

Dr. Vehbetu Zuhejli

Ligjet e sheriatit

I

Pjesë e shkëputur nga “Usuli fikhu islam”

Autori:

Dr. Vehbetu Zuhejli

Përktheu:

Dr. Musli Vërbani

Titulli:

Ligjet e sheriatit

Korrektura:

Burim Bunjaku

Të drejtën e ribotimit e rezervon autori

Në emër të Allahut, Bamirësit të përgjithshëm, Mëshiruesit

Parathënie

Falënderimi i takon Allahut, i cili na ka mësuar përdorimin e lapsit. Dëshmojmë se nuk ka Zot pos Allahut, të vetmit, i cili nuk ka rival, as ortak. Ai është dhurues i të mirave dhe i begative.

Dëshmojmë se zotëria ynë Muhamedi, i biri i Abdullahut, është i dërguari i Tij, më të mirin të cilin e ka zgjedhur dhe e ka dërguar për të gjithë popujt. Bekimet dhe përshëndetjet e Allahut qofshin mbi të, mbi familjen e tij, dhe mbi shokët e tij, të cilët e kanë perceptuar këtë fe, i kanë kuptuar sekretet e ligjit të fuqishëm. Zoti qoftë i kënaqur me ta, i shpërbleftë dhe ua faltë gabimet, e neve të na bëjë prej atyre që i pasojmë me përkushtueshmëri.

Vërtetë Islami dallohet me shtyllat e forta të saj, me rrënjët e thella gjithëpërfshirëse të saj, me burimet e ligjet e saj; është e përshtatshme për të gjitha kohërat. Është e nevojshme që teoritë e përgjithshme të saj të sqarohen, që me ato teori të kuptohen parimet e tërësishme; është e nevojshme që bazat e përgjithshme, ligjet juridike dhe shkencore të perceptohen, që të mund të praktikohen dispozitat e fikut dhe degët e shumënumërta të saj të detalizohen.

Në këtë kontekst kuptohet se shkenca e Usuli Fikhut, të cilën shkencë në librin “Risale” e ka shkruar për Abdurrahman bin Mehdiun dhe e ka themeluar si shkencë Imam Shafi’u r.a., me të vërtetë ka qenë bazë e parë e Usulit, ku i ka rregulluar rregullat dhe, siç tregon Ibn Haxheri, ka treguar qëndrimet pro dhe kundër të dijetarëve.

Për të arritur të qëllimi i mëparshëm, mund të bazohemi në atë që ka shkruar Imam Shatibiu në librin e tij **“Muvafekati”**, sepse është libër specifik i shkencës së Usuli Fikhut. Është libër specifik, sepse Shatibiu dallohet me sqarimin e qëllimeve të sheriatit dhe rregullave bazë (të përgjithshme), që Ligjvënësi ka pasur për qëllim në ligjësim, të cilat baza dhe rregulla, patjetër, duhet t’i dijë secili që tenton të përpilojë ligje të Sheriatit nga argumentet e saj të qarta. Në kapitullin **“Dispozitat e sheriatit”** dhe dispozitat vendosëse, në anën tjetër, të cilat nuk përmenden në librat tjerë të Usulit, ai ka sqaruar çështjet, e pastaj ka kaluar në shpjegim të hollësishëm në kapitujt e Kur’anit dhe të sunetit, në të cilat burime merr burimin bazë dhe rrënjësor për t’i realizuar rregullat e përgjithshme dhe

duke i pasqyruar fshehtësitë e sheriatit. Librin e tij eminent e përfundon duke sqaruar **bazat e Ixhtihadit**, llojet e tij, specifikat e tij dhe atë duke u mbështetur në dy shtyllat kryesore:

- thellësinë e gjuhës arabe dhe
- njohjen apo perceptimin e qëllimeve të sheriatit me përsosshmërinë e tyre.

Unë nuk kam trasuar rrugën e Shatibijut. Duke pasur kushtet e studimit fakultativ, jam munduar që me rastin e paraqitjes së shkencës së **Usuli Fikhut** të bëj bashkimin e rrugës së mëhershme dhe të rrugës së tradicionalistëve, e cila nënkupton që gjatë polemikave të usulijinëve dhe prodhimit të produktit final, të përmendi rregullat e zbërthimit të argumenteve paralele.

Me një fjalë, njohuria për rregullat e **Usuli Fikhut** është çështje e patjetërsueshme për t'i përpiluar ligjet e sheriatit, për t'i kuptuar dhe për t'i perceptuar ato, si dhe për të marrë vendime me interes, të cilin interes e ka pasur për qëllim Ligjvënësi.

Pasi që jemi të interesuar në ndërtimin e strukturës së fikhut, si te profesori, ashtu edhe te studenti, çështja nuk mund të realizohet pa u mbështetur në rregullat e **Usulit**, analizimin e atyre rregullave, gjurmimin në thellësinë e tyre, si dhe vërtetimin e të vërtetës ose veprimin e prioritarës. Për këtë arsye, dijetarët e **Usuli Fikhut** deklarojnë: *Usuli Fikhu është rregulla kryesore e dispozitave të sheriatit dhe bazë e fetvave sekondare, epiqendër e ixhtihadit dhe e zbërthimit të ligjeve, e po ashtu, edhe kandari i logjikës dhe i prioriteteve, që do të thotë i mendimit më të drejtë dhe definitiv, gjatë krahasimit të medhhebeve Islame dhe vendosjen e rregullave permanente të ligjit të pastër Islam.*

Transmetohet se Ibn Abasi fjalën e Zotit të Lartmadhëruar “**urtësi**” në ajetin Kur’anor “**Dhe kujt i jepet urtësia, atij iu janë dhënë të mira të shumta**” e ka interpretuar kështu: “*Ai i cili e njeh dhe e kupton shfuqizuesin dhe të shfuqizuarën e Kura’anit, sqarimin e të pasqaruarës, ajetin e mëhershëm dhe të mëvonshëm, hallallin dhe haramin*”¹.

Përpos kësaj, kjo shkencë është mjet i praktikimit të dispozitave të sheriatit, që do të thotë se i ka mjetet e nevojshme për perceptimin dhe ekzekutimin e rregullave vendosëse, duke u mbështetur në teoritë bazë të ligjeve, ose duke u mbështetur në atë që njihet me emrin “**Bazat e ligjeve**”, apo “**Hyrje në shkencën e ligjeve**”, të cilat sqarojnë parimet bazë dhe rregullat kryesore, e që pastaj praktikohen te të gjitha kushtetutat.

Siç shihet, ka mjaft ngjashmëri në mes të këtyre dy shkencave, nga shkaku se:

- **bazat e ligjeve njerëzore (kushtetutat)** përfshijnë parimet e së drejtës themelore, të cilat vërtetojnë të gjitha rregullat sekondare (nënregullat).

- **Usul Fikhu** përfshin studimin e burimeve të sheriatit dhe rregullat gjenerale; vetëm se dijetarët tradicional të Usulit bëjnë dallimin kur flasin për ixhtihadin, kijasin, argumentet e kundërta dhe në prioritetin në mes të argumenteve, përderisa dijetarët e së drejtës janë zgjeruar kur është fjala për aspektin analitik, klasifikimin e rregullave dhe krahasimin në mes tyre, ashtu siç shihet te komparacioni i medhhebeve në shariatin islam². Vetëm se duhet ditur se ka ngjashmëri të plotë në mes të *bazave të së drejtës* dhe Usuli Fikhut, e kjo vërehet nga rruga e tradicionalistëve, kur ato i interpretojnë tekstet.

- **Dijetarët e Usulit** i studiojnë nëntemat, sqarimet apo studimet në librin e shenjtë, ku përfshihet çështja e studimit të teksteve gjenerale, të posaçme, të papërcaktuara, të përcaktuara ej.

- **Përderisa dijetarët e së drejtës** e veçojnë si temë të rëndësishme temë të mënyrës së interpretimit të ligjeve (kushtetutës), sqarimin e temave (neneve) të ndryshme, duke e arsyetuar qëllimin e ligjeve nga shprehësia e tekstit, sinjalizimi i tekstit, tregueshmëria e tekstit etj.

Nëse dëshirohet thellim në këtë temë, atëherë themi: E vërteta është se kur flitet për natyrën e së drejtës, llojet e saj, zanafillën e saj, në librat e bazës së së drejtës, atëherë kur fjala “**bazë**” përdoret në kuptim të argumentimit për diçka, kjo do të thotë se tradicionalistët, studimin për natyrshmërinë e së drejtës dhe të llojeve të saj e konsiderojnë si domosdoshmëri të parimeve të së drejtës, ndërsa studimin e zanafillës së saj, të zhvillimit të saj, e konsiderojnë histori të së drejtës.

Çdo gjë, e cila mund të konsiderohet bazë e së drejtës, konsiderohet burim i së drejtës, si f.v.: ligjet, traditat, zakonet, doket dhe rregullat tjera të së drejtës. Për këtë arsye, për dallim nga **bazat e së drejtës, Usuli Fikhu** konsiderohet si shkencë në vete. Këtë fakt e ka potencuar Dr. Senhuri në hyrje të librit të tij “**Bazat e së drejtës**”. Ai, në mes tjerash, thotë: “*Nuk ekziston një lëmi e qartë, e cila shpjegon në mënyrë të thuktë për “Dënimet fikse” (El hududë). Quhet shkenca e bazës së të drejtës, mirëpo ekzistojnë shkencat, të cilat studiojnë të drejtën, zanafillën e saj, zhvillimin, natyrshmërinë, burimet dhe llojet e saj. Bile, deri më sot nuk njihet në lëmin*

e së drejtës ajo që dijetarët e Usulul Fikhut Islam e quajnë “ixhtihadë”, e cila është zbërthim (përpilim) i ligjeve, atëherë kur tekstet janë të heshtura.”

Mirëpo, në bazë të dijetarit Shatibij, ka ngjashmëri dhe afërsi të madhe në mes të **“Usulul Fikhut”** dhe **“bazave të së drejtës”**, pasi që të dy lëmitë i japin rëndësi çështjeve të përgjithshme, teorive të mëdha dhe studimit të bazave të ligjeve.

Për këtë arsye dijetarët Islam, këtë shkencë e kanë dalluar nga shkencat tjera, duke e determinuar me çështje të cilat nuk mund t'i hasësh te popujt tjerë, e ato çështje janë: shkenca e **“Usulul Fikhut”**, **“Shkenca e bazës së haditheve”**, e terminologjisë së saj, duke sqaruar mënyrën e transmetimit të haditheve, vërtetimin e tyre, për të krijuar bindje në ta, ashtu që të mënjanohet ajo që mund të depërtojë nga jashtë dhe ajo që mund të falsifikohet.

“Usulul Fikhu” dallohet po ashtu edhe në atë se ka lidhje të fortë dhe të besueshme në mes të fesë dhe njohurisë së ligjeve të hallallit dhe haramit, harmonizimit të tyre, kjo nga shkaku se është rrugë e zbërthimit (përpilimit) të çdo ligji të shariatit. Edhe më herët kam përmendur se **Usuli Fikhu** ndërton teoritë gjenerale, strukturë të fortë, lidhje të fortë që e ndërton kështjellën e fesë me shtyllat më të forta dhe me bazat më të forta të shariatit.

Dijetari Adul Milet i ve Dijn, në hyrjen e librit të tij, duke sqaruar rezyrenë e Ibni Haxhibit thotë: *“Pasi që njihen hallallet dhe haramet, gjeneratat ndërrohen vazhdimisht dhe se fuqia e njerëzve është e kufizuar; ai i komenton me argumente dhe i ndërlidh me fakte e dokumente, si dhe zgjedh një pjesë që të seleksionohet, varësisht prej formulimit, pasi të merren nga baza, e për këtë ekzistojnë rregullat e përgjithshme, pasi që ndërlidhen me bazën, me to arrihet suksesi”*.

Duhet cekur se **Usulul Fikhu** është rruga e definuar për praktikimin e ixhtihadit dhe derë e hapur për debat, sepse të mirat e Allahut janë të pakufishme, arkat e Tij nuk zbrazen, përpos ndaj atyre që janë mendjelehtë dhe që janë të humbur, që më gjerësisht, në lidhje me ta, nëse dëshiron Allahu, do të flasë në temën **“Ixhtihadi dhe pasimi”**, divergjenca në mendime dhe prioriteti i mendimeve, për t'i mënjeluar kritikën, kjo nga shkaku se **“ixhtihadi”** është domosdoshmëri në fe. Kështu kanë deklaruar dijetarët e parë dhe më eminent të fesë Islame.

Pasi që **“ixhtihadi”** dhe përpilimi (zbërthimi) i ligjeve të shariatit është i varur nga shkenca e **“Usuli Fikhut”**, atëherë ekziston lidhshmëri e fortë në

mes të **“Fikhut”** dhe **“Usuli Fikhut”**. Kjo gjurmë shihet atëherë kur muslimani në mënyrë të përpiktë i kryen detyrat e tij fetare. Disa dijetarë të shkencës së besimit (akaidit) deklarojnë: *“Le të dihet se Usuli Fikhu është prej shkencave më madhështore, e cila ka rëndësi të madhe dhe vlerë të posaçme”. Kjo shkencë është pasqyrë e argumenteve të sheriatit prej nga merren ligjet dhe obligimet (detyrat)*⁴. Shatibiu në librin **“Muvafekat”** deklaroi: *“Kjo shkencë nuk është e rëndësishme dhe e veçantë vetëm për fikhun, por është e dobishme dhe e vlefshme edhe për “ixhtihadin”; po mos të kishte qenë e vlefshme për këtë qëllim, nuk do t’kishte qenë bazë e saj”*.

Fjala e fundit në këtë rast është se unë nuk shoh shpresë tjetër veçse përdorimin e rregullave të përgjithshme të ligjit dhe bazat e prera të saj dhe bazat jo të prera, në fushën e krahasimit në mes të feve qiellore dhe kushtetutave njerëzore, ashtu që fushëveprimi i **“Usuli Fikhut”** të zgjerohet dhe t’i shihen frytet e saj, në krahasim me fushën e ligjeve botërore, ashtu që të zgjidhen krizat shoqërore, problemet njerëzore dhe krizat, të cilat kanë të bëjnë me besimet, nëpërmjet rrugës së përdorimit të rregullave zërthyesë të Usuli Fikhut, për t’i kuptuar tekstet e ligjeve, sepse ato mbështeten në baza të shëndosha, logjike dhe filozofike. *Shembull:* Rregullat e tyre mund të merren si bazë për t’i kuptuar dhe interpretuar tekstet, për të gjetur mënyrën si t’i jepet prioritet një argumenti kur argumentet ndeshen mes vete, ashtu që të zgjidhen konfliktet kur të bëhet interpretimi i ligjeve dhe zgjidhjen e çështjeve gjyqësore, siç mund të praktikohet **“Kijasi”(analogjia)** në interpretimin e kushtetutave, nga shkak se fjalitë në Kushtetutë nuk mund të përfshijnë të gjitha ngjarjet dhe të gjitha ndodhitë. Gjyqtari e krahason ligjin e një ndodhie me një ndodhi të ngjashme, duke vërejtur se cili është atributi, pra baza e analogjisë, ashtu që të bëhet harmonizimi në mes të ligjit dhe interesit të njerëzve, i cili ligjërisht pranohet.

Pasi që **“Usuli Fikhu”** sjell lodhje e mundime të shumta, po ashtu vështirësi të shumta, studiuesi ndjen dhembje dhe lodhje deri sa ta kuptojë çështjen.

Në universitete duhet të shkruajmë me stil të lehtë dhe me terme të lehta, që të bëhet përqendrimi në imtësitë e kësaj shkence dhe të paraqitet rëndësia dhe vlera praktike shkencore. Pasi që njerëzit të cilët nuk janë në fakultet (të Usulit) presin nga ne rezultate praktike, pasi që ata vështirë se mund t’i kuptojnë çështjet e Usulit, ata presin nga ne që të bëjmë ndryshime në libra të ndryshëm, edhe të Usulit edhe të Fikhut, ashtu siç shohin ndryshime në libra të ndryshëm bashkëkohor të lëmvive të ndryshme, të cilat shkruhen me

metodologji shumë të thjeshtë, me dizajn të mirë, faqosje të mirë, rregullim të mirë, shpjegim të shkurtër e të lehtë, pa u zgjeruar në shpjegim, por edhe pa lënë mangësi për shkak të shkurtimit.

Unë i jam përmbajtur këtij parimi gjatë punimit të këtij libri në temat e **Usuli Fikhut**, që lexuesit dhe studentit t'ia bëjë kuptimin më të lehtë. Gjatë më shumë se njëzet viteve, sa kam ligjëruar këtë shkencë madhështore, kam vërejtur se studentët ndjejnë vështirësi në studimin e kësaj shkence.

Ruga ime në paraqitjen e temave është në harmoni me logjikën, duke i dhënë përparësi më të rëndësishmes ndaj asaj e cila është më pak e rëndësishme. Rezultatet dhe sukseset arrihen duke ditur se cilës duhet dhënë përparësi, duke çliruar nyejt në mes të pjesëve të temave, dhe duke sqaruar mendimin e medhhebeve të ndryshme për secilën çështje, duke i mbështetur me argumente, pastaj duke bërë krahasime, duke sqaruar debatin, dhe në fund duke i dhënë prioritet prioritares, dhe duke ndriçuar anën praktike, nëpërmjet shprehjeve të qarta.

Lus Allahun që të sjellë dobi nga mundi im, duke shpresuar që Zoti i Lartmadhëruar të më ndihmojë në rrugën e drejtë dhe të vërtetë. Kërkoj nga lexuesi fisnik që t'i mbyllë sytë nga ajo që lapsi im ka lajthitur dhe ka bërë lëshime, sepse përsosmëria i takon vetëm Zotit të Lartmadhëruar.

Dr. Vehbetu Zuhejli

Hyrje

- Deficioni i Usuli Fikhut,
- Tematika e Usuli Fikhut,
- Qëllimi i mësimimit të Usulit dhe Fikhut.

Definicioni i shkencës së Usuli Fikhut

Dijetarët e Usulit e kanë bërë zakon që shkencën e Usulit ta definojnë në dy aspekte:

- Aspekti i parë: në bazë të togfjalëshit.
- Aspekti i dytë: në bazë të saj si shkencë.

Sa i përket aspektit të parë, shkenca e **Usuli Fikhut** përbëhet prej dy fjalëve, kështu që ka nevojë për sqarimin e komponenteve.

Sa i përket aspektit të dytë, **Usulul Fikhu** kalon prej kuptimit përbërës dhe bëhet kuptim i veçantë në vete, pra është shkencë apo lëmi e posaçme, e cila më pastaj nuk ka nevojë për pjesët me të cilat është formuar. Ka nevojë vetëm për definicion si term në vete.⁵

Shkenca e Usuli Fikhut nga aspekti i përbërë prej dy komponenteve

Quhet shkencë, ndërsa ka për qëllim tri kuptime:

1. Çështjet, pra janë çështjet të cilat zbërthehen në këtë shkencë.

2. Perceptimi i këtyre çështjeve, që do të thotë njohja e dispozitave të tyre në mënyrë përfundimtare dhe bindëse. Kjo është e patjetërsueshme në çështjet e besimit. Përderisa i përket dispozitave të fikhut, nuk kushtëzohet kjo çështje, por i mjafton që të jetë prioritare (mendim prioritar).

3. Posedimi të cilin e arrin studiuesi prej këtyre çështjeve dhe zbatimi i tyre.

Kuptimi i parë ka qëllim se çështjet janë temë e studimit dhe, zakonisht, qëllimi ka të bëjë me çështjet, si p.sh. Lëmia e gramatikës ka për qëllim çështjet e lëmisë së gramatikës si f.v.: Kryefjala, kallëzuesi, emri, ndajfolja, etj.

Lëmia e Fikhut: Është tërësi praktike e dispozitave të sheriatit.

Termi **Usul** është shumësi i fjalës **esl-bazë**. Gjuhësisht ka kuptimin “ajo çka mbështet diçka në të”, pa marrë parasysh se ajo çka mbështet është abstrakte apo konkrete.

Në terminologji fjala **Usul** përdoret për një tërësi prej pesë kuptimeve⁶:

1. Bazë – Në kuptim të argumentit. Këtë kuptim ia japin fukahatë. Ata thonë: Baza e obligimit të namazit është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Falni namazin”**. E, bazë e kësaj çështjeje është *Kur’ani dhe suneti*, pra argumenti i tyre, e prej tyre “Usulul Fikhu” ka kuptimin argument për të (argument i fikhut).

2. Parimi i përgjithshëm. Shembull: **“Islami është ndërtuar në pesë baza”**. **“Mos dëmtoni dhe mos u dëmtoni”** janë parim prej parimeve të sheriatit.

3. Primare, si f.v. **Primare te fjala është kuptimi i saj i drejtë**, pra dëgjuesi kur ta dëgjoj një fjalë, në rend të parë, i jep kuptimin e drejtë, e jo alegorik.

4. Masë matëse dhe krahasuese, si f.v.: **Alkooli është bazë e dehjes**. Dehja është prodhim i bazës, e ai prodhim është alkooli.

5. Gravituese. Për atë që është i sigurt me abdes, por dyshon në prishjen e abdesit thuhet: **“Bazike është pastërtia (abdesi)”**. Pra, graviton dispozita e abdesit, përderisa nuk vërtetohet saktësisht se është prishur, e kjo nga shkaku se **“e dyshimta nuk e asimilon të sigurtën”**.

Në rastin tonë, me fjalën **“Esl-Bazë”** kemi qëllim kuptimin e parë, i cili është **“argument”**.

Pra **“Usulul Fikhu” ka kuptimin: Argumentet e fikhut siç janë: Kur’ani, suneti, ixhmai, Kijasi e të tjera**⁷.

Disa dijetarë të Usuli Fikhut mendojnë se fjala **“Esl”** përdoret në kuptim gjuhësor (etimologjik), pra ka kuptimin: **“baza, themeli mbi të cilën ndërtohet diçka**, sepse konvertimi prej kuptimit etimologjik në atë terminologjik është e kundërta e bazës. E, në këtë rast nuk kemi nevojë për një konvertim të tillë, nga shkaku se ndërtimi është i njëjtë me ndërtimin (përpilimin) ligjor, me argumentimin e tij, pra bën pjesë në përbërjen e brendisë së ndërtesës, meqë ndërtesa përfshin elementet konkrete, si muri i cili mbështetet në bazën (themelet) e saj. Ngjashëm me këtë mendim logjik (abstrakt) është se ligji ndërtohet mbi bazën e argumentit të saj. Pasi që fjala **“esl-bazë”** është bashkëdyzuar me fjalën fikh, këtu ka kuptimin logjik, tregon se qëllimi është për ndërtimin logjik. Unë mendoj se përdorimi në kuptim të argumentit është më i përshtatshëm, nëse i bashkëngjitet fjalës fikh, sepse kështu qëllimi dhe kuptimi tregohet më qartë.

Çka nënkuptohet me fjalën **argument**?

Në etimologji, **argument** do të thotë: udhëzues.

Në terminologjinë e dijetarëve të Usulit: **argument** do të thotë: **“Ajo çka mund të arrihet me analizë të drejtë çështja praktike e kërkuar”**⁸.

Shembull: Bota: ajo mund të arrihet (kuptohet) duke analizuar gjendjen e saj prej krijimit dhe ndryshimit praktik të saj. Shkencërisht është vërtetuar se Gjithësia patjetër duhet ta ketë Krijuesin e saj. Thuhet: “Gjithësia është e

krijuar”. “Çdo gjë e krijuar duhet ta ketë patjetër edhe Krijuesin”. E kërkuara në praktikë: “Gjithësia patjetër duhet ta ketë Krijuesin e saj⁹”.

Shembull tjetër: “Falni namazin”. Rezultati arrihet duke analizuar rrethanat: se kjo formë e formulimit të fjalisë është urdhër, e që arrihet e kërkuara në praktikë, sepse është vërtetuar se “**Falni namazin**” nënkupton urdhrin për obligueshmëri. Thuhet: “**Falni namazin**” është urdhër për falje të namazit, e urdhri për falje tregon se namazi është farz.

Në të dy rastet, “**Gjithësia në vetvete**”, po ashtu “**namazi në vetvete**”, te dijetarët e Usuli Fikhut janë argumente, që do të thotë se te ta është vetëm argument, pra si dispozitë e sheriatit, përderisa te dijetarët e shkencës së logjikës patjetër duhet të jetë e përbërë prej dy çështjeve: Çështja e vogël dhe e madhe. Vështro: Te shembulli i parë paraqiten dy çështje: Bota është e krijuar dhe çdo çështje e krijuar ka krijuesin.

Tregueshmëria e argumentit të Usuli Fikhut për ligjësi mund të jetë:

- Ose i prerë, siç është: Bota ka krijuesin,
- ose jo i prerë, siç është: “Falja e namazit” është obligim-farz.

Argumentet e fikhut janë dy llojesh:

- **Argumentet e përgjithshme**, që do të thotë argumentet globale. Këtu bëjnë pjesë argumentet të cilat kanë të bëjnë me diçka të veçantë si f.v.: Urdhri i përgjithshëm apo ndalesa e përgjithshme. Këto prodhojnë ligjet e përgjithshme, siç janë: vaxhibi, farzi, përderisa nuk paraqitet ndonjë fakt që i konverton nga baza e tyre.

- **Argumentet parësore** quhen argumente të sqaruara. Këtu bëjnë pjesë argumentet të cilët tregojnë për dispozitën e një çështjeje, si f.v.: Urdhri për namaz tregon se namazi është farz. Matja e orizit me grurë, në formë kamate, tregon për dispozitën “haram”, pasi që veç zbulohet shkaku i kamatës¹⁰.

Usuli Fikhu studion argumentet e përgjithshme, ndërsa **Fikhu** studion argumentet e veçanta. Në këtë mënyrë, Usuli Fikhu është argument bazë e Fikhut (argument i përgjithshëm).

Fikhu: Në etimologji, **Fikh** do të thotë: kuptim, perceptim. Këtë e dëshmon thënia e Zotit të Lartmadhëruar.: “**Thanë: O Shuajb, nuk po t’i kuptojmë shumicën e fjalëve që po i thua**”.

Po ashtu, edhe thënia tjetër e Zotit të Lartmadhëruar: “**Po, ç’është ky popull që nuk po mund të t’i kuptojë fjalët**”.

Në terminologji, Ebu Hanife r.a. e definon kështu: “**Njohuria e njeriut, çka i takon atij dhe çka u takon të tjerëve kundrejt tij**”¹¹. Në këtë kontest, fjala “njohuri” ka për qëllim: perceptimin e çështjeve parësore me argument, që në këtë rast ka për qëllim njohjen e shkaqeve, siç janë çështjet poseduese, të cilat janë si rezultat i rregullave, që ndërlidhen dhe e pasojnë njëra tjetrën.

Ky definicion është definicioni i përgjithshëm, i cili përfshin çështjet e besimit, si f.v:

- Patjetërsueshmëria e besimit e të ngjashme,
- çështjet e moralit dhe misticizmit, si dhe
- çështjet praktikuese, si f.v. namazi, agjërimi, shitblerja e të ngjashme.

Ky definicion është definicion gjeneral, pasi që në kohën e Ebu Hanifes, fikhu nuk ka qenë lëmi e pavarur nga lëmitë tjera të shariatit. Tek më vonë janë themeluar **Shkenca e Tevhidit**, e cila merret me studimin e çështjeve të besimit, **Shkenca e etikës**, e misticizmit, në të cilën bëjnë pjesë temat e misticizmit, durimit, kënaqësisë ndaj Allahut, përqendrimit në namaz e të ngjashme, të cilat merren me studimin e çështjeve të ekzistencës. Ndërkaq, **Fikhu**, në terminologji bëhet si shkencë e cila merret me studimin vetëm të çështjeve praktike që kanë të bëjnë me njeriun. Kështu, Hanefijtë e shtojnë pasusin “**çështjet praktike**”, që të zhvishet nga çështjet e besimit dhe rregullave të moralit. Ebu Hanife nuk e ka paraparë shtojcën “**çështjet praktike**”, sepse ai ka dëshiruar që fikhu të jetë lëmi gjithëpërfshirëse. Ai fikhun e llogarit si lëmi për të gjitha çështjet e lartpërmendura dhe e ka quajtur “**Fikhu Ekber**”- Fikhu i madh.

Dijetari Kesaniu Fikhun e definon kështu: **Njohja e hallallit, haramit dhe shkencën e ligjeve e të dispozitave.**

Definicioni më i preferuar është definicioni, të cilin e ka definuar Shafiiu r.a., sepse është më i njohuri dhe më i përpiktë për dijetarët e Usulit. Ai e ka definuar kështu:

Është shkencë e ligjeve praktike të sheriatit, të përfituara nga argumentet parësore (të veçanta) ose: Është koleksion i dispozitave praktike të sheriatit, të përfituara nga argumentet parësore (të veçanta)¹². Në definicion, fjala “shkencë” ka për qëllim perceptimin, i cili përfshin njohuri jo të sigurta (teoremë). Kjo nga shkak se: dispozitat praktike formulohen edhe me argumente të prera dhe jo të sigurta, por edhe me argumente jo të prera dhe jo të sigurta.

Të gjitha argumentet jo të sigurta llogariten në dispozita jo të sigurta. Nga ky shkak, dijetarët e Usulit deklarojnë: **Fikhu është temë e pasigurt**.

Me fjalën “shkencë-njohuri” nuk është qëllimi te perceptimi i prerë (definitiv) në mënyrë përfundimtare, por që përfshin edhe të dyshimtën, pra ajo që e ligjëson dispozitën pas analizës dhe dhënies prioritet asaj çështjeje, pasi që edhe argumenti argumenton në mënyrë jo të sigurt.

Kadiu Ebu Bekri Bakilaniu dhe përkrahësit e tij refuzojnë deklarin se Fikhu është lëmi me argumente jo të sigurta. Dihet se “shkenca” ka kuptimin e perceptimit të prerë, e shtojca “e pasigurt” është e papranuar në definicion. Unë edhe më herët kam përmendur se kjo shkencë në vete përfshin edhe perceptimet e prera (teoritë) edhe jo të prera (teoremat).

Kadiu Bejdevi zgjedh kundërpërgjigje tjetër. Ai thotë: “Ne nuk e pranojmë se Fikhu është i pasigurt, por përkundrazi është i prerë, dhe i sigurt. Kjo nga shkak se Muxhtehidi kur ta mendojë (jep idenë për) një dispozitë, ajo fetva i bëhet obligative në vepër, që do të thotë argumenti është bërë i prerë, pasi që është bërë vaxhib pasimi i jo të sigurtës; ndërsa dispozita është bërë e sigurt, e hamendja (jo e sigurt) ka qenë rruga deri te vendosja e ligjit”.

Ky argument i prerë është Ixhmai i umetit se: “çdo muxhtehidë e ka obligim (vaxhib) që të veprojë me fetvanë e tij”. Po ashtu, ky është edhe argument logjik, siç e cekëm më parë, kur të paraqitet rasti i dy alternativave, njërës patjetër i jepet prioritet.

Përderisa sa i përket “të dyshimtës”: Në mendje është barazim i dy anëve dhe çështjeve, të cilat nuk dispozitohen për shkak të balancimit (barazimit) në mes të dy alternativave, sepse do të ndodhte dhënia përparësi, pa të drejtë përparësie.

Kryesore është se “me iluzion” nuk ka dispozitë, sepse dispozita në mes të dy të kundërtave është absurde. “Iluzioni” është perceptimi i anës joprioritare, ndërsa e kundërta e saj “dyshimi” me të cilën ligjësohet.

Ligjet, shumës i fjalës **ligj**. Në etimologji **ligj** është mbështetja e një çështje në tjetrën ose në formën pohuese si ligji se “**agoi hëna**”, ose “**nuk agoi hëna**”.

Ndërsa, në terminologji: ligji është **Ligjërimi i Allahut, që ka të bëjë me veprat e të obliguarve a si obligim, ose me të drejtë zgjedhjeje a vendosëse**.

Mirëpo, ligji, në kuptim të lartpërmendur, është ligji te dijetarët e Usulit. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: “**Falni namazin**”. Është **ligj i Ligjvënësit**. Përderisa te fukahatë **ligji është gjurma (rezultati), i cili buron nga ligjërimi i Ligjvënësit, e nuk është vet ligjërimi, të cilin ligjërimit e konsiderojnë vetëm argument për ligjësim**. Thuhet: Ligji i namazit është obligueshmëria, e argument i obligueshmërisë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Falni namazin**”. Me një fjalë: Qëllimi me njohurinë e ligjeve është që të përjashtohet dituria për cilësi, vepra dhe dituria për individë.

Pjesa e definicionit me “**ligjet e Sheriatit**”, pra që kanë të bëjnë me sheriatin. Kjo pjesë është precizuar që të përjashtohet:

- dituria për ligjet natyrore si f.v. “**Lindi dielli**”
- po ashtu, edhe dituria për ligjet logjike si f.v.: **Numri një është gjysma e numrit dy**, ose sendi është më i madh se një pjesë e saj, e raste të tjera të medicinës e të inxhinierisë,
- po ashtu, në definicion nuk bëjnë pjesë edhe ligjet (rregullat) e gjuhës, ose ligjet vendosëse (rregullative), siç janë: “kjo është e kundërta e kësaj”, apo “ana pozitive është e kundërta e anës negative”, ose “Zejdi qëndron në këmbë” ose “Zejdi nuk qëndron në këmbë”, apo “Aktivi është në rasën emërore”.

Pjesa e definicionit me “**ligjet praktike**” potencohet që të mënjanojnë lëmitë shkencore apo të besimit, të cilat janë bazë e fesë, siç janë:

- Dituria se Zoti është Një, Zoti Sheh, Zoti Dëgjon, etj.
- Po ashtu, sipas mendimit të Imam Razijut, shkenca e Usulul fikhut, e definuar me fjalën “**ligjeve praktike**” nuk është qëllimi se “**të gjitha ligjet e fikhut janë praktike**”, por që shumica e ligjeve të fikhut janë praktike e jo që të gjitha, sepse ka ligje të Fikhut të cilat nuk janë praktike por janë ligje teorike, si për *shembull*: “Lirimi nga robëria”, apo “vrasja është pengesë (padenjësi) e trashëgimisë”.

Atributi se kjo shkencë është **“e përfituar”** është atribut që nga definicioni përjashton diturinë e melaqueve që kanë të bëjnë me ligjet praktike,

- po ashtu përjashtohet edhe dituria e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s., e arritur pa ixhtihadë, por nëpërmjet frymëzimit,

- po ashtu, nga definicioni përjashtohet dituria jonë për çështjet e patjetërsueshmërisë të fesë, siç janë: obligueshmëria e pesë kohëve të namazit e të ngjashme. Të gjitha këto njohuri nuk janë njohuri të Fikhut, sepse nuk janë të përfituara (prodhuara). Këtë pjesë të tekstit të definicionit, Ibni Haxhibi e ka zëvendësuar me një pjesë tjetër. Ai thotë: **“Fikhu është shkenca, e cila merret me studimin e ligjeve dytësore të sheriatit, të përfituara prej argumenteve parësore me argumente”**.

Te atributi **“argumente të sqaruara”** përjashtohet dituria pasuese nga dijetarët dhe njerëzit e rëndomtë të medhhebeve në këto ligje. Kjo nga shkaku se dituria e këtyre është si rezultat i argumentit global; sepse çdo ligj për të cilën ka thënë Imami, i cili pasohet apo që ka dhënë fetva, është ligji i Allahut. Në këtë rast, me fjalën **“dituri”** nuk është qëllimi te dituria e të gjitha çështjeve të kësaj shkence, por qëllimi është dituria në përgjithësi prej ligjeve të sheriatit, të cilat janë formuluar për t'i kuptuar ligjet tjera. Dijetarët muxhtehidë janë pyetur për disa çështje dhe secili prej tyre ka pasur rast të thotë: **“Nuk di”**. Kështu ka ndodhur me Imam Malikun kur është pyetur për dyzetë çështje. Ai është përgjigjur në katër prej tyre, ndërsa në tridhjetë e gjashtë pyetje është përgjigjur **“Nuk e di”**.

Me pjesën **“El”** shquese kemi për qëllim **“llojin”**. Për këtë arsye, Amediu thotë: Fikhu është shkencë e arritur posaçërisht si rezultat global prej ligjeve dytësore të sheriatit, pas analizave dhe argumenteve. Amediu dhe të tjerët definicionit ia kanë shtuar pasusin **“nëpërmjet elaborimeve dhe argumenteve”**, nga shkaku që të përjashtohet:

- dituria e Allahut të Lartmadhëruar në ligjet e sheriatit,
- dituria e Xhibrilit dhe
- dituria e Pejgamberit s.a.v.s., si rezultat i frymëzimit, sepse dituria e tyre në ligje nuk quhet **“fikh”** në shkencën e Usulit.

Unë nuk shoh se është e domosdoshme të shtohet ky **“pasus”**, meqë, siç e kam cekur më parë, përjashton diturinë e tyre.

Definicioni i Usulul Fikhut nga aspekti shkencor

Ne edhe më herët kemi sqaruar fjalën e Usuli Fikhut, nga aspekti i përbërë nga dy fjalë, mirëpo nga aspekti si togfjalësh në vete, si shkencë në vete, do ta shpjegojmë tani.

Dijetarët Shafiij të Usuli Fikhut e kanë definuar këtë shkencë kështu: **Është studimi i argumenteve të fikhut globalisht, mënyra e përfitimit prej atyre argumenteve dhe gjendja e përfituar.**

Nga definicioni i përmendur në të kaluarën, këta bëjnë përjashtime nga shkaku se fjala “**dituri**” tregon se i ka paraprirë injoranca, e që nuk është kështu me fjalën “**njohuri-shkencë**”. Njohuria pa argumente është njësoj si lëmia e fikhut e të ngjashme. Njohuria e disa argumenteve të fikhut është si të ishte kapitull i Usuli fikhut. Usuli Fikhu nuk përbëhet vetëm me një pjesë të saj. Me fjalën “**njohuria e argumenteve**” qëllimi është që të njihet se Kur’ani, Suneti, Ixhmai dhe Kijasi janë argumente me të cilat bëhet argumentimi dhe se “urdhërori tregon ligj obligativ” e të ngjashme.

Me fjalën “**globale**” qëllimi është se e drejtë e dijetarëve të Usulit është që t’i njohim argumentet në mënyrë globale siç është rasti kur thuhet se: “Ixhmai është argument”.

Fjala “**njohuria e mënyrës së përfitimit**” ka kuptimin: përfitimi i fikhut nga argumentet e tij, që do të thotë: përpilimi i ligjeve të sheriatit prej saj. Kjo kërkon njohuri mbi kushtet e argumentimit, si f.v. “Fjalës tekstuale i jepet përparësi ndaj fjalës së qartë”, “Hadithit mutevatir i jepet përparësi ndaj hadithit të vetmuar” e të ngjashme.

Pjesa e definicionit “**dhe gjendja e përfituar**” do të thotë: njohuria pas gjendjes përfituese, e ajo nënkupton kërkimin e ligjit të Allahut të Lartmadhëruar, nga shkaku se muxhtehidi përfiton ligje prej argumenteve. Në definicion përmendet edhe pjesa e fundit “njohuria e kushteve të ixhtihadit dhe kushteve të pasimit, të cilat janë kushte të Usuli Fikhut”. Kjo nga shkaku se tregueshmëria e argumenteve në të shumtën e rasteve është e pasigurt. Në të shumtën e rasteve, e pasigurta dhe tregueshmëria e saj ka nevojë për ixhtihadë (hulumtim).

Me fjalë të shkurtra, kjo ishte analiza e definicionit të Usuli Fikhut te Shafiijtë.

Dijetarët e Usulit: Hanefijë, Malikijë dhe Hanbelijë

Usuli Fikhun e kanë definuar kështu: **Usuli Fikhu është: rregulla me të cilat, duke i studiuar, arrihet deri te zbërthimi (përpilimi) i ligjeve nga argumentet parësore.** Ose “**Është shkencë e këtyre rregullave**”²⁵.

“**Rregulla**” është shumës i fjalës rregull, është ajo prej së cilës kuptohen ligjet parësore, të renditura në bazë të tematikave, ose në mënyrë të prerë, apo në mënyrë jo të prerë.

Nga definicioni përjashtohen çështjet parësore, të cilat nuk janë rregulla, si f.v.: argumentimi për lejimin e shitblerjes dhe ndalimin e kamatës me fjalën e Zotit të Lartmadhëruar: “Allahu e ka lejuar shitblerjen dhe e ka ndaluar kamatën.”, nga shkaku se dijetari i Usulit nuk merret me argumentet parësore, as me argumentimin e tyre, por me studimin e argumenteve gjenerale, argumentimin e atyre argumenteve, për t’i vendosur rregullat e përgjithshme, si për shembull:

- Kur’ani dhe suneti janë argumente me të cilat bëhet argumentimi.
- Fjala tekstuale ka përparësi ndaj fjalës së qartë.
- Hadithi “mutevatir” ka prioritet ndaj hadithit të vetmuar.
- Fjala e papërcaktuar konvertohet në fjalë përcaktuese.
- Çdo urdhër i Ligjvënësit llogaritet obligim (vaxhib), etj²⁶.

Te cilësimi i rregullave se “**me to arrihet deri te përpilimi (zbërthimi) i ligjeve**”, përjashtohen dy çështje:

- **Rregullat**, me të cilat edhe nëse bëhet studimi, nuk sjellin ndonjë rezultat, sepse ato në vetvete kanë qëllimin e caktuar si f.v.: “**Drejtësia është bazë e studimit**”.

- Ose siç është fjala me rregullat e fikhut **rregullat me të drejtë zgjedhjeje në shitblerje, dëmshpërblimet etj.**, sepse me këto nuk arrihet deri te ndonjë përpilim i ligjit.

- Po ashtu edhe rregullat me të cilat arrihet deri te përpilimi i ndonjë rregulli, por jo te përpilimi i ligjeve si f.v.: Rregullat e shkencave tjera. *Shembull*: Rregullat e matematikës, inxhinierisë.

- Po ashtu, përjashtohen edhe rregullat me të cilat arrihet deri te këto ligje, por nga një largësi e madhe. *Shembull*: Rregullat e gramatikës.

- Sa i përket rregullave me të cilat arrihet deri te ligjet, me to nënkuptohet se “këto rregulla janë mjete të muxhtehidit për t’i perceptuar ligjet dhe për t’i pasur si argument”. Këtu bëjnë pjesë edhe rregullat me të

cilat merret qëndrimi për të arritur deri te qëllimi i dëshiruar, si f.v. moslejimi i shfuqizimit, apo moslejimi i kundërshtimit të argumentit më të fuqishëm, e po ashtu, edhe kushtet, të cilat kushtëzohen që argumenti të na sjellë deri te qëllimi i dëshiruar. Ka edhe çështjet të tjera, të cilat, nëse do Allahu, do t'i shpjegojmë më vonë.

Argument sqarues: Janë argumentet parësore, pra argumentet, të cilat kanë të bëjnë posaçërisht me një çështje, ashtu që secili argument argumenton për ligjin e caktuar në mënyrë të posaçme, si f.v:

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju janë ndaluar juve nënat e juaja dhe vajzat e juaja”**.

Pastaj thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos iu afroni prostitucionit”**.

Ajeti i parë argumenton për ligjin e posaçëm, ndalimin e martesës me nënat ose me vajzat.

Ajeti i dytë argumenton për ndalimin e prostitucionit.

Ndërkaq, sa u përket argumenteve gjenerale apo globale, ato nuk kanë të bëjnë posaçërisht për ndonjë çështje dhe nuk argumentojnë për një ligj të posaçëm, siç janë katër burimet e sheriatit: Kur’ani, Suneti, Ixhmai dhe Kijasi, si dhe çështjet që janë të ndërlidhura me to. *Shembull:* **“Urdhërori është për të obliguar”**. Ne kemi sqaruar edhe më herët se këto janë fusha e studimit të Usulit, ndërsa argumentet parciales janë fushstudimi i Fikhut.

Imam Shevkaniju pasusin **“parciale”** nuk e pranon, e ai thotë: Nuk ka nevojë të përmendet pasusi **“parciale”**, sepse kjo vetvetiu nënkuptohet; e kjo për shkak se qëllimi me **“përpilimi”** (zbërthimi) parësor i ligjeve nuk mund të bëhet pa argumente të sqaruara. Në librin *“Irshadul Fuhul”*, ai definicionit ia shton pjesën **“në mënyrë analitike”**, me qëllim që të përjashtohet lëmia e kundërshtimeve dhe e konfrontimeve, sepse këto veprime, edhe pse bëjnë pjesë në rregullat me të cilat arrihet deri te çështja e Fikhut, jo në formën e komentimit, por qëllimi është që me fjalën të detyrohet kundërshtari që të pranojë një çështje prej çështjeve. Edhe pse ekspertit hulumton në mënyrë të hollësishme, qëllimi i tij nuk është që në mënyrë të drejtpërdrejtë të vërtetojë çështjen me argument, por që kundërshtarit t’ia paraqesë argumentin vetëm për ta elaboruar dhe për ta studiuar.

Tematika e shkencës së Usuli Fikhut dhe e shkencës së Fikhut

Tematikë e çdo shkence është çështja, të cilën e studion ajo shkencë për rastet e paraqitura, pra studimin e gjendjes dhe rrethanave, të cilat i paraqiten²⁷.

Me fjalën “**çka paraqitet**” kemi për qëllim çështjen, e cila i mvishet nga jashtë²⁸. Thuhet: “rasti i paraqitur në të”, nga shkaku se bëhet ndërlidhje e fortë në mes të gjendjes së paraqitur dhe vet qenies, si f.v.: perceptimi (njohuria) për njeriun,

- bëhet edhe si lidhje reciprociteti, si f.v. të qeshurit e njeriut, kur sheh diçka qesharake.

- bëhet edhe nëpërmjet çështjes gjenerale, ndërsa vet është specifike, si f.v. njeriu lëviz gishtin meqë është gjallesë.

Me fjalën “**studim të rasteve të paraqitjes qenësore**” kemi për qëllim t’i japim vlerën e lëmisë shkencore, siç është rasti kur themi: **Kur’ani argumenton ligjin**,

- ose kur tregojmë llojet e ligjit. **Urdhërori tregon për obligueshmërinë**,

- ose çështjet qenësore të tematikës, siç është rasti kur themi: Teksti tregon me tregueshmëri të prerë,

- ose kur tregojmë llojet e çështjes qenësore, siç është rasti kur themi: Fjala e përgjithshme prej së cilës veçohen disa njësi; njësitë tjera tregojnë se kanë tregueshmëri jo të sigurt.

Nga kjo paraqitje e shkurtër e tematikës së Usulit vërejmë se të gjitha tematikat e Usuli Fikhut kanë një pikë: “Vërtetimin e vetvetes me argumente dhe me dispozita, për të vërtetuar argumentet e ligjeve, si dhe për të miratuar ligjet me argumente²⁹”. Kështu tematika e Usuli Fikhut është: **Argumentet e përgjithshme të sheriatit me të cilat bëhet vërtetimi i ligjeve të përgjithshme dhe vërtetimi i ligjeve me argumente**. Ky është përkufizimi më i drejtë i tematikës së Usulit, i cili definicion bën argumentimin e përgjithshëm të sheriatit, të cilën e bëjnë shumica e dijetarëve të Usulit³⁰. Nuk është çështja që dijetari i Usulit t’i paraqesë ligjet e sheriatit në mënyrë amatore, po me ekspertizë dhe në mënyrë profesionale, që e kundërta është me programin e dytë me të cilën përkufizohet tematika e Usulit, pra vetëm me argument të përgjithshëm, dëgjimor, ku dituria

(dëshmia) arrihet duke shikuar faktet, rrethanat, dhe atë në bazë të mundësive për t'i miratuar ligjet për veprimet e njerëzve. Atëherë paraqitja (zbulimi), apo vendimmarrja e atyre ligjeve nuk është prej tematikës së Usulit, duke pasur parasysh se studimi për Ligjin, Ligjvënësin, të Ligjësuarën dhe Ligjësimin është një fushë e madhe me të cilën merret Usuli, pasi që nuk ka bazë të studimit të argumenteve pa qenë baza e studimit të ligjeve; derisa të jetë qëllimi bazë i kësaj shkence, tematikat tjera janë shtesë për të. Këtë mendim e ndajnë dijetari Shevkaniju dhe dijetari Sadru Sheria, autor i librit *“Et Tehvil”*. Mendim tjetër ka dijetari Amediju, i cili paraqitjen e ligjeve në Usul e konsideron si rrugë të rregullt dhe vazhduese.

Me shembuj ne kemi ilustruar tematikën e Usulit, kur kemi thënë se:

- Urdhri tregon obligimin,
- Ndalesa tregon haramin.
- Fjala e përgjithshme i përfshin të gjitha njësitë që kanë të bëjnë me të.
- E papërcaktuara tregon për njësinë e një mesë, pa qenë e përcaktuar.

Të gjitha këto janë rregulla krejtësisht të kundërta me rregullat parësore, të cilat i studion fikhu. Ne e kemi sqaruar këtë më edhe më herët.

Duke shpjeguar tematikën e Usuli Fikhut, shfrytëzoj rastin që të citoj thënien e Shatibiut në librin *“Muvafekat”*. Ai thotë: *“Çdo çështje e arkitektuar në Usuli Fikh nuk gjendet në degët e fikhut, apo rregulla të fikhut, apo nuk janë ndihmëse të Usulit. Usuli Fikhu është tërësi në vete, me fjalë të tjera, shkencë në vete”*.

Duke u bazuar në këtë, përjashtohen shumë çështje, të cilat dijetarët e mëvonshëm i kanë konsideruar si pjesë të Usuli Fikhut, siç është rasti me:

Zanafillën e emërtimeve: a është e para apo pas veprimt?!³¹.

- Pastaj çështja, “mubahi” a është ligj obligativ apo jo?!
- Pastaj çështja, a ka qenë Pejgamberi s.a.v.s. vet Ligjvënës apo jo?!
- Po ashtu, edhe shumë tema të gramatikës, siç janë: kuptimi i shkronjave, llojet e shkronjave, folja, pjesëza, fjala në kuptim të drejtë dhe fjala alegorike, fjala dykuptimëshe, sinonimi, infinitivi etj etj.

Mirëpo, pas gjithë kësaj çka deklarua, mësimi i këtyre çështjeve nuk është i panevojshëm dhe i padobishëm në Usuli Fikh. Në fakt, këto tema janë hyrje në Usuli Fikh, nga shkaku se nga një aspekt janë lëndë të gjuhës arabe dhe nga këto pasqyrohen dispozitat e sheriatit³².

Ndërsa, ajo që i përket tematikës së Fikhut është vepra e të obliguarit, të vendosura prej dispozitave të sheriatit, me fjalë tjera, detyrat praktike të

marra nga argumentet e sheriatit. Dijetari i Fikhut studion shitblerjen, të ngarkuarit, qiradhënien e tij, namazin e tij, agjërimin e tij, haxhin e tij; detyra e tij është të kuptojë dispozitën e sheriatit për çdo veprim të veprimeve, çdo kontratë, çdo aktivitet dhe çdo veprimtari, e cila rezulton prej atyre kontratave. Vetëm se kjo nuk është detyrë e shkencës së Usulit, sepse ne sqaruam më parë se Usuli studion argumentet e përgjithshme.

Qëllimi i studimit të Fikhut dhe Usuli Fikhut

Qëllimi i shkencës së Fikhut është praktikimi i dispozitave të shariatit prej veprave dhe fjalëve të njerëzve. Fikhu është baza e dijetarëve për të kuptuar dispozitën e shariatit, e cila buron nga vepra dhe fjalët e njerëzve. Është bazë e gjykatësit për të gjykuar, ndërsa baza e muftiut për të dhënë fetva.

Pra, qëllimi i studimit të shkencës së Usuli Fikhut është fusha ku fillon dhe përfundon studimi (analiza). Nga dijetarët eminent të mi të lëndës së Usuli Fikhut të universitetit të famshëm kam dëgjuar se shkenca e Usulit është shkencë fillestare që të profesionalizon, e pastaj të sjellë deri në pikën e fundit. Kur e kam dëgjuar këtë, jam befasuar dhe kam thënë: Po, atëherë, cila është arsyeja (dobia) e studimit të kësaj shkence?

Pas një analize dhe elaborimi përfundova se kjo shkencë ka rëndësi të madhe, saqë kam dëgjuar se kjo është shkenca më e kërkuara dhe se për këtë shkencë kanë nevojë prokurorët, gjyqtarët, bile edhe profesorët e Fakultetit Juridik në Egjipt. Ata dëshironin të përqendroheshin dhe të thelloheshin në elaborime të shkencës së Usuli Fikhut, pa u interesuar të mësonin shkencat tjera të shariatit, nga shkaku se kjo shkencë i ka vendosur teoritë e saj, ka dhënë frytet e saj, dobitë dhe rezultatet e saj të shkencës dhe të teorisë të së drejtës, si dhe në fushën e praktikimit të teorive të së drejtës për prokurorët dhe avokatët. Kur ndonjë person tregonte ndonjë rregull të Usuli Fikhut, çështja përfundonte dhe nuk kishte çka të diskutohej në shumë, nga shkaku se shkenca e Usuli Fikhut është e bazuar në argumente logjike, shkencore dhe transmetuese (Kur'ani, Suneti dhe Ixhmai) dhe se nuk ka hapësirë tjetër për të diskutuar; nuk lë hapësirë për t'i mbyllur sytë dhe që të mos shikohet vlera e saj, rëndësia e saj dhe çështja e saj. Unë do t'i përmend dobitë më të rëndësishme të saj.

E para: Dobia historike

Kjo dobi vërehet në rregullat e Usulit, perceptimit të fukahave e të muxhtehidëve dhe rruga e përligjësimit, e me to arritja deri te njohja e përpiktë e ligjeve të sheriatit, të cilat e qetësojnë zemrën dhe mendjen. Kjo vlerë, edhe pse është historike, nuk mund të injorohet rëndësia e saj, pasi që askush nuk mund të injorojë vlerat e studimit të historisë, e cila është e ndërlidhur me të kaluarën e umetit; të jetë mësim për të ardhmen, ashtu që të bëhet planifikim më i mirë i së ardhmes, në dritën e trashëgimisë kulturore.

E dyta: Dobia teorike dhe praktike

Kjo është dobia e profesionalizimit për të përpiluar ligjet me argumente. Kjo dobi është për muxhtehidin, ndërsa sa i përket pasuesit, dobia e kësaj shkence shihet, siç sqarova te dobia historike, e ajo është ndalja deri te pika: ashtu siç i kanë kuptuar çështjet ekspertët dhe në çka janë bazuar ata në përpilimin e ligjeve, ashtu i pranon shpirti dhe qetësohet zemra, duke i pranuar, pra, ato çka kanë thënë. E qetësimi i shpirtit të detyron për ta praktikuar dhe për ta zbatuar dhe me vendosjen e ligjit të sheriatit, e cila është rrugë e lumturisë në këtë botë dhe në botën tjetër.

E treta: Dobia në ixhtihadë (hulumtim)

Dobia e kësaj shkence te muxhtehidi shihet atëherë kur i ndihmon atij në përpilimin e ligjeve, ashtu që studimi i shkencës së Usulit t'i përgatitë studiuesit për të arritur deri te suksesi, dhënies të prioriteteve dhe analizave të mendimeve të fukahave të mëhershëm, ose në miratimin e ligjeve të sheriatit, me të cilat i përmbush nevojat individuale dhe shoqërore; e kjo për shkak se tekstet e Kur'anit dhe të sunetit janë tekste të përkufizuara dhe definitive, ndërsa ndodhitë dhe çështjet tjera, që i paraqiten njerëzve janë të pafundme. Ajo çka është përfundimtare nuk mund të përfshijë atë që është jopërfundimtare, përpos nëpërmjet rrugës së ixhtihadit. Ixhtihadi as që mund të paramendohet pa njohjen e rregullave të Usulit dhe perceptimin e urtësive

të ligjeve të shariatit. Me thellimin në këtë shkencë mund të shkundim nga vetja pluhurin e pasimit të verbër dhe ta rivendosim fikhun Islam përsëri³³.

E katërta: Dobia në fushën e krahasimeve

Nuk mund të bëhet krahasimi i suksesshëm pa u mbështetur në argumentet tekstuale a logjike, ose të Usulit. Në kohën e sotme, krahasimi i medhhebeve ka rëndësi të veçantë, pa marrë parasysh atë në fushën e shariatit në mes të medhhebeve mes vete, ose ndërmjet medhhebeve dhe kushtetutave njerëzore. Në të dy rastet, nuk mund të anashkalohen rregullat e Usulit, sepse kjo shkencë na udhëzon te argumentet e ligjeve dhe na shpie deri te kandari i përpiktë në mes të mendimeve të ndryshme dhe dhënies prioritet argumentit më të fuqishëm prej tyre. Nga kjo shihet dobia e Usulit edhe te pasuesi (imituesi), që të ketë mundësi të vendosë në peshojë argumentet e medhhebeve të tij dhe argumentet e medhhebeve tjera.

E pesta: Dobia e kësaj bote

Kjo dobi është rruga e pikësimit të bazave të ligjeve të shariatit dhe argumentet e saj dhe zgjimin e të ngarkuarit për t'i kryer detyrat fetare. Për këtë arsye, dijetarët e Usulit kanë deklaruar: Dobia e Usuli Fikhut është te njohja e ligjeve të Zotit të Lartmadhëruar. Ky është shkak, i cili sjell lumturi në këtë botë dhe në botën tjetër.

Pra, shihet qartë se s'ka vend mendimi se: Ligjet e shariatit janë miratuar dhe s'kanë çka të angazhohen muxhtehidët, se njerëzit i kanë pranuar këto mendime dhe e kanë mbyllur derën e ixhtihadit; se Usuli fikhu studiohet për t'i hapur derën ixhtihadit. Mirëpo, me atë që kemi mësuar nga dobia e ixhtihadit, mund t'u kundërpërgjigjemi se: shkak i mbylljes së derës së ixhtihadit ka qenë barrikada në mes të atyre që e kanë quajtur veten Fekihë, pa i plotësuar kushtet e kërkuara të ixhtihadit. Argument për këtë e kemi atë se dijetarët e mëvonshëm, të cilët e kanë mbyllur derën e ixhtihadit, prapëseprapë kanë vazhduar zbatimin e Usuli Fikhut, ngaqë shumica prej tyre janë përgatitur dhe janë specializuar, pasi që i kanë korrur frytet dhe dobitë e kësaj shkence.

Përfundim – Nuk ka dyshim se Usuli Fikhu është një prej shkencave të domosdoshme për çdo muxhtehidë, për çdo mufti, si dhe për çdo studiues, i cili dëshiron të dijë se si janë përpiluar ligjet. Ata që nuk kanë nevojë për këtë shkencë janë njerëzit e rëndomtë, të cilëve u mjafton vetëm t'i pranojnë mendimet e të tjerëve dhe nuk kërkojnë fakte e argumente. Nuk është e thënë që të gjithë njerëzit të jenë të kënaqur kështu. Dijetari është ai, të cilit nuk i mjafton vetëm t'i lexojë ligjet nga dijetarët dhe ta konsiderojë si çështje të kryer, por të hulumtojë për argumentimin e secilit ligj, e pastaj, nga hulumtimi i tij, të nxjerrë në shesh frytet e ixhtihadit të tij, gjë që sjell dobi në njohjen e ngjarjeve, ndodhive dhe çështjeve të reja.

Me kaq po e përfundoj këtë rezymë të shkurtër, pa u thelluar në paraqitjen e zanafillës së shkencës së Usuli Fikhut, themelimin e saj, zhvillimin e saj, dhe rrugët e përpilimit të rregullave të Usuli Fikhut te mutekeliminët dhe te Hanefijtë, sepse të gjitha këto janë të njohura dhe se janë sqaruar në librat tjerë të mëhershëm.

Do të flasim në katër kapituj:

- kapitulli i parë: **LIGJI**
- kapitulli i dytë: **LIGJVËNËSI**
- kapitulli i tretë: **LIGJËSIMI**
- kapitulli i katërt: **I LIGJËSUARI**

Kapitulli i parë: Ligji - (الْحُكْمُ – Hukmi)

Po filloj me ligjin, sepse ligji është bazë, pa të cilin nuk mund të paramendohen çështjet tjera. Pa ligjin nuk mund të paramendohet as Ligjvënësi, as ligjësimi, as i ligjësuari, përveç atëherë kur paramendohet ligji, i cili është pjesë përbërëse e çdo kuptimi prej tyre. Pra, paramendohet pjesa përbërëse paraprake, para paramendimit të tërësisë, e cila pason prej saj.

Ky nënkaptull degëzohet në tri tema:

1. *Definicioni i ligjit;*
2. *Llojet e ligjit;*
3. *Degët e secilit lloj të ligjit.*

Tema e parë: Definicioni i ligjit

Gjuhësisht fjala **ligj** (hukm) do të thotë *ndalim, ndërprerje ose pengim*.

Në terminologjinë e shumicës absolute të ekspertëve të kësaj shkence: **Ligji (hukmi)** është “Fjalëdrejtimi i Allahut të Madhëruar, i cili ka të bëjë me veprimet e të ngarkuarve, në mënyrë të prerë ose me të drejtë zgjedhjeje, ose të vendosurit për të vepruar ose jo (vedië)³⁴”.

Ky definicion është definicioni i shumicës absolute të dijetarëve.

Zbërthimi i definicionit.

“Fjalëdrejtimi” është drejtimi me fjalë kundrejt dëgjuesit, me qëllim që ai ta kuptojë fjalinë. Kjo është çështje presupozuese, e cila nuk llogaritet se është konkrete. Ky kuptim nuk lejohet t’i jepet definicionit, sepse definicioni konkret me definicionin abstrakt është i pavlefshëm. Për këtë arsye, qëllimi është “**gjurma e të folurit direkt**”, sepse nga kjo kemi për qëllim fjalimin e Krijuesit të Pafillimtë; nga shkaku se këtu kemi të bëjmë me *ligjin shariatik*, e jo fjalën, e cila i orientohet, meqë të orientuarit nuk është ligj.

E kemi përmendur në infinitiv, ndërsa qëllimi është ajo në çka është orientuar në formë alegorike, pra infinitiv që nënkupton emrin pasiv. E, kur alegoria merr përmasa të mëdha në traditë bëhet si fjalë në kuptim të drejtë. “Fjalëdrejtimi” është lloj, ndërsa kur themi “Fjalëdrejtimi i Allahut”, atëherë në fjali mënjanohej fjalët e melekëve, xhinëve dhe njerëzve. Ndërsa, në definicion “Fjalëdrejtimi” është fjala drejtuese e Allahut të Madhëruar në mënyrë absolute, pa marrë parasysh se a vjen tek ne nga Ai në mënyrë të drejtpërdrejtë, siç është Kur’ani Fisnik, apo në mënyrë indirekte, siç janë Suneti, Ixhmai, Kijasi, si dhe argumentet tjera të shariatit, sepse këto argumente bazohen në fjalë të Allahut.

Në fakt, të gjitha argumentet janë të përfituara nga fjala e Allahut të Lartmadhëruar, por që nuk janë të vërtetuara në mënyrë absolute.

Suneti, edhe pse është nga i Dërguari i Allahut s.a.v.s., është i vërtetuar nga Vahji (shpallja kur’anore), pasi që Allahu i Lartmadhëruar nuk pajtohet me atë çka nuk është e vërtetë.

Ixhmai duhet të ketë patjetër mbështetje në Kur’an dhe Sunet, apo në argumente tjera shariatike.

Kijasi nuk është miratues ligji, por zbulues dhe shpalosës i ligjit; në fakt Kijasi është miratues dhe argument i ligjit prej bazës, pra, prej Kur’anit, Sunetit ose Ixhmait.

Sa i përket pjesës së definicionit “**që ka të bëjë me veprimin e të obliguarve (të ngarkuarve)**”, ndërlidhja e asaj që ka të bëjë me kërkesën, si kërkesë ose me fjalëdrejtimin si jokërkesë, pra, ka për qëllim “*për të vepruarit*”, atë që logjika (natyrshmëria) apo tradita e konsideron veprim, pa marrë parasysh se veprimi është me zemër, si, fjala vjen: besimi, apo të vepruarit me gjuhë, të dhënit e zekatit, tekberi fillestar në namaz, si dhe të gjitha obligimet vepruese dhe veprimet me fjalë. Në të bën pjesë edhe të stopuarit (mosvepruarit), si f.v: mosprostitucioni.

Ndërsa, nga definicioni mënjanohej ajo çka ka të bëjë me Madhështinë e Tij, si për shembull ajeti kur’anor: “**Allahu ka dëshmuar se nuk ka zot tjetër pos Tij**”.

Po ashtu, mënjanohej sendet e ngurta, të lëngëta dhe të gazta, si për shembull ajeti kur’anor: “**Dhe atë ditë kur do t’i bëjmë të ecin kodrat**”, ngaqë, edhe pse është fjalim i Allahut të Lartmadhëruar, prapëseprapë nuk është ligj, pasi që kjo nuk ka të bëjë me veprimin e të ngarkuarve.

Nga definicioni përjashtohet, po ashtu, fizionomia e vet të ngarkuarit si krijesë, si për shembull ajeti kur’anor: “**Prej saj ju krijuam ju...**”.

I ngarkuar me obligime është i moshërrituri, i mençuri, i cili pranon obligimin.

Ndërsa, sa i përket pjesës së definicionit “**llojit obligues**” këtu kemi për qëllim si “njëjësin” ashtu edhe “shumësin”.

Ndërsa, nga definicioni mënjanohej veprimet që kanë të bëjnë me fëmijën, si: adhurimet e tij, apo dhënia e zekatit prej pasurisë së tij. Mirëpo, fjalëdrejtimi i është drejtuar kujdestarit të tij, edhe pse nuk është i urdhëruar; fëmija nëse falet, shpërblehet, nga shkaku se ai fiton shprehinë e të falurit. Ai shpërblehet prej Allahut, sepse Allahu është Shpërblyes dhe Begatidhënës³⁵.

Disa *usulijinë* mendojnë se fëmija është person i ngarkuar, sepse ai veç e kupton ligjin nga thënia se “**Ligji është fjalëdrejtimi i Allahut të Madhëruar, që ka të bëjë me veprimet e robërve të Tij**”³⁶”.

Kjo mund të replikohet me atë se ai nuk bën pjesë në të, ngase fjalëdrejtimi i drejtohet kujdestarit të tij, e jo vet fëmijës.

“**Vendosëshmëria (Iktidaë)**” ka kuptimin kërkesë, e kërkesa është dy pjesësh:

- Ose kërkim veprimi,
- ose kërkim të ndalimit të veprimit.

