

JASSER AUDA

# OBJEKTIVAT E LIGJIT ISLAM

Një udhëzues për fillestarët

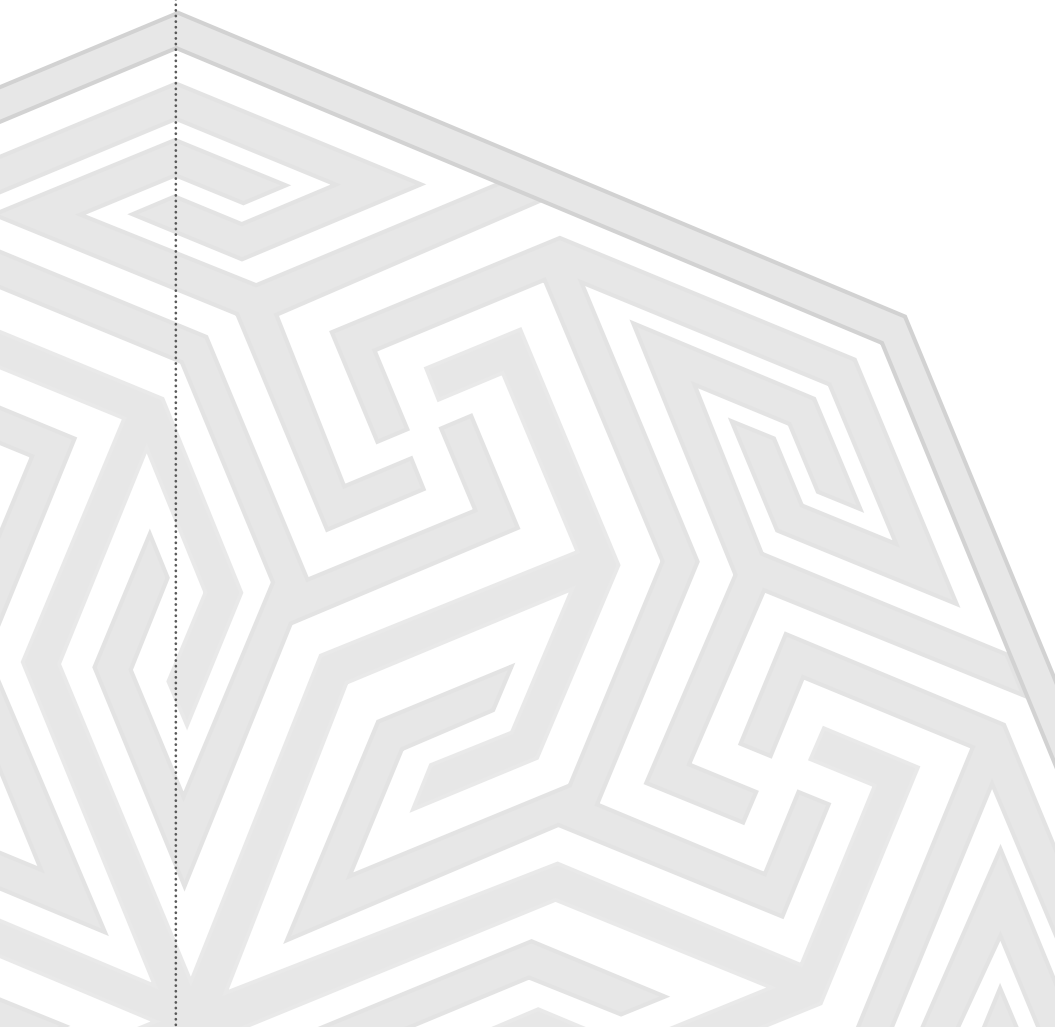




## MEKĀSID EL-SHERĪ 'AH

Objektivat e ligjit islam (sheriatis)

*Një udhëzues për fillestarët*



Jasser Auda

*Mekāsīd el-sherī'ah - Objektivat e ligjit islam (sheriatit):  
Një udhëzues për fillestarët (Albanian)*

Titulli origjinal

*Maqāshid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide*

Copyright © 2008 The International Institute of Islamic Thought, Herndon

Botimi i parë në gjuhën shqipe. Copyright © 2020 The International Institute of Islamic Thought, Herndon

Ky libër është e drejtë e autorit. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe në dispozitat e marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, asnjë riprodhim i asnjë pjese nuk mund të bëhet pa lejen me shkrim të botuesve.

BOTUES: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam, [www.aiitc.net](http://www.aiitc.net)

PËRKTHIMI: Klodiana Smajlaj

REDAKTIMI SHKENCOR: Alban Kodra

KORREKTIMI LETRAR: Oriola Sula

FAQOSJA DHE DIZAJNI: Suhejb Xhemali

SHTYPUR NGA: Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese

'Mileniumi i Ri'

Autostrada Tiranë - Durrës, km 26

Cel: +355 672063702

Email: [info@mileniumiri.al](mailto:info@mileniumiri.al)

Web: [www.mileniumiri.al](http://www.mileniumiri.al)

---

Auda, Jasser

Mekāsīd el-Sherī'ah : objektivat  
e ligjit islam (Sheriatit) : një udhëzues për  
fillestarët / Jasser Auda ; përkth. Klodiana  
Smajlaj. – Tiranë : Instituti Shqiptar  
i Mendimit dhe Qytetërimit Islam, 2020  
88 f. ; 21 cm.

Bibliogr.

Tit. origj.: Maqāshid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide

ISBN 978-9928-126-32-0

1.Feja islame 2.E drejta islame

Jasser Auda



# MEKĀSID EL-SHERĪ 'AH

Objektivat e ligjit islam (shariatit)  
*Një udhëzues për fillestarët*

Përkthimi:  
Klodiana Smajlaj



Tiranë, 2020



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



## Përmbajtja

PARATHËNIE.....	7
KREU I / ÇFARË ËSHTË <i>MEKASIDI</i> ? SHKALLËT E PSE-SË .....	9
‘Mekasidi’(objektivat) dhe ‘Mesalih’ (dobitë) .....	12
Përmasat e <i>mekasidit</i> .....	13
<i>Mekasidi</i> në ‘ixhtihadin’ e shokëve të Profetit (a.s.) .....	23
Teoritë e hershme të <i>mekasidit</i> .....	28
KREU II / “IMAMËT E <i>MEKASIDIT</i> ” (SHEK. V-VIII HIXHRI).....	33
Imam El-Xhujejni dhe “Dobitë publike” .....	34
Imam El-Gazali dhe “Renditja e dobive” .....	35
El-‘Izz Ibn ‘Abd el-Selami dhe “Urtësitë që fshihen pas rregullave” .....	36
Imam El-Karafi dhe “Klasifikimi i veprave profetike” .....	36
Imam Ibn el-Kajjimi dhe “Thelbi i Sheriatit” .....	37
Imam El-Shatibi dhe “Mekasidi si shkencë bazë” .....	39
KREU III / <i>MEKASIDI</i> PËR PËRTËRITJEN AKTUALE ISLAME.....	41
<i>Mekasidi</i> si një projekt i “zhvillimit” dhe i “të drejtave të njeriut” .....	42
Mekasidi si bazë e ixhtihadit të ri .....	47
Dallimi ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve.....	55
Mekasidi dhe interpretimi tematik i Kuranit .....	60

Përmbajtja

Interpretimi i qëllimeve (objektivave) profetike.....	62
Lejimi i mjeteve krahas ndalimit të tyre .....	67
Përmbushja e mekasidit “universal” .....	72
<i>Mekasidi</i> si bazë e përbashkët e shkollave të Ligjit Islam .....	75
<i>Mekasidi</i> si bazë e përbashkët për dialog ndërfaqetor.....	76
<i>Mekasid el-Sheri’ah</i> në praktikë.....	79
Pyetje dhe përgjigje mbi etikën .....	79
<b>MBYLLJE</b> .....	87



## Parathënie

*Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT)* ka kënaqësinë të sjellë në duart e lexuesit këtë udhëzues rreth *Mekāsīd el-Sharī'ah*, objektivave dhe qëllimeve më të larta të Ligjit Islam. Autori i tij, Dr. Jasser Auda, është një dijetar i mirënjohur i shumë disiplinave, njëkohësisht edhe specialist i fushës në fjalë.

Meqenëse veprat e mirëfillta rreth *mekasidit mungojnë*, IIIT vendosi ta mbushë këtë boshllëk, duke ndërmarrë nismën e përkthimit dhe të botimit të një serie librash mbi këtë shkencë, me qëllim që të prezantojë këtë fushë të rëndësishme dhe të vështirë të mendimit të lexuesit.

Meqë bëhet fjalë për një temë të ndërlikuar dhe sfiduese, në aspektin intelektual, librat mbi të cilën janë shkruar më së shumti vetëm nga specialistë, dijetarë dhe intelektualë, IIIT është në proces botimi edhe të udhëzuesve të tjerë të thjeshtë, si pjesë e serisë së tij të *Botimeve Periodike*. Këto botime kanë si qëllim t'i ofrojnë lexuesit informacione të lehta dhe të thjeshta për t'u kuptuar.

Enes S. El Sheikh-Ali  
Këshilltar akademik  
*IIIT, Dega Londër*





## I

# Çfarë është *Mekasidi*? Shkallët e Pse-së

Shpesh, fëmijëve u lindin pyetje aq të thella filozofike, sa na bëjnë të kemi mëdyshje, nëse ato u vijnë në çast, apo i kanë të bluara paraprakisht në mendje?! Por bukuria e pyetjes së një fëmije është se, në të shumtën e herës, ajo nuk lidhet me “fakte” të ndërtuara paraprakisht, apo me logjikën se “gjërat duhet të funksionojnë medoemos në një mënyrë të caktuar”. Herë pas here, unë i nis kurset e mia rreth *mekasid el-shari’ah*, me bisedën mes një vajze të vogël dhe babait të saj, teksa janë duke udhëtuar me makinë. Vajza e pyet të atin: “- Babi, pse e ndalon makinën para semaforit?” “- Sepse është ndezur drita e kuqe dhe ajo tregon se duhet të ndalosh”, - ia kthen i ati me ton edukues. Vajza i drejtohet sërish: “- Po pse?” “- Sepse, nëse nuk ndalojmë, polici na vë gjobë”, - i përgjigjet ai prapë me butësi. Vajza vazhdon më tej: “- Po pse duhet të na vërë gjobë polici?” Babai i thotë: “- Sepse të kalosh rrugën me dritë të kuqe, është e rrezikshme”. Vajza nuk ndalet me aq, por pyet prapë: “- Pse?” Në fillim, babai mendon ta kalojë pyetjen thjesht duke i thënë: “Epo, kështu funksionojnë gjërat, bijë!” Por shpejt ndërron mendje dhe vendos të tregohet paksa më filozofik me vajzën e tij të dashur, duke i thënë: “- Sepse nuk mund t’i lëndojmë të tjerët, zemër! A do të doje të lëndoheshe ti?” Vajza i përgjigjet: “- Jo!” Atëherë, i ati i thotë: “- Njëlloj si ti, as të tjerët nuk duan të lëndohen. Profeti (a.s.)

ka thënë: 'Dua je për tjetrin, atë që do për veten!'" Por, në vend që të mjaftohej me aq, vajza pyet prapë: "- Pse e do për tjetrin atë që do për veten?" Pasi mendohet për pak çaste, i ati i përgjigjet: "- Sepse të gjithë njerëzit janë të barabartë. E, nëse më pyet prapë se pse, po të them sepse Zoti është i Drejtë. Duke qenë i tillë, Ai na ka krijuar të gjithëve të barabartë, me të drejta të barabarta, e në këtë mënyrë, ka krijuar edhe botën".

Pyetja *Pse* është e njëjtë me pyetjen *Çfarë është mekasidi?* Gjithashtu, edhe shkallët e *Pse*-së, sipas filozofëve, janë të njëjta me "shkallët e *mekasidit*", sipas juristëve muslimanë. Shkallët e *Pse*-së dhe hulumtimi i *mekasidit* do të na ngrejne nga hollësitë e veprimeve të thjeshta dhe "shenjave" të qarta, siç është të ndaluarit kur ndizet drita e kuqe e semaforit, në nivelin e ligjeve dhe të rregullave, siç janë rregullat e trafikut. Më pas, ato do të na ngrejne nga niveli i ligjeve dhe i rregullave, në atë të përfitimeve dhe të "dobive" të ndërsjella, siç është: vlerësimi i sigurisë së tjetrit, ashtu si ai për veten. E, në fund, nga niveli i përfitimeve dhe dobisë, ne përfundojmë në nivelin e parimeve të përgjithshme dhe besimit themelor, siç është: drejtësia, dhembshuria dhe atributet e Zotit.

*Mekasid el-sharia* është ajo fushë e dijes islame, e cila u jep përgjigje pyetjeve sfiduese të niveleve të ndryshme. Ndër këto pyetje, janë:

- Pse është bamirësia (Zekati) një nga shtyllat e Islamit?
- Pse është detyrim islam, që të sillësh mirë me fqinjin?
- Pse muslimanët përshëndeten mes njëri-tjetrit me *selam* (paqe)?
- Pse muslimanët duhet të falen disa herë në ditë?
- Pse është agjërimi i Muajit të Ramazanit, një nga shtyllat e Islamit?
- Pse muslimanët e përmendin emrin e Zotit gjatë gjithë kohës?

- Pse është pirja e alkoolit, një mëkat i madh në Islam?
- Pse pirja e drogës është njëloj e ndaluar, sa edhe ajo e alkoolit në Islam?
- Pse Ligji Islam jep dënim me vdekje, pra dënim maksimal, për përdhunimin apo gjenocidin?

*Mekasid el-sharia* shpjegon “urtësitë që fshihen pas rregullave”, siç është për shembull “nxitja e unitetit social”, e cila përbën edhe një rën nga urtësitë e bamirësisë, mirësjelljes ndaj fqinjit dhe përshëndetjes me paqe (selam).

Gjithashtu, një ndër urtësitë që gjenden pas rregullave të caktuara, është edhe rritja e vetëdijes për Zotin, e cila përbën një nga arsytet e kryerjes së namazeve të rregullta, agjërimit dhe lutjeve.

*Mekasid* janë edhe dobitë e synuara nga ligjet, nëpërmjet ndalimit apo lejimit të gjërave të caktuara. Kështu, *mekasidi* i “ruajtjes së mendjes dhe shpirtit të njerëzve” shpjegon ndalimin e plotë dhe të rreptë të alkoolit dhe pijeve dehëse, ndërsa *mekasidi* i “ruajtjes së pasurisë dhe nderit të njerëzve” shpjegon përmendjen në Kuran të “dënimet me vdekje”, si një dënim (i mundshëm) për përdhunimin ose gjenocidin (interpretimet e ajeteve kurane 2:178 dhe 5:33, sipas disa shkollave të Ligjit Islam).

*Mekasid* është edhe tërësia e objektivave hyjnore dhe e koncepteve morale, mbi të cilat bazohet Ligji Islam, siç janë: drejtësia, dinjiteti njerëzor, vullneti i lirë, bujaria, dëlirësia, ndihma dhe bashkëveprimi social. Ato përfaqësojnë hallkën lidhëse ndërmjet Ligjit Islam dhe nocioneve të sotme të drejtave të njeriut, zhvillimit dhe qytetarisë, si dhe mund t’u përgjigjen pyetjeve të mëposhtme:

- Cila është metodologjia më e mirë për rileximin dhe ri-interpretimin e Librit të Shenjtë islam në dritën e realitetit të sotëm?
- Çfarë janë liria dhe drejtësia në konceptin islam?

- Cila është lidhja ndërmjet nocionit të sotëm të të drejtave të njeriut dhe Ligjit Islam?
- Si mund të kontribuojë Ligji Islam për “zhvillimin”, moralin dhe “qytetarinë”?

Në vijim do të shqyrtojmë më formalisht terminologjinë dhe teorinë e *mekasidit*.

## ‘MEKASIDI’ (OBJEKTIVAT) DHE ‘MESALIH’ (DOBITË)

Termi *meksid* (shum: *mekasid*) i referohet qëllimit, objektivit, parimit, synimit.<sup>1</sup> Në gjuhët e tjera e gjejmë: *telos* (gr.), *finalité* (fr.), ose *zweck* (gjer.).<sup>2</sup> *Mekasidi* i Ligjit Islam janë objektivat/qëllimet/synimet/parimet që gjenden pas rregullave të caktuara islame.<sup>3</sup>

Për një sërë teoricienësh ligjorë muslimanë, *mekasidi* është një shprehje alternative e interesave të njerëzve (*mesalih*).

Për shembull, ‘Abd Malik el-Xhujeni (vd. 478h/1185), një nga kontribuesit më të hershëm në teorinë e *mekasidit*, siç e njohim sot (dhe siç do të shpjegohet shkurtimisht), i ka përdorur termat *el-mekasid* dhe *interesa publike* (*el-mesalih el-ammah*) në mënyrë të ndërsjellë.<sup>4</sup>

---

1 Mohammed el-Tahir ibn Ashur, Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Shariah*, përkth. Muhammed el-Tahir el-Mesaui (Londër, Uashington: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT), 2006), f. 2.

2 Rudolf von Jhering, *Ligji si mjet për një qëllim të caktuar* (Der Zweck im Recht), përkth. Isaac Husik, bot. i dytë (New Jersey: The Lawbook Exchange [I botuar në origjinal në vitin 1913 nga Boston Book Co.], 2001), f. 35.

3 Ibn Ashur, *Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijjah*, bot. el-Tahir el-Mesaui (Kuala Lumpur: el-Fexhr, 1999), f. 183.

4 Abdul-Malik el-Xhujeni, *Ghiath el-Umam fi Iltijath el-Zulam*. bot. Abdul-Azim al-Deeb (Katar: Uazarah el-Shu'un el-Diniyyah, 1400h), f. 253.

Ebu Hamid el-Gazali (vd. 505h/1111) bëri një klasifikim të *mekasidit*, të cilin e emërtoi me termin *interesa të pakufizuara (el-masalih el-murselah)*.<sup>5</sup>

Fakhr el-Din el-Razi (vd. 606 h/1209) dhe el-Amidi (vd. 631h/1234) e pasuan El Gazalin në terminologjinë e tij.<sup>6</sup>

Nexhm el-Din el-Tufi (vd. 716 h/1316) e ka përcaktuar *meslahah* si diçka “që përmbush synimin e Ligjvënësit”.<sup>7</sup>

El-Karafi (vd. 1285h/1868) i lidhi *meslahah* dhe *mekasidin*, nëpërmjet një ‘rregulli’ themelor, sipas të cilit: “Një synim nuk është i vlefshëm, nëse ai nuk shpie në kryerjen e disa të mirave (*meslahah*), apo nëse nuk shmang kryerjen e disa të këqijave (*mefsadah*)”.<sup>8</sup> Prandaj, *mekasidi*, qëllimi, objektivi, parimi apo synimi në Ligjin Islam duhet t’i shërbejë “interesit/të mirës së njerëzve”. Kjo është baza racionale e teorisë së *mekasidit*.

## PËRMASAT E MEKASIDIT

Objektivat (*mekasidi*) e Ligjit Islam klasifikohen në disa mënyra, në varësi të përmasave të tyre. Ndër to, përmendim:

1. Niveli i nevojave, që është edhe klasifikimi tradicional.
2. Sfera e rregullave që kanë për synim arritjen e objektivave të caktuara.
3. Sfera e njerëzve që përfshihen në tërësinë e objektivave.
4. Niveli i universalitetit të objektivave.

5 Ebu Hamid el-Ghazali, *el-Mustasfa fi Ilm el-Usul*, bot. Mohammed Abdul-Salam Abdul Shafi, bot. i parë (Bejrut: Dar el-Kutub el-Ilmijjah, 1413h), vëll. 1, f. 172.

6 Ebu Bekr el-Maliki ibn el-Arabi, *el-Mahsul fi Usul el-Fik’h*, bot. Hussein Ali Aliadri dhe Said Foda, bot. i parë (Amman: Dar el-Bajarik, 1999), vëll. 5, f. 222. El-Amidi, Ali Abu el-Hasan, *el-Ihkam fi Usul el-Ahkam* (Bejrut: Dar el-Kitab el-Arabi, 1404 h), vëll. 4, f. 286.

7 Nexhm el-Din el-Tufi, *el-Ta’jin fi Sharh el-Arba’in* (Bejrut: el-Rajjan, 1419 h), f. 239.

8 Shihab el-Din el-Karafi, *el-Dhakhirah* (Bejrut: Dar el-Arab, 1994), vëll. 5, f. 478.

Klasifikimet tradicionale të *mekasidit* i ndajnë objektivat në tri nivele nevojash: thelbësoret (*darurat*), plotësueset (*haxhijah*) dhe të dëshirueshmet ose stolisjet (*tahsinijat*). Nevojat thelbësore klasifikohen më tej në: ruajtjen e besimit, shpirtit, pasurisë, mendjes dhe pasardhësit të njeriut.<sup>9</sup> Këtij grupimi prej pesë nevojash thelbësore të njohura gjerësisht, disa juristë i kanë shtuar edhe “ruajtjen e nderit”.<sup>10</sup> Nevojat në fjalë janë konsideruar si thelbësore për jetën e njeriut. Nëse mendjet e njerëzve janë në rrezik, atëherë është në rrezik edhe vetë jeta e tyre. Kjo është edhe arsyeja se pse Islami është i prerë në ndalimin e alkoolit dhe të pijeve të tjera dehëse. Po ashtu, jeta njerëzore është njëlloj në rrezik, nëse nuk merren masa për të ruajtur shpirtat e njerëzve, duke mbrojtur shëndetin dhe mjedisin e tyre. Kjo është gjithashtu arsyeja, se pse Profeti Muhamed (s.a.v.s.)<sup>11</sup> i ka ndaluar të gjitha format e “dëmtimit” të një qenieje tjetër njerëzore, të kafshëve apo bimëve.

Jeta e njeriut është njëlloj në rrezik, në rastet e një krize financiare (ekonomike). Prandaj, Islami i ndalon monopolin, kamatën dhe të gjitha format e korrupsionit dhe të mashtrimit. Gjithashtu, rëndësia e madhe që i jepet ruajtjes së pasardhësve këtu, shpjegon numrin e shumtë të rregullave islame që sistemojnë dhe mbështesin edukimin dhe kujdesin e duhur ndaj fëmijëve. Si një element i fundit, “ruajtja e besimit” përbën një domosdoshmëri për jetën e njeriut, ndonëse ka më shumë lidhje me Jetën e Përtejme. Islami e sheh jetën si një rrugëtim, një pjesë e të cilit kryhet në këtë botë, ndërsa pjesa tjetër në botën tjetër.

9 El-Ghazali, *el-Mustasfa*, vëll. 1, f. 172, Ibn el-Arabi, *el-Mahsul fi Usul el Fik'h*, vëll. 5, f. 222, el-Amidi, *el-Ihkam*, vëll. 4, f. 287.

10 El-Ghazali, *el-Mustasfa*, vëll. 1, f. 172, Ibrahim el-Ghirnati el-Shatibi, *el Muvafakat fi Usul el Shari'ah*, bot. Abdullah Diraz (Bejrut: Dar el-Ma'rifah, pa datë), vëll. 3, f. 47.

11 (s.a.v.s) Sal Allahu alejhi ue selem - *Paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të!* Kjo shprehje thuhet sa herë që përmendet emri i Profetit Muhamed.

Është pranuar përgjithësisht, se ruajtja e këtyre elementëve të domosdoshëm është “objektivi i të gjitha ligjeve të shpallura më parë”,<sup>12</sup> dhe jo vetëm i Ligjit Islam.

Objektivat në shkallën e nevojave plotësuese janë më pak thelbësore për jetën e njeriut. Shembuj të këtyre nevojave janë: martesë, tregtia dhe mjetet e transportit. Islami i nxit dhe i rregullon këto dobi. Megjithatë, mungesa apo mosplotësimi i njëjës prej tyre, nuk përbën çështje jete a vdekjeje, veçanërisht kur flitet në rang individual. Jeta njerëzore në tërësi nuk vihet në rrezik, nëse disa individë zgjedhin të mos martohen, apo të mos udhëtojnë. Sidoqoftë, nëse mosplotësimi i këtyre nevojave bëhet një fenomen i përhapur, atëherë ato nuk mbeten më nevoja plotësuese, por kthehen në thelbësore. Në rregullin thelemor të Ligjit Islam thuhet: ‘Një nevojë plotësuese e përhapur në shkallë të gjerë, duhet të trajtohet si thelbësore’.

Objektivat në shkallën e të dëshirueshmeve ose stolisjeve janë “objektiva zbukurimi”, të tilla si: përdorimi i parfumit, veshja e rrobave elegante dhe pasja e shtëpive të bukura. Këto janë gjëra që Islami i inkurajon dhe i konsideron si shenja dhe argumente përforcuese të mëshirës dhe bujarisë së pafundme të Zotit ndaj qenieve njerëzore. Nga ana tjetër, Islami thekson se nevoja të tilla duhet të kenë një vend dytësor në jetën e njeriut.

