizituar xhami, ku janë përcaktuar katë hapësira për falje të namazit të katër medhhebeve: Shafi’ëij, Maliki, Hanefi dhe Hambeli. Siç janë xhamitë Salltan Hasan në Kairo; Fotot e Xhamisë së madhe në Mekke nga shek. XIX dhe filim shek. XX paraqet të njëjtën situatë. Nga ana tjetër, xhamitë shiite gjithnjë kanë qenë të ndara nga ato sunite.

284 Në grafiku 2.2 kam paraqitur një pasqyrim të disa shkaqeve, që shkaktuan konflikte mes hanefitëve dhe shafitëve për gjykatat.



KAPITULLI I KATËRT
TEORITË KLASIKE TË
JURISPRUDENCËN ISLAME



Vështrim i përgjithshëm

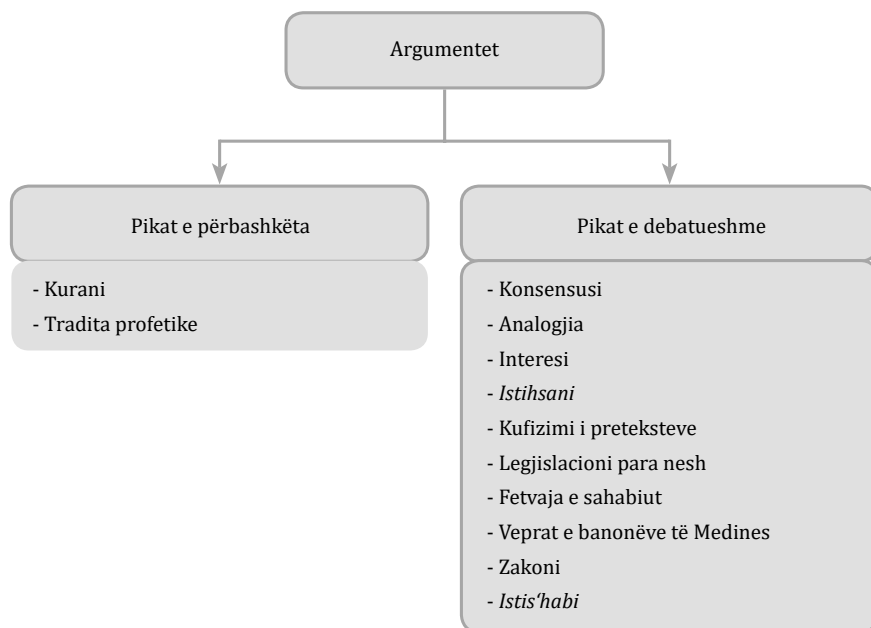
Ky kapitull ka për qëllim të paraqesë një përfshirje të gjerë me qëllim parapërgatitjen për analizën sistemike të teorive kryesore themelore, që do të vijë më pas për të nëntë shkollat historike (tradicionale), që përmenden më herët, shkolla malikije, hanefije, shafi'ije, hanbelije, xha'ferije, zej-dije, dhahirije, ibadije dhe mu'tezilije. Kjo analizë do të përqendrohet mbi klasifikimin piramidial rendor të teorive të ndryshme dhe rrugëve të evidentimit me një metodikë krahasuese. Në këtë kapitull do të prezantojmë disa shembuj juridikë thjesht për qartësim, e jo për t'i diskutuar ato në vetvete. Lexuesi i nderuar gjithashtu do të vërejë, se gjuha e këtij kapitulli karakterizohet nga thjeshtimi, sepse në shkencën e *usulu fik'hut* ose filozofinë e legjislacionit islam përdoret një gjuhë me terminologji të caktuar.

Tematika e parë e kapitullit trajton burimet origjinale të jurisprudencës islame, Kuranin dhe traditën profetike. Tema e dytë prezanton argumentet, që kanë lidhje me këto burime parësore, ashtu siç i përdorin shkollat e ndryshme. Tema e tretë prezanton argumentet logjike ose burimet dytësore, e që gjithashtu kanë lidhje me tekstin fetar në një formë ose në një tjetër, ashtu siç do ta shpjegojmë këtë në vendin e duhur. Tema e katërt dhe e fundit prezanton një analizë kritike të llojeve dhe niveleve të ndryshme të dispozitave/*el-Ahkam* dhe aftësisë/*el-Ehlije*.

4.1. BURIMET ORIGJINALE / KURANI DHE TRADITA PROFETIKE

“Argumentet”/el-Edil-le janë burimet dhe procedurat, që përdor shkolla juridike për të shqyrtuar e evidentuar nëpërmjet tyre dispozitat ligjore.

Argumentet përfshijnë dy burime të padiskutuara (parimisht) për të gjitha shkollat juridike. Këto janë Kurani dhe tradita profetike me gjithë debatet e shumta për detajet e kuptimeve të këtyre dy burimeve. Për këtë arsye këto dy burime janë dy burimet parësore kryesore. Më tej argumentet/el-edil-el përfshijnë burime të tjera për dispozitat ligjore, si zakonet/el-urf, legjislacioni para nesh/sher’u ma kablenu, si dhe rrugë të tjera juridike që tradicionalisht emërtohen si burime ligjore dytësore. Ndër to: analogjia/kijas, konsensusi/ixhma, obstrukcioni ndaj oportuniteteteve/sed-du dhera’ië etj. Dallimet mes shkollave iu referohen pikërisht debateve të tyre rreth përkufizimit ose fuqisë argumentuese të argumentit, ose e të dyjave së bashku.



Grafiku 4.1. Përshkrimi i “argumenteve” dhe klasifikimi i tyre, varësisht nga të pranuarit e tij brenda shkollave juridike islame



Kurani

Kurani që është në duart tona sot është i njëjti libër (përveç shenjave të pikësimit dhe zanoreve), si edhe kopjet që ka miratuar halifi i tretë Othman ibën Afani (r.a.), pasi i shkroi ato komisioni i përbërë nga shkruarit e shpalljes me urdhërin e tij, të kryenin këtë detyrë dhe sahabët e pranuar punën e tyre. Ideja e mbledhjes së Kuranit në një libër të vetëm ka filluar të tërhiqte mbështetjen e sahabëve të ndryshëm pas vdekjes së profetit Muhamed (a.s.), por nuk kishte një vendim të prerë për këtë mbledhje. Vdekja e lexuesve dhe hafizëve të Kuranit dhe debati mes muslimanëve rreth kopjeve dhe leximeve të ndryshme në kohën e Othmanit arriti në atë masë, sa që shfaqti nevojën ekstreme për një vendim për mbledhjen e Kuranit në një libër të vetëm dhe një kopje bazë, madje deri në atë pikë sa halifi të urdhërojë djegien e të gjitha kopjeve të tjera për të unifikuar mendimin, e për t'i prerë përfundimisht rrugën konfliktit për këtë temë. Ndër ato që vendosi Othmani (r.a.) në mbledhjen e kopjes bazë ishte, që në rast të ngjarjes së ndonjë debati rreth dialekteve, komisioni në mbledhjen e tij të bazohej në dialektin e Kurejshëve, sepse ai ishte dialekti i Profetit (a.s.). Edhe “dhjetë leximet” e shquara të njohura sot, të tëra janë të shkruara sipas shkrimit othman e jo tjetër. Dallimi mes tyre mbeti në pikësimet dhe zanoret, që janë shtesa që ndodhën në një etapë më të mëvonshme mbi Kuranin e Othmanit. Kështu²⁸⁵, kemi një marrëveshje pa përjashtim mes shkollave juridike për atë që mund të quhet mus'hafi i Othman ibën Afanit.

Por kemi një përjashtim të vetëm nga kjo marrëveshje, është një mendim që ka shprehur një numër më i vogël se gishtat e një dore juristësh shia xhaferi gjatë periudhës së rënies (dekadencës), që u përmend. Këta kanë pretenduar, se ka një numër të madh ajetesh të Kuranit që nuk i përfshin mus'hafi i Othmanit, e të gjitha ato kanë lidhje me mëkëmbësinë e Ali ibën Ebu Talibit, si dhe tema të ngjashme si kjo. Madje ata edhe pretenduan, se disa sahabë të profetit Muhamed (a.s.) i kanë fshehur këto ajete për objektiva politike. Por të gjitha burimet historike sunite dhe shi'ite të njohura sot, nuk përmendin asnjë akuzë të këtij lloji. Gjithashtu, asnjë referencë ose imam shiit në kohën tonë nuk e mbështet këtë mendim. Referencat shiite sot me gjithë larminë e pozitive të tyre, që nga dy imamët el-Humejni dhe es-Sadr deri tek Fadlallah dhe Mehdi Shems ed-Dini nuk e mbështetnin këtë mendim, madje ata e kanë dënuar atë fuqishëm dhe e kanë mohuar²⁸⁶. Gjithashtu edhe unë nuk kam gjetur asnjë mendim juridik të vetëm të përmendur në ndonjë prej librave të shumtë

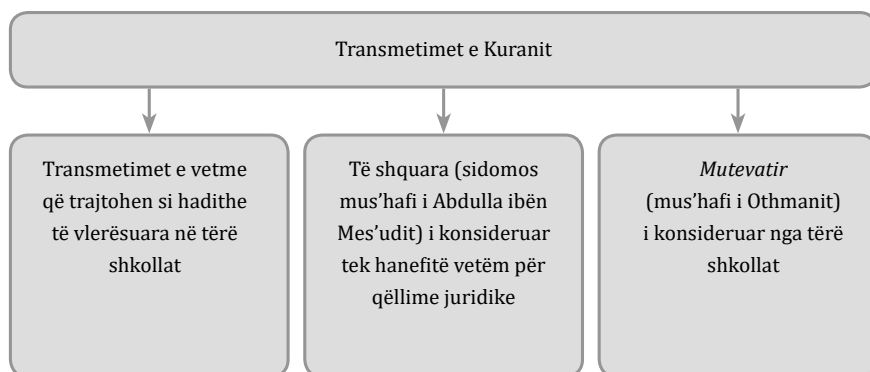
285 Shih Muhamed bin Muhamed ibn el-Xhezri, *en-Neshru fil kiraat el-ashre* (Kairo: Mektebetul kahire, pa vit bot.)

286 Muhamed el-Ava, *el-Alakatu bejne es-sunne ve esh-shia*, (Kairo: metbea es-sefir ed-devli, 2006).

të jurisprudencës shiite, që të jetë bazuar në ndonjë prej atyre ajeteve ose sureve të pagjendura në Kuranin që njohim sot. Kështu që është e drejtë të themi, se mus'hafi i Othmanit, sipas të gjitha shkollave juridike, është mus'hafi i vetëm i pranuar, i saktë, e që përmban Kuranin, dhe se çdo pretendim tjetër nga cilado palë ose ndaj secilës palë është i papranuar.

Gjejmë për shembull, ibën el-Xhezeriun të sjellë më shumë se tetëdhjetë transmetime për secilin prej dhjetë leximeve të njohura sot²⁸⁷. Kështu që secili prej këtyre leximeve arrin sot gradën e *tevaturit*, ashtu siç i pranojnë të tilla të gjitha shkollat e njohura islame.

Sa i përket *fik'hut* të gjitha shkollat u referohen ajeteve të mus'hafit, që kemi ndër duar për të shqyrtuar dispozitat, me përjashtim të hanefive, të cilët i referohen edhe mus'hafit të ibën Mes'udit në disa ajete, si dhe me përjashtim të shkollave të ndryshme, të cilat i referohen transmetimeve *ahade* (të vetme) të disa ajeteve të tjera (siç i ka recituar ato p.sh.: Aliu, Ubej, Aishja dhe Salimi [r.a.]). Këto transmetime të ndryshme për një numër të paktë ajetesh (recituesit e të cilave i mbrojtën ato edhe pas pasi Othmani nxori kopjen zyrtare) janë transmetime me ndryshime të pakta, që nuk ndikojnë në kuptim, madje juristët e shkollave i trajtojnë ato sikur të jenë hadithe e jo ajete, si pjesa tjetër e ajeteve të Kuranit²⁸⁸. Hanefitë mbështeten te mus'hafi i ibën Mes'udit vetëm për arsye juridike, e jo si një mus'haf për recitim, kjo për faktin se ai është i një grade të shquar/*meshhur*, që nuk ka arritur *tevaturin* / autenticitetin, që të mund ta konsiderojnë atë për lexim. Edhe mendimet e hanefive që kanë dhënë bazuar mbi mus'hafin e ibën Mes'udit nuk dallojnë në asgjë nga tërësia e mendimeve të shumicës²⁸⁹.



Grafiku 4.2. Klasifikimi i transmetimeve të Kuranit sipas shkallës së saktësisë

287 Ibn el-Xhezeri, *en-Neshr fil kiraat el-ashre*, vep. e cit.

288 Shih Hasebulla, *Usulu et-Teshri'ë*, vep. e cit., fq. 23.

289 Abdul Xhebbar, *el-Mugni*, vep.e cit., bl. 4, fq. 174; Abdul Xhebbar, *Fadlul iëtizal*, vep. e cit., fq. 139.



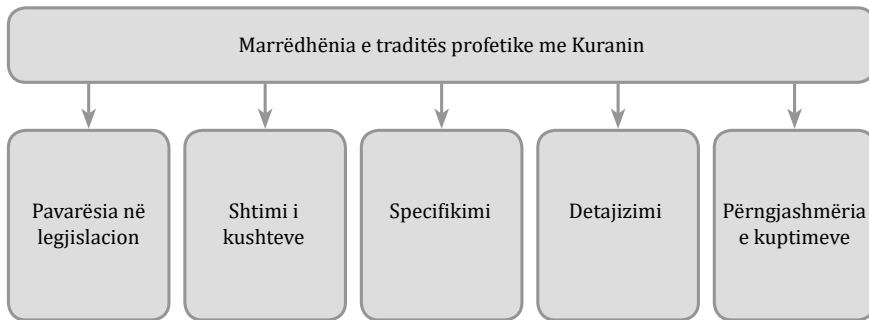
Nga ana tjetër, mu'teziletë dhe disa dijetarë të shkencës së *usulit* e pozicionuan burimin, të cilin e emërtuan "logjikë/*el-akl*", në pozitën më të lartë mes burimeve origjinale të legjislacionit, madje edhe krahasuar me Kur'anin. Mu'tezilet e mbrojnë këtë mendim me faktin, se logjika ka pozitë më të lartë, se ajo e teksteve ligjore pasi ajo është bazë në besimin e vetë teksteve ligjore. Por pasi njeriu beson në tekstin hyjnor të zbritur mu'teziletë theksojnë, se ai bëhet kriteri tek i cili duhet të rikthehet muslimani, madje edhe të gjykojë vetë logjikën. Këtu shohim se debati i mu'tezileve më këtë temë është debat verbal ose filozofik, ndërsa *fik'hu* i mu'tezileve është shumë i ngjashëm me shkollat e tjera, sidomos me shkollën shafi'ite (gjë që do ta përmendim më vonë). "Dhënia përparësi mendjes ndaj shpalljes" të mu'teziletë është pra një qëndrim filozofik skolastik (*kalamist*), e jo teori themeltare në procesin e evidentimit dhe konkludimit të dispozitave ligjore.

Tradita profetike

Tradita profetike është ajo ç'kanë transmetuar sahabët nga thëniet e profetit Muhamed (a.s.), veprimet e miratimet e tij (kjo sepse prania e profetit Muhamed (a.s.) në një ngjarje të caktuar dhe moskundërshtimi i tij konsiderohet miratim dhe pranim prej tij të asaj që ka ndodhur). E marrëdhënia e kuptimeve të traditës profetike me kuptimet e ajeteve të Kur'anit (grafiku 4.3) përfshin:

1. Një kuptim në traditë profetike të ngjashme me një kuptim në Kuran;
2. Një kuptim në traditë profetike, që është qartësim ose detajizim i një kuptimi të përgjithshëm në Kuran;
3. Një kuptim në traditën profetike, që është specifikim i shprehjeve të përgjithshme në Kuran;
4. Një kuptim në traditën profetike, që ka shtesë të kushteve të caktuara në dispozitat e përgjithshme në Kuran;
5. Një kuptim në traditën profetike, që është formulim i një dispozite të pavarur, që nuk është përmendur në Kuran.

Të gjitha shkollat juridike janë të një mendimi për tri pikat e para dhe kanë debate rreth dy pikave të fundit, e kjo si më poshtë:



Grafiku 4.3. Klasifikimi i marrëdhënieve të mundshme mes hadithit dhe Kuranit

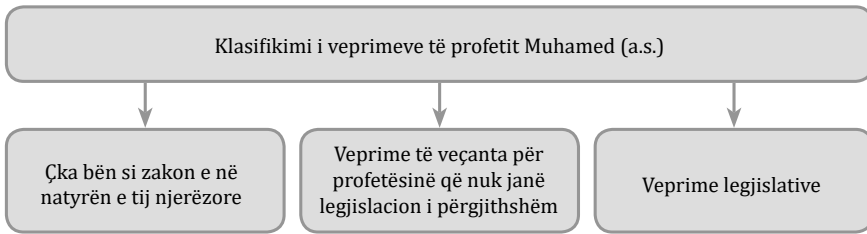
Nëse teksti kuranor është “i përgjithshëm/*Am*”, edhe teksti i traditës profetike është “specifik/*Khas*” rreth së njëjtës çështje, shafi’itë, hanbelitë, dhahiritë, zejditë dhe xha’feritë e konsiderojnë hadithin *ahad* “specifikues të tekstit të përgjithshëm/*mukhassas lin-nas el-am*” kuranor i cili specifikon shprehjen e përgjithshme të tij. Ndërkohë hanefitë e konsiderojnë këtë specifikim/*et-tekhsis* një lloj mohimi të përgjithshmërisë së tekstit të prerë kuranor. Për këtë arsye hanefitë në përgjithësi kanë refuzuar, që transmetimet *ahade* të vendosin kufizime, që bien ndesh me shprehjet e përgjithshme të Kuranit.

Ndërsa imam Maliku rreth kësaj tematike, është përpjekur të gjejë një argument, i cili mbështet hadithin *ahad*, i cili specifikon kuptimin e përgjithshëm/*tekhsis el-meanal am* të ajeteve kuranore. Nëse nuk gjen një të tillë e refuzon punën me të. Ky argument mbështetës, të cilin përpiqet të gjejë imam Maliku mund të jetë vepër e banorëve të Medines (argument të cilin e refuzojnë të gjitha shkollat e tjera në përgjithësi), ose mund të jetë një analogji, që mbështet kuptimin e hadithit. Nëse nuk gjen të tilla argumente mbështetëse, ai përdor metodën e vlerësimit nëpërmjet së cilës ai refuzon hadithin *ahad* në këtë situatë.

Nëse hadithi përmban një dispozitë që nuk përmendet drejtëpërdrejt në Kuran, të gjitha shkollat e pranojnë dispozitën, që përmend hadithi, me kusht që kjo dispozitë e tij të mos jetë specifike për Profetin (a.s.). Vepërimet e veçanta për Profetin (a.s.) mund të jenë të tilla parë nga cilësia e tij si profet, i cili obligohet me dispozita me të cilat nuk obligohen njerëzit e tjerë, ose të jenë veprime, që ai i ka bërë nga cilësia e tij si njeri, e nuk janë legjislative, zakon e jo adhurim. Pra, në cilësinë e një njeriu që jetonte, si njerëzit e tjerë që jetuan në të njëjtën kohë në Gadishullin Arabik.



Skica e mëposhtme prezanton këto klasifikime:



Grafiku 4.4. Klasifikimi i veprimeve të Profetit (a.s.) për nga përmbajtja ose jo e tyre legjislative

Disa dijetarë maliki dhe hanbeli kanë shtuar dy kategori të tjera të veprimet e Profetit (a.s.) që nuk bëjnë pjesë tek veprimet legjislative të detyrueshme për çdo musliman. Këto dy veprime janë ato, që ai i ka bërë me cilësinë e tij si udhëheqës dhe ato me cilësinë e gjyqtarit. Për shembull, imam el-Karafi i vendos të gjitha veprimet e Profetit (a.s.) gjatë luftimeve në veprimet e tij si udhëheqës. Të ngjashme me to janë edhe vendimet e tij (a.s.) që kanë lidhje me qeverisjen dhe politikën, siç shprehet sot në terminologjinë bashkëkohore. El-Karafi shton, se “ndikimet e veprimeve të Profetit (a.s.) sipas këtij klasifikimi në shariat janë të ndryshme. Çdo gjë që ai ka thënë ose bërë për hir të kumtimit të shpalljes ka dispozitë të përgjithshme. E dërgimin e ushtrive, shpenzimin e parave nga arka e shtetit, emërimin e gjyqtarëve dhe mëkëmbësve, ndarjen e plaçkës së luftës dhe lidhjen e pakteve ai i ka bërë në cilësinë e udhëheqësit e jo tjetër”. Për shembull, veprimet e Profetit (a.s.) në gjyqësor janë legjislacion, që iu përket gjyqtarëve specialistë për vendime në gjykatat specifike për çështjet përkatëse, e jo për çdo musliman. Hulumtimin e Karafit në kohën tonë e vazhdoi Tahir ibën Ashur (një prej dijetarëve maliki), i cili ka shtuar lloje të tjera të veprimeve të Profetit (a.s.) për objektiva të caktuara, të cilat dalin nga qenia e tyre legjislacioni i përgjithshëm, si: këshillimi, pajtimi, edukimi, mësimi i të vërtetave të larta (gjë që do ta përmendim me detajizim në kapitullin e gjashtë).

Ibaditë i konsiderojnë ato që ndryshe quhen “adhurime të Profetit (a.s.)” specifike për të, duke nënkuptuar me këtë adhurimet, që ai (a.s.) bënte jo në mënyrë të përhershme. Ndërkohë shkollat e tjera i konsiderojnë këto veprime si të pëlqyera, nëse Profeti (a.s.) nuk i ka kryer në mënyrë të përhershme. Disa mu'tezile kanë bërë dallim mes atyre, që ata i quajten gjithashtu adhurime të Profetit (a.s.), të cilat i konsideruan veprime unike të



tij të obliguara për çdo musliman, dhe mes pjesës tjetër të veprimeve, të cilat i konsideruan si marrëdhënie të ndryshueshme. Por ne nuk kemi një kriter të qartë, që të na mundësojë të bëjmë dallimin mes atyre që mund t'i konsiderojmë adhurime/*ibadat* dhe atyre, që mund t'i konsiderojmë marrëdhënie civile juridike/*muamelat*, dhe këtë nuk e kemi gjetur të përmbushur, madje edhe në këtë teori të mu'tezileve. Më vonë do të paraqesim një prezantim të mendimeve të dijetarëve për këtë kriter të dëshiruar mes adhurimeve/*iabdat* dhe marrëdhënieve civile juridike/*muamelat*.

"*Ixhtihadi* i Profetit (a.s.)" për nga thelbi dhe shtrirja e tij, është pikë e gjatë debati mes shkollave juridike. Sipas mendimit tim, ne gjithashtu nuk kemi arritur akoma në një përgjigje të plotë rreth masës së këtij *ixhtihadi*, thelbin e të cilit e ka provuar shumica. Dhahiritë dhe disa juristë nga shkollat e tjera e kanë kundërshtuar mendimin e shumicës, të cilët janë shprehur për mundësinë e *ixhtihadit* nga ana e Profetit (a.s.)²⁹⁰. Ibën Hazmi e bazon kundërshtimin e tij ndaj shumicës me faktin, se *ixhtihadi* i njeriut është i hamendësuar/*dhanni* kundrejt bindjes së prerë/*el-jekin el-kat'ëij*, që paraqet shpallja, e cila ka qenë e mundur për Profetin (a.s.) në çdo kohë²⁹¹. Ndërkohë argumenti i Ebu Hamid el-Gazaliut dhe shumicës ka qenë, se përshkrimi i Profetit (a.s.) veten e tij me shpallje dëfton, se shpallja nuk i zbriste atij sipas kërkesës së tij në çdo kohë, kështu që ishte e nevojshme të përpiquej (bërë *ixhtihad*) derisa të zbriste shpallja për ta ndrequr, nëse mendimi i tij ishte në kundërshtim me të²⁹².

Debati, në temën e *ixhtihadit* të Profetit (a.s.), u ndez rreth kuptimit të "shpalljes/*el-vahju*" së përmendur në disa vende në Kuran²⁹³. Disa komentatorë janë shprehur, se këto ajete nënkuptojnë, që "gjithçka që flet Profeti (a.s.) është shpallje"²⁹⁴, ndërkohë shumica e shkollave e kanë refuzuar këtë interpretim, sepse ata panë që në hadithin e Profetit (a.s.) ka pjesë "të jetës suaj të kësaj bote", e prej këtyre fjalëve çka është specifike për intencat të caktuara.

Gjithashtu kemi edhe një dialog, që akoma vazhdon i gjallë mes dijetarëve të *usulit*, të cilët edhe pse parimisht janë shprehur të një mendimi për praktikimin e *ixhtihadit* nga ana e Profetit (a.s.), kanë diskutime nëse

290 Muhamed bin Ali esh-Shevكاني, *Irshadul fuhul ila tehkik ilmil usul*, redakt. Muhamed Seid el-Bedri bot. 1 (Bejrut: Darul fikr, 1992) bl. 1, fq. 426.

291 Ali ibni Hazm, *el-Ihkam fi usulil ahkam*, bot. 1 (Kairo: Darul hadith, 1983), bl. 5, 124.

292 El-Gazali, *el-Mustesfa*, bl. 1, fq. 346; shih el-Bukhari, *el-Xhamiu es-sahih*, hadithi me nr. 2.

293 Shih sure en -Nexhm, ajeti 3-4; Sure Junus, ajeti 15 dhe sure el-Hakka, ajeti 44-45.

294 Shih Abdul Khalik, *Huxhxihetu es-sunne*, (Kairo: Darul vefa, 1982), fq. 166; Konferencë për *fik'hun* islam e mbajtur në Universitetin Muhamed bin Suud el-Islamije në Rijad, punime si: "*Ixhtihadi* në sheriatin islam dhe hulumtime të tjera", "*Ixhtihadi* në *fik'hun* islam dhe tematika të tjera" (Rijad, Sektori për kulturë dhe botim) 1984, fq. 34.



ky *ixhtihad* pranon gabim. Edhe pse Kurani e korrigjon Profetin (a.s.) në disa vende të njohura²⁹⁵, një numër juristësh e kanë refuzuar mundësinë e ndodhjes së gabimit në *ixhtihadin* e Profetit (a.s.) bazuar në mbrojtjen e tij si profet nga gabimi²⁹⁶. Mirëpo shumica e shkollave e pranojnë mundësinë e gabimit në *ixhtihadin* e Profetit (a.s.), me kusht që të vijë korrigjimi menjëherë nëpërmjet shpalljes²⁹⁷, vetëm nëse rasti ka lidhje me diçka të kësaj jete.

Porse siç më duket mua dallimi i prerë mes asaj, që është punë e kësaj bote ose jo mbetet i paprerë. Japim këtë shembull rreth gabimit në një çështje të kësaj bote, që pëmendet në hadithin e njohur të “Krasitjes së palmave”²⁹⁸. Ky hadith përmendet në koleksionin e Muslimit si rrjedhon: “Nga Musa ibën Talha nga babai i tij thotë: Kalova me Profetin (a.s.) afër një grupi njerëzish, që ishin mbi palma dhe ai pyeti: - *Çfarë bëjnë këta?* - Ata thanë: - Po krasitin. - Profeti (a.s.) u tha: - *Nuk mendoj, se kjo bën ndonjë gjë të madhe.* - Rrëfyesi vazhdon: - Ata u njoftuan për këto fjalë dhe e lanë, e edhe Profeti (a.s.) u njoftua për këtë gjë dhe tha: - *“Nëse kjo iu sjell dobi atyre, le ta bëjnë, sepse unë thjesht hamendësova, e mos merrni për bazë hamendësimin tim. Por nëse ju flas juve për Allahun merreni atë, sepse unë nuk do të gënjej për Allahun (xh.sh.)”*. Në një tjetër transmetim përmendet: *“Unë jam njeri. Nëse ju urdhëroj për diçka nga feja bëjeni, e nëse ju urdhëroj për diçka nga mendja ime, unë jam njeri”*. Transmetues të tjerë shtojnë pas tij (a.s.) pjesën: *“Ju e njihni më mirë jetën tuaj”*.

Dhe një hadith tjetër, që shton problematikën e përcaktimit të masës së “punëve të kësaj jete” është hadithi i “*el-gile*”²⁹⁹, ku Muslimi dhe Maliku transmetojnë, se Profeti (a.s.) ka thënë: *“Gati ua ndalova juve këtë marrëdhënie, por pashë romakët dhe persët ta bënin këtë gjë, kështu që nuk u bën dëm fëmijëve tyre”*³⁰⁰. Këto dy hadithe dhe të ngjashme me to e bëjnë çështjen e përcaktimit, se çka është punë e kësaj jete diçka të paprerë, e kjo gjë ka nevojë për hulumtim.

Për sa ka lidhje me klasifikimin e haditheve për nga autenciteti i tyre, hadithet e sakta klasifikohen si *mutevatira*, të *shquara* ose *ahade*. Hadithet

295 Shih p.sh. sure el-Enfal, ajeti 67; sure et-Tevbe, ajeti 43; sure Abese, ajeti 1-3.

296 Ali el-Amidi, *el-Ihkam fi usulil ahkam*, redakt., Sejjid el-Xhemili, bot. 1 (Bejrut: Darul kitab el-arabi, 404 h.) bl. 4, fq. 99.

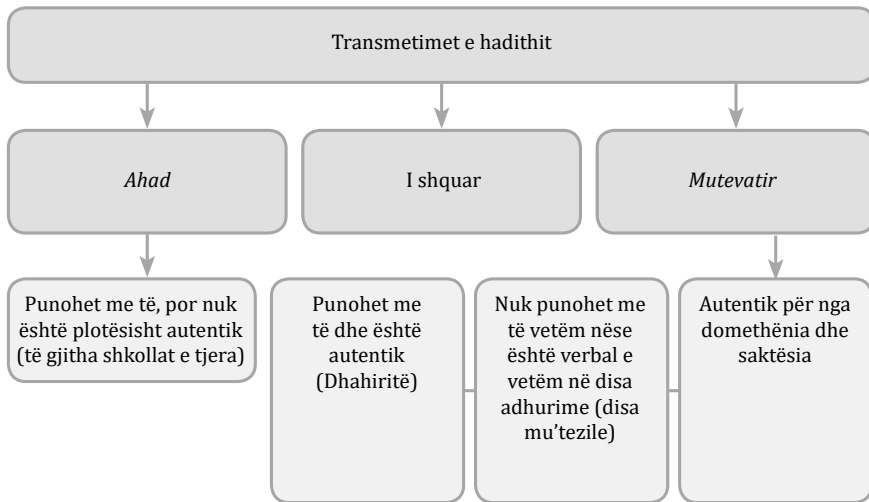
297 *Huxhxhijetu es-sunne*, fq. 231; *el-Ixhtihad fi esh-sheriatil islamijeti ve buhuth ukhra*, fq. 44

298 Ka disa transmetime të këti hadithi, shih Abdul xhemil Isa, *Ihtihadu er-resul*, (Kuvajt: Darul bejan, 1948), fq. 132

299 Kjo është kryerja e marrëdhënieve intime me gruan në kohën kur ajo është në gjidhënie të fëmijës. Arabët e paraislamit besonin, se çka i bën dëm fëmijës kur ende pin nga nëna është, që nëna e tij të mbetet shtatzënë në këtë kohë.

300 Malik, *el-Muvetta*, fq. 418; vep. e cit.; Muslim, *Sahihul Muslim*, vep. e cit., fq. 542.

mutevatira për nga autenciteti janë të sakta kategorikisht / *katijju eth-thubut* për të gjitha shkollat, ashtu siç është i tillë edhe Kurani. Arsyeja është, se ato janë transmetuar nga një numër i madh sahabësh (vlerësimi i këtij numri ndryshon sipas mendimeve), ku është e pamundur, që ata të bien dakord për të gënjyer. Hadithet që përmbledh ky klasifikim flasin rreth themeleve të islamit dhe adhurimeve, të cilat i njej çdo musliman (si rituali i namazit, veprimet e haxhit, agjërimi etj).



Grafiku 4.5. Klasifikimi i transmetimit të hadithit për nga numri i transmetuesve

Ndërkohë, këto hadithe *mutevatira* nuk përfshijnë veçse rrallë hadithet verbale/*ehadith el-kavlije*. Numri i këtyre haditheve *mutevatira* vlerësohet të jetë nga 12 deri në 80 hadithe. *Tevaturi* i këtyre haditheve për çdo shkollë nënkupton gjithashtu, se është detyrë e çdo muslimani t'i besojë ato, krahas zbatimit të tyre.

Klasifikimi i dytë i hadithit është hadithi i shquar/*meshhur*, të cilin e transmeton një grup, që në numër nuk e arrin kufirin e *tevaturit*, pra kufirin që e bën të pamundur bashkëpunimin e tyre për gënjeshtër ose gabim. Ky lloj përmbledh një numër të vogël hadithesh të gjendura në librat e hadithit, që qarkullojnë (ku numri i tyre nuk arrin në njëqind hadithe tek të tërë ata që i kanë numëruar), gjë që e bën ndikimin praktik të tyre të kufizuar.

Ndërsa grupi i haditheve, që përbën shumicën dërrmuese të haditheve është grupi i haditheve *ahad*. Të gjitha shkollat juridike me përjashtim të një pakive mu'tezilesh janë bazuar në këtë grup hadithesh, me qëllim



evidentimin dhe shqyrtimin e tërë jurisprudencës së tyre. Këto hadithe janë transmetuar nëpërmjet një zinxhiri të vetëm/*silsile*, ose zinxhirësh të paktë transmetuesish, ku zakonisht shprehjet e transmetimeve ndryshojnë pak nga njëra-tjetra. Procesin e verifikimit të “aftësisë së transmetuesve/*kefaet er-ruvat*” dhe saktësisë së hadithit për nga zinxhiri/*sened* çdokush mund ta gjejë në librat e shkencës së hadithit³⁰¹.

Që hadithi të konsiderohet i saktë/*sahih* duhet patjetër të jetë i tillë në zinxhirin/*send* dhe tekstin/*metn* së bashku. E që hadithi të konsiderohet i saktë për nga teksti duhet që teksti i tij të jetë gjuhësisht i saktë, të mos përplasat me një hadith tjetër, të mos bjerë ndesh me logjikën ose analogjinë, pra të jetë e pamundur përputhja mes tyre³⁰².

Por historikisht kemi një neglizhencë në kritikën ndaj teksteve të hadithit/*el-mutun* dhe është gjykuar për saktësisë e hadithit më së shumti bazuar vetëm mbi zinxhirin e tij. Debati mes dijetarëve rreth zinxhirit të haditheve të ndryshëm ndikoi dukshëm edhe në *fik'h*. Në skicën 4.6 lexuesi do të gjejë një përmbledhje të kriterëve të përdorura për pranimin e zinxhirit dhe tekstit.

Nëse provohet saktësia e hadithit, ai për dhahiritë është i prerë dhe absolut/*kat'ëij ve mutllak*, pra punohet me të në shqyrtimin (deduktimin/*istinbat*) e dispozitave praktike ligjore. Në të njëjtën kohë është detyrë të besohet, edhe në qoftë hadith *ahad*. Ndërkohë të gjitha shkollat e tjera e konsiderojnë të punuarit sipas hadithit *ahad* të detyrueshëm në *fik'h*, por ai nuk është pjesë që duhet të besohet. Disa mu'tezilë bëjnë dallim mes haditheve verbale/*kavlije* dhe praktike/*fi'elije* (ku këto të fundit përfshijnë edhe heshtjen e Profetit Muhamed (a.s.) ndaj një ndodhie) pasi hadithet praktike, nuk i konsiderojnë argumente me të cilat punohet në legjislacion (pra, të detyrojnë çdo musliman) vetëm se në fushën e adhurimeve. Nga ana tjetër, ata i konsiderojnë hadithet verbale argumente me të cilat punohet në legjislacion, si në adhurime ashtu edhe në marrëdhënie civilo juridike/*muamelat*. Por dallimi mes adhurimeve dhe marrëdhënieve civilo juridike është një tjetër pyetje, që mbetet e pasqaruar. Shumica e shkollave juridike shprehen, se adhurimet janë veprime, të cilave “nuk u njihet kuptimi/*gajre meakulul meana*”, por edhe kjo nuk jep një përgjigje të prerë³⁰³.

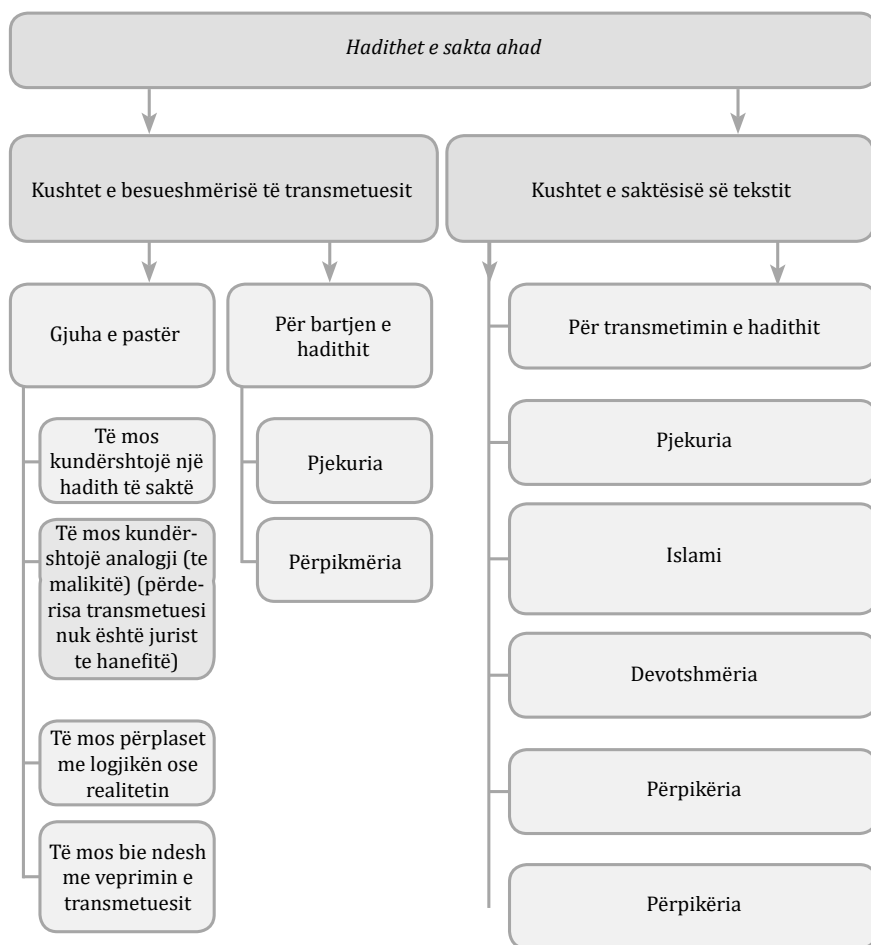
Korrigjimi i hadithit nga ana e zinxhirit kërkon një numër kushtesh për bartjen (mësimin) e hadithit. Kërkon edhe një numër kushtesh të tjera

301 Shih Ebu Amr ibn es-Salah, *el-Mukaddime fi ulumil hadith*, (Bejrut: Darul fikr, 1977).

302 Sqarim që mirë ka bërë el-Khushu'ei, *Gajetul idah fi ulumil islah*, (kairo: hamiul Az'har, 1992), fq. 74.

303 Mendimet në lidhje me këtë problemaitkë i kam sqaruar në librin Avde, *Fik'hul mekasid*, vep. e cit., fq. 64-67.

për transmetimin e tij. Kjo është pikë e përbashkët për të gjitha shkollat teorikisht. Që një njeri të jetë i aftë për të transmetuar një hadith patjetër që duhet të jetë madhor/*balig* (shumica e mendimeve rreth moshës në të cilën transmetuesi konsiderohet madhor pajtohen, se kjo moshë nuk duhet të jetë më e vogël se shtatë vjeç), të njihet për përpikëri/*ed-dabt* (fuqi memorizuese). Që të transmetojë hadithin duhet që transmetuesi të jetë madhor/*balig*, musliman, i devotshëm/*tekij*, i përpiktë/*dabit* dhe që zinxhiri të jetë i lidhur/*sened muttasil* mes tij dhe profetit Muhamed (a.s.), pa ndërprerje mes transmetuesve dhe mësuesve të tyre.



Grafiku 4.6. Kushtet e saktësisë së hadithit ahad te dijetarët e parë të hadithit



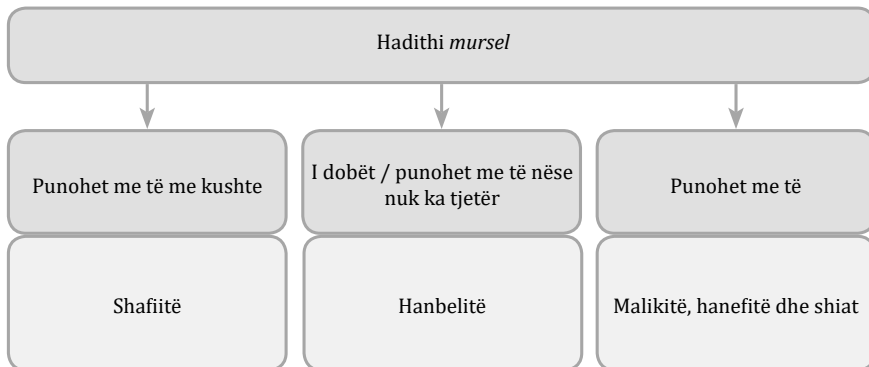
Ndërsa përcaktimi i detajeve të imëta të secilit prej këtyre kushteve është pikë debatesh të shumta te dijetarët e hadithit, madje brenda edhe një shkollë. Kësaj i shtohet edhe fakti, se ka një ndarje të dukshme në metodikën e gjyqimit ndaj besueshmërisë së transmetuesve/*menhexhul hukmi ala thikati er-ruvat* mes shkollave sunite (malkitë, shafi'itë, hanefitë, hanbelitë dhe dhahiritë), shkollave shi'ite (xha'feritë dhe zejditë) dhe ibadive. Secila ka koleksionin e tij të veçantë të transmetuesve të besueshëm. Ehli Suneti i konsideron të gjithë sahabët të drejtë, po ashtu edhe tabi'inët, mes tyre edhe Ehli Bejtin, të cilët janë imamët e shiave, ose ata që janë konsideruar imamët e ibadive (emërtimi shia ose ibadija siç është përmendur nuk është vënë veçse së fundmi, pas themelimit të këtyre dy shkollave). Por brezat e mëvonshëm nga shiat dhe mu'teziletë, nuk konsiderohen për Ehli Sunetin në përgjithësi të drejtë në transmetimin e hadithit për shkak të akuzës për shpikje/*ibda'ea*, që u bën atyre Ehli Suneti. Ndërkohë xhaferitë dhe zejditët, nuk i pranojnë hadithet e vetë sahabëve (përveç një numri të paktë sahabësh, të cilët i konsiderojnë nga Ehli Bejti i profetit Muhamed (a.s.), të cilët nuk ndryshuan). Ky qëndrim i referohet konfliktit mes Aliut nga njëra anë dhe Muavijes e Aishes nga ana tjetër, konflikt që u shndërrua në një luftë civile e njohur si "Beteja e Davesë" (Mevkiatul xhemel) në vitin 37 h / 657 e.s., siç dihet. Megjithatë hadithet dhe transmetimet e imamëve të cilët bazohen shiat prodhuan një *fik'h* shumë të ngjashëm me dispozitat në të cilat mbërritën juristët suni (përveç disa dallimeve dytësore në disa dispozita, që nuk e kalojnë masën e dallimeve mes shkollave të Ehli Sunetit, sipas mendimit tim). Mua më duket, se dallimet e vërteta mes shiave dhe sunive gjenden në tematika, që kanë lidhje me shkencën e skolastikës/*ilmul kelam* (tematika filozofike e jo besimi, me gjithë pretendimet e dy palëve në këtë çështje), si dhe në disa qëndrime politike dhe qëndrimi ndaj tyre me ose jo me etikë (sidomos qëndrimet politike rreth sahabëve dhe çështja e hilafetit para dhe pas luftës civile, që u ndez pas vrasjes së Othmanit (r.a.)). Edhe ibaditë mbërritën me *ixhtihadin* e tyre në një *fik'h* shumë të ngjashëm me pjesën tjetër të shkollave, me gjithë dallimet historike politike mes tyre dhe pjesës tjetër të shkollave³⁰⁴.

Kushti i fundit, që transmetuesi të konsiderohet i pranueshëm për transmetim është, që zinxhiri i hadithit të tij të jetë i lidhur deri te profeti Muhamed (a.s.). Rreth këtij kushti është ndezur një debat i përshkallëzuar mes shkollave. Nëse në zinxhir ka mungesë të një ose më shumë transmetuesi në fillim, mes apo në fund të tij, terminologjia e përdorur për përshkrimin e mungesës ndryshon dhe po ashtu ndryshon pranimi i hadithit nga njëri rast

304 Shih Ava, *el-Alakat bejne es-senne ve esh-shia*, vep. e cit., fq. 34-48.



në tjetrin te dijetarët e hadithit. Këto dallime çuan në dallime të shumta në mendimet juridike. Hadithi *mursel* për shembull, hadith që i atribuohet drejtëpërdrejt profetit Muhamed (a.s.), në zinxhirin e të cilit mungon një transmetues nga sahabët, ose vetë sahabiu që transmeton. Një hadith i tillë pati ndikim në debatet juridike mes shkollave (shih grafikun 4.7). Malikitë dhe hanefitë e pranojnë këtë hadith vetëm nga tabi'inët, pra mangësia në zinxhir të jetë në mospërmendjen e sahabiut transmetues, imam Shafiu nuk e pranon këtë hadith veçse me argumente mbështetëse, si p.sh. ardhja e hadithit me një transmetim tjetër, qoftë edhe ky *mursel*. Ndërsa xaferitë dhe zejditë, nuk e pranojnë një hadith të tillë veç nëse është transmetim nga imamët e tyre. Ndërsa imam Ahmedi e konsideron hadithin *mursel* të dobët për nga zinxhiri, kështu që nuk punon me të vetëm nëse nuk gjen hadith tjetër për temën. Megjithatë imam Ahmedi i jep hadithit të dobët një vend mbi argumentet dytësore, si analogjia.



Grafiku 4.7. Qëndrimi i disa shkollave juridike ndaj hadithit *mursel*

Ndërsa vetë teksti/*metn* i hadithit (i cili është pjesë e haditheve “*ahad*”) duhet patjetër të përmendet në fjali të plota, ashtu si edhe hadithi nuk pranohet për nga teksti, nëse bie ndesh me hadithet të tjera “autentike të formës së prerë/*kat’ëje*”, ose me analogjinë (te malikitë, ose nëse transmetuesi/*er-ravi* nuk është jurist/*fekih* sipas hanefive). Nuk pranohet hadithi *mursel*, nëse atë e hedh poshtë vetë puna e transmetuesit, ose bie ndesh me logjikën sipas mu’tezileve³⁰⁵.

Por mua më duket, se vetë termat “përplasje/*et-tearud*”, “autenticitet i formës së prerë/*kat’ëj*” dhe “logjikë/*el-akl*”, siç janë përdorur në këto shkolla juridike kanë nevojë për kritikë/*nakd* dhe renovim filozofik, ashtu

305 Muhamed el-Basri, *el-Mutemed fi usulil fik’h*, redakt. Khalid el-Mejs. Bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1983), bl. 2, dq. 153.

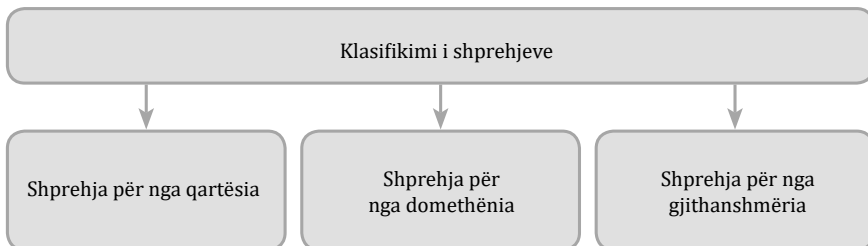
siç synojmë atë në këtë libër. Nga ana tjetër, kushti që hadithet nuk lejohet të kundërshtojnë logjikën është diçka, që përmban një problematikë të diskutueshme, sepse imam Gazaliu dhe juristët e tjerë, ndër ata që e kanë futur logjikën në terminologjinë e tyre, e kanë përshkruar atë, si “atë që e pranon ndjesia dhe njihet me përvojë/*ma jekbeluhu el- hisu ve jurefu bi et-texhrube*”³⁰⁶, dhe një gjë e tillë ndryshon dhe zhvillohet.

Hulumtimi ynë në temën e mëpasme përqendrohet në një prezantim të shkurtër të mjeteve gjuhësore, që kanë përdorur shkollat e ndryshme në shqyrtimin e dispozitave nga burimet kryesore me të cilat lexuesi u prezantua në temën aktuale.

4.2. ARGUMENTET SHPREHIMORE TË NGRITURA MBI TEKSTET

Këndvështrim i përgjithshëm

Kur juristët flasin për argumentin/*delil* nga Kurani ose tradita profetike, në realitet ata nënkuptojnë një dispozitë, që merret nga domethënia e një shprehje të caktuar/*dilaletu lafdhin el-muajjen* nga ajeti ose hadithi mbi të cilat gjen zbatim përshkrimi i njëjës prej klasifikimeve të shprehjeve, të cilat sqaron kjo temë. Shprehjet/*el-elfadh* klasifikohen sipas qartësisë/*vuudh*, domethënies/*dilale*, përmbledhjes/*shumul*. Këto klasifikime kanë ndikim në evidentimin e kuptimeve dhe dispozitave të të gjitha shkollat juridike. Me zhvillimin historik të shkollave juridike dhe rritjen e pranimit të filozofisë greke mes juristëve, këto klasifikime u bënë tërësisht të ngjashme me klasifikimet në librat e logjikës, që u përhapën në Greqi, qoftë në përmbajtjen, ashtu edhe në ndërtimin e tyre. Këtë do të hulumtojmë kjo temë e cila paraqet një prezantim të disa detajeve të këtyre ndarjeve:

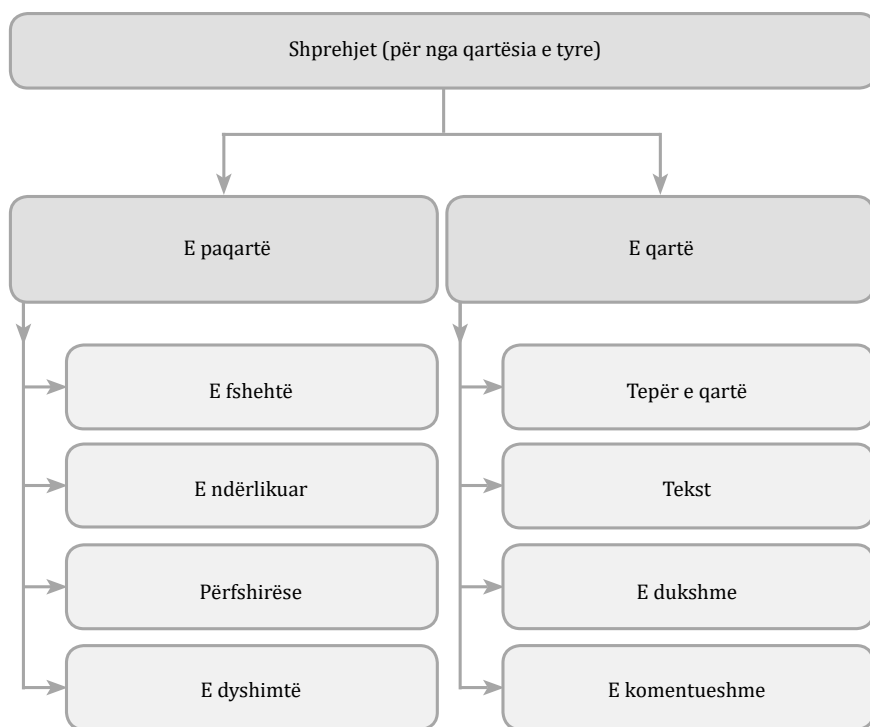


Grafiku 4.8. Shprehjet për nga qartësia, domethënia dhe gjithanshmëria e tyre

306 El-Gazali, vep. e cit., bl. 1, fq. 142.

Qartësia

Ka një marrëveshje mes shkollave juridike rreth klasifikimit të dy anëve respektive të qartësisë, ku shprehjet klasifikohen si “të qarta / *vadih*”, ose “të paqarta/*gajr vadih*”³⁰⁷. Juristët i ndajnë gjithashtu shprehjet e qarta në katër nivele të qartësisë, nga shumë të qartat deri te më pak të qartat. Shprehjet cilësohen të jenë teksti tepër i qartë/*muhkem*, tekst/*nass*, i dukshëm/*dhahir*, ose i interpretuar/*mufesser*. Kjo ndarje bazohet mbi tri kritere: mundësia e specifikimit/*imkanijetu et-tekhsis*, mundësia e interpretimit/*imkanijetu et-te’vil* dhe mundësia e derogimit/ *imkanijetu en-neskh*.



Grafiku 4.9. Klasifikimi i shprehjeve të qarta dhe të paqarta

Shprehja *muhkem* nënkupton shprehjen e qartë, e cila nuk ka nevojë për asnjë specifikim/*tekhsis* ose interpretim/*te’vil*, dhe është provuar se ajo nuk abrogohet/*thebete ennehu lem junsekh* (pra në kohën e profetit Muhamed (a.s.))³⁰⁸.

307 Ebu Zehra, *Usulul fik’h*, vep. e cit., fq. 109.

308 Ibid, fq. 112.



	Mundësia e specifikimit	Mundësia e interpretimit	Mundësia e derogimit
Tepër i qartë	Jo	Jo	Jo
Tekst	Po	Po	Jo vetëmse me argument
I dukshëm	Po	Po	Po
I komentueshëm	Varet nga argumenti interpretues		

Grafiku 4.10 Klasifikimi i shprehjeve të qarta për nga mundësia e specifikimit, interpretimit dhe derogimit të tyre

Një fjalë e tillë me kuptim tepër të qartë/*muhkem* përmban një kuptim më të sigurt nga të gjitha shprehjet e tjera, pra ajo vetë specifikon/*jukhasis*, interpreton/*juevvil*, madje edhe abrogon shprehjet e tjera kontradiktore. Për mua si fillim më duket, se dy kushtet, të provohet mosderogimi/*ademu en-neskh* dhe mospërplasja/*ademu tearrud*, përmbajnë një problematikë/*ishkaliye*, sepse si derogimi ashtu edhe kontradikta janë pretenduar shumë dhe shpesh pa asnjë argument dhe pa asnjë metodikë të qëndrueshme. Këtë pikë do ta shtjellojmë më vonë.

Ndërsa teksti/*en-nass* për juristët nënkupton shprehjen e qartë / *vadiah* e cila ka mundësi të specifikohet/*jukhasis* me një shprehje tjetër. Gjithashtu ai ka mundësi të abrogohet me shfaqjen e një argumenti të kundërt/*delil muarid*³⁰⁹. Argumenti i cili ka fuqi të specifikojë, interpretojë ose të abrogojë tekstin duhet, që vetë të jetë tekst/*nass* ose tekst tepër i qartë/*muhkem*.

Një përafrim i tillë i prerë gjuhësor i argumenteve ligjore për t'u dhënë disa domethëniet e shprehjeve/*dilalat el-elfadh* të tyre përparësi ndaj disa të tjerave përdoret nga shumica e juristëve nga shkollat e ndryshme juridike. Por disa juristë kanë sugjeruar argumente jashtë tekstit/*en-nass*, që mund të kundërshtojnë/*muared* këtë tekst, ndër to për shembull interesi/*el-masllaha* dhe zakonet/*el-urf*. Et-Tufi, për shembull, një jurist i shquar hanbeli, i ka dhënë përparësi interesit ndaj tekstit specifik të hamendësuar/*en-nass el-khass edh-dhanni*. Ibën Abidin, një jurist i shquar hanefi, e ka kufizuar kuptimin e tekstit/*en-nas* me zakonet/*el-urf*, siç do të përmendet më vonë. Të tilla mendime na përballin me një pyetje kryesore rreth "të qenurit kategorik/*kat'ëij*" të shprehjes së qartë/*el-ladh el-vadiah*, e cila është vendosur nën shkallën e tekstit/*en-nass* sipas

309 Ibid., fq. 114.



terminologisë së shkollave të *fik'hut*, gjë që çoi në një masë të madhe ngrirje në marrëdhënien me realitetin/*et-teamul meal vakia*. Kjo pikë është e një rëndësie specifike, e do ta hulumtojmë atë të pavarur në kontekstin e hulumtimit tonë rreth hapjes së sistemit juridik islam.

Ndërsa niveli tjetër i qartësisë/*el-vuduh* është “shprehja e dukshme” / *edh-dhahir*, e cila përcakton se është një përshkrim i pavarur nga teksti/*en-nass*, vetëm tek hanefitë. Sipas hanefive dallimi mes tekstit / *en-nass* dhe shprehjes së dukshme/*edh-dhahir* është se kuptimi i tekstit /*en-nassul meksud* është i synuar në Kuran dhe traditë profetike, ndërkohë kuptimi i së dukshmes/*edh-dhahir* merret si një kuptim i përfshirë dhe dytësor³¹⁰. Kuptimi i përfshirë dytësor i së dukshmes / *edh-dhahi* është gjithashtu kategorik/*kat'ëij*, sipas shprehjes së juristëve hanefi, përderisa nuk bie ndesh me tekstin ose tekstin tepër të qartë / *lem juaridhu nass ev muhkem*.

E niveli më i ulët i shprehjes së qartë/*el-lafdh ev-vadih* është e interpretuara/*el-mufesser*. Me këtë term juristët nënkuptojnë, se shprehja / *el-lafdh* është e paqartë, por atë e qartëson dhe e shpjegon një shprehje ose disa shprehje të tjera. Ndërsa masa e qartësisë nën dritën e shprehjeve të tjera bazohet në nivelin e këtyre shprehjeve të tjera, pra nëse shprehja tjetër është tekst tepër i qartë *el-lafdh muhkem*, tekst/*en-nass* ose i dukshëm/*edh-dhahir*.

Dijetarët e *usulit* i ndajnë shprehjet jo të qarta në katër klasifikime, bazuar nëse burimi i paqartësisë është në strukturën e fjalës/ *bunjetu el-lafdh*, apo në sasinë e kuptimeve që ajo bart/*meda ma jetedammenu min meadin*. Katër nivelet e fjalëve të paqarta janë: e fshehta/*el-khafij*, e ndërlikuara/*el-mushkel*, përfshirësja/*el-muxhmel* dhe e dyshimta/*el-mutesahbih*³¹¹.

Përfshirësja	Shkaku i paqartësisë	
	Struktura	Sasia
E fshehta		Po
E ndërlikuara	Po	
Përfshirësja		Po
E dyshimta	Po	

Grafiku 4.11. Klasifikimi i llojeve të shprehjeve të paqarta bazuar mbi shkahun e paqartësisë.

310 Ibid., fq. 110

311 Hasebulla, *Usul et-teshri'ë*, vep. e cit., fq. 112.



Juristët kanë debate në mendim rreth shprehjes së fshehtë/*el-khafij* të paqartë parë nga kuptimi, që përmban kjo fjalë³¹². Për shembull, nëse fjala “vjedhës/*sarik*” në ajetin 38 të sures *el-Maide* përfshin ose jo mashtruesin / *el-mukhtelis* dhe hajdutin e xhepave / *en-neshal*. Shkollat juridike kanë dhënë përgjigje të ndryshme për këtë pyetje bazuar në metodikën e tyre në trajtimin e fjalëve të fshehta. Hanefitë (përveç Ebu Jusufit) nuk e kanë konsideruar hajdutin e xhepave mes (hajdutëve) vjedhësve, për shkak të “ndryshimit të emërtimit”³¹³, sipas asaj që ata thonë, dhe kjo do të thotë, se ata kanë respektuar një metodikë tepër literale të kuptimit të fjalës në këtë temë/*menhexh fil fehmi el-harfi lil gaje*. Ndërkohë shohim malikitë, shafi’itë dhe hambelitë, që të shprehen, se fjala vjedhës (hajdut) gjen zbatim te të gjithë ata te të cilët gjen vend fjala vjedhje. Ata gjithashtu theksojnë, se ky kuptim duhet t’i rikthehet edhe traditës/*el-urf*, që është edhe kuptimi më i përafërt.

Shembull tjetër është fjala “*vrasës*” në hadithin profetik: “*Vrasësi nuk trashëgon - pra nga i vrari*”. Është një debat i ndezur, nëse fjala “*vrasës*” përfshin brenda vrasësin gabimisht, nxitësin për vrasje ose pjesëmarrësin në vrasje. Imam Shafi’iu për shembull, në fjalën “*vrasës*” përfshin çdokënd që quhet vrasës, qoftë me paramendim apo gabimisht, ndërkohë imam Maliku këmbëngul, se njeriun duhet ta shoqërojë paramendimi/*kasdul amd*, që të konsiderohet vrasës. Kështu që ai nuk e përfshin vrasjen gabimisht në këtë term.

Ndërsa hanefitë edhe një herë tjetër kanë zgjedhur një mendim literal në këtë temë dhe kanë pohuar, se kuptimi i përfshirë në fjalën “*vrasës*” është “veprimi i vrasjes”. Nëse një person e ka kryer drejtëpërdrejt vrasjen, qoftë me paramendim ose jo, hadithi e përfshin atë. Nëse nuk ka qenë në vrasje i drejtëpërdrejtë, qoftë edhe ta ketë ndihmuar vrasësin të kryejë vrasjen, qoftë edhe me qëllim, ai nuk konsiderohet vrasës dhe nuk e përfshin hadithi (e kjo është për t’u çuditur).

Habitemi, në këto e në shembuj të tjerë, se si juristët arrijnë në përfundime, që logjika ndonjëherë nuk mund t’i kuptojë, thjesht se ata kanë respektuar me përpikëri teoritë e tyre gjuhësore në shqyrtimin e dispozitave. Madje gjithashtu vëmë re në dy shembujt e mësipërm (që kanë lidhje me përkufizimin e vjedhësit (hajdutit) dhe vrasësit), se si dispozitat ligjore të nxjerra nga rrugë thjeshtë gjuhësore ndonjëherë kanë pasoja legislative dhe ligjore negative, madje të rrezikshme ndaj intencave të larta të shariatit, si drejtësia dhe ruajtja e rendit të shoqërisë, siç duket qartë në dy shembujt e sipërpërmendur.

312 Ebu Zehra, *Usuli fik’h*, fq. 115-117.

313 Vep. e cit., fq. 116.



Ndërsa fjala “e ndërlikuar/*el-mushkel*” nënkupton një fjalë, që nga ndërtimi i saj përmban më shumë se një kuptim, e si rrjedhojë nuk mund të kuptohet veçse me argumente të tjera jashtë saj³¹⁴. Shembulli i njohur për këtë në librat e usulit është fjala “*kuruë*” e përmendur në ajetin 228 të sures el-Bekare. Mendimet e shkollave juridike rreth kësaj fjale kanë qenë të ndryshme, e kjo për shkak të debatit mes tyre rreth argumeneteve të përdorur në interpretimin e problematikës. Debatit rreth kësaj fjale dhe të ngjashmeve me të pasqyrohet në debatin e tyre rreth argumeneteve kontraktore/*el-edile el-mutearide*, e këtë do ta hulumtojmë më vonë.

Ndërsa “përfshirëse/*el-muxhmel*” është fjala kuptimi i së cilës bart disa mundësi ose dispozita në të njëjtën kohë, dhe është e detyrueshme gjetja e fjalëve ose argumenteve të tjera për sqarimin e saj³¹⁵. Shembull për të është fjala “*namaz/es-salat*” ose “*haxh/el-haxh*”, që përmenden në Kuran dhe traditë profetike. Të dy këto fjalë përmbajnë një numër dispozitash të detalizuara/*ahkam et-tefsilije*, që ne i kuptojmë nga tekste /*en-nusus* të tjera. Juristët pretendojnë, se pas detajimit të fjalës përfshirëse/*tefsil el-lafdh el-muxhmel*, ajo bëhet e qartë/*vadih*, pra bëhet ose tekst/*nass*, ose tepër e qartë/*muhkem*, ose ka mundësi komentimi /*mufesser*³¹⁶.

Së fundmi kemi fjalën “e dyshimtë/*el-muteshabih*”, e cila është fjala, që nuk mund të kuptohet me mendje, sipas asaj që thonë juristët³¹⁷. Shembull për të janë gërmat e arabishtes në fillimet e disa prej sureve të Kuranit/*huruf el-mukattea*, cilësitë me të cilat përshkruhet Allahu (xh.sh.), dhe që u ngjasojnë atyre me të cilat përshkruhen njerëzit etj.. Në këto raste është e detyrueshme interpretimi për hir të zbulimit të këtij përngjasi mi në fjalë ose terma/*et-teshabuh fil kelimat vel mustalahat*.

Nëse kam ndonjë koment këtu, para diskutimit të kësaj tematike në kapitullin e gjashtë, mua të them të drejtën më duket, se ky klasifikim i fjalëve të qarta dhe të paqarta është klasifikim pa baza. Arsyeja pse e bëj këtë kritikë të ashpër është, se dallimi i fjalëve mes asaj që është “tepër e qartë/*muhkem*”, tekst/*nass* ose e dukshme/*dhahir* bazohet në aftësinë për specifikim/*kabilije li tekhsis*, interpretim/*et-te’vil* ose derogim/*en-neskh*, siç pohojnë dijetarët e shkencës së usulit. Por të gjithë e dinë, se ka një numër të pakufishëm shembujsh, të cilat provojnë se afërsisht secila fjalë për të cilën është thënë, se është tepër e qartë ose tekst në një shkollë të

314 Ibid., fq. 119.

315 Ibid., fq. 121-125.

316 Ibid.

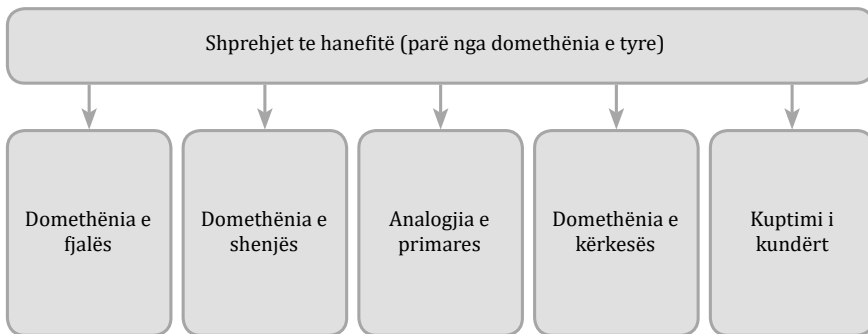
317 Ibid.



caktuar, është njëkohësisht pikë debati, nëse atë e ka specifikuar me të vërtetë një fjalë tjetër, e ke interpretuar ose abroguar atë, qoftë në të njëjtën shkollë ose në një shkollë tjetër. Për këtë arsye klasifikimet e fjalës tëpër të qartë, tekstit dhe të dukshmes interpretohen, siç më duket mua, sipas një ndarje të vetme, e ajo është e dukshmja / *edh-dhahir*. Nëse këtë fjalë të dukshme/*el-lafdh edh-dhahir* ka çka e interpreton/*juevvil*, ose e shpjegon / *jufessir*, atëherë dispozita, në shkallën e qartësisë së saj, bazohet mbi shkallën e qartësisë relative /*derexhetul vuduh en-nisbi*, që e gjejmë te fjala interpretuese/*el-lafdh en-mufesser*. Pra, shumica e fjalëve në Kuran dhe traditë profetike mund të konsiderohen përfshirëse/*muxhmele*, të fshehta/*khafij* ose të ndërlikuara/*mushkel* në një konsideratë ose në një tjetër, e kjo sidoqoftë ka nevojë për sqarim për të nxjerrë kuptimin e saj, kështu që nuk duket ndonjë dallim i natyrshëm mes këtyre kategorive, siç mund të mendohet bazuar në metodën e “kufirit dhe skicës”.

Domethënia/ed-Dilalat

Klasifikimi i dytë i fjalëve bazohet në “domethënien, që ato përmbajnë *ed-dilalat tetedammenuha el-elfadh*. Shumica e shkollave juridike janë të një mendje për dy klasifikime të domethënieve të sugjeruara nga dy shkollat, hanefitë dhe shafi’itë. Pjesa tjetër e shkollave kanë sugjeruar klasifikime të përngjashme në kuptim. Kur kam analizuar dy klasifikimet e domethënieve të përmendura, m’u bë e qartë se të dy janë shumë të përngjashëm, edhe pse ndarjet mund të ndryshojnë. Në skicën e mëposhtme lexuesi do të gjejë një përmbledhje të klasifikimit të hanefive dhe shafi’ive.



Grafiku 4.12. Domethëniet e fjalëve sipas hanefive



Klasifikimi i domethënieve sipas hanefive

Hanefitë mendojnë, se “domethënia e fjalës/*dilaletul el-fadh* mund të jetë domethënie e shprehjes/*dilaletul ‘ibare*, kur fjala e jep kuptimin e saj drejtë-përdrejt pa ndërmjetës. Kjo do të thotë, se fjala është tepër e qartë/*muhkem*, tekst/*nass*, e dukshme/*dhahir* ose e shpjeguar/*mufesser* dhe këto janë terma, që i shpjeguem më lart. Domethënia mund të jetë gjithashtu “domethënie shenje/*dilaletul ishare*, që do të thotë, se kuptimi mund të mbështetet në të kuptuarit e marrëdhënies mes një kuptimi të drejtëpërdrejtë dhe një jo të drejtëpërdrejtë, por që është i synuar. Për shembull, ajeti i borxhit, ajeti më i gjatë në Kuran, në domethënien e shprehjes së tij nënkupton, se kontrata duhet të shkruhet sipas marrëveshjes së dy palëve. Por ajeti, me domethënien e shenjës / *dilaletul ishare*, nënkupton gjithashtu, se kontrata është e detyrueshme ligjërisht / *el-akdu mulzim sher’an* para ligjit dhe gjykatave për të dy palët, edhe pse kjo nuk përmendet drejtëpërdrejt në ajet, por kuptohet me shenjë / *jufhem bil ishare*. Shembull tjetër është ajeti i konsultimit, i cili në domethënien e shprehjes/*dilaletul ibare* së vet nënkupton, se pushtetari duhet të konsultohet me njerëzit. Por ai në formë jo të drejtëpërdrejtë, pra me domethënien e shenjës/*dilaletul ishare*, mund të nënkuptojë kuptime shtesë, si p.sh.: kërkimi llogari pushtetarit / *muhasebetul hukkam*, transparenca/*esh-shefafijje* etj.

Në këta dy shembuj shohim, se si është e mundur, që domethënia e drejtëpërdrejtë/*ed-dilale el-mubashire*, pra domethënia e shprehjes / *dilaletul ibare*, të zgjerohet për të përfshirë një kuptim jo të drejtëpërdrejtë, pra domethënien e shenjës / *dilaletul ishare* dhe se si ky zgjerim kontribuon në trajtimin e temave bashkëkohore për të cilat nevoja e muslimanëve për trajtimin e tyre nëpërmjet teksteve ligjore është e ethshme. Veçse domethënia e shprehjes ka përparësi absolute ndaj domethënies së shenjës tek tërë shkollat. Arsyeja është se domethënia e shprehjes / *dilaletul ibare* konsiderohet “kategorike siguruese/*kat’ëijje muekkede*”, ndërkohë që domethënia e shenjës/*dilaletul ishare* konsiderohet e hamendësuar / *dhannije mutevehhime*”. Për këtë arsye kuptimi, që bart domethënia e shenjës, nuk konsiderohet detyrim ligjor në dispozita / *vaxhib esh-sher’ëij fil ahkam*, e si rrjedhje respektimi ligjor / *iltizam kanuni*, kërkimi llogari pushtetarit/*muhasebetul hakim* ose transparenca/*esh-shefafijje*, nuk konsiderohen detyrime ligjore kategorike të cituara/*vaxhibat sher’ëijje kat’ëijje mensusa alejha*. Do të përmendim e diskutojmë dispozitat ligjore dhe pozitat e tyre në një kohë të mëvonshme.



Ndërsa “analogjia e qartë/*el-Kijas el-xhelij*” ose “analogjia primare /*el-Kijas el-Evla*” është një domethënie e cila nxirret nga shprehja nëpërmjet logjikës. Disa juristë e quajnë atë “domethënia e domethënies/*dilaletu ed-dilale*”³¹⁸. Një shembull të kësaj domethënie kemi, se ndalimi i ngrënies së pasurisë së jetimit pa të drejtë, siç përmendet në ajetin e dhjetë të sures en-Nisa, me këtë analogji përfshin ndalimin e përvetësimit të pasurisë së jetimit me çfarëdolloj mënyre tjetër. Shembull tjetër është dispozita, që përmban ajeti i sures el-Isra, e cila ndalon të thënit “*uf*” njërit prej prindërve. Analogjia e qartë ose analogjia primare kërkon ndalimin e lëndimit të prindërve me çfarëdolloj forme të tij. Një analogji e tillë për nga fuqia argumentuese, nuk arrin fuqinë e analogjisë juridike/*huxhxi-jetul kijas el-fik'hij* te juristët, megjithëse ibën Tejmije e përmend këtë lloj analogjie për të kritikuar “definitetin/*el-kat'ëu*”, që pretendon vetëm Arisoteli për analogjinë logjike/*kijas el-mantiki*, e asnjë tjetër.

Domethënia e fundit, sipas klasifikimit të hanefive është “domethënia e kërkesës/*dilaletul iktida*”, e cila gjithashtu dëfton një kuptim tek i cili arrihet nëpërmjet logjikës, kur ne e dëgjojmë fjalën. Fshirja, ashtu siç është një lloj qartësie në gjuhën arabe, njëkohësisht është edhe një lloj paqartësie, por ajo prerazi na dëfton fleksibilitet/*murune* në legjislacion dhe një lloj pasurimi në llojshmërinë e mendimeve gjithashtu. Për shembull, në ajetin kuranor përmendet “*Ju është ndaluar juve ngordhësira ...*”³¹⁹. Ky ajet përmban fshirjen e një fjale e cila mund të jetë fjala “*ngrënia*” (pra ju është ndaluar juve ngrënia e ngordhësirës) ose fjala “*përdorim*”, pra ju është ndaluar përdorimi i kockave ose lëkurës së kafshës së ngordhur³²⁰. Fjala “*përdorim*” në këtë shembull është më e përgjithshme/*e'am*, se fjala “*ngrënie*”, e secili prej dy kuptimeve është e mundur të jetë edhe kuptimi i nënkuptuar i fshirë. Shkollat juridike kanë mendime të ndryshme, se kujt i jepet përparësi në zëvendësimin e fjalës së fshirë, zëvendësit të saj të përgjithshëm pra fjalës “*përdorim*” apo zëvendësit e saj specifik, pra fjalës “*ngrënie*”. Imam Shafi’iu ka marrë kuptimin e përgjithshëm/*el-Am*, ndërkohë që hanefitë kanë marrë atë specifik/*el-Khas*.

Klasifikimi i domethënieve tek imam Shafi’iu

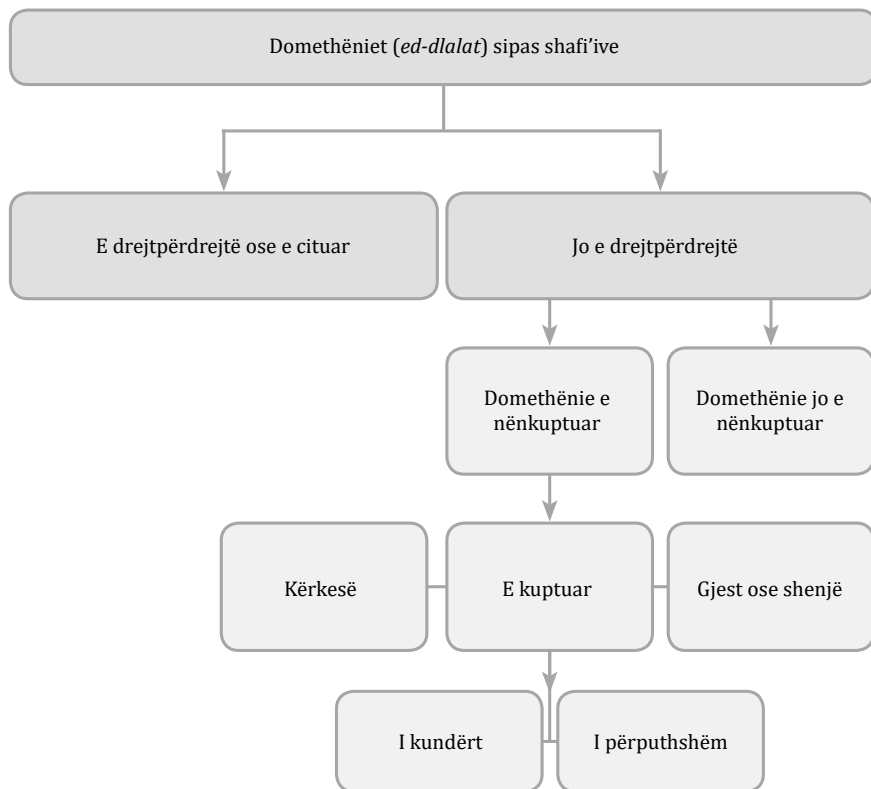
Në klasifikimin e domethënieve/*ed-dilalat*, sipas imam Shafi’iut (shih grafikun 4.13) shihet një përngjasim i madh me ndarjen e mësipërme të

318 Hasebulla, *Usul esh-teshtir’ë*, vep. e cit., fq. 275.

319 el-Maide: 3

320 Hasebulla, *Usul et-teshri’ë*, vep. e cit., fq. 279.

hanefive. Te këta kemi ndarjen “e drejtpërdrejtë/*es-sarih*”, e cila i ngjan “shprehjes/*el-ibare*” te hanefitë, ndarjen “e kuptuar/*el-mefhum*”, që i ngjan “analogjisë së qartë/*el-kijas el-xhelij*” dhe “kërkesës / *el-iktida*” te hanefitë. Dallimi mes dy klasifikimeve duket në faktin, se shafi’itë shtojnë një nivel prej të cilit synohet përcaktimi, nëse domethënia (në fjalën e përmendur) është e nënkuptuar ose jo/*dilale el-meksude em gajre meksude*. Si rrjedhojë, nëse domethënia/*ed-dilale* do të konsiderohet shenjë/*ishare* apo gjest/*iima*. Dallimi terminologjik mes shenjës/*el-ishare* dhe gjestit/*el-iima* është, se gjesti/*iima* lidhet drejtpërdejt me motivin/*il-le*, ose arsyen e fjalës/*munasebetu el-lafdh*, ndërkohë që shenja/*el-ishare* merret nga kuptimi gjuhësor/*el-meana el-lugavi*, pa nevojën e evidentimit të motivit me ndonjë metodikë/*tenkih el-il-le bi tarik menhexhije*³²¹. Por kjo ndarje që shtojnë shafi’itë nuk ka asnjë ndikim juridik.



Grafiku 4.13. Kuptimi i domethënieve sipas shafi'ive

321 Ibid., fq. 283.



Dy shkollat xhaferitë dhe zejditë kanë sugjeruar një ndarje të ndryshme të fjalëve tepër të qarta/*muhkem*, që i ngjan gjithashtu, siç më duket mua, ndarjes së shafi'ive dhe hanefive. Termat e xhaferive dhe zej-dive në këtë rast janë “e dukshmja/*el-xhelij*”, “e qarta/*edh-Dhahir*”, “e kup-tuara/*el-mefhum*”, “specifikja/*el-Khas*”, “vlerësimi logjik/*et-tehsin el-akli*”, “metafora/*el-mexhaz*”, me këtë renditje sipas shkallës së përsosmërisë/*derexhetul ihkam*³²². Përkufizimi i secilës kategori është i ngjashëm me kategoritë gjegjëse të hanefitë dhe shafi'itë. Ndoshta shtesa e vetme, që vlen të përmendet në klasifikimin e këtyre dy shkollave është ndarja e “vlerësimi logjik/*et-tehsinul akli*”. Kjo ndarje i hap derën *ixhtihadit* të lirë, edhe pse ata kanë kushtëzuar, që në këtë temë të mos ketë tekst të drejt-përdrejtë/*nas sarih* ose të qartë/*vadih*, përfshirës / *mutedammin* ose specifik/*khas*³²³.

Por ka edhe dy dallime të tjera mes klasifikimit të shafi'ive dhe hanefive që kanë ndikim juridik, e ato janë:

- së pari lidhja rendore mes kategorive të domethënieve/*el-alakat et-teratibije bejne eksamul ed-dilale* dhe,
- së dyti, kuptimi i kundërt/*mefhumul mukhalif*.

E para: Hanefitë dallojnë nga shafi'itë në renditjen e primareve të këtyre domethënieve të përmendura, pra cila domethënie duhet të merret e para në rastin e pranisë së më shumë se një domethënie në fjalën, ose fjalët për të cilat hulumtohet. Rënditja e hanefive është:

- Domethënia e shprehjes/*dilaletul 'ibare*
- Domethënia e shenjës/*dilaletul ishare*
- Domethënia e analogjisë primare ose analogjisë së qartë / *dilalet kijasil evla iv el-kijas el-xhelij*
- Domethënia e kërkesës/*dilalet el-iktida*

Ndërsa renditja e shafi'ive është si më poshtë (duke përdorur termat hanefi e duke mbyllur sytë para dallimeve mes dy termave të domethënies jo të drejtpërdrejtë):

- Domethënia e shprehjes/*dilaletul ibare*
- Domethënia e analogjisë së qartë/*dilalet el-kijas el-xhelij*
- Domethënia e shenjës/*dilalet el-ishare*
- Domethënia e kërkesës/*dilaletul iktida*

322 Muhamed Bakir es-Sadr, *Durus fi ilmil usul*, bot. 2 (Bejrut, Darul kutub el-lubnaniye, 1986, fq. 88.

323 Ebu Zehra, *el-Imam Zejd*, vep. e cit., fq. 363.



Nga ky dallim në renditjen e analogjisë primare dhe shenjës mes hanefive dhe shafi'ive ka rrjedhur një numër dallimesh në dispozitat juridike mes hanefive dhe pjesës tjetër të shkollave (ku në përgjithësi këto shkolla kanë ndjekur klasifikimin e shafi'ive). Shembull i këtij dallimi është debati mes tyre në ajetin kuranor: “*Kushdo që vret një besimtar me qëllim, ndëshkimi i tij është Xhehenemi*”³²⁴. Ky ajet nënkupton (me shenjë/*bil ishare*), se Xhehenemi është ndëshkimi i vetëm për vrasësin, duke shtuar natyrisht edhe ndëshkimin e cituar³²⁵. Ndërkohë shohim një ajet tjetër që citon: “*Kush vret një besimtar gabimisht, duhet të lirojë një besimtar të robëruar dhe t’u paguajë gjakun trashëgimtarëve të të vrarit ...*”³²⁶. Imam Shafi’iu bazuar në analogjinë primare/*kijas el-evla* mes vrasësisht me paramendim/*katil ‘amden* dhe atij gabimisht, që përmend ajeti i dytë, gjykon se vrasësi me paramendim duhet të paguajë shpagim gjaku njëlloj si shpagimi që paguan vrasësi gabimisht, duke shtuar edhe ndëshkimin tjetër që ai meriton.

Këtu shohim, se shafi’itë i kanë dhënë përparësi analogjisë primare mbi domethënien e shenjës/*dilalletul ishare*, sepse ajo është domethënia më e afërt me domethënien e tekstit, ose domethënien e shprehjes / *ekebu ed-dilalalat lia dilaleti en-nas ev dilalet el-‘ibare*. Ndërkohë hanefitë i kanë dhënë përparësi domethënies së shenjës / *dilalet el-ishare*, sepse ajo “merret nga organizimi”, pra nga sistemimi i fjalëve³²⁷. Kështu, të dyja shkollat në realitet përpiqen të respektojnë sa është e mundur kuptimin literale të tekstit/*iltizam harfij li nas* dhe përafrimin me të. Çka sugjerojmë në këtë hulumtim modest është, se pesha më e madhe në domethënie duhet t’i jepet intencës dhe objektivit/*el-gaje* nga teksti/ *en-nass*, sepse ajo është më e para nga kuptimi literal, në mënyrë që sheriati të përmbushë intencat e tij në përditshmërinë e njerëzve.

Kuptimi i kundërt/Mefhum el-Mukhalef

Të gjitha shkollat, përveç shkollës hanefite bien dakord me shkollën shafi’ite për ndarjen e “domethënies së ‘të kuptuarës’/*dilalet el-mefhum*” në “kuptim i përputhshëm/*mefhum el-muvafik*” (i cili përfshin analogjinë primare) dhe kuptim i kundërt/*mufhum el-mukhalef*. Sipas dijetarëve të shkencës *usulit* kuptimi i kundërt nënkupton, se teksti ashtu siç tregon me fjalët e tij dispozitën, me kuptimin e kundërt tregon të kundërtën e saj.

324 en-Nisa: 93

325 Ebu Zehra, *Usul el-fik’h*, vep. e cit., fq. 135

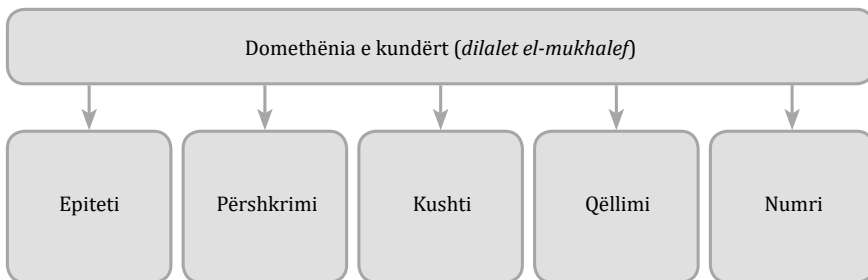
326 En Nisa: 92.

327 Ebu Zehra, *Usul el-fik’h*, vep. e cit., fq. 136.

Ose logjikisht, prania e një të vërtete të caktuar nënkupton mungesën e së kundërtës së saj. Kjo me gjuhën e logjikës formale nënkupton, se “X” do të thotë “mungesën e mungesës së X-it”. Shkollat juridike që pranuan konceptin e kuptimit të kundërt e kanë ndarë këtë koncept në pesë ndarje të ndryshme që janë:

- epiteti/*el-Lakab*,
- përshkrimi/*el-Vasf*,
- kushti/*esh-Shart*,
- qëllimi/*el-Gaje* dhe
- numri/*el-Aded*.

Kjo nënkupton, se përmendja e këtyre ndarjeve në tekstin kuranor, ose në tekstin e hadithit përmban, sipas: kuptimit të kundërt / *mufhum el-muhaliif*, mungesën logjike/*el-gijab el-mantiki* madje edhe pavlefshmërinë (nutilitet) ligjore/*el-butulan esh-sher’ëij* të së kundërtës së kësaj kategorie. Hanefitë e kanë refuzuar këtë logjikë dhe janë shprehur, se motivi/*el’il-le* i vetëm i një teksti ligjor/*en-nass esh-sher’ëij* nuk mundet të përmbajë dy dispozita në të njëjtën kohë³²⁸.



Grafiku 4.14. Kategoritë e domethënies së kundërt

Një prej shembujve për epitetin/*el-lakab* është fjala “*es-Saime* - në kullotë të lirë” e përmendur në hadithin: “*Në lopët e kullotës, zekati...*”³²⁹. Lopët që nuk janë të kullotës bazuar në kuptimin e kundërt / *mefhum el-mukhalef*, nuk i përfshin zekati, sipas të gjitha shkollave juridike, me përjashtim të hanefive, të cilët nuk e mbështesin kuptimin e kundërt³³⁰.

Shembull për përshkrimin/*el-Vasf* është fjala “*besimtare*”, në përshkrimin e grave të përmendura në ajetin 25 të sures *en-Nisa*, ku flitet për martesën. Shafi’itë e kanë konsideruar besimin kusht në vlefshmërinë e martesës,

328 Ibdî, fq. 139.

329 El-Kardavi, *Fik’hu ez-Zekat*, vep. e cit., bl. 1, fq. 240.

330 Ebu Zehra, *Usul el-fik’h*, vep. e cit., fq. 141.



e si rrjedhojë, nuk e kanë lejuar martesën me jobesimtare në asnjë rast bazuar në kuptimin e kundërt. Ndërsa hanefitë, të cilët nuk e përdorin kuptimin e kundërt, e kanë lejuar martesën e muslimanëve me gratë besimtare dhe jobesimtare.

Shembull i kushtit/*esh-Shart* është ajeti “*Nëse janë shtatzëna, shpenzoni për to deri sa të lindin ...*”³³¹. Bazuar në kuptimin e kundërt, nëse e divorcuara nuk është shtatzënë, ajo nuk ka të drejtë të përfitojë nga shpenzimi për ushqim i përmendur, e këtë gjë e kundërshtojnë hanefitë, sepse ata nuk e marrin këtë kuptim³³².

Shembullin për qëllimin/*el-Gaje* e gjejmë në ajetin, i cili ka lidhje me agjërimin: “*Dhe hani e pini derisa të dallohet fija e bardhë (bardhësia) e agimit nga fija e zezë (errësira e natës)*”³³³. Ky ajet nënkupton, se ngrënia dhe pirja janë të lejuara derisa të hyjë koha e përmendur, por nuk lejohen më pas. Natyrisht që hanefitë e pranojnë këtë dispozitë juridike, por ata e konsiderojnë ngrënia dhe pirja të përmendur në ajet si thelb dhe specifikimi/*et-Tekhsis* vjen nga vetë teksti, e jo nga kuptimi i kundërt³³⁴.

Kuptimi i kundërt ka gjetur zbatim edhe te numrat. Nëse një ajet ose hadith përmend një numër, të gjitha numrat e tjerë, nuk janë të pranuar, bazuar në kuptimin e kundërt, dhe nuk mundet që numri tjetër të zërë vendin e numrit të përmendur në kontekst. Shembull për këtë janë përqindjet dhe pjesët e përmendura në hadithet, që kanë lidhje me zekatin. Hanefitë bien dakord me të tjerët, se ata qëndrojnë te numrat e cituar, porse ata e bazojnë mendimin e tyre mbi vetë tekstin e cituar/*mentuk en-nass*, e jo mbi kuptimin e kundërt.

Është e vërtetë se të gjitha shkollat juridike përjashtojnë nga kuptimi i kundërt përshkrimet e përmendura në formë alegorike / *el-mexhaz*, ashtu siç përjashtojnë pasojën e kuptimit të kundërt/*mefhum el-mukhalef*, e cila bie ndesh me tekste të tjera³³⁵. Por vetë kuptimi i kundërt, siç e qartësojnë shembujt, na vë përpara një lloj përzgjedhje dytësore të pashmangshme, sipas terminologjisë logjike / *teabir el-mentik*³³⁶, dhe me një formë, që nuk pranon ndërmjetësi, e as bashkim mes këtyre përzgjedhjeve. Ky lexim i tekstit ligjor tek ata, që e pranojnë këtë kuptim, kufizon fleksibilitetin dhe larminë e dispozitave, sipas kushteve në ndryshim. Dhe ky është një rast tjetër, që tregon

331 Et Talak: 6

332 Ebu Zehra, *Usul el-fik'h*, vep. e cit., fq. 143.

333 el-Bekare 187

334 Ebu Zehra, *Usul el-fik'h*, vep. e cit., fq. 144

335 Ibid.

336 Kjo nënkupton faktin, që nëse ka dy hadithe “A” dhe “B”, mund që ose “A” apo “B” të jetë i saktë. Por ama, jo që hadith “A” dhe “B” në të njëjtën kohë të jenë të të njëjtës kategori, e as nuk mund të thuhet, që as “A” e as “B” janë të tillë.



dobësinë e logjikës së *fik'hut* islam në përshtatjen me ndryshimin e kushteve, si dhe pezullimin e veprimit të teksteve ligjore për orientimin e kësaj përshtatje.

Le të japim një shembull tjetër: kur është zbatuar kuptimi i kundërt mbi domethënien e numrave të përmendur më sipër, rrjedhoi ajo që quhet “përplasje/*tearud*” mes një numri hadithesh, që flasin për numra të caktuar masash/*eadad muhaddede min mekadir*, që paguhen për zekatin. Rreth këtyre numrave transmetimet e sakta ndryshojnë në vlera të pakta³³⁷. Kjo situatë i detyroi juristët të pretendojnë derogimin, e si rrjedhojë zhvlerësimin e legjitimitetit të numrave, që përmenden në hadithe të saktë të provuar/*sahih thabite*, jo për gjë, thjesht për të ruajtur vendosmërinë në zbatimin e kuptimit të kundërt mbi numrat / *mefhum el-mukhalef al-el e'adad*. Për shembull, gjejmë dallim mes librit të Ebu Bekrit, Aliut dhe Amr ibën Hazmit (r.a.) sa i përket numrit të deveve, që duhet të merret si zekat nga tufa e tyre³³⁸. Duke parë këto dallime dhe domethëniet e numrave/*dilaletul e'adad*, juristët patën debate, se te cilët numra të bazoheshin, e si rrjedhojë cilat numra të refuzonin bazuar në kuptimin e kundërt. Një numër i vogël dijetarësh, si imam Taberiu për shembull, bashkuan mes të gjitha trasmetimeve të mësipërme duke ua lënë juristëve lirinë e zgjedhjes mes numrave të përmendur për të caktuar masën e zekatit në këtë situatë³³⁹. Bashkimi është më i mirë dhe parësor, po ashtu edhe vënia në punë e tekstit ka përparësi, se neglizhimi i tij.