- Kërkesa, nëse është në formë të prerë, ajo është *obliguese* (vaxhib), por,

- nëse është ndryshe, pra jo në formë të prerë, atëherë është e *pëlqyeshme* (nedebe).

- Kërkesa, nëse është në formë të prerë për ndalimveprimi, është *ndaluese* (haram), por,

- nëse është ndryshe, pra jo në formë të prerë, atëherë është e *papëlqyeshme* (mekruh).

Ky përcaktim bëhet për të mënjeluar nga ligji ata, të cilët kanë të bëjnë me veprimin e të ngarkuarve, jo në formë të kerkimit, siç është ajeti kur'anor: **“Allahu ju ka krijuar juve (por ka krijuar) edhe atë që ju punoni (para se ta prodhoni)”**. Ky ajet është në stilin lajmërues. Ngjashëm me këtë është edhe ajeti kur'anor:

وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلْبُونَ

“Dhe gjithashtu pas humbjes së tyre do të triumfojnë”. (Err-Rrum, 3)³⁷

Sa i përket **“të drejtës zgjedhore”** është “Ligj Lejues”, që do të thotë se janë në baraspeshim veprimi dhe mosveprimi³⁸.

Mbi këtë bazë mbështeten pesë ligjet kryesore të definicionit, të cilat janë të përcaktuara në kërkesë dhe zgjedhje.

Sa i përket pjesës *vedië* (rregullative) është fjalëdrejtimi i Allahut që ka të bëjë me atë se e vendos një çështje shkak, kusht, pengesë, të vlefshme, të pavlefshme, e vendosur ose e lehtësuar³⁹, të cilat do t'i sqarojmë më vonë.

Disa *Usulijunë* e kanë përkufizuar definicionin në *“kërkesë”* dhe *“zgjedhje”*, kështu që e kanë ngushtuar definicionin, sepse ligjin e vendosjes nuk e kanë quajtur ligj, por vetëm *shenja* dhe *tregues të ligjit*, ose duke sqaruar se vendosja është në brendësi të kërkesës dhe zgjidhjes. Ngase, kalimi i diellit prej zenitit është shkak i fillimit të namazit, sepse kur të jetë dielli pas zenitit, atëherë bëhet obligim falja e namazit, ndërsa obligim (vaxhibi) është kërkesa. E vërteta qëndron në definicionin e parë, sepse kuptimi i **“ligjit vendosës”** është të ndërlidhurit e një çështjeje me një çështje tjetër. Ndërsa, në kuptimin e ligjit ngarkues nuk është kështu, sepse domosdoshmëria e njëres çështje në tjetrën në formë, nuk do të thotë se janë të njëjta apo të njëjlojta. Këtë e argumentojnë me atë se **ligjet vendosëse** mund të përfshijnë veprimin e të ngarkuarit, por edhe të tjerat.

Përfshirja e *mubahit* (të lejuarës) në ligjin ngarkues është nga aspekti i prioritetit³⁹, sepse në çështje të lejuara nuk ka ngarkesë obligative, e kjo nga shkakut që në ligj ngarkues mos të bëjë pjesë nga aspekti i fjalës në kuptim të drejtë, por vetëm alegorik, sepse çdo ngarkesë apo kërkesë ka vështirësi, ndërsa në çështjet e lejuara nuk është kështu, edhe pse në disa raste shumica e veprimeve kërkohet në formën e kërkesës; mirëpo edhe nëse shikohet në obligim, ajo mendohet se është e pëlqyer, e jo obligative.

Definicioni i ligjit, ashtu si e treguam më lart, është definicioni të cilin e kanë determinuar shumica absolute e Usulijinëve. Ata e kanë llogaritur ligjin si shenjë, apo më mirë të themi shkencë në vetë fjalën e Ligjvënës. Ndërsa, sa i përket fukahave, ata e definojnë ndryshe. Tek ta ligji është emër sheriatik, i cili është gjurmë e asaj fjalëdrejtuese, me të cilin cilësohen veprat e robërve të Allahut. Thëniet e Zotit të Lartmadhëruar: **“Falni namazin”, “Mos iu afroni prostitucionit”, dhe thënia Pejgamberit s.a.v.s. “Vrasësi nuk trashëgon asgjë nga i vrari”,**

Këto fjalëdrejtuese të Usulijinët janë *ligje*.

Ndërsa, te fukahatë: obligimi i namazit, ndalesa e prostitucionit, vrasja si pengesë për trashëgimi, janë ligje të rezultuara prej ligjeve.

Te Usulijinët **“ligji”** është vetë teksti sheriatik në vetvete.

Te Fukahatë **“ligji”** është gjurma, e cila tregon tekstin sheriatik.

Siç po shihet në praktikë, në mes të terminologjive nuk shihet ndonjë ndryshim, mirëpo unë e parapëlqej mendimin e Fukahave, sepse ata bëjnë dallimin në mes të ligjit sheriatik dhe argumentit, i cili e bën atë ligj prej Kur'anit, Sunetit e të tjerave.

Ndërsa, sipas definicionit të Usulijinëve, në të formë dhe argumenti ngërthehen në vetë ligjin. Ai është ligj nga llogaritja në vetvete, sepse është fjalë e Allahut të Lartmadhëruar, e cila ka pasur këtë qëllim: kërkesë, zgjedhje ose vendosje, ndërsa ligji është argument nga një çështje tjetër. Ai parasheh ligjin, i cili mund të jetë obligativ, parapëlqyes. etj. Nga aty del në sipërfaqe se ligji është i përhershëm pa fillim të shumica absolute e dijetarëve, sepse është pjesë e fjalës së Allahut në vetvete, i Cili është i Përhershëm Pafillim⁴⁰. Ndërsa, te Hanefijtë nuk është ashtu, sepse, sipas tyre: “ligji është gjurma, e cila rezulton prej asaj fjalëdrejtuese”⁴³.

Tema e dytë: Llojet e ligjit

Nga definicioni i ligjit u vërejt se ligji është dy llojesh:

1. Ligji ngarkues dhe

2. Ligji vendosës (statusor).

Kjo ndarje është kështu, sepse fjala e Ligjvënësit ose ka të bëjë me veprat e të obliguarve në formën kërkesore, ose zgjedhore, ose në formën vendosëse (statusore).

- Nëse ka të bëjë me veprat e të obliguarve në formën kërkesore, ose zgjedhore, quhet *ligj ngarkesor* (hukm teklifij).

- Nëse është në formën vendosëse, quhet *ligj vendosjeje* (hukm vedian).

Definicioni i ligjit ngarkues (hukmu teklifiji)

Quhet ligji, i cili ngërthen në vete kërkesën për të vepruar i obliguari një punë, ose për t'u ndaluar nga një punë, ose të ketë të drejtë zgjedhjeje për të vepruar apo mosvepruar një punë.

Shembull i natyrës së parë: **“Faleni namazin”, “Ju është bërë obligim agjërimi”.**

Shembuj të natyrës së dytë: **“Mos vrisni njeriun, të cilin e ka ndaluar Allahu, përpos nëse është në pyetje me të drejtë”, ose “Ju është ndaluar juve cofëtina, gjaku dhe mishi i derrit”.**

Shembuj të natyrës së tretë: **“Dhe nuk keni kurrfarë mëkat, për atë, nëse keni kompensuar diçka në të”, “Dhe, kur të udhëtoni nëpër tokë, nuk është mëkat për ju të shkurtoni namazin”.**

Ky lloj i ligjit quhet ligj ngarkues (hukmen teklifijun), pasi në vete ngërthen të ngarkuarin për veprim ose për mosveprim; ose e drejtë zgjedhjeje në mes të veprimit dhe mosveprimit.

Të lejuarës (hallallit) i thuhet ligj ngarkues (hukmu teklifi), nga shkak i përdorimit në të shumtën e rasteve si lejim zgjedhjeje, ashtu siç kemi përmendur më herët.

Definicioni i ligjit vendosës (hukmul ved'iji)

Quhet ligji, i cili vendos diçka si shkak, ose si kusht, ose si pengesë për diçka tjetër, të cilën do ta sqarojmë më vonë.

Shembull të shkakut: “Dhe kush është prezent (shkaku i prezantimit) le të agjërojë atë (muaj)”. Të pamurit e hënës së re është shkak i obligueshmërisë së agjërit.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Fale namazin në moment të kalimit të diellit (nga zeniti)**”, do të thotë se hyrja e kohës është shkak i obligueshmërisë së namazit të drekës.

Shembull të kushtit, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Për obligim ndaj Allahut, Allahu ka bërë obligim për njerëzit ta kryejnë haxhin në shtëpinë e Tij (me kusht) për ata, të cilët kanë mundësi dhe kanë rrugëdalje (për ta kryer)**”. Mundësia nga aspekti i pasurisë dhe i trupit është kusht i obligueshmërisë së haxhit.

Shembull të pengesës, thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: “*Vrasësi nuk trashëgon nga trashëgimia (e të vrarit).*”⁴⁴

Ky lloj ligji quhet ligj rregullativ (hukmul ved'ij), nga shkaku se çështja e tij është të vendosë çështjet, të cilat lidhen me të tjerat çështje, siç është rasti: shkaktuesi me të shkaktuarën apo kushtëzuesi me të kushtëzuarën.

Dallimi në mes të ligjit ngarkues (hukmu teklifij) dhe ligjit vendosës (hukmu ved'ij)

Shihet dallim i qartë në mes të dy llojeve të ligjeve dhe atë nga dy drejtime⁴⁵.

E para: Qëllimi me ligjin ngarkues është që i ngarkuari të jetë i ngarkuar për të vepruar ose për të mosvepruar, ose të zgjedhë në mes të veprimit ose mosveprimit.

Ndërsa, sa i përket **ligjit (rregullativ) vendosës** nuk është qëllimi që i ngarkuari të veprojë ose të zgjedhë, por qëllimi është ndërlidhja e një çështjeje me tjetrën, në mënyrën kushtëzuese ose shkaktuese.

E dyta: Çështja e të kërkuarit për veprim ose të kërkuarit për ndalim, ose e drejta e të zgjedhurit në **ligjin ngarkues** është se i ngarkuari ka mundësi të veprojë, ose të mos veprojë, dhe ai është në gjendje t'i ketë në disponim. Ndërsa sa i përket **ligjit vendosës**: i ngarkuari mund të ketë qasje dhe mundësi në atë çështje, por mund të mos ketë qasje e as mundësi në atë çështje.

Shembull: **Shkaku:** ose mund të jetë në mundësi të njeriut, siç është rasti te aktet: veprimet dhe krimveprimet janë shkak për zbatimin e tyre, ose dënimin e tyre, sepse vjedhja është shkak që t'i pritet dora vjedhësit. Mirëpo, mund të ndodhë që njeriu nuk ka qasje dhe nuk ka mundësi për atë çështje, siç është, fjala vjen: afërsia është shkak për të pasur të drejtë trashëgime, ndërsa trashëgimia është shkak për të pronësuar. Kalimi i diellit nga zeniti është shkak për t'u obliguar namazi i drekës; këto çështje nuk janë në disponim dhe mundësinë e të ngarkuarit.

Shembull tjetër: **Kushti:** me të cilin i ngarkuari ka mundësi t'i sjellë dy dëshmitarë në aktin e kurorëzimit. Pastërtia është kusht për të qenë namazi i vlefshëm. Ndërsa, sa i përket kushtit, që njeriu nuk ka qasje, nuk e ka as në disponim, e as në mundësi, p.sh: moshërritja është kusht për të kaluar prej fazës së të kujdesurit në fazën kujdesës të vetvetes, e këtë nuk mund ta arrijë askush kur të dojë, por vetëm kur vjen instinktivisht (vetveti); ndërsa moshërritja është kusht për veprime kontraktuese.

Sa i përket **pengesës**: p.sh. në atë çka ka mundësi njeriu, vrasja e trashëgimitarit prej të trashëguarit, dhe rasti tjetër kur nuk ka mundësi njeriu, sikurse raporti prindëror, sepse vrasja e prindit prej djalit, djali nuk ekzekutohet, nëse e vret babain, - kjo është sipas shumicës absolute të

fukahave, apo testamentit të të trashëguarit, pra, edhe kjo çështje është jashtë mundësive të njeriut.

E treta: Ligji obligativ ka të bëjë vetëm me të ngarkuarin. Ndërsa:

Ligji rregullativ (vendosës) ka të bëjë me njeriun, pa marrë parasysh se a është i ngarkuar apo i pa ngarkuar, siç është rasti me fëmijën dhe të çmendurin, sepse, sipas ligjit vendosës, lejohet që fëmija të kryejë kontrata shitblerjeje, apo të dëmshpërblehet për dëmtime, ose të obligohet me larjen e borxhit.

Nga kjo rezulton ligji për të ngarkuarit, ndërsa:

Drejtimgjalia për vendosjen e çështjeve, është pasus i cili i përket veprimeve të robërve.⁴⁶

Tema e tretë: Llojet e ligjit

Edhe ligji ngarkues edhe vendosës janë të shumëllojshëm.

Llojet e ligjit ngarkues

Ligji ngarkues është pesë llojesh, e kjo nga shkaku se kërkesa për veprim ose është e prerë ose jo e prerë:

E para: E prerë – **vaxhib** (obligative);

E dyta: Jo e prerë – **nedeb** (edukative).

Ndërsa, kërkesa për moskryerjen e veprimit ose është e prerë, ose jo e prerë:

E para: **Haram** (rreptësisht e ndaluar);

E dyta: **Mekruh** (jo rreptësisht e ndaluar).

Ndërsa, nëse në drejtimfjalimin ka të bëjë me drejtzgjedhje, atëherë është **Mubah** (e lejuar). Pra, këto janë pesë llojet e ligjit ngarkues.⁴⁷

Ixhabi (obligativja) është drejtimfjalja, e cila tregon për kërkimin e veprimit me kërkesë të prerë: si f.v. fjala: **“Jepeni zekatin”**.

Nedebi (edukativja) është drejtimfjalja, e cila tregon për kërkimin e veprimit me kërkesë jo të prerë. Si p.sh.: **“Dhe lironi me kompensim, nëse e shihni se për ta është më e dobishme.”**

Tehrim (e ndaluara) është drejtimfjalja, e cila tregon për kërkimin e ndalimveprimit në formë të prerë, si fjala vjen: **“Dhe assesi mos iu afroni prostitucionit.”**

Kerahe (e papëlqyera) është drejtimfjalia, e cila tregon për kërkimin e ndalimveprimit jo në formë të prerë. Si fjala vjen, thënia e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s. ***“Kur ndokush nga ju hyn në xhami, mos të ulet pa i falur dy rekate”.***⁴⁸

Ibaha (e lejuara) është fjalëdrejtimi, i cili tregon zgjedhjen në mes të veprimit ose mosveprimit, si, fjala vjen, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Dhe nuk është mëkat për ju që të hyni në shtëpi të pabanuara, kurse ato janë të nevojshme dhe mbushin nevojat e juaja.”***

Dallimi në mes të *“ixhabit”*, *“vuxhubit”* dhe *“vaxhibit”* është se *“ixhab”* është vet fjala urdhërore;

“Vuxhub” është gjurma e fjalës urdhërore, pra, çka kalon në veprën si rezultat i ndërlidhjes me veprën, që do të thotë se është cilësia, e cila vërtetohet në vepër, e ajo është forma e kërkesës në mënyrë të prerë.

“Vaxhib” është vepra, e cila është rrjedhojë e fjalëdrejtimit.

Ngjashëm me këto bëhet dallimi në mes të *“tehrimit”*, *“hurme dhe haram”*, *“mekruh”* dhe *“mubahit”*. Këto janë llojet e ligjit ngarkues, të cilat do t'i sqarojmë në këtë temë, pra ligjet e temës së tretë.

1. Vaxhibi (ligji obligativ) dhe llojet e tij

Definicioni i vaxhibit:

Vaxhib është ajo kur Ligjvënësi kërkon kryerjen e veprimit nga i ngarkuari me kërkesë absolute, që do të thotë se kërkesa ka elemente, të cilat tregojnë që kryerja e veprimit është e patjetërsueshme.

Me fjalë tjera: **Është ajo kur Ligjvënësi kërkon që veprimi të kryhet në mënyrë të domosdoshme, pa marrë parasysh nëse ajo kërkesë vjen nga vet forma e fjalisë apo nga faktorët përcjellës të tij.**

Definicioni i vaxhibit ka specifikën (që do të thotë dallohet nga ligjet tjera me formën e paraqitjes së saj). E, ajo është: vepërkryerësi lavdërohet, ndërsa moskryerësi i qëllimshëm nënçmohet⁴⁹.

Vaxhibi mund të definohet:

- ose nëpërmjet formës urdhërore, si fjala vjen: **“Faleni namazin dhe jepeni zekatin”**,

- ose nëpërmjet foljes në kohën e kaluar me *“Lamin” urdhëror*, si fjala vjen: **“Dhe le të ketë shpenzuar me mundësi, sa i ka mundësitë e tij”**;

- ose nëpërmjet foljes, si p.sh: **“Ju është bërë obligim agjërimi”**;

- ose edhe nëpërmjet formave tjera, të cilat përdoren në gjuhën arabe, të cilat kërkojnë kryerjen e veprimit në formë të prerë, siç është rasti: **“Për Allahun është bërë obligim për njerëzit të kryejnë haxhin në shtëpinë e shenjtë”**, e të ngjashme.

Ligji (dispozita) i vaxhibit (ligjit obligativ)

Dispozita e ligjit obligativ është se veprimi patjetër duhet të kryhet: kryerësi shpërblehet, ndërsa moskryerësi dënohet; kush nuk e pranon llogaritet pabesimtar, sepse është e argumentuar me argument të qartë dhe të sigurt.

Mënyra se si Hanefijtë e klasifikojnë vaxhibin

Te shumica absolute e dijetarëve, veprimi i cili quhet **vaxhib** quhet edhe **farz**, sepse, ashtu siç cekëm më lart, “vaxhib” është shprehja prej fjalëdrejtimit të Ligjvënësit, që nëse nuk kryhet, pra, moskryerja, shkakton mallkimin sipas sheriatit. Mirëpo, edhe në *farz* është e njëjta çështje⁵⁰.

Ndërsa Hanefijtë deklarojnë:

- **Farz** është ligji i vendosur me argument të qartë, të sigurt dhe pa kurrfarë dyshimi, si, fjala vjen: pesë shtyllat e islamit, të cilat janë vërtetuar me Kur'anin Fisnik, apo ajo çka është vendosur me sunet të shumë rrugëve apo të disa rrugëve, siç është leximi i Kur'anit në namaz. Ndërsa:

- **Vaxhib** është ligji i vendosur me argument të pasigurt, ku ka një dozë dyshimi, si p.sh: sadakatul fitri, namazi i vitrit, namazi i bajrameve; të gjitha këto janë obligime me argument të pasigurt, pra me hadith të një rruge të transmetimit⁵¹.

Disa dijetarë, si Amidiu dhe Raziju thonë: “Dallimi në mes të shumicës absolute të dijetarëve dhe Hanefijëve është vetëm dallim teorik gjuhësor, pra tekstual. Vetëm se Hanefijtë, në praktikë, kanë paraparë disa elemente të fikhut, të cilat nuk janë tek dijetarët tjerë, e ato janë:

- Sa i përket anës ligjësore: ai i cili mohon farzin, llogaritet pabesmitar, ndërsa ai i cili mohon vaxhibin, nuk llogaritet pabesimtar.

- Sa i përket anës së gjurmëve të fikhut, Hanefijtë thonë: “Mosleximi i Kur'anit në namaz e prish namazin, sepse kështu është urdhri kur'anor: **“Dhe lexoni atë që është më së lehti për ju, prej Kur'anit”**. Ndërsa mosleximi i suretul Fatiha është argumentuar me *një rrugë hadithore* (haberul vahid), pra nëpërmjet hadithit: **“Nuk ka namaz ai i cili nuk lexon suretul Fatiha”**⁵². E kjo nuk është e sigurt.”

Unë i jap prioritet mendimit të shumicës absolute të dijetarëve, sepse mospajtimi i rrugëve dhe vërtetimit të vaxhibeve, në aspekt të fortësisë apo dobësisë, nuk kërkon kundërshtimin e vet vaxhibit nga aspekti se ai veç është vaxhib. Ligjvënësi e ka përdorur shprehjen **farz** edhe për vaxhibin në ajetin Kur'anor: “Dhe atij të cilit iu është bërë **farz** haxhi”, që do të thotë: “Dhe atij të cilit iu është bërë **vaxhib** haxhi”. Të gjithë dijetarët (ixhmai) janë pajtuar se fjala **“farz”** është përdorur për namazin dhe vlefshmërinë e tij, kur kanë thënë: **“Kryeje farzin e Allahut.”** Fjala **“farz”** nuk është përdorur në kuptimin alegorik, por në kuptimin e drejtë.

Përpos kësaj, ky dallim është i papranuar, sepse për një veprim nënkupton dy ligje: Njëra për ne, e tjetra për sehabiun, i cili e ka transmetuar hadithin nga i dërguari i Allahut s.a.v.s., sepse për të do të ishte farz, ngase për të argumenti është i sigurt, ndërsa për ne është vaxhib, sepse argumenti nuk është fort i sigurt.

Pretendimi i Hanefijëve se gjuhësisht ka dallim në mes të fjalës vaxhib dhe farz, nuk është i vërtetuar, sepse ata thonë: “**Farz**” do të thotë “**e prerë**”, ndërsa “**vaxhib**” do të thotë “**rënie**” (shkëputje dhe shembje e murit). Ndërsa në mendje kuptohet se “**e rëna**” është “**e prera**”.

Mirëpo, kjo thënie konsiderohet si të gjykuarit në specifikimin e fjalës farz për çështje të prerë, sepse gjuhësisht farz do të thotë përcaktim, pa marrë parasysh se a është e prerë apo jo e prerë⁵³, ndërsa specifikimi në njërin kuptim, e jo në tjetrin, është e papranuar, sepse nuk është e argumentuar, pasi që gjuhësisht fjala vaxhib nuk do të thotë “**rënie**”, por “**obligueshmëri**”.⁵⁴

Në fjalorin “Muhit” thuhet: “*vexhebel hait vexhben*”, “kur rrëzohet muri”, ndërsa kur thuhet “*vexheb kalbu vexhbeten*” ka për qëllim “kur të plas zemra”. Argumentimi i tyre është bërë me ajetin “**dhe kur iu është bërë obligim kurbani i tyre**”.

Me këtë fjalë kemi për qëllim të theksojmë se fjala “vaxhib” e ka prejardhjen prej fjalës “domosdoshmëri”.

Sa i përket mospajtimit nga aspekti i dispozitimit, shumica absolute e dijetarëve pajtohen me Hanefijtë se kush e kundërshton, (apo) nuk e pranon argumentin e prerë, si, fjala vjen, ligjin e qartë kur’anor, konsiderohet pabesimtar, ndërsa kush e kundërshton argumentin jo të sigurt, si, fjala vjen, hadithin e vetmuar, konsiderohet mëkatar i madh (fasik).

Nga kjo që thamë, vijmë në përfundim se çështja është vetëm te terminologjia⁵⁵, sepse ajo (terminologjia) nuk bie ndesh ashtu siç edhe thonë. Gazaliju: “*Pasi që të kuptohet fjala etimologjike, nuk sjell pengesë terminologjia*”.

Llojet e vaxhibit (ligjit obligativ)

Vaxhibi është katër llojesh:

E para: nga aspekti kohor;

E dyta: nga aspekti i përcaktimit;

E treta: nga aspekti i obligueshmërisë së kryerjes së veprimit dhe

E katërta: nga aspekti i përcaktimit të kërkesës.

Lloji i parë: nga aspekti kohor

Nga aspekti kohor, vaxhibi klasifikohet në:

1. Vaxhib i papërcaktuar kohësisht dhe

2. Vaxhib i përcaktuar kohësisht.⁵⁶

1. ***Vaxhibi i papërcaktuar kohësisht*** është vaxhibi, kryerjen e të cilit e ka kërkuar Ligjvënësi, mirëpo jo në kohë të caktuar, për shembull *kefareti* (dëmshpërblimi i përбетimit), sepse kryerja e obligueshmërisë së *kefaretit* nuk është e paraparë në kohë të caktuar. Nëse dëshiron, e kryen *kefaretin* menjëherë pas përбетimit, e nëse dëshiron, e kryen më vonë, në një të ardhme të afërt apo të largët.

2. ***Vaxhibi i përcaktuar kohësisht*** është vaxhibi, kryerjen e të cilit Ligjvënësi e ka kërkuar në kohë të caktuar, siç janë:

Falja e pesë kohëve të namazit, sepse Ligjvënësi e ka caktuar secilin namaz të falet në kohë të caktuar, ashtu që të ngarkuarit nuk i lejohet ta kryejë para kohe, e nëse e vonon, pra pas kohës së caktuar pa arsye, mëkaton.

Po ashtu, agjërimi i muajit ramazan: nuk agjërohet (farz) as para muajit të ramazanit, e as pas muajit të ramazanit.

Ngjashëm me këto janë edhe të gjitha vaxhibet (obligimet), të cilat Ligjvënësi ka kërkuar që ato të kryhen në kohë të caktuar.

Nga klasifikimi i vaxhibit të papërcaktuar kohësisht dhe të përcaktuar kohësisht rezulton se:

- **në vaxhibin e përcaktuar kohësisht** i ngarkuari mëkaton, nëse e kryen me vonesë pa kurrfarë arsye, sepse në pyetje janë dy vaxhibe (obligime):

1. Vaxhibi (obligimi) i kryerjes dhe
2. vaxhibi (obligimi) i kohës së kryerjes së veprimit.

Ai i cili e kryen vaxhibin (obligimin) pas kohës së caktuar, ai e ka kryer njërin vaxhib (obligim), që do të thotë se e ka krye veprimin e kërkuar, si fjala vjen, falja e namazit pas kohe: njëri obligim është kryer, ndërsa nuk është kryer vaxhibi (obligimi) tjetër, pra, nuk e ka krye veprimin në kohën e paraparë. Kështu që ai ka bërë gabim në lënien e vaxhibit të dytë pa arsye.

Ndërsa, sa i përket vaxhibit të papërcaktuar kohësisht, nuk ka kohë të caktuar në kryerjen e veprimit, kështu që i ngarkuari mund ta kryejë kur të dëshirojë dhe nuk bën kurrfarë mëkati, nëse e kryen në çfarëdo kohe qoftë.

Llojet e vaxhibit të përcaktuar kohësisht

Hanefijtë e ndajnë vaxhibin e përcaktuar kohësisht në tri lloje⁵⁷:

1. ***Vaxhibi i zgjeruar***. Është koha, gjatë së cilës Ligjvënësi e ka lejuar të kryhet një veprim, por brenda asaj kohe mund të kryhet edhe një vaxhib tjetër. Kjo kohë quhet kohë e zgjeruar. *Shembull* kemi kohën e namazit të drekës. Brenda kohës së namazit të drekës lejohet falja e kohës së drekës, por edhe falja e ndonjë namazi tjetër.

2. ***Vaxhibi i ngushtuar***. Është koha e përcaktuar vetëm për një vaxhib, e që brenda asaj kohe nuk lejohet asnjë vaxhib tjetër. Kjo kohë quhet kohë e izoluar. *Shembull*: Muaji i ramazanit është koha, në të cilën agjërohet vetëm ramazani dhe asnjë lloj agjërimi tjetër nuk pranohet brenda kësaj kohe, apo brenda këtij afati.

3. ***Vaxhibi alternativ apo i dyshimtë.*** Është ai, i cili lejon kryerjen e një vaxhibi, ndërsa nuk lejon kryerjen e ndonjë lloji tjetër të vaxhibit, si, fjala vjen: haxhi, koha e të cilit është në muajt e haxhit. Kështu që nuk lejon që të kryhet tjetër, pos një haxh gjatë një viti. Mirëpo, në anën tjetër, lejon kryerjen e ndonjë vaxhibi tjetër, sepse haxhi nuk i përfshin apo nuk i përmban të gjithë muajt e haxhit.

Nga ky lloj i ndarjes së vaxhibit rezulton se:

Në vaxhibin e zgjeruar në kohë nevojitet që i obliguari të bëjë nijetin, edhe pse vaxhibi është në kohën e tij, sepse nëse nuk e bën nijet për vaxhibin e caktuar; nuk konsiderohet se e ka kryer atë vaxhib të kohës caktuar, sepse koha lejon që të kryhet edhe një vaxhib tjetër jo i kohës së caktuar. Kjo do të thotë se nëse në kohën e drekës i ka falur katër rekate namaz dhe e ka bërë nijet për drekë, atëherë namazi është i plotë, e nëse nuk e ka bërë nijet për drekë, atëherë namazi nuk është i plotë (nuk është namaz i drekës). Nëse e bën nijet për namaz vullnetar, i llogaritet namaz vullnetar, pra, këtu namazi llogaritet varësisht prej nijetit.

Ndërsa, sa i përket vaxhibit të përkufizuar (të ngushtuar) në kohë, tek Hanefijtë i ngarkuari nuk e ka vaxhib që ta bëjë nijetin për atë vaxhib të asaj kohe, sepse e tërë koha është vetëm për atë vaxhib (obligim), e nuk lë hapësirë për ndonjë vaxhib (obligim) tjetër. Por, edhe pse bëhet nijeti, nijeti llogaritet për atë vaxhib (obligim), që do të thotë: nëse në muajin ramazan e bën nijetin vetëm për agjërim, e nuk e bën nijetin për agjërimin farz të muajit ramazan, nijeti llogaritet për agjërimin farz të muajit ramazan. Por, edhe nëse e bën nijetin për agjërim vullnetar, ai nijet automatikisht shndërrohet në agjërim farz, e jo vullnetar, sepse muaji ramazan është kohë e caktuar ekskluzivisht vetëm për agjërimin farz të vet muajit ramazan, e nuk lë (nuk ka) hapësirë për agjërim vullnetar (agjërim tjetër pos muajit Ramazan).

Sa i përket shumicës absolute të dijetarëve, si Shafi'ijtë Malikijtë, Hanbelijtë, Is'haku dhe Davudi, ata nuk e bëjnë dallimin në mes të vaxhibit të zgjeruar në kohë dhe të vaxhibit të ngushtuar në kohë. Ata thonë: “Vaxhib është që nijeti të bëhet për agjërimin e muajit ramazan, sepse agjërimi është obligim, edhe pse agjërimi është ibadet i të afruarit së bashku me kohën e vet dhe është vaxhib i të përcaktuarit të nijetit, ashtu qysh është vaxhib i të përcaktuarit të nijetit për drekën, ikindinë etj, duke u bazuar në thënien e të

Dërguarit të Allahut s.a.v.s.: **“Nuk ka dyshim se të gjitha veprat (bazohen) sipas qëllimit dhe çdonjëri shpërblehet për atë që e ka bërë nijet.⁵⁸”**. Nëse njeriu e bën nijetin në Ramazan për agjërim vullnetar, atëherë ai nuk llogaritet agjërim i muajit të ramazanit, sepse kusht është nijeti i pastër për ramazan. Të përcaktuarit e nijetit të sinqertë është çështje e urdhëruar. Po ashtu, nuk llogaritet agjërim i muajit ramazan, nëse e bën nijetin vetëm për agjërim (e jo për ramazan); e kundërt me këtë është agjërimi nafile (vullnetar). Kështu llogaritet edhe agjërimi vullnetar në ramazan, i cili nuk është i ligjësuar dhe nuk është i vlefshëm. Ndërsa, pavlefshmëria nuk do të thotë se nuk është i obliguar nijeti për të qenë i vlefshëm, se përndryshe do llogaritej imponim ndaj agjëruesit, e ky imponim e zhvlerëson kuptimin e farzit, sepse te vlefshmëria e farzit është obligim e drejta e zgjedhjes. Ky ka qenë shkaku që Ibn Heman e ka zgjedhur mendimin e shumicës së dijetarëve.

Ndërsa, sa i përket vaxhibit të pasigurt: është e vlefshme kryerja edhe me nijet të padefinuar, sepse dihet qartë se i ngarkuari fillon kryerjen e vaxhibit para nijetit vullnetar. E, kjo llogaritet kështu, sepse është sikurse vaxhibi me kohë të ngushtuar dhe nuk lejohet veprimi me nijet tjetër, si, fjala vjen, adhurimi vullnetar, sepse llogaritet vullnetar, ngase e ka deklaruar me nijet atë çka e përfshin koha dhe atë çka është e kundërt me gjendjen faktike (gjendja e vaxhibit me kohë të ngushtuar); e kjo ngjan sikur të ishte vaxhib i papërcaktuar kohësisht.

Llojet e vaxhibit të Shafi'ijtë

Tek Shafi'ijtë, Malikijtë dhe Hanbelijtë vaxhibi ndahet në:

- 1. Vaxhib të përcaktuar kohësisht dhe**
- 2. Vaxhib të papërcaktuar kohësisht.⁵⁹**

1. Vaxhibi i përcaktuar kohësisht quhet vaxhibi, në të cilin koha e obligueshmërisë është e gjatë aq sa është obligueshmëria e vaxhibit, saqë në tërë atë kohë ngarkuesi është i angazhuar për atë vaxhib dhe nuk ka mundësi për ndonjë veprim tjetër, apo për një pjesë të ndonjë veprimi tjetër, si, fjala vjen, dita e agjërimit: e tëra është për agjërim.

2. Vaxhibi i papërcaktuar kohësisht quhet vaxhibi, koha e të cilit është më e gjatë se kryerja e atij vaxhibi në atë kohë, si, fjala vjen, kohët e namazit.

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme sa i përket vaxhibit të papërcaktuar kohësisht. Shumica e dijetarëve janë të mendimit se i ngarkuari e ka vaxhib kryerjen e vaxhibit të namazit në cilën do pjesë të kohës që dëshiron: në fillim, në mes dhe në fund, apo në mes këtyre pjesëve të kohës. Ndërsa Hanefijtë nuk thonë kështu. Ata për vaxhibin e papërcaktuar kohësisht thonë se koha vaxhib e vaxhibit është posaçërisht pjesa e fundit kohore. Nëse i obliguari e kryen në pjesën e parë kohore, kjo është sikurse dhënia e zekatit para përfundimit të kohës së obligueshmërisë së zekatit.

Zenxhaniu, dijetar prej medhhebit Shafi'ij, ka nxjerr në sipërfaqe shumë çështje, si rezultat i këtij kundërshtimi të kësaj baze. Ai thotë kështu:

1. Namazi është vaxhib në fillim të kohës te Shafi'ijtë, koha vaxhib e cila fillon prej fillimit të kohës e deri në përfundim.

Ebu Hanife r.a. thotë: *“Vaxhib është vetëm para përfundimit të kohës, nëse e kryen në fillim të fillimi të kohës është përshpejtim ose mund të quhet vullnetar, e që pastaj pas kryerjes shndërrohet në farz.”*

Nëse fëmija fal namaz në fillim të fillimit të kohës, pastaj arrin moshën e pjekurisë (bulug) në pjesën e fundit të kohës, atëherë shumica absolute e dijetarëve mendojnë se ai nuk e ka për detyrë ta përsërisë atë namaz, ndërsa te Ebu Hanife: ai e ka për detyrë ta përsërisë atë namaz, sepse vaxhibi i kohës është në pjesën para përfundimit të kohës, e fëmija në atë moment llogaritet i ngarkuar. Nga kjo kuptohet se namazi, të cilin e ka kryer, nuk ka qenë vaxhib për të dhe se ai në atë kohë nuk ka qenë i ngarkuar, sikurse i moshërrituri, i cili ka qenë i ngarkuar; e nëse i moshërrituri e ka falur në fillim të fillimit të kohës, ai veç ka qenë i ngarkuar dhe person me të drejtë faljeje të namazit.

2. Te Shafi'jtë (shumica absolute) të falurit e namazeve në fillim të fillimit të kohës është më e vlefshme, që të mos kanoset rastësisht rreziku i dënimit.

Ebu Hanife r.a. thotë: *“Të vonuarit në pjesën e fundit të kohës është më e vlefshme, sepse nuk është vaxhib pjesa e parë e kohës së vaxhibit, por vetëm se është ligjësuar vaxhibi në fillim të fillimit të kohës, si lehtësim nga*

Ligjvënësi, për shkak të nevojës, e kryerja e veprës lehtësuese nuk është më e vlefshme se sa veprat tjera.”

3. Udhëtari: nëse udhëton në fillim të kohës, udhëtari e ka vaxhib plotësimin e namazit, ndërsa:

- nëse gruas i vijnë menstruacionet pas fillimit të kohës dhe kalon një pjesë e kohës;
- te Shafiiju, gruaja e fal kada, sepse ajo e ka arritur kohën e kohës së vaxhibit, ndërsa:
- te Ebu Hanife, nuk e ka vaxhib, sepse nuk e ka arritur vaxhibin, por vetëm fillimin e fillimit të kohës, e fillimi i fillimit të kohës së namazit nuk është vaxhib.

4. Namazet kada, agjërimet kada dhe agjërimet e përbetimeve, po ashtu edhe kefaretet (kompensimet):

- janë vaxhib i papërcaktuar kohësisht, ndërsa:
- Te Ebu Hanife janë vaxhib i përcaktuar kohësisht dhe se është vaxhib kryerja e menjëhershme.

5. Haxhi:

- Te Shafi'ijtë është vaxhib i papërcaktuar kohësisht, që do të thotë lejohet kryerja e mëvonshme, ndërsa:
- Te Ebu Hanife, vaxhib është kryerja e menjëhershme.

Dy çështje rreth vaxhibit të papërcaktuar kohësisht

Çështja e parë: Pjesa e kohës, të cilës i shtohet obligueshmëria

Sa i përket kësaj çështjeje, janë pesë medhhebe (mendime), ashtu siç ka treguar Esneviju në librin “Sharih el Minhaxh lil Bejdaviju”, e po ashtu i ka treguar edhe Amediju në librin “Ihkam fi usulil ahkam”. Mirëpo, ne do të përkufizohemi vetëm në dy medhhebet (mendime):

1. Medhhebin e shumicës absolute dhe

2. Medhhebin Hanefij, ashtu siç ka vepruar autori i librit “Muslimu thubut”.⁶⁰

1. Shumica absolute e dijetarëve thonë:

“Pjesa fillestare e fillimit të kohës është shkaku i obligueshmërisë, pra shenja e parë e ligjërimit, dhe, atëherë kur të fillojë ligjërimi, aty fillohet dhe kërkohet që i ngarkuari të kryejë veprimin; pastaj ai ka të drejtë zgjedhjeje kryerjen e veprimit në të gjitha pjesët tjera të kohës, dhe kjo kur të arrijë i ngarkuari fazën e obligueshmërisë në fillim të fillimit të kohës; nëse nuk është i obliguari në fazën e obligueshmërisë, ajo kohë është shkak i pjesës së kohës, pengesë e vet kohës për ta kryer vaxhibin.”⁶¹

Argument i këtij mendimi është ajeti kur'anor: **“Fale namazin me të kaluarit e diellit nga zeniti”**, që do të thotë e ka bërë “kalimin e diellit nga zeniti”, shenjë për të pranuar ligjërimin nga thënia e Zotit të Lartmadhëruar **“Fale namazin”** për të ngarkuarin. Mirëpo, i Dërguari i Allahut s.a.v.s. ka sqaruar fillimin e kohës dhe mbarimin e kohës, kur ka thënë: **“Çka është në mes të dy kohëve (të namazit) është koha e namazit”**⁶², kjo tregon zgjatjen e kohës për të ngarkuarin, e jo përcaktimin e pjesëve të kohës për obligueshmëri, që përcaktimi i njërës fazë të ketë më shumë përparësi se pjesa e fazës tjetër. Nga ky parim ndërtohet rregulli se i ngarkuari kur ta takojë një pjesë të kohës, që nga ajo pjesë lirohet nga pengesa, e cila ka qenë pengesë për ngarkueshmëri dhe vaxhibi mbetet barrë e tij, e nëse nuk është ashtu nuk është vaxhibi barrë e tij.

Ebu Hanife thotë: “Shkaku është shkak i pjesës së kohës, e cila është e ndërlidhur për kryerjen e obligimit të kohës, e nëse nuk e kryen, atëherë përcaktohet pjesa e fundit, e cila i mundëson vaxhibit hapësirë që ai shkak të jetë pjesa e fundit e kohës, ndërsa pas përfundimit të kohës i shtohet apo i bashkëngjitet shkaku. Shkaku i bashkëngjitet tërë hapësirës kohore të asaj kohe.” Ky mendim është i ndërtuar sipas drejtimit të Ebu Hanifes në përpilimin e rregullave të Usulit që në praktikë të rregullohen ligjet tjera degëzore. Ata thonë se pasojnë disa çështje sekondare të tjera, të cilat nuk kanë mundësi tjetër, përpos në këtë mënyrë. Prej atyre çështjeve përmendin:

Nëse personi nuk është i ngarkuar në fillim të kohës, e pastaj pengesa tejkalohet në fund të kohës, atëherë në fund të kohës vendoset obligueshmëria vaxhib për të, e jo në fillim. Ai, pastaj, ose e falë të rregullt, ose i mbetet borxh, të cilën e kryen kada. Sikur fëmija, i cili ka qenë fëmijë në fillim të kohës, mirëpo pengesa tejkalohet në momentin kur starton i moshërritur (balig), gjatë mesit apo në pjesën e fundit të kohës, atëherë ai e ka vaxhib ta kryejë veprimin e kërkuar prej tij, edhe poqëse pjesa e parë e

kohës është shkak, i cili e bën vaxhib që ai ta kryejë veprimin, edhe pse pjesa e parë ka përfunduar.

Nëse femrës i vijnë menstruacionet, ose i fillon faza e lehonisë gjatë kësaj kohe, poqëse do të kishte qenë shkak pjesa e parë e kohës, atëherë ajo do ta kishte pasur barrë mbi vete vaxhibin, e nuk do të ishte liruar nga barra e obligueshmërisë pa e kryer vaxhibin në kohë, ose kada.

Pasi kam përcjellur këtë papajtueshmëri, kam vërejtur se mendimi i Ebu Hanifës nuk i kënaq Usulijnët, sepse Usulijnët kanë bërë ndërlidhshmërinë e kryerjes së veprimit në kohë, pjesë të kohës, e cila është shenjë njohëse apo shkaktar njohës i kohës. Kështu që ajo shenjë është shenja, e cila tregon ligjërimin, që është i kërkuar për të sqaruar veprimin, i cili është kërkuar ta kryejë, e kjo nuk është që të vendoset shenja, por shenja është substanca për të vendosur kryerjen e vaxhibit. Për këtë arsye, disa thonë se mendimi i Ebu Hanifes nuk përputhet me ajetin **“Fale namazin kur të kalon dielli nga zeniti”**; ai, i cili e ka bërë “dulukin” (Kalimin e diellit nga zeniti), shenjë për vaxhibin, ai ka treguar formën e vaxhibit **“Fale namazin”** për të ngarkuarin. Pa kurrfarë dyshimi, kjo është kërkesë, ndërsa “duluki” (kalimi i diellit nga zeniti) është shenja e asaj kërkesë. Ndërkaq, gjurma e kryerjes së vaxhibit është vet angazhimi dhe kryerja e vaxhibit, e cila është ngarkesë për të ngarkuarin, pa kërkuar diçka tjetër.

Sa i përket Sunetit, i cili ka sqaruar kryerjen e vaxhibit brenda një afati të caktuar kohor, e jo menjëherë posa të fillojë koha, kjo nuk është në kundërshtim me obligueshmërinë. Pra, kjo është e vërteta.

Amediju, duke e kundërshtuar medhhebin Hanefijë në atë se përcaktimi i kohës së vaxhibit është e përcaktuar me kryerjen e veprimit, nëse ka pasur për qëllim që të tregojë rënien e farzit me kryerjen e veprimit në atë kohë, kjo pa dyshim se është në rregull dhe pranohet. E, kjo nuk është në kundërshtim në mes të mendimit të tij dhe asaj që përmendëm. Nëse ka pasur për qëllim të shpjegojë diçka tjetër, atëherë ajo kohë nuk ka qenë koha e vaxhibit, që do të thotë se nëse e ka kryer veprimin, nuk e ka kryer në kohën e duhur, e kjo është në kundërshtim me Ixhmain. E, nëse ka pasur për qëllim diçka tjetër, atëherë patjetër duhet të tregohet.

Sa i përket çështjeve sekondare (degëzore), të cilat i përmendëm më lart, shumica absolute e dijetarëve pajtohen me Ebu Hanifen në rastin e përmendur, të paraqitjes së moshërritjes së fëmijës, sepse ata e kanë përcaktuar fillimin e kohës shkak për atë, i cili është person juridik, për të

qenë i ngarkuar. Kur t'i paraqitet faza e personifikimit të obligueshmërisë, atëherë fillon obligueshmëria.

Sa i përket asaj, të cilës i vijnë menstruacionet dhe lehonës, shumica absolute e dijetarëve për ta thonë se shkak është fillimi i fillimit të kohës deri në përfundim, kështu që i ngarkuari ka të drejtë zgjedhjeje për pjesët e kohës, ndërsa pas përfundimit të kohës ajo e bën kada atë namaz. Kemal Ibn Hemami, dijetar Hanefijë thotë: “Mendimi Hanefijë është më i largët nga mospranimi, sepse ngarkimi është reciprokisht me veprimin, për shkak se mendimi Hanefijë është se: *“Kërkesa është paralel me veprimin, e jo para apo pas veprimit. ndërsa sipas mendimit të të tjerëve është e mundur që kërkesa të jetë më me vonesë se sa veprimi i asaj kërkesë, sepse kërkesa e parakohësisë është e mundur që të jetë paralel me veprimin, ose më vonë se veprimi”*. Ky mendim i Kemal bin Hemamit është i pakrahasueshëm, e për këtë arsye është e qartë se shumica e dijetarëve kanë më shumë të drejtë në këtë çështje.

Çështja e dytë: Kryerja e veprimit (Edaja), kryerja e obligimit me vonesë (Kadaja) dhe ripërsëritja (Iadetu)

Nga tema e vaxhibit të papërcaktuar kohësisht pason diskutimi i kryerjes së veprimit me kohë, i kryerjes së veprimit pas kohe dhe i ripërsëritjes së veprimit, sepse, nëse adhurimi ndodh në kohë të caktuar dhe nuk i paraprin diçka që e zhvlerëson, quhet kryerje në kohë, në të kundërtën quhet ripërsëritje. Por, nëse kryhet pas kohës së caktuar, ndërsa ndodh apo ekziston shkaku i kryerjes së vaxhibit në atë kohë, atëherë quhet kada. Këtu bën pjesë çështja kur vdes njeriu dhe për ta kryer haxhin caktohet i autorizuari i tij, atëherë ai haxh është kada, sepse është kryer pas kohës së papërcaktuar kohësisht, Pra, kohësia mund të jetë e tërë jeta, por mund të jetë edhe në jetën e tjetër.

- **Eda** quhet kryerja e vaxhibit në kohë të përcaktuar me shariat,
- **Iadetu** (ripërsëritje) kryerja e veprimit për së dyti brenda kohës,⁶⁵
- **Kada** quhet veprimi pas kohe.

Kohë quhet koha, por e papërcaktuar saktësisht me shariat, që do të thotë është periudhë kohore, si fjala vjen: kohët e namazeve, suneti, koha e namazit të duhasë, koha e bajrameve, ndërsa, koha e përcaktuar dhe e cila përfshin në tërësi veprimin në tërë kohësinë, si agjërimi i muajit ramazan, agjërimi i ditëve të bardha.⁶⁶

Nëse i ngarkuari fillon kryerjen e vaxhibit në kohë quhet *Edae*, pa marrë parasysh se a e kryen brenda kohës apo jo. Shafi'ijtë e kushtëzojnë që së paku një rekat të jetë brenda kohës së paraparë, duke u bazuar në hadithin autentik: **“Ai, i cili e arrin një rekat prej namazit, ai e ka falur”**,⁶⁷ që do të thotë se ka falur në kohë – *Edae*.⁶⁸

Nëse i ngarkuari e kryen vaxhibin në rend të parë të rregullt, por jo të plotë, si, fjala vjen, është falur vetëm, mirëpo pastaj e ka falur për së dyti, quhet ripërsëritje – *Iadetu*.

Nëse e fillon atë namaz pas kalimit të kohës, ajo quhet falje me vonesë – *Kadaë*. Kështu është edhe te Shafi'ijtë: nëse e fillon namazin në kohë, mirëpo brenda kohës nuk e falë një rekat dhe ai rekat i parë kalon pas kohe, ai namaz është *Kadaë*.

Argumenti i Kadasë (kryerjes së obligimit me vonesë)

Kadaja e vaxhibit është Kada sipas Ixhmait, mirëpo dijetarët nuk janë pajtuar vetëm rreth obligueshmërisë se “A është urdhri, i cili ka qenë vaxhib për faljen në kohë, apo mos është urdhër tjetër?”.

Shumica absolute e dijetarëve thonë se është vaxhib në bazë të urdhrit të ri. Ndërsa:

Dijetarët e medhhebit Hanefij thonë se është vaxhib në bazë të urdhrit të mëhershëm.⁶⁹

Ky mospajtim nuk sjell kurrfarë pengese në kryerjen e veprimit në praktikë.

Shumica absolute e dijetarëve argumentohen se Ligjvënësi e ka bërë kohën shenjë të urdhrit të Vet tek i ngarkuari, duke kërkuar veprim të përcaktuar në kohë për dobi të të ngarkuarit, sepse, nëse e kryen veprimin pas kohës së përcaktuar, nuk është në dobi të të ngarkuarit.

Hanefijtë argumentohen se “shkaku shenjë” është që i ngarkuari të angazhohet ta kryejë vaxhibin brenda asaj kohe: nëse e kryen në kohë, ai, i ngarkuari ka kryer në kohë atë që është kërkuar prej tij dhe ashtu siç është kërkuar prej tij. Nëse i ka kaluar koha, ai ka mbetur borxh, e atë borxh duhet ta kryejë Kada (me vonesë).

Mendimi i shumicës absolute të dijetarëve kundërshtohet me atë se po të kishte pasur nevojë obligueshmëria e Kadasë, nevojë për urdhëresë të

re, nuk do të kishte qenë vaxhib falja kada, falja e namazeve të lëna me qëllim, sepse për faljen kada të namazeve të lëna, për shkak të harresës apo për shkak të gjumit, kemi argument thënien e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Kush fle dhe i ka kaluar namazi, apo e ka harruar (faljen) e namazit, le ta falë atëherë kur t’i kujtohet.”**⁷⁰ Ndërkaq, nuk kemi tekst (hadith), i cili kërkon faljen kada të namazeve të lëna me qëllim, edhe pse ixhmai i dijetarëve është pajtuar për obligueshmërinë e faljes kada, përpos që nga ixhmai është ndarë vetëm Ibn Azmi dhe atë pasi që është pajtuar ixhmai.

Mund të replikohet edhe me atë se Ixhmai i fukahave është argument për kryerjen e kadasë, sepse dihet në argumentimin me Ixhmaë se nuk ka ixhmaë pa mbështetje argumentuese. Për këtë arsye, disa dijetarë thonë: “Mendimi më i mirë është mendimi i shumicës absolute të dijetarëve, për shkak të argumentimit më të fuqishëm të tyre. Nuk mund të lirohet askush nga obligimi pa e kryer detyrimin, sepse detyrimi është çështje me urdhëresë të caktuar, e ai urdhër veç ekziston (kryerja e vaxhibit në kohën e tij). E, nëse kryerja e vaxhibit nuk bëhet me kohë, i ka humbur koha dhe vjen në shprehje dënimi, pos nëse vjen ndonjë argument, i cili argumenton të kundërtën.”

A mund të përkufizohet në kohë vaxhibi i papërcaktuar
kohësisht?

Të gjithë dijetarët janë pajtuar se me rastin e vaxhibit të përcaktuar kohësisht, pra nëse i ngarkuari dyshon (mendon) se mund t’i vijë vdekja, atij i ngushtohet koha dhe e ka haram vonimin e vaxhibit në bazë të llogaritjes të hamendjes, si, fjala vjen, nëse të autorizuarit (kujdestarit) e të varrit kërkojnë ekzekutimin e vrasësit, atëherë gjykatësi (prokurori) e sjell ekzekutuesin dhe urdhëron ekzekutimin e vrasësit (me qëllim).

Një shembull tjetër: Nëse një grua sheh se menstruacionet i vijnë zakonisht pas faljes së katër rekateve të plota të namazit të kohës së drekës, atëherë ajo kohë është koha e vijës së kuqe (të ngushtuar) për atë grua.⁷¹

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme për këto raste: nëse nuk e kryen para kohës së tyre, si p.sh: nëse kujdestarët e vrasësit ia falin vrasësit, apo gruas nuk i paraqitet menstruacioni. Kadiu Ebu Bekr Bakilaniu mendon se: Ai vaxhib bëhet (shndërrohet) kada, sepse e ka kryer pas kohës së

përcaktuar kohësisht (sipas tyre ligjërisht); për këtë arsye, nëse e vonojnë më shumë se kohën që kanë paraparë, atëherë mëkatojnë.

Huxhetul Islami, Gazaliu mendon se: veprimi është **Edaë** (me kohë), sepse është kryer brenda kohës së përcaktuar ligjërisht. Ndërsa, sa i përket paragjyimit të tyre, ai paragjykim nuk llogaritet. E vërteta është se paragjykimi i të ngarkuarit ka shkaktuar mëkat për shkak të vonimit të kohës së mbetur të jetës së tij, ndërsa, nuk duhet të bëhet paragjykimi domosdoshmëri, që i ngarkuari të bëhet mëkatar për vonimin e vaxhibit; kurse e kundërta, e cila është parim bazik, nuk ka mëkat nëse e vonon.

Lloji i dytë: Ndarja e vaxhibit në bazë të përcaktimit prej Ligjvënësit

Vaxhibi, në bazë të përcaktimit prej Ligjvënësit, ndahet në:

1. **Vaxhib i përcaktuar** dhe

2. **Vaxhib i papërcaktuar**,⁷² (i precizuar, i paprecizuar), pa marrë parasysh se a është prej të drejtave të njeriut ndaj Allahut, si, fjala vjen, namazi, agjërimi, haxhi etj., apo është prej të drejtave të njeriut ndaj njerëzve, si, fjala vjen, borxhet, shpenzimet, këshillat (kështu i ka paraparë edhe dijetari Shatibiju).

1. Vaxhibi i përcaktuar është vaxhibi, të cilin Ligjvënësi e ka përcaktuar me përcaktim preciz, ashtu që i ngarkuari nuk mund të lirohet nga ai vaxhib, përpos nëse e kryen saktësisht, ashtu qysh e ka saktësuar Ligjvënësi, si, fjala vjen, pesë kohët e namazit, zekati, borxhet, mallrat këmbëse.

Të gjitha namazet farz mbeten barrë e të ngarkuarit, përderisa nuk i kryen saktësisht, sipas numrit të rekateve, plotësimit të tërësishëm të rukneve dhe të sharteve të namazit.

Zekati i pasurisë nuk kryhet, përderisa i ngarkuari nuk e jep përqindjen e caktuar saktësisht.

Kështu, edhe këmbimi i mallrave apo i veprimtarive qiradhënëse e shërbyese. Çdo vaxhib është vaxhib që kryhet në masë të caktuar, saktësisht dhe të njohur plotësisht

Dispozita e vaxhibit të përcaktuar është vaxhib që të kryhet siç është saktësuar dhe lejohet të kërkohet pa shikuar pëlqimin apo kryerjen me vonesë dhe i ngarkuari nuk lirohet nga borxhi, përderisa nuk e kryen ashtu siç e ka paraparë Ligjvënësi.

2. Vaxhibi i papërcaktuar është vaxhibi, të cilit Ligjvënësi nuk i ka përcaktuar masë: e ka kërkuar nga i ngarkuari, por pa ia përcaktuar, si, fjala vjen, *shpenzimi në rrugë të Allahut*.

Ndihmat vullnetare për punë të mira, sadakaja për të varfërit, nëse iu është bërë vaxhib, për shkak të përбетimit, të ushqyerit e të uriturit, strehimi i nevojtarit për strehim e rastet tjera të vaxhibeve, ligjvënësi nuk i ka përkufizuar, sepse qëllimi është kryerja e nevojave të domosdoshme, e kjo ndryshon në bazë të nevojave dhe rrethanave.

Dispozita e vaxhibit të papërcaktuar: Nuk mund të lirohet nga borxhi pa e kryer dhe pa pajtueshmëri, sepse të liruarit nga obligimi nuk mund të bëhet pa u përcaktuar, edhe pse ka qenë e papërcaktuar, ngaqë i ngarkuari duhet ta kryejë borxhin, por pasi të gjejë adresimin.

Ka çështje për të cilat dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme sa u takon disa çështjeve në janë të përcaktuara apo të papërcaktuara. Një prej atyre çështjeve është shpenzimi për gratë dhe farefisin.

Hanefijtë mendojnë se janë vaxhibe të papërcaktuara, sepse nuk dihet sasia e mjaftuar dhe nuk ka të drejtë gruaja apo farefisi për kohën e kaluar; edhe nëse caktohet apo bëhet pëlqimi mes dy palëve, ai prapëseprapë është i llojit të dytë (i papërcaktuar).

Johanefijtë mendojnë se është vaxhib i përcaktuar, sepse ajo përcaktohet aq sa i nevojitet gruas, apo aq sa i mjafton farefisit; ai, i cili e ka gjendjen të mirë, caktohet sipas mesatares së të mirëve, e ai, i cili e ka gjendjen e vështirë, caktohet sipas mundësisë së tij. Për këtë arsye, sipas këtyre dijetarëve, është e vlefshme, apo e pranuar, që të kërkohet prej tyre për kohën e kaluar, para caktimit apo para pëlqimit në mes tyre. E kjo, sepse caktimi e ka paraqitur në shesh shumën e vaxhibit, por nuk e ka përcaktuar, e ajo ka qenë vaxhib edhe para caktimit.

Lloji i tretë: Ndarja e vaxhibit në bazë të detyrimit të veprimit

Varësisht prej mënyrës së kërkesës për të kryer veprimin, vaxhibi ndahet në

1. Vaxhib individual dhe

2. Vaxhib kolektiv.

1. Vaxhibi individual është vaxhibi, me të cilin Ligjvënësi e kërkon kryerjen e veprimit prej secilit individ veç e veç dhe nuk lejohet që njëri ta kryejë për tjetrin,⁷³ si, fjala vjen: namazi, zekati, haxhi, apo largimi prej ndalesave, si: alkooli, prostitucioni.

Dispozita: Është e detyrueshme që çdo i ngarkuar ta kryejë dhe nuk bie kërkesa për shkak të kryerjes së disave dhe moskryerjes së disave.

Zëvendësimi i kryerjes së këtij veprimi.

Këtë që po e themi vlen në rastin kur ka mundësi njeriu ta kryejë fizikisht. Mirëpo, parashtrohet pyetja: a është i vlefshëm në ibadete zëvendësimi, në rastin e pamundësisë fizike, apo pas vdekjes?

Dijetarët kanë vendosur se, sa i përket veprimeve shpirtërore, nuk pranohet dhe nuk lejohet zëvendësim dhe se për këtë nuk ka kundërshtuar asnjë, përpos kur është në pyetje zëvendësimi i njetit për haxhin e fëmijës.

Zëvendësimi është i vlefshëm në veprimet materiale të pastra dhe për këtë nuk ka kurrfarë kundërshtimi.

Ndërsa, sa u përket veprimeve jo të pastra materiale, si, fjala vjen, namazi, edhe për këtë zëvendësimi është i pavlefshëm. Edhe për këtë janë pajtuar të gjithë dijetarët, sepse qëllimi i namazit është nënshtrimi, përkushtimi dhe madhërimi i Zotit të Lartmadhëruar. E, këtë e arrin vepruesi vetëm në vetvete.

Sa i përket veprimeve, prej të cilave kanë dobi të përgjithshme, si kthimi i borxheve, deponimeve, kthimi i sendeve të uzurpuara, shpërndarja e zekateve, kompensimit dhe mishrave të dhuruara, kurbaneve të haxhit, e të ngjashme, sipas Ixhmait, zëvendësimi është i vlefshëm, sepse qëllimi është dobia e dhënësit, e kjo arrihet nëpërmjet çdo individi.

Sa i përket haxhit, Imam Maliku dhe Muhamed bin el Hasan nuk lejojnë zëvendësimin e të tjerëve, ashtu siç nuk lejohet namazi, sepse

qëllimi i haxhit është edukimi shpirtëror, duke u larguar nga atdheu, ndarja nga familja, të veshurit me gjëra jo të rëndomta, me rroba të paqepura, në atë mënyrë që të kujtohet vdekja dhe bota tjetër, madhërimi i ligjeve të Allahut dhe vendeve të shenjta, gjuajta e gurëve, saëji në mes Safasë dhe Mervesë etj. Këto dobi nuk mund t'i arrijë njeriu, përpos nëse i kryen vet me qenien e tij.

Shumica absolute e dijetarëve e kanë lejuar zëvendësimin në haxh, sepse ka dallim prej namazit, ngase dominon ibadeti material dhe bëhen shpenzime gjatë rrugës për në haxh.

Përfundojmë se obligimet janë tri lloje:

Lloji i parë është ai, i cili pranon zëvendësimin, e në këtë bëjnë pjesë adhurimet (ibadetet materiale);

Lloji i dytë: ibadetet, të cilat nuk pranojnë zëvendësimin, e në këtë bëjnë pjesë ibadetet trupore, si agjërimi, namazi dhe

Lloji i tretë, i cili pranon zëvendësimin, por me arsye, sepse është lloj i ibadetit që përbëhet prej dy pjesëve: njëra pjesë trupore, e pjesa tjetër materiale: e ai ibadet është haxhi. Lejohet zëvendësimi atëherë, kur trupi është i paaftë ta kryejë.⁷⁴ Për këtë janë transmetuar shumë hadithe, e prej tyre hadithi, të cilin e ka paraqitur Buhariju dhe Muslimi, Ahmedi e Nesaiju, e ata prej Ibni Abasit, se një grua prej Xhehinetes ka shkuar te Pejgamberi s.a.v.s. dhe e ka pyetur: “Nëna ime është përbetuar se do ta kryejë haxhin, por ka vdekur dhe nuk e ka kryer atë. A ta kryej haxhin, zëvendësim për të?” Pejgamberi s.a.v.s. i përgjigjet: “*Kryeje haxhin për të. Pse çfarë mendon? Po të kishte nëna jote borxh, a do ta kishe kryer për të?*” Ajo i thotë: “Po.” Pejgamberi s.a.v.s. thotë: “*Kryeje borxhin e Allahut, se borxhi i Allahut patjetër duhet kryer para se gjithash.*”

2. Vaxhibi kolektiv. Është vaxhibi, i cili kërkohet të realizohet pa shikuar se kush e kryen, por kërkohet prej një grupi të të ngarkuarve, si p.sh.: mësimi i industrisë, ndërtimi i spitaleve, gjykimi, fetvaja, namazi i xhenazes, kthimi e selamit, lufta në rrugë të Allahut, urdhërimi në punë të mirë dhe largimi nga puna e keqe etj. etj., të cilat Ligjvënësi i ka kërkuar që të kryhen për dobi, por pa e përcaktuar ndonjë të ngarkuar; mirëpo qëllimi arrihet, nëse disa prej të ngarkuarve e kryejnë atë vaxhib.

Dispozita e vaxhibit kolektiv: Është vaxhib për të gjithë dhe nëse ndonjëri prej të ngarkuarve e kryen, atëherë të gjithë të tjerët lirohen dhe

asnjëri prej të tjerëve nuk ka mëkat për moskryerjen e tij. Por, nëse asnjëri nuk e kryen, atëherë të gjithë bëhen mëkatarë.

Usulijinët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth përcaktimit të të obliguarit me rastin e vaxhibit kolektiv.⁷⁵

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: Urdhri është për të gjithë.

Disa usulijinë mendojnë se urdhri është në organet përkatëse apo përgjegjëse të shoqërisë.

Një pjesë tjetër e usulijinëve mendojnë se urdhri është i paqartë, pra nuk është i përcaktuar për cilin, mirëpo barra bie tek ata, të cilët janë më prioritarë ndaj të tjerëve ose te disa të caktuar tek Allahu.

Argumentet

Shumica absolute e dijetarëve argumentohen si vijon:

E para: Urdhëresa është gjithëpërfshirëse, që do të thotë i drejtohet secilit, siç është rasti te fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju është bërë obligim lufta”**, **“Luftoni në rrugë të Allahut”**. Këto urdhra janë të ngjashme me ajetin: **“Ju është bërë obligim agjërimi”**, sepse ashtu si kërkohet agjërimi prej të gjithëve, ashtu kërkohet edhe lufta.

E dyta: Mëkatimi i të gjithëve: nëse asnjëri nuk e kryen, po të kishte qenë i ndërlidhur në disa, atëherë nuk do të kishin qenë të gjithë mëkatarë për moskryerje. Mirëpo, lirimi i disave është bërë për të arritur deri te qëllimi, sepse me pastrimin e të vdekurit dhe mbulimin e tij me qefin prej disave, arrihet qëllimi i të mbuluarit të të vdekurit.

Grupi i dytë, të cilët thonë se urdhri bie mbi një pjesë të të ngarkuarve, argumentohet me atë se po të ishte përcaktuar secili individ, nuk do të ishin liruar të gjithë po ta kishte kryer një grup. Por, pasi që vaxhibi vlen për çdo njërin, atëherë ose do të ishte ngritur urdhri, ose do të kishte qenë shfuqizimi i urdhrit. Mirëpo, këtu nuk ka shfuqizim, e për atë, se nuk ka shfuqizim, janë pajtuar të gjithë, e kundërta e vaxhibit për në grup përderisa janë të gjithë një grup, e atëherë nuk do të kishte qenë vaxhib për çdo individ, por do të kishte qenë mëkat nëse nuk e kishte kryer asnjëri; sepse vaxhibi për umetin është që të veprojnë në grup për të kryer këtë vaxhib kolektiv.

I afti fizikisht dhe materialisht e kryen vaxhibin kolektiv, ndërsa i paafti duhet të nxisë të aftin për ta kryer. Kur i afti e kryen vaxhibin, që të gjithë lirohen dhe asnjëri nuk ka mëkat, e nëse të gjithë e neglizhojnë, atëherë të gjithë mëkatojnë. I afti mëkaton, nëse nuk e kryen vaxhibin, pasi që ka pasur mundësi, ndërsa të tjerët mëkatojnë, sepse nuk i kanë nxitur të tjerët për ta kryer vaxhibin, të cilin kanë pasur mundësi ta kryejnë. E, ky është bashkëveprimi në kryerjen e vaxhibit kolektiv, i cili është i vendosur në sheriatin islam dhe që është specifikë për përsosmëri në shoqëri, në krahasim me shoqëritë e tjera.