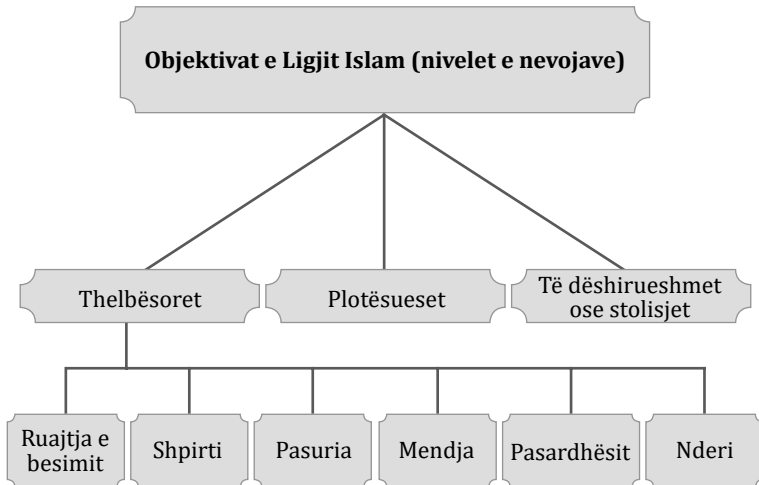
Siç ka vënë në dukje imam El-Shatibi, shkallët e hierarkisë janë të mbivendosura dhe të ndërlidhura me njëra-tjetrën. Përveç kësaj, secila nga shkallët duhet t’i shërbejë shkallëve më poshtë vetes.<sup>13</sup> Për shembull, si martesë, ashtu edhe tregtia (që i përkasin shkallës së nevojave plotësuese), u shërbejnë nevojave thelbësore të ruajtjes së pasardhësve dhe të pasurisë, ndaj lidhen së tepërmi me to. Si rrjedhim, mungesa në masë e një elementi të një shkalle të caktuar, e zhvendos dhe e ngre atë në një shkallë më lart. Për shembull, rënia e tregtisë në nivel global, në

12 El-Shatibi, *el-Muafakat*, vëll. 3, f. 5.

13 Po aty, vëll. 1, f. 151.

periudha krizash ekonomike globale, e zhvendos “tregtinë” nga shkalla e “nevojave plotësuese” dhe e vë në shkallën e “nevojave thelbësore”, e kështu me radhë. Kjo është arsyeja që disa juristë i kanë perceptuar nevojat thelbësore më shumë në trajtën e “rrathëve të mbivendosur”, sesa në atë të një hierarkie të mirë-filltë.<sup>14</sup>

Për të pasur një ide më të qartë, mund të shihni tabelën e mëposhtme:



*Hierarkia e objektivave të Ligjit Islam (Përmasa e niveleve të nevojave)*

Nivelet e nevojave të kujtojnë hierarkinë e objektivave njerëzore (dhe jo ‘hyjnore’), apo “synimeve themelore” të Abraham Maslow (shek. XX), të cilën ai e quajti me emrin “hierarkia e nevojave”.<sup>15</sup> Sipas Maslow, nevojat njerëzore nisnin me kërkesat themelore fiziologjike dhe sigurinë, vazhdojnë me dashurinë dhe respektin,

14 Xhemal Attia, *Nahva Taf’il Mekasid el-Sheri’ah* (Amman: el-Ma’had el- Alami li el-Fikr el-Islami, 2001), f. 45.

15 A. H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, nr. 50(1943): 50, f. 370-96.



e përfundojnë me “vetëpërbushjen”. Në vitin 1943, Maslow i ndau këto nevoja në pesë shkallë. Më vonë, në vitin 1970, ai i ri-shikoi idetë e tij dhe ndërtoi një hierarki të dytë me shtatë shkallë.<sup>16</sup> Ngjashmëria ndërmjet teorisë së El-Shatibit dhe të Maslow, për sa u përket shkallëve të objektivave, është interesante. Për më tepër, varianti i dytë i teorisë së Maslow nxjerr në pah një tjetër ngjashmëri interesante me teorinë e “objektivit” islam, që është aftësia për t’u zhvilluar me kohën.

Teoritë islame të objektivave (*mekasid*) janë zhvilluar më tej përgjatë shekujve, veçanërisht në shek. XX. Teoricienët bashkëkohorë e kanë kritikuar klasifikimin e mësipërm tradicional të domosdoshmërive për një sërë arsyes, ndër të cilat janë:<sup>17</sup>

1. *Mekasidi* tradicional ka si fushë interesi të gjithë Ligjin Islam. Megjithatë, ata nuk arritën të përfshinin objektivat specifike të rregullave të vetme, apo të një grupi rregullash nga tekstet e drejtpërdrejta, që lidhen me tema të caktuara apo me “kapituj” të Ligjit Islam. Për shembull, teoria tradicionale e përshkruar më lart, nuk u jep përgjigje shumë prej pyetjeve të hollësishme të përmendura në fillim të këtij libri.
2. *Mekasidi* tradicional është i interesuar më shumë për individët sesa për familjet, apo shoqëritë dhe njerëzimin në tërësi. Pra, subjekti i ligjit penal tradicional islam është shpirti, nderi apo pasuria e individit, dhe jo jeta, nderi, dinjiteti, pasuria apo ekonomia e shoqërisë.
3. Klasifikimi tradicional i *mekasidit* nuk i përfshin vlerat universale dhe themelore - si drejtësia dhe liria - në teorinë e niveleve të nevojave.

---

16 A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, bot. i dytë (New York: Harper dhe Row, 1970), Maslow, *A Theory of Human Motivation*.

17 I referohem një diskutimi me Shejh Hasan el-Turabin (Diskutim, Kartum, Sudan, gusht 2006).

4. *Mekasidi* tradicional është përftuar më shumë nga trashëgimia ligjore islame, sesa nga tekstet origjinale. Në shpjegimet tradicionale të *mekasidit*, si bazë e saj merren më shumë për referencë rregullat e Ligjit Islam - të vëna nga shkolla të caktuara islame të ligjit - sesa tekstet origjinale islame (ajetet e Kuranit, për shembull).

Për të ndrequr të metat e mësipërme, dijetarët bashkëkohorë paraqitën koncepte dhe klasifikime të reja të *mekasidit*, duke marrë në konsideratë dimensionet e tjera.

Së pari, duke pasur parasysh sferën e rregullave që mbulojnë, klasifikimet bashkëkohore e ndajnë mekasidin në tri shkallë:<sup>18</sup>

1. *Mekasidet e përgjithshme*: Këto *mekaside* vërehen në tërësinë e korpusit të Ligjit Islam. Ato përfshijnë domosdoshmëritë dhe nevojat e përmendura më lart, si dhe *mekasidet* e vendosura rishtazi, të tilla si: drejtësia, universalizimi dhe lehtësimi.
2. *Mekasidet e veçanta*: Këto *mekaside* vërehen në ndonjë "kapitull" të caktuar të Ligjit Islam dhe përfshijnë: mirëqenien e fëmijës në ligjin e familjes, ndalimin e kriminelëve në ligjin penal dhe ndalimin e monopolit në ligjin e veprimeve financiare.
3. *Mekasidet i pjesshme*: Këto *mekaside* janë 'objektivat' që gjenden pas rregullave të veçanta, të tilla si: objektivi i zbulimit të së vërtetës, nëpërmjet kërkimit të një numri të caktuar dëshmitarësh në disa çështje gjyqësore; objektivi i zbutjes së vështirësisë, nëpërmjet lejimit të një sëmuri për të prishur agjërimin e tij; objektivi i ushqyerjes së të varfrit, nëpërmjet ndalimit të magazinimit të mishit gjatë ditëve të Bajramit.

---

18 Numan Jughaim, *Turuk el-Kashf'an Mekasid el-Shari'* (Universiteti Ndërkombëtar Islam, Malajzi. Botuar nga Dar el-Nafa'is, 2002), f. 26–35.

Në mënyrë që të rregullohej e meta e individualitetit, nocioni i *mekasidit* u zgjerua më tej, për të përfshirë një gamë më të madhe njerëzish – komunitetin, kombin apo njerëzimin, në përgjithësi. Ibn Ashuri, për shembull, u dha përparësi *mekasideve* që lidheshin me “kombin” (umetin), mbi ato që trajtonin çështjet e individit. Gjithashtu, Rashid Rida përfshiu në teorinë e *mekasidit* edhe “reformën” dhe “të drejtat e grave”. Më tej, Jusuf el-Karadavi përfshiu në këtë teori edhe “dinjitetin dhe të drejtat e njeriut”.

Zgjerimet e mësipërme që u bënë në fushën e *mekasidit*, e lehtësojnë qasjen ndaj çështjeve dhe problematikave globale, duke mundësuar kalimin e tyre nga kategoria e “urtësive pas rregullave”, drejt planeve praktike për reformë dhe rilindje. Njëkohësisht, ato e vendosin teorinë e *mekasidit* dhe sistemin e vlerave të saj, në qendër të debateve rreth shtetësisë, integritimit dhe të drejtave civile për minoritetet muslimane në shoqëritë me shumicë jomuslimane.

Së fundmi, dijetarët bashkëkohorë kanë prezantuar *mekasidin* e ri universal, i cili ka më shumë referencë të drejtpërdrejtë tekstin hyjnor, sesa literaturën e *fik’hut* të shkollave të Ligjit Islam. Kjo qasje i mundësoi *mekasidit* që të tejkalonte rregullat historike të *fik’hut* dhe të pasqyronte vlerat e parimet më të larta të Shkrimit të Shenjtë. Në këtë mënyrë, nga këto parime universale mund të nxirren rregulla edhe më të hollësishme. Më poshtë, jepen disa shembuj të *mekasidit* të përgjithshëm, të nxjerrë në mënyrë të drejtpërdrejtë nga tekstet islame:

- 1) *Rashid Rida* (vd. 1354h/1935) e analizoi Kuranin për të identifikuar *mekasidin* e tij, e cili përfshinte “reformën e shtyllave të besimit dhe rritjen e vetëdijes, se Islami është feja e natyrshmërisë së pastër, arsyes, dijes, urtësisë, argumentit, lirisë, pavarësisë dhe reformës sociale, politike dhe ekonomike, si dhe e të drejtave të grave.”<sup>19</sup>

---

19 Mohammed Rashid Rida, *el-Vahi el-Mohammedi: Thubut el-Nubuvvah bi el-Kur’an* (Kajro: Mu’asasah ‘Izz el-Din, pa datë), f. 100.

- 2) *El-Tahir ibn Ashur* (vd. 1325 h/107) mbështeti mendimin se *mekasīdi* i përgjithshëm i Ligjit Islam ka në thelb ruajtjen e “rendit, barazisë, lirisë, lehtësimit dhe natyrshmërisë së pastër (*fitrah*).<sup>20</sup> Duhet theksuar se objektivi i “lirisë” (*hurrijjah*), që u sugjerua nga Ibn Ashuri dhe nga disa dijetarë të tjerë, është i ndryshëm nga koncepti i “lirimit” (*el-itk*), i përmendur nga juristët.<sup>21</sup> *El-Itk* është lirimi nga skllavëria dhe nuk ka kuptimin e lirisë së ditëve të sotme. Megjithatë, “vullneti” (*meshi'ah*) është një term i mirënjohur islam, që ka një sërë ngjashmëri me konceptet aktuale të “lirisë” dhe “vullnetit të lirë”. Për shembull, në Kuran, “liria e besimit” paraqitet si një “dëshirë për të besuar ose për të mos besuar”.<sup>22</sup> Në terminologji, “liria” (*el-hurrijjah*) është një koncept i formuluar rishtazi në literaturën e Ligjit Islam. Një fakt interesant është se Ibn Ashuri ia atribuoi përdorimin e termit “*hurrijjah*”, “Letërsisë së Revolucionit Francez”, e cila ishte përkthyer nga frëngjishtja në arabisht, gjatë shek. XIX,<sup>23</sup> edhe pse ai zhvilloi më tej një perspektivë islame mbi lirinë e mendimit, besimit, fjalës së lirë dhe të vepërimit në aspektin e *meshi'ah*.<sup>24</sup>
- 3) *Mohammed el-Gazali* (vd. 1416h/1996) bëri thirrje që të “merreshin mësim nga 14 shekujt e parë të historisë islame”. Si pasojë, ai përfshiu “drejtësinë dhe lirinë” në *mekasīdin* e nivelit të nevojave thelbësore.<sup>25</sup> Kontributi kryesor i El-Gazalit në dijen e *mekasīdit*, ishte kritika që ai

20 Ibn Ashur, *Mekasīd el-Sheri'ah el-Islamijeh*, f. 183.

21 Shih: Kemal el-Din el-Sivasi, *Shar'h Feth el-Kadir*, bot. i dytë (Bejrut: Dar el-Fikr, pa datë), vëll. 4, f. 513.

22 Surja el-Kehf, 18:29.

23 Mohammed el-Tahir ibn Ashur, *Usul el-Nizam el-Ixhtima'i fi el-Islam*, bot. Mohammed el-Tahir el-Mesavi (Aman: Dar el-Nafa'is, 2001), f. 256, 268.

24 Po aty, f. 270–281.

25 Xhemal Attia, Nahva *Taf'il Mekasīd el-Sheri'ah* (Aman: el-Ma'had el- Alami li el-Fikr el-Islami, 2001), f. 49.

bëri ndaj prirjeve literaliste që kanë shumë prej dijetarëve të sotëm.<sup>26</sup> Nga një vështrim i kujdesshëm mbi kontributet e Mohammed el-Gazalit, vërehet se ai i bazonte mendimet e tij mbi disa *mekaside* themelore, të tilla si: barazia dhe drejtësia. Në këto të fundit, ai është bazuar edhe për mendimet e tij të mirënjohura, në lidhje me çështjet e grave në Ligjin Islam, apo në çështje të tjera.

- 4) *Jusuf el-Karadavi* (1345h/1926) e studioi gjithashtu Kuranin dhe nxori prej tij *mekaside* të përgjithshme, të tilla si: ruajtja e besimit të pastër, ruajtja e dinjitetit dhe e të drejtave njerëzore, të ftuarit e të tjerëve për të besuar e adhuruar Zotin, pastrimi i shpirtit, kthimi i vlerave morale, krijimi i familjeve të shëndetshme, trajtimi i duhur i grave, ngritja e një umeti të fortë islam dhe nevoja për një botë bashkëpunuese.<sup>27</sup> Megjithatë, El-Kardavi shpjegon se propozimi i një teorie në *mekasidin* e përgjithshëm, duhet të bëhet vetëm pasi të zhvillohet një nivel përvoja me tekstin e detajuar hyjnor.<sup>28</sup>
- 5) *Taha el-Alvani* (1354h/1935) i bëri njëloj vëzhgimi Kuranit, për të nxjerrë në pah *mekasidet* e tij “supreme dhe mbizotëruese”, të cilat i renditi si në vijim: njëshmëria e Zotit (*teuhidî*), pastrimi i shpirtit (*tezkijah*) dhe zhvillimi i qytetërimit në tokë (*imran*).<sup>29</sup> Aktualisht, ky dijetar po shkruan një monografi të veçantë,<sup>30</sup> ku shtjellohen me detaje të trija këto *mekaside*.<sup>31</sup>

---

26 Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, bot., Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004), f. 131-132.

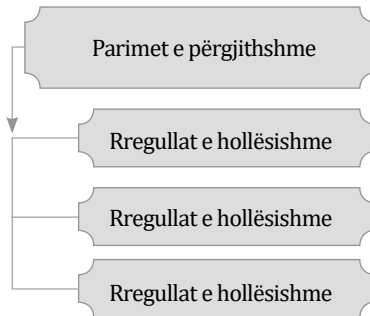
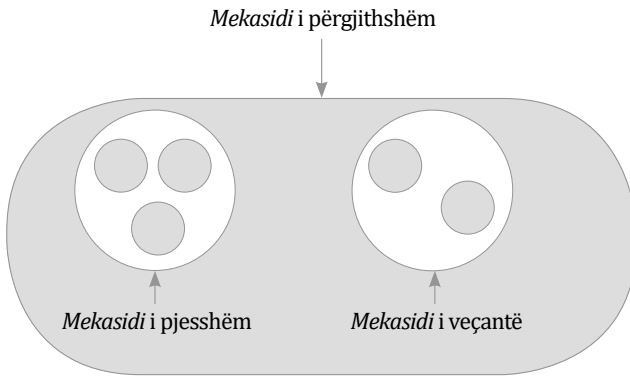
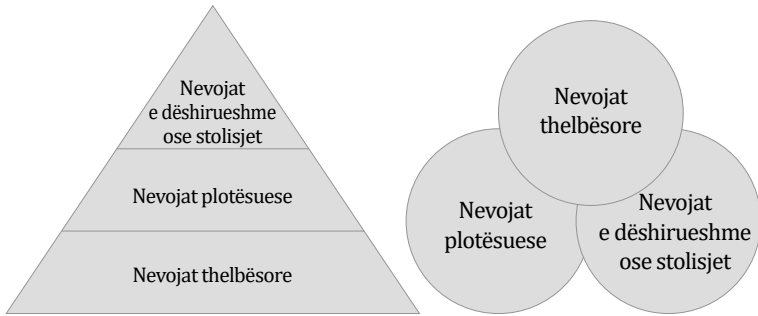
27 Jusuf el-Karadavi, *Kejf Nata'amal Ma'a el-Kur'an el-Azim?*, bot. i parë (Kajro: Dar el-Shoruk, 1999).

28 Diskutime, Londër, Mbretëria e Bashkuar, mars 2005 si dhe Sarajevë, Bosnjë, maj 2007.

29 Taha Xhabir el-Alvani, *Mekasid el-Sheri'ah*, bot i parë (Bejrut: IIIT dhe Dar elHadi, 2001), f.25.

30 Në kohën kur është shkruar ky libër, dijetari i nderuar Taha Xhabir el-Alvani ishte ende gjallë. Ai ka ndërruar jetë në vitin 2016. (shën. i red.)

31 Diskutim, Kajro, Egjipt, prill 2007.



Të gjitha *mekasidet* e mësipërme janë paraqitur sipas perceptimit të juristëve të lartpërmendur. Për asnjërin nga klasifikimet dhe strukturat e mësipërme, klasike apo bashkëkohore, nuk mund të thuhet se “përkojnë me vullnetin original hyjnor”. Nëse i referohemi natyrës së krijuar nga Zoti, ne nuk do të gjejmë struktura të atilla, që të mund të paraqiten nëpërmjet rrathëve, piramidave apo kutive, sikurse ndodh në diagramën e mësipërme. Të gjitha këto struktura dhe kategoritë e tyre, si në shkencat ekzakte, ashtu edhe në ato sociale, janë të bëra nga dora njerëzore, me qëllim ilustrimin e tyre për veten dhe të tjerët.

Si rrjedhojë, struktura e *mekasidit*, e përshkruar më së miri, është ajo që e paraqet atë si shumëfunktionale, ku shkallët e thelbësore, sfera e rregullave, e njerëzve dhe shkallët e universalizimit, janë të gjitha dimensione të vlefshme, që paraqesin këndvështrime dhe klasifikime njëlloj të vlefshme.

Nga pikëpamjet e mësipërme të shek. XX, vihet re se *mekasid el-shariah* përfaqësojnë në vetvete edhe pikëpamjet që ka secili prej dijetarëve për reformimin dhe zhvillimin e Ligjit Islam, pa varësisht se të gjitha ato janë “nxjerrë” nga teksti hyjnor. Kjo lloj bashkëshkrimjeje e tekstit hyjnor me nevojat bashkëkohore për reformim, i jep *mekasidit* një rëndësi të veçantë.

## MEKASIDI NË ‘IXHTIHADIN’ E SHOKËVE TË PROFETIT (A.S.)

Historia e arsyetimit mbi objektivin apo synimin e udhëzimeve të caktuara kuranore a profetike, i ka fillimet te shokët e Profetit (a.s.). Në lidhje me këtë, janë përcjellë një sërë ngjarjesh. Një shembull i qartë dhe mjaft i njohur është hadithi me zinxhirë të shumtë transmetimi, në lidhje me “namazin e pasdites së *Benu Kurejdah*”. Në këtë hadith thuhet se Profeti (a.s.) dërgoi një

grup shokësh te *Benu Kurejdhah*<sup>32</sup> dhe i urdhëroi ata që ta falnin namazin e pasdites (*asr*) atje.<sup>33</sup> Mirëpo, koha e lejuar për këtë namaz po mbaronte dhe ata nuk kishin mbërritur ende. Kështu, shokët e Profetit (a.s.) u ndanë në dy mendime të ndryshme, lidhur me çështjen në fjalë. Njëri grup tha se duhej të faleshin kur të shkonin te *Benu Kurejdhah*, ndërsa të tjerët thanë se duhej të faleshin gjatë rrugës (pa kaluar koha e lejuar).

Grupi i parë arsyetoi se udhëzimi i Profetit (a.s.) ishte i qartë dhe se ai u kishte kërkuar të gjithëve që të faleshin te *Benu Kurejdhah*, ndërsa grupi i dytë thanë se Profeti (a.s.) kishte pasur për qëllim që ata ta bënin rrugën me shpejt për atje, dhe jo që ta shtynin namazin, pas kohës së lejuar. Rrëfyesi thotë se, kur shokët ia treguan ngjarjen Profetit (a.s.), ai i miratoi të dyja mendimet.<sup>34</sup> Sipas juristëve dhe imamëve të Islamit, miratimi i Profetit (a.s.) ngërthen lejimin dhe saktësinë e të dyja pikëpamjeve. I vetmi jurist që nuk u pajtua me mendimin e sahabëve të cilët u falën rrugës, ishte Ibn Hazm el-Zahiri (literalisti), i cili shkroi se ata duhej ta kishin falur “namazin e pasdites”, pasi të kishin mbërritur te *Benu Kurejdhah*, ashtu siç i kishte urdhëruar Profeti (a.s.), edhe nëse do të kishin mbërritur atje në mesnatë!<sup>35</sup>

*Një tjetër ngjarje*, që shpërfaq një pasojë edhe më serioze të qasjes së orientuar nga objektivi i udhëzimeve profetike, ka ndodhur gjatë kohës së Umerit, kalifit të dytë. Pozita e Umerit në Islam dhe këshillimet e tij të vazhdueshme e të zgjeruara me një numër të madh sahabësh, u japin mendimeve të tij një rëndësi të veçantë. Në këtë ngjarje, sahabët i kërkuan Umerit që t’u ndante

32 Rreth shekullit të VII, sipas kalendarit islam. Vendi ndodhej pak kilometra larg Medinës.

33 Mohammed el-Buhari, *al-Sahih*, bot. Mustafa el-Bagha, bot. i tretë (Bejrut: Dar ibn Kethir, 1986) vëll. 1, f. 321, Ebu el-Hussein Muslim, *Sahih Muslim*, bot. Mohammed Fuad Abdul-Baki (Bejrut: Dar Ihja’ el-Turath el-Arabi, pa datë) vëll. 3, f. 1391.

34 Rrëfyer nga Abdullah ibn Umeri, sipas Buhariut, vëll. 1, f. 321 dhe Muslimit, vëll. 3, f. 1391.

35 Ali ibn Hazm, *el-Muhalla*, bot. *Laxhnah Ihja’ el-Turath el-‘Arabi*, bot. i parë. (Bejrut: Dar el-Afak, pa datë), vëll. 3, f. 291.



mes tyre tokat e sapopushtuara të Egjiptit dhe Irakut, si plaçkë luftime. Argumenti i tyre mbështetej në ajetet e qarta e të veçanta të Kuranit, ku luftëtarëve u lejohej të merrnin plaçkë luftime.<sup>36</sup> Umeri nuk pranoi t'ua ndante të gjitha qytetet dhe provincat sahabëve, duke u bazuar në ajete të tjera me kuptime më të përgjithshme, ku thuhet se Zoti ka për qëllim që të mos qarkullojë e gjithë pasuria vetëm në duar të disave.<sup>37</sup> Pra, Umeri (dhe sahabët që ishin në të njëjtit mendim me të) i kuptoi specifikat e ajeteve të “plaçkës së luftës” në kontekstin e një objekti (mekasidi) të caktuar të Ligjit. Ky objektiv ishte “zbutja e dallimit ndërmjet niveleve ekonomike”.

*Një tjetër shembull* në këtë kuadër, është edhe zbatimi nga ana e Umerit, i një moratoriumi për dënimin (islam) ndaj hajdutit, gjatë periudhës së urisë në Medinë.<sup>38</sup> Ai mendoi se zbatimi i dënimit që përcaktohej në Shkrimin e Shenjtë - teksa njerëzit vuanin për elementët bazë të mbijetesës - binte në kundërshtim me parimin e përgjithshëm të drejtësisë, të cilin ai e konsideronte më kryesor.

*Një shembull i tretë* nga fik'hu (zbatimi i ligjit) i Umerit, është rasti kur ai nuk veproi sipas “kuptimit të dukshëm” të hadithit, që qartësisht u jepte luftëtarëve të drejtën e plaçkës së luftës nga pasuritë e kundërshtarëve.<sup>39</sup> Ai vendosi t'u jepte atyre vetëm një të pestën e kësaj plaçke, nëse ajo kishte “vlerë domethënëse”, me qëllim që të vinte drejtësi mes tyre dhe të përforconte më tej besimin te populli.

*Shembulli i katërt* është vendimi i Umerit për t'i përfshirë edhe kuajt në llojet e pasurisë që jepeshin për *zekat* (bamireshia

---

36 Ja'kub Ebu Jusuf, *el-Kharaxh* (Kajro: el-Matbat'ah el-Amirijjah, 1303h), f. 14, 81, Jahja ibn Adem, *el-Kharaxh* (Lahore, Pakistan: el-Maktabah el-Ilmijjah, 1974), f. 110.