Por nëse ne e shohim nga një dimension tjetër, jo nga dimensionimi i domethënies/*bu'ed ed-dilale*, nuk do të kemi nevojë të përballemi, e as të zgjidhim asnjë përplasje. Dihet se prej intencave të zekatit/*mekasidu ez-zekat*, madje prej intencave të përgjithshme të sheriatit është edhe lehtësimi, e këtë e pranojnë të gjithë juristët. Disa juristë bashkëkohorë pranojnë, se numrat në masat e zekatit ndryshojnë në varësi të vetë shlyrësit të zekatit. Kjo me qëllim lehtësimi/*et-tejsir*³⁴⁰ dhe është më e dobishme dhe parësore.

Përgjithshmëria/el-'Umum dhe specifikimi/el-Khusus

Klasifikimi i fjalëve/*el-elfadh*, termave/*mustalahat* gjithashtu është bërë në varësi të fushës, që ajo tregon. Debati teorik rreth lidhjes mes klasifikimeve, rezultat i kësaj ndarje, shpuri në disa dallime në mendime në nivel juridik

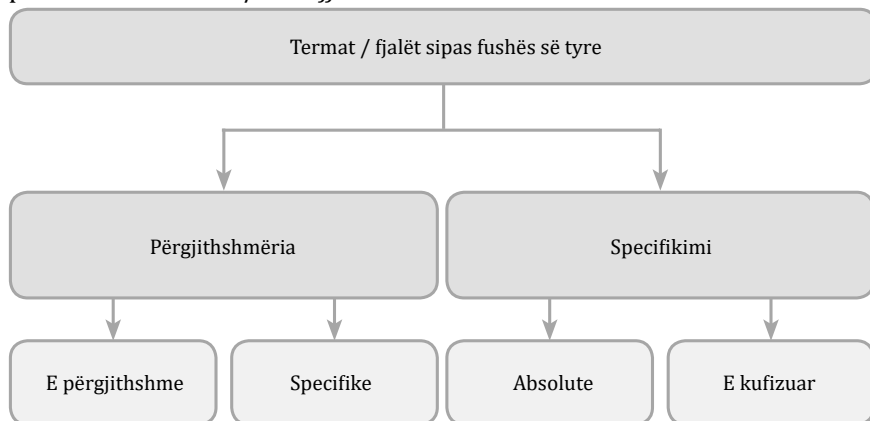
337 El-Kardavi, *Fik'hu ez-zekat*, vep. e cit., fq. bl. 1, fq. 182.

338 El-Bukhari, *es-Sahih*, Kapitulli mbi zekatin, vep. e cit.

339 Muhamed ibn Xherir et-Taberi, *Xhamiul bejan an te'vil ajel kuran* (Bejrut: Darul fikr, 1985), bl. 5, fq. 401.

340 Kardavi, *Fik'hu ez-zekat*, vep. e cit., bl. 1, fq. 184.

praktik. Fjalët u klasifikuan vetëm në varësi të përgjithshmërisë/*umum* dhe specifikit/*khusus* të tyre, kjo na kujton neve një herë tjetër klasifikimin grek, siç do përmendet më vonë. Kështu, fjalët gjithashtu u klasifikuan në “e përgjithshme/*Amm*” përballë “specifike/*Khas*” dhe “absolute/*mutllak*” përballë “e kufizuar /*mukajjed*’.



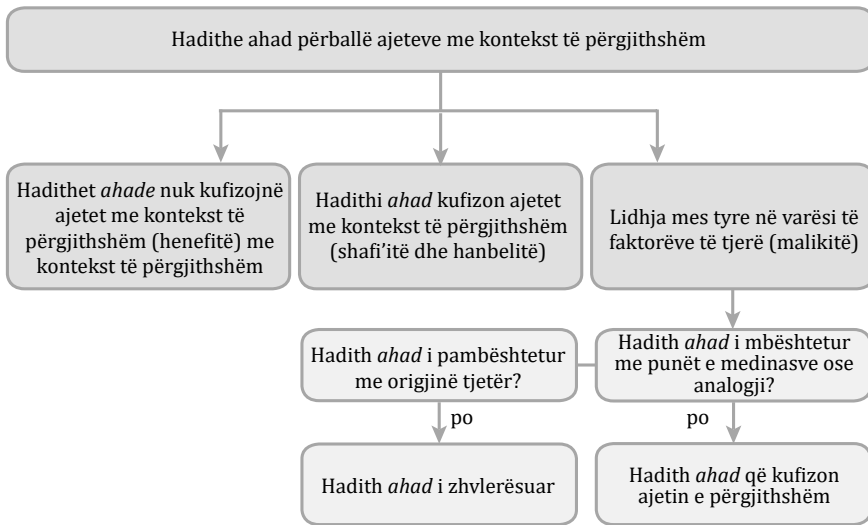
Grafiku 4.15. Klasifikimi i shprehjeve për nga gjithanshmëria e tyre

Përgjithshmëria / *el-'Umum*

Fjala e përgjithshme/*el-Lafdh el-'Am* përfshin më shumë se një kuptim në domethënieën e saj/*dilale*, ndërkohë që fjala specifike përfshin vetëm një kuptim, qoftë ky kuptim që tregon një person apo përshtkrim. Juristët shprehen të një mendimi, se fjala, nëse është specifike, ajo ka domethënie të prerë/*kat'ëij ed-dilale*, e nuk mund të jetë e hamendësuar / *dhannije* bazuar në (hipoteza) supozime logjike / *iftiradat aklije mutesavvire*³⁴¹.

Porse juristët kanë debate rreth qenies “kategorike/*kat'ëijje*” të teksteve kuranore, kur ato janë të përgjithshme/*Amme*. Këto hanefitë i kanë konsideruar kategorike/*kat'ëijje* dhe juristët e shkollave të tjera i kanë konsideruar të hamendësuar/*dhannije*, e si pasojë pranojnë specifikim/*tekhsis*. Ky debat në mendim ka pasur ndikim në tekstet, që besohet se janë kontradiktore/*mutearida*. Kështu, për shembull, kemi debat rreth domethënies së ajetit të përgjithshëm/*dilalat ajat amme* përballë fjalëve specifike/*elfadh khassa* në hadithet *ahade*, të cilat teorikisht mund t'i specifikojnë këto fjalë të përgjithshme.

341 Ebu Zehra, *Usul el-Fik'h*, vep. e cit., fq. 146



Grafiku 4.16. Mendimet e ndryshme rreth lidhjes mes hadithit ahad dhe ajetit me kontekst te përgjithshëm

Shembulli i shquar këtu është ajeti: “Kur doni të falni namaz, lani fytyrën dhe duart deri në bërryla”³⁴². Kjo është një shprehje e përgjithshme/*teabir amm*, që nuk përcakton asnjë renditje të caktuar për larje. Por një numër hadithesh përshkruajnë, se si profeti Muhamed (a.s.) përherë ndiqte një renditje të caktuar në abdes. Këtu hanefitë kanë refuzuar detyrimin e një renditje të caktuar në abdes, duke e konsideruar këtë veprim të pëlqyer, bazuar në teorinë e tyre, se shprehja e përgjithshme në ajetin e përmendur është e prerë/*kat’ëijj* dhe nuk lejohet specifikimi/*tekhsis* i saj me hadithe të hamendësuar/*dhannije*, ndërkohë që të gjitha shkollat e tjera e kanë detyruar renditjen, sepse ata e konsiderojnë renditjen e përcaktuar të përmendur në hadith specifikues të kuptimit të përgjithshëm të përmendur në ajet³⁴³. Ndërkaq imam Maliku miraton kufizimin/*et-tekjid* mbi bazën e punës së banorëve të Medines / *amel ehlil medine*, të cilin në këtë rast e mbështetin hadithet *ahad*. Pa mbështetjen e punës së banorëve të Medines ose një analogjie të vlerësuar/*kijas mutebe*, imam Maliku do ta konsideronte hadithin kontradiktor me ajetin. Kemi edhe zbatime të tjera të këtij debati me më shumë ndikim dhe më të rëndësishme, siç do të përmenden më vonë.

342 El Maide: 6.

343 Vep. e cit., fq. 148.

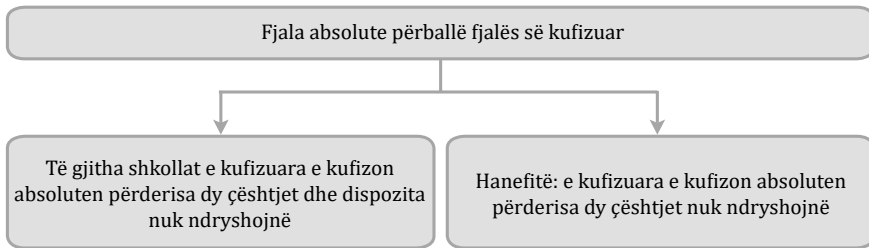


Kufizimi/et-Tekjid

Një debat të ngjashëm kemi edhe rreth mënyrës, se si shkollat trajtojnë ajetet e kufizuara/*mukajjed* përballë fjalëve absolute/*mutllak*.

Kur juristët studioan kufizimin e një fjale të caktuar/*tekjid lafdh muajjen*, kanë marrë parasysh dy kritere:

- Temën që trajton teksti/*mesele el-leti jetenaveluha en-nass*;
- Dispozitën që shpreh teksti/*el-hukm el-ledhi jektedihi en-nass* (e cila shkon mes detyrimit/*vuxhub dhe ndalimit/el-hadhr*).



Grafiku 4.17. Mendimet e ndryshme rreth shprehjes absolute përballë asaj të kufizuar.

Ata gjithashtu përcaktuan lidhjen mes fjalës së kufizuar/*lafdhul mukajjed* dhe absolute/*mutllak* bazuar në katër mundësitë logjike të mëposhtme rreth përngjasimit dhe dallimit në këto dy kritere:

1. Që dy çështjet të përngjasojnë e poashtu edhe dispozita;
2. Të përngjasojnë dy çështjet e të ndryshojë dispozita;
3. Të ndryshojnë çështjet e të përngjasojë dispozita;
4. Të ndryshojnë çështjet dhe dispozita.

Le të japim këtu katër shembuj qartësues për këto katër mundësi, me të njëjtën renditje³⁴⁴.

1. Në një hadith përmendet, se një person hëngri me qëllim ditën gjatë agjërimit të Ramazanit dhe pyeti profetin Muhamed (a.s.), se si ta shpaguante për këtë thyerje. Profeti Muhamed (a.s.) e urdhëroi të agjëronte dy muaj, e në një tjetër transmetim të së njëjtës ngjarje për të njëjtën temë dhe për të njëjtën dispozitë, profeti Muhamed (a.s.) e urdhëroi pyetësin të agjëronte dy muaj të njëpasnjëshëm. Secila shkollë juridike mori për bazë kufizimin me njëpasshmërinë/*et-tekjid bi et-Tetabu'u'e* e muajve, duke kufizuar shprehjen/*tekjid et-teabir* e parë absolute/*mutllak* me shprehjen e dytë të kufizuar/*mukajjed*.

344 Hasebulla, *Usul et-teshri'e*, vep. e cit., fq. 227.



2. Dy transmetues transmetojnë dy hadithe rreth zekatit të deveve. Në transmetimin e parë përmendet “deveja” pa kufizim, ndërkohë hadithi i dytë përmend “devetë e kullotës/*ibil es-saime*”, që do të thotë, se devetë e ushqyera me pagesë nuk kanë detyrim zekati. Përngjasimi në tematikë (pra, çështja e zekatit të deveve) bëri, që të gjitha shkollat të miratojnë kufizimin e absolute/*tekjid el-mutllak* me kushtin e “kullotës /*es-saime*”.
3. Një numër ajetesh trajton temën e dëshmitarëve në situata të ndryshme, ndër to për shembull ajeti 282 i sures el-Bekare në të cilin përmendet: “*Thirrni dëshmitarë edhe kur të lidhni kontrata për shitblerje ...*” dhe ajeti 2 i sures et-Talak: “*Merrni dy dëshmitarë të ndershëm prej jush ...*”. Ajeti i parë, i cili e përmend dëshmitarin në formë absolute/*mutllak*, flet rreth tregtisë, ndërkohë ajeti i dytë, i cili kushtëzon dëshmitarin me cilësinë “i drejtë/*dha adlin*”, trajton dëshmitarët e divorcit. Të gjitha shkollat juridike (përveç hanefive) e kanë kushtëzuar këtë shprehje të pakufizuar, që përmendet në ajetin e parë me kufizimin e përmendur në ajetin e dytë. Për këtë arsye kërkohet argumenti i drejtësisë për të gjithë dëshmitarët.
4. Ndërsa për kategorinë e katërt, kur ndryshojnë temat e po ashtu edhe dispozita, shembull kemi dy ajete, që flasin për dy situata dhe dy dispozita, njëri prej tyre ajeti i “agjërimit të tri ditëve” (për atë që thyen betimin e tij) dhe ajeti i “agjërimit të dy muajve të njëpasnjëshëm” për dispozitën e *dhiharit*³⁴⁵. Duke qenë se dallimi këtu konsiston në tematikë/*mes’ele* dhe dispozitë/*hukm*, të gjitha shkollat kanë miratuar moskufizimin e shprehjes absolute/*adem tekjidil mutllak* të ajetit të parë me shprehjen “të njëpasnjëshme/*mutetabi’ëin*” të ajetit të dytë, i cili kufizon/*jukajjid* agjërimitin.

Komenti im këtu është, se ne nga kjo analizë e kritereve të “përgjithshmërisë dhe specifikës/*el-umum vel khusus*” shohim, se kemi një orientim të përgjithshëm mes juristëve të parë për zbatimin e kufizimit/ *et-tekjid* dhe specifikimit/*et-tekhsis* dhe kujdesi për një gjë të tillë. Ky orientim e shtoi më shumë ngurtësinë, e cila kufizonte mënyrën e shqyrtimit gjuhësor, pikërisht literalizmin. Kushdo, në shqyrtimin e thjeshtë të dispozitave me metodën gjuhësore, do të vërejë se në këtë teori gati nuk gjendet asnjë konsideratë për kushtet, që rrethojnë rastet e studiuara, që të mund të ndikojnë në dispozitë ose intencat

345 *Dihari* është një dispozitë juridike kur burri i kthen shpinën gruas së tij duke e konsideruar atë njëlloj si nënën apo motren në marrëdhëniet intime. Nëse dëshiron t’i kthehet përsëri asaj i duhet ndër të tjera të agjërojë edhe dy muaj të njëpasnjëshëm. (sh.p.); Shih suren el-Maide, ajeti 89 dhe suren el-Muhadele, ajeti 4.

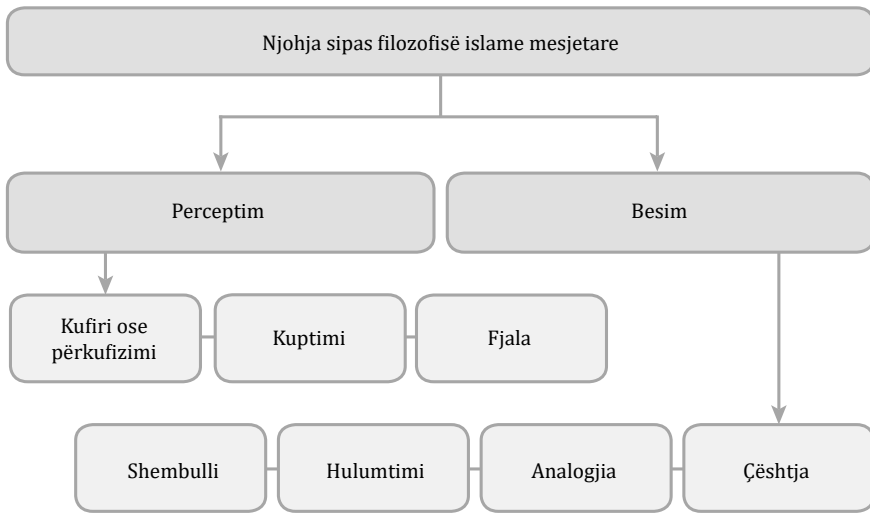


e synuara nga teksti/*mekasid el-mutegijat mine en-nass*, të cilat mund të ndikojnë gjithashtu mbi dispozitë. Dispozitat që kanë lidhje me përzgjedhjet e ndryshme, për shembull të shpagimet e të cilat u prekën më lart, supozohet që këto përzgjedhje të mbeten të hapura, e të mos kushtëzohen apo specifikohen pa arsye, gjë që i jep myftiut fleksibilitet, që të mund të trajtojë çështjet e njerëzve të ndryshëm ashtu si u përshtatet situatave të tyre specifike dhe njohurive të tyre kulturore të përgjithshme. Në fakt, kjo është më e afërt me qëllimin edukativ dhe qëllimin reformues e ndreqës nga këto shpagime. Ngushtimi i këtyre përzgjedhjeve detyron dispozita të ashpra, si p.sh. detyrimi i agjërimit të dy muajve të njëpasnjëshëm fillimisht, dhe pengon realizimin e fleksibilitetit, gjë që në të njëjtën kohë bie ndesh me intencën thelbësore e të përgjithshëm për lehtësim e tolerancë në çështjet e adhurimeve.

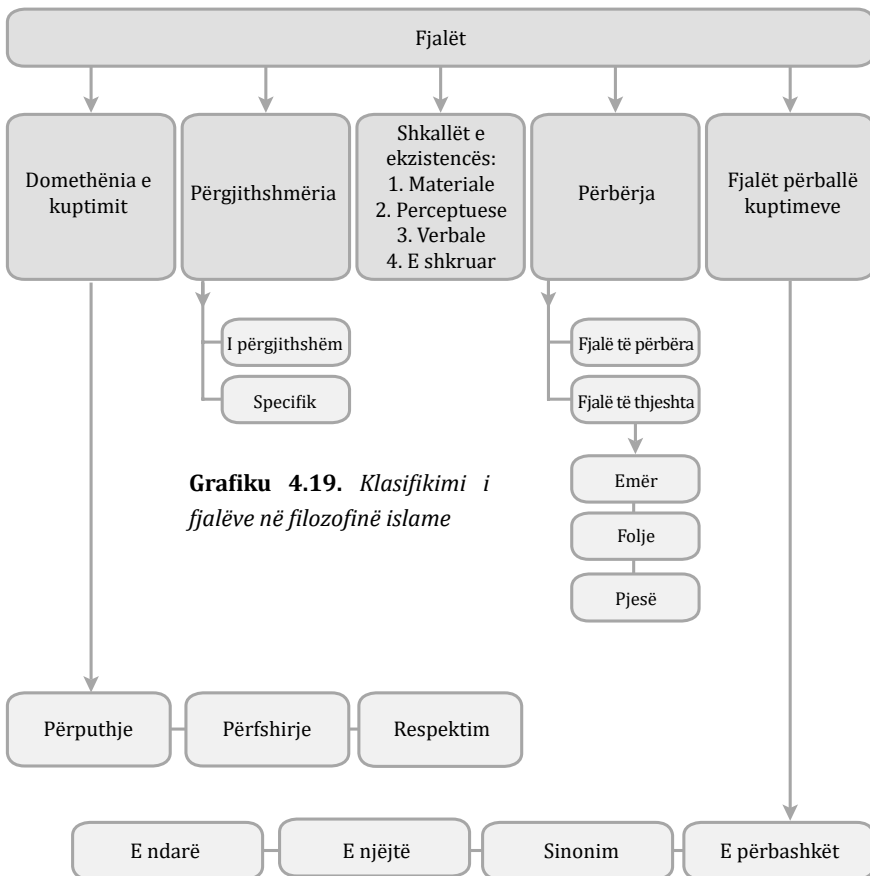
Po ashtu një masë e madhe e hulumtimeve rreth zekatit është përqendruar në tematika, si p.sh.: nëse lopët të cilat është obligim zekati janë të kullotës ose jo, nëse floriri është i shkrirë, pra në formë rrethore ose jo, nëse shprehja “i mjerë/*el-miskin*” mund të nënkuptojë edhe të varfrin ose jo, nëse qelqi, plumbi ose kripa duhet të konsiderohen si minerale ose jo, e të tjera pyetje. Të gjitha këto pyetje në tematikën e zekatit injoruan çështjen reale, ose qëllimin e vërtetë nga sistemi i zekatit, që zekati është sistem ekonomik e shoqëror për solidaritet dhe mbështetje mes të pasurve dhe të varfërve. Ky aspekt është i pari për t’u hulumuar, vlerësuar dhe orientimin e përgjithshëm.

Po ashtu dispozitat, që kanë lidhje me gjykatat dhe çështjet gjyqësore nuk duhet të jenë të kufizuara vetëm me evidentimet nga fjalët gjuhësore, siç edhe e pamë, por duhet të kujdesen edhe për zhvillimin e shoqërisë dhe t’u përgjigjen nevojave të saj, të kenë synim objektivin e përgjithshëm/*Amm* dhe absolut/*mutllak* pas çdo sistemi gjyqësor, që është realizimi i drejtësisë. Fatkeqësisht gjejmë, se shumë juristë në këtë fushë janë mjaftuar duke iu rikthyer e referuar rregullave të specifikimit dhe kufizimit, në vend që t’u rikthehen rregullave të drejtësisë shoqërore dhe interesit të përgjithshëm.

Është e vërtetë, se shqyrtimet gjuhësore/*istinbat el-lugavi* mund të jenë të domosdoshme për përcaktimin e veprimeve të adhurimit, porse ato nuk duhet të konsiderohen burime të mjaftueshme për vendim ose shqyrtim në tematikën e marrëdhënieve civilo juridike, që kanë lidhje me interesat e përgjithshme, në të cilat janë të rralla adhurimet e pastra. Por duhet të bashkëveprohet më këto çështje me një metodikë, e cila bazohet themeltarisht mbi vlerat origjinale/*kijem el-asile* dhe intencat e synuara/*el-mekasid el-mutegijat*. Në kapitullin e gjashtë do të zgjerohemi më shumë rreth kësaj metodike.



Grafiku 4.18. Klasifikimi i njohjes në filozofinë islame



Grafiku 4.19. Klasifikimi i fjalëve në filozofinë islame



Argumentet verbale / edil-letu el-lafdhije: ndikimi i filozofisë greke

Klasifikimi i përgjithshëm i njohjes në filozofinë islame të trashëguar bazohet mbi perceptim/*et-tesavvur* dhe vërtetim/*et-tesdik* (shih grafikun 4.18). Perceptimi ndahet në fjalë/*elfadh*, kuptime/*meani* dhe përkufizime/*hudud*³⁴⁶.

Fjalët/*el-lafdh*, për nga domethënia e tyre/ *dilalet*, studiohen për:

- kuptimet/*el-meani*, përgjithshmërinë/*umum*, shkallët e ekzistencës/*meratib vuxhud*, përbërjen/*terkib*, dhe
- marrëdhënien mes fjalëve dhe kuptimeve/*alakat bejnel kelimat vel meani*,
- domethënia e fjalëve për kuptimet/*dilaletul kelimat el-meani* është domethënie përputhshmërie/*mutabeka*, përfshirje/*tedammun* dhe respektimi/*iltizam*.

Ndërsa për nga përgjithshmëria/*el-umum*, fjalët në thelb ndahen në: të përgjithshme/*Amm* dhe specifike/*Khas*. Fjala mund të jetë e thjeshtë, që nuk pranon ndarje (siç janë emrat, foljet dhe parafjalët) ose të përbëra. Edhe kuptimet e fjalëve të ndryshme mund të jenë kuptime të përbashkëta/*meani mushtereke*, sinonime/*muteradife*, të njëjta/ *mutevatie* ose të ndara/*mutezajele*.

Është e dukshme, se kjo ndarje është ndikim i filozofisë greke, sidomos ndikim nga Aristoteli dhe shkolla e *peripatetikëve/el-Meshshain*. Ky ndikim vihet re në klasifikimet e ndryshme dhe degëzimet e tyre, duke filluar nga perceptimi dhe vërtetimi/*et-tesavvur ve et-tesdik*³⁴⁷, deri në fjalët e përafërta dhe sinonimet/*el-mutehanise ve el-muteradife*³⁴⁸. Duket qartë se filozofët muslimanë dhe dijetarët e shkencës së *usulit*, që erdhën pas Ibën Sinait, e ndoqën atë në përgjithësi në përmbledhjet dhe përkthimet e tij nga filozofët grekë. Mua më duket, se filozofët muslimanë i shqyrtuan “kuptimet e fjalëve/*el-meani*” me sytë e Aristotelit dhe Ibën Sinait³⁴⁹, e kjo gjë del nga studimi i tyre i (thelbit) esencës/*edh-dhat* përballë prezencës/*el-arad*, të sigurtës/*el-jekini* përballë të hamendësuarës/*edh-dhanni* etj..

Nga ky prezantim duket qartë ndikimi i filozofisë greke mbi shkencën e *usulu fik'hut* islam, e cila infiltroi në të nëpërmjet filozofisë islame.

346 Ali, *el-Mantik vel fik'h*, vep. e cit., fq. 174.

347 Ebu Ali Ibën Sina, *Isharat ve tenbihat*, përkth. Shems Inati, bl. 1 (Toronto: Meahad juntifikall li dirasat el-karnil vusta, 1984), fq. 49

348 Aristoteli, *E'amal aristo*, et-Tesnifat.

349 Ali, *el-Mantik vel fik'h*, vep. e cit., fq. 179.



Imamët juristë, ose ishin filozofë me tërë kuptimin e fjalës, siç kanë qenë imam Gazaliu, ibën Rushdi dhe ibën Tejmije, ose kanë qenë ndikuar nga filozofia, drejtpërdrejt ose jo, siç ishte rasti i të tjerëve. Mënyra e klasifikimit të fjalëve/*tesniful elfadh* tek ta dhe domethënia e fjalëve sipas kuptimeve/*dilaletul elfadhd alel meana* ka qenë tërësisht mënyrë greke.

Nën ndikimin e filozofisë greke shkenca e *usulu fik'hut* islam, me llojshmërinë e shkollave të saj mori ngjyrimet me atë, që mund të quhet ndryshe "logjika greke". Nisur nga këtu përkufizimet u ngritën mbi atë, që quhet "kufi dhe skicë/*el-hadd ve er-resm*", mbi dyzimet tradicionale në të gjitha klasifikimet verbale, si dhe mbi analogjinë logjistike formale. Në kapitullin e gjashtë do t'i rikthehemi këtij ndikimi grek e do ta shqyrtojmë atë nga aspekte të ndryshme nën dritën e teorisë së sistemeve dhe logjikës bashkëkohore.

4.3. ARGUMENTET LOGJIKE TË NGRITURA MBI TEKST

Vështrim i përgjithshëm

Dijetarët kanë bërë dallim mes burimeve origjinale/*el-mesadir el-aslije*, që janë Kurani dhe tradita profetike, dhe burimeve dytësore/*el-mesadir el-fer'ëije* mbi të cilat nuk janë mbështetur veçse në rastin e mungesës së argumentit nga teksti/*en-nass*, pra teksti specifik/*nass khas* nga Kurani ose tradita profetike. Në këtë hulumtim do të prezantojmë burimet dytësore të mëposhtme: Konsensusi/*ixhama*, analogjia/*el-kijas*, interesi/*el-masllaha*, *el-istihsani*, obstrukcioni ndaj oportuniteteve/*seddu edh-Dhera'ie*, zakoni/*el-Urf*, mendimi i imamit/*Re'jul imam*, mendimi i sahabiut/*R'ēju es-sahabij*, puna e banorëve të Medines/*amel ehlul medine* dhe *istis'habi*.

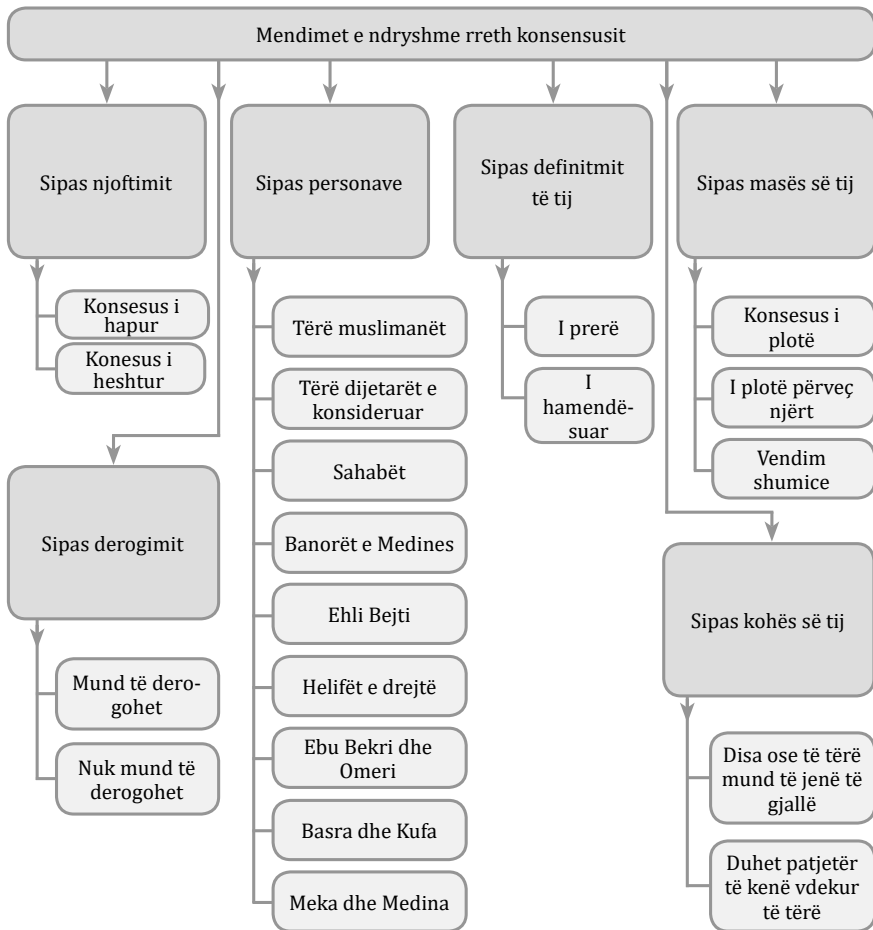
Juristët të cilët u mbështetën tek ndonjëri prej këtyre burimeve, të cilat këtu i përkrahujmë si logjike, e bazojnë këtë mbështetje të tyre mbi argumente nga Kurani dhe tradita profetike. Për këtë arsye, besoj se dallimi mes argumenteve origjinale pra Kuranit, traditës profetike dhe argumenteve dytësore, në realitet është dallim mes argumenteve gjuhësore dhe atyre logjike, e të dyja llojet e argumenteve, në fund të fundit, sillen rreth teksteve.

Konsensusi / el-Ixhama

Kemi një paradoks të këndshëm, i cili ka lidhje me konsensusin, të cilin shumica e shkollave e ka marrë parasys, si një prej burimeve "të prera/*kat'ëij*" të



legjislacionit. Paradoksi është, se nuk ka asnjë formë konsensusi rreth përkufizimit të vetë konsensusit. Në fakt, kemi dhjetëra përkufizime dhe kushte për ndodhjen e konsensusit, madje edhe brenda çdo shkolle. Imam Gazaliu, që është prej shafi'ive e përkufizon konsensusin si “një marrëveshje të tërë “*umetit islam*” rreth një çështjeje të caktuar fetare”³⁵⁰. Ndërkohë shumica e dijetarëve, shafi'itë e të tjerë, e përkufizojnë atë si “një marrëveshje të dijetarëve me peshë, ndër ata që kanë gradën e ixtihadit”. Por ka edhe përkufizime të shumta të *muxhtehidit* të konsideruar, që shkojnë nga njohja e Kuranit, traditës profetike dhe analogjisë deri në kushte të tjera të shumta për të, që ndonjëherë shkojnë deri në memorizimin e katërqind mijë haditheve. Lexuesi arrin të shohë te grafiku 4.20. krahasimin e disa prej këtyre mendimeve.

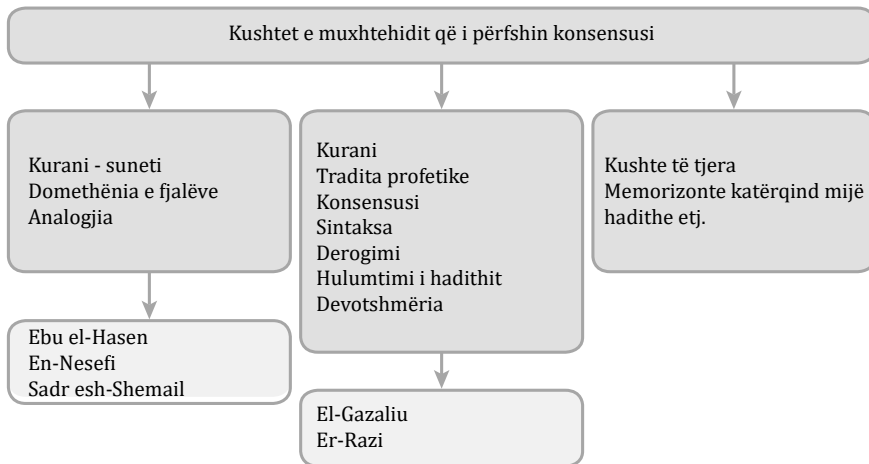


Grafiku 4.20. Disa dallime, që lindin rreth vetë përkufizimit të konsensusit

350 El-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e it., bl. 1, fq. 173.



Ndarja e shkollave tradicionale mes synive, shiave dhe të tjerëve kontribuoi në debatin rreth temave të konsensusit. Disa shkolla juridike, nuk i kanë konsideruar dijetarët e shkollave të tjera të aftë për të qenë, e për të pasur një mendim të vlerësuar në konsensus³⁵¹. Disa përkufizime e kanë kufizuar konsensusin vetëm në konsensusin e sahabëve/*ixhma es-sahabe*, siç e gjejmë, për shembull, në përkufizimin e dhahirive, edhe pse ka debat dhe dallim rreth kushteve, që e vlerësojnë njeriun, i cili ka bashkëjetuar me profetin Muhamed (a.s.), që të jetë sahabi. Disa dijetarë vlerësojnë, se cilido që ka parë profetin Muhamed (a.s.) është i aftë të jetë sahabi, anëtar në konsensusin e vlefshëm, ndërkohë që të tjerë, ndër ata ibën Hazmi dhe hanefitë shprehen, që numri i sahabëve të aftë për konsensus kufizohet në më pak se njëqind e tridhjetë vetë³⁵². Malikitë e kanë zgjeruar përkufizimin e konsensusit, duke përfshirë konsensusin e banorëve të Medines / *ixhma ehli Medine*, duke e konsideruar këtë konsensus burim të prerë të legjislacionit³⁵³. Më vonë do të paraqesim më shumë detaje rreth kësaj tematike, kur do të flitet për punën e banorëve të Medines pasi kjo për malikitë është sinonim i konsensusit të banorëve të Medines³⁵⁴.



Grafiku 4.21. Një përfaqësim i disa mendimeve rreth kushteve të muxhtehidit, që përfshin konsensusin

351 Këtë mendim e cek dhe e kritikon ibni Hazmi, *el-Muhal-la*, vep. e cit., bl. 5, fq. 88.

352 Ibid.

353 Shih diskutimet rreth kësaj problematike esh-Shevkani, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., fq.83; el-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e cit., bl. 1, fq.187; Alaed-din el-Bukhari, *Keshful esrar an usul fekrul islami el-Bezdevi*, redakt., Abdulla ahmud Omer (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1997), bl. 2, fq. 184.

354 Sulltan, *Huhxhijetul edil-le*, vep. e cit., fq. 121.



Ndërsa xhaferitë dhe zejditë e konsiderojnë konsensusin e Ehli Bejtit/*ixhma el-iter* (Aliut, Fatimes, Hasanit dhe Husejnit) të mjaftueshëm për t'u konsideruar konsensus i saktë/*ixham es-sahih*³⁵⁵. Ndërkohë disa dijetarë të shkëncës së *usuli* nga sholla xhaferie e kanë konsideruar konsensusin "të pavlerë", sepse atë duhet patjetër ta pohojë mendimi i imamëve të mbrojtur, i pari i tyre Aliu. Pra, ai nuk ndryshon nga mendimi i imamit, i mbrojtur në çdo rast.

Nga ana tjetër, Ahmed ibën Hanbelit dhe ebu Hazimit (jurist i madh hanefi) i atribuohet një transmetim, përmbledhja e të cilit është, se miratimi i halifëve të drejtë (Ebu Bekri, Omeri, Othmani dhe Aliu) është konsensus i vlerësuar/*ixhma muteber*. Asnjë prej shkollave të tjera, nuk e tregon këtë lloj konsensusi, madje disa libra të *usulit* krahasues përmendin mendime të tjera, që dëftojnë se konsensus vlerësohet miratimi i Ebu Bekrit dhe Omerit, ai i banorëve të Mekës, ai i banorëve të Medines, madje edhe konsensusin e banorëve të Kufes ose Basrës. Por asnjë prej shkollave të njohura juridike nuk i ka marrë parasysh këto mendime, të cilat janë më afër analogjisë së opinionit publik/*kijas re'jil 'am*, sesa fuqisë ligjore argumentuese.

Ekziston gjithashtu, edhe një tjetër debat, nëse konsensusi duhet të jetë i plotë/*tam*, pra që atë duhet ta mbështesë çdo anëtar i konsensusit, apo mjafton ajo që mund të quhet mendimi i shumicës/*re'jul ektherije*. Të gjitha shkollat juridike kanë kushtëzuar konsensusin e plotë, që ai të konsiderohet ekzekutues, përveç imam Taberit dhe Ebu Husejn el-Hajat, që shprehën se konsensusi mund të mblidhet, edhe nëse kundërshton një prej anëtarëve të konsensusit.

Sidoqoftë, të gjitha këto kushte mua më duken thjesht hulumtim teorik rreth thelbit të konsensusit, jo se ato janë mekanizma, që kanë ndodhur me të vërtetë. Dhënia e imazhit të konsensusit në disa libra të jurisprudencës sikur të ketë pasur një miratim mes anëtarëve të konsensusit për një vendim konsensual të caktuar, nuk është i përpiktë e kjo, sepse në historinë që ne njohim, nuk ka ndodhur të jetë kryer procesi i "analogjisë", ose "të provohet/*ithbat*" ky konsensus i pretenduar në çdo lloj tematike, i (deklaruar) hapur/*mu'ëil* qoftë, apo i heshtur/*sukuti*.

Një debat tjetër doli në dritë, nëse koha e anëtarëve të konsensusit është shteruar. Shumica e shkollave janë të mendimit, se konsensusi, nëse

355 Muhamed el-Kel-lini, *Usulul kafi*, redakt. Ali ekber el-Gaffari, (Teheran: Darul menshurat el-islamije, pa vit bot.), bl. 1, fq. 178-179; poashtu shih Irshad Abdul-Haqq, "Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements", *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (spring/summer) (2002), fq. 83.



dijetarët kanë mbërritur në një të tillë, duhet të pranohet në çfarëdo periudhe kohore të caktuar³⁵⁶, ndërkohë që Ahmed ibën Hanbeli dhe disa mu-tezilë vërejnë në faktin, se një apo më shumë anëtarë të konsensusit mund të ndërrojnë mendimin e tyre për aq sa ka qenë gjallë. Ata shprehen se “konsensusi është argument detyrues, që nuk lejohet të shkelet/*el-ixhma huxhxhe mulzime la jexhuzu kharkuha*, kështu që pohojnë, se anëtarët e konsensusit duhet të kenë vdekur e të ketë kaluar koha e tyre. Kjo garan-ton, që asnjë prej tyre të mos ndërrojë mendimin e vet, në mënyrë që kon-sensusi të mos jetë më i pavlefshëm. Imam Xhujeni, i shkollës shafi’ite bën dallim mes konsensusit rreth një çështjeje, që ai e konsideron kate-gorike/*kat’ëij*, e mes asaj që ai e konsideron të hamendësuar/*dhannij*. Për aa iu përket tematikave të hamendësuar ai bazohet në mendimin e imam Ahmed ibën Hanbelit rreth periudhës së konsensusit. Tematikat e hamendësuar/*el-umur edh-dhannije* për atë janë ato, që pranojnë ndry-shim mendimi te ndonjëri prej anëtarëve të konsensusit, ndryshe nga tematikat kategorike/*el-umur el-kat’ëijje*, të cilat nuk e pranojnë këtë ndryshim³⁵⁷. Mirëpo Xhujeni nuk ka dhënë kritere të dallimit mes temati-kave, që ai i ka konsideruar kategorike/*kat’ëijje* nga ato të hamendësuar/*dhannije*.

Një prej klasifikimeve të konsensusit thekson, që secili prej anëtarëve të konsensusit duhet të publikojë mendimin e vet. Këtë kusht shumë prej dijetarëve sinqerisht besojnë, se në realitet është diçka e pamundur³⁵⁸. Për këtë arsye disa shkolla janë bazuar në atë, që e kanë emërtuar “kon-sensus i heshtur/*ixham es-sukuti*” dhe ky nënkupton, që anëtarët e kon-sensusit, të cilëve nuk u dihen mendimet, mund të konsiderohen miratues bashkë me të gjithë anëtarët e tjerë, të cilët kanë dhënë haptazi mendimin e tyre. Por për këtë mendim, që e konsideron heshtjen fjalë, nuk ka kon-sensus, as haptazi e as të heshtur. Në realitet kemi dymbëdhjetë mendime të ndryshme rreth fuqisë argumentuese të këtij lloj konsensusi³⁵⁹.

Së fundmi, rreth pyetjes nëse vendimi, që është bazuar mbi konsen-sus është i mundur të ndryshojë/*jetegajjer* apo të derogohet/*en-Neskhu*, shkollat juridike me përjashtim të disa juristëve të veçuar shprehen, se një vendim i tillë nuk mund absolutisht të ndryshohet³⁶⁰. Në thelb ky men-dim bazohet mbi një parim themeltar, që pohon se “nuk ka më derogim

356 Sullatan, *Huxhijetul edil-le*, vep. e cit., fq. 100.

357 El-Xhujeni, *el-Burhan*, vep. e cit. fq. 641.

358 Serkhesi, *usul Serkhesi*, vep. e cit., bl.1 ,fq. 305; er-razi, *el-Mahsul fi ilmil usul*, vep. e cit., bl. 4, fq. 25-26.

359 Shih Sulltan, *Huxhijetul edil-le*, vep. e cit., fq. 32.

360 Ebu Zehra, *Usulul fik’h*, vep. e cit., fq. 197.



pas periudhës së profetësisë/*la neskha beade asri risale*”, si dhe ekziston një “kontradiktë” nga ana logjike mes rezultatit të konsensusit të parë dhe cilitdo konsensusi pasardhës³⁶¹. Unë mendoj, se si rezultat i këtij parimi dispozitat juridike për të cilat supozojmë, se kemi konsensus, e të cilat janë lidhur drejtpërdrejt me një periudhë të caktuar kohore, ose janë marrë nën dritën e kushteve historike të caktuara, janë bërë të përrjetshme dhe prej parimeve të qëndrueshme ligjore/ *ebedije*, pa asnjë justifikim.

Logjika e kritikës, që ibën Hazmi i bën konceptit të konsensusit ka qenë si vijon: Tematikat që trajton konsensusi duhet patjetër të jenë përmendur qartësisht në Kuran, ose në një hadith *mutevatir*, ose të jetë ndër temat, ku mendimet rreth kuptimit të tekstit/*nass* janë të ndryshme, ose të jetë rreth ndonjë prej haditheve *ahad*. Në rastin e parë: Bazuar në qenien e dispozitës të pranishme në Kuran, ose në një hadith *mutevatir*, konsensusi nuk është më i nevojshëm, që t’i japë asaj fuqinë argumentuese, sepse Kurani dhe tradita profetike janë burimi themeltar i dispozitave ligjore. Ndërkaq në situatën e dytë, konsensusi është pretendim dhe nuk ka asnjë të vërtetë bindëse/*el-ixhma deave ve lejse lehu hakika jekiniye*. Ai proteston te libri i tij « *El-Ihkam* » se konsensusi nuk mundet absolutisht të provohet, edhe nëse kufizohet te sahabët, sepse numri i tyre është me mijëra³⁶².

Por me gjithë të gjitha debatet rreth thelbit të përkufizimit, që përmendëm shkurtimisht këtu, habitemi që shumica e dijetarëve të *usulit* nga shkollat e ndryshme e konsiderojnë konsensusin argument të prerë / *kat’ëij*, që nënkupton dije bindëse e të sigurt / *ilmi jekini*. Shembull nga dijetarët, që e thonë këtë janë el-Bagdadi, el-Xhujeni, el-Gazali, esh-Shirazi, es-Semerikandi, en-Nesefi, el-Fera, es-Serahksiu, e shumë të tjerë. Ndërkohë që dijetarët të tjerë, ndër ata ez-Razi dhe el-Amidiu, janë shprehur, se konsensusi është argument i hamendësuar / *delil dhanni*³⁶³.

361 Ibid, fq. 198.

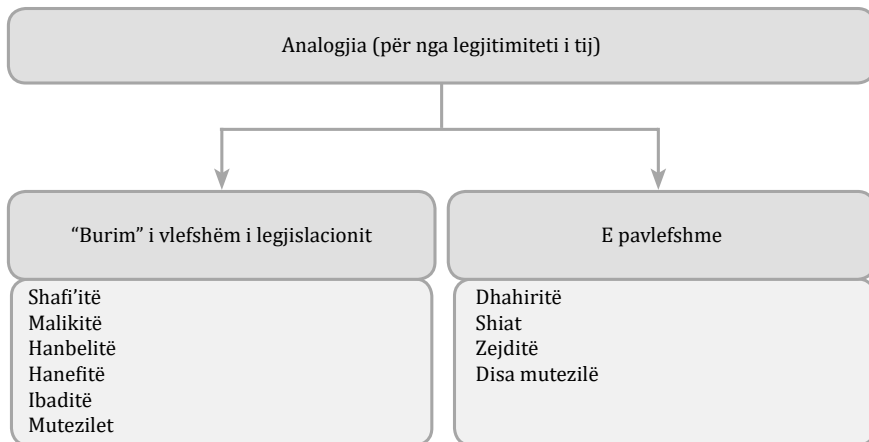
362 Ibn Hazm, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 8, fq. 103.

363 Shih Ebu Bekr el-Bagdadi, *el-Fekih vel mutefekkih*, redakt. Adil bin Jusuf el-Garezi (Memleke el-arabije es-suudije: Dar ibn el-Xhevzi, 1421 h.) bl. 1, fq. 154; el-Xhujeni, *el-Burhan*, vep. e cit., fq. pasusi 627; el-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e cit., bl. 1, fq. 176-177; Abdulla Ibni Kudame, *el-Mugni fi fik’h el-Imam Ahmed bin Hambel esh-Shejbani*, bot. 1 (Bejrut: Darul fikr, 1985) fq. 273; el-Basri, *el-Mutemed*, vep. e cit., bl. 2, fq. 21; Ibrahim Fejrزابادي, *Sherhul el-lemea*, redakt. Abdulmehid Turki (Bejrut: Darulmegrib el-islami, 1988) bl. 2, fq. 666; el-Bukhari, *Keshful esrar*, vep. e cit., bl. 2, fq. 298; Ibn Nidhamud-din el-Ensari, *Fevatihu er-rehamut sherh muslimu thubut*, redakt. Adbulla Mahmud Omer, bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 2002), bl. 2, fq. 213; Ibni Tejmije, *el-Musevvede*, vep. e cit., fq. 316; Muhamed el-Khudari, *Usul el-fik’h* (Bejrut: el-Mektebe el-asrije, 2002), fq. 280; er-Razi, *el-Mahsul fi ilmil usul*, vep. e cit., bl. 4, fq. 214; el-Amidi, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 1, fq. 404.



Analogjia

Analogjia është burim dytësor ndër burimet e legjislacionit, të cilin katër shkollat juridike sunite e konsiderojnë argument ligjor. Po ashtu edhe mu'teziletë dhe ibaditë, ndërkohë që xhaferitë, zejditë, dhahiritë dhe disa mutezile shprehen, se analogjia është “dekretim (me hamendje) sipas dëshirës/*teshri'ë bil heva*”. Në refuzimin e analogjisë, raportohen për shembull fjalët e imam Xhafer es-Sadikut, se nuk ka asnjë çështje, që të mos e ketë përgjigjen në Kuran ose traditë profetike³⁶⁴. Por, mua më duket se në realitet analogjia është mekanizëm / *aletun* nëpërmjet të cilit mbërrihet në një dispozitë juridike / *hukm fik'hij*, dhe jo një prej burimeve të legjislacionit / *mesadir et-teshri'ë*.

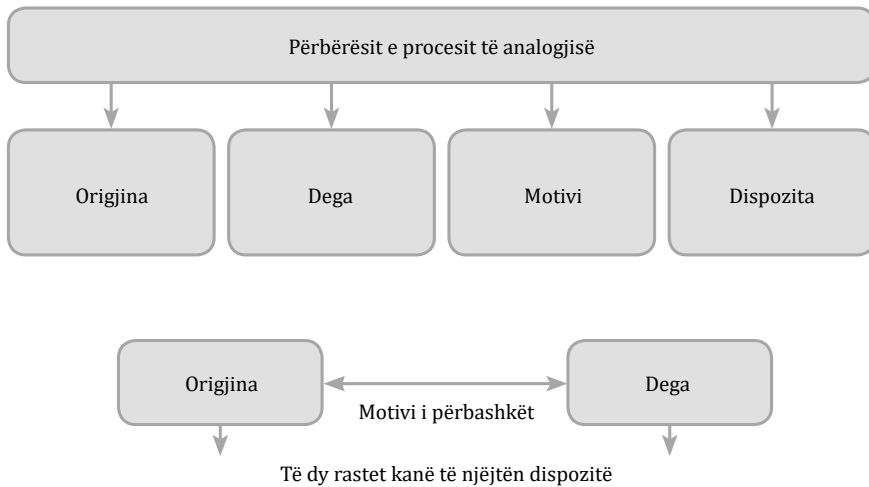


Grafiku 4.22. Debati rreth fuqisë argumentuese të analogjisë

Procesi i analogjisë ka katër pjesë që janë origjina/*el-asl*, dega/*el-fer'u*, motivi/*el-‘il-le* dhe dispozita/*el-hukm*, e vetë analogjia nënkupton krahasimin e një çështje me një tjetër, ku dispozita është e njohur sa i përket çështjes së parë, që është origjina/*el-asl*, ndërkohë që ajo nuk është e njohur sa i përket çështjes së dytë, që është dega. Analogjia përfshin vërejtjen e pranisë së një motivi të përbashkët/*ile mushtereke* mes dy çështjeve, e, si rrjedhojë nga përngjasimi i çështjes së dytë me të parën, ekzekutohet dispozita, që i përket çështjes së parë mbi çështjen e dytë³⁶⁵.

364 Muhamed Mehdi Shemsud-din, *el-Ixhtihad ve et-texhdid fil fik'hil islami*, (Bejrut: el-Muessesetu ed-devle, 1999), fq. 23.

365 Shih Hasebulla, *Usulu et-teshri'ë*, vep. e cit., fq. 124; ebu Zehra, *Usul fik'h*, vep. e cit., fq. 104; Ahmed ebu Muhamed esh-Shahsi, *Usul esh-Shashi* (Bjerut: Darul kutub el-arabi, 1492 h.), fq. 325; el-Bejdavi, *Tefsirul bejdavi* (Bejrut: Darul fikr, pa vit bot.), bl. 3, fq. 5; Xhemalud-din



Grafiku 4.23. (a) Katër përbërësit e analogjisë dhe (b) si ndërveprojnë përbërësit në procesin e analogjisë

Analogjia tek dhahiritë, shiat xhaferija, zejditë dhe disa mu'tezilë, nuk është e prerë/*gajr kat'ëijj*, madje konsiderohet shpikje në fe. Ibën Hazmi e përmend këtë qëndrim, kur përshkruan analogjinë, si një vendim pa një dije të sigurtë, e të bazuar në argumente të hamendësuar³⁶⁶. Ibën Hazmi gjithashtu i kritikon ata, të cilët legjitimitetin e analogjisë e provojnë, duke u bazuar mbi konsensus, duke parë që konsensusi sipas tij nuk mund të provohet/*ithbat* aspak³⁶⁷. Ibën Hazmi dhe dhahiritë në përgjithësi shprehën, se vetëm kuptimi sipërfaqësor/*edh-dhahiri* i Kuranit dhe hadithit është ai që vlerësohet, se ka fuqi argumentuese/*huxhhije* dhe legjitimitet/*esh-sher'ëijje* në sheriatin islam. Ibën Hazmi beson, se vënia në punë e mendjes është një lloj hamendësimi, dhe ky mund të jetë i dobishëm në çështjet e kësaj bote, por jo në punët e fesë³⁶⁸.

el-Esnevi, *Nihajetu es-sul sherh minhaxhul vusul*, redakt. Abdul kadir Muhamed Ali (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1999) bl. 3, fq. 4; Abdulla Ibn Ahmed el-Ensari, *Keshful esrar sherh el-musanif al-el menar*, bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1998), fq. 196; el-Basri, *el-Mu'temed*, vep. e cit., bl. 2, fq. 195; esh-Shevkani, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., fq. 198.

366 Shih Ibn Hazm, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 1, fq. 29, 70, 121; er-Razi, *el-Mahsul fi ilmil usul*, vep. e cit., bl. 5, fq. 144; es-Subki, *el-Ibhaxh fi sherh el-Minhaxh*, vep. e cit., bl. 3, fq. 18; el-Amidi, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 4, fq. 62; el-Basri, *el-Mu'temed*, vep. e cit., bl. 2, fq. 299; el-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e cit., fq. bl. 2, fq. 557.

367 Ibn Hazm, *el-Ihkam*, vep. E cit., bl. 8, fq. 103.

368 Sipas Sulltan, *Huxhijetul edil-le*, vep. e cit., fq. 284.



Nga refuzimi i dhahirive ndaj analogjisë dolën një numër fetvash të çuditshme, të cilat njerëzit i përdorën ndonjëherë në formë shakaje. Këto fetva, që i referoheshin refuzimit të analogjisë logjike, gjithashtu bënë që shkolla dhahirite të shihej me neveri nga njerëzia. Ibën Hazmi, për shembull, raporton një hadith në të cilin profeti Muhamed (a.s.) thotë: *“Leja e saj është heshtja e saj”* duke nënkuptuar vajzën e virgjër, kur ajo pyetet për mendimin e saj në miratimin e martesës dhe hesht prej turpit për të dhënë miratimin haptazi. Komenti i Ibën Hazmit ka qenë: “Nëse ajo do të thoshte “po”, lidhja e martesës do të prishej”³⁶⁹. Pra, Ibën Hazmi nuk e ka pranuar, që martesa të lidhet, duke krahasuar mes miratimit për martesë nëpërmjet heshtjes, që përmendet në hadith, dhe miratimit për martesë me thënien “po”. Ndërkohë shkollat e tjera i kanë dhënë nuses të drejtën të miratojë martesën me heshtje ose të shprehë haptazi miratimin. Hanefitë janë shprehur, se tërë kjo u nënshtrohet zakoneve. Ata e kanë interpretuar hadithin me faktin, se ndalesa që gruaja arabe të lidhë vetë drejtpërdrejt aktin e martesës, nuk është për tjetër gjë, veç që asaj të mos i quhet si veprim i ulët, siç edhe shprehen ata. Kjo është më e pranueshme për një legjislacion, i cili merr në konsideratë zakonet dhe kulturat e ndryshme.

Xhaferitë, zejditë dhe mu'teziletë e pranojnë analogjinë, nëse motivi në tekst është i qartë, e nuk është evidentuar me hamendje/*el-Il-le musarreha biha fin-nass ve lejse mustanbita bidh-dhan*. Shkollat e tjera vlerësojnë, se analogjia me motiv të deklaruar është konkludim gjuhësor i drejtëpërdrejtë i dispozitave nga tekstet dhe nuk është analogji në kuptimin e njohur. Ibaditë e rendisin analogjinë nën një kategori të përgjithshme të burimeve, që e quajnë “logjikë”³⁷⁰.

Me gjithë pozitës së lartë, që Nadhami i jep mendjes, një jurist mu'tezili i shquar, ai e refuzon *ixhtihadin* nëpërmjet analogjisë, sepse ai sheh se dispozitat e shariatit nuk kushtëzohen të përputhen me mendjen³⁷¹. Ai përmend shembuj të shumtë dispozitash, të cilat “nuk janë në përputhje me mendjen/*gajre muvafeka lil akl*” sepse shariat, sipas asaj që ai thotë, nuk barazon mes të barabartëve dhe nuk kundërshton mes kontradiktorëve. Ndër shembujt që ai jep për këtë është, edhe se ligji detyron dy dëshmitarë për të provuar vrasjen, ndërkohë që ai detyron katër dëshmitarë për të provuar imoralitetin, në abdes kemi urdhër për larjen e pjesëve

369 Shih për mendimet e Ibn Hazm në *el-Muhal-la*, bl. 9, fq. 575; Hadithi transmetohet nga Maliku, Ahmedi, Muslimi dhe koleksionarët e librave Sunen nga Ibn Abbasi sië qendron në *Sahih el-Xhamiu es-sagir*.

370 Amr Khalife en-Nami, “Dirasat el-Ibadije” (disertacion doktore, Univeriteti Kambrih, 1971), fq. 36.

371 El-Amidi, *el-Ihkam, vep. e cit.*, bl. 4, fq. 9-10.



të trupit, që nuk i ekspozohen papastërtisë etj³⁷². Megjithatë unë besoj, se shembujt e Nadhamit për mosekuilibrim të dispozitave, nuk dëftojnë jologjikë, por lidhjen e dispozitave ligjore me intencat dhe synimet e tyre. Një vështrim më i thellë dhe intencial/*el-mekasidi* në këto dispozita na nxjerr në pah, se qëllimi i vërtetë nga kërkimi i dëshmitarëve është provimi i ngjarjeve të caktuara (vrasja në rastin e parë dhe kryerja publike e imoralitetit në rastin e dytë). Për këtë arsye edhe numrat nuk janë të qëllimshëm në vetvete në cilëndo prej situatave, por janë mjet për sigurimin e procedurave të gjykimit dhe realizimit të drejtësisë. Në shembullin e dytë, që na jep Nadhami, shohim se abdesi është prej akteve të adhurimit me të cilat synohet respektimi dhe adhurimi, pa u lidhur me aspekte logjike të caktuara. Për këtë arsye hanefitë dhe disa juristë nga shkolla të tjera, nuk e kanë pranuar aspak analogjinë në adhurime³⁷³. Madje ata i kanë përkufizuar adhurimet, si “veprime të cilave nuk u logjikohet kuptimi/*efal gajre meakuletul meani*”, siç janë veprimet e detalizuara të namazit e haxhit, të cilave nuk u logjikohet kuptimi³⁷⁴. Ne në këtë libër pretendojmë të përfitohet nga intencat në analogji, duke i konsideruar këto intenca bazë për lidhjen e dispozitave të ndryshme, si dhe krahasimin mes këtyre dispozitave, duke përfshirë intencat dhe synimet prej tyre me motivet.

Së fundmi, malikitë pohojnë, se çështja origjinë/*mes'eletul esile* mund të jetë vetë rrjedhojë e një analogjie të mëparshme. Kjo do të thotë se evidentimi i një dispozite të një çështje dytësore të caktuar është i mundur nëpërmjet analogjisë pa pasur nevojë për një “origjinë/*asl*” të përmendur qartë në tekste. Më pas nxirret një dispozitë e tretë me analogji me temën e re etj.. Një zgjerim i tillë në përkufizimin e analogjisë tek malikitë jep mundësinë e mbështetjes mbi motive/*ilel* në lindjen e një zinxhiri analogjish të sakta, pa u mbështetur në një çështje parësore të përmendur qartësisht në Kuran ose traditë profetike. E gjithë kjo është një zgjerim intencial/*mekadisi* në këndvështrimin analogjik.

Motivi/*el-il-le*, në këtë kapitull është përmbysja e procesit të analogjisë dhe kuptimi mbi të cilin ajo ngrihet. Shkollat juridike kanë dhënë tri kushte të një motivi të saktë. Shkollat juridike, të cilat bazohen tek analogjia janë shprehur të një mendimi, se është e detyrueshme prania e qartësisë/*edh-dhuhur*, transitivitetit/*et-teaddi* dhe vlerësimi/*el-ië'tibar* në cilindo motiv të saktë. Qartësia/*edh-dhuhur* nënkupton “qartësinë dhe mundësinë e njohjes së motivit, hetimin e pranisë ose mungesës së tij/

372 Ibid.

373 Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 218.

374 Ibid.



el-vuxduh vel imkanijetu idrakul il-leti ve et-tehkiq min vuxhudiha ve ademihi". Transitiviteti/*et-teaddi* nënkupton "mundësinë e shtrirjes së motivit për të përfshirë edhe raste të tjera në mungesë të një teksti, i cili e kufizon këtë motiv në situata të veçanta/*imkanijet muddetul il-leti halat ukhra, mea adem vuxhud en-nass jeksur havihil il-le ala halat khasa*", si në rastet kur dispozita i përket profetit Muhamed (a.s.). Vlerësimi/*el-ië'tibar* nënkupton "mungesën e një shprehje penguese në një tekst ligjor, që të citojë mosmarrjen parasysh të këtij motivi/*adem vuxhud ibare mani'a fi nassin esh-she'ëij tenas ala ademil ië'tidad bi tilkel il-le*"³⁷⁵.

Ndërkohë shkollat juridike kanë pasur debate rreth një kushti/specifike tjetër, të cilën e emërtuan "kriterizimi i motivit/*indibatul il-le*". Kjo nënkupton që "ai të mos ndryshojë me ndryshimin e kohës, personave dhe situatave/*el-la tekhtelif bi ikhtilafi es-sure vel eshkhas vel-ezman vel ahval*"³⁷⁶. Shkaku i debatit rreth kushtit të kriterizimit është debati tjetër, nëse analogjia, siç mund të quhet "urtësi/*hikme*", është e lejuar pasi urtësia është interes jo i disiplinuar/*masllaha gajre mundabita*, sipas kuptimit të përmendur. Më poshtë japim disa shembuj, të cilët sqarojnë dallimin mes motivit dhe urtësisë të shkollat juridike.

Muslimanit i lejohet të punojë sipas lehtësive, të cilat ia lejojnë atij të mos agjërojë, nëse është i sëmurë ose në udhëtim, siç përmendet në ajetin e sures el-Bekare. Sëmundja ose udhëtimi për një largësi të caktuar, që përcaktohet nëpërmjet *ixhtihadit* në kuptimin e haditheve, që kanë lidhje me temën, janë dy motivet e vendimit për këtë leje. Ndërsa urtësia pas kësaj leje është lehtësimi: "*Allahu dëshiron që t'jua lehtësojë*" El-Bekare, 185. Dijetarët kanë dhënë *fetva*, se i moshuari ka të drejtë të punojë sipas kësaj leje, duke e prishur agjërimin, krahasuar me sëmundjen që është motiv dhe jo duke e krahasuar me lehtësimin, që është urtësi. Kështu pra, gjejmë se kjo leje në shumicën e shkollave, nuk shtrihet për të përfshirë punëtorin, i cili bën punë krahu të mundimshme, dhe nuk gjen tjetër veç saj për të jetuar, edhe pse ky person përballet me vështirësi, madje ndonjëherë dëm gjatë agjërimin. Dijetarët e shkollave të ndryshme kanë pretenduar, se sëmundja ose udhëtimi mund të krahasohen dhe të përcaktohen me përpikëri, e si rrjedhojë janë dy motive të kriterizuara, që vlejné për analogji, ndërkohë që lehtësimi është një koncept, që nuk pranon përcaktim, sepse ai ndryshon me ndryshimin e formës, personave, kohës dhe situatave. Për këtë arsye urtësia është konsideruar diçka e pakriterizuar, pra pengesë që nuk mund të konsiderohet kriter për analogjinë juridike të saktë.

³⁷⁵ El-Gazali, *el-Mustesfa*, vep. e cit., bl. 2, fq. 345; Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 223.

³⁷⁶ Ibid.



Po të kem një koment këtu, them se një këmbëngulje e tillë mbi metodologjinë shkakore/*menhexh es-sebebij* e cila nuk pranon lidhje logjike veçse mes shkakut dhe pasojës/*es-sebeb vel musebbeb*, neglizhon nivelin e synimit/*el-gai* në procesin e analogjisë, pra lidhjen mes vendimit dhe synimit të tij, e si rrjedhojë ai humbet ndonjëherë shpirtin dhe kuptimin e kërkuar në thelb nga leja për lënien e agjërimit, edhe kur shkakësia përm-bush atë që quhet kriterizim në aspektin formal procedural/*el-indibat fi xhanib esh-shekli el-ixhraiij*. Në kapitullin e gjashtë lexuesi do të gjejë një diskutim më të gjerë në dallimin mes motivit/*il-le*, urtësisë/*hikme* dhe intencës/*maksad* dhe ftesën për domosdoshmërinë e marrjes në konsideratë të intencave të dispozitës në procesin e analogjisë.

Dijetarët e shkencës së *usulit* për hir të një analogjie të saktë, ndoqën një rrugë me disa hapa, të cilat i përmbledhim sa më poshtë, që lexuesi të vërejë, se fjala “*el-Menat*” dëfton shkakun ose motivin prej dispozitës.

1. Nxjerrja e motivit/*tekhrixhul menat*: Ky është procesi i thellimit në tekstin original, me qëllim nxjerrjen e numrit më të madh të mundshëm të motiveve të mundshme mbi të cilat është ngritur dispozita origjinale. Motivet e mundshme janë vendet ose lëndët, që përmenden në tekstin original, e të cilat propozohen të jenë motivi i dispozitës;
2. Përzgjedhja e motivit/*tenkihul menat*: Në këtë hap juristët testuan mundësitë, që kishin mbledhur që nga hapi i parë, njëri pas tjetrit në përpjekje për të përcaktuar vetëm njërin prej tyre, që të jetë ai motivi duke përjashtuar të gjitha mundësitë e tjera. Kjo mënyrë duket e thjeshtë, sepse bazohet mbi motivin e vetëm, që i duket juristit, se është i pranuar. Për të zgjedhur motivin e duhur mes të gjitha mundësive dijetarët kanë kushtëzuar një kusht, që ai që të jetë “një përshkrim i përshtatshëm/*vesf munasib*”. Përshtatshmëria/*el-munasebe* këtu në përgjithësi, nënkupton realizimin e interesit/*tehkik el-maslaha*. Por faktikisht nuk kemi një përcaktim teorik të këtij interesi në shkrimet e hershme të shkencës së *usulit*. Kushdo mund të vërejë në shkrimet e mëvonshme në themelet e shkollave sunite (të cilat vetë janë bazuar tek analogjia) një anim në rritje për të lidhur “përshtatshmërinë/*el-munasebe*” me “intencat/*mekasid*” e shariatit. Më shumë kjo lidhje vihet re në teorinë e Shatibiut rreth intencave të shariatit dhe në një shkallë më të vogël, por të qartë në teorinë e mëparshme, që ka dhënë Gazaliu, el-Iz ibën Abdu Selami dhe el-Karafiu rreth



analogjisë³⁷⁷. Madje et-Tufi e ka përshkruar interesin/*masllah*, si shkakun që të shpie në intencën e Ligjvënësit³⁷⁸. Shumica e dijetarëve të *usulit* nuk e kanë mbështetur lidhjen e dispozitës dhe intencën e saj, sepse intenca nuk është (egzakte) e disiplinuar/*mundabita*, siç edhe janë shprehur³⁷⁹. Lexuesi, në kapitullin e gjashtë të këtij libri do të gjejë një këndvështrim ndryshe të çështjes së disiplinimit.

3. Realizimi i motivit/*tehkikul menat*: Ky është hapi i fundit në procesin e analogjisë dhe në të juristi *muxhtehid* hulumton, nëse motivi është i zbatueshëm në situatën reale, që ai hulumton. Dehja për shembull është motiv për ndalimin e verës. Ky është vendimi origjinal, por kur *muxhtehidi* përpiket sa i përket një lëndë tjetër, pyetja është: A është evidente dehja e mendjes njerëzore te kjo lëndë e caktuar apo jo? Shembull tjetër: Qëllimi është motivi në ekzekutimin e vrasësit në vrasjen me paramendim, porse pyetja në rastin e vrasjes do të jetë: A është evident paramendimi pikërisht në këtë situatë vrasje apo jo? Shembull i tretë: Varfëria është motivi për marrjen nga zekati dhe pyetja për realizimin e motivit është: A është ky njeri i përcaktuar i varfër apo jo?

Unë mendoj, se realizimi i motivit është në kufijtë mes jurisprudencës/*el-fik'h* dhe shkencës dhe nuk është thjesht jurisprudencë. Si rrjedhojë, nuk lejohet që burimi dhe dispozita të dalin vetëm nga ana e *muxhtehidit*, siç shohim në trashëgiminë tonë tradicionale juridike. Le të japim një shembull për sqarim: Si e ka të mundur juristi të provojë ose vërtetojë, se një lëndë e caktuar është lëndë dehëse, ose një i dyshuar i caktuar ka një qëllim të vërtetë për vrasje ose dëmtim mendor, ose se një person i caktuar është i varfër, pra nën nivelin e varfërisë? Në ditët tona, përgjegjësia e përgjigjes për pyetje të tilla për realitetin duhet t'iu kalojë dijetarëve të specializuar në fushën e kimisë, psikologjisë dhe ekonomisë, e jo juristëve, specialistë në konkludimin e dispozitave të detalizuara nga argumentet verbale. Lexuesi do të gjejë më tepër detajizim për këtë tematikë në kapitullin e gjashtë.

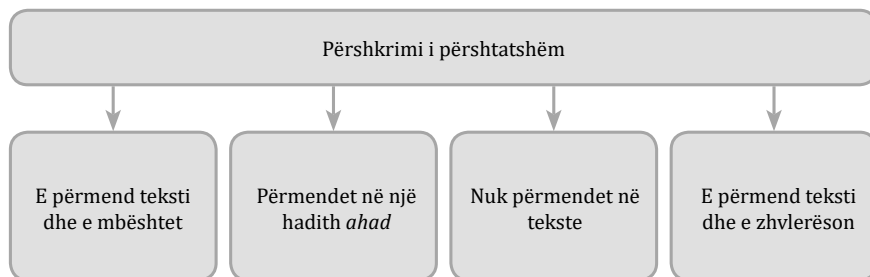
Juristët nga shkollat e ndryshme bëjnë dallim mes motivit të cituar/*il-le el-mensusa* dhe motivit tek i cili ka mbërritur *muxhtehidi* me punën e tij logjike pa ndonjë argument me domethënie të qartë nga tekstet/*el-il-le el-leti tevassale ilejha el-muxhtehid aklen dune dilil vadih ed-dilatetu*

377 Abdull ibnBejjeh, *Alakat el-Mekasid esh-shr'ëijje bi usulil fik'h*, bot. 1 (Londër: Muessesetul furkan li turathil islami, Merkey dirasat el-mekasid, 2006), fq. 25.

378 Et-Tufi, *et-Te'ajin*, vep. e cit., fq. 239.

379 Abdulhakim es-Seadi, *Mebahithul il-le fil kijas indel usulijjin* (Bejrut: Daru en-neshr, 1986), fq. 110.

*en-nusus*³⁸⁰. Bazuar mbi këtë, juristët klasifikuan përshkrimin e përshtatshëm/*el-vasf el-munasib* në katër kategori, siç i sheh lexuesi te grafiku 4.24.



Grafiku 4.24. Katër kategoritë e përshkrimit të përshtatshëm

Shkollat juridike janë të një mendimi, se nëse ka çka e pengon përshkrimin/*el-vasf* nga tekste të Kuranit dhe traditës profetike me gjithë dobitë e dukshme, që mund të duken, ai nuk mund të përdoret në analogji. Për shembull, dobia që mund të nxjerrë njeriu nga (kamata) fajdeja përmendet dhe ndalohet me tekst. Po ashtu, edhe dobitë e lëndëve dehëse dhe kumarit përmenden dhe ndalohen në Kuran. Nëse kemi një përshkrim me tekst të drejtpërdrejtë/*nass sarih*, siç është në rastin e dehjes së verës ose pranisë së qëllimit në vrasje, analogjia që bazohet mbi këtë situatë është e vlefshme, madje edhe në shkollat, që nuk bazohen tek analogjia, që janë xhaferitë, zejditë, mu'teziletë dhe dhahiritë, sepse këto shkolla e konsiderojnë përshkrimin ose motivin domethënie të tekstit/*tuteber el-vasf evil il-le dilale en-nass* e jo analogji.

Nëse përshkrimi/*el-vasf* është i përfshirë në shprehje të përgjithshme të tekstit ligjor, duke qenë ndjekës i një çështje tjetër, ose i lidhur me një vendim tjetër, ai është përshkrim i përshtatshëm/*vasf munasib* të shafi'itë dhe hanefitë. Shafi'itë e quajnë atë "*el-Mulaim*/i përshtatshëm", ndërkohë hanefitë e quajnë me shprehjen "*el-Munasib*/i përshtatshëm" dhe e konsiderojnë atë argument logjik³⁸¹.

Atë që nënkuptojnë juristët me termin përshkrim, i cili nuk përmendet në tekste, është një përshkrim, që nuk mund të konkludohet nëpërmjet etimologjisë gjuhësore të drejtpërdrejtë nga një ajet, ose një hadith i caktuar, të cilën e kemi përmendur më lart. Ndërsa interesat/ *mesallih*, që

380 Hasebulla, *Usul et-teshri'e*, vep. e cit., fq. 155.

381 Ibid.



mund të konkludohen nga tekstet, por që nuk i mbështet ose i mohon ato ndonjë argument i qartë gjuhësor, sipas shkollave juridike klasifikohen, si interesa të pacaktuara/*mesalih mursele*. Këtë do ta hulumtojmë në tematikën e mëpasshme nën titullin e përgjithshëm të burimit dytësor (plotësues) '*el-Istislah*'. Fuqia argumentuese e këtij ka qenë gjithashtu një pikë debati mes juristëve.

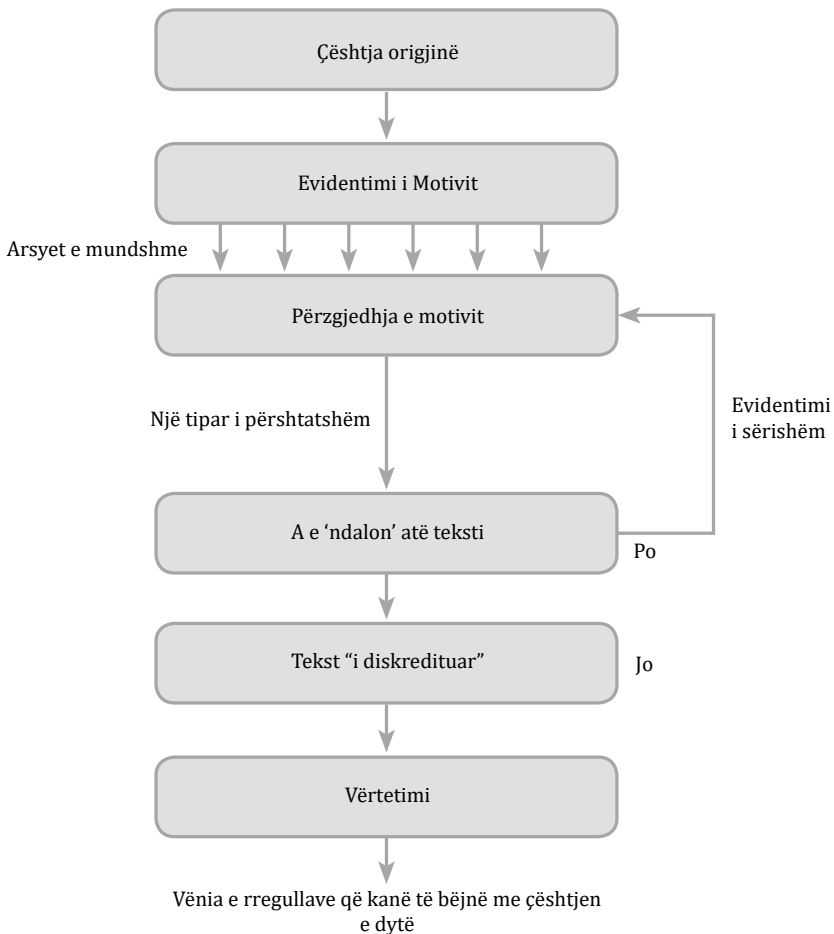
Juristët kanë hulumtuar gjithashtu rreth motiveve, që janë rezultat i analogjisë, mbi të cilat ngrihet kontradikta e domethënies së një teksti specifik/*muarida li medlul nass khas* rreth çështjeve dytësore në hulumtim. Imam Shafi'iu, Maliku dhe ibën Hanbeli janë të një mendimi, se 'nuk ka vend për analogji kur kemi tekst/*la mexhale lil kijas fi halet vuxhud nas*', pra në prani të një ajeti ose hadithi, që ka lidhje me çështjen që hulumtohet. Këtë rregull e kanë zbatuar, edhe nëse ajeti është i hamendësuar nga ana e kuptimit/*dhannijetu dilale*, ose hadithi të jetë i hamendësuar në autenticitet/*dhannijetu eth-thubut*, ose kuptim/*ed-dilale*. Por ata e pranojnë, që kur ajeti ose hadithi janë me kuptim a domethënie të hamendësuar/*dhannijetu dilale*, analogjia të kufizojë kuptimin e hamendësuar të tekstit të cituar/*jukajjidul kijas el-me'ana edh-dhanni el-mensus*³⁸².

Ndërkohë imam Maliku ka shtuar se nëse hadithi është i *hamendësuar/dhannij*, për shembull të jetë hadith *ahad*, i cili është i hamendësuar për nga autenticiteti/*dhanniju eth-thubut* dhe bie ndesh me rezultatin e më shumë se një analogjie, pra kemi më shumë se një analogji, ku secila prej të cilave dëfton për një dispozitë, që kundërshton domethënien verbale të hadithit, këto analogji sipas Malikut janë origjinë/*asl* dhe origjinës i jepet përparësi ndaj hadithit të hamendësuar, kur kemi përplasje mes tyre³⁸³. Ky *ixhtihad* ka ndikim të rëndësishëm në rihulumtimin e tekstit të hadithit/*metnul hadith*. Shembull për këtë kemi rastin, kur imam Maliku ka mohuar autencitetin e hadithit *ahad* në të cilin përmendet: "*Nëse qeni lëpin në enën e dikujt prej jush, le ta lajë atë shtatë herë*" bazuar në faktin, se ai bie ndesh me një numër analogjish në të cilat ena krahasohet me ajetet dhe hadithet, që lejojnë ngrënien nga gjuetia, që sjell qeni i gjahut. Kështu imam Maliku evidenton nga kjo një parim origjinë, se ajo që lë qeni nga goja është e pastër³⁸⁴, edhe nëse bie ndesh me hadithin *ahad* të saktë të përmendur.

382 Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 240.

383 Ibid., fq. 241

384 Ibid.



Grafiku 4.25. Procedurat formale të analogjisë

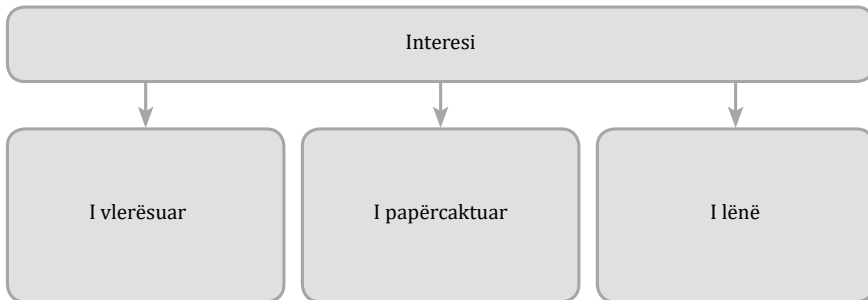
Ky dallim i malikive nga shkollat e tjera rreth mundësisë, që origjina e kuptuar nga induksioni/*bil istikra* të dalë mbi një hadith të saktë i ngjan dallimit të tyre me pjesën tjetër të juristëve rreth rolit të interesit /*maslaha*, ku më poshtë do të hulumtojmë këtë tematikë.

Interesi/el-Masllaha

Kur interesat klasifikohen në interesa, që i mbështet teksti/*en-nass* quhet e vlerësuar/*mu'ëtebire*; në interesat që nuk i mbështet teksti quhet e lënë/*muhdare*, dhe në interesa që nuk përmendet në tekst dhe që quhen të



papërcaktuar/*mursele*, mua më duket një shenjë e qartë, se aty ka një përkufizim literal të asaj, që nënkuptojnë juristët me tekstin, pra se teksti/*en-nass* për ata janë fjalët e tekstit/*lafdhu en-nass* e jo qëllimi i tij/*meksud en-nass*.



Grafiku 4.26. Klasifikimi i interesave për nga përmendja e tyre shprehimisht në tekste

Mutezilët e kanë refuzuar praninë e një kategorie të interesit/ *masllaha* që quhet interes i papërcaktuar/*el-masllaha el-mursele* bazuar në konceptet e tyre bazë rreth vlerësimit logjik për mirë apo keq/*tehsin ve tekbi el-akli*. Thelbi i arsytimit të tyre është, se nëse islami është sistem i plotë jetese, çdo veprim duhet patjetër të jetë ose i mirë, e si rrjedhojë interes që duhet të përmbushet, ose jo i mirë, që si rrjedhojë është i dëmshëm e duhet shmangur, qoftë përmendet drejtpërdrejt ose jo në Kuran, ose traditë profetike. Ky është qëndrimi i mutezilëve në këtë temë, të cilët nuk i shoqëron asnjë shkollë tjetër, me gjithë fuqinë e arsytimit të tyre, sipas mendimit tim, dhe pa marrë parasysh debatin e vlerësimit ose jovlerësimit logjik.

Juristët kanë polemika rreth fuqisë argumentuese të interesit të papërcaktuar. Malikitë dhe hanbelitë e kanë pranuar atë ligjërisht bazuar në Kuran, traditë profetike, konsensus dhe analogji, siç edhe janë shprehur. Kështu, ata nuk e pranojnë, që interesi/*masllaha*, që pretendohet se është i papërcaktuar/*mursele*, të përplasat me cilindo prej katër argumenteve të përmendura, përkundrazi interesi i papërcaktuar/ *masllaha mursele* do të ishte lënë mënjanë³⁸⁵. Në anën tjetër, ibaditë e përfshijnë interesin nën grupin e “argumenteve logjike”³⁸⁶. Maliku, e kjo raportohet prej tij nga Shatibiu, mbështet fuqinë argumentuese të interesit të papërcaktuar brenda disa kushteve, të cilat mund të përmbliidhen si më poshtë³⁸⁷:

385 El-Amidi, *el-lhkam*, vep. e cit., bl. 4, fq. 216.

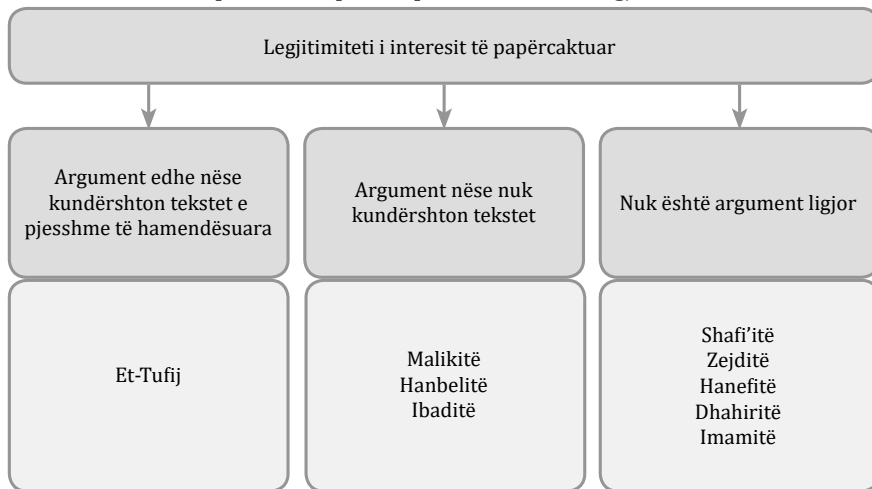
386 En-Nami, “Dirasat fil ibadije”, vep. e cit.

387 Ebu Is'hak ssh-Shatibi, *el-lëtisam* (Misr: el-Mektebe e-tixharije el-kubra, pa vit bot.), bl. 2, fq. 129-133.



1. Të jetë brenda fushës së marrëdhënieve civilo juridike dhe akteve të zakonshme, e jo në fushën e adhurimeve;
2. Të mos bjerë ndesh me asnjë tekst specifik/*nass mukhassas* ose parim origjinë, siç u përmend më lart nga mendimi i malikive;
3. Të shpjerë në një interes më të lartë, ose më të përgjithshëm nga interesat specifike/*el-mesalih el-khasa* që përmendin tekstet.

Hanbelitë e mëvonshëm e përfshijnë interesin e papërcaktuar/ *masllaha el-mursle* në rregullin e tyre rreth “ndryshimit të fetvasë me ndryshim e rrethave sipas interesit/*tegjir el-fetva bi tegajjuri dhuruf hasbel masllaha*”, rregull me të cilin shquhet ibën Temije dhe ibën Kajimi, dhe rreth tij kanë shkruar shumë³⁸⁸. Porse et-Tufi, jurist i madh hanbeli, ka një qëndrim që ka ndezur, e që akoma ndez diskutime të nxehta deri më sot³⁸⁹. Ai ka dhënë *fetva*, se në parim, “interesi është intenca e legjislacionit islam” dhe se tekstet specifike (pra, tekstet e hamendësuara në domethënie/*en-nusus edh-dhanijetu dilale*), që përplasen me interesin duhet që interesi të dalë mbi to. Ndoshta përkufizimi i tij për interesin/*el-masllaha* është më shumë ndezës i debatit, ku ai konsideron referencë për të atë që ai e quan zakon dhe logjikë³⁹⁰.



Grafiku 4.27. Mendimet e ndryshme rreth interesit të papërcaktuar

Ndërsa pjesa tjetër e shkollave e kanë konsideruar interesin jo një burim të pavarur të legjislacionit. Megjithatë mua më duket, se çdo shkollë ka

388 Shih Ibni el-Kajjim, *Iëlamul muvekki'ëin*, vep. e cit., bl. 3, fq. 150-151.

389 Hasan Hamid Hassan, *Nadharijetul masllaha fil fik'hil islami*, (Kairo: Mektebetul mutenebbi, 1981), fq. 8-12.

390 Et-Tufi, *et-Teajin*, vep. e cit., fq. 2 dhe 239.



mënyrën e vet të veçantë në përdorimin e të njëjtit kuptim të interesit në *ixhtihadet* e veta, në një formë a në një tjetër. Për shembull, shafi'itë e përfshijnë interesin, qoftë të përmendur ose jo në tekst, në konceptin e “përshtatshmërisë/*el-munasebe*” në analogji³⁹¹. Hanefitë e përfshijnë atë, qoftë i përmendur në tekst ose jo, në thelbin e *istihsanit*³⁹². Xhaferitë dhe zejditë, edhe pse nga ana e tyre e kanë ndaluar interesin mbi faktin, se ai është i hamendësuar, e se nuk përbën mendimin e imamit të mbrojtur³⁹³, përsëri kemi një masë të madhe të përdorimit të interesit në argumentin e *ixhtihadit*, që tek ata quhet “argumenti logjik / *ed-delil el-akli*”, e të cilin e konsiderojnë bazë pas Kuranit, traditës profetike dhe konsensusit³⁹⁴. Së fundmi, shkolla dhahirite është shkolla e vetme, që ka refuzuar interesin dhe nuk e ka zëvendësuar atë me asnjë burim tjetër, siç më duket mua.

Istihsani (Preferenca juridike)

Polemika gjithashtu kemi edhe rreth fuqisë argumentuese të *istihsanit*, për të cilin mendimet shkuan larg në dy kufijtë skajorë. Shafi'itë, xhaferitë, zejditë dhe dhahiritë e konsiderojnë *istihsanin* jo legjitim dhe argument arbitrar/*delilen tehkimen*³⁹⁵. Madje imam Shafi'iu dhe ibën Hazmi e përkufizojnë atë, si një “vendim sipas dëshirës/*hukm bil heva*” dhe burim përplasje/*masdar li et-tenakud*³⁹⁶. Ndërkohë që në anën përballë gjejmë hanefitë, malikitë, ibaditë, hanbelitë dhe mutezilët, që e marrin për bazë *istihsanin*, e përdorin dhe e mbështetin atë.

Pika e përbashkët në tërë teoritë e *istihsanit* është, se *muxhtehidi* gjykon për një temë të caktuar bazuar mbi një rregull që ndryshon nga rregulli ose origjina e zakonshme, sipas të cilit gjykohet në situata të ngjashme.

391 Muhamed ebul Munakib ez-Zenxhani, *Tekhrixhul furu alal uul*, redakt. Muhamed Edub Salih, bot. 2 (Bejrut: Muessesetu risale, 1398 h.), fq. 320.

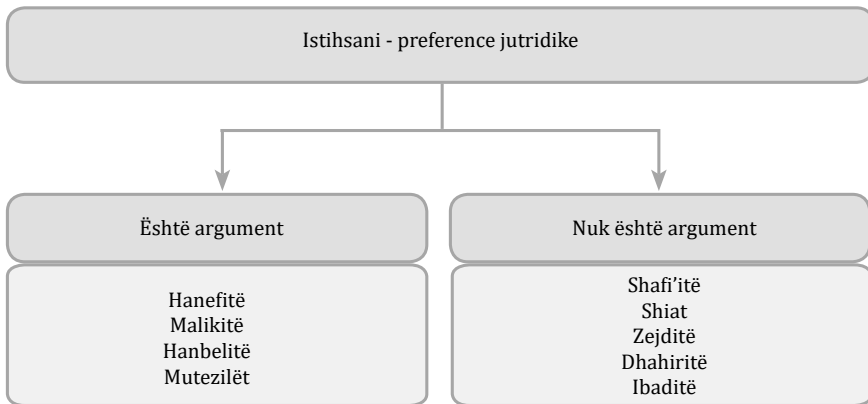
392 Shih Alaed-din el-Kasani, *Bedaiu es-Sanai fi tertibi esh-Sherai*, bot. 2 (Bjerit: Darul kutub el-arabi, 1982), bl. 1, fq. 65.

393 El-Kel-lini, *Usulul Kafî*, vep. e cit., bl. 1, fq. 192 dhe 279.

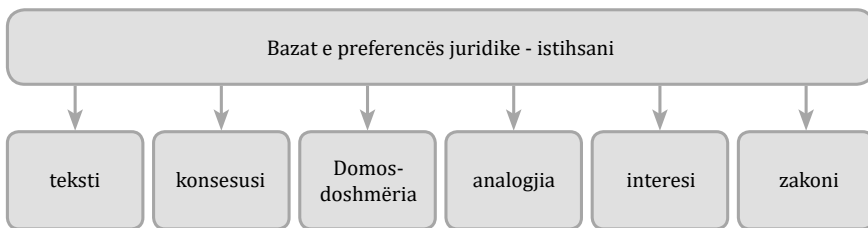
394 Ebu Zehra, *Tarikhul medhahi el-islamije*, vep. e cit. fq. 700.

395 Ebu zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 205; esh-Shevkani, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., fq. 241.

396 Muhamed ibn Idris esh-Shafi'ëijj, *el-Umm*, bot. 2 (Bejrut: Darul mearif, 1393 h.), bl. 7, fq. 301; Ibn Hazm, *el-Ihkam*, vep. e cit. bl. 5, fq. 195-197



Grafiku 4.28. Mendimet e ndryshme rreth *istihsanit*



Grafiku 4.29. Klasifikimi i bazave të *istihsanit*

Ndërkohë shohim imam Malikun, mësuesin e Shafi’iut, që nuk e konsideron *istihsanin* vendim sipas dëshirës/*hukm bil heva*, siç është shprehur Shafi’iu, përkundrazi e konsideron atë “nëntë të dhjetat e dijes/*tis’ëa e’asharul ilm*”³⁹⁷. *Istihsan* sipas Malikut, është një shqyrtim i thellë mbi një faktor të caktuar që i dikton juristit që të ndryshojë sipas tij vendimin e zakonshëm, nisur nga papërshtatshmëria, që të përdoret shkaku ose motivi i zakonshëm në këtë situatë. Ky faktor, që quhet thelbi i *istihsanit/aslul istihsan*, mund të ndahet në gjashtë kategori, që janë: Teksti, konsensusi, domosdoshmëria, analogjia, interesi dhe zakoni³⁹⁸.