Grupi i tretë, të cilët mendojnë se urdhri bie mbi një pjesë të shoqërisë, i cili është paqartë, argumentohet me dy argumente:

Argumenti i parë: Disa kërkesa kolektive janë kërkuar prej një pjese të umetit, si p.sh. ajeti kur'anor:

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ
إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

“...por prej çdo bashkësie, një grup të mbetet mbrapa, që të thellohet në mësimin e fesë, e kështu të këshillojë popullin e vet..” (Et-Tevbe, 122)

Argumenti i dytë: Kryhet urdhri me veprimin e disa të ngarkuarve, sepse larg mendjes apo larg realitetit është që të tjerët të lirohen për kryerjen e vaxhibit prej disa të tjerëve. Mirëpo, ky argument është vetëm të menduarit larg realitetit, e që kjo nuk llogaritet argument, sepse është e palogjikshme që dikush të jetë i obliguar, pa e ditur se është i obliguar, sepse, ndryshe, ai nuk ka kurrfarë faji nëse nuk vepron dhe se obligimi, atëherë, është i pabazuar.

Të përcaktuarit e vaxhibit kolektiv

Siç shpjeguar më lart, tani të shohim se si ndonjëherë mund të jetë një obligim kolektiv, e pastaj ai obligim kolektiv të shndërrohet në individual, nëse përcaktohet një person për kryerjen e tij⁷⁶. Shembull: në një qytet nuk ka mjek, por është vetëm një për t'i dhënë ndihmën e parë të sëmurit, apo për ta shëruar, vaxhib është vetëm për atë mjek.

Po ashtu, nëse ndonjë njeri, që po mbytet në ujë, kërkon ndihmë, mirëpo prej të gjithëve të pranishmëve vetëm njëri di not, ose një ngjarje nuk e sheh askush, përpos njërit, dhe kërkohet dëshmia për atë rast, atëherë, në raste tilla, për ato persona është vaxhib individual (e jo kolektiv).

Duhet përmendur se si vaxhibi kolektiv, ashtu edhe ai individual, nga aspekti i obligueshmërisë, kanë një kuptim të përbashkët, sepse definicioni i përfshin njësoj, përpos asaj që disa pretendojnë se vaxhibi kolektiv, nëse disa e kryejnë, të tjerët lirohen nga i vaxhib, e kjo do të thotë se nuk është sikurse vaxhibi individual. Mirëpo, e vërteta është se mospajtueshmëria në lirim apo moslirim të të tjerëve, nuk do të thotë se mospajtueshmëria në vetë vaxhibin është njësoj, sikurse mospajtueshmëria në vërtetimin e tij, të cilin e kemi përmendur më herët, kur kemi sqaruar kuptimin e vaxhibit dhe të farzit të Hanefijë.

Lloji i katërt: Ndarja e vaxhibit nga aspekti i formës së kërkesës

Nga aspekti i formës së kërkesës, si kërkesë strikte apo zgjidhjesh, vaxhibi ndahet në:

- 1. Vaxhib i definuar (pa të drejtë zgjedhjeje),**
- 2. Vaxhib me të drejtë zgjedhjeje apo vaxhib i padefinuar, po në mes të sendeve të caktuara.**⁷⁷

Vaxhibi i definuar (pa të drejtë zgjedhjeje) është vaxhibi, të cilin Ligjvënësi kërkon të kryhet pa të drejtë zgjedhjeje, që të kryhet edhe diçka tjetër, si, fjala vjen: namazi, agjërimi, të kthyerit e sendit të uzurpuar e

vaxhibet tjera të ngjashme, prej vaxhibeve nga të cilat nuk mund të lirohet i ngarkuari, pa e kryer ashtu siç e ka përcaktuar Ligjvënësi.

Dispozita: Nuk lirohet nga borxhi, pa e kryer të kërkuarën.

Vaxhibi me të drejtë zgjedhjeje është vaxhibi, të cilin Ligjvënësi kërkon të kryhet, por që lejon të drejtën e zgjedhjes në mes të çështjeve të caktuara, si në rastin e lejimit të kompensimit të njëres prej kompensimeve, sepse Allahu i Lartmadhëruar e ka bërë vaxhib për atë që përbetohet dhe e thyen përbetimin që të zgjedhë:

- ose të ushqejë dhjetë të varfër,
- ose t'i veshëmbathë ata,
- ose të lirojë një rob.

Njëra prej këtyre tri çështjeve është vaxhib. I ngarkuari ka të drejtë ta zgjedhë njëren prej këtyre dhe ta kryejë, e atëherë lirohet nga vaxhibi pasi ta kryejë atë që e ka zgjedhur.

Dispozita: I ngarkuari e ka vaxhib ta kryejë vetëm njëren prej çështjeve; e zgjedh njëren prej çështjeve, të cilën e ka urdhëruar Ligjvënësi, e nëse asnjëren nuk e bën, atëherë ai mëkaton dhe meriton dënim.

Vaxhibi me të drejtë zgjedhjeje është dy llojesh:

- **Lloji, në të cilën lejohet bashkimi në mes të çështjeve të caktuara dhe se ato çështje janë të përcaktuara**, siç është rasti i kefareteve (kompensimeve), sepse vaxhibi është i ndërlidhur me njëren prej çështjeve: të ushqyerit, veshëmbathja e të varfërve, ose të liruarit e robit, siç cekëm më parë, e pos kësaj, është e lejuar që të kryhen të gjitha.

- **Lloji, në të cilin nuk lejohet bashkimi në mes të çështjeve dhe se çështjet nuk janë të përcaktuara**, si, fjala vjen, nëse imami kryesor vdes dhe kemi një grup të imamëve, të cilët janë përgatitur për ta marrë pozitën e tij, e kjo do të thotë se ata i kanë plotësuar kushtet e kërkuara të imamit. Njerëzit e kanë vaxhib që ta zgjedhin vetëm njërin prej tyre, e nuk lejohet që të zgjedhin më shumë se një.

Usulijnët kanë dhënë mendime të ndryshme në vaxhibin e kërkuar të vaxhibit me të drejtë zgjedhjeje.

Fukahatë, ehlu-suneti prej Esharive thonë se:⁷⁸ Vaxhib është që prej çështjeve që duhet zgjedhur është vetëm një, por ai është i pashquar, e ai përcaktohet me veprimin e të përcaktuarit. Me fjalë tjera, është njëri brenda rrethit, jo i përcaktuar, sepse secili është i drejtë dhe secili ka të drejtë dhe se

çdonjëri që zgjidhet është i vlefshëm për ta kryer vaxhibin; kjo do të thotë se vaxhib është njëri prej tyre, por i papërcaktuar.

Xhebaiju dhe djali i tij prej muëtezilëve dhe shiitët thonë⁷⁹ vaxhibi është i ndërlidhur me të gjitha cilësitë, që do të thotë nuk se nuk lejohet anashkalimi i të gjitha cilësive, por është obligative të zgjidhet njëri i përcaktuar prej tyre. Këto janë mendime të fukahave, që në esencë nuk ka mospajtime, e nuk ka nevojë të sjellim argumentimet e tyre, por mospajtimi është te ajo çfarë thonë Xhebaiju dhe djali i tij, se vaxhib është që të zgjidhen të gjithë.

Disa prej muëtezilëve thonë: Vaxhibi i shquar me specifikën e tij është prej çështjeve të tjera, e shquarsimi është në diturinë e Allahut, ndërsa tek ne nuk është e ditur. Ky mendim është i pavlefshëm, sepse e nënkupton obligimin në të pamundurën, sepse nuk ka rrugë që njeriu të arrijë deri tek aty. Ky mendim, po ashtu, sjell konfrontim në vetvete, sepse nëse bëhet përcaktimi, atëherë nuk lejohet tejkalimi nga ai përcaktim, e nëse bëhet përcaktimi për të zgjedhur, lejohet tejkalimi në tjetrin; të bashkuarit e të dy çështjeve janë në kundërshtim në mes vete: nëse vërtetohet e para, zhvlerësohet e dyta.

Të zgjedhurit është e vërtetë, sipas pajtueshmërisë të të gjithë neve, e të këtij mendimi janë edhe muëtezilët, kështu që bie mendimi i atyre, të cilët thonë që të bëhet përcaktimi.

Si do që të jetë, nuk rezulton asgjë nga kjo polemikë, sepse në praktikë çështja përputhet, ngase prej të ngarkuarit kërkohet njëra prej këtyre cilësive. Nëse veprohet kështu, kryhet vaxhibi, e nëse e lënë të gjithë, mëkatojnë. Pra, kundërshtimi është për një çështje që në praktikë jep prapë rezultat të njëjtë, ashtu siç kemi përmendur te farzi kolektiv. Mirëpo, ne këtu përmendëm mendimet e ndryshme, për të mos i mbetur borxh hulumtimit shkencor.

Dy çështje pasuese për të hulumtuar vaxhibin

Çështja e parë: Paravaxhibi (Paraobligimi).

Paravaxhibi (Paraobligimi) është ai, në të cilin varet vaxhibi në të, pa marrë parasysh ajo se a është shkak, siç është koha për të qenë obligueshmëria, si p.sh. koha për namaz, për agjërim apo çka i paraprin kushti, si, fjala vjen, të logjikuarit, i cili është kusht për të ngarkuarin, që ai ta ketë vaxhib çështjen. Për këtë çështje është rregulli: **“Ajo, pa të cilën nuk mund të plotësohet vaxhibi (obligimi), cilësohet vaxhib (obligim).”**

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth kësaj. Para se të paraqesim mendimet e ndryshme, të sqarojmë se paravaxhibi është dy llojesh:⁷⁹

1. Paravaxhibi është ai obligim, nga i cili varet obligueshmëria e vaxhibit, pa marrë parasysh se çfarë është: shkak, i cili detyron ekzistimin e të ekzistuarit apo mosekzistimi i të mosekzistuarës, si p.sh. me rastin e përbetimit ose kefaretit (kompensimit), apo sikurse është koha vaxhib për faljen e namazit, apo koha vaxhib për agjërimin e ramazanit;

- ose është kusht, i cili detyron që mosekzistimi i tij, pra mosekzistimi i qenies, mirëpo ekzistimi i tij nuk detyron as ekzistimin e as mosekzistimin e qenies. Fjala vjen, aftësia dhe mundësia janë kusht për të qenë haxhi vaxhib, po ashtu kusht është që të rrumbullakohet një vit për të qenë zekati vaxhib. Gjithashtu, moshërritja është vaxhib për të qenë obligim namazi dhe obligimet tjera të sheriatit.

2. Parakushti i të ekzistuarit është ai, në të cilin varet të ekzistuarit e vaxhibit, si p.sh. pastërtia (abdesi) për namazin, apo prezantimi i numrit të caktuar për t'u falur namazi i xhumasë në një vend, për t'u kryer vaxhibi i xhumasë, e po ashtu saëji për të qenë haxhi i vlefshëm. Paravaxhibi (paraobligimi) ose mund të jetë shkak, ose kusht. Secili prej tyre ndahet në sheriatik, logjik dhe natyror.

Shkaku sheriatik: Si, fjala vjen, koha është shkak për obligueshmërinë e namazit.

Shkaku logjik: Si, fjala vjen, të pamurit është shkak për të arritur diturinë, e cila duhet të shihet.

Shkaku natyror (normal): Furja në fyt për ekzekutimin e dënimit vaxhib të varjes.

Kushti sheriatik, si fjala vjen, abdesi është kusht për vlefshmërinë e namazit.

Kushti logjik: është kushti, i cili është i domosdoshëm për një çështje të urdhëruar logjikisht, që do të thotë të mos ndodhë urdhëresa dhe e kundërta e urdhëresës në të njëjtën kohë.

Kushti natyror: që nënkupton atë që është natyrore, si, fjala vjen, pastrimi i një pjese të kokës gjatë abdesit, apo të mbuluarit e një pjese të gjurit për t'u plotësuar mbulimi i shpatullës, për t'u mos u konsideruar pjesë e turpshme.

Sipas kushteve paraprake, vaxhibi ndahet:

1. Vaxhibi i papërcaktuar (i pa definuar)

2. Vaxhibi i përcaktuar.⁸¹

1. Vaxhibi i papërcaktuar: Është ai, në të cilin varet obligueshmëria para se të ekzistojë vaxhibi, si, fjala vjen: namazi: para saj është pastërtia.

2. Vaxhibi i përcaktuar: Është ai, në të cilin varet obligueshmëria para obligueshmërisë, si p.sh. namazi dhe moshërritja.

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme për paravaxhibin se a llogaritet vaxhib apo jo.

Dijetarët janë pajtuar se mosobligueshmëria është paravaxhibi, nëse ka paravaxhib, sepse kusht i obligueshmërisë është që i ngarkuari të jetë i aftë dhe të ketë mundësi ta kryejë vaxhibin, e kjo është e pamundur. Po ashtu, nuk ka vaxhib në paravaxhibin, nëse nuk është e mundur kryerja e vaxhibit.⁸²

Mospajtueshmëria ekziston në paravaxhibin, nëse është e mundur kryerja e atij vaxhibi. Për të zgjidhur nyjën e kundërshtimeve duhet shikuar se argumenti, i cili tregon obligueshmërinë e vaxhibit, a tregon edhe paravaxhibin apo jo?

Mendimet e dijetarëve në lidhje me këtë çështje

Në lidhje me këtë çështje dijetarët janë ndarë në katër drejtime:⁸³

Drejtimi i parë:

Mendimi i shumicës absolute, të cilët thonë se argumenti, i cili tregon obligueshmërinë e vaxhibit, tregon përparësinë e paravaxhibit para vetë vaxhibit, pa qenë i përcaktuar, pa marrë parasysh se a është shkak sheriatik, logjik apo natyral dhe pa marrë parasysh se a është kusht sheriatik, logjik

apo natyral. Tregueshmëria është obligative⁸⁴, pra kjo do të thotë se të ngarkuarit me diçka nënkupton obligimin, pa të cilin nuk mund të plotësohet në aspektin kuptimor, e jo në aspektin gjuhësor. *Shembull:*

Nëse zotëria i thotë shërbëtorit të tij: “Ma sill këtë send prej pullazit”. Shërbëtori nuk mund t’ia sjellë sendin e kërkuar, pa ecur dhe pa hipur në shkallë. Të ecurit është shkak, ndërsa shkallët janë kusht.

Drejtimi i dytë:

Thonë të kundërtën e mendimit të parë. Ata thonë se argumenti, i cili tregon për obligueshmërinë e vaxhibit, nuk tregon për vaxhibin para obligueshmërisë.

Drejtimi i tretë:

Tregon paravaxhibin, nëse paravaxhibi është shkak me tri llojet (shariatik, logjik dhe natyral), mirëpo nuk tregon nëse para vaxhibit është kushti me tri llojet (shariatik, logjik dhe natyral), sepse të qenit e shkakut patjetër kërkon që të jetë shkaktuesi, e që te kushti nuk është kështu.

Drejtimi i katërt:

Tregon paravaxhibin vetëm atëherë, kur para vaxhibit është kushti shariatik, si fjala vjen: abdesi është kusht për namaz, ndërsa:

- nuk tregon nëse para vaxhibit është kushti logjik, si fjala vjen, lënia e vaxhibit, i cili është përballë vaxhibit,

- ose natyror, si, fjala vjen, të pastruarit e një pjese të kokës, kur të pastrohet fytyra.

Po ashtu, nuk tregon nëse është shkak me tri llojet. Të këtij mendimi janë Ibn Haxhibi dhe imami i dy shtëpive të shenjta (Haramajn).⁸⁵

Grupi i parë: Shumica absolute e dijetarëve argumentohen se: Po të mos kishte vaxhib paraprak (para vaxhibit) me argument të atij paravaxhibi, do të kishte qenë e lejuar që të mos shikohej në atë argument fare. E, po të kishte qenë e lejuar që të mos shikohej në atë argument, do të lejohej lënia e atij paravaxhibi, i cili po të shikohej, do të kuptohej dhe do të obligohej. Ndërsa, nëse lejohet lënia e vaxhibit, duke shikuar në argument, është i pavlefshëm, sepse nënkupton domosdoshmërinë që të jetë argumenti jo tregues i vaxhibit. Pra, edhe kjo është e pavlefshme, sepse atëherë zhvlerësohet ajo çka shpie te vaxhibi, e kjo do të thotë mosobligueshmëria me argument të obligueshmërisë; e kjo dëshmon kontraverz: e, ajo është

obligueshmëria paraprake me argumentin e vaxhibit, sepse nuk mund të arrihet asgjë pa kusht dhe pa shkak; e kjo nënkupton domosdoshmërinë që argumenti të tregojë vaxhibin, i cili pason pas argumentit dhe tregon vaxhibin e paravaxhibit.

Grupi i dytë i Usulijinëve argumentohet se po të ishte obligative që paravaxhibi të jetë me argument të vaxhibit, do të kishte qenë e ndërlidhur me çështjen e obliguar, e ajo patjetër do të kishte qenë e detyruar të sqarojë atë çështje. Që të dyja këto janë të pavlefshme, sepse në të shumtën e rasteve njeriu urdhëron për diçka, ndërsa ai plotësisht është i paditur për çështjet para atij urdhri. Por, çështja është se para atij urdhri çështjet nuk sqarojnë urdhrin, e kjo nënkupton domosdoshmërinë e pavlefshmërisë së vaxhibit me argument të vaxhibit; kjo dëshmon kontrast në vetvete, e ajo është mosobligueshmëria me argumentin e vaxhibit. Me këtë kërkohet që ndërlidhmëria dhe sqarimi bën të domosdoshme po të kishte qenë çështja paraprake e vaxhibit vaxhib rrënjësor ose tregueshmëria për të, të mos jetë tregueshmëri e domosdoshme. Ndërsa, treguesi i domosdoshëm nuk e bën të domosdoshme atë, siç kemi cekur më parë.

Grupi i tretë është argumentuar me atë se ndërlidhmëria në mes të shkaktuesit dhe të shkaktuarës është i fuqishëm, ndërsa e kundërt me këtë është kushtëzuesi me të kushtëzuarën.⁸⁶ Kjo është ajo përse thuhet se e shkaktuara patjetër duhet të ketë shkaktuesin, ndërsa e kundërta me këtë është kushti.

Grupi i fundit argumentohet se jokushtëzimi sheriatik nuk ka nevojë të bëjë vaxhib asgjë çka veç është vërtetuar, nga natyrshmëria, se e shkaktuara patjetër duhet të ketë shkakun. Po ashtu, edhe e kushtëzuara logjike, edhe ajo natyrore (normale), patjetër duhet të kenë kushtëzuesin me logjikë dhe natyrshmëri. Mirëpo, tema këtu është në kushtin sheriatik, se po të mos ishte Ligjvënësi, atëherë do të kishte qenë e mundur të jetë e kushtëzuara pa kushtëzuesin, e kjo do të kishte pasur nevojë ta ketë vaxhibin. Mirëpo, nuk është kështu te llojet tjera.⁸⁷

Dhe në fund, mendjes i shkon se qëllimi prej obligueshmërisë së veprës vërtet është që të kryhet vepra, të lirohet i ngarkuari nga borxhi dhe të tërhiqet kërkesa. E, kjo bëhet atëherë kur të plotësohen kushtet dhe pjesët kryesore. Urdhëresa për diçka në vetvete, patjetër duhet t'i ketë çështjet paraprijëse dhe duhet që argumenti, i cili tregon obligueshmërinë e vaxhibit të tregojë me argument pasues. Ndërsa, për vaxhibet paraprijëse të vaxhibit të mundur (të arsyeshëm) është tema boshte për të cilën debatohet me

argument të patjetërsueshëm. E, ky është mendimi i shumicës absolute të dijetarëve.⁸⁸

Amediju thotë: “të gjithë dijetarët (e umetit) janë pajtuar për atë se çka i ka bërë Ligjvënësi vaxhib, i ka bërë vaxhib edhe çështjet paraprijëse të vaxhibit. Ndërsa, të arriturit apo realizimi i vaxhibit duhet të jetë me urdhër, i cili mund të veprohet. Dijetarët kanë thurur këtë rregull kështu:

“E mundura, pa të cilën nuk mund të realizohet vaxhibi, është vaxhib”. Muslimi për vërtetimin e kësaj thotë: “Të ngarkuarit me vaxhib, pa ngarkesë paraprake, shpie të ngarkesa e pamundur. A nuk e sheh se realizimi i shkaqeve të vaxhibit është vaxhib, ndërsa shkaqet e haramit janë haram, - ashtu siç e ka definuar Ixhmai.”⁸⁸

Çështja e dytë:

Obligueshmëria e çështjes dhe ndalesa e asaj çështjeje.

Kemi treguar se:

- **Vaxhibi** është të kërkuarit e veprimit në mënyrë të prerë.
- **Harami** është të kërkuarit e ndalimit të veprimit në mënyrë të prerë.

Pas këtij sqarimi, a është e mundur që këta të takohen brenda një pike të përbashkët?! Këtë çështje Usulijinët e kanë hulumtuar dhe kanë ardhur në këtë përfundim:

Të gjithë dijetarët janë dakorduar se është e pamundur që ndalesa dhe urdhëresa të bashkohen në një veprim, në të njëjtën mënyrë, përpos atyre, të cilët lejojnë obligueshmërinë për të pamundurën. **Shembull:**

Namazi (për Halidin), kur është shëndoshë, në të njëjtën kohë do ta ketë obligim faljen e namazit dhe po në të njëjtën kohë do ta ketë të ndaluar faljen e namazit.

Mirëpo, mospajtimi qëndron në atë se a lejohet ndarja e një lloji të veprimit në vaxhib dhe haram, ashtu që një veprim për një person të jetë vaxhib dhe haram, por në rrethana të ndryshme⁸⁹; me fjalë tjera: a është e mundur që një person prej personave të një lloji të jetë vaxhib, ndërsa personi i një grupi tjetër atë veprim ta ketë haram?!.

Një çështje, ose një çështje prej një nga një lloji, ose një person për personat e ndryshëm

Nëse është i një lloji, dijetarët kanë thënë se nuk ka kurrfarë pengese që të bashkohen vaxhibi dhe harami, siç është, f.v, sexhdeja ndaj Allahut Madhëruar dhe sexhdeja ndaj idhujve. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Mos i bëni sexhde as diellit e as hënës, por bëni sexhde Allahut, i Cili i ka krijuar”.** Sexhdeja, pra, është veprim i njohur: e ka ndaluar që dikujt t’i bihet në sexhde, e ka urdhëruar që dikujt t’i bëhet sexhdeja. Argumenti për këtë është i qartë, sepse pengesa është në atë që të mos ketë kundërshtim në vetë veprimin kërkesë dhe jo kërkesë, ndërsa nuk ka kundërshtim, kur është ndërlidhja në mes të vaxhibit dhe haramit në çështje të ndryshme.

Disa prej muëtezilëve thonë: “Një bashkim i tillë nuk lejohet, sepse nënkupton domosdoshmërinë e një çështjeje të ndaluar dhe të urdhëruar. Sexhdeja është një çështje, është urdhëresë t’i bëhet Allahut të Lartmadhëruar, e nuk mund të jetë e ndaluar. Në të vërtetë, ndalesa në fjalë, në ajetin e sipërpërmendur, ka të bëjë me madhërimin e diellit dhe hënës, e cila nuk është sexhde, ndërsa kjo fjalë është hiperbolizuar, sepse ajo është fjalë, për të cilën as që meriton të diskutohet, sepse sexhdeja ndaj Allahut është urdhërimi, ndërsa sexhdeja ndaj dikujt tjetër është ndalimi. Kjo çështje është e qartë, nuk do koment, sepse është e patjetërsueshme të bëhet dallimi në mes të sexhdes ndaj Allahut dhe sexhdes, e cila nuk lejohet t’i bëhet idhujve, e të ngjashme.

Nëse një çështje është në një person, ajo çështje është tri llojesh:

- 1. E cila është e një drejtimi;**
- 2. E cila është dydrejtimëshe, drejtime që nuk mund të ndahet nga njëra-tjetra;**
- 3. E cila është dydrejtimëshe, që njëra me tjetrën nuk kanë lidhje.**

Nëse është një çështje për një person dhe e njëjta mënyrë. *Shembull:* Ky namaz për Zejdin është edhe urdhëresë, edhe ndalesë, edhe nëse është i shëndoshë. Nuk lejohet që të bashkohen edhe vaxhibi, edhe harami, sepse duhet patjetër që ai të kryejë atë që kërkohet, për ta kryer vaxhibin dhe të ndalohet nga ajo që ndalohet, që të mos kryejë haramin. Kjo është te bashkimi i dy të kundërtave; ngarkesa është e pamundur dhe absurde, e një

ngarkesë e tillë nuk lejohet. Kjo është ajo që thuhet tek të logjikshmit: bashkimi i tyre është i pamundur.

Nëse janë dy drejtime të pandara në mes vete, që do të thotë nuk mund të shkëputet njëra nga tjetra, është e njëjta dispozitë, pra nuk lejohet, sepse, në esencë, dydrejtimëshi i pandarë është si një drejtim.

Nëse janë dy drejtime, por që nuk janë të bashkëngjitura në mes vete. Dispozita është dispozitë për llojin e vet, e cila është përmendur në fillim të temës, sepse llojllojshmëria e drejtimeve është njësoj sikur llojllojshmëria e personave. E, atëherë vaxhibi mund të jetë i ndërlidhur për një drejtim, ndërsa harami i ndërlidhur për drejtimin tjetër. Nëse ndërlidhshmëria nuk është e njëjtë, nuk mund të ndodhë kundërshtimi.

Për ta ilustruar me shembuj, po tregojmë si vijon:

Namazi në tokën e uzurpuar: Veprimi në të është dydrejtimëshe:

- Drejtimi i parë është namazi,
- Drejtimi i dytë është uzurpimi.

Parashtrohet pyetja: këto dy drejtime a janë të bashkëngjitura apo nuk janë të bashkëngjitura?!

Shumica absolute e dijetarëve, si Hanefijtë, Malikijtë dhe Shafi'ijtë mendojnë se nuk janë të bashkëngjitura⁹², ngaqë, edhe pse formalisht duken se janë të ndërlidhura, është e mundur të paramendohen si të ndara. Uzurpimi është drejtim në vete nga namazi, sepse vendi mund të shfrytëzohet edhe për namaz, edhe për veprime tjera. Namazi është i veçuar nga uzurpimi, që do të thotë se mund të kryhet në një vend tjetër. Të bashkuarit e vaxhibit dhe të haramit në këtë është i lejuar. Namazi është vaxhib nga shkaku se është namaz, ndërsa është haram nga shkaku se është toka e uzurpuar prej personit tjetër. Nuk ka mospajtime nga shkaku se nuk ka ndërlidhmëni në mes të vaxhibit, që në këtë rast është uzurpimi. Për këtë arsye, namazi është i plotë dhe meritohet shpërblim për kryerje, ndërsa është haram nga drejtimi tjetër, që do të thotë meritohet dënimi për uzurpim⁹¹.

Imam Ahmedî, Xhebaniju me djalën e tij, shumica e muëtezilëve, dhahirijtë dhe zejdijtë mendojnë se të dy drejtimet në këtë veprim janë të pandashme⁹². Nga kjo rezulton se veprimi i namazfalësit për t'u falur në shtëpinë e uzurpuar është veprim zgjedhjeje, se ai vendin e uzurpuar e ka zgjedhur vendfalje, e në atë vend falja e namazit është haram, sepse veprimi i ndaluar, në këtë rast namazi, i cili veprim është pjesë e haramit, sepse

namazi është ibadet me të folur dhe me të vepruar. E, pasi që namazi është pjesë e atij harami nuk është vaxhib, e kjo do të thotë se namazi është i papranuar, i pavlefshëm, pra se veprimi nuk është kryer.

Medhhebit të shumicës absolute të dijetarëve u është bashkëngjitur edhe Ixhmai, përveç sa i përket çështjes së faljes së namazit në tokën e uzurpuar. Pra, sipas tyre nuk kërkohet ripërsëritja e veprimit, sepse gjëra të tilla mund të jenë të shumta. Po të mos ishin veprat e tilla të plota dhe të pranueshme, umeti nuk do t'i kishte mohuar veprimet e tilla⁹³. Pos kësaj, ka dallim të madh në mes të veprimit, i cili gjykohet në bazë të ndryshimit të dy drejtimeve, pra në mes të uzurpimit dhe namazit, sepse në mes të dy çështjeve ka ndryshim të drejtimeve, sikurse është ndryshimi në mes të llojllojshmërisë, apo dallimi në mes të njeriut dhe kalit, e ndonjëherë sikurse është dallimi në mes të personave, si fjala vjen, dallimi në mes të Zejdit dhe Amrit. Ndonjëherë ndodh dallimi, edhe pse gjykimi është në të njëjtën çështje, që do të thotë në të njëjtin person, por që ka cilësi të ndryshme, si fjala vjen, Zejdi gjykohet si i mallkuar, për shkak të gabimit të tij, ndërsa lavdërohet për shkak të fisnikërisë së tij, sepse këtu nuk mund të ndodhë kundërshtimi (kontrasti) në mes të dy gjykimeve. Për këtë arsye, falja e namazit në shtëpinë e uzurpuar nuk llogaritet gjykimi në të njëjtin drejtim, që do të thotë se namazi është haram në tokën e uzurpuar, e nuk është vaxhib, sepse të gjykuarit se është haram nuk është haram veprimi në vetvete, por është veprim nga shkak se drejtimi është uzurpimi, e kjo nuk korrespondon që nga drejtimi tjetër të pengojë që namazi të jetë vaxhib, sepse drejtimet ndryshojnë nga njëra-tjetra.

Prej çështjeve që kanë dhënë mendime të ndryshme fukahatë është të agjëruarit e ditës së kurban bajramit, nga aspekti se është urdhër të agjërohet; agjërimi është farz, e nga ana tjetër, agjërimi në ditën e bajramit është i ndaluar. Urdhëresa është e papërcaktuar, ndalesa është e papërcaktuar, për shkak se e përcaktuara në këtë rast, ndalesa, kryhet në të papërcaktuarën. E, kështu është ndeshur e papërcaktuara, sepse ka arsye, e ajo është mospranimi apo mospjesëmarrja në ftesën e Allahun, sepse agjërimi në këtë ditë është i ndaluar, e festa nuk mund të manifestohet ndryshe vetëm se me mosagjërim. Ky mendim është mendim absolut i shumicës absolute të dijetarëve. Ata llogarisin se këto dy drejtime janë të një pikëqëndrimi, sepse agjërimi është pjesë e ndalesës, e kjo do të thotë se është i ndaluar. E, ndalesa nënkupton se të agjëruarit në këtë ditë është i pavlefshëm, i patolerueshëm dhe i papranuar.

Me një fjalë mund të përfundojmë se:

E ndaluara, me cilësinë e tij, është kontraste apo është në kundërshtim me vaxhibin e bazës së tij. I ndaluar është agjërimi i atij momenti. Kështu që në bazë të bazës së tij gjykohet haram, pra, që ndalesa e tij (e asaj dite) është në kundërshtim me vaxhibin e tij, e kjo do të thotë se nuk llogaritet tutje – agjërim vaxhib.

Ndërsa Hanefijtë thonë: Të ndaluarit e këtij veprimi është i ndaluar, për shkak të cilësisë së tij, e kjo cilësi është se ka ndodhur agjërimi në këtë ditë, ndërsa ndalesa e një çështjeje për shkak të cilësisë së tij nuk është kundërshtim i vaxhibit të bazës së tij⁹³. Për këtë arsye ata thonë: Agjërimi mund të pranohet, nëse bëhet agjërimi në ditën e bajramit, sepse e ndaluara është e shkaktuara, e jo shkaktuesi. Ndërsa, këto janë të drejtimeve të ndryshme, e nuk ka kundërshtim në mes tyre; e kjo është se ajo është bërë e ndaluar, për shkak të faktorëve të tjerë, sikurse që namazi i të papastrit është i ndaluar, për shkak se i mungon sharti i namazit, pastërtia, e jo për shkak se është e ndaluar të kryhet me papastërti.

Mendimi më i fuqishëm është mendimi i shumicës absolute të dijetarëve, sepse gjuhësisht nuk ka dallim në mes të ndalimit të kryerjes së veprimit dhe ndalimit të vet vetëveprimit.

Mendimi i mëhershëm mund të kundërshtohet me atë se të ndaluarit e kryerjes së aktit të shkurorëzimit në kohën e menstruacionit nuk është ndalimi i vet shkurorëzimit. Ndërsa:

Kundërpërgjigjja e këtij mendimi është se të ndaluarit e shkurorëzimit në kohën e menstruacionit është bërë ndalesë prej shkakut të ndonjë faktori të jashtëm të ndalesës, e ai faktor i jashtëm është faktor, i cili ndikon në zgjatjen e idetit (pritjes së femrës), sepse ka argumente, të cilët e dëshmojnë një gjë të tillë.

2. Mendubi apo suneti (ligji edukativ)

Mendub, gjuhësisht, do të thotë *lutje për veprim*.

Mendub, në terminologji, do të thotë: “**Atë çka e kërkon Ligjvënësi: kryerjen e veprimit nga i ngarkuari me kërkesë jo të prerë**”. Ndërsa sa i përket specifikave: është ajo për të cilën vepruesi falënderohet, e mosvepruesi nuk mallkohet⁹⁴. Ky është definicioni i dispozitës së mendubit. Kështu mendon Bezdaviju në librin e tij “Fshehtësitë e Usulit”.

Ligji edukativ – Nedebi, përkufizohet:

- ose prej mënyrës së kërkesës, ashtu që kërkesa nuk është e domosdoshme, si, fjala vjen, thënia e Ligjvënësit: “**Sunet (mirë) është kështu**”, dhe thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: “**Kush merr abdes në ditën e xhumasë, për të është begati, por ai i cili pastrohet, pastrimi është edhe më i vlefshëm dhe më i begatshëm**”.⁹⁵

- ose mund të vijë në mënyrën urdhërore, por që ekziston ndonjë tregues i fjalisë, i cili e shndërron urdhëresën në jourdhëresë, pa marrë parasysh se ai tregues është tregues i vet tekstit (kur’anor apo të sunetit),

- ose është rregull i përgjithshëm i sheriatit, si, fjala vjen, ajeti: “**O ju të cilët keni besuar kur të jepni borxh në mes vete deri në afat të caktuar, shkruane atë (regjistrojeni)**”. Urdhri për të shkruar (regjistruar) borxhin është për *nedeb*, jo për *vaxhib*, sepse argument është treguesi, i cili e ka shndërruar prej *vaxhibit* në *nedeb*, e tregues është vet ajeti, ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: “**Dhe nëse i besoni njëri-tjetrit, atëherë le t’i jepet atij që i besohet emaneti**”. E, kjo do të thotë që borxhdhënësi t’i besojë borxhmarrësit dhe besimi i tij duhet të jetë edhe pa u shkruar (regjistruar) borxhi i dhënë. E, ky është treguesi tekstual (kur’anor).

Ngjashëm me këtë është edhe ajeti kur’anor: “**Dhe lironi me pagesë (të mëvonshme), nëse i shihni dhe i dini se për ta është e dobishme**”. Shndërrues i kësaj urdhërese prej *vaxhibit* në *nedeb* me tregues të jashtëm, e ai tregues është se pronari është i lirë të veprojë si të dojë me pronën e tij. Është e njohur se nedebi nuk parasheh dënim për mosveprimin e tij.

Usulijinët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth Ligjit parapëlqyes (mendubit) se a është i urdhëruar apo jo?

Malikijtë dhe shumica e Shafi'ijve dhe Hanbelijve të cilët mendojnë se⁹⁶ mendubi është i urdhëruar. Këtë mendim e përkrahin, se veprimi i mendubit quhet dëgjueshmëri dhe për këtë të gjithë janë pajtuar, e me të plotësohet praktikimi i urdhrit; praktikimi i urdhrit quhet dëgjueshmëri, e kjo tregon se urdhri ndahet në urdhër, që kërkon obligim (vaxhibin), dhe urdhër, i cili është për edukim-*nede*b.

Ata të cilët nuk pajtohet në këtë mendim, e prej tyre janë Hanefijtë, Ibn Sebekiju i Shafi'ijve, thonë se:⁹⁷ “Mendubi nuk është i urdhëruar, përpos nëse vjen në mënyrë alegorike dhe bazohet në thënien e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s.: **“Po të mos kisha menduar se do t’ia vështirësoja gjendjen umetit tim, do t’i kisha urdhëruar për përdorimin e misvakut (larjen e dhëmbëve) për çdo namaz”**.”⁹⁸ Pasi që veprimi i mendubit është veprim për të cilën nuk është urdhëruar prej Pejgamberi s.a.v.s. tregon se të vepruarit e mendubit nuk është e urdhëruar. Në këtë kuptim, ky mendim është kundërshtuar me atë se hadithi kërkon obligueshmëri (vaxhib), e jo edukim (*nede*b).

Po ashtu, ky drejtim argumentohet me atë se po të kishte qenë mendubi i urdhëruar, jo në mënyrë alegorike, atëherë mosvepruesi i mendubit do të kishte qenë mëkatar i madh, ndërsa mëkati i madh është mosveprimi i urdhrit dhe veprimi i ndalesës; ndërkaq, është e njohur se moskryerësi i mendubit nuk llogaritet mëkatar i madh.

Disa nuk dëshirojnë ta llogarisin mendubin në ligj ngarkues,⁹⁹ sepse nuk është ngarkesë, aso lloj ngarkese, që në të të ketë vështirësi. Mirëpo, e vërteta është se ai është prej llojeve të ligjit ngarkues, ngase llogaritet se është vaxhib të besohet se është menduar, ose gjithmonë në të ka ngarkesë dhe vështirësi, pra është shkak që sjell shpërblim në veprimin e tij e që quhet dëgjueshmëri, e dëgjueshmëria nënkupton edhe të urdhëruarën edhe mendubin.

Dispozita e mendubit: ne veç e kemi përkufizuar se është ligji që vepruesi meriton shpërblim, ndërsa mosvepruesi nuk dënohet.

Llojet e mendubit (ligjit edukativ)

Mendubi është tri llojesh:¹⁰⁰

1. **Mendubi, i cili kërkon veprimin e tij në formën e sigurt:** Është veprimi për të cilin mosvepruesi nuk meriton dënim, por meriton kërcënim dhe qortim. *Shembull:* Veprimet plotësuese të vaxhibeve fetare, si, fjala vjen: namazi me xhemaat,¹⁰¹ ezani, ikameti, po ashtu çdo veprim që Pejgamberi s.a.v.s. e ka vepruar prej veprimeve fetare rregullisht dhe rrallë i ka ndodhur të mos i ketë kryer. Por, ai nuk i ka kryer vetëm e vetëm për të mos i bërë obligative, si, fjala vjen: larja e gojës dhe e hundës gjatë abdesit; të lexuarit e një pjese të Kur'anit në namaz pas fatihas. Këto dy lloje të suneteve quhen sunete të rregullta dhe të sigurta, apo sunete udhëzuese.

Dispozita e këtij ligji është se vepruesi meriton shpërblim, mosvepruesi nuk meriton dënim, por meriton kërcënim dhe qortim. Nëse janë prej simboleve fetare, si, fjala vjen: ezani dhe namazi me xhemat, janë pajtuar se për mospraktikimin e tyre, ato duhet luftuar për shkak të nënçmimit të sunetit.

2. **Mendubi i ligjësuar veprimi i tij:** Vepruesi shpërblehet, ndërsa mosvepruesi nuk meriton dënim, as qortim e as kërcënim, si, fjala vjen: çështjet që Pejgamberi s.a.v.s. nuk i ka vepruar rregullisht, por i ka vepruar një herë apo shumë herë, por edhe nuk i ka kryer. *Shembull:* Katër rekate para farzit të jacisë ose të gjitha nafilet (punët vullnetare), si, fjala vjen: sadakatë për të varfrit, ose agjërimin e ditës së martë dhe të enjte të çdo jave. Ky lloj quhet me vlerë ose mustehab.

Dispozita e këtij lloji: Vepruesi meriton shpërblim, ndërsa mosvepruesi nuk meriton dënim as qortim.

3. **Mendubi shtesë:** Është prej përsosmërive të të ngarkuarit, si, fjala vjen: çështjet e rëndomta, të cilat i ka vepruar Pejgamberi s.a.v.s., varësisht prej rastit, si për *shembull:* të ngrënit dhe të pirit sipas mënyrës së të Dërguarit s.a.v.s.; Po ashtu, të ecurit; të fjeturit; të veshurit sipas mënyrës së Pejgamberi s.a.v.s. Të vepruarit kështu është prej çështjeve plotësuese dhe llogariten prej punëve të mira të të ngarkuarit, sepse tregon dashurinë dhe ndjenjat ndaj të të Dërguarit s.a.v.s. Mirëpo, ai i cili nuk i kryen në këtë

mënyrë, këto çështje nuk llogariten vepra të këqija, sepse nuk janë sunete të shkallës së suneteve udhëzuese, siç i kemi përmendur më herët. Ky lloj quhet sunet shtesë, mustehab (e pëlqyer), edukative dhe e vlefshme.

Dispozita e këtij suneti: Mosvepruesi nuk meriton as dënim, as kërcënim e as qortim, ndërsa vepruesi meriton shpërblim, nëse ka për qëllim të mbështeturit e tij sipas mënyrës së të Dërguarit të Allahut s.a.v.s.

Kjo është mënyra e ndarjes së sunetit të Hanefijtë, ndërsa të tjerët nuk bëjnë dallim të llojet e suneteve. Të tjerët të gjitha i quajnë: nafile, mendub, sunet nafile mustehab, (vullnetaret, e parapëlqyer, e mirë ose mirësi).¹⁰²

A është e domosdoshme që të dispozitohet nafileja (vepra vullnetare) apo jo?

Në këtë çështje dijetarët nuk janë pajtuar.

Shafi'ijtë thonë: Nuk është e domosdoshme të dispozitohet për nafile dhe nuk dënohet mosvepruesi¹⁰³, sepse nafilja në vetvete është e dispozituar në këtë mënyrë, që do të thotë “jo e domosdoshme”, ashtu që vepruesi të shpërblehet, ndërsa mosvepruesi nuk dënohet. Dhe, përderisa është dispozituar në këtë mënyrë, nevojitet të mbetet ashtu dhe nuk bëhet e domosdoshme, sepse vërtetësia e një çështjeje në vetvete nuk ndryshohet me ridispozitim, sepse ashtu e ruan titullimin nafile, pa marrë parasysh se a kryen apo jo.¹⁰⁴

Hanefijtë thonë: Nafilja patjetër duhet të dispozitohet, e nëse nafilja e namazit apo e agjërimit dispozitohet, ajo nafile kërkohet të kryhet. E, nëse nuk kryhet, kërkohet të kryhet me vonesë (kada). Argument për këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos i zhdukni veprat e juaja”**, sepse ajo çka kryhet, bëhet se është kryer për Allahun, e ajo është obligative të ruhet, e nuk ka rrugë tjetër të ruhet ajo çka kryhet, përpos që të obligohet e vazhdueshmja.

Po ashtu, argument tjetër është se nafilja mund të shndërrohet në vaxhib, sepse, nëse një njeri përbetohet për një nafile, vaxhib e ka që atë nafile ta kryejë. Përbetimi bëhet nëpërmjet të folurit, ndërsa nafilja, e cila është dispozituar, bëhet nëpërmjet veprimit, e ajo çka vendoset nëpërmjet veprimit, është më prioritar se sa ajo çka vendoset nëpërmjet të folurit.

Nga këto mendime rezulton se ai, i cili dispoziton nafilen, e pastaj e prish (ose nuk e kryen), sipas Imam Shafijut, nuk e ka vaxhib ta kryejë

kada, ndërsa, sipas drejtimit Hanefij, e ka vaxhib ta kryej kada (me vonesë), ashtu siç e përmendëm më lart. *Kush dëshiron të studiojë më thellë dhe të shikojë polemikat e mëtutjeshme, le të lexojë libra të tjerë, si për shembull “Keshfîl esrar alel usul”, nga autori Bezdaviju, vëll i parë, fq.623¹⁰⁵.*

3. Harami

Haram është ajo çka Ligjvënësi ka kërkuar të mos veprohet në mënyrë të prerë dhe kategorike.

Në formë të veçantë apo në mënyrë legislative, Harami është kur vepruesi mallkohet.¹⁰⁶

“Kërkesa e mosveprimit në mënyrë të prerë” mund të perceptohet:

- ose nëpërmjet foljes së kohës së shkuar, i cili tregon ndalesën, si shprehjet **“u është ndaluar”**,

- ose mënyra mohuese, si, fjala vjen **“e ka ndaluar Allahu shitblerjen dhe e ka ndaluar kamatën”**, **“nuk është e lejuar për ju, që t’i trashëgoni gratë pa dëshirën e tyre”**. Po ashtu, edhe thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Nuk lejohet asgjë prej pasurisë së muslimanit, përpos ajo çka është e pastër”**.¹⁰⁷

Harami mund të jetë edhe

- në formën mohuese me foljen e cila tregon ndalesën kategorike, si, fjala vjen: **“Mos iu afroni prostitucionit”**; **“Mos i vrisni fëmijët”**,

- ose në formën urdhërore për t’u larguar nga ajo çka është e mëhershme, si për shembull fjala e Zotit të Madhëruar: **“Dhe largohuni nga papastërtia e idhujtarisë”**, **“Pa kurrfarë dyshimi, alkooli, lojërat e fatit, idhujt e kumari janë ndyrësi prej veprave të shejtanit, andaj largohuni”**.

- Ose ajo çka rezulton dënim, nëse veprohet, si, fjala vjen, thënia e Zotit të Madhëruar: **“Vërtet ata të cilët hanë pasurinë e jetimëve me padrejtësi, padyshim se ata kanë ngrënë në barqet e tyre zjarr, e ata do të hidhen në flakë”**, **“Hajnit dhe hajneshës prejani atyre duart e tyre”**.

Raziju në librin e tij “Mahsul” thotë: **Harami quhet edhe mëkat, mosdëgjueshmëri, e keqe si dhe kërcënim prej Ligjvënësit**.¹⁰⁸

Veprimi haram përfshin çdo veprim, i cili kryhet nga personi, pa marrë parasysh se a është prej fjalëve të ndaluar, siç janë: përgojimi, shpifja e të ngjashme, ose ajo çka nuk veprohet, por qëndron në zemër, si urrejtja, zilia e të ngjashme, ose prej veprimeve me pjesë të trupit, si vjedhja, pirja e alkoolit, prostitucioni. etj.

Llojet e haramit

Harami është dy llojesh:

1. **Harami në vetvete, dhe**
2. **Harami për tjetrin.**¹⁰⁹

1. **Harami në vetvete:** Është ajo çka ka vendosur Ligjvënësi për ndalesën e tij që nga fillimi, ndalesën e veprimit, e kjo çka përfshin prej shkatërrimeve në esencë dhe në vetvete, si, fjala vjen: prostitucioni, vjedhja, namazi pa abdes, ngrënia e cofëtinës, të martuarit me të ndaluara, alkooli, ngrënia e mishit të derrit, vrasja, ngrënia e pasurisë së tjerëve me padrejtësi e të ngjashme, nga të cilat buron degjenerimi dhe shkatërrimi. Në këto çështje ndalesa ekziston që nga fillimi, e jo për diçka tjetër.

Dispozita: Në esencë, e paligjësuar si e lejuar. Nëse i ngarkuari vepron, ka bërë vepër të prishur, e nuk meriton lavdërim dhe nuk ka kurrfarë dobie prej atij veprimi. *Për shembull:*

- **Prostitucioni:** prej tij nuk mund të rezultojë trashëgimia apo afërsia prej gjaku.

- **Vjedhja e sendit:** nuk rezulton e drejta që ai send të pronësohet.

- **Martesa me të ndaluarat:** nuk rezulton të drejtën trashëgimore dhe as afërsi prej gjaku.

- **Namazi pa pastërti:** është i pavlefshëm,

- **Blerja e cofëtinës:** është shitblerje e pavlefshme.

Ajo çka është e pavlefshme nuk mund të ligjësohet.

2. **Haram për tjetrin** është ajo që, në esencë, është e ligjësuar si e lejuar, mirëpo paraqitet diçka që e ndalon atë, si *për shembull:*

- namazi me rroba të uzurpuara,

- shitblerja mashtruese,

- shitblerja në kohën e thirrjes së namazit të xhumasë,

- agjërimi në ditën e Bajramit, agjërimi 48 orë pandërprerë,

- martesa për t'iu liruar të shkurorëzuarës së triherëshme, me qëllim që të martohet me burrin e parë, e të ngjashme, çka e bën të ndaluar diçka të mëvonshme, ndërsa në fillim të veprimit këto vepra mund të jenë ose vaxhib, ose të lejuara. Mirëpo, pasi që iu është paraqitur ndonjë çështje tjetër anësore, e bën që ajo të bëhet haram, ndërsa të vepruarit në vetvete

nuk është e dëmshme dhe as shkatërruese. Mirëpo, paraqitja e diçkaje më të vonshme, e bën atë të dëmshme, sepse agjërimi i ditës së Bajramit është haram, edhe pse agjërimi, në esencë, është i ligjësuar, ndërsa shkaku i ndalesës është rasti i paraqitur, e ai është mospranimi i festës së Allahut. Shitblerja në vetvete është e lejuar, por nëse në të ndërhyr kamata, atëherë bëhet haram; Po ashtu, shitblerja bëhet haram, nëse ajo bëhet shkaktar për humbjen e namazit të xhumasë. Kështu, krahaso edhe haramet tjera.

Dispozita: Në vetvete dhe në esencë është i ligjësuar, ndërsa i paligjësuar në bazë të cilësimit të tij. Nga ky shkak, te Hanefijtë pranohet të jetë shkak sheriatik dhe rezultojnë mbi të çështje, sepse ndalesa është aksidentale e nuk është bazike.

- Namazi me rroba të uzurpuara është i plotë dhe pranohet, ndërsa falësi është mëkatar vetëm për vjedhje,

- shitblerja e kontraktuar me kamatë apo me ndonjë kusht të pavlefshëm është prej llojeve të tregtisë së pezulluar, e jo prej llojit të tregtisë së pavlefshme. Nëse bëhet pronësia e mallrave të të dy kontraktuesve në bazë të aktit të kontratës, ajo pronësi quhet pronësi e fëlloqur, sepse Ligjvënësi e ka ndaluar.

Kandari dallues në mes të haramit në vetvete dhe haramit në tjetrin është sepse në të ndaluarën aksidentale nuk është problemi te baza, por është te atributi, pasi që ruknet dhe kushtet janë të plotësuar. Ndërsa, të ndaluarit e çështjes nga vetë baza, problemi është te shkaku bazik dhe te atributi i tij, pasi që i mungon një rukn prej rukneve, ose një kusht prej kushteve dhe nuk bën pjesë fare në ligjshmëri.¹¹⁰

Ne kemi sqaruar se: te harami në tjetrin, shumica absolute e dijetarëve nuk parashohin ndonjë rezultat sheriativ. Është mirë që në këtë rast të paraqes shprehjen e Shafi'ijut në librin (libër, i cili është libër i parë i shkruar në Usuli Fikh), ku thotë: “Esenciale është se çdo pasuri e njeriut është e ndaluar për tjetrin, përpos çka ai i lejon tjetrit.” Po ashtu, është e lejuar çka i lejon tjetrit me këmbim apo shitblerje, përpos shitblerjes, të cilën e ka ndaluar i Dërguari i Allahut, sepse ajo lloj shitblerje nuk mund të jetë e lejuar, pasi që e ka ndaluar ta pronësojë tjetri. E ndaluar nuk mund të jetë e lejuar dhe nuk lejohet ajo çka është mëkat. Kjo është dituri e përgjithshme.

Disa usulijinë, e prej tyre autori i librit “Muslimu thubut”, kanë përmendur çështjen, e cila pason prej haramit.

4. Mekruhi

Mekruh është ajo çka Ligjvënësi e ka kërkuar të mos veprohet, por jo në mënyrë të prerë dhe kategorike.

Definicioni: Me fjalë tjera, quhet edhe veprimi, për të cilin lavdërohet moskryerësi dhe nuk mallkohet kryerësi.

Keraheti kuptohet ose nëpërmjet foljes, e cila tregon për të si, fjala vjen, thënia e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s.: **“Vërtet Allahu ju ka ndaluar që të silleni keq me nënat, të varrosurit e vajzave të porsalindura për së gjalli, për të penguar¹¹¹ atë që Allahu ka urdhëruar të pengohet, për të ndaluar kërkesën e merituar dhe i urren nga ju tri gjëra: thashethemet,¹¹² të pyeturit e shpeshtë, të panevojshëm dhe të humburit e pasurisë.”**

Po ashtu, shembull tjetër është thënia e të Dërguarit s.a.v.s.: **“Çështja më e urryer, por e lejuar prej Allahut, është shkurorëzimi.”**

Ose nëpërmjet mënyrës mohuese, të cilës i bashkëngjitet ndonjë faktor, i cili tregon kerahetin. *Shembull*, thënia e Zotit të Madhëruar: **“Mos pyetni për çështjet, që, nëse u sqarohen, ju bëjnë keq juve”**, sepse pjesës mohuese i është bashkëngjitur faktori (prova), i cili e shndërron në kerahet, e ai faktor është fjala e Zotit të Madhëruar, i cili vjen pas: **“Dhe nëse pyetni pasi që zbret Kur’ani, ajo veç është sqaruar për ju. Ju fali Allahu për ato, Allahu është Falës, i Urtë”**.

Shembull tjetër është thënia e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s.: **“Lëre atë që të hamend, që të marrësh atë e cila është e sigurt”**.¹¹³ Mohuesja është shndërruar në kerahet (e papëlqyer), nga shkaku se vet urdhëri ndalesor është i dyshimtë, e nuk mund të cilësohet haram.

Dispozita e mekruhit, siç u vërejt, është se vepruesi nuk meriton dënim, por mund të meritojë qortim dhe kërcënim

Kjo pra... Usulijinët, siç kanë dhënë mendime të ndryshme për Mendubin, kanë dhënë mendime të ndryshme edhe për mekruhin, për atë se a është e ndaluar apo është prej dispozitave të të ngarkuarve?! Që në këtë rast shoh të arsyeshme të mos i paraqesim argumentet, sepse është e njëjtë që duhet kthyer vetëm anën e kundërt.

Shkaku në llojlojshmërinë e mënyrave të të kërkuarit dhe të kërkuarit për t'u larguar

Është e domosdoshme të ceket se llojlojshmëria e mënyrave të të kërkuarit, e mosveprimit, në vaxhib, në haram, mekruh e mendub, bazën e ka në llojlojshmërinë e mënyrave të stilistikës së gjuhës arabe. Për këtë arsye, nuk mund të shohim në Kur'anin fisnik vetëm një mënyrë të kërkesës së veprimit, ose vetëm një mënyrë të ndalesës së veprimit, sepse Kur'ani fisnik është mrekulli e përgjithmonshme e të Dërguarit, e cila i ka sfiduar arabët në stilistikë dhe metodologjinë e mënyrave të sqarimit të kulluar. Po të kishte thënë Allahu i Lartmadhëruar për çdo ndalesë: **“Haram është kjo”**, do të ishte lodhur të të dëgjuarit. Edhe pse në kushtetuta njerëzore bëhet një gjë e tillë, në Kur'anin fisnik nuk është praktikuar një gjë e tillë, për t'u dalluar në retorikë, në fuqinë e stilistikës dhe të sqarimit.

Për shkak të paraqitjes së retorikës së mrekullueshme, disa dijetarë të medhhebeve mekruhin e kanë quajtur (e kanë llogaritur) haram. Mekruh është që njeriu të merr abdest në enë të artë apo të argjendtë, edhe pse marrja abdest në enë të artë apo të argjendtë është haram. Ndërsa thënia: *“Nëse pjesa më e madhe e pasurisë së një njeriut është haram, nuk më pëlqen të ha nga pasuria e tij”*. Kjo e ka kuptimin e ndalesës (haramit). Ndërsa thënia: *“Mustehab është që në vendpastrim të mos hyhet ndryshe, pos me mbështjellës”*, kjo, edhe pse përdoret mustehab është vaxhib¹¹⁶. Ndërsa mënyra e veprimit kështu, është që të mos qortohet për atë që është e lejuar apo e ndaluar, sipas mendimit të tij.¹¹⁷

Hanefijtë kanë mendim tjetër nga shumica absolute e dijetarëve, sa i përket mekruh. Ata, sikurse urdhëresa, që është e ndarë në farz dhe vaxhib, ashtu edhe mekruhi është dy llojesh.¹¹⁸

1. Mekruhi tehrimen. Është ajo çka kërkon Ligjvënësi që të mosveprohet një çështje në mënyrën e prerë, por me argument jo të sigurt, si, fjala vjen: vetëm me një hadith, *shembull*: blerja e blerjes së tjetrit apo fejesa me të fejuarën e tjetrit. Që të dyja janë mekruh tahrimen, sepse Muhamedi s.a.v.s. ka thënë: **“Të mos blejë njeriu atë që veç e ka blerë vëllai i tij dhe le të mos e fejojë atë që e ka fejuar vëllai i tij”**.¹¹⁹ Ky është argument i pasigurt, sepse është i vërtetuar vetëm me një hadith.

Mekruhi dallohet prej haramit, sepse harami është ajo çka Ligjvënësi kërkon mosveprimin në mënyrë të prerë me argument të qartë, si, fjala vjen,

ajetet kur'anore, sunetet e sakta të rrugëve të shumta, ose jo të shumta, si, fjala vjen, vjedhja, kamata, prostitucioni, alkooli, të veshurit me mëndafsh për burrat. Kush e mohon haramin, llogaritet pabesimtar, ndërsa kush e mohon mekruhin tehrimen, nuk llogaritet pabesimtar. Që të dyja janë të njëjta, sa i përket mallkimit dhe qortimit.

Në të vërtetë, mekruhi tahrimen është shumë afër haramit. Kështu mendon Ebu Hanifë dhe nxënësi i tij, Ebu Jusufi, ndërsa nxënësi tjetër, Muhamedi, thotë: **“Çdo teprim i mekruh është haram”**.

2. Mekruhi tenzihen. Është ajo çka kërkon Ligjvënësi të mos veprohet, por jo në mënyrë të prerë, si, fjala vjen: të ngrënit e mishit të kalit, për shkak të nevojës, në rast të luftërave, e po ashtu, abdesi prej enës në të cilën kanë pirë ujë macja ose shpendët grabitqarë, ose thënë me një fjalë, lënia e suneteve të rregullta e të ngjashme.

Dispozita: Të vepruarit nuk obligon që të qortohet, mirëpo më e mirë dhe më e vlefshme është që të mos veprohet një gjë e tillë.

Te Hanefijtë, dispozitat e të ngarkuarve janë shtatë, ndërsa te shumica absolute e dijetarëve janë pesë. Mendimi më i drejtë është mendimi i shumicës absolute, sepse unë veç kam treguar për argumentet e Hanefijve tek pjesa e farzit dhe vaxhibit. Ajo çka është thënë atje, e njëjta thuhet për mekruhin këtu.

Një vepër mund të përfshihet ndonjëherë te të gjitha dispozitat, varësisht prej rastit. **Për shembull:**

Martesa, ndonjëherë është **farz** për muslimanin, i cili ka mundësi të paguajë mehrin, ta ushqejë dhe t'i kryejë të gjitha obligimet ndaj bashkëshortes dhe është i sigurt se nëse nuk martohet, ballafaqohet me vështirësi dhe probleme në vetvete.

- **Mund të jetë vaxhib** edhe atëherë kur ka mundësi t'i kryejë të gjitha ato që i thamë më parë, ndërsa frikësohet se, nëse nuk martohet, mund të bjerë në imoralitet.

- **Mund të jetë mendub**, nëse ka mundësi t'i kryejë të gjitha obligimet bashkëshortore, por mund të jetojë jetë normale, pa probleme.

- **Mund të jetë haram**, nëse është i sigurt se, nëse martohet, i bën padrejtësi bashkëshortes dhe nuk i kryen obligimet bashkëshortore.

- **Ndërsa, mund të jetë mekruh tehrimen**, nëse frikohet se i bën padrejtësi.

Dhahirijtë thonë se në rastin normal, martesë është **farz**, nëse njeriu ka mundësi të sigurojë përkujdesje dhe atë duke u bazuar në tekstet e qarta, të cilat qartazi urdhërojnë për martesë. Për kësë rasti Shafi'ijtë thonë se është **mubah**, sikurse të të gjitha rastet tjera, ku lejohet të veprohet, por lejohet edhe të mosveprohet.

Ndërsa medhhebi Hanefij, Malikij dhe Hanbelij, të cilin mendim e preferoj unë, është se në kësë rasti martesë është **sunet i fortë**, duke u argumentuar me hadithin: ***“O ju të rinj, cili nga ju ka mundësi materiale, fizike dhe shpirtërore, le të martohet, sepse kjo është më e mira për uljen e shikimit dhe për t’i siguruar organet. E, kush nuk ka mundësi materiale, ai le të agjërojë, sepse agjërimi është mburojë për të.”***¹²⁰

5. Mubahi (e lejuara)

Mubah, gjuhësisht, do të thotë *e lejuar, proklamative, e hapur*.

Ndërsa, në terminologji: Është ajo çka ligjvënësi e ka lënë në disponim të të ngarkuarit, që të zgjedhë, të veprojë, ose të zgjedhë të mos veprojë, ose është ajo që, nëse veprohet, as nuk lavdërohet, por as nuk mallkohet.¹²¹

Mubahi kuptohet nëpërmjet fjalës “ju lejohet”, si për shembull, fjala e Zotit të Madhërishëm: **“Dhe nëse frikësoheni se nuk do të zbatoni ligjet e Allahut, nuk ka mëkat për ta, për atë çka kanë kompensuar.”**

“Nuk është mëkat për ju për atë që keni paraqitur, për t’u fejuar me gratë.” (Pra, me të fejuarën, me gruan, të cilës i ka vdekur burri).

“Nuk është mëkat për të verbërin, për të çalin, apo për të paaftin...”, ajeti ka të bëjë për mosshkuarjen në luftë.

Mubahi mund të kuptohet edhe nëpërmjet formës urdhërore, por me ndonjë faktor tjetër që e shndërron prej vaxhibit në të lejuar, si për shembull fjala e Zotit të Madhëruar: **“Dhe kur të liroheni nga Ihrami, gjuani”;**

“Dhe kur të përfundoni namazin, shpërndahuni në tokë”;

“Hani dhe pini përderisa nuk u bëhet e qartë për ju që të dalloni perin e bardhë nga peri i zi, për shkak të agimit.”

Po ashtu, mubahi mund të kuptohet nga vetë natyra e tij, sepse bazike të çështjet është mubahi; sepse çdo çështje në tokë është për dobi të njeriut. Argument për këtë është ajeti kur’anor, ku Zoti i Madhëruar thotë: **“Ai është Allahu, i Cili ka krijuar për ju gjithçka ka në tokë”;**

“...të gjitha, përpos cofëtinës, gjakut, mishit të derrit, prerja jo në emër të Allahut, çdo egërsirë mishngërëse dhe çdo shpend grabitqar.”

Dispozita e mubahit, siç kemi përmendur, nënkupton se as nuk shpërblehet, e as nuk dënohet njeriu për veprim ose për mosveprim.

Usulijinët kanë dhënë mendime të ndryshme, sa i përket pesë çështjeve (pyetjeve), të cilat kanë të bëjnë me mubahin, e ato janë:

A është mubahi prej dispozitave të shariatit?

A është urdhër mubahi?

A bën pjesë mubahi në sferën e vaxhibit apo jo?

A bën pjesë mubahi në sferën e dispozitave ngarkesore?

A është i mirë mubahi apo jo?

Sa i përket çështjes së parë: A është mubahi prej dispozitave të sheriatit?

Muëtezilët nuk e pranojnë nga shkaku i kuptimit të dyfishtë, se a është i aprovuar para ligjit, e pastaj pason pas ligjit, e për këtë është dispozita e sheriatit. Unë e pranoj se shfrytëzimi i çështjes, e cila nuk është as e lejuar, as e ndaluar, nuk quhet lejim (mubah) sheriatik.

Mirëpo, dihet se fukahatë janë të pajtimit se mubahi është dispozitë sheriatike, që do të thotë se mubahi sheriatik është ligjërimi i Ligjvënësit, i cili të jepë të drejtë zgjedhjeje, e cila nuk ka qenë tematikë para se të ligjësohet.¹²⁴

Sa i përket çështjes së dytë: Mubahi a është urdhër?

Të gjithë fukahatë dhe usulijinët janë pajtuar se mubahi nuk është i urdhëruar, me përjashtim të Keabijut (ai është Belhiju) dhe pasuesit e tij muëtezil, të cilët nuk e kanë pranuar mubahin në sheriatë. Ata thanë: “Nuk ka mubah në sheriat, por çdo veprim, i cili kërkohet të kryhet, është vaxhib dhe urdhëresë.”

Fukahatë tjerë janë argumentuar se: urdhri, i cili kërkon të kryhet diçka, domosdo kërkon që t’i jepet përparësi të vepruarit ndaj të mosvepruarit. E, kjo nuk është kështu të mubahi, siç e cekëm më lartë.

Argumenti i Keabijut: Çdo veprim mubah do të thotë lënia e haramit. Lënia e haramit është vaxhib, e mubahi, pra, është vaxhib. Për këtë replikohet me atë se, edhe pse lënia e haramit është vaxhib, mubahi në vetvete nuk do të thotë lënie e haramit, por diçka që me të lihet harami, me mundësi që edhe me diçka tjetër mund të lihet harami, e për këtë nuk është vaxhib.¹²⁴

Çështja e tretë: Mubahi a bën pjesë në sferën e vaxhibit apo jo?

Disa usulijinë thonë: bën pjesë në sferën e vaxhibit, sepse, nëse veprohet, nuk është mëkat, e kjo është të vaxhibi.

Disa dijetarë të tjerët thonë se bën pjesë në sferën në mes të zgjedhjes së veprimit dhe moszgjedhjes, varësisht prej specifikave që u përmendën, e

cila nuk është faktike te vaxhibi. Ky dhe është mendimi më i drejti, të cilin e ka pranuar edhe Amediju.¹²⁵

Çështja e katërt: Mubahi a bën pjesë në ligjet e të ngarkuarit?