37 Kuran, surja el-Hashr, 59:7.

38 Mohammed Biltaxhi, *Menhexh Umer Ibn el-Khattab fi el-Tashri*, bot. i parë (Kajro: Dar el-Salam, 2002), f. 190.

39 El-Velid ibn Rushd (Averoe), *Bidajeh el-Muxhtehid ve Nihajeh el Muktesid* (Bejrut: Dar el-Fikr, pa datë), vëll. 1, f. 291.

e detyrueshme), pavarësisht udhëzimit të qartë të Profetit (a.s.) për t'i përjashtuar ata prej saj. Arsyetimi i Umerit për këtë veprim, ishte se kuajt në atë kohë ishin shumë më të çmuar sesa devetë, të cilat Profeti (a.s.) i kishte përfshirë në *zekatin* e kohës së tij.<sup>40</sup> Me fjalë të tjera, Umeri e kishte kuptuar 'objektivin' e *zekatit*, si një formë mbështetjeje sociale, që të pasurit u jepnin të varfërve, pavarësisht llojeve të caktuara të pasurisë që ishin përmendur në traditën profetike, apo që nënkuptoheshin prej saj.<sup>41</sup>

Të gjitha shkollat e njohura të Ligjit, përveç *Hanefive*, janë kundër një zgjerimi të tillë të "spektrit të bamirësisë", çka tregon edhe ndikimin e madh që pati literalizmi (kuptimi i fjalëpërfjalshëm) në metodat juridike tradicionale. Ibn Hazmi ka thënë se "zekati jepet vetëm për tetë lloje pasurish të përmendura në traditën e Profetit (a.s.), të cilat janë: ari, argjendi, gruri, elbi, hurmat, devetë, lopët, delet dhe dhitë. Nuk jepet zekat për kuajt, mallrat tregtare apo për ndonjë lloj tjetër pasurie".<sup>42</sup> Është e qartë, se një opinion i tillë e pengon institucionin e *zekatit* nga përmbushja e drejtësisë së plotë dhe mirëqenies sociale.

Duke u bazuar në "metodologjinë që merr në konsideratë urtësinë e fshehur pas rregullave", Karadavi i hodhi poshtë mendimet e dijetarëve klasikë mbi çështjen në fjalë, në një studim të hollësishëm që bëri rreth *zekatit*. Ai shkruan: "*Zekati* jepet për çdo pasuri që është në rritje... Objektivi i *zekatit* është të ndihmojë të varfrin dhe t'i shërbejë të mirës publike. Nuk ka gjasa që Ligjvënësi ta ketë vënë barrën mbi pronarët e pesë apo më shumë deveve (siç ka thënë Ibn Hazmi) dhe të ketë liruar prej saj tregtarin që fiton brenda një dite, aq sa fiton një bari për vite me radhë..."<sup>43</sup>

40 El-Sivasi, Kemal el-Din, *Sharh Fath el-Kadir*, vëll. 2, f. 192, Ebu Umer ibn Abd el-Berr, *el-Tamhid*, bot. Mohammed el-Alavi dhe Mohammed el-Bekri (Marok: Uzarah Umum el-Aukaf, 1387h), vëll. 4, f. 216.

41 Jusuf el-Kardavi, *Fikh el-Zekah* (Ph.D. dizert., Universiteti i el-Az'herit, Egjipt, botuar nga el-Risalah, bot. 15-të, 1985), vëll. 1, f. 229.

42 Shih: *el-Muhalla*, Ali ibn Hazm, bot. *Laxhnah Ihja' el-Turath el-'Arabi*, bot. i parë (Bejrut: Dar el-Afak, pa datë), *el-Muhalla*, f. 209.

43 El-Kardavi, "*Fikh el-Zekah*," vëll. 1, f. 146-148.

Shembujt e mësipërm u paraqitën për të ilustruar konceptet e hershme të *mekasidit* në zbatimin e Ligjit Islam, si dhe nënkuptimet që u japin atyre rëndësi thelbësore. Sidoqoftë, kjo qasje e orientuar nga objektivat nuk gjen vend në të gjitha rregullat e Ligjit Islam.

Buhariu transmeton se në një rast, e pyetën Umerin: “Pse vrapojmë akoma rreth Qabesë me shpatulla të zbuluara, edhe pse Islami ka triumfuar në Mekë?” Historia e kësaj pyetjeje ka lidhje me ngjarjen në të cilën, pas “marrjes së Mekës”, banorët e saj pretenduan se Profeti (a.s.) dhe shokët e tij kishin shëndet të ligësht, si rezultat i qëndrimit të tyre të gjatë në Medinë. Për këtë arsye, Profeti i urdhëroi sahabët të vraponin rreth Qabesë me shpatullat e zbuluara, në shenjë fuqie nga ana e tyre. Megjithatë, Umeri nuk iu qas kësaj pyetjeje, duke vënë theksin te qëllimi që qëndronte pas këtij veprimi, por tha: “Nuk do të heqim dorë prej gjërave që bënim në kohën e Profetit (a.s.)”.<sup>44</sup> Në këtë mënyrë, Umeri bëri dallimin ndërmjet “akteve të adhurimit” (*ibadat*) dhe “ndërveprimeve të kësaj bote” (*mu’amalat*).

Duke vazhduar më tej me një shembull tjetër, imam El-Shatibi e pasqyrooi më vonë këtë dallim, duke thënë: “Pranimi i fjalëpërfjalshëm është metodologjia e paracaktuar në sferën e akteve të adhurimit (*ibadat*), ndërsa marrja në konsideratë e objektiveve është metodologjia e paracaktuar në sferën e çështjeve të kësaj bote (*mu’amalat*)”.<sup>45</sup> Pra, e thënë në mënyrë të përgjithshme, sfera e “akteve të adhurimit” që janë *ibadat*, duhet të qëndrojnë e pandryshueshme, ku besimtari t’i referohet shembullit të drejtpërdrejtë të Profetit (a.s.). Nga ana tjetër, është pikërisht prej shembullit të Profetit dhe të shokëve të tij, që në çështje tëndryshme tëtransaksioneve (*mu’amalat*), të mos i imitojmë ata saktësisht, por tëudhëhiqemi nga parimet dhe *mekasidi*.

44 El-Buhari, *el-Sahih, Kitab el-Haxh, Bab el-Raml*.

45 El-Shatibi, *El-Muafakat*, vëll. 2, f. 6.

## TEORITË E HERSHME TË MEKASIDIT

Teoria dhe klasifikimet e *mekasidit* i patën fillesat pas periudhës së shokëve të Profetit (a.s.). Megjithatë, *mekasidi* që njohim sot, nuk u konsolidua deri në kohën e *usulistëve* të mëvonshëm të shek. V - VIII hixhri. Por, gjatë tri shekujve të parë, ideja e objektivave/shkaqeve (*hikam, ilal, munasabat* apo *ma'ani*) u shpalo në një sërë metodash të arsytimit, të cilat u përdorën nga imamët e shkollave klasike të Ligjit Islam. Këto metoda ishin: arsytimi nëpërmjet analogjisë (*kijas*), preferenca juridike (*istihsan*) dhe interesi/dobia (*maslahah*). Gjithsesi, objektivat nuk u bënë subjekt i monografive të veçanta dhe as nuk iu kushtua ndonjë vëmendje e posaçme, deri në fund të shek. III të kalendarit islam. Teoria e “shkallëve të nevojave thelbësore” e imam El-Xhujnit (vd. 478h/1085), i pati fillesat shumë më vonë, në shek. V të kalendarit islam. Në vijim do të paraqiten konceptet e hershme të *mekasidit*, ndërmjet shek. III dhe shek. V hixhri.

- 1) *El-Tirmidhi el-Hakimi* (vd.296h/908). I pari vëllim i njohur në fushën e *mekasidit*, në të cilin termi ‘*mekasid*’ është përdorur në vetë titullin e librit, është “El-Salat ve Mekasiduha” (Namazi dhe objektivat e tij), i shkruar nga El-Tirmidhi el-Hakimi.<sup>46</sup> Libri, me një prirje të dukshme sufiste, është një analizë e urtësive dhe e ‘sekreteve’ shpirtërore që fshihen pas namazeve. Ndër këto urtësi, përmenden: ‘pranimi i përlësisë’, si *mekasid* i lartësimit të Zotit, përgjatë çdo lëvizjeje në namaz; ‘arritja e vetëdijes’, si *mekasid* i lavdërimit të Zotit; ‘përqendrimi në namaz’, si *mekasid* i kthimit me fytyrë nga Qabeja, e kështu me radhë. Gjithashtu, El-Tirmidhi el-Hakimi shkroi një libër të ngjashëm

---

46 Sipas Ahmed el-Rajsunit në *Nazarijjat el-Makasid 'ind el-Imam El Shatibi*, bot. i parë (Herndon, VA: IIIT, 1992).

rreth pelegrinazhit, të cilin e titulloi '*El-Haxhxxh ve Esra-ruh*' (Pelegrinazhi dhe misteret e tij).<sup>47</sup>

- 2) *Ebu Zejd el-Balkhi* (vd. 322h/933). Libri i parë rreth *mekasidit* të marrëveshjeve tregtare (*mu'amalat*) është vepra e Ebu Zejd el-Balkhiut, me titull *El-Ibanah 'an ilalel-Dijanah* (Objektivat e Shpalljes në praktikat fetare), ku ai analizon objektivat e rregullave juridike islame. Gjithashtu, El-Balkhiu shkroi një libër rreth *meslahah*, me titull *Mesalih el-Abdan ve el-Enfus* (Dobitë për trupat dhe shpirtrat). Në të, ai shpjegon se si praktikat dhe rregullat islame ndihmojnë në shëndetin fizik e mendor.<sup>48</sup>
- 3) *El-Kaffal el-Kabir Shashi* (vd. 365h/975). Dorëshkrimi më i vjetër që kam gjetur në bibliotekën egjiptiane "Dar el-Kutub", në fushën e *mekasidit*, është vepra "Mahasin el-Shera'i" (Bukuritë e Ligjeve) e El-Kaffalit.<sup>49</sup> Pas parathënies prej 20 faqesh, El-Kaffali e ndan librin në kapitujt e zakonshëm të librave tradicionalë të *fikh'ut* (duke nisur me pastrimin, abdesin, namazet etj.). Ai i përmend shkurtimisht këto rregulla dhe ndalet hollësisht tek objektivat dhe urtësitë që gjenden pas tyre. Dorëshkrimi është mjaft i qartë dhe përmban rreth 400 faqe. Në faqen e fundit jepet data e përfundimit të librit: 11 Rabi'i, 358 h (7 shkurt, 969). Në libër është mbuluar një gamë e gjerë e

---

47 Gjithashtu sipas Ahmed el-Rajsunit, në: *Mohamed Saliim el-Aua*, bot., *Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijjah: Dirasat fi Kadaja el-Menhexh ve Kadaja el-Tatbik* (Kajro: Fondacioni i Trashëgimisë Islame "el-Furkan", Qendra Kërkimore e el-Mekasidit, 2006), f.181

48 Mohammed Kemal Imam, *el-Dalil el-Irshadi Ila Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijjeh* (Londër: Qendra Kërkimore e el-Mekasidit, 2007), Parathënie, f. 3.

49 Rreth këtij libri më vuri në dijeni Prof. Ahmed el-Rajsuni, i Organizatës së Konferencës Islamike (OIC), Këshillit të Fik'hut, në Xhedah (gjatë një bisede, Xhedah, Arabi Saudite, prill 2006). Unë arrita të siguroja një mikrofilm të dorëshkrimit, falë ndihmës së Prof. Ajmen Fuadit, i cili redakton dorëshkrime për Fondacionin e Trashëgimisë Islame "el-Furkan", Londër, Mbretëri e Bashkuar (Kajro, korrik 2006). El-Kaffal el-Shashi, "*Mahasin el-Shera'i*", në Fik'hun Shafi'i, Dorëshkrimi Nr. 263 (Kajro, Dar el-Kutub: 358h/969).

rregullave të *fikh'ut*, ndonëse janë trajtuar më saktësisht vetëm rregullat individuale, pa u dhënë ndonjë teori e përgjithshme për objektivat. Sidoqoftë, libri përfaqëson një hap të rëndësishëm në zhvillimin e teorisë së *mekāsīdit*. Pjesa e mëposhtme është përkthimi që i kam bërë një fragmenti të shkëputur nga parathënia e librit (faqja e parë në arabisht, e paraqitur më lart):

*... Vendosa ta shkruaj këtë libër, për të ilustruar bukuritë e Ligjit të Shpallur, përmbajtjes së tij të dobishme e morale, si dhe harmoninë që ka ai me arsyen e shëndoshë. Në të do të përfshij përgjigjet për ata që pyesin rreth arsyeve të vërteta dhe urtësive që gjenden pas rregullave të këtij Ligji. Këto pyetje mund ta kenë zanafillën vetëm nga dy persona. I pari prej tyre, mendon se krijimi i botës është atribut i Krijuesit të saj dhe beson në të vërtetën e profecisë. Ai beson se urtësia e Ligjit i takon Mbretit të Plotfuqishëm dhe të Mençur, i Cili urdhëron për robërit e Tij atë që është më e mira për ta.... Personi i dytë përpiket të argumentojë kundër profecisë dhe konceptit të krijimit të botës. Ose ndoshta mund të pajtohet me krijimin e botës, por e kundërshton profecinë. Nëpërmjet linjës logjike që ndjek, ky njeri përdor pavlefshmërinë e Ligjit, si një argument për pavlefshmërinë e konceptit të Ligjdhënësit...*

Një pjesë e një dorëshkrimi tjetër të veprës "*Mehasin el-Shera'i*" të El-Kaffalit, është redaktuar dhe analizuar më herët nga Abdel-Nasir el-Lunghani, në tezën e tij të doktoraturës, në Universitetin e Uellsit, Lampeter, në vitin 2004.<sup>50</sup> Mawil Izzi Dien, që e ka mbikëqyrur këtë tezë, e lidh rëndësinë e dorëshkrimit dhe kontributin e El-Shashit, me teorinë e Ligjit Islam. Ai shkruan:

---

50 El-Lunghani, Abd el-Nasir, *A Critical Study and Edition of the First Part of Kitab Mahasin al-Shari'ah by al-Qaffal al-Shashi*. (Ph.D. dizert., Universiteti i Mançes-terit, 2004).

*Sipas Shashit, rëndësia e urdhëresave të tjera bazohet në kuptimet e tyre, të cilat janë nxjerrë shpesh në pah nga Ligjvënësi. Shembull për këtë, është ndalimi i alkoolit, nëpërmjet të cilit, pija perceptohet si një mjet që mund të përdorë djalli për të shkaktuar armiqësi mes njerëzve. Për pasojë, edhe për t'i mbajtur ata larg përmendjes së Zotit dhe larg namazit... Shtjellimet e Shashit tregojnë qartazi, se ai po bënte një hap më tej drejt shkollës së tij shafi'ite, duke hedhur kështu, themelet e shumë teorive abstrakte ligjore, që i linin hapësirë arsytimit mbi urdhëresat ligjore.<sup>51</sup>*

Kështu, këto “kuptime” dhe “arsye”, mbi të cilat i bazon dispozitat ligjore El-Kaffal Shashi, përfaqësojnë një koncept të ri të teorisë së *mekasidit*, që ishte një zhvillim i rëndësishëm në shkollën shafi'ite. Do të shtoja gjithashtu, se përpunimi që i bëri Shashi konceptit të nevojave thelbësore (*darurat*), qeverisjes (*sijasah*) apo akteve morale (*el-makrumat*), i hapi udhë kontributit të mëtejshëm të El-Xhujnit dhe El-Gazalit, si në teorianë shafi'ite, ashtu edhe në atë të *mekasidit*.

- 4) *Ibn Babavejh el-Kummi* (vd. 381h/991). Disa studiues thonë se deri në shek. XX, kërkimi në fushën e *mekasid el-sheriah* ishte i kufizuar vetëm te shkollat *sunite* të ligjit.<sup>52</sup> Megjithatë, e para monografi e njohur në fushën e *mekasidit*, është ajo e Ibn Babavejh el-Kummit, një nga juristët kryesorë *shiitë* të shek. IV, sipas kalendarit Islam, i cili shkroi një libër me 335 kapituj mbi këtë subjekt.<sup>53</sup> Libri që

51 Izzî Dien, *Islamic Law*, f. 106.

52 Hasan Xhabir, *el-Mekasid fi el-Medreseh el-Shi'ijah* në *El-Aua*, Mohamed Seliim, bot. *Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijah: Dirasat fi Kadaja el-Menhexh ve Kadaja el-Tatbik* (Studime në Filozofinë e Ligjit Islam: Teoria dhe praktika), bot. i parë. (Kajro: Fondacioni i Trashëgimisë Islame “El-Furkan”, Qendra Kërkimore e El-Mekasidit, 2006) f. 325. Gjithashtu: diskutim rreth kësaj çështjeje në Aleksandri, Egjipt, gusht 2006.

53 Referuar Mohammed Kemal Imamit, Profesor i Fakultetit të Drejtësisë në Universitetin e Aleksandrisë (në një diskutim me të, Kajro, gusht 2006).

mban titullin *Ilal el-Shera'i* (Arsyet që fshihen pas rregullave), jep shpjegime të arsyeshme mbi besimin te Zoti, profetët, botën tjetër e të tjera. Gjithashtu, ai shtjellon arsyet për kryerjen e namazeve, agjërimin, pelegrinazhit, bamirësisë, kujdesit ndaj prindërve dhe detyrimeve të tjera morale.<sup>54</sup>

- 5) *El-Amiri el-Fajlasuf* (vd.381h/991). Klasifikimi më i hershëm teorik i objektivave, është ai i prezantuar nga El-Amiri el-Fajlasufi në veprën e tij *El-I'lam bi-Manakib el-Islam* (Shpallja e veçorive të Islamit).<sup>55</sup> Gjithsesi, klasifikimi i El-Amirit ishte i bazuar vetëm te “dënimet penale” të Ligjit Islam (*hudud*).

Klasifikimi i *mekasidit* sipas “shkallës së dobive”, nuk u bë deri në shek. V, sipas kalendarit islam. Teoria e plotë i arriti majat e saj në shek. VIII hixhri (para shek. XX).

---

54 Ibn Babavajh el-Seduk el-Kummi, *Ilal el-Shera'i*, bot. Mohammed Sadik Bahr el-Ulum (Naxhaf: Dar el-Balaghah, 1966).

55 Sipas Prof. Ahmed el-Rajsunit (gjatë një diskutimi me të, Xhedah, nëntor 2006). Ai më sugjeroi që t'i referohesha librit të Ebu el-Hasan el-Fajlasuf el-Amirit, me titull "*El-I'lam bi-Manakib el-Islam*", bot. Ahmed Ghurab (Kajro: Dar el-Kitab el-'Arabi, 1967).





## II

### “Imamët e *Mekasidit*” (Shek. V-VIII hixhri)

Shekulli i pestë, sipas kalendarit islam, dëshmoi lindjen e asaj që Abdullah Bin Bejjeh do ta quante me emrin “filozofia e Ligjit Islam”.<sup>56</sup> Metodatat *literale* dhe *nominale* që ishin zhvilluar deri në shek. V, rezultuan të pasuksesshme për t’u përballur me problematikat e ndërlikuara të qytetërimit në zhvillim. Teoria e “interesit/dobisë së pakufizuar” (*el-maslahah el-mursalah*) ishte zhvilluar si një metodë që mbulonte “ato që nuk ishin përmendur në tekstet e drejtpërdrejta”. Kjo teori mbushi një boshllëk që ekzistonte në metodologjitë literale dhe më vonë hodhi themelet e teorisë së *mekasidit* në Ligjin Islam. Juristët që dhanë kontribute të rëndësishme në teorinë e *mekasidit*, ndërmjet shek. V dhe shek.VIII, sipas kalendarit islam, janë: Ebu el-Me’ali el-Xhujeni, Ebu Hamid el-Gazali, El-’Izz Ibn Abd el-Selami, Shihab el-Din el-Karafi, Shemsuddin ibn el-Kajjimi dhe, në mënyrë të veçantë, Ebu Ishak el-Shatibi.

---

56 Diskutim me Shejh Bin Bejjeh në Mekë, Arabi Saudite, prill 2006.

## IMAM EL-XHUBEJNI DHE “DOBITË PUBLIKE”

*Ebu el-Me'ali el-Xhujeni* (vd. 478h/1085) shkroi veprën me titull *El-Burhan fi Usul el-Fikh* (Argumenti në bazat e Ligjit), e cila përbën edhe traktatin e parë juridik në prezantimin e teorisë së “niveleve të dobisë”, në trajtë të ngjashme me teorinë që njohim sot. Ai sugjeroi pesë nivele të *mekasidit*: nevojat thelbësore (*darurat*), nevojat publike (*el-haxhah el-'ammah*), sjellja morale (*el-makrumat*), dobitë e rekomandueshme (*el-mandubat*) dhe “dobitë që nuk mund t'i atribuohen ndonjë arsyeje të veçantë (të ndryshmet)”.<sup>57</sup> El-Xhujeni theksoi se objektivi i Ligjit Islam është ruajtja ose paprekshmëria (*el-ismah*) e besimit, shpirtit, mendjeve, pjesëve intime dhe e pasurisë së njerëzve.<sup>58</sup>

Vepra e El-Xhujenit, me titull *Ghiyath el-Umam* (Shpëtimi i kombeve), është një tjetër kontribut i rëndësishëm në teorinë e *mekasidit*, ndonëse ajo trajton kryesisht çështjet politike. Në këtë libër, ai bën një “supozim hipotetik”, ku thotë se, nëse juristët dhe shkollat e ligjit do të zhdukeshin krejtësisht nga sipërfaqja e tokës, atëherë e vetmja mënyrë për ta shpëtuar Islamin do të ishte ‘ringritja’ e tij nga e para, duke vënë në përdorim “parimet themelore, mbi të cilat zënë fill dhe takohen të gjitha dispozitat e Ligjit”.<sup>59</sup>

El-Xhujeni shkroi se këto parime bazë të Ligjit, të cilat i quajti me termin *el-mekasid*, nuk u nënshtrohen “prirjeve të kundërta dhe mendimeve të ndryshme mbi interpretimin e tyre”.<sup>60</sup> Shembuj të këtyre *mekasideve*, mbi të cilat ai ‘rindërtoi’ Ligjin Islam, janë: ‘lehtësimi’ në rregullat e pastrimit, “heqja e barrës së të varfrit” në rregullat e bamirësisë dhe “marrëveshja e përbashkët” në rregullat e tregtisë.<sup>61</sup>

57 El-Xhujeni, Abdul-Malik, *el-Burhan fi Usul el-Fik'h*, bot. Abdul-Azim el-Diib, bot. i katërt (Mensurah: el-Vafa', 1418 h/1998), vëll. 2, f. 621, 622, 747.

58 Po aty.

59 El-Xhujeni, *Ghiyath el-Umam fi Iltijath el-Zulam*, bot. Abdul-Azim el-Diib (Katar: Vazarah el-Shu'un el-Dinijjah, 1400h), f. 434.

60 Po aty, f. 490.

61 Po aty, f. 446, 473, 494.

Veprën *Ghiyath el-Umam* të El-Xhujnit e konsideroj si një projekt të plotë për “ringritjen” e Ligjit Islam, të bazuar në *mekasidin*.

## IMAM EL-GAZALI DHE “RENDITJA E DOBIVE”

Nxënësi i El-Xhujnit, *Ebu Hamid el-Gazali* (vd. 505h/1111), e zhvilloi më tej teorinë e mësuesit të tij, në librin me titull “El-Mustasfa” (Burimi i kulluar). Ai i renditi “nevojat thelbësore” të sugjeruara nga El-Xhujni si vijon: (1) besimi, (2) shpirti, (3) mendja, (4) pasardhësit dhe (5) pasuria.<sup>62</sup> Gjithashtu, El-Gazali shpiku termin “ruajtje” (*el-hifz*) të këtyre dobive thelbësore. Ndonëse bëri një analizë të hollësishme, El-Gazali nuk pranoi t’i jepte fuqi ligjore të pavarur (*huxhxhijah*) ndonjëherë prej *mekasideve* apo *mesaliheve* të tij, madje i quajti ato me termin “interesat iluzionare” (*el-masalih el-mauhumah*).<sup>63</sup> Arsyeja për këtë, lidhet me natyrën e *mekasidit* si një shkencë e *nxjerrë* më shumë nga tekstet e drejtpërdrejta, sesa si e *kuptuar* fjalë për fjalë, siç ndodh me rregullat e tjera “të qarta” islame.

Sidoqoftë, El-Gazali e përdori *mekasidin* si bazë për disa rregulla islame. Për shembull, ai shkroi: “Të gjitha pijet dehëse, qofshin ato në trajtë të lëngët apo të ngurtë, janë të ndaluara, duke u bazuar në ngjashmërinë që ato kanë me alkoolin, për shkak se ky i fundit është ndaluar, me qëllim ruajtjen e mendjes së njerëzve”.<sup>64</sup> El-Gazali sugjeroi gjithashtu, një “rregull themelor” të bazuar në rendin e nevojave, sipas të cilit nevoja e shkallës më të lartë ka përparësi, mbi atë të një shkalle më të ulët, në rast se ato të dyja prodhojnë pasoja të kundërta në praktikë.<sup>65</sup>

62 El-Ghazali, *el-Mustasfa*, f. 258.

63 Po aty, f. 172.

64 Po aty, f. 174.

65 Po aty, f. 265.

## EL-'IZZ IBN 'ABD EL-SELAMI DHE “URTËSITË QË FSHIHEN PAS RREGULLAVE”

*El-'Izz Ibn 'Abd el-Selami* (vd. 660h/1209) shkroi dy libra të vegjël mbi *mekasidin*, në lidhje me “urtësitë e dispozitave dhe të rregullave”, përkatësisht librin me titull *Mekasid el Salat* (Objektivat e namazeve) dhe *Mekasid el Savm* (Objektivat e agjërimit).<sup>66</sup> Megjithatë, kontributi i tij më i rëndësishëm në zhvillimin e teorisë së *mekasidit*, ishte vepra mbi *dobitë (mesalih)*, të cilën e titulloi: *Kaua'id el-Ahkam fi Masalih el-Anam* (Rregulla themelore mbi dobitë publike”.