Më poshtë do të japim shembuj qartësues për këto kategori, që shtrihen në shkollat të ndryshme, të cilat marrin për bazë *istihsanin*:

1. *Istihsan* bazuar në tekst: Një prej haditheve të sakta ndalon shkëmbimin e mallrave të përngjashëm vetëm nëse janë “dorë më dorë”, përndryshe do të konsiderohet marrëdhënie me kamatë të vonuar / *riba en-nesie*. Por kemi edhe tekste të tjera, të cilat e kanë lejuar huazimin e diçkaje për një farë kohe, dhe pa fajde, gjë që në çdo rast përfshihet te vonesa. Mali-

397 Ebu Zehra, *Usulul fik’h*, vep. e cit., fq. 244.

398 Sulltan, *Huxhxihtul edile*, vep. e cit., fq. 460.



- kitë e klasifikojnë lejimin e huazimit, si një *istihsan* me bazë tekstin/*istihsan bi en-nass*³⁹⁹, ndërkohë që shkollat e tjera e konsiderojnë çështjen e fajdes së vonuar të përmendur, si specifikim i kuptimit të përgjithshëm;
2. *Istihsani bazuar në konsensus*: Kontrata e prodhimit/*istisna'ëa*, që është blerja e diçkaje duke dhënë paradhënie, e lejuar bazuar në *istihsan*, njëlloj si lejimi i huazimit, po ashtu siç edhe u përmend. Vendimi për sa i përket dorëzimit të paradhënies është ndalimi në çdo shkollë, sepse rregulli i njohur kërkon, që njeriu “të mos shesë atë që nuk e ka / *el-la jebi sil'ate ma lejse indehu*”, siç edhe përmendet në hadithin profetik. Hanefitë thonë, se ekziston një konsensus për një kontratë të tillë, dhe kjo është arsye e mjaftueshme për ta përjashtuar atë nga rregulli⁴⁰⁰. Mirëpo konsensusi, që pretendojnë hanefitë në këtë rast mua më duket, se është “një zakon shoqëror i caktuar e asgjë më shumë / *urf ixhtima'ë maujjen la ekther*”, njëlloj si zakoni mbi të cilin bazohet ibën Abidini në punimin e tij “*Neshrul arfi fima bunije minel ahkam alel urf*”⁴⁰¹, një prej hanefive të mëvonshëm. Lidhja mes zakonit dhe dispozitave juridike, që konkludohen nga Kurani dhe tradita profetike është një tematikë e rëndësishme, që do ta cekim në një kohë më të vonshme;
 3. *Istihsani bazuar mbi domosdoshmërinë*: Disa juristë përmendin nën këtë klasifikim disa shembuj si: leja dhënë mjekëve të zbulojnë pjesët e turpshme të sëmurëve, si domosdoshmëri e mjekimit;
 4. *Istihsani bazuar në analogji*: Në këtë klasifikim kemi përplasje mes dy analogjive dhe bëhet zgjedhja e njëres prej tyre. Shembulli tradicional i dhënë është, se hanefitë kanë pohuar, se mbetja e ushqimit të zogjve që hanë mish, si shqiponja, është e pastër dhe e lejuar. Këtu përplasen dy analogji: e para është, se mbetja e ushqimit të kafshëve, që hanë mish, si luani, tek ata është e ndaluar dhe e dyta, analogjia me mbetjen e njeriut, që edhe ai ha mish, por që është e lejuar. Hanefitë kanë zgjedhur analogjinë e dytë bazuar në *istihsan*;
 5. *Istihsani bazuar mbi interesin e përgjithshëm*: Shembulli i njohur këtu në librat e *usulit* është garantimi i ndërtuesve. Me gjithë hadithin e saktë, i cili pohon se “*ndërtuesi është i besuar*”, ky hadith, shprehimisht dëfton, se ndërtuesi nuk shpague dëmin që ndodh në atë që ai ndërton. Por një numër shkollash juridike e kanë konsideruar ndër-

399 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 4, fq. 207.

400 Es-Serkhasi, *Usul es-Serkhasi*, vep. e cit. bl. 4, fq. 203; en-Nesefi, *Keshful esrar*, vep. e cit., bl. 2, q. 292; Hassan, *Nadharijetul masllaha fil fik'hil islami*, vep. e cit., fq.590; Ebu Zehra, *Tarikhul medhahi el-islamije*, vep. e cit., fq. 447.

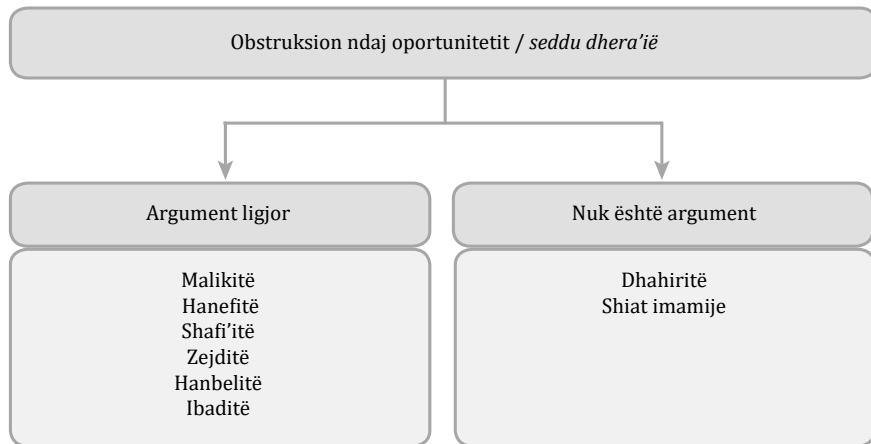
401 Muhamed Ein Ibni Abidin, *Neshrul arfi fima bunije minel ahkami alel urfi* (Kairo: pa vi bot.), bl. 2, fq. 118.



- tuesin dëmshpërblyes bazuar në *istihsan*, për të përmbushur kështu interesin e përgjithshëm me ndryshimin e kohës;
6. *Istihsani i bazuar në zakon*: Shembujt e shquar në librat e *usulit* janë të njëjtat shembuj të përmendur për *istihsanin* bazuar në konsensus. Kjo gjithashtu nxjerr në pah një pyetje të rëndësishme rreth lidhjes mes pretendimit të konsensusit dhe zakonit.

Obstruksion ndaj oportuniteteve / Seddu dhera’i

Obstruksioni ndaj oportuniteteve⁴⁰² është thjesht një tjetër mënyrë e *ixh-tihadit* në *fetva*, që disa juristë e kanë konsideruar burim, qoftë edhe dytësor, të legjislacionit, sidomos në shkollën malikite⁴⁰³. Shumica e juristëve nuk e përmendin atë si argument të pavarur, por kuptimin e tij e përfshijnë nën interesin/*masllaha*⁴⁰⁴. Obstruksioni ndaj oportuniteteve përfshin *ndalimin e një vepre legjitime e të lejuar, sepse ajo mund të jetë mjet, që të shpie në një punë jolegjitime ose dëm*⁴⁰⁵. Juristët nga shkollat e ndryshme përmendin, se mundësia që vepra e ndaluar të shpie në të ndaluar të jetë më e madhe, se pamundësia që ta bëjë këtë. Ata patën debate edhe rreth sistemimit të mundësive. Malikitë i ndanë mundësitë e së ndaluarës ose dëmit në katër nivele⁴⁰⁶, si në skemën e mëposhtme:



Grafiku 4.30. Mendimet e ndryshme rreth obstruksionit ndaj oportunitetit

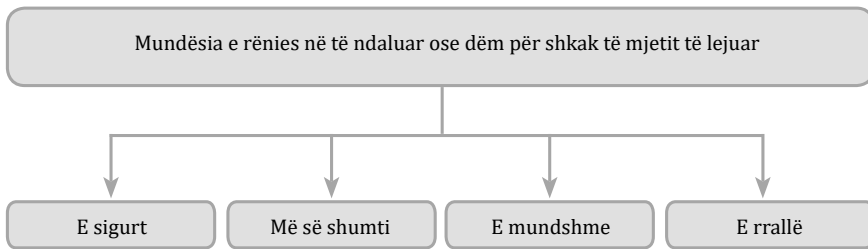
402 Termi juridik islam “*Seddu edh-Dhera’i*”, që në disa përkthime e gjejmë “Bllokim i preteksteve”, “Prevenione juridike”, laramani kjo që vie në përkthime është si rezultat i mungesës së një fjalori me terminologji profesionale juridike islame në gjuhën shqipe. (sh.p.)

403 Ebu Zehra, *Usul el-fik’h*, fq. 268.

404 Sulltan, *Huxhxihetul edil-le*, vep. e cit., fq. 522.

405 Esh-Shevkani, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., fq. 246.

406 Ebu Zehra, *Usulul fik’h*, vep. e cit., fq. 271.



Grafiku 4.31. Katër kategori mundësish tek juristët, të cilët bazohen në obstrukcionin ndaj oportuniteteve

Shembujt e mëposhtëm juristët i kanë përmendur në prezantim të katër mundësive të përmendura:

1. Shembulli për veprën, që të shpie në rezultate me dëm të pashmangëshëm ose të sigurt është hapja e një pusi në rrugë publike për të cilën juristët janë shprehur, se pashmangërisht do të lëndojë njerëzit. Juristët janë të një mendimi për obstrukcion ndaj oportunitetit në këtë rast, ndërkohë që patën debate nëse hapësi i pusit, në këtë shembull, e ka detyrim të dëmshpërblejë çdo dëmtim, që prek njerëzit prej veprës së tij. Debati në realitet zhvillohet, nëse ndalimi i një vepre pason ligjërisht detyrimin e personit, që e bën të shlyejë dëmet që rrjedhin, nëse e kryen këtë veprim ose jo;
2. Shembulli i një vepre që mundësia për të shpënë në një dëm është e rrallë, të cilin e përmendim këtu duke cituar nga Shatibi, është shitja e rrushit, edhe me dijen se një numër i vogël njerëzish mund ta përdorin atë për të prodhuar verë. Po ashtu dijetarët janë të një mendimi, se *koncepti i obstrukcionit ndaj oportunitetit* nuk zbatohet në këtë rast, sepse ata kanë parë, se dobia e kësaj shitje është më e madhe se dëmi, pasi ky ndodh në raste relativisht të izoluar⁴⁰⁷;
3. Ndërsa shembull për dëmin që ka mundësi të shumtë të ndodhë, sipas asaj që përmendin juristët, është shitja e armëve në kohë trazirash, pra gjatë një gjendjeje destabiliteti, dhe shitja e rrushit prodhuesit të verës⁴⁰⁸. Malikitë dhe hanbelitë janë të një mendimi për obstrukcionin ndaj oportunitetit, ndërkohë që të tjerët i kanë kundërshtuar, sepse ata kanë parë, se dëmi duhet të jetë i sigurt, që të justifikojë këtë veprim;
4. Shembulli për dëmin e mundshëm, siç e përmendin juristët, është udhëtimi i gruas e vetme pa shoqërues mashkull, ose kontratat e rregullta në pamje të parë/*akud es-selime sheklen*, por që përfshijnë mjete ose hile

407 Esh-shatibi, el-Muvafekat, vep. e cit., bl. 2, fq. 249

408 Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 273.



për të pasur nën to fajde⁴⁰⁹. Edhe këtu malikitë dhe hanbelitë janë të një mendimi për obstrukcionin ndaj oportunitetit, ndërkohë që të tjerët i kanë kundërshtuar, pasi dëmi nuk është i sigurt/*gajr mutejekkin* e as shumë i mundshëm/*ihtimal*.

Në fakt, shembujt që dhamë më lart shfaqin me qartësi, se vendimet për pretekstet ose mjetet u nënshtrohen ndikimeve ekonomike, politike, shoqërore dhe ambientale dhe nuk janë rregulla të qëndrueshme. Udhëtimi i gruas e vetme, shitja e armëve, shitja e rrushit e të tjerë shembuj mund të shpien në një dëm të mundshëm në disa raste, por është e sigurt se ato janë vepra me rezultate të mira, madje të dobishme për njerëzit në shumë situata të tjera. Për këtë arsye klasifikimi i veprave sipas mundësisë së ndodhjes së dëmit, që sjellin në ndarje të ngurta e kategorike është një klasifikim, që më e pakta që mund të thuhet për to është, se i mungon përpikëria shkencore. Në kapitullin e gjashtë do të paraqesim një sugjerim të një fushe të hapur mundësish të dëmit në çdo vepër, cilado qoftë, ku juristët do të kenë mundësi të ecin përgjatë kësaj fushe sipas kushteve që i rrethojnë, pa u klasifikuar asnjë veprim në vetvete në një kategori të veçantë.

Së fundmi, me gjuhën e filozofisë së etikës, gjejmë se dispozita ligjore sipas opstruksioneve/*edh-dhera'ei* i përngjan dispozitës etike ndaj pasojave të veprimeve⁴¹⁰. Vlerësimi i pasojave mund të jetë një mënyrë e dobishme në disa situata, siç edhe njihet në këtë filozofi, por ajo gjithashtu ka mundësi të shfrytëzohet keq nga disa juristë oportunistë/*fukaha el-'abusin*, ose nga disa autoritete politike me axhenda të veçanta.

Legjislacioni i popujve para nesh

Në Kuran gjejmë, se Allahu (xh.sh.) u ka zbritur legjislacione profetëve para profetit Muhamed (a.s.), ashtu siç atij i zbriti legjislacionin islam: “*Ne për secilin nga ju kemi sjellë një ligj dhe një rrugë të qartë ...*”⁴¹¹. Për këtë arsye disa shkolla juridike e kanë konsideruar “legjislacionin e popujve të mëparshëm”, si argument të konsiderueshëm në jurisprudencën islame. Por juristët që kanë marrë në konsideratë dispozitat e legjislacionit të mëparshëm kanë kushtëzuar, që këto dispozita duhet të jenë të përmendura në tekstet e Kuranit ose traditës profetike⁴¹². Argumenti i tyre për këtë kusht është, që

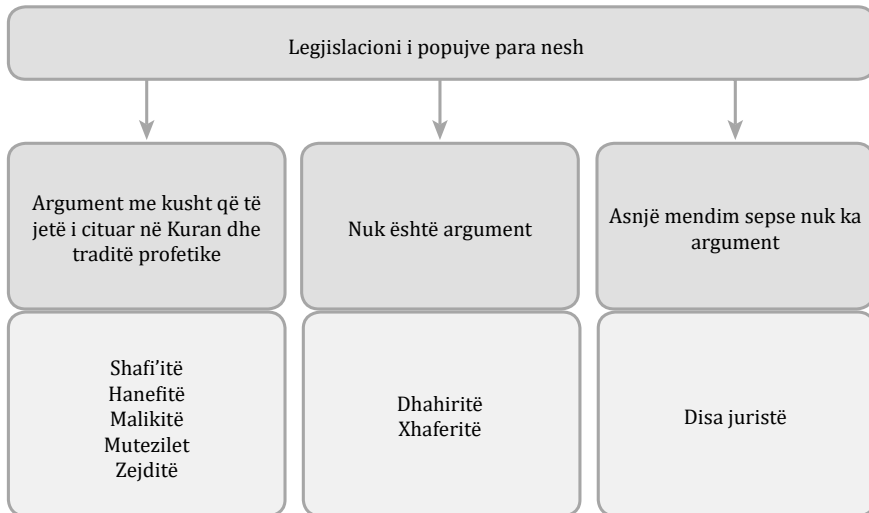
409 Ibid., fq. 273.

410 Wofle, *About Philosophy*, fq. 90.

411 El-Maide: 48; shih poashtu: Enam: 90; esh-Shura: 13; el-Maide: 44; en-Nahl: 123.

412 Esh-Shavkani, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., fq. 240.

juristi të bindet se dispozitat e përmendura në legjislacionet e mëparshme, nuk janë deroguar me dispozitat e reja islame.



Grafiku 4.33. Mendimet e ndryshme rreth legjislacionit para nesh

Ndërsa dhahiritë dhe xhaferitë e kanë refuzuar marrjen në konsideratë të këtij legjislacioni, si një burim për dispozita ligjore. Baza mbi të cilën ata bazojnë refuzimin e tyre është pikërisht teoria e derogimit. Ata janë shprehur, se legjislacioni islam ka abroguar të gjitha legjislacionet para tij. Edhe një numër juristësh janë ndalur në këtë temë, e janë shprehur, se ata nuk kanë një argument të prerë për të dhënë një mendim për të⁴¹³.

Mendimi i sahabiut

Kemi përmendur më herët, se kemi një debat mes dijetarëve të usulit rreth, se kush është apo konsiderohet *sahabi*⁴¹⁴. Kemi edhe një tjetër debat rreth fuqisë argumentuese të mendimit të sahabiut. Për këtë shih grafikun 4.34. Mendimi i sahabiut, për Ahmend ibën Hanbelin është argument i saktë, që merret në konsideratë, nëse juristi nuk gjen argument (pra, specifik ose të drejtpërdrejtë) në Kuran dhe traditë profetike⁴¹⁵. Imam Ebu Hanifë ka shprehur të njëjtin mendim, por hanefitë pas imamit

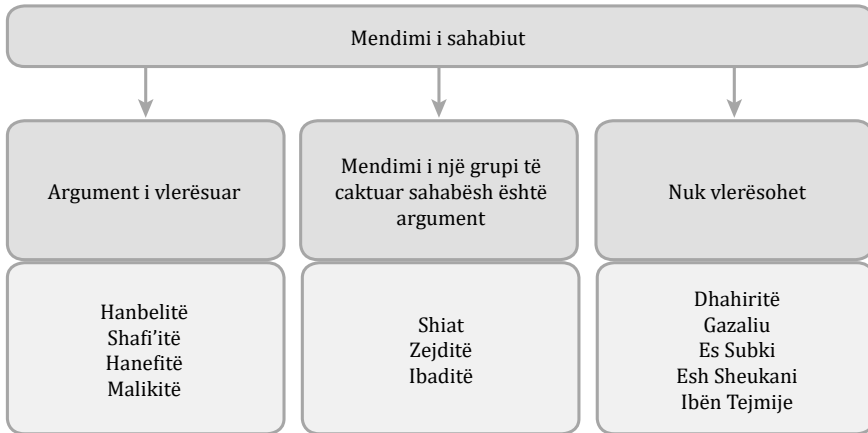
413 Ibid.

414 El-Ensari, *Fevatihu er-rahamut*, vep. e cit., bl. 2, fq. 186.

415 Esh-Shafi'ëijj, *er-Risale*, vep. e cit., fq. 1810; Ibni el-Kajjim, *I'lëlamul mevekki'ëin*, vep. e cit., bl. 1, fq. 24-25.



i kanë dhënë analogjisë një pozitë më të lartë, se mendimi i sahabut, ndër-kohë që imam Shafi'iu u ka dhënë përparësi konsensusit dhe analogjisë, duke shtuar natyrisht Kuranin dhe traditën profetike para se të merret mendimi i sahabiut⁴¹⁶. Ndërsa imam Maliku ka vënë kushtin e tij të veçantë për t'u marrë mendimi i sahabiut, e ai që ky mendim të përputhet me punën e banorëve të Medines⁴¹⁷.



Grafiku 4.34. Mendimet e ndryshme rreth fuqisë argumentuese të mendimit të sahabiut

Disa juristë përmendin një konsensus rreth fuqisë argumentuese të mendimit të sahabiut⁴¹⁸, por ky pretendim nuk është i saktë për dy arsye: E para, se juristë të mëvonshëm nga shkollat e ndryshme nuk e kanë marrë në konsideratë mendimin e sahabiut, si një argument të pavarur në vetvete, ndër ata për shembull imam Gazaliu, el-Amidiu, es-Subkiu, esh-Shevكاني dhe ibën Tejmije⁴¹⁹; së dyti, se ibën Hazmi (dhe në përgjithësi dhahiritë) e kanë refuzuar në thelb imitimin e tjetër kujt veç profetit Muhamed (a.s.), duke përfshirë këtu edhe sahabët⁴²⁰. Ndërsa xhaferitë dhe zejditë nuk marrin në konsideratë vetëm mendimin e sahabëve, që për ata janë nga Ehli Bejti⁴²¹.

416 Ibid.

417 Sulltan, *Huxhixhijetul edil-le*, vep. e cit., fq. 537.

418 El-Amidi, *el-lhkam*, vep. e cit., bl. 4, fq. 205.

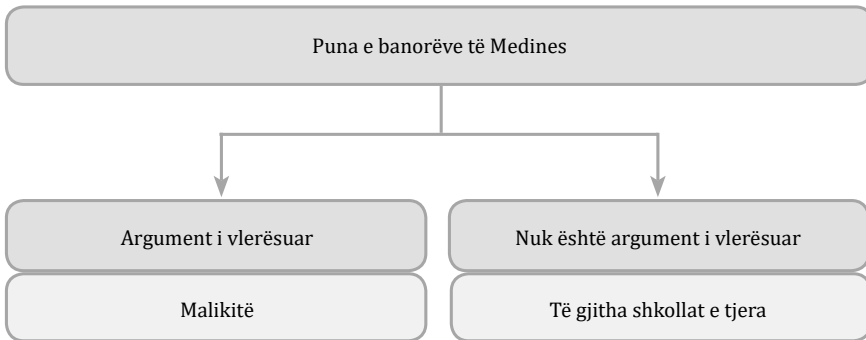
419 Ibd., bl. 2, fq. 201; es-Subki, *el-lbhaxh fi sherhil minhaxh*, vep. e cit. bl. 3, fq. 205; Abdulla Ibni Kudame el-Makdesi, *Revdatu en-nadhir ve xhennetul menadhir*, redakt. Abdulaziz Abdurrahman es-Seid, bot. 2 (Rijad: Xhami Muhamed bin Suud, 1399 h.), fq. 84; es-Serkhasi, *Usulu es-Serkhasi*, vep. e cit., bl. 2, fq. 206; el-Ensari, *Fevatihu er-rahamut sherh muslimu eth-thubut*, vep. e cit., 2, fq. 186; Ibn Tejmije, *el-Musevvede*, vep. e cit., fq. 128; esh-Shevكاني, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., fq. 243.

420 Ibn Hazm, *el-lhkam*, vep. e cit., fq. 539

421 Ferhat, *Harekatul ixhtihad inde shi'ea*, vep. e cit., fq. 65.

Vepra e banorëve të Medines / *Amel ehlul medine*

Vepra e banorëve të Medines, që ndryshe quhet edhe konsensusi i banorëve të Medines është një burim kryesor ndër burimet e legjislacionit të malikitë. Imam Maliku ka ngritur dhe bazuar në konsensusin e banorëve të Medines shumë prej dispozitave të shkollës së tij, duke filluar nga konsensusi i banorëve të Medines në interpretimin e ajeteve të veçanta të Kuranit, deri në konsiderimin e këtij burimi, si kriter për vërtetimin e autencitetit të haditheve *ahad*.



Grafiku 4.35. Mendimet e ndryshme rreth punës së banorëve të Medines

Disa dijetarë nga shkolla të tjera, si ibën Tejmija dhe ibën el-Kajjimi nga hanbelitë, e pranojnë parimisht vërtetësinë e argumentit të punës së banorëve të Medines, e kjo sepse ata e kanë konsideruar atë një lloj transmetimi kolektiv nga profeti Muhamed (a.s.), e si rrjedhojë është një transmetim më autentik nga transmetimet *ahade*⁴²². Ndërkohë që juristë nga të gjitha shkollat e tjera i kanë kundërshtuar ata dhe nuk e kanë marrë në konsideratë një burim të tillë. Imam Shafi’iu ka refuzuar, që banorët e Medines të kenë një pozitë legjislative të veçantë dhe ka diskutuar, se një konsensus i tillë, pra ai i banorëve të Medines, do të hapë derën, që secili të pretendojë një konsensus të caktuar për zonën apo rajonin në të cilin ai jeton⁴²³.

Ibën Hazmi dhe një numër juristësh e kanë refuzuar punën e banorëve të Medines, me arsyetimin se konsensusi i banorëve të një qyteti të tërë në madhësinë e Medines është i pamundur të matet logjikisht. Ibën Hazmi përmend një numër të madh shembujsh në të cilat imam Maliku pretendon për to konsensusin e banorëve të Medines, me gjithë praninë e

422 Ibn Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, vep. e cit. bl. 20, fq. 311-313, 316, 320 dhe 328.

423 Esh-Shafi’ëijj, *er-Risale*, vep. e cit., fq. 1558.



mendimeve të ndryshme, që kanë shprehur ndjekës me peshë e që kanë jetuar gjithashtu në Medine në vetë periudhën e imam Malikut⁴²⁴.

Zakoni / el-'Urf

Të gjitha shkollat juridike, në një mënyrë a në një tjetër, e përfshijnë zakonin në teoritë e tyre (shih garifikun 4.36). Por ekziston një bazë në mendimet e ndryshme mes juristëve, të cilët e konsiderojnë zakonin një argument të pavarur (edhe pse kanë kushtëzuar disa kushte për pranimin e tij) dhe mes juristëve të tjerë, që e konsiderojnë zakonin jo më shumë se një vlerësim/*i'tibaren*, i cili ka ndikim në zbatimin e dispozitave, te të cilat juristi ka mbërritur natyrisht bazuar në argumentet e tjera.

Hanefitë dhe malikitë ndërtuan një rregull, i cili e konsideron zakonin një argument/*delil*, njëlloj si ai që përmendet në tekst. Ata janë shprehur se “Ajo që provohet me zakon është njëlloj, si ajo që provohet me tekst / *eth-thabitu bil urfi ke eth-thabit bi en-nass*”⁴²⁵. Por hanefitë dhe malikitë e konsiderojnë zakonin argument vetëm, nëse “nuk përplaset me ndonjë argument nga Kurani dhe tradita profetie”⁴²⁶. Imam et-Tufi në këtë çështje ka dalë nga shkolla e tij hanbelite dhe e ka konsideruar zakonin një mënyrë për përcaktimin e interesit/*masllaha*, duke shtuar edhe atë që ai e quan “logjikë”. Nga këtu mund të themi, se et-Tufi i ka dhënë zakonit, i cili nuk bie ndesh me argumentet e prera përparësi mbi argumentet specifike të hamendësuar/*el-edil-le el-khassa edh-dhannije* nga Kurani dhe tradita profetike, ndërkohë që hanefitë dhe malikitë nuk kanë ecur në këtë rrugë, duke i dhënë këtë pozitë legislative, për arsye të ndryshimit të jetës së njerëzve përgjatë historisë. Megjithatë ata e kanë konsideruar zakonin argument, i cili specifikon argumentin e përgjithshëm nga teksti/*jakhassisu ed-delil el-am mine en-nass*⁴²⁷.

Për shembull, në hadithin e saktë kemi një ndalim të qartë, të drejt-përdejtë, absolut e të përgjithshëm për kryerjen e një shitje dhe kushtëzimin e një kushti, pra ndalimin e aktit të shitjes, që ka brenda një kusht⁴²⁸. Por hanefitë dhe malikitë i lejojnë kontratat e shitjes, me kushtet që tradicionalisht njihen si të pranuar. Ibën Abidini e shpreh këtë qëndrim të hanefive dhe ka shkruar: “Kur thua: Nëse kushti i njohur nuk e

424 Shih Ibn Hazm, *el-Muhal-la*, vep. e cit., bl. 3, fq. 149-161, 331.

425 Es-Serkhasi, *Usulu es-Serkhasi*, vep. e cit., bl. 9, fq. 4; Xhelalud-din es-Sujuti, *el-Eshbah ve en-Nadhair* (Bejrut: darul kutub el-ilmije: 1403 h.) bl. 1, fq. 99.

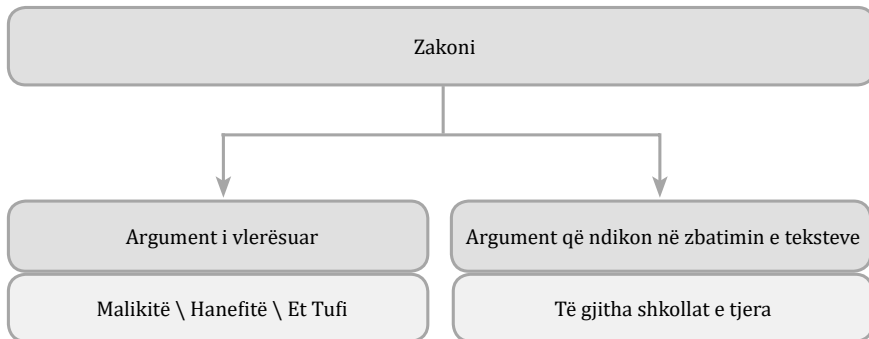
426 Sulltan, *Huxhxijetul edile*, vep. e cit., fq. 628; Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 255

427 Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 256.

428 Për më tepër Avde, *Fik'hul mekasid*, vep. e cit., fq. 65.

zhvlerëson kontratën, atëherë duhet zakoni të hedhë poshtë hadithin? Them: Ai nuk e hedh poshtë atë, por merret parasysh analogjia, sepse hadithi motivohet me ndodhjen e konfliktit, që e nxjerr kontratën nga qëllimi i saj, pra për shuarjen e konfliktit. Edhe zakoni e shuan konfliktin, kështu që ai është në përputhje me kuptimin e hadithit”.

Këtu unë them, se kjo metodikë e hanefive në kuptimin e tekstit ligjor/*nass esh-sher’ëij* bazuar në masën, që zakonet e njerëzve përmbushin nga kuptimi i tekstit, siç shprehet ibën Abidini, përfaqëson një fleksibilitet/*murune*, që mbështet hapjen e sistemit të legjislationit islam dhe dimensionin teleologjik synues në të/*bu’ed el-gaiij fihi*, gjë të cilës do t’i shtojmë më shumë sqarim në kapitullin e gjashtë.



Grafiku 4.36. Mendimet e ndryshme rreth zakonit

Asaj që u tha më lart i shtohet, edhe se për hir të pasurit një vendim të vlefshëm mbi temat bazuar në atë, që zakonisht është diçka e miratuar tradicionalisht, juristët e shkollës hanefite dhe hanbelite kushtëzojnë një kusht, që *muxhtehid* të njohë atë që ibën Kajimi e quan “jurisprudenca e realitetit/*el-fik’h el-vaki’ëij*”⁴²⁹. Kjo, sipas mendimit tim është një pikë tjetër kryesore dhe thekson rëndësinë e ndërveprimit të kërkuar mes shkencave të *fik’hut* dhe atyre sociale pasi s’ka se si, për të gjykuar realitetin/*el-vaki’a*, të shmangemi nga procesi i mbledhjes së të dhënave sasiore ose cilësore, që kanë lidhjen me temën, që më pas të kryhet procesi i analizës sociale mbi baza shkencore. Në këtë mënyrë mund të pohohet, nëse kuptimi/*el-me’ana* ose intenca/*el-maksad* ekzistojnë në realitetin ose jo.

429 Shemsud-din Ibn el-Kajjim, *et-Turuk el-hikmije fi es-sijase esh-she’ëijje*, redakt. Xhemil Gazi (Kairo: el-Medeni, pa vit bot.), bl. 1, fq. 5.



Istis'habi / Supozim i vazhdimësisë

Ky gjithashtu është një metodë në mendim dhe *ixhtihad* dhe nuk është argument ligjor në vetvete/*dilil sher'ëij bi haddi thatihi*. *Istis'habi* nënkupton vazhdimësinë e një gjendjeje fillestare, të caktuar, si p.sh.: lejimi ose pafajësia, deri sa të kemi diçka që e ndryshon këtë gjendje. Të gjitha shkollat e pranojnë *istis'habin* si argument, por muteszilët e kundërshtojnë konsiderimin e tij argument të pavarur, pasi ata shprehen se atë e përfshin "argumenti logjik/*ed-delil el-akli*"⁴³⁰. Xhaferitë shprehen, se *istis'habi* është pjesë e argumentit logjik dhe e pranojnë fuqinë e tij argumentuese bazuar në kuptimin e një numri hadithesh⁴³¹. Juristët e përkufizojnë *istis'habin* në forma të ndryshme, ku si vijon përmendim katër të tillë⁴³²:

1. *Istis'habi* (vazhdimësia) e lejimit përderisa nuk është provuar ndalimi;
2. *Istis'habi* (vazhdimësia) e pafajësisë përderisa nuk është provuar fajësia;
3. *Istis'habi* (vazhdimësia) e përshkrimit përderisa nuk është provuar e kundërta e tij;
4. *Istis'habi* (vazhdimësia) e obligimit të urdhrit përderisa nuk provohet kryerja e tij.

Në kapitullin e gjashtë do të sqarojmë, se rregullat e *istis'habit*, si ato të përmendura më lart, në realitet janë kuptim dhe zbatim i jurisprudencës islame bazuar mbi objektivat.

Argumentet parësore /Evlevijat el-edil-le

Në grafikun më poshtë 4.37 jepet një përmbledhje e renditjes së vlerësimit të argumenteve të secila shkollë, siç janë përmendur në këtë temë. Këtë renditje të argumenteve parësore e kemi përzgjedhur nga librat themelore kryesorë të shkencës së *ususlit* në secilën shkollë, duke shtuar hulumtimin tim (të kufizuar) rreth orientimeve kryesore të secilës shkollë. Rënditja e përdorimit të argumenteve ndonjëherë ndryshon në situata të veçanta, e këtë e dëftojnë shigjetat e shtuara.

430 El-Basri, *el-Mu'etemed*, vep. e cit., bl. 2, fq. 236.

431 Es-Sadr, *Durus fi ilmil usul*, vep. e cit., fq. 380.

432 Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. e cit., fq. 278.

<p style="text-align: center;">Shiat (imami dhe zejdi)</p>	<p style="text-align: center;">Hanefitë</p>
<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Konsensusi (ehli bejtit) 4. Mendimi i sahabiut (nga ehli bejti) 5. Istis'habi 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Mendimi i sahabiut 4. Analogjia 5. Istihsani 6. Konsensusi 7. Zakoni 8. Istis'habi
<p style="text-align: center;">Hanbelitë</p>	<p style="text-align: center;">Shafitë</p>
<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Mendimi i sahabiut 4. Konsensusi 5. Analogjia 6. Interesi 7. Istihsani 8. Bllokimi i pretekstit 9. Istis'habi 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Konsensusi (konsensusi i sahabëve) 4. Mendimi i sahabiut 5. Analogjia 6. Istis'habi
<p style="text-align: center;">Ibaditë</p>	<p style="text-align: center;">Malikitë</p>
<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Konsensusi 4. Analogjia 5. Istis'habi 6. Istihsani 7. Interesi 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Mendimi i sahabiut 4. Vepra e banorëve të Medines 5. Analogjia 6. Interesi 7. Bllokimi i pretekstit 8. Zakoni 9. Istis'habi
<p style="text-align: center;">Dhahiritë</p>	<p style="text-align: center;">Muteziletë</p>
<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Istis'habi 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kurani 2. Tradita profetike 3. Konsensusi 4. Analogjia 5. Interesi 6. istihsani

Grafiku 4.37. Një vështrim i përgjithshëm në renditjen e argumenteve të ndryshme në shkollat të ndryshme



Hanefitë, argumenteve nga Kurani iu japin një pozitë mbi çdo argument tjetër, përfshirë edhe traditën profetike. Ata nuk e pranojnë specififikimin e teksteve/*tekhsis en-nusus* të përgjithshme të Kuranit me hadith. Nëse nuk gjejnë argument në Kuran, hedhin sytë nga hadithet, që kanë lidhje me temën. Më pas për ata vjen mendimi i sahabiut, pastaj analogjia ku hanefitë, analogjisë së qartë, i japin përparësi mbi hadithin *ahad*. Nga ana tjetër, *istis'habi*, i cili në përgjithësi vjen pas analogjisë, vihet para saj, nëse duket qartë se analogjia nuk është e përshtatshme / *gajr munasib*, siç shprehen ata. Pra, ajo nuk përmbush intencën e sheriatit nga vetë vendimi. Më pas vjen konsensusi, teorikisht, pasi unë gjatë hulumtimit tim në shkollën hanefite nuk kam hasur asnjë tematikë, që është ngritur mbi vetë konsensusin, pra e pavarur nga argumente të tjera veç tij. Zakoni dhe *istis'habi* tek ata janë dy argumente të pavarura në vetvete, nëse nuk është shfrytëzuar asnjë prej argumenteve të përmendura më lart, por hanefitë i japin zakonit përparësi mbi domethënien e dukshme të hadithit, nëse përmbush të njëjtin interes të synuar.

Ndërsa shafi'itë argumentojnë me Kuran dhe traditën profetike një-lloj. Nëse ato "përplasen/*teareda*", shprehja më shumë specifikuuese/*tekhsis* dhe përcaktuese/*tehdid* kufizon sipas atyre shprehjen e përgjithshme/*el-Am*. Më pas shafi'itë marrin në konsideratë konsensusin, atë të sahabëve, me kusht që të mos bjerë ndesh me domethënien e Kuranit ose traditën profetike. Nëse atyre nuk u ka mbërritur ndonjë konsensus nga sahabët rreth temës së caktuar, mendimi i sahabiut është ai që marrin në konsideratë, ndryshe ata punojnë sipas analogjisë. Argumenti i fundit, të cilit i referohen shafi'itë është *istis'habi*.

Në metodikën e *ixhtihadit* xhaferitë dhe zejditë ndjekin fillimisht Kuranin, pastaj traditën profetike, më pas transmetimet nga familja profetike ose konsensusin e tyre (Ehlul Bejt). Përkufizimi i shiave për *istis'habin* përfshin rrugët e ndryshme të argumentimit logjik, që ata ndjekin, nëse nuk gjejnë për çështjen tekst nga Kurani, tradita profetike ose transmetimi.

Ndërsa dhahiritë e kanë kufizuar argumentimin e tyre në kuptimin gjuhësor të teksteve të Kuranit dhe traditës profetike, e po ashtu ata i japin Kuranit dhe traditës profetike të njëjtën pozitë në fuqinë argumentuese/*el-huxhhije*. Më pas marrin *istis'habin*, por nuk pranojnë asnjë burim tjetër legjislativ.

Malikitë marrin nga Kurani, pastaj tradita profetike, pastaj mendimi i sahabiut, pastaj puna e banorëve të Medines, pastaj analogjia, pastaj interesi



sipas kësaj renditje. Ndërkohë veprimeve të banorëve të Medines ata i japin një pozitë ose përparësi mbi hadithin *ahad*, nëse përplasen. Po ashtu i kanë dhënë analogjisë përparësi mbi hadithin *ahad*, nëse përplasen. Kjo nëse, as hadithi *ahad* e as analogjia nuk bien ndesh me punën e banorëve të Medines. Kësaj i shtohet edhe fakti, se imam Maliku shpesh i ka dhënë argumentit të interesit përparësi ndaj argumentit të analogjisë, e kjo në emër të *istihsanit*.

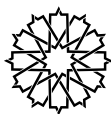
Ndërsa imam Ahmedi u referohej argumenteve të Kuranit, pastaj traditës profetike, pastaj mendimit të sahabiut dhe e konsideronte analogjinë si zgjidhje të fundit e rrallë i referohej asaj. Por hanbelitë më vonë, kristalizuan renditjen e mëposhtme të argumenteve: Kurani, tradita profetike, mendimi i sahabiut, konsensusi, analogjia, interesi, *istihsani*, obstrukcioni ndaj oportunitetit, *istis'habi*. Kjo renditje e hanbelive është shumë e përngjashme me renditjen e hanefive, me përjashtim të faktit, që i kanë dhënë konsensusit përparësi ndaj analogjisë, e kanë llogaritur obstrukcionin ndaj oportunitetit një argument të pavarur, dhe se ndonjëherë i janë referuar punës së banorëve të Medines.

Ibaditë i referohen Kuranit, më pas transmetimeve të tyre të hadithit, pastaj konsensusin sipas atyre, analogjisë. Pastaj i referohen *istis'habit* të cilit i japin përparësi ndaj *istihsanit* dhe interesit/*masllaha*.

Së fundimi, mutezilët i japin logjikës një vend kryesor, derisa ajo konsiderohet për ata një burim i pavarur në vetvete, madje e kanë konsideruar atë burimin më të rëndësishëm të legjislacionit.⁴³³ Për këtë arsye disa juristë të tyre anojnë kah dhënia përparësi e domethënies logjike, teorikisht, ndaj tërë domethënies të tjera⁴³⁴. Por ai që ndjek metodikën e mutezilëve në *ixhtihadin* juridik në temat praktike do të gjejë një ngjasim të madh me mënyrat e shkollave të tjera, sidomos shafi'ive. Argumenti i logjikës, sipas mendimit tim është argument në filozofinë skolastike të mutezilëve më shumë se sa të jetë një "argument në teoritë e tyre juridike *ixhtihadije* (diligjente)/*delil fi nadharije fik'hije ixhtihadije*".

433 Abdulhebbar, *el-Mugni*, vep. e cit., bl. 4, fq. 174; Abdul hebbar, *Fadlul iëtizal*, vep. e cit., fq. 139.

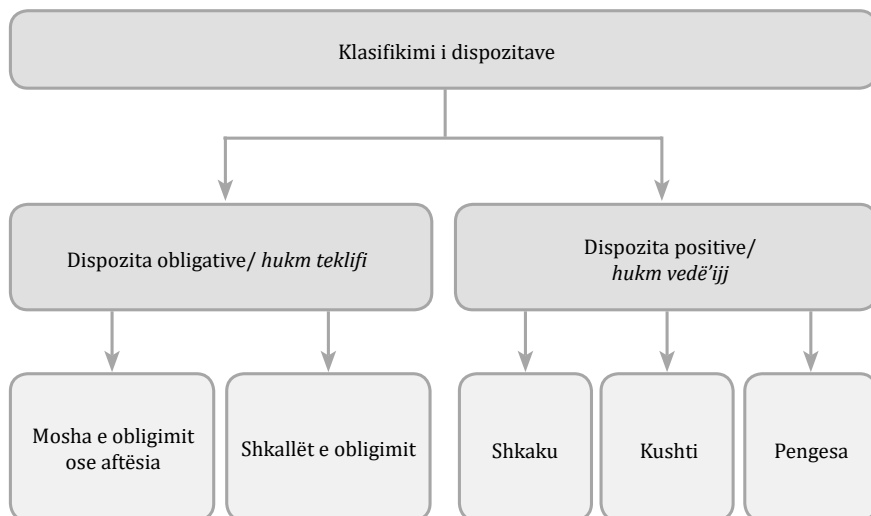
434 Hejthem Sehan, *Istratehijetu et-te'vil ed-dilali indel mu'tezile* (Ladhikije/Siri: Darul hivar, 2003), fq. 28.



Dispozitat / *el-Ahkam*

VËSHTRIM I PËRGJITHSHËM

Në këtë temë do të analizojmë dy llojet e dispozitave ligjore, dispozitën obligative/*teklifje* dhe dispozitën pozitive/*vedë'ijje*. Do të analizojmë dispozitat obligative parë nga shkallët dhe çështjet, që kanë lidhje me aftësinë dhe do të diskutojmë gjithashtu tri llojet e dispozitave pozitive, që janë shkaqet, kushtet dhe pengesat. Lexuesi te grafiku 4.38., do të gjejë një përmbledhje të klasifikimit të dispozitave në shkollat islame historike (tradicionale).

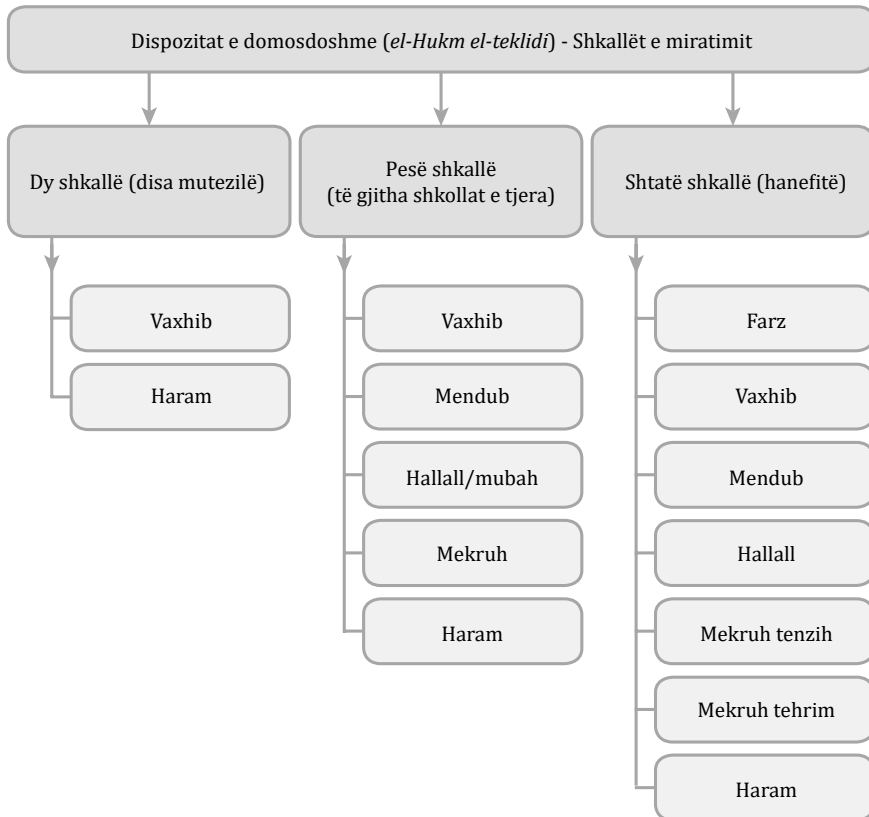


Grafiku 4.38. Klasifikimi i dispozitave në dispozita obligative dhe dispozita pozitive



Shkallët e obligimit

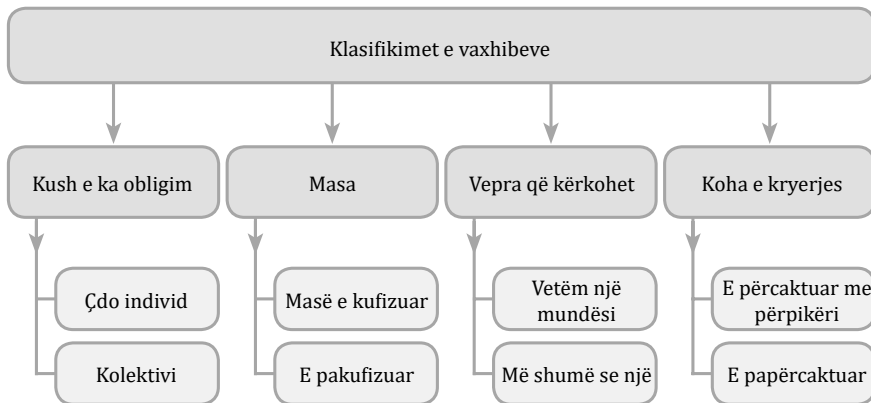
Shkollat juridike, me përjashtim të hanefive dhe disa mutezilëve i ndajnë kategoritë e përgjegjesisë ose obligimit në pesë, që janë: *vuxhubi*, *nedbi*, *ibaha*, *keraheti* dhe *tehrimi*. Hanefitë kanë shtuar edhe dy kategori të tjera krahas këtij klasifikimi tradicional bazuar në sa kategorik / *kat'ëij* është argumenti tek ata, ndërkohë disa mutezilë e ndajnë dispozitën, pra veprimin, vetëm në *vuxhub* dhe *tehrim*, dhe nuk kanë marrë për bazë asnjë prej kategorive të ndërmjetme të përgjegjesisë. Qëndrimi i këtyre mutezileve i referohet parimit të tyre, i cili kërkon ndarjen e veprimeve në formë të natyrshme/*tabi'ëij* në veprime të mira/*hasen* dhe të shëmtuara/*kabih*, e të tëra këto, sipas atyre mund t'i perceptojë vetëm mendja. Grafiku 4.39. përmbledh mendimet e ndryshme rreth kësaj teme, të cilën do ta pasojmë me një sqarim më të gjerë më vonë.



Grafiku 4.39. Mendimet e ndryshme rreth shkallëve dhe gradave të obligimit në dispozitat ligjore

Ixhabi dhe tahrimi

Shkollat juridike shprehen të një mendimi në përkufizimin e *ixhabit* dhe *tahrimit* bazuar në urdhrat kuranorë dhe traditën profetike. Rregulli themeltar shprehet: “Urdhri nënkupton detyrim/*el-emru jektedi el-vuxhub*” e ky është edhe parimi. Po ashtu ky parim në ndalesë tregon *tehrim*⁴³⁵. Juristët nga ana teorike i kanë ndarë detyrimet / *vaxhibat* me disa rrugë: për nga koha e kryerjes së tyre/*te’ajinil metllub*, për nga përcaktimi i veprimit të obliguar ose lejimi i alternativave a zgjedhjeve të tjera/*es-semaha bi bedaail ev khijarat*, nga personi që e ka detyrim/*min hajthu men tuxhib alejhi*, nga masa e detyrimit/*min hajthu et-tekdir* etj. Në grafikun 4.40. kemi një përmbledhje të kësaj ndarjeje.



Grafiku 4.40. Ndarjet e vaxhibit

Nivelet e mendubeve

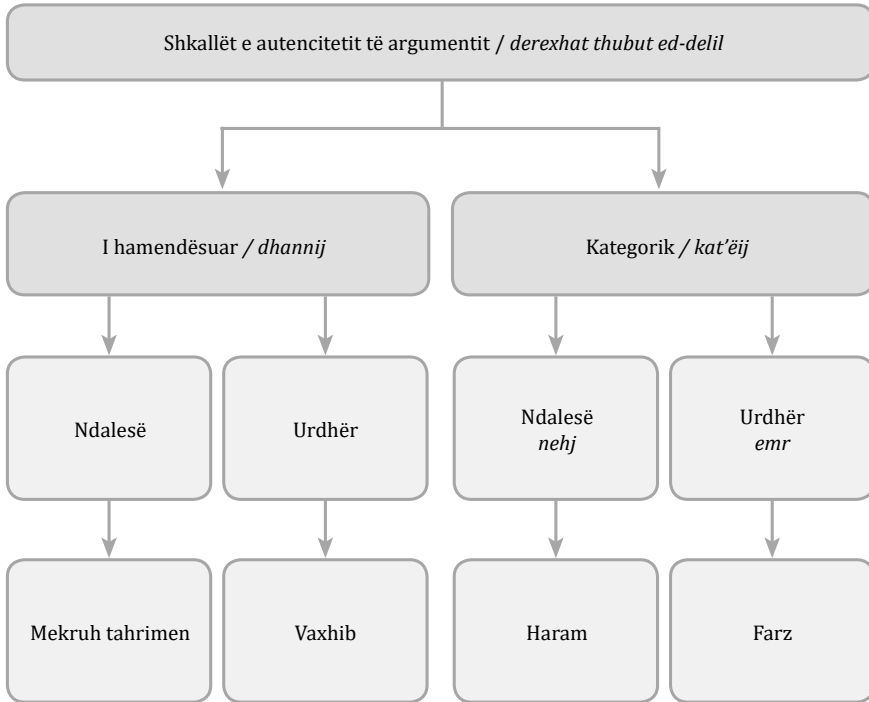
Nëse kemi argument për praninë e një urdhri dhe prej tij nuk nënkuptohet detyrimi/*el-ilzam*, pra nëse është e lejueshme lënia e zbatimit të veprimit, urdhri i përmendur renditet nën një klasifikim tjetër që shumica të juristëve e emërtojnë atë “*mendub*”⁴³⁶. Argumenti i përmendur në më të shumtën është ndonjë hadith, që tregon se profeti Muhamed (a.s.) ka miratuar një veprim, ose ka kryer diçka që kundërshton/ *juarid* vetë urdhrin në një kohë të caktuar. Po ashtu argumenti kundërshtues në rastin e ndalesës, e transferon urdhrin nga niveli i haramit në atë të *mekruhut*.

435 Ebu Zehra, *Usulul fik'h*, vep. E cit., fq. 32.

436 Vep. e cit. fq. 34.



Ndërkohë hanefitë bëjnë dallim mes dy niveleve të *vuxhubit* dhe ndalesës, bazuar në nivelin sa kategorik/*kat'ëij* është argumenti. Hanefitë bëjnë dallim mes *farzit* dhe *vaxhibit* dhe apo ashtu mes *haramit* dhe *mekruh tehrimen*. Argumenti jo i prerë/*gajr kat'ëij* tek ata është hadithi *ahad*.



Grafiku 4.41. Klasifikimi i hanefive të shkallëve të *vuxhubit* dhe ndalesës bazuar në kategorizimi i argumentit

Nuk ka asnjë rezultat praktik të kësaj ndarje, veçse *farzi* dhe *harami* në këtë terminologji bëhen pjesë kryesore e fesë, ose siç njihet si shprehje “*diçka e njohur domosdoshmërisht në fe/minel mealum mine ed-dini bi ed-darure*”, në kuptimin se ai nuk është vetëm pjesë e zbatimit të islamit, por është pjesë e besimit islam, që muslimani nuk mund ta mohojë atë. Ndërkohë që mohimi i *diçkaje vaxhib* ose *mekruh tehrimen* nuk ka të njëjtin ndikim e pasojë. “*Diçka e njohur domosdoshmërisht në fe*” është një përshkrim, që e kanë ndjekur të gjitha shkollat e tjera, pa u bazuar në dallimin e hanefive mes *farzit* dhe *vaxhibit*, mes *haramit* dhe *mekruh tehrimen*. Në kapitullin e gjashtë do të hulumtojmë lidhjen mes pretendimit të kategorizimit të argumentit/*id-di’a kat’ëijet ed-dilale* dhe çështjes së konsiderimit jashtë Islamit të kundërshtarëve në mendim.



Po ashtu, nëse argumenti që dëfton detyrim është i prerë/*el-vuxhub kat'ëijjen*, veprimi që ka lidhje me të për hanefitë është i vlefshëm/*sahih*, në të kundërt pasojat praktike dhe ligjore të veprimit janë (nul) të pavlefshme/*batil*. Për shembull, te hanefitë, nëse në kontratën tregtare mungon një prej kushteve të detyrueshme si p.sh.: një prej produkteve të shkëmbyera të jetë fetarisht i ndaluar, si vera apo mishi i derrit, ajo kontratë është (nul) absolutisht e pavlefshme/*batil butllanen mutllakan*, sikur të mos jetë lidhur kurrë. Por nëse kushti i neglizhuar/*shart muhmel* është *vaxhib*, si p.sh.: prania e dëshmitarëve, kontrata mbetet e vlefshme dhe e detyrueshme ligjërisht/*mulzime sher'an*, me gjithë mangësinë/*fasid*, që e ka mveshur, por jo pavlefshmëri (nulitet)/*butullan*, përfshirë mëkatën që prek dy kontraktuesit. Ndërkohë që të gjitha shkollat e tjera, nuk ndjekin një ndarje të tillë, kështu që të dy kontratat në shkollat e tjera janë të pavlefshme (nul)/*batil*, qoftë kushti i neglizhuar *farz* apo *vaxhib*.

Dispozitat pozitive / el-Ahkam el-ved'ëijje

Dispozita pozitive janë shkaqet/*esbab*, kushtet/*shurut* dhe pengesat/*mevani*. Dispozita zbatohet, nëse janë të pranishëm shkaqet e saj, përmbushen kushtet dhe nuk ekzistojnë pengesat. Shkaku është i ngjashëm me motivin për të cilën u fol më herët. Kushti mund të përkufizohet, ose me tekst/*nass*, ose me zakon/*urf*, përgjithësisht në fushën e kontratave. Pengesa është ajo, që pengon realizimin e intencës të dispozitës ose shkakut, e si rrjedhojë edhe pasojën ligjore nga veprimi. Vlefshmëria është e pranishme, nëse janë të pranishëm shkaqet, përmbushen kushtet dhe mungojnë pengesat, përndryshe vendimi do të jetë pasaktësia ose pavlefshmëria (nuliteti)/*butulan*.

Për shembull, namazi është i detyrueshëm, nëse përmbushet shkaku, që është koha e tij e përcaktuar, abdesi i kushtëzuar është kryer dhe nuk ka asnjë pengesë, si p.sh.: prania e një të mete mendore. Shembull tjetër është vdekja si shkak për trashëgimi, jeta e trashëgimtarit si kusht dhe vrasja e trashëgimtarit trashëgimilënësin, si pengesë për përfitimin e trashëgimisë. Shembull tjetër është kontrata, që është shkak për disa detyrime financiare, dëshmimi i saj që është kusht dhe qenia e vetë mallit të ndaluar/*haram*, si pengesë për rrjedhojat ligjore të kësaj kontrate.

Aftësia / el-Ehlije

Aftësinë/el-ehlije juristët islam e klasifikojnë në dy nivele: zotësia për veprim/ehljetul eda dhe zotësia për obligim/ehljetul vuxhub⁴³⁷. Aftësia për veprim përfshin të drejtat, detyrimet dhe aftësinë ligjore/el-kefaetu eshsher'ëijje, ndërkohë që aftësia për obligim (zotësia juridike) përfshin të drejtat, por jo detyrimet ose aftësinë ligjore⁴³⁸.

Juristët kanë bërë dallim mes të katër etapave të mëposhtme të jetës: nga barku i nënës deri në lindje, nga lindja deri në moshën dalluese /sinn et-temjiz, nga mosha dalluese deri në moshën pubertetiteti/ bulug e nga kjo moshë deri në vdekje.

	Nga shtatzania në lindje	Nga lindja në dallim	Nga dallimi në moshë madhore	Nga mosha madhore në vdekje
Aftësia për zbatim	-	-	Pjesërisht	Tërësisht
Aftësia për obligim	✓ Pjesërisht	✓ Tërësisht	✓ Tërësisht	✓ Tërësisht

Grafiku 4.42. Klasifikimi i juristëve i aftësisë ligjore sipas etapave të jetës së njeriut⁴³⁹

Aftësia për obligim (zotësia juridike) në lidhje me fetusin nuk përfshin veçse të drejtën e tij për çka i bën dobi atij dhe jetës së tij të parashikuar. Hulumtimi rreth “etapës së shtatzanisë” përmendet në *fik'h* në kontekst të të drejtave, që rrjedhojnë nga shtatzania, si për nënën, ashtu edhe për fëmijën. Juristën bien dakord për praninë e një kufiri minimal të periudhës së

437 Juristët islam/*fukahatë* përgjegjesisë së individit gjegjësisht zotësisë juridike/el-ehlije i dhanë këto dy emërtime: *ehljetul eda*, që po e përkthyer literalisht do të i vinte *aftësi juridike aktive*. Pra, kjo zotësia (për të vepruar) është ajo aftësi, që ka një person fizik për të fituar të drejta dhe për të marrë përsipër detyrime juridike me arritjen e një moshe të caktuar. Njëherit, përcaktimi i moshës është vendimtar për të fituar zotësinë e plotë/*ehlje el-kamile* për të vepruar, çka do të thotë që atë nuk mund ta gëzojë çdo person. Pra, në të kundërtën, personi që nuk ka moshën e caktuar do të ketë zotësi të mangët juridike/*ehlje en-nakisa*, apo siç në të drejtën pozitive njihet zotësi e kufizuar juridike. Ndërsa emërimi tjetër *ehljetul el-vuxhub* do të përkthehej *aftësi juridike pasive*, si një kategori juridike që i takon individit, e që e njëjta fitohet, e për të cilën ekzistojnë dilema mes juristëve islame, me lindjen (e plotë) të personit gjallë dhe që zgjat gjatë gjithë jetës së tij dhe përfundon me vdekjen e tij. Prania e zotësisë juridike bën, që personi të jetë subjekt i së drejtës dhe në bazë të këtij statuti ai të gëzojë të drejta dhe detyrime brenda kufijve të caktuar. (sh.p).

438 Hasebulla, *Usulu et-Teshri'ë*, vep. e cit., fq. 395

439 Ky pasqyrim sipas asaj që ka bërë Shejkh Ali Hasebulla në libein e tij *Usul et-tershi'ëil islami*



shtatzanisë, e që është gjashtë muaj, bazuar në domethënien e numrit/ *dilaletul aded* në ajetin 15 të sures el-Ahkaf: “*Ai mbartet dhe ushqehet me gji për tridhjetë muaj...*” dhe ajeti 223 i sures el-Bekare: “*Nënat le t’u japin gji fëmijëve të tyre dy vjet ...*”⁴⁴⁰. Por kemi një debat rreth periudhës maksimale të shtatzanisë, ku në shkollat juridike shkon nga nëntë muaj deri në shtatë vjet. Argumentet ku janë mbështetur juristët për këtë janë ose mendimi i sahabiut, ose tradita që mësohet duke pyetur ekspertët në këto çështje⁴⁴¹, siç edhe janë shprehur ata.

Mosha dalluese/*sin et-temjiz* sipas juristëve është mosha në të cilën fëmija arrin të kuptojë shitjen dhe blerjen⁴⁴². Juristët kanë debate rreth kufirit në të cilin fëmija arrin moshën e dallimit/*sin et-temjiz* mes pesë, shtatë ose tetë vite. Edhe këtu mendimet, ku ata mbërritën mbështeten në mendimin e sahabiut ose pyetja e ekspertëve⁴⁴³.

I obliguari/*el-mukel-lef* nuk ka aftësi për veprim nga lindja deri në moshën dalluese, por ai përfiton të gjitha të drejtat, që rrjedhojnë nga aftësia për obligim (zotësia juridike), si p.sh.: të trashëgojë e të trashëgohet, të zbatohen ndaj tij dispozitat e zekatit, sadakasë etj⁴⁴⁴. Kjo aftësi për obligim/*el-hlijetul vuxhub* do të vazhdojë e plotë/*el-kamile* deri në vdekje dhe asaj i shtohet aftësia për veprim, kur arrin moshën madhore / *bulug el-hulum* (shih grafikun 4.42.).

Përcaktimi i moshës madhore i është nënshtruar një debati të gjerë mes shkollave juridike, nëse ajo arrihet në moshën nëntëvjeçare, dymbëdhjetëvjeçare, në shfaqjen e qimeve në fytyrën e djalit, aftësia e vajzës për shtatzani apo aftësia e djalit për të lënë shtatzënë⁴⁴⁵. Edhe këtu argumentet kanë qenë përvoja, që kanë dhënë njerëzit dhe domethëniet e ndryshme jo të drejtpërdrejta të disa teksteve⁴⁴⁶.

440 Abdul Xhebbbar, *el-Mugni*, vep. e cit., bl. 8, fq. 89; Muhamed bin Abdulla ez-Zerkeshi, *el-Bahrul muhit fi usulil fik’h*, bot. 1 (Bejrut: 2000), bl. 2, fq. 539.

441 Muhamed bin ebu Bekr ez-Zer’ëij, *Tuhfetul mevdud bi ahkamil mevud*, redakt. Abdul Kadër Arnauti, bot. 1, (Damask: Darul bejan, 1871), bl. 1, fq. 291; Ebu Bekr el-Hisejni, *Kifajetul akhbar fi hal gajetul ikhtisar*, redakt. A.A. Belaxhi dhe Vehbe Sulejmani, bot. 1, (Damask: Darul khahir, 1994), bl. 1, fq. 447; Jahja ebu Zekerija en-Nevevi, *el-Mexhmua*, (Bjerut: Darul fikr, 1997), bl. 9, fq. 342; Abdulla bin Muhamed el-Balltaxhi, *el-Insaf fi et-tenbih alel meani vel esbab el-lelzi evxhebetil ikhtilaf*, redakt. Muhamed Ramadan ed-Dabi, bot. 2 (Bejrut: Darul fikr, 1403 h.), bl. 9, fq. 430.

442 Ebu Zehra, *Ususlul fik’h*, vep. e cit., fq. 311.

443 Ez-Zer’ëij, *Tuhfetul mevdud*, vep. e cit., bl. 1, fq. 291; el-Husejni, *Kifajetul akhbar*, vep. e cit., bl. 1, fq. 447; en-Nevevi, *el-Mexhmua*, vep. e cit., bl. 9, fq. 342; el-Balltaxhi, *el-Insaf*, vep. e cit., bl. 9, fq. 430.

444 Hasebulla, *Usulu et-teshri’ë*, vep. e cit., fq. 395.

445 El-Balltaxhi, *el-Insaf*, vep. e cit., bl. 2, fq. 514; Muhamed bin Abdulla ez-Zerkeshi, *Sherh ez-zerkeshi ala mukhtesar el-kharki*, redakt. Abdul Mun’ëim Khalil Ibrahim, bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 2002), bl. 1, fq. 317; esh-Shafi’ëij, *el-Umm*, vep. e cit., bl. 4, fq. 261.

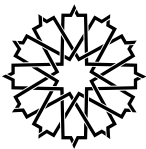
446 Hasebulla, *Usulu et-teshri’ë*, vep. e cit., fq.395.



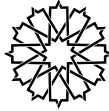
Së fundmi, “shenja e vdekjes” po ashtu ka qenë pikë debati mes shkollave juridike. Bazuar në zakon, disa kanë pretenduar, se shenja e vdekjes është tërheqja e faqeve, përthyerja e hundës, shtrirja e duarve dhe këmbëve, ose ndalimi i lëvizjes⁴⁴⁷.

Atë që mund të vërejë lexuesi bashkë me mua në këtë tematikë është, se shumë tematika të aftësisë/*el-ehlije*, me llojet e saj, renditen nën atë që e quajmë sot “shkencë”, e jo nën atë që quhet *fik’h*, tematika të tilla si: periudha më e gjatë e shtatzanisë, mosha e dallimit/*sinn et-temjiz*, shenjat e moshës pubertetit/*alamat el-bulug* dhe shenjat e vdekjes. Në të tilla çështje, nuk duhet që mendimi t’u referohet juristëve/*fukahave*, ose asaj që janë mësuar e dinë njerëzit, por ato përcaktohen sipas asaj që dëftojnë rezultatet e kërkimeve të thella shkencore. Këto kërkime bazohen në dëshmi, të dhënat për të cilat merren nga një mostër shembull nga realiteti dhe këtë e bëjnë specialistët e fushave si mjekët, dijetarët e natyrës ose sociologët. Në kapitullin e gjashtë do të zgjerohemi në sqarimin e rolit të rëndësishëm të shkencave të natyrës dhe shoqërore në qasjen sistemike të legjislationit islam.

447 El-Balltaxhi, *el-Insaf*, vep. e cit., bl. 8, fq. 467; Ibni Nexhim, *el-Behru er-raik*, vep. e cit., bl. 8, fq. 196; el-Hasfeki, *ed-Durrul mukhtar*, (Bejrut: Darul fikr, 1386 h.), bl. 6, fq. 309.



KAPITULLI I PESTË
TEORITË BASHKËKOHORE
NË LEGJISLACIONIN ISLAM



Këndvështrim i përgjithshëm

Ky kapitull përpiqet t'iu përgjigjet pyetjeve të mëposhtme:

- A ka vazhduar ndjekja e shkollave juridike tradicionale, të cilat i prezantuar në kapitullin e mëparshëm, deri më sot në mënyrë të përpiktë?
- Nëse harta e shkollave dhe teoritë historike (tradicionale) të fik'hut islam kanë ndryshuar, gjë të cilën e theksojnë shumë studiues, si mund t'i klasifikojmë shkollat bashkëkohore legislative dhe teoritë që kanë lidhje me të?
- Cilat janë pikat kryesore, që dallojnë secilën prej shkollave bashkëkohore?
- Deri në ç'masë përputhen ose jo këto shkolla dhe teori me shkollat historike (tradicionale)?

Në përpjekje të këtij kapitulli për t'iu përgjigjur pyetjeve që parashtruar, e fillojmë me prezantimin e klasifikimeve bashkëkohore të ndryshme të teorive të legjislacionit islam. Prezantojmë një klasifikim të ri të bazuar mbi konceptet, e jo mbi tiparet dhe shenjat, bazuar në multidimensionalizimin, e jo vetëm mbi një dimension ose konsideratë të vetme. Ky përaftrim i bazuar mbi koncepte është një përpjekje për të mposhtur disa aspekte negative të klasifikimeve të bazuara mbi tiparet dhe shenjat e dukshme. Nga analiza që do të prezantojmë në këtë kapitull do të dalë në pah, se si teoritë bashkëkohore marrin në konsideratë ose kritikojnë teoritë historike (tradicionale) të jurisprudencës islame në shkallë të ndryshme. Kapitulli që vjen pas tij, mbi atë që paraqet ky kapitull dhe analizën, që kemi prezantuar në kapitullin e mëparshëm, fillon në ngritjen e një qasje të sistemit të themeleve të legjislacionit islam.



5.1. KLASIFIKIMET DHE TERMAT BASHKËKOHORË

Parashtrim

Shekulli i njëzet dëshmoi ndryshime vendimtare në hartën e teorive të jurisprudencës islame dhe shkollave të saj. Me hyrjen e fundit të shekullit XIX, shtetet më të fuqishme të botës moderne pushtuan shumicën dërrmuese të vendeve islame dhe të gjitha grupimet e mëdha të muslimanëve që ato përfshinin⁴⁴⁸. Modernizmi që pushtoi botën islame me gjithë format e dështimit dhe padrejtësisë që përmbante, luajti një rol kryesor në parajlmërimin e muslimanëve për domosdoshmërinë e *ixhtihadit* islam e kjo parë nga dy aspekte:

E para, kolonizimi solli me vete probleme të reja, të cilat shfaqën nevojën e gjetjes së zgjedhjeve të reja për to dhe,

e dyta, kolonizimi solli me vete shumë ide të reja në çdo fushë të njohjes, ide prej të cilave përfituan dijetarët dhe juristët.

Dijetarët dhe myftitë, me hyrjen e shekullit XX filluan të ndienin nevojën e madhe për një *ixhtihad* të ri. Filloi të dukej, se shkrimet juridike të trashëgimisë, të cilat përmbanin mendimet e dijetarëve të çdo shkolle, nuk mjaftonin më për trajtimin e problemeve, që dilnin nga modernizmi. Nisur nga këto fakte myftinjtë nga shkollat e ndryshme filluan të zgjerorin horizontet e tyre për të përfshirë shkolla të tjera, e të përfitonin prej tyre në fetvatë që jepnin. Rezultat i kësaj ishte, se studimet krahasuese në *fik'h* filluan të fitojnë terren më të gjerë dhe institucionet kryesore shkencore islame filluan të mendonin për domosdoshmërinë e reformimit dhe rinovimit për teorinë e jurisprudencës islame.

Nga ana tjetër, modernizmi solli edhe filozofi dhe ide të reja, që hynë në institucionet islame, sidomos nëpërmjet disa studentësh muslimanë të dalluar të jurisprudencës dhe *fik'hut*, të cilët fati i shpuri të përplaseshin e kontaktonin drejtpërdrejt me njohuritë perëndimore, si Refa'a et-Tahtavi, Muhamed Ikbal, Muhamed Abdu e të tjerë. Më pas idetë filozofike perëndimore filluan të gjejnë rrugën e tyre të ndikimit në mendimin islam në përgjithësi dhe *fik'hun* islam në veçanti, madje dhe në shkencën e *usulu fik'hut*.

Çdo klasifikim bashkëkohor real i teorive të *fik'hut* islam në përgjithësi, nuk do të ecë sipas metodikës shkollore, qoftë nga shafi'itë, hanbelitë,

448 Jon L. Esposito (përkati). *The Oxford history of Islam* (Oxford: Univetrstity press, 1999), fq. 690.



xhaferitë dhe shkollat e tjera. Veçse në përgjithësi kemi një dallim të qartë mes shkollave sunite, shiave dhe ibadive. Akoma ekziston një pakicë e vogël juristësh suni, të cilët kapen me një prej katër shkollave synite të njohura në të gjitha çështjet, që në këtë libër do të klasifikohen si drejtimi i medhhebizmit tradicional⁴⁴⁹. Por unë do të dëftoj, se ky drejtim është i kufizuar, dhe se shumica e dijetarëve bashkëkohorë iu referohen shkollave juridike tradicionale në cilësinë e argumenteve mbështetëse, në vend që të jenë argument, pra referenca bazë në vetvete. Hulumtimi i tanishëm paraqet një klasifikim të ri të teorive bashkëkohore në legjislacionin islam, klasifikim që mua më duket më i gjerë në përfshirjen e realitetit nga klasifikimi i shkollave tradicionale. Madje ky këndvështrim i gjerë në klasifikimin e realitetit teorik do të përfshijë të gjithë studiuesit dhe dijetarët në *fik'hun* islam me gjithë mendimet, orientimet dhe vendbanimet e ndryshme gjeografike të tyre, lindje e perëndim. Hapi i parë në prezantimin tonë është të paraqesim dhe kritikojmë klasifikimet e ndryshme të tanishme të teorive, ose të asaj që shumica e quan ideologjitë islame.

Ideologjitë islame

Zakonisht studimet bashkëkohore rreth shoqërive islame, sidomos çka lidhet me atë që quhet “islam politik”, fillojnë me klasifikimin e ideologjive islame. Qëllimi në këtë lloj klasifikimi është ndarja dhe emërtimi i grupeve të ndryshme, politikanëve dhe mendimtarëve mes muslimanëve, e kjo me qëllim vendosjen e strategjisë së përshtatshme për marrëdhëniet me të gjithë, siç shprehen klasifikuesit. Klasifikimet e njohura, si ato që ka paraqitur H. Gibb, Smith, Hurani, Bajnder, Mintjes, Hamferi e të tjerë, i ndajnë këto ideologji në tri klasifikime të njohura: tradicionalistët/*teklidi* ose ndryshe konservatorët/*usuli*, modernistët/*hadathijjin* dhe sekularët/*ilmanijjin*⁴⁵⁰. Kjo ndarje tipike/*en-nematij*, për shumicën e shkollave, është thjesht klasifikim i kundërveprimeve të muslimanëve ndaj dominimit politik perëndimor mbi botën islame, e nuk është klasifikim i teorive të *fik'hut* ose mendimit islam, megjithëse kjo pretendohet. Xhon Esposito për shembull, në vend që t'i klasifikojë ideologjitë ka preferuar të analizojë qëndrimin kundrejt renovimit

449 Kam përdorur këtë terminologji në kuptimin që emka përdorur dr. Tarik Ramadani, edhe pse përkufizimi im për këtë term paksa dallon. Shih Tariq Ramada, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford: University Press, 2004), fq. 24.

450 Leonard Binden, *Ideological Revolution in the Middle East*, redakt. John Wiley (New York: 1964), fq. 31-40; H. Mintjes, “Mawlana Mewdudi’s Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam”, *al-Mushir* 22, nr. 2 (1980), bl. 22, nr. 2, fq. 46-73.



dhe ndryshimeve shoqërore-politike në mesin islam⁴⁵¹, qëndrime që ai i ka klasifikuar si konservatorizmi/*muhafedha*, tradicionalizimi i ri/*et-teklidije el-xhedide*, reformimi islam/*isllahij el-islamije* dhe sekularizmi/*ilmanije*. Po ashtu, gjejmë Yvonne Haddad, që jep qëndrime/*mevakifose orientime/tevex-hxhuhut* dhe jo ideologji, të cilat i ndan ato në: (neonormativiste) stereotip të ri/*en-nematije el-xhedide*, (normativiste) stereotip / *en-nematije* dhe akulturaliste/*mezexhijetu eth-thekafe*⁴⁵². Ndërsa William Shepard i konsideron ideologjitë islame “kundërveprime ndaj përplasjes perëndimore dhe teza për rikthimin e rehabilitetit të historisë islame”. Ai sjell tetë grupe brenda një klasifikimi dydimensional i cili përfshin “gjithanshmërinë/*esh-shumulije*” në një dimension dhe “modernizmin/*el-hadathe*” në dimensionin tjetër⁴⁵³. Xhon Voll analizon “mënyrat e ndërveprimit me historinë islame/*esalib et-te’amul mea et-tarikh el-islami*” dhe i klasifikon ato në të adaptueshme/*mutekejijif*, konservatore/*muhafedh* dhe fundamentaliste/*usulij*⁴⁵⁴. Fadlu er-Rrahman vë përballë neofundamentalizmin/*usulije el-xhedide* dhe modernizmin islam/*el-hadathe el-islamije*, që në mendimin e tij nënkupton “ndodhjen e një ndryshimi në përmbajtjen e sheriatit/*ihdarth tegjir fi muhteva esh-sheri’a*”⁴⁵⁵. Fadlu er-Rrahman paraqet gjithashtu një grup “fundamentalizëm postmodernist /*el-usulije el ma beade el-hadathije*”, i cili i merr shtysat e tij kryesore nga armiqësia kundër perëndimit⁴⁵⁶.

Vërejtja ime për klasifikimet, që paraqitëm këtu është, se ato me gjithë shumëllojshmërinë e tyre, sillen rreth tri kategorive tradicionale në shkrimet perëndimore: tradicionalizmit / *usulije*, modernizmit / *hadathe* dhe sekularizmit / *ilmanije*. Kemi edhe një orientim të përgjithshëm në studimet që përmendëm, në ndarjen e modernizmit/*hadathe* në dy nivele të dallueshme, pra ku në fund, kemi katër kategori. Lexuesi në tabelën 5.1. do të gjejë një përmbledhje të tipareve dhe shprehjeve me të cilat janë përshkruar katër kategoritë.

451 John Esposito, *Islam aand Politics* (Syracusa: Syracuse University press, 1984), fq. 216.

452 Yonne Haddad, “The Islamic Alternative”, *The Link* 15, nr. 4 (1982), bl. 15, nr. 4, fq. 1-14.

453 William Shepard, “Islam and Ideology: Towards a Typology”, *Int. Journal Middle Eastern studies*, nr. 19 (1987): nr. 19, fl. 308.

454 John Voll, *Islam: Cominunity an Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).

455 Fazlu Rahman, *Islam*, edic. 2 (Chicago: University Press, 1979); Fazlu Rahman, “Islamic Modernizm: Its Scopee, Method and Alternatives”, *IJMES* 1, nr. 4 (1979): vol. 1, nr. 4, fq. 311-17.

456 Akbar, S. Ahmed, *Postmodernizm and Islam: Predicament an Promise*, 7 ed. (London and New York> Routledge, 2004), fq. 160.



1	2	3	4
Fundamentalizmi	Modernizmi mbrojtës	Modernizmi	Sekularizmi
Tradicionalizmi	Tradicionalizmi i ri	Reformizmi	Liberalizmi
Selefizmi (lital) sipërfaqësore	Tradicionalizmi i ri	Modernizmi i ri	Modernizmi
Fundamentalizmi ekstrem	Konservatorizmi	Selefije reformatore	Përzjerja kulturash
Tradicionalizmi konservator	Steriotipi i ri	Steriotipi	E adaptuar
Konservatorizmi	Tredicionalizmi i ri kundërshtues	Tradicionalizmi i ri i hapur	Reformizmi logjik
Steriotipi	Selefije reformatore	Tradicionalizmi reformatör	
Tradicionalizmi kundërshtues	Reformizmi tradicional	Tradicionalizmi	
Fundamentalizmi postmodernist			

Tabela 5.1. Përmbledhje e shprehjeve të përdorura në klasifikimin e ideologjive islame

Vlen të përmendet, se dr. Tarik Ramadan në klasifikimin e tij, nuk ndjek tri kategoritë e zakonshme, por shquan orientimet në mendimin islam, orientime të cilat përfaqësojnë linjat me të cilat dallohen grupet dhe lëvizjet e ndryshme islame. Kjo për mendimin tim shpreh më me përpikëri realitetin, se klasifikimet e tjera të zakonshme⁴⁵⁷.

Klasifikimi i fondacionit RAND

Kemi edhe një klasifikim tjetër të rëndësishëm të përgatitur nga fondacioni RAND për politikën amerikane, në raportin e tij për gjendjen islame të botuar në vitin 2004⁴⁵⁸. Raporti njofton se ai ka për qëllim dhënien ndihmë atyre, të cilët kanë si objektiv ndalimin e “përplasjes së qytetërimeve”. Klasifikimi i raportit të Institutit të Mendimit RAND është i ngjashëm me klasifikimet e mëparshme. Ai përmend katër kategori ose qëndrime politike, të cilat i ka emërtuar: fundamentalizmi/ *usulije*, tradicionalizmi/*teklidije*, modernizmi/*hadathe* dhe sekularizimi /*ilmanije*. Ndërkohë raporti i RAND ka një rëndësi të veçantë në hulumtimin tonë, për shkakun se ata kanë pretenduar, që këto qëndrime përfaqësojnë qëndrimet juridike dhe doktrinoe të

457 Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, fq. 24

458 Shih Bernard, Raport i fondacionit RAND 2004.



ndryshme të muslimanëve rreth një numri çështjesh bashkëkohore. Këto çështje, për të cilat raporti thotë, se: “Janë kthyer në çështje konflikti në botën islame” kanë lidhje me “liritë politike dhe individuale, arsimimin, pozitën e gruas, sigurimin e drejtësisë në kodin penal, legjitimitetin e reformës dhe ndryshimit, sjellja me perëndimin”. Shembujt e përcaktuar për këto çështje, që i ka hulumtuar raporti, janë: Poligamia, mbulesa, rrahja e gruas, ndëshkimi me rrahje (kamxhikim), pjesëmarja e gruas në jetën publike, *xhihadi* (të tëra siç shprehet ky raport).

Më poshtë do të sjellim një prezantim të përmbledhur të klasifikimit të RAND pa koment, e pas tij do paraqesim disa prej komenteve të mia për to:

1. Raporti e ndan fundamentalizmin në fundamentalizëm tekstuale/*usulijje en-nassije* dhe fundamentalizëm ekstreme/*usulijje el-mutetarife*
 - a. Atë që e kanë quajtur fundamentalizëm tekstuale, beson në përhapjen dhe sundimin e islamit, i cili nuk ndahet nga rrënjët e tij fetare, detyron respektimin në formë të prerë të dispozitave të islamit nga shoqëria dhe përdor edhe dhunën në imponimin e tyre. Në lidhje me fik’hun islam, burimet e tij kufizohen në Kuranin, traditën profetike dhe metodologjinë e personaliteteve të mëdha në islam, shkrimtarët e rreptë. Raporti llogarit brenda këtij grupi revolucionarët iranianë, vehabijtë sauditë dhe grupin Kaplan turk.
 - b. Atë që e kanë quajtur fundamentalizmin ekstreme, beson në islam dominues, të zgjeruar dhe luftëtar. Ndjekësit e këtij grupimi mund të përdorin edhe dhunën dhe terrorin. Në lidhje me fik’hun, burimet e tyre janë Kurani dhe tradita profetike, metodologjia e personaliteteve të shquara në islam dhe filozofia islame. Shembujt të këtij grupimi, siç i përmend raporti, janë organizata el-Kaida, partia et-Tahrir dhe lëvizje të tjera islame.
2. Tradicionalistët ky raport i ka ndarë në tradicionalistë konservatorë/teklidije muhafedha dhe tradicionalistë reformatore/teklidije isllahije
 - a. Tradicionalizimi konservator sjell një kuptim sipërfaqësor të islamit, por ai nuk anon nga dhuna. Ai i reziston modernizmit dhe ndryshimit dhe i përshkruan ndjekësit e shoqërisë tradicionale, si me më pak kulturë dhe më pak aftësi për të bërë dallim mes zakoneve rajonale dhe mësimëve të islamit. Për sa i përket fik’hut



islam, burimet e tij janë Kurani dhe tradita profetike, zakonet rajonale, mendimet e dijetarëve rreth tyre. Dy shembujt që ka zgjedhur raporti përfaqësues për këtë grupim janë Ekber Ahmed dhe Abdu Rrahman Davi.

- b. Ndërsa tradicionalistët reformatore raporti i përshkruan si “më të gatshëm për të bërë disa lëshime”, sa i përket kuptimit sipërfaqësor të trashëgimisë, nëpërmjet reformimit dhe kuptimit të ri, me interesimin e tyre për të ruajtur shpirtin e tekstit fetar. Sa i përket fik’hut islam, burimet e tyre përcaktohen të jenë Kurani, tradita profetike, mendimet e dijetarëve (ndër ata edhe filozofët sekularë, siç shprehet raporti), ligjet e reja, morali i ri dhe atë që njohin individët e shoqërisë. Dy shembujt e sugjeruar për këtë grupim janë Jusuf el-Kardavi dhe Rukija Mes’ud.
3. Ndërsa modernizmi nuk është ndarë në kategori të tjera. Modernistët përshkruhen si njerëz që “kanë gatishmëri për të futur ndryshime të mëdha në kuptimin aktual të islamit”. Raporti i përshkruan ata gjithashtu, si njerëz që besojnë në historicitetin e islamit/tarikhijetul islam, pra: “Islami që praktikohet në kohën e profetit Muhamed (a.s.), nuk është më i vlefshëm tani”. Burimet e këtij grupimi, sa i përket fik’hut, janë po ashtu Kurani, tradita profetike, mendimet e dijetarëve (po ashtu mes tyre ata që raporti i quan filozofë sekularistë), ligjet dhe etika e reja, po ashtu. Raporti përmend emrat e Halid Ebu el-Fadl, Muhamed Shahur, Serif Mardin, Besam Tibi, Neval es-Sa’davi si shembuj të modernistëve.
4. Ndërsa sekularizmin raporti e ndan në sekularizëm popullor/ ilmanije esh-sehabije dhe sekularizëm ekstrem/ilmanije el-mutetarribe:
 - a. Ndjekësit e sekularizmit popullor duan që bota islame të pranojë ndarjen mes fesë dhe shtetit në të njëjtën mënyrë që kanë pranuar demokracitë perëndimore industrialiste, dhe që feja të kufizohet vetëm në fushën e praktikës individuale.
 - b. Sekularistët ekstremë janë grupi, që dallohet për një armiqësi të ashpër në mënyrë kryesore ndaj Amerikës.

Më poshtë sjell komentet e mia rreth klasifikimit, që përmend hulumtimi i RAID duke e përmbledhur në këto pika:

1. Ky klasifikim, në përgjithësi është bazuar mbi qëndrimet e grupeve të përmendura ndaj politikave të jashtme të Shteteve të Bashkuara, e sidomos ndaj asaj, që quhet “Lufta kundër terrorizmit”. Mua nuk më



- duket, se klasifikimi lidhet qartësisht me *fik'hun* ose besimin islam, siç pretendon raporti, ashtu siç nuk bazohet mbi vlerat perëndimore, opinionin ndërkombëtar ose modernizmin siç pretendon raporti;
2. Me gjithë shembujt e shumtë që jep raporti, të cilat më së shumti duken të jenë zgjedhje absolutisht personale, që nuk dëftojnë domosdoshmërisht për ideologjitë, krahasimi që përmendet në të nuk përfshin dallimet ideore dhe teorike kryesore, ku bazohet secili prej këtyre grupimeve, ose me fjalë të tjera, bazat mbi të cilat grupimet e përmendura bazojnë qëndrimet e tyre ideologjike;
 3. Raporti përmend Kuranin dhe hadithin, si dy prej burimeve të çdo grupi (përveç sekularistëve), por është e domosdoshme të jemi të vëmendshëm për metodikën e detalizuar në bashkëpunimin me këto dy burime i cili mund të ndryshojë shumë dhe është e domosdoshme po ashtu të vërejmë rolin e burimeve të tjera (si interesi/*masllaha* dhe zakoni/*urf*). Te disa grupime ekstreme, për shembull, shohim se zakonet maskiliste/*el-e'araf edh-dhukurije* kanë më shumë ndikim tek ata se vetë tekstet e Kuranit dhe traditës profetike, gjë që do ta detajizojmë në pjesën tjetër të këtij hulumtimi. Kjo gjithashtu shpjegon edhe habinë e raportit të RAND për masën e shthurjes, që shfaqin disa prej këtyre grupimeve kundrejt dispozitave të qarta të islamit. Shembull tjetër i bashkëveprimit joliteral me Kuranin dhe traditën profetike lidhet me drejtimit moderniste, ku gjejmë se koncepti i “interesit” tek ata lind ndonjëherë qasje politike, që karakterizohen nga përfitimi, qoftë edhe në llogari të teksteve ligjore.
 4. Dallimi mes fundamentalizmit tekstualë, si vehabijtë, për shembull, dhe fundamentalistët ekstremë si el-Kaida dhe Talibani, bazuar në atë që raporti e quan “doktrinë/*el-akide*”, nuk është i përpiktë. Të gjitha këto grupacione kanë të njëjtin qëndrim doktrinor, që është kristalizuar në shkollën selefite, ndërkohë nga ana tjetër gjejmë se qëndrimet e shumë prej kryengritësve iranianë ndryshojnë nga qëndrimet e grupeve të mësipërme në disa pika të besimit (dhe kjo nëse përjashtojmë qëndrimin e përgjithshëm të të gjitha këtyre grupimeve kundrejt Shteteve të Bashkuara, që është një qëndrim i njëjtë, por jo qëndrim doktrinor). Kryengritësit iranianë ndahen po ashtu sipas të gjitha grupimeve të qëndrimeve islame, edhe pse qëndrimet e tyre janë të ngjashme rreth politikave të jashtme të Shteteve të Bashkuara. Në hulumtimin e mëpasshëm do të qartësojmë se si disa prej tyre kanë kontribuar në qasjet moderniste të *fik'hut* islam, si Muhamed Hatemi dhe Abdul Kerim Surush.



5. Me gjithë analizën e përpiktë të RAND të strategjisë së tradicionalëve konservatorë sa i përket rikomentimit të teksteve ligjore, filozofia sekulariste, ligjet dhe rregullat e etikës moderne nuk janë me siguri burimet e *fik'hut* për ata, siç përmendet në raport. Por filozofia sekulariste dhe etika moderne janë me të vërtetë prej burimeve të modernistëve, sepse vlerat e modernizmit në realitet janë thelbi i vërtetë mbi të cilin ngrihet qëndrimi i modernistëve dhe prej tij ata kanë pikënisjen për rikomentimin e teksteve.
6. Ideja e “historicizmit të islamit/*tarikhijetul islam*” përmendet në raport, si një prej karakteristikave të drejtimit modernist, por ne do të sjellim dhe analizojmë në këtë hulumtim shprehjet dhe shkallët e ndryshme të mendimit për historikun, ku të gjithat lidhen me filozofinë postmoderniste e jo me modernizmin. Kjo pjesë nga ky hulumtim thekson rëndësinë e dallimit mes dy qëndrimeve, modernizmit dhe postmodernizmit.
7. Do të ishte më e përpiktë, që grupin e modernistëve ta ndajmë të paktën në dy degë, bazuar në dallimet mes dy strategjive, rikomentimit/*iadetu et-tefsir* dhe kritikës rrënjësore/*en-nakdu el-xhidhri*, siç do ta prezantojmë së shpejti.
8. Po ashtu të kuptuarit më me përpikëri kërkon të prezantojmë qëndrimet islame nga këndvështrimi i teorive dhe themeleve, në vend që të prezantohen nga aspekti i lidhjes me personazhe dhe emra. Qëndrimet e shumë prej këtyre personazheve të përmendur në raport nën një grupacion të caktuar, në realitet variojnë mes dy apo më shumë qëndrimesh, e kjo në varësi të tematikës që studiohet. Dijetari el-Kardavi, për shembull, merr në konsideratë atë që mund të quhet qëndrim tradicional në temat, të cilat ai i konsideron si “themele të palëkundshme” dhe qëndrime “të rikomentimit të teksteve” për sa iu përket temave, që ai i konsideron “të ndryshueshme/*mutegajjire*”, madje bazohet në atë që mund ta konsiderojmë si qëndrim sekularist, sipas përkufizimit të raportit, në tema që i konsideron pjesë të fushës së zbrastirës ligjor/*mexhal el-ferag et-teshri'ëij*⁴⁵⁹.
9. Megjithëse raporti e ka klasifikuar Neval es-Sa'danin, Muhamed Shahrurin dhe Halid ibën el-Fadlin nën një rrobë të vetme si modernistë/*hadathijjun*, qëndrimi i Neval es-Sa'danit ndryshon rrënjësisht nga qëndrimi i Muhamed Shahrurit dhe Halid Ebu el-Fadlit. Ndërkohë që Neval es-Sa'dani e kritikon Islamin dhe të gjitha fetë, sepse

459 Kardavi, *Medkah*, vep. e cit., fq. 200.



ato janë “maskiliste dhe kufizuese të lirisë së femrës/dhukurije ve mukajjede li hurrijetil mer’eti”⁴⁶⁰, Shahrur dhe Ebu el-Fadli hulumtojnë pa dyshim në vetë konturet e trashëgimisë juridike islame, me gjithë qëndrimin pozitiv “për ripërpilim/iadet es-sijag” për të mbështetur femrën, qëndrim që mund ta miratojmë ose jo në detajet e tij⁴⁶¹.