Shumica absolute e dijetarëve thonë se mubahi nuk bën pjesë në ligjet e të ngarkuarit, sepse ngarkimi nënkupton të kërkuarit e veprimit që sjell ngarkesë dhe vështirësi. E, kjo është e paimagjinueshme te mubahi.

Ebu Is'hak Isfainiju thotë se mubahi bën pjesë në ligjet e të ngarkuarit, sepse është e domosdoshme të kihet bindje e thellë në mubah; vaxhibi është ligjërimit për ngarkesë.

Amediju thotë: E vërteta është se papajtueshmëria në mes tyre është vetëm “gjuhësore (formale)”, se nuk është kundërshtimi në vetë pikën kryesore të mubahit; sepse shumica absolute e dijetarëve e shikojnë çështjen në vetë thelbin e veprimit, ndërsa Isfainiju shikon në besimin e asaj çështjeje.¹²⁶ Po, nëse kjo veç dihet, si mund të hyjë mubahi në ligjet ngarkuese.

Përgjigja është se të titulluarit, se mubahi është ligj ngarkues, bëhet vetëm për shkak të animit të mendimit për t’u titulluar ashtu.¹²⁷ Ndërsa shkak i të anuarit të mendimit është se shumica e veprimeve të mubahit janë në mënyrën e kërkesës, e cila kërkesë është vendim, ashtu siç u kuptua te format e mubahit.

Çështja e pestë dhe e fundit: Mubahi a është i mirë apo jo?

Mendimi më i mirë është që, në rend të parë, të sqarohet dhe të bëhet dallimi se a është mubahi i mirë nga aspekti se vepruesi a e bën se ai është i ligjësuar, apo qëllimi i mubahit është i mirë, apo nuk është i mirë, nga aspekti se vepruesi është i urdhëruar të bëjë përjashtim, të mos e veprojë ashtu siç do ta shpjegojmë më vonë, kur do të flasim për temën “Ligjësuesi” dhe për temën “E mira dhe e keqja”, nëse dëshiron Allahu.

A ka shkallëzime në mes të hallallit dhe haramit jashtë pesë ligjeve të përmendura, që quhet shkalla e lehtësimit?

Shatibiju në librin “Muvafekatë” shkruan:¹²⁹ “Mirë është që për këtë çështje të mos flitet (kundërshtohet), sepse unë jam i mendimit se mubahi është përfundimi i çështjes së ligjit ngarkues.”

Mirë është që të jetë në mes të hallallit dhe haramit, por ai mes të jetë mesi i lejimit dhe mos të cilësohet se është njëri prej pesë ligjeve ngarkuese (apo shtatë ligjeve ngarkuese të usulijinëve tjerë), sepse nuk është as urdhëresë, as ndalesë, as me të drejtë zgjedhjeje, por është në mes të hallallit dhe haramit; sepse është e pamundur që të jenë të barabarta dëmi dhe dobia, ose të jetë i barabartë veprimi dhe mosveprimi në një çështje, e që vepruesi të mos meritojë as mallkim, e as lavdërim. Ndërsa, mubahi është të barazuarit e veprimit dhe mosveprimit dhe nuk ka lavdërim në asnjërin prej tyre, as në veprim, as në mosveprim. Argument për këtë është si vijon.¹²⁹

E para: Ne treguam më herët se pesë ligjet ngarkuese janë të ndërlidhura me veprimet e të ngarkuarit, me qëllim të të vepruarit të atij veprimi, ndërsa jashtë kësaj nuk ka të bëjë me veprimin e të ngarkuarit. E, nëse nuk ka lidhje ligji me ato ligje, edhe pse veç po ndodh ligji, i cili është i ndërlidhur me ato ligje, e ai ligj është “Falja” për atë që po diskutohet, nuk dënohet për të.

E dyta: Kemi tekste (citato argumentuese), të cilat tregojnë posaçërisht për faljen, e prej tyre edhe thënien e Pejgamberit s.a.v.s.: “Allahu ka urdhëruar farze, mos i humbni (mos lejoni që të mos kryhen). **Ka ndaluar çështje, mos i veproni, ndërsa për çështje të tjera ka heshtur, vetëm për shkak të mëshirës që ka ndaj jush, e jo për shkak të harresës; për këtë arsye mos i hulumtoni ato**”.¹³⁰

Ibn Abasi r.a. ka thënë: “Atë çka nuk e ka përmendur Kur’ani, ajo është për çka Allahu veç ka falur.” Kur pyetej për ndonjë çështje, e cila nuk ishte e ndaluar, thoshte: “E falur”.

Abide bin Umejri ka thënë: “Allahu ka lejuar hallallin, ka ndaluar haramin, çka ka lejuar është hallall, çka ka ndaluar është haram, e çka është e heshtur, është e falur.”

E treta: Ekzistojnë argumente tekstuale, të cilat kanë kuptim të faljes në mënyrë të përgjithshme, e jo në raste të veçanta, si fjala vjen: “Të ka falur Allahu për atë që u ke lejuar atyre”, sepse i Dërguari i Allahut s.a.v.s. ua ka

lejuar disa njerëzve që të mos marrin pjesë në luftë, para se të sqarohej se a kanë pasur ata sinjeritet në arsyetimet e tyre apo jo. E në këtë ajet u është falur gabimi.

Sheriati islam e ka vërtetuar se i falet gabimi njeriut, nëse bën ixhtihadë e gabon. Pejgamberi s.a.v.s. nuk e ka pëlqyer pyetjen për çështjet për të cilat veç ka zbritur ajeti, të cilat i ka sqaruar dhe i ka ligjësuar. Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***“Pa dyshim se e keqja më e madhe e muslimanëve për muslimanët është kur dikush prej tyre pyet diçka çka nuk u është bërë haram muslimanëve, por më vonë u bëhet haram për shkak të pyetjes së atij pyetësi.”***¹³¹

Po ashtu ka thënë: ***“Përmbajuni asaj çka ju kam lënë juve, sepse ata që kanë qenë para jush janë shkatërruar, për shkak të pyetjeve të shumta të tyre dhe mospasimit të pejgamberëve të tyre. Nëse ju urdhërojnë për diçka, përmbajuni sa të keni mundësi. Nëse ju ndalojnë diçka, ndalohuni nga ajo.”***¹³²

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: ***“O ju të cilët keni besuar, mos pyetni për çështjet që, nëse u sqarohen, ju bëni keq.”***

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: ***“Allahu ua ka falur për të.”***

Pra, për ato çështje rezulton “falja”.

Pejgamberi s.a.v.s. i është përgjigjur një pyetësi, kur ka pyetur për farzin e haxhit: ***“A për çdo vit është farz, o i Dërguar i Allahut?”***

Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***“Pasha Atë (Allahu), që shpirti im është në dorën e Tij, po të thosha “Po”, do të bëhej vaxhib, e ju nuk do të kishit mundur.”***¹³³

Falja e gabimit është shumëshkallëshe: Ose falje gabimi, për të cilin të gjithë janë pajtuar, ose falje gabimi, për të cilën nuk janë pajtuar.

Shembull: Të gjithë janë të pajtimit se për mëkatën me harresë dhe të paqëllimshëm nuk ka dënim. Po ashtu, për gabimin në ixhtihadë nuk ka dënim. Të detyruarit për të vepruar të ndaluarën, apo për të ndaluar të lejuarën, nuk i llogaritet mëkat, sepse e kërkon nevoja të vepruarën me prioritarën, në rast kur paraqitet në kundërshtim argumentet mes vete. Atëherë merret parasysh prioritarja në ligjin e faljes së atij gabimi. ***Shembull të faljes:*** Kur heshtet në raste të veprimeve, sepse nëse heshtet, edhe pse paramendohet se është gjykim për atë çështje, kjo tregon se është falje për atë çështje, si p.sh.: alkooli para zbritjes së ajetit për t’u ndaluar. Këtu nuk janë baraspeshuar dëmi dhe dobia. Me fjalë tjera, mospirësi i alkoolit nuk meriton lëvdata. por edhe alkoolisti, po ashtu, nuk meriton ndëshkim.

Ose për shembull: Të martuarit me femrën, për të cilën njeriu nuk e di se ka lidhje farefisnore, e me të cilën e ka të ndaluar të martohet. Veprimi i tillë, para se ta mësojë se e ka të ndaluar, është i lejuar, pra, kategori e meritimit të faljes.¹³⁴ Për këtë kanë dhënë mendime të ndryshme, sepse, për disa çështje, për të cilat nuk ka dispozitë, dijetarët kanë dhënë edhe mendime të ndryshme.

Disa kanë thënë: Lejohet të mos ketë dispozitë, duke u argumentuar, siç thotë Abide bin Umejr: “Dhe për çka është heshtur, konsiderohet e falur.” **Disa të tjerë kanë thënë:** Se nuk ka çështje të heshtur absolutisht, sepse çdo çështje ose është e dispozitur tekstualisht, ose krahasohet me të dispozituarën tekstualisht, meqë Kijasi (analogjia) është prej argumenteve të sheriatit. Nuk ka çështje, e cila ndodh, e që të mos ketë vend për t’u dispozituar, e kjo do të thotë se nuk ka çështje për të cilën është heshtur.

Përfundim: Allahu i Lartmadhëruar i ka dalluar muslimanët (nga popujt e mëparshëm). Disa çështje i ka lejuar në mënyrë indirekte, e kjo do të thotë se Allahu nuk dënon për ato çështje, sepse Allahu veç ka falur para se të veprohet, për të hequr vështirësitë, edhe pse ai veprim është i ndaluar. Praktikisht kjo nuk ndodh në mubah, ku edhe e lejuara, por edhe e ndaluara janë të një niveli, pra as e ndaluar, as e lejuar, sepse dëmi dhe dobia janë të barabarta. E, kjo është kategoria e faljes, në të cilën çdo gjë që ndodh duhet patjetër t’i takojë njërës prej dy çështjeve: ose të jetë e heshtur në islam, e kjo është e lejuara bazike, ose të jetë e ligjësuar e ndaluar, ose e kërkuar. Ndërsa, njeriu, si krijesë e ngarkuar, ose e ka vepruar gabim, pa e ditur, ose duke qenë i detyruar. E, kjo do të thotë se lejohet për shkak të paraqitjes së nevojës¹³⁴. *Kush dëshiron që të zgjerohet për këtë temë, le të lexojë librin “Muvafekat”, vëll. i I.*

Ligji rregullativ dhe llojet e tij

Ligji rregullativ është ligjërimi i Allahut të Lartmadhëruar për të bërë një gjë shkak, kusht, pengesë, të vlefshme ose të pavlefshme, vendosëse ose lehtësuese.

Këtë definicion gjithëpërfshirës e kanë zgjedhur dijetarët si Amediju, Gazaliju dhe Shatibiju¹³⁵. Ata i kanë llogaritur lehtësimin dhe vendosjen prej llojeve të ligjeve vendosëse, e jo prej ligjeve ngarkuese. Mendimin e tij e ka përkrahur Hudriju.

Shembull:

- Arritja e vlerës së caktuar (nisabi) është shkak për t'u bërë zekati vaxhib.

- Pastërtia është kusht për namaz.

- Vrasja e trashëgimtarit prej trashëguesit është pengesë për të mos trashëguar vrasësi etj. etj.

Llojet e ligjit rregullativ janë si vijon.

1. Shkaku (es-sebbu)

Shkak (es-sebeb), gjuhësisht, do të thotë: Litari me të cilën arrihet te tjetri. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe le të zgjatë një litar deri në qiell.”** Po ashtu, Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe ne i kemi dhënë atij prej çdo çështjeje shkaku. E ai pasonte shkaqet.”**¹³⁷

Te usulijinët **shkaku** është atribut i qartë e i përpiktë, i cili tregon argument dëgjues, i cili, sipas natyrës së tij, bën të njohur ligjin shariativ.¹³⁸

- Fjala **“atribut”** ka për qëllim kuptimin çka dallohet në vetvete.
- Fjala **“e qartë”** ka kuptimin “jo i fshehtë” i njohur.
- Fjala **“i përpiktë”** është “përkufizimi”, i cili nuk ndryshon, edhe pse ndryshon gjendja dhe ndryshojnë njerëzit.

Në lëndën specializuese, shkaku është ajo çka korrespondon prej mosekzistimit të tij mosekzistimi dhe prej ekzistimit të tij ekzistimi.¹⁴⁰ Ky definicion nuk ndryshon në kuptim nga definicioni i mëhershëm. Te shumica absolute e dijetarëve të usulijinëve shkaku është ajo çka tek ai aprovohet ligji, por jo me të, pa marrë parasysh se a është në harmoni me ligjin apo jo.¹⁴¹ Disa usulijinë e ngushtojnë kuptimin e shkakat në atë çka nuk është në harmoni me ligjin, ndërsa ajo çka është në harmoni me ligjin quhet arsye¹⁴². Shembujt e sqarojnë qëllimin:

- Udhëtimi është shkaku që lejon mosagjërimin e ramazanit. Këtu harmonia e kësaj dispozite është e harmonizuar me harmonizim të qartë, sepse udhëtimi në vetvete është mundim, e ai mundim është harmonik me dispozitën e lehtësimit dhe të lejimit të mosagjërimit.

- Të dehurit është shkaku i qartë, i cili ndalon alkoolin. Ky është atribut harmonik, sepse ndikon në humbjen e vetëdijes dhe mendjes.

- Vrasja me qëllim dhe armiqësor është shkaku harmonik për t’u bërë dënimi me vdekje vaxhib, sepse dënimi me vdekje është shkaku për të penguar gjakderdhjen dhe ruajtjen e qytetarit.

Këto çështje quhen shkaku dhe arsye te shumica absolute e dijetarëve.

- Ndërsa duluk-shemsi (kalimi i diellit nga zeniti) është shkaku për t’u bërë vaxhib namazi i drekës. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Fale namazin kur të kalojë dielli prej zenitit.”** Mendjet tona nuk mund të kuptojnë harmoninë e qartë në mes të shkakat dhe dispozitës. Fillim i muajit të ramazanit është shkaku i agjërimit. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“E kush nga ju prezanton në këtë muaj, le të agjërojë.”** Po ashtu, Pejgamberi s.a.v.s.

ka thënë: **“Agjëroni në të shikuarit (e hënës së muajit) dhe ndërpriteni agjërimin në të shikuarit e tij.”**¹⁴³

Mendja nuk mund ta kuptojë harmoninë e qartë në mes të ligjësimit të kësaj dispozite. Muajt e haxhit janë shkak për t’u bërë vaxhib haxhi për ata që kanë mundësi:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ
وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

“Koha e haxhillëkut është në muaj të caktuar. Kush vendos ta kryejë haxhillëkun, le të largohet nga marrëdhëniet (me gruan), grindjet dhe sharjet.” (El-Bekare : 197)

Ne nuk mund të vërejmë harmoni të njohur, as të kuptojmë urtësinë, përpos asaj që Ligjvënësi i ka vendosur shkaqe. Për këtë arsye, te shumica absolute quhen shkak dhe arsye, ndërsa te disa dijetarë nuk quhet arsye, sepse arsyeja, sipas tyre, është e përkufizuar që në mes të dispozitës dhe arsyes duhet të jetë harmoni e qartë.

Dallimi në mes të shkakut, arsyes dhe urtësisë

Te shumica absolute e dijetarëve shkak është më gjithëpërfshirës se arsyeja. Çdo arsye është shkak, e nuk është çdo shkak arsye. *Shembull:* Kontrata e shtiblerjes tregon për pajtueshmërinë e palëve për kalimin e pronësisë te tjetri. Për të quhet edhe shkak edhe arsye. Ndërsa, të qenit e diellit në mes të qiellit (zenit), quhet shkak, e nuk quhet arsye.¹⁴⁴

Nga kjo kuptohet se arsyeja është atribut i qartë e i përpiktë, i cili bën që ajo që dispozitohet të ketë arsyeshmëri dhe përshtatshmëri. Ndërsa, shkak veçohet me atë se nuk është përshtatshmëri tepër e tejdukshme, por përfshin edhe atë që është përshtatshmëri tepër e tejdukshme. Ky është mendimi më i preferuari.

Sa i përket mendimit të disa usulijinëve: **“Ka dallim të madh në mes të shkakut dhe arsyes”**. Te ata shkak është posaçërisht për atë që nuk ka harmoni në mes tij dhe dispozitës. Ndërsa, **arsyeja** është atribut, i cili është harmonik për t’u dispzituat një ligj. Udhëtimi është arsye për mosagjërim,

sipas këtij mendimi nuk është shkak. Zeniti i diellit është shkak i namazit të drekës, e nuk mund të quhet arsye për ta falur atë.

Urtësia: Është dobia, e cila arrihet prej dispozitës, apo qëllimi i dispozitës është për të arriturit dobi, ose për të larguar dëmin¹⁴⁵. Urtësia nuk duhet gjithmonë që të jetë njoftues i dispozitës së sheriatit, sepse ajo është atribut i qartë, por jo edhe i përpiktë, sepse ndryshon varësisht prej ndryshimit të vendeve dhe vizioneve të njerëzve. Ndërsa, arsyeja është atribut i qartë dhe i përpiktë, i njofton për dispozitën. Për të sqaruar më mirë këtë, do të flasim në temën e Kijasit (analogjisë).

Unë jam përqëndruar të tregoj definicionin e shkakut sipas shumicës absolute të dijetarëve, të cilët mendojnë se shkakut është njoftues i dispozitës, që do të thotë se posa të shihet shenja, dispozitohet, pa pasur ndonjë ndikim tjetër në të. Muëtezilët mendojnë se ndikon në të vetvetiu, pra Allahu i Lartmadhëruar ka bërë që prostitucioni të jetë indikacion që të bëhet vaxhib dënimi për prostitucion. Kjo është e pa pranueshme për dy arsye:

E para: Se prostitucioni është i mëvonshëm, ndërsa obligueshmëria e dënimit është i përherëshëm pa fillim. Ndërkaq, e mëvonshmja nuk mund të ketë indikacione në të mëhershmen, sepse indikacioni ose duhet të jetë paralel, ose më i vonshëm.

E dyta: Thënia për indikacionin është e ndërtuar mbi bazën e veprimeve të përfshira në cilësi, të cilat ndikojnë në dispozitë, sepse po të mos ishte kështu, atëherë ndikimi i veprimit në të keqe, e jo në të mirë, do të ishte përparësia e joprioritarit, pa i vendosur në peshojën e prioriteteve. E, kjo është e papranueshme.

Gazaliju thotë: “Shkakut ndikon në dispozitë me lejen e Allahut”¹⁴⁸. Amediu ka thënë: “Shkakut të dërgon te dispozita”¹⁴⁹. Kjo është transmetuar prej thënies së Amedijut. Dhe, pa marrë parasysh se a është shkakut shenjë e dispozitës apo indikacion i saj, apo dërgues te dispozita, patjetër të ekzistuarit e tij shkakton të ekzistuarin e dispozitës, ndërsa të mosekzistuarit e tij imponon të mosekzistuarit e dispozitës. Kjo u pa qartë te definicioni i terminologjisë së shkakut. Ajo çka është e domosdoshme të ceket është se ligjësimi i shkakut nuk obligon ligjësimin e të shkakuarës. Urdhëresa për martesë nuk obligon urdhërimin për lejimin e aktit seksual, sepse i ngarkuari është i urdhëruar t’i pranojë shkaqet e dhëna, e nuk është e tij që t’i plotësojë qëllimet. Për këtë arsye, fukahatë thonë se kontratat janë shkaqe që bëjnë ligjësimin e dispozitave, në kuptimin se kontraktuesi me dëshirën e tij lidh

kontratën, ndërsa rezultatet që pasojnë pas kontratës, si bartja e pronësisë, është prej asaj që Ligjvënësi i ka vënë ato çështje, ato të drejta dhe obligime, e jo si rezultat i domosdoshëm i kontraktuesve.

Llojet e shkakut

1. Shkaku mund të jetë shkak i obligimit të të ngarkuarit, si, fjala vjen, Ligjvënësi e ka bërë kohën shkak që të bëhet namazi vaxhib, ku thotë: **“Fale namazin nga momenti kur dielli kalon nga zeniti.”**

Ose, fjala vjen, Ligjvënësi fillimin e muajit të ramazanit e ka bërë shkak për t’u bërë vaxhib agjërimi i ramazanit, ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe kush nga ju prezanton në këtë muaj, le të agjërojë.”**

Nga kjo rezulton se obligueshmëria e kalimit të diellit nga zeniti ka tri çështje:

E para: Obligueshmëria e drekës është dispozitë ngarkuese.

E dyta: Vetë zeniti, pra, kalimi i dellit prej mesit të qiellit në vazhdimin e rrugës në pjesën tjetër, e cila pa diskutim nuk është dispozitë, por shenjë e dispozitës

E treta: Vetë koha e zevalit (zenitit) obligueshmëria. E ky është ligji rregullativ (predispozitues), i cili nxirret prej ligjit.

Shkaku mund të jetë shkak për të fituar të drejtën e pronësisë,
- ose të drejtën e shfrytëzimit, ose të drejtën e shpronësimit, si, fjala vjen:

- me shitblerje pronësohet, ndërsa:
- me lirim të robit bëhet shpronësimi.
- Vakfi është shkak për shpronësimin e inventarit.
- Akti i kurorëzimit lejon aktin seksual,
- shkurorëzimi ndalon të drejtën e aktit seksual,
- afërsia dhe martesë janë shkak për të fituar të drejtën trashëgimore.

2. Po ashtu, varësisht nga mundësia e të vepruarit, shkaku ndahet në dy lloje:¹⁵⁰

E para: Shkaku, të cilin i ngarkuari ka mundësi të veprojë, si, fjala vjen:

- Vrasja me qëllim është shkak për të qenë vaxhib dënimi i vrasësit.
- Akti i shtiblerjes, martesa, qiraja etj. janë shkaqe për ligjet e tyre.

E dyta: Shkaku, të cilin i ngarkuari nuk e ka në kompetencë dhe nuk është brenda mundësive të tij të veprojë, si, fjala vjen:

- fillimi i kohës është shkak për të qenë vaxhib namazi;
- afërsia është shkak i trashëgimisë;
- vegjëlja është shkak që ai të ketë kujdestarin e vet.

Shkaku nuk mund të jetë shkak vetëm nëse i plotëson kushtet dhe është larg pengesave, se përndryshe nuk do të ishte shkak sheriatik.

Dispozita e shkakit

Kur të paraqitet shkaku, pa marrë parasysh se a është prej veprimit të të ngarkuarit apo jo, plotësohen kushtet, asgjëson pengesat, automatikisht rezulton e shkaktuara, pa marrë parasysh se e shkaktuara a është ligj ngarkesor, vërtetim pronësie apo shpronësim, sepse, sipas sheriatit, e shkaktuara nuk është zëvendësim i shkakit; dhe pa marrë parasysh a e ka pasur me qëllim ai që ka vepruar shkakin për të rezultuar e shkaktuara apo jo, rezultojnë çështjet, edhe pse ai ka pasur për qëllim që të mos rezultojë asgjë: udhëtimi në ramazan lejon mosagjërimin, pa marrë parasysh se a ka pasur për qëllim që t'i lejohet mosagjërimi apo jo.

- Kush e shkurorëzon gruan me të drejtë kthimi, ai ka të drejtë të rikurorëzohet, edhe pse i thotë gruas kur ta shkurorëzojë: “Nuk do të rikurorëzohem me ty asnjëherë.”

- Kush martohet me një grua, atij i lejohen marrëdhëniet intime, edhe nëse ai nuk ka pasur për qëllim që të mos ketë marrëdhënie intime.

Përfundojmë se: Kur nga Ligjvënësi del në pah shkaku, automatikisht del në pah edhe e shkaktuara, pa u ndalur për të shikuar dëshirën prej nga ka buruar, apo prej kujt ka buruar shkaku, bile edhe nëse nuk ka dëshiruar të dalë në pah e shkaktuara, sepse Allahu i Lartmadhëruar ka bërë aktin shkak

të dispozitës së atij akti. Mirëpo, ndërlidhshmëria në mes të shkakut dhe të shkaktuarës është plotësuar me krijimtarinë e Allahut dhe të dëshirës së tij.

Shkaku ka edhe ndarje tjetër dhe atë në bazë të ligjësimi të shkakut apo të mosligjësimi të tij. Por, kush dëshiron të thellohet më shumë, le të shikojë librat tjera që unë nuk e parashoh t'i paraqes këtu, në të cilat libra mund të mësohen rregullat e përgjithshme të sheriatit, ligjet parciale të fikhut.

2. Sharti (kushti) dhe llojet e tij

Gjuhësisht **sharti** është infinitivi, i cili ka kuptimin e të obliguarit për diçka dhe të përmbajturit të asaj obligueshmërie. Shumësi i tij është *shurutë*.

Sharate është shenjë, shumësi *eshratë*. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **Veç kanë ardhur shenjat e saj (shenjat e kijameit).**

Te usulijnët **sharti** është atribut i qartë e i përpiktë, në të cilën stopohet të ekzistuarit e ligjësimi, por pa qenë e bazuar në të. Me fjalë të tjera, **sharti** është ajo çka mosekzistimi i tij imponon mosekzistimin e dispozitës, ose mosekzistimin e shkakut¹⁵¹.

Fjala “**pa qenë e bazuar në të**”, ka për qëllim: pa pasur ndikim në të, sepse të ekzistuarit e kushtit nuk do të thotë që patjetër të ekzistojë e kushtëzuara apo jo. Ndërkaq, shprehja “*pa pasur ndikim në të*” është nga shkaku se të ekzistuarit e kushtit nuk do të thotë që është e domosdoshme të ekzistojë e kushtëzuara, ose patjetër të mos ekzistojë. Për këtë arsye, definicioni i shartit është të mosekzistuarit e kushtit, do të thotë të mosekzistuarit e të kushtëzuarës, mirëpo të ekzistuarit e kushtit nuk do të thotë që patjetër të ekzistojë e kushtëzuara, as patjetër të mos ekzistojë e kushtëzuara. Nga pjesa e parë e definicionit nuk bën pjesë penguesi, sepse të mosekzistuarit e kushtit nuk ndikon në dispozitë. Ndërsa, nga pjesa e dytë e definicionit nuk bën pjesë shkaku, sepse të shkakut, të ekzistuarit e shkakut patjetëron të ekzistuarit e të shkaktuarës.

Shembull: Pastrimi për namaz, perioda njëvjeçare për obligueshmërinë e zekatit, mundësia e dorëzimit të mallit për të qenë shitblerja e plotfuqishme, martesë, shkak i dënimit me vdekje për prostitucion; pjekuria, që pasuria t'i dorëzohet jetimit, të gjitha këto çështje, janë atribut i qartë e i përpiktë. Namazi është i varur prej pastërtisë: pa pastërti nuk ka namaz; obligueshmëria e zekatit është e varur prej periodikut njëvjeçar. Që të dyja, pra, edhe pastërtia, edhe periodiku një vjeçar, patjetërsojnë që mosekzistimi

i tyre do të thotë mosekzistimi i namazit dhe zekatit. Mirëpo, të ekzistuarit e pastërtisë dhe i periodikut njëvjeçar nuk patjetëron faljen e namazit. Nëse njeriu merr abdes para fillimit të kohës, tek ai ekziston kushti, mirëpo nuk patjetëron të ekzistuarit e të kushtëzuarës (namazin), por as mosekzistimin e tij.

Disa dijetarë definicionit ia kanë shtuar edhe një çështje, e ajo është që në fund të definicionit t'i shtohet pjesa “nga vetvetiu”. Ata thonë: **“Sharti është çka patjetëron mosekzistimi mosekzistimin, ndërsa ekzistimi as nuk patjetëron ekzistimin, as mosekzistimin vetvetiu.”**

Kjo nga shkaku, që definicioni të përfshijë shartin e periodikut njëvjeçar, sepse obligueshmëria e zekatit varet prej saj, por jo nga vetvetiu, për shkak se i bashkëngjitet shkaku, e ajo është arritja e vlerës së nisabit. Unë nuk shoh arsye që t'i shtohet kjo pjesë definicionit, sepse ajo çka shpie te nxjerrja e dispozitës është shkaku, e jo kushti.

Dallimi në mes të ruknit dhe shartit

Edhe rukni, edhe sharti, që të dyja, janë çështje që stopojnë të ekzistuarit e një çështjeje. Vetëm se:

- **Rukni** është ajo, në të cilën stopohet të ekzistuarit e një çështjeje, por edhe është pjesë përbërëse e çështjes. Rukuja është rukn i namazit, sepse është edhe pjesë e namazit. Po ashtu, leximi në namaz është rukn, sepse është pjesë përbërëse e namazit. Oferta dhe pranimi janë rukne të kontratës, sepse që të dyja janë pjesë përbërëse të namazit.

- **Sharti** është çështje, e cila stopon të ekzistuarit e çështjes, por është pjesë jopërbërëse, pjesë e jashtme e çështjes. Pastërtia është shart i namazit, sepse është pjesë e jashtme e namazit. Dëshmitarët janë shart të martesës, përcaktimi i mallrave në shitblerje është shart, sepse këto nuk janë pjesë përbërëse të brendshme kontratës.¹⁵²

Nga këtu shohim se kontratat dhe veprimtaritë kanë rukne dhe sharte. Nëse mungon rukni, kontrata është e pavlefshme, e nëse mungon sharti, si te Hanefijtë, kontrata nuk është e pavlefshme, por pezullohet (ngrihet), sepse mungon atributi, i cili është jashtë çështjes, ndërsa te shumica absolute llogaritet mungesa e atributit është e njëjta sikurse mungesa e pjesës kryesore.

Llojet e shartit

Nga definicioni vërehet se sharti është dy llojesh:¹⁵³

E para: *Ajo çka është shart për dispozitën, si, fjala vjen, periodiku njëvjeçar është shart për të qenë vaxhib zekati, kështu që mosekzistimi i periodikut njëvjeçar është të mosekzistuarit e vaxhibit të zekatit. Mundësia e dorëzimit të mallit është shart për të qenë e vlefshme shitblerja, ndërsa mosekzistimi i mundësisë së dorëzimit të mallit e bën që të mos ekzistojë vlefshmëria e kontratës.*

E dyta: *Ajo çka është shart për shkakun, si, fjala vjen:*

- të qenit i martuar është shart, që për prostitucion shkaktohet vaxhibi i dënimit me vdekje, ndërsa jomartesa bën që të mos ekzistojë dënimi me vdekje,

- vrasja me qëllim është shkak që të bëhet vaxhib dënimi me vdekje.

Përpos kësaj, sharti prapë është dy llojesh:

- Sharti sheriatik;
- Sharti josheriatik (i caktuar).

Sharti Sheriatik është ai shart, i cili është i caktuar me dispozitë të Ligjvënësit, siç janë shartet, të cilat i ka paraparë Ligjvënësi në kontrata dhe veprimtari, si dhe shartet tjera në ibadat (adhurim), në vepra penale etj. Është mirë që sharti sheriatik të thuhet në shumës.

Sharti Josheriatik (i caktuar) është sharti, i cili caktohet nga dëshira e të ngarkuarit, si, fjala vjen, shartet, të cilat i cakton burri ndaj bashkëshortes që, nëse nuk i plotëson, shkurorëzohet, apo shartet e vakëflënësit, dhuruesit e testamentlënësit, apo shartet, të cilat janë të dobishme për njërin prej kontraktuesve, si *për shembull*, të shesë shtëpinë, por me shart që të banojë edhe një muaj, apo një vit. Kushtëzimi i shkurorëzimit apo i vakfit është shart i caktuar që do të thotë: të ekzistuarit e shkurorëzimit apo vakfit, nëse ekziston sharti, apo të mosekzistuarit e tyre, nëse nuk ekziston sharti. Shkurorëzimi është shkak që pastaj prej tij rezulton shkurorëzimi, por nëse plotësohet sharti.

Shartet e caktuara janë të përkufizuara brenda rrethit të sheriatit, sepse nuk lejohet që njeriu të caktojë çfarëdo sharti. Por, është e domosdoshme që të mos jenë në kundërshtim të dispozitës së kontratës apo të veprimit, sepse, po të ishte ashtu, do të ishte shart i papranuar, shart që eliminohet dhe do të

prishej kontrata, ngase sharti është plotësues i shkakut, e kur të eliminohet (mohohet) dispozita e tij (shartit), automatikisht shfuqizohet edhe shkaktri i tij. Shartet joshëriatike (të caktuara) janë shumëllojesh:

1. **Shart varës** është çdo shkak që njeriu e e bën të varur ndodhjen e tij me arritjen e një çështjeje prej çështjeve. Kjo do të thotë se kontrata nuk mund të rezultojë asnjë përfundim, nëse nuk ndodh ai shart. Kjo është në kundërshtim me realizimin e kontratës: e ajo është që dispozita të mos jetë më e vonshme se ai shart, si, fjala vjen, njeriu e varëson një veprim të tij me ndodhjen apo realizimin e një mjeti varës, si: nëse?; kur; kur?. Shëmbull: “Kur ta jap provimin, do t’ju jap të varfërve lëmoshë shumë prej X të hollave.” Kjo është arsyeja se është e pavlefshme shitblerja e varur prej shartit ose martesë e varur prej shartit.

2. **Sharti i përcaktuar** është sharti, i cili ndërlidhet me kontratat, veprimtaritë dhe përgjegjësitë, të cilat i kushtëzojnë njerëzit mes vete.

Dispozita: Anashkalohet prej rezultimeve të kontratave bazike.

Shëmbull: Njeriu i shet banesën tjetrit me kusht që të banojë edhe një vit në shtëpinë e tij të shitur, ose që njeriu të martohet me një grua, me kusht që **ajo** të banojë në shtëpi të babait të saj, ose të jetojë në Damask.

Përfundim: Sharti joshëriatik (i caktuar), nëse është në bazë të lejuar të shëriatit, bëhet si sharti shëriatik; nga kjo rezulton se dispozita shëriatike në shart është miratimi i Ligjvënësit për atributin, i cili është prej shartit, e jo vet atributi për të cilën gjykohet.

3. **Sharti shesë** është rasti, i cili ka për qëllim të vonuarit e aktivizimit të kontratës për një kohë të ardhshme, si, fjala vjen, pajtueshmëria e fillimit të qirasë prej një kohe të caktuar.

Dispozita: Kontrata hyn në fuqi menjëherë, por shkak i realizimit të saj është koha e ardhshme, pra është kontratë, e cila qëndron në mes të kontraktuesve prej shartit shesë.

3. Bllokuesi dhe llojet e tij

Bllokues quhet ajo çka patjetëron mosekzistimin e dispozitës, ose prishjen e shkakut.¹⁵⁴

Amediju e definon kështu: **Është çdo atribut ekzistues, i qartë, i përpiktë dhe i patjetërsueshëm, për shkak të urtësisë që obligon të mbetet e kundërta e dispozitës së shkakut dhe mbetjes së urtësisë së shkakut.** Nga definicioni vërehet bllokuesi i dispozitës, ndërsa sa i përket bllokuesit të shkakut,¹⁵⁵ ai është çdo atribut, i cili ia zë vendin me urtësi shkakut të sigurt.

Shembull: “Prindëria” është bllokues që të mos ekzistojë dënimi me vdekje (ekzekutimi), edhe pse ndonjëri prej prindërve me qëllim e ka vrarë fëmijën e tij.

Shembull tjetër: “Borxhi” është bllokues, kur është në pyetje dhënia e zekatit, edhe pse është arritur shuma e nisabit. Me fjalë të tjera: është ajo çka të ekzistuarit e tij patjetëron të mosekzistuarit, ndërsa të mosekzistuarit e tij nuk patjetëron as të ekzistuarit, as të mosekzistuarit nga vet natyra e tij.¹⁵⁶

Siç vërehet nga vet definicioni, bllokuesi është dy llojesh:

1. Bllokuesi i dispozitës dhe

2. Bllokuesi i shkakut.

Bllokues i dispozitës është çështja, e cila rezulton që ekzistenca e tij nuk lejon që të dispozitohet te shkakut i tij, edhe pse shkakut veç është prezent, si, fjala vjen: dyshimi është bllokues për t’u gjykuar me dënimin me vdekje, ose prindëria është bllokues për t’u gjykuar dënimi me vdekje, sipas shumicës absolute të dijetarëve, edhe pse ekziston shkakut. E, shkak është vrasja me qëllim dhe me paramendim; apo vrasja me qëllim është bllokues i trashëgimisë të Malikijetë. Ndërsa të Malikijetë, Shafi’ijetë dhe Hanbelijetë, vrasja është bllokues trashëgimie, pa marrë parasysh se a është me qëllim apo pa qëllim, edhe pse është prezent shkakut, e ai shkak është trashëgimia.

Menstruacioni dhe lehonja janë bllokues të obligueshmërisë së namazit, edhe pse është prezent shkakut, e ai shkak është koha e namazit.

Bllokuesi i shkakut është çështja, e cila, nëse ekziston, patjetëron që të mos ekzistojë shkakut (që të mos realizohet shkakut),¹⁵⁷ si f.v: borxhi, i cili është bllokues për t’u bërë vaxhib zekati. Nga natyra se është bllokues, që të mos realizohet shkakut, është arritja e nivelit të nisabit, sepse pronësimi i

vlerës së nisabit është argumentim i pasurisë, ndërsa me borxh nuk realizohet pasuria, duke pasur parasysh obligimet që i ka ndaj borxhlinjve.

Shembull tjetër: Mundësia e lirë e transportit të mallit në shitblerje. Nëse kjo nuk mund të realizohet, atëherë kjo është pengesë (bllokues) për t'u realizuar shkaku i pronësisë, e ajo është blerja.

Me një analizë të thellë vërejmë se kjo pengesë (ky bllokues) shkakton, apo rezulton, mohimin e kushtit prej kushteve të shkakut. Kur të atribuojmë bllokuesin, ne kemi për qëllim bllokuesin e ligjit.

Sikurse edhe te veprimi në ligjin ngarkues, mund të tubohen pesë dispozitat apo disa prej tyre. Kështu një çështje mund të jetë shkak, kusht dhe bllokues.

Besimi në Zot është **shkak** për t'u shpërblyer, **kusht** për të qenë personi i ngarkuar dhe **bllokues** për t'u hakmarrë, që të ekzekutohet muslimani për vrasjen e pabesimtarit. Kjo është kështu sipas shumicës absolute të dijetarëve, përpos Hanefijve.

4. Vlefshmëria, pezullimi (ngrirja) dhe pavlefshmëria

Vlefshmëria, gjuhësisht, është e kundërta e sëmurjes, ndërsa në sheriatin islam ndonjëherë titullohen ibadetet, e ndonjëherë veprimtaritë e tjera. Ndërkaq, te ushuljinët është të realizuarit e veprimit në të dy anët, në përputhshmëri si e parasheh sheriatit.¹⁵⁸ Dy anët (aspektet) janë: pajtueshmëria e çështjes së sheriatit dhe kundërshtia e tij. E, kjo nënkupton domosdoshmërinë se, nëse veprimi ka vetëm njërën anë, nuk titullohet me të, si, fjala vjen, imani nuk mund të jetë përpos nëse është në përputhshmëri si e parasheh Ligjvënësi; nëse e kundërshton atë, nuk quhet iman.

Vlefshmëria quhet ajo, e cila i plotëson ruknet dhe shartet e sheriatit. Nga kjo kuptohet se veprimet mes njerëzve realizohen nga qëllimet e kërkuara prej saj.

Rezultati i veprimit: ajo për çka është kontraktuar (ligjësuar) shitblerja, bëhet për t'u pronësuar-shpronësuar malli. Bartja e mallit është gjurma. Ndërsa, qëllimi i vlefshmërisë së kontratës është e drejta e asaj gjurme. E drejta e asaj gjurme është se për çka është kontraktuar (ligjësuar), si, fjala vjen:

- E drejta për lejimin e shfrytëzimit të mallit të blerë
- E drejta e marrëdhënieve intime në aktin e kurorëzimit.¹⁵⁹

Sa i përket pajtueshmërisë së çështjes së Ligjvënësit në ibadete (adhurime), ajo është të liruarit nga detyra pas kryerjes së adhurimit, pra, pajtueshmëria e çështjes. Edhe nëse bëhet obligative, të ripërsëritet edhe ndonjëherë tjetër.¹⁶⁰ Mirëpo, ky është mendimi i mutekeliminëve. Fukahatë thonë se realizimi në atë formë nuk kërkohet të ripërsëritet.¹⁶¹

Shembull: “Fale namazin”.

Te fukahatë nënkuptohet se: namazi kryhet nëse janë përmbushur ruknet dhe shartet. E, nëse nuk përmbushen, mbetet borxh. Ndërsa:

Mutekeliminët thonë: namazi është i kryer nëse janë përmbushur shartet dhe ruknet në bazë të mundësive dhe aftësive, e kjo do të thotë të kryejë vaxhibin duke i plotësuar shartet dhe ruknet sipas mendjes së tij. Mirëpo, nëse më vonë e kupton se nuk i ka kryer si duhet dhe ashtu siç ka qenë e kërkuar, atëherë prapë kërkohet veprimi prej tij, por me argument tjetër. Ndërsa, kërkesa e parë është kryer me veprimin e mëparshëm.

Si rezultati i mendimeve të ndryshme del se: ai i cili e ka falur namazin duke menduar se ka qenë me abdes, mirëpo më vonë e kupton se ka qenë pa abdes,

- **Sipas mendimit të mutekeliminëve,** namazi ka qenë në rregull, sepse njeriu është i urdhëruar të falet me abdes, pa marrë parasysh se a e ka ditur se është me abdes apo jo, ndërsa:

- **Te fukahatë** konsiderohet namaz i papranuar dhe llogaritet se nuk e ka falur.

- **Fukahatë thonë:** “Argumentimi i obligueshmërisë qëndron edhe nëse e falë namazin e rregullt sipas urdhrit paraprak.” Ndërsa:

- **Mutekeliminët thonë:** “Nëse i ngarkuari e ka falur, sipas mendimit të tij, namazin në rregull, ai argument është i kryer; për të qenë i obligueshëm nevojitet argument tjetër, e jo argumenti paraprak.”

Që të dy grupet pajtohen se është obligative për ta falur më vonë, nëse i ngarkuar, i cili e ka kryer detyrën, e zbulon se e ka falur jo të plotë. E, kjo do të thotë se në praktikë ka përputhshmëri në mes të mendimeve. Shpjegimi i fukahave kundërshtohet me namazin e falësit, i cili nuk është udhëtar me tejemum, kur nuk ka ujë, dhe atij, i cili falet me tejemum për shkak të acarit dhe atij i cili i mbath mestet pa i pastruar këmbët. Ato llogariten namaze të plota, por prapëseprapë vaxhib është të falen edhe një herë. Po ashtu, namazi i xhumasë llogaritet i plotë dhe i pranuar, e nuk falet për së dyti.

I vlefshëm është veprimi që kryhet prej të ngarkuarit, duke i plotësuar shartet dhe ruknet, sipas mënyrës së kërkuar dhe rezultojnë rezultatet siç i kërkon sheriatu.

I pavlefshëm është veprimi jo në këtë mënyrë, pa marrë parasysh se a nuk plotësohet një rukn prej rukneve apo një shart prej sharteve, dhe pa marrë parasysh se a është prej adhurimeve, kontratave apo prej veprimtarive tjera. E, kjo përfshin të pezulluarën dhe të prishurën dhe që të dyja janë në ibadat dhe veprimtari tjera. Namazi i pezulluar është sikurse namazi i prishur, nuk lirohet njeriu nga vaxhibi dhe nuk e ka të kryer borxhin.

Shitblerja e pezulluar është si shitblerja e prishur, nuk mund të bëhet ndërrimi i mallrave dhe nuk rezultojnë të drejta legjitime sheriatike. Ky lloj i dytë, pra ndarja dyl lojesh, është sipas mendimit të shumicës së dijetarëve.

Hanefijtë thonë se ndarja dy llojesh është në ibadatë (Ligjet e adhurimit), sepse në ibadatë vepra ose është e vlefshme, ose është e pavlefshme. Ndërsa, në kontrata dhe veprimtari ndërnjerëzore, ndarja është tri llojesh, sepse akti ose është i vlefshëm, ose i pezulluar, ose i prishur.¹⁶³

I prishur është kur akti është i prishur në rrënjë, pra në bazë, që do të thotë në formulimin, në kontraktuesit ose në të kontraktuarën, e që nga ai akt nuk rezulton asgjë, si, fjala vjen, të jetë akti prej të çmendurit ose prej fëmijës. Me fjalë të tjera:

I prishur është akti, i cili nuk është i ligjësuar as për nga esenca, as për nga atributi, si, fjala vjen, shitblerja e asaj çka është në barkun e kafshëve, qoftë të gjinisë femërore, qoftë të gjinisë mashkullore.¹⁶⁴

Fjala “**në bazën e aktit**” ka për qëllim “ruknin (shtyllën)” ose (ofertën dhe kërkesën) për të qenë e lejuar, ndërsa:

Fjala “**ligjësimi i ruknit**” ka kuptimin që të mos ketë pengesë për të qenë e lejuar. Ndërsa:

Fjala “**ligjësimi i të lejuarës**” ka për qëllim që të jetë malli me vlerë. Fjala “**në titullimin e aktit**” është ajo çka është jashtë (përpos) ruknit dhe të lejuarës, si, fjala vjen, kushti është e kundërta e fuqizimit të aktit, ose pamundësia e dorëzimit të mallit, ose e të hollave, sepse ajo është cilësi bashkëngjitëse e aktit, edhe pse shitblerja bazohet në dorëzimin e mallit. Nga kjo buron se akti i shitblerjes prishet në momentin e prishjes së mallit, e jo të prishjes së të hollave, sepse qëllimi nuk është të të hollat, ngaqë të hollat janë mjet për të arritur të shfrytëzimi i mallrave.

Ndërsa “**e pezulluar**” **quhet kur mangësia qëndron në një cilësi prej cilësive të aktit,** si, fjala vjen, mangësia qëndron në një kusht prej kushteve

që janë jashtë qenies së vet aktit, apo të shtyllave kryesore të aktit. Në këtë akt rezultojnë disa çështje, nëse plotësohen ruknet e shfrytëzimit dhe të çështjeve kryesore.

Me fjalë tjera **“e pezulluar” quhet ajo çka në esencë është e ligjësuar (e fuqishme), por atë ligjësim e pengon një cilësi e rastit, aksidentale.** Për shembull: shitblerja e mendjelehtit, fëmijës tepër të vogël ose blerja e të paqenit prezent (të paekzistuarës), ose pa pasur të holla (në momentin e aktit).

Shitblerje e pezulluar quhet shitblerja me çmim të papërcaktuar, ose kur shitblerjes i bashkëngjitet një kusht i padrejtë.

Martesa e fëmijës tepër të vogël, apo martesa me të ndaluarat, është martesë e paligjësuar (e prishur). Ndërsa, martesa pa dëshmitarë është martesë e pezulluar.

Në të parën nuk rezulton kurrfarë e drejte, as kurrfarë obligimi, ndërsa sa i përket martesës së pezulluar rezultojnë disa të drejta, e për këtë arsye është obligative *mehri* dhe numërimi i *idetit*. Po ashtu, nëse ka ndodhur kontaktimi seksual gjatë martesës së pezulluar, rezulton e drejta e trashëgimisë.

Sa i përket shitblerjes së pezulluar, nëse vetëm ka kaluar pronësia në palën tjetër, rezulton pronësimi i padrejtë.¹⁶⁵

5. Burimi i kundërshtimeve në mes të Hanefijve dhe shumicës absolute

Burimi i kundërshtimeve në mes të shumicës absolute të dijetarëve dhe Hanefijve është mospajtueshmëria në mes tyre në rezultatet e ndalesës që dedikohen në një cilësi prej cilësive të të vepruarit të patjetërsueshëm.¹⁶⁶ si, fjala vjen:

- ndalesa e të agjëruarit në ditën e Bajramit, ose në dy ditët vazhduese (dita e dytë dhe e tretë) të Kurban Bajramit;
- ose shitblerja, ku në të ka elemente të kamatës;
- ose shitblerja e mallit të panjohur,
- ose shitblerja e mallit, i cili nuk mund assesi të bëhet dorëzimi i tij.

Hanefijtë mendojnë se kjo rezulton prishjen vetëm të cilësisë së aktit. Ndërsa, baza e aktit vazhdon të jetë e ligjshme.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se prishet edhe cilësia, por edhe baza e aktit.

Drejtimi (mendimi) i shumicës absolute të dijetarëve është më i preferuar si nga teksti, si nga kuptimi i tekstit, por edhe për nga Ixhmai.

Sa i përket tekstit, është thënia e Pejgamberit s.a.v.s., të cilin e transmeton Buhariu, Muslimi dhe Ebu Davudi nga Aishja, se Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***“Kush vepron një punë, e cila nuk është sipas urdhrave dhe çështjeve tona, ajo është e papranuar.”*** E, kjo ka për qëllim se është e pavlefshme dhe e papranuar. Andaj nuk ka çka të diskutohet se e ndaluara nuk është e urdhëruar, e po ashtu, nuk është prej feje. Për këtë arsye nuk pranohet. Janë pajtuar të gjithë sahabët dhe është bërë ligj unanim (Ixhmaë) se me ndalesë prishet akti, si, për shembull: zhvlerësimi i martesave me idhujtare, duke u bazuar në ndalesën e Zotit të Madhëruar: ***“Dhe mos u martoni me idhujtaret...”***. Përpos kësaj, ndalesës i bashkëngjitet mënyra kategorike dhe e prerë, e kjo do të thotë kërkesa për t’u larguar. E, pasi që urdhëresa është argument i vlefshmërisë, atëherë ndalesa është argument i zhvlefshmërisë, pra e kundërta e vlefshmërisë, kur kihet parasysh se urdhëresa është e kundërta e ndalesës. E, kjo do të thotë se është e pakontestueshme që ligji i njëjës duhet të jetë tërësisht në të kundërtën e ligjit të tjetrës.¹⁶⁷

Nga kjo çka shpjeguem shihet qartë se vlefshmëria dhe pavlefshmëria i takojnë llojit të Ligjit Rregullativ. Ky është mendimi më i drejti, sepse ***“vlefshmëria”*** rezulton gjurmë të së drejtës për të vepruar, ndërsa, ***“pavlefshmëria”*** nuk rezulton asgjë dhe nuk lejon kurrfarë të drejte. Shembull: Ligji për vlefshmërinë e shitblerjes është ligj, i cili të shkaktuarit e tij rezulton ligje të shariatit.

Disa mendojnë se *vlefshmëria* dhe *pavlefshmëria* janë prej ligjeve logjike, e nuk janë prej ligjeve të shariatit, nga shkak se plotësimi i rukneve dhe i kushteve logjikisht nënkupton vlefshmërinë e të vepruarit. Pra, plotësimi i këtyre elementeve e ka bazën te logjika, sepse logjika është ajo e cila i kupton, e kjo do të thotë se nuk kthehet e të shikohet në shariatë.

6. Vendosmëria dhe lehtësimi

Sa i përket ligjësisimit të vendosmërisë dhe lehtësimit usulijnët kanë marrë dy drejtime.

1. Disa mendojnë se është ligji *teklijfj* (obligativ, ngarkues) dhe atë duke u bazuar në atë se që të dyja rikthehen në bazën e vendosjes dhe të zgjedhjes. Vendosmëria është vendosje, ndërsa lehtësimi zgjedhje.

2. Disa mendojnë se është ligj *ved'ij* (rregullativ, vendosës), sepse në realitet:

- **Lehtësimi** është shprehje ku ligjvënësi vendos një cilësi prej cilësive, ose një shkak prej shkaqeve për të lehtësuar.

- **Vendosmëria** është shprehje ku zakonisht bëhet zakon që të jetë burim i shkakut prej të cilit burojnë ligjet bazike dhe të përgjithshme.

Ky drejtim bën që vendosmëria dhe lehtësimi të jenë prej llojit të të vepruarit. I këtij drejtimi është Ibn Haxhbi, Amediju dhe Shatibiju.

E vërteta është se që të dy drejtimet kanë të drejtë, sepse ligji është i varur prej veprimit të të ngarkuarit. Ndërsa, ndarja e njëres prej tyre është ndarje e natyrës tjetër. Ndarja në bazë të dispozitimit ka të bëjë me ndarjen, e cila ka të bëjë me të vepruarit, ndërsa ndarja në bazë të të vepruarit ka të bëjë me dispozitimin e të ngarkuarit me ngarkesë, e kjo do të thotë se nuk ka kundërshtim në mes të mendimeve të ndryshme, sepse ndryshueshmëria ekziston në bazë të kahjeve të tyre.

Unë e përkrah drejtimin e dytë dhe shkoj pas tij, sepse ligji i fuqizuar është vendosje e domosdoshmërisë.

Shembull: Shkak i të lejuarës së të ndaluarës, ose paraqitja e arsyes është shkak i lehtësimit duke mos e kryer obligimin.

AZIME – Vendosmëria, gjuhësisht, do të thotë ngritje apo dëshirë e fuqishme. Kjo buron prej lidhshmërisë së zemrës dhe vullnetit të fuqishëm për të kryer një çështje (veprim). Është pikësynim i fuqishëm. Shembull: Ka vendosur të veprojë një çështje, do të thotë: kur ka dëshirë që rreptësisht dhe domosdoshmërisht ta kryejë atë veprim, apo e ka seriozisht ta kryejë atë veprim. Kështu e përshkruan Xhevheriu në fjalorin ku tregon thënien e Zotit të Lartmadhëruar: “Dhe ai harroi, e nuk pamë tek ai se kishte **vendosmëri**”. pra, seriozitet të fuqishëm.

Po ashtu Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: “**Nuk ka dyshim se në këto janë çështjet vendimtare dhe thelbësore.**”

Disa prej pejgamberëve janë titulluar “**Ulul Azm**” për shkak të vendosmërisë së fuqishme të tyre për ta paraqitur të vërtetën.

Tek usulijinët termi “**Azm**” është ajo çka në fillim ligjësohet në bazë të ligjeve të përgjithshme, e pastaj bëhet ligj për të gjithë të ngarkuarit në të gjitha rastet e tilla, si për shembull: namazi, zekati dhe të gjitha obligimet e përgjithshme sheriatike.¹⁶⁸

Kuptimi “**Në fillim ligjësohet**”, nga shkak se më herët për të njëjtën çështje nuk ka pasur ndonjë ligjësim të tillë. Dispozita e cila shfuqizon dispozitën tjetër konsiderohet dispozitë fillestare, nga shkak se është shfuqizuar ligji i mëparshëm, ashtu që thuajse nuk ka ekzistuar fare.

Nën ombrellën e “**azimes**” bën pjesë edhe ajo çka është e ligjësuar, për shkak se obligohet domosdo të dispozitohet juridikisht. E, kjo do të thotë që nuk ekziston dispozita e tillë derisa të paraqitet apo të ekzistojë shkak. E, atëherë dispozita konsiderohet prej fillimit të atij shkak, siç është rasti me ofendimin (sharjen) e idhujve, ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: “**Mos i shani ata të cilët adhurohen përpos Allahut, sepse, pastaj Allahu ofendohet (shahet) armiqësisht pa pasur drituri.**”

Ky ajet ka zbritur kur idhujtarët u kanë thënë muslimanëve “*ose do të ndaleni që të mos shani zotat tanë, ose në të kundërtën do ta shajmë (ofendojmë) Zotin e juaj*”.

Po ashtu, nën ombrellën e “**azimes**” bën pjesë “ajo çka është dobi e përgjithshme, pra çka e kërkon nevoja të dispozitohet, për shkak të dobisë së përgjithshme, si, fjala vjen, në shitblerje, qira, shoqëri aksionare, Kisas etj.

Po ashtu, bëjnë pjesë ligjet përjashtuese nga ligjet e përgjithshme, si, fjala vjen:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا

حُدُودَ اللَّهِ

“**Burrave u lejohet të marrin gjë nga ajo që iu kanë dhënë atyre, vetëm nëse të dyja palët frikësohen se nuk do t’i zbatojnë kufijtë e Allahut.**” (El Bekare, 229)

Është ndaluar të merret (rikthehet) pjesë nga mehri, vetëm se lejohet në rastet kur kihet frikë se mos po mungohet e drejta e Allahut. Marrja e meherit në këtë rast quhet **Azime**.

Azime-ja është pesë llojesh, ashtu siç janë ligjet e sheriatit, e ato janë: Vaxhib, Mendub, Haram, Mekruh dhe Mubah.

Në fakt, ata të cilët pretendojnë për “**azime**” e thonë vetëm atëherë kur përballë saj ka lehtësim. Mirëpo, në rastet ku nuk ka lehtësim, nuk quhet “**azime**”.

Ruhsa (lehtësimi), gjuhësisht, do të thotë” “lehtësim”, zbutje, zbutim. Xhevheriju thotë: “**Lehtësimi (Ruhsa) është çështje e kundërt e shtrëngimit**”.

Nga kjo rrjedh thënia: “Ka zbritur çmimi, kur zbutet dhe lehtësohet”. Ndërkaq, nëse thuhet “Rehase”, pra, me zanoren fet’ha, është person, i cili ka vepruar ashtu. Kështu tregon Amediu.

Tek Usulijinët “**Ruhsa**” janë ligjet, të cilat Allahu i Madhërishëm i ka ligjësuar në rastet kur ka arsye për robërit¹⁶⁹ për të ruajtur nevojshmërinë e tyre, me kusht që shkaku obligues të mbetet tek ligji bazë.¹⁷⁰

Shatibiu e definon kështu: Është ligji i cili ligjësohet me arsye të vështirësisë, si përjashtim nga ligji i përgjithshëm, i cili nuk e lejon një gjë të tillë, por që e lejon pjesërisht në vendet apo rastet kur është e nevojshme.¹⁷¹

Shafi’iu e definon kështu: “Është ligj i fuqizuar në kundërshtim me argumentin, por që e kërkon nevoja (domosdoshmëria)”.¹⁷² E ka definuar “në kundërshtim me argumentin” për të mos e përfshirë atë që e ka lejuar Allahu i Madhërishëm, si ngrënien, pirjen e të ngjashme, sepse këto nuk quhen rusa (lehtësim), pasi që nuk ka argument që e ka ndaluar më herët. “Arsye” quhet vështirësia, nevoja dhe domosdoshmëria.

Shembull: Thënia “nuk ka Zot” kur njeriu është i detyruar dhe i nënshtruar për vdekje; ngrënia e ngordhësirës në rast domosdoshmërie.

Në rastin e parë arsyeja është detyrimi, ndërsa në rastin e dytë arsyeja është ruajtja nga vdekja. Mirëpo, mbetet shkaku i ligjit bazë. Që në rastin e parë është: të ekzistuarit e argumentit se besimi në Zotin është vaxhib, ndërsa mosbesimi në Zotin është haram.

Në rastin e dytë: Rreziku nga ngordhësira.

Ndërkaq, nëse nuk mbetet shkaku obligativ i dispozitës bazore, si, fjala vjen, proporcioni i një muslimani me dhjetë pabesimtarë në luftë, i cili më herët ka qenë i ndaluar, nuk quhet ruhsa (lehtësim), sepse ligji bazë, obligimi i përqendrimit të një muslimani kundrejt dhjetë pabesimtarëve,

është shfuqizuar, pasi që është larguar shkaku, e ai shkak ka qenë numri i vogël i muslimanëve. Ndërsa, kur u është lejuar atyre, nuk kanë qenë në numër pak, por kanë qenë të shumtë në numër.

Llojet e lehtësimit

Do t'i përmendi llojet e lehtësimit të Shafi'ijtë dhe Hanefijtë.

Shafi'ijtë dhe të tjerët, e pas tyre Hanbelijtë, i kanë ndarë lehtësimet në katër lloje:¹⁷³

Lloji i parë: Lehtësimi vaxhib – Si, fjala vjen, të ngrënit e cofëtinës për shkak të kanosjes së rrezikut për vdekje. Kjo është vaxhib, sepse ruajtja e jetës është vaxhib. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe mos e shpini veten e juaj në shkatërrim me duart e juaja.”**

Lloji dytë: Lehtësimi mendub – Shkurtimi i namazit për udhëtarin nëse udhëton tri ditë e më shumë. Shkurtimi është mendub nga fakti se Umeri r.a. ka thënë: **“(Shkurtimi i namazit) është sadaka prej Allahut për ju, andaj pranojeni sadakanë prej Tij.”**

Lloji i tretë: Lehtësimi mubah – Si paradhënia, huazimi, qiradhënia, ujitja me pagesë dhe aktet tjera të ngjashme. Nuk ka diskutim se këto janë lehtësime, sepse paradhënia dhe qiradhënia janë akte për të paekzistuarën, në momentin e aktit, dhe të padefinuarën: shitblerja e hurmave të thata me të njoma është lejuar për shkak se e kërkon nevoja. Këto lloje janë lehtësime, për shkak se secili akt prej tyre është i padefinuar saktësisht. E, lehtësimi plotëson nevojat e njerëzve, sepse nuk ka as rrugë e as mënyrë tjetër për t'i plotësuar ato nevojat. Për shembull: paradhënia mund të zëvendësohet me huadhënie.

Lloji i katërt: E kundërta e të parës, si, fjala vjen, mosagjërimi i udhëtarit, i cili nuk dëmtohet nëse agjëron, mirëpo ky lehtësim është e kundërta e të parës nga shkaku se Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe nëse agjëroni është më e mirë për ju.”** Agjërimi është i urdhëruar me urdhër jo të prerë, e kjo përfshin edhe ndalesë, pra duhet ndaluar nga ndalesa, mirëpo ajo çka është e ndaluar jo qartësisht është e kundërta e të parës. Kështu,

përfundimisht, shohim se Shafi'ijtë bëjnë ndarjen e lehtësimit në bazë të nevojës dhe arsyes, ashtu siç e kemi vërejtur te definicioni i tyre i lehtësimit.

Shatibiju thotë: Dispozita e lehtësimit është lejimi në bazë të asaj se është e lejuar, ndërsa obligueshmëria e përdorimit të ndalesave, në rast të domosdoshmërisë, kthehet në bazën e vendosjes, për shkak të ndonjë arsyeje tjetër, e ajo është të ruajturit e jetës. Siç e tregon Zoti i Lartmadhëruar: **“Dhe mos e shpini me duart e juaja veten në shkatërrim”**, dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos e mbytni veten tuaj”**. Ai argumentohet me shumë argumente, duke përforcuar mendimin e tij që në këtë rast nuk mund t'i paraqes. *E kush dëshiron të zgjerohet më shumë në këtë temë, le të lexojë librin “Muvafekat”, vëll. i I.*

Sa i përket Hanefijve, ata lehtësimin e ndajnë në katër lloje:¹⁷⁴

Lloji i parë: Të lejuarit e të ndaluarës në rast nevojë, ose domosdoshmërie.

Shembull: Të shprehurit e fjalës së pabesimit nga njeriu, nëse kërcënohet me vdekje, ose nëse i kanoset rreziku i humbjes së ndonjë pjese të trupit, mirëpo duke e pasur bindjen e thellë në besim. Argument për këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

“Kushdo që mohon Allahun, pas pranimit të besimit, (do të dënohet), përveç në është i detyruar me forcë, ndërkohë që zemra e tij është plot besim...” (En-Nahl, 106)

Shembull: Të prishurit e agjërimit, nëse agjëruesi detyrohet,

- ose të bërit krime, ose shkatërrimin e pasurisë së tjetrit, nëse detyrohet,

- ose të ngrënit e cofëtinës kur njeriu ka uri të madhe

- ose pirja e alkoolit kur njeriu ka etje të madhe.

- **Dispozita në këto raste është lejimi**, përpos nëse njeriu frikësohet se do të humbë jetën ose ndonjë pjesë trupore, atëherë lehtësimi është vaxhib dhe nëse nuk vepron të ndaluarën deri sa të vdesë, atëherë bëhet mëkatar. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe mos e shpini veten me duart tuaja në shkatërrim.”**, **“Dhe mos e mbytni veten tuaj.”**

Mirëpo, Hanefijtë thonë: **“Të vepruarit në bazë të vendosmërisë (Azimes) ka përparësi ndaj lehtësimit, nëse është në pyetje detyrimi për mosbesim dhe nëse vritet, shpërblehet.”**¹⁷⁵ Në këtë argumentohen me

rastin kur Musejlemi bin Kedhabi i kishte zënë rob dy shokë të Muhamedi s.a.v.s. e i thotë të parit: “Çka thua për Muhamedin?”

Ai i përgjigjet: “Është i Dërguar i Allahut.”

Pastaj i thotë: “Po çfarë thua për mua?”

Ai i thotë: “Jam i shurdhër, nuk po dëgjoj.”

Tri herë e pyet dhe ai tri herë i përgjigjet njësoj. Atëherë Musejlem bin Kedhabi e mbyt. Kur ia tregojnë këtë ngjarje Pejgamberit s.a.v.s. thotë: **“Sa i përket të parit, ai e ka shfrytëzuar të drejtën e lehtësimit, e Allahu ia ka lehtësuar. Ndërsa, sa i përket të dytit ai e ka mbrojtur të vërtetën, lum për të, ai ka shpërblim.”**¹⁷⁶

Lloji i dytë: Të lejuarit e moskryerjes së vaxhibit, nëse kryerja është e vështirë dhe e mundimshme, si, fjala vjen, lejimi i mosagjërimit në ramazan për udhëtarin dhe të sëmurin. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe kush prej jush është i sëmurë, ose në udhëtim, le të agjërojë po aq ditë të tjera (pas muajit ramazan).”** Ky tekst tregon se udhëtari dhe i sëmuri nuk e kanë vaxhib agjërimin gjatë sëmundjes dhe udhëtimit.

Shembull tjetër: Shkurtimi i namazeve nga katër rekate në dy rekate në udhëtim. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe kur të udhëtoni nëpër tokë, nuk është mëkat për ju që të shkurtoni namazin.”**

Lloji i tretë: Të lejuarit e akteve dhe i veprimtarive të tjera për të cilat kanë nevojë njerëzit, edhe pse ato kontrata dhe akte janë në kundërshtim me rregullat bazë paraprake, si akti i silmit (paradhënies) e të ngjashme, siç e sqaruam në medhhebin Shafi’ij, sepse akti i *Silmit* (paradhënies) është blerje e sendit, i cili nuk është prezent (por prodhohet në të ardhmen). Ndërsa, dihet se shitblerja e të paekzistuarës është e pavlefshme. Mirëpo, Ligjvënësi e ka lejuar për shkak të nevojës së njerëzve. Shembull tjetër: akti i Istisnaë-s (kontrata e prodhimit industrial me paradhënie para prodhimit).