Krahas hulumtimit të zgjeruar të koncepteve të dobisë dhe të dëmit, El-Izz e lidhi vlefshmërinë e rregullave me objektivat dhe urtësitë që fshihen pas tyre. Për shembull, ai shkroi: “Çdo vepër pa një qëllim të caktuar, është e pavlefshme”,<sup>67</sup> si dhe: “Kur mëson se si objektivat e Ligjit sjellin të mirën dhe ndalojnë të keqen, ti e kupton se është e ndaluar ta shmangësh të mirën, apo të bëhesh krah i së keqes, në çfarëdolloj situatë, qoftë edhe nëse nuk ke ndonjë të dhënë specifike nga tekstet e drejtpërdrejta, konsensusi apo analogjia”.<sup>68</sup>

## IMAM EL-KARAFI DHE “KLASIFIKIMI I VEPRAVE PROFETIKE”

*Shihab el-Din el-Karafi* dha kontributin e tij në teorinë e *mekasidit*, duke bërë dallimin ndërmjet veprave të ndryshme të kryera

66 El-'Izz ibn 'Abd el-Salam, *Mekasid el-Savm*, bot. Ijad el-Tabba, bot. i dytë (Bejrut: Dar el-Fikr, 1995).

67 El-'Izz ibn 'Abd el-Salam, *Kaua'id el-Ahkam fi Mesalih el-Anam* (Bejrut: Dar el-Nashr, pa datë), vëll. 2, f. 221.

68 Po aty, vëll. 2, f. 160.

nga Profeti (a.s.), bazuar në “qëllimet/objektivat” e vetë atij. Në veprën *El-Faruk* (Dallimet), ai shkruan:

*Ka një dallim ndërmjet veprave të Profetit (a.s.) në pozitën e tij si përçues i mesazhit hyjnor, si gjykatës dhe si lider... Nënkuptimi në Ligj është se ajo çka thotë apo bën Profeti (a.s.) si përcjellës i mesazhit, merret si një rregull i përgjithshëm dhe i përhershëm... (Por) vendimet që lidhen me ushtrinë, me besimin publik... caktimi i gjyqtarëve dhe i prijësve, shpërndarja e plaçkës së luftës dhe nënshkrimi i traktateve..., janë detyra specifike të liderëve.<sup>69</sup>*

Kështu, El-Karafi i dha një kuptim të ri *mekasidit*: atë të objektivave/synimeve të vetë Profetit (a.s.) dhe veprave të tij. Më vonë, Ibn Ashuri e zhvilloi më tej “dallimin” e mësipërm të El-Karafit dhe e përfshiu atë në përkufizimin e *mekasidit*.<sup>70</sup> El-Karafi shkroi edhe rreth “mundësimit të mjeteve për arritjen e të mirave”, që është një tjetër zgjerim i rëndësishëm i teorisë së *mekasidit*. Ai hodhi mendimin se mjetet që çojnë drejt gjërave të ndaluara, duhet të ndalohen, ndërsa ato që çojnë drejt gjërave të lejuara, duhet të mundësohen e të lehtësohen.<sup>71</sup> Pra, El-Karafi nuk u kufizua vetëm në anën negative të metodës së “ndalimit të mjeteve”. Më shumë hollësi, do të jepem më tej.

## IMAM IBN EL-KAJJIMI DHE “THELBI I SHERIATIT”

*Shemsudin ibn El-Kajjimi* (vd. 748h/1347) ka qenë nxënës i imamit të njohur, Ahmed ibn Tejmije (vd. 728h/1328). Ai kontribuoi në teorinë e *mekasidit*, nëpërmjet një kritike të hollësishme mbi ato që quhen “kleçka juridike” (*el-hijal el-fikhijjah*), bazuar në

69 Shihab el Din el-Karafi, *el-Furuk (Ma'a Havamishih)*, bot. Khalil Mensur (Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijjah, 1998), vëll. 1, f. 357.

70 Ibn Ashur, *Mekasid el-Shari'ah el-Islamijeh*, f. 100.

71 El-Karafi, *el-Dhakhirah*, vëll. 1, f. 153. El-Karafi, *el-Furuk (Ma'a Havamishih)*, vëll. 2, f. 60.

faktin se bien ndesh me *mekasidin*. *Kleçka juridike* është një ujdj e ndaluar, si kamata apo ryshfeti, e cila ka dukjen e një shitjeje apo dhurate. Ibn el-Kajjimi shkruan:

*Kleçkat ligjore janë akte të ndaluara, sepse: së pari, ato nuk pajtohen me urtësinë e dispozitave ligjore dhe së dyti, ato e kanë përjashtuar mekasidin. Njeriu që ka për qëllim kamatën, bën mëkat, edhe nëse dukja e ujdisë së rreme, të cilën ai e ka përdorur si kleçkë, është e ligjshme. Ky njeri nuk pati qëllimin e sinqertë për të kryer një ujdj të ligjshme, por donte të bënte një ujdj të ndaluar. Njëlloj mëkatar është edhe ai njeri që ka për qëllim ndryshimin e pjesëve që u takojnë trashëgimtarëve të tij, duke bërë një shitje të rreme (njërit prej tyre)... Ligjet e Sheriatit janë kurë e sëmundjes sonë, dhe kjo, jo për shkak të emrave apo dukjes së tyre, por për shkak të të vërtetave që ato përmbajnë.*

Ibn el-Kajjimi e ka shprehur shkurtimisht metodologjinë e tij juridike, e cila mbështetet mbi “urtësinë dhe mirëqenien e njerëzve”, me pohimin e fortë vijues:

*Ligji Islam ka në thelb të tij largpamësinë/urtësinë, si dhe mirëqenien e njerëzve në këtë botë dhe në tjetrën. Ai është i tëri drejtësi, mëshirë, urtësi dhe mirësi. Si rrjedhojë, një rregull që e zëvendëson drejtësinë me padrejtësinë, mëshirën me të kundërtën e saj, të mirën e përgjithshme me të keqen, apo urtësinë me marrëzinë, nuk i përket Ligjit Islam, edhe nëse pretendohet se është nxjerrë nga ndonjë lloj interpretimi.<sup>72</sup>*

Në këndvështrimin tim, paragrafi i mësipërm paraqet një rregull “themelor”, në dritën e të cilit duhet të shihet i gjithë Ligji Islam. Ai i vë parimet e *mekasidit* në vendin e tyre të natyrshëm, si “bazë” dhe si filozofi e tërësisë së Ligjit. Imam El-Shatibi e ka shprehur një pikëpamje të tillë, në një mënyrë më të qartë.

---

72 Shemsuddin ibn el-Kajjim, *I'lam el-Muvakki'in*, bot. Taha Abdul Rauf Saad (Bejrut: Dar el-Xhil, 1973), vëll. 1, f. 333.

## IMAM EL-SHATIBI DHE “MEKASIDI SI SHKENCË BAZË”

*Ebu Ishak el-Shatibi* (vd. 790h/1388). El-Shatibi përdori pak a shumë të njëjtën metodologji të zhvilluar nga El-Xhujeni dhe El-Gazali. Megjithatë, unë mendoj se në veprën e tij “*El-Muafakat fi usul el-Sheri’ah*” (Harmonia në bazat e Ligjit të Shpallur), El-Shatibi e zhvilloi teorinë e *mekasidit* në këto tri aspekte të rëndësishme:

- *Nga “dobitë e pakufizuara”, për në “bazat e ligjit”*. Përpara veprës së El Shatibit, *Muafakat*, *mekasidi* ishte i përfshirë në kategorinë e “dobive të pakufizuara” dhe nuk u konsiderua asnjëherë si shtyllë (*usul*) më vete. El-Shatibi e nis vëllimin e tij mbi *mekasidin* në *El-Muafakat*, duke cituar Kuranin, për të vërtetuar se Zoti ka një qëllim të caktuar në krijimin e Tij, në dërgimin e profetëve dhe në caktimin e ligjeve.<sup>73</sup> Që këtej, ai nënvizoi se *mekasidet* janë “bazat e fesë, rregullat themelore të Ligjit dhe parimet e përgjithshme të besimit” (*usul el-din ve kava’id el-sheri’ah ve kullijah el-millah*).<sup>74</sup>
- *Nga “urtësia që fshihet pas rregullit”, për në “bazat e rregullit”*. Duke u bazuar në veçorinë themelore dhe universale të *mekasidit*, El-Shatibi gjykoj se “parimet e përgjithshme (*El-Kullijah*) të nevojave thelbësore, plotësuese dhe të dëshirueshme, nuk mund të shpërfillen nga rregullat e pjesshme (*el-xhuz’ijjat*)”.<sup>75</sup> Kjo përbën një shmangie tërësore nga bazat tradicionale, madje edhe nga shkolla *Malikite* e El-Shatibit, e cila u ka dhënë gjithmonë përparësi disa të dhënave të pjesshme

73 El-Shatibi, *el-Muafakat*, vëll. 2, f. 6.

74 Po aty, vëll. 2, f. 25.

75 Po aty, vëll. 2, f. 61.

“specifike”, mbi ato “të përgjithshme” ose universale.<sup>76</sup> Gjithashtu, El-Shatibi e konsideroi dijen e *mekasidit* si një kusht të domosdoshëm për saktësinë e arsyetimit juridik (*ixhtihadit*) në të gjitha shkallët.<sup>77</sup>

- Nga “*pasiguria*” (*dhannijeh*), për në “*siguri*” (*kat'ijeh*). Me qëllim që të mbështeste pozitën e re që i dha *mekasidit* në listën e bazave, El-Shatibi e filloi vëllimin e tij, duke argumentuar mbi “sigurinë” (*kat'ijeh*) e procesit induktiv që përdori për nxjerrjen e *mekasideve*, bazuar në numrin e madh të të dhënave që mori në konsideratë.<sup>78</sup> Kjo është gjithashtu, një shmangie nga argumentet e njohura, me bazë në filozofinë greke, kundër vlefshmërisë dhe “sigurisë” së metodave induktive. Vepra e El-Shatibit u bë teksti mësimor standard i *mekasid el-sher'iah* në formimin islam, deri në shek. XX, por propozimi i tij për ta paraqitur *mekasidin* si “bazë të Sheriatit”, siç e thotë edhe vetë titulli i librit, nuk u pranua gjerësisht.

---

76 El-Rajsuni, *Nazarijjah el-Mekasid*, f. 169.

77 El-Shatibi, *el-Muafakat*, vëll. 4, f. 229.

78 Po aty, vëll. 2, f. 6.





### III

## Mekasidi për përtëritjen aktuale islame

*Mekasidi* është një nga mjetet dhe metodologjitë më të rëndësishme për reformën dhe përtëritjen e sotme islame. Mediat e njohura dhe literaturat e ndryshme japin shumë propozime për reformimin e Ligjit Islam dhe për “integrimin” e pakicave muslimane në shoqëritë e tyre. Megjithatë, këto sugjerime kanë shpesh një qasje jomiqësore ndaj Islamit e muslimanëve, si dhe përpiqen t’i ‘asimilojnë’ këta të fundit në disa sisteme intelektuale dhe sociale, që janë të huaja për ta. *Mekasid el-Sheri’ah* mund të luajë një rol pozitiv në këto debate. Ajo është një metodologji “brenda” rretheve akademike islame, e cila i referohet mendjes dhe çështjeve islame. Pjesët në vijim e shpjegojnë këtë tematikë në disa këndvështrime.

*Së pari*, kërkimi në shkencën e *mekasidit* është paraqitur si një projekt për “zhvillimin” dhe për “të drejtat e njeriut” në kuptimin bashkëkohor.

*Së dyti*, *mekasidi* paraqitet si bazë mendimesh të reja në Ligjin Islam. Më pas, shpjegohet koncepti i “dallimit ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve”. Më tej, ilustron rëndësia e *mekasidit* në ri-interpretimin e Kuranit dhe të traditës profetike. Pas kësaj, prezantohet metoda juridike e “lejimit të mjeteve”, si një zgjatim i metodës klasike të “ndalimit të mjeteve”. Në vijim, shpjegohet “universalizmi” i Ligjit Islam dhe, në fund, *mekasidi* prezantohet si një bazë e përbashkët ndërmjet shkollave të Ligjit Islam, madje edhe ndërmjet sistemeve të ndryshme të besimit.

## MEKASIDI SI NJË PROJEKT I “ZHVILLIMIT” DHE I “TË DREJTAVE TË NJERIUT”

Juristët dhe dijetarët bashkëkohorë e kanë zhvilluar më tej terminologjinë tradicionale të *mekasidit*, në pajtim me gjuhën e sotme, pavarësisht kundërshtimit të disave prej tyre ndaj këtij procesi.<sup>79</sup> Më poshtë, do të paraqesim disa prej këtyre shembujve.

Tradicionalisht, “mbrojtja e pasardhësve” është një nga nevojat thelbësore që ka synuar të arrijë Ligji Islam. El-Amiri, në përpjekjen e tij të hershme për të konturuar teorinë e objektivave kryesore, e ka emërtuar këtë nevojë me termin “dënimet për shkeljet e moralitetit”.<sup>80</sup> El-Xhujeni e zhvilloi më tej “teorinë e dënimeve” (*mazaxhir*) të El-Amirit, nëpërmjet “teorisë së mbrojtjes”, siç u përmend më lart. Kështu, “dënimi për shkeljen e moralitetit” u përcaktua nga El-Xhujeni si “mbrojtje e pjesëve private”.<sup>81</sup> Ndërsa Ebu Hamid el-Gazali futi në përdorim termin “mbrojtje e pasardhësve”, si një objektiv i Ligjit Islam në nivelin e nevojave thelbësore.<sup>82</sup> El-Shatibi e pasoi terminologjinë e El-Gazalit, siç u shpjegua edhe më lart.

Megjithatë, në shek. XX, autorët e fushës së *mekasidit* e zhvilluan në mënyrë të konsiderueshme konceptin e “mbrojtjes së pasardhësve”, duke ngritur teorinë e familjes. Ibn Ashuri, për shembull, e përcaktoi “kujdesin ndaj familjes” si një *mekasid* më vete të Ligjit Islam. Në monografinë e tij me titull “Sistemi social në Islam”, Ibn Ashuri i shtjellon më tej objektivat që kanë lidhje me familjen dhe me vlerat morale në Ligjin Islam.<sup>83</sup> Pavarësisht nëse e konsiderojmë kontributin e Ibn

79 Për shembull, Shejh Ali Xhumah, Myfti i Egjiptit (diskutim me të, Kajro, Egjipt, dhjetor 2005).

80 El-'Amiri, *El-I'lam*, f. 125.

81 El-Xhujeni, *El-Burhan*, vëll. 2, f. 747.

82 El-Ghazali, *El-Mustasfa*, f. 258.

83 Ibn Ashur, *El-Tahir, Usul el-Nizam el-Ixhima'i fi el-Islam*, bot. Mohammed el-Tahir el-Mesavi (Aman: Dar el-Nafa'is, 2001), f. 206.

Ashurit si një lloj riinterpretimi të teorisë së “mbrojtjes së pasardhësve”, apo si një zëvendësim të së njëjtës teori me një të re, është e kuptueshme se ai u ka hapur udhë dijetarëve bashkëkohorë, për ta zhvilluar më tej teorinë e *mekasidit* në trajta të reja. Qasjet e reja nuk u orientuan as drejt teorisë së “dënimit” të El-Amirit, as drejt konceptit të “mbrojtjes” së El-Gazalit, por u përqendruan në konceptet e “vlerës” dhe të “sistemit”, sipas terminologjisë së Ibn Ashurit. Sidoqoftë, disa dijetarë bashkëkohorë janë kundër idesë së futjes së koncepteve të reja, të tilla si drejtësia dhe liria, në shkencën e *mekasidit*. Ata mendojnë se këto koncepte janë të përfshira në teorinë klasike.<sup>84</sup>

Sipas këndvështrimit tim, ky lloj “kujdesi” për mospërfshirjen e koncepteve të reja, apo për zhvillimin e terminologjisë së *mekasidit*, është i pabazë. Në mënyrë të ngjashme, “ruajtja e mendjes”, e cila deri së fundmi ishte kufizuar vetëm te “qëllimi i ndalimit të pijeve dehëse në Islam”, aktualisht përfshin “përhapjen e mendimit shkencor”, “të udhëtuarit në kërkim të dijes”, “frenimin e mendësisë së turmës” dhe “shmangien e ikjes së trurit”.<sup>85</sup>

Në kohën e El-Shatibit dhe të El-Gazalit, “ruajtja e nderit” dhe “ruajtja e shpirtit” përfshiheshin në nivelin e “nevojave thelbësore”. Gjithsesi, këto shprehje u paraprinë nga koncepti i “dënimit për shkëljen e moralitetit” i El-Amirit, si dhe ai i “ruajtjes së nderit” i El-Xhujnit. Nderi (*al-’ird*) ka qenë një koncept themelor në kulturën arabe, qysh prej periudhës para islame. Në poezinë para islame përshkruhet se si *Antara*, poeti i famshëm para islam, luftoi kundër *Djemve të Demdemit*, për shkak se ata “kishin shpifur për nderin e tij”. Në hadith, Profeti (a.s.) i përshkruan “gjakun, pasurinë dhe nderin e çdo muslimani” si “shenjteri” që nuk duhen shkelur.<sup>86</sup> Megjithatë, së fundmi, shprehja

84 Për shembull, Shejh Ali Xhumah, Myfti i Egjiptit (diskutim me të, Kajro, Egjipt, dhjetor 2005).

85 Jasser Auda, *Fikh el-Mekasid: Inatah el-Ahkam el-Sher’ijjah bi-Mekasidiha* (Virginia, IIIT: el-Ma’had el-’Alami li el-Fikr el-Islami, 2006), f. 20

86 El-Buhari, *el-Sahih*, vëll. 1, f. 37.

“ruajtje e nderit” po zëvendësohet gradualisht në literaturën e Ligit Islam me shprehjen “ruajtje e dinjitetit njerëzor”, madje edhe me shprehjen “ruajtje e të drejtave të njeriut”, si një synim më vete i Ligit Islam.<sup>87</sup>

Pajtueshmëria e të drejtave të njeriut me Islamin përbën një temë debatesh të zjarrta, si në rrethet islame, ashtu edhe në ato ndërkombëtare.<sup>88</sup> Në vitin 1981, u shpall *Deklarata Universale Islame e të Drejtave të Njeriut*, e cila u nënshkrua nga një numër i madh dijetarësh të organizmave të ndryshme islame, në *Organizatën Arsimore, Shkencore dhe Kulturore të Kombeve të Bashkuara* (UNESCO). E mbështetur edhe në një sërë tekstesh islame, të përmendura në pjesën e referencave, *Deklarata Islame* përfshin të gjithë listën e të drejtave themelore të përcaktuara në *Deklaratën Universale të të Drejtave të Njeriut* (UDHR), të tilla si: e drejta për jetën, liria, barazia, drejtësia, gjykimi i drejtë, ruajtja nga tortura, azili, liria e besimit dhe e shprehjes, liria e shoqërimit, edukimi dhe liria për lëvizje.<sup>89</sup>

Megjithatë, disa anëtarë të Komisionit të Lartë të Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut (UNHCHR), shprehën shqetësimet e tyre ndaj Deklaratës Islame të të Drejtave të Njeriut, sepse mendojnë se ajo “rrezikon rëndë harmoninë ndërkulturore, mbi të cilën bazohen instrumentet ndërkombëtare të të drejtave të njeriut”.<sup>90</sup> Anëtarë të tjerë besojnë se kjo deklaratë “u

87 Jusuf el-Karadavi, *Madkhal li-Dirasah el-Sheri'ah el-Islamijeh* (Kajro: Vahba, 1997) f. 101, Attia, Nahva Taf'īl Mekasid el-Sheri'ah, f. 170, Ahmed el-Rajsuni, Mohammed el-Zuheili dhe Mohammed O. Shabiir, “Hukuk el-Insan Mihvar Mekasid el-Sheri'ah”, Kitab el-Ummah, nr. 87 (2002), Mohamed el-Aua, *el-Fikh el-Islami fi Tarik el-Texhdid* (Kajro: el Mekteb el-Islami, 1998) f. 195.

88 Mohammed Osman Salih, “el-Islam Huva Nizam Shamil Lihimajah va Ta'ziz Hukuk el-Insan” (kumtesë e mbajtur në Konferencën Ndërkombëtare mbi Islamin dhe të Drejtat e Njeriut, Kartum, 2006).

89 Biblioteka e Drejtësisë “Bora Laskin”, Universiteti i Torontos, Mbrojtja ndërkombëtare e të Drejtave të Njeriut (2004 [cit.15 janar, 2005]); mund të gjendet në: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

90 Komisioni i Lartë i Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut UNHCHR, Çështje Specifike të të Drejtave të Njeriut (korrik 2003 [cit. 1 shkurt, 2005]); mund të gjendet në [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridocda.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridocda.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

jep dimensione të reja pozitive të drejtave të njeriut, meqenëse, në dallim nga instrumentet ndërkombëtarë, ajo ia atribuon këto të drejta një burimi hyjnor, duke ofruar kështu një motivim të ri moral për t'u pajtuar me to".<sup>91</sup> Qasja ndaj çështjes së të drejtave të njeriut nga këndvështrimi i *mekasidit*, e mbështet opinionin e fundit, ndërsa trajton edhe shqetësimet që shpreh opinionin i parë, sidomos nëse terminologjia e *mekasidit* do të bëhet më "bashkëkohore" dhe e atillë, që të luajë rol më "themelor" në arsyetimin juridik. Në çështjen e të drejtave të njeriut dhe *mekasidit* është e nevojshme të bëhen kërkitime të reja, në mënyrë që të zgjidhen "mospërputhjet" që kanë nxjerrë në pah disa dijetarë, kur vjen puna te zbatimi i tyre në praktikë.<sup>92</sup>

Në të njëjtën mënyrë, "ruajtja e fesë" në terminologjinë e El-Gazalit dhe El-Shatibit, i ka pasur rrënjët e saj në "dënimin për braktisjen e besimit të vërtetë" të El-Amirit.<sup>93</sup> Së fundmi, kjo teori është riinterpretuar, duke kaluar në një koncept krejt të ndryshëm, që sipas Ibn Ashurit është "liria e besimeve",<sup>94</sup> ose "liria e besimit" në terminologjinë bashkëkohore.<sup>95</sup> Përkrashtimit e kësaj pikëpamjeje citojnë si parim themelor ajetin e Kuranit, ku thuhet se *Nuk ka detyrim në çështjet e fesë*,<sup>96</sup> përkundrajt atij që njihet si "dënim për braktisjen e besimit" (*hadd el-riddah*), i cili përdorej rëndom në referencat tradicionale, kur flitej për "ruajtjen e fesë".

Kështu, falë *mekasid el-sheriah*, koncepti i keqkuptuar, i keqzbatuar dhe i politizuar i *braktisjes së besimit*, po zëvendësohet me konceptin e bazuar në tekstin original islam të *lirisë së besimit*.

91 Po aty.

92 Salih, "El-Islam Huva Nizam Shamil Lihimajah va Ta'ziz Hukuk el-Insan". Murad Hoffman, *el-Islam 'Am Alfajn* (Islami në vitet 2000), bot. i parë (Kajro: Mektebeh el-Shuruk, 1995), f. 56.

93 El-'Amiri, *el- l'am*, f. 125.

94 Ibn Ashur, *Mekasid el-Sher'iah el-Islamijeh*, f. 292.

95 Attia, *Nahva Taf'il Mekasid el-Sheri'ah*, f. 171, El-Rajsuni, El-Zuheili dhe Shabiir, "Hukuk el-Insan Mihvar Mekasid el-Sheri'ah".

96 Kuran, surja El-Bekare, 2:256.

Përfundimisht, termat e El-Gazalit për “ruajtjen e pasurisë”, të El-Amirit për “dënimet për vjedhjen” dhe të El-Xhujnit për “ruajtjen e kapitalit”, janë integruar në terminologjinë e njohur social-ekonomike, duke marrë trajta të tilla, si: “mbështetja sociale”, “zhvillimi ekonomik”, “qarkullimi i parasë”, “mirëqenia e shoqërisë” dhe “pakësimi i dallimeve ndërmjet niveleve ekonomike”.<sup>97</sup> Ky lloj zhvillimi mundëson përdorimin e *mekasid el-she-riah* për nxitjen e rritjes ekonomike, e cila është mëse e nevojshme në vendet me shumicë muslimane, si dhe për ofrimin e disa “alternativave islame” në fushën e investimit, që janë pro-  
vuar si të suksesshme edhe në vendet më të zhvilluara.

“Zhvillimi njerëzor”, koncepti i zhvillimit, i përvetësuar nga *Programi për Zhvillim i Kombeve të Bashkuara*, është shumë më gjithëpërfshirës sesa rritja ekonomike. Sipas raporteve të fundit të *Programit për Zhvillim të Kombeve të Bashkuara* (UNDP), pjesa më e madhe e vendeve me shumicë muslimane renditet nën nivelin e “zhvillimit” të *Indeksit të Zhvillimit Njerëzor* (HDI). Ky indeks përlllogaritet duke përdorur mbi 200 tregues, ku përfshihen: nivelet e pjesëmarrjes politike, arsimit, jetëgjatësia, mundësia për ujë të pastër, punësimi, standardi i jetesës dhe barazia gjinore. Sipas raportit të Kombeve të Bashkuara, në disa vende me shumicë muslimane, veçanërisht në vendet arabe të pasura me naftë, ka kontraste të forta ndërmjet nivelit të të ardhurave kombëtare dhe barazisë gjinore, që përfshin pjesëmarrjen e gruas në politikë, ekonomi dhe pushtetin mbi burimet.<sup>98</sup>

Përveç pakicave muslimane, që jetojnë në vendet e zhvilluara, në listën e “zhvillimit të lartë njerëzor” janë renditur edhe disa vende me shumicë muslimane, siç janë: Brunei, Katari dhe Emiratet e Bashkuara Arabe. Megjithatë, vendet e mësipërme

97 Kuttub Sano, *Kira'ah Ma'rifiyah fi el-Fikr el-Usuli*, bot. i parë (Kuala Lumpur: Dar el-Texhdid, 2005) f. 157.

98 Programi për Zhvillim i Kombeve të Bashkuara UNDP, Raporti vjetor 2004 [cit. 5 shkurt 2005]; mund të gjendet në: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.

përbëjnë më pak se 1% të muslimanëve. Në fundin e listës së HDI-së gjenden Jemeni, Nigeria, Mauritania, Xhibuti, Gambia, Senegali, Guinea, Bregu i Fildishtë, Mali dhe Nigeri (që së bashku përbëjnë rreth 10% të muslimanëve).