Klasifikimi që lidhet me ndërveprimin me tekstet

Ndërkohë kemi një tjetër klasifikim, që ndryshon nga klasifikimi i grupeve në grupe, të cilat përqendrohen në ideologji islame. Ky klasifikim përqendrohet në mënyrën e ndërveprimit me dy burimet kryesore islame, Kuranin dhe traditën profetike. Shumë nga mendimtarët dhe dijetarët, të cilët bëjnë këtë klasifikim e theksojnë, se kanë zgjedhur të mesmen/*el-vesatije* (centrizmin) në qëndrimin e tyre ndaj Kuranit dhe traditës profetike. Ky qëndrim përqipet të reformojë (revitalizojë)/ *isllah*, rikonstruktojë/*en-nehda* ose ripërrirja/*ihja* dhe ai ndodhet mes dy qëndimeve ekstreme, qëndrimi literal/*harfijje* dhe qëndrimi syrgjynosës/*tegrib*⁴⁶². Më poshtë sjellim një përmbledhje të karakteristikave të këtyre tri kategorive, një ndarje e përhapur së fundmi në shkrimet ideologjike dhe juridike, sidomos në gjuhën arabe:

1. Literalizmi/*edh-Dhahirije* ose stagnimi/*el-xhumud*: Literalët (sipërfaqësorët) (të cilët dijetari el-Kardavi i emërton, si dhahiritë e rinj) përshkruhen si personat, që marrin kuptimet literale të Kuranit dhe traditës profetike duke neglizhuar intencat e tyre⁴⁶³. Ndoshta përshkrimi i tyre me stagnim/*xhumud* nënkupton ndjekjen e tyre të prerë të një prej shkollave juridike, që në rastin e neodhahirive është shkolla hanbelite në formën e saj selefite/vehabite. Vehabizmi është një lëvizje islame, që e ka marrë emrin nga themeluesi i saj, Muhamed ibën Abdul el-Vehab, i cili e filloi lëvizjen e tij në Gadishullin Arabik, me qëllim ringjalljen e formës origjinale të islamit dhe pastrimin e tij nga risitë sufiste, që ishin lidhur me të⁴⁶⁴. Ndjekësit e Muhamed ibën

460 Newal el-Saadawi, *God Dies by the Nile*, bot. 6 (Londron: Zed Books Ltd., 2002).

461 Khalid Ebou el-Fadl, *Speaking in God's Name* (Oford: Oneworld Publications, 2003)

462 Shih Alia Izetbegović, *Iëlanul islam*, përkth. Muhamed Jusuf Ads, bot. 1, (Kairo: Daru shuruk, pa vit bot.), fq. 49; Jusuf Kardavi, *el-Ixhtihadul muasir bejne indibat vel ifrat* (Kairo: Kitab darul hilal, 1981); Ebul Eala el-Mevdudi, *el-Hixhab* (Xhede, ed-Daru es-suudijje ve et-vtevzi, 1986); Mohammad Khatami, *Islam, Liberty and Development* (Johanesburg: Global Books, 2001), fq. 24.

463 Shih Ammare, *Texhdid fikrul islami*, vep. e cit., fq. 5.

464 Abdurrahman esh-Shejkh, *Fet’hul xhedid sherh kitabu et-tevhid*, (Kairo: Muessesetu kurtube, pa vit bot.), fq. 13-14.



- Abdul Vehabit gjetën një mbështetës të tyrin tek Abdul Aziz Alel Saud, themeluesi i shtetit të ri saudit. Muhamed ibën Abdul Vehabi ka qenë ndjekës i shkollës hanbelite, e sidomos i mendimeve të ibën Tejmijes.
2. Sekularizmi/*ilmanije* ose perëndimizmi: Emërtimi sekularizëm ose perëndimizëm i është dhënë orientimit, që i drejton një kritikë të hidhët mendimit dhe *fik'hut* të dijetarëve të rrymës islame dominuese bazuar në filozofinë ose metodologjinë e re. Sekularistët akuzohen, se bazat e filozofisë së tyre i mbështetin në civilizimin perëndimor⁴⁶⁵, po ashtu akuzohen, se kanë braktisur tekstet ligjore, duke preferuar mbi to mendimin e tyre personal⁴⁶⁶;
 3. E mesmja (centralizmi)/*el-vesatije* ose ripërtrirja/*el-ihja*: Ky është një drejtim i ri në *fik'hun* islam, i cili mbështet një qëndrim mes dy qëndrimeve, që përmendëm më lart. Të ndërmjetmit zakonisht nuk e kufizojnë veten në ndonjë shkollë të vetme tradicionale nga shkollat juridike, por zgjedhin mes mendimeve të këtyre shkollave, me qëllim realizimin e një interesi të muslimanëve në realitetin e tyre⁴⁶⁷.

Më poshtë po sjell komentimet e mia për klasifikimin e përmendur:

1. Ky klasifikim, njëlloj si ai para tij supozohet të kufizojë grupimet e përmendura në klasifikime të supozuara të ngurta dhe supozohet të renditen nën to individët e çdo grupimi në një kategori, që nuk ndërhyjnë në të asnjë tjetër, edhe pse në të gjitha drejtimet e përmendura në këtë klasifikim kemi drejtime anësore, të cilat studiuesi mund t'i dallojë. Dhahiritë, për shembull, shumë herë japin *fetva*, që nuk përputhen kurrë me kuptimin sipërfaqësor të Kuranit dhe traditës profetike, por që pikë së pari përputhen dhe në formë kryesore me kuptimin e përhapur në ambientin e tyre dhe zakone shoqërore të caktuara, islame qofshin ose jo;
2. Më e përpiktë do të ishte të klasifikoheshin metodologjitë, në vend që të klasifikohen njerëzit, sepse shumë dijetarë dalin nga qëndrimi i tyre teorik/*mevkif nadharij* në një qëndrim tjetër për t'iu përgjigjur vetë rrethanave të realitetit;
3. Rryma ose shkolla e mesme/*vesatije* ka ndikuar rëndësishëm në dhënien fund të kapjes së ngurtë pas shkollave islame tradicionale, qoftë edhe në llogari të interesave të njerëzve. Ajo gjithashtu krijoi një kuptim

465 Ammare, *Texhdid el-fikrul islami*, vep. e cit., fq. 5

466 El-Ava, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e cit.

467 El-Kardavi, *el-lxhtihadul muasir*, vep. e cit.; Begoviç, *el-lëlanul islam*, vep. e cit.; Ammare, *Texhdidul fikrul islami*, vep. e cit.



bashkëkohor të teksteve të Kuranit dhe traditës profetike, me qëllim ruajtjen e “shpirtit të tekstit/*ruhu en-nass*”. Por ne brenda grupit, që i përket kësaj rryme të mesme (centriste/të moderuar-*vesatije*), gjejmë një larmi të madhe në metodologjitë e kuptimit inovativ në shkolla dhe tekste. Disa prej këtyre metodologjive është e drejtë të përshkruhen si moderne/*hadathij* ose sekulariste/*ilmanij*, e disa të tjera tërësisht literale sipërfaqësore/*harfij dhahiri mehd*;

4. Nuk është e përpiktë të përdoret termi “perëndimimizim” dhe “modernizim” si dy fjalë sinonime. Muhamed Hatemi ka thënë të drejtën kur ka bërë këtë vërejtje⁴⁶⁸. Megjithëse modernizmi është shfaqur në Perëndim, kuptimi dhe interpretimi i tij në vende të ndryshme të botës është bërë në forma të ndryshme, ndër to vendet me shumicë muslimane;
5. Është e rëndësishme të vëmë re, se filozofia perëndimore ka ndikuar dukshëm në vetë rrymën e mesme, dhe kjo nëpërmjet ndikimit të Muhamed Abdusë dhe nxënësve të tij të shumtë;
6. Me termin “sekularizëm” emërtohen metodikat të shumta në mendim dhe disa prej tyre, nuk kanë lidhje me “ndarjen e kishës nga politika”, kuptimin që kishte termi, kur u shfaq në fillim. Kështu që duhet të përcaktohet mirë, se ç’nënkuptohet me sekularizëm kur flitet për të.
7. Ndarja e tërë botës në “Islame” përballë “Perëndimit” në shkrimet e rrymës së mesme/*vesatije*, mua më duket, se ka ardhur deri tek ne nga ndarja e dijetarëve të hershëm të botës në “territor islame/*darul islam*” përballë “Vendeve në luftë/*darul harb*”. Është për të ardhur keq që atmosfera politike bashkëkohore nxit ende përdorimin e kësaj ndarje dytësore të thjeshtë. Ne e kemi filluar shekullin XXI me një numër luftërash dhe konfliktesh të dhunshme, të cilat përqendruan armiqësitë mbi një numër shtetesh arabe, të cilat u panë si “Bota islame/*alemul islami*”. Përballë këtij qëndrimi ndodhet një qëndrim i njëjtë me të, qëndrim që mbajti pala islame në rastin e mbrojtjes legjitime të vetes;
8. Kemi dallim mes qasjeve moderniste, të cilat u ndikuan nga modernizmi me një mënyrë a me një tjetër, dhe mes asaj që ky libër e emërton si qasje të “postmodernizmit” të *fik’hut* islam, qëndrim që është ndikuar nga teoria dhe filozofia e postmodernizmit/*tethir nadharije ve felsete ma beade hadathe* me një mënyrë a një tjetër, çka do të detalizohet më vonë.

468 Muhammad Khatami, *Islam, Liberty and Development*, fq. 25



Tani do të paraqesim një klasifikim i cili përqendrohet në teoritë dhe shkollat bashkëkohore të *fik'hut* dhe mendimit islam, bazuar në një numër dimensionesh, që përfshijnë shkallët e fuqisë argumentuese/ *derexhat el-huxhxhije*, dhe burimet e këtij *fik'hu* dhe mendimi. Ne do ta fillojmë hulumtimin e tanishëm pikësëpari me qartësimin e këtyre dimensioneve.

5.2. KLASIFIKIM I SUGJERUAR

Shkallët e fuqisë argumentuese

Shumica e hulumtimit themeltar sillet rreth dy prej niveleve të fuqisë argumentuese/*mustevejat el-huxhxhije*, pra çfarë konsiderohet argument/*huxhxhe* i pranuar, përkundrejt çka nuk konsiderohet i tillë, e si rrjedhojë është absolutisht i pavlefshëm (nul) / *batil*, e shprehur sipas shkencës së *usulit*. Argumenti/*el-huxhxhe* është baza për vendimin ligjor, ndërkohë që absolutisht i pavlefshëm (nul)/*batil* është një argument në thelb i kritikuar, e që në asnjë rrethanë nuk ka fare fuqi argumentuese, e si rrjedhojë, mbi të nuk bazohet asnjë dispozitë. Shembuj për këtë janë librat dhe shkrimet, që kanë shkruar imamët rreth pavlefshmërisë absolute (nulitetit)/*butullan* së disa argumenteve dhe metodave, siç shohim librin e imam Shafi'iut "*Butlan el-Istihsan*", librin e imam Davudit "*Ibtal el-Kijas*", libri i ibën Temijes "*Ibtal kaul el-Felasife*" (një libër i madh në tri vëllime), libri i ibën Ravendit "*Ibtal et-Tevatur*" e deri libri i ibën el-Kajimit "*Ibtal el-Kimja*"⁴⁶⁹. Në skemën e mëposhtme lexuesi do të gjejë këtë ndarje të dyzuar të njohur të fuqisë argumentuese.

Argument / *huxhxhe*

I pavlefshëm absolut / *batil*

Tabela 5.2. Argumentet ndahen në mënyrë të njohur në dy kategori: argument i saktë që quhet fakt dhe argument jo i saktë, që quhet i pavlefshëm

Në disa raste të rralla ndodh, që juristë nga shkolla të ndryshme të përdorin përkrahimin "*suportues/el-Ist'inas*" për argumente, që nuk kanë argumentim të drejtpërdrejtë, por janë mbështetës për të tjerët. Kjo shkallë e fuqisë

⁴⁶⁹ Muhamed ebul Ferexh Ibn En-Nedim, *el-Fehreset*, (Bejrut: Darul mearif, 1978), bl. 1, fq. 296, 300, 3006; Ibni Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, vep. E cit., bl. 1, fq. 21



argumentuese është e vlefshme për t'i dhënë mbështetje dikujt tjetër, por nuk është argument në vetvete⁴⁷⁰. Për shembull, imam Shafi'iu ka pranuar hadithet *mursel* nga transmetimet e ibën Musejebit për mbështetje, e jo sepse ato janë argumente në vetvete⁴⁷¹ (shih tabelën 5.3). Kësaj i shtohet edhe fakti, se ka edhe një numër argumentesh, ku janë mbështetur juristët, sidomos shkolla shafi'ite, në nivelin e mbështetësit, si “Marrja nga më e pakta nga ajo që thuhet/*el-Ekhdh bi ekal ma kile*”, “Frymëzimi/*el-ilham*”, “Domethënia e kontekstit /*dilaletu es-sijak*”, “Alternativa/*el-Ihtijat*”⁴⁷². Por ne në teoritë e sotme të *fikhut* islam gjejmë një numër argumentesh ligjore, që konsiderohen argumente origjinale/*edile aslije* sipas *fik'hut* të trashëguar, që janë transmetuar në një formë, a në një tjetër në nivelin e argumenteve të argumentit mbështetës/*edile el-ist'inas*.

Argument/ <i>huxhe</i>	Mbështetës/ <i>ist'inas</i>	I pavlefshëm absolut/ <i>batil</i>
------------------------	-----------------------------	------------------------------------

Tabela 5.3. Mbështetja është një shkallë e mesme e fuqisë argumentuese në disa dispozita

Kemi edhe një nivel tjetër të fuqisë argumentuese, si vijon: Juristët herët dhe tani, ndonjëherë ndjekin një metodikë interpretuese të ajeteve të Kuranit ose haditheve profetike⁴⁷³. Atë që quhet interpretim/ *et-Te'vil*, do ta konsideroj, si vetë ajo që sot quhet rikomentimi, që u përmend pak më herët, sepse ajo përherë na paraqet një interpretim të ri dhe të ndryshëm nga interpretimet, që janë shfaqur në komentet e njohura e të trashëguara.

470 Shih el-Xhuvajni, *el-Burhan*, vep. E cit., bl. 2, fq. 832; es-Subki, *el-Ibhaxh fi sherhil minhaxh*, vep. E cit., bl. 2, fq. 285; Shejkh Ahmed ez-Zerka, *Sherhul kavaid el-fik'hije*, redakt. Mustafa Ahmed ez-Zerka, bot. 2 (Damask: Darul kalem, 1989), bl. 1, fq. 112; Alaeddin Merdavi, *et-Tehbir sherh et-tenvir fi usulil fik'h*, redakt. Ived el-Karni ve Abdurrahman Xhubejri dhe Ahmed es-Seraxh, bot. 1 (Rijad: Mektebetu er-reshid, 2000), bl. 4, fq. 1766; el-Karafi, *el-Furkan* (mea havashi), vep. e cit., bl. 3, fq. 346.

471 Ebu Is'hak esh-Shirazi, *el-Lem'ea fi usulil fik'h*, (Bejrut: Darul kutubul ilmije, 1985), bl. 1, fq. 75.

472 Ebu Kudame esh-Sherif el-Kenani, *el-Ediletul ist'inasije indel usulijjin*, bot. 1 (Amman: Daru en-nefais, 2005), fq. 22.

473 El-Merdavi, *et-tehbiri sherh et-tehrir fi usuli fik'h*, vep. e cit., bl. 3, fq. 53, 336, 422, 431; es-Subki, *el-Ibhaxh fi sherhil minhaxh*, vep. e cit., bl. 1, fq. 216; Ebu hamid el-Gazali, *el-Menkhul fi tealik el-usul*, redakt. Muhamed Hasan Hito bot. 2 (Damask: Darul fikr, 1400 h.), fq. 286; es-Serkhasi, *Usul es-Serkhasi*, vep. e cit, bl. 1, fq. 369; *el-Bahrul muhit*, vep. e cit., bl. 4, fq. 473; Seadud-din et-Taftazani, *Sherh et-telvihih ala et-tevdih limetni et-tenkih fi usuli fik'h*, redakt. Zekerija Umejrat (Bejrut: Darul kutubul ilmije, 1996), bl. 1, fq. 126; Emir Badeshah, *Tejsiru et-tehrir*, (Bejrut: Darul fikr, pa vit bot.), bl. 1, fq. 233; el-Bukhari, *Keshful esrar*, vep. e cit., bl. 4, fq. 469.



Ndoshta është e rëndësishme këtu të përmendim faktin, që juristët kanë imponuar disa kushte për interpretimin ose rikomentimin, që ky të jetë i saktë e i pranueshëm, të cilat imam ez-Zerkeshi i përmbledh si më poshtë:

1. Interpretimi i ri të mos hedhë poshtë rregullat e domosdoshme gjuhësore për qartësinë e gjuhës arabe;
2. Interpretimi i ri të mos hedhë poshtë përdorimin e njohur në gjuhën arabe;
3. Të mos hedhë poshtë rregullat dhe bazat e përgjithshme të *fik'hut islam*⁴⁷⁴.

Interpretimi zakonisht përmban një lloj specifikimi të kuptimit/*tekhsisul me'ana*. Shafi'itë pohojnë, se perimet janë produktet që kanë obligim zekatin, megjithëse hadithi pohon, se “*nuk ka sadaka në perimet*”. Arsyeja është, se ata sadakanë në hadith e kanë kuptuar, se i referohet sadakasë nafile, e jo sadaksë së detyrueshme, që është zekati⁴⁷⁵. Ky “argument/*delil*” mbi të cilin është mbështetur për riinterpretim dhe për një kuptim të ri të tekstit është mbështetur mbi interpretim/*te'vil*, i cili është një vendim me hamendësim/*galibu dhann*, që nuk e shohim të ngrihet në nivelin e argumentit të prerë/*huxhxhe kat'ëijje* në asnjë rast.



Tabela 5.4. Interpretimi është një shkallë në argumentim mes argumentit dhe argumentit mbështetës (suportues)

Juristët në raste të tjera i kanë kritikuar argumentet në atë mënyrë, që nuk i hedhin plotësisht poshtë këto argumente me mënyrën e përballjes (pra, e vërteta përballë së pavërtetës), por kanë përdorur shprehje, si “në të ka diçka/*fih shejun*”, “ka një të metë/*fih megmez*” ose në të “ka shenjë/*fih khadshe*”⁴⁷⁶. Për shembull, Abdul el-Haj el-Leknevi, hanefi, ka përdorur këto shprehje për të kritikuar mënyrën e shkollës së tij hanefite, kur i jep përparësi derogimit/*neskh* ndaj bashkimit/*el-xhem'eu* mes dy argumenteve në zgjidhjen e problematikës së haditheve që përplasen/*ehadith mute'arida*⁴⁷⁷.

474 Ez-Zerkeshi, *el-Bahrul muhit*, vep. e cit., bl. 3, fq. 32.

475 Esh-Shashi, *Usul esh-Shashi*, vep. e cit., bl. 1, fq. 76.

476 Ez-Zerkeshi, *el-Bahrul muhit*, vep. e cit. Bl. 4, fq. 582.

477 Muhamed Abdul Hajj el-Leknevi, *el-Exhvibe el-Fadile li esiletit ashretul kamile*, redakt. Abdul Fetah ebu Gudde, (Haleb: Mektebetul metbual islamije, 1384 h.), fq. 183.



Argument	Interpretim	Mbështetës	Ka diçka në të	I pavlefshëm absolut
----------	-------------	------------	----------------	----------------------

Tabela 5.5. “Ka diçka në të” është një shkallë fuqie argumentuese e mangët mes mbështetësit dhe pavlefshmërisë

Që prej një kohe të shkurtër në fushën e *fik’hut* islam filluan përhapen dy grupe interpretimesh, interpretimi justifikues/*te’vil iëtidhari* dhe ai rrënjësor/*el-xhedhrij* ose i ri. Interpretimi justifikues përqipet të gjejë një koment “logjik e të arsyeshëm” siç shprehen, për dispozitat tradicionale të trashëguara, e të cilat besojnë, se përplasen me mendjen ose sjelljen islame të pranuar, por pa nënkuptuar kjo asnjë ndryshim në vetë dispozitën nga ana praktike, por është thjesht justifikim. Le të japim shembuj për këtë, pa marrë parasysh domosdoshmërisht asnjë prej mendimeve të përmendura. Poligamia në islam, që përmendet në ajetin e tretë të sures en-Nisa, në interpretimin justifikues të tij është thënë, se qëllimi prej saj është gjetja e një zgjidhje për çekuilibrin natyror mes një numri burrash dhe femrash (që për rastin nuk është i përpiktë nga ana statistikore). Shembull tjetër është interpretimi i ajetit 282 i sures el-Bekare (ajeti i borxhit), i cili e ka konsideruar dëshminë e një burri të barabartë me dëshminë e dy grave. Në interpretimin justifikues përmendet, se kjo është më e mirë, se legjislacionet që nuk e pranojnë aspak dëshminë e gruas, ose se kjo është e kufizuar në marrëdhëniet tregtare të përmendura në ajet e askund tjetër⁴⁷⁸. Në interpretimin e ajetit 34 të sures en-Nisa, që përmend rrahjen e gruas së pabindur/ *nashize*, justifikuesit përmendin, se kjo nënkupton, që ky ndëshkim nuk mund të kalojë rrahjen me misvak⁴⁷⁹.

Nga ana tjetër, interpretimi rrënjësor ose i ri, nuk duhet të hedhë poshtë kuptimet e mundshme të fjalëve, siç i gjejmë ato në fjalorët e gjuhës arabe dhe duhet të mbetet brenda kriterëve të interpretimit/ *davabi te’vil* të lejuar, sipas asaj që shprehen juristët. Por interpretuesit e rinj kanë dhënë interpretime rrënjësore të papara më parë, që ndonjëherë përputhen dhe ndonjëherë largohen nga përdorimet e njohura të fjalëve arabe, ndryshe nga ç’lejojnë dijetarët e *usulit*. Në specifike të ajeteve që përmendëm më lart, disa interpretues për ajetin 3 të sures en-Nisa thonë, se poligamia në *fik’hun* islam kufizohet në martesën me jetimet, siç e tregon edhe shprehja e ajetit, ose se numrat dy, tre dhe katër/*methna ve thulathe ve ruba’ëa*

478 Muselehuiddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, bot. 1, Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985, fq. 217.

479 E cekur në raportin e RAND të vit 2004.



nënkuptojnë numrin nëntë⁴⁸⁰! Po ashtu, në lidhje me ajetin 282 të sures el-Bekare, i cili ka lidhje me dëshminë e grave, sipas grupit të interpretimit rrënjësor duhet të lidhet me “konsiderata historike reale/*l’ëtibarat tarikhije vaki’ëijje*”⁴⁸¹, pra vetëm me shkaqet e zbritjes/*esabab en-nuzul*. Ata e interpretojnë ajetin 34 të sures en-Nisa, në të cilin përmendet “e rrihni ato/*vedribuhunne*” se kjo nënkupton dhënien e shembujve atyre/*darbul mithal* si një lloj këshillimi⁴⁸².

Në tabelën 5.6. Lexuesi do të gjejë një përmbledhje të të gjitha niveleve të fuqisë argumentuese që u përmendën.

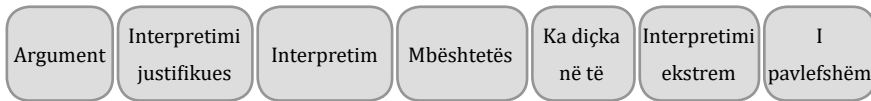


Tabela 5.6. Ky libër, me qëllim interpretimin, paraqet pesë nivele shtesë të fuqisë argumentuese mes argumentit dhe të pavlefshmit

Qasja e ngritur mbi multidimensionalizmin/*teaddudul eb’ad*, të cilin e shpjeguem në kapitullin e dytë, përmban një kalim nga klasifikimi “përballë” i zakonshëm i fuqisë argumentuese, pra mes asaj që është argument/*huxhxhe* dhe asaj që është absolutisht e pavlefshme/*batil*, në klasifikimin në multinivele në të cilin shkallët e fuqisë argumentuese variojnë.

Po ashtu, çka përputhet me teorinë e sistemeve, klasifikimet e përmendura më lart të kryhen sipas një kriteri të hapur, e jo brenda sundukëve dhe kontureve të kufizuara, si ato që prezantuar në tabelën 5.6. Dobia praktike, që sjell paraqitja e një spektri argumentesh/*tajfe minel huxhxhi-jat*, nuk është një kontur kufizues i tyre, përkundrazi është hapja e derës para niveleve të reja të fuqisë argumentuese, përveç atyre që i janë paraqitur studiuesit këtu, ose të kritikojë atë që vetë prezantojmë, në një tjetër konsideratë. Nëpërmjet tabelës 5.7. mund të dëftohet, se si mund të shohim nivelet e ndryshme të fuqisë argumentuese në një spektër të vazhdueshëm mes argumentit në njërin anë dhe pavlefshmërisë absolute (nutilitetit)/*butullan* në anën tjetër:

480 Shehrur, *Nehve Usul xhedid*, vep. e cit., fq. 278.

481 Abdelwehab el-Affendi, ed. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (London: Islamic Foundation, 2001), fq. 45.

482 Shehrur, *Navel usul xhedid*, vep. e cit., fq. 323.

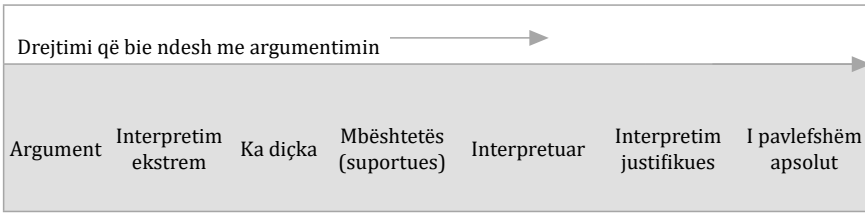


Tabela 5.7. Një spektër me vlera të numërt të argumentueshmërisë, duke filluar nga argumenti e duke mbaruar me të pavlefshmin

Burimet e legjislacionit në fik'hun islam bashkëkohor

Në kapitullin e katërt prezantuar shkurtimisht burimet e legjislacionit dhe argumentet e *fik'hut* tradicional të trashëguar, që janë: Kurani, tradita profetike, konsensusi, analogjia, interesi, *istihsani*, zakoni, mendimi i imanit, mendimi i sahabiut, *istis'habi* etj. Nëse ne hedhim shikimin në teoritë e *fik'hut* islam bashkëkohor do të gjejmë, se ato e marrin *fik'hun* e tyre nga burime dhe argumente të tjera, përveç atyre të përmendura. Kjo pjesë e hulumtimit përpiket të bëjë diferencimin e këtyre burimeve bazuar në përfshirjen e një numri sa më të madh referencash bashkëkohore.

Juritët bashkëkohorë kryesore iu referohen ajeteve të Kuranit, haditheve të profetit Muhamed (a.s.) dhe dispozitave, që kemi trashëguar nga shkollat juridike tradicionale. Por kuptimi i Kuranit, i haditheve profetike dhe i dispozitave të ndryshme, që kanë dalë nga shkollat e *fik'hut* në më të shumtën e rasteve i nënshtrohen dorëshkrimeve të gjendura të cilat, hulumtues të shumtë i kanë analizuar dhe redaktuar gjatë shekullit të kaluar. Shekulli i njëzetë dëshmoi një lëvizje të gjerë në redaktimin e dorëshkrimeve/*tehrir el-mekhtutat* dhe publikimin e tyre, sidomos librat e arabishtes, që kishin lidhje me *fik'hun* islam dhe burimet e tij. Shtëpitë botuese, sidomos në Bejrut dhe Kajro botuan në një masë të madhe libra të shumtë, që më herët nuk shkonin veçse në duart e një numri të pakët specialistësh të *fik'hut* islam dhe nxënësve të tyre në universitetet islame tradicionale. Vlen të përmendet, se përzgjedhja e këtyre dorëshkrimeve iu nënshtrohej kurrikulave tradicionale të bazuara në këto universitete, çka është e gjatshme në bibliotekat e dorëshkrimeve kryesore në cepa të ndryshëm të botës.

Ndërsa në periudhën e mëpasshme, një numër uebfaqesh islame në internet dhe kompanish produktioni disqesh enciklopedike kontribuan në publikimin e këtyre librave në një fushë më të gjerë, sa ç'ishte më parë⁴⁸³.

483 Gery Bunt, *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age* (vizit e fundit 15 Mars 2007), www.virtuallyislamic.com



Kësaj i shtohet edhe fakti, se realizimi i enciklopedive dhe komentimi i tyre u bë drejtimi kryesor në qendrat e hulumtimit të studimeve të larta, që kishin lidhje me *fik'hun* islam në universitetet islame, deri edhe në ndarje e degë të studimeve islame jashtë këtyre universiteteve në lindje e perëndim.

Nuk është e mundur ndjekja ose përfshirja e plotë e të gjitha dorëshkrimeve, që u analizuan, u redaktuan ose u botuan, e të cilat kishin lidhje me *fik'hun* islam në katër anët e botës, por unë nga vizitat e mia të vazhdueshme në bibliotekat e universiteteve dhe kontaktet me panairët e librave, dhe shtëpitë botuese në vende të ndryshme, munda të gjendem mes autorëve dhe juristëve (mes shekujve 2 deri në 12 hixhri), dorëshkrimet e të cilëve në *fik'h* u redaktuan në kohën tonë, dorëshkrime të cilat edhe formësuan kuptimin bashkëkohor të këtij *fik'hu*. Më poshtë sjellim një listë të këtyre dijetarëve të fushat e tefsirit, hadithit, *fik'hut*, *usulit* nga shkollat e ndryshme juridike:

1. Tefsirin e Kuranit: Komentatorët më të shquar sot nga shkollat e ndryshme janë: Ibën Kethiri, et-Taberiu, el-Bejdaviu, ez-Zimakhsheriu, er-Razi, esh-Shenkiti, el-Begavi, ebu es-Suud, es-Sadij, en-Nesefi, et-Tabatabai, el-Kummij, et-Tusij, Beder el-Mute'elihin, el-Vahidi, eth-Thealebi, es-Sujuti, el-Kurtubi, el-Alusi, es-Semerkandi, el-Kashani, el-Xhenabedhi, Abdul Xhebar, es-Semani, ibën Tejmije, esh-Shevkani, el-Mevaridi, el-Harbi, el-Kufi, el-Hevvari, Itfish, el-Halili;
2. Librat e hadithit: Personazhet më të shquar në mbledhjen e hadithit në libra bazë nga shkolla të ndryshme janë: el-Buhari, Muslimi, Ahmed ibën Hanbeli, el-Hakim, ibën el-Xharud, ibën Hiban, ibën Huzejme, el-Bejheki, en-Nesai, Ebu Davud, ibën Maxheh, et-Termidhi, ed-Darekutni, ed-Darimi, ibën Babevejh, et-Tahnavi, Malik, esh-Shafi'i, Ebu Hanife, Abdu Rrazak, et-Taberi, et-Taberani, Ibën Ebu Shejbe, el-Bezar, er-Rabie ibën Habib, el-Kelini, el-Mexhlisi dhe el-Amili;
3. *Fik'hu* dhe *Usul*: Si vijon sjellim emrat e juristëve më të shquar, ku secili u shqua në shkollën e tij nëpërmjet dorëshkrimeve, që janë redaktuar së fundmi, e që u konsideruan libra bazë në studimin e këtyre shkollave:
 - a. Shkolla hanefite: Ebu Hanife, Ebu Jusufi, Muhamed ibën Hasan, es-Serkhesiu, el-Bezdeviu, Ibën Nexhimi, er-Razi, el-Merginani, el-Kasani, ez-Zejlai, es-Semerkandi, et-Tahavi, es-Sivasi, Ibën Musa, Abdul Haj el-Leknevi, Shejh Zada, Ibën el-Humam, Ibën Abidin;
 - b. Shkolla malikite: Maliku, ibën Vehb, Sahnun, Ibën el-Arabi, el-Karafi, el-Mevak, el-Abderi, eth-Thealebi, el-Kajrevani, el-Garnati, Ibën Abdul Ber, el-Kurdi, el-Adevi, Ibën Rushd, esh-Shatibi, ed-Derdir, Ibën Ferhun, el-Harshi, el-Eunshirisi, esh-Shadhili, es-Senusi;
 - c. Shkolla hanbelite: Ahmed ibën Hanbel, el-Meruzi, el-Khalal, Ibën Tejmija, Ibën Kajim, et-Tufi, Ibën Rexheb, Ibën el-Leham, Ibën



- Batta, el-Merdevi, el-Behuti, el-Madesi, Ibën Muflih, Ibën Kudame, el-Begavi, ez-Zerkeshi, el-Ba'li dhe el-Kharki;
- d. Shkolla zejdiye: Zejdi, el-Vasiti, Ibën ez-Zebervan, Ibën Muzahim, Ahmed ibën Isa, el-Kasim, el-Hadi, Ibën Is'hak, el-Ensi, Ibën el-Murteda, Ibën Muftih, e së fundmi u shfaq esh-Sheukani;
 - e. Shkolla ibadiye: Xhabir ibën Zejd, Itfish, el-Behlevi, Ibën Zhafer, el-Huri, es-Sulejmi, esh-Shemrekhi, el-Autibui dhe esh-Shaksi;
 - f. Shkolla xhaferije: Xhaferi, el-Kelini, Ibën Babevehj, Ibën Kulvejh, Ibën el-Xhunejd, es-Saduk, el-Mufid, el-Murteda, et-Tusi, el-Khavi, el-Hasen el-Xheli, el-Muhakik el-Hali, el-Mutafir el-Hali, el-Amili, et-Tabatabai, en-Nexhefi;
 - g. Shkolla shafi'ite: esh-Shafi'i, el-Kafal esh-Shashi, el-Xhujejni, el-Gazali, el-Maverdi, esh-Shirbini, el-Fejruz Abadi, es-San'ani, en-Nevevi, el-Hadremi, el-Hejthemi, el-Bexhremi, esh-Shirazi, ibën es-Salah, el-Ensari, ibën Ruslan, es-Sublij, Kajlubi, Umejra dhe er-Remli;
 - h. Shkolla dhahirite: Davudi dhe ibën Hazmi;
 - i. Shkolla mutezilije: Abdul el-Xhabar, el-Baxhi, ebu el-Husejn el-Basri, ebu Hashim, el-Ka'bi, el-Xhebai, ibën Khalad, en-Nadh-am, ibën Hudhejl dhe ebu Muslim.

Shekulli i njëzetë dëshmoi gjithashtu një masë të madhe të hulumtimeve dhe shkrimeve rreth temave, që kanë lidhje me *fik'hun* islam, të cilat u përkthyen në të gjitha gjuhët e botës. Kritikantët e shkrimtarëve dhe hulumtuesve të punëve të juristëve, të cilëve iu përmendën emrat këtu, varionin nga argumentimi/*huxhxhijje* me to deri në kritikën rrënjësore/*nakd el-xhedheri* të tyre, siç u përmend.

Mbi këtë, shkrimtarët dhe hulumtuesit panë mundësinë, që disa burime/*mesadir* të tjera të kenë në vetvete fuqi argumentuese, siç janë intencat, interesat/*masllaha* dhe argumentet logjike/*huxhexh el-aklije*, duke shtuar dhe vlerat, madje edhe kartat botërore bashkëkohore të të drejtave të njeriut. Për këtë si vijon ne paraqesim një listë të burimeve bashkëkohore të *fik'hut* islam, siç i kemi nxjerrë ato nga brendia e studimeve bashkëkohore, e më pas, në temën dytësore vijuese shpjegojmë si i shoh unë qasjet e ndryshme teorike të këto burime parë nga niveli i fuqisë argumentuese, ose pavlefshmërisë absolute të tyre, ose nivelin e mesëm mes këtyre dy niveleve.

1. Ajetet e Kuranit, të cilat hulumtuesit zakonisht i kuptojnë nën dritën e një prej komentareve, që përmendëm pak më parë;
2. Hadithet e Profetit (a.s.), të cilat hulumtuesi i merr zakonisht nga njëri prej koleksioneve të hadithit të përmendura më lart;



3. Interesat/mesallih dhe intencat ligjore/*mekasid sher'ëijje* për të cilat hulumtuesi i referohet Kuranit dhe traditës profetike, siç e kemi shpjeguar këtë në kapitullin e parë;
4. Tekstet e dispozitave, që përmenden në shkollat e ndryshme tradicionale, ku hulumtuesi i referohet njëres prej këtyre shkollave, që përmendëm më lart për të studiuar “tekstin në shkollë juridike”;
5. Argumentet logjike, përkufizimi i të cilave te hulumtuesit ndryshon shumë, por karakteristika e përgjithshme për të gjithë ata, që pretendojnë, se marrin nga argumentet logjike është mbështetja e tyre në mendimin njerëzor kategorik, e jo mbi shpalljen, si burim i njohjes së temës, që po hulumtohet;
6. Vlerat etike, siç i përkufizojnë bashkëkohorët, referenca për të cilat zakonisht është media botërore për të drejtat e njeriut dhe njoftime e ngjashme në nivel botëror ose lokal.

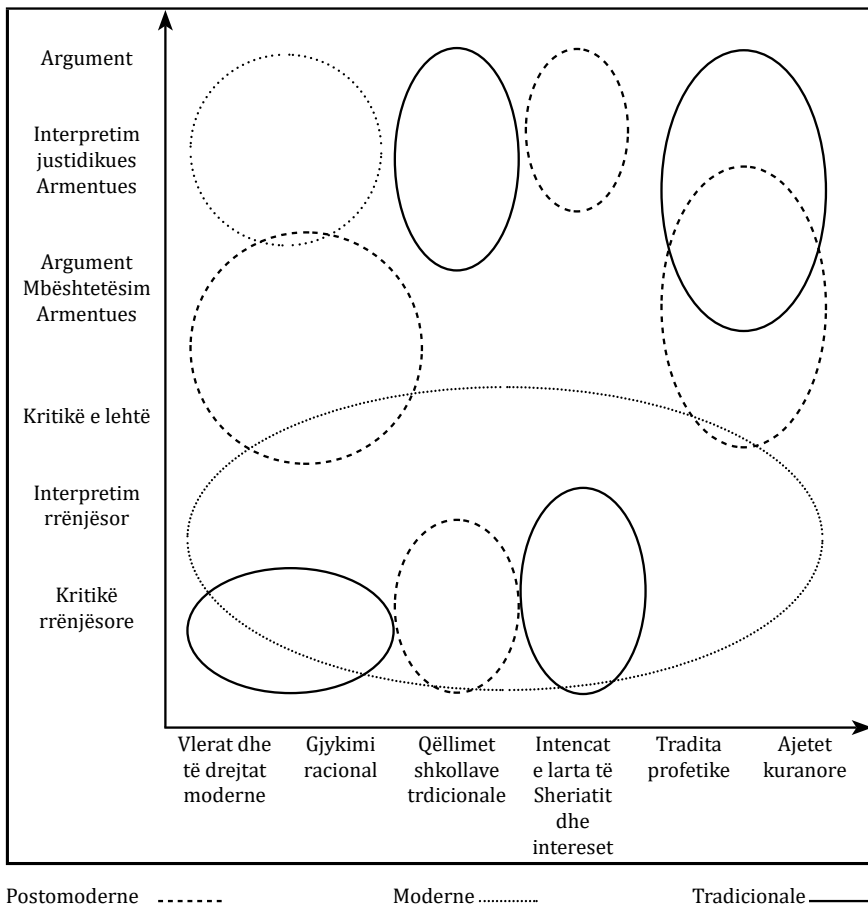
Lexuesi në grafikun 5.8 do të gjejë një qartësim të rezultateve, ku kam mbërritur në temën e burimeve ligjore, në cilësinë e tyre, pasqyrim të dimensionit të përvojës njerëzore përballë shpalljes. Ajetet kuranore janë vendosur në anën e majtë të përzgjedhjeve, me dijen se interpretimi i ajeteve ndikohet nga përvojat e ndryshe dhe njohuritë njerëzore, kështu që variojnë nga ajo që është legjislacion dhe kumtim, deri në atë që nuk është legjislacion, që thjesht shpreh veprime të thjeshta njerëzore, gjë që do ta shpjegojmë në kapitullin e mëpasshëm. Në kapitullin e parë dëftuam, se interesat shihen nga çdo jurist në varësi të perceptimit dhe këndvështrimit të tij për botën, si dhe në varësi të metodologjisë për reformim në këndvështrimin e tij personal. Ndërsa dispozitat, që burojnë nga juristët e shkollave tradicionale janë *fetva*, që janë dhënë brenda konteksteve historike dhe gjeografike të caktuara, e ndoshta lexuesi do të vërejë, se si jemi përpjekur t'i rendisim këto *fetva* në boshtin, që është më afër me përvojën njerëzore, se sa me shpalljen. Lexuesi do të vërejë, se atë që disa muslimanë e kanë konsideruar argument logjik/*huxhe aklije*, në të vërtetë është shprehje e përvojës njerëzore/*khibre besheriye*, çka nuk është natyrë dhe as legjislacion, edhe pse argumentet logjike në përgjithësi janë fryt i perceptimeve të mbledhura për islamin ose jetën në një shoqëri të caktuar.

Së fundmi, disa politikanë bashkëkohorë kanë dalë në botë me karta të të drejtave të njeriut, me qëllim ruajtjen e asaj, që ata e quajnë dinjitet njerëzor/*kerame besheriye*. Ne i konsiderojmë këto dokumenta në pikën më të largët të boshtit të përvojës njerëzore, siç do të shfaqet në skemë. Disa shkrimtarë bashkëkohorë në fushën e studimeve islame, sidomos në universitete perëndimore pretendojnë, se këto dokumente duhet të jetë burimi i legjislacionit, ku duhet të kapemi, t'i mbrojmë e të ngremë ato sot mbi ato *fik'hun* islam.

Le të rikthehemi tani në temat në vijim me më shumë detajizime sa iu përket këtyre burimeve dhe zbatimeve të tyre të ndryshme:



Grafiku 5.8. Një spektër i shtrirë i burimeve të legjislacionit sipas dy dimensioneve dhe dy boshteve, përvojës njerëzore përkundrejt shpalljes hyjnore



Grafiku 5.9. Grafikon qartësues dydimensional për renditjen e drejtimeve të sugjeruara dhe lidhjen e këtyre burimeve të legjislacionit islam përkundrejt fuqisë argumentuese



Orientimet e tanishme në fik'hun islam

Grafiku 5.9 paraqet një klasifikim dydimensional, që sqaron burimet aktuale të *fik'hut* islam, siç i diskutuam më lart, përkundrejt nivelit të fuqisë argumentuese që iu dha secilës prej tyre, gjithashtu siç u diskutua më herët. Me fjalë të tjera, secilës prej ajeteve të Kuranit, haditheve, dispozitave të *fik'hut* të nxjerra nga shkollat tradicionale, intencave ose intereseve të sheriatit, argumenteve logjike, kartave të drejtave dhe vlerave moderne iu dha fuqi argumentuese, e cila varion nga argumentimi deri në pavlefshmëri absolute në varësi të metodologjisë, që ndjekin shkrimtarët bashkëkohorë muslimanë e jomuslimanë përfshirë këtu edhe shkallët e numërta të interpretimit dhe kritikës tek ata. Nëse analizojmë orientimet filozofike mes këtyre dy dimensioneve do të gjejmë tri drejtime kryesore, që mbulojnë teoritë e ndryshme bashkëkohore në *fik'hun* islam:

- I para, orientimi tradicional/*tevexhxhuh et-teklidi*;
- i dyti drejtimi modernist/*el-hadathi* dhe
- i treti drejtimi postmodernist/*ma be'ade el-hadathi*.

Në grafikun e përmendur kemi prezantuar rrymat, që përfshin këto drejtime brenda tri formave të dallueshme rrathësh. Këto drejtime të përgjithshme nuk përfaqësojnë domosdoshmërisht shkolla të caktuara të përfaqësuar të teori të caktuara, po ashtu nuk përfaqësojnë domosdoshmërisht dijetarë të caktuar ose hulumtues, sepse dijetarët shpesh i ndryshojnë qëndrimet e tyre dhe lëvizin mes drejtimeve me kalimin e kohës dhe ndryshimin e tematikës ose çështjes që hulumtohet.

Pikëndërprerjet e rrathëve në skemë dëftojnë përngjasimin, që mund të vërejë analisti në qëndrimet dhe argumentet mes dijetarëve dhe studiuesve, që u përkasin tërësisht rrymave të ndryshme. Tradicionalistët dhe postmodernistët, për shembull, përdorin argumente të përngjashme, qofshin argumente kundër sjelljes së asaj, që është europiane /*el-munaheda lil mehver havle ma huve urubi*, kundër metodikave logjike bashkëkohore/*el-munaheda lil menahixh el-aklije el-muasire*, ose kundër teleologjisë intencialiste/*el-munaheda lil gajije vel mekasidije*. Marrim një shembull tjetër, ku disa tradicionalistë dhe modernistë, siç më duket mua marrin pjesë së bashku në përdorimin e interpretimeve justifikuese/*t'evilat i'ëtidharije* për dispozitat e shkollave tradicionale, megjithëse ato nuk janë aspak të përshtatshme me realitetin, thjesht se ato i përkasin një kuptimi të caktuar të Kuranit ose haditheve profetike. Shembulli i tretë është, se përafrimet e modernistëve dhe postmodernistëve përdorin ndonjëherë kuptime sipërfaqësore të Kuranit dhe haditheve profetike, si argumente mbështetëse (suportuese/ *ist'inasije*) ose për-



jashtuese, pa iu nënshtruar fuqisë së teksteve në përgjithësi. Madje ata përdorin në mënyrë të ngjashme historicizmin/*et-tarikhijje*, një shkollë në kritikën rrënjësore të shkollave juridike islame, siç do të përmendet më vonë.

Unë mendoj, se secili prej “orientimeve” të përmendura më lart është fryt i një numri rrymash, të cilat kanë kontribuar në të. Tri tematikat e mëpasshme do të flasin me më shumë detaje për këto rryma, të cilat kanë formuar secilin prej tri drejtimeve: Tradicional, modernist dhe postmodernist sipas radhës.

5.3. ORIENTIMI TRADICIONAL

Orientimi (drejtimi) tradicionalist është fryt i një prej numri kontribuesish dhe rrymash, që lidhen me burime të ndryshme legislative, që ky drejtim i ka marrë ose i ka refuzuar ato. Këta kontribues do t'i dalloj, se janë tradicionalizmi skolaskik, neotradicionalizmi skolastik, (dhahirizmi i ri) neoliteralizmi dhe teoritë me një orientim ideologjik.

Tradicionalizmi skolastik

Kjo rrymë⁴⁸⁴ kapet pas mendimeve të një prej shkollave tradicionale të *fik'hut* islam, si shafi'ite, malikite, hanefite, hanbelite, shi'ite ose ibadi në cilësinë e tyre të një teksti argumentues, që trajton tematikat me të cilat përballen njerëzit, ose që ndryshe quhet “tekst në shkollë juridike/*nass fil medhheb*”⁴⁸⁵. Në këtë rast përzgjidhen ajetet dhe hadithet, që përputhen me dispozitat e shkollës, që ata ndjekin e jo ato, të cilat mund të shprehin mendime të ndryshme nga shkolla, ku ajeti ose hadithi në të vërtetë është thjesht një mbështetës. Në këtë rrymë është e rrallë, që të përzgjidhet ajeti ose hadithi, si një argument në vetvete pa përmendur mendimin e shkollës. Madje kur ajeti ose hadithi bie ndesh, në pamje të parë me shkollën, ai interpretohet ose gjykohet, se është i deroguar, e kjo për të ruajtur sidoqoftë dispozi-

484 Këtë term kemi marrë, ashtu siç e përdor dr. Tarik Ramadani, edhe pse paksa ndryshon nga terminologjia që unë përdori. Gjegjësisht, unë tradicionalizmi skolastik e reduktoj vetëm në një shkollë të vetme. “Tradicionalizmi skolastik” tek ai është i ngjajshëm me termin neotradicionalizëm/*el-medhhebije el-xhedide*. Shih Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, fq. 24.

485 Shih Ahmed ez-Zerka, *Sherhul kavaid el-Fik'hije*, bot. 2 (Damask: Darul kalem, 1998), fq. 150; esh-Shejkh ez-Zerka është nga shkolla juridike hanefite. Si shembull të një qasje të njëjtë në shkollën shiite shih librat, që flasin për imitimim/*teklidin* p.sh. L. Clarke, “The ShiConstruction of Taqlid”, *Journal of Islamic Studies* 12, nr. 1 (2001).



tat e shkollës⁴⁸⁶. Rryma e tradicionalizmit skolastik bashkëkohor, nuk e lejon *ixhtihadin*, vetëm nëse nuk ka një vendim të mëparshëm në shkollë. Edhe në këtë rast *ixhtihadi* bazohet në analogjinë me një dispozitë të mëparshme në librat e shkollës, që kanë lidhje, qoftë edhe të dobët me temën në fjalë.

Mund të japim një shembull qartësues për tradicionalizmin skolastik bashkëkohor, ndërkohë që shembujt janë të shumtë. Ajo është një tezë e studimeve të larta, që u paraqit në Universitetin Islam të imam Muhamed ibën Saud në Rijad me titull: “Kompetencat e femrës në *fik’hun* islam”⁴⁸⁷. Teza fillon me një prezantim të interpretimit nga ana e shkollës hanbelite, sidomos ibën Tejmijes, të këtij hadithi profetik: “*Asnjë popull, të cilët i kanë lënë femrës punët e tyre, nuk do të ketë sukses*”⁴⁸⁸. Autori këtu bën sikur harron, pa justifikim, kundërshtimet e vjetra dhe të reja për interpretimin e hanbelive të këtij hadithi, të cilat sillen rreth ndikimit të kushteve politike mbi kontekstin e hadithit, duke shtuar edhe pyetjet rreth drejtësisë së vetë transmetuesit, e të tjera kundërshti, të cilat nuk i ka dhënë rëndësi⁴⁸⁹. Më pas teza diskuton me detaje të gjitha llojet dhe kategoritë e kompetencave dhe përgjegjësi, të cilat femra nuk ka mundësi t’i ndërmarrë kurrë. Autori gjykon, se ato janë të gjitha të palejuara për të, përveç tri llojeve të kompetencave që i përjashton, po pa justifikim logjik. Ato janë: Kompetenca e femrës ndaj pasurisë së saj, puna e femrës në fusha edukative dhe mjekësore të caktuara, që i përkasin asaj, prirja e femrës femrave të tjera në namaz. Por çfarëdojloj pune tjetër, që mund të praktikojë femra, përveç këtyre në fushën shoqërore, ligjore, politike, gjyqësore, mediatike, ekonomike, ushtarake ose edukative ai i gjykon si të palejuara, siç e emërton ai “nga Islami”. Mendimet që janë prezantuar në këtë tezë kanë të ngjashme të shumta, madje shumë prej këtyre mendimeve janë shndërruar në ligje të ekzekutuara në disa shtete. Studimi i përmendur dhe të ngjashmit me të qartësojnë, se si medhhebizmi tradicional nuk zotëron af-

486 Për shembujt shih shkollat e ndryshme juridike p.sh. Muhamed ibn Ismail es-San’ani, *Irshadu nukud ila tejsiril ixhtihad*, redakt. Salahud-din Mekbul, bot. 1 (Kuvajt: ed-daru es-selefije, 1405 h.), bl. 1, fq. 17.

487 Hafidh Enver, “Vilajetul mreiti fil fik’hil islami” (Magjistraturë, Universiteti Imam Suud el-islamije, publikim Daru es-salam, 1999), fq. 107.

488 El-Bukhari, *es-Sahih*, vep. e cit., fq. 7099.

489 Shih Muhamed el-Gazali, ka interpretuar këtë hadith në kontekst të asaj, që Pejgamberi a.s. flet për një femër të caktuar, e cila asokohe ka qene në luftontë me muslimanët (ajo është vajza e Kisras që udhëhiqte tokat perse pas vdekjes së të atit të saj; Muhamed (es-Seka) el-Gazali, *es-Sunen en-nebevije bejne ehli fik’hi ve ehli hadithi*, bot. 11 (Kairo: Daru shuruk, 1996); Fatime el-Mernisi ka bërë një studim shumë të detajuar rreth kontekstit politike të këtij hadithit dhe transmetuesit të tij (Ebu Bekr), i cili përmendet në hadith me rastin e “Betejës së devesë” kur shpifi Aishen r.a., i cili në kohën e Omerit r.a. u ndëshkua për shpifje, shih Fatime Menisi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, përkth. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991). Qendrimet e Gazalit dhe Mirnisit paraqesin qasje tipike “moderniste” dhe “psot moderniste”.



tësinë të realizojë drejtësinë dhe barazinë në realitetin e sotëm, e kjo sepse ai përzgjedh disa transmetime dhe mendime të rrymës të veçuara nga tërë konteskti historik e shoqëror dhe i zbaton menjëherë në realitetin e sotëm.

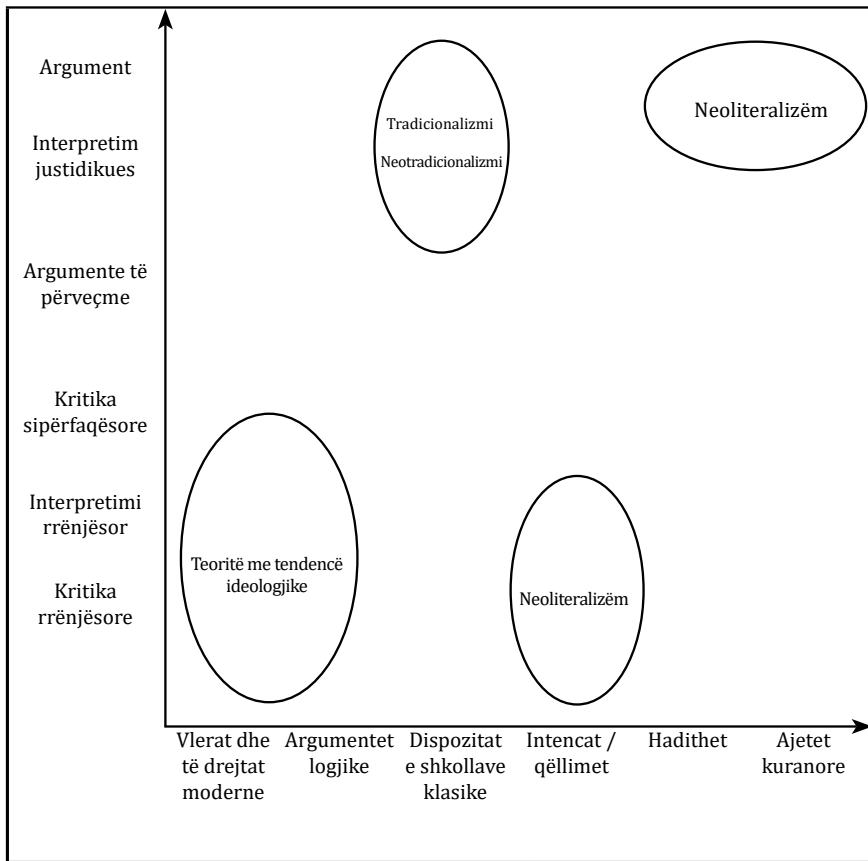
Neotradicionalizmi skolastik

Neotradicionalizmi skolastik⁴⁹⁰ është i hapur para më shumë se një shkollë tradicionale të njohur, kur dispozitat e saj janë të sakta dhe nuk kufizohet vetëm me një shkollë. Kemi shkallë të ndryshme të kësaj hapje, më e larta është hapja para të gjitha shkollave, që kemi përmendur më parë, të njohura dhe të studiuara, po ashtu mendimet e të gjitha sahabëve dhe dijetarëve para shfaqjes së shkollave. Kemi gjithashtu edhe një shkallë më të ulët hapje në pranimin e mendimeve, ose vetëm brenda rrethit të katër shkollave sunite (ndonjëherë duke përfshirë edhe ibaditë), ose vetëm brenda rrethit të shkollave shiite. Shkaku për këmbënguljen e neotradicionalizmit skolastik në zgjedhjen e një shkollë të vetme, në vend që të formojnë një shkollë të re, sidomos në tematikat e reja është këmbëngulja e ndjekësve të kësaj rryme në kapjen pas konsensusit, i cili është një prej burimeve bazë tek ata. Me gjithë dallimet e shumta rreth përkufizimit të konsensusit, ata që këmbëngulin në kapjen pas tij shohin, se zgjedhjen e një mendimi të caktuar duhet ta mbështesë të paktën një shkollë, e jo të jetë mendim që nuk e ka thënë askush më parë⁴⁹¹. Vlen të përmendet se konsensusi, sa u përket shkollave shiite dhe ibadive është konsensus i veçantë/*ixha'ëun khas* për shkollën e tyre, e jo duke përfshirë të tjerë⁴⁹².

490 Ibrahim Musa përdor termin Neoskolasticizëm” në Ebrahim Moosa, “The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women’s Rights in the Contestations of Law”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, nr. 1 (vjesht/dimër) (2002)... poashtu edhe në disa burime tjera, pa mos bërë dallim mes tradicionalizmit dhe neotradicionalizmit. Muslih thotë se “ate moment kur tradicionalisti fillon të kuptojë në masë të madhe provokimin perendimorë, ai më është “neotradicionalist”. Shih Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).

491 Shih M. B. Arifin, “The Principles of the Takhsis in Islamic Jurisprudence” Ph. D. Diss, University of Edinburgh, 1988); Mir Mohammad Sadeghi, “Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study”, (Ph.D., diss. London, School of Oriental and African Studies, 1986).

492 A. K. Ennami, “Studies in Ibadism (Al-Ibadiyah)” (Ph.D., diss, University of Cambridge, 1971); R. A. A. Rahim, “Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to Comparative Study between Sunni and Shi principles”, (M. Phil., diss. University of St. Andrew, 1991); Shamsuddin, *Al-Itihad Wal-Tajdid Fi Al-Fiqh AL-Islami*, fq. 137.



Grafiku 5.10. Drejtimit tradicionale parë nga aspekti i rrymave kontribuese në to

Kriteret që përdor neotradicionalimi skolastik për përzgjedhjen e këtij mendimi të saktë ndryshojnë mes shkollave. Një prej këtyre kriterëve është saktësia e argumentit/*sihatu ed-detil*, që një shkollë ka marrë për bazë. Këtë argument e pranon bazuar në rishikimin e zinxhirit/*muraxhea li sened*, pra të transmetuesve, siç ka bërë për shembull dijetari el-Albani, ose të tjerë dijetarë bashkëkohorë të hadithit⁴⁹³. Ka edhe një kriter tjetër të njohur, i cili i ngjan “shumicës së zërave/*galibijetul esvat*” të atyre, që e mbështetin mendimin mbi të cilin ka rënë përzgjedhja. Pra, sudiuesi të mësojë, se shumica e shkollave që sundojnë sot mbështetin këtë ose atë mendim, duke vlerësuar se ky është mendimi i shumicës/*re’jul xhumhur*⁴⁹⁴. Edhe një kriter i tretë më

493 Muhamed Nasirudin Albani, *Vuhubul ekhdh bi hadithil ahad fil akide ve er-red ala shubuh el-mukhalifin*, (Benha dhe Kuvajt: Darul ilm ve dar es-selefiye, pa vit bot.).

494 Usame Khajati, *Mukhteliful hadith*, vep. e cit., fq. 271-273; Enver, *Velajetul mreeti*, vep. e cit., fq. 50-120.



pak i përhapur, me të cilin kryhet përzgjedhja e mendimit/*ikhtijaru re'j* të një shkolle të caktuar, e jo tjetër në rrymën e tradicionalizmit skolastik, me gjithë logjikën që bart është interesi i njerëzve/*masllahatu en-nas*⁴⁹⁵, që është edhe vetë intencë e sheriatit⁴⁹⁶. Në këtë pikë, sipas mendimit tim takohet neotradicionalizmi skolastik me reformizmin modernist/*isllahije el-hadithije*. Reformizmi modernist i referohet Kuranit dhe haditheve profetike, si të vetmet tekste islame dhe referenca ligjore⁴⁹⁷. Edhe pse në më të shumtën ato duhet të kuptohen, sipas atyre, duke iu rikthyer mendimeve të dijetarëve në një prej tradicionalizmit skolastik, këtë do ta trajtojmë me shpjegim në pjesën më poshtë.

Mua më duket se neotradicionalizmi skolastik/*el-medhhebiye et-teklidije el-xhedide* është tani rryma sunduese në institucionet edukative islame, si univeritetet islame, institutet dhe akademitë juridike tradicionale në vende të ndryshme. Metodologjia tipike në dhënien e *fetvave*, ose hulumtimi rreth një teme në këto institucione, përmban një krahasim përshkrues të mendimeve, që kanë lidhje me temën nga shkollat juridike tradicionale, që e pason përzgjedhja e një prej tyre bazuar një prej kriteve, që u përmendën. *Ixhtihadi* këtu kufizohet në dhënien e *fetvasë*, sipas mënyrës së përmendur dhe nuk trajton themelet e *fik'hut*, ose themelet e legjislacionit, të cilat kjo rrymë tradicionalistët skolastik i ka konsideruar ndër të pacenueshmet dhe parimet kategorike / *thevabit ve kat'ëijjat*⁴⁹⁸. Nëse përmendim sasinë e madhe të *fetvave* për temat aktuale, madje deri edhe ato të imagjinuara në librat e trashëguara të *fik'hut*, të cilat janë tani lehtësisht të arritshme për studiuesit, na bëhet e ditur, se përherë është e mundur gjetja e një mendimi, që është shfaqur në të shkuarën, e që pak apo shumë, gjen zbatim në një temë bashkëkohore, edhe pse kontekstet dhe kushtet mes atyre mendimeve të largëta dhe temave bashkëkohore që studiohen, mund të jenë të ndryshme⁴⁹⁹. E shikuar që neoskalistikë e kufizojnë veten e tyre duke bërë analogji me *fetvatë*, që janë përmendur në shekujt e mëparshëm, bazat mbi të cilat ngrihen *fetvatë* e tyre shpesh janë të papërshtatshme me realitetin bashkëkohor.

495 P.sh. Kardavi, *el-Ixhtihad el-Muasir*, vep. e cit., fq. fq. 24

496 Kardavi, *Medkha*, vep. e cit., fq. 277.

497 Ebu Zehra, *Usul el-fik'h*, vep. e cit., fq. 377; Kardavi, *Fik'hu zekat*, vep. e cit., bl. 1, fq. 30; Kardavi, *Medkhal*, vep. e cit., fq. 27; Abdulkërim Zejdan, *el-Vexhiz fi usuli fik'h*, bot. 7 (Bejrut: er-Rislae, 1998), fq. 411.

498 Vehbe ez-Zuhejli, *Texhdid fik'hil islmai, hivarat likarni xhedid* (Damask: darul fikr, 2000), fq. 165; Ali Xhuma, *el-Mustalahat el-usulije ve mushkiletul mefahim* (Kairo: el-Meahad el-alemi lil fikril islami, 1996), fq. 64.

499 Disa shembuj shih tek A: A. M. El-Marzouqi, "Human Rights in Islamic Law" (Ph. D., diss. University of Exeter, 1990).



Shembull për këtë është *fetvaja* e nxjerrë nga Këshilli Europian për Fetva dhe Studime Islame (EFCR) për t'iu lejuar pakicave muslimane në Perëndim të blejnë shtëpi banimi nëpërmjet huasë bankare tradicionale, e kjo për të përmbushur interesin e tyre si etni. Ata kanë përmendur në tekstin e *fetvasë*, se ajo është mbështetur mbi një *fetva* të vjetër nga shkolla hanefite, e cila i lejon muslimanit të ketë marrëdhënie me kamatë në atë që atëbotë quhej “Vend luftime”⁵⁰⁰. Dy konceptet “vend luftime” dhe “vend islam” janë dy koncepte të vjetra, që përshkruajnë një botë të ndarë mes dy fushimeve të ndryshme në luftë, pa të tretë mes tyre: muslimanët dhe jomuslimanët⁵⁰¹. Lëshimi i një *fetvaje* bashkëkohore në Europë, e cila përmend një koncept të tillë sjell më shumë dëm, se ç'mund të sjellë dobi për arsye të panumërta e të qarta. Kjo hedh poshtë edhe parimin e vetë Këshillit në përpjekje të asaj, që ata e quajnë “integrim në shoqëritë europiane”. Shembull tjetër është diskutimi i bërë në të njëjtin këshill rreth femrave, të cilat përqafojnë fenë islame, ndërkohë që burrat e tyre janë në fe tjetër joislame⁵⁰². Një numër anëtarësh të këshillit në studimet e tyre të botuara nga Këshilli kanë deklaruar, se martesë duhet të shkëputet në këto raste nëse bashkëshortët janë në “vend luftime”.

Mund të shtojmë këtu një shembull të tretë nëpërmjet të cilit shfaqet thellësia e ngulitjes së kësaj ndarje të dyzuar e të thjeshtë, “vend luftime” dhe “vend islam”, në metodologjinë e neotradicionalizmi skolastik. Shembulli është një tezë në studimet e larta e prezantuar në Institutin e lartë të Gjykatës në Rijad, në të cilën studiuesi diskuton temën e “ndryshimit të dy teritoreve/vendeve/*ikhtilaf ed-darejn*”⁵⁰³. Ky disertacion ka studiuar dispozitat, që kanë lidhje me marrëdhëniet mes dy grupe njerëzish, njëri jeton në “vendet islame” dhe tjetra në “vendet e luftës”. Studiuesi parimisht e ka konsideruar këtë ndarje të vendeve, si diçka të mirëpranuar, e më tej vijon me diskutimin e koncepteve të tjera që kanë lidhje me të si robëria, apostazia/*er-ridde*, kontrata mes muslimanëve dhe banorëve të tjerë jomuslimanë etj. Studiuesi nuk

500 ECFR vol. 1, fq. 10, Qershor 2002.

501 Ali el-Maverdi, *el-Ahkam es-sultaniye* (Kairo: el-Mektebe et-tevfikije, pa vit bot.); Shemsuddin Ibni el-Kajjim, *Ahkam ehli shimme*, redact. Ebu Berae dhe Ebu Hamid (Rijad, Remadi, 1997), bl. 2, fq. 728; Kohën e fundit disa studiues kanë sjellë konceptin “*Darul 'ahd*” (vedi i marrëveshjes), si një kategori të tretë e re nga trashëgimia e literaturës së *fik'hut* islam. Mirëpo, as edhe kjo kategori e tretë nuk e qartëson kompleksitetin e marrëdhënieve bashkëkohore ndërkombëtare. Shih N. A. A: al-Yahya, “Ibn Qudamah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition” (Ph.D. diss., University of Manchester, 1992); A. M. Asmal, “Muslima under Non-Muslims Rule: The Foght (Legal) Views of Ibn Nujajm and Wansharisi” (Ph.D., diss., Univerity of Manchester, 1998).

502 European Council for Fetwa and Researche, *Scientific Review of the European Council for Fetwa and Research*, bl. 2, Janar 2003.

503 Ismail Fettani, *Ikhtilafu ed-darejn*, bot. 2 (Kairo: Daru selam, 1998).



e kufizon veten me shkollën hanbelite, por zgjerohet dhe zgjedh nga mendimet kryesore në shkollat tradicionale synite bazuar në mendimin e shumicës/*re'jul eglebije*. Por kufizimi i fushës së studimit në shkollat tradicionale të *fik'hut*, me gjithë dallimet e qarta historike dhe dallimet thelbësore në kushtet politike mes një epoke dhe një tjetër, e ka bllokuar aftësinë e studiuesit të mbërrijë në një këndvështrim bashkëkohor aktual, duke e çuar në rezultate juridike, që i përkasin së shkuarës, e jo realitetit ku jetojmë.

Koncepti i konsensusit/*ixhama*, sipas zbatimit të tij nga kjo shkollë, i ndalon juristët e tyre bashkëkohorë të kenë marrëdhënie të drejtëpërdrejta me tekstet islame origjinale dhe e konsideron Kuranin dhe traditën profetike, nga ana praktike, si argumente (suportuese) mbështetës/*edil-le lil ist'inas* e jo argumente origjinale/*huxhexh aslije* siç edhe duhet të jenë. Kjo kontribuon në jofleksibilitetin/*ademul murune* e *fik'hut* islam në marrëdhënie me kushtet dhe çështjet e reja, sidomos në shoqëritë me shumicë jomuslimane.

Për shembull, të gjitha shkollat tradicionale nuk ua lejojnë muslimanëve të lidhin vetë aktet e martesës së tyre, ose përpilimin e ofertës dhe pranimit, përveç asaj që përmendet në shkollën hanefite, ku përjashtohen vejushat ose të divorcuarat. Vajzës nuk i vlen akti i martesës i lidhur prej saj, sipas shkollave tradicionale, vetëm nëse ajo autorizon një prej të afërmeve të saj⁵⁰⁴. Kjo përputhet me traditën arabe, të vjetër e të re, e cila e mbron vajzën, që të cilësohet me një veprim të paturpshëm⁵⁰⁵, gjë që nuk e gjen aspak në traditën perëndimore. Mendimi juridik që ndjek kjo traditë bazohet mbi një hadith me tekst: "*Cilado femër që martohet pa lejen e kujdestarit të saj, martesa e saj është e pavlerë absolute, e pavlerë absolute, e pavlerë absolute*"⁵⁰⁶. Ky hadith, duke shtuar edhe se rreth saktësisë së tij kemi debate në burimet historike⁵⁰⁷, njëkohëshit kemi një numër ajetesh kuranore, që hedhin poshtë qartësisht kuptimin e dukshëm të tij dhe pohojnë parimin e barazisë nga pikëpamja e asaj, që sot mund të quhet "kompetencë ligjore/*ehlije el-kanunije*"⁵⁰⁸. Ky është një parim dhe e drejtë e rëndësishme mes të drejtave ligjore bashkëkohore, porse neotradicionalizmi nuk e thyen konsensusin/*ixhama* rreth kësaj dispozite, kështu që kërkon në kontekste justifikuese/*musevvegat el-i'ezidharije* për të vënë këto kufizime në kompetencat

504 Shih p.sh. Ebu Bekr el-Xhassas, *Ahkamul kuran*, redakt. Muhamed es-Sadik Kamhevi (Bejrut: Dar ihja et-turath, 1984), bl. 2, fq. 101; Zejnuddin Ibn Nexhim, *el-Bahru er-raik*, bot. 2 (Bejrut: Darul mearif, pa vit bot.), bl. 3, fq. 117.

505 El-Merginani, *el-Hidaje sherh bidajetul nubtedi*, vep. e cit., bl. 1, f. 196; Ibn Abidin, *Hashije reddul mukhtar*, vep. e cit., bl. 3, fq. 55; es-Sivasi, *Sherh fet'hul kadir*, vep. e cit., bl. 3, fq. 258.

506 Shih Ebu Davudi, Termidhi dhe ibën Maxheh, kapituj e martesës.

507 Shih Muhamed Emin Ibni Abidin, *el-Hashije* (Bejrut: Darul fikr, 2000), bl.3, fq. 55.

508 Shih p.sh. ajetet kuranore sure el-Bekare, 234.



ligjore të çdo muslimaneje, me gjithë kundërshtinë e kësaj *fetvaje* me një numër tekstesh dhe mundësinë e lidhjes së saj me zakonin⁵⁰⁹.

Drejtimi neoliteralist / edh-dhahihije el-xhedide

Drejtimi neoliteralist⁵¹⁰ është një orientim tjetër tradicionalist, që merr emrin e shkollës dhahirite, një shkollë e shuar⁵¹¹. Neoliterailzmi nuk është vetëm një dukuri sunite, por është edhe një dukuri shiite po ashtu. Në shkekujt e mesjetës ka ekzistuar një grup shiit, që quhet rryma (e narativistëve) Ahbarije/*medresetul akhbarije*, e cila nuk mjaftohej me mohimin e shqyrtimit të dispozitave me analogji/*istinbatul ahkam bil kijas*, por ka mohuar çdo lloj *ixhtihadi*⁵¹². Por ndikimi i (naratorëve) *Ahbarijve* në mendimin shiit, që prej lëvizjes reformatore që kreu imam el-Bahbahani në fundin e shekullit XVIII, ishte shumë i vogël⁵¹³.

Dallimi mes shkollës literaliste (dhahirite) të vjetër, siç shfaqet tek imam ibën Hazmi dhe asaj neoliteraliste është, se literalistët e vjetër kanë qenë të hapur para një numri të madh hadithesh, siç duket qartë në librin e ibën Hazmit "*El-Muhala*"⁵¹⁴. Ndërkohë neoliteralistët bazohen në më të shumtën mbi një grup hadithesh, ashtu siç është bazuar një shkollë e caktuar, si lëvizja vehabite, e cila është bazuar në hadithet, që vlerësohen të saktë në shkollën hanbelite, shiat tradicionalistë në koleksionet e tyre të haditheve e në asnjë tjetër etj. Po ashtu, shkolla literaliste e vjetër e konsideronte *istis'habin*, si një prej burimeve të legjislacionit, pas Kuranit dhe traditës profetike, burim i cili përmban një masë intencializmi/*el-mekasidije* në metodologjinë e mendimit, siç do të dëftohet në kapitullin pasardhës. Ndërkohë neoliteralistët mbajnë një qëndrim kundërshtues e të ashpër ndaj idesë, që intencat islame të jenë burim me fuqi argumentuese për *ixhtihad*, ose edhe ndikues në dispozitat ligjore. Madje neoliteralistët e kritikojnë ashpër vetë teorinë e intencave, duke e konsideruar atë ide

509 Shih Usame Khajati, "Mukhteliful hadith (pun. Magjistrature, Univeristet Ummul kura, Darul fadile, 2000), fq. 271.273.

510 Kët term e ka shpik shëjkh Jusuf el-Kardavi (diskutimi i zhvilluar në semiranë i mbajtur me rastin e themelimit Qendrës për studimin e intencave/*mekasid*, Londër, Mbretëria e Bashkuar, 2 Mars 2005.

511 Ibn Hazm, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 2, fq. 229.

512 Robert Gleave, "Introduction" in *Islamic Law: Theory and Practice*, redakt. R. Gleave and E. Kermeli (Londër: I.B. Tauris, 1997).

513 Shemsuddin, *el-Ixhtihad ve et-texhdid fil fik'hil islami*, vep. e cit., fq. 32, Shih poashtu Muhamed el-Kel-lini, *Usulul kafî*, redakt. Ali Ekber el-Gaffari (Teheran: Darul menshurat el-lislamije, pa vi bot.), bl. 1, fq. 59-62.

514 Ibn Hazm, *el-Muhal-la*, vep. e cit.



sekulariste⁵¹⁵. Çka të tërheq vëmendjen është, se vetë kritika ndaj teorisë së intencave bëhet me të njëjtat shprehje të disa postmodernistëve⁵¹⁶.

Ndër parimet dhe bazat të cilat përsëriten në drejtimet neoliteralistëve është parimi i obstrukcionin ndaj oportunitetit/*seddu dherai'ë*, çka vihet ndonjëherë politikisht në zbatim, sidomos në fushat që kanë lidhje me femrat. Në emër të këtij parimi femrat ndalohen të ngasin makinën, të udhëtojnë pa shoqërues mashkull, të punojnë në stacionet televizive dhe radios, të përfaqësojnë, e madje deri të ecin në mes të rrugës, siç shprehen disa prej tyre⁵¹⁷. Në vijim po sjellim një shembull të këndshëm, që sqaron gabimin e disa prej tyre në zbatimin e parimit të obstrukcionit ndaj oportunitetit/*seddu dherai'ë*⁵¹⁸.

Pyetja: Lutem qartësimin e dispozitës së ngarjes së makinës nga një femër. Ç'mendoni për mendimin që shprehet se ngarja e makinës nga një femër është më pak e dëmshme, se hipja e saj me një shofer të huaj?

Përgjigjja për këtë pyetje bazohet në ... se çka të shpien në të ndaluar është e ndaluar/*ma efda ila muharamin fehuve muharrem* ... ngarja e makinës nga femra përmban shumë të këqija. Ndër to: heqja e hixhabit, sepse ngasja e makinës do të kërkojë prej saj zbulimin e fytyrës, që është vend për sprovë dhe vend ku shohin burrat. Ndoshta dikush thotë, se është e mundur që femra të ngasë makinën pa këtë mbulesë, që në vend të velës në fytyrë të mbajë syze dielli. Përgjigjja për këtë është të themi, se kjo bie ndesh me aktualitetin e të dashuruarave për ngasjen e makinës ... dhe ndër të këqijat e ngasjes së makinës nga femra është edhe humbja e turpit nga ana e tyre ... e ndër të këqijat është edhe shpeshtësia e daljes së gruas nga shtëpia ... e ndër të këqijat, se femra është e lirë të shkojë ku të dojë, kur të dojë e si të dojë për çdo gjë, që ajo dëshiron, sepse është e vetme në makinë, kur të dëshirojë në çdo orë të natës ose ditës, e ndoshta qëndron jashtë deri natën vonë ... e ndër të këqijat e saj është, se bëhet shkak për rebelimin e femrës ndaj familjes dhe burrit të saj për arsyen më të vogël, që e mërzit në shtëpi. Kështu, ajo mund të dalë prej saj dhe të shkojë me makinë aty ku mendon, se kënaq shpirtin e saj ... ndër të këqijat e ngasjes së makinës është, se kjo

515 Ahmed Idris et-Ta'an, *el-Mekasid vel munaverat el-ilmije*, Munteda et-tevhid, 2005 (cit. më 10 Mars 2007), publikuar në www.ettwhed.com/showthread.php/t=2456; Muhamed Lai Mufti, *Nakdul xhedhur el-fikrije li dimokratijel garbije* (Rijad: el-Munteda el-islami dhe revista el-Bejan, 2002), fq. 167-190.

516 Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, redakt. Robert D. Lee, përkth. Robert D. Lee (Boulder: Wstview Press, 1994), fq. 221.

517 Abdurrahim dhe hennat, *Kaidetu edh-dherai'ë*, bot. 1, (Xxhedde, Darul muxhtemea, 2000), fq. 608, 632 dhe 650.

518 *El-Fetava esh-sher'eijje fil mesail el-asrije*, www.albaidha.net/vb/showthread.php?t=17508.



bëhet shkak për ngacmime në situata të ndryshme, e shembull për këtë është qëndrimi në semaforët e rrugës, qëndrimi në pika furnizmi, në qëndrimin e saj në rast defekti makine, ku femra ka nevojë për ndihmë. Si do t'ia dalë ajo në këto situata? Ndoshta ndeshet me ndonjë burrë të ulët, i cili kërkon nderin e saj, që ta nxjerrë nga halli që ka ... ndër të këqijat e ngarjes së makinës nga femrat është trafiku i madh i makinave në rrugë, ose privimi i disa djemve nga ngasja e makinës, të cilët kanë më të drejtë për këtë se femrat. Ndër të këqijat e ngasjes së makinës nga femrat janë edhe aksidentet e shumta, sepse femra, nga natyra e saj, është më pak e vëmendshme, se burrat, më dritëshkurtër dhe më e pafuqishme.

Në kapitullin pasardhës do të flasim më gjerë për metodologjinë e malikive në ekuilibrimin mes obstrukcionit ndaj oportunitetit dhe zhbllokimit të tij/*fet'hu edh-dherai'ë* që, sipas mendimit tim, nuk është përfituar prej tij, ashtu siç duhet në teoritë dhe zbatimet bashkëkohore të *fik'hut* islam, ndër to edhe shembulli i përmendur më lart.

Teoritë me tendencë ideologjike

Rryma tradicionale bashkëkohore takohet me shpërbërësit e postmodernizmit në kritikën ndaj logjikës moderniste, me kundërshti të brendshme, dhe kritikën ndaj të gjitha vlerave bashkëkohore të akuzuara për njëanshmëri ndaj centralizmit europian. Ndoshta ky ka qenë edhe shkak, që doktor Fadlu er-Rahman i ka emërtuar ndjekësit e kësaj rryme tradicionale ideologjike si fundamentalist postmodern⁵¹⁹. Kjo rrymë tradicionale me tendencë ideologjike njih vetëm veten dhe argumentet e veta nëpërmjet rezistencës ndaj përdimit me tërë ç'përmban ai, sidomos parimet e demokracisë dhe sistemeve demokratike, të cilat të të gjitha cilësohen rrënjësisht si kundërshtare me sistemin islam⁵²⁰. Argumenti kryesor i kësaj rryme është, se "qeverisja/*el-hakimije*, legjislacioni/*et-Teshri'ëijje* dhe sovraniteti/*es-Sijade*" është e drejtë vetëm e Allahut (xh.sh.), që nuk lejohet t'i jepet njeriut brenda asnjë lidhje shoqërore ose të drejte të përfituar. Ndjekësit e kësaj rryme shtojnë edhe argumente mbështetëse, të cilat shprehin konsumimin popullor të mendimeve të tyre të thjeshta, të cilat sillen rreth rezultateve dhe së ardhmes së demokracisë sipas mendimit të tyre, si p.sh. "liria e mosbesimit në përdim", "anarkia seksuale", "humbja e moralit", "kamata", "monopolizimi", "politikat e padrejta, që peshojnë me dy arshin", "sekularizmi"⁵²¹ e të tjera pasoja të pretenduara të demokracisë.

519 Ahmed, *Ma beadel hadathe*, vep. e cit., fq. 160.

520 Esh-Sherif, *Hakikatu ed-dimokratije*, vep. e cit., fq. 20.

521 Vep.e cit., fq. 28-48.



Çështja për të cilën fton kjo rrymë dhe prezanton veten nëpërmjet saj, në thelb dhe para çdo gjëje, është armiqësia ndaj Perëndimit⁵²², siç edhe vëren dr. Fadlu er-Rahman. Për këtë arsye një numër politikanësh despotikë në lindje e perëndim e mbështetin këtë rrymë, secili sipas interesit të tij individual. Unë e mbështes dr. Abdullah en-Naim në fjalët e tij, kur thotë: “Islami, sikurse çdo trashëgimi tjetër fetare mund të përdoret në mbështetjen e të drejtave të njeriut, demokracisë, respektimin e popujve me njëri-tjetrin, ashtu siç mund të përdoret për persekutim/ *id-dtihad*, robërim/*istibdad* dhe dhunë/*unf* ... nuk ka përplasje rrënjësore qytetërimesh të passhmangshme. Çështja varet plotësisht në zgjedhjet që bëjmë ne, qofshim muslimanë apo jomuslimanë”⁵²³.

Tema që vijon do të trajtojë drejtimit e ndryshme prej të cilave përbehet ajo, që quhet modernizmi islam, sipas klasifikimit të studimit tonë.

5.4. MODERNIZMI ISLAM

Termet “modernizëm islam” dhe “modernistë muslimanë” janë përdorur kohët e fundit nga një numër studiuesish. Për shembull, Çarls Kirzman, në librin e tij rreth modernizmit islam e përdor këtë term për të përshkruar lëvizjen, që u shfaq në fillimet e shekullit të njëzet, e cila përpigjej për të përarruar mes Islamit dhe vlerave të modernizmit, vlera si sistemi kushtetues, ringjallja kulturore, shteti komb, liria e besimit fetar, liria e studimit shkencor, edukimi i ri, të drejtat e gruas e të tjera vlera⁵²⁴. Ibrahim Musa e ka përdorur këtë term për të përshkruar një grup dijetarësh muslimanë, të cilët u ndikuan plotësisht nga tërë çka përfaqësonte modernizmi dhe thelbi i tij, dhe besuan plotësisht, se mendimi islam, ashtu siç u mishërua në shekujt e Mesjetës është mjaftueshëm elastik, që të mbështesë renovimin dhe të përshtatet me ndryshimin e kohës dhe vendit⁵²⁵. Dija ed-Din Serdar e përdor shprehjen për të përshkruar një grup reformatorësh, që u shfaqën në fillimet e shekullit XX, të cilët shpenzuan mund të dukshëm në përpjekje për të reformuar Islamit brenda kontekstit të mjeteve të mendimit perëndimor dhe sistemit shoqëror perëndimor, e sidomos në përdorimin nga ana e tyre të interesave⁵²⁶. Ndërkohë

522 Ahmed, *Ma beadel hadathe*, vep. e cit., fq. 160.

523 Abdullah An-Naim, “Islam and Human Rights”, *Tikkun* 18, nr. 1 (2003), fq. 48.

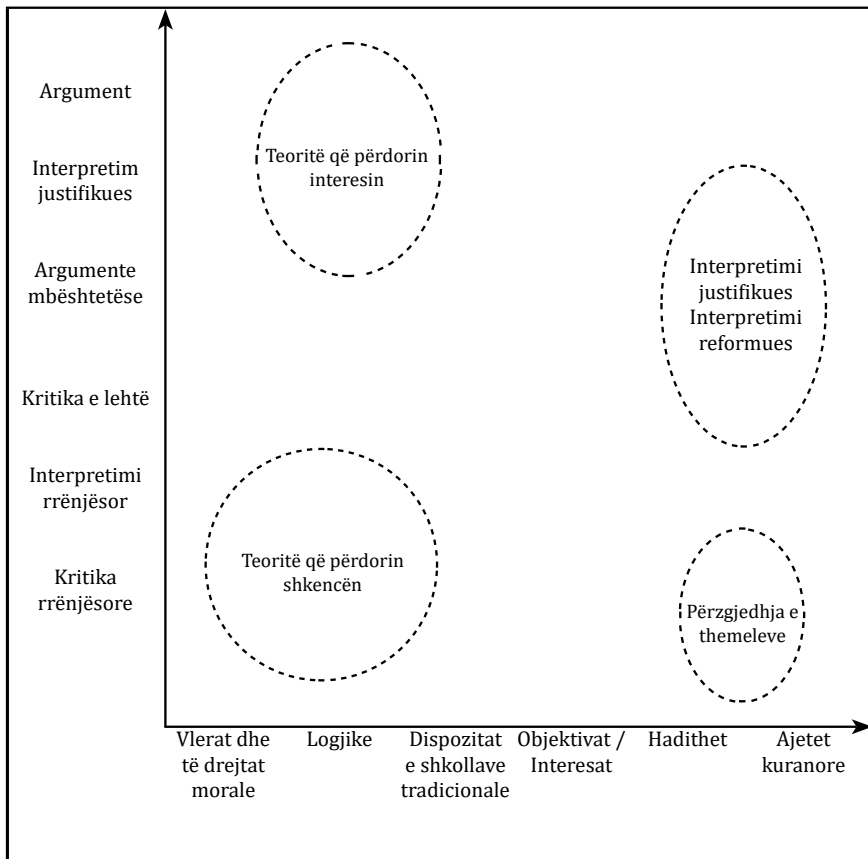
524 Charles Kurzman, ed. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002), fq. 4.

525 Ebrahim Moosa, “The Bebtas and Burdens of Critical Islam”, in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), fq. 118.

526 Sohail Inayatullah and gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto press, 2003), fq. 27, 70 dhe 82.

Nil Robinson përmend, se si modernistët thërrasin për një *ixhtihad* të ri, që nuk merr në llogari shkollat tradicionale⁵²⁷.

Edhe pse unë parimisht i pranoj përkufizimet e përmendura, përsëri nuk shoh shkak, që kjo lëvizje të mjaftohet me dijetarët dhe reformatorët e fillimit ose mesit të shekullit XX. Në të vërtetë përhapja e drejtimit të modernizmit islam, siç do ta tregojmë pas pak, është e njëjtë sot, qoftë në institute shkencore islame ashtu edhe përëndimore. Unë do ta cek modernizmin këtu nëpërmjet teorive dhe rrymave të tij, e jo nëpërmjet dijetarëve të caktuar.



Grafiku 5.11. Drejtimit e modernizmit për nga kontribuesit e tij

Prej shembujve që do të japim synohet qartësimi i kuptimit të modernizmit islam, e jo klasifikimi i dijetarëve të përmendur me përshkrimin e tyre si modernistë. Dijetarët në qasjet e tyre shpesh kalojnë mes

527 Neal Robinson, *Islam, a Concise Intraduction* (Richmond: Curyon Press, 1999), fq. 161.



metodikave të ndryshme bazuar në temat që trajtojnë, si dhe në zhvillimin e mendimit të tyre përgjatë periudhave të jetës së tyre.

Do të trajtoj përafrimet e modernizmit islam në *fik'hun* islam nëpërmjet një numri kontribuesish dhe rrymash, që janë: Interpretimi reformator/*te'vil el-islahi*, interpretimi justifikues/*tev'il el-iëtidhari*, interpretimi me tendencë dialogu/*tev'i dhu en-nez'ëa et-tehavurije*, teoritë që marrin për bazë interesat, ripërpilimi i shkencës së *usulit*.

Këta kontribues ndërveprojnë me burimet legislative me mënyra të ndryshme dhe ne në vijim po sjellim vijat e përgjithshme të këtyre mënyrave, ashtu si lexuesi i gjen në grafikun 5.11 si përmbledhje e saj.

Ndërkohë kemi dy personalitete pioniere, që kanë ndikuar në modernizmin islam me kontribuesit e ndryshëm të tij. Ata janë: Dijetari Muhamed Abduhu (1849-1905) muftiu i Egjiptit në kohën e tij, i cili u ndikua si nga studimet islame, ashtu edhe ato franceze, dhe Dr. Muhamed Ikbali (1877-1938), poet, jurist, filozof indian, i cili mori mësimet e tij në Angli dhe Gjermani, pa harruar mësimet e tij islame indiane tradicionale. Secili prej këtyre dy dijetarëve, nga dy skajet e botës islame u përpoq me metodikën e tij të gjente një lloj integrimi mes themeleve të paprekshme të Islamit dhe kulturës perëndimore, në përpjekje nga ana e tyre për reformimin islam. Ideja e riinterpretimit të Islamit dhe njohurive islame të trashëguara ka qenë një ide e përbashkët e këtyre dy dijetarëve. Ikbali, nga njëra arë, diferencoi mes parimeve të përgjithshme në Kuran dhe interpretimit të këtyre parimeve, dhe nga ana tjetër relativitetin, që bën pjesë në jetën praktike⁵²⁸. Muhamed Abduhu plotësoi një pjesë të komentarit të tij të ri të Kuranit bazuar në kuptimin e tij personal, e të drejtëpërdrejtë të gjuhës arabe, pa marrë prej asnjë prej burimeve dhe shkollave të njohura të interpertimit. Kjo ishte diçka e paparë në historinë e shkencave të Kuranit⁵²⁹. Edhe pse Muhamed Abduhu nuk përmend drejtëpërdrejt asnjë ndikim të tijin nga teoritë legislative franceze, dhe në mënyrën e tij në kuptimin e *fik'hut* dhe legjislacionit islam, përsëri hulumtuesi e ka të mundur të kapë lidhjen mes metodikës së interpretimit tek Muhamed Abduhu dhe shkollës franceze “të interpretimit”, e cila kishte prezencë të fortë në meset franceze në kohën e studimeve ligjore të Muhamed Abduhusë në Francë në shekullin XIX. Muhamed Abduhu në jetëshkrimin e tij personal ka shkruar se ai, para se të udhëtonte për në Francë e kishte mësuar mirë gjuhën franceze, që të mund të arrinte të

528 Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, redakt. M. Saeed Sheikh (Lahor: 1986), ligjërata 2.

529 Malcolm, H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (Londër: Cambridge University Press, 1966), fq. 108



studionte ligjin francez drejtpërdrejt nga burimet e tij⁵³⁰. Komentuesit e ligjit francez nga shkolla e interpretimit në atë kohë ishin të ndezur për riinterpretimin e ligjit francez në formën e “totaliteteve legjislative të përgjithshme”, pa marrë parasysh vendin e neneve, që dëftojnë këto totalitete brenda grupimeve ligjore të ligjit⁵³¹. Riinterpretimi në kërkim të totaliteteve përmbledh të njëjtën metodikë të dijetarit Muhamed Abduhu, të cilin ai e merr bazë në interpretimin e tij, siç del nga vërejtjet e tij në interpretimin e Kuranit⁵³².

Pas tij vjen dijetari Reshid Rida, nxënësi i Muhamed Abduhusë, i cili e plotësoi misionin e mësuesit të tij në riinterpretimin, me qëllim reformimin islam. Këtë ai e bën publike në komentin e Kuranit që e titulloi “*El-Menar*”⁵³³, i cili sot është referencë kryesore në studimet moderne të Kuranit, edhe pse Reshid Rida vdiq para se ta përfundonte atë.

Më pas vjen nxënësi tjetër i Muhamed Abduhusë, dijetari Tahir ibën Ashuri, dijetari i universitetit të Zejtunës në kohën e tij, i cili shkroi një interpretim të plotë të Kuranit, që e titulloi “*Tehrir ve Tenvir*”. Në parathënien e tij shkroi, se ai beson në interpretimin “në përputhje me kuptimet, që njeriu i përfton drejtpërdrejt nga gjuha e Kuranit”⁵³⁴. Këta interpretues pionierë përgatitën rrugën për shfaqjejen e metodikave të reja në kuptimin, interpretimin dhe komentimin e tekstit kuranor, të tëra kontribuan në reformat bashkëkohore⁵³⁵.

Interpretimi i Muhamed Abdu kishte qëllim të provonte, se islami përputhet me shkencën dhe mendjen⁵³⁶. Kjo na kujton debatin e vjetër në filozofinë islame rreth përplasjes së mendjes me transmetimin, që e kemi përmendur më herët. Por atë që Muhamed Abduhu e quan shkencë, në të vërtetë ishte fizika dhe biologjia eksperimentale dhe metodologjia eksperimentale materialiste, siç i njohu njerëzimi në fundin e shekullit XIX. Kjo e bëri Muhamed Abduhunë të hulumtonte në interpretime të ndjeshme e të prekshme, qoftë edhe për së largu, për të gjitha temat e *gajbit* të përmendura në librin e Allahut (xh.sh.), nëpërmjet koncepteve të përfutuara e sunduese në teoritë e shekullit XIX. Kjo për shembull u shfaq në interpretimin e tij të pemës së

530 Muhamed Abduhu, *el-Eamal el-Kamile*, redakt. Muhamed Amare (Kairo: Daru shuruk, 1993).

531 Francois, Geny, *Methodes D'interpretation: Et Sources En Droit prive Positif*, përkth. Louisiana State Law Institute, bot. 2, bl. 1 (1954) bl. 2, fq. 190.

532 Muhamed Abduhu, *el-Eamal el-Kamile*, redakt. Muhamed Amare (Kairo: Daru shuruk, 1996)

533 Kerr, *Islamic Reform*, fq. 188.

534 Ashur, *et-tehrir ve et-tenvir* (Tunis: Dar sahnun, 1997)

535 Nafi, Basheer, “Tahrir Ibn Ashur: The career and Thought of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir”, *Journal of Quranic Studies* 7, nr. 1 (2005).