Lloji i katërt: Shfuqizimi i ligjeve të mundimshme, të cilat kanë qenë tek ligjet e popujve të mëparshëm, mirëpo janë lehtësuar për umetin islam, siç ka qenë ligji: Kushtëzimi i mbytjes së vetvetes si pendim nga kryeneçësia: **“Dhe mbyteni vetveten tuaj.”**

- Pastaj, pastrimi i rrobave, të cilat kanë rënë në vendin e papastër; obligueshmëria e një të katërtës në zekat;

- papranueshmëria e namazit në vendin ku nuk është i caktuar ai vend për namaz, e çështje tjera, të cilat Kur’ani i ka përmendur në mënyrë të përgjithshme.

Zoti i Lartmadhëruar në Kur'an na ka mësuar të bëjmë këtë dua: **“O Zoti ynë, mos na ngarko neve me barrë të rëndë, ashtu siç i ke ngarkuar të tjerët para nesh.”**

Në ajet tjetër tregon: **“Dhe largon prej tyre barrën dhe hallkat, të cilat kanë qenë mbi ta.”**

Ky lloj lehtësimi është lehtësim në aspekt alegorik, përpos në rastet kur ka ngjashmëri të drejtpërsëdrejt ndërmjet ligjit të mëhershëm dhe ligjit lehtësues, sepse ligji bazë më nuk ekziston si ligj. Pra, nuk ka ligj vendosës, me të cilën krahasohet lehtësimi me të. Mirëpo, për shkak se është hequr një lehtësim i tillë në sheriatin tonë, konsiderohet zbutje dhe lehtësim për umetin tonë, në krahasim me popujt e mëhershëm. Për këtë arsye, Hanefijtë e quajnë lehtësim në mënyrë alegorike, ndërsa, tek të tjerët lehtësim.¹⁷⁷ Nga ajo që përmendëm shihet se Hanefijtë lehtësimin e ndajnë në dy lloje:

1. Lehtësimi i lejuar (mubah) dhe

2. Lehtësimin obligativ (vaxhib).

Shatibiu në librin e tij i ka përmendur katër lloje të lehtësimit.

- Disa prej lehtësimeve janë posaçërisht për disa njerëz,
- Disa prej lehtësimeve janë për të gjithë njerëzit. Pastaj, ai ka shtuar se: “Dispozitimi i lehtësimit është lehtësimi nga aspekti se është lehtësim.” Në lidhje me këtë thënie, ai ka sjellë edhe argumente për këtë.¹⁷⁸

Kapitulli i dytë: Ligjvënësi

Të gjithë muslimanët janë të pajtimit se të gjitha ligjet obligative dhe rregullative janë prej Ligjvënësit, pra prej Allahut të Lartmadhëruar, pas dërgimit të pejgamberëve dhe pas arritjes së ftesës,¹⁷⁹ pa marrë parasysh se ato ligje a janë nëpërmjet tekstit, si prej Kur'anit ose sunetit, ose nëpërmjet fukahave dhe muxhtehidëve, sepse Muxhtehidët janë shpalosës dhe paraqitës të dispozitave, e nuk janë themelues (aprovues) të ligjit. Për këtë arsye, dijetarët kanë thënë” **Ligji është ligjërimi i Allahut të Lartmadhëruar, i cili ka të bëjë me veprimin e të ngarkuarve etj, etj.**

Po ashtu, kanë thënë: Nuk ka ligjësim përpos prej Allahut. Bazë e kësaj është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nuk ka dyshim se ligjësimi i takon vetëm Allahut”.**

Në këtë janë pajtuar “muëtezilët” me “ehli sunetin”. Mirëpo, sa i përket njohjes së ligjeve të Allahut të Lartmadhëruar dhe mënyrës së konceptimit të tyre, para dërgimit të pejgamberëve, që do të thotë të kuptuarit logjik dhe të kuptuarit e ligjeve të sheriatit jo nëpërmjet rrugës së teksteve prej Allahut¹⁸⁰, dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme

Esh’arijtë thonë: Njohës të ligjeve të Allahut janë pejgamberët, dhe ligjet e Allahut nuk mund të njihen nëpërmjet mendjes (vetëm nëpërmjet mendjes).

Allahu i Lartmadhëruar nuk e ndërlihd ligjin nëpërmjet veprimit të të ngarkuarve. Nuk e ndalon pabesimin dhe obligon besimin.

Muxhtehidët thonë: Në fakt, mendja mund të kuptojë ligjin e Allahut. Allahu i Lartmadhëruar e ka ndërlihdur ligjin me atë çka kupton mendja për atë veprim; e ka ndërlihdur ashtu që vetvetiu të kuptohet “e mira” dhe “e keqja”, ose vetvetiu të kuptohet dallimi në mes tyre. Ata kanë thënë se: **“Ligji është zbulues i asaj çka e kupton mendja (logjika) para ardhjes së tij”.**

Burimi i mospajtimit qëndron në çështjen e të kuptuarit të “së mirës” dhe të “së keqes”, që do të thotë: a mund të kuptohen veprat e këqija dhe veprat e mira prej pavarësisë logjike, apo ato patjetërsisht duhet të kuptohen nëpërmjet ligjit (ligjit të Allahut), që do të thotë: Çka ka urdhëruar Ligjvënësi është “e mirë”, dhe çka ka ndaluar Ligjvënësi është “e keqe”. Dhe, ajo çka mendja e jonë e kupton “të mirë”, është e kërkuar prej neve, para se të vinte ligji i jonë (sheriati ynë), e nga ajo çka është “e keqe” është

kërkuar të largohemi, para se të vinte sheriat. E, nëse para se të vinte sheriat e kemi pasur për detyrë të veprojmë “të mirën”, dhe të largohemi nga “e keqja”, dhe ne kemi vepruar të kundërtën e atyre ligjeve, pas dërgimit të peygamberëve, a pason dënimi apo jo?!

“e mira” dhe “e keqja”

Esharijtë dhe Muëtezilët janë pajtuar se mendja e kupton “të mirën” dhe “të keqen” në dy çështje apo në dy koncepte.¹⁸¹

E para:

“**E mirë**” quhet ajo çka është në përputhshmëri me natyrshmërinë, si f.v: ëmbëlsira, zëri i bukur, të shpëtuarit nga përmbytja etj.

“**E keqe**” quhet ajo çka është në kundërshtim me natyrshmërinë, si f.v: thatësia, zëri i keq, grabitja e pasurisë së tjerëve etj.

E dyta:

“**E mirë**” quhet ajo çka është e përsosur (pozitive) si f.v.: dituria vërtetësia.

“**E keqe**” quhet ajo çka është e mangët (negative) si f.v: injoranca dhe rrena.

Temë diskutabile është forma e tretë: E ajo është: të kihet për qëllim.

“**E mirë**” - ajo e cila meriton lavdërim në këtë botë dhe dënimin në botën tjetër, ndërsa:

“**E keqe**” - ajo e cila meriton nënçmim në këtë botë dhe dënim në botën tjetër.

Këtu paraqitet mospajtueshmëria: A është e pavarur logjika që të kuptojë “të mirën” dhe “të keqën” në këtë koncept?! E, nëse e kupton, atëherë a është i ngarkuar personi të veprojë a të mos veprojë?! Me fjalë tjera, a meriton shpërblim nëse vepron, apo dënim, nëse kundërvepron në atë që e kupton apo e koncepton mendja apo logjika.

E para: Drejtimi Esharit dhe ato që pajtohen me ta (Esh'sharij)
quhen pasuesit e Ebi Hasan el Esh'sharit” prej dijetarëve mutekeliminë, ka vdekur në vitin 324 hixhretit. Ky drejtim mendon se “e mira” dhe “e keqja” janë të ligjësuara në atë çka Ligjvënësi ka urdhëruar, si f.v. Besimi (Imani), namazi dhe haxhi: këto janë “të mira”.

Ndërsa, çka janë të ndaluara, si pabesimi dhe çështjet tjera të ndaluara, janë çështje “të këqija”.

Poqëse supozohet se është urdhër për t'u ndaluar ndaj ndalesave, dhe të larguarit nga e keqja, atëherë ajo çka është e urdhëruar për të vepruar është “e mirë”, e ajo çka është e ndaluar për tu vepruar është “e keqe”.¹⁸² Nga ky

mendim dhe nga ky aspekt rezulton se te njeriu nuk kërkohet diçka të vepronet, as të ndalohet nga ndonjë veprim, nëse, sipas mendjes së tij (logjikës), e kupton se e mira është e mirë dhe e keqja e keqe, vetëm nëse i vjen atij thirrja (daëve). Kjo do të thotë se Allahu nuk e dënon personin, i cili e sheh (mendon) se është e mirë e nuk e vepron, apo është e keqe dhe e vepron; e deri atëherë kur Allahu dërgon pejgamber, mendja nuk konsiderohet e vetmja rrugë për t'i kuptuar ligjet e Allahut ndaj të ngarkuarve.

Sipas këtij mendimi llogaritet se ligji i Ligjvënësit (Allahut) është peshorja (kandari) i “të mirës” dhe i “të keqes”.

Ngjashëm me këtë kanë thënë disa dijetarë të Etikës, e sipas tyre: Peshorja (Kandari) i të mirës dhe i të keqes është ligji:

- çka obligon ligji, apo çka quhet e lejuar, është “e mirë”,
- çka e ndalon ligji, apo çka quhet e ndaluar, është “e keqe”.

E dyta: Drejtimi i muëtezilëve dhe të tjerët, të cilët pajtohen me mendimin e tyre si Keramijët, Havarixhët, shitët Xhaëferij, Berahimët, Thenevijet e të tjerë, thonë:

“E mira” dhe “e keqja” janë çështje të logjikës, e nuk janë të përqendruara që të kuptohen prej Ligjvënësit. Ligjvënësi është vetë vërtetues (vulosës) i ligjit të mendjes (logjikës), e cila e mëson prej ligjit të Allahut Lartmadhëruar.”¹⁸³

Muëtezilët janë pasues të Vasil bin Ataut, i cili ka vdekur 144 H. Të mirën dhe të keqën patjetërsisht mendja e kupton, ose janë çështje të cilat patjetërsisht duhet të kuptohen si f.v.:

“**E mirë**” është drejtësia (e vërteta) që bënë dobi, ndërsa,

“**E keqe**” është rrena, e cila e dëmton.

- Ose të cilat kuptohen pas një analize dhe vështrimi si f.v.:

“**E mirë**” është e vërteta e dëmshme dhe;

“**E keqe**” është rrena e dobishme.

Kjo nga shkaku se ndodh që e vërteta i dëmton disa persona, ndërsa në rrenë është dobia e tyre. Me një analizë dhe vështrim, mendja shpie njeriun në këtë rast se në të vërtetën është dëmi, ndërsa në rrenën është dobia, edhe atëherë kur rrena dëmton disa persona, ose, përkundrazi, është e dobishme edhe për ta, kjo sipas llogaritjes së dobisë së përgjithshme.

- Ose që mendja mund ta kuptojë pas një përqendrimi të saj në atë çka ka sjellë sheriati si f.v:

“E mirë” është të agjëruarit e ditës së fundit të Ramazanit dhe

“E keqe” është të agjëruarit e ditës së parë të muajit Sheval.

- Ose numri i kohëve të namazeve dhe numri rekateve të namazit. Në këtë fushë mendja nuk ka aftësi të ndërhyjë. Obligimet janë çështje të specifikuara për ta zbuluar qëllimin e ligjit, të cilat për mendjen e njeriut janë qëllime të fshehura.

Sa i përket përkufizimit të “së mirës” dhe të “së keqes”, muëtezilët janë ndarë në dy grupe:

Dijetarët e mëhershëm thonë se e mira dhe e keqja në vepër janë cilësi vetajake, që do të thotë burimin e kanë prej vet qenies së tyre, e jo prej ndonjë çështjeje tjetër pas saj. Veprimi në vetvete dhe në gjendje normale buron të mirën ose të keqën, pa shikuar çka ka ndodhur pastaj në të. Në vetvete, martesë me motrën është e keqe, mirëpo pastaj tek njerëzit ka ndodhur që të cilësohet si e mirë.

Muëtezilët e mëvonshëm, prej tyre Xhebaijet, thonë: E mira dhe e keqja janë atribut i pandashëm i vet veprës dhe nuk merret parasysh, e mirë apo e keqe, për shkak të ndonjë veçorie të mëvonshme që i bashkëngjitet.

Disa Muëtezilë thonë: E mira dhe e keqja nuk janë e mirë dhe e keqe nga vetvetja, dhe nuk janë atribut i pandashëm, por merret parasysh varësisht prej ndryshimit të gjendjes, si f.v. ndonjëherë njeriu e shikon dobinë e tij, e ndonjëherë shikon dobinë e shoqërisë në përgjithësi.

Sido që të jetë, siç thotë Esneviu në medhhebin e tij: Më së miri është që mendja të zbulojë të mirën dhe të keqen, sepse ajo çka të përqendrohet në ligjin e Allahut, pasi që të vendoset në shëriatin islam, me bindje se është vaxhib ruajtja e të mirave dhe largimi i të këqijave. Ligjet e shëriatit vërtetohen nëpërmjet logjikës (mendjes) në atë që mendja sheh se është e domosdoshme, ose pas studimit e sheh se është e domosdoshme, ashtu siç kemi përmendur më sipër. Ndërsa, sa i përket asaj çka mendja nuk e sheh të domosdoshme, apo pas studimit nuk e sheh të domosdoshme, ligjet janë sqarues të asaj çka është e fshehur nga ne. Ligjvënës i vërtetë është Ligjvënësi në mënyrë të përgjithshme.

Mirëpo, mospajtimi është në atë se a është mendja mjeti (instrumenti) i mjaftueshëm për të kuptuar ligjin, i cili është vendosur (ligjësuar), ose nuk është ligjësuar.

Sipas këtij mendimi të muëtevezilëve rezulton se: Prej robit kërkohet që të veprojë të mirën, atë që e sheh se është e mirë, edhe para zbritjes së shëriatit, dhe që të largohet nga e keqja, para zbritjes së shëriatit. Allahu i

Lartmadhëruar e dënon, nëse e vepron, apo ka vepruar të kundërtën e asaj të cilën ai e mendon.

Ky mendim i Muëtevezilëve i ngjason asaj çka thonë dijetarët e sociologjisë: Peshorja e të mirës dhe e të keqes është ajo çka kuptohet prej veprimit të së dobishmes, ose të dëmshmes të shumica e njerëzve tek të cilët rezultojnë pasojat, apo paraqiten rezultatet e veprimit.

Nga kjo: Tek ai që nuk kanë arritur kumtimi i shpalljes së pejgamberëve, e as ligjet e tyre, është e kërkuar që të veprojnë atë që mendja e tij e sheh se është e mirë, dhe për atë ai prej Allahut do të shpërblehet, ndërsa ai duhet të largohet nga ajo që mendja e tij e sheh se është e keqe, e nëse e vepron atë të keqe, ai do të dënohet.

E treta: Drejtimi (Medhhebi) Maturdij: *Këto janë pasuesit e Ebi Mensur Muhamed el Maturtijut (Familja Maturdi e Samarkandit), i cili ka vdekur në vitin 333 h. Në këtë drejtim është medhhebi Hanefijë.*

Ky drejtim mendon se: E mira dhe e keqja janë çështje të mendjes (logjikës). Pra, nuk janë çështje të ligjit, por mendja vetëm e kupton ligjin.

Te disa dijetarë të këtij drejtimi, e mira dhe e keqja janë më gjithëpërfshirëse se sa të muëtezilët. Pra, mund të jetë në vet çështjen, apo në vet atributin, ose në formë të kuptimeve të ndryshme,¹⁸⁴ të cilat nuk mund të shfuqizohen, e të cilën do ta sqaroj më vonë.

Maturdijtë e mëhershëm kanë mendim të kundërt prej të mëvonshmëve.

Maturdijtë e mëhershëm thonë: Mendja mund të jetë e pavarur në kuptimin e disa ligjeve, f.v. Imanin (Besimin), ndalimin e besimit (ateizmit) dhe të gjitha cilësitë, të cilat i përshkruhen Zotit të Lartmadhëruar, saqë këtë mund ta kuptojë edhe fëmija i logjikshëm. Kështu pra, robi është përgjegjës në atë që e kupton mendja. P.sh. **Kush nuk beson, dënohet prej Zotit të Lartmadhëruar, pa marrë parasysh se a i ka ardhur kumtimi i shpalljes apo jo.**¹⁸⁵

Ebu Hanife r.a. thotë: Për injorancë (xhehl) askush nuk ka arsyetim, pasi që ai i sheh argumentet.

Autori i librit “Muslim Thubuti” sqaron: “Ndoshta qëllimi është pas analizës, vrojtimit dhe shikimit, sepse kjo zë vendin e shpalljes së pejgamberëve, të cilët i drejtohen zemrës (mendjes). E, koha e analizës dhe e vrojtimit është e ndryshme, sepse mendjet ndryshojnë”. Këto dijetarë pajtohen me muëtezilët në çështjet e thjeshta (të hapura), të cilat lehtë kuptohen se a janë të mira apo të këqija. Nuk thonë se patjetërsisht do të

dënohen. Pra, kjo është pika e pajtimit me muëtezilët, të cilët thonë se lejohet që Zoti i Lartmadhëruar t'i falë.

Maturidijtë e mëvonshëm mendojnë se: E mira dhe e keqja janë plotësisht çështje të mendjes, siç mendojnë muëtezilët. Vetëm se ndryshe nga muëtezilët, ata mendojnë në atë se e mira dhe e keqja nuk janë obligueshmëri ligjore për njeriun (robin), por bëhen obligueshmëri logjike, kur të vendoset ligjshmëria nga Ligjvënësi, gjë që është e sigurt, sepse përderisa një çështje nuk ligjësohet, ajo është e paligjësuar. Pra, këto e kushtëzojnë kumtimin e shpalljes për ngarkueshmëri, gjë që është e kundërt me mendimin e muëtezil.

Dallimi në mes të Maturdive të mëvonshëm dhe muëtezilëve është obligueshmëria. Pse te Maturdijtë e mëvonshëm, para vendosjes (ardhjes) së ligjeve, robi nuk është i obliguar të veprojë, apo nuk ndalohet nga diçka, e as nuk ka dënim nga Allahu i Lartmadhëruar? Pajtohen me muëtezilët se mendjet në disa veprime janë të afta të kuptojnë fushën e dënimit dhe të shpërblimit

Maturidijtë e mëvonshëm i kundërshtojnë Maturidijtë e mëhershëm në atë se në të gjitha veprimet nuk është obligueshmëri ligji, para ligjësimit apo para kumtimit të shpalljes, pa marrë parasysh a shihet qartë se është e mirë apo e keqe, apo nuk shihet qartë se a është e mirë apo e keqe.

Argumentet e medhhebeve

Argumentet e Esharive:

Esharitë kanë paraqitur shumë argumente, të cilat i ka përmendur Amidiju në librin “Istiksaë”:¹⁸⁶

E para: Po të kishin qenë e mira dhe e keqja atribute të tyre vetjake në të vepruar, do të kishte qenë në rregull ashtu gjithmonë dhe absolutisht kurrë nuk do të kishte qenë ndryshe, por gjithmonë veprimi do të kishte qenë përgjithmonë i mirë, ose përgjithmonë i keq; sepse ajo çka është vetjake substanciale nuk ndryshon, përderisa dihet se rrena ndonjëherë është e mirë dhe është obligative, sikur në rastin kur ka qenë në pyetje pejgamberi që të shpëtojë nga dora e kriminelit, ose të nxjerrë veten nga kthetrat e kriminelit, apo të nxjerrë veten nga kthetrat e gjakpirësit. Në këtë rast, e vërteta (e mira) është e keqe dhe e ndaluar.

Ky argumentim është i dobët, sepse:

E keqja vetjake nuk bie ndesh me të mirën aksidentale, sikur që edhe gënjeshtria në vetvete nuk është në kundërshtim me të mirën aksidentale, por, përkundrazi, ruajtja e vetes, pra ruajtja e vetvetes nga shkatërrimi.

Po ashtu mirësia e namazit është mirësi në vete. Mirësia e namazit nuk është në kundërshtim me të keqen, që e kaplon atë, në rast kur të falurit bëhet në vendin e uzurpuar.

Pas kësaj, ky argument nuk është i fuqishëm ndaj shumicës muëtezile, sepse shumica prej tyre nuk i përmbahen të keqes vetjake, e as mirësisë vetjake.

E dyta: Po të kishin qenë e mira dhe e keqja të logjikshme, Allahu nuk do t'i kishte zgjedhur për të qenë ligje të Tij, por do të kishin qenë të përkufizuara në ligjësimin e ligjeve, sepse definitivisht i ka ligjësuar dhe i ka ndërtuar në bazë të veprimit të keq ose të mirë. I logjikshmi nuk shikon në të kundërtën e asaj që është, sepse të keqen që e bën njeriu (aksidentalisht), Zoti e largon prej tij. Kështu që është vaxhib që dispozitat të jenë në përputhshmëri me logjikën. E, obligueshmëria nuk e lejon të drejtën e të zgjedhurit.

Po ashtu, edhe ky argumenti është i dobët, sepse:

Përputhshmëria e ligjit të Krijuesit me urtësinë e ligjshmërisë nuk e patjetëron domosdoshmërinë, por prapëseprapë vazhdon e drejta e të zgjedhurit: sikurse prokurori bie vendim në përputhshmëri me sheriatin,

mirëpo kjo konsiderohet për të sjell vendim në gjykim, e jo detyrim; bile ka dallim në mes të atij që e bën obligative për veten e tij dhe atij që detyrohet të bëjë një veprim prej tjetrit. E para, është e drejtë zgjedhje, e dyta, detyrim apo imponim. Në Kur'an fisnik ka zbritur ajeti: **“Zoti i juaj ia ka bërë obligim vetes së Tij për ju mëshirës.”**

E treta: Po të kishte qenë patjetërsia shembull i së keqes, nga natyra e asaj padrejtësie do të kishte qenë e shkaktuar para shkakut, sepse do të kishte qenë e keqja e padrejtësisë, e cila është e shkaktuara e padrejtësisë, para padrejtësisë. E, kjo është e papranueshme, sepse e keqja e padrejtësisë, e cilësia nuk mund të jenë para të cilësuarës.

Ky argumentim është i dobët, sepse, edhe sipas zakonit, edhe sipas ligjit të shariatit, e paraprirë nuk është cilësi (atribut i çështjes) nga natyra se është e keqe,

E katërta: Po të kishin qenë e mira dhe e keqja çështje të logjikës, do të kishte qenë e lejuar që ai i cili bënë keq të dënohet, ose do të lejohej të mos dënohet, nëse dikush e sheh se është e mirë e vepron (edhe nëse është keq), para dërgimit të peygamberëve, e dihet se kjo është e papranueshme, dhe në kundërshtim me argumentet e qarta të Kur'anit fisnik. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe ne nuk i kemi dënuar, përderisa kemi dërguar peygamber.”**

Po ashtu, Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe Ne nuk i dënojmë derisa të dërgojmë të të dërguar.”**

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe Ne po ti shkatërronim me dënim, që më parë do të thoshin: O Zot po të na kishe dërguar peygamber që t'i kishim pasuar ajetet e Tua që më herët, që të mos ishim nënçmuar dhe dëshpëruar.”**

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë:

“Peygamber përgëzues dhe tërheqëvërejtës, ashtu që pas dërgimit të peygamberëve të mos ketë arsye time prej njerëzve.”

Unë nuk e shoh se është domosdoshmëri që mendja ta kuptojë të keqen dhe të mirën dhe atë se nuk shpërblehet dhe nuk dënohet, sipas kuptimit mes tyre, sepse shpërblimi dhe dënimi janë të ndërlidhura me ekzistimin e të ngarkuarit shariativ praj Allahut të Lartmadhëruar, që të shihet se kush dëgjon e kush kundërshton.

Muëtezilët kanë polemizuar për këto argumente,¹⁸⁷ me interpretime të ndërlikuara, saqë nuk i pranon as gjuha, as logjika dhe as praktika. Për shembull, ata thonë: **Dënimi i përmendur në ajetin e parë ka për qëllim dënimin në këtë botë, duke e argumentuar thënien e Zotit të Lartmadhëruar me ajetet paraprake i ngatërrojnë në tërësi.**

Duke analizuar kontestin e ajeteve:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَسُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ
فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

“Kur dëshirojmë ta shkatërrojmë një vend, Ne bëjmë që të shfrenohen me dëfrime që të mëkatojnë, atëherë përmbushet Vendimi për t’i dënuar”(el : Isra, 16)

dhe duke krahasuar me ajetin e fundit shoh se nuk ka vend të specifikimit të ajeteve (për dënimin në këtë botë).”

Po ashtu, muëtezilët kanë thënë: Pjesa e ajetit **“të dërguar”** ka për qëllim mendjen, sepse mendja është i dërguar i brendshëm (abstrakt), i cili ia tërheq vërejtjen të kryejë vaxhibin, pra mendja është pejgamberi.

Edhe ky interpretim, po ashtu, nuk mund të pranohet, sepse “i dërguar”, sipas Kur’anit, ka për qëllim shpalljen, e cila i shpallet njeriut. Fjala, në kuptim të drejtë, është vërtetuar edhe nga vet muëtezilët, se këtu ka kuptim të drejtë e jo alegorik, sepse fjala në kuptim të drejtë nuk mund të interpretohet në alegorike vetëm se me argumentim. Për këtë arsye, është thënë: Esenciale është që fjala, në rend të parë, të ketë kuptim të drejtë.

Argumentet e Muëtezilëve

Muëtezilët, po ashtu, janë argumentuar si vijon:¹⁸⁸

E para: Po të mos kishin qenë të njohur e mira dhe e keqja para sheriatit, do të kishte qenë absurde të na mësojë, kur të vinin, sepse do të na vinte diçka që dëgjuesi as nuk do ta paramendonte, as nuk do ta logjikonte. E, kjo është absurde. Për këtë arsye, ka qenë vaxhib që të jenë të njohura para ardhjes së tyre.

Ky argumentim është i pafuqishëm, jorezistent, sepse qëndrimi i sheriatit (ligjit) nuk është që ta paramendojë të mirën dhe të keqen, sepse ne para ligjit paramendojmë çka është dënimi, shpërblimi, falënderimi dhe mallkimi i veprës, e po ashtu, çka nuk është. E, paramendimi i të mirës dhe të keqes nuk është që ta paramendojë ligji, por qëndrimi i ligjit është vërtetimi i tyre, e ka dallim në mes te paramendimit dhe vërtetimit.¹⁸⁹

E dyta: Dakordohemi se mendja e kupton të mirën e drejtësisë dhe të keqen e padrejtësisë, pa pasur nevojë për ligj.

Këtij argumenti i kundërpërgjigjemi se: ky nuk është thelbi i debatit. Dihet se Esharijtë pajtohen me muëtezilët se mendja i kupton këto çështje. Këto janë dy fjalë për të cilat nuk kemi çka të flasim. Ky argument nuk e tregon atë që kërkohet, sepse kërkohet fjala e tretë, pra, çka rezulton prej të mirës e çka prej të keqes, për rezultatin e shpërblimit dhe dënimit.

E treta: Po të mos kishin qenë e mira dhe e keqja çështje logjike, atëherë prej Allahut do të kishte qenë e mirë çdo gjë, do të lejohej rrena edhe prej Allahut, sepse mendja nuk gjykon as për të mirën, as për të keqen. Po të lejohej rrena prej Allahut të Lartmadhëruar, atëherë nuk do të kishte pasur pengesë që të paraqiteshin mrekulli prej gënjeshtarëve. E, kjo do të mbyllte derën e pejgamberisë, e cila është derë e lumturisë së njerëzimit; pastaj nuk do të mund të dallonim pejgamberin e vërtetë prej të ashtuquajturit pejgamber (rrenacakut). E, kjo do të shpinte te zhvlerësimi i ligjeve.

Ky argumentim polemizohet në atë se rrena është mangësi (e metë), e Allahu është pa të meta. Ne veç kemi thënë: “E mira dhe e keqja kanë kuptime të përsosmërisë dhe mangësisë”. E, nuk ka argumentim (polemizim) te dijetarët se ato janë çështje të logjikës.

Argumentet e Maturidive

Maturidijtë kanë sjellë argumente me sa vijon:¹⁹¹

E para: Po të kishin qenë e mira dhe e keqja çështje jo të logjikës, por të ligjësisimit, do të kishin qenë të barabarta në të njëjtën çështje, p.sh. namazi dhe prostitucioni, para se të vinte ligji, do të kishin qenë të barabarta. Të bërit vaxhib njëren, e tjetrën haram nuk është prioritare prej thelbit të ligjit; ajo është të dhënit prioritet, pa pasur të drejtë prioritare.

E dyta: Po të kishin qenë e mira dhe e keqja çështje të ligjit, atëherë dërgimi i pejgamberëve dhe ardhja e feve sprovë do të kishin qenë dhe shkatërrim për botën, nxitje të konfrontimeve, shkaktarë të mundimeve dhe të vështirësive. Dhe, dihet se njerëzit, para feve, kanë pasur liri absolute, kanë vepruar çka kanë dëshiruar, të sigurt se nuk do të dënohen, e as nuk do të shpërblehen. E, kur kanë ardhur Pejgamberët, ata i kanë ndarë veprat në hallalle dhe haramë. E, atëherë njerëzit janë ndarë në dy grupe: besimtarë dhe pabesimtarë, e po ashtu, në dy grupe tjera: një grup në xhenet dhe një grup në xhehenem. Ndërsa, dërgimi i shpalljeve ka qenë mirësi dhe dëm. Kjo është e papranuar dhe e pavlefshme se Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Ty Muhamed të kemi dërguar mëshirë për të gjithë botërat”**.

Ky argument sikurse tregon, e mira dhe e keqja janë çështje të mendjes. Atëherë kjo tregon se obligueshmëria e besimit dhe ndalimi i pabesimit janë gjithashtu çështje të mendjes, sepse në qoftë se pabesimtari do të arsyetohej për pabesimin e tij para dërgimit të pejgamberit, në të drejtën e tij do të ishte tragjedi e jo dhunti.

Maturidijtë e mëvonshëm janë argumentuar: se dispozita e të mirës dhe të keqes absolutisht nuk është e domosdoshme, edhe nëse dispozita do të ishte dispozitë për obligueshmëri të besimit (Imanit) dhe ndalimit të pabesimit (kufrit), ngaqë për mendjen nuk është e pranueshme që Allahu të të urdhërojë për besim, e në të njëjtën kohë të të mos shpërblejë, edhe nëse është e mirë, që mos të të ndalojë në pabesimin, e mos të të dënojë, edhe nëse është e keqe; sepse Allahu nuk ka nevojë për ibadet, sado e shumë të jetë ajo, e nuk dëmtohet, nëse nuk adhurohet, meqë kur mendja nuk e ka obligueshmëri, veshëve (dëgjimit) nuk do t'i mbetej për detyrë ta përcjellë

në mendje. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe, Ne nuk ndëshkojmë përderisa nuk dërgojmë të dërguar”**.

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **Çdo herë kur hidhet ndonjë grup në të (në zjarr), rojet i pyesin: Po a nuk ju ka ardhur pejgamber për t’ua tërheq vërejtjen. Ata përgjigjen: Po, sigurisht, Po, Na kanë ardhur pejgamber, por ne i kemi përgënjeshtuar dhe u kemi thënë: Allahu nuk ju ka shpallur asgjë.**

Po ashtu, edhe mendjet ndryshojnë. Epshtet gjykojnë në fushën e të drejtës dhe ligjin e tyre ia mveshin sheriatit (ligjvënësit).

Unë e preferoj mendimin e Maturidijve të mëhershëm¹⁹¹, të cilët thonë se ligjet e besimit janë të kërkuara prej njeriut para ardhjes së ligjit, e jo ligjet praktike e sekondare. Argument për këtë janë hadithet që tregojnë për dënimin e natyralistëve në kohën e injorancës.¹⁹² Shembull: thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: “Poeti Kajs, prijës i poetëve digjet në zjarr”.¹⁹³

Pastaj thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: ***E kam parë (në natën e Isras dhe Miraxhin) Amër Luhijin duke u zvarritur për mjekre në zjarr.***¹⁹⁴, sepse ai ka qenë i pari, i cili e ka shpikur adhurimin e “Behirës” “Saibës” dhe ka shpikur adhurimin idhujtar arab. E, dënimi i tij është bërë, sepse ai nuk është udhëzuar në besim me mendjen e tij, edhe nëse kjo ka qenë para dërgimit të Pejgamberit. Nuk ka dënim vetëm në bazë të ngarkimit. Burim i ngarkimit, sipas tyre është mendja, sepse ata e kanë kuptuar dispozitën e Ligjvënësit, nëpërmjet mendjes, e pastaj e kanë kundërshtuar dhe, për këtë arsye, meritojnë dënim.

Sipas këtij mendimi rezulton se: Natyralistët japin përgjegjësi për humbjen e rrugës së besimit, e nuk japin përgjegjësi për dispozitat e çështjeve sekondare. Ndërsa, çka është thënë te njerëzit se natyralistët do të shpëtojnë, kjo nuk është ashtu, sepse natyralistët janë tre llojesh:

E para: Kush e ka kuptuar monoteizmin, me vizionin e tij, si Kis bin Saidetu el Ejadi, për të cilin i dërguari i Allahut Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **Ai do të ringjallet popull në vete.**¹⁹⁵ Po ashtu, edhe **Ekthem Bin Sujfij et-Temimi dhe Zejd Bin Amër Nefijl.** Këta janë të shpëtuar, sepse ata kanë besuar në Allahun duke u bazuar në mendjen e tyre të shëndoshë.

E dyta: **Kush ndërron, zëvendëson, dhe beson në idhuj,** pastaj për vete bën hallall e haram, si Amër bin Lejh, i cili ka hapur rrugën për arabët që të adhurojnë idhuj, ka shpifur ligje e zakone; ka bërë që të adhurohet

“Behirja”, “Saibetun” e “Vasiletun” e “Hamin”, e pastaj arabët e kanë pasuar atë. Ata do të dënohen, sepse ata kanë ndryshuar të vërtetën, kanë mohuar të vërtetën dhe kanë adhuruar puta e idhuj.

E treta: Ai i cili as ka bërë idhujtari, por as ka besuar në monoteizëm dhe nuk ka hyrë në shariatën e Pejgamberit, as nuk ka shpikur ligj për vete, por tërë jetën ka mbetur indiferent nga të gjitha këto dhe ka pasur qëndrim neutral e të paanshëm, për të ka shpresë për shpëtim.

Si përfundim del se:

Esh'arijtë thonë: E mira dhe e keqja janë çështje të shariatit (ligjit), e jo të mendjes, dhe nuk ka as ngarkesë, as shpërblim, e as dënim para dërgimit pejgamberor.

Muëtezilët e thonë të kundërtën. E mira dhe e keqja janë çështje të mendjes që me ta i obligon ligji prej Allahut për veprim ose mosveprim, me fjalë tjera, rezulton shpërblimi ose dënimi edhe para ardhjes së ligjit (shariatit).

Maturidijtë janë ndarë në dy grupe:

Maturidijtë e mëhershëm thonë se: me dispozitë, shpërblim dhe dënim në atë që duket e mira e tij, ose e keqja e tij si f.v. besimi dhe pabesimi.

Ndërsa, Maturidijtë e mëvonshëm thonë se e mira dhe e keqja janë çështje të mendjes, mirëpo kjo nuk bën të domosdoshme ligjësimin, ngarkimin, shpërblimin dhe dënimin.¹⁹⁶ Si rezultat i mospajtimit del se:

E para: Tek ai i cili nuk ka arritur shpallja (ftesa) për obligimin, si f.v. i moshrrituri në majë të kodrës, ku nuk ka arritur njoftimi për ngarkesë, ku nuk ka pasur besim dhe nuk është vepruar me ligje.

Te muëtezilët dhe te një pjesë e Hanefijve, kërkohet prej tij veprimi i të mirave dhe largimi nga të këqijat dhe në botën tjetër dënohet edhe për atë që mendja e tij është e pavarur të gjykojë.

Ndërsa, te Esharijtë dhe pjesa dërmuese e Hanefijve, si dhe maturidijtë e mëvonshëm, del se: Nuk kërkohet prej tyre dhe nuk kanë shpërblim. Gjithashtu, nuk dënohen, edhe nëse ka bindje të mosbesimit të qartë.¹⁹⁷

Te maturidijtë e mëhershëm: Prej tyre kërkohet besimi dhe ndalohet pabesimi, shpërblehet për besim dhe dënohet për pabesim, nëse nuk e fal Allahu. Ndërkaq, përpos besimit dhe mosbesimit dhe çka është e mirë apo e keqe, nuk kërkohet prej tyre, e as nuk kanë shpërblim e as dënim.

E dyta: Falënderimi i begative.¹⁹⁸

Te Esharijtë, te Maturdijtë e mëvonshëm dhe te shumica absolute e Hanefijve, logjikisht, falënderimi i begative nuk është obligim.

Te muëtezilët dhe te Maturdijtë e mëvonshëm është obligim.¹⁹⁹

Argument i të parëve është se po të kishte qenë mendja e obliguar, atëherë ajo patjetër ka qenë dashur të jetë e obliguar për ndonjë dobi. Ndryshe, obligimi do të ishte i pavlerë, lojë e tallje, e kjo është e keqe, dhe është pengues që të kthehet vlera te Allahu i Lartmadhëruar, pasi që ai është ngritur, edhe pse kthehet vlera te robi. Nëse kthehet te robi në këtë botë, është absurde, sepse falënderimi është shprehje e lodhjes së vetvetes dhe pranimi i vështirësive, të cilat kanë ngarkesa për t'u larguar nga të këqijat logjike dhe të vepruarit e të mirave logjike; njeriu në ta nuk ka hise, edhe nëse i kthehet vlera e tij në botën tjetër.

Mendja nuk është e pavarur në njohjen e vlerave të botës tjetër apo edhe njohjen e vet botës tjetër, pa e lajmëruar Ligjvënësi për të. E, ai nuk ka lajme për botën tjetër.

Muëtezilët dhe ata që janë pajtuar me mendimin e tyre thonë: Falënderimi është çështje që njeriu të gjitha begatitë që ia ka dhënë Allahu dhe çdo gjë që ka krijuar për të, t'i shfrytëzojë për veten e tij dhe të jetë mirënjohës për ta. Të vepruarit me falënderim e largon mendimin e dëmshëm; largimi i dëmit të paramenduar është vaxhib, sikur që të vepruarit me falënderim është vaxhib. Me fjalë të tjera: prej falënderimit ka dobi, e ajo është largimi prej kompleksit me bindje të thellë. Çështja se falënderimi sjell vështirësi nuk do të thotë se mohon arritjen e vlerave që i rikthehen atij, si shëndeti, shpëtimi i pjesëve trupore të jashtme e të brendshme, shtimi i furnizimit, largimi i të keqes etj. etj. Unë më herët kam parapëlqyer medhhebin e muëtezilëve dhe Maturidive të mëhershëm.

Përpos këtyre, të tjerët nuk janë pa argumente të mjaftueshme në medhhebin e tyre. Muëtezilët e diskutojnë fjalën e fundit. E vërteta është siç ka thënë Shefkaniju. Me një fjalë dhe shkurt: Biseda për këtë temë është e gjatë dhe mohimi se mendja është e paaftë të kuptojë, se një vepër është e mirë apo e keqe, është vetëm stërmadhim dhe hiperbolizim, ndërsa kuptimi i mendjes se kjo vepër është vepër për të cilën shpërblehet, apo vepër e keqe, e cila sjell dënim, është e papranuar; sepse qëllimi është në atë që e perceptojnë mendjet se: Kjo vepër e mirë për të cilën lavdërohet vepruesi, e kjo është vepër e keqe, nënçmohet vepruesi. Ajo çka duhet theksuar është se kjo çështje është prej çështjeve të shkencës tevhidit, apo shkencës së besimit

e cila hulumtohet në besimin (akaidin) fetar. Ndërsa, si rezultat i këtij mospajtimi, është i përqendruar vetëm tek ai, tek i cili nuk ka arritur shpallja e pejgamberëve; përderisa tek ata, tek të cilët nuk ka arritur ligji i pejgamberëve, kandari i të mirave dhe i të këqijave është sipas veprave, varësisht çka u ka ardhur në ligjet e tyre, e jo çka e kanë kuptuar me mendjet e tyre. Atë çka e ka urdhëruar sheriat (ligji) është e mirë, është kërkuar prej tij dhe shpërblehet për të, ndërsa atë që e ka ndaluar sheriat (ligji) është e keqe, është kërkuar largimi prej saj dhe dënohet për veprimin e saj.

Kundërshtohet medhhebi i mu'tezilëve dhe Maturidijve të mëhershëm me atë se nëse e mira dhe e keqja kuptohen vetvetiu, e pastaj pasohet ajo çka është ndërlidhur me ligjin e Allahut për veprat, apo për veprimin e pjesërishëm, atëherë si është e mundur të vijë shfuqizimi në ligje, kur dihet se atributi në vetvete nuk ndryshon (nuk zëvendësohet). E ligji, pra, nuk zëvendëson veten e tij. Dihet se shfuqizimi në praktikë veç ka ndodhur në disa veprime. Martesa me motra ka qenë e lejuar në fillim të krijimit, mirëpo pastaj është ndaluar.

I kundërpërgjigjemi këtij mendimi në atë se: vetjake quhet ajo çka një çështje zhduket, nëse zhvishet natyrshmëria e saj, e kjo në vetvete ndryshon nëse i paraqitet asaj çka është e kundërta e saj. Me fjalë të tjera: Veprës vetjake i paraqitet diçka që dominon mbi të dhe ia imponon ndryshimin e gjendjes, sikurse ftohja e ujit, e cila bëhet pas nxehtësisë së saj, ose ndonjëherë bie në tërësi si f.v.: cofëtina bëhet e lejuar, nëse kanoset rrezikimi i jetës, për shkak të urisë. Për këtë arsye, nuk e kanë lejuar shfuqizimin e ligjit në atë çka nuk mund të bjerë e mira e tij, apo e keqja e tij. Për këtë thuhet: “Martesa me motra është e keqe në vetvete, është paraqitur mirësia në fillim të krijimit, sepse ka qenë shkak i ekzistimit dhe i shtimit, e për këtë arsye është e lejuar”. E, kur është paraqitur faza e re (shtimi), e keqja është rikthyer në kuptimin e keq të saj. Me këtë krahasohen ligjet tjera, të cilat janë shfuqizuar.

Klasifikimi i veprave në bazë të së mirës dhe të keqes

Dijetarët e medhhebit Hanefijë, pasi kanë vendosur se veprat ose janë të mira dhe të këqija nga vetvetja e tyre, ose në bazë të ndonjë çështjeje jashtë saj. Dhe, kanë vendosur se Ligjvënësi nga të ngarkuarit kërkon vetëm të mirën. Në bazë të asaj se çka ka në të mirën dhe çka ka në të keqën, si dhe çka është ndërlidhur me urdhrat e Allahut, ato i kanë ndarë në katër lloje, ndërsa çka janë të ndërlidhura me ndalesat e Ligjvënësit janë dy lloje.

Veprat, të cilat janë të ndërlidhura me urdhrat e Allahut, janë katër llojesh,²⁰⁰ e ato janë:

1. E mirë në vetvete që nuk lejon rënien, si f.v. besimi nuk bie nga i ngarkuari asnjëherë, edhe nëse i ngarkuari detyrohet.

2. E mirë në vetvete, mirëpo, në bazë të rastit, lejon rënien si f.v., në disa kohë të caktuara namazi nuk lejohet, e ato kohëra janë kur namazi është mekruh: falja e namazit nuk është e lejuar për lehonën dhe gruan me menstruacione, sepse i është paraqitur rasti jashtë namazit, i cili i vishet si e keqe në shikim të Ligjvënësit, mirëpo nuk i është zhveshur mirësia e saj (namazit).

3. E mirë nga një faktor tjetër, por që bën pjesë në grupin e parë. Kjo është e mira, e cila paraqitet në krijesat e Allahut si f.v. zekati, agjërimi dhe haxhi. Këto vepra janë bërë të mira (janë mirësuar), pasi që i janë paraqitur shkaqe të tjera, e ajo është mbulimi (zëvendësimi) i zekatit vendin e të varfrit, agjërimi triumfon nga epshi, i cili urdhëron në të keqe, madhërimi dhe nderimi i shtëpisë së shenjtë (Qabes) me haxh. Nëse e shikon në vetvete (esencë), këto çështje nuk shihen në të mira, sepse zekati në vetvete është pakësim (pas dhënies) i pasurisë. Agjërimi në vetvete është ndalimi i njeriut nga të mirat dhe kënaqësitë. Haxhi në vetvete është ecja e rrugës së gjatë për të vizituar vendet e caktuara.

Ky lloj është bartur në llojin e parë, sepse mjetet e mira janë për Allahun e Lartmadhëruar; ligjërisht ka rënë llogaria në të drejtë të robit, e këto janë bërë vepra posaçërisht të pastra për Allahun, e rob i nuk ka të drejtë të hyjë e të zgjedh çka dëshiron.

4. E mirë nga tjetri, por që nuk bie në llojin e parë, si f.v., xhihadi, dënimet penale, namazi i xhenazes.

- E mira e xhihadi është largimi i vuajtjeve të sulmuesve (okupuesve).
- Dënimet penale janë ndëshkim i kriminelit për kryeneçësi.
- Namazi i xhenazes për shkak të islamit të të vdekurit.

Përkujdesja për këto arsye është se:

- kur nuk ka sulmues, nuk ka luftë (xhihad),
- nëse nuk ka krime, nuk ka dënime penale,
- kur mungon feja islame të vdekuri, nuk ka namaz të xhenazes për të.

Këto llogariten arsye, sepse këto janë në të drejtë zgjedhje, e nuk janë të pastra të Allahut, ndërsa janë të natyrës “të mira për tjetrin”. Janë të mira për tjetrin, sepse, p.sh.: Xhihadi është dëmtimi i robërve (njerëzve) dhe shkatërrimi i qyteteve, ndërsa e mira prej tyre është ngritja e fjalës së Allahut lart dhe largimi i agresorit. Kështu, krahaso edhe çështjet tjera me radhë.

Sa i përket veprimeve, të cilat Ligjvënësi i ka ndaluar, janë dy llojesh:

1. Lloji i parë: Ajo që ka të bëjë me ndalimin në çështje të ndjeshme, si f.v., pabesimi, prostitucioni, vrasja dhe uzurpimi. Pasi që këto çështje janë të ndërlikuara dhe të cilat janë të ndjeshme, janë të ndaluara. Ligjvënësi nuk ka dëshiruar lejimin e tyre të asnjë popull dhe nuk ka bërë që të realizohet asnjëfarë begatie për ata që i veprojnë, sepse nuk është mirë që kriminelin të përfitojë ndonjë të mirë prej krimit të tij. Për këtë arsye, është e ndaluar që vrasësi i trashëgimtarit të trashëgojë prej trashëgimtarit të tij, të cilin e ka varrë.

Ky lloj është dy nënlllojesh:

E para: Çka është e keqe në vetvete: ky lloj nuk pranon shfuqizimin asnjëherë, si f.v. pabesimi.

E dyta: Çka është e keqe, nga një farë mënyre, dhe nuk mund të ketë prioritet asgjë tjetër përpos të keqes, dhe nuk pranon shfuqizimin. Thuhet: Ligjesisht është e keqe në vetvete, si f.v.; prostitucioni dhe uzurpimi i pasurisë.

Lloji i dytë: Ajo në çka është ndërlidhur ndalesa në çështje të sheriatit (ligjit). Kjo ndalesë është bërë për shkak të vetë natyrës së ndalesës, sepse Ligjvënësi i ka vendosur bazat, të cilat janë shkaktarë që të plotësohet qenia në të. Ndalesa është bërë, për shkak të shkaqeve jashtë qenies, ndërsa është mbështetur në të. Në të është vendosur ndalesa, e cila është mbështetur në të. Në të është vendosur ndalesa, e cila është e kundërta e kërkesës (nevojës). Mirëpo, kjo ndalesë nuk është pengesë që ajo të jetë shkak i të mirës në të.²⁰⁰¹ Nga kjo fjali rezulton ajo çka e kemi sqaruar te

Hanefijte për aktin e pavlefshëm, i cili është dy llojesh: akti i ngrirë (i pezulluar) dhe akti i prishur.

Te Hanefijte: “Akt i prishur” është akti, në të cilin e meta është në vet thelbin e aktit. Ndërsa:

Akt i pezulluar (i ngrirë) është Akti në të cilin ndalesa bëhet për shkak të ndonjë atributi që obligon të ngrihet (paralizohet). Shembull: shitblerja me ndonjë kusht të prishur vijon të jetë në fuqi, vetëm se pezullohet (ngrihet) përkohësisht. Kjo ndodh në rastet e shitblerjes së alkoolit ose mishit të derrit. Kjo tregon se me pranimin është bërë pronësimi i mjetit të blerjes, pra duhet të paguhet shuma e ngjashme.

Kapitulli i tretë: E ligjësuara

Disa usulijinë të ligjësuarën e kanë definuar si e ligjësuara, sepse vepra ose është e ligjësuar si vaxhib, ose si e ndaluar.

Disa të tjerë e kanë definuar:

E ligjësuara me të: sepse vepra e të ngarkuarit cilësohet me atë se “është urdhëruar me të, ose është ndaluar me të”.²⁰²

E ligjësuara me të: Është vepra e të ngarkuarit, e cila është e ndërlidhur me dispozitat e Ligjvënësit.²⁰³

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Faleni namazin”**, me të është obligimi i ndërlidhur me veprën, e cila është **“të falurit e namazit”** dhe e ka bërë **vaxhib**.

Pastaj, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, nëse jepni borxh në mes vete deri në një afat të caktuar, shkruajeni”**. Në të është ligji i **“Nedebit”**, i cili është ndërlidhur me veprën, e ajo vepër është “të shkruarit” e borxhit, dhe e ka bërë ligj atë **“Mendub”**.

Pastaj, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mos vrisni njeri”**. Ndalesa është rezultuar prej ajetit që është i ndërlidhur me veprën, e cila vepër është vrasja e njeriut, dhe e ka bërë **“të ndaluar”**.

Pastaj, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kur të përfundoni namazin, shpërndahuni nëpër tokë”**. Në të është **lejimi**: ajo vepër është shpërndarja në tokë, e kjo është e ndërlidhur me veprën e të ngarkuarit.

E ligjësuara me të në veprën e të ngarkuarit nuk mund të jetë ndryshe, përpos në mundësi të të ngarkuarit, gjithmonë prej fillimit të çështjes, pra, që të jetë: Vaxhib, Haram, Mendub ose Mubah.

Sa i përket ligjit rregullativ: Mund të jetë vepër e të ngarkuarit, por mund të jetë vepër për të, mirëpo interpretohet te veprimi i tij, si f.v.: Kalimi i diellit prej zenitit, të cilin Ligjvënësi e ka bërë shkak për t’u bërë obligim namazi për të ngarkuarin. Ndërlidhja e ligjit vendosës me veprën e të ngarkuarit është nëpërmjet ndërmjetësimit të ndërlidhjes me ligjin ngarkues, nga mënyra e saj si shkak, ose si kusht, ose pengesë për të.

Nga kjo kuptojmë se: Nuk ka ngarkesë përpos me vepër²⁰⁴, siç thonë Usulijinët. Nëse dispozita e Ligjvënësit është obligative, ose edukuese (nedeb), çështja është e qartë, sepse obligueshmëria është ndërlidhur me

veprën vaxhib (obliguese), në mënyrë të prerë, ndërsa ndërlidhja e edukimit (nede-bit) me veprën e quajtur mendua, jo në mënyrë të prerë. Në të dy rastet, ngarkesa është e ndërlidhur me veprën.

Nëse ligji i Ligjvënësit është ndalesë apo mekruh, i ngarkuari që në të dy rastet është vepra, sepse është ndërlidhur ndalimi i vetvetes për të vepruar haramin ose mekruhin.

Shumica e muëtezilëve thonë: Ngarkesa për ndalesë nuk është vepër, por është të mosekzistuarit, që do të thotë mosvepra. Kjo është një mundësi për të ngarkuarin që të mos synojë në ato gjëra. Mirëpo, ky mendim nuk është i fuqishëm, sepse të mosekzistuarit e një sendi është çështje e paarritshme, sepse për të paarriturën nuk ka as falënderim, e as shpërblim, sikurse asgjëja është arritur para se të niset deri tek ajo dëshira e të ngarkuarit, e kjo do të thotë nuk ka kuptim ngarkesa. Kjo është më e drejtë dhe me kornizë, sikurse ka thënë Esneviju.

Kushtet e të ligjësuarës

Për të qenë ngarkimi i vlefshëm për një vepër parashihen të plotësohen tri kushte. Parashihet edhe një kusht i katërt, për të cilin dijetarët nuk janë pajtuar.

Kushti i parë:

Është kusht që vepra të jetë e njohur për të ngarkuarin me njohuri të plotë, ashtu që ta parasheh qëllimin deri te ajo vepër dhe që të ketë mundësi ta kryejë në atë mënyrë, si kërkohet prej tij.²⁰⁵

Për këtë arsye: nuk ngarkohet njeriu për namaz deri sa të mësojë ruknet e namazit, shartet e namazit dhe mënyrën e faljes së namazit. Urdhëresa për namaz në Kur'an është në mënyrë globale. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe faleni namazin”**. Atëherë është e patjetërsueshme që, pas këtij ajeti, Pejgamberi s.a.v.s. ta sqarojë mënyrën e faljes. E këtë Pejgamberi s.a.v.s. e ka bërë. Ai ka thënë: **Faluni, siç më shihni duke u falur.**²⁰⁶

Ngjashëm me namazin është edhe çështja e zekatit, agjërimit dhe e haxhit. Çdo vepër, e cila është në mënyrë globale në ligjërimin e Allahut, nuk lejohet ngarkimi me të vetëm se pas sqarimit të asaj çështjeje, sqarimit të rukneve, kushteve, sasisë dhe kohës së tyre.

Kushti i dytë:

Që të kuptohet kërkesa e Allahut për të vepruar, ashtu që të konsiderohet dëgjueshmëri dhe kryerje e urdhrit të Allahut,²⁰⁷ sepse dëgjueshmëria është përputhshmëri me urdhrin. Ndërsa, kryerja e urdhrit: është që ai të realizohet në praktikë. Për këtë është e patjetërsueshme që të dihet kërkesa e Zotit të Lartmadhëruar, që të kuptohet (paramendohet) qëllimi i dëgjueshmërisë dhe i kryerjes së urdhrit. Kjo çështje është e qartë te ligjet e njerëzve, ku nuk janë të domosdoshme; vetëm atëherë kur merret vendimi, aprovohet, lajmërohet dhe shpërndahet për t'u njoftuar njerëzit në gazetë zyrtare.

Kur të flasim **“për të ditur se i ngarkuari me çka është i ngarkuar”**, kemi për qëllim që i ngarkuari të ketë mundësi të jetë i njoftuar, e jo të ketë dituri për veprim. E, kjo mund të jetë e arritshme, kur i ngarkuari është në vend islam (Darul Islam). Atëherë kur njeriu arrin moshën e pjekurisë, është i mençur dhe ka mundësi që vet t'i kuptojë (t'i njohë) ligjet e shariatit, ose duke pyetur të diturit; konsiderohet i ditur për të zbatuar ato ligje, andaj arsyetimi se nuk ka njohuri, nuk pranohet. Për këtë arsye, fukahatë kanë thënë: Në vendin Islam (Darul Islam) nuk pranohet arsyetimi se nuk ka pasur njohuri për atë ligj, të cilin e ka thyer.

Shkaku se mjafton që ai të ketë mundësi ta kuptojë ligjin është se: Po të kushtëzohej që realizimi i ngarkimit të jetë i vlefshëm vetëm atëherë kur i ngarkuari në të vërtetë e kupton ligjin, për atë që është ngarkuar, nuk do të kishte pasur ngarkim fare, sepse shumica e njerëzve do të shkonin në atë drejtim, duke u arsyetuar se nuk i dinë ligjet. E, kjo do të thotë paralizimi (paaftësimi) i ligjeve. Për këtë arsye, shohim se Ligjet njerëzore vendosin bazë për t'u njohur ligjet, që nga momenti kur ligji del në gazetë dhe shpërndahet, pasi të aprovohet dhe të shkohet nëpërmjet rrugëve ligjore.

Kushti i tretë:

Që vepra të jetë e mundur të kryhet, ashtu që njeriu të ketë mundësi ta veprojë (kryejë), e ai nuk e vepron. Nga ky kusht rezultojnë çështjet si vijon:

1. **Te shumica absolute e dijetarëve:** Në çështje të pamundura (absurde) nuk është e vlefshme ngarkesa, pa marrë parasysh se a është e pamundur (e paarritshme) ajo vepër në vetvete, apo e paarritshme prej tjetrit.²⁰⁸

E para: Ajo çka mendja nuk mund ta imagjinojë se mund të ekzistojë, si f.v.: bashkimi i dy të kundërtave a dy kontrasteve, apo shkuarja në dy vende në të njëjtën kohë. *Shembull:* Ndalesa dhe urdhërimi për një person për një vepër në të njëjtën kohë.

E dyta: Absurde nga tjetri është se çka mendja mund ta imagjinojë, por është natyrisht e paarritshme dhe e paimagjinueshme. Absurditeti mund të jetë natyror (normal), si f.v fluturimi i njeriut pa aeroplan, bartja e një kodre të madhe, etj.

Këto dy lloje të ngarkesave janë absurde: nuk lejohet me këso lloj ngarkesash, e për këtë është pajtuar Ixhmai, sepse Zoti i Lartmadhëruar ka paralajmëruar se nuk ndodh që të ngarkohet askush me atë që nuk ka mundësi ta kryejë.

Shumica absolute e dijetarëve, të cilët janë pajtuar në atë se nuk lejohet të ngarkuarit me atë çka nuk mund të kryhet, janë argumentuar me sa vijon:²⁰⁹

E para. Zoti i Lartmadhëruar thotë: “Allahu nuk ngarkon askënd, pos me atë çka ka mundësi”

“Dhe nuk ngarkon Allahu askënd, përpos me atë që i ka dhënë mundësi”.

“O Zoti ynë, mos na ngarko me atë që nuk kemi mundësi”.

Është vërtetuar me hadithe autentike (sahihë) se Zoti i Lartmadhëruar, pas këtyre lutjeve, në Kur'an ka thënë: **“Ashtu do të jetë”**.²¹⁰ Këto ajete, por dhe ajetet tjera të ngjashme, tregojnë se nuk ka ngarkesë me të pamundurën, e jo se nuk lejohet. Mirëpo, mospajtimi është vetëm në atë se a lejohet apo jo?! E, kjo do të thotë se nga ai mospajtim, në esencë, nuk rezulton asgjë.

E dyta: Po të kishte qenë i vlefshëm ngarkimi në të pamundurën, do të kishte qenë e kërkuar e arritshme, por kjo është e pavlefshme, sepse kjo shpie në thelb të ndodhive reale, ngaqë nëse ndodh, është e paimagjinueshme që të bashkohen e pamundura (absurdja) me të mundurën (me joabsurden).

Përpos kësaj, qëllimi i ngarkimit është kryerja e veprimit nga i ngarkuari. Nëse i ngarkuari nuk ka mundësi kurrësi ta kryejë të pamundurën, atëherë ngarkimi do të ishte joserioz (mahi). E, Allahu është i pastër nga joserioziteti.

Kështu vijmë në përfundim se të ngarkuarit me atë që është e pamundur të kryhet, është e keqe dhe kjo është dituri e domosdoshme, e cila nuk ka nevojë për argumentim, pra që të vërtetohet, si kjo që thotë Shevkaniju.

Shumica dërmuese e Maturdive thonë se: Lejohet të ngarkuarit me të pamundurën (si e pamundura në vetvete, ashtu edhe e pamundura nga tjetri). Këta kanë sjellë dy argumente.²¹²

E para: Po të mos vlente ngarkimi në të pamundurën, ai nuk do të kishte ndodhur, por e vërteta është se ka ndodhur, sepse mëkatarit është urdhëruar për besim, ndërsa ai është i penguar (s'ka mundësi) ta bëjë këtë veprim, sepse Allahu e ka ditur se ai nuk do të besojë. E, që të ndodhë e kundërta e asaj çka e di Allahu, është absurde, sepse atëherë do të thuhej se Allahu është i paditur, e kjo nuk qëndron, sepse në këtë rast do të ishte edhe padituria edhe domosdoshmëria dhe e ngjashme me të.

E dyta: Po të mos lejohej, nuk do të ndodhte të ketë ndodhur, sepse Zoti i Lartmadhëruar e ka ngarkuar Ebu Xhehlin për besim (iman) dhe për të besuar Pejgamberin, të dërguarin dhe çdo gjë çka i vjen atij. Me një fjalë, çka i ka ardhur Pejgamberit s.a.v.s. Ebu Xhehli nuk e ka besuar. E ka ngarkuar të besojë dhe të vërtetojë, ndërsa ai nuk ka besuar në asgjë çka e ka urdhërua Allahu i Lartmadhëruar²¹³. E, vërtetësia dhe besimi e patjetërsojnë jovërtetësinë. E, kjo është e pamundur (absurde).

Vlera e ngarkimit me të pamundurën është sprovimi i të ngarkuarve: a i pranojnë gjërat që i kanë përpara, që të marrin shpërblim, ose nuk marrin, e meritojnë ndëshkim.²¹⁴

Sa i përket argumentit të parë, replikohet me atë se nuk është çështje debati ajo që po thoni, sepse çështja e mëkatarit nuk është çështje që ai nuk mund ta paramendojë (imagjinojë) imanin (besimin) në veten e tij, nga

shkaku se, në përgjithësi, te të ngarkuarit është çështje faktike dhe çështje që mund të ndodhë.

Edhe poqëse është pengesë që tjetri, e që ai vet të mos dëshirojë të besojë, apo të mos besojë tjetri.

Sa i përket argumentimit të dytë, replikohet me atë se Ebu Xhehli është ngarkuar të besojë në Pejgamberin dhe në atë që i ka zbritur atij, e kjo është e mundur në vetvete; kjo është e mundur që të paramendohet se mund të ndodhë te ai i cili e kupton dhe e njeh Allahun, sepse ata (si Ebu Xhehli etj) nuk e kanë besuar dhe nuk e kanë vërtetuar, sepse ata kanë qenë mëkatarë.

Ka edhe një lloj ngarkese absurde për tjetrin, për të cilën janë pajtuar të gjithë dijetarët, se lejohen ngarkesa të tilla dhe se mund të ndodhë një ngarkesë e tillë. Për këtë, pra, është aprovuar Ixhmai. Kjo gjë e pamundur, e cila është e ndërlidhur me diturinë e Allahut për atë çështje, si f.v: Besimi i pabesimtarit, për të cilin Allahu i Lartmadhëruar e di se ai nuk beson, sepse besimi i tij është i pamundur (absurd), sepse po të besonte, ne nuk do të kthenim diturinë e Allahut të Lartmadhëruar në padituri (inJORANCë). Argument i kësaj është se Allahu i Lartmadhëruar ka urdhërua Ebu Lehebin për të besuar çdo gjë që i ka zbritur prej Allahut, e kjo do të thotë për të besuar dhe për ta vërtetuar atë. Mirëpo, Zoti i Lartmadhëruar e ka zbritur ajetin: Se ai (Ebu Lehebi) nuk do të besojë. Kështu që ndodhi se Ebu Lehebi është urdhëruar që të besojë Pejgamberin në atë që ai nuk do të besojë. Mirëpo, ka rezultuar vërtetimi për të se ai nuk do të besojë, kështu që ndodhi që ai të ngarkohet për atë të besuar dhe për atë se ai nuk do të besojë. E, këtu është bërë bashkimi i të kundërtave në të njëjtën kohë.

E vërteta është se dituria se nuk do të ndodhë, nuk tregon çështjen se nuk mund të ndodhë në vetvete. Ebu Lehebi është urdhëruar me atë që ai ka pasur mundësi ta kryejë, dhe ajo ndodhi ne vetvete, ka mund të ndodhë, edhe pse për tjetrin është e pamundur të ndodhë (sipas diturisë së tjerëve); kjo nuk do të thotë se është e padrejtë që të ngarkohet, saqë disa dijetarë kanë thënë: Ajo çka është e ndërlidhur me diturinë e Allahut, se nuk do të jetë, nuk ndodh, nuk llogaritet prej çështjeve absurde (të cilat mund të ndodhin), sepse kjo do të thotë heqje e çështjeve të mundura; sepse çdo gjë është e mundur për Allahun, ose që Allahu e di se do të ndodhë, e kjo është vaxhib (e domosdoshme të ndodhë); ose Allahu e di se nuk do të ndodhë, e ajo patjetër nuk do të ndodhë.

Dituria e Allahut se do të ndodhë, ose nuk do të ndodhë, nuk e ndryshon esencën e asaj se të ngarkuarit mund t'i ndodhë, por mund që edhe mos t'i ndodhë. Dituria për të vërtetën është atribut vetëm i të zbuluarit të çështjes, ndërsa nuk ka ndikim ndodhjen apo mosndodhjen e veprimit, dhe ajo mund ta tërheqë aftësinë e vendosmërisë për të vepruar prej krijesave zgjedhëse.²¹⁴

Ekziston edhe medhhebi (mendimi) i tretë, sa i përket të ngarkuarit për të pamundurën. Është medhhebi, i cili bën sqarimin e dy të pamundurave. Këtë mendim e ka zgjedhur Amediju: Është e pamundura në vetvete, për çka nuk mund të ngarkohet me të, si f.v : të bashkuarit e dy të kundërtave. Ndërsa e pamundura për tjetrin lejohet të ngarkuarit me të.

Në këtë mendim anon edhe Imam Gazaliju.

Përfundojmë se: Të ngarkuarit me të pamundurën në vetvete apo nga tjetri, por jo në formën, e cila ka të bëjë me diturinë e Allahut me sheriat, nuk ndodh. Mirëpo, mospajtimi është me atë se a lejohet ngarkesa me të apo jo. Kjo është vetëm çështje teorike. Amediu thotë: Janë pajtuar të gjithë dijetarët se lejohet ngarkesa me atë që e di Allahu, e që është e paimagjinueshme logjikisht dhe që ndodh në aspekt të sheriatit, si ngarkesa për të besuar ai, për të cilin Allahu e di se nuk do të besojë, si f.v: Ngarkesa e Ebu Xhehlit për të besuar. Me përjashtim të disa “Thenevijëve” (Ata që besojnë në dy zotëra).