Në këndvështrimin tim, “zhvillimi njerëzor” duhet të jetë fokusi i *maslahah* (interesi publik) në ditët e sotme, të cilin *mekasid el-shariah* duhet ta përmbushë nëpërmjet Ligjit Islam. Përmbushja e këtij *mekasidi* mund të matet empirikisht, nëpërmjet “objektivave të zhvillimit njerëzor” të Kombeve të Bashkuara, sipas standardeve aktuale shkencore. Ngjashëm me sferën e të drejtave të njeriut, edhe sfera e zhvillimit njerëzor ka nevojë për më shumë hulumtime nga perspektiva e *mekasidit*. Megjithatë, orientimi i “objektivave të Ligjit Islam” drejt “zhvillimit njerëzor”, u siguron “objektivave të zhvillimit njerëzor” një bazë të fortë në botën islame, në vend që t’i paraqesë ato, sipas disa “neo-literalistëve”, si “mjete të mbizotërimit perëndimor”.<sup>99</sup>

## MEKASIDI SI BAZË E IXHTIHADIT TË RI

Në teorinë juridike islame ekziston një dallim ndërmjet kundërshtisë ose mospajtimit (*ta’arud* ose *ikhtilaf*) dhe kontradiktës (*tanakud* ose *ta’anud*) së argumenteve (ajeteve apo transmetimeve).<sup>100</sup> *Kontradikta* përkufizohet si një “përfundim i qartë logjik i së vërtetës dhe i së rremes, në të njëjtin aspekt” (*takasum el-sidki ve el-kadhib*).<sup>101</sup>

Nga ana tjetër, *kundërshtia* ose *mospajtimi* ndërmjet argumenteve, përkufizohet si një “kontradiktë në dukje, ndërmjet

99 Mohammed Shakir el-Sharif, *Hakikah el-Dimokratijah* (Riad: Dar el-Vatan, 1992), f. 3, Mohammed Ali Mufti, *Nakd el-Xhudhur el-Fikrijah li el-Dimokratijah el-Gharbijah* (Riad: El-Muntada el-Islami dhe Maxhallah el-Bejan, 2002), f. 91.

100 El-Ghazali, *El-Mustasfa fi Usul el-Fikh*, f. 279, El-Shatibi, *El-Muafakat*, vëll. 4, f. 129, Ibn Tejmijeh, *Kutub ue Rasa’il ue Fetva*, bot. Abdul-Rahman el-Nexhdi, bot. i dytë (Riad: Mektebeh ibn Tejmijeh, pa datë), vëll. 19, f. 131.

101 El-Ghazali, *Mekasid el-Falasifah* (Kajro: Dar el-Ma’arif, 1961), f. 62.

argumenteve në mendjen e dijetarit (*ta'arudun fi dhihn el-muxh-tehid*).<sup>102</sup> Kjo do të thotë se dy argumente, që në dukje janë të pajtueshme (*muta'arid*), nuk janë domosdoshmërisht kundërshti të pazgjidhshme. Është vetëm prej këndvështrimit të juristit, që ato duken në një konflikt të pazgjidhshëm, çka mund të ndodhë si pasojë e ndonjë pjese të munguar të ndonjë transmetimi, ose me shumë gjasa, si pasojë e mungesës së informacionit në lidhje me kohën, vendin, rrethanat apo kushtet e tjera të argumentit.<sup>103</sup>

Megjithatë, zakonisht, një transmetim “i kundërt” konsiderohet si i pasaktë dhe hidhet poshtë, ose anulohet. Sipas kësaj metode që quhet “shfuqizim” (*el-naskh*), argumenti i mëvonshëm duhet të “shfuqizojë” të mëparshmin, në kuadrin kronologjik. Kjo do të thotë se, kur ajetet kundërshtohen mes tyre, ajeti që është shpallur më i fundit, konsiderohet si një *provë shfuqizuese* (*nasikh*), ndërsa të tjerët më parë, si të *shfuqizuar* (*mansukh*). Në mënyrë të ngjashme, kur transmetimet profetike përplasen ndërmjet njëri-tjetrit, transmetimi që ka datë më të vonë, nëse data është e ditur, apo mund të deduktohet, duhet të shfuqizojë të gjitha transmetimet e tjera. Kështu, në një mënyrë a një tjetër, anulohen një sërë argumentesh, vetëm sepse juristët nuk arrijnë të kuptojnë se si mund të përshtaten ato në një strukturë perceptuese të unifikuar. Vetë koncepti i shfuqizimit nuk ka një argument mbështetës nga ndonjë fjalë e thënë prej Profetit (a.s.) në përmbledhjet tradicionale të hadithit.<sup>104</sup> Ky

102 Ibn Tejmijeh, *Kutub va Rasa'il va Fetva*, vëll. 19, f. 131.

103 Abdul-Aziz el-Buhari, *Kashf el-Asrar* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijjah, 1997), vëll. 3, f. 77.

104 Nga pikëpamja etimologjike, termi *naskh* (shfuqizim) rrjedh nga rrënja *na sa kha*. Unë kam bërë një analizë të hollësishme rreth kësaj rrënje dhe prejardhjeve të mundshme të saj në përmbledhjet e njohura të hadithit, duke përfshirë: El-Buhariun, Muslimin, El-Tirmidhin, El-Nesa'iun, Ebu Davudin, Ibn Maxhehun, Ahmedin, Malikun, El-Daramin, El-Mustadrakun, Ibn Hibbanin, Ibn Kuzejmen, El-Bejhakiun, El-Darkutnin, Ibn Ebi Shejbah dhe 'Abd el-Razzakun. Nga kjo analizë, nuk kam gjetur ndonjë hadith të saktë, që përmban ndonjërin prej prejardhjeve të rrënjës *na sa kha*. Gjeta rreth 40 raste 'shfuqizimesh' të përmendura në përmbledhjet e mësipërme, të cilat bazoheshin të gjitha në mendimet dhe shpjegimet e njërit prej përcjellësve dhe jo në ndonjërin nga tekste të hadithit.



koncept shfaqet gjithmonë në përshkrimet e bëra nga shokët e Profetit (a.s.), apo nga transmetues të tjerë, ku flitet për atë që duket si një mospajtim me vetë të kuptuarit nga ana e tyre të çështjeve të caktuara. Sipas interpretimeve tradicionale, parimi i shfuqizimit nuk ka argument në Kuran, ndonëse ajetet e lidhura me këtë çështje janë subjekt interpretimesh të ndryshme.<sup>105</sup>

Për shembull, sipas Buhariut, Ebu Hurejra rrëfen se Profeti (a.s.) ka thënë: *Te gratë, kafshët dhe shtëpitë ka ogur të keq.*<sup>106</sup> Por (sërish sipas Buhariut), Aishja ka treguar se Profeti (a.s.) ka thënë: *Gjatë kohës së injorancës (xhahilijetit), njerëzit thonin se te gratë, kafshët dhe shtëpitë ka ogur të keq.*<sup>107</sup> Këto dy hadithe “autentike” mendohet se janë në kundërshti me njëri-tjetrin. Shumica e komentuesve nuk e kanë pranuar hadithin e rrëfyer nga Aishja, edhe pse atë e mbështesin rrëfime të tjera “autentike”. Për më tepër, është e dukshme se në hadithin e rrëfyer nga Ebu Hurejra, mungon një pjesë e rrëfimit të plotë.<sup>108</sup> Megjithatë, Ibn el-Arabi ka folur për mospranimin prej Aishes të hadithit të mësipërm, duke thënë: *Kjo është e pakuptimtë (kavlun sakit). Këtu bëhet fjalë për mospranimin e një hadithi autentik, që përcillet nga përcjellës të besueshëm.*<sup>109</sup> Ky shembull tregon anësinë në procesin e “zgjidhjes së kontradiktave”.

Një tjetër shembull në këtë kuadër, është ajeti 9:5 i Kuranit, që është emërtuar si “ajeti i shpatës” (*ajahel-sajf*). Në të thuhet: *Kur të kalojnë muajt e shenjtë (në të cilët ndalohet lufta), atëherë i vritini idhujtarët, kudo që t'i ndeshni, zërinin robër, rrethojini dhe bëjuni pusi kudo!*<sup>110</sup> Konteksti historik i ajetit, në vitin e nëntë të

105 Shih *El-Tefsir el-Kabir* të El-Razit (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘Ilmijjah, 2000), vëll. 3, f. 204, El-Fadl ibn el-Husejn el-Tubrusi, *Maxhma ‘el-Bejan fi Tefsir el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-‘Ulum, 2005), vëll. 1, f. 406, Mohammed Nada, *El-Naskh fi el-Kur’an* (Kajro: El-Dar el-‘Arabijjah li al-Kutub, 1996), f. 25.

106 El-Buhari, *El-Sahih*, f. 69.

107 Po aty.

108 Auda, *Fikh el-Mekasid*, f. 106.

109 Ebu Bekr el-Maliki ibn el-‘Arabi, *Aridah el-Ahvardhi* (Kajro: Dar el-Vahi el-Mohammedi, pa datë), vëll. 10, f. 264.

110 Përkth.. M. Asad.

hixhretit, është ai i luftës ndërmjet muslimanëve dhe paganëve të Mekës. Konteksti tematik i ajetit në kapitullin e nëntë, është po ashtu i së njëjtës luftë, së cilës i referohet kapitulli. Megjithatë, ajeti është nxjerrë jashtë konteksteve tematike dhe historike dhe merret si një përcaktues i raportit ndërmjet muslimanëve dhe jomuslimanëve në çdo vend, në çdo kohë dhe në çdo rrethanë. Si rrjedhojë, ky ajet nuk pajtohet me më shumë se dyqind ajete të tjera të Kuranit, të cilat bëjnë thirrje për dialog, liri të besimit, falje, paqe, madje edhe durim. Pajtimi ndërmjet këtyre provave të ndryshme nuk qe i mundur. Për ta zgjidhur këtë mos-pajtim, bazuar në metodën e shfuqizimit, shumica e interpretuesve kanë dalë në përfundimin se ky ajet (9:5), që është shpallur diku nga fundi i jetës së Profetit (a.s.), i shfuqizoi të gjitha ajetet “kontradiktore” të shpallura më parë.

Në këtë mënyrë, u shfuqizuan ajetet në vijim: “Nuk ka detyrim në fe”; “Fali ata dhe mos i qorto, se Allahu i do bamirësit!”; “Largoje të keqen me atë që është më e mira!”; “Duro!...”; “Diskutoni me ithtarët e Librit vetëm me mënyrën më të mirë!”; “Ju keni fenë tuaj, ndërsa unë kam fenë time” etj.<sup>111</sup>

Në mënyrë të ngjashme, u shfuqizuan edhe një sërë traditash profetike, që i legjitimojnë traktatet e paqes dhe bashkëjetesën ndërkulturore, po të flasim me gjuhën e sotme. Njëra nga këto tradita, ishte “dorëshkrimi i Medinës” (*sahifah el-medinah*), në të cilin Profeti (a.s.) dhe judenjtë bënë një marrëveshje që përcaktonte marrëdhëniet ndërmjet muslimanëve dhe judenjve që jetonin në Medinë. Në marrëveshje thuhej se “muslimanët dhe judenjtë janë një komb (umet), ku muslimanët kanë fenë e tyre dhe judenjtë fenë e tyre”.<sup>112</sup> Komentuesit klasikë dhe neo-traditionalë e kanë shfuqizuar marrëveshjen, duke u bazuar në *Ajetin e Shpatës (luftës)* dhe në ajete të tjera të ngjashme.<sup>113</sup>

111 Ajetet 2:256, 6:13, 23:96, 30:60, 41:46, 109:6.

112 Burhan Zureik, *el-Sahifah: Mithak el-Resul*, bot. i parë (Damask: Dar el-Numajr dhe Dar Ma'ad, 1996), f. 353.

113 Po aty, f. 216

Kur shihen të gjitha tekstet origjinale dhe hadithet, në kuadër të një dimensionit të vetëm, pra ato të paqes kundër luftës, ato mund të ngjajnë si në kontradiktë, ku “e vërteta përfundimtare” duhet “t’i përkasë” ose paqes, ose luftës. Përfundimi duhet të jetë një zgjedhje e paarsyeshme fikse ndërmjet paqes dhe luftës për çdo vend, çdo kohë dhe çdo rrethanë.

Problemi rëndohet më shumë, sepse numri i rasteve të shfuqizuara, që pretendohet nga nxënësit e sahabëve (*el-tabi’in*), është më i lartë sesa ai i rasteve të pretenduara nga vetë sahabët.<sup>114</sup> Pas shekullit të parë islam, vihet re se juristët e shkollave të mendimit nisën të pretendonin shumë raste shfuqizimi, të cilat nuk ishin përmendur asnjëherë nga nxënësit e shokëve të Profetit (a.s.). Kështu, shfuqizimi u kthye në një metodë të zhvlerësimit të mendimeve dhe transmetimeve, të vërtetuara nga shkollat rivale të ligjit.

Ebu el-Hasan el Karkhi shkruan: “Rregulli themelor është se ‘çdo ajet kuranor që ndryshon nga opinioni i juristëve të shkollës sonë, është, ose i nxjerrë jashtë kontekstit, ose i shfuqizuar’.”<sup>115</sup> Prandaj, nuk është e pazakontë në literaturën e *fik’hut*, që një rregull i caktuar të jetë *shfuqizues (nasikh)*, sipas ndonjëres shkollë, dhe *i shfuqizuar (mansukh)*, sipas një tjetre. Ky përdorim arbitrar i *metodës së shfuqizimit* e ka përkeqësuar problemin e mungesës së interpretimeve shumëdimensionale të argumenteve. Qasja në kuadrin e *mekasidit* do të mund të ofronte një zgjidhje racionale dhe konstruktive për dilemat e argumenteve që bien në kundërshtim me njëri-tjetrin.

Të mëposhtmit janë shembuj tipikë, të nxjerrë nga literatura klasike. Në to do të kuptohet se “mospajtimi” i pretenduar mund të zgjidhet nëpërmjet *mekasidit*.

114 Bazuar në të njëjtën analizë të librave të hadithit, që u përmend më lart.

115 Taha Xhabir el-Alvani, “Mekasid el-Sheri’ah”, në *Mekasid el-Sheri’ah*, bot. Abdul-Xhabbar el-Rifaie (Damask: Dar el-Fikr, 2001), f. 89.

1. Ekzistojnë një sërë transmetimesh të kundërta, në lidhje me kryerjen e 'akteve të adhurimit' (*ibadat*), të cilat i atribuohen të gjitha Profetit (a.s.). Transmetimet e kundërta kanë shkaktuar përherë debate të zjarrta dhe grindje brenda komunitetit të muslimanëve. Megjithatë, po të shihen këto transmetime në kuadër të *mekasidit* të mëshirës/bujarisë (*tejsir*), do të vihet re se Profeti (a.s.) i kreu këto rituale në mënyra të ndryshme, duke lejuar kështu përshtatje dhe tolerancë në çështje të tilla.<sup>116</sup> Shembuj të këtyre akteve të adhurimit janë mënyrat e ndryshme të qëndrimit në këmbë dhe të lëvizjes përgjatë namazeve,<sup>117</sup> përmbyllja e namazeve (*teshehudi*),<sup>118</sup> sexhdja e kompensimit (*suxhud el-sahu*),<sup>119</sup> shqiptimi i shprehjes "Zoti është më i madhi" (*tekbir*) gjatë namazeve të Bajramit,<sup>120</sup> plotësimi i ditëve kur priset agjërimi në Ramazan,<sup>121</sup> hollësitë nga pelegrinazhi e të tjera si këto.
2. Ekzistojnë një sërë transmetimesh të kundërta, që trajtojnë çështjet mbi traditën (*el-urf*), të cilat janë konsideruar gjithashtu, në mospajtim me njëra-tjetrën. Por këto transmetime mund të interpretohen të gjitha nëpërmjet *mekasidit* të "universalitetit të Ligjit".<sup>122</sup> Me fjalë të tjera, dallimet ndërmjet transmetimeve duhet

---

116 Këtë e pohojnë një sërë juristësh. Për shembull, El-Shafi'i, *El-Risalah*, f. 272-75, Mohammed el-Zurkani, *Sharh el-Zurkani 'Ala Muvatta' el-Imam Malik*, bot. i parë (Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijah, pa datë), vëll. 1, f. 229.

117 El-Sivasi, *Sharh Feth el-Kadir*, vëll. 1, f. 311, El-Sarkhasi, Mohammed ibn Ahmed, *Usul el-Sarkhasi* (Bejrut: Dar el-Ma'rifah, pa datë), vëll. 1, f. 12, El-Kassani, *Ala' el-Din, Bada'i el-Sana' 'fi Tartib el-Shera'i*, bot. i dytë (Bejrut: Dar el-Kitab el-'Arabi, 1982), vëll. 1, f. 207.

118 El-Shafi'i, Mohammed ibn Idris, *El-Risalah*, bot. Ahmad Shakir, (Kajro: El-Madani, 1939), f. 272-75.

119 Mohammed ibn 'Isa el-Tirmidhi, *El-Xhemi 'el-Sahih Sunan el-Tirmidhi*, bot. Ahmed M. Shakir (Bejrut: Dar Ihja' el-Turath el-'Arabi, pa datë), vëll. 2, f. 275.

120 El-Navavi, Jahja Ebu-Zekerijeh, *El-Mexhmu* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1997), vëll. 4, f. 145.

121 El-Ghazali, *El-Mustasfa*, vëll. 1, f. 172-74.

122 Ibn Ashur, *Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijeh*, f. 236.

të kuptohen si ndryshime në traditat përkatëse, më shumë sesa kontradikta. Një shembull për këtë, është rasti i hadithit, versionet e të cilit rrëfehen nga Aishja (r.a.). Njëri prej tyre e konsideron të ndaluar martesën e gruas pa miratimin e kujdestarit të saj, ndërsa tjetri i lejon gratë që kanë qenë më parë të martuara, të bëjnë zgjedhjen e tyre të pavarur për martesë.<sup>123</sup>

Transmetohet gjithashtu, se Aishja (r.a.), rrëfyesja e të dy haditheve, nuk e vuri as vetë në zbatim “kushtin” e miratimit në disa raste.<sup>124</sup> Hanefitët shpjegojnë se në traditën arabe, gruaja që martohet pa lejen e kujdestarit të saj, konsiderohet e paturpshme.<sup>125</sup> Nëse këto dy transmetime kuptohen brenda kontekstit të trajtimit të traditave, si të bazuara në “universalitetin” e Ligjit, atëherë kundërshtia mes tyre zgjidhet dhe krijohet mundësia për t’u kryer ceremonia martesore, sipas traditave të ndryshme, në vende dhe kohë të ndryshme. Kjo qasje u mundëson muslimanëve të respektojnë traditat “normale” të shoqërive të tyre për ceremoni të tilla, si dhe ndihmon në krijimin e një kulture të tolerancës dhe mirëkuptimit në shoqëritë shumëkulturore.

3. Një sërë transmetimesh janë klasifikuar si të shfuqizuara, ndonëse sipas disa juristëve, ato përbënin raste të *zbatimit gradual* të rregullave. Zbatimi gradual i rregullave kishte si qëllim “lehtësimin e ndryshimit që sjell Ligji në zakonet e ngulitura thellë në shoqëri”.<sup>126</sup> Kështu, “transmetimet e kundërta”, në lidhje me ndalimin e alkoolit, të kamatës, për kryerjen e namazeve dhe të

---

123 Zejn el-Din ibn Nuxhejm, *El-Bahr el-Ra'ik*, bot. i dytë. (Bejrut: Dar el-Ma'rifah, pa datë), vëll. 3, f. 117, Ali el-Mirghijani, *el-Hidajah Sharh Bidajah el-Muhtadi'* (el-Mektebeh el-Islamijeh, pa datë), vëll. 1, f. 197.

124 El-Sivasi, *Sharh Fat el-Kadir*, vëll. 3, f. 258.

125 Ibn Abidin, Mohammed Amin, *Hashijah Radd el-Muhtar* (Bejrut: Dar el-Fikr, 2000), vëll. 3, f. 55.

126 Mohammed el-Ghazali, *Nazarat fi el-Kur'an* (Kajro: Nahdah Misr, 2002), f. 194.

agjërimit, duhet të kuptohen në kuadër të “traditës” profetike të *zbatimit gradual* të idealeve të larta në një shoqëri të caktuar, në mënyrë të veçantë, në rastin e muslimanëve të rinj, të cilët duhet të thellohen gradualisht në praktikat e Islamit dhe në mësimet e tij.

4. Një pjesë e transmetimeve të kundërta janë konsideruar si “kontradiktore”, për shkak se në përmbajtjen e tyre ka rregulla të ndryshme për çështje të ngjashme. Megjithatë, duke pasur parasysh faktin se këto thënie profetike u referoheshin njerëzve të ndryshëm (shokëve të Profetit a.s.), atëherë kjo gjë mund ta “zgjidhë kontradiktën”. Në këto raste, *mekāsidi* juridik i “përmbushjes së interesit më të lartë të njerëzve” do të ishte çelësi i interpretimit të këtyre transmetimeve, bazuar në dallimet që ekzistonin ndërmjet shokëve.

Për shembull, në disa transmetime thuhet se Profeti (a.s.) i tha një gruaje të divorcuar, se do ta humbiste kujdestarinë e fëmijëve të saj, nëse do të martohej sërish.<sup>127</sup> Por në shumë transmetime të tjera “të kundërta” thuhet se të divorcuarit mund t'i mbajnë fëmijët e tyre nën kujdestari, edhe pasi të martohen. Në transmetimet e kundërta përfshihet edhe rasti i Umu Selemes (r.a.). Ajo e mbajti kujdestarinë e fëmijëve të saj, pasi u martua me Profetin (a.s.).<sup>128</sup>

Duke iu referuar grupit të parë të transmetimeve, shumica e shkollave të Ligjit dolën në përfundimin se, nëse nëna martohej, kujdestaria e fëmijëve i kalon automatikisht babait. Ata e bazuan shmangien e grupit të dytë të transmetimeve në faktin se grupi i parë ishte “më autentik”, meqë bëhej fjalë për Buhariun dhe Ibn Hanbelin.<sup>129</sup>

127 El-Nisaburi, El-Hakim, *El-Mustadrak 'Ala el-Sahihejn* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijjah, 1990), vëll. 2, f. 255.

128 Ibn Rushd, El-Velid, (Averoe), *Bidajah el-Muxhtehid ve Nihajah el-Muktasid* (Bejrut: Dar el-Fikr, pa datë), vëll. 2, f. 43.

129 Mohammed ibn Isma'il el-San'ani, *Subul el-Salam Sharh Bulugh el-Maram Min Adilah el-Ahkam*, bot. Mohammed Abdul Aziz el-Khouli (Bejrut: Dar Ihja' el-Turath el-'Arabi, 1379h), vëll. 3, f. 227.

Nga ana tjetër, Ibn Hazmi e pranoi grupin e dytë të transmetimeve dhe kundërshtoi grupin e parë, duke u bazuar në dyshimin që kishte në aftësinë memorizuese të njërës prej transmetuesve.<sup>130</sup>

El-Sana'ani, pasi i citon të dyja opinionet mbi çështjen në fjalë, thotë: "Fëmijët duhet të rrinë me atë prind që përmbush interesin më të lartë të tyre. Nëse nëna është një kujdestare më e mirë dhe mund të ndjekë rritjen e fëmijëve, atëherë ajo duhet të ketë përparësi në marrjen e kujdestarisë. Fëmijët duhet të jenë nën kujdestarinë e prindit më të aftë dhe Ligji nuk mund të vendosë ndryshe".<sup>131</sup>

Si rrjedhojë, kriteri në këtë rast është drejtësia dhe ligji nuk mund të jetë "i padrejtë". Kjo qasje u mundëson muslimanëve të çmojnë ligjet që përpiqen të përmbushin drejtësinë në shoqërinë ku jetojnë, edhe nëse ato rrjedhin nga një filozofi apo teori "joislame".

## DALLIMI NDËRMJET MJETEVE DHE QËLLIMEVE

Mohammed el-Gazali bëri dallimin ndërmjet 'mjeteve' (*el-vasa'il*) dhe 'qëllimeve' (*el-ahdaf*). Ai pranoi "skadimin" (*intiha*) e të parave, por jo të këtyre të fundit. El-Gazali e ka përmendur metodën e plaçkës së luftës, pavarësisht faktit se është e përfshirë edhe në Kuran, si një shembull të "mjeteve të ndryshueshme".<sup>132</sup>

Së fundmi, Jusuf el-Kardavi dhe Faisal Mavlavi kanë bërë hulumtimet e tyre mbi rëndësinë e "dallimit ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve", gjatë shqyrtimeve të Këshillit Europian për Fetva dhe Kërkime. Të dy ata zbatuan të njëjtin koncept për çështjen e

---

130 Po aty.

131 Po aty.

132 El-Ghazali, *el-Sunnah el-Nebevijeh Bejna Ahl el-Fikh ue Ahl el-Hadith*, bot. 11-të (Kajro: Dar el-Shuruk, 1996), f. 161.

shikimit të hënës së re gjatë Ramazanit, me sy të lirë, duke e konsideruar këtë veprim më shumë si një mjet të thjeshtë për të ditur nisjen e muajit, sesa si një qëllim më vete. Prej këtui, ata dolën në përfundimin se mjetet që duhen përdorur sot për të përcaktuar fillimin e muajit të Ramazanit, janë llogaritjet e sakta shkencore. Kjo fetva zgjidh një sërë problemesh praktike për pakicat muslimane.<sup>133</sup>

Jusuf el-Kardavi ka përdorur të njëjtin koncept mbi veshjen e grave muslimane (*xhilbab*), të cilën e konsideroi si një mjet të thjeshtë për përmbushjen e modestisë.<sup>134</sup>

Në këndvështrimin tim, “dallimi ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve” krijon mundësi të shumta për mendime krejtësisht të reja në Ligjin Islam.