536 Abduhu, *el-Eamal el-Kamile*, vep. e cit., bl. 4, fq. 143.



Ademit dhe Havasë, punën e engjëjve, pasojën e smirës, etj. Ndoshta Muhamed Abdu kishte rënë nën ndikimin e teorisë së Darvinit, e cila kishte popullaritet sundues atëbotë, kur ai interpretoi ajetet, të cilat përshkruajnë hiistorinë e Ademit dhe Havasë, si një histori alegorike, të cilën Kurani e përmend jo si një e vërtetë shkencore, por thjesht si mësim dhe shembull për njerëzimin⁵³⁷. Më pas interpreton pemën prej së cilës hëngri Ademi dhe Havaja, si alegori me të cilën nënkuptohej “e keqja dhe mëkati/*esh-sherru vel mesaje*”, në të cilën ra Ademi dhe Havaja, e jo si një pemë të vërtetë⁵³⁸. Engjëjt, të cilëve Kurani u atribuon punë të caktuara, i interpreton thjesht si fuqi të prekshme të natyrës, të cilat nuk i kap syri i zakonshëm⁵³⁹. Temën e smirës/*el-hased* e interpreton si plane të këqija/*el-khutat esh-sherire*, që i thur smirëzium për të dëmtuar ata që ai ka smirë⁵⁴⁰, e jo se smira është një qenie a ndikim shpirtëror i padukshëm dhe kjo, sepse ai e ka mohuar ndikimin e padukshëm të veprimeve njerëzore në përgjithësi, duke i konsideruar ato si joshkencore.

Mua, mbështetja e dietarit Muhamed Abduhu ndaj logjikës eksperimentale/*el-mantik et-texhribij*⁵⁴¹, siç përmendet në komentimin e tij të ri të Kuranit, më kujton mbështetjen e imam ebu Hamid el-Gazaliut logjikën (shqyrtuese) deduktive/*mantik el-istinbati* të Aristotelit nëpërmjet një interpretimi të ri, po ashtu të disa ajeteve të Kuranit. Ai u përpoq të provojë parimet bazë të logjikës shqyrtuese nisur nga vetë logjika e ajeteve dhe dispozitave të njohura ligjore, pasojë e tyre. Të tilla janë fjalët e tij rreth marrëdhënieve të përfshirjes/*et-tedamun*, përputhshmërisë/*el-mutabe-ka*, detyrimit/*el-luzum*, ndarjes/*el-fasl*, kushtit/*esh-shart*, barazisë/*el-musavat*, motivi logjik/*el-il-le el-mentikije*⁵⁴². Ndoshta secili prej dy interpretimeve (interpretimi i logjikës eksperimentale dhe ai i logjikës [deduktive] shqyrtuese) mund të jenë të perceptueshëm vetëm nga ana gjuhësore, por kjo nuk do të thotë, se Kurani ka pasur qëllim pikërisht njërin prej dy interpretimeve, dhe ka marrë në konsideratë këtë apo atë sistem logjik. Shkenca natyrore dhe teoria e logjikës janë dy prodhime njerëzore dhe të dy kanë pa dyshim mundësinë e ndryshimit të vazhdueshëm. Kjo na rikthen neve në natyrën njohëse të mendimit njerëzor/*tabiatul idrakije li tefkiril besheri*, siç i shpjegua në kapitullin e dytë.

537 Ibid, bl. 1, fq. 187.

538 Ibid., bl. 4, fq. 145.

539 Ibid, bl. 4, fq. 143.

540 Ibid, bl. 5, fq. 546.

541 Ibid., bl. 2, fq. 445.

542 Ebu Hamid El-Gazali, *el-Kistasul mustekim* (Bejrut: Catholic Publishing House, 1959) dhe librin *el-Mustesfa*, bl. 1, fq. 71.



Nga ana tjetër, shkencë bashkëkohore tani thotë, se nuk zotëron argumentet, as për të provuar, e as për të rrëzuar (hipotezat metafizike) supozimet trashëdendale metafizike, siç është tema e engjëjve, ndikimi shpirtëror i shikimit të smirëziut etj. Në realitet, studimet e kohëve të fundit, të cilat i merr për bazë shkollën e re shpirtërore dëftojnë për shenja pozitive dhe negative të matshme të asaj që quhet “energji / *et-taka*”, e cila zhvendoset dhe ndikon jashtë fushës së pesë shqisave të njohura. Madje këto kërkime të reja i mbështetin supozimet e tyre me “shkencën” e fotografimit të energjisë (senzitive), e cila është e aftë të fotografojë këtë energji dhe rrathët viciozë me aparate me ndjeshmëri të madhe⁵⁴³.

Interpretimi reformator

Atë që nënkuptoj unë me këtë emërtim është lëvizja e re në interpretimin e Kuranit, që ndryshe njihet si “shkollën e egzezesës kontekstuale/*medrestu et-tefsir el-mevdu’ë*” ose “shkollën e egzezesës tematike / *medresetu et-tefsir el-mihveri*”, siç e titullon atë Fadlu er-Rahman⁵⁴⁴. I pari ndër ata, që kanë kontribuar në këtë drejtim ka qenë imam Muhamed Abduhu, imam et-Tabatabai, imam ibën Ashur dhe imam Es-Sadr. Kjo shkollë e lexon Kuranin, si një njësi e vetme dhe nëpërmjet një vështrimi përfshirës përmbledh tërësinë e vijave të përgjithshme të Kuranit në suret, ose në një grup ajetesh të tij. Shkollat tradicionale të komentimit e fokusuan tërë përqendrimin mbi interpretimin e fjalëve të veçanta ose ajeteve të caktuara, e rrallëherë komentuesit hidhnin vështrimin mbi një grup ajetesh ose suresh në një kontekst të caktuar. Ishin Muhamed Abduhu dhe Tahir ibën Ashuri, të cilët në parathëniet e komentareve të tyre, theksuan rëndësinë e komentimit tematik. Ata nxorrën në pah lidhje të reja mes historive të Kuranit me njëra-tjetrën, si dhe mes fragmentesh të caktuara në Kuran me fragmente të tjera në kontekste të ndryshme. Por asnjëri prej këtyre dy dijetarëve, nuk i kushtoi kësaj tematike shkrime të veçanta. Këtë gjë, pas tyre e kreu Ajatulla es-Sadri, i cili dha një seri leksionesh të rëndësishme në Nexhef të Irakut rreth kësaj metodologjie, metodologjinë e komentimit tematik, të cilën e zbatoi, që të tregojë se si Kurani e cek tematikën e

543 Shih Shakti Gawain, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989), fq. 155.

544 Fazlu Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, *International Journal of Middle East Studies*, 1, nr. 4 (1970), fq. 229, ky punim është publikuar me emërtime të ndryshme shih p.s.h. Ajatulla Muhamed bakir es-Sadr, “es-Sunen et-tarikhije fil kuran”, në *Imam es-Sadr: el-Eamal el-kamile* (Bjerut: Dar et-tearuf, 1990), bl. 13, fq 38.



historisë në formë të përgjithshme dhe se si e ka prezantuar ndërtimin e shoqërisë shembull⁵⁴⁵. Pas tij ishte dijetari Muhamed el-Gazali, dr. Hasen et-Turabi, Dr. Fadlu er-Rahman, dijetari Abdullah Draz, Sejid Kutub, dr. Fet’hi Uthman, Dr. et-Tixhani Hamid, secili prej tyre paraqiti komentime tematike të reja për të cilat u bazuan mbi këtë metodologji të re⁵⁴⁶.

Më vonë, dr. Taha el-Ulvani ftoi për të lexim të ri të Kuranit dhe traditës profetike në një formë “e cila e pranon se aftësitë mendore të njerëzve, kulturat, përvojat, dijet e tyre shprehin plotësisht atë, që ata ka kuptojnë nga Kurani dhe tradita profetike”⁵⁴⁷. Dr. Abdul Kerim Serush hodhi dritë mbi tiparet e komentimit bashkëkohor të Kuranit të imam et-Tabatabait, duke përdorur vetë gjuhën e Kuranit, në një rreth interpretimi, që nuk përqendrohet në kuptimet e fjalëve, por në detyrën që kanë fjalët, siç shprehet ai⁵⁴⁸. Bazuar në këto detyra Serush ndoqi idenë e tij, duke sugjeruar dallimin mes ajeteve, që kanë lidhje me ambientin kulturor, shoqëror e historik dhe ajeteve, që nuk janë të tilla⁵⁴⁹. Dr. Fadlu er-Rahman ka kritikuar mendimin islam në shekujt e mesjetës, sepse sipas tij “nuk ka prodhurar një punë të vetme morale bazuar drejtpërdrejt mbi Kuran, si dhe praninë e librave të shumtë rreth moralit islam, që janë shkruar bazuar mbi filozofinë greke”⁵⁵⁰.

Ai vijon, se kemi një domosdoshmëri për shkrimin e një komenti të ri të Kuranit bazuar mbi një shkenë të re të moralit, e kjo si parapërgatitje për ripërpilimin e një legjislacioni islam, që pranon hetim⁵⁵¹, e që përqendrohet mbi intencat e sjelljes morale, jo format e saj⁵⁵².

Dr. Selva Muhamed el-’Ava ka marrë në konsideratë një qasje linguistike bashkëkohore për kuptimin e Kuranit, por ajo është një qasje sistemike, e jo dekonstruktive (do të cekim konceptin e shpërbërjes linguistike në temën që vijon). Dr. Selva është nisur nga një metodikë sistemike e shkollës së re linguistike londineze për të dëftuar rëndësinë e mendimit

545 Ky punim është publikuar me emërtime të ndryshme shih p.s.h. Ajatulla Muhamed bakir es-Sadr, “es-Sunen et-tarikhije fil kuran”, në *Imam es-Sadr: el-Eamal el-kamile* (Bjerut: Dar et-tearuf, 1990), bl. 13, fq. 38.

546 Muhamed et-Tahir El-Misavi, “esh-ShejkhIbn Ashur, vel meshru eledhi lem jukmil” në *Mekasid esh-sheriatil islamijeti* (Kualla Lampur:el-Fexhr, 1999), fq. 73.

547 Taha Xhabir el-Ulvani, *Medkhal ila fik’hil ekalijjat*, punim i prezantuar në Këshillin europian për fetva dhe hulumtime, ECFR, Dablin Janar 2004, fq. 45, të cilën kshilli nuk e ka publikuar.

548 Abdul-Karim Soroush, “The Evolution and Devolution of religious Knowledge” në *liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford Unibersity Press, 1998), fq. 248.

549 Ibid., fq. 250.

550 Fazlur Rahman, *Islam*, fq. 257.

551 Ebrahi Moosa, “Introduction”, in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Falur Rahman*, redkt. Ebrahim Moosa (Oxford: One World, 2000), fq. 61.

552 Ibid., fq. 186.



në konteskt (ose atë që e quajnë përcaktuesit kontekstorë/ *el-ekvas ev el-muhaddat es-sijakije*) qofshin emocionale/*atijije*, rrethanore e kulturore gjatë komentimit të Kuranit. Ajo theksoi gjithashtu, se këto kontekste janë shkak për përmendjen e atyre, që quhen “pikëpamje/*el-vuxhuh*” ose “larmia domethënëse/*et-teaddud ed-dilali*”, të cilat janë përmendur nga komentare tradicionale në komentimin e një numri shprehjesh kuranore/*te’abir el-kuraniije*⁵⁵³. Në një temë vijuese ajo sugjeron një qasje sistemike të egzegezës/*mukarabe mendhumije lit-tefsir*⁵⁵⁴.

Këto linja me metodologji të reja për interpretimin dhe ripërpilimin e komentimit të Kuranit, që përmendëm i dhanë fund ekskluzivitetit të një grupi të caktuar për interpretimin e Kuranit përgjatë periudhave islame, grupi i interpretuesve tradicionale⁵⁵⁵. Rëndësia dhe qëllimi i këtyre interpretimeve reformatore të reja janë *ixhtihadet* dhe qëndrimet e reja, që dalin përsa ka lidhje me çështjet praktike aktuale të muslimanëve, si familja, ekonomia dhe politika.

Në vijim do të japim një shembull të interpretimeve moderne, të cilat prodhuan *ixhtihade* të reja në fushën e islamit dhe politikës.

Dijetari Ali Abdu er-Razak, i cili ka qenë gjyqtar (i diplomuar nga Universiteti el-Az’har) në vitin 1925 nxiti një debat të nxehtë, debat që nuk është ftohur deri më sot, rreth temës nëse Islami është një fe me natyrë politike apo jo. Dijetari Ali Abdu er-Razak ndoqi një metodologji interpretuese të re, kur ai me një numër ajetesh nga Kurani dhe hadithesh profetike të njohura, dëshmoi për të provuar, se Profeti (a.s.) ka pasur pushtetin profetik, e jo pushtetin e mbretit, *halafe* apo sundimtarit, se ai themeloi një “unitet feta/*vahde dinijje*”, e jo një “shtet politik/*devle sijasije*”⁵⁵⁶. Mua më duket, sipas mendimit tim, se ideja e Ali Abdu er-Razakut përmbledhet në faktin, se legjislacioni islam, për sa iu përket sistemeve politike të caktuara, është asnjë, pra në kuptimin se grupacionet muslimane, sipas atij kanë lirinë të zgjedhin cilindo sistem politik, që duan, qoftë *hilafet*, shtet kombëtar ose tjetër gjë, pa konsideruar asnjë sistem prej tyre sistem ligjërish të detyrueshëm. Mendimi i dijetarit Ali Abdu er-Razak mua më duket i ngjashëm me mendimet juridike tradicionale, të cilët e kanë

553 Selva el-Ava, *el-Vuhuh ve en-Nadhair fil kuramil kerim*, bot. 1 (Kairo: Daru shuruk, 1998), fq. 69.

554 Alwa M. S: el-Awa, *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*, bot. 1 (Lëndër dhe New York: Routledge, 2006).

555 Mendim ky t cili e ndjekin disa dijetarë bashkëkohorë shih p.sh. Menna’ea el-Kattan, *Mebahith fi ulumil kuran*, bot. 11 (Kairo: Vehbe, 2000), fq. 322.

556 Ali Abd el-Raziq, “Message Not Governmentt, Religion Not State”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford Press, 1998), fq. 32.



konsideruar *imametin* ose qeverisjen “të detyrueshme nga ana logjike, por jo ligjore/*vaxhibe bil akl la bi sher’ë*”⁵⁵⁷, siç shprehet el-Maverdiu. Këto interpretime, edhe pse nuk ishin të reja, i kanë kushtuar dijetarit akuza të shumta e më në fund iu tërhoq edhe dëshmia e tij e Ez’herit⁵⁵⁸.

Interpretimi justifikues / et-te’vil el-iëtidhari

Dallimi mes interpretimit reformator dhe atij justifikues është, se me interpretimin reformator nënkuptohet ndodhja e një ndryshimi të vërtetë në zbatimet e *fik’hut* islam, ndërkohë që prej interpretimit justifikues nënkuptohet justifikimi dhe dhënia e legjitimitetit një situatë ose sistemi të caktuar, islam qoftë ose jo. Më tej do të paraqesim shembuj të interpretimeve, që kanë lidhje me tematikën e Islamit dhe politikës, të cilat i kemi marrë nga shkrime, që janë shfaqur pas Ali Abdu er-Razakut dhe të cilat unë i konsideroj shembuj të interpretimeve justifikuese e jo ndryshe.

Dijetari Mahmud Muhamed Taha e ka konsideruar vetë realizimin e socializmit qëllim të vetë Islamit⁵⁵⁹. Ai dëshmon me të njëjtin ajet me të cilin dëshmon edhe Ali Abdu er-Razak, e kjo është paradoks, me ajetin “... *dhe nuk je ngarkuar t’i detyrosh ata me forcë*”⁵⁶⁰. Mahmud Muhamed Taha vijon duke interpretuar ajetet, që detyrojnë muslimanët në zbatimin e konsultimit, zekatit dhe të tjera dispozitave, se ato janë “etapa të domosdoshme për përgatitjen e socializmit”, siç është shprehur ai. Dijetari Sadik Sulejman nga të njëjtat ajete, që kanë lidhje me konsultimin konkludon, se “demokracia dhe konsultimi/*shura* janë sinonime në koncept dhe parim ... e se ato janë e njëjta gjë”⁵⁶¹. Dijetari Muhamed Khalafalla të njëjtin parim të konsultimit, nën dritën e zbatimit të Profetit (a.s.) të ati parimi, e interpreton duke thënë se ai është “autoriteti zgjedhës i shumicës/*sulltat tesvitul eglebije*”⁵⁶². Dr. Abdul Aziz Sashadina ka hulumtuar në “Themelet islame të pluralizmit demokratik” në Kuran dhe në shoqërinë medinase në Medine në periudhën e parë të

557 El-Maverdi, *el-Ahkam*, fq. 5.

558 James P. Piscatore, *Islamic, Contries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996), fq. 53-54.

559 Mamoud Mohammad Taha, “The Second Message of Islam”, in *Liberal islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), fq. 262; “el-Islam dimokrati kema ennehu ishtiraki” titulli i librit, që është zotuar Mahumd Muhamed Taha që do ta shkruaj, por nuk e ka bërë. Më vitin 1985 u akuzua për apostazi / *ridde* dhe u ekzekutua, për faktin se refuzoi të zbatoj disa “dispozita të sheriatit” në Sudan.

560 Et Gashije: 22

561 Sadek Suleiman, “Democracy and Shura”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), fq. 98.

562 Mohammad Khalaf-Allah, “Legislative Authority”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), fq. 45.



shoqërisë islame me qëllim: “Dhënien e legjitimitetit mendimeve sekulariste bashkëkohore, që kanë lidhje me qytetarinë në kulturën islame politike”⁵⁶³, siç e shpreh ai projektin e tij.

Është e vërtetë, që të gjitha interpretimet e përmendura janë të sakta nga ana gjuhësore, nëse marrim në konsideratë natyrën elastike të kësaj gjuhe, por secili prej tyre nuk vlen të jetë argument/*delil*, se Kurani mbështet domosdoshmërisht një sistem politik të caktuar, socialist qoftë apo kapitalist, ose se ai domosdoshmërisht mbështet sistemin e zgjedhjes me shumicë në marrjen e vendimeve të përgjithshme. Dijetari Rashid el-Ganushi ka qenë më i kujdesshëm nga modernistët e tjerë, kur merr në konsideratë demokracinë dhe parimet demokratike, jo bazuar mbi interpretimin e drejtpërdrejtë të teksteve të Kuranit dhe traditës profetike, por bazuar në faktin, se “ai është thelbi i sheriatit islam për hir të të cilit kanë zbritur mesazhet hyjnore, vënia e drejtësisë mes njerëzve”⁵⁶⁴. Dijetari Muhamed Hatemi, ish-presidenti i pestë i Iranit, ka ndjekur të njëjtën metodikë argumentimi, kur e konsideron demokracinë një sistem sundimi islam. Ai e merr në konsideratë demokracinë, sepse alternativa tjetër logjike e saj është robërimi dhe robërimi bie ndesh me parimet e islamit⁵⁶⁵.

Theksojmë këtu, se me argumentet që përmendëm, nuk nënkuptohet e synohet nënvlerësimi i demokracisë sipas konturit britanik ose amerikan, nënvlerësimi i pranimi të rezultateve të zgjedhjes me shumicën e votave, sistemin e partive ose metodën perëndimore në themelimin e shoqërisë qytetare, por qëllimi im është se këtij niveli detajizimi në çështjet e kësaj bote, nuk duhet t’i jepet një aureolë shenjtërie nëpërmjet përdredhjes së teksteve nga Kurani dhe tradita profetike, që të marrin kuptime të mëparshme, që ne i imponojmë.

Demokracia e drejtëpërdrejtë, për shembull, bart plotësisht mundësinë, që të jetë me të njëjtën shkallë suksesi, ose ndoshta edhe më i mirë, se sistemi demokratik i ngritur mbi pluralizëm partiak, që u përmend më lart si sistem islam⁵⁶⁶. Të dy sistemet kanë qëllim realizimin e së njëjtës shkallë intencash, gjë që është e rëndësishme. Sistemi i zgjedhjes nëpërmjet niveleve të ndryshme të votimit, sistemi i zgjedhjeve me lista dytësore, sistemi i etapave të numërta të zgjedhjeve, sistemi suedez në

563 Abdulaziz Sachedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford Press, 2001), fq. 38, 83 dhe 132.

564 Rachid gannouchi, “Participation in Non-Islamic Government”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), fq. 95.

565 Sayyed Mohammad Khatami, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998), fq. 5.

566 Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998), fq. 370.



anëtarësimin e ndryshëm të përfaqësueseve të kantoneve etj. Janë alternativa të pranueshme dhe të tëra janë sisteme zgjedhesh, që barazohen ose dallojnë në zgjedhjen me shumicën e votave, të tëra përpiqen për realizimin e një përfaqësimi të drejtë, që vendimi publik të jetë rezultat i një pjesëmarrje të gjerë dhe të barabartë të njerëzve⁵⁶⁷.

Realizimi i transparencës, bashkëjetesa, kultura e bindjes, puna në ekip, shkëmbimi i interesave, respekti reciprok etj. nuk është kusht të përmbushen në një shoqëri të caktuar nëpërmjet transportimit literal të modelit amerikan të shoqërisë civile, i cili karakterizohet me superioritetin e institucioneve joqeveritare në punën publike⁵⁶⁸. Atë që përpiqemi të provojmë është, se tekstet e Kuranit dhe traditës profetike në këto fusha publike duhet të kuptohen nën dritën e intencave të tyre të larta dhe synimeve tërësore, e jo nën dritën e një sistemi apo strukture politike të detajizuar të konceptuar e zbatuar më parë, siç bëjnë modernistët justifikues.

E njëjta praktikë gjen zbatim në atë, që mund të quhet interpretimi femëror i teksteve të Kuranit dhe traditës profetike⁵⁶⁹. Prezantimi i grupit, që merr në konsideratë këtë interpretim, për të njëjtat arsye që përmendëm duhet të jetë sipas konteksteve të intencave/*mekasid*, *vlerave/kijem* dhe interesave të larta/*mesalih el-ulja* tek të cilat na udhëzojnë tekstet, e jo mbi bazën e formave të barazisë, sipas perceptimeve të mëparshme të modelit perëndimor të barazisë mes burrave dhe grave⁵⁷⁰. Çështjet e gruas në Islam janë më të ndërlikuara, se çështjet e tjera, e kjo sepse njerëzit në këtë temë në veçanti janë kapur pas interpertimesh të caktuara që janë ngulitur me kalimin e kohës, interpretime që dijetarët e hershëm i kanë marrë në

567 H. Normi, *Comparinf Voting Systems* (Reidel Publishin Company, 1987)

568 Saad Eddin Ibrahim, ed. *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical essays*, bl. 19, Monograph 3, *Cairo Papers in Social Science* (Kairo: The American University in Cairo Press, 1996).

569 Leila Ahmed, *Woman and Gander in Islam* (New Haven, CT: Yale Universiy Press, 1992); S. S. Ali, "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law" (Ph.D. diss., University of Hull, 1998); Benazir Bhutto, "Politics and the Muslim Women", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxfröd University Press, 1998); Hibe Rauf Izzet, "el-Mreetu ved-din vel akhlak" në Librin Hivarat li karni xhedid (Damask: Darul fikr, 2000); Fatima Mernissi, "A Feminist Interpretation of Women Rights", in *Liberal Islam: A sourcebook, Oxford*, ed. Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998); A. B. Mukhtar, "Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures" (Ph.D., diss., University of Manchester, 1996); S. Saad, "The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature" (Ph.D., diss., University of Leeds, 1990); S. F. Saifi, "A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to pakistan" (Ph.D., diss., University of Durham, 1980); F. A. A. Suleimani, "The Changing Postition of Women in Arabia undet Islam During the Early Sventh Centry" (M. Phil., diss, Univesrity of Salford, 1986); Amina Wadud-Muhsin, "Qurand Woman", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxfor: Oxford University Press, 1998).

570 Për një mendim jo justifikues shih Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Urwin, 2000), fq. 112-113. Mirëpo qendrimi, se meshkujt dhe femrat kanë detyrime dhe funksione të caktuar në përputhshmëri me natyrën e tyre na vëjnë neve përpara pyetjes së ndërlikuar të dallimit mes "natyrës" dhe "kulturës".



konsideratë në periudhat e para të ndikuar nga traditat dhe zakonet e tyre, mbi këndvështrimin e tyre ndaj njeriut dhe botës, e më pas infiltrimi i tyre në *fik'hun* dhe mendimin islam u thellua më shumë.

Bazuar në çka u përmend themi, se tekstet e Kuranit dhe traditës profetike, nuk lejohet së pari, që të jenë mjet në duart e pushtetarëve dhe nuk lejohet së dyti të pengohen, që të kenë rol aktiv ripërtëritës te brezat e ardhshëm, kur jeta dhe jetesa e njerëzve të ripërtërihet. Kjo është pikërisht ajo, që cenon interpretimet justifikuese që përmendëm, të cilat synojnë të mbështesin sistemet politike sunduese. Të tilla interpretime në historinë tonë islame sot janë bërë pjesë e pandashme nga ajo, që njerëzit e llogarisin për legjislacion islam, i cili është vështirë të kritikohet, madje këto interpretime justifikuese të vjetra pengojnë zhvillimin politik dhe reformimin e kërkuar në shoqëritë islame bashkëkohore. Le të japim një shembull tradicional për këtë, librin "*Ahkam Sulltanija*" të el-Maverdiut.

Në këtë libër el-Maverdiu i jep legjitimitet pushtetit fisnor të trashëguar tek Abasitët. Ai shprehet, se ky është sistemi më i mirë politik në kohën e vet. El-Maverdiu i interpreton tekstet e Kuranit dhe traditës profetike në formë justifikuese, se ato nënkuptojnë si vijon: Detyrimin e muslimanëve, që ata t'i sundojnë një pushtetar prej një prejardhje fisnike, për shembull siç ishin abasitët⁵⁷¹, detyrimi që njerëzit t'i jepnin besën *halifit* pasardhës, që e përcakton *halifin* në pushtet, pa marrë parasysh aftësitë e tij⁵⁷². Njerëzit të përfitojnë nga arka e shtetit në varësi të prejardhjes dhe fafesisit të tyre⁵⁷³, madje *halifit* t'i jepet e drejta, që ai i vetëm të ketë të drejtën në atë, që ai e quan "të jetë arbitrar në vendim / *el-istibdad bil emr*"⁵⁷⁴. Ndoshta *ixhtihadet* justifikuese/*ixhtihadat et-tebririje* të el-Maverdiut ka pasur çka i justifikonte në kohën e tij, por problemi është se libri i el-Maverdiut tani konsiderohet si referencë "islame" kryesore në shkencën e politikës ligjore. Mendimet e tij pa dyshim, nuk realizojnë drejtësinë, as udhëheqjen e denjë, as jetën qytetare në çfarëdo lloj kuptimi të pranuar në aktualitetin tonë, sepse ato mendime sot konsiderohen pjesë e "legjislacionit islam", e jo pjesë e historisë së legjislacionit islam. Pastaj çdo përpjekje për renovimin e këtyre mendimeve, me qëllim realizimin e parimeve origjinale të drejtësisë dhe konsultimit islame akuzohen nga zërat e lartë tradicionalistë si risi⁵⁷⁵.

571 El-Maverdi, *el-Ahkam*, vep. e cit., fq. 108.

572 Ibid., fq. 10

573 Ibid., fq. 229

574 Ibid., fq. 25.

575 Muhamed Shakir esh-Sherif, *Hakikatu ed-demokratije*, fq. 3; Muhamed Ali Mufti, *Nakdul hudhur el-fikrije li dimokratije*, fq. 91.



Teoritë e ngritura mbi interesin

Qasja e ngritur mbi interesin, të cilën këtu e klasifikojmë, si një prej qasjeve të modernizmit, përpiket të shmangë aspektet e mangësisë të justifikuesit, duke i parë tekstet e Kuranit dhe traditës profetike nga pikëpamja e interesave dhe intencave të përgjithshme, të cilat synohen të realizohen nga këto dy burime, e jo për të justifikuar perceptimet e mëparshme, siç ndodh të justifikuesit. Imam Muhamed Abduhu dhe Tahir ibën Ashur i dhanë një rëndësi të madhe çështjes së interesave dhe intencave në legjislacionin islam. Secili prej tyre vlerëson, se intencat e sheriatit janë pjesë e pandashme e programit reformues islam⁵⁷⁶. Ideja e ibën Ashurit ka qenë ringjallja dhe ripërtëritja/ihja ve texhdid i themeleve të *fik'hut* islam bazuar në një metodologji të re, kjo e bazuar në themel mbi intencat. Ai ka shkruar: “Nëse duam të regjistrojmë themele kategorike të *fik'hut* në fe, është detyrë e jona të synojmë mjetet e njohura të *usulu fik'hut* e t'i rikrijmë ato në poçen e regjistrimit, duke i matur me kriterin e shqyrtimit/*nadhar* dhe kritikës / *nakd* ... më pas të ripërpilojmë këtë shkencë, të cilën e quajmë *shkenca e intencave të sheriatit*, ta lëmë shkencën e *usulu fik'hut* ashtu siç është, e të marrim prej saj rrugët e ndërthurjes së argumenteve të *fik'hut*”⁵⁷⁷. Ibën Ashuri ka kritikuar me forcë ndjekësit e shkollave tradicionale në *fik'hut* islam, sepse ata kanë neglizhuar tërësisht intencat e sheriatit⁵⁷⁸, pasi këto të fundit, sipas mendimit të tij, kanë qenë “pishtarë për *muxhtehidët* dhe referencë për ata, kur mendimet dhe kohët ndryshonin, mjet për pranimin e debatit mes juristëve”⁵⁷⁹. Por metodologjia e hulumtimit logjik, jo të plotë, e intencave nga një grumbull tekstesh ligjore, të cilën po ashtu e ka përdorur ibën Ashuri për të provuar formën kategorike të intencave/*ithbat kat'ëjjetul mekasid*, është kritikuar më herët në kontekstin filozofik perëndimor, që prej kohës së Aristotelit. Kjo kritikë është transmetuar fjalë për fjalë te referencat e mëdha tradicionale islame në *usul fi'kh* me konsideratën, se ky hulumtim është “i hamendësuar”/*el-istikra edh-dhanni*⁵⁸⁰, siç është përmendur.

Për këtë kontributi i rëndësishëm i Ajetullah es-Sadrit në rrymën e teorive reformuese bashkëkohore në nivel metodologjie, përfaqësohet me faktin,

576 Shih Muhamed Tahir el-Misavi, “*esh-Shejkh Ibn Ashur vel meshr'u elehdu lem jukteme!*, nga libri *Mekasidu sherial islamiye*, Kuala Lumpur: el-Fexhr, 1999), fq. 72.

577 Ibn Ashur, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e cit., fq. 115

578 Tahir Ibn Ashur, *Elejse subhu bi karib?* (Tunis: esh-sheriket et-tunisije li funun er-resm, 1988), fq. 204.

579 Ibn Ashru, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e cit., fq. 115.

580 Ajatulla Muhamed Bakir es-Sadr, *el-Usus el-mentikije lil istikra*, bot. 4 (Bejrut: Daru et-tearuf, 1982)



se ai i provon fuqinë argumentuese induksionit/*ethbete huxhxhije lil istikra*, se ai është argument qoftë në shkencën moderne, ashtu edhe në shkencat fetare⁵⁸¹. Ajetulla es-Sadri është përpjekur të provojë këtë në studimin e tij të gjerë rreth induksionit në librin e tij “Themelet logjike të induksionit” (*el-Usus el-mantikije lil istikra*), ku ndër të tjera ka thënë: “Induksioni/*el-Istikra* është mjeti më i madh në mendim, që Kurani përdor në provimin e ekzistencës së Allahut (xh.sh.)”⁵⁸². Pas paraqitjes së një analize matematikore më kanë habitur njohuritë dhe përpikëria e tij. Imam es-Sadri pranon natyrën hamendësuese të induksionit, por ai sqaron, se ky hamendësim pakësohet, sa herë që gjejmë “argumente eksperimentale/*edile texhribije*” bazuar në teorinë e mundësive, të cilën e ka përdorur në analizën e tij me mjeshtëri. Por me gjithë kontributet e dy imamëve, ibën Ashurit dhe es-Sadrit në projektin e ripërtërirjes së themeleve të *fik’hut* bazuar mbi intencat dhe interesat e nxjerra nga tekstat, projekti u la para se të plotësohej⁵⁸³.

Ripërtërirja e shkencës së usulu fik’hut

Ekziston edhe një rrymë tjetër në modernizmin islam, e cila është përpjekur të ripërtërijë dhe ripërpilojë kontekstin e shkencës së *usulu fik’hut* në përballje me tradicionalistët, të cilët nuk pranojnë fare asnjë ndryshim të asaj, që bën pjesë në këtë shkencëm e “*usulit*”⁵⁸⁴. Me gjithë ashpërsinë e disa sistemeve, që pretendojnë se janë islame⁵⁸⁵, ndaj modernistëve, të cilët kanë ndjekur këtë metodologji, këta këmbëngulin se “nuk do të ndodhë ndonjë ndryshim me peshë në *fik’h* pa ndryshuar metodologjinë mbi të cilën ngrihet ky *fik’h*”⁵⁸⁶.

Për shembull, dietari Muhamed Abduhu vuri në pikëpyetje themelet e konsensusit me dy format e tij, themelet e konsensusit rreth dispozitave dhe konsensusit rreth transmetimit të hadithit, dhe ftoi për një shqyrtim logjik në marrëdhënien me Kuranin dhe ndjekjen e një mendimi të logjikshëm në marrëdhënien me transmetimet e hadithit, në vend të transmetimit nga librat e trashëguar juridikë⁵⁸⁷. Ky shqyrtim logjik e shpuri dietarin

581 Ibid.

582 Ibid., fq. 486

583 El-Misavi, *esh-Shejkh Ibn Ashur*, vep. e cit., fq. 15.

584 Shih p.sh. ez-Zuhejli, *Tehdid el-fik’hul islami*, fq. 165; Xhumua, *el-Mustalah el-usuli*, fq. 64.

585 Shembuj kemi ekzekutimin e Muhamed Mahmud Taha dhe internimin e Fadlu er-Rahmanit për hir të mendimeve të tyre jashtë rrymës së përgjithshme, shih Pisacatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, fq. 53-54.

586 Sano, *Kiraat merifije fil fikril usuli*, vep. e cit., fq. 180.

587 Abduhu, *el-Eamal el-Kamile*, vep. e cit., bl. 1, fq. 183 dhe bl. 3, fq. 214.



Muhamed Abduhu të ngrejë pyetje dyshuese, deri edhe rreth zinxhirit të transmetimit. Ai është shprehur: “Cila është vlera e zinxhirit, kur nuk i njoh vetë personat e tij, as gjendjen e as pozitën e tyre në besueshmëri dhe përpikëri? Ata janë emra, që dijetarët i përmendin me përshkrimet dhe ne nuk kemi asnjë mënyrë të hulumtojmë për atë që thonë”⁵⁸⁸.

Muhamed Abdu merr argumente nga Kurani, që ftojnë në vlerësimin e teksteve të transmetimeve, që marrin njerëzit, siç janë transmetimet nga Profeti (a.s.), të cilat kanë lidhje me disa dispozita, nxit dijetarët që të përqendrohen në themelet e Islamit, si shqyrtimi logjik për përfitimn e besimit, dhënien përparësi mendjes ndaj kuptimit sipërfaqësor të ligjit, kur këto përplasen, konsideratën se mesazhi themelor i Kuranit është morali, pastrimi i shpirtit, njohja, jeta e mirë shoqërore⁵⁸⁹, madje vlerëson se ky kuptim i tij është *fik’hu* i vërtetë⁵⁹⁰.

Kur dijetari Muhamed Abduhu me cilësinë e myftiut dhe kadiut zbatoi parimet e tij logjike nxori *fetva* që përplaseshin qartësisht me konsensusin e qëndrueshëm. Për shembull, ai dha *fetva* për ndalimin e poligamisë në kodin civil dhe dhënien e grave muslimane të drejtën e divorcit pa kushte, të lejohej skulptura artistike, madje edhe nxiti “të gjitha format e artit të dobishëm”, ai dha *fetva* gjithashtu për domosdoshmërinë e mësimin të paktën të një gjuhe europiane nga çdo musliman⁵⁹¹.

Po ashtu, edhe Ajetullah es-Sadri sugjeroi ndryshime në disa pjesë të *usulu fik’hut* tek shiat, p.sh. konsensusi i Ehli Bejtit dhe mënyrat e zgjidhjes së përplasjes së argumenteve/*turuk hal et-tearud*. Shtesë mbi përkufizimin xhaferi të konsensusit tradicional, ku ai konsiderohet si konsensusi i famijes profetike, Sejid es-Sadri e përkufizon konsensusin, si “Dakordësia e një numri të madh juristësh dhe myftish për një dispozitë të veçantë”⁵⁹², që është një risi e rëndësishme. Es-Sadri përdori gjithashtu edhe teorinë e mundësive për të provuar, se shtesa e numrit të juristëve nënkupton shndërrimin e hamendësimit në një *fetva* të caktuar, në diçka të sigurt dhe argument ligjor/*huxhe sher’ëijje*⁵⁹³. Për sa iu përket mënyrave të zgjidhjes së përplasjes mes argumenteve/*turk hal et-tearud bejnel idil-le*, Sejid es-Sadri sugjeroi rikthimin në intencat e Ligjvënësit, pra Allahut (xh.sh.) dhe Profetit (a.s.)⁵⁹⁴, për të cilën do të hulumtojmë dhe do ta marrim në konsideratë në kapitullin pasardhës.

588 Shih p.s.h. ibid., bl. 3, fq. 303.

589 Ibid., 3, fq. 301.

590 Ibid., bl. 4, fq. 9

591 Ibid., bl. 2, fq. 199, 663-693

592 Es-Sadr, *Durus fi usuli fik’h*, fq. 243.

593 Ibid., fq. 244.

594 Ibid., fq. 427



Një numër modernistësh bashkëkohorë ndoqën rrugën e dijetarit Muhamed Abduhu dhe Sejid es-Sadrit në ripërpilimin e përkufizimit të konsensusit⁵⁹⁵ dhe të tjera “themeleve”, si pretendimet për derogim në ajetet e Kuranit⁵⁹⁶. Gjithashtu, shtuan edhe nxitjen për rishikimin e teksteve të haditheve bazuar në përputhshmërinë e tyre me themelet e Kuranit dhe vendimeve të tij të prera⁵⁹⁷.

Dijetari ibën Ashur bëri dallim mes haditheve nga të cilat është synuar legjislacion dhe haditheve, të cilat janë thjesht zgjedhje njerëzore të Profetit (a.s.), e prej të cilave nuk synohet legjislacion. Një numër dijetarësh janë zgjeruar dhe kanë marrë në konsideratë këtë mendim⁵⁹⁸.

Po ashtu, ibën Ashur ka kritikuar shkrimet e hershme në fushën e shkencës së *usulit* “për shkak të mosvëmendjes dhe neglizhencës ndaj intencave të shariatit” dhe ka shkruar, se “shumica e temave të *usulu fik’hut*, nuk i shërbejnë shariatit dhe qëllimit të tij, me përjashtim të “pjesëzave në disa tematika të *usulu fik’hut* ose në diskutime të harruara ... këto janë studime rreth përshtatshmërisë dhe problematikat në metodat e motivit dhe tematika e interesave të papërcaktuara...⁵⁹⁹”.

Një numër modernistësh bashkëkohorë kanë sugjeruar zgjerime dhe interpretime për një numër konceptesh kryesore në shkencën e *usulit*, madje duke përfshirë edhe rregullin: “Ndryshimi i dispozitave me ndryshimin e kohës dhe vendit/*tegajjur el-ahkam bi tegajjur ez-zemani vel mekan*”⁶⁰⁰,

595 Abdul Mun'im en-Nemr, *el-Ixhtihad*, (Kairo: Daru shuruk, 1986), fq. 60; Masudul Alam Choudhry, “Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory”, *International Journal of Social Economics* 17, nr. 11 (1990); Shemsud-din, *el-Ixhtihad ve et-texhdid fil fik'hil islami*, vp. E cit., fq. 159; Sulltan, “Huxhxhije”, vep. e cit., fq. 86-198.

596 Hemal e-Benna, *Texhdid el-fik'hul islami, hivarat li karni xhedid* (Damask: Darul fikr, 2000), bl. 2, fq. 251; Muhamed el-Gazali, *Nadharat fil Kuran* (Kairo: Nehdat misr, 2002), fq. 194; Muhamed Neda, *en-Neskhul fil kuran* (Kairo: ed-darul arabije lil kitab, 1996), fq. 9.

597 Shih p.s.h Luay Safi, *Iëmalul akl* (Pitsburg: Darul fikr, 1998), fq. 130; el-Gazali, *es-Sunen en-nebevije*, vep. e cit., fq. 36; el-Ulvani, *Medkhal*, vep. e cit., fq. 36; en-Nemër, *el-Ixhtihadi*, vep. e cit., fq. 147; Ajatulla Shemsud-din, vep. e cit., fq. 21; et-Turabi, *Kadaja*, vep. e cit., fq. 157; el-Gazali, *Nadharat*, vep. e cit., fq. 19, 125, 161.

598 Ali El-Khafif, “es-Sunnetu et-teshri'ëijje” në librin *es-Sunnetu et-teshri'ëijje ve gajre et-teshri'ëijje*, redakt. Muhamed Amare (Kairo: Nehadat misr, 2001); Hasan et-Turabi, *Kadaja et-texhdid, Nehve menheh usuli* (Bejrut: Daru el-hadi, 2000), fq. 168; ez-Zuhejli, *Tehdid el-fik'hul islami*, vep. e cit., bl. 2, fq. 255; Tahir Ashur, *et-Tehrir ve et-tenvir* (Tunis: Daru sahnun, 1997); Muhamed Amare, “Es-Sunne et-teshri'ëijje ve gajre et-teshri'ëijje” në librin *es-Sunen et-teshri'ëijje ve gajre et-teshri'ëijje*, redakt. Muhamed Amare (Kairo: Nehdat misr, 2001); Safi, *Iëmal el-akl*, vep. e cit., vep. e cit., fq. 153; Shemsud-din, *el-Ixhtihad ve et-texhdid fil fik'hil islami*, vep. e cit., fq. 137.

599 Ibn Ashur, *Mekasidu shariatil islamijeti* (Kualla Llampur, el-fexhr, 1999), fq. 118-119; Tahir ibn Ashur, *Elejse es-subhu bi karib?* (Tunis: esh_sheriketu et-tunisije li funun er-resm, 1988), fq. 237.

600 El-Khafif, *es-Sunene et-teshri'ëijje*, vep. e cit., fq. 70; Abdulmehid el-Bukhari, *Khilafetul insan bejnel vahji vel akl* (Virxhinija: el-Mehad el-alemi li fikril islami IIIT, 1993), fq. 158; Hasan Bin Saleh, “The Application of Al-QawaAl-Fiqhiyyah of Majallat Al-Ahkam Al-An Analytical



ose me fjalë të tjera të merret në konsideratë roli i kohës dhe vendit në *ixh-tihadin* bashkëkohor⁶⁰¹. Për shembull, interpretimet bashkëkohore rreth interesit përpiqen të zgjerojnë kuptimin e tij përtej kufijve personalë, që të përfshijë edhe dimensionin shoqëror, pra të marrë në konsideratë edhe interesin publik, në vend që të kufizohet me interesin personal⁶⁰². Modernistët kanë gjithashtu mendime të ndryshme rreth zbatimeve praktike të interesit dhe marrëdhënieve të tij me logjikën në kohën tonë⁶⁰³.

Po ashtu, rishikimi dhe ripërpilimi i themeleve të ky grup trajton edhe analogjinë, që siç e pamë është pjesë e burimeve dytësore të legjislacionit. Qëllimi i tyre nga kuptimi i ri i analogjisë është, që ajo të dalë nga konturi i strukturës së saj shqyrtuese tradicionale/*instimbat teklidi* (në të cilën merrej një çështje nga tekstet si bazë për të gjykuar për një çështje të re), që të shndërrohet në një shqyrtim përmbledhës/*istinbat xhem'ëij*, e kjo duke hulumtuar në një numër më të madh situatash, që kanë lidhje me temën dhe shqyrtimin e themeleve dhe objektivave të përgjithshëm mbi të cilat ngrihen dispozitat⁶⁰⁴. Një numër dijetarësh rishikimin e themeleve sipas kësaj metode analogjie e kanë quajtur analogjia e gjerë⁶⁰⁵.

Interpretimi shkencorë i kuranit

Ndër rrymat e modernizmt islam kemi edhe një rrymë tjetër, e cila merr në konsideratë një qasje të ndryshme në interpretim, dhe ajo është shkolla e re

Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (Ph.D., diss., University of Lampeter, 2003); M. El-Awa, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (Ph.D., diss., Londër, School of Oriental and African Studies, 1971); Muhamed el-Ava, *Fi en-Nidham es-sijasi li devletil islamije* (Kairo: Daru shuruk, 1998), fq. 57.

601 Tabatabaei Lotfi, "Ijtihad in Twelver ShiThe Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society" (Ph.D., diss., University of Leeds, 1999).

602 El-Ulvani, *Madkhal*, vep. e cit., fq. 36; el-Gazali, *es-Sunne en-nebevije bejne elhil fik'h ve ehil hadith*, vep. e cit., fq. 36; et-Turabi, *Kadaja et-texhdid*. Vep. e cit., fq. 159; Atije, *Nahve tef'ëil mekasid esh-sheri'a*, vep. e cit., fq. 33; M. A. Baderin, "Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law" (Ph.D., diss., University of Nottingham, 2001); Safi, *lëmal el-akl*, vep. e cit., fq. 154; Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

603 Carl Sharif el-Tobgui, "The Epistemology of Qiya an Ta'vil between the Mu'tazilite Abdul-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zahiri", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, nr. 2 9pranver/verë) (2003); Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

604 En-Nemr, *el-Ixhtihad*, vep. e cit., fq. 346; et-Turabi, *Kadaja et-texhdid*, vep. e cit., fq. 166; Atije, *Nahve tef'ëil mekasid esh-sheria*, vep. e cit., fq. 35; Musa, *Tearif*, vep. e cit., fq. 186; Safi, *Emal el-akl*, vep. e cit., 195.

605 Hassan, *Nadharijetul masllaha fil fik'hil islami*, vep. e cit., fq. 14; et-Turabi, *Kadaja et-texhdid*, vep. e cit., fq. 166; Hasan Muhamed Xhabir, *el-Mekasid el-Kulije vel ixhtihadil muasir: Tesis menhexhi ve Kurani li alijetil istinbat*, bot. 1 (Bejrut: Darul hivar, 2001).



në (egzegezën) interpretimin e Kuranit, e cila merr në konsideratë interpretimin shkencor të Kuranit dhe traditës profetike. Në këtë qasje “logjika” përkufizohet, si “ajo që përputhet me shkencën” në kuptimin e shkencës së natyrës. Ajetet e Kuranit dhe hadithet profetike interpretohen në përshtatje me zbulimet më të reja shkencore⁶⁰⁶. Mua kjo qasje më duket justifikuese dhe reformuese/*iëtidharije ve islahije* në të njëjtën kohë. Në qenien e saj reformuese ajo i hap derën interpretimeve të reja të ajeteve të Kuranit nën dritën e asaj, që tashmë është bërë e njohur për njerëzit, si të vërteta shkencore. Në qenien e saj justifikuese ajo ndonjëherë “ndrydh qafën” tekstit, që të flasë me teori të caktuara shkencore, ndërkohë që vetë kjo shkencë është akoma në zhvillim dhe gjendje rishikimi të përhershëm.

Në mbyllje mund të thuhet, se në përgjithësi qasjet moderniste të legjislacionit islam dhe burimeve të tij kanë mundur të mposhtin një numër negativitetesh të qasjeve të vjetra dhe tradicionale, dhe iu kanë dhënë përgjigje më të afërta me realitetin problematikave të përditshme të muslimanëve. Por ashtu si modernizmi perëndimor u përball me kritika në ligjërimin e postmodernizmit, gjithashtu edhe modernizmi islam kritikohet në kontekst të asaj, që quhet këtu qasje e postmodernizmit të legjislacionit islam. Për këtë do të zgjerohemi në pjesën që vijon.

5.5. QASJA POSTMODERNISTE E LEGJISLACIONIT ISLAM

Postmodernizmi është një lëvizje bashkëkohore politike, kulturore dhe filozofike e fortë, që synon të shpërbëjë një grup të madh traditash artistike, kulturore, ideologjike, e si përfundim rindërtimin e tyre. Ky term, postmodernizëm, ka një numër të madh përkufizimesh kontradiktore,, nga qenia e tij mozaik i kontradiktave dhe një përbërje arbitrare nga burime të ndryshme, deri në qenien e saj një shkollë e re dyshuese, ose një shkollë e re në rezistencë të racionale/*munahide lil aklanije*⁶⁰⁷. Mua më duket, se të gjithë ndjekësit e lëvizjes postmoderniste janë të një mendimi, në një formë a në një tjetër për dështimin e lëvizjes moderniste, sidomos në gjysmën e parë të shekullit XX, veçanërisht për shkak të vlerave të saj,

606 Zaghoul al-Najjar, *Wonderful Scientific Sings in the Quran* (Londra: el-Firdevs, 2005)

607 V. Taylor and C. Winquist, ed. *Encyclopedia of Postmodernism* (New York: Routledge, 2001), fq. xiii.



pasi ajo cilësohet me imponim dhe përgjithësim⁶⁰⁸. Një numër studiuesish në fushën e studimeve islame kanë përfshirë rrugë dhe parime të ndryshme të postmodernizmit dhe i kanë zbatuar ato në legjislacionin islam.

Metoda që përdorin të gjitha rrymat postmoderniste është dekonstruimi/*et-Tefkik*. Dekonstruimi është ideja dhe metoda, e po ashtu është edhe projekti, që sugjeroi Xhek Drida në vitet gjashtëdhjetë të shekullit XX nisur nga thirrja e Hajdegerit për shkatërrimin e trashëgimisë metafizike perëndimore⁶⁰⁹.

Dekonstruimi është “mekanizmi dhe mjeti për t’i dhënë fund centralizimit”⁶¹⁰, pra ai është pezullimi i piramidave renditëse arbitrare, siç janë shprehur. Qëllimi i Dridas ka qenë shpërbërja e “logocentrizmit”, pra “centralizimi i fjalës”, që është një shprehje e marrë nga dy fjalët, “logo” dhe “centrale”, pra çka është në qendër. Thelbi i fjalës “logos” është fjala, pikërisht “fjala e Allahut”⁶¹¹. Drida e përshkruan centralizmin e fjalës së Allahut si: “Përqendrimi i tërë interesimit në shkrimin metafizik me shkronjat e alfabetit, të cilat kryesisht kanë qenë - për shkaqe të paqarta, por që nuk shpëton prej tyre dhe pa lidhje të relativitetit historik/*nesebije tarikhije* të thjeshtë në to - më shumë se forma të centralizmit njerëzor për nga origjinaliteti dhe fuqia në procesin e imponimit të vetes së saj në botë, si dhe sundimin në çështjet e mëposhtme me të njëjtën renditje si kjo:

1. Koncepti i të shkruarit në një botë në të cilën mungon alfabeti i shkrimit, pra përdorimi i alfabetit për të shkruar dhe verbimi i historisë së saj që ka dalë nëpërmjet saj;
2. Historia metafizike (e vetmja), pra historia e cila përherë origjinën e vetme të së vërtetës e bën të jetë fjala ose logos. Historia e së vërtetës ose e vërteta e së vërtetës ka mbetur monopol kafshatë e të shkruarit dhe shtypje për të jashtë fushës së të folurit, me formën e saj të përgjithshme⁶¹².

Ndoshta ky përkufizim është tepër i paqartë, kështu që i ofrojmë lexuesit një shprehje më të qartë. Atëherë: Drida besonte, se në termat dytësorë

608 Jim Powell, *Postmodernism for Beginners* (New York: Writers and Readers Publishing, 1998), fq. 10.

609 Taylor. Ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, fq. 85< Christofopher Norris, *Derrida* (Londr; Sage, 1987)

610 Powell, *Postmodernism*, fq. 104

611 Ibid., fq. 232

612 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, përkth. Gayatra Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), fq. 3.



(ndarja e gjërave në dy pole të pashmangshme) dhe të përqendruara mbi “fjalën” ose “logos”, si e mira përkundrejt së keqes, burri i bardhë kundrejt gruas së zezë, Europa kundrejt Afrikës, nuk supozohet që grupi i parë i fjalëve të zërë një vend sundues, dhe as të jetë qendra, që rreth tyre të silltet “tjetri” nga grupi i dytë, ku termat e tjerë, si e keqja, femra, lëkura e zezë ose Afrika, të jenë në cep, sikurse shprehen postmodernistët.

Gjithashtu, Drida ka thirrur në atë, që ai e quan “logjika tjetër”, në të cilën arrihet dekonstruimi i termave të logocentralizimit dhe kjo duke transportuar termat nën hije, që të bëhen e të kenë të njëjtën gradë ligjore, që gëzojnë termat e *logosit*, duke zënë përkohësisht vendin e tyre në qendër⁶¹³. Kjo renditje e re piramidale e pushtetit do të vijë një kohë, ku ajo vetë nuk do të jetë e qëndrueshme, derisa njerëzit të dorëzohen para “lojës së lirë të kontradiktave”⁶¹⁴, siç ka thënë ai. Teoria e Dridës ose projekti i tij, siç i pëlqente ta emëronte imponon ndalimin e asaj, që ai e quan ligjërim, qoftë edhe i shkruar, që të shndërrohet në atë, që atë e quan “tekst”, sepse çdo tekst, siç thotë “në mungesë të qendrës ose thelbit, shndërrohet në ligjërim”⁶¹⁵.

Kjo teori zë vend në kuptimin e “domethënies/*dilale*” në shkencën e *usulu fik’hut*, pra domethënien e tekstit/*dilaletu en-nass*, sepse ata thonë se: “Kuptimi i kuptimit (në kuptimin e përgjithshëm të kuptimit e jo në kuptimin e shenjës/*mefhumil ishare*) është një domethënie, që nuk ka kufi, pra dëftimi i treguesit mbi shenjën në një formë, që nuk pranon kufi”⁶¹⁶. Kur Xhek Derida, dhe në përgjithësi postmodernistët ndanë treguesin nga shenja në tekstin e shenjtë, ose në atë që ata e quanin “ligjërimi fetar”, vetë interpretimi, pra zbulimi i kuptimit është i shpërbërë⁶¹⁷. Një filozofi e tillë solli në vetëdije një kulturë të re në pezullimin e kuptimit bazuar, në atë që e quante Hasani, filozof që i përkiste së njëjtës shkollë, reagim i krijimit/*red-dul kahlk*, shpërbërje, largim nga qendra, imponim të dallimeve, prerja e lidhjeve, shkëputje e ngjijtes, fshehje, zhveshje e legjitimitetit dhe e gjithanshmërisë⁶¹⁸.

Me gjithë natyrën (dikotome) “dyzuese”, të thjeshtë e të qartë të logjikës në shpërbërjen e “tjetrit”, të gjitha metodat e postmodernizmit në

613 Powell, *Postmodernism*, fq. 101-103.

614 Ibid., fq. 105.

615 Siç përcjell Xhon Elis në John Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey: Princeton University press, 1989), fq. 51.

616 Ibid.

617 Ibid., fq. 97.

618 Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (Londër: Macmillan Press Ltd. 1991), fq. 256.



studimin e sheriatit islam⁶¹⁹ marrin në konsideratë dekonstruimit në përpjekje të çrrënjësjes së centralizmit nga disa dualizma të logos, ose çka në arabishte quhet “pushteti i tekstit/*sulltatu en-nass*” ose “pushteti i ligjërimit fetar/*sulltat el-khitab ed-dini*”.

Këto metoda, me qëllim analizimin e tyre, i kam ndarë në disa drejtime, që janë poststrukturalizmi/*ma beade el-benjeviye*, historicizmi/*et-tarikhiye*, studimet kritike ligjore, studimet postkoloniale, racionalizmi i ri, rezistenca ndaj racionalizmit, sekularizmi ku të gjitha këto drejtime qartësohen në grafikun 5.12.

Vërehet re se dallimet mes këtyre metodave bëhen të qarta nëpërmjet asaj, që këto metoda e konsiderojnë qëllim të sulmit të tyre, të përfaqësuar në centralizmin e fjalës ose logosis, qoftë me fjalën që kërkon të dekonstruojë nënkuptohet fjala e Allahut (xh.sh.) pra Kurani, periudha e mesazhit, shkollat historike (tradicionale) islame, traditat e trashëguara apo orientalizmi. Termi “centralizim i fjalës” tek poststrukturorja përqendrohet mbi Kurandin, ndërsa termi “centralizim i fjalës” tek historicizmi dëfton periudhën e profetësisë, te kundërshtarët e racionalizmit nënkupton racionalizmin e modernizmit dhe logjikën moderne. Përfaqësuesit e studimeve kritike ligjore shprehen, se fjala “centrale” nënkupton shkollat tradicionale islame dhe zakonet e përhapura në botën islame, sidomos ato zakone, që tkurrin të drejtat e gruas dhe pakicave në shoqëritë me shumicë muslimane. Së fundmi, centralizimi i fjalës te përfaqësuesit e studimeve postkolonialiste nënkupton sundimin e Perëndimit mbi të tjerët nëpërmjet orientalistëve dhe studimeve orientaliste tradicionale. Le të zgjerohemi këtu pak për të folur për të gjitha këto drejtime në pikat e mëposhtme me të njëjtën renditje.

Poststrukturalizmi / Ma beade el-benjeviye

Poststrukturalizmi konsiderohet një mjet analitik në shërbim të postmodernizmit, ku nëpërmjet saj kryhet “analiza e teksteve/*tehlil en-nusus*”. Teksti shikohet si baza e fjalës⁶²⁰ dhe ata e konsiderojnë çdo njohje njerëzore tekst, qoftë fjalë apo shkrim⁶²¹. Një numër studiuesish muslimanë kanë marrë qëndrimin e poststrukturalizmit dekonstrucialist/*ma beade*

619 Disa studijues drejtimin e tyre e emërtuan postmodernist ndër ta p.sh. Nasir abu Zejd, Dijaud-din Serdar, Ibrahim Musa, Hajida Mugisi. Studijuesit e tjerë, në bazë të mendimit tim, i kemi kasifikuar nën të njëjtën kategori.

620 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, fq. 85.

621 Powell, *Postmodernism for Beginners*, fq. 93



el-benjevije et-tefkikije, ose qëndrimin e largimit nga qendra, në shqyrtimin e “tekstit” të Kuranit dhe pushtetit të tij dhe atyre nuk iu pëlqen, që ai të zërë një vend qendror në kulturën islame⁶²². Si rrjedhojë, koncepti i shpalljes/*vahj* në marrëdhënien me Kuranin riinterpretohet te ky grup dhe ndryshohet, edhe qëndrimi tradicional, i cili shprehet, se ai është mesazh hyjnor i drejtëpërdrejtë, në mendimin se ai është mjet nëpërmjet të cilit Profeti (a.s.) mori Kuranin, si mesazh simbolik të deshifruar/*risale remzije musheffere* e më pas ai (a.s.) ua ka kumtuar njerëzve, sipas kontekstit të kulturës sunduese⁶²³. Qëllimi nga ky projekt dekonstrues/*et-tefkikij* është të lirojë njerëzit nga pushteti i tekstit/*sulltatu en-nass*, term i përhapur në shkrimet e Muhamed Arkun, Nasr Ebu Zejd, Hasen Hanefi, Tahir eh-Hadad, e po ashtu Ibrahim Musa⁶²⁴.

Shohim se ata nga teoria semantike (teoria e studimit të marrëdhënieve ose shenjave) kuptojnë, se gjuha nuk dëfton drejtëpërdrejt të vërtetën⁶²⁵, dhe se konceptet metafizike të së vërtetës shikohen, sipas qëndrimit postmodernist, duke filluar me Niçen deri tek Drida, se janë një lloj rrëzimi i qënies mbi aktualitetin, e jo se e vërteta, cilado e vërtetë ka thjesht prani⁶²⁶. Kjo është linja, që ka ndjekur dr. Muhamed Hanefiu në librin e tij “Trashëgimia dhe renovimi”, i cili e shpuri atë në rezultatin që vijon: “Dijetarët e themeleve të fesë, kur flasin për Allahun, për thelbin, emrat dhe veprimet e Tij, flasin për një njeri të përsosur, që është hiperbolizuar në cilësitë e tij, deri në kufirin maksimal, që imagjinata mund ta përfytyrojë”⁶²⁷. Për këtë arsye dr. Hanefi bën thirrje për ndryshimin dhe zëvendësimin e shprehjeve të përgjithshme dhe kategorike për Allahun, Xhenetin, Zjarrin dhe Ditën e Fundit me koncepte të qarta, që sillen rreth lirisë, demokracisë, natyrës dhe logjikës⁶²⁸. Logjika ime nuk më ndihmon të kuptoj, si mund që këto koncepte të fundit, pra liria, demokracia, natyra dhe mendja të jenë të natyrshme, logjike dhe larg përshtjellimit, interpretimit dhe komentimit!

622 Nasr Hamid Ebu Zejd, *Mefhumu en-nass: dirase fi ulumil kuran* (Kairo: el-hajt el-misrije lil kitab, 1990), fq. 31.

623 Ibid., fq. 46.

624 Shih Nasr Hamid ebu Zejd, *el-Imam esh-shafi’ëjij ve tesis el-ideoloxhije el-vasatije*, bot. 3 (Kairo: Medbuli, 2003); Arkun, “et-Tefkir fil islam min xhedidil jevm”, fq. 211; el-Tobgui, “Epistemology of Qiyas”, Hasen Hanefi, *et-Turath ve et-texhdid* (Bejrut: Daru et-tenvir, 1980), fq. 45; Moosa, “Debts and Burdens”, fq. 125.

625 Tematikë e përgjithshme tek dekonstrucionistët shih Ellis, *Against Deonstruktion*, fq. 8-13, të cilën e pranon edhe dr. Nasr hamid ebu Zejd në punimin e tij Nasr Hamid Zaid, “Divine Attributes in the Qura, *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, ed. John Cooper, Ronald I. Nettle nd Mohamed Mahmoud (Londër: I.B. Tauris, 1998), fq. 194.

626 Shih Derrida, *Of Grammatology*, fq. 3.

627 Hanefi, *et-Turath ve et-texhdid*, vep. e cit., fq. 108

628 Ibid., fq. 103



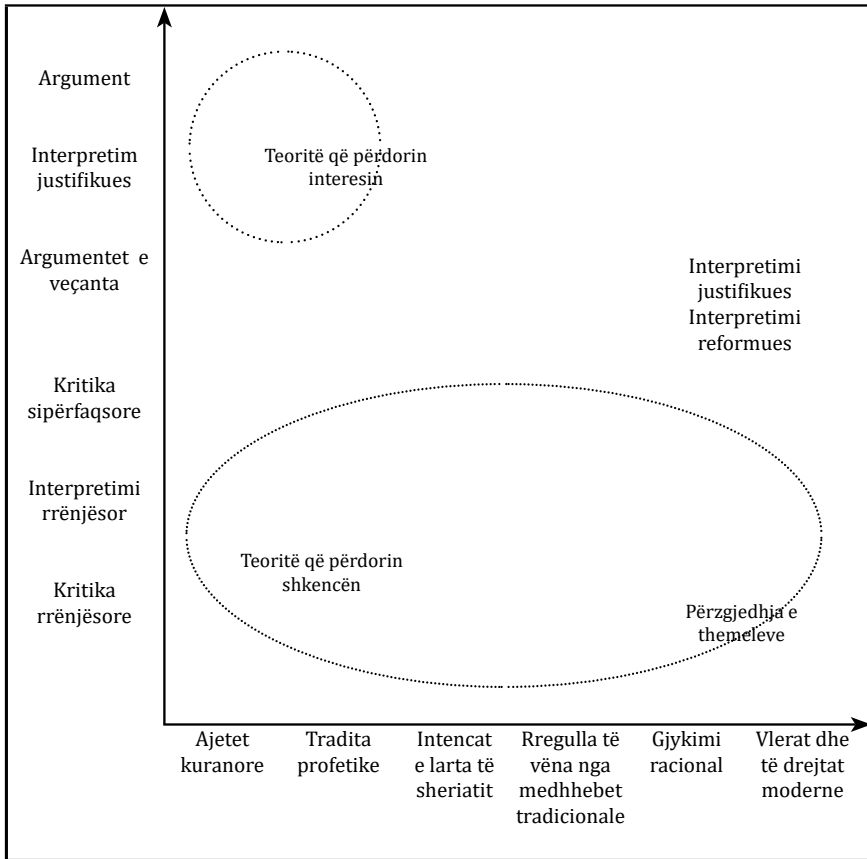
Madje, nuk e kuptoj, se përse dr. Hasen Hanefi kupton se ato patjetër duhet të jenë kontradiktore të koncepteve, që u përmendën para tyre, pra Allahu, Xheneti, Zjarri dhe Dita e Fundit! A nuk është kjo mënyrë mendimi, mënyra e mendimit dualist, kategorik i thjeshtë, e bardha dhe e zeza, për të cilën postmodernistët u ngritën ta hedhin poshtë.

Mundet që dekonstruimi të jetë ide dhe proces i dobishëm, nëse e shohim atë nga këndvështrimi i thjeshtë semantik filozofik, e kjo se ne me të mund të mbërrijmë së fundmi në çrrënjosjen e centralizmit nga struktura shtypëse shoqërore, dhe nga ligjet raciste, që po ndanjë njerëzit. Por është e domosdoshme për hir të paraqitjes së një teorie për rinovimin e legjislacionit islam, që është pikërisht ajo që përpiqen të bëjnë poststrukturalistët, që puna për këtë të nisë nga besimet e ngulitura tek muslimanët, ndryshe teoria do të jetë thjesht joislame, e s'ka dyshim se ajo në këtë rast nuk do ta shohë dritën e zbatimit.

Për këtë arsye unë e shoh idenë postmoderniste të dr. Talal Esed rreth “trashëgimisë së zhvilluar /*el-mevruth el-mutetavir*” të dobishme për orientimin e ligjërimit të muslimanëve bashkëkohorë nën dritën e zhvillimit të konteksteve të jetës së tyre. Talal Esed u mbështet mbi mendimet e filozofit Foko për të përkufizuar trashëgiminë e zhvilluar si një ligjërimit, që ka për qëllim udhëzimin e besimtarëve në forma dhe intencave të sakta për veprimet e tyre të zakonshme të trashëguara⁶²⁹. Talal Esed hedh mendimin, se islami, me konceptin e tij të njohur, është një trashëgimi, që evolon dhe përsërit vazhdimisht përkufizimin e vetes bazuar në tekstet e tij themeluese, që janë Kurani dhe tradita profetike⁶³⁰. Kështu, zhvillimet racionale në jetën e muslimanëve bazohen mbi një interpretim dhe ndërveprim të vazhdueshëm me konturin më të gjerë të konceptit të islamit, i cili përmban tekstet e tij bazë.

629 Talat Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington, D.C. Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986, fq. 14.

630 Ibid.



Grafiku 5.11 Drejtimi postmodernist parë nga rrymat kontribuese në formimin e tij

Të gjithë muslimanët, pa marrë parasysh debatet mes tyre, besojnë në Allahun (xh.sh.), besojnë në profetin Muhamed (a.s.), besojnë te Kurani, si një shpallje prej Allahut. Këto tri shtylla janë shtyllat, të cilave u referohet cilido, që është musliman, cilido qoftë. Për këtë arsye poststrukturalistët, fundi i të cilëve mbërrin te shpërbërja e koncepteve, si besimi në Allahun, të Dërguarin e Tij, shpalljet e Tij te njerëzimi nuk u mbetet më besueshmëri, çfarëdo sugjerimesh të arsyeshme të paraqesin për modernizmin e legjislacionit islam. Me metodën e tyre ata krijojnë atë, që unë e quaj “vakum (epistemologjik) njohës”, pra boshllëk në teorinë e njohjes që paraqesin.

Ndërsa faktori historik, aktualisht nuk kemi nevojë të themi, se Kurani ka zbritur si një “mesazh i koduar /risale mushefer”, dhe se profeti Muhamed

(a.s.) ka zbërthyer këtë kod, duke përdorur gjuhën e tij njerëzore specifike, nuk kemi nevojë për këtë, që të provojmë, se të kuptuarit tonë të gjuhës së Kuranit dhe marrëdhëniet e tij drejtohen nga konteksti i Gadishullit Arabik në shekullin VII. E tëra që na nevojitet është thjesht të dallojmë mes pjesëve të Kuranit, të cilat trajtojnë tematika ose ngjarje specifike, ç'ka lidhje me kontekstin e jetës në periudhën e parë islame, dhe mes situatave të tjera të tekstit të shenjtë, që prekin dispozita dhe vlera, të cilat i shërbejnë interesit të njeriut në çdo kohë e vend (e themi këtë, cilado qoftshin problemet e përfaqësuesve të postmodernizmit rreth çdo lloji a forme të përgjithësitimit ose tërësisë).

Historicizmi

Shkolla postmoderniste historiografike shprehet, se mendimet tona rreth teksteve, kulturave dhe ngjarjeve janë të sunduara nga pozita dhe detyra e tyre në të njëjtat kontekste origjinale historike. Ata shprehen gjithashtu, se mendimet tona janë të gjykuara nga zhvillimet historike, që pasojnë kontekstet origjinale⁶³¹.

Disa dekonstrucionistë e kanë zbatuar konceptin historiografik ndaj vetë Kuranit, ashtu siç e kanë zbatuar mbi tekstet e tjera letrare, gjë që i shpuri ata në idenë, se Kurani është prodhim kulturor, që ka dalë nga kultura, që e ka prodhuar⁶³². Mbi këtë bazë këta pretendojnë, se Kurani është një dokument historik, në kuptimin se ai është i dobishëm për të kuptuar një shoqëri historike të caktuar, ekzistenca e të cilës rastisi në kohën e dërgesës profetike⁶³³. Hajda Mugisi, për shembull pretendon se: "Sheriati nuk përputhet me parimet e drejtësisë mes njerëzve"⁶³⁴. Ndërkohë ibën Verraku pretendon, se të drejtat e njeriut në islam "nuk shfaqin mjaftueshëm mbështetje të parimeve të lirisë"⁶³⁵. Ibrahim Musa thekson, se "sheriati islam nuk mund të jetë argument për një këndvështrim moral, në kuptimin bashkëkohor"⁶³⁶. Sido që të jetë ky është një qëndrim i ngjashëm me qëndrimin e

631 *Encyclopedia of Postmodernism*, përkth. Taylor, fq. 178; Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, përkth. J. E. Anderson (Londër: 1972)

632 Abu Zaid, "Divine Attributes in the Quran", fq. 199; Arkoun, "Rethinking Islam Today", fq. 211; Mossa, "Debts and Burdens", fq. 112; Ebu Zejd, *el-Imam esh-Shafi'ëijj*, vep. e cit., fq. 209.

633 Ebu Zejd, *el-Imam esh-Shafi'ëijj*, fq. 209; Moosa, "Debts and Burdens", fq. 114.

634 Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodernism Analysis*, fq. 141.

635 Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights", *Free Inquiry* Shkurt.Mars 2006, fq. 53.

636 Moosa, "Introduction", fq. 42.



historiografëve perëndimorë kundrejt legjislacionit perëndimor me të gjitha shkollat e tij⁶³⁷.

Postmodernistët kritikojnë shkollat e ndryshme moderniste në aspektin, që ata e quajnë “kapje pas themeleve tekstore/*et-temessuk bi usul en-nassije*”, kur e interpretojnë Kuranin me çka mbështet vlerat morale bashkëkohore, kjo edhe pse vetë tekstet e Kuranit dhe traditës profetike, siç i shohin natyrisht historiografikët bien ndesh me këto vlera⁶³⁸. Ndër shembujt e përhapur, që përmendet në kontekstin e kritikës ndaj modernistëve, është edhe interpretimi, që ata i bëjnë teksteve të Kuranit dhe traditës profetike, aty ku këta mbështetin qëndrimin e barazisë para sistemit politik në Islam dhe pozitën e gruas në legjislacionin islam⁶³⁹. Hadja Mugisi për shembull, thotë se “nuk mund të arrijmë në asnjë masë përputhje mes Kuranit dhe orientimeve të tij, për sa iu përket të drejtave të gruas dhe detyrave të saj nga njëra anë, dhe idesë së barazisë mes dy gjinive, nga ana tjetër”⁶⁴⁰. Ndërkohë Muhamed Arkun e përshkruan çdo lëvizje të komentimit dhe objektivave bashkëkohore, si “një lëvizje sekulariste e panjohur nën rrobën e ligjërimit fetar”⁶⁴¹.

Ndër ata, që shtrinë dorën e tyre, sa ka lidhje me marrëdhënien e historisë me hadithet profetike është dr. Muhamed Shahrur, i cili pohon se disa hadithe profetike “nuk konsiderohen legjislacion islam, por konsiderohen kod civil, dhe u nënshtrohet kushteve shoqërore me të cilat ka punuar Profeti (a.s.) në organizmin e shoqërisë brenda fushës së lejuar ligjërimit, në përpjekje nga ana e tij për ndërtimin e shtetit dhe shoqërisë arabe në shekullin e shtatë”, dhe me këtë “nuk mundet që këto dispozita të jenë të përjetshme, edhe në qoftë teksti i saktë dhe i provuar njëqind për qind”⁶⁴².

Këtu dëshiroj të them, se shqyrtimi i teksteve të Kuranit dhe traditës profetike në mënyrë historiografike në tërësi, e si rrjedhë konsiderimin e sistemit të të drejtave dhe vlerave si “joetik” bie ndesh me thelbin e besimit në burimin hyjnor të Kuranit, dhe mrekullinë e sistemit të vlerave, që u shfaq në zbatimin e tyre nga profeti Muhamed (a.s.). Këtu duhet të shtoj, se unë besoj se ngjarjet historike dhe dispozitat juridike të përcaktuara, të

637 Christopher Berry Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia* (New York and London: Garland Publishin, 199), fq. 37.

638 Moosa, “Introduction”, fq. 42.

639 Ibid., fq. 37.

640 Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodernism Analysis*, fq. 140

641 Arkoun, “Rethinking Islam Today”, fq. 221.

642 Shahrur, *Nahve usul xhedid*, vep. e cit., fq. 125.



cilat Kurani i ka detalizuar, duhet gjithashtu të kuptohen brenda konteksteve kulturore, gjeografike dhe historike të mesazhit islam në kohën e zbritjes së Kuranit.

Nëse arrijmë në këtë kuptim, mundet që tekstet specifike në Kuran dhe zbatimet e tyre të përgjithshme të shfaqen në çdo kohë e çdo vend, qofshin edhe tekste specifike. Kjo, sepse ne duhet, që në këtë specifike të hulumtojmë për objektivat dhe vlerat morale të historive të ndryshme, dhe dispozitave që përmenden në Kuran, e kjo të na ndihmojë në ndriçimin e rrugës për *ixhtihad*, derisa të mund t'i ulim tekstet kuranore para kushteve tona përherë të ndryshueshme në kohë dhe vend, pra me historinë dhe gjeografinë po ashtu.

Legjislacioni, që është fryt i *ixhtihadit*, nuk lejohet kurrë të kundërshtojë vlerat morale bazë dhe konceptet origjinale të Islamit. Kur përmendim e kujtojmë lartësinë e vlerave morale të sistemit të legjislacionit islam është e dobishme të kujtojmë fjalët e njohura të ibën el-Kajimit se sheriati islam është:

“... bazën dhe themelin e tij e ka mbi dispozitë dhe interesat e njerëzve në këtë jetë dhe në tjetrën. I tëri ai është drejtësi, mëshirë, urtësi dhe dobi. Çdo çështje, që del nga drejtësia drejt padrejtësisë, nga mëshira në të kundërtën e saj, nga dobia në dëm e nga urtësia në kotësi nuk është pjesë e shariatit, edhe nëse bën pjesë në të me interpretim”⁶⁴³.

Ky qëndrim, që përmendëm e i cili bazohet në besimin lidhur me Kur-anin, është një prej formave të interpretimit, që qëndron në kufirin dhe fushën e përbashkët mes metodës moderniste dhe asaj postmoderniste. Këtë qëndrim mbajnë gjithashtu një numër dijetarësh bashkëkohorë. Ajetulla Shems ed-Dini për shembull ka nxitur dijetarët bashkëkohorë, që të marrin një qëndrim aktiv ndaj themeleve, të mos shohin çdo tekst si një legjislacion absolut e të përgjithshëm, të hapin mendjen e tyre për mundësinë, që teksti të jetë i lidhur me një situatë specifike dhe në kushte te caktuara, e të mos gjykojnë hadithet pa marrë parasysh kontekstin, të mos i konsiderojnë ato absolute, larg kushteve të kohës, vendit dhe kontekstit ku përmenden, dhe njerëzve të cilëve u janë drejtuar⁶⁴⁴. Madje ai shton, se preferon këtë lloj metodike, por ai nuk do të ngrejë mbi të asnjë vendim në periudhën e tashme. Ai thekson nevojën për këtë lloj qasje në dispozitat, që kanë lidhje me femrën, dispozitat financiare dhe *xhihadin*⁶⁴⁵.

643 Shumsud-din Ibn el-Kajjim, *I'elamul mevekki'ëin*, redakt. Taha Abdurraauf Muhamed (Bjerut: Darul xhebel, 1973), bl. 1, fq. 333.

644 Shemsud-din, *el-Ixhtihad ve et-tehdid fil fik'hil islami*, vep. e cit., fq. 128.

645 Ibid., fq. 129



Dr. Fet'hi Othman është një shembull tjetër, i cili dëshiron shqyrtimin e “konsideratave praktike/*el-iëtibarât el-ameliye*” të cilat e bëjnë dëshminë e gruas më pak të vlefshme, se atë të burrit, siç përmendet në ajetin 282 të sures el-Bekare. Nga kjo pikënisje Fet'hi Othman e riinterpretonte ajetin, me arsyen se ai është i kushtëzuar me këto “konsiderata praktike”⁶⁴⁶. Dr. Hasen et-Turabi shpreh të njëjtin mendim sa iu përket shumë prej dispozitave, që kanë lidhje me femrën dhe jetën e saj të përditshme⁶⁴⁷. Metoda e filozofit Rozhe Garodi për të shprehur këtë tematikë ka qenë, se “ndarja e teksteve në pjesë i hap rrugë zbatimit në to të historikut”, si p.sh.: ‘dispozitat që kanë lidhje e femrën’ dhe një pjesë tjetër ‘përfaqëson vlerat e përrjetshme në mesazhin hyjnor’⁶⁴⁸. Dr. Abdul Kerim Surushi sugjeron, se tekstet duhet të “ndahen në dy grupe: Tekste kryesore dhe tekste rrethnore. Rrethanoret janë të kushtëzuara me ambientin kulturor, shoqëror, historik, që kanë lidhje me kumtimin e mesazhit kryesor”⁶⁴⁹.

Dijetari Muhamed el-Gazali jep një shprehje të ngjashme, kur ka bërë ndajën mes mjeteve/*el-vesail* dhe objektivave/*el-gajat*. Ai shprehet, se të parat kanë fund, ndërkohë që të dytat është e pamundur të mbarojnë. Unë mendoj, se atë që sugjeron el-Gazaliu është një shprehje e re për të njëjtën mënyrë interpretimi historik, që përmendëm, veçse ajo mban një distancë sigurie mes saj dhe mes dekostruim historiografike/*tefkik et-tarikhije*. El-Gazaliu përmend sistemin e plaçkës së luftës, si një shembull të këtyre mjeteve që ndryshojnë⁶⁵⁰. Së fundmi, dr. Jusuf el-Kardavi dhe dijetari Fajsal Mevlevi janë zgjeruar në rëndësinë e “ndarjes mes mjeteve dhe intencave”. Ata të dy, gjatë dialogjeve të Këshillit Europian për Fetva dhe Studime Islame paraqitën një zbatim të së njëjtës ide të përmendur në qenien e pamjes së hënës së Ramazanit, si mjet për njohjen e fillimit të muajit, e jo qëllim në vetvete. Nga kjo pikë ata erdhën në përfudim, se llogaritjet në kohën tonë do të jenë mjeti më i mirë për përcaktimin e fillimit të muajit⁶⁵¹. Dijetari el-Kardavi ka zbatuar të njëjtën ide për mbulesën e femrës muslimane, të përmendur në suren el-Ahzab, të cilën ai e konsideron mjet për përmbushjen e qëllimit të ndershmërisë, e jo qëllim në vetvete⁶⁵².

646 Al-Affendi, ed. *Rethinking Islam*, fq. 45.

647 Hassan al-Turabi, *Emancipation of Woman: An Islamic Perspective*, bot. 2, (Londër: Muslim Information Centre, 2000), fq. 29.

648 Rohe Garodi, *el-Islam vel karn vahid ve ishrun: shurut nehda muslimin*, përkth. Kemal Xhadulla (Kairo: ed-Darul alemije lil kutub ve en-neshr, 1999), fq. 70 dhe 119.

649 Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, fq. 250.

650 El-Gazali, *es-Sunetu en-nebevije*, vep. e cit., fq. 161.

651 Diskutim i zhvilluar në Sarajevë Maj 2007, gjatë seancës së 18 të Këshillit europian për fetva dhe hulumtime.

652 Shih artikullin e Kardavit tek Muhamed Selim el-Ava, *Mekasid esh-shiriatil islamiye dirasat fi kadaja el-meheh ve kadaja et-tetbik* (Londër: Muessesetul furkan li turathil islami, Merkez dirasat mekasidu esh-sheria, 2006), fq. 117-121.



Besoj se ideja e “dallimit mes mjeteve dhe intencave” i hap derën një numri të madh *ixhtihadesh* të reja dhe rrënjësore në *fik’hun* islam. Dijetari Taha el-Ulvani sugjeron një projekt për reformim në librin e tij “Tematika të mendimit islam bashkëkohor”, në të cilin ai flet rreth metodikës së tij personale në ndarjen mes “mjeteve dhe intencave”. Le ta qartësojmë si vijon, se si e ka zbatuar dijetari el-Ulvani këtë qasje në temën që u përket dy gjinive. Citojmë këto fjalë të tij:

“Kurani, në periudhën e zbritjes së shpalljes, i kaloi njerëzit në fushën e besimit mbi bazën e barazisë absolute mes dy gjinive. Ndoshta ky parim prej parimeve të fesë në vetvete, më shumë se çdo parim tjetër përfaqëson një revolucion në mendimin, që nuk është më i pakët, se sa lufta që islami i drejtoi politeizmit. Ishte e domosdoshme për shoqërinë e parë islame, e cila në kujtesën e vet dhe në ambientin e Gadishullit Arabik bart zakone, qëndrime dhe tradita për të cilat ishte e domosdoshme sjellja e ndryshimeve në etapa, që shoqëria të mund të përshtatej me to ... Kurani nëpërmjet vendosjes së themeleve të rolit të femrës për dëshmi në kontrata, në një periudhë kur ato nuk kishin asnjë rol në të tilla çështje, synoi ta bëjë femrën në mënyrë praktike, pjesëmarrëse në jetë ... qëllimi i tij ishte t’i jepte fund konceptit tradicional për femrën, duke i bërë ato pjesë “... nga ata që i quani të përshtatshëm...”⁶⁵³. Çështja e dëshmisë ishte thjesht mjet për një qëllim ose një mënyrë praktike për të themeluar idenë e barazisë mes dy gjinive. Ndërkohë nga interpretimi i komentatorëve i ajetit kuranor: “...në mënyrë që, nëse njëra grua harron, t’ia kujtojë tjetra...”⁶⁵⁴ nga një këndvështrim bazuar në supozimin, se ndarja e dëshmisë në dy gjysma në rastin e gruas ka lidhje në njëfarë mënyre, me qënien e gruas jo të barabartë me burrin, gjë që bëri që breza të shumtë muslimanësh të udhëhequr nga zakoni, të vazhdonin të kapeshin pas këtij kuptimi të gabuar. S’ka dyshim se qëndrimet që lindën nga ky kuptim i gabuar u shtrinë larg rrethit juridik...”⁶⁵⁵.

Qasja që përmendëm është një qasje postmoderniste, vetëm sa i përket faktit, se lidh tekstet me kushtet e tyre historike, ndërsa dëftimi i tyre tekstet, se ato janë burim hyjnor i dispozitave, qoftë edhe në kuptimin e qenies së disa prej këtyre dispozitave mjete për objektiva, është interpretim modernist.

653 El Bekare: 282

654 El Bekare: 282

655 Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (Londom-Washington: International Institute of Islamic Thozght (IIIT), 2005), fq. 164-166.



Racionalizmi i ri

Racionalistët e rinj marrin në konsideratë një qasje, e cila regjistron vetë historinë islame dhe i referohen shkollës mutezilite, e cila është e njohur për pozitën e lartë, që i dha logjikës, si referencë të trashëguar prej së cilës marrin mendimet e tyre⁶⁵⁶. Edhe pse m'utezilët e kanë konsideruar mendjen një burim të pavarur të legjislacionit, madje argumentin e parë ndër argumentet ligjore, gjë që e kemi shpjeguar më herët, dallimi mes racionalistëve të rinj dhe atyre të vjetër, është se mutezilët, siç u përmend në kapitullin e mëparshëm⁶⁵⁷, i zbatonin argumentet e Kuranit, të hadithit dhe burimet e tjera dytësore, në mënyrë të ngjashme me atë që zbatonin shkollat e tjera tradicionale⁶⁵⁸. Mutezilët e pranojnë “pushtetin e tekstit” në Kuran, si burim të legjislacionit, i cili merr në konsideratë logjikën, sepse ata ishin të mendimit, se me anë të logjikës mund të bëhet dallimi mes së mirës dhe së keqes, mund të provohet fuqia argumentuese e Kuranit, e po ashtu fuqia argumentuese e haditheve dhe konsensusit⁶⁵⁹. Por racionalistët, ose mutezilet e rinj, i japin mendjes pushtet për derogimin e teksteve⁶⁶⁰, megjithëse sipas filozofëve postmodernistë si Drida dhe Musa, logjika/*el-akl* është një prej koncepteve, të cilat modernizmi i vë në qendër dhe duhet t'i nënshtrohet shpërbërjes e të mos i jepet gjithë ky pushtet⁶⁶¹.

Studimet kritike ligjore

Studimet kritike ligjore është një lëvizje, që lindi në Shtetet e Bashkuara dhe kishte për qëllim shpërbërjen e sistemeve ligjore me të cilat punohej për të mbështetur politikën reformuese përfituese (pragmatike)⁶⁶². Shpërbërja në këtë lëvizje u drejtohet atyre qëndrimeve, që lidhen me pushtetin, të cilat ligji i ka miratuar dhe iu ka dhënë legjitimitet/*sher'ëijje*⁶⁶³. Lëvizjes së studimeve kritike ligjore iu bashkua një numër filozofësh dhe aktivistësh politike nga drejtime të ndryshme, siç ishin

656 Abu Zaid, *Al-Imam Al-Shafi*, fq. 15; Arkoun, “Rethinking Islam Today”, fq. 211; Hanefi, *Al-Turath Wal-Taajdid*, fq. 45; Moosa, “Debts and Burdens”, fq. 123.

657 Abdul Xhebbar, *el-Mugni*, vep. e cit., bl. 4, fq. 174; Abdul xhebbar, *Fadlul i'tizal*, vep. e cit., fq. 139.

658 Serhan, *Istratehijet et-tevil ed-dilali indel mu'tezile*, vep. e cit., fw. 30.

659 Abdul Xhebbar, *el-Mugni*, vep. e cit., bl. 4, fq. 174.

660 Ebu Zejd, *el-Imam esh-Shafi'ëijj*, vep. e cit., fq. 15; Hanefi, *et-turath ve et-texhdid*, vep. e cit., fq. 45.

661 Powell, *Postmodernism*, fq. 101, Musa ka po këtë mendim që e shfaq në librit *Poetics-el-Edebijjat*.

662 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, fq. 67.

663 Ibid.



mbështetësit e të drejtave të gruas, teoricienët kundër racizmit, me format e ndryshme të tyre. Një numër studiuesish në studimet islame përdorën metodën e studimeve kritike ligjore, me qëllim analizimin, madje shpërbërjen e të gjitha pushteteve, që kishte ndikuar në sistemin ligjor islam, duke filluar me pushtetin e burrit, e deri te pushteti i fiseve arabe sunduese.

Për shembull, mbështetësit e feminilitetit islam/*en-nesevije el-islamije*, nëse vlen të quhet kështu, kanë kritikuar sistemet e gjykimit dhe *fetvasë* tradicionale islame për pasojën e preferencës së meshkujve ndaj femrave në zakonet arabe, madje edhe për transmetimet e haditheve, që kanë lidhje me femrat⁶⁶⁴. Por çka duhet të vihet re është, se mbështetësit e feminilitetit islam postmodernist marrin në konsideratë një qasje të ndryshme nga të tjerë mbështetës postmodernist të feminilitetit në përgjithësi. Ndërkohë që mbështetës postmodernistë të tjerë të të drejtave të gruas dekonstruuan sistemin e antagonizmit dualist / *tefkik nidham et-tedad eth-thunaiij*, pra kritikën dhe refuzimin në thelb të të gjitha dallimeve mes meshkujve dhe femrave⁶⁶⁵, dhe shohim mbështetësit muslimanë të femrës, që të përqendrohen pikërisht mbi rezultatet e konfliktit historik mes meshkujve muslimanë dhe femrave muslimane, pa refuzuar dallimet natyrore mes meshkujve dhe femrave.

Secili prej tyre, si modernistët muslimanë ashtu edhe postmodernistët muslimanë mbështetës të femrës, kritikojnë autoritetet legjislative tradicionale, siç janë juristët dhe imamët e të gjitha shkollave⁶⁶⁶, për pasojën e konfliktit tradicional mes burrit dhe gruas. Por postmodernistët muslimanë, mbështetës të gruas dallojnë në këtë pikë, për faktin se ata në kritikën e tyre përfshijnë vetë pushtetin e tekstit, që përfaqësohet në Kuranin dhe Profetin (a.s.)⁶⁶⁷. Për shembull, Fatima el-Murnisi kritikon ashpër çdo dispozitë në islam, “që i vë kufij lirisë së femrës për marrjen e vendimeve të saj”⁶⁶⁸. Ajo nuk është mjaftuar me dispozitat, që kanë lidhje me aktin e martesës dhe dispozitat e divorcit, por kritikon ashpër përkatësinë e fëmijëve etërve të tyre dhe dispozitat e kohëpritjes (*idetit*), kuptimin e saj

664 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, fq. 53; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, fq. 53.

665 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, fq. 148-49

666 Shahrur, *nahve usul xhedid*, fq. 359; Keven A. Reinhart, “When Women Wenr to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments”, in *Islamic Legaë Interpretation: Muftis and Their Fatvas*, ed. Brinkley Messick, Mohammad Khalid Masud, and David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)

667 Shih p.sh. Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, fq. 46-49, 53; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: the Limits of Postmodern Analysis*, fq/ 21-22.

668 Fatime el-Mernisi, *Ma verael hixhab*, bot. 1 (Damask: Dar huran, 1997), fq. 170.



është për hixhabin, madje kritika e saj përfshin deri edhe “ndalimin e imoralitetit”⁶⁶⁹.

Më tej, gjejmë një interpretim, që nuk është më pak ekstremist, edhe në ndryshoftë në detajet e tij, i cili sheh në tekstet e Kuranit dhe traditës profetike, kur flasin për llojshmërinë e ngjyrave të njerëzve, si një prej shenjave të fuqisë së Allahut (xh.sh.), si një shenjë “të llojshmërisë natyrore të shijeve të tyre seksuale”⁶⁷⁰. Ata e interpretojnë përshkrimin e Kuranit për imoralitetin që bënte populli i Lutit, duke përmbytur kuptimin e tij si një sjellje ‘armiçësore kundrejt miqve të tij’ e asnjë mëkat tjetër që ka lidhje me seksin⁶⁷¹.

Nga këta shembuj lexuesit i bëhet e qartë, se ndjekësit e kësaj metodike përmbysin kuptimet, të cilat nuk mund të përmbysen në Kuran dhe traditë profetike në emër të interpretimit, që të bëjnë të lejuara vepra të caktuara, edhe pse ky interpretim i tyre është në kundërshtim me parimet e qëndrueshme islame për të cilat asnjë musliman nuk i diskuton, siç është ndalimi i homoseksualizmit dhe imoralitetit. Interpretimi ekstrem është i njëjlojtë me interpretimin justifikues, për të cilin kemi folur më herët, është thjesht një mjet për të justifikuar koncepte më herët të caktuara. Por kritika ime këtu për këtë interpretim çalaman, nuk nënkupton aspak, që unë mbështes ndonjë lloj dhune sistematike ose josistematike kundër përfaqësuesve të këtij mendimi. Vendimi për një vepër, se është mëkat është diçka dhe persekutimi ose deri edhe dënimi civil për krimet është diçka krejt ndryshe.

Disa dijetarë të tjerë kanë marrë në konsideratë metodologjinë e studimeve kritike në hedhjen e dyshimeve për shtytësit politikë të fiseve të forta arabe, si Kurejshët dhe Beni Umejet, në lidhje me disa dispozita juridike (të *fik’hut*) dhe të usullit të caktuara. Për shembull, dr. Nasr Hamid ebu Zejdi, në shkrimin rreth imam Shafi’iut në shkencën e *usulu fik’hut*, sheh një dëshirë historike të fisit Kurejsh në shndërrimin e traditave të tyre në një loj shpallje⁶⁷². Dr. Patricia Kerun shtron pyetjen për ndikimin e

669 Ibid., fq. 63, 76, 81, 147, Metodologji e Mernisi në librin e saj *el-Hixhab ve en-nekhhubetu edh-dhukurije* (The Veil and the Male Elite) dallon, ngase ajo bie në kuadrin e asaj që e quajmë “rriinterpretim bashkëkohorë” dhe nuk i takon taborit të “dekonstuitimit postmodern” me të cilën është udhëhequr në librat e tjera të saja.