2. Ligjërisht nuk është çështje e vlefshme që njeriu të ngarkohet për të kryer detyrën e tjetrit, ose të mos veprojë një detyrë për tjetrin, sepse ai nuk mund të ngarkohet për diç që nuk ka mundësi. Nuk ngarkohet njeriu që të falë namazin për vëllanë e vet, ose të japë zekat për babanë e vet, ose te mos vjedhë për vëllanë e vet. Bazë e kësaj është se askush nuk pyetet për veprën e tjetrit. Çdo njeri është peng i veprës së vet. Për çdo gjë që nuk mund të ngarkohet njeriu, është angazhimi për punë të mira dhe largimi nga veprat e këqija. Kjo është ajo se njeriu vepron për veten e tij, atë që ka mundësi.²¹⁵

Siç kemi sqaruar më parë²¹⁶, nuk lejohet që njeriu t'i kryejë veprat fizike të tjetrit, duke u argumentuar në thënien e Ibni Abasit: “**Askush të mos falet në vend të tjetrit dhe askush mos të agjëroj për tjetrin**”. Aishja r.a. ka thënë: “**Mos agjëroni për të vdekurit tuaj, por ushqeni për ta**”.

Sa i përket haxhit: Lejohet zëvendësimi për haxh, në bazë të kushteve të caktuara të shumica absolute e dijetarëve. Ndërsa,

Te Imam Maliku: Zëvendësimi për haxh nuk lejohet absolutisht.

Esharijtë mendojnë se zëvendësimi në veprat fizike lejohet, ndërsa muëtezilët nuk e pranojnë këtë mendim.²¹⁷ Mirëpo, kjo veç ka ndodhur në

shariat, pasi që ekziston argumenti, se është transmetuar nga Pejgamberi s.a.v.s. se e ka parë një person të veshur me ihram për Shebremen. Pejgamberi s.a.v.s. e ka pyetur: A e ke kryer haxhin për vete. Ai i përgjigjet: Jo. Pejgamberi s.a.v.s. i thotë: Kryeje haxhin për vete, e pastaj për Shebremen.²¹⁸

Disa dijetarë të drejtimit Shafij, Evzaiju dhe Ibni Hanbeli, e kanë lejuar që të agjërojnë kujdestari i të vdekurit për të vdekurin.

3. Ligjërisht nuk është e vlefshme ngarkesa me çështje intuitive, prej të cilave njeriu nuk përfiton asgjë dhe që nuk ka të drejtë zgjedhje, si f.v. të skuqurit për turpërim, apetit të ushqimit, të pijes e të ngjashme. Në këto çështje nuk lejohet të ngarkohet njeriu, sepse këto nuk janë në kompetencën e njeriut dhe të drejtën e zgjedhjes së tij, ngase këto janë çështje jashtë mundësisë së tij. I kësaj natyre është animi i zemrës në njëren prej grave, nëse është i martuar me më shumë se një grua. Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **“O Zoti im, kjo është pjesaqë posedoj, mos më ngarko për atë që e posedon e unë nuk e posedoj”.**²¹⁹

Nëse paraqiten disa tekste sheriate, të cilat nga jashtë tregojnë ngarkesën për çështje të tilla, ato janë vetëm aktivitet sipërfaqësor, ndërsa ngarkesa vjen para asaj çështje, apo pas asaj çështje. *Shembull:*

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar : **“Me qëllim që të mos dëshpëroheni për atë që u ka kaluar dhe mos të krenoheni për atë që iu është dhënë”.** **“Allahu nuk do asnjë kryelartë krekosës”.** Ngarkesa për t’u pikëlluar dhe për t’u mos u gëzuar është në pamundësi të të ngarkuarit. Qëllimi është që të pengohen njerëzit që mos të hidhërohen, në rastet e pikëllimit, dhe që të mos krekosen, të mos kryelartësohen në rastet e gëzimit dhe që të jetojnë modest.

Ngjashëm në këtë është thënia e Muhamedit a.s: **Nuk do të besojë askush prej juve, deri sa të mos jem më i dashur se babai i tij, më i dashur se djali i tij dhe më i dashur se të gjithë njerëzit.**²²⁰ Nuk ka për qëllim “me dashuri” vërtetësinë e “dashurisë”, por qëllimi është dëgjimi dhe respektimi.

Ngjashëm me këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos vdisni ndryshe, përpos si musliman”.** Kërkesa e jashtme është mosvdekja, kur është joislami, e kjo nuk është e mundur te ato, meqë qëllimi është nxitja për islamin dhe përqafimi i islamit para vdekjes.

Kështu është edhe rasti i Pejgamberit s.a.v.s. kur një njeri i ka kërkuar këshillë prej tij, e ai i ka thënë: **“Mos u zemëro”.**²²⁰ Ndërsa nuk është në

vetë zemërimin, sepse normale dha natyrore është që njeriu të mos e ketë në kompetencë zemërimin, por qëllimi i hadithit është largimi prej gjërave që shpiejnë në hidhërim, ose angazhimi për të përballuar njeriu rastet e hidhërimit dhe pengimin për hakmarrje, si dhe insistimin për vlerat e faljes së gabimit.

Ngarkesa me vepra të rënda

Për veprimin e të ngarkuarit është kusht që ajo vepër të jetë në mundësi të të ngarkuarit.

Parashtrohet pyetja: A lejohet ngarkimi me vepra të rënda?

Kjo çështje është çështje që bënë pjesë në ngarkimin për të pamundurën.

Është e ditur se jeta është angazhim dhe lodhje. Realizimi i shpresave është peng i shpenzimit të energjisë. Kështu është edhe fusha e detyrimeve të sheriatit, për t'i vepruar ato, për t'i shfrytëzuar frytet e veprave dhe është e pamundur që të mos ketë vështirësi. Kryerja e tyre është e vështirë, por mëshira e Allahut ndaj robërve të tij bën që të hiqen vështirësia dhe lodhja prej tyre. Për këtë arsye, duhet që të sqarojmë substancën e vështirësisë.

Vështirësia është dy llojesh.

1. Vështirësia e zakonshme dhe

2. Vështirësia e jashtëzakonshme.²²¹

1. Vështirësia e zakonshme, të cilën njeriu mund ta përballojë, pa u dëmtuar. Këtë lloj vështirësie nuk e ka larguar Ligjvënësi nga ne dhe vështirësia në këto ngarkesa ndodh. Çdo vepër në jetën tonë është e vështirë dhe ajo vepër nuk mund të kryhet pa të, mirëpo ajo vështirësi është e përballueshme. Përpos kësaj, kuptimi i ngarkesës është: kërkesa që në vetvete ngërthen ngarkesën dhe vështirësinë, e cila kërkesë nuk mund të realizohet pa këto dy komponentë, mirëpo ato janë të përballueshme. Qëllimi i kryerjes së kërkesës nuk është që vetëm të veprohet, por qëllimi është dobia, e cila rezulton prej kryerjes së asaj kërkesë. P.sh.:

Qëllimi i namazit nuk është lodhja e trupit dhe përkufizimi i mendjes në të, por qëllimi është edukimi i shpirtit dhe përkushtimi ndaj Allahut, si dhe natyrshmëria e namazit, e cila të ndalon nga veprat e këqija dhe imoraliteti. **Qëllimi i agjërimit** nuk është ndalimi i trupit me ushqim që të uritet, të etet, si dhe moslejimin e shfrytëzimit të të mirave, por qëllimi është

pastrimi i shpirtit dhe ngritja e ndjenjave në nivel të mëshirës njerëzore. Ligjvënësi me këto detyrime është sikurse mjeku i cili i jep pacientit ilaç të ithtë, mirëpo me atë ilaç ai nuk dëshiron që ta mundojë pacientin, por ka për qëllim që t'ia largojë sëmundjen. Kjo është e qartë te ngarkesat tjera të sheriatit.

Pasi që qëllimi nuk është te vështirësimi, por arritja e dobive, ne nuk duhet t'ia vështirësojmë gjendjen vetes sonë e që të shtojmë më shumë prej atyre ngarkesave, duke menduar se me ato shtesa do të fitojmë shpërblim të madh; dhe nëse shpërblimi i matet me masë të vështirësisë, në këtë rast ne jemi kundër, kjo i refuzohet vepruesit të tillë dhe nuk shpërblehet. Kush nuk shkon rrugës së lehtë për të udhëtuar në xhami, por e zgjedh një rrugë të mundimshme dhe me pengesa, duke dashur që të ketë shpërblime më të mëdhaja, ai veç e ka gabuar qëllimin dhe nuk ka shpërblim. Në këtë kuptim janë gjetur (gjurmuar) disa thënie se: *“Vlera e shtëpisë së afërt me xhaminë me shtëpinë larg saj është sikurse luftëtari me joluftëtarin”*.²²³ Qëllimi me vështirësi nënkupton qëllimin e rrugëtimit. Për shembull: Qëllimi është ndërtimi, mirëmbajtja dhe ruajtja e vlerës së xhamisë për t'i kryer obligimet bashkërisht (me xhematë) dhe nxitja për namaz, si dhe kryerja e detyrimeve.

2. Vështirësia e jashtëzakonshme. Është vështirësia e tepërt, të cilën njeriu i rëndomtë nuk mund ta përballojë, e dëmton (shkatërron) shpirtin duke i kryer ato detyrime, e çrregullon sistemin jetësor dhe e paralizon kryerjen e veprave të dobishme. Logjikisht këto ngarkesa nuk mund të pengohen, mirëpo nuk kanë ardhur me sheriat, sepse Allahu i Lartmadhëruar nuk ka pasur për qëllim të ngarkojë me detyrime të vështira, që të shkaktojnë mundime, si f.v.: agjërimi 48 orësh (dy ditë pandërprerë) dhe falja namaz dy net pandërprerë.

Argumentet për këtë janë me sa vijon:

E para: Tekstet e Kur'anit fisnik, të cilat largojnë vështirësitë dhe mundimet. Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

“Allahu dëshiron për ju lehtësim, e nuk dëshiron për ju vështirësim”.

Pastaj ajeti:

“Dhe heq prej tyre barrën dhe hallkat ngulfatëse, të cilat i kanë pasur mbi veten e tyre”.

“Dhe nuk ka bërë në fe asgjë të vështirë për ta”.

“Allahu dëshiron që të lehtësoj për ta dhe njeriu është krijuar (krijesë) i dobët.”

Pastaj, edhe tekstet prej sunetit, si : Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Jam dërguar për tolerancë dhe pastërti.”**²²⁴

Pejgamberi s.a.v.s. gjithmonë, kur ka qenë në pyetje të zgjedhë një çështje prej dy çështjeve, e ka zgjedhur më të lehtën prej tyre.²²⁵

E dyta: Çka është vendosur lehtësi në ligjësim, e cila është çështje dhe urdhër i prerë, dhe ajo çka është dituri e domosdoshme si f.v.:

- Lehtësimi për shkurtimin e namazit,
- mosagjërimi i Ramazanit, bashkimi i dy namazeve.
- përdorimi i të ndaluarave në raste të domosdoshme.

Këta shembuj në mënyrë të prerë tregojnë për lehtësim dhe heqjen e vështirësive të njeriut.

Këto vështirësi, nëse janë në bërthamë të veprës, Allahu i ka kërkuar dhe e ka dëshiruar veprimin me këto lehtësime. **Vërtet Allahu dëshiron të veprohet me lehtësime, ashtu siç dëshiron edhe kryerjen e obligimeve.**²²⁶ Ndërsa, sa i përket vështirësisë, e cila nuk është në bërthamë të veprës, por i ngarkuari, me dëshirën e tij, dëshiron që t’ia vështirësojë jetën vetvetes me adhurime të tepruara, Allahu ka ndaluar të veprohet ashtu.

Këtë që e thamë ka mbështetje në atë se Pejgamberi s.a.v.s. ka ndaluar agjërimin (48 orësh) pandërprerë, faljen gjatë gjithë natës. Ka ndaluar murgërinë, kur ka thënë: ***Për Allahun! Unë jam më i devotshmi prej të gjithë juve dhe ai që më së shumti i frikësohet Allahut, mirëpo unë agjëroj dhe nuk agjëroj. Falem dhe pushoj, martohem me gra, e kush largohet nga syneti im nuk është prej meje.***²²⁷

Për atë që është përбетuar se do të agjërojë, duke qëndruar gjithë ditën në diellin përcëllues, i ka thënë: ***“Agjërimin plotësoje, por në diell mos qëndro”.***²²⁸

- Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***“Janë shkatërruar tepruesit Ekstremistët”.***²²⁹

- Po ashtu, ka thënë: ***“Pranoni detyrimet që keni aftësi t’i kryeni”.***

- Po ashtu, ka thënë: ***“Vërtetë kjo fe është e lehtë dhe çdokush që dëshiron ta vështirësojë, do të jetë i humbur”.***²³⁰

- Po ashtu, ka thënë: ***“Nuk është mirë që të agjërohet gjatë udhëtimit”.***²³¹

- Ka gjykuar për mëkatim për atë i cili i përmbahet detyrimit, e lë veprën lehtësuese. Për njerëzit e tillë ka thënë: **“Ata janë gabimtarë”**²³²

Ndërsa, sa i përket haditheve që tregojnë për fitimin e shpërblimit të atyre që ecin në largësi për ibadet, qëllimi nuk është në vështirësi, por për arsye të tjera, si f.v. për shkak të vendit, pra vlerës së vendit deri sa shkohet atje, ose të kthehet prej atje, ose për shkak të durimit të asaj vështirësie që të fitohet shpërblimi i madh, sikurse në xhihad për atë të cilit i paraqitet vështirësi. Vështirësia për këtë qëllim është pasues i të pasuarës. Ndërsa, ne e kemi fjalën kur shkaktohet vështirësia për qëllim jo të të pasuarës, por qëllimi është në vetë veprën. Imam Shatibiju thotë: *“Nëse qëllimi i të ngarkuarit është që të përjetojë vështirësi, ai veç e ka kundërshtuar qëllimin e Ligjvënësit. Nga shkaku se Ligjvënësi me ngarkesë nuk ka për qëllim vështirësimin e gjendjes. Çdo qëllim, që është në kundërshtim me qëllimin e Ligjvënësit, është i pavlefshëm”*.

E treta: Ixhmai se nuk ka ndodhur që ngarkesat detyrimet e sheriatit të shkaktojnë vështirësi. E, kjo tregon se Ligjvënësi nuk e ka atë qëllim,

Kush dëshirën më gjerësisht, le të lexojë librin “Muvafekat” vëll. i II.

Llojet e “mundësive” te Hanefijtë

Te Hanefijtë “**mundësia**” është vlefshmëria e shkaqeve dhe përdorimi i mjeteve legjitime. Me këtë kemi për qëllim “ndërmjetësin” me të cilin arrihet deri te e dëshiruara (kërkuara), si f.v: shëndeti, ekzistimi i ujit, pronësimi i Nisabit (shumës së kërkuar).

“**Mundësia**”, e cila është kusht i ngarkesës dhe i shtohet asaj e mira e së urdhëruarës, te Hanefijtë ndahet në:

1. **Mundësi absolute dhe**

2. **Mundësi e plotë.**²³⁴

1. Mundësia absolute: është mundësia minimale me të cilën mund të arrihet e urdhëruara dhe ajo çka është e patjetërsueshme, pa marrë parasysh nëse ajo e arritur është e arritur fizike apo materiale. Kjo mundësi është kusht për të kryer çdo gjë që urdhërohet, pa marrë parasysh se a është e mirë personale, apo është e mirë për tjetrin, si f.v: abdesi, namazi, haxhi, zekati. Kusht është renditja e sipërpërmendur: ekzistenca e ujit, aftësia, mundësia dhe pasuria: Nuk është kusht patjetërsia e mundësisë, por mjafton që të mendohet se mund të kryhet. Kur fëmija arrin moshën e pjekurisë, ose kur pabesimtari e pranon islamin, ose kur menstruacionistja pastrohet (i ndërpritet menstruacioni) në fund të kohës, saqë ka mundësi ta thotë tekbinin fillestar të namazit, i bëhet obligim namazi, nga shkak se mendohet se koha do të jetë në dispozicion deri në përfundim të kohës së namazit, të (ndaljes) lindjes së diellit, dhe mundësia e faljes logjikisht, edhe pse kjo, zakonisht, mund të ndodhë shumë rrallë; sikurse i ka ndodhur Sulejmanit a.s., i cili është përmendur në Kur’anin fisnik, kur i ka kaluar koha e namazit të ikindijës, për shkak se ka qenë i angazhuar me disa kuaj, që në ato çaste i kishin dalë përpara.

Nuk kushtëzohet që, sa të jetë kjo mundësi, të jetë edhe vaxhib,²³⁵ sepse është shart i pavarur dhe mbetja e shartit nuk është shart të mbetet edhe vaxhibi, si f.v., dëshmitarët e kurorëzimit, nuk është kusht mbetja e dëshmitarëve që të jetë kusht mbetja e kurorëzimit.²³⁶

Në bazë të kësaj: nuk bie obligueshmëria e haxhit, pas obligueshmërisë, kur më vonë paraqitet pamundësia, pasi që humb pasuria dhe mjetet për kryerjen e haxhit. Mbetet borxh në barrë të personit. Kështu është edhe me sadekatul fitrin: nuk bie vaxhibi, pasi të humbë pasuria, pas obligueshmërisë, sepse ekziston mundësia me secilin rast të tyre. Kusht i

haxhit është mundësia, kusht i sadekatul fitrit është: mundësia e të ushqyerit. Kështu ka thënë Pejgamberi s.a.v.s.: “**Ushqeni ato**”.

Mundësia e plotë: Është mundësia shtesë.

Është pjesa shtesë në bazë të mundësive, me fjalë të tjera obligueshmëri a shtesë në bazë të mundësive, përndryshe obligueshmëria varet prej disa obligimeve të kësaj mundësie. Kjo i ngjason sikurse të kaluarit prej vështirësisë në lehtësi, nëpërmjet saj. Kjo mundësi është kushtëzuar në shumë vaxhibe materiale e jomateriale, sepse kryerja e saj është më e vështirë, pasi që pasuria është e dhimbshme dhe, nga dashuria e dhembshuria, është e vështirë dhe me vështirësi njeriu ndahet prej saj. *Shembull: Zekati:* Distanca kohore njëvjeçare është kohë, në të cilën njeriu ka mundësi të shtojë pasuri dhe të përfitojë. Mund të kryhet dhënia e zekatit para se të përfundojë një vit i plotë, mirëpo shfrytëzohet lehtësimi me dhënien para përfundimit të plotë të vitit, që mos të pakësohet baza e pasurisë. Kushtëzimi është vazhdimësia e kësaj mundësie, për të qenë vazhdimisht edhe obligueshmëria, sepse është kusht i kuptimit të shkakut, ndërsa ndryshimi i vaxhibit është kalimi prej vështirësisë në lehtësim mundësie, e kjo do të thotë se mundësia lehtësuese kushtëzon ekzistimin e saj, me ekzistimin e vaxhibit.

Bazuar në këtë, zekati 10% (dhjetë përqindëshi-ushtri), haraxhi bie pasi që të humbë pasuria, sepse, po të mos ishte kështu, do të kalohej prej lehtësimit në vështirësi. Kur humb pasuria, bie nga obligimi dhënia e zekatit e të ngjashme, pasi që ka humbur mundësia lehtësuese. Kështu bëhet lirimi nga obligueshmëria e zekatit, kur njeriu të ketë borxhe, pasi që i mungon pasuria, dhe mundësia lehtësuese, pasi që pasuria është e angazhuar për nevoja primare, e ajo nevojë është borxhi. Lehtësimi realizohet kur të ketë njeriu pasuri shtesë (shumë). Po mos të bëhej lirimi nga zekati, pas bankrotimit dhe zhytjes në borxhe, atëherë do të kalohej prej lehtësisë në vështirësim. Ndërsa, sa i përket shpenzimit, shpenzimi nuk liron nga dhënia e zekatit, sepse kjo do të thotë tejkalimi i të drejtës së të varfërve. Kefareti është e njëjtë me shpenzimin në pasuri për të mos dhënë zekat.

Sa i përket shpenzimit të pasurisë, dihet se fshehja e pasurisë është në kundërshtim me zekatin, e kefareti është sikurse shpenzimi, sepse pasuria nuk është përcaktuar për kefare (kompenzim), e shpenzimi me të nuk është tejkalim, çka është e kundërta në zekat, sepse vaxhib është një pjesë e nisabit (shumës së caktuar) dhe se vaxhib është përcaktuar kjo sasi e pasurisë (për të dhënë zekat). Nëse shpenzohet e tërë pasuria, është harxhuar

vaxhibi, e për atë dënohet. Ndërsa, sa i përket në rastin e borxhit, kefareti (fshehja e pasurisë) është e kundërta e zekatit dhe për këtë është vaxhib, së bashku me borxhin, sepse qëllimi me të është ndëshkimi për krim dhe fshehje të pasurisë. Ndërkaq, te zekati qëllimi me të është mbulimi i nevojave të fukarave dhe falënderimi i begative për të pasurit. Ndërsa, me borxhe njeriu nuk mund të jetë i pasur. Ajo çka vërehet, duke i analizuar gjërat hap pas hapi, fitohet bindja se te shumica e obligimeve me pasuri kushtëzohet mundësia lehtësuese, si shpenzimi për të varfrit, dhjetë përqindëshi, haraxhi dhe borxhi.

Kushti i katërt: Arritja deri te kushti i sheriatit.

Dijetarët nuk kanë rënë dakord në arritjen e kushtit të sheriatit, pa të cilin edhe i ngarkuari e vepron, prapëseprapë ajo vepër nuk është valide.

P.sh.: Namazi është ndërlidhur me kushtin e sheriatit, saqë, për të qenë valid duhet të plotësohen kushtet, si f.v: islami, pastërtia, mbulimi i pjesëve të turpshme. Tani parashtrohet pyetja: A është kusht kushtëzimi i sheriatit për të qenë i vlefshëm ngarkimi, apo nuk është kusht?

Kjo çështje nuk ka të bëjë në përgjithësi, pra në mënyrë gjenerale. Sepse të gjithë kanë rënë dakord se të arriturit e kushtit të sheriatit nuk është kusht për të qenë valid ngarkimi. I papastri, i paabdesi, që të dy, janë të urdhëruar për namaz, mirëpo kjo çështje ka të bëjë në çështje sekondare, e ajo është: a u drejtohet pabesimtarëve ligjërimi për ligje sheriative? E, kjo nënkupton çështjet dytësore të adhurimit.

Të gjithë janë të pajtimit se pabesimtarët janë të ngarkuar për besim (iman), për veprimtari të ndërsjellët, gjithashtu, edhe për dënime, sepse Pejgamberi është dërguar për njerëzimin, dhe ligjet e sheriatit rezultojnë në aktet mes tyre, si dhe në çka ka të bëjë me të drejtat e tyre në pasuri, si: në huadhënie, kompensime, dëmshpërblime e të ngjashme, e kjo është pjesaqë i takon ligjëritit rregullativ (vendosës), ashtu që p.sh.: shkatërrimi apo dëmtimi i pasurisë së tjetrit është shkak për dënim kompensimi.²³⁷ Mirëpo, tema boshte e mospajtimit në mes tyre është se: a janë pabesimtarët të ngarkuar për kryerjen e detyrave dytësore të sheriatit në ibadete (adhurime), që kanë të bëjnë me dënimin në ahiret, nëse nuk i besojnë ato detyra, si f.v. namazi, zekati e të ngjashme, pra, që është obligative t'i kryejnë në këtë botë!?. Për këtë dijetarët kanë dhënë tri mendime:²³⁹

1. **Shumica absolute e Esharive dhe shumica e mutezilëve, si dhe Irakianët, Hanefijtë, mendojnë se:** arritja e kushtit sheriativ, nuk është kusht në ngarkim. Nuk kushtëzohet në ngarkesë që të veprohet, që të jetë kushti i tillë, që të arrihet në momentin e ngarkimit, por nuk ka pengesë që të vijë ngarkesa me të kushtëzuarën, ashtu që t'i paraprijë kushti ngarkesës. Logjikisht kjo pranohet, por edhe ka ndodhur në praktikë. Logjikisht është pranuar që çështja e kushtit t'i orientohet të kushtëzuarës, e kjo do të thotë se: pabesimtari dënohet për moskryerjen e atyre detyrave. Kjo veç ka ndodhur në shariat, *të cilën do ta sqarojmë më pas*.

2. **Shumica absolute e Hanefijve dhe Ebu Hamid el Esferaniju prej Shafive mendojnë se:** të arriturit e kushtit sheriativ, është kusht për ngarkesë.

3. **Një pjesë e mendimtarëve të grupit të dytë thonë se:** pabesimtarët janë të ngarkuar me ndalesa, e jo me urdhëresa, sepse ndalesat janë për ndëshkim dhe dënim.

Argumentet:

Secili mendim është argumentuar me argumente, të cilat do t'i përmendi, por do t'i paraqes edhe replikimet në mes vete:

Argumentet e shumicës absolute: Shumica absolute e dijetarëve janë argumentuar me atë se pabesimtarët janë të urdhëruar për obligimet dytësore të adhurimit (ibadetit) dhe se ata do të dënohen për moskryerjen në botën tjetër, edhe pse nuk e kanë arritur kushtin sheriativ, e që ai kusht është Imani (besimi), me argumentet në vijim:

1. Urdhëresat e përgjithshme (pa dallim: besimtar a pabesimtar), si f.v: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju njerëz adhuroni (bëni ibadet) Zotin tuaj”**. Pabesimtarët janë pjesë e njerëzimit.

2. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nuk janë urdhëruar ndryshe, përpos që të adhurojnë Allahun të singertë, me përgjegjësi me fenë e pastër dhe që të falin namazin e të japin zekatin”**. Përemri në pjesën “të urdhëruar” ka për qëllim pabesimtarët, të cilët janë veç të përmendur në fillim të sures, se Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Është bërë obligim ndaj Allahut kryerja e haxhit për njerëzit në shtëpinë e Tij.”**(Ali Imran). Në fjalën “njerëzit” bëjnë pjesë edhe jomuslimanët.

3. Kërcënimi që u është bërë pabesimtarëve për moskryerjen e urdhrave.

Çka ju ka sjell në xhehenem? Thonë: Nuk kemi qenë prej atyre që falen dhe nuk kemi ushqyer të varfrit.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mjerë për idhujtarët, të cilët nuk e japin zekatin.”**

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ

فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾

“...E kush vepron ashtu, ka bërë mëkat. Ndëshkimi do t’i dyfishohet në ditën e Kijametit dhe ai do të qëndrojë përgjithmonë në vuajtje të poshtëruar.” (El-Furkan : 68,69).

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nuk ka dhënë lëmoshë, e as nuk ka falur namaz”.** Ky është dënim dhe nënçmim për moskryerjen e detyrimeve.

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe ata, të cilët nuk adhurojnë tjetër Zot, paralel me adhurimin ndaj Allahut.”**

Prej argumenteve më të qarta se pabesimtarët janë të ngarkuar me çështje dytësore është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **Ata të cilët nuk besojnë dhe pengojnë nga rruga e Allahut, u shtojmë dënim përmbi dënim për atë që kanë mëkatuar.**

Kadiju Taxhudiyn Sebekiju thotë: “Nuk mund të kuptohet ndryshe, përpos se dënimi shtesë është për **“shkatërrimin”**, i cili është vepër shtesë e pabesimit, sepse **“shkatërrimi”** bëhet ose nëpërmjet pengimit, ose nëpërmjet rrugës së Allahut, ose edhe me veprime të tjera.”²⁴⁰

Argumenti logjik: Po t’iu kishte drejtuar Ligjvënësi pabesimtarit, i cili do të kishte pasur mundësi ta kuptojë ligjërimin, do t’i thoshte atij: Të kam bërë obligim ty pesë kohët e namazit për të cilat vlefshmëria e tyre është e kushtëzuar me imanin (besimin) dhe të kam bërë obligim që të besosh, para se t’i kryesh ato. Po, pse do të ishte i domosdoshëm kushtëzimi dhe i pamundur logjikisht? Ngarkimi me to (adhurimi dytësor) është i lejuar logjikisht. Përpos kësaj, pabesimtarët janë të urdhëruar me ndalesa. Argument për këtë është dënimi për prostitucion, kështu që ata janë të

ngarkuar, pra, për urdhëresa, kur bëjmë analogjinë (krahasimin) me ndalesat, pasi që në të dy rastet është emëruesi i përbashkët - Kërkesa (kërkesa për ndalim - kërkesa për veprim).

Argumentet e Hanefijve.

Hanefijtë dhe bashkëmendimtarët e tyre janë argumentuar me sa vijon:

1. Po të kishin qenë pabesimtarët të ngarkuar me çështjet dytësore të adhurimit, do të kishte qenë i vlefshëm pabesimi i tyre, sepse vlefshmëria është në përputhshmëri me urdhrin, ose mundësia e kryerjes së veprimit, sepse mundësia është kusht. E, për pabesimtarët është i pavlefshëm, ngaqë pabesimi është pengesë dhe nuk mund të kryhet detyra në kohën e pabesimit, pasi që ekziston pengesa, ndërsa pas asaj pengese jo, sepse në momentin e vdekjes bie ligjërimi sheriativ.

Ky argument replikohet me atë se: Ky nuk është boshti tematik, sepse në momentin e pabesimit nuk është nyje e veprimit, në dëshirën e tyre për të qenë të detyruar, duke iu paraprirë besimi (imani); sepse shumica absolute thonë: pabesimtari ka mundësi (është i lirë) të besojë, të bëhet musliman dhe t'i veprojë ato çka i bëhen obligim atij, si f.v: i papastri (xhunubi) dhe i paabdesi janë urdhëruar për namaz, pasi që para vetes kanë pengesën për atë obligim; duhet që të largojnë atë pengesë për të qenë e vlefshme kryerja e asaj detyre. Pengesa e atributit nuk është në kundërshtim me vet mundësin e kryerjes së atij veprimi.

2. Po ashtu janë argumentuar me atë se : po të kishte ndodhur ngarkimi për pabesimtarët, do të kishte qenë obligim t'i kryenin kada obligimet e pakryera, pasi ta pranojnë islamin, ndërsa kjo do të ishte e pavlefshme, sepse do të ishte në kundërshtim me Ixhmain, sepse Ixhmai ka vendosur se nuk e kanë obligim t'i kryejnë kada (me vonesë).

Për këtë argumentim replikohet me atë se kjo “është e pavlefshme se pabesimtari nuk e ka për obligim kryerjen e obligimeve kada në bazë të thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **Nëse i japin fund pabesimit, do t'u falet atyre, për atë që kanë bërë më parë.**

Po ashtu, edhe Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***Islami i fshin ato (që janë bërë) para saj.***²⁴¹

Argumentet e mendimit të tretë, të cilët bëjnë dallimin në mes të urdhëresave dhe ndalesave, janë se: ndalesat janë për t'u ndaluar nga të vepruarit, e kjo mund të kryhet edhe në kohën e pabesimit.

Replikohet në këtë argument se pabesimi është pengesë për veprim të ndalesave, sikurse është pengesë veprim i urdhëresave, sepse moskryerja e këtyre çështjeve dytësore është ibadet, për të cilën shpërblehet njeriu, dhe nuk janë të vlefshme vetëm se pas besimit (imanit). Veç kësaj, të ngarkuarit me ndalesa është të ndaluarit nga veprimi në parim “tema për të ligjësuarën”.

Janë argumentuar edhe me atë se: pabesimtarët nuk janë të ngarkuar me urdhëresa, sepse p.sh.: namazi, po të kishte qenë vaxhib, do ta kishte kërkuar prej tyre, mirëpo nuk lejohet që të kërkohej prej tyre namazi, përderisa janë në pabesim, sepse, edhe poqëse falen gjatë pabesimit, nuk u pranohet atyre. Është absurde që Ligjvënësi të kërkoj gjëra që shkatërrojnë, ndërsa pas Islamit, pasi që nuk e kanë obligim kryerjen kada siç sqaruar, më parë. Kur arsyetohet kërkesa edhe obligimi.

Replikohet për këtë me atë se : koha e pabesimit është e lejueshme që të jetë kohë e ngarkesës, por jo e ndodhjes (kryerjes) në atë kohë (por pas asaj kohe). Pra, ai ngarkohet në kohën e pabesimit ta kryejë, që, në rend të parë, ta pranojë Islamin, e pastaj ta kryejë. Ndërsa, thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: *“Islami largon (falë) atë që ka qenë para saj”* ka për qëllim ngarkesën para islamit, mirëpo bie për t’i joshur (t’u japë shpresë) për ta pranuar islamin.

Siç u vërejt, unë e preferoj mendimin e shumicës absolute të dijetarëve. Për këtë arsye, edhe dijetari Shevkaniu ka thënë: “E vërteta është ashtu siç mendojnë shumica absolute e dijetarëve”.

Atë që duhet ta shikojmë është ajo çka është përhapur në mes të dijetarëve, se nuk rezulton asgjë në mospajtimin e tyre, sa u përket ligjeve të kësaj bote. Është i pavlefshëm adhurimi (ibadeti) i tyre, përderisa janë në pabesim, e kur ta pranojnë islamin nuk kërkohej prej tyre t’i kryejnë kada.

Por, mospajtimi në mes të tyre ka të bëjë me dënimin në botën tjetër.

Sipas mendimit të shumicës absolute të dijetarëve: Pabesimtari i meriton dy ndëshkime: ndëshkimin për pabesim dhe ndëshkimin për moskryerjen e çështjeve dytësore të fesë, ndërsa:

Sipas mendimit Hanefit: E meriton vetëm një ndëshkim (dënim), ndëshkimin se nuk e ka pranuar besimin.²⁴²

E vërteta është se në këtë mospajtim rezultojnë disa përfitime në këtë botë, e ato janë:

Fuqizimi i shkurorëzimit të pabesimtarit, lirimit të tij, dhiharit të tij dhe detyrimet për kompensime (kefaret) e të tjera. Kjo do të thotë se

legjislativisht është obliguar t'u nënshtrohet këtyre çështjeve te shumica absolute e dijetarëve, ndërsa jo te Hanefijtë, sepse pabesimtari nuk është i ligjëruar për ligjet dytësore.

Te të parët shkurorëzimi është shkak i të ndaluarit të bashkëshortësisë pas shkurorëzimit prej pabesimtarit, ndërsa:

Te Hanefijtë nuk është shkak i ndalesës.

Po ashtu, te shumica absolute e dijetarëve nuk lejohet (nuk është i vlefshëm) dhitari, sepse menjëherë është i domosdoshëm kompenzimi (kefareti), e ai nuk ka imunitet për të.

- A lejohet që pabesimtari xhunub të hyjë në xhami?!, a i lejohet edhe pse është e bazuar në kundërshtim të këtij rregulli?!

- Tradhtari i fesë, kur ta pranojë islamin, a ka për detyrë t'i falë kada namazet e kaluara, të cilat nuk i ka falur deri sa ka qenë pabesimtar (pasi që e ka tradhtuar fenë)?!, kështu edhe agjërimi i ditëve të Ramazanit, të cilat nuk i ka agjëruar?!. Ai, sipas shumicës absolute të dijetarëve, i ka obligim, ndërsa sipas Hanefive nuk e ka për detyrë të falë kada, as të agjëroj kada, sepse tradhtari i fesë (murtedi) është pabesimtari bazor, sepse ai nuk është ligjëruar (urdhëruar) për çështjet dytësore të sheriatit.

- Nëse muslimanit i mbledhen shumë namaze të pafalura dhe shumë zekate, pastaj tradhton fenë, e pastaj e pranon fenë islame, nuk lirohet nga ato namaze dhe ato zekate, sipas shumicës absolute të dijetarëve, ndërsa:

Te Hanefijtë lirohet nga të gjitha ato namaze dhe ato zekate, sepse në momentin kur e ka tradhtuar fenë është shkarkuar nga të gjitha ato obligime.

- Nëse pabesimtarët e mbledhin pasurinë e muslimanëve dhe e tubojnë në shtëpinë e tyre, nuk e kanë pronë të tyre, sipas shumicës absolute të dijetarëve, sepse ajo pronë është e fortifikuar, është e ndaluar të merret. Ndërsa, te Hanefijtë, e kanë pronë të tyre, sepse ndalesa përfshin çështje dytësore të islamit, e ata nuk janë të ligjëruar për ato çështje dytësore. Për këtë arsye, nuk është obligim kisasi për vrasjen e muslimanëve, e as dënohen për pasurinë e shpenzuar të muslimanëve.

- Duke u arsyetuar me këtë rregull, Muhamed bin Hasani ka treguar çështje, të cilat nuk janë obligim në medhhebin Hanefij, ndërsa te shumica absolute e dijetarëve janë obligim, si f.v.: zekatiul fitri është vaxhib për pabesimtarin, i cili është rob i muslimanit.

Nëse pabesimtarja është grua e muslimanit, ajo e ka vaxhib të pastrohet prej menstruacionit.²⁴³

Llojet e të ligjësuarës te hanefijtë

Hanefijtë, veprën e të ngarkuarit, e cila është e ndërlidhur me ligjin e Allahut, e kanë ndarë në katër lloje:

1. **Çka është e drejtë e plotë dhe e pastër ndaj Allahut.**
2. **Çka është e drejtë e plotë dhe e pastër ndaj robit.**
3. **E drejta, në të cilën janë të ndërlidhura të dy të drejtat, mirëpo dominon e drejta e Allahut.**
4. **E drejta në të cilën janë të ndërlidhura të dy të drejtat, mirëpo dominon e drejta e robit.**²⁴⁴

Qëllimi me termin “**e drejtë e Allahut**” është ajo që ka të bëjë me dobinë e përgjithshme të botës, pa qenë e veçuar për askënd po të titullohet vetëm për Allahun e Lartmadhëruar, për shkak të rëndësisë madhështore dhe dobinë gjithëpërfshirëse. Kjo do të thotë se është e drejtë e shoqërisë dhe ligji është ligjësuar për interesin e përgjithshëm, e jo për interes personal. Kjo është e drejta që ka të bëjë me interesin e përgjithshëm dhe anashkalon interesin personal.

Qëllimi me termin “**e drejtë e robit**” është ajo çka ka të bëjë me interesin individual, si: pasuria është e drejtë personale dhe është e ndaluar për çdokënd tjetër. Me këtë na del në shesh se është e paimagjinueshme që të ketë lloj tjetër, ku bashkohen e drejta e Allahut me të drejtën e robit në mënyrë të barabartë sipas Ligjvënësit. Por, duhet shikuar të dy llojet e të drejtave, interesi i robërve në përgjithësi dhe interesi personal, e nuk ka diçka që është në anën e Allahut.

Do t’i sqaroj këto lloje veç e veç.

Lloji i parë: E drejta e plotë dhe e pastër e Allahut:

Dispozita e këtij lloji është se njeriu nuk ka të drejtë të lëshojë pe, ose t’i anashkalojë e të mos i zbatojë. Ky lloj ndahet në tetë nënlloje:

1. **Adhurime të pastra**, si besimi (imani) dhe pesë shtyllat e islamit. Qëllimi i këtyre adhurimeve është qëndrueshmëria e fesë. Është e domosdoshme që të sigurohet sistemi shoqëror.

2. **Adhurimet që kanë kuptim donacioni**. Donacioni është taksë, e cila jepet për të ruajtur shëndetin apo pasurinë, si f.v. sadekatul fitri është ibadet i atij lloji që ofron tek Allahu duke u dhënë sadaka të gjorëve dhe të

varfërve; nga ky shkak, kusht është mjeti për dhënien e saj, ndërsa, është donacion për arsye se është obligim për të ngarkuarin, për shkak të tjetrit, të cilin e ka përsipër të përkujdeset për të dhe është kujdestar i tij, si f.v. shërbëtori dhe djali i tij i vogël, sikurse e ka për obligim të shpenzojë për të. Për këtë arsye, nuk është kusht që ai të ketë imunitet të plotë, sikurse është kusht në ibadetet e plota; është vaxhib prej pasurisë së fëmijës dhe të çmendurit. “Esenca e donacionit” për të ngarkuarin është se është ligjësuar si falënderim ndaj Allahut të Lartmadhëruar për të jetuar dhe për të qenë i siguruar, si dhe të ketë mundësi të kryejë farzin e agjërimit. Në të është edhe kuptimi si taksë personale, për të ruajtur personalitetin dhe shëndetin.

3. **Donacioni që ka kuptim adhurimi** si 10 % (dhjetë përqindëshi), 5 % (pesë përqindëshi i zekatit që kultivohet prej toke, si pemët dhe perimet). Sa i përket “Donacionit” është e qartë, sepse është donacion i diçkaje për të mbetur ajo vet. Kjo taksë jepet për të mbetur toka në dorë të pronarëve të vet dhe që ajo tokë të mbetet e pëlleshme, frytdhënëse dhe e mbrojtur nga çdo sulm i jashtëm. Po të mos paguhej 10% (dhjetë përqindëshi), nuk do të kishte rrugë për zhvillim të agronomisë dhe armiku do ta kishte grabitur vendin tonë. Po ashtu, e ka kuptimin e adhurimit, sepse ka të bëjë me shtimin e prodhimit, sikurse është zekati për shtimin e pasurisë. Për këtë jepet në kategori të zekatit.

Jomusilmani nuk e ka prej fillimit dhjetëpërqindëshin dhe nuk i mbetet ashtu tërë vitin.

Nëse pabesimtari e blen tokën e dhjetëpërqindëshit prej muslimanit, ajo tokë automatikisht shëndrrohet në tokë të haraxhit.

4. **Donacioni që ka kuptimin e dënimit.** Këtë e kanë ilustruar me “Haraxhin”. Kanë thënë: “**Është donacion**”, pasi që llogaritet taksë e tokës, e cila është e ngjashme me të, e cila duhet të jetë e siguruar që të mbetet në pronësi të pronarit të saj dhe sigurimi i saj prej armikut.

Ndërsa, është “**dënimi**” për shkak se pronari i asaj toke merr pjesë në mbrojtje të drejtpërdrejtë të shtetit (ushtri), e që gjatë asaj kohe pronari angazhohet për punimin e tokës. E, në esencë është poshtërim dhe zvogëlim. Për këtë arsye, nuk e ka vaxhib prej fillimit muslimani, por është farz për muslimanin, pasi të bëhet bartja e pronës në pronësi të tij; dhe se : dhënia donacion është më e fuqishme se pagimi i dënimit.

Te medhhebi Hanefijë: Muslimani e ka vaxhib në këtë rast të japë vetëm “haraxhin” e jo 10% dhjetëpërqindëshin.

Unë nuk mendoj se haraxhi ka kuptim të dënimit, sepse në esencë këtë vendim e ka marrë Umeri r.a. për tokat e çliruara, ku një vendim i tillë ka qenë për interesin e përgjithshëm të muslimanëve. Kjo për të rritur fondin e bankës qendrore (bejtul malë), nga ku investohen projektet e domosdoshme dhe të nevojshme, të interesit të përgjithshëm, si: investimi në ushtri, forcimin e kufijve, ndërtimin e infrastrukturës së qyteteve, si rrugët, urat dhe objektet shtetërore. E, kjo pra është vetëm donacion (tatim), e nuk ka kuptim adhurimi, e as dënimi.

5. **Dënimi i plotë** si f.v. : dënimi për prostitucion, dënimi për vjedhje; dënimi për pirje të alkoolit, dënimi për krime dhe kundërvajtje, të gjitha këto, te Hanefijtë janë dënime të pastra për Allah, sepse ligjësimi i tyre është për interes të përgjithshëm; për këtë arsye, në këto dënime nuk ka zbritje dënimi nga askush, apo nuk lejohet anashkalimi i tyre dhe se i zbaton shteti, e jo i dëmtuari.

6. **Dënimi jo i plotë**, si: moslejimi në trashëgimi për vrasësin e trashëgimtarit. Ky dënim është dënim i mëngët në kuptim të dënimit, sepse është i përkufizuar në moslejimin e të drejtës së pronësimit të ri, edhe pse ekziston shkaku i të drejtës së trashëgimisë (pronësimit) vrasësit në trupin e tij e as në pakësim në pasurinë e tij.

Pasi që ndalesa dhe dënimi janë ndëshkim, për shkak të vrasjes, pasi që vet e ka kryer veprën, kjo nuk zbatohet në të drejtën e fëmijës, nëse vret trashëgimtarin e tij, me qëllim ose pa qëllim, sepse veprimi i tij nuk cilësohet se e ka ndaluar, sepse fëmija nuk është ligjësuar. E, dënimi është për shkak të kryerjes së veprës së ndaluar. Kështu, te Hanefijtë nuk zbatohet ky dënim, nëse vrasja bëhet me ndërmjetësues (me shkak), pra nëse ia hap gropën jashtë pronësisë së të mbyturit, apo dëshmon në vrasjen e trashëgimtarit dhe vritet, e pastaj kthehet dëshmia e tij, sepse ndërmjetësimi në vrasje nuk është si vrasja e vërtetë. Sa i përket vrasjes pa qëllim (gabim), si f.v.: Gjuan gjahun dhe e qëllon njeriun (trashëgimtarë), apo çka bën pjesë në mbytje, atë ai e ka të ndaluar të trashëgojë, sepse i rrituri cilësohet i paimunitet. Vetëm se Allahu ka hequr gjykimin për gabimisht në disa raste, si vlerësim të arsyeshem, ndërsa nuk e ka hequr për vrasje (të drejtpërdrejtë), për shkak të rëndësisë së gjakut. Ndërsa, vrasja me ndërmjetësim (me shkaktarë) nuk është vrasje e vërtetë. Te Shafijjtë dhe te Imam Ibn Hanbeli, vrasësi, në çfarëdolloj vrasje, nuk ka të drejtë trashëgimie.

7. **Dënimi që ka kuptim adhurimi.** –Janë të drejtat që janë ne mes të adhurimit dhe dënimit, si f.v.: Kefaretet (kompensimi). *Shembull:* Kefareti (kompensimi) i përbetimit, Kefareti (kompensimi) i dhiharit, Kefareti (kompensimi) i vrasjes pa qëllim.

8. **Dënimet që anon ana e adhurimit, përpos kefareti (kompensimi) i prishjes së agjërimit të Ramazanit me qëllim.** Te Hanefijtë anon ana e dënimit më shumë se sa ana e adhurimit (ibadeti); është përfshirë me kuptim adhurimi (ibadeti), sepse kryhet për atë që është ibadet, si f.v agjërimi, lirimi dhe ushqimi. Njeriu e paguan për veten e tij sikurse në adhurim (ibadet). Ndërsa, po ashtu është përfshirë në kuptim dënimi, sepse janë të obliguar për shkak të kryerjes së veprimit të ndaluar. Për këtë arsye quhen kefarete (mbulim-kompensimi) të gabimit.

Duke shikuar animin e anës së ibadetit (adhurimit) në Kefarete: është obligative për personat me arsyetim si për gabimtarin, të paqëllimshmin, dhe të detyruarin, ndërsa sa i përket kefaretit (kompensimit), për shkak të prishjes së ramazanit, anon ana e dënimit në të, nuk është obligative për gabimtarin dha harrestarin. Dhe, bie (dënimi) në çdo rast ku paraqitet dyshimi dhe lejohet mosagjërimi.

E drejta e vendosur nga vetvetja: Nuk ka të bëjë me detyrën e robit që ta kryejë se është adhurim. Këtu bëjnë pjesë: Një e pesta, xehet dhe thesaret. Pasi që nuk është obligueshmëri, ibadeti “një e pesta”, për këtë arsye, edhe nuk është kusht nijeti, sepse nuk është qëllim veprimi, por ajo çka ka të bëjë me veprimin: e ajo është pasuria. Një e pesta investohet për interesat e përgjithshme, të cilat janë të përmendura në ajetin e luftës.

Lloji i dytë: Të drejtat e robit.

Siç kemi përmendur më parë, janë ato, të cilat kanë për qëllim ruajtjen dhe sigurimin e interesit të individit. *Shembull:* e drejta e mallit të blerë, e drejta e të hollave, e drejta e mjetit peng nga pengmarrësi, e të ngjashme, të cilat janë të drejta personale të pasurisë.

Dispozita e këtij lloji është që pronari ka të drejtën e zbritjes së dënimit dhe të faljes në tërësi.

Lloji i tretë: E drejta, në të cilën janë të dy të drejtat, mirëpo dominon e drejta e Allahut.

Këtu bën pjesë dënimi për shpifje, e kjo nga shkakut se llogaritet prej dobisë së përgjithshme. Këtu bën pjesë ruajtja e nderit të njerëzve dhe sigurimi i shoqërisë nga e keqja, deformimi dhe shkatërrimi. Për këtë arsye, është e drejtë e Allahut të Lartmadhëruar dhe nga shkakut se llogaritet largimi i turpit nga personi për të cilin është shpifur dhe vërtetësia e nderit dhe fisnikërisë së tij është e drejtë personale.

Mirëpo, me këtë dënim më shumë peshon ana e parë dhe nuk bie me faljen e të shpifurve(ës).

Zbatimin e këtij dënimi e kryen (veliju, emiri) organi përgjegjës. Shafijjtë për këtë rast mendojnë se e drejta e robit është dominante.

Lloji i katërt:

- E drejta në të cilën janë të ndërlidhura të dy të drejtat, mirëpo dominon e drejta e robit.

Është Kisasi (hakmarrja) nga vrasësi, me qëllim dhe armiqësisht. Duhet llogaritur se me këtë të drejtë është interesi i përgjithshëm, siç është ruajtja prej gjakderdhjes, ruajtja e sigurisë, dhe minimizimi i krimit.

Është e drejtë e Allahut të Lartmadhëruar, ndërsa në vete përmban edhe të drejtën e robit, nga shkakut se Kisasi realizon të drejtën e familjarëve të viktimës, i shëron plagët e zemrave të tyre dhe e fik zjarrin shpërthyes, duke e ndëshkuar vrasësin.

Pasi që vrasja më shumë e prek të dëmtuarin se sa shoqërinë dhe sistemin, e drejta e robit dominon, sepse obligueshmëria e hakmarrjes është e të njëjtës masë, e këto janë balancim dhe barazi në zgjedhjen e problemit. Dijetari Taftazani, autor i librit “Telvijn alet Tevdij” ka thënë: “Allahu ka të drejtë në të drejtën e robit (shoqërisë), e rob ka të drejtë ta përjetojë jetën dhe ta ruajë atë”. Në ligjësimin e Kisasit është zbatim i të drejtave të përbashkëta.

Pasi që e drejta e robit peshon: “Nuk bëhet ekzekutimi i vrasësit, përveç se me kërkesën e kujdestarit të të vërrit”. Ai ka të drejtë ta zbresë dënimin, që të mos ekzekutohet, ose mund të kërkojë kompensim me të holla. E, udhëheqësi (Qeveritari) e zbaton hakmarrjen (ekzekutimin), nën përkujdesjen e kujdestarit (familjarit) të të vërrit, ose e falë, pas faljes së familjes së të vërrit.

Në ligjet e njerëzve, përkundër asaj se lejohet që t’i falet vrasësit, bie e drejta e personit (individit) dhe mbetet e drejta e shoqërisë, e cila përfaqëson

të drejtën e përgjithshme. Ai vetëm ka të drejtë të ngre aktpadinë të kodit penal, ose akuzën për ta dënuar sipas ligjit të shoqërisë (shtetërore),

Sa i përket krimit për prostitucion, i është dhënë e drejta burrit të prostitutës për ta dënuar me ligj, si dhe i lejohet burrit ta falë gruan e tij për prostitucion. Kisasi (hakmarrja), sipas ligjit njerëzor, është e drejtë e shoqërisë, ndërsa prostitucioni e drejtë e njeriut (personale), që është krejtësisht e kundërt me sheriatin Islam.

Kapitulli i katërt: I ligjësuari

I Ligjësuari është personi me të cilin ka të bëjë kërkesa e Zotit të Lartmadhëruar që ai të veprojë, ndryshe edhe quhet i obliguari, apo i ngarkuari.

Te i ligjësuari parashihen dy kushte:²⁴⁵

Kushti i parë: Që i ngarkuari të ketë mundësi të kuptojë argumentin e ngarkimit, nga shkak se ngarkimi është pranim i kërkesës. E, të kërkohet prej atij që nuk ka mendje dhe nuk mund të kuptojë, është absurditet.

E për të kuptuar nevojitet mendja, nga shkak se mendja është mjet i kuptimit dhe i perceptimit, me të mund të zbatohet detyra. Pasi që mendja është prej çështjeve të fshehta, Ligjvënësi e ka ndërlidhur obligimin me çështje jo të fshehtë, e cila mund të kuptohet me shqisat e shikimit, pra me arritjen e moshës së pjekurisë. Mendja e kupton çka i vjen prej fjalëve dhe veprave, varësisht si thuren apo zbatohen prej njerëzve. I ngarkuar cilësohet ai, i cili arrin moshën e pjekurisë dhe nuk ka të meta psikike.

Autori i librit “Muslimu thubutë” thotë: Mendja është kusht i ngarkimit, sepse me mendje kuptohet: çështjet. Mendjet ndryshojnë, e për këtë arsye peshojë e mendjes është pjekuria.

Nga kjo rezultojnë tri çështje:

E para: Qëllimi me të kuptuarin e argumentit, pa marrë parasysh a është kuptimi në vet personin, apo me përfitimin e argumentit, pra paramendimin e argumentit, e jo besimin në të. Nga kjo nënkuptohet se edhe prej pabesimtarëve kërkohet që të veprojnë çështjet dytësore të sheriatit, sepse ato i paramendojnë argumentet. Kjo përputhet me mendimin, të cilit i kemi dhënë prioritet, kur e kemi shtjelluar këtë çështje. Ky mendim është mendimi i shumicës absolute të dijetarëve, të cilët deklarojnë se pabesimtari është i ngarkuar t’i zbatojë çështjet dytësore të sheriatit, edhe pse ata janë dakorduar me të tjerët se prej pabesimtarit kërkohen çështjet dytësore të besimit.

E dyta: I çmenduri dhe fëmija shumë i vogël (*gajre mumejiz*) nuk janë të ngarkuar, nga shkak se ata nuk kanë aftësi të kuptojnë bazën e kërkesës. Sa i përket fëmijës më të rritur (*mumejiz*), i cili edhe pse e kupton atë që nuk e kupton fëmija shumë i vogël (*gajre mumejiz*), ai nuk ka aftësi të kuptojë

plotësisht dhe në tërësi, ashtu siç e kupton logjika e shëndoshë për ekzistencën e Zotit të Lartmadhëruar; nuk e kupton si i rrituri i ngarkuar me adhurim, që e kupton detyrën, e kupton se pejgamberi është i vërtetë, përpos te këta të tjerët nuk arrihet qëllimi i ngarkesës.

E treta: Nuk mund të ngarkohet personi, kur ai është fjetur, apo është në çastin pa vetëdije, apo i dehuri deri sa të jetë i dehur, sepse këta nuk kanë mundësi të kuptojnë kërkesën.²⁴⁶

Argument për këtë është thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: ***“Është tërhequr lapsi nga tre persona: nga i fjeturi, deri sa të zgjohet, nga fëmija, deri sa të rritet dhe nga i çmenduri, deri sa të vetëdijesohet”***²⁴⁷

Ky kusht është replikuar tri herë.²⁴⁸

Replika e parë: Pasi që i çmenduri dhe fëmija nuk janë të ngarkuar, pse këta i kanë obligim zekatin, shpenzimet dhe detyrimet tjera!? Pse fëmija i rritur është urdhëruar të falet!?

Përgjigja në këtë është: Këto obligime nuk kanë të bëjnë me veprimet e fëmijës dhe të çmendurit, por kanë të bëjnë me veprat dhe borxhet e tyre,²⁴⁹ sepse fëmija është qenie njerëzore, e përgatitur për të kuptuar obligimin kur të arrijë moshën e pjekurisë. Ai, i cili e merr përsipër kryerjen e detyrave është kujdestari i tij, ose ata dy, pra kur fëmija të rritet, ose i pavetëdijshmi kur t’i vijë vetëdija, nuk ka të bëjë me obligueshmëri fare, por ka të bëjë me llojin e projektligjit (*ved’ë*), i cili projektligj ka të bëjë me të shkaktuarat, të cilat ndërlidhen me ligjet që fuqizohen prej të shkaktuarës, nëse ekziston dëmi prej disa veprimeve të kafshëve. Ndërsa, sa i përket urdhrit për faljen e namazit nga fëmija i moshërritur, nuk ka të bëjë nga ana e Ligjvënësit, por nga ana e kujdestarit të tij, sepse Muhamedi s.a.v.s ka thënë: ***“Urdhëroni fëmijët tuaj që të falen kur të mbushin shtatë vjet”***²⁵⁰

Për këtë arsye, i panjoftuari për ngarkesën dhe i dehuri nuk ngarkohen, kur nuk mund të informohen, respektivisht kur njeriu është i dehur, sepse që të dy janë në gjendje më të vështirë se fëmija i moshërritur. Sa i përket të kuptuarit të kërkesës nga Ligjvënësi, këta as nuk ndëshkohen, as nuk dënohen, nëse veprojnë në gjendjen e tyre.²⁵¹

Sa i përket vlefshmërisë së shkurorëzimit, te disa medhhebe, si f.v. te Shafiijtë, të cilët e konsiderojnë të vlefshme, kjo nuk ka të bëjë me ligjin obligativ, por ka të bëjë me atë që quhet “projektligj”(*ved’ë*), i cili shprehjen shkurorëzim e bën shenjë për të qenë shkurorëzimi i vlefshëm, ashtu siç

Ligjvënësi e ka bërë zenitin e diellit shenjë për obligueshmëri të namazit, e që shkakton kërcënim dhe ndëshkim.

Replika e dytë: Zoti i Lartmadhëruar ka kërkuar edhe nga i dehuri siç është rasti me ajetin: **“O ju të cilët keni besuar, mos u afroni në namaz deri sa jeni të dehur, dhe derisa mos të dini atë që e thoni”**.

Përgjigja me këtë është se: Qëllimi i kërkesës për t’u larguar nga falja e namazit nuk është kur njeriu të jetë i dehur, por ndalesë nga dehja kur njeriu dëshiron të falet, derisa ai nuk është i dehur.

Kuptimi i fjalisë në ajet është: Kur të dëshironi të faleni, mos u dehni, ashtu siç i thuhet atij i cili dëshiron të falet natën. Nëse je i ngopur, mos u fal natën, e që kuptimi i fjalisë është të mos ngopesh, nëse dëshiron të falesh natën, e dihet se ngopja nuk të pengon të falesh natën.

Kjo tregon se qëllimi i ajetit është: Namazi e ka kohën e kufizuar në të cilën kohë është obligim falja. Po të kishte qenë qëllimi i ajetit ndalimi i namazit në gjendje të dehjes, do t’na shpinte deri te largimi i namazit nga koha e vet me këtë tekst, e nuk do të kishte qenë gabim largimi i namazit (mosfalja). Përpos kësaj, duhet ditur se ky ajet ka zbritur në fazën e dytë të fazave renditëse të Ligjësimit të ndalimit të alkoolit. Ky ajet ka zbritur para ajetit: **“Nuk ka dyshim se alkooli. bixhozi, putat dhe lojërat e fatit janë ndyrësi e veprave prej veprave të shejtanit, andaj largohuni”**.

Pas gjithë kësaj, eksperti i sekreteve të Ligjësimit islam e kupton sekretin se ajeti kërkon në mënyrë absolute ndalimin nga pirja e alkoolit, pasi që, në përgjithësi, koha e namazeve është e ngushtë dhe, kur njeriu dehet, nuk e di se kur do të vetëdijesohet, e duhet të largohet nga pirja e alkoolit për t’i ruajtur kohët e namazit. Për këtë shkak, kur ka zbritur ky ajet, shumica e sehaveve janë larguar nga pirja e alkoolit, deri kur ka zbritur ajeti tjetër me radhë, të cilin e përmendëm **“Nuk ka dyshim se alkooli...”**

Replika e tretë:

Është vërtetuar se sheriatu Islam është ligj gjithëpërfshirës dhe për tërë njerëzimin. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Ne të kemi dërguar lajmërues dhe qortues për gjithë njerëzimin”**.

“Ne të kemi dërguar ty mëshirë për gjithë njerëzimin”. Ka njerëz të cilët nuk e flasin dhe nuk e kuptojnë gjuhën arabe dhe gjuhën e Kur’anit, e si kërkohet nga ata, me gjuhën të cilën nuk e kuptojnë, gjë që dëshmon mungesën e kushtit për t’u ngarkuar, i cili kusht është “mundësia e të kuptuarit”, siç kemi treguar më herët.

Përgjigjja në këtë është se: kushti i ngarkimit prej joarabëve plotësohet, ose duke e mësuar gjuhën arabe, ose duke e mësuar fenë në gjuhën e tyre. Ndërsa, sa i përket mësimit të gjuhës arabe, se është e vështirë dhe e rëndë, duhet pasur parasysh dy çështje:

1. Përkthimi i obligimeve të shariatit në gjuhët e huaja
2. Specializimi i një grupi të dijetarëve, që të mësojnë fenë drejt, të mësojnë gjuhët e huaja, e pastaj ata të dërgohen në vendet e tjera për të thirrur në Islam, e që kjo të jetë farz kolektiv i umetit Islam, siç deklarohet edhe Kur'ani fënik:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Le të bëhet një grup nga mesi i juaj, të cilët thërrasin në të mira, urdhërojnë të bëhen punë të mira dhe ndalojnë nga veprat e këqija. Ata do të jenë të shpëtuar.”(Ali Imran : 104)

Sa i përket përkthimit të Kur'anit, nuk kemi për qëllim përkthimin e përpiktë, sepse përkthimi i përpiktë i teksteve të Kur'anit, pa kurrfarë dyshimi, është çështje e prerë: se është i pamundur. Këtë e ka ndaluar shumica e dijetarëve të mëhershëm. E, nëse veç është përkthyer, ne veç shohim shumë e shumë gabime, kur tekstet e Kur'anit janë përkthyer në gjuhë të huaja, kur përpos kësaj ne kemi shumë komentime, ku ka mendime të ndryshme rreth përcaktimit të kuptimit, kuptim i cili në mënyrë të prerë e ka vetëm atë qëllim. E, nuk ka kurrfarë pengese që, kur të përkthehen kuptimet e fjalëve të Kur'anit, të përcaktohet se a e ka atë kuptim; por, nevojitet të thuhet se ai kuptim nuk është Kur'an, nga shkak se Kur'ani ka zbritur në gjuhën arabe. Allahu dy herë në dy ajete ka sfiduar njerëzit që të shkruajnë një Kur'an të tillë; Kur'ani është mrekulli e përgjithmonshme e Pejgamberit s.a.v.s, i cili do të mbetet gjithmonë i pakrahasueshëm në stilistikën, metodologjinë, sistemin dhe oratorinë e tij.

Kushti i dytë: Që i ngarkuari të ketë imunitet për të qenë i ngarkuar.

Gjuhësisht: Imunitet do të thotë familje, që ka kuptimin vlefshmëri. Zoti i Lartmadhëruar do të thotë: **“Kanë pasur përparësi në atë të drejtë, ndaj familjes së tyre”**. E imuniteti (familja) arrihet nëpërmjet intelektit dhe të

kuptuarit. Intelekti është mundësia e të kuptuarit, se e kuptojnë të gjithë të tjerët.

Amediu thotë: Janë dakorduar intelektualët se kusht i të ngarkuarit është që ai të jetë i mençur dhe që e kupton ngarkesën e obligimin, nga shkak se obligim do të thotë kërkesë, e është absurde që të kërkohej diçka që nuk ka mendje dhe që nuk ka aftësi kuptimi, siç janë kafshët dhe sendet e ngurta. Ky kusht na detyron që të studiojmë cilësinë e imunitetit dhe rastet aksidentale të tij.

Para se të sqaroj këtë, bëj të ditur se kur të flasim për të ligjësuarën, usulijnë e përmendin një çështje “filozofike”, e ajo është: obligimi për inekzistencën. Kuptimi i kësaj çështje është se nuk është qëllimi që inekzistenti i ngarkuar të kryejë detyrën, kur është inekzistent, por qëllimi është kërkesa e përhershme pa fillim e Zotit të Lartmadhëruar, i cili ka kërkuar nga inekzistenti, i cili do të krijohet dhe do të ekzistojë në të ardhmen, pasi që edhe do të plotësojë kushtet e obligueshmërisë.

Esharijë dhe maturdijtë thonë: Lejohet që i Ligjësuari të jetë i ngarkuar inekzistent.

Muëtzilët thonë: Nuk lejohet një gjë e tillë. Unë nuk do ta sqaroj në hollësi këtë çështje, sepse i takon shkencës së imlul kelamit (shkencës së besimit), e që në praktikë nuk ka vlerë më të madhe, as më të vogël se sa në shkencën praktike të usuli fikhut.

Bosht i mospajtimit të sqarimit të definicionit të ligjit është se:

Esharijtë thonë: Kërkesa e Allahut është fjalë e përhershme pa fillim.

Muëtezilët thonë: Kuptimi (*cilësia e Allahut*) se flet është se fjala është e krijuar (*e jo e përhershme pa fillim*)

Imuniteti dhe llojet e tij

Hanefijtë, imunitetin e kanë ndarë në:

1. Imunitet të obligueshmërisë dhe

2. Imunitet të kryerjes së obligueshmërisë.

Autori i librit “Keshful Esrar”²⁵² thotë: “Imuniteti i njeriut për diçka tjetër”. Vlefshmëria për të sjellë atë çështje dhe të kërkuarit prej tij.

Në aspekt të ligjit është shprehje e vlefshmërisë së obligimit, prej së cilës realizohen të drejtat legjitime ndaj tij, dhe çfarë të drejta ka i obliguari ndaj të tjerëve. Me fjalë të tjera, është “emaneti” për të cilin Zoti i Lartmadhëruar na ka informuar në Kur’an, të cilin emanet e ka marrë përsipër njeriu. Në Kur’an Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Emanetin e ka marrë përsipër njeriu”**. Imuniteti është i ndërlidhur me njeriun që nga çasti i fillimit të jetës së tij, de fakto dhe de jure, dhe bëhet individ me të drejta të tjerëve ndaj tij, dhe me të drejta të tij ndaj të tjerëve.

Siç e cekëm më parë, imuniteti është dy llojesh.²⁵³

1. IMUNITETI I OBLIGUESHMËRISË. - Është shkalla e njeriut, prej së cilës fillojnë të drejtat ndaj tij, dhe çasti prej nga fillojnë obligimet e tij ndaj të tjerëve. Te fukahatë quhet “**borxhlinj**”, e që është cilësi e sheriatit, nga ku njeriu bëhet individ me të drejta të tjerëve. Kjo është cilësi me të cilën njeriu cilësohet që nga momenti kur të formohet si embrion e deri në vdekje, pra në të gjitha fazat e jetës së tij, sepse kjo është natyrshmëri e njeriut.