Për shembull, Taha el-Alvani ka propozuar një “projekt reformimi” në veprën me titull *Çështje të mendimit bashkëkohor islam*, ku ai paraqet versionin e tij të metodës së “dallimit ndërmjet mjeteve dhe qëllimeve”. Pjesa e mëposhtme tregon se si e zbatoi El-Alvani këtë qasje në çështjen tepër të rëndësishme të barazisë gjinore.

*Kurani i drejtoi njerëzit e atyre kohëve për në mbretërinë e besimit, në barazi absolute gjinore. Ky detaj i vetëm i besimit, ndoshta më shumë se çdo detaj tjetër, përbën një revolucion jo më pak të rëndësishëm, se dënimi i idhujtarisë nga ana e Islamit... Në rastin e shoqërisë së hershme muslimane, duke pasur parasysh zakonet e ngulitura për një kohë të gjatë, qëndrimet dhe doket e Arabisë paraislame, ishte e nevojshme që ndryshime të tilla të bëheshin shkallë-shkallë dhe shoqërisë t'i mundësohej përshtatja e ngadaltë...*

---

133 Diskutim, Sarajevë, Bosnjë, maj 2007, Sesioni i zakonshëm i Këshillit Europian për Fetva dhe Kërkime.

134 Shih shkrimin e Kardavit në: Mohamed Saliim El-Ava, bot., *Mekasid el-Sher'ah el-Islamijeh: Dirasat fi Kadaja el-Menhexh ue Kadaja el-Tatbi* (Kajro: Fondacioni i Trashëgimisë Islame “el-Furkan”, Qendra Kërkimore e El-Mekasidit, 2006) f. 117–121.



*Duke i dhënë gruas rolin e dëshmitares në marrëveshjet financiare, edhe pse në kohën e Shpalljes ato kishin të bënin krejt pak me çështje të tilla, Kurani synon të japë një formë konkrete të idesë së gruas si pjesëmarrëse... Objektivi i tij është që t'i japë fund perceptimit tradicional ndaj grave, duke i përfshirë ato në ajetin ku thuhet: «Nga ata që i quani të përshtatshëm (si dëshmitarë)....». Çështja e dëshmisë shërbeu vetëm si një mjet drejt një qëllimi, ose si një mënyrë praktike e rrënjosjes së konceptit të barazisë gjinore. Në interpretimin që u bëjnë fjalëve “harroj” dhe “kujtoj” të ajetit, komentuesit e Kuranit i janë qasur çështjes sipas perspektivës që bazohet në supozimin se ndarja e dëshmisë për gratë në dy gjysma lidhet, në një farë mënyre, me pabarazinë e qenësishme të grave ndaj burrave. Ky mendim është i përhapur si te komentuesit klasikë, ashtu edhe tek ata modernë, kështu që breza të tërë muslimanësh, të bazuar vetëm në teklid (imitim), kanë vazhduar ta përjetësojnë këtë arsytim të gabuar. Natyrisht, qëndrimet e shkaktuara nga një keqkuptim i tillë, janë përhapur edhe përtej sferës ligjore....<sup>135</sup>*

Një shembull i ngjashëm është porosia që Ajatullah Mehdi Shemsudini u jep juristëve të sotëm, “për të pasur një qasje dinamike ndaj teksteve fetare, për të mos e parë çdo tekst fetar si një legjislacion absolut e universal, për të qenë të hapur ndaj mundësisë së një legjislacioni “relativ” në rrethana specifike dhe për të mos i konsideruar transmetimet me kontekst të mangët si absolute për të gjitha kohët, vendet, rrethanat dhe njerëzit”.<sup>136</sup>

Ai qartëson më tej se “anon nga kjo qasje, por nuk do të bazohet (për ndonjë gjykim) në të, për momentin”. Sidoqoftë, Shemsudini thekson nevojën e kësaj qasjeje për të gjykuar në lidhje me çështjet e grave, financave dhe xhihadit.<sup>137</sup>

---

135 Taha Xhabir el-Alvani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (Londër-Uashington: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam (IIIT), 2005), f. 164–166.

136 Citatet e tij. Shemsuddin, Ajatollah Medhi, *el-Ixhtihad ve el-TeXhdid fi el-Fikh el-Islami* (Bejrut: el-Mu’assassah el-Davlijjah, 1999), f. 128.

137 Po aty, f. 129.

Një shembull tjetër është ai i Fat'hi Osmanit, i cili “mori në konsideratë elementet praktike”, që ia ulnin vlerën dëshmisë së gruas, në krahasim me burrin, siç përmendet në ajetin 2:282. Në këtë mënyrë, Osmani bëri një “ri-interpretim” të ajetit, për të qenë në funksion të këtyre elementëve praktikë, në një mënyrë të ngjashme me rastin e El-Alvanit të përmendur më lart.<sup>138</sup>

Hasan el-Turabi ka të njëjtën pikëpamje në lidhje me shumë rregulla që kanë të bëjnë me gratë, me punët e tyre të përditshme dhe me “veshjen”.<sup>139</sup>

Roger Garaudy pati të njëjtën qasje dhe hodhi idenë e “ndarjes së teksteve fetare në dy pjesë: në një pjesë që mund të konsiderohet si historike”, ku hyjnë për shembull “rregullat që kanë të bëjnë me gratë”, dhe në një pjesë tjetër që “përfaqëson vlerën e përjetshme të mesazhit të shpallur”.<sup>140</sup>

Ngjashëm me të, Abdul-Kerim Soroushi sugjeroi që tekstet fetare “duhet të ndahen në dy pjesë, thelbësoret dhe jothelbësoret, ku këto të fundit janë në funksion të mjedisit kulturor, social dhe historik të përcjelljes së mesazhit kryesor”.<sup>141</sup>

Një qasje të ngjashme, për sa u përket traditave profetike, pati edhe Mohammed Shahruri, i cili argumentoi se disa tradita profetike në ligjin mbi financat “nuk duhet të konsiderohen si Ligi Islam, por si një ligj civil, në pajtim me rrethanat sociale, që Profeti (a.s.) e zbatoi gjatë organizimit të shoqërisë, me qëllim që të ndërtonte shtetin dhe shoqërinë arabe të shek. VII”. Për

---

138 El-Affendi, Abdelvehab, bot. *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Londër: Fondacioni Islam, 2001), f. 45.

139 Hasan el-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, bot. i dytë (Londër: Qendra Islame e Informimit, 2000), f. 29. Po ashtu, diskutim në Kartum, Sudan, gusht 2006.

140 Roger Garaudy, *El-Islam ue el-Karn el-Vahid ue el-'Ushrun: Shurut Nahdah el-Muslimin*, përkth. Kemal Xhadallah (Kajro: El-Dar el-'Alamijjah li el-Kutub ve el-Nashr, 1999), f. 70, 119.

141 Soroush, Abdul-Kerim, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge” in *Liberal Islam: A Sourcebook*, bot. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998) f. 250.

pasojë, ky ligj “nuk mund të jetë i përhershëm, edhe nëse do të ishte krejtësisht i vërtetë dhe autentik”.<sup>142</sup>

Këtu është e rëndësishme të theksohet se disa studiues dhe autorë e zgjerojnë më tej qasjen e mësipërme ndaj kushteve historike, duke folur për “aktualitet historik” të teksteve islame, çka nënkupton edhe shfuqizimin ose anulimin e “autoritetit” të tyre në tërësi. Kjo qasje “historike” argumenton se mendimet tona mbi tekstet, kulturat dhe ngjarjet, janë krejtësisht në funksion të vendit që zënë ato në kontekstin origjinal historik, si dhe në atë të zhvillimeve të mëvonshme historike.<sup>143</sup> Zbatimi i kësaj ideje të huazuar nga studimet e literaturës mbi Kuranin, lë të kuptohet se teksti kuranor është një “produkt” i kulturës përkatëse, siç pretendohet nga disa autorë.<sup>144</sup>

Kështu, mbështetës të kësaj qasjeje pretendojnë se Kurani mund të jetë një “dokument historik”, që të ndihmon vetëm për të ditur më shumë rreth komunitetit që jetoi në kohën e Profetit (a.s.).<sup>145</sup>

Më tej, Haida Mogisi pretendon se “sheriati nuk përputhet me parimin e barazisë së qenieve njerëzore”.<sup>146</sup> Për këtë autore, “asnjë lloj përdrejtjeje a rrotullimi nuk mund t’i pajtojë urdhrat dhe udhëzimet kuranore mbi të drejtat dhe detyrat e grave, me konceptin e barazisë gjinore”.<sup>147</sup>

---

142 Shahrour, Mohammed, *Nahwa Usul Xhadidahli el-Fikr el-Islami, Dirasat Islamijjah Mu'asirah*. (Damask: El-Ahali Press, 2000), f. 125.

143 Taylor, bot. *Encyclopedia of Postmodernism*, f. 178, Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, përkth. J. E. Anderson (Londër: 1972).

144 Ebu Zaid, “Divine Attributes in the Qur’an,” in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, bot. John Cooper, Ronald L. Nettler dhe Mohamed Mahmoud (Londër: I. B. Tauris, 1998), f. 199, Arkoun, Mohamed, “*Rethinking Islam Today*” in *Liberal Islam: A Sourcebook*, botuar nga Charles Kurzman. (Oxford: Oxford University Press, 1998), f. 211.

145 Ebu-Zaid, Nasr Hamed, *Imam El-Shafi'i ve Ta'sis el-Aidjuluxhijjah el-Vesatijjah*, bot. i tretë (Kajro: Madbuli, 2003), f. 209, Ibrahim Muusa, “The Debts and Burdens of Critical Islam” in *Progressive Muslims*, bot. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), f. 114.

146 Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999), f. 141.

147 Po aty, f. 140.

Në mënyrë të ngjashme, Ibn Uarrak shprehet se në sistemin e të drejtave islame të njeriut “nuk mbështetet në mënyrë të mjaftueshme parimi i lirisë”.<sup>148</sup>

Po ashtu, sipas Muusa, jurisprudenca islame nuk mund të shërbejë si një argument për “vizionin etik” në kuptimin bashkëkohor.<sup>149</sup>

Megjithatë, unë mendoj se pasqyrimi i Kuranit si “i padrejtë” dhe “joetik” bie ndesh me të besuarit në burimin e tij hyjnor. Besoj gjithashtu, se ngjarjet historike dhe rregullat specifike juridike të detajuara në Kuran, duhet të kuptohen brenda kontekstit kulturor, gjeografik dhe historik të mesazhit të Islamit. Sërish, çelësi i të kuptuarit këtu, është bërja e dallimit ndërmjet mjeteve të ndryshueshme, parimeve e objektivave fikse. Mjetet mund të “skadojnë”, siç është shprehur Mohammed el-Gazali, ndërsa objektivat dhe parimet janë të pandryshueshme. Duke u bazuar në një të kuptuar të tillë shumëdimensional, specifikat e Kuranit mund të zbatohen më së miri universalisht në çdo vend dhe kohë dhe mund të paraqesin, po më së miri, një “vizion etik” për të sotmen.

## MEKASIDI DHE INTERPRETIMI TEMATIK I KURANIT

“Shkolla e interpretimit tematik” hodhi hapa të mëtejshëm drejt një komentimi kuranor më të orientuar nga objektivat, ose *mekasidi*. Metoda e leximit të tekstit kuranor sipas temave, parimeve dhe vlerave më të larta, është e bazuar në perceptimin e Kuranit si një “tërësi e unifikuar”.<sup>150</sup>

148 Ibn Uarrak, “Apostasy and Human Rights”, shkurt/mars 2006, f. 53.

149 Muusa, “Introduction” in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman, bot. Ibrahim Muusa (Oxford: Oneworld, 2000, f. 42.)

150 Hasan el-Turabi, *El-Tefsir el-Teuhidi*, bot. i parë, vëll. 1 (Londër: Dar el-Saki, 2004), f. 20, Hasan Mohamed Xhabir, *El-Mekasid Alkulijjah ue el-Ixhtihad Almu'asir-Ta'sis Menhexhi ue Kur'ani li Alijjah el-Istinbat*, bot. i parë (Bejrut: Dar el-Hiuar, 2001), f. 35.

Sipas kësaj qasjeje gjithëpërfshirëse, numri i vogël i ajeteve kuranore që lidhet me rregullat e quajtura tradicionalisht si “ajetet e dispozitave” (*ajat el-ahkam*), pëson rritje nga disa qindra të tillë, deri në të gjithë tekstin e Kuranit. Kapitujt dhe ajetet që lidhen me besimin, historitë e profetëve, me botën e përtejme dhe me natyrën, përmbajnë të gjitha pjesë të një panorame tërësore, duke luajtur kështu, një rol të rëndësishëm në modelimin e rregullave juridike islame.

Gjithashtu, kjo qasje u mundëson parimeve dhe vlerave morale, të cilat përbëjnë edhe tematikën kryesore të historive kuranore dhe pjesëve mbi botën e përtejme, që të shërbejnë si bazë juridike për rregullat, krahas metodave literale tradicionale.

Qasja e orientuar drejt objektivit që fshihet në transmetimet e hadithit, buron nga një perceptim i ngjashëm gjithëpërfshirës dhe *mekasidor* i jetës dhe thënieve të Profetit (a.s.). Në këtë mënyrë, mund të vihet në pikëpyetje origjinaliteti i transmetimeve individuale, të cilat nuk janë në harmoni me vlerat dhe parimet e qarta islame.

Nëse juristët nuk janë në gjendje të bashkërendojnë nënkuptimin (linguistik) të dy transmetimeve, atëherë origjinaliteti i njërit apo tjetrit transmetim “varet nga shkalla e përputhjes së tyre me parimet e Kuranit”.<sup>151</sup>

Kështu, kushteve të vërtetimit të përmbajtjes (*matn*) së këtyre transmetimeve, u duhet shtuar edhe “koherenca sistematike”.

---

151 Shih El-Aluani, Taha Xhabir, “Madkhal Ila Fikh el-Akallijjat”. Kumtesë e mbajtur në Këshillin Europian për Fetva dhe Kërkime, ECFR, Dublin, janar 2004, f. 36, El-Ghazali, *El-Sunnah el-Nebeuijeh*, f. 19, 125, 61, El-Ghazali, *Nazarat fi el-Kur’an*, f. 36, Abdul-Moneim el-Nimr, *El-Ixhtihad* (Kajro: Dar el-Shuruk, 1986), f. 147, Hasan el-Turabi, *Kadaje el-Texhdid: Nahua Menhexh Usuli* (Bejrut: Dar el-Hadi, 2000), f. 157, Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwatta’ and Madinan ‘Amal* (Surrey: Curzon, 1999) f. 1, John Makdisi, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning”, UCLA, Revista e Ligjit Islam dhe Lindor, nr. 99 (vjeshtë-dimër, 2003), A. Omotosho, “The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh” (Ph. D. dizert., Universiteti i Edinburgut, 1984), Luay Safi, *I’Mal el-Akl* (Pittsburgh: Dar el-Fikr, 1998), f. 130, Shemsuddin, *El-Ixhtihad ue el-Texhdid fi e-Fikh el-Islami*, f. 21.

Qasja e bazuar në *mekasid* do të mbushte një hendek të madh në transmetimin e hadithit në përgjithësi, që është ai i mosmarrjes në konsideratë të konteksteve përkatëse. Pjesa më e madhe e transmetimeve profetike në të gjitha shkollat, përbëhet nga një ose dy fjali, ose nga përgjigja e një ose dy pyetjeve, pa u shtjelluar më tej konteksti historik, politik, social, ekonomik apo mjedisor i transmetimit. Në disa raste, sahabi apo rrëfyesi e përmbyll tregimin e tij, duke thënë: “Nuk jam i sigurtë, nëse Profeti (a.s.) ka thënë..., sepse (ishim ...)...”. Zakonisht, konteksti dhe ndikimi i tij, në mënyrën se si kuptohet dhe zbatohet hadithi, lihet në dorë të arsyetimit të treguesit apo juristit. “Tabloja e plotë” ndihmon në kapërcimin e kësaj mungese të informacionit, nëpërmjet të kuptuarit të objektivave të përgjithshme të Ligjit.

## INTERPRETIMI I QËLLIMEVE (OBJEKTIVAVE) PROFETIKE

Përveç asaj që u tha më lart, për kontekstualizimin e haditheve mund të përdoren edhe *mekasidet* ose “synimet” e Profetit (a.s.). Më lart u shpjegua se si El-Karafi bëri dallimin ndërmjet veprimeve të Profetit (a.s.), si “përcjellës i mesazhit hyjnor, “si gjykatës dhe lider”, dhe theksoi se secili prej këtyre qëllimeve ka “pasoja të ndryshme në ligj”.

Ibn Ashuri shtoi edhe disa lloje të tjera “qëllimesh profetike”, çka përbën një zgjerim të rëndësishëm të veprës së El-Karafit. Po ashtu, ai i paraqiti qëllimet profetike të parashtruara prej tij, nëpërmjet një sërë transmetimesh.<sup>152</sup>

---

152 Ibn Ashur, *Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijeh*, kapitulli 6.

Në vijim do të përmendim disa nga shembujt e Ibn Ashurit.<sup>153</sup>

1. *Qëllimi i legjislacionit*. Shembull për këtë, është *Hytbeja e Lamtumirës* së Profetit (a.s.), gjatë së cilës ai tha: “Mësojini ritet nga unë (duke më parë se si i bëj), sepse nuk e di nëse do të bëj më ndonjë haxh tjetër, pas këtij!” Gjithashtu, pasi e përmbylli të njëjtin predikim, ai tha: “Ata që i dëgjuan fjalët e mia, le t’ua përcjellin atyre që nuk i kanë dëgjuar!” Ky lloj i traditës profetike duhet pasuar me saktësi.
2. *Qëllimi i dhënies së fetvasë*. Një shembull për këtë, është gjykimi i dhënë nga Profeti (a.s.) gjatë “Haxhit të Lamtumirës”, kur një burrë erdhi tek ai dhe i tha: “Bëra kurban pa i gjuajtur gurët”. Profeti (a.s.) e këshilloi: “Hidhi dhe mos u shqetëso!”. Më pas, ...një tjetër burrë erdhi tek ai dhe i tha: “Unë e rrova kokën, para se ta bëja kurbanin”. Edhe këtij, Profeti (a.s.) i tha: “Bëje kurbanin dhe mos u shqetëso!”

Ky lloj i traditës profetike duhet të pasohet gjithashtu me saktësi, përveçse duhet mësuar prej tij, se të jepen fetvatë. Në shembullin e mësipërm, ne mësojmë se renditja e rriteve të Haxhit në përgjithësi, nuk është një kusht i domosdoshëm për korrektësinë e tyre.

3. *Qëllimi i gjykimit*. Shembuj për këtë, janë: a) Zgjidhja që i dha Profeti (a.s.) konfliktit që kishin ndërmjet tyre një burrë nga Hadramauti dhe një tjetër nga Kindah, në lidhje me një copë toke. b) Zgjidhja e mosmarrëveshjes ndërmjet bedunit dhe kundërshtarit të tij, kur i pari i tha: “O i dërguar i Zotit, gjyko ndërmjet nesh!” (c) Zgjidhja që i dha Profeti (a.s.) mosmarrëveshjes që kishin mes tyre Habiba dhe Thabiti. Habiba bin Sehl, gruaja e Thabitit, u ankua te Profeti (a.s.), se nuk e donte të shoqin dhe se donte të ndahej prej tij. Profeti i tha: “A do t’ia kthesh mbrapsht atij kopshtin me

---

153 Këtu i jam referuar përkthimit prej Mohamed el-Tahir Mesauti, të librit të Ibn Ashurit mbi mekasidin: Mohammed el-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari’ah*, përkth: Mohamed El-Tahir El-Mesaui (Londër-Uashington: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam [IIIT], 2006).

gurë?" Ajo u përgjigj: "Ja jap mbrapsht gjithçka që më ka dhënë". Atëherë, Profeti (a.s.) i tha Thabitit: "Merrja kopshtin!" E kështu, Thabiti e mori mbrasht kopshtin e tij dhe e divorcoi të shoqen.

Ky lloj i traditës profetike nuk është një legjislacion i përgjithshëm, siç ka thënë edhe El-Karafi. Vendimet përkatëse i merr gjykatësi, rast pas rasti.

4. *Qëllimi i udhëheqjes.* Shembujt që e ilustronjë këtë, janë: lejimi për të marrë në pronësi tokat jopjellore që i kultivon, ndalimi i ngrënies së mishit të gomarit në betejën e Hajbarit, si dhe fjalët e Profetit (a.s.) në betejën e Hunejnit: "Kushdo që ka vrarë një armik dhe ka prova për këtë, mund ta kërkojë plaçkën e tij".

Në përgjithësi, traditat që lidhen me sferën sociale, ekonomike dhe politike, duhen kuptuar në bazë të qëllimeve më të larta të shërbimit ndaj interesave të publikut.

5. *Qëllimi i udhëzimit* (i cili është më i përgjithshëm sesa ai i legjislacionit). Një shembull për këtë, gjendet në transmetimin e Ibn Suvejdrit, ku ai ka thënë: "Takova Ebu Dherin dhe kishte veshur një mantel, bashke me skllavin e tij, që kishte veshur një mantel të ngjashëm. E pyeta për arsyen e kësaj dhe ai m'u përgjigj: "E shava skllavin nga nëna, por Profeti (a.s.) më tha: "O Ebu Dher! A abuzove me skllavin tënd, duke e sharë atë nga nëna? Vërtet që ti ke ende disa cilësi të kohës së injorancës pagane! Skllëvërit janë vëllezërit tuaj".

Në këtë shembull, udhëzimi profetik po i çonte sahabët drejt lirimit të skllëvëve.

Në lidhje me këtë, juristët kanë thënë në mënyrë të vazhdueshme, se "Ligjvënësi synon përmbushjen e parimit të lirisë" (*el-shari mutashauik li el-hurrijah*).

6. *Qëllimi i pajtimit.* Një shembull për këtë, është rasti kur Profeti (a.s.) i kërkoi Barirës të kthehej tek i shoqi, pasi ishte ndarë prej tij. Barira i tha: "O i dërguar i Zotit! A po më urdhëron ta



bëj një gjë të tillë?” Ai ia ktheu: “Jo, vetëm po ndërmjetësoj”. Atëherë Barira i tha: “Nuk e dua atë”.

Gjithashtu, Buhariu transmeton se, kur babai i Xhabirit vdiq, Xhabiri i kërkoi Profetit (a.s.) të fliste me kreditorët e të atit, në mënyrë që ata t’ia falnin një pjesë të borxhit. Profeti (a.s.) e pranoi refuzimin e tyre për t’ia falur borxhin.

Një tjetër shembull i pajtimit është rasti kur Ka’ab ibn Malik kërkoi t’i shlyhej borxhi nga Abdullah ibn Ebu Hadradi. Profeti (a.s.) i kërkoi Ka’abit t’ia falte gjysmën e borxhit dhe ai pranoi.

Në këto raste, sahabët e kuptuan se Profeti (a.s.) nuk kishte për qëllim t’i detyronte për të vepruar në një mënyrë të caktuar.

7. *Qëllimi i dhënies së këshillës.* Një shembull për këtë, është rasti kur Umer ibn el-Hatabi i dha dikujt një kalë për bamirësi dhe burri e la pas dore atë. Umeri deshi t’ia blinte sërish kalin burrit, duke menduar se ai do ta shiste lirë. Kur e pyeti Profetin (a.s.) për këtë, ai i tha: “Mos ia blej, edhe sikur të ta japë vetëm për një dërhem, sepse ai që e merr mbrapsht bamirësinë që ka dhënë, është sikurse qeni që gëlltit të vjellën e vet!”

Gjithashtu, Zejdi tregon se Profeti (a.s.) ka thënë: “Mos i shisni frutat, para se të duken qartë cilësitë dhe vlerat e tyre (pa u pjekur mirë)!”. Por ai shtoi komentën, se fjalët e Profetit (a.s.) “ishin vetëm në trajtë këshille, sepse disa njerëz ishin grindur së tepërmi mbi këtë çështje”.

Edhe në këto raste, sahabët e kuptuan se Profeti (a.s.) nuk synoi të vendoste ndonjë detyrim mbi ta.

8. *Qëllimi i këshillimit.* Një shembull i këtij qëllimi, është rasti kur Bashiri e informoi Profetin (a.s.), se i kishte dhënë njërit prej të bijve një dhuratë të veçantë. Profeti (a.s.) e pyeti: “A ke vepruar njëllor edhe me djemtë e tjerë?” Ai mohoi dhe Profeti (a.s.) i tha: “Mos më bëj dëshmitar të një padrejtësie!”

Gjithashtu, edhe në këto raste, sahabët e kuptuan se Profeti (a.s.) nuk kishte për qëllim që t’u urdhëronte diçka.

9. *Qëllimi i të mësuarit të idealeve të larta.* Shembull për këtë, është rasti kur Profeti (a.s.) pyeti Ebu Dherin: “A e sheh Uhudin (malin)?” Ebu Dheri miratoi dhe ai i tha: “Po të kisha ar, sa mali i Uhudit, nuk do të kënaqesha nëse do të më mbetej sadopak prej tij për tri net, përveç një pjese që do të mbaja për të paguar borxhet”.