670 Omid Safi, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003), fq. 197-203.

671 Ibid., fq. 217

672 Shih për këtë mendime oponente nga këndi i neotradicionalizmi, si Abu Zajd, *Al-Imam Al-Shafie*, fq. 44. A. K. Ali, “Al-Shafie’s Contribution to Hadith with an: Annotated Translation of His Work Jimaa Al-’Ilm (Ph.D., diss. University of Edinburgh, 1996); A. H. Othman, “Shafie and the Interpretation of the Role of the Qurand the Hadith” (Ph.D., diss., St. Andrews, 1997); A. S. M. Shukri, “The Relationship between and Khbar in the Work of Shfie” (Ph.D., diss., St. Andrews 1999).



hilafetit të fortë emevi në formësimin e *fik'hut* nga ana historike⁶⁷³. Ia vlen të përmendet, se dr. Vail Khalak e ka kundërshtuar ashpër këtë drejtim⁶⁷⁴. Dr. Abdul Mexhit Sagir ka shkruar një analizë të gjatë për të provuar një mendim të kundërt me Kerun, ku ai me transmetime historike të numërta, provon se imam Sahfi'iu, e të tjerë juristë kanë shqyrtuar themelet e *fik'hut* islam për “të mbrojtur *fik'hun*” nga pasionet dhe interesat personale të autoritetit sundues, sidomos emevive, e jo e kundërta⁶⁷⁵.

Studimet postorientaliste

Studimet postkoloniale u themeluan për të mbështetur zëra, që më herët ishin të shtypura nga kolonializmi perëndimor, me qëllim të mohonin pretendimeve të Perëndimit rreth supremacisë së tij kulturore dhe racore⁶⁷⁶. Dr. Eduard Said, mbi idenë e filozofit Foko rreth marrëdhënies mes formave të njohjes dhe fuqisë, ishte pionieri i kësaj fushe, madje themeluesi i studimeve postorientaliste ose postkoloniale⁶⁷⁷.

Më pas, një numër studiuesish morën për bazë një qasje postmoderniste për studimet islame nga këndvështrimi postorientalist⁶⁷⁸. Qëllimi i këtij orientimi ishte shpërbërja e forcave të globalizmit dhe imponimit të hegjemonisë perëndimore/*et-texhanus el-garbijje*⁶⁷⁹, e përpjekjes së perëndimorëve për të atribuar të metat e tyre personale të tjerëve⁶⁸⁰, e supozimit të tyre të mëparshëm, se Perëndimi është qendra e botës⁶⁸¹, e konsideratës së tyre se imitimi i perëndimit është sinonim i civilizimit⁶⁸², e prezantimit të tyre të jetës politike dhe shoqërore islame si një fe jologjike⁶⁸³, se Perëndimi së fundmi ka përhapur idenë e asaj, që quhet kërcënim islam i civilizimit perëndimor⁶⁸⁴. Ndjekësit perëndimorë të lëvizjes

673 Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate; Cambridge Studies in Islamic Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

674 Wael Hallaq, “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legaë Studies as Colonialist Discourse”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, nr. 2 (Vjesht /Dimër) (2003).

675 Abdulmexhid es-Sagir, *el-fikrul usuli ve ishkalijetu es-sulltal ilmije fil islam*, bot. 1 Dirasat islamije (Bejrut: Darul muntekhab el-arabi, 1994), fq. 21-28

676 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, fq. 229.

677 Ibid., fq. 67, poashtu Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

678 Shih p.sh. Musa, Ruinson, Stjuard, Piskatore, Serdar, Hasan, Mugisi, Halak

679 Mossa, “Introduction”, fq. 24

680 Robinson, Islam, fq. 230; poashtu shih P.J. Steward, *Unfolding Islam* (Reading, U.K.: Garnet Publishing, 1994), fq. 95.

681 Hasan Hanefi, “Mekasidu sheria ve ehdaful umme”, *el-Muslimul muasir*, nr. 103 (2002), fq. 100.

682 Tarikk el-Besheri, *Mahijetul muasare*, (Kairo: Daru shuruk, 1996), fq. 13.

683 Pisactori, *Islamic Countries: Politics and Government*, fq. 56.

684 Ataulla Bagdan Kopanski, “Orientalism Revisited: Bernard Levi’s School of Political Islamographz”, *Intellectual Discourse* 8, nr. 2 (200), bl. 8, fq. 133.



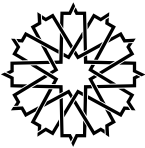
postkoloniale ftojnë për të mirëpritur dallimet, që përfaqëson kultura e tjetrit ndaj kulturës sonë⁶⁸⁵.

Rrjedhimet e qarta të studimeve postorientaliste u shfaqën, kur disa studiues kritikuan orientimet orientaliste në studimet tyre rreth *fik'hut* islam, të cilat niseshin nga 'aludime dhe njëanshmëri thelbësore rreth kulturave islame'. Në këto studime supozohet më parë se besimi islam, më e pakta që mund të thuhet rreth tij, i është borxhli në një masë të madhe trashëgimisë fetare të kulturave prej të cilave lindi pra edhe civilizimit perëndimor, dhe më e keqja që mund të thuhet rreth tij, se ai nuk është më tepër se një kopje e përsëritur e atyre traditave. Çdokush nëse dëshiron të gjejë shembuj tipikë të këtyre orientimeve, që morën për bazë orientalistët dhe prej të cilave hoqi dorë shumica dërrmuese e orientalistëve të rinj sot, t'iu rikthehet shkrimeve të Goldzieherit, Shahtit dhe Xhabit në shkrimet e tij të hershme.

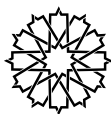
Si mbyllje të këtij kapitulli themi: Drejtimit postmoderniste, në studimin e legjislacionit islam, sfiduan të dy drejtimit: tradicional dhe modernist. Ato drejtuan kritika dhe ngritën pyetje të rëndësishme rreth pushtetit, që disa terminologji, shkolla, juristë e udhëheqës politikë kanë pretenduar përgjatë historisë islame. Por postmodernizmi, me gjithë luftën që pretendoi ndaj kontradiktave dualiste, vetë anon në mendimin sipas metodologjisë së "kontradiktave dualiste/*et-tedaddat eth-thunaijje*", dritëshkurtësi dhe njëdimensionalizëm.

Kapitulli që vijon do të rihedhë vështrimin në kritikën ndaj postmodernizmit, që prezantuar në këtë kapitull dhe do të përpiqemi të zhvillojmë idenë e kritikës rrënjësore drejt metodikës së multidimensionalizmit/*muteaddidetul elb'ad* dhe tërësia. Kapitulli që vijon, gjithashtu bazuar mbi analizën e teorive historike dhe bashkëkohore të *fik'hut* islam, që kemi prezantuar në dy kapitujt e kaluar, do të paraqesë një këndvështrim sistemik të teorisë së legjislacionit islam, dhe do të prezantojë sugjerime të përcaktuara për të përforcuar hapjen dhe intecialitetin e saj/*mekasidijetuha*. Teoria e paraqitur do të ngrihet mbi analizën, që kemi paraqitur deri më tani për burimet, domethëniet dhe argumentet në teoritë themelore historike, e ajo po ashtu do të ngrihet mbi trashëgiminë e shkollave juridike, ku bazohen tradicionalistët dhe në ripërpilimin e (egzegezës) tefsirit, ku bazohen modernistët, madje mbi kritikën që kanë paraqitur gjithashtu postmodernistët.

685 Inayatulla, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, fq. 123; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, fq. 52; Moosa, "Introduction", fq. 24.



KAPITULLI I GJASHTË
NJË QASJE SISTEMIKE E
TEORIVE TË LEGJISLACIONIT
ISLAM



Vështrim i përgjithshëm

Si mundet intencat e sheriatit të luajnë rolin e tyre aktiv në metodologjitë e *ixhtihadit* juridik? Si mundet tipari i teleologjisë sistemike/ *el-gaijetul mendhumije* të vihet në punë për intencën e *fik'hut*? Si mundemi ne të përfitojmë nga sugjerimi i filozofisë së sistemeve islame në teorinë e legjislacionit islam, që *fik'hu* islam të ketë karakteristikën e rinovimit dhe jetëgjatësisë? Si mundet për një qasje sistemike e teorive të legjislacionit islam të përfitojë nga tiparet e filozofisë së sistemeve, si tipari i njohurisë, gjithanshmërisë, multidimensionalizmit dhe hapjes? Si mundemi ne të shmangim aspektet e mangësisë në teoritë tradicionale, moderniste dhe postmoderniste, që prezantuar në kapitullin e mëparshëm?

Ky kapitull përpiket t'u përgjigjet këtyre pyetjeve nëpërmjet një qasjeje sistemike të themeleve të *fik'hut* islam:

- Ky kapitull dallon fushat e përcaktuara, ku filozofia e sistemeve mund të kontribuojë në zhvillimin e themeleve;
- Në këtë kapitull do të kërkojmë tiparet e sistemeve, që i kemi paraqitur më herët në kapitulline dytë, që janë intencialiste, njohja njerëzore, gjithanshmëria, mulidimencionalizmi dhe hapja;
- Së fundmi do të sugjerojmë mënyra dhe rrugë për aktivizimin e këtyre tipareve në metodika themelore të *fik'hut* islam.

6.1. RRETH DHËNIES SË LEGJITIMITETIT TË GJITHA NJOHJEVE

A është ixhtihadi “shpallje/vahj”?

Kuptimi i *fik'hut* sipas juristëve është “të kuptuarit”⁶⁸⁶, perceptimi /*tesavvur*⁶⁸⁷, njohja/*idrak*⁶⁸⁸, ndërkohë mendimet dhe *fetvatë* juridike shpesh etiketohen si “dispozitë e Allahut”. Ky libër, në kontekste dhe vende të ndryshme dëfton, se me gjithë vërtetësinë se tekstet hyjnore të Kuranit dhe traditës profetike ligjore janë shpallje nga qielli, të kuptuarit e Kuranit dhe traditës profetike i nënshtrohet të kuptuarit të jetës, dhe këndvështrimit ndaj botës tek komentatori ose juristi. Vihet re se interpretimet njerëzore dhe përpjekjet e tyre rreth Kuranit dhe traditës profetike shpesh prezantohen sikur janë “urdhri i Allahut dhe vendimi i Tij”, e ky është një keqpërdorim i qëllimshëm me objektiv përmbushjen e dëshirave të një numri të vogël, por edhe i ekzekutuar nga pushtetarët⁶⁸⁹.

Kësaj i shtohet edhe se rezultatet e *ixhtihadit* shpesh konsiderohen pjesë e shpalljes, edhe pse vetë përkufizimi i *ixhtihadit* dhe legjitimiteti i metodave të tij i nënshtrohet një larmie të madhe mendimesh dhe debatesh njerëzore, dhe këtë e kemi cekur më herët. Shembull më i qartë për këtë është tema e konsensusit. Me gjithë debatin e madh në mendime rreth vetë përkufizimit të konsensusit, siç kemi përmendur një pjesë e madhe e juristëve të hershëm e të mëvonshëm, e konsiderojnë konsensusin “argument të prerë sikurse teksti/*delil kat’ëijj ke en-nass*, se ai është argument, që e ka dekretuar Ligjvënësi. Madje refuzimin e konsensusit e kanë konsideruar mosbesim dhe janë shprehur: “Mohuesi i konsensusit është jobesimtar/*xhahidul ixhma’ëa kafir*”⁶⁹⁰. Cilido lexues që ka përvojë me librat tonë tradicionalë të *fik'hut*, e di se shpesh juristët pretendojnë konsensusin në dispozita, të cilat përplasen qartë dhe njihen për pikë debati, e kjo me qëllim mbështetjen e një mendimi të caktuar.

Për shembull, ibën Tejmia i është rikthyer librit të ibën Hazmit për shkallët e konsensusit në një libër, që e ka titulluar “Kritika ndaj shkallëve të konsensusit”. Ibën Tejmija përmend se ibën Hazmi ka sjellë një numër

686 Ibni Tejmije. *Kutub veresail ve fetava*, vep. e cit., bl. 1, fq. 113.

687 E-Subki, *el-Ibahh fi sherhil minhaxh*, vep. e cit., bl. 1, fq. 39.

688 El-Haxh, *et-tekrir*, bl. 1, fq. 26

689 Shih El-Fadl, *Speaking in GodName*.

690 Shih p.sh. El-Haxh, *et-Tekrir*, vep. e cit., bl. 3, fq. 158; Xhelalud-din es-Sujuti, *ed-durrul menthur* (Bejrut: Darul fikr, 1993), bl. 3, fq. 86.



shembujsh rreth të cilave juristët nuk kanë qenë të përpiktë në pretendimin, se në to ka prezencë të konsensusit, e kjo kur ai paraqet zhytjen e tyre në tematika *ixhtihadije* pa vërejtur larminë e mendimeve rreth tematikës që ata hulumtojnë, e si rrjedhojë pretendimi i konsensusit është i pavlefshëm. Ibën Tejmija përmend si shembull pretendimin, se ka konsensus për çështjen, se ai që mohon konsensusin është *renegat/murted*, pretendimin e konsensusit për moslejimin e prirjes së grave para burrave në namaz në çfarëdo lloj situatë, madje pretendimin e konsensusit, se *xhizja* ka si masë katër dinarë floriri⁶⁹¹.

Por mua më duket se konsensusi/*ixham*, nuk është një prej burimeve të legjislacionit siç thuhet, por është thjesht mjet për mbledhjen e mendimeve/*muxherred aliye li tehmi'ëil ara*, ose ta themi me një gjuhë terminologjike bashkëkohore, është “mjet për marrjen e një vendimi kolektiv/*aliye li ittikhadh kara ixhma'ëij*”. Konsensusi është përdorur, ose më mirë është keqpërdorur nga disa juristë të mëvonshëm, që të kishin monopol *fetvanë* dhe ta kufizonin atë për një grup, të cilëve u dëshironin centralizmin dhe të linin mënjanë të tjerët, sipas terminologjisë që përdor postmodernizmi. Unë i miratoj modernistët, të cilët kanë thënë se parimi i konsensusit mund të përdoret sot, si një “mjet për të mbërritur te një *fetva* kolektive/*aliye li tevessul ila fetva xhema'ëijje*”⁶⁹², sidomos në prani të teknologjisë së re dhe ndërlidhjes mes cepave të botës⁶⁹³. Nga ana tjetër, miratoj sugjerime të tjera, që përpiqen të zhvillojnë konsensusin, që të vlejë si një prej formave të mendimit publik, i cili ka për qëllim pjesëmarrjen sociale në çështjet e shtetit⁶⁹⁴.

Nga ana tjetër, disa juristë kanë konsideruar, se metodologjia e shqyrtimit e quajtur analogji është metodë, që e shtrin fuqinë e vet argumentuese nga shpallja. Ata e argumentojnë këtë me faktin, se përngjasimi i degës me origjinën është përngjasim nga Ligjvënësi, pra është përngjasim nga Allahu (xh.sh.), e jo analogji e njerëzve⁶⁹⁵. Për këtë arsye deri edhe në rastet e qarta të *ixhtihadit* nëpërmjet analogjisë, juristët e konsiderojnë veten e tyre “folës në emër të Allahut (xh.sh.)/*mutehaddithin bi ismilahi teala*. Një mendim i tillë është fatkeqësi, siç e përmend Garodi, kur “humbin kufijtë mes fjalës së Allahut (xh.sh.) dhe fjalës së njerëzve”⁶⁹⁶.

691 Shih Ahmed Ibni Tejmije, *Nakd meratibul iha'ëa*, bot. 1 (Bejrut: Darul fikr, 1998).

692 Sulltan, *el-Huxhxhijje*, vep. e cit., fq. 100.

693 Mawil Izzî Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University press lrd., 2004), fq. 47.

694 Shahrur, *Nahve usul xhedid*, vep. e cit., fq. 207

695 Shih el-Haxh, *et-Tekrir*, vep. e cit., bl. 3, fq. 158.

696 Garodi, *el-Islam*, vep. e cit., fq. 103



Dallimi mes asaj, që është shpallje dhe asaj, që është njohje

Një grup juristësh, që në shkrimet themeltare njihen me emrin “korrektuesit/ *musavvibe*” ndoqën mendimin, që thotë se dispozitat ligjore janë ato, që në mendimin më të mundshëm të *muxhtehidëve* janë të sakta, kur ata argumentojnë me tekstet. Një përcaktim i tillë bën një ndarje të qartë dhe të domosdoshme mes mendimeve të njerëzve dhe tekstit të shpallur⁶⁹⁷. Korrektuesit për sa iu përket mendimeve juridike mbërritën në përfundimin, se ato me gjithë përplasjen mes tyre, të gjitha shprehin të vërtetën dhe se të gjitha janë të vërteta⁶⁹⁸. Madje korrektuesit shkuan më larg se kaq, kur deklaruan se e vërteta është e numërt/ *el-hakku jeteadded*⁶⁹⁹, ide e cila ndikoi më pas në filozofinë perëndimore në shekujt e Mesjetës nëpërmjet ibën Rushdit⁷⁰⁰. Juristët, të cilët shpesh ndoqën një mendim të tillë kanë qenë pjesë e grupit të juristëve filozofë, si Ebu el-Hasen el-Eshariu, Ebu Bekr ibën el-Arabiu, ebu Hamid el-Gazaliu, ibën Rushdi, si dhe një numër mutezilesh, si ebu Hudhejli, Ebu Aliu, Ebu Hashim etj. Imam Gazaliu e shpreh këtë mendim të tijin duke thënë: “Vendimi i Allahut është ajo që sundon mendimin e juristit, se është e vërteta dhe e sakta”⁷⁰¹. Por Gazaliu ka përjashtuar dispozitat, të cilat provohen me tekst/*thebete bin-nass*⁷⁰². Më herët e kemi shpjeguar, se si teksti/*en-nass* mund të marrë një numër interpretimesh dhe përmbajtjesh, e kjo bën që të gjitha dispozitat t’i referohen, siç më duket mua, “asaj që sundon mendimin e juristit se është e sakta / *ma jeglibu ala dhannil fikih innehu savab*”.

Qasja e *fik’hut* nga pikëpamja e sistemeve nënkupton vështtrimin e *fik’hut* si një sistem, në kuptimin antologjik të përkufizimit, që ka lidhje me teorinë e ekzistencës. Nga këtu zbatimi i tiparit të natyrës njohëse të sistemit do të shpjerë në një rezultat të ngjashëm, ku edhe kanë mbërritur korrektuesit, pra se dispozita është ajo që juristi, me njohjen e tij njerëzore vendos, se është më afër së vërtetës. Kjo dëfton, se të gjitha mendimet e ndryshme juridike janë një shprehje e saktë e së vërtetës, forma të ndryshme të vetë së vërtetës, ose se të gjitha janë të vërteta.

697 El-Haxh, *et-Tekrir*, vep. e cit., bl. 3, fq. 412; esh-Shevkani, *Irshadul fuhul*, vep. e cit., bl. 1, fq. 140.

698 Shih p.s.h. Ahmed Ibn Haxher, *Fet’hul bari sherh sahihul bukhari* (pa vit bot.), bl. 13, fq. 320; el-Haxh, *et-Tekrir*, vep. e cit., bl. 1, fq. 28; es-Subki, *el-Ibhaxh fi sherhil minhaxh*, vep. e cit., bl. 3, fq. 259; Abdul Melik el-Xhujejni, *el-Burahn fi ulumil kuran*, bot. 4 (Mensura/Egjipt: Darul vefa, 1997), bl. 2, fq. 868

699 El-Bukhar, *Keshful esra*, vep. e cit., bl. 4, fq. 27.

700 Shih Nicholas Rescher, *Arabic Logic*, ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), bl. 4, fq. 527; Ibni Ruzhd el-Velid, *Faslul mekal fi tekriri ma bejne sheriatit vel hikmeti min ittisal*, (përkth. të veprave të Ibni Ruzhdit nga Muhamed Xhemil er-Rahman); A. G. Widgery, 1921 (18 Janar 2005), në www.muslimphilosophy.com.

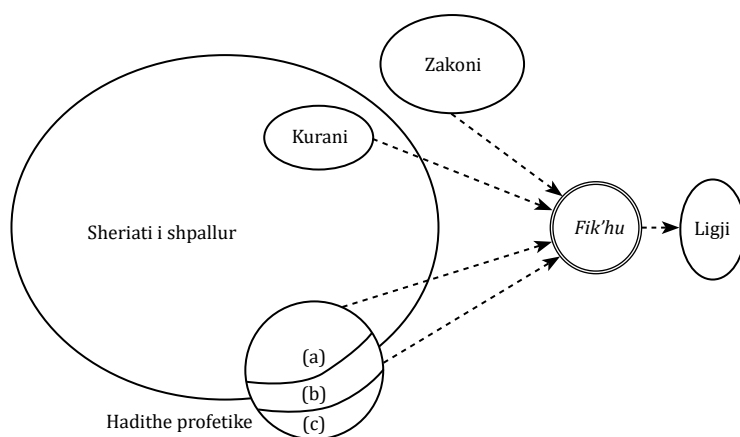
701 El-Gazali, *el-Mustesfa*, bl. 1, fq. 252.

702 Ibid.



Që të mund të dallojmë qartë, se çfarë është shpallje e çfarë është kuptim dhe njohje, grafiku 6.1 paraqet sërish marrëdhënien mes *fik'hut*, shariatit, zakonit dhe ligjit, marrëdhënie të cilat i kemi paraqitur më herët në grafikun 3.1. Kjo skemë e re merr në konsideratë natyrën njohëse të sistemeve njerëzore, ndër to *fik'hun*. Për këtë arsye *fik'hu* kalon nga fusha “e njohurisë së shpallur-inspiruar” në fushën e “njohjes njerëzore së diturisë së inspiruar”. Qëllimi është vënia e një dallimi të qartë mes shariatit dhe *fik'hut*, që do të thotë, se nuk ka mendim juridik, që ka lidhje me temat praktike, i cili meriton të quhet çështje besimi pa marrë parasysh masën e autencitetit, domethënien e tij, konsensusin që është ngritur mbi të ose analogjinë, që është përdorur për të mbërritur tek ai.

Kësaj i shtohet edhe fakti, se bazuar në dallimin mes kategorive të veprimeve të Profetit (a.s.) parë nga intencat e tyre, një pjesë e traditës profetike është transmetuar jashtë fushës së shpalljes, e një pjesë tjetër duhet të jetë në pjesën kufitare të kufijve të rrethit. Kjo shprehje është term i teorisë së sistemeve⁷⁰³. Kjo pjesë kufitare është grupi i veprimeve të Profetit (a.s.) me të cilat ka trajtuar situatat specifike, si gjyqsori dhe udhëheqja, për të cilën ka folur imam el-Karafî dhe ibën Ashuri, siç u përmend më herët. Me këtë ajo bën pjesë në kufirin mes shpalljes dhe dispozitave të thjeshta njerëzore.



Grafiku 6.1. *Fik'hu* dhe një pjesë e traditës profetike janë zhvendosur këtu nga qenia shpallje në qenien e tyre shprehje e njohurisë njerëzore të shpalljes

703 Xhasir Avde, Disertacion doktrature në Universitetin e Welsit, Philosophy of Islamic Law: Systems Approach Based on Meqasid al-Sheri'ah, Ph.D., Thesis, Department of Theology, Religious and Islamic Studies, University of Wales, Lampeter, UK, 2008.



Hadithet e Profetit (a.s.) klasifikohen nën një prej tri klasifikimeve, që paraqiten në grafikun 6.1, pra (a), (b) dhe (c) ku pjesa (c), e cila ka lidhje me specifikën njerëzore të Profetit (a.s.), nuk bën pjesë fare në fushën e legjislacionit.

- a. Hadithet në këtë grup janë transmetimet e drejtpërdrejta nga Profeti (a.s.) të mesazhit hyjnor, atë që el-Karafi e quan “veprimi me kumtim/*et-Tearruf bi et-teblig*”;
- b. Hadithet e këtij grupi janë *ixhtihade* të sakta, por me objektiva të kufizuara të lidhura me situata të kohës, e jo transmetim i drejtpërdrejtë i mesazhit hyjnor. Hadithet e këtij grupi duhet të kuptohen dhe të zbatohen juridikisht në kontekst të përngjashëm me kontekstin origjinal;
- c. Hadithet e këtij grupi bëjnë pjesë në fushën e jetës njerëzore të zakonshme dhe vendimet, që Profeti (a.s.) ka marrë rreth saj, ose ka reaguuar kundrejt tyre. Këtë grup ibën Ashuri i përshkruan si gjendje “jashtë nga udhëzimi”, siç edhe është shprehur.

Nga ana tjetër, grafiku 6.1 dëfton, se pikëprerjet mes zakonisht dhe *fik’hut* duhet të kuptohen në një nivel më të thellë, të vlerësohet zakoni në disa forma dhe dialekte, kur të zbatohen dispozita ligjore. Më pas do të prezantohet një tematikë, e cila do të flasë për marrëdhënien mes *fik’hut* dhe zakonisht nën dritën e intencave të globalizimit në *fik’hun* islam, gjë të cilën ibën Ashuri e ka paraqitur në librin e tij “Intencat e sheriatit islam”. *Fik’hu* nga ana praktike duhet të përfshijë zakonisht, që përmbush intencat e sheriatit, edhe në qoftë ky zakon i ndryshëm nga domethënia e dukshme e tekstit/*dilalet dhahiri en-nass*. Ky kapitull do të zgjerohet gjithashtu në kuptimin e zakonisht nën dritën e këndvështrimit ndaj botës. Së fundmi, si zakonisht edhe *fik’hu* duhet të kontribuojnë në ndërtimin e lëndëve të ligjit dhe para ligjvënësve të mbetet e hapur mundësia për shndërrimin e zakoneve, ose dispozitave juridike në ligje të detalizuara të dekretuara, që të jenë më të përshtatshme për shoqërinë dhe nevojat e saj, e jo të citohen dispozitat juridike nga një shkollë e caktuar, ose zakonet ashtu siç janë, për të përbërë ato ligjin, vetëm se pas një shqyrtimi dhe hetimi.



6.2. DREJT NJË HETIMI TË TIPARIT TË TËRËSISË NË LEGJISLACION

Hamendësimi i argumenteve individuale

Një numër juristësh kanë vënë re mangësinë e qasjes dritëshkurtër e të pjesshme, që kanë ndjekur disa metodologji në shkencën e *usulit*, por kritika e tyre ndaj argumenteve të pjesshme ngrihet mbi “hamendësimin/*dhanni*” e tyre thelbësor, anasjelltas me bindjen/*el-jekin* ose kategorizimin/*el-Kat’ëu*, që është ana përballë në këtë dyzim mes argumenteve të pjesshme dhe të përgjithshme. Imam Fehr ed-Din er-Razi në librin e tij “*Usul el-Fik’h*” ka përmbledhur shkaqet e ndryshme, që dijetarët kanë përmendur, e që e bëjnë argumentin e ligjërimit në tekst / *dililul khitab fi en-nass*, cilindo tekst, të mos jetë më shumë se i hamendësuar/*dhannij*⁷⁰⁴. Këtu, shkurtimisht përmendim një përmbledhje të shkaqeve, që përmend er-Raziu për hamendësimin e argumentimit me një tekst të vetëm, kur nuk ka të dytë, për cilëndo çështje:

1. Është e mundur, që dispozita/*el-hukmu*, e cila nxirret nga një tekst i vetëm të jetë e kufizuar/*mukajjed* me kushte të caktuara, të cilat mund të jenë të fshehura për ne;
2. Është e mundur, që shprehja në tekstin/*teabir fi en-nass* e vetëm të jetë figurative dhe kuptimi i saj i vërtetë të mos jetë i synuar;
3. Referenca jonë në kuptimin e tekstit janë gjuhëtarët, të cilët mund të gabojnë në disa fjalë a shprehje;
4. Sintaksa e arabishtes na është transmetuar neve nëpërmjet poezisë së vjetër arabe, e kjo e fundit na është transmetuar nëpërmjet transmetimeve të vetme. Këto trasmetime nuk janë të sigurta, sepse edhe vetë poetët arabë kanë bërë gabime gramatikore;
5. Ekziston mundësia, që një ose më shumë fjalë të këtij teksti të vetëm të kenë më shumë se një kuptim;
6. Ekziston mundësia, që një apo më shumë fjalë të tekstit t’i jenë nënshtruar ndryshimit gjatë kohës dhe transmetimit, në atë formë, sa që të ketë ndryshuar kuptimi i vet original;
7. Ekziston mundësia, që shprehja në këtë tekst të vetëm të ketë një kuptim të fshehtë të synuar, por që ne nuk e kuptojmë;

704 Muhamed Omer er-Razi, *el-Mahsul*, redakt., Taha Xhabir (Rijad: Metbea hamiatul imam Muhamed bin Suud, 1400 h.), bl. 1, fq. 547-573.



8. Ekziston mundësia, që dispozita që nxirret nga teksti i vetëm/*ahad* mund të jetë abroguar pa qenë në dijen tonë;
9. Ekziston mundësia, që dispozita e cila nxirret nga teksti i vetëm/*ahad* të bjerë ndesh me dispozitën e logjikës.

Er-Razi në këtë situatë thotë, se ose transmetimi, ose dispozita e logjikës janë cenuar nga ndonjë gabim. Më tej ai shton, se logjika është mjeti tek i cili kthehemi për t'u siguruar për saktësinë e vetë hadithit, që do të thotë, se logjika ka përparësi. Për këtë arsye në të tilla situata ne duhet të mbështetemi mbi logjikën e sigurt, e jo mbi argumentet gjuhësore të hamendësuar, që i gjejmë në hadithin e vetëm të transmetuar në çështje.

Unë nëntë mundësive të sipërpërmendura, mund t'ua shtoj mundësitë e mëposhtme:

1. Ekziston mundësia, që teksti *ahad* mund të përmbajë një kuptim, që bie ndesh/*junakid* me kuptimin që përmbajnë tekste të tjera të vetme, e kjo ndodh në një përqindje jo të vogël të teksteve. Duke u nisur nga kjo e vërtetë mbërrijmë në një tematikë të pasur, si tematika e përplasjes/*et-tearud* ose debatit/*ikhhtilaf*;
2. Ekziston një numër mundësish për gabim në transmetimin e haditheve *ahad* me përpikmëri, këto janë hadithet, që përbëjnë shumicën madhore të haditheve;
3. Ekziston një numër mundësish për interpretimin/*et-tevil* e cilitdo tekst të vetëm, gjë që ndikon në mënyrën e perceptimit tonë të kuptimeve dhe domethënive të tij.

Njohuritë filozofike të er-Razit kanë kontribuar në vlerësimin, se pretendimi i përfutimit të bindjes/*jekin* nëpërmjet një argumenti verbal të vetëm është diçka joreale. Por interesimi i er-Razit për hamendësimin e argumentit të vetëm e ka penguar atë të vërejë problematikën më të rëndësishme, që përmban argumentimi me domethënien e argumentit të vetëm, e ajo është problematika e logjikës shkakore mbi të cilën është ngritur argumentimi/*istidlal*.

Kufizimi i shkakësisë (kauzaliteit/es-sebebije) në teoritë tradicionale dhe moderne

Më herët kemi dëftuar, se si skolastikët (*kelamistët*) kanë hulumtuar në shkakësinë sa ka lidhje me veprimet e Allahut (xh.sh.). Ata i ndanë veprimet e Allahut (xh.sh.) në akte krijimi/*fi'el khalki* dhe akte legislative/



*fi'el teshri'ëijj*⁷⁰⁵. Qëndrimi i shumicës së juristëve, ndër esharijtë, selefitë dhe dhahiritë ka qenë, se veprimet krijuese të Allahut janë mbi shkaqet, ndërkohë që disa prej tyre theksuan se “aktet legjislative” të Allahut kanë motive/*ilel*, ku dispozitat lidhen me motivet. Nga ana tjetër, mutezilet, shiat dhe maturiditë besuan në shkakësinë e të gjitha veprimeve të Allahut (xh.sh.). Ky debat nuk ndikoi në sundimin e mendimit shkakor (kauzal) mbi të gjitha shkollat islame me të gjitha rrymat e tyre, deri edhe sot.

Disa dijetarë të shkencës së *usulit* kanë theksuar rëndësinë e asaj, që ata e quajnë “argument i përgjithshëm”. Ky argument i përgjithshëm, nuk ka pasur ndonjë ndikim që vlen të përmendet në vetë metodologjinë e shkencës së *usulit*, ku kjo metodologji vazhdoi të mbështetej për shumë kohë mbi shkakësinë, qoftë në fushën e besimit, ashtu edhe të *fik'hut*. Për shembull, el-Xhujeni vlerëson se referimi mbi parimet e përgjithshme në *fik'hun* islam, si një argument për dispozitat, është një metodikë e pranuar dhe ai e ka emërtuar atë “analogjia e përgjithshme/ *el-kijas el-kul-lij*”⁷⁰⁶. Imam Shatibiu vlerëson, „ se shkenca e *usulu fik'hut* mbështetet mbi parimet e përgjithshme/*kul-lijat e sheri'a*”⁷⁰⁷ të shariatit dhe iu ka dhënë përparësi rregullave të përgjithshme mbi pjesëzat e vetmuara. Arsyetimi i tij për këtë ka qenë, se “nga dispozitat e pjesshme synohet mbështetja e rregullave të përgjithshme, të cilat janë edhe intencat e *fik'hut*, që duhet të respektohen e ruhen”⁷⁰⁸. Kthehemi dhe themi, se këto mendime nuk kanë dhënë frytet e tyre në metodologjinë e juristëve dhe skolastikëve, sepse në themel ajo mbështetet mbi logjikën shkakore/*el-mantik es-sebebijj*.

Nga ana tjetër, modernistët muslimanë dëftuan problematikën e përgjithshme të përfaqësuar në qasjet e pjesshme dhe individuale të *fik'hut* islam⁷⁰⁹. Për shembull, dijetarët bashkëkohorë, siç përmendëm më parë janë përpjekur të trajtojnë problemin e individualizmit në kuptimin e intencave të shariatit. Dijetari Tahir ibën Ashur u ka dhënë përparësi intencave publike ndaj intencave personale, dijetari Reshid Rida përfshiu reformën e shoqërisë/*isllah el-muxhtemea* dhe të drejtat e saj në teorinë e intencave, dijetari Taha el-Ulvani përfshiu në teorinë e tij të intencave qëllimin e ndërtimit, objektivat e bazuara mbi Kuran tek dijetari Jusuf el-Kardavi janë objektiva të përgjithshme, që synojnë ndërtimin e familjes së mbarë dhe popullatës së mbarë⁷¹⁰.

705 Hasan esh-Shafi'ëijj, *el-Amadi*, vep. e cit., fq. 150.

706 El-Xhujeni, *el-Burhan*, vep. e cit., bl. 2, fq. 590.

707 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 1, fq. 29

708 Ibid., bl. 2, fq. 61

709 Shih Hasan et-Turabi, *et-Tefsir et-Tevhid*, bot. 1 (Londër: Daru es-saki, 2004), bl. 1, fq. 25.

710 Ibn Ashur, *Mekasidu esh-sheri'atil islamiye*, fq. 50; el-Ulvani, *Mekasidu esh-sheri'a*, vep. e cit.; el-Kardavi, *Kejfe neteamel meal kuran?*, vep. e cit.



Veçse, me gjithë atë që thamë, duke parë çatinë që ka imponuar filozofia e shekullit XIX mbi modernizmin perëndimor, modernizmi islam në shekullin XX nuk ka mundur t'i japë fund konturit tradicional të ngritur mbi shkakësinë.

Modernizmi islam përfshiu në konsidertën e vet së fundmi zbatimin e parimit të tërësisë në mendim, ky është interpretimi tematik, dhe shembulli më i dallueshëm është libri i dijetarit Hasen et-Turabi "*Et-Tefsir et-Tevhid*"⁷¹¹. Në të dijetari qartëson, se metodologjia njësuere ose tërësore ndjek një numër metodash dhe në nivele të ndryshme: në nivelin e gjuhës ndjek marrëdhëniet me gjuhën kuranore, sipas gjuhës së atyre, që e pritën Kuranin në kohën e zbritjes së shpalljes, në nivelin e njohjes njerëzore ndjek një qasje të gjithanshme të botës së dukshme e të padukshme, me gjithë përbërësit që përmban dhe rregullat, që i sundojnë të dyja ato. Në nivelin e tematikave metodika njësuere ndjek marrëdhënien me tematikat kuranore, pa marrë parasysh renditjen e ajeteve, duke shtuar edhe lidhjen e këtyre tematikave me jetën e përditshme të njerëzve. Në nivelin e masës, ajo përfshin njerëzimin pa marrë parasysh vendin dhe kohën e tyre, siç ndjek edhe një ligj njësuere për moralin dhe përshtirshmërinë në një qasje po ashtu tërësore të gjithanshme⁷¹².

Ndërsa filozofia bashkëkohore e sistemeve paraqet metoda mendimi të përbërë, integruere dhe të gjithanshme rrënjësisht të ndryshme⁷¹³. Filozofët e sistemeve theksojnë, se 'zgjerimi nga ana e jonë e marrëdhënies shkak-pasojë, që është një marrëdhënie sipërfaqësore, që përmblihet në dy fjalë, është një përpjekje për të përfshirë në këtë përkufizim një zinxhir të ndërlikuar të marrëdhënieve shkak-pasojë, që janë më afër me përbërjen e kësaj bote, aq sa ne njohim nga bota'⁷¹⁴.

Por neve në shkrimet e filozofëve të sistemeve gjejmë, se si rrjedhore e logjikës së kritikuar të shkakësisë, kritikohet çdo besim që lidhet me të në filozofinë e feve, si "Koncepti i Birkilit për Allahun", "Lënda hyjnore tek Spinoza", "Referimi i Lajbincit mbi koordinimin e mëparshëm projektues"⁷¹⁵. E njëjta kritikë, që bëjnë teoricienët e sistemeve mund të gjejë zbatim në logjikën e shkakësisë në shkencën e skollastikës islame⁷¹⁶, duke përfshirë edhe argumentet e ngritura mbi shkakësinë / *el-huxhexhul*

711 Shih et-Turabi, *et-Tefsiru et-tevhid, el-mukaddime*, vep. e cit..

712 Ibid, fq. 20.

713 Smut, *Holism and Evolution*.

714 Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, fq. 217.

715 Smuts, *Holism and Evolution*, fq. 270-272.

716 Gerard Jahami, *Mofhoom Al-Sababiyah Baoyen Al-Mutakalimin Wal falasifah: Bayn Al-Gazali Wa Ibn Rushd*, bot. 2 (Beirut; Dar al-Mashriq, 1992), fq. 78-79.



mebnije ala es-sebebije, që kanë paraqitur skolastikët. Kjo kritikë përfshin edhe argumentet dhe faktet e besimit, që kanë paraqitur imamët, si Ahmed ibën Hanbeli, ibën Sina, er-Razi, el-Eshari, Abdul Xhebbari, el-Gazaliu, el-Maturidiu, el-Amidiu, esh-Shatibiu, ibën Tejmija, ibën Rushdi⁷¹⁷ e më pas Muhamed Abduhu⁷¹⁸.

Filozofët e sistemeve përmendin një numër gabimesh, të cilat mund të jenë argumente, që hedhin poshtë mendimin shkakor bazuar mbi mendimin total integral. Për shembull, Korzbiski përmend një numër gabimesh në këtë pikë, ndër to: Gabimi i lidhjes së rezultatit me një shkak të vetëm, megjithëse pas tij ka një numër shkaqesh; gabimi se nëse një faktor ka një rol, faktori tjetër nuk ka rol; gabimi i evidentimit të rezultateve negative, që mohojnë diçka, që nga vërejtjet pozitive pohojnë diçka tjetër; gabimi se burimi i cilësive të qenieve të gjalla mund të klasifikohet në një prej ndarjeve, që të dy të pavarura nga tjetra, faktori i trashëgimisë dhe faktori ambiental⁷¹⁹.

Unë mendoj, se nuk ka një lidhje të prerë mes koncepteve të besimit dhe logjikës shkakore, veçse në mendjet e skolastikëve, të cilët e kanë përdorur parimin e shkakësisë/*mebdeu es-sebebije* për të provuar ekzistencën e Allahut (xh.sh.) dhe temat e tjera në besim. Pra, nëse logjika shkakore duhet të zhvillohet, që të bëhet një logjikë tërësore integrale në njohjen dhe filozofinë njerëzore, atëherë argumentet e besimit do të zhvillohen me thjeshtësi bashkë me logjikën.

Atë që unë paraqes këtu është, se koncepti i tërësisë në filozofinë e sistemeve mund të ketë rol në rinovimin e traktateve islame bashkëkohore, jo vetëm në *fik'hun* islam, po ashtu edhe në skolastikë. Parimisht themi, dhe vetëm në tituj të përgjithshëm, se atë që skolastikët e kanë quajtur "argument i shpikjes/*delilul iktira'ëa*", do të jetë bazë në filozofinë e sistemeve islame për të provuar pamundësinë e ekzistencës së një vepre pa qëllim, në vend që të jetë bazë për të provuar pamundësinë e ekzistencës së një vepre pa shkak, që është një argument i njohur tradicional. Po ashtu, atë që skolastikët e kanë quajtur "argument i ruajtjes/*dilul ri'aje*" duhet të jetë bazë në filozofinë e sistemeve islame për ekuilibrin e përpiktë, me të cilin nënkuptohet shërbimi dhe siguria e njeriut, qoftë në sistemet e gjalla apo jo të gjalla të nënshtruara për njeriun, në vend që të

717 Shih p.sh. el-Amidi, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 3, fq. 249; Ibni Rushd el-vedil, *tehafutu et-tehafuti*, redakt., Sulejman Dunëja, bot. 1 (kairo: Darul mearif, 1964). fq. 785; Ibni el-Kajjim, *Iëlamul mevekki'ëin*, vep. e cit., bl. 3, f. 3; et-Tajjib, *Nadharijatul mekasid*, vep. e cit.; esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 2, fq. 6.

718 Abduhu, *Risaletu tevhid*, vep. e cit., fq. 26.

719 Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Libri 1, fq. 5.



bazohet mbi argumentet tradicionale të shtrirjes së drejtpërdrejtë. Po ashtu, atë që skolastikët e kanë quajtur “argumenti i ekzistencës” duhet, që në filozofinë e sistemeve islame të përqendrohet mbi projektimin sistematik të integruar në gjithësi, ashtu siç është njohur sot për ne, në vend që të përqendrohet mbi argumentin e “lëvizësit të parë”, sipas shprehisë tradicionale, të cilin së fundmi e ka përdorur imam Muhamed Abduhu në përpjekjen e fundit reformatore në shkencën e skolastikës.

6.3. DREJT HAPJES DHE REFORMIMIT PERSONAL

Siç e kemi përmendur më parë, në kapitullin e dytë, çdo sistem, që të mbetet i gjallë duhet të ruajë një masë hapje dhe reformim të vetes. Tematika në vijim do të paraqesë dy mjete, me qëllim realizimin e kësaj hapeje dhe reforme të kërkuar në *fik'hun* islam. I pari i këtyre mjeteve është që dispozita e *fik'hut* të ndryshojnë sipas ndryshimit të këndvështrimit ndaj botës, që ndryshe quhet kultura njohëse. Ky është një mjet për hapje në sistemin e *fik'hut* islam, dhe i dyti është të marrim në konsideratë hapjen filozofike, një mjet i rëndësishëm për reformimin e vetes në sistemin e *fik'hut* islam.

Ndryshimi i dispozitave me ndryshimin e kulturës njohëse, ose këndvështrimit ndaj botës

Origjina e termit këndvështrim ndaj botës është fjala gjermane “*Weltanschauung*”, që ka kuptimin të parit e botës⁷²⁰, e kjo që ka dëmthënë “një grup supozimesh të mëparshme, që ne i bartim në mendjen tonë rreth përbërjes kryesore të botës”⁷²¹. Ky është “një konturë reference, që merr shtrirje nga përvoja njerëzore/itar *merxhi'ëijj mustemed minel khibretil insanijje*”⁷²² dhe “sistemi i besimeve”⁷²³. Pra, të kuptuarit e botës është fryt i një numri faktorësh, që paraqesin njohjen njerëzore ndaj botës. Më poshtë sjellim shembuj të teorive të ndryshme, që paraqesin përbërësit e këndvështrimit ndaj botës tek njeriu:

720 David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Ecdmans, 2002), fq. 2.
721 Sire, James W. *Naming the Elephant*. DOWNERS GROVE, IL.: Inter Varsity Press, 2004), fq. 19-20.
722 O. B. Jenkins, *What is Worldview?*, (1999 [Janar 2006], në www.orvillejenkings.com/m/worldview/worldwhat.html)
723 Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and philosophy of Science* (Malden, MA: Blachwellm 2004), fq. 3.



1. Allahu, gjithësia, njerëzimi, jeta e përtejme, njohja, morali dhe historia⁷²⁴;
2. Legjenda, besimi, morali, ritet dhe shoqëria⁷²⁵;
3. Besimet, konceptet, shkaqet e ndjesisë për organizmin, vlerat shoqërore, shembujt e ndjekur dhe urdhrat moralë⁷²⁶;
4. Bota natyrore, morali, politika, biologjia, psikologjia, metodat e kërkimit shkencor dhe faktorë të tjerë të shumtë⁷²⁷;
5. Allahu, vetë njeriu, natyra, hapësira dhe koha⁷²⁸.

Të gjitha teoritë e mësipërme shfaqin, se kuptimin e botës e percepton çdo gjë rreth nesh, duke filluar nga feja e duke kaluar në qenien e vetes, gjeografinë, ambientin e deri te shkenca e politikës, shoqëria, ekonomia, gjuha. Bazuar në konceptin e kulturës, në kuptimin e gjerë të saj, shikimi i botës përfaqëson një kulturë njohëse/*thekafe mudrike*⁷²⁹. Kultura njohëse është një konturë logjike dhe ndjesi për të vërtetën nëpërmjet së cilës njerëzit shohin botën rreth tyre dhe ndërveprojnë me të.

Zakoni konsiderohet themel në sistemin e *fik'hut* islam tradicional dhe përfaqëson një prej mënyrave të ndërveprimit të këtyre sistemeve me botën rrethuese të njeriut. Një prej parimeve të shkencës së *usulu fik'hut* tek hanefitë është, edhe se “ajo që njihet nga zakoni është si e kushtëzuar me tekst/*el-mearuf urfen kel meshrut nassan*”⁷³⁰. Ne kemi një miratim mes shkollave të ndryshme për këtë parim në nivel zbatimi, në rast mungese të tekstit specifik të caktuar, që mund t'i referohemi⁷³¹. Marrja në konsideratë e zakonit nënkupton ndërveprimin me kushtet dhe zakonet e disa njerëzve, të cilat mund të jenë të ndryshme nga zakonet arabe, ato zakone të cilat juristët i kanë marrë në konsideratë dhe mbi to kanë ngritur shumë dispozita⁷³². Megjithatë zbatimi praktik i zakonit në fushën e *fik'hut* tradicional është shumë i kufizuar. Shembujt e zakonshëm, që përmendin librat e *usulit*,

724 Sire: *Naming, Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, bot. 3. (Prentice Hall, 1999), fq. 19-20.

725 Ibid, fq. 4.

726 Jenkins, *Wat is Worldview?*

727 DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History of Concept*, fq. 5.

728 Sejf Abdul Fetah, “Rujetul alem inde Muhamed Abduhu”, referat i prezantuar me ratin e njëqind vjetorin e vdekjes së Shejkh Muhamed Abduhu”, Mektebetul Iskenderije-Egjipt, Dhjetor 2005), fq. 7.

729 Sire: *Naming*, fq. 28; Naugle, *Worldview: The Histori of a Concept*, fq. 29.

730 Shih p.sh. *Revista Mexhel-letul ahkam el-adlije*, nr. 43, 45; poashtu Ibni Abidin, *el-Hashije*, vep. e cit., bl. 4, fq. 556.

731 Sulltan, *el-Huxhije*, vep. e cit., fq. 620.

732 Mesud bin Musa Felusi, *Medresetul mutekel-limin* (Rijad: Mektebetu er-rushd, 2004), fq. 354.



se cilat dispozita u nënshtrohen zakoneve janë: Vlera e dhuratës së martesës, monedha që përdoret në marrëdhëniet tregtare, mbulimi ose jo i kokës së burrit, përdorimi i fjalëve të ndryshme arabe në dialekte të ndryshme⁷³³. Është e qartë, se këta shembuj tradicionalë nuk marrin në konsideratë ndryshimin e zakonit, veçse në kufij të ngushtë, e që të tëra janë zhdukur me kohën.

Kështu që shumë prej dispozitave islame mbetën të lidhura me zakonet arabe të dy ose tri shekujve të parë të historisë islame, brenda kufijve të politikës së asaj kohe, përfshirë shtetet, ushqimet, burimet ekonomike dhe sistemit shoqëror, ose me shprehje bashkëkohore: shikimi i botës në atë kohë.

Shembull për to është se forma e sadakasë së *fitrit*, për të cilën flet *fik'hu* tradicional, akoma përfaqësohet me ushqimet e njohura në shekullin VII e.s., ashtu siç përmenden në hadith, pra hurma arabe, rrushi i thathë, elbi dhe el-Ekat⁷³⁴. Shembull tjetër: Një numër dispozitash "ligjore" për shumë dijetarë sot ngrihen mbi bazën e kufijve politikë, historikë të territor islame dhe territor armike/*darul islam ve darul harb*⁷³⁵. Shembull i tretë: Në të gjitha ligjet e kodit familjar të bazuara në librat e *fik'hut*, vajza muslimane nuk mundet të përmbyllë vetë aktin e saj të martesës, veç nëse ajo e autorizon babanë e saj, ose kujdestarin më të afërt mashkull. Ky është një zakon arab, të cilin Islami e ka mbështetur, por që nuk e ka dhënë në mënyrë kategorike për të tëra rastet, sipas disa mendimeve të vlerësuar. Shembull i katërt: Dispozita e shpagimit të gjakut/*ed-dijetu* (kompozicioni), në rastet e vrasjes gabimisht, vazhdon akoma të bjerë mbi të afërmit meshkuj/*alel Akile*", pra "fisin e mashkullit/*ashiretul mer'i*", i cili ka kryer vrasjen jo me paramendim/*gajrel amd*⁷³⁶. Ky është një mendim bazë deri edhe në ambientet, rrethanat e të cilave kanë ndryshuar dhe gati sistemi i tyre fisnor/*nidham el-ashairi* është zhdukur. Shembull i pestë: Dispozitat që kanë lidhje me ndëshkimin për vrasje, kur autori është i panjohur, akoma vazhdojnë të praktikohen mbi bashkëbetimin/

733 P.sh. fjala "*Veled*" apo "*Lahm*", mund të ketë kuptimin "*evlad*" (shumësi i fjalës veled-fëmi) apo fjala tjetër mund të ketë kuptimin "*lahmul bekar*" (mish i lopës) apo "*lahmul bekar ve et-tujur*" (mish i lopës dhe i shpendëve), e kështu me rradhë varësisht folësit nga i cili vend apo dialekt ka ai.

734 "*el-ekat*" është një lloj ushqimi që nuk njihet më në kuzhinën arabe. Sipas ez-Zubejdit (shek. 16) ai është qumështi i dhisë ose i devesë, që zihet e më pas lihet të thahet, që të mund të përdoret në gatim. Shumë dijetarë bazuar zakonisht në shkollën hanefite, kanë lejuar pagesën e vlerës monetare, që është e barasvlefshme me sadakanë e fitrit. Por, zbatimi sipërfaqësor i kësaj sadakaje mbetet mbizotëruese sot në vende si Saudia.

735 Ibni el-Kajjim, *Ahkamu edh-Dhimme*, vep. e cit., bl. 2, fq. 728.

736 Es-Sejdid Sabik, *Fik'hu es-Sunnet* (Kairo: Darul fet'h lila lemil arabi, 1994), bl. 3, fq. 29.



el-Kasame, një mënyrë përgjegjësie sipas zonave, siç pohohet te hanefitë dhe zejditë, përgjegjësia e njeriut më të afërt për nga gjaku, sipas pjesës tjetër të shkollave historike (tradicionale)⁷³⁷. Kjo botë dhe këndvështrimi i botës nga ana sociale ka ndryshuar për të gjithë shembujt e dhënë më lart.

Shembulli më i qartë, që dëfton ndikimin e shikimit të botës nga këndvështrimi i vjetër arab mbi *fik'hun*, është ajo që gjejmë në librin e ibën Tejmijes "*Iktida sirat el-mustekim*", ku në këtë libër ai pohon se: "Ehli Suneti beson, se gjinia arabe është më me meritë, se të huajt", madje ibën Tejmija i përshkruan ata, që e kundërshtojnë këtë besim si "nacionalistë", sepse ata preferojnë popujt joarabë ndaj arabëve"⁷³⁸. S'ka dyshim, se te çdo popull në këtë botë dhe në çdo grup racor ka favorizime të këtij lloji, por të tilla preferenca e kanë shtyrë ibën Tejmijen të nxjerrë dispozita "ligjore", që përmbajnë atë që mund të përshkruhet sot në këndvështrimin tonë aktual, si dallim racor/*et-temjiz el-irkijj*, edhe pse në thelb në Islam kemi barazi mes racave, siç e tregojnë këtë tekste të shumta në Kuran dhe hadithe profetike. Në librin e përmendur ibën Tejmija jep *fetvanë*, që joarabët të mos sundojnë arabët, madje refuzon që joarabët të jenë prijës të arabëve në namazin kolektiv. Po ashtu ai porositi, që të gjithë muslimanët të veshin rrobet e arabëve dhe ka gjykuar ndaj veshjeve joarabe, si ligjërish të papëlqyera / *mekruh*, arabëve t'u jepet më shumë se të tjerëve nga arka e shtetit⁷³⁹, madje dhe një mashkull joarab, që dëshiron të fejohej, nëse fejohej me një femër muslimane, nuk është i barabartë me një arab tjetër⁷⁴⁰.

Është e qartë, se të tilla dispozita janë në kundërshtim me intencën e barazisë mes njerëzve për të cilën dëftojnë tekste *mutevatire*, të cilat shprehin shpirtin e Islamit dhe natyrën se si muslimani e sheh botën.

Bazuar në natyrën njohëse të *fik'hut* islam, të cilën e shpjeguar më lart, zakon konsiderohet ajo që *fik'hu* e konsideron të tillë, sipas parjes së botës tek ai, me kusht që të mos përplasit me parimet themelore të intencave të shariatit. Kështu që shikimi i botës për juristin paraqitet këtu, si shoqërues i zakonit, në qenien e tij një mënyrë për të perceptuar ndryshimet, që ndodhin mbi zakonet arabe sunduese në shekujt e parë islamë, prej të cilave nisen shumë prej juristëve tanë.

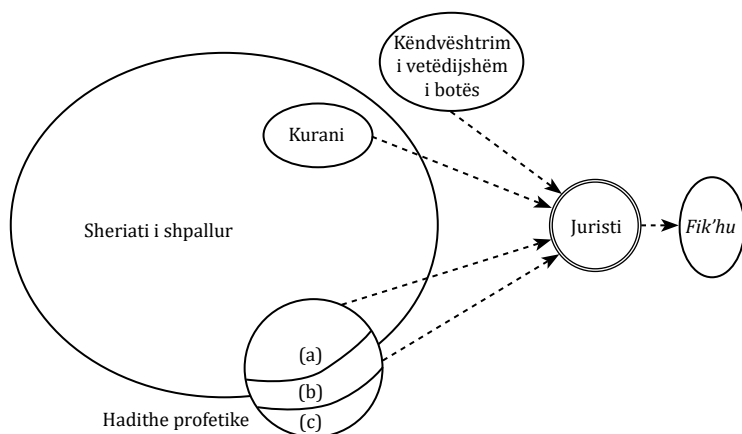
737 Peters, Rudolph, "Murderin Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law", *Islamic Law and Society* 9, nr. 2 (2002), fq. 133.

738 Ahmed Ibni Tejmije, *Iktida siratul mustekim mukhalefet ashahul xhehim*, redakt. Muhamed Hamid, bot. 2 (Kairo: Metbaatu es-sunne, 1369 h.), fq. 148-150.

739 Ibid., fq. 37, 59-60 dhe 158

740 Ky mendim njëashtu është edhe mendim i shumicës së shkollave (dotrinave) juridike. Për një studim komparativ shih Ibni Rushd, *Bidajetul muxtihad ve nihajetul muktesid*, vep. e cit., bl. 2, fq. 12.

Te grafiku 6.2. lexuesi do të gjejë pozitën, që zë shikimi i botës tek juristi në sistemin e sugjeruar të *fik'hut* islam. Grafiku dëfton, se si juristi zë një vend qendror në perceptimin e *fik'hut*, e kjo rezultat i hyrjes së shikimit të botës në sistem. Këtu kemi dallim mes juristit, dhe Kuranit dhe traditës profetike, që janë burimet e njohjes për juristin, e që janë pjesë e shikimit të botës tek ai gjithashtu. Ekzistojnë edhe përbërës të tjerë në shikimin e botës te juristi, që ndërveprojnë me burimet / *mesadir* për të prodhuar *fik'hun* dhe konceptet e përgjithshme dhe kategorike.



Grafiku 6.2. "Shikimi i botës nga juristi" një faktor kryesor në perceptimin e *fik'hut*

Të vështruarit (studjuarit) e botës duhet të jetë e vetëdijshme/ *va'ijen*, pra të mos jetë hamendësim/*dhannen* apo aluzion kategorik/ *vehm mehad*, por të jetë e bazuar mbi një (vështrim) qasje shkencore. Ndërkohë kur juristi nuk zotëron një qasje të botës, siç është në realitet, ai nuk është i aftë të mbërrijë në mendime juridike të sakta. Ky kuptim i botës është një shprehje tjetër për zotërimin nga ana e juristit të kushtit të *fik'hut* të aktualitetit/*fik'hul vaki'e*, të cilin ibën Kajimi e ka vënë si kusht, që të kryhet një *ixhtihad* i vlerësuar *ixhtihad mu'ëteber*⁷⁴¹.

Ky sugjerim yni ka dy pasoja mbi *fik'hun*, e ato janë: E para, sa u përket ndryshimeve në kuptimin e botës te juristi, ajo do të prodhojë pakësimin e kuptimit literal të *fik'hut* islam. Ndjekja e dispozitës në kuptimin literal e bën këtë dispozitë një lloj rituali të ngurtë. Por atë që dua të theksoj sërish është, se e rëndësishme është ruajtja e ndjekjes literale në

741 Ibni el-Kajjim, *et-Turukul hikmije*, vep. e cit., bl. 1, fq. 5.



fushën e adhurimeve, si namazi, agjërimi e haxhi, por ndërkohë është e mundur përherë të hiperbolizohet në zgjerimin e rrethit të adhurimeve në llogari të marrëdhënieve. Për këtë arsye kërkohet një ekuilibrim mes këtyre dy fushave.

Le të sjellim disa shembuj këtu, që e qartësojnë këtë pikë: Qëllimi nga zekati i fitrit është ndihma për të varfërin. Raportohet nga Profeti (a.s.) të ketë thënë: *“Pasuroji ata (të varfërit) që të lypin në një ditë të tillë”*⁷⁴². Por ky zekat është studiuar nën nenet e adhurimeve e për këtë është zbatuar fjalë për fjalë në çdo vend e në çdo kohë. Po kur ndryshon vendi dhe shoqëria deri në atë pikë, që hurma, rrushi i tharë dhe elbi nuk bëjnë më dobi për të varfrin? Zbatimi i kësaj sadakaje fjalë për fjalë si një adhurim i plotë patjetër që do ta humbasë kuptimin e synuar/intencën (*el-meksad*), për hir të të cilit edhe është drekretuar/*min exhlihi shuriat*.

Po ashtu, të afërmit e njeriut në disa vende në zhvillim me shumicë muslimane bartin përgjegjësinë e pagesës së gjakut/*ed-dijetu* kur kryen ndonjë vrasje jo me paramendim/*gajrul ‘amdi* sepse ata konsiderohen “të afërmit meshkuj”⁷⁴³. Por, nëse në disa ambiente fisi i personit ose grupi i tij i gjakut, nuk do të kishin ndonjë kuptim që vlen të përmendet, për shkak të ndryshimit të këndvështrimit të botës sa u përket strukturës sociale në të cilën jeton, zbatimi fjalë për fjalë i këtij parimi do të binte ndesh me drejtësinë e synuar/*adlil meksud*.

Një shembull i tretë është, se akti i martesës arabisht dhe ligjërimi i së premtes në arabishte nuk janë të kuptuara në përgjithësi në shoqëritë, që nuk e flasin gjuhën arabe⁷⁴⁴. Këmbëngulja në gjuhën arabe në këto dy situata u referohet dispozitave të mëparshme, që supozojnë se gjuha e aktit ose ligjërimi është adhurim në vetvete. Por kryerja e këtyre akteve dhe ligjërimeve në gjuhën arabe do t’iu humbasë kuptimin njerëzor akteve dhe kuptimin shoqëror ligjëratës. Vlen të përmendet, se kjo analizë jona nuk nënkupton, se adhurimet dhe marrëdhëniet ndërnjerëzore janë dy fusha të ndryshme, që nuk puqen me njëra-tjetrën. Adhurimi është i synuar në vetevete në dispozita ligjore islame, por ajo që kërkohet është të gjendet një ekuilibër mes adhurimit dhe intencave sociale.

Çështja e dytë, në kushtin e sugjeruar për sigurimin e një shikimi dhe kuptimi të vetëdijshëm të botës, është mundësimi i hapjes së *fik’hut* islam përballë arritjeve në shkencat e natyrës dhe shoqërore, që ka realizuar

742 Ibni Haxher, *Fet’hul bari sherh Sahidul Bukhari*, vep. e cit., fq. 375.

743 Një shembull i tillë është Jordania, pos përvojës sime personale por edhe e disa shokëve të mi jordanez.

744 Kjo është gjendja e shumë xhami ku janë futur në Arabin Saudite, gjë që më ka befasur.



njerëzimi. Nuk është më e mundur sot, që dikush të pretendojë dekretimin e dispozitave në përputhje me realitetin pa kryer një kërkim shkencor të përshtatshëm dhe bazuar në metodologji shkencore, qoftë shkencore apo sociale. Kemi parë se si për disa tema, që kanë lidhje me aftësinë ligjore/*ehlije sher'ëijje* si shenja e vdekjes, periudha më e gjatë e shtatzanisë, moshë e dallimit/*sinnu et-temjiz*, arritja e moshës pubertetit/*sinul bulug* etj., juristët herët nxirrnin dispozitën për to bazuar në pyetjet drejtuar njerëzve, siç edhe janë shprehur.

Tani, metodologjia e përgjigjes ndaj pyetjeve shkencore është pjesë e shikimit të botës, siç dëfton Riçard De Vit⁷⁴⁵. Pra, “të pyeturit e njerëzve” nuk mund ta përdorë më kush sot, qoftë edhe jurist, pa kryer një proces argumentimi statistikor/*amelijet istidlal ihσαιije*. Kjo na shpie ne në fushën e shkencave, qofshin shkencore ose shoqërore, dhe kërkojnë një mjet për ndërveprim mes *fik'hut* islam dhe fushave të tjera të njohjes. Për këtë arsye juristi duhet t'iu referohet specialistëve në fushat e mjekësisë, për shembull, e t'i pyesë ata, që t'i përcaktojnë atij shenjat e vdekjes, periudhën më të gjatë dhe më të shkurtër të shtatzanisë etj. Të dhënat empirike, pra të ngritura mbi vrojtime shkencore duhet të kenë fuqi argumentuese/*huxhxhijje* në këtë fushë, edhe në qoftë se burimi i këtyre të dhënave hulumtuese të jetë i hamendësuar, sipas logjikës tradicionale aristoteliane. Edhe specialistët në fushën e psikologjisë janë ata, të cilëve iu janë referuar për të përcaktuar moshën e dallimit/*sinnu et-temjiz*, po ashtu specialistët e ekonomisë janë ata, që përcaktojnë masën e pasurisë/*nisab* dhe të varfërisë, e kështu me radhë.

Është e vërtetë, se ajo që ne e quajmë shkencë është përherë në zhvillim përgjatë kohës dhe është po e vërtetë, se kjo kërkon rikthim dhe reformim të përhershëm të vendimeve tona dhe përgjigjeve shkencore. Por zhvillimi i shkencave është pjesë e zhvillimit natyror të të shikuarit botën për juristin dhe hyrja e shkencës në metodikën juridike, në këtë kuptim është ajo, që garanton hapjen e sistemit të *fik'hut* islam.

Reformimi nëpërmjet metodës së hapjes filozofike

Fik'hu islam mund të realizojë një reformim të vetes nëpërmjet hapjes së një përbërësi tjetër prej përbërëve të të parët të vetëdijshëm të botës për juristin, ajo është filozofia. Përderisa shkenca e *usulu fik'hut* islam është me të vërtetë filozofia e legjislacionit islam, atëherë është e

745 DeWit, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, fq. 5.



domosdoshme, që ajo të ruajë bazën/*el-usul* në një masë hapjeje përballë kërkimit filozofik, i cili në përgjithësi përparon me zhvillimin e njohjes njerëzore.

Por ajo që ka ndodhur gjatë historisë është, se shumica dërrmuese e dijetarëve të parë nga shkollat e ndryshme juridike kanë refuzuar çdo përpjekje për të përfituar nga filozofia në zhvillimin e metodologjisë së *fik'hut* islam, ose njohurive islame në përgjithësi. Këta dijetarë, refuzimin e tyre e argumentonin me disa teori greke, që kishin lidhje me pasnatyrën, e që binte ndesh me besimet e njohura islame⁷⁴⁶. Duke u bazuar në to ata dhanë *fetva*, të cilat ndalonin studimin dhe mësimdhënien e filozofisë, sepse ajo bazohej mbi parime besimi joislame⁷⁴⁷. Bazuar në këto *fetva*, kur njeriu detyrohet të zgjedhë mes dy mundësish pa të tretë, filozofinë ose ndjekjen e Kuranit, filozofët në këto *fetva* u akuzuan si renegatë/*murted* dhe nuk u lejua mbajtja e librave të tyre, as shitja e tyre, dhe as vlerësimi i tyre. Ndër ata që nxorën të tilla *fetva* ishin dijetarë të mëdhenj tek të cilët referoheshin shkollat e ndryshme të *fik'hut*, si ibën Akili (v. 512 h / 1119 e.s.), en-Nevevi (v. 675 h / 1277 e.s.), es-Sujuti (v. 910 h / 1505 e.s.), el-Kushejri (v. 510 h / 1127 e.s.), ibën Ruslan (v. 1003 h / 1595 e.s.), esh-Sherbini (v. 986 h / 1579 e.s.), ibën es-Salah (v. 643 h / 1246 e.s.)⁷⁴⁸. *Fetvaja* e ibën es-Salahut ka qenë *fetvaja* më e shumtë me të cilën dëshmohet rreth kësaj tematike në *fik'hun* islam. Ai në *fetvanë* e tij deklaroi, se “filozofia është thelbi i budallallëkut dhe shturjes” dhe se “shpata është mjeti, që duhet të përdoret në marrëdhënie me mësuesit e filozofisë”⁷⁴⁹. Ky qëndrim i dhunshëm kundrejt filozofisë i vuri kufi interesimit për të në shumicën e fushave islame⁷⁵⁰. Ata nxënësit të dijes dhe dijetarë, që donin të studionin filozofi ose logjikë, duhet ta mësonin atë fshehtas dhe asnjë mësues nuk ua mësonte atë, vetëm se nxënësit më të afërt dhe besnikë të tij, e më tej nuk e deklaronte absolutisht atë që kishte studiuar në shkrimet e

746 Një shembull i këtillë është pohimi i filozofëve për përjetshmërinë e Universit (*kidemul alem*), në diskutimin e njohur, që ngjau mes Gazaliut dhe Ibni Rushdit me “*et-Tehafut*”-përgënjeshttrim. Ibni Rushdi (Averoes) vërteton, se fjala e thënë e jona, se “*Universi është i përjetshëm*” është në kuptimin se ai nuk ka fund/*ebedi* për sa i përket të ardhmes, ashtu siç e beson Gazaliu e që nuk dallon pohimi “*Universi është i përjetshëm*” në kuptimin e asaj, që ai nuk ka fillim/*ezeli*, *kadim*, ashtu siç thonë filozofët grekë dhe të tjerë.

747 Ahmed Ibni Tejmije, *Deru tearud el-akl ve en-nakl* (Bjerut: Darul kutub el-ilmije, 1997), bl. 3, fq. 218.

748 Es-Sujuti, *ed-durrul menthur*, vep. e cit., bl. 3, fq. 86; Ebu Amir bin Sallah, *Fetava ibn Sallah*, vep. e cit., fq. 2005.

749 Ibid

750 Hasan Beshir Salih, *Alakatul mentik bil-laga inde filasifetil muslimin* (Aleksandri: el-Vefa, 2003), fq. 86.



tij⁷⁵¹. Kur ibën Rushdi, i cili ka qenë jurist dhe filozof në të njëjtën kohë kundërshtoi këto *fetva*, u persekutua dhe iu dogjën librat⁷⁵².

Një numër i paktë dijetarësh deklaruan refuzimin e tyre ndaj filozofisë greke dhe metodikave të saj kontradiktore me Islamin, por këta ndryshe nga paraardhësit e tyre dalluan, se derdhën mund për t'i bërë një kritikë shkencore dhe të studiuar kësaj filozofie. Madje disa prej tyre u përpoqën të jepnin mendime alternative, sidomos në logjikë, dhe sipas kënvështrimit të tyre personal. Ky për shembull ka qenë qëndrimi, që kanë mbajtur dy imamët ibën Hazm⁷⁵³ dhe ibën Tejmije⁷⁵⁴.

Ibën Hazmi me gjithë metodikën e tij sipërfaqësore (leterale), nuk e refuzoi logjikën, siç bënë dijetarët e tjerë, përkundrazi ishte i mendimit, se logjika është kriteri me të cilin njeriu mundet të forcojë njohuritë, pra "kriteri i çdo dije/*mi'ëjar kul-lu ilmin*"⁷⁵⁵. Ibën Hazmi sqaroi, se si rezultatet e mundshme të logjikës janë të barabarta me rezultatet e logjikës obligative në *fik'hun* islam, ide për të cilën i është borxhli librit të imam Gazaliut "El-Mustasfa"⁷⁵⁶. Për këtë arsye, libri i ibën Hazmit "Tekrib el-Mantik", sipas dijes sime ka qenë përpjekja e parë në sqarimin e marrëdhënieve paralele mes mundësisë dhe lejes, mes përfshirjes dhe detyrimit, mes pamundësisë dhe parandalimit⁷⁵⁷ dhe kjo tetë shekuj para, se të shfaqej teoria bashkëkohore në etikë dhe përgjegjësi e Von Rejt⁷⁵⁸. Ibën Hazmi e riktheu leximin e mendimeve të Aristotelit rreth analogjisë në një rrobë të re, që ndez debat, ku i shërben filozofisë së tij dhe shkollës së tij dhahirite⁷⁵⁹. Ibën Hazmi, për shembull, u bazua mbi idenë e shkakësisë (teorinë e kauzalitetit) në dukuritë e natyrës, por jo në legjislacionin e shpallur, kështu që ai refuzoi të gjitha format e mendimit analogjik dhe kritikoi logjikën e të gjithë atyre, që ndiqnin këtë mënyrë shqyrtimi⁷⁶⁰.

Nga ana tjetër, kritika e ibën Tejmijes ndaj Aristotelit ka qenë e detализuar dhe e prerë⁷⁶¹. Ibën Tejmije refuzoi dallimin, që Aristoteli bëri mes

751 Ed-Dejb, *Imamul haremejni*, vep.e cit., fq. 39

752 Isam Nassar, *el-Khitabul felsefij inde Ibni Rushd e atahruhu fi kitabab Muhamed Abduhu ve Zekerija Nexhib Mahumud* (Kairo: Darul hidaje, 2003), fq. 16-21.

753 Vedi Mustaf, "Ibni Hazm ve mevakifuhu minel felsefe vel mantik vel akhlak" (disert. Magjistrature, Universiteti Aleksandrisë, neshr el-Mehmea eth-thekafi, 2000).

754 Ibni Tejmije, *Deru tearudil akli ve en-nakl*, vep. e cit.

755 Mustafa, *Ibni Hazm*, vep. e cit., fq. 203.

756 Gazali, *el-Mustasfa fi usuli fik'h*, vep. e cit.

757 Shih Ali Ibni Hazm, *Tekribul mantik*, redakt. Ihsan Abbas, bot. 1 (Bejrut: pa vit bot.)

758 Shih G. H. Von Wright, "Deontic Logic", *Mind, New Series* 60, nr. 237 (1951).

759 Enver ez-Zu'ëbi, *Dhahirijet ibni Hazm el-Andalusi: Nadharijetul mearife ve menahixhul bahthi* (Amman, el-Meahad el-alemi li fikril islami, 1996), fq. 49.

760 Ibid., fq. 100-103.

761 John F. Sowa, *Knowledge Represebtation: Logical, Philosophical and Computation Foundations* (Pacific Grove: Boole, 2000., fq. 359



thelbit (esencës) dhe lëndës (formës)/*el-xhevher ve el-arad* duke e përshkruar si një dallim arbitrar/*tefrik iëtibatijj*. Si rrjedhojë, ai refuzoi çdo të vërtetë, e cila pohohet nëpërmjet përkufizimit në çështjet e përgjithshme⁷⁶². Dallimi, sipas ibën Tejmijes mes *el-busre*/hurmës së papjekur, *er-rutab*/pjesërisht të pjekur dhe *et-temr*/hurmës së pjekur plotësisht nuk pasqyron tri thelbe (esenca/*xhevher*), siç shprehen ndjekësit e Aristotelit⁷⁶³, por ato janë “universalet mendore/*kulijat fi edh-dhihn*”, siç është shprehur ibën Tejmija⁷⁶⁴. Për këtë arsye ibën Tejmija kritikon kufizimin e analizës logjike në analogjinë logjike/*tehlil mantiki fi kijas mantiki* e cila ngrihet mbi supozime të përgjithshme. Ibën Tejmija sugjeroi analogjinë e së ngjashmes, si shembull të një metodike të barabartë të analogjisë logjike/*menhexh mukafee lil kijas el-mantikij*⁷⁶⁵. Ibën Tejmija, ashtu si ibën Hazmi, përdori analizën e tij kritike për të mbështetur projektin e tij filozofik, i cili në thelb ishte i ligjshëm si emër⁷⁶⁶. Ibën Tejmija ka kritikuar gjithashtu edhe imam Gazaliun dhe të dijetarë tjerë, të cilët pretenduan, se mbështesnin filozofinë greke thjesht, si një mjet logjik, por pa ndjekur themelet e saj metafizike⁷⁶⁷.

Një numër juristësh pohuan, se refuzonin metafizikën te grekët dhe të pranonin logjikën greke, si mjet i thjeshtë. Imam Gazaliu e ka kritikuar ashpër filozofinë greke për politeizmin e saj dhe i ka akuzuar filozofët muslimanë si renegatë. Kjo nga njëra anë⁷⁶⁸, ndërkohë nga ana tjetër Gazaliu pranoi “mjetin” (Organonin) e Aristotelit, pra mjetin që ai përdor, madje pohon se ai është një parathënie e domosdoshme për çdo shkencë, që pa atë asnjë dijetar, nuk mund të fitojë besimin në asnjë degë të njohjes⁷⁶⁹.

Gazaliu e përfshiu vetë logjikën greke, si metodologji në mendim dhe si rezultat i kësaj ai mundi të prodhojë një metodikë në përzierjen mes logjikës së shqyrtimit grek dhe *ixhtihadit* juridik. Gazaliu në librin e tij “el-Kistas” argumentoi për një numër evidentimesh të Aristotelit si: “Rregulli i vërtetimit nëpërmjet vërtetimit/*kaidetu et-tekid an tariki et-tekid*”. P.sh.: Nëse qëndrimi (a) është i saktë, edhe qëndrimi (b) është i tillë.

762 W. Jallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press., 1993)

763 Ibid.

764 Cituar nga Ebu Jeakub el-Merzuki “Islahul akli fil felsefetil arabijeti” (Disert. Doktorature, publikuar nga Merkez Dirasat Vahde el-arabije, 1994), fq. 176.

765 Ibni Tejmije, *Deru tearudil akli ve en-nakl*, vep. e cit., bl. 1, fq. 203.

766 El-Merzuki, “Islahul akli fil felsefetil arabijeti”, vep. e cit., fq. 177; el-Axhem, *el-Mantik indel gazali*, vep. e cit.

767 Ibni tejmije, *Deru tearudil akli ve en-nakl*, vep. e cit., bl. 3, fq. 218.

768 Ebu Hamid El-Gazali, *Tehafutul felasife*, përkth. M. S. Kemali [Kongres mbi Felozofinë mbajtur në Pakistan, 1963 [cit. 18 Janar 2005] në www.muslimphilosophy.com.

769 El-Gazali, *el-Mustasfa fi suli fik'h*, vep. e cit., fq. 3.



Nëse është e vërtetë (a) duhet logjikisht që kështu të jetë edhe (b). Rregulli: “Mohimi nëpërmjet mohimit/*en-nefju an tariki en-neffj*”, pra nëse (a) nuk është e saktë, edhe (b) nuk është e saktë. Nëse nuk është e saktë (a) logjikisht duhet të mos jetë edhe (b). Gazaliu argumentoi për saktësinë e këtyre rregullave, duke iu referuar asaj që ai e quante “argumente logjike/*el-huxhexh el-mantikije*” në Kuran⁷⁷⁰. Për shembull, ai sjell ajetin: “*Nëse në to do të kishte shumë zota përveç Allahut, ato (qielli dhe toka) do të prisheshin*” (el-Enbija, ajeti 21). Më tej Gazaliu përdor rregullin e “mohimit nëpërmjet mohimit”, duke iu referuar këtij ajeti dhe thotë: “*Prania e më shumë se e një Zoti nënkupton anarki, sepse nuk ka anarki në gjithësi, kjo do të thotë mungesën e një zoti tjetër*”⁷⁷¹. Në këtë shembull, e në të tjerë, Gazaliu përdor argumente arabe të nxjerra drejtpërdrejt nga Kurani, ose nga termat juridikë të njohur, në vend që të përdorë termat e njohur filozofikë. Ndër to, për shembull, ai përdor (dispozitë)rregull/*el-hukme* në vend të “*mahmul/predikat logjik*”, motivin/*ile* në vend të “*kufirit të mesëm/haddul vasat*”, “*rregull bazë/el-Asl*” në vend të “*premisë/mukaddime*”, “*rregull e detajizuar/el-fer’ëu*” në vend të “*konkluzioneve/netixhe*”, të lejuarën/*mubah* në vend të “*së mundurës/ mumkin*”⁷⁷².

Shumica e mendimeve të Gazaliut ishin shpikje përmbajtja e të cilave ishte analogjia logjike në procesin e analogjisë juridike⁷⁷³. Në përpjekjen e tij për të vënë një masë organizimi mbi përcaktimin e motivit në dispozita/*tenkih el-menat* (të kërkuarit e asaj çka është *il-le*/motiv në ndonjë rregull/dispozitë), imam Gazaliu vuri në zbatim një numër analogjish të lira mbi situatën e parë⁷⁷⁴. Ndër to, për shembull ai sugjeroi analizën që vijon: “*Kur krahason një vlerë me një vlerë tjetër duhet, që kjo të jetë më e madhe se ajo, e barabartë me të ose më e vogël se ajo. Nëse provojmë një prej tri mundësive, dy situatat e tjera patjetër që duhet të jenë fallco*”⁷⁷⁵. Më tej, ai paraqet një analogji të supozuar/*kijas iftiradi*, duke marrë në konsideratë kufirin e mesëm/*el-haddul vasat*, i cili për të dy temat është vetë motivi/*ile*, që të mund të zhvendosë të njëjtën vendim nga situata e

770 Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Quran* (London and New York: Routledge, 2004), fq. 156; poashtu el-Axhem, *el-Mantik indel gazali*, vep. e cit., fq. 163-165.

771 Ebu Hamid El-Gazali, *el-Kistasul Mustekim* (Bjerut: Catholic Publishing House, 1959), fq. 62.

772 El-Axhem, *el-Mantik indel Gazali*, vep. e cit., fq. 65.

773 Ibid.

774 *El-kijas el-istidraki*, silogjizmi disjunktiv: e saktë është njëra apo tjetër (apo ndoshta që të dyja). Por nuk munden të dyja të jenë të gabuara. Prandaj nëse dihet që njëra anë është e pasaktë, atëherë patjetër ana tjetër duhet të jetë e saktë.

775 Ebu Hamid El-Gazali, *Mihakku nadhar* (Kairo: el-Metbea el-Edebije, pa vit bot.), fq. 43.



parë në situatën e dytë⁷⁷⁶. Ai, për shembull, ka shkruar: “Çdo verë është dehëse dhe çdo lëndë dehëse është e ndaluar, kështu që vera është e ndaluar”⁷⁷⁷. Nëse vërejmë fjalët e tij do të shohim, se ai e konsideron dehjen si kufirin e mesëm/*haddul evsat* (sipas termave të tij islamë) ose motiv/’ile, me gjithë jokriterizimin e tij, që është kusht që ai dhe juristët e tjerë e kanë kushtëzuar për atë që e kanë emërtuar motiv.

Këtu shohim, se me gjithë sulmin e ashpër të Gazaliut ndaj filozofisë greke, vënia në punë e logjikës së Aristotelit në funksion të logjikës së mendimit të tij juridik islam është nisur nga një parim i sigurtë dhe orientim prodhues, edhe pse kjo i shkaktoi atij, që t’i drejtoheshin kritika të ashpra nga të dyja palët, literalët dhe siëprfaqësorët⁷⁷⁸. Imam el-Amidi (v. 633 h /1236 e.s.), es-Subki (v. 755 h /1374 e.s.) dhe një numër dijetarësh të tjerë, sidomos nga shkolla esharite dhe shafi’ite, të cilave u përkiste imam Gazaliu miratuan imam Gazaliun në dallimin mes “mjeteve të thjeshta”, të cilat muslimanët kanë mundësi t’i marrin nga jomuslimanët, dhe mes mendimeve dhe koncepteve të tjera, të cilat nuk lejohet të merren nga jomuslimanët⁷⁷⁹. Ky mendim është i ngjashëm me disa *fetva* të “dhahirive të rinj/*dhahirijetul xhudud* (neoliteralistë) në kohën tonë, të cilat nuk lejojnë marrjen e shumë njohurive nga Perëndimi, veç teknologjinë materiale, por jo njohurive që kanë lidhje me humanizmat ose shkencat sociale.

Për shkak të popullaritetit të Gazaliut sulmi i tij i përgjithshëm ndaj filozofisë kontribuoi në ndalimin e mendimit të lirë teorik në metodikën themelore në përgjithësi dhe në mendimin juridik në çdo shkollë. Shkenca e *usulit* mbeti e përqendruar në kërkimin e domethënies gjuhësore/*dilalat el-lugavije* dhe shqyrtimeve logjike literale/*mantikul istinbat el-harfijj*, ndërsa logjika e shqyrtimit juridik/*mantikul istinbat el-fik’hijj* mbeti thjesht një sistem mekanik, që kishte të bënte me detyrimet dhe ndalesat, pa marrë në konsideratë intencat prej tyre.

Ndërsa në kohën tonë, çka i ngjan më shumë mendimit juridik tradicional është ajo që quhet logjika etike e Rajt. Çdokush mund të vërejë, se megjithëse termi “logjikë (deontologjike) etike/*el-mantik el-akhlakij*”

776 Analogjia hipotetike/*el-kijas el-fardij*: Nëse kemi dy shprehje, ku pjesa e parë nga e para është e njëjtë me pjesën e dytë të së dytës, ne mund të fshijmë këtë pjesë të përbashkët dhe të lidhim dy pjesët e mbetur së bashku. Pra, nëse kemi a=b dhe b=c, pra a=c. Gazaliu në vend të b përdor termin motiv në këtë shembull.

777 El-Gazali, *Mihakku en-nadhar*, vep. e cit., fq. 31.

778 Shih p.sh. Ibni Tejmijen dhe Ibni Hazmin; poashtu shih el-Axhem, *el-Mantik indel Gazali*, vep. e cit.

779 Ali es-Subki, *el-Ara el-fik’hijje* (Liban: Darul mearif), bl. 2, fq. 644.



është një term, që e ka shpikur Von Rajt në mesin e shekullit XX⁷⁸⁰, sistemi krahasues i Von Rajt, lidhja e tij me logjikën formale dhe aksiomat e saj kryesore/*musel-lemat er-reisije* i ngjajnë në një masë të madhe mendimit juridik tradicional, siç janë shfaqur tek imam Gazaliu dhe të tjerë. Ligji i detyrimit tek Von Rajti, ku ai pohon se “nëse kryerja e një akti sjell një tjetër, ne duhet të bëjmë gjithashtu edhe aktin tjetër”⁷⁸¹, e ky është i njëjti rregull juridik islam: “Ai akt, pa të cilin nuk arrihet të kryhet detyrimi, është i detyrueshëm/*ma la jetimmul vaxhibu ila bihi fehuve vahib*”⁷⁸². Megjithëkëtë filozofia bashkëkohore ligjore nuk e pranon logjikën (deontologjike) etike të Rajtit, si rregull të pranuar të logjikës së mendimit juridik⁷⁸³. Shkaqet kryesore për këtë janë: 1. Klasifikimi dikotomik i prerë i logjikës (deontologjike) etike në detyrë ose ndalim; 2. Mosmarrja në konsideratë e faktorit kohë në rezultate të thjeshta logjike; 3. Injorimi i plotë i situatave të veçanta (përjashtimore)⁷⁸⁴.

Nga ana tjetër, teoria e *fik’hut* islam nuk përfitoi nga shtesat cilësore me të cilat kontribuan filozofët në zhvillimin e filozofisë greke dhe mbështetjes në të, sidomos në shkencën e logjikës. Shembull për këtë është, se ibën Sina (v 428 h / 1037 e.s.) kontribuoi në mënyrë cilësore në shkencën e logjikës, kur ripërpunoi me përpikmëri teorinë e Aristotelit në logjikën formale pasi diferencoi situatat, që lidhen me dimensionin kohë⁷⁸⁵. Ishte e mundur, që ky kontribut të jepte fryte për dhënien e një dimensionit kohor në shqyrtimet tradicionale të bazuara në analogji, që nga ana e saj do t’i shtonte një vlerësim kohës, nevoja për të cilën në logjikën e *fik’hut* islam është e madhe.

Ekzistojnë gjithashtu kontribute të tjera origjinale të shkruara nga lapsat e filozofëve muslimanë, por që prej tyre nuk kanë përfituar juristët muslimanë, si teoria e Farabiut (v 338 h / 950 e.s.) në argumentimin në bazë të induksionit/*el-ihthaxh bil istikra*⁷⁸⁶, e cila kishte mundësinë t’i shtonte *fik’hut* një dimension për të cilin kishte nevojë, mendimi indukSIONAL. Po ashtu, studiues të tjera panë, se kritika e ibën Hazmit dhe ibën

780 Von Wright, “Deontik Logic”.

781 Ibid.

782 Për shembuj të zbatimit të kësaj dispozite shih es-Subki, *el-Ibhaxh fi sherhil minhaxh*, vep. e cit., bl. 1, fq. 118; er-Razi, *el-Mahsul*, vep. e cit., bl. 2, fq. 322; el-Gazali, *el-Mustesfa fi usulil fik’h*, vep. e cit., bl. 1, fq. 57; Ahmed Ibni Tejmije, *el-Musevvede fi usulil fik’h* bot. 2 (Kairo: Mektebetul medine, pa vit bot.), fq. 58; esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 1, fq. 125.

783 C. W. De Marco, “Deontic Legal Logic”, në *The Philosophy of Law: An Ebcyclopedia*, ed. Christopher Gray (New York an London: Garland Publishing, 1999)

784 Ibid.

785 Recher, *Arabic Logic*, bl. 4, fq. 526.

786 Ibid. Bl. 4, fq. 527.



Tejmijës ndaj logjikës së Aristotelit përgatiti fushën për ngritjen e logjikës induksionale nën penën e Xhon Stjuart Mill⁷⁸⁷, ndërkohë që *fik'hu* islam nuk përfitoi prej saj.

Gjyqtari el-Velid ibën Rushd në dallim nga shumica e juristëve, ndoqi një qëndrim plotësisht të hapur para njohjes njerëzore. Ibën Rushdi argumentoi mbi detyrën, që Kurani u vuri muslimanëve për të menduar e medituar në krijimin e Allahut (xh.sh.), që mbi këtë bazë të ngrihet çdo mendim filozofik i shëndetshëm, pa marrë parasysh fenë e atij që e ka dhënë⁷⁸⁸. Zgjidhja që propozoi ibën Rushdi, për atë “përplasje”, që pa mes mendjes dhe tekstit ishte, që tekstet të interpretohen aq sa e lejonte gjuha, që ato të përputheshin me mendjen⁷⁸⁹. Gjithashtu ibën Rushdi fajësoi Gazaliun dhe të tjerë juristë për ngutjen e tyre në akuzimin e filozofëve si heretikë, pa e kuptuar qëndrimin e tyre.

Metodika e ibën Rushdit në dyzimin mes mendjes njerëzore dhe tekstit hyjnor, hapjen e tij para tjetrit, refuzimi i tij të drejtonte akuza të ngutura për heretizëm, e po ashtu ftesa e tij për të përfituar nga filozofia në reformimin e aktualitetit patën një ndikim të qartë në lëvizjen islame reformatore gjatë periudhës së shekullit të shkuar⁷⁹⁰. Por sipas atyre dorëshkrimeve, që ne kemi në dorë⁷⁹¹, ibën Rushdi nuk ka shkruar për lidhjen mes mendimeve të tij në filozofi dhe mendimeve të tij në *fik'h*. Për këtë unë ndryshe nga mendimi i disa kërkuesve⁷⁹² besoj, se ka një vakum mes ibën Rushdit filozof shpjegues ose Mësuesit të Dytë i cili mbrojti mendimin filozofik në librin e tij “*Fasl el-Mekal*”, një shpjegim i shquar i tij për veprat e Aristotelit nga njëra anë⁷⁹³, dhe mes ibën Rushdit, gjyqtarit dhe juristit, i cili shpesh mbështet shkollën e tij malikite në enciklopedinë e tij të gjerë në *fik'hun* islam të titulluar “*Bidajetul Muxhtehid*”. Duhet që *fik'hu* të ndjekë reformimin e vetes, të merret në konsideratë hapja e ibën Rushdit para çdo kërkimi filozofik, madje zgjerimi i kësaj hapje për të kontribuar në reformimin dhe rinovimin e teorisë së vetë shkencës së *usulu fik'hut*.

787 Maxhid Fakhri, *Tarikhul felesefetul islamije* bot. 2 (Londom New York: Longman, Universiti of Columbia Press, 1983) fq. 353.

788 Ibn Rushd, *Faslul mekal*, vep. e cit.

789 Ibid.

790 Nessar, *el-Khitab el-felsefi*, vep. e cit.; et-Turabi, *Kadaj et-texhdid*, vep. e cit., fq. 193.

791 Atif el-Iraki, *en-Nezatel alklije fil felsefeti Ibni Rushd*, bot. 5 (Kairo: Darul mearif, 1993), fq. 369.

792 Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia*, fq. 439

793 El-Iraki, *en-Nezatel aklie fil felsefeti ibni Rushd*, vep. e cit.



Drejt multidimensionalizimit

Në kapitullin e dytë me shprehje të thjeshta dëftuam kufijtë e klasifikimit dualist të thjeshtë dhe rëndësinë e një këndvështrimi multidimensional, që ky të jetë parimi, i cili dallon tiparet e sistemeve, që ato të jenë më aktuale, ose më mirë të thuhet, të lidhura me jetën e përditshme multidimensionale, duke përfshirë një spektër nivelesh mes koncepteve dytësore. Këtë koncept e vumë në zbatim në kapitullin e pestë në tematikën e fuqisë argumentuese, e cila shkon nga fuqia e plotë në njërën anë deri në pavlefshmërinë absolute në anën tjetër dhe ndryshon sipas burimit të njohurisë, nga logjik në qiellor. Ndërsa në këtë kërkim, ndoshta ne me sistemin e *fik'hut* islam do të ecim hapa të tjerë drejt multidimensionalizimit nëpërmjet zbatimit të këtij këndvështrimi mbi dy prej koncepteve të shkencës së *usulu fik'hut* që janë kategorizmi / *el-kat'eu* dhe përplasja/*et-tearud*.