Te dijetarët e jurisprudencës **borxh quhet një grumbull i të drejtave të njeriut ndaj të tjerëve, që duhet t’i kryejë, dhe një grumbull i të drejtave të të tjerëve ndaj tij.**

Kjo do të thotë se imuniteti simbolizohet me borxhin e njeriut që duhet ta kryejë, sepse imuniteti nuk është çështje materiale, por që pasqyrohet në formën që njeriu ka aftësi për t’i kryer detyrat. Kështu pra, quhet borxhi personal.²⁵⁴

2. IMUNITETI I KRYERJES SË VEPRIMIT. - Është niveli i njeriut për t’i kryer detyrat në vepër dhe me fjalë, të cilat i takojnë atij, ashtu siç i parasheh ligji. Bazë e nivelit është “dallimi”.

Imuniteti i kryerjes së veprimit i përngjan përgjegjësisë. Namazi dhe agjërimi, të cilat i kryen njeriu, pasi t'i kryejë, lirohet nga ai obligim. Dënimi material për tjetrin tërheq përgjegjësi. Në të dy llojet e imunitetit vërehet se është përdorë fjala “**njeri**”. Ndërsa, te juristët përdoret fjala “**person**” që përfshin personin fizik (individin) dhe personin juridik, siç janë organizatat, shoqatat dhe ndërmarrjet. E vërteta është se edhe sheriatu islam e pranon personin juridik. I ligjësuari mundet të jetë edhe person juridik, kur thuhet: “Arka qendrore Islame e trashëgon të vdekurin, nëse ai nuk ka trashëgimtarë”. Kjo është e drejtë e saj.

Testamenti lejohet për xhami, pra edhe institucioni i xhamisë ka të drejta dhe obligime. Thuhet: Vakëfi i xhamisë.

Lejohet vakëfi edhe për fëmijën para se të lind, e po ashtu ai ka edhe të drejtë trashëgimie: i caktohet pjesa e pasurisë, pastaj i rezervohet nga pasuria e të vdekurit, deri sa të realizohen të drejtat e të gjithëve, e pas vdekjes ekzekutohen obligimet, siç janë: shpenzimet për përcjellje deri në botën tjetër, qefinimi, varrimi, larja e borxheve dhe zbatimi i testamentit të tij. E gjithë kjo çka u përmend vërtetohet se fikhu islam e pranon personin juridik, edhe pse nuk e shpreh qartas, me rëndësi është pranimi i kuptimit të fjalës.

Etapat e imunitetit: Gjatë jetës së tij njeriu kalon nëpër katër etapa, duke filluar që nga etapa në barkun e nënës e deri sa të rritet e të arrijë imunitetin, e ato mund të jenë: ose të plota, ose të mangëta.

- Etapa e parë: embrioni;
- Etapa e dytë: foshnje;
- Etapa e tretë: fëmijë dallues;
- Etapa e katërt: etapa e pjekurisë.

Llojet dhe fazat e imunitetit²⁵⁵

Rastet e imunitetit obligativ.

Imunitet obligativ mund të jetë:

1. Imuniteti i mangët ose

2. Imuniteti i plotë.

1. Imuniteti obligativ i mangët: Është imuniteti obligativ i embrionit, te i cili rezultojnë vetëm të drejta ndaj tij, e jo që ai të ketë të drejta ndaj të tjerëve, por me kusht që të lindë i gjallë. Për embrionin rezultojnë të drejta pa pasur nevojë që ai të dakordohet, siç janë: trashëgimia, testamenti dhe vakëfi për të, mirëpo ai nuk ka të drejta dhe obligime ndaj tjerëve. Nga kjo rezulton se të drejtat për të cilat nevojitet pëlqimi nuk pranohen, siç janë: dhurata, shitblerja etj., sepse embrioni nuk e ka mekanizmin e të shprehurit. Po ashtu, janë të papranueshme dhuratat, sadakaja dhe aktet e shitblerjes prej tij. Prej pasurisë së tij nuk është e obligueshme të shpenzohet për nevojtarët e afërm të tij.

Shkak i imunitetit obligativ të mangët te embrioni është se: Pasuria është dy drejtimesh:

Drejtimi i parë është se ai është pjesë e nënës së tij,

Drejtimi i dytë është se ai është person i pavarur.

Nga aspekti i parë, nuk konsiderohet se ka imunitet të plotë për të qenë i vlefshëm, për të pasur të drejta, detyra dhe obligim.

Nga aspekti i dytë, konsiderohet se ka imunitet të mëngët vetëm për t'i realizuar të drejtat ndaj tij.

Duke pasur parasysh se ekzistimi i embrionit është diskutabil, fukahatë e kanë kushtëzuar që embrioni të lindë i gjallë; nëse lind i vdekur, nuk ka të drejtë as të testamentit, e as të trashëgimisë.

Trashëgimia, e cila është rezervuar t'i kthehet trashëguesit, e pastaj prej trashëguesit shpërndahet te trashëgimtarë të tjerë.

Imunitetin e obligueshmërisë së mangët, disa dijetarë e kanë ilustruar me të vdekurin e bankrotuar, sepse ai ende ka obligime ndaj borxhlinjve. Mirëpo, disa të tjerë kanë thënë: kjo nuk ka të bëjë me temën në fjalë, sepse vdekja e ka përfunduar njeriun dhe ai, absolutisht, nuk ka imunitet.

2. Imuniteti i obligueshmërisë së plotë: Ky imunitet fillon që nga lindja, në të gjitha etapat, deri në vdekje, kur njeriu ka të drejtë t'i realizojë të drejtat, detyrat dhe obligimet. Nuk ka njeri që nuk e posedon këtë imunitet.

Por, duhet ditur se fëmija deri në moshën shtatëvjeçare nuk ka imunitet të obligueshmërisë së plotë. Ai meriton të drejta dhe obligohet me detyrime, të cilat kujdestari i tij mund t'i kryejë në vend të tij, si shpenzimi për nevojtarët, zekati dhe sadekatul fitri, mirëpo ai, absolutisht, nuk ka imunitet në këto obligime, sepse i ka aftësitë e kufizuara për t'i kryer ato obligime. Nëse ngarkohet me detyrime materiale, atëherë kërkesa i drejtohet kujdestarit, apo përgjegjësit të tij, e prej tij nuk kërkohet asgjë, siç janë: zekati prej pasurisë së tij, dënimet dhe kompensimet.

Llojet e imunitetit për të kryer detyrat

Ky imunitet ka të bëjë me të gjitha veprimet dhe obligimet e shariatit. Mund të jetë i mangët ose i plotë, varësisht prej etapave të njeriut pas viteve të dallimit, përderisa para viteve të dallimit imuniteti i kryerjes së veprimit nuk ekziston fare. *Shembull:* i çmenduri dhe fëmija jodallues. Veprimet e të dyve, edhe të të çmendurit, edhe të fëmijës jodallues, nuk rezultojnë rezultate ligjore. Aktet kontraktuese të tyre janë të pavlefshme, vetëm se mund të merret pasuria nga pronësia e tij, nëse e mbyt tjetrin, ose e dëmton tjetrin materialisht. Kështu, në vend të tyre veprimet i realizon kujdestari i tyre, babai i tyre, gjyshi i tyre, për t'i plotësuar nevojat e tyre, pra të fëmijës dhe të të çmendurit.

1. Imuniteti i mangët i kryerjes së detyrave. Ky imunitet është te njeriu në etapën e fëmijërisë, kur i dallon gjërat, e deri në etapën e pjekurisë. I këtij imuniteti është edhe mendjelehti, i cili nuk ka arritur në fazën e çmendurisë së plotë, por është i dobët në dallimin e çështjeve të mira dhe të këqija.

Në këtë rast, duhet bërë dallimin në mes të të drejtave të Allahut dhe të drejtave të njerëzve.

Sa i përket të drejtave të Allahut, ato janë të plotfuqishme te fëmija dallues, si f.v: besimi, pabesimi, namazi, agjërimi dhe haxhi, vetëm se nuk

është i detyruar t'i kryejë detyrat e adhurimeve, përpos si shenjë edukimi dhe ushtrimi. Prej veprimit të tij nuk mund të pasojë kryerja apo moskryerja e borxhit. Nëse e fillon namazin, nuk e ka për detyrë ta përfundojë në tërësi, e nëse gjatë faljes i prishet namazi, nuk e ka për detyrë ta kryejë kada.

Sa i përket pabesimit të fëmijës se a rezultojnë produkte të kësaj bote apo jo, dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme, ndërsa sa i përket pabesimit të tij, të gjithë janë të pajtimit se në botën tjetër është përgjegjës për pabesimin e tij, pra nëse fëmija tradhton fenë,

Te Ebu Hanife dhe Muhamedi llogaritet e plotfuqishme dhe ndahet prej bashkëshortes së tij përgjithmonë dhe se nuk ka të drejtë trashëgimie.

Te Ebi Jusufi dhe te Shafiiju, nuk merret vendim për tradhti feje, nga shkaku se vendimi për tradhti feje sjell dëm të plotë dhe nuk sjell kurrfarë dobie; për këtë arsye nuk lejohet që për fëmijën të gjykohet ashtu. Kështu që atij nuk i ndalohet e drejta e trashëgimisë, e as nuk shkurorëzohet përgjithmonë nga bashkëshortja.

Sa i përket të drejtave të njerëzve:

Te Shafiijtë, veprimet dhe kontratat e fëmijës shpallen të pavlefshme. Ndërsa,

Te Hanefijtë, ato të drejta të njerëzve i klasifikojnë në tri kategori.

Kategoria e parë: Veprimet që sjellin dobi të tërësishme

Këtu bëjnë pjesë veprimet që hyjnë në pronësi të tij pa kompensim, si f.v: pranimi i dhuratës dhe i sadakasë. I pranohet paga, nëse ka kryer ndonjë punë; konsiderohet i plotfuqishëm autorizimi, nëse nuk ka qenë i detyruar, sepse këto janë veprime përgatitore, siç thotë Zoti i Lartmadhëruar: **“Dhe sprovoni jetimët”**. Këto veprime konsiderohen të plotfuqishme, nëse fëmija i vepron, dhe nuk ka nevojë të ketë leje nga kujdestari apo i autorizuari i tij.

Kategoria e dytë: Veprimet që sjellin dëme të tërësishëm

Janë veprimet që shkaktojnë shpronësim pa kompensim, si f.v: shkurorëzimi, lirimi i robit, dhurata, sadakaja, vakëfi, garancioni i borxhit apo i individit. Këto janë të pavlefshme, nëse kryhen nga fëmija dallues, edhe nëse kujdestari i tij ia lejon, nga shkaku se këto veprime e aktivitete kujdestari nuk i ka në kompetencë.

Kategoria e tretë: Veprimet, të cilat sillen rreth dëmit dhe dobisë.

Janë veprime, nga të cilat mund të rezultojnë edhe dëmi, edhe dobia, si f.v: shitblerja, qiradhënia, kurorëzimi e të ngjashme. Këto janë të lejuara nga

fëmija dallues dhe fuqizohen me lejimin e kujdestarit të tij. Kjo bazohet në atë se ka bazë të imunitetit për kryerjen e veprimit, por nëse kujdestari nuk e lejon, atëherë pezullohen deri kur të lejojë kujdestari i tij, për shkak se fëmija dallues ka mangësi kompetence; e nëse nuk e lejon, anulohet. Lejimi e plotëson mangësinë, kështu që kontrata, apo veprimi, buron nga imuniteti i plotë.

2. Imuniteti i plotë i kryerjes së veprimit. Këtë imunitet e posedon ai, i cili e arrin moshën e pjekurisë dhe të mençurisë. Pjekuria arrihet ose nëpërmjet shenjave natyrore të pjekurisë, ose, siç e mendon shumica absolute e dijetarëve, kur fëmija t'i mbushë pesëmbëdhjetë vjet.

Bazë e kësaj është se imuniteti i kryerjes së veprimit arrihet kur të plotësohet intelektu. Ligjet janë të ndërlidhura me faktorë të jashtëm të qartë, kështu që personi llogaritet i mençur që nga momenti i pjekurisë dhe prej atij momenti llogaritet se ka imunitet të plotë të kryerjes së veprimit, përderisa nuk i paraqitet ndonjë dukuri që ia heq imunitetin. Kur njeriu ka imunitet të kryerjes së veprimit të ngarkesave të sheriatit, e ka për obligim t'i kryejë ato, e nëse nuk i kryen, bën mëkat, dhe i lejohen të gjitha veprimet dhe kontratat e lejuara, si dhe rezultojnë të drejta të shumta, por edhe ndëshkohet për të gjitha veprimet dhe aktivitetet e ndaluara.

Dukuritë të cilat ndikojnë në heqjen e imunitetit

Imunitetit të kryerjes së veprimeve mund t'i paraqiten dukuri, të cilat ndikojnë në imunitetin e tij, pra mund t'i paraqitet njeriut dukuria, e cila ia dobëson imunitetin, ose ia heq në tërësi, ose ia ndryshon disa ligje. Këto dukuri janë dy llojesh:

Dukuritë qiellore janë dukuri me të cilat njeriu nuk ka qasje, ose zgjedhje.

Dukuritë e përfituara janë dukuritë me të cilat njeriu ka qasje, që do të thotë mund t'i largojë, por edhe mund t'i përfitojë. Dukuritë qiellore janë me ndikim më të madh dhe që shkaktojnë ndryshime më të shumta, andaj po fillojmë nga ato:

Dukuritë qiellore: Këtu bëjnë pjesë njëmbëdhjetë dukuri, e ato janë:

1. çmenduria,
2. vegjëlia,
3. mendjelehtësia,
4. harresa,
5. gjumi,
6. humbja e vetëdijes,
7. robëria,
8. sëmundja,
9. menstruacioni,
10. lehonja dhe
11. vdekja.²⁵⁶

1. Çmenduria

Është çrregullim psikik, ashtu që pengon të folurit dhe veprimet që zhvillohen normalisht, përpos rasteve të rralla. Çmenduria e liron të çmendurin nga të gjitha adhurimet, pasi që ai nuk ka aftësi t'i kryejë adhurimet, ashtu siç i ka kërkuar Ligjvënësi, pra që të kryhen si fizikisht, ashtu edhe mentalisht. I çmenduri ndëshkohet për veprimet, ndërsa për të folur nuk ndëshkohet. Për konfesionin islam të tij gjykohet për nga prejardhja e tij prindërore, ndërsa nuk gjykohet si tradhtar i fesë në bazë të prindërve të tij.²⁵⁷

Çmenduria mund të jetë e përkohshme dhe e përhershme. Që të dyjat mund të jenë çmenduri prej lindjes, ose çmenduri që paraqiten pas moshës së pjekurisë.

Çmenduria prej lindjes është shkak i lirimit absolut nga adhurimet. Ndërsa, sa i përket çmendurisë së përkohshme, ajo dallon varësisht prej llojit të adhurimit,

Te Ebu Hanifë dhe te Ebu Jusufi, lirohet nga namazi nëse çmenduria zgjat më shumë se një ditë dhe një natë, ndërsa:

Te Imam Muhamedi, nëse çmenduria i zgjat sa gjashtë kohë të namazit. I çmenduri i përkohshëm lirohet nga agjërimi, nëse çmenduria i zgjat një muaj, ndërsa nga zekati lirohet, nëse zgjat një vit të plotë.

Ebu Jusufi mendon se lirohet nga zekati, nëse çmenduria i zgjat më pak se një vit, e nëse i zgjat më shumë se një vit, nuk lirohet.

Imam Shafiiu dhe Zuferi mendojnë se çmenduria është shkak i lirimit nga adhurimet, pra është pengesë e obligueshmërisë së tyre, pa marrë parasysh nëse ajo çmenduri është e lindjes së hershme, apo e mëvonshme, e paktë apo e shumtë, saqë, nëse njeriu çmendet vetëm një pjesë (disa ditë) të muajit Ramazan, ai për ditët e kaluara nuk agjëron kada, njësoj sikurse fëmija, i cili arrin moshën e pjekurisë në mes të muajit Ramazan, apo sikurse pabesimtari, i cili pranon Islamin në mes të muajit Ramazan. Kështu, nëse të çmendurit i vjen vetëdija në mes të ditës, nuk i fal kada namazet e kaluara. Kjo është në harmoni me hadithin e cekur më lartë: ***“Lapsi është ngritur nga tre persona...”*** e prej tyre ***“nga i çmenduri deri sa të vetëdijesohet”***.

Sa i përket çmendurisë së përkohshme, Ebu Hanifë mendon se nëse i paraqitet pas moshës së pjekurisë, lirohet nga adhurimet analog me të

fjeturin dhe me atë të cilit i humb vetëdija, sepse këta e kanë obligim t'i plotësojnë kada, sepse nuk kanë vështirësi në këtë. Ndërsa:

Te Ebu Jusufi, nëse çmenduria është prej lindjes, është i njëjti shkak i lirimimit prej adhurimeve, sikurse te çmenduria pas moshës së pjekurisë,

Imam Muhamedi mendon ndryshe: ai mendon se nuk lirohet për çmendurinë e përkohshme.

2. Mendjelehti

Ndonjëherë te njeriu paraqitet çrregullim në mendje, saqë i ngatërrohet biseda, ndonjëherë i ngjan bisedës së intelektualëve, e ndonjëherë bisedës së të çmendurve.²⁵⁸

Dispozita e tij është sikurse te fëmija dallues, të cilin do ta sqaroj më vonë. Disa dijetarë bëjnë dallimin në mes të dy llojeve të mendjelehtësisë. Një lloj i mendjelehtësisë është kur personi në fjalë nuk mund të kuptojë dhe nuk mund të bëjë dallime.

Dispozita e këtij është sikurse te dispozita e fëmijës jodallues. Është një lloj i mendjelehtësisë, mirëpo nuk mund t'i perceptojë gjërat, sikurse i perceptojnë intelektualët.

Dispozitat: për të vlejné të gjitha dispozitat e fëmijës dallues.

E vërteta është se kemi vetëm një lloj të mendjelehtësisë, llojin të cilin e kemi përmendur, se ndryshe do të kalonte në nivelin e të çmendurit, pra të shikohet në sëmundjen e pacientit dhe në sjelljet reale të tij; ndërsa sa i përket dispozitës, për të nuk ka mospajtime.

3. Vegjelia

Fëmija, deri sa t'i vijë intelekti, është si i çmenduri; ai dënohet për shkaktimin e dëmeve materiale, pra, nëse e shkatërron pasurinë e të tjerëve, ai dënohet me kompensimin e dëmit. Ndërsa, sa i përket fjalëve të tij, ligjërisht nuk merren parasysh, ngase ai nuk e dallon drejt kuptimin e fjalëve. Kështu, deklaratat dhe kontratat e tij janë të pavlefshme, edhe nëse kujdestari ia lejon. Ndërsa, pasi që fëmija dallon kuptimin e fjalëve dhe kalon në fazën e fëmijës dallues, ai arrin imunitetin e mangët të kryerjes së

veprimeve, për shkak të kufizimit të logjikës së tij. Kështu që bien obligimet për të cilat ekziston mundësia të bien nga i moshërrituri prej të drejtave të Allahut, siç janë: namazi, agjërimi dhe adhurimet tjera, sepse me arsyetim mund të ndodhë lirimi prej tyre për të moshërriturin, mirëpo nuk bien prej tij obligimet për të cilat nuk ekziston mundësia të bien, si f.v.: obligueshmëria e besimit është obligim i përgjithmonshëm, përderisa veprimet nuk i sjellin dëm atij, si dhurata, sadakaja janë të vlefshme, ndërsa veprimet që për të mund të jenë edhe të dëmshme, edhe të dobishme, i lihen në kompetencë kujdestarit të tij, siç e kemi sqaruar edhe te obligueshmëria e mangët e kryerjes së veprimeve.²⁵⁹ Edhe pse vegjëlja është gjendje bazike dhe natyrshmëri e njeriut, atë e kemi përshkruar te dukuritë e paraqitura, nga shkaku se te njeriu është parim se është e mundur që ai mos t'i përkushtohet obligimeve dhe të mos e njohë Allahun e Lartmadhëruar. Me fjalën **“dukuri”** kam për qëllim: dukuritë, të cilat nuk janë të patjetërsueshme për njeriun dhe që heqin imunitetin, e dihet qartë se vegjëlja është e patjetërsueshme për çdo njeri.

4. Harresa

Është dukuri e mosdijes së njeriut, të cilën veç patjetërsisht e ka ditur, edhe pse shumë çështje tjera i di. Me fjalë tjera, nuk i bie në mend ajo çka i nevojitet në kohën e duhur.

Harresa nuk e heq imunitetin e obligueshmërisë, pasi që ai ende e ka logjikën e shëndoshë dhe mund t'i pranojë obligimet, ndërsa e heq imunitetin e kryerjes së detyrave, sikurse dukuritë dhe arsyetimet tjera.

Dispozita: Llogaritet arsyetim për të drejtat ndaj Allahut të Lartmadhëruar, pasi që mëkati për të është ngritur, siç thotë Pejgamberi s.a.v.s.: **“Nga umeti im është ngritur mëkati i harresës dhe i të paqëllimshmes”**.²⁶⁰ Ndërsa, sa i përket rezultimit prej veprës me harresë, Hanefijtë harresën e kanë klasifikuar në dy lloje:

- Ose harresë, që përkufizohet në vetë njeriun, si f.v.: ngrënia me harresë në namaz, namazi prishet, pasi që ekziston përkujtuesi, e ai përkujtues është qëndrimi në namaz.

- ose harresë që nuk ka përkujtues, si f.v.: ngrënia gjatë agjëritimit, sepse natyrshmëria e agjëritimit është mosngrënia heqja dorë nga ngrënia.

- ose që nuk ka, si f.v.: lënia e të përmendurit të Allahut në therje të kafshëve; nuk ka arsyetim të lihet, pasi që të përmendurit është mjet i gjuhës (e jo i dorës).

Nga kjo rezulton se: nëse falësi i namazit, në uljen e fundit jep selam duke harruar, i llogaritet arsyetim dhe nuk i priset namazi, pasi që nuk i llogaritet atij serioze; dhe harresa, në të shumtën e rasteve, në gjendje të tillë ndodh për shkak të dhënies së selameve të shpeshta në uljen e fundit të namazit.

Sa i përket të drejtave të robërve, harresa nuk llogaritet arsyetim, sepse nëse njeriu me harresë e prish, apo e shpenzon kapitalin e një njeriu tjetër, duhet që të dënohet me kompensim të atij kapitali. Kjo nga shkak se të drejtat e robërve janë të shenjta, dhe njerëzit kanë nevojë për ato të drejta. Ndërsa, e kundërta është me të drejtat e Allahut të Lartmadhëruar, sepse ato të drejta janë sprovë për njeriun dhe për ato nevojitet qëllimi. E, harresa e anashkalon qëllimin.²⁶¹

5. Gjumi

Është çështje që paaftëson të kuptuarit e lëvizjeve të dukshme e të vullnetshme, e cila shkakton vonimin e kryerjes së kërkesës në kohën e kërkuar, sepse kuptimi e ka vonuar, mirëpo nuk obligon vonimin e obligueshmërisë. Kjo nga shkak se gjumi nuk e zë vendin e borxhit dhe të Islamit, sepse mund të kryhet obligimi pasi ta vërejë, ose mund ta kryejë kada. Argument për këtë është thënia e Pejgamberit s.a.v.s: ***“Kush fle dhe nuk e falë namazin, ose e harron, le ta falë kur t’i kujtohet”***. Nuk ka kompensim tjetër përpos kësaj.

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: ***“Fale namazin, si kujtim ndaj Meje”***. Në të dy rastet nuk ka mëkat, sepse në esencë nuk të jep rast për të zgjedhur. Për këtë arsye, fjalët e atij, i cili është në gjumë, nuk merren parasysht: shkurorezimi i të fjeturit është i pavlefshëm, lirimi i robit prej tij është i pavlefshëm, përqaftimi i Islamit prej të fjeturit është i pavlefshëm, tradhtia e fesë prej të fjeturit është i pavlefshëm, shitblerja e të fjeturit është e pavlefshme. Mirëpo, nuk priset namazi, nëse brenda tij fle falësi; pra është e vërtetë se gjumi në namaz nuk e prish namazin.

6. Humbja e vetëdijes

Humbja e vetëdijes e paaftëson shumë të kuptuarin dhe mjetet e lëvizjeve të vullnetshme, sepse është sëmundje që e sulmon trurin ose zemrën. Nga shkaku se është sëmundje, e cila pengon kuptimin e kërkesës dhe ndikon negativisht më shumë se gjumi. Për këtë arsye, humbja e vetëdijes e prish gjithmonë namazin.²⁶¹

Dispozita: E heq imunitetin e obligueshmërisë dhe imunitetin e kryerjes së veprimit. Sa i përket humbjes së vetëdijes për një kohë të shkurtër, ajo është njësoj sikur gjumi: e ka obligim që ta kryejë obligimin kada (me vonesë). Ndërsa, nëse humbja e vetëdijes zgjat një kohë të gjatë, ajo është sikurse çmenduria dhe vegjëlia: nuk e ka obligim kryerjen e obligimit kada (me vonesë).

Shafiiju r.a. ka thënë: Nëse humbja e vetëdijes zgjat sa një kohë e namazit, nuk bëhet obligim kryerja e obligimit kada, e që e kundërta është me rastin e gjumit, sepse njeriu fle me dëshirën dhe vullnetin e njeriut, ndërsa humbja e vetëdijes ndodh pa dëshirën dhe vullnetin e njeriut.

7. Robëria

Gjuhësisht do të thotë “dobësi”. Thuhet: rrobë e kualitetit të dobët, zemra e dobët.

Ndërsa, në terminologjinë e fukahave, robëria është shprehje e plogështisë juridike, të cilës i nënshtrohet personi duke pranuar që të jetë pronë e tjetërkujt. Sundohet nga sundimi, ashtu siç sundohen kafshët e egra dhe shtëpiake. Është shprehje, e cila nuk participohet. Kështu pra, robëria nuk mund të participohet, pra robëria e një pjese është robëri e tërësisë, dhe liria e një pjese është liria e tërësisë.

Robi nuk ka të drejtë të pronësojë pasuri, pasi që vet është pronë e pronarit të tij.

Robi nuk e ka obligim haxhin, pasi që nuk ka të drejtë pronësie, Mirëpo, e ka obligim namazin dhe agjërimin, sepse këtë të drejtë dhe këtë fuqi e ka. Robi ka të drejtë kurorëzimi, të jetës dhe të drejtën e gjakut.

Deklarata e robrit është e plotfuqishme në dënime decitive dhe kriminale, hakmarrjeje, në vjedhje të sendeve të shpenzuara dhe të pashpenzuara, sepse robi në këto çështje nuk mund të pronësohet.

Në krime, në afat të pritjes (ideti) të bashkëshortes së tij, kur të shkurorëzohet me bashkëshorten e tij, robrit i përgjysmohet dënimi, nga i liri në çështje të cilat përgjysmohen. P.sh. shkopimi për prostitucion: ai shkopohet me pesëdhjetë të rëna (sa gjysma e njëqind të rënave). Afati i pritjes (ideti) është sa dy menstruacione.

Robëresha, pra, sa gjysma e të lirës. Robëresha mund të shkurorëzohet vetëm dy herë (jo sa e lira, e cila shkurorëzohet vetëm tri herë).

Robi ka të drejtë të martohet vetëm me dy gra.

Vlera e “**Dijes**” së robrit është sa gjysma e vlerës së “**Dijes**” së të lirit.²⁶²

Kështu kuptohen specifikat e robrit në të gjitha temat e fikhut Islam, si f.v. Në temat e “xhihadit”, përbetimeve etj.

8. Sëmundja

Është gjendje e panatyrshme që paraqitet në trupin e njeriut, e cila paaftëson njeriun të kryejë detyrën, apo veprimin.

Dispozita: Nuk e heq imunitetin e obligueshmërisë së dispozitës në të drejtat e Allahut, në të drejtat e robërve, dhe as imunitetin e adhurimit, sepse sëmundja nuk sjell gjendje paralizuese që të mos kryhen obligimet logjike e as shprehimore. Mirëpo, pasi që sëmundja është shkak i aftësisë së kufizuar, atëherë edhe adhurimi ligjësohet në bazë të mundësive; nëse ekziston mundësia, falja bëhet ulur, e nëse nuk ekziston mundësia ulur, falja bëhet shtrirë, ose mbështetur.

Pasi që sëmundja, normalisht, është shkak i vdekjes, vdekja është faktor i trashëgimisë; edhe sëmundja është shkak, i cili ka të bëjë me të drejtat e trashëgimtarëve, borxhlinjve, kështu që sëmundja bëhet shkak që t’i merret e drejta apo t’i kufizohet e drejta, nëse sëmundja është sëmundje në shtratin e vdekjes.

E drejta i merret që në fillim të sëmundjes dhe përfshin tërë pasurinë e të sëmurit, nëse e tërë pasuria e tij është borxh te ndonjë borxhli: i merret e drejta e dy të tretave të pasurisë, sepse konsiderohet si e drejtë e trashëgimtarëve. Pra, i merret sasia e së drejtës, aq sa është sasia e së drejtës së borxhliut dhe e trashëgimtarëve.

Duke pasur parasysh marrjen e të drejtës, atëherë çdo veprim i tij mund të shpallet i pavlefshëm, si f.v: dhurata, shitblerja konsiderohen të vlefshme, nëse bëhen aty për aty, ndërsa shpallen të pavlefshme, nëse ngrihet akuza se këto janë të ndërlidhura me sëmundjen e vdekjes. Çdo veprim që nuk mund të shpallet i pavlefshëm është sikurse të ketë qenë e ndërlidhur me vdekjen, si f.v: lirimi i robit është i barabartë me borxhin e borxhliut, që do të thotë se i sëmuri e liron një rob, e që ai rob kushton sa shuma e borxhit, apo lirimi i robit, i cili është sa e drejta e trashëgimtarit, që do të thotë të lirojë robin, shuma e të cilit është sa shuma me vlerë më të madhe se një e treta e pasurisë; në atë rast nuk shpallet lirimi i pavlefshëm, por i kthehet borxhi borxhliut në të njëjtën vlerë të liritit të robit, ose në rast të të drejtës të trashëgimtarit, nëse është vlera më shumë se një e treta, shuma e vlerës më shumë se një e treta i kthehet trashëgimtarit.²⁶²

Nuk lejohet ekzekutimi i kontributeve të të sëmurit në prag të vdekjes, si f.v: dhuratat dhe sadakaja. I lejohet nën shumën e një të tretës së pasurisë. Shikuar në heqjen e imunitetit në këto kontribute, veprojmë kështu: të drejtat materiale, të cilat janë të pastra si e drejta e Allahut, nëse i sëmuri e jep vet, i zbatohet nën shumën e një të tretës së pasurisë, pa marrë parasysh se a janë obligime në vetvete, si f.v. zekati dhe sadekatul fitri, apo janë si prodhim i paaftësisë, si f.v. fidjeja e agjërimit. Nëse nuk i ka kryer vetë, nuk titullohet borxh, i cili ka përparësi ndaj trashëgimtarit, e nëse lë testament vaxhib, i zbatohet në vlerë të një të tretës. E, nëse nuk lë testament në këtë botë, nuk i zbatohet, por dënohet në botën tjetër.

Shafiiju r.a. ka thënë: Nëse këto obligime i kryen vet, zbatohet nga e gjithë pasuria e tij, pra nëse e tërë pasuria e tij është sa këto borxhe, por edhe nëse nuk i kryen këto obligime, atëherë e tërë pasuria, pas vdekjes, ka përparësi me këto obligime ndaj trashëgimisë dhe testamentit, njësoj sikurse borxhet, të cilat kanë përparësi ndaj robërve të Allahut, pa marrë parasysh se a ka lënë testament apo jo.

9. Menstruacioni dhe 10. Lehonja

Menstruacioni është gjaku i cili rrjedh nga mitra e femrës në gjendje të shëndetshme.

Lehonja është gjaku, i cili rrjedh pas lindjes së foshnjës.

Që të dyja, si menstruacioni, si lehonja, kanë dispozita të përbashkëta. Nuk e heqin imunitetin e obligueshmërisë, e as imunitetin e kryerjes së veprimit, pasi që kanë aftësi psikike dhe fizike dhe ende mbeten borxh. Vetëm se është thënë tekstualisht se menstruacioni e lehonja janë papastërti, ndërsa pastërtia është kusht i namazit. E, kur të mungojë kushti, kryerja e obligimit është i pavlefshëm, ndërsa sa i përket kryerjes së obligimit me vonesë (kada), namazi nuk bëhet obligim që të kryhet me vonesë (kada). Kjo për t'u çliruar nga vështirësia, sepse namazi është i shpeshtë dhe i përditshëm, ndërsa sa i përket agjërimit, edhe pse pastërtia e lehonës dhe e gruas me menstruacion është kusht për namaz, nuk bie imuniteti për ta kryer agjërimin me vonesë (kada) nga ato. Kjo nga shkakun se menstruacioni nuk zgjat një muaj, ndërsa lehonja është e rrallë, e nuk përpilohet dispozita sikurse te ai, të cilit i humbet vetëdija një muaj.²⁶³

11. Vdekja

Është paaftësi totale, pra kur nuk mund të kryhet asnjë veprim në asnjë rast, është çështje normale sipas ehli sunetit.

Dispozita: E heq imunitetin e dispozitave të kësaj bote dhe obligueshmërinë, saqë i vdekuri lirohet nga të gjitha adhurimet.

Këtë do ta sqarojmë si vijon: Dispozitat janë dy llojesh.²⁶⁴

1. Dispozita e kësaj bote dhe

2. Dispozita e botës tjetër.

1. Sa i përket dispozitave të kësaj bote, i vdekuri konsiderohet sikurse të ketë qenë në jetë i gjallë. Këto dispozita ndahen në katër kategori:

- Të drejtat materiale dhe të drejtat e të tjerëve ndaj tij;
- Të drejtat materiale, dëmet dhe të drejtat e tij ndaj të tjerëve;
- Çka mund të përfitoj shpërblime nëpërmjet të adhurimeve;

- Çka mund të ndëshkohet prej gabimeve dhe moskryerjes së adhurimeve.

Në të gjitha këto lloje, i vdekuri i ka dispozitat, sikurse dispozitat e të gjallit, ngase varri i të vdekurit është sikurse djepi i fëmijës, i cili është vendosur në djep, si përgatitje për t'u ngritur në këmbë dhe për të dalë.

Dispozitat e botës tjetër, gjithashtu, janë katër llojesh:

1. Çka është prej çështjeve obligative, të gjitha bien me rastin e vdekjes, përpos në mëkate: merr fund prej tij obligueshmëria e dhënies së zekatit, faljes së namazit dhe adhurimeve tjera. Kjo nga shkak se qëllimi i kryerjes së këtyre obligimeve ka qenë: të kryhen me vullnet të lirë dhe që të sprovohet, ndërsa ai me vdekjen e tij nuk ka vullnet, e as sprovë.

2. Dispozitat të cilat janë ligj për plotësimin e nevojave të tjerëve përpos të vdekurit.

Nëse është e drejtë që është e ndërlidhur për çështje të caktuar si p.sh: sendi hipotekë, ose e marrë me qira, ose e uzurpuar, ose e deponuar, ose që është marrë në përgjegjësi (emanet), vazhdon të veprohet ashtu siç ka qenë e destinuar para vdekjes, sepse këto çështje nuk janë të ndërlidhura me vdekjen; mirëpo, janë të ndërlidhura me çështjet e caktuara, ndërsa të drejtat e robërve janë të ndërlidhura me çështjet materiale (kapitale). Ndërkaq, nëse është borxh dhe nuk ka më pasuri nga i vdekuri, për shkak se ai e ka harxhuar para vdekjes, ose me vdekjen e tij, por që mbetet borxhi dhe i shpenzohet pasuria duke larë borxh nga pasuria e tij, ose nga hipotekimi i tij, të cilin borxh e ka pasur para vdekjes së tij, duke pasur parasysh se borxhi nuk e lan vetveten e tij.

Ebu Hanifë mendon se: Hipotekimi nga i vdekuri i bankrotuar është i pavlefshëm. Kjo nga shkak se hipotekimi është detyrim dhe kërkim. E, në këtë rast as nuk kërkohet, as nuk ka detyrim.

Dy nxënësit e tij dhe të gjithë dijetarët e tjerë mendojnë se: Hipotekimi është i vlefshëm. Kjo nga shkak se vdekja nuk e lanë borxhin dhe nuk liron të vdekurin nga të drejtat që i ka ndaj të tjerëve. E, sipas Ixhmait i kërkohet atij borxhi në botën tjetër, e pasi që në botën tjetër i kërkohet, gjithashtu i kërkohet edhe në këtë botë, nëse të vdekurit i del në shesh ndonjë pasuri, ose të vdekurit i jepet ndonjë donacion.

Sa i përket asaj se të vdekurit nuk mund t'i kërkohet borxhi, sepse i vdekuri është i paaftë, kjo nuk e pengon vlefshmërinë e garancioneve. Pra, situata është e njëjtë, sikur të ketë qenë borxhliu bankrotues i gjallë. Këtë e

dëshmon edhe rasti i Pejgamberit s.a.v.s. kur shkon për të falur namazin e xhenazes së një ensariu dhe i pyet shokët e tij: Ky shoku i juaj i vdekur a i ka borxh ndokujt? Ata i përgjigjen: Po. I ka borxh dy dërhem, apo dy dinarë. Muhamedi s.a.v.s nuk deshi t'ia falë xhenazen. Në atë moment Ebu Katade thotë: atë borxh po e marr mbi supet e mia për ta larë, o i Dërguar i Allahut. Atëherë Pejgamberi s.a.v.s. ia fali namazin e xhenazes.²⁶⁵

3. Çka i ka pasur për obligim për t'i përmbushur nevojat e të tjerëve, të cilat kanë qenë legjitimitet i tij, si lidhje dhe përforcim i marrëdhënieve familjare e farefisnore, si f.v. shpenzimi për të afërmit, zekati, sadekatul fitri e të ngjashme, me vdekjen e njeriut të gjitha ato obligime zhvlerësohen; vetëm nëse ka lënë testament, atëherë lejohet që prej pasurisë së tij të shpenzohet deri në një të tretën e pasurisë së tij.

4. E drejta legjitime është e drejtë, e cila duhet t'i përmbushë nevojat e të vdekurit, nga shkaku se të drejtat e njeriut janë ligjësuar për t'i plotësuar nevojat e tij. Vdekja nuk duhet të ndikojë në përmbushjen e nevojave të tij. E, dispozita për të vdekurin thotë se i takon pasuria atij, në aq masë sa t'i përmbushë nevojat në vete. Kjo nënkupton se është e domosdoshme që ligjërisht të mbetet pasuri në pronësi të tij, aq sa i kryhen të drejtat e të vdekurit, e ato të drejta janë: shpenzimet e varrimit, pastaj larja e borxheve, ekzekutimin i testamenteve në vlerë të një të tretës së pasurisë së tij. Ndërsa ajo çka nuk llogaritet si plotësim i nevojës së të vdekurit, si f.v: kisasi, i cili ka qenë detyrim gjatë jetës së tij, pra para vdekjes, është e drejtë e trashëgimtarëve, e jo e tij, dhe lejohet t'ia falin kriminelit para vdekjes së të lënduarit. Kjo edhe nga shkaku se që nga fillimi kisasi është obligim për trashëgimtarët. Ebu Hanife, Zoti e pastë mëshiruar, ka thënë: Kisasi nuk është përmbushje e nevojave të të vdekurit, sepse dënimi është paraparë që të shërohet zemra e të dëmtuarit dhe ta përjetojë dëmtuesi plagën që ia ka bërë tjetri. E, i vdekuri nuk ka nevojë për këtë, ndërsa trashëgimtarët kanë nevojë.

Dukuritë jonatyrore (të përfituara)

Ne kemi thënë se: dukuritë jonatyrore janë ato dukuri, të cilat njeriu i përfiton me dëshirën dhe vullnetin e tij, e ato janë shtatë llojesh. Ato dukuri ose mund të përfitohen nga vet personi, ose nga ndonjë person tjetër.

Ato që njeriu i përfiton personalisht janë: padituria, dehja, mahia, joserioziteti dhe e paqëllimta, ndërsa:

Ajo çka përfitohet nga tjetri është imponimi.²⁶⁶

1. Padituria

Është e kundërta e diturisë, e cila dituri mund të arrihet dhe mund të paramendohet se mund të arrihet. Sa i përket njohurisë për gjërat për të cilat nuk mund të ketë (arrijë) dituri, siç janë kafshët, ato nuk cilësohen si **padituri**, nga shkakut se nuk mund të paramendohet se ato mund të arrijnë dituri. Padituria është katër llojesh.²⁶⁷

1. Padituria e keqe: për të cilën nuk ka arsyetim në botën tjetër, si f.v. injoranca e pabesimtarit, sepse kjo injorancë është si rezultat i kryelartësisë, dhe insistimit në atë kryelartësi, edhe pas argumenteve të qarta për njëshmërinë e Allahut, për Zotin e Lartmadhëruar dhe sjelljes së mrekullive mbinatyrore, të cilat janë sjellë nëpërmjet të pejgamberëve.

2. Padituria për të cilën, prapëseprapë, nuk ka arsyetim, por që është nën paditurinë e pabesimtarit, si f.v. padituria e arrogantit.

Arrogant është ai, i cili ka dalë jashtë urdhreve të Imamit të drejtë, duke u bazuar në interpretimet degjeneruese, sepse ai i kundërshton argumentet e qarta, nga shkakut se ato argumente janë nga Imami i drejtë, i cili vepron me drejtësi, si p.sh.: Halifet e drejta, apo sikurse padituria e tij, e cila kundërshton me përpjekjet e tij Kur'anin dhe sunetin prej dijetarëve të sheriatit Islam, apo vepron me sunete të rralla, apo të vetmuara, si p.sh: Hanefijjtë e lejojnë mishin, i cili mish, kur është therur kafsha, me qëllim nuk është përmendur emri i Allahut, duke e krahasuar me harrestarin. Kjo është në kundërshtim me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos hani (mishin), për të cilin nuk është përmendur emri i Allahut.”**

3. Padituria, për të cilën ka arsyetim për dyshim, si f.v. padituria për çështjet e ixhtihadit të drejtë, ose jo në çështje të ixhtihadit, por në çështje për të cilat ka mëdyshje, si f.v. e falë drekën pa abdes, e pastaj e falë edhe

ikindijën, e mendon se dreka i është pranuar. Ikindija i është prishur ashtu sikurse dreka, nga shkak se kjo është në kundërshtim me Ixhmain. Ose: sikur ai i cili heq gjak, e prish agjërimin, duke menduar se heqja e gjakut ia ka prishur agjërimin, sepse heqja e gjakut, sipas Evzaijut, e prish agjërimin dhe se bie ligji i kompensimit (nuk kompenson agjërimin), për shkak të këtij dyshimi.

4. Padituria në shtetin jo Islam nga muslimani, i cili nuk ka migruar në atë vend nga shteti Islami. Atëherë, i pranohet arsyetimi për shumë vepra, edhe nëse nuk është falur, edhe nëse nuk ka agjëruar një kohë të gjatë, sepse ai nuk ka qenë i informuar. Ai nuk e ka obligim t'i kryejë ato veprime kada. Kjo nga shkak se në shtet joislam nuk mund të përhapen shumë dispozita. Në këtë padituri bënë pjesë edhe bashkëpjesëmarrësi, i cili nuk e ka ditur kur e ka blerë shtëpinë, e cila ka qenë me bashkëpjesëmarrje. Atij i pranohet arsyetimi dhe i jepet e drejta e bashkëpjesëmarrjes, nëse merr vesh për shitblerjen. Po ashtu, në këtë lloj bën pjesë nëse beqaresha martohet nga kujdestari i saj; asaj i pranohet arsyetimi dhe ka të drejtë të zgjedhë prishjen apo vazhdimin e jetës martesore, kur ta kuptojë se ka pasur të drejtë të refuzojë, apo të pranojë. Dhe, nëse e hesht, pasi ta kuptojë, atëherë nuk ka më të drejtë zgjedhjeje.

Në llojin e katërt bën pjesë edhe padituria e të autorizuarit, i cili është i autorizuar, ose që është shkarkuar nga autorizimi. Nëse personi kryen një veprim para se të lajmërohet se është autorizuar për kryerjen e atij veprimi, atëherë veprimi i tillë është i paligjshëm dhe nuk zbatohet nga i autorizuari. Nëse e kryen pa e ditur se është shkarkuar nga autorizimi, atëherë ai veprim është i drejtë, ligjor dhe zbatohet nga i autorizuari. Në të dy rastet arsyetimi pranohet.

2. Dehja

Është gjendje, e cila i paraqitet njeriut kur i turbullohen ndjenjat, saqë mendja e tij paaftësohet t'i dallojë gjërat e mira prej të këqijave.

Të gjithë dijetarët janë dakorduar se dehja është e ndaluar, mirëpo deri te dehja mund të vijë edhe nëpërmjet të lejuarës, si fjala vjen: Dehja e të detyruarit që të dehet. Për këtë arsye dehja është dy llojesh.²⁶⁸

Dehja nëpërmjet rrugës së lejuar. Si dehja e të detyruarit, dehja me injeksion dhe afion për shërim

Dispozita: Llogaritet si njeriu pavetëdije. Të gjitha veprimet janë të pavlefshme, saqë shpallet i pavlefshëm edhe shkurorëzimi në atë gjendje, por edhe lirimi i robit prej tij, sepse kjo nuk është lojë zbavitjeje, sepse kjo dehje ka marrë formën e të sëmurit.

Dehja nëpërmjet rrugës haram dhe të ndaluar. Është dehja me çfarëdo lloj pije alkoolike.

Dispozita: Të gjithë dijetarët janë të pajtimit se kërkesa ndaj tij është e drejtë, sepse Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“O ju që keni besuar, mos u falni deri sa jeni të dehur, deri sa të kuptoni se çka thoni”**. I dehuri i tillë ka obligim për të gjitha dispozitat e sheriatit. Janë të drejta të gjitha shprehjet e tij, si f.v. shkurorëzimi, lirimi i robit, shitblerja, deklarimet, martesat, huazimet, marrja e borxheve dhe të gjitha veprimet tjera. Kjo nga shkaku se dehja nuk e humb vetëdijen në tërësi, por e humb aftësinë për të pranuar kërkesën, për shkak të mëkatimit të tij. Kështu që ndëshkohet për veprimin e keq të tij, dënohet pse është dehur. Obligueshmëria vazhdon të mbetet dhe e ka obligim ta kryejë kada, ndërsa për dehje bën mëkat. Prej tij shpallet e pavlefshme fjala, ndërsa qëllimi i tij nuk shpallet i pavlefshëm se nuk dihet. Kështu që pranimi i Islamit prej tij është si pranimi i Islamit prej të detyruarit. Ndërkaq, nuk i pranohet tradhtia e fesë, nga shkaku se nuk e bën me bindje të thellë dhe të qëllimshme. Nëse kryen ndonjë krim, ndëshkohet për atë krim, nëse vret dikë, dënohet për vrasje, nëse shpif, apo bën prostitucion me ndonjë grua, ose vjedh, dënohet pasi t’i kalojë dehja.

Imam Ahmedi, Tahaviju, Dijetari Kerhij Hanefij mendojnë se: shkurorëzimi i të dehurit shpallet i pavlefshëm. *Statusi personal i ligjit të shtetit të Egjiptit dhe Sirisë e parashohin, veprojnë, sipas këtij mendimi.*

Disa dijetarë Malikijë mendojnë se: Dehja absolute, pa marrë parasysh se a është dehje e lejuar, apo e ndaluar, pra se ai nuk ka as dëshirë, as vullnet, është sikur që shprehjet e të çmenduri nuk merren parasysh aspak dhe se nuk prodhojnë efekte juridike, nga shkaku se vlefshmëria e akteve dhe veprimeve varet prej qëllimit të vullnetshëm, e dehja nuk e posedon qëllimin. Ne e kemi bërë të ditur se ky mendim është në kundërshtim me mendimin e shumicës absolute të dijetarëve, sepse ato bëjnë dallimin e dehjeve, varësisht prej shkakut të dehjes.

3. Mahia

Është e llojllojshme, është tjetër qëllimi i asaj që thuhet në jurisprudencë - quhet akt normal.

Dispozita: Në esencë nuk e heq imunitetin, as të drejtën e zgjedhjes; llogaritet dakordim, por nuk i jepet e drejta e zgjedhjes dhe e dakordimit. Veprimet, varësisht prej zgjedhjes dhe pajtimit të mënyrës, ndahen në veprime të fjalimeve, veprime të lajmërimeve dhe veprime të besimit.²⁶⁹

- **Fjala** është termi që fuqizon dispozitat sheriative.
- **Lajmërimi** është qëllimi, të cilin e tregon sqarimi praktik.
- **Bindja** është e kundërta e lajmërimit, pra, është ajo që në praktikë është e kundërta e të thënës.

Në lajmërimet e përgjithshme, mahia është e pavlefshme, nga shkaku se deklarimi tregon vlefshmërinë e asaj që thuhet, e mahia e tregon të kundërtën. Sa i përket besimit, mahia e atij, i cili thotë se e ka tradhtuar fenë, llogaritet pabesim, sepse kjo shtie frikë; edhe pse është mahitur, personi konsiderohet pabesimtar, nga se mahia me fenë është pabesim, e jo pabesimi për shkak të mahisë, sepse personi nuk është i bindur në atë që mahitet, por ka mohuar për shkak se është mahitur, sepse kjo është mahi me fenë, e të mahitesh me fenë është pabesim. Duke i përshkruar pabesimtarët që tallen me fenë, Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Ne vetëm jemi mahitur dhe kemi luajtur. Thua: A në Allahun dhe me ajetet e Tij dhe me të dërguarin e Tij jeni tallur. Mos u arsyetoni, ju keni mohuar, pasi që keni besuar.”**

Përderisa duke u mahitur se e ka pranuar Islamin, kjo nuk konsiderohet e drejtë, sepse kjo është fjalë fillestare: nuk ka alternativë në mes të tradhtisë së Islamit dhe pajtueshmërisë, për t'i dhënë përparësi njërës ndaj tjetrës, sepse feja Islame është fe fillestare e njeriut (që nga fëmijëria). Kjo është dëshmi dhe bindje, që do të thotë se i jepet përparësi besimit, siç është rasti te imponimi.

Sa i përket fjalive fillestare, si f.v.: shitblerja, qiradhënia dhe veprimtaritë tjera, për këto çështje fukahatë kanë dhënë mendime të ndryshme.

Shafiijtë japin mendim të kundërt nga mendimi i tyre kur njeri vepron paqëllimshëm, që do të thotë në bazë të asaj çka tregojnë fjalët e tij, duke filluar nga marrja përsipër e obligimit e deri te kryerja e obligimit, e kjo duke u bazuar nga forma e jashtme e fjalisë, duke mos marrë parasysh

çfarë qëllimi ka pasur personi, sepse qëllimin e brendshëm nuk e di askush, përpos tij, e që të mos ndodhë të bëhet ngatërrimi i çështjeve të veprimtarive të njerëzve në mes vete në lidhje të kontratave.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: Mahitësi (tallësi) nuk prodhon kurrfarë efektshëm juridike, si në ofertë, ashtu edhe në pranim të ofertës, për shkak se i mungon baza e obligueshmërisë, e ajo bazë është vullneti dhe qëllimi. Të këtij mendimi janë disa dijetarë Malikij, në të gjitha aktet, saqë nuk e konsiderojnë të efektshme as kurorëzimin, as shkukurorëzimin e as lirimin e robërve. Hanefijtë dhe Hanbelijtë pajtohen në këtë mendim vetëm për kontrata kapitale dhe çështje tregtie e të ngjashme, ndërsa sa i përket kurorëzimeve, shkukurorëzimeve, rikurorëzimit, lirimit të robërve, përbetimeve, mahitësit i llogaritet mahia serioze, sepse këto çështje i kanë përjashtuar nga rregullimi i përgjithshëm.

Mahitësi nuk guxon të mahitet me të drejtat e Allahut.²⁷⁰ Muhamedi s.a.v.s. ka thënë: **Tri çështje serioziteti llogariten serioze, edhe mahia llogaritet serioze. Kurorëzimi, shkukurorëzimi dhe rikurorëzimi.**²⁷¹ Në një transmetim: **“Lirimi i robërve”**. Në një transmetim tjetër: “Në vend të rikurorëzimit përmendet **“përbetimi”**”.

Prej formave e akteve mahitëse është edhe shitja për shkak të imponimit.

Është një lloj akti, të cilin e kontraktton njeriu për shkak se rrethanat ia imponojnë, vetëm që ai të lirohet nga ajo çështje, ta largojë, mirëpo ajo shitje nuk është faktike, por vetëm shitje formale, nga shkak se brendësia është e kundërt nga ajo e jashtmj. Kjo konsiderohet më specifike se sa mahia, sepse nuk realizohet, por kontraktohet vetëm për shkak të domosdoshmërisë.

Dispozita: Nuk prodhon efekte juridike, pasi që i ngjason mahisë. Këtë mendim e ndajnë shumica absolute e dijetarëve, ndërsa Shafiijtë e konsiderojnë ligjore dhe me efekte juridike.

Mjafton me kaq, pa u thelluar në librat e Usulit të Hanefive, të cilët përmendin shumë çështje të tjera sekondare që librit të Usulit, që jam duke shkruar, do t’ia humbte boshtin e temës.

4. Mendjelehtësia

Gjuhësisht do të thotë frikë dhe luhatje.

Në shariatë, mendjelehtësia është shprehje që tregon fshehtësinë e brendshme të njeriut, që e detyron (e bën) të veprojë në kundërshtim me ligjin dhe logjikën, edhe pse është ende i logjikshëm. Fahrul Islami Bezdaviu definicionit ia shton edhe pjesën: “në një aspekt”, nga shkaku se në terminologjinë e fukahave, mendjelehtë është ai, i cili shpenzon kapital pa nevojë, e cila nuk lejohet as ligjërish, e as logjikisht. E po të mos i shtohet definicionit kjo pjesë, definicioni do të përfshinte veprimet e të gjitha çështjeve të ndaluara.

Dispozita: Nuk shkakton defekt në imunitet dhe nuk pengohet nga dispozitat e shariatit dhe se në asnjë rast nuk bie poshtë e drejta që të kërkohet diçka prej tij. Mendjelehti vazhdon të ketë imunitetin për të vepruar dhe t’i kryejë adhurimet. Mirëpo, dijetarët janë dakorduar se nëse fëmija rritet si mendjelehtë, atij i merret e drejta për të vepruar me pasurinë e tij.

Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe mos u jepni mendjelehtëve pasurinë tuaj, të cilën Allahu e ka bërë që (ajo pasuri) të jetë në përgjegjësinë tuaj”**. E, pasi që të arrijë moshën pas pjekurisë, njëzet e pesë vjeç, atëherë nuk është e drejtë t’i merret e drejta e pronësimit, sepse Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe pasi që të kalojnë fazën e pjekurisë, atyre jepuni pasurinë e tyre.”**

Te Ebu Hanifë nuk lejohet të merret ajo e drejtë, pra t’i ngrihet pasuria. Ngrirje do të thotë: ti merret e drejta (imuniteti) i veprimeve në fjalë. Kjo nga shkaku se mendjelehtësia është faktor, i cili tregon jopjekurinë e vërtetë ndaj pjekurisë së vërtetë. E kur pas adoleshencës arrin pjekurinë e vërtetë. Mirëpo, mirë është që mendjelehtit t’i merren pjesërisht kompetencat, nëse me veprimet e tij dëmtohen shumë. Pra, ai nuk ka imunitet, sikurse i liri, dhe shprehjet e tij janë të ngjashme me kafshët. Shumica absolute e dijetarëve, e prej tyre edhe dy nxënësit e Ebu Hanifës, mendojnë se: lejohet t’i ngrirët pasuria mendjelehtit për të ruajtur pasurinë dhe interesin e tij, që të mos jetë mjet (të keqpërdoret) nga të tjerët. Kështu pra, me veprime dispozita për të është njësoj, sikurse dispozita e fëmijës dallues.

Argument për këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُجِلَّ هُوَ
فَلْيُمْلِلْ وَيُجِلَّ بِالْعَدْلِ

“Nëse borxhliu është mendjelehtë, ose i mitur, ose i atillë saqë nuk është në gjendje të diktojë, atëherë le të diktojë saktësisht kujdestari i tij.” (el-Bekare : 282)

Ky tekst vërteton përkujdesjen ndaj mendjelehtit, e kjo nuk mund të jetë ndryshe, pos që t’i ngrihet pasuria.²⁷² Nga aspekti i ngrirjes, apo mosngrirjes se kontratave, edhe mosnjohësi i çështjeve hyn në kategorinë e mendjelehtit. Mosnjohësi është ai, i cili nuk i di shkaktarët e profitit dhe të humbjes, ashtu siç i dinë të tjerët, dhe që shumë lehtë i nënshtrohet fjalëve të tjerëve, sepse e ka zemrën e pastër, e cila e bën që të mashtrohet dhe të humbë shumë në raport me të tjerët. Dallimi në mes të mendjelehtit dhe mosnjohësit është se mendjelehti e ka perceptimin e plotë, mirëpo ai vepron keq, sepse e zgjedh më të keqen; e sa i përket mosnjohësit, ai percepton dobët, mirëpo veprimi jo i drejtë i tij bëhet për shkak të perceptimit se nuk e di se çka është e mirë, e çka e keqe.

5. Udhëtimi

Gjuhësisht do të thotë kalimi i një distance. Në terminologjinë e sheriatit, udhëtimi është dalja me qëllim për të udhëtuar prej një vendi deri në një vend tjetër, në distancë prej tri ditësh, me ecje në këmbë ose me ecje mesatare me deve.

Dispozita: Nuk heq imunitetin dhe nuk pengon kryerjen e dispozitave, mirëpo ligji e ka bërë shkak të lehtësimit, pa marrë parasysh se në atë udhëtim a ka vështirësi apo jo. Lejohet mosagjërimi në Ramazan dhe shkurtimi në dy rekate namazi i katër rekateve.

Këtë të drejtë e fiton udhëtari që prej fillimit të udhëtimit nga vendbanimet ku banon ai, ashtu siç është sqaruar në sunet, sepse Pejgamberi s.a.v.s. kur është nisur në ndonjë udhëtim, i ka liruar, lehtësuar nga

obligimet. Nuk kushtëzohet që minimumi i udhëtimit të jetë tri ditë, sepse sheriatu islam e ka lejuar lehtësimin në të gjitha distancat e udhëtimit.

Dispozita e udhëtimit hyn në fuqi, atëherë kur është i ndërlidhur me kohën, obligueshmërinë e namazit ose të agjëritimit, që do të thotë hyn në fuqi shkurtimi i namazit, nëse bëhet falja e namazit të kohës prezente, e jo faljes së namazit me vonesë (kada), sepse namazi kada nuk shkurtohet. Bazuar në këtë: nëse udhëtimi fillon ditën e parë, ditën e parë nuk agjëron. Mirëpo, nëse personi zgjohet ditën agjërueshëm, e më vonë fillon udhëtimin, nuk ka të drejtë ta prishë agjërimin, nga shkak se në këtë ditë ka filluar obligueshmëria e agjëritimit, e cila është e drejtë e Allahut; e pasi që fillimi i udhëtimit është bërë me vullnetin e lirë të tij, nuk ka rënë e drejta e obligueshmërisë për të. Nëse e prish agjërimin me këtë rast, sipas Hanefijve, nuk ka kompensim (kada po), sepse ekziston mëdyshtja e lejimit të mosagjëritimit, për shkak të udhëtimit dhe obligueshmëria e agjëritimit.

Imam Ahmed, Maliku dhe Shafiiu²⁷³ e kushtëzojnë që udhëtimi të jetë i lejuar, e jo udhëtim mëkatimi. Nëse njeriu udhëton për të bërë mëkat si f.v. ndërprerje rruge, vrasje të muslimanëve, kriminalitet, atëherë nuk i lejohet të shkurttojë namazin, e as shfrytëzimin e lirit të udhëtimeve, nga shkak se lirimi nuk lejohet të jetë i ndërlidhur me mëkate, por edhe nga shkak se shfrytëzimi i benificioneve të udhëtimit ndihmon në kryerjen sa më të lehtë të mëkatit (krimit). Zoti i Lartmadhëruar ka lejuar ngrënien e cofëtines për atë që është i detyruar, e që nuk e tepron dhe nuk bën padrejtësi. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe kush detyrohet, e nuk e tepron (pra nuk del nga radhët e Imanit) dhe nuk i tejkalon kufijtë (pra nuk u bënë padrejtësi muslimanëve duke ua ndërprerë rrugën), nuk ka mëkat për të”**.

Hanefijtë mendojnë se: çdo udhëtim ka lehtësime, pa marrë parasysh në është udhëtim i lejimit apo i mëkatimit, sepse shkak i lehtësimit është vetëm udhëtimi, ndërsa mëkati është çështje e pavarur prej udhëtimit, sepse mëkati mund të bëhet edhe duke mos qenë në udhëtim. Ndalesa është si ndalesë e pavarur nga çdo aspekt, e nuk ka të bëjë me ligjshmërinë e asaj çështjeje, njësoj sikurse është edhe falja në tokën e uzurpuar; e ajeti i mëparmë ka të bëjë me tejkalimin e kufirit të domosdoshmërisë dhe plotësimin e nevojës elementare me ngrënien e cofëtines.

Shafijtë nuk janë pajtuar me Hanefijtë në lidhje me shkurtimin e namazit gjatë udhëtimit se a është vendosmëri apo lehtësim. Shafiiu r.a. ka thënë: Shkurtimi është lehtësim, saqë plotësimi katër rekatësh është

ligjësuar; mirëpo shkurtimi është më i vlefshëm pas tri fazave (tri ditë udhëtim).

Hanefijtë thonë se: shkurtimi i namazit është vendosmëri dhe zbritja në numrin e dy rekateve është ashtu që, nëse shkurtohet dreka në dy rekate, është njësoj sikur të falej sabahu dy rekate. Hanefijtë argumentohen me shumë argumente, por ne po tregojmë thënien e Aishes r.a.: Namazi është bërë farz në dy rekate, e pastaj ka mbetur në dy rekate për udhëtarin, ndërsa është rritur në katër rekate për rezidentin.

Shafiiju e ka kundërshtuar këtë duke thënë se kjo është thënie e sehabes, e cila nuk llogaritet argument.²⁷⁴

6. Pakujdesia

Pakujdesia – Është thënie apo veprim, i cili ndodh nga njeriu, pa pasur qëllim, për shkak se nuk është treguar i vëmendshëm në veprim apo në mosveprimin e çështjes, pra, sikurse një njeri që e gjuan gjahun dhe e qëllon nga pakujdesia njeriun. Ai me gjuajtje ka pasur qëllim gjahun, e nuk ka pasur qëllim që me atë gjuajtje të qëllojë njeriun; kështu që kemi mbetur në qëllimin jo të plotë.

Dispozita: Dallon varësisht nga ajo se ajo e drejtë a është e drejtë e Allahut apo e drejtë e robërve.²⁷⁵

Sa i përket të drejtave të Allahut, pakujdesia arsyetohet dhe falet nëse bëhet me ixhtihadë. Nëse një muxhtehidë gabon në fetvanë e tij, pasi që e ka dhënë maksimumin dhe ka shpenzuar tërë energjinë e tij për të gjetur të drejtën, jo vetëm që nuk bën mëkat, por edhe shpërblehet me një shpërblim. Po ashtu, nuk ndëshkohet për krimet e dyshimta. I pakujdesshmi nuk dënohet për prostitucion nga pakujdesia, si p.sh. fle me një grua, për të cilën grua ka menduar se ka qenë gruaja e tij. Po ashtu, nuk dënohet për krime, si p.sh. vrasja e paqëllimtë. Kjo nga shkak se dënimi është dënim i plotë, e nuk është i domosdoshëm për personat me arsyetim.

Sa i përket të drejtave të robërve, pakujdesia nuk arsyetohet. Ai i cili nga pakujdesia ia shkatërron pasurinë tjetrit, duhet ta paguajë dëmin. Kjo nga shkak se dëmi është çështje materiale që mund të paguhet. Nëse një grup njerëzish nga pakujdesia prish pasurinë e një personi, që të gjithë duhet t'ia paguajnë dënimin. Nëse dënimi është dënim veprimi, e jo dënim material, që të gjithë duhet ta paguajnë dënimin e plotë në “Kisas” (dëme të

kodit penal) dhe dënimin e gjuetisë. Nëse pakujdesia nuk llogaritet arsyetim për t'u mos u dënuar, atëherë mund të llogaritet shkak i lehtësimit, si f.v. "Dija" e vrasjes së paqëllimtë: duhet të zbritet shuma e pagesës së gjakut në tri vjet, si lehtësim për të pakujdesshmin, e po ashtu duhet kompensimi për shkak se është e përfshirë vepra e mangët, e ajo është lënia e vendosmërisë dhe lëshimit të panevojshëm.

Shkurorëzimi i të pakujdesshmit. Te Hanefijtë është i plotfuqishëm, si f.v.: Një person ka pasur për qëllim të thotë: Më sjell ujë?, mirëpo i rrëshqet gjuha e thotë: "Je e shkurorëzuar". Kjo konsiderohet e plotfuqishme, nga shkak se qëllimi është çështje e brendshme dhe e fshehtë, i cili nuk mund të shihet dhe të vërtetohet, dhe shumë vështirë do të kishte qenë të kuptohet e vërteta. E, kur të ekzistojë fjala në kuptim të drejtë, ajo fjalë merret për bazë dhe dispozitohet. Pra, dispozita nuk ndërlihet me të fshehtën që është e dukshme dhe që e tregon imunitetin e jashtëm, siç janë mençuria, pjekuria për ta mënjanuar vështirësinë, ashtu siç bëhet lehtësimi në udhëtim, kur të mënjanohen pengesat.

Imam Shafiiu r.a. ka thënë: Shkurorëzimi i të pakujdesshmit është i pavlefshëm, për shkak se i mungon qëllimi i vërtetë, pra është njësoj sikurse shkurorëzimi i të fjeturit dhe i të pavetëdijshmit.

Po ashtu, te Hanefijtë, shitblerja e të pakujdesshmit është e vlefshme si f.v.: i rrëshqet gjuha për të shitur (ose për të blerë) diçka, por nuk ka pasur për qëllim shitjen (blerjen), ndërsa pala tjetër i beson. E, në atë rast, ajo shitblerje është sikurse shitblerja e të imponuarit, i cili ka të drejtë zgjedhjeje. Kjo nga shkak se gjuha e tij ka lëvizur me vullnetin e lirë, e ka thënë me zgjedhjen e tij, e jo natyrshëm; mirëpo kjo shitblerje mund të shpallet e pavlefshme për shkak se i mungon pëlqimi.