Ngjashëm, El-Bera ibn Azibi ka thënë: “I dërguari i Zotit na urdhëroi të kryenim shtatë gjëra dhe na ndaloi kryerjen e shtatë të tjerave. Ai na urdhëroi të vizitojmë të sëmurin, të shoqërojmë të vdekurin për në banesën e fundit, të lutemi për dikë që teshtin, të pranojmë betimin e dikujt, të ndihmojmë të shtypurit, të përhapim përshëndetjen me paqe (selam) dhe të pranojmë ftesën e atij që na fton. Nga ana tjetër, ai na ndaloi vënien e unazave prej floriri, përdorimin e enëve të argjendit, përdorimin e shalëve të kuajve prej pam-buku dhe në ngjyrë të kuqe, veshjen e rrobave egjiptiane prej mëndafshi dhe të rrobave me mëndafsh të trashë, të hollë dhe normal”.

Po ashtu, Ali ibn Ebi Talibi tregon: “I Dërguari i Zotit ma ndaloi përdorimin e unazave prej floriri, veshjen e rrobave të mëndafshit dhe të ngjyrosura me shafran, si dhe këndimin e Kuranit, teksa jam në *ruku* dhe në *sexhde* gjatë namazit. Nuk po them se ai jua ka ndaluar edhe juve këto gjëra”.

Me të njëjtin qëllim edukimi, Profeti (a.s.) i pati thënë Rafi ibn Khadit: “Mos e jep me qira fermën tënde, por punoje vetë tokën!”

Edhe në këto raste, sahabët e kuptuan se Profeti nuk kishte për qëllim t’i detyronte për ndonjë gjë.

10. *Qëllimi i disiplinimit të shokëve të tij.* Për këtë qëllim, shërben si shembull hadithi në vijim: “Pasha Zotin, nuk ka besuar! Pasha Zotin, nuk ka besuar!” E pyetën: “Kush, o i Dërguar i Zotit?” Ai tha: “Njeriu, fqinji i të cilit nuk ndihet i sigurtë prej sherrit të tij”.

11. *Qëllimi i të vepruarit të lirë*. Ky qëllim përfshin hadithin ku përshkruhet mënyra se si hante Profeti (a.s.), si i vishte rrobat, si shtrihej, si ecte, si hipte mbi kafshën e tij dhe si i vendoste duart, kur bënte sexhde gjatë namazit.

Një tjetër shembull për këtë, është tregimi ku thuhet se, gjatë Haxhit të fundit, Profeti (a.s.) ndaloi mbi një kodër, duke parë një vijë uji në *Beni Kinanah*. Për këtë veprim, Aishja (r.a.) ka thënë: “Kampimi në *El-Atab* nuk është prej ritualeve të haxhit, por ishte vetëm një vend ku Profeti (a.s.) e kishte bërë zakon të ndalonte, në mënyrë që ta kishte më të lehtë për t’u nisur drejt Medinës”.

“Ri-interpretimi” që u bën Ibn Ashuri transmetimeve të mësipërme të hadithit, e ngre lart nivelin e “qëllimit” në metodat tradicionale dhe lejon përshtatje në interpretimin dhe zbatimin e teksteve fetare.

## LEJIMI I MJETEVE KRAHAS NDALIMIT TË TYRE

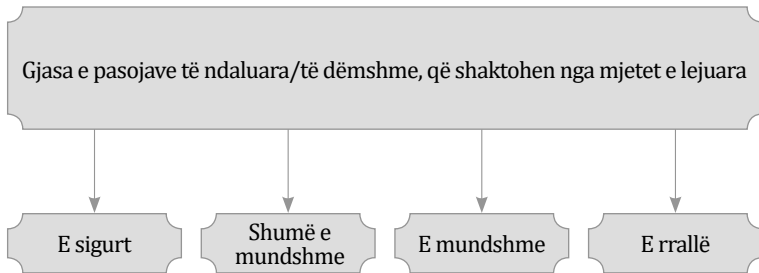
Ndalimi i mjeteve (*sadd el shara’i*) në Ligjin Islam përfshin ndalimin e një akti të ligjshëm, për shkak se mund shërbejë si një mjet që çon në veprime të ndaluara.<sup>154</sup>

Juristë të shkollave të ndryshme të Ligjit Islam, kanë rënë dakord, se, në një rast të tillë, arsyetimi dhe formulimi i duhur i trajtës “që çon në veprime të ndaluara”, duhet të jetë “ka shumë gjasa që të çojë...”. Megjithatë, ata kanë mendime të ndryshme për mënyrën se si duhej rregulluar krahasimi i gjasave. Ata e ndanë “gjasën” e veprimeve të ndaluara në katër shkallë të ndryshme.<sup>155</sup>

---

154 El-Sheukani, Mohammed ibn ‘Ali, *Irshad el-Fuhul Ila Tahkik ‘Ilm el-Usul*, bot. Mohammed Said el-Badri, bot. i parë (Bejrut: Dar el-Fikr, 1992), f. 246, Ebu Zahrah, Mohammed, *Usul el-Fikh* (Kajro: Dar el-Fikr el-‘Arabi, 1958), f. 268.

155 Ebu Zahrah, *Usul el-Fikh*, f. 271.



*Katër "kategoritë" e gjasës/shkallës së mundësisë, sipas juristëve që mbështesin ndalimin e mjeteve.*

Shembujt e mëposhtëm janë ilustrimet e juristëve për kategori-të e lartpërmendura:

1. Shembulli klasik i një veprimi që përfundon në dëm të sigurt, është 'hapja e një pusi në një rrugë publike', çka do t'i dëmtonte me siguri njerëzit. Juristët janë pajtuar njëzëri, se një veprim i tillë duhet ndaluar, por kanë mendime të ndryshme, nëse personi që e hap pusin, në këtë rast, do të ishte përgjegjës për ndonjë dëm të mundshëm, që do t'u shkactohej njerëzve, për shkak të veprimit të tij apo të saj. Ata e mendojnë ndryshe çështjen, nëse ndalimi i një veprimi të caktuar i ngarkon me përgjegjësi njerëzit, për pasojat që mund të ketë kryerja ose moskryerja e veprimit prej tyre.
2. Një shembull i veprimit që mund të shkaktojë një dëm të rrallë, sipas El-Shatibit, është shitja e rrushit, edhe pse disa njerëz mund ta përdorin atë për të bërë verë. Juristët janë pajtuar se, mbi një veprim të tillë, nuk aplikohet "ndalimi i mjeteve", për shkak se "dobia e tij është më e madhe sesa dëmi që mund të ndodhë kudo, në raste të rralla".<sup>156</sup>
3. Juristët janë të mendimit se dëmi është shumë i mundshëm, kur "shiten armë në kohë luftrash civile, apo kur

156 El-Shatibi, *Al-Muafakat*, vëll. 2, f. 249.

i shitet rrush një prodhuesi vere”.<sup>157</sup> Shkollat malikite dhe hanbelite janë të mendimit se gjëra të tilla duhen ndaluar. Shkollat e tjera nuk kanë rënë dakord, sepse, sipas tyre, për të justifikuar ndalimin e një gjëje të tillë, duhet të jetë e plotë siguria për dëmin që shkakton ajo.

4. Disa juristë kanë thënë se dëmi është *i mundshëm*, atëherë “kur një grua udhëton vetëm”, ose “kur njerëzit bëjnë kontrata të rregullta ligjore, por që fshehin hile të caktuara, si mjete kamate”.<sup>158</sup> Edhe në këtë rast, shkollat malikite dhe habelite janë shprehur për ndalimin e këtyre veprimeve, ndërsa të tjerat nuk kanë rënë dakord, për shkak se dëmi nuk është “i sigurt” ose “shumë i mundshëm”.

Shembujt e mësipërm klasikë tregojnë edhe një herë, se “mjetet” dhe “qëllimet” ndryshojnë në varësi të rrethanave ekonomike, politike, sociale e mjedisore dhe nuk janë rregulla të përhershme.

“Udhëtimi i gruas vetëm”, “shitja e armëve”, apo “shitja e rrushit” mund të çojnë në ndonjë dëm të mundshëm në situata të caktuara, por mund të jenë krejtësisht të padëmshme, madje edhe të dobishme për njerëzit në situata të tjera.

Në këtë mënyrë, është e pasaktë të klasifikohen veprimet sipas gjasave të dëmit në kategoritë “strikte” të paraqitura më lart.

Nga pikëpamja etike, “ndalimi i mjeteve” është një qasje që e gjykon dobinë a dëmin e një veprimi, në bazë të pasojave të tij.<sup>159</sup> Kjo qasje mund të jetë e dobishme në disa situata, por edhe mund të keqpërdoret nga disa juristë pesimistë, apo nga njerëz të motivuar politikisht.

Sot, “ndalimi i mjeteve” është një çështje që haset vazhdimisht në qasjet neo-literaliste dhe përdoret nga disa regjime autoritare

---

157 Ebu Zahrah, *Usul el-Fikh*, f. 273.

158 Po aty, f. 273.

159 Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, bot. i tetë (New Jersey: Prentice-Hall, 2000), f. 90.

për qëllimet e tyre, veçanërisht në sferën e ligjeve që kanë lidhje me gratë. Për shembull, duke u përdorur si pretekst ndalimi i mjeteve, gratë e kanë të ndaluar “t’i japin makinës”, “të udhëtojnë vetëm”, “të punojnë në radio a televizione”, “të merren me politikë”, madje edhe “të ecin në rrugë”.<sup>160</sup>

Për ta ilustruar këtë keqpërdorim të “ndalimit të mjeteve”, më poshtë jepet një *fetva*, që mua më ngjan vërtet qesharake. Kjo fetva është dhënë nga *Këshilli i Lartë Saudit i Fetvasë* dhe i referohet drejtimit të automjetit nga gratë.<sup>161</sup>

[Pyetje]: *A është e lejueshme për një grua, që në rrethana nevojë, t’i japë vetë automjetit, pa pasur praninë e një kujdestari të ligjshëm, në vend që të hipë në makinë me një burrë të huaj për të?*

[Fetva]: *Është e ndaluar që gruaja t’i japë vetë automjetit, pasi një gjë e tillë nënkupton që ajo duhet të zbulojë të gjithë fytyrën, apo një pjesë të saj. Përveç kësaj, nëse automjeti i saj do të prishej në rrugë, apo nëse do të bënte aksident, apo nëse do të merrte gjobë, atëherë asaj do t’i duhej të përzihej me burra. Për më tepër, drejtimi i automjetit prej saj, do t’i mundësonte udhëtimin në distanca të largëta, ku nuk ka mbikëqyrjen e kujdestarit të saj të ligjshëm. Gratë janë të dobëta dhe bien pre e emocioneve dhe e animeve morale. Nëse u lejohet drejtimi i makinës, atëherë ato do të dalin jashtë mbikëqyrjes dhe autoritetit të burrave të familjes. Gjithashtu, për të fituar të drejtën e drejtimit të automjetit, atyre u duhet të aplikojnë për lejen e drejtimit dhe të dalin në fotografi. Fotografimi i grave, qoftë edhe në rrethana të tilla, është i ndaluar, sepse shkakton fitne (dëm) dhe mbart rreziqe të mëdha.*

Disa malikitë, përveç “ndalimit të mjeteve” (*sadd el-dhara’i*)<sup>162</sup>, sugjeruan edhe “lejimin/hapjen e tyre” (*fath el-dhara’i*).

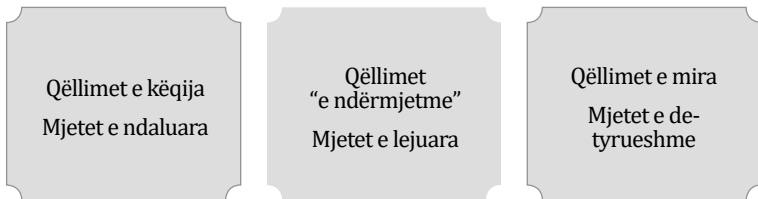
160 Wajanat Abdurrahim Maymani, *Ka’idah el-Dhara’i*, bot. i parë (Xhedah: Dar el-Muxhtema’, 2000), f. 608, 22, 32, 50.

161 Marrë nga *Speaking in God’s Name*, Khalid Ebu El-Fadl (Oksford: Oneworld Publications, 2003), f. 275.

162 El-Karafi, *el-Dhakhirah*, vëll. 1, f. 153. El-Karafi, *El-Furuk* (Ma’a Hauamishih), vëll. 2, f. 60, Burhan el-Din ibn Farhun, *Tabsirah el-Hukkam fi Usul el-Akdijah ue Menahixh el-Ahkam*, bot. Xhemal Marashli (Bejrut: Dar el-Kutub el-’Ilmijjah, 1995), vëll. 2, f. 270.

El-Karafi i ndau rregullat në mjete (*vasa'il*) dhe qëllime (*mekasid*). Ai u shpreh se mjetet që çojnë në qëllime të ndaluara, duhet të ndalohen, ndërsa ato që çojnë në qëllime të lejuara, duhet të lejohen.<sup>163</sup> Kështu, El-Karafi e lidhi renditjen e mjeteve me atë të qëllimeve të tyre dhe propozoi tri nivele të qëllimeve: qëllimet e këqija (*akbah*), qëllimet e mira (*afdal*) dhe qëllimet e ndërmjetme (*mutavassitah*).

Ibn Farhuni (vd. 769 h), që gjithashtu i përkiste shkollës malikite, e aplikoi teorinë e “lejimit të mjeteve” të El-Karafit në një sërë gjykimesh.<sup>164</sup>



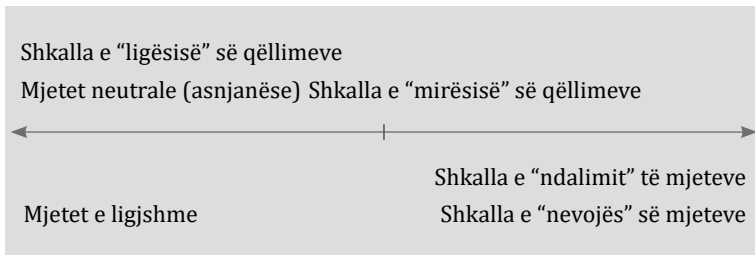
*Shkallët e qëllimeve dhe të mjeteve alternative, sipas El-Karafit.*

Pra, malikitët nuk u kufizuan vetëm në “anën negative të etikës së pasojave”, nëse do të huazonim këtë term të Filozofisë morale. Ata e zgjeruan këtë metodë të menduari drejt anës pozitive të saj, çka nënkupton lejimin e mjeteve për arritjen e qëllimeve të mira, edhe nëse ato qëllime nuk përmenden në tekste specifike fetare.

Me qëllimin për t'i dhënë më shumë elasticitet *ndalimit të mjeteve* me bazë në *mekasid*, në tabelën e mëposhtme sugjerohet matja e vazhdueshme e “mirësisë” dhe “ligësisë” së qëllimeve, e shprehur në termat e El-Karafit. Asokohe, mjetet “neutrale” nënkuptonin mjetet “e ligjshme/lejuara”.

163 El-Karafi, *El-Dhakhirah*, vëll. 1, f. 153. El-Karafi, *El-Furuk* (Ma'a Hauamishih), vëll. 2, f. 60.

164 Ibn Farhun, Burhan el-Din, *Tabsirah el-Hukkam fi Usul el-Akdijah ue Menahixh el-Ahkam*, bot. Xhemal Marashli (Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijjah, 1995), vëll. 2, f. 270.



*Spektri i shkallëve ndërmjet qëllimeve të mira/mjeteve të nevojshme dhe qëllimeve të këqija/mjeteve të ndaluara.*

## PËRMBUSHJA E MEKASIDIT "UNIVERSAL"

*El-Urf* ka kuptimin e zakonit, ose më saktë, të një zakoni "të mirë", të miratuar nga komuniteti.<sup>165</sup> Në "First Encyclopaedia of Islam" (Enciklopedia e parë e Islamit), Levi pohon ndarjen konceptuale ndërmjet '*urf* dhe *shar*'. Ai shkruan:

*Urf (ar.) është përkufizuar nga Djurdjani<sup>166</sup> si një [veprim ose besim], që njerëzit e kryejnë në pajtueshmëri me arsyen dhe që ua pranon e natyrshmja e tyre [si diçka të drejtë]. Kështu, 'urf përfaqëson një zakon të pashkruar, në dallim nga ligji i shkruar, shar', ndonëse nuk kanë munguar përpjekjet për ta konsideruar atë si pjesë të usul-it.*

Megjithatë, lidhja ndërmjet Ligjit Islam (*shar*) dhe '*urf*-it është shumë më komplekse sesa ndarja e mësipërme. '*Urfi* arab, në mënyrë të veçantë gjatë kohës së hershme të Islamit, ka ndikuar te një sërë dispozitash të *fikh'ut*.

Et-Tahir ibn Ashuri ofroi një këndvështrim të ri të bazave të "zakonit" (*el-'urf*), duke iu referuar objektivave të Ligjit Islam.

165 El-Mubarak el-Khazri, *El-Nihajah fi Gharib el-Hadith ue el-Athar* (Bejrut: El-Mektebeh el-'Ilmijjah, 1979), vëll. 3, f. 216.

166 Ta'rifat, ed. Flügel, f. 154.



Në veprën e tij *Mekasid el-Shari'ah*, ai shkroi një kapitull mbi *el-'urf-in*, me titull “Universaliteti i Ligjit Islam”.<sup>167</sup> Në këtë kapitull, Ibn Ashuri nuk mori në konsideratë ndikimin e zakonit në aplikimin e transmetimeve, siç ndodh rëndom në këndvështrimin tradicional. Në vend të tij, ai mori në konsideratë ndikimin e zakoneve (arabe) te vetë transmetimet. Pjesa e mëposhtme është një përmbledhje e argumentimit të Ibn Ashurit.

*Së pari*, Ibn Ashuri shpjegoi se Ligji Islam duhet të jetë universal, për shkak se pretendohet që ai është “i zbatueshëm në të gjitha kohët, në të gjitha shoqëritë e për të gjithë njerëzit”, siç thuhet në shumë ajete kuranore dhe hadithe që citon ai.<sup>168</sup>

Më pas, ai shtjellon urtësitë që fshihen pas përzgjedhjes së Profetit (a.s.) ndër arabët, një prej të cilave është izolimi i arabëve nga qytetërimi, çka i përgatiti ata që “të përziheshin dhe të lidheshin lehtësisht me kombet e tjera, me të cilët ata nuk kishin armiqësi, në dallim nga persët, bizantinët dhe koptët”. Sidoqoftë, në mënyrë që Ligji Islam të jetë universal, “rregullat dhe udhëzimet e tij duhet të zbatohen njëlloj për të gjitha qeniet njerëzore, sa më shumë që të jetë e mundur”, shprehet Ibn Ashuri. Kjo është arsyeja, vazhdon ai, se pse “Zoti e ka bazuar Ligjin Islam në urtësi dhe arsye që mund të rroken nga mendja dhe që nuk ndryshojnë sipas popujve dhe zakoneve”.

Gjithashtu, Ibn Ashuri shpjegon edhe arsyen se pse Profeti (a.s.) i ndaloi shokët e tij të shkruanin atë që ai thoshte, “në mënyrë që rastet e veçanta të mos merreshin e zbatoheshin si rregulla të përgjithshme”. Ibn Ashuri nisi t'i aplikonte idetë e tij mbi një sërë transmetimesh, në përpjekje për të filtruar zakonet arabe nga rregullat e njohura tradicionale.

167 Ibn Ashur, *Mekasid el-Sheri'ah el-Islamijeh*, f. 234.

168 Ibn Ashuri përmend ajetet: «Ne të kemi dërguar ty (o Muhamed) vetëm si sjellës të lajmit të mirë dhe paralajmërues për të gjithë njerëzimin...» (Kuran, 34:28), «Thuaj (o Muhamed): “O njerëz, unë jam i Dërguari i Allahut për të gjithë ju...”» (Kuran, 7:158) si dhe hadithin: “Të dërguarit e mëparshëm kanë ardhur posaçërisht për popujt e tyre, ndërsa unë jam dërguar për krejt njerëzimin”. (Muslimi).

Ai shkroi:<sup>169</sup>

*Ligji Islam nuk merret me përcaktimin e llojit të veshjes, shtëpisë apo kafshës që duhet të kenë njerëzit... Për pasojë, mund të themi se nuk është e drejtë që zakonet dhe doket e një populli të caktuar, t'u imponohen popujve të tjerë si legjislacion, madje as vetë popullit të origjinës së tyre... Kjo metodë interpretimi ka zgjidhur shumë pësh-tjellime, me të cilat janë përballur dijetarët, teksa përpiqeshin të kuptonin arsyet, se pse ishin ndaluar disa praktika të caktuara, siç është p.sh.: ndalimi i grave për të përdorur zgjatime flokësh, për të ndarë dhëmbët e përparmë, apo për të bërë tatuazhe. Sipas kënd-vështrimit tim, praktikat e përmendura në hadith ishin, sipas arabëve, shenja të mungesës së delirësisë së gruas. Prandaj, ndalimi i praktikave të tilla kishte për qëllim disa motive të këqija. Ngja-shëm, lexojmë: "gratë besimtare duhet të hedhin mbulesat mbi kra-haror..." (sure Ahzab). Ky është një legjislacion që mori në konsider-atë një traditë arabe. Për pasojë, nuk u referohet domosdoshmë-riht grave që nuk e përdorin këtë stil veshjeje...*

Në këtë mënyrë, duke u bazuar në objektivin e "universalitetit" të Ligjit Islam, Ibn Ashuri paraqiti një metodë të inter-pretimit të transmetimeve, më shumë nëpërmjet të kuptuarit të kontekstit kulturor arab, sesa marrjen e tyre si rregulla absolute dhe të pakufizuara.

Kështu, ai i lexoi transmetimet e mësipërme sipas objek-tivave më të larta morale të tyre dhe jo si norma më vete. Kjo qasje mundëson një përshtatje të gjerë në sferën e Ligjit dhe re-spekton kulturat lokale, veçanërisht ato jo-arabe.

---

169 Ibn Ashur, *Mekāsīd el-Sherī'ah el-Islamijah*, f. 236.

## MEKASIDI SI BAZË E PËRBASHKËT E SHKOLLAVE TË LIGJIT ISLAM

Sot, në fillim të shekullit të XXI, janë krijuar disa ndarje të forta ndërmjet shkollave të Ligjit Islam. Ndarja më e fortë dhe më shkatërruese është ajo ndërmjet *sunitëve* dhe *shiitëve*, të cilën shumë njerëz dëshirojnë ta kuptojnë si ndarje “sektare” për motive të ndryshme politike.

Dallimet e dukshme të së shkuarës dhe së tashmes ndërmjet shkollave *sunite* dhe *shiite*, siç mund ta pohojnë edhe njerëzit e familjarizuar me Ligjin Islam, përqendrohen më shumë në “qëndrimet e ndryshme politike”, sesa në “shtyllat e besimit”. Në ditët e sotme, ndarja ndërmjet sunitëve dhe shiitëve ka lëshuar rrënjë të thella në gjykata, xhami dhe në marrëdhëniet shoqërore në shumicën e vendeve, duke shkaktuar edhe konflikte të dhunshme. Këto ndarje e rëndojnë edhe më shumë kulturën gjithnjë e në rritje të intolerancës civile (mosmarrëveshjes qytetare) dhe të paaftësisë për të bashkëjetuar me “tjetrin”.

Unë kam bërë një analizë të studimeve më të fundit mbi *mekasidin*, të shkruara nga dijetarët kryesorë sunitë dhe shiitë. Nëpërmjet kësaj analize, kam zbuluar një ngjashmëri identike interesante, ndërmjet të dyja qasjeve të *mekasidit*.<sup>170</sup> Të dyja qasjet trajtojnë të njëjtat çështje (*ixhtihad, kijas, hukuk, kijam, ahlak* e kështu me radhë), u referohen të njëjtëve juristë dhe të njëjtave libra (“Burhan” të El-Xhujnit, “Ilal el-Shera’i” të Ibn Babavajah, “Mustasfa” të El-Gazalit, “Muafakat” të El-Shatibit, “Usul” të El-Saderit dhe “Mekasid” të Ibn Ashurit) dhe përdorin të njëjtat klasifikime teorike (*mesalih, darurat, hajijjat, tahsinijjat, mekasid ‘ammah, mekasid khassah* etj.). Pjesa më e madhe e dallimeve juridike

---

170 Shih: Mohammed Mehdi Shemsuddin, “Mekasid el-Sheri’ah”, Mohammed Hussein Fadlullah, “Mekasid el-Sheri’ah”, El-Eluani, “Mekasid el-Sheri’ah” dhe Abdulhadi el-Fadli, “Mekasid el-Sheri’ah”, bot. Abdulxhebar el-Rufa’i (Damask: Dar el-Fikr, 2001). Shih gjithashtu edhe “Madkhal” të Kardavit.

ndërmjet shkollave të *fikh'ut*, sunite dhe shiite, kanë si shkak ndryshimet në opinion rreth disa transmetimeve dhe një sasi të vogël rregullash praktike.

Qasja *mekaside* ndaj *fikh'hut* është një *qasje gjithëpërfshirëse*, e cila nuk kufizohet në një transmetim apo këndvështrim, por u referohet parimeve të përgjithshme dhe bazave të përbashkëta. Përbushja e objektivave “më të larta” të bashkimit dhe pajtimit të muslimanëve ka përparësi mbi përmbushjen e hollësive të *fikh'ut*.

Në këtë kuadër, Ajatullah Mehdi Shemsudini e ndaloi ushtrimin e ushtrimin e dhunës ndërmjet shiitëve dhe sunitëve, duke u bazuar në “objektivat më të larta dhe themelore të pajtimit, bashkimit dhe drejtësisë”.<sup>171</sup>

Qasja mbi bazë *mekasidi* i ngre çështjet në një nivel më të lartë filozofik. Për pasojë, ajo i tejkalon dallimet që ekzistojnë rreth historisë politike të muslimanëve dhe nxit një kulturë pajtimi e bashkëjetese të paqte, e cila është mjaft e nevojshme sot.