Spektri i kategorizimit

Zakoni ka treguar, që në fillim të çdo tematike të shkencës së *usulit* studiuesi e kishte të domosdoshme të përkufizonte konceptin/*el-mefhum*. Dhe ky përkufizim, siç më duket mua është një ndikim i Aristotelit, ngrihej ose mbi bazën e thelbit/*mahije* të diçkasë ndryshe “esencë/ *el-hadd*”, ose mbi bazën e përshkrimit të diçkasë, ndryshe “(përshkrimi) konturë/*er-resm*”. Përkufizimi mbi bazën e “esencës/*el-hadd*” zakonisht përfshin një analizë linguistike (etimologjike), e cila hulumton rrënjët e fjalës, e kjo me qëllim mbërritjen në thelbin e konceptit, që ka lidhje me të⁷⁹⁴. Peripatetikët/*el-Meshshaun* i përkufizonin “konceptet/*el-mefahim*” ose termat/*el-mustalehat* bazuar në cilësitë e tyre, që i dallonin/*tumejjiz* nga të tjera koncepte dhe terma⁷⁹⁵. Por ibën Tejmija e ndau përfundimisht këtë qëndrim në kritikën e ashpër të tij ndaj filozofisë greke rreth rolit të përkufizimeve në dallimin e koncepteve/*tearif* *fi temjizi el-mefahim*. Ai kritikoi esharijtë, mutezilet dhe xaferitë, të cilët ecën në rrugën e imam Gazaliut në ngritjen e përkufizimit *mbi bazën e “esencës” të diçkasë/tearif ala esas haddu esh-shej*⁷⁹⁶. Ibën Tejmija kritikoi *parathënie* logjike të Gazaliut në “*El-Mustasfa*”, duke argumentuar se qëllimi nga përkufizimi duke u mbështetur në *el-hadd/esencë*, është në çdo rast dallim mes koncepteve e asgjë tjetër⁷⁹⁷.

794 Felusi, *Medresetul mutekelimin*, vep. e cit., fq. 332.

795 Ali, *el-Mantik vel fik'h*, vep. e cit., fq. 332.

796 Ibni Tejmije, *Deru tearud el-akli ve en-nakl*, vep. e cit., bl. 1, fq. 14.

797 Ibid., bl. 1, fq. 15-23.



Si e tillë metodika e juristëve në diferencimin mes koncepteve, qoftë bazuar mbi esencë/*el-hadd* ose konturë/*er-resm*, e bën këtë diferencim të tyrin të na shpjerë neve përherë në përkufizimin e çdo koncepti parë nga marrëdhëniet e tij me palën përballë në një dyzim të çfarëdollojshëm, pra ashtu siç e gjejmë në shembullin e njohur arab “me të kundërtën dallohen gjërat/*bi diddih*a tetemejjezul *eshjau*”.



Grafiku 6.3. Ndarja e argumenteve juridikë tradicionalisht, si kategorikë dhe të hamendësuar

Ndarja kategorike/*kat'ëijj* dhe e hamendësuar/*dhannijj* në mënyrë dualiste është e njohur në metodologji dhe shkolla të ndryshme juridike islame⁷⁹⁸. Madje Gazaliu vetë e ka përkufizuar vetë logjikën, si “ligji i cili shquan përkufizimet dhe analogjitë dhe bën dallimin mes njohjes së vërtetë dhe të tjerave / *el-kanun el-ledhi jumejjizu et-tearif*at vel *ekjasete*, ve *juferriku bejnel mearife el-jekinijje ve gajreha*”⁷⁹⁹. Madje disa argumente themelore janë pranuar thjesht, se ato “zgjerojnë masën e bindshmërisë/*tevessu mexhal el-jekin*” në *fik'hun* islam. Dijetari Ali Xhumu'a, për shembull, për domosdoshmërinë e përdorimit të konsensusit, argumenton, se “kufizimi i mjeteve kryesore në të kuptuarit e argumenteve të teksteve e ka bërë fushën e bindshmërisë më të vogël, se sa është nevoja dhe çoi në një problem të vërtetë, i cili e ka bërë të domosdoshme qenien e konsensusit argument, që zgjeron rrethin e bindshmërisë, dhe i zhvendos domethëniet e hamendësuar në rrethin e absolute”⁸⁰⁰. Por kjo bindshmëri/*jekin*, drejt së cilës akoma juristët vazhdojnë të rendin dhe shpesh pretendojnë, se kanë mbërritur në të solli një atmosferë absolutizmi, e cila shpuri në një numër problemesh. Disa kanë pretenduar bindshmërinë absolute në tematika juridike *ixhithadije* në formë të ndryshme, ndër to forma gjuhësore, si “kategorizmi i domethënies/*kat'ëijjetu ed-dilale*”, ndër to forma historike ose “autenticiteti kategorik/*kat'ëijjetu eth-thubut*”, ndër to forma logjike ose “logjika kategorike/*el-kat'ëul mantikijj*”. Do të prezantojmë më poshtë këto forma dhe përmbajtjet negative të tyre:

798 Abdulla Rebi, *el-Kat'ëu ve edh-dhannu fi usulil fik'hil islami* (Kairo: Daru en-nehda, pa vit bot.), fq. 24-27.

799 Ebu Hamid el-Gazali, *Mekasidul felasife* (Kairo: Darul mearif, 1961), fq. 3.

800 Ali Xhumu'a, *Il usulil fik'h ve alakatuha bil felsefetil islamijeti* (Kairo: el-Meahad el-alemi lil fikril islami, 1996), fq. 29.



Së pari: Disa kanë pretenduar, se tekstet e qarta/*en-nusus el-vadiha*, pra në kuptimin gjuhësor të Kuranit dhe traditës profetike janë tekste me domethënie kategorike bindëse/*nusus kat'ëjjetu ed-dilale*. Le të marrim shembuj nga katër hadithet profetike, ku të gjitha për nga autenciteti, janë të sakta/*sahih* ose të mira/*hasen*:

1. Profeti (a.s.) kishte dëgjuar dy persona të konfliktoheshin rreth qirasë së tokës dhe iu tha: *'Nëse kështu bëni zakonisht, mos e jepni me qira tokën'*⁸⁰¹;
2. Profeti (a.s.) i ka thënë një gruaje të divorcuar: *'Ti ke më shumë të drejtë për fëmijën përderisa nuk je martuar'*⁸⁰²;
3. Profeti (a.s.) ka thënë: *'Muslimani nuk jep sadaka për kalin e tij'*⁸⁰³;
4. Profeti (a.s.) ka thënë: *'Për vrasjen e një njeriu shpaguhet gjaku me njëqind deve'*⁸⁰⁴.

Domethënia gjuhësore/*dilaletul lugavije* e katër haditheve të përmendura dhe e dispozitave kategorike/*ahkam el-jekinije*, që ato dëftojnë, janë si më poshtë:

1. Dhënia me qira tokën bujkut është e ndaluar⁸⁰⁵;
2. Gruaja e divorcuar e humb të drejtën e përkujdesjes së fëmijës së saj nëse martohet⁸⁰⁶;
3. Mbi kuajt nuk ka zekat⁸⁰⁷;
4. Masa e shpagimit të gjakut është njëqind deve⁸⁰⁸.

Metodologjia e (deduktimit) evidentimit të dispozitave/*istikhraxhul ahkam* të përmendura nga tekste të drejtëpërdrejta/*nusus sariha*, që si rrjedhojë janë edhe kategorike/*kat'ëjije*, në realitet nuk merr në konsideratë, se mund të ketë edhe tekste të tjera, që mund të dëftojnë ndryshimin e dispozitës për të cilën mendohet, se është obligimi. Megjithëkëtë dijetarët kanë këmbëngulur, se ky faktor tjetër duhet të jetë i të njëjtit nivel bindshmërie si hadithi i parë⁸⁰⁹, e nëse nuk është kështu obligimi i përfutur nga hadithi i parë

801 Transmeton Sulejman Ebu Davudi, *es-Sunen* (Damask: Darul fikr), bl. 3, fq. 257.

802 Transmeton el-Hakim en-Nejsabur, *el-Mustedrek ala es-sahihajn* (Bejrut: Darul kutubul ilmije, 1990) bl. 2, fq. 255

803 Transmeton el-Bukhari, *es-Sahih*, vep. e cit., bl. 5, fq. 2216.

804 Transmeton el-Hakim en-Nejsaburi, *el-Mustedrek ala es-sahihajn*, vep. e cit., bl. 1, fq. 553.

805 El-Bukhari, *es-Sahih*, vep. e cit., bl. 2, fq. 532.

806 Ibni Rushd, *Bidajetul muxhtehid*, vep. e cit., bl. 2, fq. 43.

807 Es-Sivasi, *Sherh fet'hul kadir*, vep. e cit., bl. 2, fq. 192; Ibni Abdul Berr, *et-Temhid*, vep. e cit., bl. 4, fq. 216.

808 Ibni Haxher, *Fet'hul bari sherh sahihul bukhari*, vep. e cit., bl. 10, fq. 375

809 Shih p.sh. Ali el-Amidi, *el-Ihkam fi usulil ahkam* (Bejrut: Darul kutub el-arabije, 1404 h.), bl. 6, fq. 216.



mbetet në fuqi. Meqë urdhri i parë ka ardhur drejtëpërdrejt nga ligjvënësi (Allahu (xh.sh.), ose Profeti (a.s.)), atëherë cilado shprehje/*ibare* tjetër, që mund të ketë ndikim në çështje duhet të vijë nga i njëjti burim, edhe në qoftë ky burim tjetër miratim profetik, i cili nuk përfaqëson ndonjë urdhër të drejtëpërdrejtë. Le të supozojmë në një prej interpretimeve të urdhrave të profetit Muhamed (a.s.), se ai me fjalët nuk ka pasur qëllim të jenë kategorike/ *kat'ëjje* dhe të përcaktuara/*muhaddede*, por fjalët e tij kanë lidhje me një kontekst të veçantë, që rrjedhoi dhënien e këtij urdhri (p.sh. kontekst ekonomik, politik ose i një situatë të caktuar). Paraqesim sa më poshtë shembuj të interpretimeve, ose specifikimit, që mund të sillen për katër shembujt e dhënë më sipër:

1. Profeti (a.s.) ka ndaluar shokët e tij t'iu japin me qira bujqve tokën thjesht prej konfliktit që u ndez, e për këtë arsye urdhri i tij gjen zbatim vetëm kur ekziston mundësia e ndodhjes së konfliktit⁸¹⁰;
2. Profeti (a.s.) e dinte, se dhënia e kësaj kujdestarie do të ishte më e mira që mund të bëhej brenda kontekstit të një situatë shoqërore të caktuar me të cilën kishte të bënte. Në atë kohë Profeti (a.s.) nuk jepte urdhra të përgjithshëm. Me fjalë të tjera, profeti Muhamed (a.s.) vepronte me çështjen, që kishte para vetes, si një gjyqtar e jo si kumtues nga Zoti i tij⁸¹¹;
3. Nëse vlera e kuajve arrin një masë të konsiderueshme pasurie mbi to është detyrim zekati⁸¹²;
4. Masat e shpagimit të gjakut dhe njëqind devetë janë çështje, që i referohen jetës së atëhershme në Gadishullin Arabik në kohën e shpalljes⁸¹³.

Shkollat tradicionale nuk marrin në konsideratë asnjë nga katër kontekstet që përmendëm, përveç të parit. Shkaku që shkollat pranojnë atë është, se ka hadithe të barabarta në autenticitet, që dëftojnë se Profeti (a.s.) i ka miratuar disa kontrata për qiradhënien e tokës. Ndërsa tri kontekstet e tjera, për të cilat nuk ka argumente të prera që t'i mbështetin, janë refuzuar. Janë marrë në konsideratë domethëniet e urdhrave të prerë/*dilalat el-Evamir kat'ëjje*, ndërkohë që kushtet e supozuara, që nuk përmenden në hadith me tekst të

810 E ka cekur dhe nuk ka sjellë tekst për ta mbështetur; Ebu Bekr el-Bejheki, *es-Sunen* (el-Medine: ed-dar, 1989), bl. 6, fq. 124.

811 E ka cekur dhe nuk ka sjellë tekst për ta mbështetur këtë mendim; es-San'ani, *Subulu selam* (Bejrut: Daru ihja et-turath el-arabi, 1379 h.), bl. 3, fq. 227.

812 Beltaxhi, *Menheh Omer*, vep. e cit., fq. 190.

813 Ibid.



qartë janë konsideruar, se nuk arrijnë të njëjtën gradë bindshmërie, kështu që ato janë në gradën e hamendësimit. E si të mos jenë, kur ekziston një rregull tjetër ligjor që thotë: “Bindshmëria nuk rrëzohet me dyshim/*el-jekin la jezul bi esh-shekk*”. Rezultati: përderisa urdhrat që përmenden në tekste, që zakonisht janë nga Kurani ose tradita profetike, shpesh nuk shoqërohen me shpjegimin e kushteve, rrethanave dhe konteksteve, që kanë shpënë në dhënien e urdhrit, gjë që e shpjeguar më lart. Për to zbatohet marrëdhënia dualiste *el-Jekin*/bindje - hamendësim/*edh-Dhann* vetëm nga ana e dome-thënies gjuhësore/*el-lugavijetu ed-dilale*, gjë që shpie në problematikën e nxjerrjen e dispozitave juridike të ngushta dhe jashtë kontesktit bashkëkohor.

Ndërsa bindshmëria e lidhur me saktësinë historike, “autencitetin kategorik/*kat’ëijjetu eth-thubut*”, ndahet në shkallë të ndryshme, që variojnë nga *mutevatir* deri në njoftim *ahad*. Për hadithin gjykohet, se është *mutevatir*, kur është transmetuar “*nëpërmjet një grupi nga një grup dhe është i pamundur bashkëpunimi mes tyre për të gënjyer*”⁸¹⁴. I tërë Kurani dhe një numër i paktë hadithesh bëjnë pjesë në këtë grup⁸¹⁵. Por asaj që është autentikisht kategorike të shumica e dijetarëve i është shtuar edhe “*njoftimi ahad të cilin popullata (dijetarët muslimanë) e ka pranuar*” dhe janë shprehur, se edhe ai është bindës. Për këtë arsye imam ibën es-Salahu në librin e tij referencë të rëndësishme në shkencën e terminologjisë së hadithit pretendon, se atë për të cilën kanë rënë dakord dy imamët, Buhariu dhe Muslimi, është kategorikisht autentik, sepse miratimi i këtyre dy imamëve për një hadith, nuk do të thotë, se kjo detyron miratimin e tërë umetit. Bazuar në arsyetimin, se umeti është i mbrojtur/*measum*, ibën es-Salahu shkon në mendimin, se këto hadithe nënkuptojnë dijen bindëse teorike/*el-ilm el-jekini en-nadharij*⁸¹⁶.

Këtë mendim të Ibën es-Salahut e miratojnë shumë dijetarë. Për she-mbull, ibën Tejmija përdor të njëjtin argument në përdorimin e haditheve *ahade*, të cilat umeti i ka pranuar për të qenë argumente në vërtetimin e themeleve të fesë⁸¹⁷. Kjo sepse ibën Tejmija në çështjen e doktrinës islame përfshin edhe tema, si: Besimi në cilësitë e Allahut; “Durimi ndaj imamëve prej Kurejshëve”; “Fshirja (*mes’hu*) mbi meste në abdes”; “Vlerësimin e

814 Xhelalud-din Es-Sujuti, *Tedribu er-ravi* (Rijad: Mektebetu er-rijad el-hadithe, pa vit bot.), bl. 2, fq. 180.

815 Shih p.sh. Ibni Xhevzi (v. 832 h./1429 e.s.) në librin e tij rreth transmetimeve të Kuranit Fisnik, me çrast numëron 80 “zinhirë transmetimi” paralele të Kuranit dhe përpunon variacionet mes tyre. Shih ibni Xhevzi, *en-Neshru fil kiraat el-ashre*, vep. e cit., fq. 117-280.

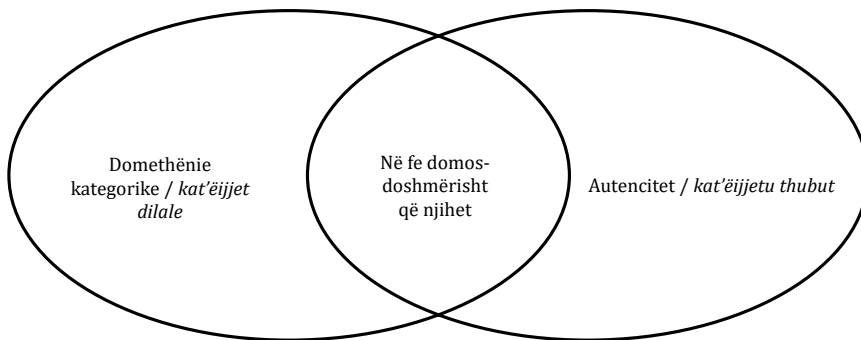
816 Ibn Salah, *el-Mukaddime fi ulumil hadith*, vep. e cit., fq. 28.

817 Ibni Tejmie, *el-Musevvede fi usulil fik’h*, vep. e cit., fq. 223.



baladave sufite” si risi në fe⁸¹⁸. Rreziku nga pretendime të tilla, si ato që ndjek ibën Tejmijen, bëhet i dukshëm, kur mësojmë se kriteret e besueshmërisë në shumë prej transmetuesve nga brezat e ndryshëm, janë pikë debatesh të konsiderueshme, madje edhe brenda njëres prej shkollave të njohura. Një debat i tillë, pra, shpie në debate, që nuk mund të shmangen në ato tema, që quhen “doktrinare / *el-akide*” dhe prej tyre lindin konflikte të rrezikshme që mund të shkojnë deri në luftë, gjë që me të vërtetë ka ndodhur në historinë islame si pasojë e tematikave që disa dijetarë i kanë përfshirë nën çështjet doktrinare.

Për këtë arsye është e rëndësishme të mund të zhvillojmë kulturën e tolerancës dhe bashkëjetesës, të paktën të dallojmë mes hamendësimit të haditheve *ahade* dhe bindshmërisë së tematikave të besimit, dhe dispozita në tematikat e hamendësuar, siç shprehet Halid ebu el-Fasl, “të jetë dispozita e ngritur mbi vërejtje dhe përvojë, pra, se çfarë do të mbetet është ajo, që e vendos shkenca e sociologjisë”⁸¹⁹.



Grafiku 6.4. Kur argumenti është me autencitet kategorik dhe me domethënie kategorike, atëherë ai është diçka domosdoshmërisht i njohur fetarisht

Më pas juristët sollën një grup të ri, që është fushë e pikëprerjeve mes dy grupeve të bindshmërisë, që u përmendën (shih grafikun 6.4), pra një grup, që është bindës për nga autenciteti dhe nga domethënia, ai është grupi me bindshmëri më të lartë për të cilin kanë thënë, se dëfton atë që në fe duhet domosdoshmërisht të njihet, pra besimet kategorike. Bazuar në këtë parim, shumica e dijetarëve bien dakord, se në përkufizimin e renegatit bën pjesë ai, i cili mohon njëren prej këtyre parimeve, të cilat janë kategorike, si nga autenciteti, ashtu edhe nga domethënia⁸²⁰.

818 Ibni tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, vep. e cit., fq. 78-83.

819 Ebul Fadl, *et-Tahadduth bi islimilahi*, vep. e cit., fq. 238.

820 Shih p.sh. es-Sujuti, *ed-durrul menthur*, vep. e cit., bl. 3, fq. 86.



Madje “konsensusi i dijetarëve” përgjatë shekujve filloi t’i nënshtrohej procesit të hetimit dhe të siguruarit, nëse vërtet kishte ndodhur. Me gjithë pamundësinë e këtij hetimi dhe debatet e shumta rreth vetë përkufizimit të konsensusit, siç është përmendur, kjo bëri që tema të shumta të përfshihe-shin ndër ato që supozohet të ishin “kategorike”, megjithëse ato në thelb ishin tematika debati. Rezultat i kësaj ishte ndezja e një numri konfliktesh historike bazuar në akuzat dhe kundërakuzat për risi dhe renegimit mes ndjekësve të shkollave të ndryshme juridike e politike. Këto konflikte ndizeshin rreth asaj, që këta ndjekës i konsideronin, si tema të njohura domosdoshmërisht në fe.

Së fundmi kemi edhe një dualizëm të tretë ndër ato të bindshmërisë, që bën pjesë në fushën e kategorizimit logjik, domosdoshmërisë logjike ose bindjes logjike. Në kërkimin juridik domethëniet logjike/*ed-dilale el-mantikije* përdoren në lidhje me analogjinë, e cila ngrihet mbi ngjashmërinë e motivit mes dy dispozitave. Por përveç shiave, zejdive, dhahirive dhe disa mutezilëve, të cilët të gjithë e refuzojnë në thelb fuqinë argumentuese të analogjisë⁸²¹, disa dijetarë të shkollave sunite kanë shprehur dyshimin e tyre në këtë “bindshmëri logjike/*el-jekin el-mantikij*”, që pretendohet në analogjinë sipas motivit, ndër këta dijetarë imam Gazaliu, i cili ka shkruar, se ekzistojnë gjashtë arsye, që e bëjnë lidhjen e motivit me një dispozitë të caktuar thjesht mundësi/*ihtimal*⁸²². Këto arsye janë:

1. Supozojmë ekzistencën e një shkakut të caktuar për dispozitën, edhe pse për atë nuk ka asnjë shkak tek Allahu (xh.sh.)⁸²³;
2. Ndoshta dispozita mund të ketë një shkak tek Allahu (xh.sh.), por ne gabojmë në të kuptuarit e tij;
3. Ndoshta dispozita mund të ketë më shumë se një shkak tek Allahu (xh.sh.), por ne gabojmë duke e kufizuar në një shkak të vetëm;
4. Ndoshta dispozita mund të ketë vetëm një shkak tek Allahu (xh.sh.), por ne gabojmë duke i shtuar shkaqe jo të vërteta;
5. Mund të jemi plotësisht të suksesshëm në përcaktimin e shkakut të dispozitës, por mund të gabojmë në konsiderimin e kësaj dispozite të ngjashme me një dispozitë tjetër, ndërkohë që nuk është kështu tek Allahu (xh.sh.);
6. Mund të gabojmë kur pretendojmë dhe lidhim një shkak të caktuar me dispozitën thjesht bazuar në perceptimin tonë, pa derdhur përpjekje të mjaftueshme.

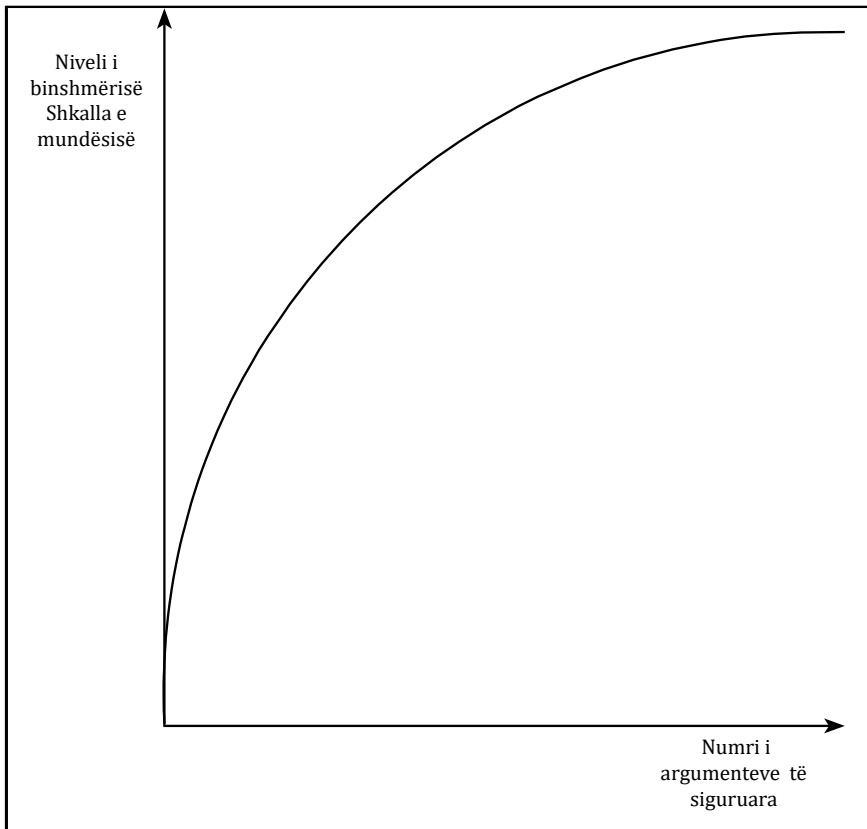
821 Shkaku/*es-sebeb* tek ata është i hamdesuar/*dhanni* si argument, shih Sulltan, *Huxhxhijje*, pjesa 3.

822 El-Gazali, *el-Mustasfa*, vep. e cit., fq. 304.

823 Kjo sipas mendimit të shkollës esharite të Gazaliut, që beson se Zoti “nuk është e patjetërsueshme që Zoti për vperimet e Tij të kenë qëllime/intenca”, siç sqaruar në pjesën 1.3.



Më tej imam Gazaliu shton në realitet mendimin e korrektuesve/ *musav-vib*, si shkak që u shtohet shkaqeve, që u përmendën, që është mundësia se Allahu (xh.sh.) nuk ka dhënë një shkak të vetëm të saktë për çdo dispozitë dhe se shkak i vërtetë është ai, që mendimi i çdo *muxhtehid* sheh si të vërtetë. Dallimi që bën Gazaliu mes së vërtetës tek Allahu (xh.sh.) dhe së saktës tek *muxhtehid*, në kontekst të analizës së tij për motivin, mbështet “natyrën njohëse të mendimit juridik/*et-tabî’atul idrakije li tefkiril fik’hijj*” në përgjithësi, gjë që e kemi paraqitur si bazë të analizës kur u fol në temën 6.1. Një orientim i tillë e vë analogjinë mes argumenteve të mundshme/*edile ihtimalije*, në vend që të jetë mes argumenteve bindëse, gjë që është më afër përpikërisë shkencore.



Grafiku 6.5. Bindshmëria/mundësia rritet (në mënyrë jolineare) sipas numrit të argumenteve të siguruar



Ndarja e gjërave vetëm në bindës dhe hamendësim është bërë pjesë e historisë. Aksiomat e logjikës së re/*bedihijat el-mantik el-hadith* kërkojnë të rritet mundësia e cilitdo rezultat bazuar në numrin e argumenteve, që e mbështetin atë. Për këtë arsye ekziston një spektër i gjerë i shkallëve të bindshmërisë dhe hamendësimit, jo vetëm dy shkallë të thjeshta e të ngurta. Shkalla e bindshmërisë, ose e quajmë edhe shkalla e hamendësimit nëse duhet, rritet në mënyrë progresive (pra, jo lineare) sipas numrit të argumenteve që mbledhura (shih grafikun 6.5). Madje logjika e Kuranit në provimin e ekzistencës së Allahut më duket mua si një spektër e jo si ndarje (dikotome) dualiste: “*Thuaj: “Shikoni ç’ka në qiej dhe në Tokë!”* [Junus: 101]; “*Hidhe vështrimin: a sheh ndonjë plasaritje?*” [El Mulk: 3].

Sa herë që njerëzimi gjen argumente për Allahun (xh.sh.) shtohet bindja e tyre dhe argumentet për të janë të pakufishme. Theksimi i masës së “hamendësimit” të vazhdueshëm në procesin e *ixhtihadit* juridik shpie në një fleksibilitet në dispozitat, që rrjedhojnë nga ky proces.

Zgjidhja e “përplasjes” me multidimensionalizmin

Ekziston një dallim themeltar mes asaj, që quhet “përplasje/*et-te’arud*” argumentesh (pra, ajetet ose hadithet) dhe mes “kontradiktës/ *et-tenakud*”⁸²⁴. Kontradikta përkufizohet, si rezultat logjik i ndarjes mes vërtetësisë dhe gënjeshtërisë, ose pranisë së saktësisë dhe pavlefshmërisë në të njëjtën çështje, pa asnjë mundësi të tretë⁸²⁵.

Ndërsa përplasje/*tearud* mes argumenteve përkufizohet si “përplasje në mendjen e *muxhtehidit* e jo në vetë çështjen”⁸²⁶. Kjo do të thotë se kur *muxhtehidit* i vijnë dy argumente nga Kurani ose hadithi, në dukje në përplasje me njëri-tjetrin, kjo nuk do të thotë, se ato të dy përplasen në të vërtetë, e nuk pranojnë zgjidhje. Ndoshta kjo përplasje është rezultat i kuptimit të juristit, ku atij i duken, se të dyja argumentet nuk mund të përputhen/*tevfik*, si pasojë e kuptimit të mangët të hadithit, megjithëse ekziston edhe një mundësi, që më shpesh ngjan, prania e mangësisë në të dhënat e përmendura në transmetim për kohën, kushtet ose vendin në të cilin është thënë teksti. Këta faktorë kanë një ndikim të madh në kuptim dhe zbatim⁸²⁷.

824 El-Gazali, *el-Mustasfa fi usuli fik’h*, vep. e cit., fq. 279; esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vp. E cit., bl. 4, fq. 129; Ibni Tejmije, *Kutub ve reasail ve fetava*, redakt. Abdurrahman en-Nexhdi, bot. 2 (Rijad, Metebetu ibni Tejmije, pa vit bot.) bl. 19, fq. 131.

825 El-Gazali, *Mekasidul felasife*, (Kairo: Darul mearfi, 1961), fq. 62,

826 Ibni Tejmije, *Kutub ve resail ve fetava*, bl. 19, fq. 131.

827 Abdulaziz el-Bukhari, *Keshful esrar* (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1997), bl. 3, fq. 77.



Nga ana tjetër, përplasja e vërtetë ndodh në formën e një ngjarje të rrallë e cila vjen në forma, që përplasen në gjuhën e vetë transmetuesit, ose në gjuhët e transmetuesve të ndryshëm⁸²⁸. Kjo lloj përplasjeje iu referohet pa dyshim gabimeve në transmetim, si pasojë e memories së dobët ose qëllimit të keq, nëse transmetuesit nuk janë të besueshëm⁸²⁹. Rezultati logjik, ku mbërrin njeriu, në rastet e përplasjes është, se njëri prej haditheve nuk ka na arritur neve në formë të përpiktë dhe duhet të refuzohet, e ndoshta mund të refuzohen të dyja hadithet bashkë.

Shembull për këtë është, se Ebu Hurejra, siç e regjistron Ahmedi nga Ebu Hasani transmeton, se dy burra hynë tek Aishja (r.a.) dhe i thanë: Ebu Hurejra tregon se Profeti (a.s.) thoshte: *“Oguri për keq është te gruaja, kafsha dhe shtëpia”*⁸³⁰, por Aishja (r.a.) u tha: *“Betohem në Atë, që i ka zbritur Ebu Kasimit, pra Profetit (a.s.), Kuranin, ai nuk thoshte kështu, por se Arabët para islamit thoshin: Oguri për keq është te gruaja, shtëpia dhe kafsha”*⁸³¹. Këto janë dy hadithe të sakta, që duken sikur përplasen, por ajo që të tërheq vëmendjen është, se shumica e komentatorëve e kanë refuzuar hadithin e Aishes, edhe pse ka hadithe të tjera të sakta, që e mbështetin atë, si ai që transmeton Muavije ibën Hakim nga xhaxhai i tij Mikhmer ibën Muavije, që tregon se ka dëgjuar Profetin (a.s.) të thoshte: *“S’ka pesimizëm, e ndoshta begatia mund të jetë te gruaja, kali dhe kafsha”*, edhe pse për këtë kuptim ajo dëshmon me ajetin 22 në surën el-Hadid *“S’ka fatkeqësi që godet tokën dhe ju, që të mos jetë e shënuar në Libër (Leuhi Mahfûdh) para se ta krijojmë atë”*⁸³². Ne gjejmë ibën el-Xheuzin të komentojë: *“Ky është refuzim i një njoftimi të saktë me transmetues të besueshëm”*, edhe pse vetë njoftimi i saj është një hadith i saktë, që e transmetojnë transmetues të besueshëm. A nuk është kështu? Nga Ebu Bekr ibën el-Arabiu marrim përshtkrimin e tij të fjalëve të saj, ku ai shprehet, se *“është mendim dhe fjalë që hidhet poshtë”*. Këto fjalë nuk mund të thuheshin nga një imam si ai kundrejt nënës së besimtarëve, Aishes (r.a.)⁸³³.

Përplasja në kuptimin që përmendëm është diçka e rrallë, sipas studimeve të ndryshme të trashëguara dhe bashkëkohore rreth temës së përplasjes së hadithit⁸³⁴. Në shumicën e rasteve kemi përplasje mes dy

828 Shih Avde, *Fik’hul mekasid*, vep. e cit., fq. 65-68.

829 Es-Subki, *el-lbhaxh fi sherhilminhaxh*, vep. e cit., bl. 3, fq. 218.

830 Transmeton Buhariu, *es-Sahih*, vep. e cit., fq. 69

831 *ibid.*

832 Avde, *Fik’hul mekasid*, fq. 106.

833 Ebu Bekr el-Maliki Ibni Arabi, *Aridetul ahvidhe* (kairo: Darul vahj el-muhamedije, pa vit bot.), bl. 10, fq. 264.

834 Shih p.sh. Bedran Bedran, *Edilu et-terxhieh el-mutearide ve vuxhub et-terxhieh bejneha* (Aleksandri: Muessesetu shebab el-xhamia, 1974).



haditheve, sepse nuk gjendet arsyeja e hadithit për ne, siç duket, dhe jo në kuptimin e kundërshtimit dhe kontradiktës rreth së njëjtës ngjarje⁸³⁵.

Ekzistojnë gjashtë mekanizma, që i kanë përcaktuar dijetarët e shkençës së *usulit* për trajtimin e përplasjes në shkollat juridike historike:

1. *Bashkimi/el-xhem'eu*: Kjo metodë bazohet mbi një parim kryesor, që pohon se "vënia në punë e tekstit është më e mirë se injorimi i tij / *i'ëmalu en-nassi evla min ihmalihi*"⁸³⁶. Juristi, i cili përballlet me dy hadithe të kundërta duhet të hulumtojë për përshtatshmërinë/*munasebe*, ose kontekstin e munguar/*es-sijak el-gaib*, dhe të përpiqet të interpretojë të dy hadithet bazuar në këtë konteskt ose arsye⁸³⁷;
2. *Derogimi/en-Nesku*: Kjo metodë dëfton, se teksti më i pasëm historikisht nga i pari duhet të derogojë më të vjetrin. Kjo do të thotë, se kur një ajet nuk përputhet me një ajet tjetër, ajeti që dihet se ka zbritur pas ajetit tjetër konsiderohet tekst abrogues dhe ajetet e tjera konsiderohen të deroguar. Po ashtu, kur kemi hadithe që përplasen, hadithi që dihet se Profeti (a.s.) e ka thënë së fundmi nga hadithet e tjera, kjo në rastin kur njihet historia e haditheve, ose mund të dokumentohet, duhet të derogojë të gjitha hadithet, që përplasen me të. Shumica e dijetarëve nuk pranojnë, që hadithi të derogojë ndonjë ajet nga Kurani, madje edhe kur jemi të sigurt, se ky hadith vjen më vonë se ajeti kuranor. Shkaku për këtë është shkalla e bindshmërisë/*dere-xhetul jekin*, një ndikim logjik i drejtë për ndryshimin e shkallëve të bindshmërisë mes ajeteve dhe haditheve *ahade*.

Por konceptin e derogimit në çdonjërin prej kuptimeve që përmendëm, nuk ka çka e mbështet nga fjalët e Profetit (a.s.) në librat referencë të hadithit. Kam bërë një studim përfshirës për rrënjën e fjalës (*n e s kh* - derogim) dhe të gjitha derivatet e saj të mundshme në një numër të madh librash të hadithit të njohura sot, përfshirë këtu Buhariun, Muslimin, Termidhiun, Nesaiun, Ebu Daudin, ibën Maxhen, Ahmedin, Malikun, ed-Darimiun, ibën Hibanin, ibën Huzejmën, el-Bejhekiun, ed-Darekuttin, ibën Ebu Shejben, Abdu Rrezakun, dhe nuk kam gjetur një hadith të vetëm të saktë, ose të mirë të lidhur deri te Profeti (a.s.), që të përmbajë ndonjë prej këtyre derivatesh. Por njëkohësisht gjeta rreth dyzet raste derogimesh, që përmenden në këto libra dhe të gjitha i referohen mendimit të ndonjërit prej transmetuesve ose komentatorëve në

835 Avde, *Fik'hul mekasid*, vep. e cit. fq. 64.

Es-Sujuti, *el-Eshbah ve en-nadhair*, bl. 1, fq. 192.

836 Es-Sujuti, *el-Eshbah ve en-nadhair*, bl. 1, fq. 192..

837 Ajatulla Muhamed Bakir Es-Sadr, *Durus fi ilmil usul*, bot. 2 (Bejrut: Darul kutub el-lubnanije, 1986), bl. 2, fq. 222.



interpretimin e përplasjes, por jo në vetë tekstin e hadithit. Temën e derogimit e gjejmë të dukshme në komentet e sahabëve dhe të tjerëve për hadithin, por në më të shumtën e rasteve ai ka pasur kuptimin e specifikimit/*tekhsis*, pra ata i interpretojnë situatat e përplasjes mes haditheve, se njëri prej tyre është “situatë specifike” nga parimi për të cilin citon hadithi tjetër, dhe derogimi nuk ka kuptimin e anulimit/*ilga*. Shohim gjithashtu, se librat tradicionalë të tefsirit nuk provojnë nga Kurani teorinë e derogimit, pra anulimit të dispozitave të mëparshme me dispozita të mëpasshme, e kjo se ajetet e përcaktuara për të cilat pretendohet derogimi shpesh iu janë nënshtruar mendimeve të ndryshme⁸³⁸.

3. Vlerësimi/*et-Terxhih*: Kjo metodikë nënkupton “përdorimin e hadithit i cili është më i saktë” dhe rrëzimin ose injorimin e haditheve të tjera. Transmetimi i zgjedhur quhet edhe transmetimi i vlerësuar/*er-rivaje er-raxhiha*, i cili dallohet nga transmetimi i nënvlerësuar me një ose më shumë cilësi që vijojnë: Prania e një numri më të madh hadithesh, që mbështetin kuptimin e tij, se zinxhiri i tij është më i shkurtër, se transmetuesit e tij janë më me njohuri, më memorizues ose më të besueshëm e të përpiktë, që transmetimi të jetë i drejtë-përdrejtë, e jo transmetim me ndërmjetës, si transmetimet e tjera, se koha nga transmetimi dhe ngjarja që ajo tregon të jetë më e shkurtër, se transmetimet e tjera, që transmetuesit të jenë të aftë të kujtojnë, ose përmendin datën e ngjarjes në krahasim me ata, që nuk munden ta bëjnë këtë, që transmetimi të jetë më pak i paqartë ose më pak alegorik, brenda faktorëve të tjerë⁸³⁹;
4. Ndalesa/*et-Tevekkuf*: Këshillohet kjo metodikë, kur *muxhtehid* nuk ka mundësi të vendosë, se çfarë të zgjedhë, derisa t’i qartësohet atij njëra prej tri rrugëve të sipërpërmendura;
5. Rrëzimi/*et-Tesakut*: *Muxhtehid* sipas kësaj metode porositet të injorojë, ose hedhë poshtë të dyja transmetimet, e kjo për shkak të dyshimit që ka për të dyja;
6. Përzgjedhja/*et-Tekhhjir*: Kjo metodë i lejon *muxhtehid* të zgjedhë nga transmetimet atë, që është më e përshtatshme për çështjen me të cilat ka të bëjë.

838 Lexuesin mund t’i referohet er-Razi, *et-Tefsirul kebir*, (Bejrut: Darul kutubul ilmije, 2000), bl. 3, fq. 204; Fadl Ibn Husejn et-Tabersi, *Mehmeal bejan fi tefsiril kuran* (Bejrut: Darul ulum, 2005), bl.1, fq. 406; Muhamed Neda, *en-Neskuhu fil kuran* (Kairo: ed-Darul arabijeti lil kutub, 1996), fq. 25.

839 Bedran, *Ediletu et-terxhih*, vep. e cit., pjesa 4.



Hanefitë e zbatojnë derogimin/*en-neskhu* para çdo mënyre tjetër, më pas vlerësimin/*et-terxhih*⁸⁴⁰. Ndërkohë që të gjitha shkollat e tjera i japin përparësi, teorikisht, metodës së mbledhjes (bashkimit)/*el-xhemë'u*. Vëmë re, se edhe pse shumica e shkollave juridike bien dakord, se “përdorimi i tekstit është më i parë se lënia e tij”, shumica e dijetarëve nuk duket se i japin përparësi praktikisht, metodës së bashkimit dhe dy mënyrave, që i përdorin më shumë se të tjerat në rastin e përplasjes janë derogimi dhe vlerësimi⁸⁴¹. Si rezultat i kësaj kemi gjetur, se një numër i madh argumentesh neglizhohen nën një emërtim ose një tjetër, e jo për ndonjë arsye, vetëm sepse juristi nuk ka pasur sukses në të kuptuarit e të gjitha argumenteve së bashku, brenda konturës të bashkimit mes tyre.

Nënvlerësimi i shumë argumenteve, pak apo shumë, mua më duket arbitrar, pasi si mund të lihet një transmetim dhe të konsiderohet i pavlerë, nëse ndodh që një prej transmetuesve hedh poshtë “datën e ngjarjes/*tarikahul hadithe*”, ose se fjalët që i atribuohen Profetit (a.s.) i duken juristit, se janë alegorike më shumë se në të tjerat, ose se transmetuesi qëllon që është femër, ku disa e kanë konsideruar transmetimin e mashkullit të vlerësuar ndaj asaj të femrës, kundërshtare të transmetimit të tij!⁸⁴² Derogimi dhe vlerësimi pasqyrojnë orientimin e përgjithshëm të mendimit të dyzuar në thelbin e logjikës, ndërkohë është e rëndësishme, që metoda e bashkimit mes teksteve duhet të përfitojë nga koncepti i multi-dimensionalizmit, që të mposhtë këtë mangësi.

Një prej rezultateve praktike në procesin e neglizhimit të një numri të madh ajetesh dhe hadithesh në pretekstin e derogimit dhe vlerësimit është një masë e madhe jofleksibiliteti në *fik'hun* islam, e si rrjedhojë paaftësia e teksteve jo të deroguara dhe të vlerësuara të përfshijnë ndryshimin e situatës. Rishikimi i shumë haditheve, që janë konsideruar “të përplasma/*mutearide*” do të shfaqë, se kjo përplasje e tyre u referohet ndryshimeve në rrethanat dhe kontekstet që i rrethojnë, si konteksti: i luftës ose paqes; varfërisë ose pasurisë; marrëdhëniet me jetën qytetare ose nomade; vera ose dimri; sëmundja ose shëndeti; mosha e re dhe e vjetër etj. Orientimet e Kuranit, që lidhen me shkaqet e zbritjes së tyre, si dhe veprimet dhe urdhrat e Profetit (a.s.), siç i transmetojnë ato kush i ka dëshmuar, ndryshojnë në varësi të ndryshimit të këtyre kushteve dhe konteksteve. Mosnjohja e rrethanave në të cilat përmendet teksti kufizon

840 El-Haxh, *et-Tekrir*, vep. e cit., bl. 3, fq. 4.

841 Avde, *Fik'hul mekasid*, fq. 105-110

842 Abdulmexhid es-Susare, *Menhexhu et-tevfik ve et-terxhih bejne mukhtelifil hadith ve etherihi fil fik'hil islami*, bot. 1 (Amman: Daru en-nefais, 1997), fq. 395.



të kuptuarit e fleksibilitetit të tekstit. Për shembull, mohimi i argumenteve, që përmenden në kushte paqeje për llogari të argumenteve, që përmenden në kushte luftime, duke shtuar edhe rrugët, të cilat më shumë janë sipërfaqësore në marrëdhënien me vetë argumentet e luftës, e kufizojnë aftësinë e juristit të krijojë marrëdhënie me kushtet e ndryshme politike. Nëse kësaj i shtojmë edhe një logjikë kategorike dualiste rezultati do jetë, që tekste të caktuara, që kanë ardhur për të trajtuar kushte të caktuara do të përdoren sikur të jenë të përgjithshme e të përhershme.

Ky shembull zbulon masën e shtrirjes së mendimit për derogim pa argument, që është ajeti i pestë i sures et-Teube: *“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!”* [Et-Teube: 5]. Nëse iu kthehemi rrethanave të zbritjes së këtij ajeti do të gjejmë, se ai ka zbritur në vitin e nëntë pas emigrimit, kur ndodhi lufta mes muslimanëve dhe jobesimtarëve mekas. Edhe ajetet rreth këtij ajeti janë gjithashtu në kontekst të këtij ajeti. Surja diskuton tematikën e betejës, por interpretimi i ajetit e shkul atë nga konteksti i saj brenda ajeteve, dhe brenda kushteve të luftës për të cilën edhe ka zbritur, dhe është pretenduar, se ai përpilon marrëdhënien mes muslimanëve dhe jobesimtarëve në çdo vend e kohë, e nën çdo rrethanë. Bazuar në këtë ata që janë shprehur kështu pohojnë, se ky ajet ka deroguar më shumë se dyqind ajete të Kuranit, të cilat të tëra ftojnë për dialog dhe lirinë e besimit, tolerancë dhe paqe, e madje edhe ajetet që ftojnë për durim! Zgjedhja e vetme tek e cila janë kthyer shumë interpretues, për hir të eliminimit të përplasjes ishte pretendimi, se ky ajet që ka zbritur në fundin e jetës së Profetit (a.s.) ka abroguar çdo ajet, që përplasit me të e që ka zbritur para tij.

Për këtë arsye është pretenduar, se ajetet që vijojnë janë ajete të deroguara: *“S'ka detyrim në fe”* [El-Bekare: 256]; *“... pra, falua fajet dhe mos i qorto! Se Allahu i do bamirësit”* [El-Maide: 13]; *“Ktheje të keqen me atë që është më e mirë”* [El-Mu'minunë: 96]; *“Duro (o Muhamed), se, me siguri, premtimi i Allahut është i vërtetë”* [Er-Rum: 60]; *“Diskutoni me ithtarët e Librit vetëm me mënyrën më të mirë”* [El-Ankebut: 46]; *“Ju keni fenë tuaj dhe unë kam fenë time!”* [El-Kafirunë: 6] e shumë të tjera.

Po ashtu, me të njëjtin pretendim pa argument kanë deroguar një numër të madh hadithesh, të cilat lejojnë lidhjen e pakteve të paqes dhe bashkëjetesës mes grupeve dhe kulturave të ndryshme, sipas shprehive të kësaj kohe. Ndër këto hadithe edhe fletushka e Medines, ose Pakti i Medines, në të cilën Profeti (a.s.) ka nënshkruar me hebrenjtë një pakt, që përcakton marrëdhënien mes



muslimanëve dhe hebrenjve, të cilët banonin në Jethrib. Në të citohej, se muslimanët dhe hebrenjtë konsiderohen një popullatë e vetme, muslimanët kanë fenë e tyre dhe hebrenjtë fenë e tyre⁸⁴³. Por shumë interpretues pohojnë, se fletushka është e deroguar, bazuar në ajetin e shpatës dhe ajeteve të ngjashme të cilat flasin për luftë⁸⁴⁴. Kur çdokush sheh të gjitha ajetet dhe hadithet, disa prej të cilave pohojnë luftën e disa paqen, ndoshta gjen përplasje, por unë nuk e kuptoj, përse ndokush detyrohet të zgjedhë paqen ose luftën e përherhme në çdo rrethanë, kohë e situatë?

Çka e shton problematikën e derogimit është, se numri i rasteve të deroguara, të cilat kanë vlerësuar *tabi'inët* dhe ndjekësit e tyre është më i madh, se numri i rasteve të deroguara, që vetë sahabët kanë pohuar⁸⁴⁵. Po ashtu, pas kalimit të shekullit të parë vihet re, se juristët nga shkollat e ndryshme filluan të shtojnë një numër të madh rastesh derogimi, raste që nuk i kanë përmendur *tabi'inët* vetë. Duket sikur derogimi u bë një mjet me të cilën juristi u kundërpërgjigjej debatuesve të tij nga shkollat e tjera. Ebu el-Hasen el-Kerhi (v. 951 h.), për shembull, shkruan: "Rregulli për ne është se, çdo ajet që bie ndesh me mendimin e dijetarëve tanë është ose i interpretuar, ose i deroguar"⁸⁴⁶, kështu që nuk është për t'u habitur, që në librat e *fik'hut* të gjejmë një dispozitë të jetë deroguese sipas një shkolle të caktuar dhe e abroguar sipas një shkolle tjetër. Derogimi u bë diçka e pakriterizuar/*gajr mundabit* për disa juristë të kohëve të mëvonshme. Ky përdorim arbitrar i metodikës së derogimit e zmadhoi problemin e pafuqisë për të kuptuar argumente në formë multidimensionale.

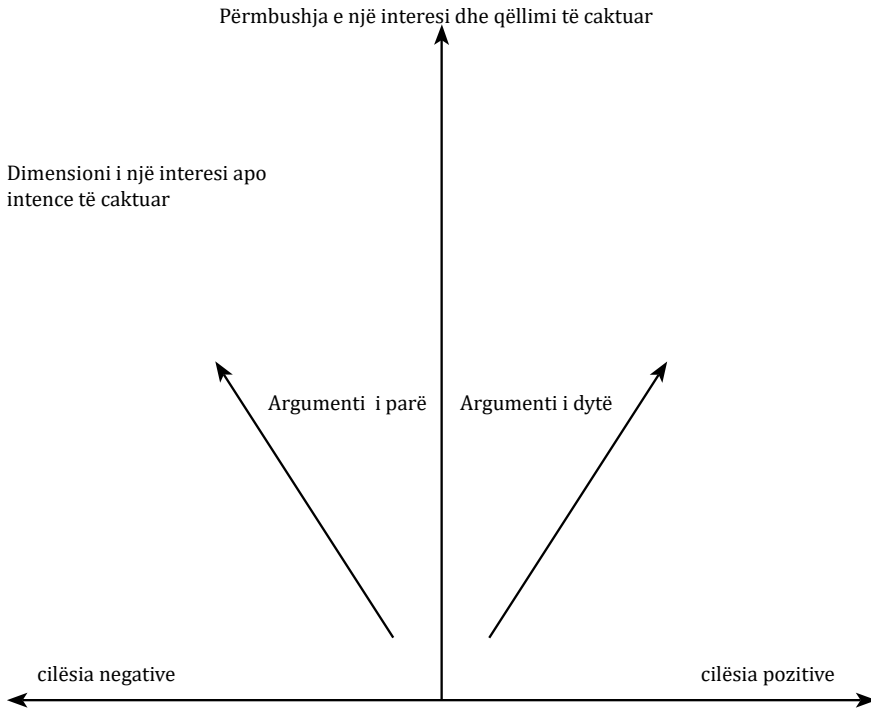
Kuptimi multidimensional, duke shtuar edhe qasjen intencionaliste/*el-mekasidije*, mund të ofrojë një zgjidhje për problemin e argumenteve që përplasen. Shih, për shembull, një cilësi që ka një dimension negativ dhe një tjetër pozitiv, si në grafikun 6.6. Të dyja argumentet mund të jenë në përplasje sa i përket pikërisht kësaj cilësie si: lufta dhe paqja; urdhri dhe ndalesa; qëndrimi në këmbë dhe ulja; burrat dhe gratë. Nëse e mbajmë vështrimin tonë në një dimension të vetëm, ne nuk do të gjejmë një mënyrë për të përputhur mes këtyre dy argumenteve në përplasje. Por kur i zgjerojmë horizontet e një dimensionit, që të bëhet dydimensional, ne do të mundemi të zgjidhim nyjen e përplasjes, duke bashkuar dy argumentet në një kontekst të përbashkët dhe t'i kuptojmë e interpretojmë argumentet brenda një konteksti të njësuar.

843 Burhan Zerik, *es-Sahifetu: Mithaku er-resul*, bot. 1 (Damask: Daru en-nemir ve daru mead, 1996), fq. 353.

844 Ibid.

845 Mendim i mbështetur në të njëjtin përmbledhje hadithesh, të cilën më herët e kam cekur.

846 Taha Xhabir El-Ulvani, "Mekasidu sheria", në librin *Mekasidu esh-sheria*, redakt. Abdulxhabir er-Rifai (Damask: Darul fikr, 2001), fq. 89.



Grafiku 6.6. Ajo përplasje në cilësi që duket sipas një dimensionit, mund të mos përplaslet kurrë në dimensionin tjetër që ka lidhje me intencat

Në vijim do të sjellim shembuj të shquar në librat e *fik'hut* rreth ndryshimit, ose përplases së argumenteve, të cilat në të njëjtën kohë përfaqësojnë mendime tradicionale dhe moderne bashkëkohore. Por vlen të vërehet, se përplasia e aluduar për disa juristë u bë e mundur të zgjidhet për disa të tjerë nëpërmjet metodologjisë së multidimensionalizmit dhe intencave.

1. Ekziston një numër i madh hadithesh, që përplasen e që kanë lidhje me rituale të ndryshme fetare, të gjitha të lidhura me Profetin (a.s.) me transmetime të sakta. Këto transmetime, që shpesh përplasen kanë çuar në ndarje mes individëve dhe grupeve brenda xhamive dhe grumbullimeve islame. Por të kuptuarit e të gjitha këtyre haditheve në kontekstin e qëllimit për lehtësim do të thotë, se Profeti (a.s.) i ka kryer të tëra aktet e adhurimit në kohë të ndryshme dhe me rrugë të ndryshme, që t'i dëftojë njerëzimit tolerancën dhe fleksibilitetin në këtë fushë⁸⁴⁷.

847 Është ajo që një numër i juristëve e kanë propozuar, e ndër ta esh-Shafi, er-Risale, vep. e cit., fq. 272-275; Muhamed ez-Zerkani, *Sherhu ez-Zerkani ala muvetta el-imam Malik*, bot. 1 (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, pa vit bot.), bl. 1, fq. 229.

Es-Sivasi, *Sherh fethil kadir*, vep. e cit., bl. 1, fq. 311; es-Serkhasi, *Usul es-Serkhasi*, vep. e cit., bl. 1, fq. 12; el-Kasani, *Bedaiu es-sanai*, vep. e cit., bl. 1, fq. 207.



Shembuj të këtyre ritualeve në adhurime janë format e ndryshme të qëndrimit në këmbë; lëvizjet e ndryshme gjatë namazit⁸⁴⁸; përpilimi i *teshehudit*⁸⁴⁹; detajet e *sexhdes* së harresës dhe numri i *tekbireve* në namazin e Bajramave⁸⁵⁰; mënyra se si muslimani shlyen agjërimin e Ramazanit, që i ka kaluar pa bërë⁸⁵¹; detajet e ritualeve të haxhit etj., ku thelbi në të gjitha këto është toleranca, larmia dhe fleksibiliteti;

2. Kemi një numër transmetimesh, që kanë lidhje me zakonin, të cilat janë klasifikuar, si të përplatura, edhe pse të tëra mund të interpretohen nëpërmjet objektivit të “përbotshmërisë së shariatit/*alemijetu esh-sheria*”, siç ka sugjeruar ibën Ashuri⁸⁵². Me fjalë të tjera mendojmë, se përplasia mes këtyre transmetimeve duhet të kuptohet, si dallime në zakone për të cilat është synuar të miratohen e të ndërveprohet me ato, kështu që nuk ka më nevojë, që ato të konsiderohen se përplasen. Shembull për këtë është, se ne kemi dy hadithe, që të dy nëpërmjet Aishes (r.a.), ku njëri prej tyre përmban ndalimin e çdo femre të lidhë vetë aktin e saj të martesës pa lejen e kujdestarit të saj (cilado femër që martohet pa lejen e kujdestarit të saj, martesë e saj është e pavlefshme (nul)/*batil*, ndërkohë që tjetri e lejon femrën e divorcuar që të ketë fjalën e fundit sa i përket martesës së saj (hadithi: “... dhe gruaja që ka qenë më parë e martuar i kërkohet leje”)⁸⁵³. Gjithashtu transmetohet, se Aishja (r.a.), e cila i ka transmetuar të dy hadithet e mësipërm, nuk e ka respektuar kushtin e kujdestarit/*el-velij* në disa raste (në hadith përmendet, se ajo ka martuar vajzën e vëllait të saj Abdu Rrahman e ky nuk ishte i pranishëm. Di-jetarët kanë komentuar, se ky veprim dëfton se mendimi i saj është lejimi i martesës pa kujdestar)⁸⁵⁴. Hanefitë nga kjo kuptuan, se zakoni arab kërkon që gruaja martohet nëpërmjet kujdestarit të saj, që të mos akuzohet për paturpësi/*el-vekaha*⁸⁵⁵. Të kuptuarit e të dy

848 Es-Sivasi, *Sherh fethil kadir*, vep. e cit., bl. 1, fq. 311; es-Serkhasi, *Usul es-Serkhasi*, vep. e cit., bl. 1, fq. 12; el-Kasani, *Bedaiu es-sanai*, vep. e cit., bl. 1, fq. 207.

Esh-Shafi, *er-Risale*, vep. e cit., fq. 272-275.

849 Esh-Shafi, *er-Risale*, vep. e cit., fq. 272-275.

Muhamed ibn Isa et-Tirmidhi, *el-Xhamiu es-sahih sunen et-tirmidhi*, redakt. Ahmed M. Shakir (Bejrut: Daru ihjau turath el-arabi, pa vit bot.), bl. 2, fq. 275.

850 Muhamed ibn Isa et-Tirmidhi, *el-Xhamiu es-sahih sunen et-tirmidhi*, redakt. Ahmed M. Shakir (Bejrut: Daru ihjau turath el-arabi, pa vit bot.), bl. 2, fq. 275.

En-Nevevi, *el-Mexhmua*, vep. e cit., bl. 4, fq. 145.

851 El-gazali, *el-Mustasfa*, vep. e cit., bl. 1, fq. 172-174.

852 Ibn Ashur, *Mekasidu esh-sheriati islamijeti*, vep. e cit., fq. 236.

853 Ibni Nexhim, *el-Bahru er-raik*, vep. e cit., bl. 3, fq. 117; el-Merginani, *el-Hidaje sherh bidajetul mubtedi*, vep. e cit., bl. 1, fq. 197.

854 Es-Sivasi, *Sherh fet'hil kadir*, vep. e cit., bl. 3, fq. 258.

855 Ibni Abidin, *Hashijet reddul mukhtar*, vep. e cit., bl. 3, fq. 55.



transmetimeve brenda kontekstit të miratimit të zakoneve sunduese/*e'arafes-saide* për të përmbushur qëllimin e “përbotshmërisë së shariatit”, i jep fund problematikës së përplasjes dhe siguron një masë fleksibiliteti sa i përket zhvillimit të akteve të martesës sipas ndryshimit të zakoneve në vende e kohë të ndryshme;

3. Një numër hadithesh janë konsideruar të deroguar, edhe pse siç kanë thënë një numër juristësh, janë thjesht situata përshkallëzimi në zbatimin e dispozitave, ku intenca/*maksad* nga ky përshkallëzim në zbatimin e tyre është në përgjithësi lehtësimi, pra lehtësimi i zhvendosjes në zbatimin e dispozitave nëpërmjet ndryshimit të zakoneve me rrënjë të thella në shoqëri⁸⁵⁶. Kështu që hadithet që përplasen rreth ndalimit të alkoolit, kamatës, detyrimit të namazit dhe agjërimit etj., duhet të kuptohen, se janë tradita profetike, që kërkojnë përshkallëzim në zbatimin e shembullit më të lartë dhe dispozitave të reja në çdo shoqëri;
4. Po ashtu, një numër hadithesh që përplasen njëri me tjetrin/*mutearida* janë konsideruar kontradiktore/*mutenakida*, sepse shprehjet e tyre dëftojnë dispozita të ndryshme për situata të ngjashme. Por ne, kur vërejmë se këto hadithe profetike iu janë drejtuar individëve, sahabëve, në situata të ndryshme, ato mund të zgjidhin përplasjen. Intenca ligjor/*el-Maksad esh-sher'ëijj*, i cili përfaqësohet në përmbushjen e interesit/*tehkik el-masllaha*, do të jetë çelësi për interpretimin e këtyre haditheve, bazuar në dallimet mes sahabëve. Për shembull, disa hadithe raportojnë, se Profeti (a.s.) e njoftoi një grua të divorcuar, se ajo e humbet të drejtën e saj për kujdestarinë e fëmijës/*hadanet tiftl*, nëse martohet me një burrë tjetër (hadithi: “*Ti ke më shumë të drejtë ndaj fëmijës përderisa nuk je martuar*”)⁸⁵⁷. Por kemi një numër hadithesh të tjera “që përplasen”, të cilat dëftojnë, se gratë e divorcuara kanë mundësi të mbajnë fëmijët e tyre nën kujdesin e tyre pas martesës. Ndër këto hadithe për shembull rasti i Umu Selemes, e cila ruajti kujdestarinë e fëmijëve të saj pasi u martua me Profetin (a.s.)⁸⁵⁸. Shumica e shkollave në këtë çështje janë shprehur bazuar në hadithin e parë, për transferimin e kujdestarisë së fëmijëve automatikisht nga nëna kur gruaja martohet. Arsyetimi i tyre në vlerësimin e këtij hadithi ndaj grupit të dytë të haditheve është, se hadithi i parë është më i saktë, sepse e ka transmetuar Buhariu, hadith të cilin e

856 Muhamed el-Gazali, *Nadharijat fil kuran* (Kairo: Nehdat misr: 2002), fq. 194.

857 en-Nisaburi, *el-Mustedrek ala es-sahihajn*, vep. e cit., bl. 2, fq. 255.

858 Ibn Rushd, *Bidajetul muxhtehid*, vep. e cit., bl. 2, fq. 43.



transmeton Ahmedin në zinxhirin e tij gjithashtu⁸⁵⁹. Ndërkohë ibën Hazmi ka vlerësuar grupin e dytë të haditheve dhe e ka refuzuar hadithin e parë bazuar në dyshimin e tij në memorizimin e njërës prej transmetuesve⁸⁶⁰. Ndërkohë es-San'ani për shembull ia ka referuar dispozitën: “interesit të fëmijës nëse gruaja e mbron më mirë se babai dhe është më e kujdesshme, i jepet asaj ... dhe ai qëndron aty ku është më e dobishme për të”. Më tej ai thotë: “Sheriati nuk bart tjetër mundësi”⁸⁶¹. Në këto fjalë gjejmë drejtësinë dhe interesin, që janë dy kritere, gjë që është më e saktë dhe më e përshtatshme me sheriatin.

Qasja multidimensionale nënkupton gjithashtu marrjen në konsideratë e më shumë, se një objektivi në një çështje të vetme, nëse konteksti e lejon këtë. Në këtë rast duhet t'i jepet përparësia një metode në zgjidhjen e përplasjes, e cila bashkon mes realizimit të të gjitha këtyre intencave në formën më të mirë.

Multidimensionalizmi dhe postmodernizmi

Multidimensionalizmi është gjithashtu një tipar i rëndësishëm për zgjidhjen e njërës prej dilemave filozofike më të rëndësishme të postmodernizmit logjik, e ajo, me gjithë përpjekjet e të gjitha rrymave postmoderniste në zbrëthimin e asaj, që e quajnë “logjikë e dyzuar (dikotome)/*el-mantik eth-thunai*”, të gjitha këto rryma përfshihen në një dualizëm dritëshkurtër dhe njëanshmëri në dimensionet e mendimit. Është e vërtetë, se qasja e postmodernizmit në mendimin dhe *fik'hun* islam ka nxjerrë më pas shumë pyetje të rëndësishme rreth centralizimit të pajustificuar/*merkezije gajre muberire* në disa koncepte, shkolla juridike, personazhe dhe tematika. Është e vërtetë, se përfaqësuesit e postmodernizmit kanë shpenzuar përpjekjet e tyre në zbulimin e dimensioneve kulturore dhe historike për të përpiluar teoritë dhe dispozitat juridike, dhe metodikat e interpretimit/*menahihu et-tevil*, të cilat kanë evoluar gjatë historisë së jurisprudencës islame. Ndërkohë përfaqësuesit e postmodernizmit preferojnë përqendrimin në një dimension dhe përafrim të vetëm në teorinë e *fik'hut* islam në përgjithësi. Ky përafrim i tyre, ose të jetë lingvistik, ose historik, ose kulturor duke i neglizhuar dimensionet e tjera.

859 Muhamed ibn Ismail es-San'ani, *Subuli selam sherh bulugul meram min ediletih ahkam*, redakt. Muhamed Abdulaziz el-Khuli (Bejrut: Dar ihja et-turath el-arabi: 1379 h.), bl. 3, fq. 227.

860 Ibid.

861 Ibid.



Studimet “femërore islame”, për shembull, janë një përafrim që nxisin pyetje të rëndësishme dhe thelbësore, por konflikti mashkull-femër nuk është dimension i ose fuqia e vetme, që përpiluan historinë, duke përfshirë këtu edhe *fik'hun* islam përgjatë historisë. Ekziston një numër tjetër dimensionesh dhe forcash si dimensionet politike, ekonomike etj., të gjitha këto formësuan *fik'hun*, ndërkohë vihet re se përfaqësuesit e postmodernizmit shpesh i harrojnë këto dimensione të numërta.

Me të njëjtën mënyrë vihet re, se përfaqësuesit e drejtimit kritik postkolonial preferojnë, të kufizojnë vlerësimin e tyre ndaj mundit shkencor perëndimor në studimet islame mbi orientalizmin tradicional, i cili favorizon kolonializmin, dhe shpesh harrojnë një numër të madh projektesh studi serioze dhe kontribute frytdhënëse në fushat e studimeve islame të shumë studiuesve perëndimorë në periudhën postkoloniale e deri më tani.

Ajo për të cilën fton ky libër është një përafrim kritik, por multidimensional i *fik'hut* islam, me qëllim shmangien e mendimeve arbitrare dhe mendimin në fushën e përzgjedhjeve dualiste të gënjeshtërtë. Nga kjo pikënisje jam përpjekur të shqyrtoj një numër dimensionesh në teorinë e legjislacionit islam, si burimet e tij, domethëniet e tij gjuhësore, rrugët e shqyrtimit të dispozitave, shkollat e mendimit dhe drejtimit filozofike, që punojnë brenda fushës së tij, duke shtuar edhe vlerësimin e dimensioneve të tjera të rëndësishme, si dimensionet kulturore dhe historike, dimensionin e vendit dhe kohës nëpërmjet bindjes, se pjesët e shpërndara dhe të shpërbëra, nuk mund të na japin formën e plotë përderisa nuk vërejmë marrëdhëniet strukturore sistemike, që lidhin këto pjesëza.

Me gjithë luftën e postmodernizmit ndaj teorive gjithëpërfshirëse, unë besoj se “qasja sistemike intencionaliste kritike multidimensionale/ *mukarebe mekasidije nakide muteadidetul eb'ad*” siguron një konturë përfshirëse/itar shumuli të mjaftueshëm për analizën dhe zhvillimin e teorisë së legjislacionit islam.

6.4. DREJT INTENCIALIZMIT / NAHVE EL-MEKASIDIJE

Kapitulli i dytë tregoi, se ky studim merr në konsideratë intencionalizmin/ *el-mekasidije*, si një tipar kryesor në përafrimin e tij sistematik, siç dëftuam atëbotë gjithashtu, se si intencionalizmi/ *el-mekasidije* siguron një hallkë lidhëse mes të gjitha tipareve të tjera të sistemeve kryesore, si natyra njohëse e sistemit, gjithanshmëria e tij, hapja, hierarkia e tij piramidale,



marrëdhëneit e tij të ndërmjetme dhe multidimensionalizmi. Nga ana tjetër, kapitulli i parë paraqiti teorinë e intencave të sheriatit islam, si një projekt bashkëkohor për renovimin (ripërtrirje) dhe reformimin e *fik'hut* islam/*texhdid ve isllah fik'hil islami*. Ai gjithashtu dëftoi, se si teoria e intencave u përgjigjet kritereve metodike kryesore të teorive të legjislacionit për nga logjika, përmbushja e interesit dhe mbështetja e drejtësisë dhe etikës.

Në këtë kërkim, bazuar në rishikimin e shkencës së *usulu fik'hut* islam nga aspekti historik dhe bashkëkohor, të cilën e prezantuar gjatë kërkit deri më tani, do të tregojmë se si realizimi i “tiparit të intencionalizmit/*simetul mekasidije*”, ose le ta quajmë atë përafrimi intencionalist, mund të kontribuojë në renovimin (ripërtrirjen) e shkencës së *usulu fik'hut* islam, zhvillimin e përpjekjeve bashkëkohore në marrëdhënien me disa pjesë të mangëta në të. Secili prej kërkimeve dytësore që vijojnë ofron një kapitull të caktuar nga kapitujt e *usulu fik'hut* me ndarjen e tyre tradicionale.

Domethënia e intencës

Dijetarët e hershëm të *fik'hut*, siç duket nën ndikimin e parimit të shkakësisë (kauzaliteti) në filozofinë greke kanë vlerësuar, se në domethëniet verbale të shprehjeve dhe termave/*dilalat el-lafdhiye li ibarat vel mustalahat* të Kuranit dhe traditës profetike, nuk ka çka dëfton për një domethënie gjuhësore intencionaliste/*dilalat lugavije maksadije*. Shprehjes “së qartë/*el-vadiha*”, që është edhe leximi i drejtëpërdrejtë i tekstit (të cilën hanefitë e emërtojnë “shprehja/*el-‘ibare*” dhe shafi’itë “e drejtëpërdrejtja/*es-sarih*”) i jepet përparësi ndaj të gjitha shprehjeve. Ky lexim gjen zbatim në kuptimin literal, i cili është emërtuar “tepër i qartë/*el-Muhkem*”, “teksti/*en-nass*”, “e dukshmja/*esh-Dhahir*” me një diferencë të lehtë mes këtyre llojeve. Ndërsa “intenca/*maksad*” e shprehjes ndoshta renditet nën një prej grupeve të shprehjeve të paqarta/*gajr vadih* ose jo të drejtëpërdrejtja/*gajr sahih*. Fjala/*el-Lafdhu*, pra, është e interpretuar/*mufessere*, shenjë/*ishare*, kërkesë/*iktida* ose aluzion/*ima*. Këto lloje fjalësh, siç treguam më lart, nuk gëzojnë fuqi argumentuese/*huxhxhijje*, sepse cilësohen e përshkruhen me hamendësim, përballë kategorizimit të domethënies së fjalës/*kat’ëijjetu dilaletu el-lafdh* tepër të qartë/*muhkem*, ose tekstit/*nass*.

Kësaj i shtohet edhe fakti, se argumenti i kundërt, të cilin e përdorin të gjitha shkollat, përveç hanefive, kufizohet në grupet e epitetit/*el-lakab*, përshkrimit/*el-vasf*, kushtit/*esh-shart*, synimit/*el-gaje* dhe numrit/*el-aded*. Kjo do të thotë, se kur pohohet njëra prej këtyre grupeve në tekst,



atëherë domethënia e kundërt e shprehjes/*dilaletul ibare el-mukhalife* bie poshtë, pa marrë parasysh asnjë konsideratë të intencës prej secilës prej dy shprehjeve. Kështu, çdo epitete, përshkrim, kusht, synim ose numër, që ndryshon nga ai që është përmendur në tekst, nuk është i pranueshëm, edhe pse mund të realizojë “intencën” nga i njëjti tekst me një mënyrë të ngjashme, ose edhe më të mirë. Arsyeja është, se kuptimi i synuar i pacituar këtu gjithashtu shihet si i hamendësuar deri në kufirin, që atij nuk i lejohet të kundërshtojë argumentin e kundërt logjik.

Këtë mendim timin, me gjithë ashpërsinë që shpreh, e mbështet ajo që ka shkruar ibën Ashuri kur është shprehur:

“... shumica e temave të *usulu fik’hut*, nuk i referohen në shërbim të urtësisë së shariatit dhe intencës së tij, por sillen rreth boshtit të shqyrtimit të dispozitave nga fjalët e Ligjvënësit ... dhe rrjedhoja e tërë kësaj është, se ato interpretohen në kuptimet e mundshme të fjalëve të shariatit, kur janë vetëm, të shoqëruara ose të ndara derisa kuptimi i të familjarizuarit me to të afrohet me kuptimin e gjuhëtarëve arabë. Të tilla janë tematikat e rrjedhojave të fjalëve dhe degëzimeve të tyre, si përgjithshmëria/*umum*, absolutizmi/*itllak*, teksti/*nass*, shfaqja/*dhuhur*, e vërteta/*hakika* dhe të kundërtat e tyre/*eddad*, si dhe tematikat e përplasjes së argumenteve ligjore si specifikimi/*takhsis*, mbështetja/*tejid*, interpretimi/*tevil*, bashkimi/*xhem’eu*, vlerësimi/*terxhah* etj. Të gjitha këto përmenden në tematikat e tyre veçmas nga përmendja e urtësisë së përgjithshme e shariatit dhe intencave të tij të përgjithshme e të përveçme në dispozitat e tij. Juristët i kufizuan kërkimet e tyre vetëm në shprehjet e shariatit...”⁸⁶².

Ndoshta e dobishme do të ishte të përmendim këtu, se problemi i literalizmit/*harfije* dhe mospërfshirja e mjaftueshme e domethënies së intencës/*ademul ihtifai kafi bidilaletil maksad*, ose “frymës së tekstit” është një dukuri e përgjithshme në metodikat e marrëdhënies me tekstet ligjore dhe kushtetuese në përgjithësi, madje edhe në shkollat e filozofisë së ligjit modern⁸⁶³. Kjo dukuri sundoi derisa dy shkolla në filozofinë e ligjit modern, njëra gjermane, sidomos në shkrimet Fon Jernig⁸⁶⁴, dhe tjetra franceze, sidomos në shkrimet e Geny⁸⁶⁵, thirrën për më tepër intencionalizëm/*mekasidije*, madje edhe në ripërpilimin e ligjit/*iadet sijagatil kanun* bazuar në intencat e realizimit të interesit dhe drejtësisë⁸⁶⁶. Jhering bëri thirrje

862 Ibni Ashur, *Mekasidu shariatul islamiye*, vep. e cit., fq. 234.

863 von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zwick Im Recht)* fq. xxii

864 Vep. e cit., fq. 52.

865 Geny, *Methodes D’interpretation Et Sources En Droit Prive Positif* bl. 2, fq. 142.

866 Von Jhering, *Law as a Means to an End*, fq. lix. Geny, *Methodes D’interpretation* bl. 2, fq. 142.



për zëvendësimin e metodikës së shkakut mekanik me një metodikë intencionaliste apo synimit/*Menhexh el-Mekasidi ev el-Gai*, dhe mendimin e tij e dëftoi në këto fjalë, të cilat i shoh të dobishme t'i përcjell këtu:

“Veprimi i cili zakonisht bazohet mbi shkakun është negativ. Tërë çështja duket sikur është një pikë e vetme në gjithësi rreth të cilës ligji i shkakësisë kufizohet me shkakun dhe pasojën. Ndërsa në rastin e intencës/*maksad*, veprimi i cili përmban një qëllim është veprim pozitiv në vetvete dhe shkaku lidhet me të shkuarën, ndërsa intenca lidhet me të ardhmen. Kur në natyrë kërkojmë për shkaqet, ato na shpjen në të shkuarën, ndërkohë vullneti synues na shpie në të ardhmen ... dhe sidoqoftë natyra e intencës, nuk mund të përfytyrohet një veprim pa intencë. “Veprimi” dhe “veprimi për hir të një intence” kanë të njëjtin kuptim. Pamundësia e qenies së veprimit pa një qëllim është njëllor, si pamundësia e qenies së veprimit pa shkak”⁸⁶⁷.

Përkrah kësaj Geny thërret për gjetjen e një mënyre, që t'i japë një kuptim më të madh “qëllimit të legjislacionit”, i cili “evidentohet nga teksti”, gjë që orienton interpertimin e interpretuesve të ligjit⁸⁶⁸. Por nga këto thirje intencionaliste, nuk u kristalizuan ndryshime thelbësore në metodikën e përgjithshme të ligjit pozitiv⁸⁶⁹. Përforcimi i intencionalizmit/*el-mekasidije* është pjesë shumë e nevojshme në filozofinë e ligjit dhe legjislacionit në përgjithësi.

Ndërsa në *fik'hun* islam, te modernistët muslimanë së fundmi, brenda termave të *usulu fik'hut* ka gjetur vend shprehja “domethënia e qëllimit/*dilaletul maksad*”⁸⁷⁰. Por kjo shprehje derimë tani nuk konsiderohet mjaftueshëm kategorike/*kat'ëijje*, që të japë fuqi argumentuese juridike/*huxhxhijje fik'hijje*. Në kapitullin e pestë paraqitëm, se si modernistët e kritikojnë rrymën dhahirite bashkëkohore (neoliterasite) në *fik'hun* islam, madje e propozojnë veten e tyre, se janë një shtresë e mesme mes ekstremit literalits (dhahiri) dhe liberalizmit sekularist / *guluvv edh-dhahirije ve tesejub el-ilmanije*. Por ky fajësim i dhahirive mbetet një tipar i përgjithshëm, deri edhe te grupi reformator i rrymës së mesme, përderisa i japin fuqi më të madhe argumentuese grupit të argumentit “të qartë/*sarih*” gjuhësor dhe e pozicionojnë atë mbi shprehjet e paqarta, ose të hamendësuar të përdorura në shqyrtimin e intencave dhe vlerave të larta.

867 von Jhering, *Law as a Means to an End*, fq. 7-9.

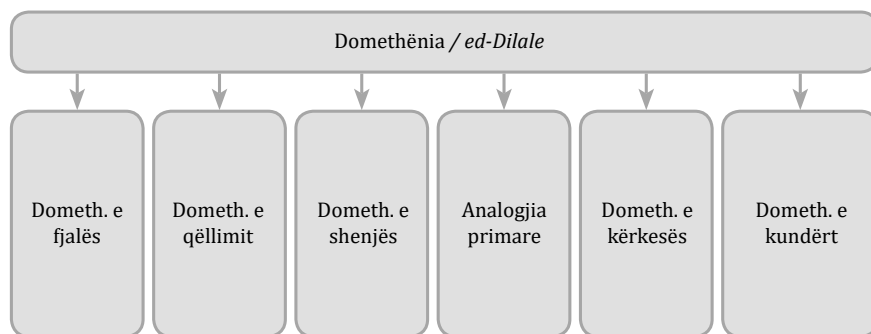
868 Geny, *Methodes D'interpretation* bl. 2, fq. 190.

869 von Jhering, *Law as a Means to an End*, Introduction, fq. xxii.

870 Shih Abdulla Ibn Bejjeh, *Emali ed-dilalat ve mexhali el-ikhtilafat*, bot. 1 (Xhide: Darul menxheh, 2007), fq. 361; et-Turabi, *Kadaja et-Texhdidi*, fq. 157



Kësaj i shtohet edhe se modernistët islamë, nuk i kanë përcaktuar vetes një pozicion të qartë rreth temës së vetë hamendësimit të *intencave/dhannijetul mekasid*, edhe pse qëndrimi i imam Shatibiut ka qenë më provuesi për intencat, kur i ka përshkruar intencat në librin e tij *“El-Muvafakat”*, se ato janë: “Themelet e fesë, rregullat e sheriatit dhe parimet tërësore të popullatës/*usulu din ve kavaid esh-sheria ve kulijat el-mile*”⁸⁷¹. Ndërsa ibën Ashuri, i cili zë vendin e parë mes intencalistëve bashkëkohorë/*el-makasidijjin el-muasirin*, i ka përshkruar intencat si: “Argument i prerë, ose i hamendësuar afër kategorikes/*dilil kat’ëijj ev dhanni karib minel kat’ëi*”⁸⁷². Por intencat vazhduan të shiheshin, se nga ana teorike nuk mund të ngrihen, që të luajnë një rol kryesor në shqyrtimin (deduktimin) e dispozitave nga tekstet, që i dëftonin ato/*istinbatil ahkam mine en-nusus dale alejha*, pa përmendur që këto dispozita të lidhen me to në ekzistencë dhe mosekzistencë.



Grafiku 6.7. Kjo skemë përmban shtesën e “domethënies së qëllimit” domethënieve dhe kuptimeve, që merren në konsideratë. Ndërsa masa e përparësisë së saj bazohet në rëndësinë e qëllimit, që tregon vetë teksti

Nga ana tjetër, postmodernizmi islam (dekonstruoi) shpërbëri intencat nga tekstet me të njëjtën mënyrë me të cilën shpërbëri vetë tekstet. Në kapitullin e pestë dëftuam, se si postmodernistët islamë e emërtonin interpretimin modernist, të bazuar mbi interesin ose intencën “shkëputje të teksteve dhe nxjerrje e tyre nga konteksti/*lejjen li en-nusus ve ikhrah leha min sijak*”⁸⁷³. Ata e quanin atë “një lëvizje sekulariste, që fshihej nën rrobrot e kontekstit fetar”⁸⁷⁴. Postmodernistët akuzonin modernistët, se ata janë

871 Esh-Shatibi, *el-Muvafekat*, vep. e cit., bl. 2, fq. 25.

872 Ibni Ashur, *Mekasidu sheria*, vep. e cit., fq. 225.

873 Moghissi, *Feminism ans Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, fq 140.

874 Arkoun, “Rethinking Islam Today”, fq. 221.



“një lëvizje justifikimi për pushtetarët diktatorë”⁸⁷⁵ gjithashtu duke i akuzuar, se ata nxisin “fundamentalsitët” nëpërmjet interpretimesh, si ato që paraqesin intencat⁸⁷⁶. Por sistemi i domethënieve gjuhësore/*dilale lugavije* në shkencën e *usulu fik’hut* islam mund të realizojë një “intencionalizëm/*mekasidije*” më të suksesshëm nëpërmjet këtyre sugjerimeve të përcaktuara:

1. Duhet domethënia e intencës/*dilaletul maksad* t’iu shtohet llojeve të domethënieve gjuhësore/*dilalaletul lugavie* të teksteve (shih grafikun 6.7), por përparësia e saj, në lidhje me domethëniet e tjera, nuk duhet të provohet në formë të ngurtë. Ajo duhet t’i nënshtrohet situatës, që është nën studim dhe rëndësisë së vetë qëllimit;
2. Mundësia e specifikimit, interpretimit dhe derogimit janë tri kriteret, të cilat dallojnë llojet e shprehjes, pra tepër i qartë/*el-muhkem*, tekst/*en-nass*, i dukshëm/*edh-dhahir* dhe i interpretuar/*el-mufesser*. Në këto kriteret të përmendura, duke shtuar faktin, se janë arbitrare, gjë që e kemi sqaruar në kapitullin e katërt, vetë intencat mund të jetë bazë për specifikim dhe interpretim. Pra, shprehja mund të jetë e specifikuar ose e interpretuar nga vetë intenca e saj, ose të jetë e tillë sipas intencës të një shprehje tjetër e kundërt e saj/*hasbe maksad ibare ukhra muarida leha*. Vetë derogimi është një prej formave të zbatimit gradual të dispozitave dhe duhet të kuptohet brenda kontekstit të intencës të lehtësimit në *fik’hun* islam;
3. Intenca e shprehjes/*maksad el-ibare* duhet të pohojë gjithashtu, edhe saktësinë e përdorimit të kuptimit të kundërt të kësaj shprehje, në të kundërt me mendimin, i cili lidh fuqinë argumentuese të kuptimit të kundërt, kur “një motiv i vetëm (*ratio legis*) mund të përfshijë të dyja dispozitat që janë përballë në të njëjtën kohë”⁸⁷⁷, dhe kur kuptimet e kundërta i dëftojnë tekste të tjera. Atëherë duhet që të gjitha domethëniet që përplasen/*dilalat el-mutearade* të vlerësohen në konturën e kuptimit të intencave të përgjithshme dhe specifike;
4. Kur kemi një shprehje nga Kurani dhe tradita profetike, e cila ka lidhje me intencat e sheriatit, që zakonisht është një shprehje e përgjithshme/*ame* dhe absolute/*mutllaka*, ajo në përgjithësi nuk duhet të specifikohet/*jukhases* ose të kufizohet/*jakajjed* me tekste specifike. Ndërkohë nuk lejohet të neglizhohen tekstet specifike për shkak të teksteve të përgjithshme dhe absolute. Të gjitha shprehjet duhet të

875 El-Merzuki, *Islahul akli fil felsefetil arabijeti*, vep. e cit., fq. 12.

876 Moosa, “Poetics”.

877 Ebu Zehra, *usul fik’h*, vep. e cit., fq. 139.



- luajnë rolin e tyre në domethënien e dispozitës/*dilale al-el hukm* brenda një konture të përgjithshme të intencave të përgjithshëm dhe specifike;
5. Marrëdhënia mes shprehjeve absolute dhe të kufizuara/*et-te'abirat el-mutllaka vel mukajjede*, të cilat lidhen me të njëjtën dispozitë nëpërmjet tematikave të ndryshme, temë rreth së cilës ka debate, duhet të përkufizohet bazuar në përputhjen e saj me intencat, e jo bazuar mbi rregullin gjuhësor ose logjik të përgjithshëm.

Interpretimi intencionalist i teksteve ligjore

Mua më duket, se shkolla e interpretimit tematik është një hap drejt një interpretimi më shumë teleologjik i Kuranit. Leximi tematik i Kuranit për të evidentuar tematikat, parimet dhe intencat e tij bazohet në të kuptuarit e Kuranit, si një njësi ose tërësi⁸⁷⁸. Bazuar në këtë këndvështrim të gjithanshëm, një numër i vogël ajetesh, që kanë lidhje me dispozitat, që zakonisht quhen si ajetet e dispozitave/*ajatul ahkam*, do të zgjerohen në disa qindra ajetet në tërë tekstin e Kuranit. Suret dhe ajetet që prekin besimin, historitë e profetëve, botën e përtejme dhe gjithësinë, të gjitha do të formojnë pjesë nga përbërja e tërësishme. Kjo do të luajë rol në përpilimin e dispozitave juridike, e jo vetëm të besimit dhe historive. Një orientim i tillë do t'u japë mundësinë parimeve dhe vlerave morale, të cilat janë edhe intenca nga historitë kuranore dhe fragmenteve që na paraqesin Ditën e Fundit, që të jenë motive për dispozitat, shtesë mbi motivet e shprehura, të cilat evidentohen nëpërmjet mënyrave tradicionale në procesin e evidentimit të motivit/*tekhrixhul menat*. Një vlerësim i tillë i intencave kontribuon gjithashtu në përzgjedhjen e motivit/*tenkihul menat* dhe hetimin e tij.

Metodologjia e marrëdhënive me hadithet, nga aspekti i intencave dhe parimeve, si tematika të traditës profetike, do të sjellë një njohje të përgjithshme të jetës së Profetit (a.s.) dhe thënieve të tij. Kjo metodologji do të jetë e dobishme në kritikën e teksteve të haditheve të papërshtatshme me vlerat e qarta islame dhe gjerësisht të pranuar. Një kritikë e tillë e tekstit parë nga papërshtatja e tij me parimet universale parashton një hap në kritikën për anomali të tekstit/*shudhudh el-metn*, i cili është edhe kriteri, që është përdorur në shkencën tradicionale të hadithit në procesin e dobësimit të tekstit. Anomalia e tekstit të një hadithi nënkupton, sipas asaj që bazohet edhe shkencë e hadithit, që nëse hadithi bie ndesh me një

⁸⁷⁸ Et-Turabi, *et-tefsirul tevhidi*, vep. e cit., fq. 20; Xhabir, *el-Mekasid el-kulije*, vep. e cit., fq. 35.



hadith tjetër (qoftë në fjalët e të njëjtit transmetues apo një tjetri) dhe *muxhtehidi* nuk është i aftë të përputhë mes domethënies (pra, domethënies gjuhësore/*dilale el-lugavije*) të dy haditheve, ose të përputhë mes dy motiveve në dy hadithet, në këtë pikë hadithi, që është më pak bindës konsiderohet me tekst me anomali.

Por atë që paraqesim këtu me kriterin e “anomalisë metodike/*esh-shudhudh el-menhexhijj*” do të thotë, se hadithi me anomali është ai, që nuk përputhet me parimet, themelet dhe intencat e përgjithshme të islamit, siç mund të evidentohet nga kuptimi universal i teksteve, jo vetëm nga aspekti i përplasjes së pjesshme. Kështu, pra, anomalia metodike mund të jetë termi me të cilin mund të emërtohet metoda, që ndjekin shumë bashkëkohorë në kritikën e transmetimeve të haditheve, që nuk përputhen me parimet universale të Kuranit⁸⁷⁹, i parë jo parë vetëm nga aspekti i përplasjes së pjesshme. Sugjerojmë që “joanomalia metodike” t’i shtohet gjithashtu kushteve të korrigjimit të tekstit të haditheve të Profetit (a.s.) (të cilat u prezantuan në grafikun 4.6).

Së fundmi, mënyra e bashkëveprimit me hadithin nëpërmjet intencave mund të kontribuojë në mbylljen e një boshllëku të gjallë në transmetimin e hadithit në përgjithësi, ai është boshllëku, që evidentohet nga prania e një mangësie në përmendjen e kontekstit të tekstit dhe kushteve, që e rrethojnë atë. Shumica dërrmuese e haditheve të transmetuara nga Profeti (a.s.) janë thjesht një ose dy fjali, ose janë përgjigje për një ose dy pyetje pa shpjeguar kontekstin historik, politik, social, ekonomik ose ambiental, që ka lidhje me këtë hadith dhe mund të ndikojë në domethëniet e tij. Ndonjëherë në fund të disa haditheve përmenden fjalë me të cilat transmetuesi mbyll transmetimin e tij si: Nuk e di nëse Profeti (a.s.) ka thënë kështu për hir të këtij kushti ... e të tjera si këto. Ndërkohë konteksti/*es-sijak* dhe ndikimi i kontekstit në të kuptuarit e hadithit mbetet zakonisht i hapur për aludimet e transmetuesit ose juristit. Forma dhe konteksti i përgjithshëm i sugjeruar këtu kontribuon në kapërcimin e kësaj mungese të të dhënave nëpërmjet të kuptuarit të intencave të përgjithshëm të sheriatit, si një e tërë.

879 Shih el-Ulvani, *Medkhal ila fik'hil ekalijat*, fq. 36; el-Gazali, *es-sunne en-nebeviye*, vep. e cit., fq. 19, 61, 125; el-Gazali, *Nadharat fil kuran*, vep. e cit., fq. 36; en-Nemir, *el-lxhtihad*, vep. e cit., fq. 147; et-Turabi, *Kadaj el-xhedide*, vep. e cit., fq. 157; Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qurthe Muwattaand Madinan* (Surrey: Curzon, 1999), fq. 1; John Makdisi, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, nr. 99 (vjesht/dimër) (2003); A. Omotosho, “The Problem of Al-Amr in Usul Al-Fiqh” (Ph.D., diss. University of Edinburgh, 1984); Safi, *lëmalul akl*, vep. e cit., fq. 130; Shemsuddin, *el-lxhtihad ve et-texhdid fil fik'hil islami*, vep., e cit., fq. 21.



Intencat e profetit Muhamed (a.s.)

Intencat e shariatit, që këtu nënkuptojnë objektivat, ose qëllimet e Profetit (a.s.) në fjalët ose veprimet e tij legjislative, mund të sjellin dobi në shqyrtimin (deduktimin) e kontekstit të haditheve/*istinbat sijak el-ehadith el-menshude*. Në kapitullin e katërt kemi treguar, sesi imam el-Karafi ka bërë dallim mes veprimeve të Profetit (a.s.), që janë formë kumtimi/*teblig*, gjykimi/*kada* ose udhëheqje/*kijade* dhe ai dëfton, se secila nga këto intenca kanë ndikimin e tyre në legjislacion. Gjithashtu kemi folur, se si ibën Ashuri ka shtuar kategori të tjera të intencave të Profetit (a.s.) dhe ky ka qenë një zgjerim i rëndësishëm në evidentimin e domethënieve nëpërmjet intencave/*dilalalt min khilal el-mekasid*. Ibën Ashuri ka shpjeguar llojet e akteve profetike, që ka paraqitur nëpërmjet një numri shembujsh nga hadithi⁸⁸⁰. Këtu prezantojmë disa shembuj që ibën Ashuri ka sjellë⁸⁸¹:

1. Synimi i legjislacionit/*Kasd et-teshri'ei*: Një prej shembujve për intencën e legjislacionit të Profetit (a.s.) ka qenë ligjërimi i tij gjatë Haxhit Lamtumirës. Raportohet se ai atëbotë ka thënë: “*Merrni prej meje ritualet tuaja, se unë nuk e di ndoshta nuk ju takoj më pas këtij viti*”. Ashtu si edhe ka thënë pasi mbaroi këtë ligjërime: “*I pranishmi t’ia bëjë të ditur atij që mungon prej jush*”. Të tilla veprime duhen ndjekur ashtu siç janë;
2. Synimi i (nxjerrjes së) fetvasë/*kasdul fetva*: Shembull për këtë intencë janë *fetvatë* e Profetit (a.s.) gjatë Haxhit Lamtumirës. Atij, për shembull, i kishte shkuar një burrë, që i kishte thënë: - “*Thera kurbanin para se të hedh gurët*” - e Profeti i tha: “*Hidhi gurët e mos u sikletos*”. Më pas i shkoi një burrë tjetër dhe i tha: “*Qetha flokët para se të ther kurbanin*” e Profeti i tha: “*Ther e mos u sikletos*”. Transmetuesi vijon të tregojë, se Profeti (a.s.), për çdo gjë, që u pyet atë ditë, e që ishte bërë para apo mbrapa, u thoshte: “*Bëje e mos u sikletos*”. Nga shembulli që dhamë muftiu mëson, se renditja e akteve të haxhit në përgjithësi nuk është detyrim, vetëm në rast se për të ka një tekst të qartë;
3. Synimi i gjykimit/*kasdul kada*: Shembuj për të kemi gjykimin e Profetit (a.s.) mes dy personave, njëri prej Hadrameuvti e tjetri nga Kenda për një copë tokë. Gjykimi i Profetit (a.s.) mes një nomadi dhe palës tjetër, kur nomadi i tha: “O i dërguari i Allahut, gjyko mes nesh”; gjykimi i

880 Ibni Ashur, *Mekasidu esh-sheriatil islamijeti*, vep. e cit., kap. 6.

881 Shembuj i kam marrë nga libiri i Ibni Ashurit i përkthyer na Mesaviut mbi intencat nag librit Muhamed Tahir Ibni Ashur, *Baith Ibni Ashur fil mekasid esh-sheria*, përkth. Muhamed Tahir el-Misavi (London-Washington: el-Meahad el-alemi lil fikril islami, 2006).



Profetit (a.s.) mes Habiba dhe Thabitit kur Habiba bint Sehl i ishte ankuar Profetit (a.s.), se ajo nuk e donte burrin e saj, dhe se ajo donte të ndahej prej tij. Profeti (a.s.) i tha: - A ia kthen atij kopshtin e tij? - Ajo iu përgjigj: - Çdo gjë, që më ka dhënë mua është tek unë. - Profeti (a.s.) gjykoi, që Thabiti të merrte kopshtin e tij e ta ndante atë. Të tilla hadithe nuk janë legjislacioni i përgjithshëm, siç e sqaron këtë edhe imam Karafi, por vendimi për to është në dorën e gjyqtarit, i cili gjykon sipas asaj, ku e shpie atë *ixhtihadi* i tij, në varësi të çështjes;

4. Synimi për udhëheqje/*kasdul kijade*: Shembull për këtë është leja që Profeti (a.s.) dha për “pronësimin e tokës djerrë atij, që e bën (pjelllore) të kultivuar atë/*imtilak el-erd el-musha limen ahjaha*”; ndalimi të hahet mishi i gomerëve në betejën e Hajberit; fjalët e Profetit (a.s.) gjatë betejës së Hajberit: “*Kush vret një armik e për këtë ka një dëshmitar, ai mund të marrë plaçkën e tij*”. Rregulli i përgjithshëm thotë, se hadithet që trajtojnë tema social-politike duhet të kuptohen nën dritën e intencave të tyre më të larta, çka i sjell dobi interesit publik, e jo me kuptimin fjalë për fjalë të tyre;
5. Synimi për udhëzim/*kasdul irshad* (që është më i gjerë se koncepti i legjislacionit) dhe shembulli për këtë shfaqet në hadithin e ibën Suvejdit, që e transmeton Buhariu në të cilin thotë: “*Takova Ebu Dherin dhe një shërbëtor të tijin dhe ky kishte një mbi vete një rrobë. E pyeta Ebu Dherrin: Çfarë është kjo? E ai më tha: Eja të të tregoj: Unë ofendova një skllav timin nga nëna e tij, e ai u ankua te Profeti (a.s.). Profeti (a.s.) tha: - A e ofendove atë nga nëna e tij, o Ebu Dherr? - Unë pohova ai më tha: - Ti je njeri që akoma ke në zemër pak nga paraislami. Robërit tuaj janë shërbëtorët tuaj*”. Në këtë hadith duket udhëzimi profetik për një trajtim të veçantë nga sahabët për skllavërit në atë kohë;
6. Synimi për paqtim/*kasdul musaleha*: Shembull për të është rasti, kur Profeti (a.s.) kërkoi nga Berbere të rikthehet te burri i saj pasi ishin ndarë. Berbera i tha: - “*A po më urdhëron, o i dërguari i Allahut? Profeti tha: - 'Jo, unë jam thjest ndërmjetës.' - Ajo tha: - Nuk kam nevojë për të*”. Buhariu transmeton një hadith, që jep një shembull tjetër, ku përmendet se kur vdiq babai i Xhabirit, ky i kërkoi Profetit (a.s.) t’iu fliste borxhdhënësve (kreditorëve), që të lehtësonin diçka nga borxhi i tij. Profeti (a.s.) u foli atyre, e ata refuzuan e Profeti e pranoi atë. Kemi edhe një hadith tjetër për paqtim, ku përmendet se Kab ibën Maliku i kërkoi Abdullah ibën Hududit një borxh, që i kishte dhënë. Profeti (a.s.) i kërkoi Kabit, që të hiqte dorë nga gjysma e borxhit e ky pranoi.



- Në të gjitha këto hadithe sahabët kuptuan, se Profeti (a.s.) nuk ka pasur qëllim të detyrojë kë prej tyre, por qëllimi i tij ka qenë vetëm paqtimi;
7. Synimi për t'i ofruar ndihmë këshillëkërkuesit/*kasdul ishare alel musteshir*: Shembull për këtë është hadithi i Omer ibën Hatabit, i cili barti një person mbi një kalë të tijin⁸⁸² për hir të Allahut. Më pas Omeri deshi të blinte atë kalë nga personi, sepse ai ndjeu, se personi do ta shiste atë shumë lirë. Kur Omeri pyeti Profetin (a.s.) për këtë gjë ai i tha: *“Mos e bli edhe nëse ta jep atë për një dirhem, sepse ai që i rikthehet lëmoshës së tij është njëlloj, si qeni që i rikthehet të vjellës së vet”*. Askush nuk kuptoi nga kjo, se Profeti (a.s.) e ndaloi këtë përgjithësisht. Shembull tjetër është hadithi, që e raporton Zejdi në të cilin përmendet, se Profeti (a.s.) ka thënë: - *“Mos lidhni kontrata para se të duket pjekuria e hurmave”*, - por Zejdi i komenton fjalët e Profetit (a.s.) duke thënë: - *‘Si një këshillë, që u jepet atyre për shkak të konflikteve të tyre të shumta’*. Në këto dy hadithe sahabët, ashtu si pika e mësipërme kuptuan, se Profeti (a.s.) nuk ka pasur qëllim të detyrojë kë;
 8. Synimi i këshillimit/*kasdu en-nasiha*: Nu'man ibën Beshiri njofton, se babai i tij i kishte treguar Profetit (a.s.), se ai i kishte dhënë një prej fëmijëve të tij diçka. Profeti (a.s.) e pyeti: - *“A të gjithë fëmijëve u ke dhuruar njëlloj si ai? - Babai mohoi. Atëherë Profeti (a.s.) tha: - “Mos më bëj mua dëshmitar për padrejtësi”*. - Kemi edhe një hadith të qartë prej të cilit imam Maliku, Ebu Hanife e Shafi'iu, nuk kanë kuptuar, se Profeti (a.s.) ka pasur qëllim të ndalojë këtë dhuratë dhe as ta zhvlerësojë atë. Këtë e mbështet ajo që përmendet në disa transmetime të hadithit: - *“Jo, merr dëshmitar tjetër njeri”*;
 9. Synimi për orientimin e shpirtit në gjendjen më të përsosur/ *kasd hamlu en-nufus alel ekmel minel ahval*: Ky është i shumtë në urdhrat e Profetit (a.s.) për sahabët për të përsosur shpirtin e tyre, por që nuk ka pasur intencë të ngarkojë tërë umetin musliman. Në koleksionin e Buhariut raportohet nga el-Bera ibën Azib, që tregon: *“Profeti na urdhëroi të bëjmë shtatë veprime dhe të shmangim shtatë prej tyre: Na ka urdhëruar të vizitojmë të sëmurin, të ndjekim xhenazen, të urojmë shëndet për teshtitësin (pra, t'i urojmë ta mëshirojë Allahu), të respektojmë betimin e betuesit⁸⁸³, t'i japim dorën e ndihmës atij, që i është*

882 Nga konteksti duket se ia ka bërë dhuratë. (sh. p.).

883 Nëse dikush betohet për të na ndihmuar, duhet ta lejojmë të na ndihmojë që ai të çojë në vend betimin e tij. (sh.p.).



- bërë padrejtësi, të përhapim paqen, t'i përgjigjemi ftesës dhe na ka ndaluar të mbajmë unaza floriri, enë kuzhine prej argjendi, të veshim rroba të shtrenjta e të stolizura me fije mëndafshi, të përdorim mëndafshin".* Disa prej këtyre urdhrave dihet, se janë obligim e disa prej të tjera janë për hir të pastrimit të sahabëve nga shpërdorimi, por jo ndalim;
10. Synimi për të mësuar (idealet) të vërtetat e larta/*kasd te'alimil hakaik el-alije*: Profeti (a.s.) ka pyetur Ebu Dherrin: - *"A e sheh Uhudin? - Ai pohoi. Profeti i tha: - 'Sa do të më pëlqente të kisha sa ai flori e ta shpenzoja të tërin, veç tri dinarëve"*. Ai nuk kishte synim, që ky veprim të gjente zbatim tek çdo musliman. El-Bera ibën Azib tregon: *"Profeti (a.s.) na urdhëroi të ruajmë shtatë gjëra dhe na ndalloi nga shtatë të tjera: Na urdhëroi të vizitojmë të sëmurin, të ecim pas xhenazes, ..." - hadithi i mësipërm dhe po ashtu Ali ibën Ebu Talibi tregon: "Profeti (a.s.) më ndaloi mua të përdor unazë floriri, të vesh mëndafsh, të vesh rrobe të lyer me shafrane, të lexoj Kuran kur të jem në ruku e sexhde. Nuk po them që ua ka ndaluar juve, por them më ka ndaluar mua". Profeti (a.s.) i ka thënë Rafië ibën Hadixhit duke e mësuar: *"Mos e jep me qira tokën tënde, por punoje vetë atë"*.*
 11. Synimi për edukim/*kasd et-tedib*, në të cilin mund të kemi një farë hiperbolizimi/*mubalega* me qëllim kërcënimin, siç thotë ibën Ashuri. Shembull për këtë janë fjalët e tij (a.s.): *"Për Allah nuk beson, për Allah nuk beson"*. - Ata rreth tij thanë: Kush është ai, o i dërguar i Allahut? Ai tha: *"Ai, fqinji i të cilit nuk ia ka besën veprave të tij"*. Qëllimi është mohimi i besimit të plotë, e jo vetë besimit;
 12. Synimi i thjeshtë pa udhëzim në të/*kasdu et-texherrud minel irshad*, pra nuk ka për intencë mësimin. Ky lloj nuk ka lidhje me legjislativonin, fenë, ndreqjen ose sistemin udhëheqës. Të tilla janë zakonet e Profetit (a.s.) në të ngrënët, të veshurit, të fjeturit, të ecurit, si hipte mbi kafshë etj. Shembull për këtë është raportimi, se Profeti (a.s.), gjatë Haxhit Lamtumirës qëndroi mbi një kodër me guralecë, që binte mbi pusin e fisit Kenana. Aishja (r.a.) e komenton këtë veprim dhe thotë: *"Qëndrimi i tij nuk ishte gjë, pra nuk kishte të bënte me ritualet e haxhit, por ishte një vend në të cilin Profeti (a.s.) ndaloi, që të qëndronte e ta kishte më lehtë, kur të nisej për në Medine"*.

Zgjerimi që i bën ibën Ashuri domethënies së haditheve, siç u pa në shembujt e mësipërm, e ngre nivelin intencional/*musteva el-mekasidijje* nga ç'ishte në metodikat dhe mënyrat e (deduktimit) shqyrtimit të dispozitave/



menahixh turuk istinbat el-ahkam më herët, dhe i shton një masë fleksibiliteti/*murune* në interpretimin, dhe zbatimin e haditheve.

Analogjia nëpërmjet intencave

Shumica e shkollave dhe juristëve e lejojnë analogjinë bazuar në motivin/*el-'ile* mbi të cilin ngrihet dispozita, e jo bazuar mbi urtësinë nga dispozita, gjë të cilën e kemi prekur më parë. Shtytësi i juristëve për këtë ka qenë ruajtja e “egzaktësisë nëpërmjet motivit të dispozitës/*el-indibat min khilal el-'ile*” e *-retio legis-*, gjegjësisht me *-ratio legis-* nënkuptojnë “pandryshueshmërinë e saj me ndryshimin e vendit dhe kohës/*thebat mea tegjiril mekan ve zeman*. Me fjalë të tjera, me qëllim ruajtjen e unitetit të formës në nivel procedural, juristët e pranojnë, se motivi i dispozitave/*il-le min verail hukm* duhet të jetë një shenjë, që nuk ndryshon kurrë sipas rrethanave. Edhe ata juristë, të cilët lejojnë, që urtësia/*hikme* të jetë motiv për dispozitën, vendosin një kusht për këtë e ai është, që kjo urtësi duhet të jetë e kriterizuar dhe e të jetë egzakthe/*mundabit*⁸⁸⁴.

Por, analiza e vëmendshme e të qenit “egzakt” me të cilën kushtëzohet të përshkruhet motivi na duket, se zakonisht lu nënshtrohet ndryshimeve dhe nuk mund të përkufizohet në mënyrë të përpiktë. Këtë thotë edhe Ibën Kudama, juristi i shquar hanbeli⁸⁸⁵. Ibën Kudama është mbështetur në shembullin e njohur për këtë tematikë në librat e shkencës së *usulit*, sipas të cilit agjëruesi i sëmurë nuk agjëron bazuar në “egzaktësinë” e motivit/*indibatul 'ile*, që është sëmundja. Ibën Kudame e komenton këtë dhe thotë: “... sëmundja nuk mund të jetë e egzaktesuar (matshme), sepse ajo është e ndryshme. Disa sëmundje dëmtojnë agjëruesin e disa të tjera, nuk kanë lidhje me agjërimin, siç janë dhimbjet e dhëmbëve, plagët e vogla, gërvishjet e vogla etj. Kështu që sëmundja nuk mund të jetë kriter i saktë në vetvete, por urtësia, e cila është shmangia e dëmit duhet të merret si kriter”⁸⁸⁶. Në të vërtetë, arsyetimi (argumentimi) i Ibën Kudamës gjen zbatim në të gjitha llojet e motiveve. Kësaj i shtohet, edhe se urtësia, të cilën dëfton në shembullin e mësipërm është ajo, që juristët e quajnë sipas shkollave të tyre “përshtatje (mënyrë e duhur)/*munasebe*”, “origjina (baza)/*el-'asl*” ose “interesi/*masllaha*”. Në kapitullin e parë kemi dëftuar, se juristët që prej shekullit të pestë hixhri filluan t’i përkufizojnë interesat/*mesalih* në kuptimin e intencave dhe me këtë kalim të tyrin filluan të

884 El-Amidi, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 5, fq. 42.

885 Ibni Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., bl. 3, fq. 42.

886 Ibid.



kenë të bëjnë me “arsyen e motivit/*munasebetul ile*”, në kuptimin e intencës prej dispozitës/*el-maksad minel hukm*.

Ne rikthehemi dhe themi se hamendësimi/*edh-dhannijje* që mbulon intencat i ka penguar juristët t’i pranojnë ato si motiv i prerë/*ile kat’ëijje* e që të kenë fuqi të pavarur argumentuese. Ndoshta shumica e juristëve kanë qenë nën ndikimin e logjikës greke, e sidomos logjikës aristoteliane, që iu mbërriti nëpërmjet ibën Sina-it, kur pranuan që t’i jepnin shqyrtimit (deduksionit)/*istinbat* një vend mbi induksionin/*istikra*, që ky ai të ishte mjeti i tyre për të mbërritur në atë, që ata e quajnë “bindshmëri logjike/*jekin mantikijj*”. Aristoteli dëftoi, se induksioni duhet ose të jetë, ose i plotë, pra kur përfshin të gjitha rastet, që kanë lidhje me temën, ose i mangët, kur nuk përfshin tërë rastet që kanë lidhje. Kështu ai sugjeroi, se bazuar në kategorizimin e induksionit të plotë/*kat’ëijjetul istikra et-tam* dhe hamendësimin e induksionit të mangët/*dhannijjetul istikra en-nakis*, induksioni nuk është mjeti, që të jep bindshmëri logjike⁸⁸⁷. Ky arsyetim (argument) është i njëjti arsyetim, që juristët fjalë për fjalë kanë përdorur në shkollat e ndryshme, duke filluar me er-Razin, el-Gazaliun dhe duke përfunduar tek es-Sujuti dhe el-Amidiu⁸⁸⁸.

Analogjisë së pjesshme formale, e cila bazohet mbi një argument të vetëm i është dhënë një vend mbi konceptet e përgjithshme, që bazohen mbi intenca, të cilat gjithashtu bazohen mbi njohurinë përfshirëse induksionale/*mearife el-mesehijje el-istikraijje*, që është një induksion jo i plotë nga vetë natyra. Ne kemi synuar në prezantimin e një kërkimi të mëparshëm, për një vështrim multidimensional të shkallëve të numërta të dyshimit dhe bindjes, të mbështetim parimin e intencionalizmit/*el-mekasidije* në mjetet e shkencës së *usulu fik’hut* që kanë lidhje me analogjinë.

Interesat që përputhen me intencat

Shumë juristë ndjenë shqetësim nga fakti, se dhënia e pozitës së burimit të pavarur legjislativ atyre, që quhen “*interesa*” mund të bjerë ndesh me tekstet e Kuranit dhe traditës së qartë profetike⁸⁸⁹. Të njëjtin shqetësim shprehin edhe studiues në filozofinë e ligjit rreth marrëdhënies mes pretendimeve për

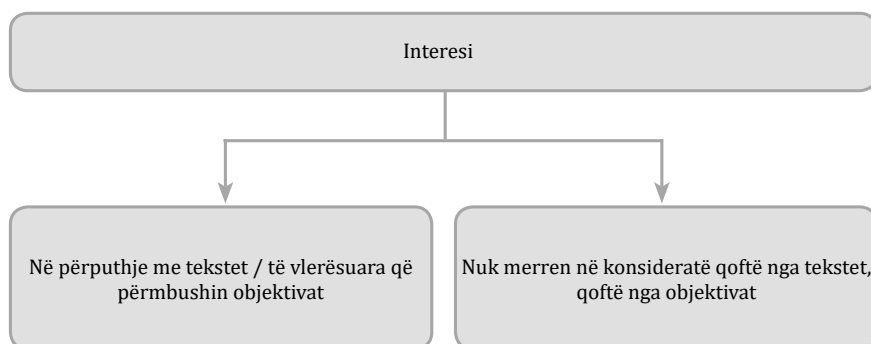
887 Aristoteli, *Iëmalul akl* (The works of Aristotle).

888 Shih p.sh. el-Gazali, *el-Mustasfa*, vep. e cit.; er-Razi, *et-tefsirul kebir*, bl. 3, fq. 133; Xhelaluddin es-Sujuti, *Tedribu er-ravi fi sherh tekribu en-nevevi*, redakt. Abdulvehab Abdulaltif (Rijad: Metebetu rijad el-hadithe, pa vit bot.), bl. 1, fq. 277; el-Haxh, *et-Tekrir*, vep. e cit., bl. 1, fq. 86; esh-Shafi’ëijj, el-Amidi, fq. 149.

889 Hasan, *Nadharijetul masllaha fil fik’hil islami*, vep. e cit.



intencat dhe kuptime të veçanta, dhe mes teksteve të dukshme legjislative. Për këtë arsye Gjykata e Lartë në Shtetet e Bashkuara dhe shumë prej juristëve britanikë, si shembull, kanë vënë një kusht për të pranuar çdo intencë/*kasd* që mund të pretendohet, ku mund të përfitojmë edhe në kërkimin tonë. Ata këmbëngulin, se burimi i vetëm i pranuar si argument për intencën e ligjvënësit është vetë teksti i legjislacionit⁸⁹⁰. Unë mendoj, se ky kusht mundet gjithashtu të zgjidhë problematikën e debatit tek ne rreth çështjes së vlefshmërisë së interesave, që ato të jenë një prej burimeve të legjislacionit në *fik'hun* islam. Arsyeja është, se përderisa intencat e miratuara ligjore janë evidentuar nga tekstet e shpalljes, atëherë interesi ka fuqi argumentuese ligjore, duke parë se ai është sinonim i intencave për shumë juristë⁸⁹¹. Për këtë arsye interesat e vlerësuara/*mesalih el-muëtebire* dhe të papërcaktuara/*mursele*, sipas klasifikimit të Gazalit do të përzihen në një grup të vetëm interesash për të cilat argumentohet ose drejtpërdrejt, ose me induksion nga tekstet e shpalljes/*istikra min nusuil vahj*. Lexuesi mund të gjejë në grafikun 6.8 një klasifikim të ri të interesave bazuar në përmbushjen e intencave.



Grafiku 6.8. Klasifikimi i interesave për nga përputhja ose përplasja e tyre me objektivat e teksteve

Istihsan (preferenca juridike) nga këndvështrimi i intencave

Shkollat të cilat përdorin *istihsanin* (preferencën juridike) janë përpjekur të zgjidhin një problematikë në analogjinë formale të prerë⁸⁹². Unë besoj, se thelbi i problematikës, nuk qëndron në formalitetin e analogjisë/*sheklijetul*

890 Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia*, fq. 428.

891 El-Xhujejni, *el-Gijai*, vep. e cit., fq. 253; el-Gazali, *el-Mustasfa*, vep. e cit., bl. 1, fq. 172; er-Razi, *el-Mahsul fi ilmil usul*, vep. e cit., bl. 5, fq. 222; el-Amidi, *el-Ihkam*, vep. e cit., bl. 4, fq. 286; et-Tufi, *et-Tejini*, vep. e cit., fq. 239.

892 Ibni Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., bl. 5, fq. 148.



kijas, por në përkufizimin literal “të disiplinuar (agzakte)/*mundabit*” të motivit, përkufizim të cilin shpesh e humbet intenca nga vetë dispozita. Kështu pra, *istihsani* për këto shkolla nënkuptonte thjesht “daljen nga formalizmi i domethëniesve shprehimore në situata të caktuara dhe zbatimi i drejtëpërdrejtë i intencës/*et-tegadi an sheklijet ed-dilale el-lafdhije fi halat muajene ve tezbik el-maksad mubashir*”.

Më poshtë sjellim shembuj, që i kemi nxjerrë nga libri i Serkhesiut “*el-Mebсут*”. Duket qartë elementi historik në disa prej këtyre shembujve, por ne i sjellim ato këtu thjesht për të qartësuar idenë e lidhjes së *istihsanit* me intencat.

1. Ebu Hanife e ka përdorur *istihsanin* në faljen ndaj disa kriminelëve, si p.sh. ai që kryen krimin e vjedhjes nga plaçka e luftës, nëse ata pas një farë kohe janë larguar nga sjellja e tyre e keqe dhe provojnë se janë penduar. Në këtë rast Ebu Hanife ka gjykuar, se ata nuk dënohen, me gjithë praninë e motivit të dënimit, sepse intenca nga dënimi është largimi i njerëve nga krimi, por në këtë rast ky nuk është më intenca⁸⁹³;
2. Kontratat në të cilat mund të shtyhet pagesa, me kusht ndodhjen e ngjarjeve të caktuara, në kohë të papërcaktuara, këto janë kontrata të pavlefshme (nul)/*batil* për hanefitë, por interesi i njerëzve e ka bërë Muhamed ibën Hasen esh-Shejbanin, që të përdorë *istihsanin* për të korrigjuar këto kontrata, me kushte që blerësi të paguajë shumën e merituar menjëherë⁸⁹⁴;
3. Ebu Hanife ka lejuar pak “pedituri/*xehale*” ose papërcaktim/ *ademu tehdid* në kontrata, kur ato nuk shpien në konflikte në varësi të zakonëve të ndryshme, si për shembull mospërcaktimi i përpiktë i gjerësisë dhe gjatësisë së ndërtesës. Zbatimi i haditheve në atë mënyrë, që nuk i hap rrugë asnjë lloj panjohurie në kontrata bie ndesh me mendimin e Ebu Hanifes, i cili ka përdorur *istihsanin*, duke marrë në konsideratë intencën e hadithit, që është ndalimi i konfliktit⁸⁹⁵;
4. Në mënyrë të ngjashme Ebu Hanife lejon kontrata qiraje, të cilat për nga afati kohor janë të papërcaktuara në kohë, ndër to për shembull koha e daljes së karvanit të haxhijve nga Kufa drejt Mekës. Kushti i afatit kohor të papërcaktuar në kontratë e bën atë të pavlerë, sipas analogjisë së drejtëpërdrejtë të bazuar në fjalët e hadithit, që përmendet për këtë çështje, por *istihsani* e lejon këtë me qëllim lehtësimin e kontratës⁸⁹⁶;

893 Es-Serkhesi, *el-Mebсут*, Darul mearif, e kopjuar nga Metbea seade, 1331 h., bl. 9, fq. 205.

894 Ibid., bl. 5, fq. 117

895 Ibid.

896 Ibid., bl. 16, fq. 25.



5. Ebu Hanife e ka përdorur *istihsanin*, kur ka lejuar të përdoren fjalët arabe specifike në aktin e martesës, nëse këto fjalë përdoren nga njerëzit në një dialekt të caktuar me qëllim lidhjen e aktit të martesës. Këtu gjithashtu është vlerësuar qëllimi ose nijeti, e jo formaliteti i fjalëve dhe shprehjeve, edhe nëse përmenden në hadith;
6. Nëse një person, që po negocion për blerjen e një kafshe hipën mbi të, me këtë ai tregon se është dakord me marrëveshjen. Kjo është dispozita te hanefitë. Por gjithashtu ata kanë thënë, edhe se nëse kjo hipje e tij mbi kafshë është, me qëllim që ta shpjerë atë për ta ushqyer, kjo nuk konsiderohet deklaratë për pranimin e blerjes, bazuar kjo në *istihsanin*, i cili merr në konsideratë nijetin e synuar nga akti i bërë, jo vetëm veprimet formale të tij⁸⁹⁷;
7. Nëse macja pi ujë në një enë, mbetja nga ajo e bën këtë ujë të papastër te hanefitë, bazuar në analogji e cila lidh mes mbetjes së ujit dhe mishit të kafshës, kur dihet se mishi i maces për ta është i ndaluar. Por duke parë vështirësinë e zbatimit të kësaj dispozite me macet e shtëpisë Ebu Hanife e ka gjykuar, se kjo enë konsiderohet e pastër, por e papëlqyer për përdorim. Pra, qëllimi i lehtësimit ka qenë kriteri në dispozitën e kësaj çështje⁸⁹⁸;
8. Ebu Hanife ka përdorur *istihsanin*, kur ka lejuar të paguhet zekat për devenë me bagëti, siç e tregon hadithi, ose me deve, në të kundërt me fjalët e drejtpërdrejta të hadithit, sepse kjo është më e dobishme për pronarin e tufës. Pra, intenca e dobisë është kriteri në dispozitën e kësaj çështje dhe jo konsideratat formale, që kanë marrë shkollat e tjera⁸⁹⁹.

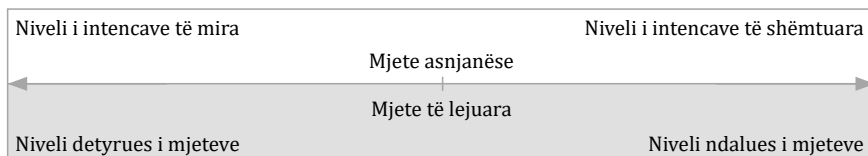
<i>Qëllimet e mira/ el-Gajat ehseen</i>	<i>Qëllimet asnjane/ el-Gajat el-hajadije</i>	<i>Qëllimet e shëmtuara/ el-Gajat el-ekbeh</i>
Mjetet janë të detyrueshme	Mjetet janë të lejuara	Mjetet janë të ndaluara

Grafiku 6.9. Nivelet e qëllimeve dhe larmia e mjeteve, që ka lidhje me to, siç i klasifikon el-Karafi

897 Ibid., bl. 5, fq. 181.

898 Ibid., bl. 1, fq. 50.

899 Ibid., bl. 3, fq. 53.



Grafiku 6.10. Një spektër nivelesh mes intencave të mira dhe mjeteve që kërkohen për to, nga njëra anë, dhe mes intencave të shëmtuara mjeteve të ndaluara, nga ana tjetër

Pra, siç shfaqin qartësisht shembuj e mësipërm *istihsani* është në fakt një prej formave të zbatimit të intenializmit/*tetbik el-mekasidije* në metodologjinë e mendimit juridik me vërejtjen, se shkollat juridike të cilat nuk e kanë pranuar fuqinë argumentuese të *istihsanit* janë përpjekur gjithashtu të realizojnë të njëjtën intenca me rrugë metodike të tjera.

“Zhbllokimi i preteksteve” për hir të përmbushjes së interesave dhe intencave

Disa dijetarë maliki kanë sugjeruar parimin e “*Fet’hu edh-Dhera’i*”- “zhbllokimit të preteksteve” përkrah atij të “obstruksionit ndaj oportunitetit” (bllokimit të preteksteve)/*Seddu edh-Dhera’i*⁹⁰⁰. El-Karafi i ka ndarë dispozitat në mjete/*vesail* dhe intenca/*mekasid* dhe është shprehur, se mjetet që shpien në intenca të ndaluara duhet në bllokohen, ndërkohë që mjetet që shpien në intenca të mira duhet t’u hapet rrugë⁹⁰¹. Kështu, pra, el-Karafi ka lidhur dispozitën me mjetet duke gjykuar, se në çfarë intencash të shpien dhe ka sugjeruar tri nivele intencash që janë: e shëmtuar/*ekbah*, e mirë/*ahsen* dhe e mesme/*vesat*, pra një nivel asnjëse mes së shëmtuarës dhe së mirës/*musteva hijadi minel kubh vel hasen*, siç e tregon grafiku 6.9. Ndërsa ibën Ferhuni (v. 769 h /1369 e.s.), edhe ky po maliki ka përdorur idenë e el-Karafit rreth “zhbllokimit të preteksteve” në një numër dispozitash⁹⁰².

Malikitë nuk e kufizojnë veten e tyre me anën negative të nxjerrjes së vendimeve bazuar në rrjedhojat negative të tyre/*mealat es-selbije*, shprehje që e kemi huazuar nga filozofia etike (deontologjike). Por ata e kanë

900 El-Karafi, *edh-Dhekhire*, vep. e cit., bl. 1, fq. 153; el-Karafi, *el-Furuk (mea havashihi)*, vep. e cit., bl. 2, fq. 60; Burhanuddin Ibn Ferhun, *Tebshiratul ahkam fi usulil kadijeti ve menahixhil akham*, redakt. Xhemal Merashli (Bejrut: Darul kutub el-ilmije, 1995), bl. 2, fq. 270.

901 El-Karafi, *edh-Dhekhire*, vep. e cit., bl. 1, fq. 153; el-Karafi, *el-Furuk (mea havashihi)*, vep. e cit., bl. 2, fq. 60.

902 Ibn Ferhun, *Tebshiratul hukkam*, vep. e cit., bl. 2, fq. 270 dhe tutje.



zgjerruar metodikën e tyre të mendimit për të përfshirë edhe rrjedhojat pozitive, gjë që e kanë shprehur me “zhbllokimin e preteksteve” për të realizuar interesat dhe intencat, edhe pse këto interesa nuk përmenden drejtpërdrejt në tekstet e shpalljes.

Lexuesi në grafikun 6.10. do të gjejë një përpjekje për t'i dhënë një fleksibilitet më të madh përkjekjes së el-Karafit për zgjerimin e “obstruksionit ndaj oportuniteteve” bazuar në orientimin intencalist. Në këtë skemë kemi paraqitur një spektër të vazhdueshëm nga “*intencat më të mira*” nga njëra anë deri në “*intencat më të shëmtuara*” nga ana tjetër, sipas terminologjisë së el-Karafit, e jo vetëm tri apo katër nivele. Në këtë grafik nivelet asnjane/hijadije respektojnë mjete të lejuara/*mubah* dhe bashkëveprimi i tyre këtu me të gjitha llojet e rrjedhojave është relativ/*nesebij*.

Zakonet dhe intenca e “përbotshmërisë”

Tahir ibën Ashur ka sugjeruar një metodikë të re në kuptimin e zakonit bazuar në intencat e shariatit. Ai sugjeroi një vështrim të ri në thelbin e zakonit bazuar në intencat e shariatit islam dhe ka shkruar një kapitull të veçantë për zakonet në librin e tij “Intencat e Sheriatit” të cilin e ka titulluar “Përgjithshmëria e shariatit islam”⁹⁰³. Ibën Ashuri në kapitullin e përmendur, nuk e ka cekur ndikimin e zakonit në zbatimin e hadithit, siç ka ndodhur zakonisht më herët, por është interesuar për pasojën e zakoneve arabe në kuptimin e vetë haditheve.

Ibën Ashuri dëfton, se studiuesi duhet patjetër të nisët nga koncepti i përbotshmërisë së islamit/*el-alemijetul islam*, sepse dijetarët e Islamit theksojnë vlefshmërinë e Islamit për tërë njerëzimin në çdo kohë e vend, këtë dëftojnë edhe ajetet e Kuranit dhe hadithet profetike. Ibën Ashuri sjell një numër të këtyre teksteve⁹⁰⁴, e më pas ai zgjerohet në urtësitë e fshehura/*hikem el-kamine* pas zgjedhjes së profetit Muhamed (a.s.) mes arabëve. Ishte urtësi veçimi i arabëve nga civilizimi, gjë që i përgatiti ata për një përzierje dhe ndërthurje të këndshme me popujt e tjerë me të cilët nuk kishin armiqësi, ndryshe nga Persët, Romakët dhe Koptët. Ai ka shkruar⁹⁰⁵:

“Ndër gjërat më të mëdha, që kërkon përgjithshmëria e shariatit është që dispozitat e tij të jenë të njëjta për të gjithë popujt, që ndjekin atë, aq sa mundën. Për këtë urtësi dhe specifike Allahu (xh.sh.) e ka bërë atë të bazohet në

903 Ibn Ashur, *Mekasidu esh-sheriatil islamijeti*, vep. e cit., fq. 234.

904 Ibn Ashuri p.sh. përmend në sure Sebebe, ajetin 28; sure Earaf, ajeti 158; dhe hadithin “Pejgamberët janë dërguar vetëm për umetin e tyre, e unë jam dërguar për tërë njerëzinë” (transmeton Muslimi)

905 Ibni Ashur, *Mekasidu esh-sheriatil islamijeti*, vep. e cit., fq. 236.



vlerësimin e urtësive dhe motiveve, që janë pjesë njohëse e mendjes, që nuk ndryshojnë me ndryshimin e popujve dhe zakoneve ... ne besojmë, se zakonet e një populli nuk kanë të drejtë t'u barten popujve të tjerë si legjislacion, e po ashtu as t'u barten vetë njerëzve, që i ndjekin ... na bëhet e qartë zgjidhja e një konfuzioni dhe problematike të madhe me të cilën përballen dijetarët në të kuptuarit e ndalimit nga ana e sheriatit të veprimeve, të cilave nuk i gjejmë ndonjë dëm për momentin, siç është ndalimi i zgjatjes së flokëve të gruas, ndarja mes dhëmbëve dhe tatuazhi ... dhe arsye për mua, që nuk kam parë më të qartë se ajo, është se këto situata për arabët kanë qenë shenja së sigurisë së dobët të gruas. Ndalimi nga ato është ndalim i shtysës për to dhe përballjes me çnderimin për shkak të tyre. Në Kuran përmendet: *“Profet, thuaju grave dhe vajzave të tua, si dhe grave të besimtarëve, që të lëshojnë mbulesën e tyre (të kokës) përreth trupit. Kjo është mënyra më e përshtatshme që ato të njihen e të mos ngacmohen nga të tjerët. Me të vërtetë, Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë”*⁹⁰⁶. Në këtë ligj është përkujdesur për zakonin e arabëve. Popujt të cilët nuk veshin rrobe të gjatë nuk kanë asnjë pjesë në këtë ligj ... kështu që vlefshmëria e sheriatit islam për çdo kohë nënkupton, që dispozitat e tij të jenë të tërësishme dhe parime, që përfshijnë urtësi dhe interesa, të vlefshme që prej tij të dalin dispozita të ndryshme në forma, me intenca të njëjta”.

Kështu, pra, bazuar në intencën e përbotshmërisë në legjislacionin islam, ibën Ashuri sugjeron një metodikë për kuptimin e haditheve bazuar në kuptimin e kontekstit arab të tyre, që hadithet marrin në konsideratë, e jo kuptimin e haditheve si rregulla absolute të sjelljes e pa kushte. Nisur nga kjo ibën Ashuri i ka kuptuar tekstat, që përmendëm pak më parë brenda intencave të tyre etike, që ato iu referohen, e jo se ato janë fjalë ekzekutive në vetvete. Një metodikë e tillë i jep sheriatit një fleksibilitet të madh për zbatimin e tij brenda ambienteve rajonale të ndryshme, sidomos në ambientet joarabe.

Istis'habi

Istis'habi (supozim i vazhdimësisë) është një argument logjik, siç e shohin atë juristët, por zbatimi i këtij argumenti mund të shihet, si një zbatim i vetë intencave të sheriatit. Shembull për këtë është, se me marrjen në konsideratë të *“presumimi i pafajsisë derisa të provohet fajësia/el-beraetul aslije hatta teth-butel idanetu”* synohet ruajtja e parimit të drejtësisë⁹⁰⁷; me gjykimin fillimisht ndaj diçkaje si të lejuar derisa të provohet ndalimi (në çdo çështje të re)/

906 El Ahzab: 59

907 El-Karafi, *el-Furuk (Mea havashihi)*, vep. e cit., bl. 4, fq. 49; Ebu Zehra, *Usulu fik'h*, vep. e cit., fq. 278.



hukmul halali hatta jethbut et-tehrim synohet ruajtja e parimit të së drejtës së përzgjedhjes⁹⁰⁸. Me (*istis'hab*) vazhdimësinë e cilësive të caktuara, si p.sh. paaftësia financiare⁹⁰⁹ dhe vijimësinë e njetit për adhurim⁹¹⁰ synohet ruajtja e intencës të lehtësimit/*maksad et-tejsir*.

Dr. Hasen et-Turabi ka sugjeruar një zgjerim të *istis'habit* tradicional për të përfshirë një *istis'hab*, që ai e quan “të gjerë”, me anë të të cilit përkujdeset për realizimin e drejtësisë dhe interesit të familjes, gjithashtu edhe qëllimin prej adhurimit, duke i lënë zakonet siç janë, ashtu siç i njohin e praktikojnë njerëzit. Pastaj “të zgjerohemi në analogjinë e detajeve, të marrim në konsideratë një grup tekstesh dhe nga tërësia e tyre të nxjerrim një intencë të caktuar prej intencave të fesë, ose një interes të caktuar. Më pas këtë intencë ta përdorim, ku të jenë rrethanat dhe ngjarjet e reja. Ky *fik'h* na afron ne me *fik'hun* e Omerit”, - siç shprehet ai⁹¹¹. Parimi i *istis'habit*, në formën e tij historike dhe moderne është një lloj realizimi i intencave të sheriatit.

Intencat janë hapësira e përbashkët e shkollave

Në ditët tonë, në fillimet e shekullit XXI, shohim një ndarje të mprehtë mes Ehli Sunetit dhe Shiave, që emërtohet se është parimore. Shumë nisur nga shtytës të ndryshëm, duan të shohin në të një ndasi sektare/*taifijje*. Në të vërtetë ato janë konflikte juridike dhe rreth hadithit mes grupeve dhe shteteve të ndryshme sunite dhe shiite, që në fund të fundit u referohen qëndrimeve të padrejta politike, e jo qëndrimeve doktrinale. Sidoqoftë një ndasi të thellë mes sunive dhe shiave e dëshmojmë sot në gjykatat, xhamitë dhe bashkëjetesën shoqërore në çdo vend, gjë që i thëllon më tepër këto ndasi, që të shndërrohen ndonjëherë në konflikt të përgjakshëm dhe shfarsosje etnike, për fat të keq në një numër të madh vendesh. Këto ndasi kanë kontribuar në një kulturë të gjerë të përhapur të jotolerancës me pjesëmarrësit në jetën civile dhe dështimin e bashkëjetesës me tjetrin, qoftë ky edhe musliman.

Kam mundur të bëj një studim përfshirës rreth studimeve më të reja në intencat e sheriatit për të krahasuar ç'kanë shkruar dijetarët e shquar të Ehli Sunetit dhe të Shiave. Nëpërmjet tyre shikova përputhjen, që të tërhiqte vëmendjen në përafrimet e dy grupeve në shkencën e intencave⁹¹². Të dyja

908 El-Karafi, *edh-Dhekhire*, vep. e cit., bl. 1, fq. 151; Ibn Abdu Selam, *Kavaidul ahkam fi measihil enam*, vep. e cit., bl. 1, fq. 23.

909 Ibni Tejmije, *Kurtub ve resail ve fetava*, vep. e cit., bl. 2, fq. 214.

910 Ibid., bl. 1, fq. 56.

911 Et-Turabi, *Kadaja et-texhdid*, vep. e cit., fq. 161.

912 Shih p.sh. Shemsuddin, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e cit.; Fadlulla, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e



qasjet trajtojnë të njëjtat tematika, si: *ixhtihadi*, analogjia, të drejtat, sistemin e vlerave, etika etj., si dhe dëshmojnë me të njëjtët juristë dhe të njëjtat të libra, si libri “*El-Burhan*” i Xhujnit, libri “*Ilal esh-Sheria*” të ibën Bebevejh, libri “*El-Mustasfa*” i Gazaliut, libri “*El-Muvafakat*” të esh-Shatibiut, libri “*El-Mekasid*” të ibën Ashurit. Madje përdorin të njëjtat klasifikime teorike si: interesat, domosdoshmëritë, nevojat dhe përmirësimet, intencat publike (e përgjithshme), intencat individuale (veçanta) etj.

Dallimet më të shumta juridike mes shkollave sunite dhe shiite u referohen debateve rreth disa haditheve *ahade* dhe detajeve të dispozitave dytësore, ndërkohë qasja intencionaliste në *fik’h*, që është qasje e gjithanshme, nuk e kufizon veten me ndonjë hadith të vetëm, ose *fetva* të pjesshme të caktuar, por parimisht u referohet pikësëpari parimeve të përgjithshme dhe pikëndarjeve të përbashkëta mes të gjitha shkollave. Për këtë arsye zbatimi i intencave të larta, si uniteti dhe bashkimi mes muslimanëve duhet të ketë përparësi ndaj zbatimit të detajeve juridike. Për këtë arsye Ajetullah Mehdi Shems ed-Din el-Advani e ka ndaluar kalimin e kufirit suni-shii bazuar në intencat e larta të përfaqësuara në bashkimin, unitetin dhe drejtësinë/*el-mekasid el-ulja el-mutemeththile fi et-tevfik vel vahde vel adale*⁹¹³.

Qasja intencionaliste përqendrohet në tematika të fushave të gjera filozofike, e ajo me këtë mposht konfliktet rreth historisë të gjatë politike të muslimanëve dhe nxit për një kulturë, që është shumë e nevojshme, kultura e afrimit dhe bashkëjetesës në paqe.

Kujdesi ndaj intencave si një kriter kryesor për drejtësinë në ixhtihad

Si përfundim, bazuar në analizën, që sollëm të asaj që quhet “intencionaliste/*el-mekasidije*” në gjuhën e sistemeve, të cilën u përpoqëm ta aktivizonim në argumente themelore të ndryshme, gjuhësore dhe logjike, ndoshta është e qartë tani, se aktivizimi i intencave në *ixhtihad* nuk është i kufizuar në një ose dy mjete themeltare, si analogjia apo interesi, ku ky i fundit theksohet shumë në teoritë intencionaliste tradicionale/*nadharijat el-mekasidije et-teklidije* dhe bashkëkohore. Dua të them, se realizimi i intencave të sheriatit islam është qëllimi thelbësor i të gjitha metodikave të *ixhtihadit* gjuhësor apo logjik, pa marrë parasysh debatet e emërtimeve

cit.; el-Ulvani, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e cit.; Abdulla Fadli, “*Mekasidu esh-sheria*” në librin *Mekasidu esh-sheria*, redakt. Abdulhebbar er-Rifai (Damask: Darul fikr, 2001) shih poashtu el-Kardavi, *el-Medkhal*.

913 Shemsuddin, *Mekasidu esh-sheria*, vep. e cit., fq. 26.



dhe përafrimeve. Kësaj i shtojmë edhe faktin, se realizimi i intencave në sistemin e legjislacionit islam është i domosdoshëm për të ruajtur hapjen/*infitah*, reformimin (ripërtëritjen)/*et-texhdid*, aktualitetin/*vaki'ëijje* dhe fleksibilitetin/*murune* e tij me ndryshimin e kohës dhe vendit.

Për këtë arsye shkalla e saktësisë të çfarëdo *ixhtihadi* duhet të përcaktohet nga niveli i intencionalitetit të tij/*musteva mekasidije*, pra nivelit të realizimit të intencave të shariatit, teorike dhe filozofike. Po ashtu, saktësia e çdo *fetvaje* duhet të përcaktohet nga niveli i realizimit të intencave në jetën aktuale dhe përditshmërinë e njerëzve. Përzgjedhja mes mendimeve *ixhtihadija*, e cila më përpara kryhet bazuar në një renditje të mëparshme të argumenteve dhe burimeve, si p.sh. llojet e domethënies/*enva'u ed-dilalat*, konsensusi/*ixhma*, analogjia/*kijas*, mendimi i sahabiut/*reju sahabij*, vepra e banorëve të Medines/*amel ahlul medine* etj., në varësi të debatit mes shkollave të ndryshme rreth fuqisë argumentuese dhe renditjes së këtyre argumenteve, tani duhet të kryhet bazuar në realizimin e intencave, pa marrë parasysh për shkollën, që ndjek juristi ose preferencat e tij personale.

Nëse domethënia/*dilaletu* e disa prej intencave bie ndesh me një intencë tjetër, intenca/*el-maksad* që duket se është më lart e më e rëndësishme, bazuar në renditjen (hierarkike) piramidale, që sqaruar në kapitullin e parë, është ajo që i duhet dhënë përparësia. Si konkluzion, procesi i *ixhtihadit* në tërësi, në realitetin tonë duhet të jetë në vetvete realizim i intencave në *fik'hun* islam, e si rrjedhojë në jetën aktuale.

Rezultatet e kërkimit

Ky libër ka paraqitur studime e hulumtime të panumërta, që trajtojnë aspekte të ndryshme, që kanë lidhje me idenë e librit, sugjerimi i një qasje intencionaliste për filozofinë dhe themelet e legjislacionit islam. Më poshtë do të përmbledh rezultatet, ku kam mbërritur e që variojnë nga teoria filozofike deri në mendime juridike. Ndarja e mëposhtme që është bërë sipas renditjes së tematikave dhe çështjeve, që kemi prekur në këtë libër.

Konceptet historike dhe klasifikimi i intencave

Përkufizimet historike dhe bashkëkohore të intencave dhe klasifikimi i tyre morën një interesim të veçantë në këtë libër. Juristët e kanë përdorur shprehjen “intenca/*el-mekasid*” në kuptimin e *el-egrad/* objektiveve, parimeve/*el-mebadi*, qëllimeve/*ehdaf*, nijeteve/*en-nijat* dhe *telos* (qëllime)/



el-mealat. Gjithashtu e kanë përdorur për të shprehur në përgjithësi interesat/*mesalih*. Intencat në të shkuarën dhe në kërkimet bashkëkohore janë njohur me disa përkufizime, duke marrë në konsideratë dimensione të ndryshme, ndër to për shembull: nivelet e domosdoshmërisë/*mustevejat ed-darure*, sipas kapitujve të *fik'hut* që kanë lidhje me intencat e tyre, sipas vetë synuesit, pra intecat në kuptimin e nijeteve, si qëllimi i të obliguarit dhe qëllimi i Profetit (a.s.), sipas niveleve të shprehjes së përgjithshme dhe të veçantë. Pamë që këto intenca, të cilat juristët i përmblojnë për shariatit, i ngjajnë shumë piramidës së Maslovit, që ai sugjeroi në mesin e shek. XX rreth shtysëve njerëzorë.

Nga ana tjetër, teoricienët bashkëkohorë të *fik'hut* kanë kritikuar klasifikimet historike të domosdoshmërisë për një numër arsyes, ku ndër to, për shembull, se juristët e hershëm i kanë parë domosdoshmëritë nga një aspekt individual, gjë që vë në hije konsideratat, vlerat publike dhe njerëzore. Ata kanë kritikuar po ashtu, se induksioni i intencave/*istikra el-mekasid* është kryer bazuar në prezantimin e shkrimeve dhe *fetvave* juridike, e jo bazuar në induksionin e Kuranit dhe traditës profetike, që janë edhe baza, kështu që kërkimi bashkëkohor në *fik'h* ka përfshirë në konsideratë klasifikime të intencave bazuar në mposhtjen e pikave të mangësisë, që kanë vënë re. Pamë se si çdo prezantim i intencave bashkëkohore pasqyron pikëpamjen e dijetarit, i cili ka sugjeruar intencën, orientimin e tij reformator dhe këndvështrimin për restaurimin *texhdidi* (ripërtrirjen) e *fik'hut* islam, sipas tij, kështu që më mirë me çfarë mund të përshkruajmë strukturën e intencave është, se ajo është një ngrehinë multidimensionale, ku nivelet e domosdoshmërisë tek ajo, kapitujt, synuesit, nivelet e së përgjithshmes dhe së veçantës etj., janë dimensione të sakta, që përfaqësojnë këndvështrime të sakta dhe klasifikime të vlerësuara.

Unë gjithashtu miratoj dijetarin Tahir ibën Ashur në mendimin, se qëllimi i lirisë/*el-hurrije*, të cilin e kanë paraqitur një numër shkrimtarësh dhe juristësh bashkëkohorë brenda intencave të shariatit, ndryshon nga intenca e lirisë në kuptimin e liritimit nga robëria, të cilin e përmendin shkollat historike (tradicionale) kundrejt robërisë (gjithsesi në kuptimin historik), dhe jo lirinë - "liria në kuptimin e saj të njohur bashkëkohor". Kuptimi bashkëkohor i lirisë është origjinal, bazik dhe i qartë në një numër konceptesh islame, edhe pse është shprehur me terma të ndryshëm.

Ky libër paraqiti zhvillimin e teorive të intencave të shariatit përgjatë historisë islame, duke filluar me kohën e Profetit (a.s.) e pas tij deri në periudhat moderne. Ndoshta do të ishte e dobishme të përmbledhim këtë



prezantim historik, duke filluar me *ixhtihadet* e sahabëve (r.a.), sidomos të Omerit, e deri tek esh-Shatibiu, në dorën e të cilit teoria e intencave kapi kufijtë më të largët, ku mbërriti historia e shkuar.

Ixhtihadi i Omerit ka qenë argument, se sahabët jo në çdo situatë ishin të detyruar të ndiqnin atë, që më pas dijetarët e shkencës së *usulit* e quajtën “Domethënia e fjalës / *dilaletu el-lafdh*”. Shpesh sahabët kanë përdorur atë, që në këtë libër përmendet si “Domethënia e intencës / *dilaletul mekasid*”, por ideja e intencave nuk ka qenë temë e pavaruar studimesh, ose e një interesimi të veçantë deri në fundin e shekullit të tretë hixhri, kur u shfaq i pari libër i njohur në të cilin është përdorur termi “*Intenca / el-mekasid*” në titullin e studimit rreth namazit të shkruar nga et-Termidhi el-Hakim. I pari libër rreth intencave të marrëdhënieve njerëzore është libri i Ebu Zejd el-Elhit “*El Ibane an lilel ed-Dijane*”. Dorëshkrimi më i vjetër, që kam arritur të gjej rreth temës së intencave është libri i Kafalit të madh “*Mehasin esh-Sheria*”. Në këtë studim kam ftuar për drejtimin e një interesimi më të madh për dorëshkrimet e përmendura, si një hap i rëndësishëm në studimin e teorisë së intencave.

Së fundmi, ndryshe nga ç’dihet, se kërkimi në intencat e sheriatit deri në shekullin XX ka qenë i kufizuar në dijetarët e shkollave sunite, libri i ibën Babevejh es-Saduk el-Kami “*ilel esh-Sheria*” është libri më i vjetër, që ka shkruar një dijetar shiit rreth intencave, e ai është gjithashtu një libër i rëndësishëm.

Sa i përket datimit të termit “Ruajtja e domosdoshmërive/*Hifdhu ed-Darurat*”, klasifikimi më i vjetër teorik i saj ka qenë ajo, që ka shkruar el-Amiri filozofi në librin e tij “*El i’lam bi menakib el islam*” rreth klasifikimit të ndëshkimeve. Më pas vjen imam el-Xhujejni dhe ishte ai, që përpiloi shprehjet e ndryshme të domosdoshmërisë, të cilat akoma i përdorim edhe sot. Libri i el-Xhujejnit “*Gijath el-Umem*” është një kontribut tjetër i vyer në teorinë e intencave dhe një projekt i hershëm në ripërpilimin e *fik’hut* islam bazuar në intencat e tij. Ndërsa imam Ebu Hamid el-Gazaliu, që ishte nxënësi i el-Xhujejnit, nuk i ka dhënë fuqi të pavarur argumentuese ndonjë prej intencave dhe interesave, që ka hulumtuar. Ndoshta shkak për këtë ka qenë shkolla e tij shafi’ite. Kontributi i Gazaliut ka qenë i rëndësishëm, kur ai i ka paraqitur intencat, duke i përshkruar si motive në disa prej *ixhtihadeve* të tij, edhe pse i ka përshkruar ato si të pakriterizuara, dhe se ato janë të hamendësuara.

Zhvillimi më i rëndësishëm në teorinë e intencave te dijetarët e parë na vjen nga imam esh-Shatibiu në librin e tij “*El-Muvafakat fi Usul esh-Sheria*”. Unë kam përmendur tri fusha me të cilat imam esh-Shatibiu ka kontribuar



në zhvillimin e teorisë së intencave, ato janë: kalimi i tyre nga interesa të papërcaktuara/*masllaha el-mursele* në themele të sheriatit/*usul esh-sheria*, nga urtësia prej dispozitës/*hikme verael hukm* në themelin e dispozitës/*aslul hukm* dhe nga të hamendësuara/*dhannijj* në kategorike/*kat'ëijj*.

Rëndësia e koncepteve bashkëkohore tek intencat

Ky libër paraqiti zhvillimin e teorive të intencave dhe koncepteve të tyre dhe argumenton me faktin, se konceptet bashkëkohore janë më afër në zgjidhjen e çështjeve bashkëkohore, se konceptet historike tradicionale. Dëftuam se ruajtja e prejardhjes u zhvillua, që të quhet tani ruajtja dhe përkujdesja ndaj familjes. Tezat rreth sistemit shoqëror islam qytetar dhe si ruajtja e mendjes u zhvillua, që të bëhet zhvillim i mendimit shkencor dhe aftësive shkencore, udhëtim në kërkimin e njohjes, trajtimin logjik kategorik, e madje gjithashtu edhe shmangia e ikjes së trurit. Se si ruajtja e nderit u zhvillua, që të bëhej ruajtje e dinjitetit njerëzore, e më pas ruajtje e të drejtave të njeriut.

Ndër ato që kam paraqitur në këtë libër është, edhe se qasja e të drejtave të njeriut mbi bazën e intencave mund të mbështesë mediumet botërore islame për të drejtat e njeriut me idenë, se islami mund të shtojë dimensionet fetare të reja dhe pozitive në sistemin e të drejtave të njeriut.

Nga ana tjetër ruajtja e fesë, siç treguam në këtë libër është zhvilluar për të përfshirë, shtesë mbi ruajtjen e Islamit, lirinë e besimit me një shprehje bashkëkohore. Ruajtja e pasurisë u zhvillua, që të bëhet një shkencë, që mbështetet mbi idetë e zhvillimit ekonomik dhe tkurrjen e hapësirës mes niveleve ekonomike. Ky libër e ka paraqitur zhvillimin njerëzor, si një shprehje bashkëkohore zëvendësuese e konceptit të interesit. Zhvillimi njerëzor mund t'i nënshtrohet analogjisë shkencore nëpërmjet synimeve të detajizuara, që ka paraqitur programi i zhvillimit i Kombeve të Bashkuara, gjë që është tepër i dobishëm.

Multispecialiteti

Përvoja e këtij hulumtimi multispecialist më ka provuar mua se ideja e të qenurit specialist/*mutekhasis* (ekspert i një fushe shkencore), nuk mund të jetë pengesë në rrugën e krijimit intelektual, ose në rrugën e përdorimit dhe investimit të koncepteve të dobishme në çdo studim shkencor serioz.



Po ashtu, nuk lejohet që të qenit specialist në një prej fushave të hulumtimit të përdoret si pretekst për monopolizimin e së vërtetës dhe pengimin e të tjerëve në fushat e tjera të njohjes, ose pretekst për shtypjen e krijimit dhe thyerjen e zakonisht, ose pretekst për të penguar shfaqjen e ideve të reja, edhe në qofshin të dobishme.

Sa i përket zhvillimit dhe renovimit (ripërtëritjes) të *fik'hut* islam dhe themeleve të tij, është e domosdoshme të jemi të hapur para ideve konstruktive në fushat e tjera të hulumtimit, që kanë lidhje me të, e nëse nuk e bëjmë këtë, atëhere teoria e *fik'hut* islam do të mbetet e kufizuar në një formë të ngushtë brenda kufijve të *fik'hut* të trashëguar, dhe dorëshkrimeve të tij, dhe rezultateve e dispozitave të *fik'hut* islam do të thuhet “iu ka ikur koha”.

Analiza sistemike

Orientimi historik i përgjithshëm në analizën filozofike ka qenë dritëshkurtër, njëdimensional me rezultate dualiste, në vend që të jetë i përgjithshëm, tërësor, multidimensional. Përqendrimi kryesor i teorisë analitike ka qenë mbi marrëdhëniet e ngurta mes elementëve të shkëputur, ndryshe nga analiza sistemike, e cila që është një qasje dinamike dhe e tërë, sepse analiza sistemike bazohet mbi përkufizimin e sistemeve. Ai që bën analizën duhet të fillojë me përkufizimin e sistemit dhe tipareve të tij, më pas të paraqesë një përcaktim të tipareve sistemike të asaj, që do të analizojë. Por mënyrat e tanishme, të cilat ngrihen mbi sistemet, akoma bazohen mbi një përkufizim të thjeshtuar të sistemeve në cilësinë e tyre grupe njësisht ndëraktive, dhe me këtë ato humbin tipare të tjera të panumërta të sistemeve, të cilat janë të dobishme në analizë. Kësaj i shtohet edhe fakti, se shumë prej sistemeve, që bazohen në renditjen piramidale anojnë kryesisht në bashkëveprimin me botën materiale, e për këtë arsye nuk gjejnë zbatim në fushën e ideve dhe legjislacioneve. Shumë prej klasifikimeve të bazuara mbi sistemet janë akoma njëdimensionale dhe i ndajnë çështjet në forma dualiste të thjeshta (e bardha dhe e zeza), gjë që bie ndesh me tiparin e multidimensionalizimit, që është pjesë e natyrës së sistemit, cilido sistem, siç paraqesin teoricienët e sistemeve.

Ky libër, për hir të mposhtjes së pikave të mangësisë së përmendur sugjeron një numër tiparesh të sistemeve, të cilat i përdorim në atë, që e quajmë “analiza sistemike” e legjislacionit islam. Këto tipare janë: natyra njohëse e sistemeve, gjithanshmëria, hapja, renditja piramidale me pjesë ndëraktive, multidimensionalizimi dhe intencionalizmi me qënien e kësaj të fundit tipari dominues mes tipareve të sistemit.



Shkollat skolastike (kelamiste) në çështjen e qëllimit ose shkakut

Ky libër paraqiti gjithashtu qëndrimet e ndryshme, që ndoqën shkollat skolastike sa i përket zbatimit të parimit “qëllimi nga veprimi/ *el-gard minel fi’el*” mbi sheriatin e Allahut (xh.sh.). Mutezilët dhe shiat e konsiderojnë, se fraza “është detyrë e Allahut” do të thotë, që ka shkaqe dhe intenca, bazuar mbi parimin “vlerësimi për mirë ose keq” tek ata. Ndërsa esharijtë dhe selefijtë pohojnë, se veprimet hyjnore janë mbi shkaqet dhe intencat prej të cilave Allahu (xh.sh.) është i pastër dhe po të mos ishte sheriat, gjykimi i veprimeve si të mira dhe të këqija do të ishte i pabazë. Së fundmi maturiditë, të cilët u përpoqën të ndiqnin një rrugë të mesme mes dy mendimeve të mëparshme janë shprehur, se veprimet hyjnore kanë shkaqe dhe objektiva me mëshirën dhe dhuntinë e Allahut, e jo nisur nga parimi logjik i vlerësimit për mirë ose keq.

Por kritika ndaj “qëllimit” dhe “shkakësisë” (kauzalitetit), nuk nënkupton shpërbërjen e besimit, ose besimeve në botën e padukshme, siç pretendojnë shumë prej teoricienëve të sistemeve. Ky libër hedhi idenë, se nuk ka asnjë lidhje mes Allahut (xh.sh.) dhe idesë së shkakësisë veçse në mendjen e skolastikëve (*kelamistëve*) ose filozofëve, të cilët e kanë përdorur parimin e shkakësisë, si argument filozofik për të provuar ekzistencën e Allahut (xh.sh.), si dhe të tjera çështje besimi. Argumentet e reja të tërësishtme sistemike mund të sigurojnë një alternativë të re dhe bindëse për mendjen bashkëkohore në çështjet e mëdha skolastike në besim, e për këtë arsye qasja sistemike është e dobishme në këtë fushë gjithashtu.

Çfarë është legjislacioni islam?

Ky libër sugjeron rrënjosjen e dallimit të qartë mes një numri termash, të tëra të përdorura si sinonime të legjislacionit islam në shkrimet, që janë shfaqur në gjuhën angleze⁹¹⁴. Këto terma janë: *fik’hu*, sheriat, ligji, zakoni. Prej *fik’hut* kuptohet aspekti njohës/*el-xhanib el-idraki* i legjislacionit islam, ndërkohë që termi *shariat* përfaqëson aspektin e shpalljes qiellore të legjislacionit. Injorimi i linjës ndarëse mes *fik’hut* dhe *shariatit* i hap shteg

914 Më lartë nënvizova, dhe kësaj radhe edhe njëher po ritheksoj, se mosstandardizimi i termave profesionalë juridikë islam në gjuhën shqipe, që vjen si rrjedhojë e mospasjes së një fjalori juridik islam në gjuhën shqipe, fakt ky që vërehet edhe me këtë rast në këtë libër, pra është e evidente laramanie e terminologjisë juridike islame në libra (qoftë të përkthyer apo autoriale) në gjuhën shqipe. (sh.p.)



pretendimit të disa njerëzve për cilësinë e shenjtërisë *ixhtihadeve* të dala nga njerëzit, kjo nga ana e saj kontribuon në kulturën e dhunës, që vjen nga akuzimi i përfaqësuesve të mendimit tjetër si të pafe dhe heretikë dhe ngre një pengesë në rrugën e reformimit të *fik'hut* dhe ndërgjegjes islame në përgjithësi. Nga ana tjetër, "ligji" përfaqëson sistemin ligjor të caktuar dhe "zakoni" përfaqëson zakonet e njerëzve dhe traditat e tyre të larmishme.

Zhvillimi i shkollave historike juridike

Ky libër përmbledhi faktorët, që çuan në shfaqjen e dy shkollave kryesore historike: shkollën e logjikës/*ehlu er-rej* dhe shkollën e (traditës) gjurmëve/*ehlul ether*. Këto faktorë ishin: Konfliktet politike dhe sektare, emigrimi i sahabëve (r.a.) në drejtime të ndryshme, personaliteti i imamëve në periudhat e hershme në historinë islame. Orientimi i shkollës së logjikës nuk u kufizua në Irak, sepse shkolla e Hixhazit, sidomos në Medine, anonte gjithashtu kah logjika, duke marrë në konsideratë interesin, sidomos në *fik'hun* e imam Malikut dhe nxënësve të tij. Po ashtu, debati mes shkollës së logjikës dhe "shkollës së gjurmëve (traditës)" nuk ka qenë çështje e konservatorëve përballë liberalëve rreth fuqisë argumentuese të teksteve, sepse secili drejtim përfaqësonte një metodologji të ndryshme në dokumentimin dhe zbatimin e vetë teksteve ligjore.

Kam kritikuar gjithashtu klasifikimin tradicional të *fik'hut*, i cili bazohet mbi bazën e tipareve të ngurta dhe njëdimensionale, gjë që ka bërë të mos vihet re analiza dhe zbulimi i përngjasimit të argumenteve/ *et-te-shabuh fil edile* mes shkollave të ndryshme, edhe pse i kanë dhënë emra dhe terma të ndryshëm, humbi analizën dhe po ashtu përqendrimin në dallimet mes argumenteve, të cilave shkollat e ndryshme i dhanë emërtime të ngjashme, me gjithë dallimin e teorive të tyre. Po ashtu, klasifikimi tradicional kufizon përvetësimin e shkaqeve të debatit, të cilat nuk u kristalizua në dualizma të kundërt, si faktorët historikë dhe gjeografikë.

Si rrjedhojë, ndjekja e zinxhirëve të nxënësve në këtë studim shfaq se shkolla e *fik'hut* brez pas brezi është orientuar, që të jetë më shumë e largët dhe më pak aktive dhe se periudha e ndarjes ka nisur kur juristët filluan të ndjekin mësimin e një shkolle të vetme, kur filloi të përdorej shprehja "tekst/*nass*", po ashtu për mendimet e imamet të shkollës dhe nxënësve të tij, kur librat e nxënësve u bënë shumë të zbrazëta dhe të ndërlikuara.



Themelet (bazat), burimet dhe tekstet

Kemi një miratim të përgjithshëm nga të gjitha shkollat e *fik'hut*, se teksti i Kuranit është i ruajtur ashtu siç ka zbritur. Ndërsa mus'hafi i Abdullah ibën Mes'udit, në të cilin ka disa dallime sidomos në renditje dhe të cilin e përdor shkolla hanefite, me qëllim shqyrtimin juridik në disa çështje, nuk ka ndonjë ndikim, që mund të përmendet në shkollat juridike në përgjithësi. Megjithatë debati mbetet i dukshëm mes shkollave sunite dhe shiite në fushën filozofike dhe në qëndrimet, që kanë lidhje me konfliktin politik ose të armatosur mes sahabëve, tabiinëve ose ndjekësve të tyre, dhe aspak në fushën e burimeve, e as edhe në dispozitat juridike.

Ndër ato që dëfton ky libër është, edhe se hadithet, si hadithi i krasitjes së hurmave, e mbajnë të ngritur pyetjen rreth përcaktimit të haditheve, që kanë lidhje me ato që quhen “çështje të kësaj bote” pa përgjigje. Po ashtu pyetja rreth veprimeve të Profetit (a.s.), që kanë lidhje me jetën e tij si njeri, kundrejt asaj që është adhurim, gjithashtu mbetet pa përgjigje pasi adhurimi është njohur zakonisht, si veprime të cilave nuk u logjiko-het kuptimi, e kjo është problematike.

Domethëniet gjuhësore

Klasifikimet e niveleve të domethënieve si: “tepër të qarta/*el-muhkem*”, “tekst/*en-nass*”, “i dukshëm/*edh-dhahir*” shfaqen, sipas asaj që paraqitet në libër, se janë klasifikime në një masë të madhe të papërcaktuara, sidomos kur kujtojmë masën e konflikteve rreth çka bën pjesë në specifikim, interpretim ose derogim sa i përket pjesës më të madhe të ajeteve dhe haditheve, që kanë lidhje me dispozitat. Ndër ato që trajton ky libër me kritikë është edhe rregulli “koncepti i kuptimit të kundërt/*mufhum mukhalif*” në cilësinë e tij, që pasqyron një qëndrim “ose me ne ose kundra nesh/*imma meana imma alejna*”, që është një mjet dualist (dikotom) i prerë, që nuk i jep mundësi larmisë brenda dispozitave në përgjigje të rrethanave në ndryshim.

Për këtë arsye koncepti “i kuptimit të kundërt” kontribuon në shtimin e një numri rastesh të asaj, që quhen si “përplasje/*et-tearud*” mes teksteve dhe vendimeve për vlerësim ose derogim, që i pasojnë ato, pra anulimin e ndikimit të ajeteve tepër të qarta, ose haditheve të provuara. Ky libër nëpërmjet analizës shfaq, se si, duke parë përparësinë absolute që u janë dhënë domethënieve gjuhësore/*dilalalt el-lugavije* me pretekstin e respektimit të teksteve/*bi huxhet el-iltizam bi en-nass*, juristët *muxhtehidë*



vunë në punë bazat e specifikimit/*tekhsisi* dhe kufizimit/*et-tekjid* në kuptimin e marrëdhënies së teksteve më shumë, se përdorimin e tyre të themeleve të drejtësisë dhe interesit.

Argumentet logjike

E pjesa tjetër e argumenteve të shkencës së *usulit* janë analizuar nga pikëpamja e mendimeve të ndryshme rreth autenticitetit të tyre, e po ashtu rreth përngjasimit dhe përputhjes së tyre me intencat. Më poshtë përmend rezultatet, ku kam mbërritur në këtë fushë në formë pikash:

1. Nuk ka konsensus/*ixham* deri edhe për përkufizimin e konsensusit, përveç konsensusit të të gjithë muslimanëve për atë çka është shpallje e provuar në çdo situatë;
2. Ka dallim mes motivit/*ile*, urtësisë/*hikme* dhe intencë/*maksad* në (deduktimin) shqyrtimin analogjik/*istinbat el-kijasi*, që janë tre rrahtë të dallueshme që ndërpriten;
3. Çdo shkollë juridike, e cila ka refuzuar parimin e interesit e ka zëvendësuar atë me një argument tjetër, përveç shkollës dhahirite;
4. “Obstruksion ndaj oportunitetit” është një metodë, që mund të keqpërdoret nga disa juristë pesimistë, ose ata që kanë objektiva politike;
5. *Istis’habi* është një mënyrë mendimi dhe nuk është burim legjislativoni në vetvete.

Teoritë bashkëkohore të fik’hut islam

Pasi ky libër paraqet klasifikimet bashkëkohore të orientimeve ose ideologjive islame dolëm në përfundimin, se këto klasifikime, sidomos në shkrimet perëndimore, sillen akoma rreth supozimit të pranisë së tri klasifikimeve islame, që janë: fundamentalizmi, modernizmi dhe sekularizmi. Instituti RAND ka publikuar së fundmi një klasifikim, i cili paraqet këto drejtime në një studim të tejjgjatur, që ka merituar mund të veçantë në analizën e tij. Por studimi i përmendur provon, se ai është i bazuar mbi qëndrimet e drejtimeve islame të ndryshme parë nga politikat e jashtme amerikane, e jo mbi dallimet themelore, të cilat instituti pretendon, se i ka analizuar e kuptuar. Raporti i përmendur përmban një numër gabimesh, ndër to për shembull konsiderimi i filozofëve sekularistë, si burime të njohjes të dijetarët tradicionalë ose konservatorë, ndër to klasifikimi historiografik si orientim modernist e jo



postmodernist, ndër to mosvërejtja e dallimeve të rëndësishme mes drejtimeve të ndryshme të modernizmit islam.

Ndërsa klasifikimet e përhapura, të cilat i ndajnë drejtimit islame në: dhahirinë, reformatore, të mesëm dhe të perëndimizuara, gjë të cilën e kanë paraqitur zakonisht reformatoret e rrymës së mesme, janë ndarje të përgjithshme që klasifikojnë dijetarët dhe studiuesit, në vend që të klasifikojnë metodikat dhe drejtimit, që është një mënyrë më e përpiktë, dhe përmban një masë papërpikërie, kur i përdor perëndimizmin dhe modernizmin si dy fjalë sinonime, si dhe kur klasifikon të gjitha mendimet racionale rreth legjislacionit islam, sikur të jenë sekulariste.

Klasifikimi i sugjeruar i teorive të legjislacionit islam

Libri sugjeron të marrim në konsideratë nivelet e fuqisë argumentuese/*huxh-xhijetul edile* të argumenteve mes të qenit argument/*huxhe*, i pavlefshëm absolut (nul)/*batil*, ose një spektër nivelesh të fuqisë argumentuese të argumenteve ose burimeve. Burimet, të cilat ndikojnë aktualisht në mendimin islam pas Kuranit dhe traditës profetike janë kufizuar në shkollat historike (tradicionale) dhe racionale bashkëkohore, po ashtu në kartat botërore të të drejtave të njeriut. Libri paraqet drejtimit aktuale rreth teorizimit të ndryshëm, specifike për legjislacionin islam, se ato janë historike (tradicionale), moderne dhe postmoderne. Ai dëfton, se si të gjitha drejtimit e përmendura janë produkt i një numri rrymash teorike, që kanë kontribuar në formimin e tyre, rryma që ndodh të ndërhyjnë mes tyre rreth tematikave të caktuara.

Drejtimi tradicional përfshin rrymat: tradicionalizmin skolastik konzervatorë/*el-medhhebijje el-muhafedha*, neotradicionalizmi skolastik / *el-medhhebijje et-teklidije el-xhedide*, neoliteralizmi (dhahirije e re)/ *edh-dhahirije el-xhedide*, teoritë ideologjike. "Tradicionalizmi skolastik" ka pet pas njëres prej shkollave (tradicionale) historike të *fik'hut* islam, si burimin përfundimtar të legjislacionit, duke mos e lejuar *ixhtihadin* vetëm, kur në çështjen që hulumtohet të mos ketë një vendim të mëparshëm në shkollën e zgjedhur dhe as me çfarë mund të krahasohet. E "neotradicionalizmi skolastik" është i hapur para më shumë se një shkolle, së cilës i referohet për të mbërritur në vendimin dhe nuk mjaftohet me një shkollë të vetme. Kjo hapje dallon dhe përshkallëzohet nga hapja para të gjitha shkollave të *fik'hut*, deri në hapjen para një rrethi të vetëm të shkollave, sunite ose shiite. Neoliteralistët (Dhahirije e re) është një dukuri, që gjendet si në orientimet sunite, ashtu edhe tek ato shiite. Ajo ndryshon nga *dhahirije*



historike në kufizimin e saj me librat e hadithit që përdor, dhe merr në konsideratë një shkollë e vetme. Ndërkohë neoliteralistët (dhahirija e re) përputhet me *dhahirinë* historike në kundërshkrimin e saj ndaj idesë së përdorimit të intencave, si burim i pranueshëm i *fik'hut*. Së fundmi, teoritë që përdor një ideologji e caktuar kritikon logjikën moderne dhe vlerat e saj, sepse ajo pasqyron centralizimin e perëndimit dhe anon kah ai.

Modernizmi islam përfshin rryma që janë: Rishikimi i tefsirit justifikues, rikthimi i tefsirit reformator, rikthimi i tefsirit të bazuar në dialog, teoritë e bazuara mbi interesat, rishikimi i shkencës së *usulit*. Personalitetet kryesore dhanë kontribut në modernizmin islam, duke bërë përzierjen mes mësimdhënies së Islamit tradicional dhe kulturës së tyre perëndimore për të arritur nëpërmjet kësaj në ide të reja të reformimit islam dhe rishikimin e tefsirit. Dijetari Muhamed Abduhi dhe dy nxënësit e tij të shquar, Muhamed Reshid Rida dhe Tahir ibën Ashuri kontribuan në zhvillimin e një shkolle të re të tefsirit të Kuranit, që përputhet me shkencën dhe logjikën moderne. Kjo shkollë, të cilën e hulumtuam në këtë libër nën termin “rishikimi i tefsirit reformator”, ka përdorur metodologjinë e tefsirit tematik, si një mënyrë të re në tefsir.

E shkolla e rishikimit të tefsirit justifikues, ndryshe nga grupi i fundit mjaftohet thjesht me mbrojtjen e situatës aktuale në një fushë të caktuar, e kjo zakonisht ndodh bazuar mbi një orientim politik të caktuar. Por unë kam treguar, se çështjet e kësaj bote dhe ato politike nuk duhet të mvishen me një aureolë shenjtërimi, pa përmendur që të bartë një kuptim të caktuar të Kuranit ose traditës profetike, që i detyron njerëzit në çdo kohë e vend.

Së fundmi, përfaqësuesit e rishikimit të shkencës së *usulit* janë përpjekur të ndreqin këtë shkencë, si pikënisje e reformës nëpërmjet pyetjes, që shtrojnë për konceptet, që kanë lidhje me konsensusin, autencitetin dhe derogimin dhe me sugjerimin e tyre për interpretime të reja të interesit.

Ndërsa grupi postmodernist islam përfshin rrymat poststrukturale, historiografike, studimet kritike ligjore, e po ashtu postkolonializmin, racionalizmin e ri, paracionalizmin dhe atë, që quhet sekularizëm. Vihet re se metodika e përbashkët e tërë këtyre rrymave postmoderniste është shpërbërja në kuptimin, që e gjejmë te Drida dhe të tjerë. Rryma poststrukturale përpiqet për lirimin e njerëzve nga pushteti i tekstit, e për këtë qëllim zbaton teorinë e shkencës së simbolikës “semantikën” në tekstin e Kuranit, me qëllim shpëputjen e treguesit ndaj së treguarës. Rryma postmoderniste historiografike e sheh Kuranin dhe traditën profetike, si “fryte të kulturës” historike sunduese, e ata mbi këtë bazë pretendojnë, se



të drejtat janë baza e vetme e moralit dhe legjislacionit. Ndërsa rryma e racionalistëve të rinj dhe joracionalistëve e dëftojnë shkollën mutezile, si referencë kryesore historike të disa prej mendimeve të tyre, e kjo gjithash-tu nuk është e përpiktë nga ana metodike, siç e parashtruam.

Ekziston edhe një grup në studimet kritike të ligjit (CLS) që ka si qëllim dekonstruimin “e pushtetit”, që ka ndikuar në *fik'hun* islam, si fiset e forta arabe, supremacia mashkullore etj.. Kemi një dialog të ndërsjelltë në palë, nëse juristët kanë punuar në shërbim të interesave të pushtetarëve apo kanë mbrotjur *fik'hun* nga pushtetarët. E studimet postkolonialiste islame kanë kritikuar orientimet orientaliste tradicionale në sheriatin islam dhe kanë ftuar për drejtime, që nuk bazohen në favorizimet steriotipe kundër kulturave islame.

Një qasje sistemike në teorinë e legjislacionit islam

Së fundmi, kjo vepër paraqiti një qasje sistemike në teorinë e *fik'hut* islam dhe themelet e tij, ku tiparet e sistemit, që janë natyra njohëse e legjislacionit islam, gjithpërfshirja, hapja, renditja piramidale me pjesë të ndërli-dhura, multidimensionalizmi dhe intencionalizmi/*el-mekasidije* realizohen nëpërmjet sugjerimeve teorike të përcaktuara.

Për hir të kuptimit të natyrës njohëse të legjislacionit islam, libri sug-jeron, që produkti i *ixhtihadit* të mos pretendohet, se është njohja e urdhrit të Allahut (xh.sh.), por kuptimi nga ana e njeriut të urdhrave të Allahut, edhe nëse bazohet mbi konsensus të pretenduar ose analogji. Ky qëndrim, që mban ky libër i përngjason qëndrimin të korigjuesve, një qëndrim që pranon natyrën njohëse të *fik'hut* islam, sepse realizimi i ndreqjes duhet të ndodhë në vetë *ixhtihadin*. Rreth njohjes së intencave ose qëllimeve në thëniet dhe veprimet e Profetit (a.s.), ky libër bazohet në mendimet e el-Karafit dhe ibën Ashurit rreth objektivave të Profetit (a.s.), e kjo me qëllim zgjerimin e klasifikimit tradicional të veprimeve të Profetit (a.s.) dhe fjalëve të tij, se ato ose janë legjislative, ose njerëzore. Arsyeja është, që të përfshihen klasifikime shtesë, që lidhin hadithet profetike me intenca të caktuara, si gjyqësia, politika, paqtimi, edukimi etj.

Rreth realizimit të këndvështrimit tërësor të sistemit të *fik'hut* islam ky studim ka ndjekur gjurmët e mendimit juridik të bazuar mbi parimin e shkakësisë dhe ka qenë e dobishme prezantimi i përgjigjes së er-Razit ndaj pretendimeve të realizimit “të bindshmërisë/*el-jekin*” në argumente të veçurara. Por er-Razi nuk i është drejtuar problematikës kryesore, që



është këndvështrimi i pjesshëm shkakor. Për këtë arsye qasja sistemike është e dobishme në kontekstin e sugjerimeve për rinovim bashkëkohor, jo vetëm në *fik'h* dhe themelet e tij, por edhe në shkencën e skolastikës dhe filozofinë islame gjithashtu.

Ndërsa për realizimin e tiparit të hapjes dhe renovimit të vetes në sistemin e *fik'hut* islam, ky libër sugjeron një ndryshim në dispozita me ndryshimin e shikimit të botës ose kulturës njohëse, si një mjet për hapje në sistemin e *fik'hut* islam. Kemi sugjeruar hapjen filozofike, si një mjet për reformimin e vetes, pra që *fik'hu* islam të renovojë veten.

Efekti praktik i argumentit të mbështetur mbi zakon ka qenë plotësisht i kufizuar në *fik'hun* e vjetër dhe akoma dispozitat e *fik'hut* deri më sot bazohen mbi zakonet arabe, kështu që ky libër sugjeron konsiderimin e shikimit të botës te juristi, si zgjerim të vlerësimit të zakonit, me qëllim mbërritjen në tiparin e gjithanshmërisë së legjislacionit islam dhe përbotshmërinë e tij. Atë që kanë pretenduar dijetarët, si "*fik'h* i aktualitetit" përfshin sot një shikim realist të botës, gjë që i realizon sistemit të *fik'hut* një hapje përpara zhvillimeve të shkencave të natyrës dhe shoqërore.

Për hapjen filozofike ky libër shpreh, se teoria e legjislacionit islam nuk ka përfituar nga kontributet e rëndësishme të filozofëve muslimanë në shkencën e filozofisë dhe logjikës në periudhat e arta të historisë islame, si analogjia e ibën Sinit, i cili e merr në konsideratë dimensionin kohor, teoria e Farabiut për fuqinë argumentuese të induksionit, hapja e ibën Rushdit përpara argumentit filozofik, cilido ta ketë thënë, studimet e thella të ibën Hazmit dhe ibën Tejmijes, në të cilat kanë kritikuar logjikën e Aristotelit. *Fik'hu* islam ka mundësi të përftojë një rinovim personal nëpërmjet hapjes para kërkimit filozofik bashkëkohor.

E sa i përket realizimit të tiparit të multidimensionalizimit në legjislacionin islam, libri ka ndjekur themelet e mendimit brenda dualizmave të kundërt, si ato që kanë dominuar në shkollat e *fik'hut* islam. Juristët në përpjekjen e tyre për të bërë dallim mes kuptimeve, qoftë atyre që bazoheshin mbi kufi ose përshkrim, në çdo rast arrinin në përcaktimin e secilit koncept bazuar në një dualizëm kontradiktor. Por, përpjekja për të mbërritur në bindshmëri në mendimin juridik, qoftë në formën e domethënieve gjuhësore, provës historike ose domethënies logjike nuk dha rezultat. Duhet të bashkëveprohet me çështjen e bindshmërisë sipas një spektri mundësish dhe jo bazuar në një klasifikim të dyzuar (e sigurt ose hamendje). Argumenti për këtë në burimet islame është, se logjika e Kuranit, në provimin e ekzistencës së Allahut (xh.sh.) merr një kurbë në rritje dhe



progresive, duke argumentuar me argumente të panumërta, e jo bazuar mbi një dualizëm dhe kontradiktë, mes ekzistencës së një argumenti dhe mungesës së tij.

Nga ana tjetër, multidimensionalizmi, kur lidhet me një qasje intencionaliste mund të sigurojë një zgjidhje teorike të dilemës së argumenteve që përplasen, siç edhe e paraqitëm.

Libri tregoi se, edhe pse qasjet postmoderniste ngrejnë pyetje të rëndësishme rreth përqendrimit të dualizmat në *fik'hun* islam, është e shumë, që të njëjtat qasje të bien në dualizma absolute dhe njëdimensionale. Si përfundim, këto rrugë dritëshkurtra pengojnë qasjen multidimensionale, me gjithë rëndësinë e tyre për renovimin e teorisë së legjislacionit islam, që është e rëndësishme nga disa aspekte.

Së fundmi, ky studim paraqet një numër sugjerimesh thelbësore në përpjekje të realizimit të tiparit të intencionalizmit në sistemin e *fik'hut* islam, që është tipari më i thellë në mendimin sistemit në përgjithësi, siç e treguam në brendinë e këtij libri. Përsërisim përmbledhjen e këtyre sugjerimeve në pikat e mëposhtme:

1. Domethënies së intencës/*dilaletul maksad* duhet t'i jepet fuqi argumentuese përkrah domethënieve gjuhësore të thjeshta/ *dilaletu el-lugavije el-bahte*;
2. Përparësia e "domethënies së intencës" në lidhje me domethëniet e tjera duhet të pranohet në varësi prej çështjes, që hulumtohet dhe intencës për të cilin në veçanti hulumtohet;
3. Intenca nga një shprehje e çfarëdollojshme duhet të provojë saktësinë/*sihha* ose pasaktësinë/*ademu sihha* e kuptimit të kundërt/ mefhum mukhalif të asaj shprehjeje;
4. Shprehja e Kuranit ose traditës profetike për një prej intencave të sheriatit, e cila zakonisht është shprehje e përgjithshme absolute/ *te'abir* 'am mutllak, nuk lejohet të specifikohet/ *tekhsis* ose kufizohet/tekjid me ndonjë tekst të vetëm;
5. Parimeve morale duhet t'u jepet një vend i barabartë me intencat në fushën e dispozitave, që kanë lidhje me to, shtesë mbi motivet formale, që nxirren me metoda tradicionale;
6. Libri sugjeron përdorimin e binjakëzimit me sistemin legjislativ të përgjithshëm, si kriter të saktësisë së hadithit dhe si shtrirje e kriterit të "Paanomalisë të tekstit/*adem shudhudh el-metn*" në shkencën e hadithit;
7. Qasja intencionaliste/Mukarabe el-mekasidje mund të mbyllë një vakuum mungese në përmendjen e arsyes së hadithit dhe kontekstit

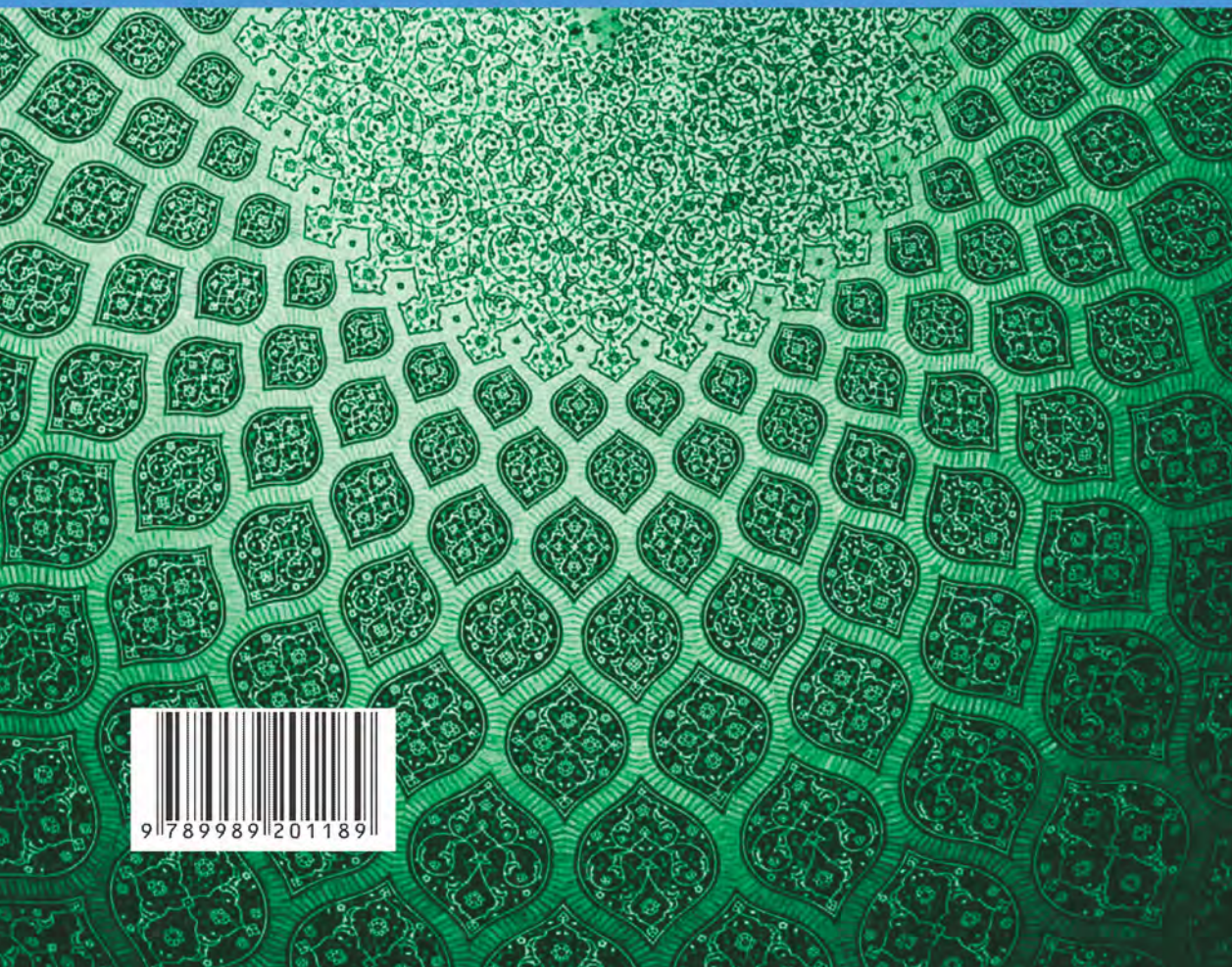


- të tij, që është një vakuum me të cilën njeriu përballet në shumë prej haditheve profetike;
8. Intencat, në kuptimin e qëllimit të profetit Muhamed (a.s.), mundet të jenë të dobishme gjithashtu në përcaktimin e kontekstit në të cilin është thënë hadithi, siç e ka ndarë dijetari el-Karafi dhe ibën Ashuri, që janë: intenca legjislative, intenca për fetva, intenca për gjykim, intenca për udhëheqje, intenca për udhëzim, intenca për pajtim, intenca për dëftim, intenca për këshillë, intenca për përsosmërinë e shpirtave, intenca për mësimin e të vërtetave të larta, intenca për edukim, e më pas qëllimi i zhveshur nga udhëzimi (pra, veprimet thjesht njerëzore);
 9. Analiza e përpiktë e “egzaktësisë/indibat” së motivit na nxjerr në pah, se ajo është e ndryshme në raste të shumta dhe nuk mund t’i japim një përcaktim të qëndrueshëm, që të mos ndryshojë me ndryshimin e kohës dhe vendit në të gjitha situatat, siç pretendon fik’hu tradicional;
 10. Debati rreth mundësisë, që interesat të veçohen e të jenë argument, nuk ka më prani, nëse koncepti i interesave lidhet me konceptin e intencave të nxjerrë nga tekstet ligjore. Pra, interesi konsiderohet sinonim me intencën dhe llojet e tij kanë të njëjtat ndarje si të intencave;
 11. Istihsanani është një lloj shtese intencionaliste/mekasidije në mendimin juridik, por shkollat që nuk e marrin në konsideratë istihsanin janë përpjekur të realizojnë këtë qëllim me mënyra të tjera;
 12. “Obstruksioni ndaj oportuniteteve” nuk duhet të kufizohet në aspektin negativ, pra në vlerësimin e rrjedhjeve negative;
 13. Zgjerimi që el-Karafi dhe të tjerë i kanë bërë rregullit të “obstruksioni ndaj oportuniteteve” si shmangie e të këqijave dhe për të përfshirë në rregull “*Fet’hu edh-Dhera’i*” - “Zhbllokimin e preteksteve” për të vjelur interesat është zgjeruar në një spektër relativ, që fillon nga interesat e mira në njërin anë dhe interesat e këqija në anën tjetër;
 14. Analiza e ibën Ashurit për ndikimin e zakoneve arabe në vetë kontekstin e haditheve përforcon qëllimin e përbotshmërisë së legjislacionit islam;
 15. Parimi i istis’habit u paraqit në këtë libër si një prej zbatimeve të intencave të sheriatit, njëlloj si qëllimi i drejtësisë, lehtësimit ose lirisë së veprimit.

Kështu, qasja intencionaliste e zhvendos *ixhtihadin* juridik në horizonte mbi nivele filozofike, ku me to *muxhtehid*i kapërcen debatet historike rreth



qëndrimeve politike mes shkollave juridike. Kuptimet e intencave ruajnë gjithashtu kulturën paqtuese dhe bashkëjetesën në paqe, nevoja për të cilat është shumë e madhe. Për këtë arsye përmbushja e intencave në jetën aktuale duhet të jetë boshti i të gjitha metodikave kryesore në *ixhtihad*, gjuhësore qofshin apo logjike, pa marrë parasysh emrat që u vihen, kushtet dhe detajet që i ndjekin. Saktësia e çdo *ixhtihadi* islam në çdo nivel, duhet të bazohet mbi masën, se sa i realizon ai intencat e sheriatit.



9 789989 201189