## MEKASIDI SI BAZË E PËRBASHKËT PËR DIALOG NDËRFETAR

*Teologjia sistematike* është një *qasje* ndaj fesë, apo një sistemi të caktuar të besimit, e cila synon të paraqesë një tablo të përgjithshme dhe të plotë të gjërave. Ajo merr në konsideratë të gjitha aspektet që lidhen me fenë apo besimin, siç janë: historia, filozofia, shkenca dhe etika, me qëllim që të përfundojë në një pikëpamje gjithëpërfshirëse filozofike. “Teologjia sistematike” po bëhet gjithnjë e më e njohur, veçanërisht në teologjinë e krishterë, me të gjitha degët e saj.

---

171 Shemsuddin, “Mekasid el-Sheri’ah”, f. 26.

*Teologjia sistematike e krishterë* shtron pyetjen në vijim: “Çfarë na mëson Bibla sot për një çështje të caktuar?”<sup>172</sup> Si e tillë, ajo përfshin “mbledhjen dhe sintetizimin e të gjitha fragmenteve nga teksti i shenjtë, që kanë lidhje me çështje të caktuara”,<sup>173</sup> të tilla si: lutjet, drejtësia, ndershmeria, dhembshuria, mëshira, uniteti, diversiteti (larmia), morali, shpëtimi dhe një sërë temash të tjera.<sup>174</sup>

Pra, teologjia sistematike përdor “metodën induktive”,<sup>175</sup> me të cilën kryhet grupimi, klasifikimi dhe integrimi i “të vërtetave të shkëputura”, madje edhe i atyre që konsiderohen si “fakte të paklasifikuara”, derisa të bëhet e qartë ndërlidhja, “dogmat”<sup>176</sup> ose “përmbledhjet e kuptueshme” të tyre.<sup>177</sup>

Nevoja e një qasjeje sistematike ndaj teologjisë është shpjeguar nga Çarls Hodge (1797-1878) në pikat e mëposhtme:<sup>178</sup>

1. Struktura e mendjes njerëzore nuk mund të rrijë pa u përpjekur të sistemojë dhe “të bashkërendojë faktet që ajo i pranon si të vërteta”.
2. Grumbullimi i fakteve të veçuara çon në një lloj më të lartë të dijes.
3. Ky proces është i nevojshëm për nxjerrjen e së vërtetës dhe “mbrojtjen e saj nga kundërshtimet”.
4. Kjo është “natyra” e botës fizike dhe e Shpalljes, e përcaktuar nga Zoti, i Cili do që “njeriu të hulumtojë veprat e Tij dhe të zbulojë lidhjen e mrekullueshme organike dhe kombinimin harmonik të tyre”.

---

172 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Leicester dhe Grand Rapids: Inter Varsity Press dhe Zondervan Publishing House, 1994, 2000), f. 21.

173 Po aty, f. 22.

174 Po aty, f. 67, 65, 110, 119, 123, 135, 143, 164, 172, 189, 208.

175 Charles Hodge, *Systematic Theology*, bot. nga Edward Gross (New Jersey: P & R Publishers, 1997), f. 26.

176 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996), f. 15.

177 Roger Olson, *The Mosaic of Christian Beliefs: Twenty Centuries of Unity & Diversity* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002), f. 74.

178 Charles Hodge, *Systematic Theology*, f. 24-25.

Teologjia sistematike në kuptimin e përmendur më lart, ka një ngjashmëri të dukshme praktike me qasjen me bazë *mekasidi* të Islamit. Të dyja qasjet kanë konceptin e “ri-interpretimit”, me qëllim që të mundësohet dinamizmi dhe përshtatja me botëkuptimet e ndryshme, pa rrezikuar referencat themelore të besimtarëve nga Shkrimet e tyre të Shenjta.

Teorika klasike e *mekasidit* përcakton nevojat thelbësore (*darurat*) që duhen ruajtur dhe mbrojtur nga Sheriati, siç janë: “mbrojtja e besimit, jetës, pasurisë, mendjes dhe pasardhësve”.<sup>179</sup>

Në mënyrë të ngjashme, teologët sistematikë trajtojnë koncepte të ngjashme, të tilla si: rëndësia e mbrojtjes së jetës dhe shëndetit, mbrojtja e shpirtrave, duke “ndaluar dehjen” (ndonëse në Islam është e ndaluar çdo lloj sasive apo forme pijesh alkoolike, si një mënyrë për “të mbyllur rrugët” që çojnë drejt dehjes), domosdoshmëria e ushqimit të familjes e kështu me radhë.<sup>180</sup>

Një këndvështrim gjithëpërfshirës (*mekasidi*) u mundëson teologëve të nxënë disa mësimet specifike dhe urdhra fetare, brenda një kuadri të përgjithshëm parimesh dhe objektivash udhëzuese, në vend që të përqendrohen në të kuptuarit e tyre pjesë pas pjesë, duke rezultuar, kështu, në zbatim literal të këtyre mësimëve dhe urdhrave.

Kështu, vlerat morale të synuara nga shumë urdhra, nuk janë të ndryshme brenda spektrit fetar, pavarësisht faktit se ato marrin formë të ndryshme në mjedise specifike praktike.

Prandaj, unë besoj se qasja e mësipërme ndaj teologjisë, e bazuar tek objektivat, mund të luajë një rol të rëndësishëm në dialogun ndër fetar dhe në procesin e të kuptuarit. Ajo zbulon të përbashkëtat që janë thelbësore për një dialog dhe një të kuptuar të tillë.

179 El-Ghazali, *El-Mustasfa*, vëll. 1, f. 172, Ibn el-'Arabi, Ebu Bekr el-Maliki, *El-Mahsul fi Usul el-Fikh*, bot. Hussein Ali Aljadri dhe Saiid Foda, bot. i parë (Aman: Dar el-Bajarik, 1999), vëll. 5, f. 222, Al-Amidi, el-Ihkam, vëll. 4, f. 287.

180 Wayne Grudem, *Systematic Theology*, f. 124, 208, 241, 781, 1009.

## MEKASID EL-SHERI'AH NË PRAKTIKË

### *Pyetje dhe përgjigje mbi etikën*

Pyetjet në vijim i kam marrë nga njerëz të ndryshëm në vende të ndryshme, nëpërmjet faqes elektronike *islamonline.net*, forumit *Pyet rreth Islamit* të faqes elektronike *readingislam.net* dhe nëpërmjet postës elektronike. Pyetjet dhe përgjigjet i kam redaktuar, duke u hequr pjesët që nuk kanë lidhje me tematikën e këtij libri. Qëllimi i kësaj pjese është për të ilustruar se si *mekasid el-sheri'ah* mund t'u japë përgjigje disa çështjeve të ngutshme bashkëkohore rreth Ligjit Islam, për të cilat pyesin muslimanët e jomuslimanët kudo nëpër botë.

*Pyetje: "Mekasidi"* (objektivi) i Sheriatit në përgjithësi është etika (*ahlak*), apo jo? Si një musliman që kam jetuar në Perëndim, unë vërej një hendek të madh ndërmjet *kodit etik të Islamit* dhe *kodit etik të Perëndimit*. Hendeku për të cilin flas, lidhet me përjetësinë dhe harmoninë e këtij kodi të etikës. E kam fjalën që, ajo çka është konsideruar si e keqe rreth 1400 vjet më parë në Islam, është ende e tillë në Islamin e sotëm, ndërkohë që nuk ndodh e njëjta gjë me kodin etik të Perëndimit. Ju lutem, më jepni mendimin tuaj në lidhje me këtë çështje!

*Përgjigje:* Përgjigjen e kësaj pyetjeje serioze dhe të rëndësishme do ta përmbledh në dy pika kryesore:

1) Duhet të bëjmë fillimisht dallimin ndërmjet vlerave etike (idealeve dhe *mekasidit*) dhe gjykimeve etike (të cilat janë aplikime të këtyre vlerave në realitet). *Mekasidi* i idealeve dhe i vlerave (si: drejtësia, barazia, ndershmëria, liria modestia, toleranca etj.) nuk është subjekt "evolucioni" dhe nuk ndryshon në kohë dhe hapësirë. Kurse normat etike, të cilat janë zbatimet praktike të këtyre idealeve, mund të ndryshojnë, por

sërish duke ruajtur dhe promovuar idealet origjinale. Këto zbatime praktike ndryshojnë në kohë dhe në hapësirë.

Për shembull, drejtësia është e njëjtë në çdo vend dhe në çdo kohë, por zbatimi i saj nëpër gjykata lidhet qartësisht me atë që shoqëria përkatëse e mendon si “të drejtë”, në varësi të kulturës dhe kontekstit të saj. Më konkretisht, drejtësia përfshin një sërë të drejtash dhe detyrash ligjore për çdo anëtar familjeje, në varësi të sistemit social përkatës. Këto të drejta dhe detyra mund të jenë të ndryshme në sisteme të ndryshme sociale, ku roli i secilit prej anëtarëve të familjes mund të ndryshojë dukshëm. Ky dallim, apo “specifikë kulturore”, duhet të merret gjithmonë parasysh, në mënyrë që mund të ruhet vetë drejtësia.

2) Megjithatë, në Islam ekzistojnë disa “akte adhurimi” (arab. *ibadat*), të cilat merren si të mirëqena dhe nuk janë subjekt ndryshimesh. Këto janë elemente të përbashkëta kulturore të Islamit, nëse mund t’i quajmë kështu, të cilat duhen përvetësuar nga çdo musliman. Shembuj të qartë të këtyre elementeve janë: pesë faljet ditore të muslimanëve (dhe mënyra se si falen, abdesi që marrin para faljes, numri i faljeve dhe koha e tyre, përkuljet, lutjet etj.) dhe bamirësia vjetore (*zekati*: përçindja e caktuar që jepet, kategoritë që e përfitojnë atë etj.). Nëpërmjet këtyre akteve të adhurimit, muslimanët ndjekin shembullin e Profetit të fundit, Muhamedit (a.s.), dhe nuk u lejohet që t’i “përpunojnë” apo t’i ndryshojnë, duke u bazuar në ndonjë urtësi apo arsyetim që mund të fshihet pas tyre. Nga ana tjetër, në veprimet që hyjnë në kategorinë e “praktikave të tregtisë” (*muamalat*), janë subjekt i faktit se sa arrijnë t’i realizojnë urtësitë dhe arsyetimet morale që gjenden në to.

Gjithashtu, në këndvështrimin tim, ndalimi i disa akteve të caktuara (të tilla si: pirja e çdo lloj sasive të alkoolit, kumari, kama-ta dhe imoraliteti) hyn në kategorinë e “akteve të adhurimit”, të cilat janë të deklaruara qartazi dhe me terma të padiskutueshme në Shkrimin e Shenjtë. Sigurisht që ne mund të reflektojmë apo të



diskutojmë mbi urtësinë që fshihet pas tyre, por në fund, janë disa rregulla të caktuara të cilat duhet t'i zbatojë çdo musliman, si shenja të fesë të tij.

*Pyetje:* Si mund të ndihmojnë ligjet islame për rritjen e vlerave etike të një shoqërie muslimane, në një botë moderne ku gjithçka ndryshon me shpejtësi?

*Përgjigje:* Ligji Islam ka një veçori unike. Ai synon gjithmonë arritjen e një *mekasidi* specifik, etik e moral, me anë të rregullave të përcaktuara fetarisht. Rregullat islame të *ibadeteve* (aktet e adhurimit) dhe *mu'amalat* (marrëveshjet tregtare) kanë në thelb të tyre përmbushjen e objektivave specifike morale. Profeti (a.s.) është dërguar për “të përsosur cilësitë e mira të karakterit”. Në shembuj më konkretë, Zoti (xh.sh.) përmend se falja e rregullt “ndalon nga veprimet e pamoralshme...” (Kuran, 29:45), se gjatë Haxhit “nuk duhet të kryhet asnjë akt imoral a i keq...” (Kuran, 2:197) dhe se bamirësia shërben për të pastruar të pasurin (nga lakmia), për të ndihmuar të varfrin dhe nevojtarin. Ngjashëm me këtë, të gjitha rregullat që juristët kanë përcaktuar për tregtinë dhe kontratat në lidhje me të, synojnë arritjen e vlerave të caktuara, të tilla si: paanësia, ndershmëria, mbrojtja e të dobëtimit etj.

Ligjet islame (nëse zbatohen siç duhet) përhapin dhe përforcojnë virtytet e larta në shoqëri. Me fjalë të tjera, nëse do të shpreheshim me gjuhën e sotme, Ligji Islam është një “ligj moral”, më shumë sesa “teokratik”.

*Pyetje:* Në Kuran thuhet se Muhamedi (a.s.) është “mëshirë për të gjithë njerëzimin.” Si reflektohet një fakt i tillë në sistemin e ngurtë të Sheriatit Islam? A nuk ju duket se ka një kontradiktë ndërmjet trajtës së ngurtë të Sheriatit dhe mëshirës, si qëllim kryesor dhe përfundimtar i ekzistencës së Muhamedit (a.s.)? Ju lutem, na e qartësoni këtë çështje!

*Përgjigje:* Po! Është e vërtetë se Profeti Muhamed (a.s.) ka ardhur si “mëshirë për të gjitha qeniet” (Kuran, 21:107), por nuk mendoj se ky fakt bie ndesh me Sheriatin, që është një mënyrë morale dhe e mëshirshme jetese. Unë e përdor shpesh thënien e imamit të njohur Shemsudin ibn el-Kajjimi (vd. 748h/1347), i cili thotë:

Sheriati ka në thelb të tij largpamësinë/urtësinë dhe arrijtjen e mirëqenies së njerëzve në këtë botë dhe në tjetrën. Ai vërtitet rreth drejtësisë, mëshirës, maturisë dhe mirësisë. Si rrjedhojë, çdo lloj rregulli a gjykimi, që zëvendëson drejtësinë me padrejtësinë, mëshirën me të kundërtën e saj, të mirën me të keqen, apo urtësinë me marrëzinë, nuk i përket Sheriatit, edhe nëse pretendohet se mund të jetë nxjerrë nga ndonjë interpretim i caktuar.

Megjithatë, e vërteta është se ekzistojnë keqinterpretime dhe keqzbatime të vjetra dhe të reja të Sheriatit, të cilat shkaktojnë probleme. Kështu, teksa Sheriati synon arrijtjen e objektivave apo *mekasidit* të drejtësisë, mëshirës, maturisë dhe mirësisë, disa njerëz me ndikim në pozita politike dhe/ose intelektuale, e përdorin Sheriatin në mënyrë të gabuar, me qëllim që të arrijnë disa përfitime të kësaj bote. Këta njerëz krijojnë një imazh të keq për Sheriatin dhe e dëmtojnë Islamin më shumë sesa armiqtë e tij.

*Pyetje:* Dashuria është një synim përfundimtar në jetë dhe gje-tja e njeriut të duhur për t’i falur a për të të falur dashuri për-bën lumturinë e vërtetë. Pse nuk mund ta shijojmë bukurinë e dashurisë së paqtë, pa qenë e nevojshme t’i vëmë vetes barrën e krijimit të një familjeje të ndërlikuar? Si mund të konsiderohet një ndalim i tillë i dashurisë fizike, si etik dhe si pjesë e “objekti-vave etike të Sheriatit”?

*Përgjigje:* Kjo është një sferë ku praktikat e shumë muslimanëve kanë qenë thjesht të padrejta për Sheriatin. Pajtohem

me faktin se dashuria është një nga gjërat më të bukura që Zoti ka krijuar në tokë. Pajtohem edhe se është krejt njerëzore të dashurosh dikë, si rrjedhojë, edhe të duash të kesh marrëdhënie fizike me të për ta shprehur këtë dashuri. Islami nuk është aspak kundër kësaj, por vetëm sa e rregullon atë. Islami nuk është kundër dashurisë, por e ka ndaluar “intimitetin fizik ndërmjet çifteve të palidhura në martesë. Pse? Sepse nëpërmjet kësaj, Islami vendos në ekuilibër këtë vlerë të dashurisë me një tjetër vlerë, që është mirëqenia e familjes, e cila është baza e një shoqërie të shëndetshme, sipas perspektivës islame.

Nëse një burrë apo një grua e martuar bën shkelje kurore, Islami e konsideron “krim” një akt të tillë, për shkak se, edhe nëse ai bëhet si një shprehje e dashurisë, sërish është kundër vetë bërthamës së familjes ideale që përshkruan Islami. Nga ana tjetër, nëse të dashuruarit janë të pamartuar, Islami nuk i ndalon ata që ta duan njëri-tjetrin, por ua ndalon shprehjen e kësaj dashurie përmes kontaktit fizik jashtëmartesor. Përsëri, ky rregull synon të balancojë vlerën e dashurisë me atë të familjes. Nga ana tjetër, Islami inkurajon martesën dhe e lehtëson atë në shumë mënyra. Profeti (a.s.) ka thënë: “Gjëja më e mirë që mund të bëjnë dy të dashuruar, është të lidhen në martesë” (transmetuar nga Ahmedi dhe të tjerë).

Po sikur marrëdhënia fizike ndërmjet dy të pamartuarve të çojë në ngjizjen e një fëmije? A është e drejtë për atë fëmijë, që të vijë në jetë nga një marrëdhënie pa anagazhime?!

Do të doja të përmendja gjithashtu, se, nëse çifti nuk dëshiron të ketë fëmijë, për arsye të caktuara, ndoshta për shkak se janë shumë të rinj, apo për shkak se nuk duan të marrin përgjegjësinë e asaj që ju e quani si “barrë e një familjeje të ndërlikuar”, Islami nuk është kundër kësaj. Por të paktën, nëse vjen një moment për të ardhur në jetë fëmija, atëherë ai duhet të vijë brenda një familjeje. Kjo gjë e mbron fëmijën nga padrejtësia. Këtë e dëshmon gjendja aktuale e nënave të vetme në vende të ndryshme.

Pra, dashuria është një objektiv i mrekullueshëm, siç thoni edhe ju, por Islami synon ta balancojë atë me objektiva të tjera sociale dhe familjare.

*Pyetje:* Si mund të jetë Islami një mënyrë etike jetese, kur ai nxit terrorizmin?

*Përgjigje:* Do t'i përgjigjem kësaj pyetjeje, duke renditur me pika se çfarë NUK është terrorizmi, e më pas, çfarë është, në mënyrë që përgjigja të jetë e vetëkuptueshme.

- Terrorizmi nuk njësohet me asnjë fe. Është e padrejtë që Islamit, Krishterimit, Judaizmit, Hinduizmit apo Budizmit t'i bashkëlidhet terrorizmi. Mënyra më e mirë për të gjykuar rreth një feje të caktuar, është të lexosh Shkrimin e Shenjtë të saj. Sipas Shkrimeve të tyre, këto fe propagandojnë një mënyrë të caktuar të vështrimit të hyjnore dhe të botës, si dhe u mësojnë ndjekësve të tyre disa parime specifike, morale dhe shpirtërore, ndonëse në forma dhe artikulime të ndryshme.
- Terrorizmi nuk njësohet as me dhunën. Në fakt, sipas te gjitha qenieve racionale njerëzore, disa lloje apo forma të dhunës janë të vlefshme. Për shembull, dhuna është e nevojshme për të mbrojtur veten, në rast të ndonjë sulmi që mund të të ndodhë në rrugë. Po ashtu, dhuna është e nevojshme, kur arrestohen a dënohen kriminelët (në këtë rast, kjo është detyrë dhe përgjegjësi e shtetit). Njerëzit, me të drejtë, e përdorin dhunën në gjueti (sigurisht, nëse nuk janë vegjetarianë) e kështu me radhë. Pra, dhuna në vetvete nuk është një gjë e keqe. Është mënyra se si ajo përdoret në një kontekst të caktuar, që e bën atë të mirë apo të keqe.
- Terrorizmi nuk përfshin vetëmbrojtjen. Imagjinoni, për shembull, sikur disa njerëz me armë të vinin në vendin

ku jetoni, t'ju nxirrnin nga shtëpitë tuaja dhe t'ju zapttonin ato. A nuk mendoni se keni të drejtën për t'u vetëmbrojtur? E megjithatë, kjo vetëmbrojtje nuk duhet t'ju çojë në kryerjen e padrejtësisë ndaj njerëzve të pafajshëm dhe duhet të ushtrohet vetëm ndaj atyre që ju kanë zaptuar shtëpinë.

- Terrorizmi nuk kufizohet vetëm tek individët. Ka grupe terroriste që përdorin luftëtarë të organizuar, për të arritur qëllimet e tyre. Po ashtu, ka edhe qeveri terroriste, që i përdorin armatimet me shkallë të ndryshme shkatërrimi, kundër njerëzve të pafajshëm. Madje, mbi njerëzit mund të ushtrohet "terror" dhe t'u shkaktohet dëm i madh edhe me mjete të tjera, të tilla si: uria, tortura, mungesa e kujdesit mjekësor, sanksionet ekonomike e të tjera si këto.
- Terrorizmi nuk është i kufizuar vetëm në zonat ku nuk ka luftë. Edhe në zonat e përfshira në luftë mund të kryhen akte terroriste, nëse nuk respektohen dhe zbatohen rregullat bazë të etikës ndaj civilëve, ushtarakëve, apo robërve të luftës.

Kështu, *terrorizmi* është ai akt, në të cilin dëmtohen apo lëndohen civilë të pafajshëm ose ushtarakë, në një mënyrë të atillë, që bie ndesh me konceptet dhe objektivat themelore të drejtësisë dhe të të drejtave të njeriut.

Përkufizimi i *terrorizmit*, i bazuar në *mekasid*, e përshkruan atë si "një akt, në të cilin dëmtohen apo lëndohen njerëz të pafajshëm (civilë ose ushtarakë), në atë mënyrë që është kundër parimeve të drejtësisë dhe dinjitetit njerëzor".



## Mbyllje

Zbatimet aktuale (më saktë, keqzbatimet) të Ligjit Islam janë më shumë përjashtuese sesa gjithëpërfshirëse, më shumë literale sesa morale, më shumë njëdimensionale sesa shumëdimensionale, më shumë binare sesa shumëvlerëshe, më shumë dekonstruktive sesa rikonstruktive dhe më shumë rastësore sesa teleologjike.

Ekziston një mungesë e theksuar e marrjes në konsideratë dhe e funksionalitetit të objektivave themelore të Ligjit Islam në tërësi. Përveç këtyre, ka pretendime të tepruara për “siguri racionale” (ose e kundërta: “mungesë racionaliteti”), për “dakordësi mbi pagabueshmërinë” (ose e kundërta: aktualitet historik të teksteve fetare), ka mungesë mungesë përshpirtshmërie, intolerancë, ideologji të dhunshme, liri të shkelura dhe regjime autoritare.

Si rrjedhim, qasja me bazë *mekasidi* i ngre çështjet juridike në nivele më të larta filozofike. Që këtej, ajo i kapërcen dallimet (historike) mbi politikën, që ekzistojnë ndërmjet shkollave islame të ligjit, si dhe inkurajon krijimin e një kulture aq të nevojshme të pajtimit dhe bashkëjetesës paqësore.

Gjithashtu, përmbushja e qëllimeve duhet të jetë objektivi kryesor i të gjitha metodologjive themelore linguistike dhe racionale të *ixhtihadit*, pavarësisht emrave dhe qasjeve të ndryshme të

tyre. Për këtë arsye, vlefshmëria e çdo lloj *ixhtihadi* duhet të përcaktohet duke u bazuar në shkallën e arritjes së objektivave të Sheriatit, ose të përmbushjes së *mekasid el-sheriah*.

*Mekasid El-Sheriah* shpjegon “urtësitë që fshihen pas rregullave”, siç është, për shembull, “nxitja e unitetit social”, që përbën një nga urtësitë e bami-rësisë, mirësjelljes ndaj fqinjit dhe përshëndetjes me “Paqe” (selam).

Gjithashtu, një tjetër urtësi që gjendet pas rregullave të caktuara, është edhe rritja e vetëdijes për Zotin, e cila është një nga arsyet e kryerjes së namazeve të rregullta, agjërimit dhe lutjeve.

Mekasidi përfshin edhe tërësinë e objektivave hyjnore dhe të koncepteve morale, mbi të cilat bazohet Ligji Islam, siç janë: drejtësia, dinjiteti njerëzor, vullneti i lirë, bujaria, dëlirësia, ndihma dhe bashkëveprimi social. Ato përfaqësojnë hallkën lidhëse ndërmjet Ligjit Islam dhe nocioneve të sotme të të drejtave të njeriut, zhvillimit dhe qytetarisë.



**Jasser Auda** është dijetar i shquar dhe autoritet i njohur botërisht në fushën e Mekasid el-el-sheriah. Ai është një nga themeluesit dhe anëtarët e Bordit të Unionit Ndërkombëtar të Dijetarëve Muslimanë; Anëtar në Bordin Ekzekutiv të Këshillit të Fikhut për Amerikën e Veriut; Anëtar i Këshillit European për Fetva dhe Hulumtime; si dhe anëtar i Akademisë Islame të Fikhut të Indisë. Mban titullin “Doktor” në Filozofinë e Ligjit Islam nga Universiteti i Uellsit, në Mbretërinë e Bashkuar; dhe një doktoraturë në Analizën e Sistemeve nga Universiteti Waterloo, në Kanada. Që herët, e ka mësuar përmendësh Kuranin (*hifz*) dhe i është kushtuar studimit të Fikhut, Usulit dhe Hadithit në kurset fetare të Xhamisë El-Azhar, në Kajro. Ka qenë Drejtori themelues i Qendrës së Mekasidit për Filozofinë e Ligjit Islam në Londër dhe Zëvendës drejtori i parë i Qendrës për Etikë Islame në Doha. Ai ligjëron mbi ligjin, etikën dhe mendimin islam nëpër vende të ndryshme të botës dhe ka shkruar mbi njëzet libra në arabisht dhe anglisht, disa prej të cilëve janë përkthyer në njëzet e pesë gjuhë të ndryshme.



ISBN 978-9928-126-32-0



9 789928 126320