7. Imponimi

Është që të detyrohet tjetri të veprojë atë që nuk dëshiron dhe që nuk do ta kishte zgjedhur për ta vepruar, po të kishte qenë i lirë. Atij i mungon vullneti i lirë dhe zgjedhja. Cili është kuptimi i këtyre nocioneve?

Zgjedhje quhet të dhënit prioritet një çështjeje që të veprohet veprimi ose të dhënit prioritet mosveprimit ndaj veprimit.

Pëlqimi i veprës është vepra për të cilën pushon dhe e dëshiron zemra.

Të gjitha veprat e njerëzve

Të gjitha veprat njeriu duhet t'i bëjë patjetër me zgjedhjen e lirë të tij, vetëm se ndonjëherë veprimi është i drejtë dhe i shëndoshë, kur e bën veprën me dëshirë dhe me vullnet, e ndonjëherë veprimi është jo i drejtë, nëse i jep përparësi një dëmi më të vogël për të shpëtuar nga dëmi më i madh, ose një të keqeje më të vogël për t'i shpëtuar një të keqeje më të madhe.

Sa i përket pëlqimit, nuk është e domosdoshme që të jetë në çdo vepër të njeriut. Ndonjëherë mund të jetë me vullnet të lirë dhe me dëshirë, e ndonjëherë pa vullnet dhe dëshirë të lirë.

Nga kjo kuptohet se kusht është që imponuesi të jetë në gjendje të realizojë atë për çka ia imponon njeriut. Në lidhje me këtë, Shafijjtë e kanë shprehjen e tyre të bukur: Kusht i imponimit është mundësia e imponuesit për të realizuar kërcënimin e tij, me ndihmë dhe përkrahje, ose që mund të bëjë padrejtësi (krimi) të menjëhershme, ndërsa i imponuari nuk ka mundësi të ikën, ta mënjanojë ose të ndryshojë diçka, dhe është i bindur se, nëse nuk e vepron veprën për të cilën është i detyruar, imponuesi e realizon atë çka ka kërcënuar.²⁷⁶

Te Hanefijjtë, imponimi është dy llojesh:

1. Imponimi i plotë dhe
2. Imponimi i mangët.²⁷⁷

Imponimi i plotë: Është imponimi, kur personit nuk i mbetet forcë, as fuqi, e as alternativë tjetër, si p.sh. Është duke u hedhur nga maja e godinës e të ngjashme, gjëra të cilat e mbysin njeriun, ose ia cungojnë një pjesë të trupit.

Dispozita: Nuk ka zgjedhje dhe veprimi i tij është i pavullnetshëm.

Imponimi i mangët: Është imponimi, kur kërcënuesi nuk e kërcënon njeriun me vdekje, ose me thyerje të një pjese të trupit, por kërcënon me izolim apo me burgosje për një kohë të gjatë, ose me rrahje apo të rënë (goditje) që nuk i kanoset rreziku i vdekjes.

Dispozita: Ka alternativë dhe zgjedhje të veprimit, por prapëseprapë veprimi i tij është i pavullnetshëm.

Me një fjalë, të dy llojet e imponimit nuk e heqin imunitetin, nga shkak se pjekuria, mençuria dhe borxhi janë ende në fuqi për personin. Ai assesi nuk lirohet nga kërkesa, pa marrë parasysh a është imponim i plotë apo i mangët.

Kjo nga shkak se i imponuari është në sprovë, e nga i sprovuari vazhdon kërkesa dhe nuk i jepet e drejta që të zgjedhë, edhe pse zgjedhja e tij është e padrejtë, në rast të imponimit të plotë, nga shkak se imponimi e ka detyruar vepruesin që të zgjedhës atë çka është më e lehtë dhe më e mira e mundshme.

Sa i përket imponimit të mangët, dijetarët e Usulit kanë përmendur tri drejtime:²⁷⁸

Drejtimi i parë: Mendimi i shumicës absolute të dijetarëve: i imponuari nuk lirohet nga obligimi.

Drejtimi i dytë: Drejtimi i muëtëzilëve: I imponuari lirohet nga obligimi, ndërsa nuk lirohet imponuesi, pra e kundërta. Nëse vepron të kundërtën, çka i thotë kërcënuesi, ai i është përgjigjur ftesës së Ligjvënësit.

Drejtimi i tretë: -Është medhhebi i Gazaliut: Ai i cili për shkak të imponimit vepron diçka, është njësoj sikur të imponohej zekati, e nëse e vepron, ligjërisht llogaritet si veprim i drejtë.

Sa i përket imponimit të plotë, të gjithë janë të pajtimit se i hiqet imuniteti i obligueshmërisë, që do të thotë barra bie mbi imponuesin, pra në të kundërtën e të imponuarës. Kur Hanefijtë thonë: Nuk bie kërkesa nga supet e tij, kanë pasur për qëllim se i imponuari, pas imponimit, veprën e bën nga një urdhër krejtësisht tjetër. Nëse një person detyrohet të pijë alkool, ai duhet të paraqesë se çka i është afruar, saqë, po të duronte, nuk do të pinte derisa atij t'i jepej e drejta e lejueshmërisë në atë rast, pra pirja për të është rast përjashtues, se Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Vetëm nëse detyroheni”**.

Ai cili detyrohet të veprojë të lejuarën, është i njëjtë sikurse ai i cili detyrohet për të ndaluarën.

Ekziston lehtësimi për të deklaruar pabesimin në rast detyrimi. Ekziston lejimi i mosagjërit i muajit Ramazan, për shkak të detyrimit. Të mbytet muslimani pa kurrfarë të drejte, është e ndaluar.

Çfarë efektesh prodhojnë imponimi me fjalë dhe me vepra?

Te Shafiijtë, imponimi i cili ndonjëherë arsyetohet legjislativisht, nëse është me të padrejtë, lejohet ta veprojë dhe nuk prodhon kurrfarë efekti juridik, pa marrë parasysh a është imponim me fjalë apo me vepër. Këtë e bazojnë në thënien e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Është ngritur mëkati i umetit tim nga pakujdesia, harresa dhe atë që e veprojnë, duke qenë të imponuar”**.²⁸⁰

Imponimi nuk të lejon të drejtë zgjedhje. Bazuar nga kjo, rezulton se të gjitha deklaratimet, për shkak të imponimit, janë të pavlefshme dhe për atë që e shkatërron, nuk dënohet, pra dënohet imponuesi, e jo i imponuari.

Ndonjëherë imponimi nuk llogaritet arsyetim juridik, e kjo atëherë kur Ligjvënësi nuk lejon të veprohet, edhe nëse bëhet me imponim, siç është rasti për vrasje, prostitucion. Merret vendimi për dënim hakmarrjeje për vrasësin e imponuar dhe prostitutin e imponuar. Kështu është për prostitutin, sipas mendimit Malikijë, Hanbelijë dhe disa dijetarëve Shafiijë.²⁸¹

Imponimi (kërcënimi) me rrahje të fortë është i të njëjtës kategori te Shafiijtë, nga shkak se burgimi dhe veprimet tjera të ngjashme janë të dëmshme sikurse vrasja.

Disa dijetarë Shafii, kur flasin për efektet juridike, të cilat prodhohen nga imponimi, kanë veçuar edhe këtë: Nuk ka kurrfarë efekti i imponuari me pa të drejtë, përpos në namaz, namazi i tij priset, kjo sipas mendimit më të sigurt të tyre; Po ashtu, edhe në veprimet tjera, përpos në gjidhënie, në prishje të pastërtisë, në kthim të kundërt të kibles, mosqëndrimi në këmbë në namaze farze, edhe pse mund të qëndrojë. Po kështu, edhe në vrasje e të ngjashme.

Kjo sipas mendimit më të sigurt prej tyre. Sa i përket shkurorëzimit, shkurorëzimi me imponim nuk vlen, sepse Muhamedi s.a.v.s. ka thënë: **“Nuk ka shkurorëzim nën presion”**. Transmeton Hakimi dhe e ka vërtetuar

sipas kushtit të Muslimit. Shafiiu fjalën presion e ka komentuar me imponim.²⁸²

Te Hanefijtë, imponimi ndryshon sipas rastit, e për ta sqaruar më mirë, po tregojmë me sa vijon:

Imponimi në të folur (deklarata). Fjalët ose mund të jenë që shkaktojnë prishje kontratash, ose jo. Sa i përket fjalëve që ndikojnë në prishjen e kontratave dhe që prej tyre varet pëlqimi, si f.v. shitblerja, qiradhënia, garancionet, kontratat dhe aktivitete të ngjashme, imponimi prodhon efekte juridike, pra llogariten “**të ngrira**”²⁸⁴ edhe pse kontrata veç është realizuar, e nuk llogaritet “prishje e kontratës”, pa marrë parasysh në është imponimi i mangët apo jo, nga shkaku se këto kontrata rezultojnë prej njerëzve adekuat.

Sa i përket “**ngrirjes së kontratës**” kjo ndodh nga shkaku se pëlqimi është kusht prej kushteve të vlefshmërisë së ekzekutimit. Nëse, pas tejkalimit të kërcënimit, i imponuari e lejon, akti shpallet i plotfuqishëm, pasi që është mënjeluar pengesa.

Po ashtu, deklarimet llogariten të vlefshme, nëse “bëhen nën kushte imponimi”.

Sa i përket prishjes, ato prishen pa marrë parasysh nëse deklarimi prish diçka apo jo, nga shkaku se deklarimi është lajm, i cili sillet në mes të rrenës dhe të vërtetës, por detyrat rezultojnë tek atëherë, kur të peshojë ana e të vërtetës ndaj anës së gënjeshtërs. Nëse vërtetohet imponimi dhe mospëlqimi, kjo dëshmon se fjala është gënjeshtër, pra që ajo fjalë nuk tregon asgjë, e nuk rezulton kurrfarë të drejte, pa marrë parasysh se a është imponimi i plotë, pra kërcënim me vrasje, apo imponim i mangët, pra kërcënim me burgim apo rrahje, siç kemi sqaruar më parë.

Sa u përket veprimeve që nuk mund të jenë në prishje të kontratave, dhe që nuk varet pëlqimi, si f.v.: shkurorëzimi, lirimi i robërve, kurorëzimi, rikurorëzimi, përbetimi, premtimi, dhihari, iljai, dhe përqaftimi i Islamit, këto veprime nuk mund të shfuqizohen dhe varen nga zgjedhja dhe qëllimi edhe pa pëlqim. Argument të kësaj kemi se këto nuk janë të vlefshme, nëse bëhen me shaka.

Dispozita e këtyre veprimeve është se imponimi nuk ndikon në prodhime juridike dhe nuk i zhvleftëson, pa marrë parasysh se a është imponim i plotë apo i mangët, pasi që ekziston mundësia e të zgjedhurit, nëse bëhet me shaka.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë që këto veprime shpallen të pavlefshme, pasi që mungon pajtimi dhe pëlqimi. Nuk ka zgjedhje të shëndoshë në ato veprime. Imponimi nuk mund të krahasohet me shakanë (mahinë). Mahitësi flet me gjuhën, të cilën ai e dëshiron dhe e zgjedh me dëshirën e tij, por ai dëshiron të tallet, për këtë arsye ai duhet të ndëshkohet, si ndëshkim meritore për të, e për këtë arsye deklaratimet e tij shpallen të vlefshme. Përderisa, sa i përket të imponuarit, është e kundërt me këtë: ai nuk ka dëshirë dhe zgjedhje të shëndoshë në deklaratimet e tij, por ai vetëm dëshiron të mënjanojë më të keqen nga vetvetja, e për këtë arsye i lehtësohet atij, duke mos i marrë parasysh deklaratat e tij

b. Imponimi në veprime: Ka vepra, të cilat njeriu i kryen në mënyrë të drejtpërdrejtë, që imponuesi nuk ka dorë në të, dhe ka vepra që imponuesi mund t'i kryejë.

Lloji i parë, si f.v.: të ngrënit, të pirit, prostitucioni. Imponimi nuk mund të ketë efekt, por efektet kthehen te vet vepruesi, sepse të ngrënit me gojën e tjetrit është e paimagjinueshme, po ashtu edhe prostitucioni nuk mundet të bëhet me mjetin e tjetrit. Ashtu siç e detyron agjëruesi që ta prishë agjërimin e agjëruesit, prishet agjërimi i agjëruesit, e jo agjërimi i imponuesit, vetëm se te Hanefijtë, nëse imponimi është i plotë, atëherë, për shkak të imponimit, bie dispozita e dënimit strikt (hudud). Këtë mendim e përkrahin edhe Shafijët.

Sa i përket llojit të dytë: është imponimi, kur vepruesi mund të veprojë me mjetin e tjetrit, si f.v: shkatërrimi i vetvetes, keqpërdorimi i pasurisë.²⁸⁵

Ky lloj ndahet në dy nënlloje tjera:

a. Ose e detyron që ai të bëhet mjet që ndryshon vendin e krimit.

Dispozita: Dënohet vepruesi, jo imponuesi, kjo nga shkakun se ndryshimi i vendit e ka zëvendësuar imponuesin, e me atë veprim imponimi është i pavlefshëm. *Shembull:* Nëse një Haxhi në Ihram e detyron Haxhiun tjetër me Ihram që të gjuajë.²⁸⁶ Dënimi për gjuajtjen e gjahut bëhet te vepruesi,²⁸⁷ nga shkakun se imponuesi e ka detyruar që të bëjë një krim (mëkat) të obligimit të vet të imponuarit²⁸⁸. Po të kishte qenë gjuetia me mjetin e imponuesit, atëherë kompensimi do të duhej të kishte qenë për ihramin e imponuesit, e jo të vepruesit. Pasi që nuk ka qenë për ihramin e imponuesit, e jo të vepruesit, dhe pasi që nuk ka qenë me atë që është imponuar, atëherë rezulton se ka qenë i imponuar; e për këtë arsye, vepruesi i imponuar e paguan kompensimin e gjahut të gjuajtur, ndërsa në

kompensim i bashkëngjitet edhe imponuesi, nga shkaku se ai e ka devalvuar ihramin e tij, duke ia imponuar tjetrit të gjuajë.

b. Ose që nuk e detyron me mjet që zëvendëson vendin e krimit, si f.v.: shkatërrimi i vetes dhe pasurisë së vetvetes:

- Nëse imponimi është i mangët, dispozita vlen për vepruesin, nga shkaku se zgjedhja e tij ende është në fuqi. Ai dënohet me kundërvlerë të dëmtimit dhe dënohet sikurse bëhet dënimi me vrasje të qëllimtë.

- Nëse imponimi është i plotë, dënohet imponuesi, e jo i imponuari, pra dëmshpërblimi me pasuri, DIJA, kompensimi dhe dënimi me vrasje të qëllimtë; për të gjitha këto dënohet imponuesi. Kështu mendojnë Ebu Hanife dhe Muhamedi, sepse njeriu është në gjendje “buzë greminës”, jetë a vdekje. E, pasi që imponuesi e ka detyruar ta vrasë tjetrin, e ka ndjerë veten të vdekur dhe i ka munguar mjeti për të zgjedhur, po ose jo, për shkak të imponimit. Ai është bërë mjet pa të drejtë zgjedhjeje, ashtu siç është shpata në dorën e imponuesit. E, vepra i vishet imponuesit, e jo mjetit.

Ebu Jusufi mendon se nuk ka “Kisas” për asnjërin, por duhet shpagimi i gjakut për tre vjet nga ana e të imponuarit. Kjo nga shkaku se “Kisasi” është për krim të plotë të drejtpërdrejtë. Në këtë rast, mungon edhe te imponuesi edhe te imponuari, dhe dënimi mbetet për në botën tjetër për secilin prej tyre.

Zuferi dhe shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: Në këtë rast hakmarrja (Kisasi) bëhet te vepruesi, nga shkaku se ai armiqësisht dhe qëllimisht e ka kryer krimin; krimin e ka bërë për të shpëtuar jetën e tij qëllimisht. E, hakmarrja është e domosdoshme, nga shkaku se mëkati i vrasjes nuk bie për shkak të imponimit, e gjithashtu nuk bie as dispozita e vrasjes.²⁸⁹

Efektet juridike të prodhuara nga imponimi për të vepruar haramet

Atë që shënuam më parë ishte sqarimi i dispozitës së veprimeve nga i imponuari, të cilat janë të ndërlidhura me vepruesin. Mirëpo, tani do të sqarojmë dispozitën për veprimin e veprave, për të cilat nuk duhet vepruar, nëse ekziston kërcënimi për të vepruar nga aspekti i ndalimit, lejimit dhe i lehtësimit.

Ndalesat janë shumëllojesh:²⁹¹

1. Ndalesat të cilat nuk bien nga ndalesa, për shkak të imponimit, e as që lehtësohet veprimi i tyre, për shkak të veprimit, si f.v.: vrasja, dëmtimi fizik dhe prostitucioni.

Këto çështje nuk lejohen për shkak të imponimit, por imponimi llogaritet dyshim, për “Hududë” - dënim strikt, nëse imponimi është i plotë.

Femra nuk ekzekutohet për prostitucion, ngase ekziston dyshimi në të drejtën e saj, ndërsa mashkulli i imponuar ekzekutohet, për shkak se nuk ekziston dyshimi në të drejtën e tij.

Dallimi në mes të mashkullit dhe femrës është se te imponimi i plotë nuk ka lehtësim në të drejtën e mashkullit, ashtu që të mos jetë e dyshimtë, e t'i lehtësohet në rast të imponimit të mangët. Nuk ekzekutohet në rast të imponimit të plotë, për shkak se nuk janë plotësuar kushtet e ekzekutimit: siç sqaruam më parë: ai kusht është parandalimi i veprave të tilla.

Shkak i dënimit të femrës dhe i mashkullit është se prostitucioni i mashkullit është sikurse vrasja e vetvetes, për shkak se lind fëmijën e krijuar pa prind, sepse me prostitucion ai ka ndërprerë lidhjen e gjakut. Ndërsa, sa i përket femrës, ajo nuk llogaritet vetëvrasëse, sepse ajo nuk konsiderohet se bën ndërprerjen e lidhjes së gjakut, sepse, zakonisht dhe ligjërisht, fëmija i takon babait, e jo nënës.

2. Ndalesat, që në esencë ekziston mundësia e lejimit²⁸² si f.v.: ngrënia e cofëtinës, mishit të derrit dhe pirja e alkoolit. Në rast të imponimit të plotë, lejohen, sepse këto ndalesa nuk janë lejuar tekstualisht, në rast detyrimi, e janë ndaluar në rast zgjedhjeje. Pra, në raste të jashtëzakonshme janë të lejuara. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe ju ka sqaruar juve çka është e ndaluar për ju (por u lejohen), vetëm nëse jeni të detyruar”**. Kështu, i kërcënuari apo i detyruari (*analog me vetëmbytjen apo vetëshkatërrimin*), nëse nuk ha cofëtinën, apo mishin e derrit, derisa vdes nga uria, ai bëhet mëkatar, pasi që e di se i lejohet në rast të detyrimit.

3. Ndalesat që nuk lejohen, por që lehtësohen.

Këtu bëjnë pjesë:

- Ose të drejtat e Allahut, që nuk bien nga plotfuqizimi asnjëherë, si f.v.: Fjala e mosbesimit. Plotfuqia e besimit nuk bie asnjëherë.

- ose të drejtat e Allahut, që mund të bien nga plotfuqizimi ndonjëherë, me arsyetim, si f.v.: adhurimet. Këto lejohen vetëm në rast të imponimit të

plotë, por nëse personi duron dhe përballon kërcënimit, derisa të vritet, ai llogaritet dëshmor.

4. Ndalesat që në përgjithësi mund të bien nga plotfuqizimi, mirëpo nuk bien për shkak të imponimit.

Këtu bëjnë pjesë të drejtat e robërve, si f.v. shkatërrimi i pasurisë së muslimanit. Është e ndaluar që i imponuari të shpenzojë pasurinë e tjetrit: ndalesa mund të bjerë nga plotfuqizimi vetëm me lejen e pronarit të pasurisë. Nëse i imponuari imponohet me imponim të plotë, i lehtësohet atij që të veprojë, edhe pse ndalesa vazhdon si në dy rastet e mëparshme; vetëm se ai duhet të dënohet me kompensim, pasi që ekziston e drejta e pronës, e cila është e shenjtë. Kjo do të thotë se nëse i imponuari ia dëmton pasurinë e tjetrit, dënohet në masë të dëmit të shkaktuar, nga shkak se pasuria është e drejtë personale dhe në asnjë rast nuk mund të bjerë ajo e drejtë e tij. Duke pasur parasysh se e drejta është ende në fuqi, pasi që Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe mos e hani pasurinë tuaj në mes jush me padrejtësi.”**, nëse i imponuari duron, sikurse në llojin e tretë, dhe vritet, ai llogaritet dëshmor.

Këtu përfundojnë dukuritë e imunitetit dhe siç kuptohet:

- Ka disa dukuri që heqin imunitetin, si f.v.: çmenduria.
- Ka dukuri që devalvojnë imunitetin, si f.v.: dehja, dhe ka dukuri, të cilat, për të ruajtur interesin, ndryshojnë disa dispozita, si f.v.: mendjelehtësia, padituria dhe imponimi.

Fusnotat:

1. “Menahilul Urvan” vëll. i II fq.70, Autor Mezrekaniju.
2. “Mebahithul Hukmi Indel Usulijn fq.40, Autor Profesor Muhamed Selam Medukur.
3. “Usulul Ameti lil Fikhil Mukaren”, Autoë Profesor Muhamed Tekijul Hakimë.
4. “Risaletu fi Usuli Fikh” fq.12, Autor: Ibni Furik.
5. “Sherhul Udad” vëll. i I fq.18, 23, Autor Ibni Haxhib. “Ihkam” vëll. i I fq.4, Amediu;
“El Ibhaxh Sherhul Minhaxh” vëll. i I fq.11, Autor Sebekiju;
“Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.8;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.18, Autor Ibni Emirë Haxhe;
“Hashijetul Ezmeriju ala Meretil Usul Sherhul Murkat vëll. i I fq.22;
“Irshadul Fuhul” “El Med’hal Ila medhheb Ahmed fq.57.
6. “Fevatihu Rahmut” Shereha Muslimu Thubut vëll. i I fq.8;
“Shehrul Adud li Muhtesar Muntehi mea Haashijhi vëll. i I fq.52;
“Hashijetul Benaniju ala sherh xhem’ul Xhevamiu” vëll. i I fq.25;
“Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.18;
“Meretul Usul”.
7. “Shehrul Adud el Medhkurë” vëll. i I fq.29;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.17;
“Irshadul Fuhulë” fq.3;
“El-Med’hal Ila Medhheb Ahmed” fq.58.
8. Analiza e definicionit “çka” – çdo gjë.
“mund të arrihet me të” – me të arrihet.
“me analizë të shëndoshë” – të bëhet asi lloj analize pavarur nga iluzioni, ashtu që të arrihet deri te çështja e kërkuar.
“çka vërtetohet” – çka vërtetohet si f.v. bota e krijuar, obligueshmëria e namazit.
“arritja deri aty” – perceptimi, bindja ose mendimi për të.
“analizë” – është mendimi.
“mendimi” ndjenja e shpirtit për çështjen logjike, normale dhe kuptimplotë.
“Nga pasusi” – me analizë të shëndoshë përjashtohet analiza jo e shëndoshë, sepse nëse mungon argumentimi nuk arrihet deri te çështja e kërkuar si f.v.: të shikuarit në zjarr deri sa është duke nxehur. Nxemja nuk është çështje e cila e ngacmon mendjen se ka tym. (shiko: “Hashijetil Benaniju ve Sherh Xhemul Xhevamiul lil Mehalij” vëll. i I fq.95.);
“Sherhul Adud alel Muhtesar Ibnu Haxhib meal Havashi” vëll. i I fq.40;
“Et-Tekrirë ve Tehbirë” vëll. i I fq.50.
9. Njësoj edhe për çështjet konkrete. Zjarri është çështje që ndezë, çdo ndezje ka tym. Argumenton çështjen e kërkuar se zjarri bën tym.
10. “Hashijetul Benaniju ve Sherhul Mehalij alel Xhemul Xhevamiu” vëll. i I fq.52;
“Et-Tekrirë ve Tehbirë” vëll. i I fq.17.
11. “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.44.
“Et-Tevdijh alet-Tenkihë” fq.10.
12. “Sherhul Xhevamiu”;
“Ibid” vëll. i I fq.23;
“Sherhul adud li muhtesar Ibni Haxhib” vëll. i I fq.18;

- “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq. 24;
 “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq. 50;
 “El-Med-hal ila medhhebi Ahmed” fq.58.
13. “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.20;
 “Et-Tekrirë ve Tehbirë” vëll. i I fq.20.
14. Shihet se ka dallim në mes të shprehjeve: dituri, mendim, iluzion, dhe dyshim.
 “Dituria” është shprehje që gjykon gjendjen faktike domosdoshmërisht.
 Dituria e domosdoshme: nëse është përparësi e gjykimit ndaj dy çështjeve është mendim; nëse janë të barabarta dy mundësitë se nuk mund të ndodhë është dyshimi, nëse i ipet prioritet asaj e cila nuk ndodhë quhet iluzion.
 Shihet se:
 Iluzioni: është t’i jepet prioritet joprioritarës.
 Dyshim: është hamendje se mund të jetë, por edhe nuk mund të jetë.
 “Undhurul Mehahju ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.109;
 “El Muëtemid” vëll. i I fq.10, autorë Ebi Husejn el Basriju;
 “Irshadul Fuhul” fq.5;
 “Et-Tearifatë” fq.113, 1125, 135, 228, autorë Sejid Sharifë el Xherxhaniu;
 Në librin “El Munkidh mine-dalal” Gazaliju thotë: “Dituri bindëse” është ajo dituri e cila aq shumë qartësohet sa që nuk mbetet asnjë njollë dyshimi, nuk mund të ketë iluzion as ngatërresë, dhe zemra (mendja) nuk ka mundësi të parasheh se ka ngatërresë, por është e sigurt nga mosndodhja e gabimit, patjetër duhet të jetë e arritur me fakte (prova) të sigurta.
15. Shembull: Nëse thuhet: vitri falet mbi kafshë bartëse. Kjo është sunet. Vitri është sunet. Çështja e parë është e argumentuar me hadithin e vetmuar. E dyta me praktikë të vazhdueshme. Që të dyja tregojnë dituri jo të sigurt. Rezultati i tyre është pasiguria (el Ibhaxh Sherhul minhaxh vëll. i I fq.22).
16. “Hashijetul Benaniju” vëll. i I fq.24;
 “Tevdijh” Autor: Sadru Sheria vëll. i I fq.13.
17. “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.24;
 “Et-Telvi alet-Tevdijh” vëll. i I fq.13;
 “Mebahithul Hukmi” fq.13 Profesor Medkur.
18. “Hashijetul Benaniju vëll. i I fq.23;
 “Hashijetu Sejid esh-Sherifë el Xherxhaniju ala Sherhul Adud li Muhtesar Ibnu Haxhib vëll. i I fq.23;
 “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.25.
19. “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.26;
 “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.48, 54.
20. “Sherhul Adud el Muhtesar” vëll. i I fq.25;
 “El Ibhaxh Sherhul Minhaxh” vëll. i I fq.21;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.20.
21. “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.56;
 “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.27.
22. “Hashijetul Benaniju vëll. i I fq.24;
 “Sherhul Adud el Muhtesar” vëll. i I fq.30, autorë Ibni Haxhib;
 “Mer’etul Usulë” fq.44.

23. “El Ihkam fi Usulil Ahkam” vëll. i I fq.4.
24. “El Minhaxh” vëll. i I fq.16 Bejdaviju me Esnevijun;
“Hashijetul Benaniju” vëll. i I fq.25.
25. “Sherhul Adud el Muhtesar” vëll. i I fq.18;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.26, 28;
“Mer’etul Usulë” vëll. i I fq. 29;
“El Medhal ila medhheb Imam Ahmed” fq.58.
26. “Hashijetu Taftazaniju ala Sherhil Adud” vëll. i I fq.22;
“Ibid” vëll. i I fq.22.
27. “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.59;
“Irshadul Fuhulë” fq.5.
28. Me fjalë tjera: Ndërlidhje e posaçme ashtu siç është ndërlidhja e Kryefjalës me Kallëzuesin. Ashtu siç bëhet njohuria e dukurive pas studimit të tyre, dhe vërtetimit të tyre. Në këtë rast studimi bëhet për vërtetimin e argumenteve të ligjeve, dhe për miratimin e ligjit me argumente. (“Hashijetul Ezmeriu ala mer’etil Usul vëll. i I fq.68).
29. “Meretil sul”, “Sherh murkatul vusul” vëll. i I fq.65;
“El Mustesfa” vëll. i I fq.4, autor Gazaliu;
“Et-Tehvijn alet-Tevdijh” vëll. i I fq.22.
30. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.32.
31. Zanafilla e gjuhëve. A është e patjetërsueshme që fjala të ketë ndërlidhmëni me atë që e tregon apo jo. Themeluesi i gjuhëve, a është All-llahu i LartëMadhëruar nëpërmjet shpalljes (inspirimit) apo duke krijuar tingujt të cilat formulojnë fjalë, apo është çështje e patjetërsueshme. Kjo ka mbështetje në thënien e Zotit të LartëMadhëruar “Dhe Ademi i mësoi të gjitha emrat”, po zanafillues i gjuhës është njeriu, pa marrë parasysh prej një individi apo një shoqërie, e pastaj ka ardhur deri te kuptimi i asaj fjale në mes tze me fjalë apo shenja apo me të përsëritur. Bazë e përsëritur është thënia e Zotit të LartëMadhëruar: “Ne çdo pejgamber kemi dërguar t’u flasë me gjuhën e popullit të Tij”. Pra, me gjuhën e tyre të mëhershme të ciln e kanë folur. Në lidhje me këtë çështje është zhvilluar debati i gjërë në mes dijetarëve (El Ihkam lil Amidi vëll. i I fq.38, “Sherhul Udad” vëll. i I fq.192, 194; “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.69, 74; “Sherhul Esnevijun” vëll. i I fq.215). Këtë mendim e ka zgjedh Bedrani në librin e tij “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.73. Një pjesë e gjuhës është arritur duke mësuar dhe analizuar një pjesë nëpërmjet terminologjive. Thënia e Zotit të Lartë Madhëruar “Dhe Ademi i mësoi të gjitha emrat”. Nënkupton, çka ka pasur nevojë (zoti e di më së miri). Thënia e Zotit të LartëMadhëruar “Dhe atë ia paraqiti melekëve dhe u tha: Më lajmëroni për këto emra”. Sinjalizon për çështje të posaçme. Sipas mendimit tonë kjo është më e drejta, pasi që gjuha është fjalë e cila tregon kuptime, e tregueshmëria e fjalëve është temë e Usuli Fikhut (“El Ibhaxh lil Esnevij” vëll. i I fq.130, “Mustesfa” vëll. i I fq.145, “Irshadul Fuhul” fq.11).
32. “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.72.
33. Në librin “Mahsul” Gazaliu thotë: Shkenca e usuli Fikhut është shkenca më e rëndësishmja e muxhtehidit.
-Në librin “Mustesfa” Gazaliu thotë: Usuli Fikhu pikësynon që t’ia shtron rrugën muxhtehidëve”.

-Dhehebiu në disa libra të tij shkruan: “O pasues, o ti i cili thua se ixhtihadi është mbyllur dhe nuk ka mbet asnjë muxhtehid, nuk ka dobi që të angazhohesh me Usuli Fikh, dhe nuk ka dobi prej Usuli Fikhut pa arritur gradën e muxhtehidit, nëse ka mësuar pak e nuk e ka kuptuar mirë ai nuk ka arritur asgjë por vetëm e ka lodhur veten e tij dhe vetëm i ka mvesh vetes argumente. Nëse ka mësuar vetëm për të thënë se ai është i ditur. Kjo është kryelartësi. (Err-Rred men ehlede ilet Erdi ve Xhehele enel Ixhtihad fik uli asrin fard” Sujutiju fq. 70).

34. Pasi që Ligji është vet ligjërimi i Zotit është vet ligjërimi i Zotit të LartëMadhëruar. Definicioni i ligjit është replikuar me atë se: obligueshmëri, lejimi dhe ndalimi janë prej attributeve të veprave të të ngarkuarëve, dhe të cilat janë gjurmë e ligjërimit, për këtë arsye nuk ia vlen të jetë pjesë e definicionit. Po si mund të jetë ai ligjërimit fjalë e All-llahut, përderisa “obligueshmëri është si rezultat i urdhrit (fjalës) vepro. E fjala është atribut i All-llahut.

Përgjigja e kësaj replike është se Ligjërimi është atribut i Ligjvënësit i cili ka të bëjë me veprën e të ngarkuarit. Nga aspekti se buron prej Ligjvënësit quhet obligim. Nga aspekti i ligjit, pra i veprës quhet obligueshmëri. Në cilësi llogariten të pa ndashme, në shprehje ndryshojnë.

35. “Hashijetul Benaniju”, “Ibid” vëll. i I fq.39;

“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.78;

“Et-Telviyh alet-Tevdijhë” vëll. i II fq.78;

“Muhaderat fi Usuli Fikh” Profesor Muhamed Benna;

“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.78.

36. “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.137.

37. “Hashijetul Benaniju ala sherh xhemul Xhevamiu” vëll. i I fq.60;

“Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.40.

38. “El benaniju Ibid” fq.63.

39. “Ibid”.

40. “Sherhul Mehakju ala Xhem’u Xhevamiu” vëll. i I fq.123;

“El-Med’hal ila medhheb Imam Ahmed” fq.58;

“Irshadul Fuhulë” fq.6;

“Mehabithul Hukmi” fq.57.

41. E ka regjishturar Ebu Davudi nga Amër bin Shuajbi, nga baba i tij dhe nga gjyshi i tij, ka edhe shprehje tjera (“Nejlul Evtarë” vëll. i VI fq.74).

42. Sherhul Udad alel muhtesar el muntehij” vëll. i I fq.225, autorë: Ibni Haxhibi;

-“Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.42;

“Mudhekeratë” të profesorit Fehmi Ebu Sine.

43. Hanefijtë, Ligjin e definojnë se është gjurma e fjalës së All-llahut, sepse rezulton nga All-llahu, e që prej asaj fjale rezulton obligimi, ndalesa.

Fukahatë studiojnë për ligjet e fikhut, pra me të cilat titullohen veprat e njerëzve (robërve) e nuk është vet obligimi dhe ndalimi por obligueshmëria dhe ndalesa të cilat janë si rezultat (gjurmë) e fjalës urdhërore dhe ndalesore.

Themi: Kryerja e borxhit është vaxhib. Neglizhenca e të pasurit është Haram (Profesor Ebu Sine).

- 44.E ka regjistruar Maliku në librin “Muvetaë”Ahmedi dhe Ibnu Maxhe (“Nejlul Evtarë” vëll. i VI fq.74).
45. “Ibid” te definicioni i Ligjit;
“El anavijn fil mesailul Usulije” vëll. i II fq.56;
46. “Mudhekeratë fi Usuli Fikh” fq.4. Profesor Ahmed Fehmi Ebu Sine.
47. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.79;
“El Mustesfa” vëll. i I fq.90;
“Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.90.
- 48.E ka regjistruar Bejhekiju, po ashtu edhe Ibni Adij fil Kamil nga Ebu Hurejrete.
-Hadithë i dobët.
49. “Sherhul udad el muhtesar el munteha” vëll. i I fq.228;
“El-mustesfa” vëll. i I fq.42;
“El-Ihkam lil Amedij” vëll. i I fq.50;
“El Ibhaxh lil Sebekij” vëll. i I fq.23;
“El Ibhaxh lil Bejdavij meal Esnevij” vëll. i I fq.52;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.114;
“El-med’hal ila medhheb Ahmed fq.59;
“Revdatun nadhir” vëll. i I fq.90.
50. “Sherhul Udad”, Ibid vëll. i I fq. 223;
“El Amidij”, “Ibid”;
“El Med-hal” “Ibid”;
“Keshful Esrarë” vëll. i I fq.623;
“Hashijetul Benaniju vëll. i I fq.67.
51. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.80;
“Keshful Esrarë” vëll. i I fq.630;
“Sherhul mehalij li xhemil Xhevamiu” vëll. i I fq.67;
“Mebahithul Hukmi indel Usulijin” fq.66. Prof Medkuri.
- 52.E kanë regjistruar dy shejhat, Ahmedi dhe autorët e katër koleksioneve nga Ibadetu bin Samed r.a.
53. “Usul esh-Shafii” fq.113.
- 54.”Ibid”, “Keshful Esrarë” vëll. i i fq.621.
- 55.E ka thënë: “Imam Ibni Sebekiju në Xhem’u Xhevamiu” vëll. i I fq.67.
56. “Et-Telijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.202.
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.115.
“El Xhemu Xhevamiu” vëll. i I fq.69.
57. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.161.
“Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.203, 208, 212.
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.42.
“El Mustesfa” vëll. i I fq.44.
“Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.107.
“Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.225, 227, 231, 246.
“Irshadul Fuhulë” fq.6.
“El-anavijn fil mesail Usulije” vëll. i I fq.67.
“Usulul Istinbatë lil hajderij” fq.76.

“Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.99.
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.60.
 “Mebahithul Hukmi” fq.72.
 58.E ka regjistruar Buhariu dhe Muslimi nga Omer bin Hatabi r.a.
 59.”Tehrixhul Furuë alel usul fq.21,23, autorë Zenxhaniju.
 “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.60.
 60. “Muslimu Thubutë” vëll. i I fq.47.
 “El Muëtemid li e bil Husejn” vëll. i i fq.124.
 “El Ihkam lil Amedi” vëll. i I fq.54.
 “Sherhul mehalij ala Xhemil Xhevamiu” vëll. i I fq.124.
 “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.112.
 “El-Furuk” vëll. i I fq.25.
 61.Po ashtu kanë thënë: obligim është që namazet farz, koha e tyre është vaxhib që nga fillimi i kohës. Pikësynimi duhet të jetë që nga fillimi. Kush e vonon kohën e faljes me vetëdije se e ka vonuar, dhe ka vdekur, ose edhe i kanë ardhur menstruacionet e raste të ngjashme, ai falës ka gabuar pse e ka vonuar, e përcaktohet fundi i kohës, kohë e faljes në kohë (shiko: “Sherhul Udad” vëll. i I fq.241; “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.119; “Usulul Istinbat lil Hajderij” fq.77; “Gajetul Vusul Sherh Lubul Usul” fq.28; “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.102; “El med’hal ila medhheb Ahmed”.
 62.E ka regjistruar Ahmedi, Nesaiju dhe Tirmidhiju nga Xhabir bin Abdullahu (“Nejlul Evtarë” vëll. i I fq.200).
 63. “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.207.
 “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.222;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.116;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.76;
 “Sherhul mehalij” vëll. i I fq.125;
 “El Ibhaxh” vëll. i I fq.63;
 “Sherhul Udad” vëll. i I fq.642.
 64.”El Ihkam fi sulil Ahkam” vëll. i I fq.55.
 65.Në librin “Revdatu Nadhir” Ibn Kudame thotë: Përsëritje, të vepruarit e një vepre herë pas here.
 66. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.61.
 “Usulu Shashij” fq.42.
 “El Ihkam lil Amedij” vëll. i I fq. 56.
 “Sherhul mehalij alel Xhemu Xhevamiu” vëll. i I fq.82, 89.
 “Sherhul Udad el mehalij lil muhtesar mehalij” vëll. i I fq.222.
 “Mer’etul Usulë” vëll. i I fq.250.
 “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.84.
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.85.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.123.
 “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.168.
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.70.
 “El-Ibhaxh” vëll. i i fq.46.

67. Një grup transmetuesish nga Ebu Hurejre r.a. transmetojnë: “Kush e zë një rekatë të sabahut para lindjes së diellit ai e ka arritur sabahun, kush e zë një rekatë të ikindisë para perëndimit të diellit, ai e ka zënë ikindinë”(“Nejlul Evtarë” vëll. i II fq.211).
68. “Fevatihu Rahmut sherh muslimu Thubut” vëll. i I fq.89.
- “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.78.
69. “Gajetul vusul Sherh lubul vusul lil Esneviju” fq.16.
70. E kanë regjistruar: Dy shejhat Tirmidhiu dhe Nesaiju nga Enes bin Maliku r.a. (“Xhamiul Usul” vëll. i VI fq.134).
71. “El-mustesfa” vëll. i I fq.45.
- “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.56.
- “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.87.
- “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.54.
72. “Muhadedarat” fq.27, Prof Muhamed Bena.
- “Mebahithul Hukmi” fq.81, prof. Medkurë.
73. “Sherhul Esnevij” vëll. i I fq.117.
74. “El Furuk ve Hashijetuhu ve Tehdhibuhu” vëll. i II fq.205.
- “El-Kavaid li Ibni Rexheb” fq.218.
- “Gajetul muntea” vëll. i I fq.258.
- “Tehrixul furuë alel Usul” fq.60.
- “Usuli Fikh li Ebu Zehra” fq.210.
75. “El muëtemid li Ebil Husejn” vëll. i I fq.149, 269.
- “Sherhul Udad” vëll. i I fq.224.
- “Sherh Xhemul Xhevamiu” vëll. i I fq.130.
- “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.125.
- “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.63.
- “El Ibhaxh” vëll. i I fq.165.
- “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.93.
- “Kavanijnul mahkameti lil Xhejlaniju” fq.49.
- “Elanavijn fil mesailul Usulije” vëll. i I fq.66.
- “Usulul Istinbat lil Hajderij” fq.62.
76. “Sherhul muhalij ala xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.123.
77. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.269.
- “Muslimu-Thubut” vëll. i I fq.40.
- “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.96.
- “El-med’hal ila medhheb Ahmed” 59.
78. “El Ihkam lil Amidi” vëll. i 51.
- “Sherhul Xhelal el mehalij ala xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.126.
- “Sherhul udad ala muhtesar el munteha ve Havashijhi” vëll. i I fq.235.
- “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq. 98.
- “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.42.
79. “El muëtemid li-Ebil-Husejn” vëll. i I fq.87.
- “El-anavijn fi mesail usulije” vëll. i I fq.62.
- “Usulul istinbat” fq.75.
- “El kavanijnul mahkameti-lil Xhejlani” fq.46.

80. “El-mustesfa” vëll. i I fq.46.
 “El-Ibhaxh” vëll. i I fq.72.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.126.
 “El med’hal ila medhheb Imam Ahmed” fq.61.
 “Mebahithul Hukmi” 89.
 81. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.95.
 82. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.126.
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.61.
 “El anavijn fil-mesailul-Usulije lil Kjadhimi” vëll. i I fq.50.
 “Usulul Istinbat lil-Hajderij” 62.
 83. “El mëtemid” vëll. i I fq.103.
 “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.57.
 “Sherhul mehal” vëll. i I fq.138.
 “El Ibhaxh” vëll. i I fq.76.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.172.
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.65.
 “El med’hal ila medheb Ahmed” fq.61.
 “El anavijn fil mesail usulije” vëll. i I fq.49.
 “Revdatu nadhir” vëll. i II fq.107.
 “Usulul Istinbat” fq.67.
 84. Tregueshmëritë e përdorimit të fjalës është tre llojesh:
 Tregueshmëria përputhëse: është tregueshmëria e plotë e fjalës e cila përputhet me kuptimin e asaj fjale. Shembull: Tregueshmëria e fjalës “Njeri” për gjallesën Logjike.
 Tregueshmëria mbështetëse: është tregueshmëria e cila tregon vetëm një pjesë të kuptimit. Shembull: Tregueshmëria e fjalës “Njeri” e cila tregonë vetëm për kuptimin “gjallesë”.
 Tregueshmëria e “patjetërsueshmërisë”, si p.sh.: Tregueshmëria se një njeri është i pajisur me dituri. Shembull tjetër: Luani është i fuqishëm (trim). Tregueshmëria e fjalës parë është shprehimore, tregueshmëria e të dytës dhe të tretës është logjike, pasi që mendja patjetërsisht e percepton ashtu.
 (“Sherhul Udad” fq.130; “El Ibhaxh” vëll. i I fq.128; “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.225; “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.99.
 85. “Sherhul Udad ala muhtesar el muntehi” vëll. i I fq.244.
 86. “Sherhul Udad – Ibid” fq.247.
 87. “El-Ihkam” vëll. i I fq.57.
 88. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.59.
 89. “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.59.
 “El mustesfa” vëll. i I fq.49.
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.66.
 “Muhaderat fi Usuli Fikh” fq.30, prof. Muhamed Bena.
 90. “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.217.
 “Mer’etul Usul” vëll. i I fq.228.
 “El-Furuk lil-Karafju” vëll. i II fq.85.
 “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.59.

- “Sherhul mehalij ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.143.
- “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.67.
91. Shejhu Zekerija el Ensariju në librin “Gajetul Vusul” fq.2 thotë: Është vërtetuar se Shafijju r.a. ka thënë: Falësi në tokën e uzurpuar nuk shpërblehet si ndëshkim për shkak të uzurpimit.
92. “Sherhul mehalij ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.144.
- “El-metemid lil-Basriju” vëll. i I fq.195.
- “El Amidi fil Ahkam” vëll. i I fq.59.
- “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.126.
- “El Furukë lil-Karafiju” vëll. i I fq.182.
- “El-Mustesfa” vëll. i I fq.49.
93. “Mer’etul Usul” vëll. i I fq.231.
- “Et-Telvihe alet-Tevdihë” vëll. i I fq.219
- “El Furukë lil-Karfiyu” vëll. i I fq.184.
94. “El mustesfa” vëll. i I fq.42.
- “Keshful esrarë alel Usul lil Bezdaviju” vëll. i I fq.622, 628.
- “El-minhaxh lil-Bejdaviju mea Esneviju” vëll. i I fq.58.
95. E ka regjistruar Ebu Davudi, Tirmidhiu, Nesaiju dhe Ibni Huzejme nga Ebu Hurejre r.a.
96. “El-Amidiu” vëll. i I fq.61.
- “Sherhul Udad ala muhtesar el muntehi” vëll. i II fq.4.
- “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.114.
- “Muhaderat fi Usuli Fikh” fq.24, prof. Muhamed Bena.
97. “Sherhul mehalij ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.122.
- “El Amidi”
- “El mustesfa” fq.48.
- “Fevatihu Rahmut sherh Muslimu Thubutë” vëll. i I fq.111.
- “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.142.
98. E ka regjistruar Maliku, Ahmedi.
- Dy shejhat Tirmidhiu dhe Ibni Maxhe nga Ebi Hurejre. E ka regjistruar Ahmedi, Ebu Davudi, Nesaiju dhe Ibni Maxhe nga Zejd bin Halid (Hadith mutevatir).
99. “Fevatihu Rahmut” vëll. i II fq.112.
100. “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.292.
- “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.630.
101. Dihet se te Hanefijt namazi me xhematë është sunet i fortë. Te shumica absolute e dijetarëve Farz kolektiv. Te Hanbelijt Farz individual.
102. “Sherhul mehalij ala xhem’i Xhevamiu” vëll. i I fq.68.
- “El-Ibhaxh sherhil minhaxh” vëll. i I fq.26.
- “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.62.
103. “Sherhul mehalij” fq.69.
- “Gajetul Vusul lil-Ensariju”
104. Xhelal Mehalij thotë: Nuk është obligative të plotësohet mendubi, sepse lejohet lënia e mendubit. Mosplotësimi e zhvleftëson veprën.
105. “Sherhul Mehalij ala Xhemil Xhevamiu” vëll. i I fq.70.
- “Fevatihu Rahmut Sherh Muslimu Thubutë”

106. “El Minhaxh mea sherhil Esneviyu” vëll. i I fq.60.
- “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.62.
107. Transmeton Darukutniju nga Enes bin Maliku (“Nejlul Evtarë” vëll. i V fq.216).
108. “Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.62.
109. “Et-Telvijh ala Tevdijh” vëll. i II fq.126.
- “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.294.
- “Mebahithul Hukmi” fq.100.
110. “Muhaderat fi Usuli Fikh” fq.34, Muhamed Bena.
- “Ibid” fq.248.
- “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.70.
- “Usuli Fikh” fq.48.
- “El-mustesfa” vëll. i I fq.43.
- “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.63.
- “El-Minhaxh lil-Bejdaviju mea Esneviyu” vëll. i I fq.261.
- “El-Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.62.
111. Me fjalën “pengesë” kemi për qëllim atë që All-llahu ka urdhëruar që të mos pengohet. Me fjalën “hatë” qëllimi është që të ndalohej të kërkohet ajo çka është e ndaluar të kërkohet.
112. Qëllimi është që ai i cili e dëgjon informatën t’ia përcjell atij të cilit nuk e ka dëgjuar. Thotë: Është thënë kështu e ashtu, pa ia treguar emrin e thënësit, por: Filani ka thënë kështu e ashtu. Kjo është e ndaluar që njeriu të mos mirret me thashetheme dhe me gjëra të panevojshme, sepse në vete përmbanë shpifje dhe rrena, posaçërisht kur të përhapet në masë (“Subule-Selam” vëll. i IV fq.162).
113. Mutefikun alejhi (nga Mugiret bin Sheab)
 (“Subule Selam”).
114. E ka regjistruar Ebu Davudi dhe hakimi nga Ibni Omeri.
115. Transmeton Trimidhiu dhe Nesaiju nga Muhamed el Hasani bin Ali bin Ebi Talib r.a.
116. “El-Mustesfa”
- “El-Med’hal ila medhheb Ahmedi iëlamul mukijjñë” vëll. i I fq.29.
117. “Dhe, me gojë të tua mos thuani rrena se kjo është e lejuar, e kjo është e ndaluar ashtu që ju të trilloni për All-llahun, rrena. Ata të ciët për All-llahun trillojnë rrena, ata nuk mund të shpëtojnë”.
118. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.80.
- “Mer’etul Usul” vëll. i I fq.294.
- “Mebahithul hukmi” fq.65.
119. Mutefikun alejhi – nga Ebi Hurejre r.a. (“Subule Selam” vëll. i III fq.22).
120. Mutefikun alejhi – nga Abdulla Ibni Mes’udi (“Subule Selam” vëll. i III fq.106).
121. “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.63.
- “El-Mustesfa lil Gazaliji” vëll. i I fq.42.
- “El minhaxh meal Esneviy” vëll. i I fq.61.
122. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.48.
- “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.72.
- “El-Amidij” vëll. i I fq.64.
123. “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.64.

- “Sherhul mehali ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.124.
- “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.142.
- “El-Ibhaxh li-Sebekij” vëll. i I fq.83.
- “Sherhul Udad ala muhtesar el muntehi” vëll. i II fq.6.
- “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.113.
- “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.114.
- “Sherh revdatu Nadhir” vëll. i I fq.121.
- “El-Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.64.
124. “El-Ihkam” vëll. i I fq.65.
125. “El-Ihkam”
- “Sherhul mehalij ala Xhem’i Xhevamiu” vëll. i I fq.124.
- “Sherhul Udad ala muhtesar el muntehi” vëll. i V fq.2.
- “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.113.
126. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.72.
- “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.121.
127. “El-Ihkam”.
128. “El-Muvafekat”
- “Tehdhibul Furuk” vëll. i I fq.179.
129. “Usuli Fikh” fq.48, prof. Muhamed Ebu Zehra.
130. Transmeton Darukutni dhe të tjerët nga Ebi Thealebi r.a. (Hadith Hasen).
131. Transmeton Muslimi nga Sead bin Ebi Vekasi.
132. Transmeton Muslimi nga Ebi Hurejre r.a.
- Ndërsa në transmetim të Buhariut dhe Muslimit “Largohun prej asaj çka ju kam ndaluar. E çka ju kam urdhëruar, sa të keni mundësi përmbajuni. Vërtetë popujt para jush janë shkatërruar se shumë i kanë pyetur peygamberët dhe pastaj i kanë kundërshtuar”.
133. Ky është shkak i Hadithit nga Ebi Hurejre r.a.
134. “Usuli Fikh” fq.48, prof. Muhamed Ebu Zehra.
135. “Nedharijetul Ibahati indel Usulijinë vel Fukaha” fq.216, prof. Muhamed Selam Medkurë.
136. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.59.
- “El-Ihkam lil Amidij” vëll. i I fq.66.
- “El-Muvafekat” vëll. i VI fq.187.
- “Sherhul Udad el Muhtesar Ibni Haxhib” vëll. i II fq.8.
- “El-Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.65.
137. “El Mustesfa” fq.60.
- “El-Med’hal” fq.67.
138. “Sherhul udad” vëll. i II fq.7.
- “Irshadul Fuhul” fq.6.
139. Kuptimi “i veçant” është cilësi aksidenciale. Sqarimi i një çështjeje bëhet ose nëpërmjet cilësisë vetanake ose aksidenciale. E Para nënkupton definicionin përkufizues, për të sqaruar të vërtetën e çështjes në bazë të emërtimit. Shembull: Njeriu është gjallesë logjike. Kjo tregon personifikimin e diçkajes.
- E dyta: është pjesa shtesë e cila i dallon diçka nga diçka tjetër. Shembull: Njeriu gjallesë e cila shkruan, ose qeshë. Këto dy çështje aksidenciale. Ky definicion është definicion

përshrimi. Definicioni “cilësi e qartë” kupton qartësinë. Te Usulijin “përkufizim” është ajo çka dallon diçka nga tjerët dhe që të gjithë të ngjashmit i radhit në një pikë, e tjerët i eliminon.

140. “El-Med’hal ila medh’heb Ahmed” fq.67.

141. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.60.

“El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.66.

142. “Mebahithul Hukmi” fq.125, prof. Medkur.

143. Transmeton Ahmedi dhe Nesaiju nga Abdu Rrahman bin zejdi bin Hatabi r.a. (“Nejlul Evtarë” vëll. i IV fq.188).

144. “Muhaderat fi Usuli Fikh” fq.28, prof. Muhamed el-Bena.

145. “Mebahithul Hukmi” fq.125, prof. Medkurë.

146. “Muhaderat” fq.27, Muhamed el-Bena.

147. Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.71.

148. “El Mustesfa” vëll. i I fq.60.

149. “El-Ihkam lil-Amidi” vëll. i I fq.66.

“Muslimu Thubut” vëll. i II fq.222.

“Muhaderat fi Usuli Fikh” Muhamed el Bena.

“El-Ihkam” Medhkurë.

150. “Muhaderat” Muhamed el Bena.

151. “Muhaderat...” El-Bena.

“Med’hal ila Medhheb Ahmed” 68.

“Irshadul Fuhul” 6.

152. “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.329.

“Mebahithul Hukmi” fq.144.

153. “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.421.

154. “Irshadul Fuhul” fq.6.

155. “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.67.

156. “El-Med’hal ila Medh’heb Ahmed” fq.69.

“El Med’hal ila Medh’heb Ahmed”

“Mebahithul Hukmi” fq.151.

157. “Sherhul udad li Ibni Haxhib” vëll. i II fq.7

“El-Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.69.

“Sherhul Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.74.

158. “El Muëtemid” vëll. i I fq.184.

“El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.67.

“Sherhul mehali ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.75.

“El-Ibhaxh” vëll. i I fq.42.

“Sherhul Esnevij” vëll. i I fq.74.

“Et-Tekrirë vet-Tehdhib” vëll. i I fq.153.

“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.120.

“Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.164.

“Med’hal ila Medhheb Ahmed” fq.69.

159. “Muslimu Thubutë” vëll. i I fq.89.

“Et-Tekrirë vet-Tehdhibë” vëll. i II fq.155.

“Sherhul Mehali ala xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.76.
 “Revdatu nadhir” vëll. i I fq.164.
 “Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.69.
 160. “Keshful Estrarë” vëll. i I fq.258.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.153.
 “Sherhul Mehalij” fq.76-79.
 “Med’hal ila medheb Ahmed” fq.70.
 “Revdatu Nadhir”
 161. “El-Muëtemid” vëll. i I fq.184.
 “El-Mustesfa” vëll. i I fq.60.
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.78.
 “Keshful Estrarë”
 “El Med’hal” fq.69.
 “Revdatu Nadhir”.
 162. “El Mustesfa” vëll. i I fq.61.
 “El-Ihkam lil Amid” vëll. i I fq.68.
 “Keshful Estrarë” vëll. i I fq.258.
 “Sherh Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.80.
 “El-Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.69.
 “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.67.
 “El-Ibhaxh” vëll. i I fq.44.
 163. “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.289.
 “El-Ibhaxh” vëll. i I fq.43.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.75.
 “El-Med’hal”.
 “Redul Muhtar” vëll. i IV fq.104.
 164. Mulakij: çka është në barqet e femrave
 Mudamin: çka është te meshkujt.
 Thuhet se është e kundërta.
 165. Dijetarët Shafij dhe të medhhebit Hanbelij në shumë çështje të Fikhut kanë bërë dallim në mes të “të pavlefshmes dhe të pezulluarës”. Në librin “Sherhu Tehrirë” të dijetarit Alaudijnë Merdadijut thuhet: Çështjet për të cilat janë dakorduar janë të pavlefshme, por ka çështje për të cilat nuk janë dakorduar.
 -“Med’hal ila Medhheb Ahmed” fq.69.
 166. “Tefsir Nususë fi fikshil Islame” fq.886, autorë Dr. Muhamed Edib Salih.
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.230.
 “Keshful Estrarë” vëll. i I fq.258.
 “El Muëtemid lil Busarij” vëll. i I fq.83.
 167. Ibn Sebdkiju thotë: Dallimi në mes të “pavlefshmërisë dhe të pezulluarës” është dallim leksikorë sepse që të dyja janë të pavlefshme.
 168. “Usuli Shafij” fq.113.
 “El-muvafekat” vëll. i I fq.200.
 “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.290.
 “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.68.

“Keshful Esrarë” vëll. i I fq.618.
 “Sherhul mehalij ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.94.
 “Sherhul Udad...” vëll. i II fq.8.
 “Revdatu nadhir” vëll. i I fq. 171.
 “El-Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.71.
 “El Ibhexh” vëll. i I fq.52.
 169. “Gajetul Vusul Sherh Lubul Usul” fq.18.
 170. “Sherhul udad” vëll. i II fq.8.
 “El-Ibhexh” vëll. i I fq.51.
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.294.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.146.
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.116.
 “El Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.71.
 “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.172.
 171. “El-Muvafekat” vëll. i I fq.201.
 172. “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.68.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.89.
 “Sherhul mehali li Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.93.
 “El-Mustesfa” vëll. i I fq.63.
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.618.
 173. “El Mustesfa” vëll. i I fq.62.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.90.
 “El Ibhexh” vëll. i I fq.52.
 “Sherhul mehali ala Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.52.
 “El-Eshbah ven-Nedhair li Sujuti” fq.75.
 174. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.146.
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.116, 119.
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.295.
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.635.
 “Mebahithul Hukmi” fq.124.
 175. “Fevatihu Rahmutë” vëll. i I fq.117.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.147.
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.395.
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.636.
 176. “Et-Tehlisul-Habirë” vëll. i IV fq.103.
 177. “El-Ibhexh” vëll. i I fq.51.
 178. “El-muvafekat” vëll. i I fq.307.
 179. “El-Ihkam lil Amidij” vëll. i I fq.41.
 “Mer’etil usul” vëll. i I fq.282.
 “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.177.
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.25.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.81.
 “Hashijetul Benani” vëll. i I fq.42.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.144.

“Irshadul Fuhulë” fq.6.
 “Usulul ameti li fikhil mukaren” fq.280.
 180. “Usulul ameti” fq.281.
 181. “El mustesfa”
 “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.41.
 “Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.172.
 “Fevatihu Rahmutë”
 “Sherhul Udadi” vëll. i I fq.200.
 “Sherhul xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.44.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.90.
 “Sherhul Esneviju” vëll. i I fq.145.
 “Irshadul Fuhul” fq.6.
 “Tehrixhul furë alel Usul” fq.124.
 182. “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.41.
 “Sherh xhemi xhevamiu” vëll. i I fq. 44.
 “Sherhul Udad” vëll. i I fq.198.
 “El-Ibhaxh” vëll. i I fq.85.
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.66.
 “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.136.
 183. “El Amidi” vëll. i I fq.42.
 “Sherh xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.50.
 “Sherhul udad” vëll. i I fq.301.
 “El-Ibhaxh”
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.17.
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. I I fq.183, 190.
 “El Mebadiul ameti lil fikhil xheaferij” fq.353.
 184. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i III fq. 90.
 “Et-Telvijh alet- Tevdijh” vëll. i I fq.189.
 185. “Mer’etil Usul” vëll. i I fq.317.
 “Et-Tevdijh alet-Tenkijh” vëll. i I fq.190.
 “Mebahithul Hukmi” fq.174.
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.19.
 “Muhaderat fi usuli Fikh” fq.48, prof. Muhamed Bena.
 186. “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.42.
 “Sherhul udad” vëll. i I fq.203, 211.
 “Irshadul Fuhul” fq.7.
 “Sherhul Xhevamiu” vëll. i I fq.49.
 “Muhaderat fi Usuli Fikh” fq.47, prof. Muhamed Bena.
 187. “Usulul Ameti lil Fikhil Mukaren” fq.292, prof. Hakim.
 188. “Sherhul Udadi” vëll. i I fq.212, 215.
 “Muhaderat” fq.48, prof. Muhamed Bena.
 “Mebahithul Hukmi” fq.173.
 189. Paramendim: Të kuptuarit e një sendi ende pa e gjykuar. Si të kuptuarit e njeriut apo Halidit pa gjykuar për të apo pa e cilësuar atë.

Vërtetim: Të perceptuarit dhe të gjykuarit për një send, si f.v.: Bota është e krijuar.

190. “Muhaderat” prof. Muhamed Bena.

191. Këtë mendim e ka përkrahur Neveviju në sqarimin e librit të Muslimit ku thotë: Kush vdes në natyrshmëri, ashtu siç kanë vdekur arabët duke adhuruar idhujt, ai është në zjarr. Kjo nuk është dënim para ardhjes së ftesës sepse atyre ju ka ardhur ftesa prej Ibrahimit a.s. dhe pejgamberëve tjerë. (“Xherhul mehalij ala xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.48.).

192. Besimi i natyrshmërisë: Epoka prej Ismailit a.s. deri te Muhamedi a.s. (“Sherhul mehalij ala xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.48.).

193. Transmeton Ahmedi nga Ebu Hurejre “Kajsi, flamurtari i poetëve digjet në zjarr”. Transmeton Arubetu dhe Ibni Asakir nga Ebi Hurejre “Kajsi, udhëheqësi i poetëve digjet në zjarr” Hadith i dobët

194. Transmeton Ahmedi dhe dy shejhat nga Ebi Hurejre: E kam parë Amër bin Amirn el uzaijin duke u djegur në zjarr. Ku ka qenë i pari i cili ka shpikë “Saiben, Vaibin, Behirën”.

195. Transmeton Bejhekiju nga Ibni Asakiri e ai nga Abdullah bin Abasi r.a.: “Zoti e mëshiroftë Kasin, ai do të ringjallet në ditën e Kijametit popull në vete” (“El Bidaje ve Nihaje” vëll. i II fq.235).

196. “Mebahithul Hukmi” fq.177.

197. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.29.

“El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.47.

198. Esneviju thotë: Nuk është qëllimi me falënderim që njeriu të thotë: Të falënderoj o zot për begatitë e të ngjashmë. Por qëllimi është: Largimi prej të këqijave logjike, dhe të vepruarit e të mirave logjike. Begatues është All-llahu i LartëMadhëruar. (“Nihajetu Sul meal Ibhaxh” vëll. i I fq.88).

199. “El Mustesfa” vëll. i I fq.29.

“El-Ihkam lil Amedi” vëll. i I fq.45.

“Et-Tevdihë sherh et-Tenkihë” vëll. i I fq.192.

“El-Ibhaxh” vëll. i I fq.87.

“Gajetul Vusul Sherh Lubul Usul” vëll. i I fq.45.

“Sherhul Udad” vëll. i I fq.46.

“Hashijetul Benanij” vëll. i I fq.46.

“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.97.

“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.47.

“Sherhul Esnevij” vëll. i I fq.150.

200. usulu shashij” fq.41.

“Et-Tevdijh” vëll. i I fq.191.

“Mer’etil Usul” vëll. i I fq.283.

“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.51.

201. “El-Muëtemid li Ebil Husejn el Basrij el-Mëtezilij” vëll. i I fq.364.

“Et-Telvjih alet-Tevdijh” vëll. i I fq.191.

“Mer’etil Usul” vëll. i I fq.323.

202. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.213.

“Sadru Sheria dhe Bejdaviju i japin prioritet termit “e ligjësuara në të” ndaj përdorimit të termit “e ligjësuara me të”.

-Kemal bin Hemami ka thënë: Ligjvënësi nuk ka gjykuar në robin por ka gjykuar në veprën se është obligative.

203. “Muhaderat” fq.51, prof. Muhamed Bena.

“Mebahithul Hukmi” fq.174, prof. Medkurë.

204. “Fevatihu Rahmutë” vëll. i I fq.133.

“El Med’hal ila medh’heb Ahmed” fq.59.

205. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.55.

“Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.149.

“Hashijetul Benanij” vëll. i I fq.54.

“El Med’hal ila Medhheb Ahmed” fq.58.

206. Transmeton Buhariju nga Malik bin Huvejrithi (“Nejlul Evtarë” vëll. i II fq.175).

207. “Ibid”.

208. “El Muetemid” vëll. i I fq.177.

“El Mustesfa” vëll. i I fq.55.

“El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.69.

“Sherhul Udadi” vëll. i II fq.11.

“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.123.

“Mer’etil Usul” vëll. i I fq.123.

“El med’hal ila medh’heb Ahmed” fq.59.

“Irshadul Fuhul” fq.8

209. “Mer’etil Usul” vëll. i I fq.299.

“El Ibhaxh” vëll. i I fq.107.

“Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.188.

210. Transmeton Muslimi nga Abasi, po ashtu Muslimi nga Ebi Hurejre r.a.: All-llahu thotë: PO (“Tefsiri Ibni Kethirit” vëll. i I fq.242).

211. “Sherhul mehali ala xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.147.

“Sherhul Udad” vëll. i II fq.9.

“El Amidi” vëll. i I fq.69.

“Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.185.

“El-Ibhaxh” vëll. i I fq.107.

212. Është thënia e Zotit të LartëMadhëruar “Njësoj është për te pabesimtarët, ua tërheqe vërejtjen apo nuk ua tërheqe, ata nuk besojnë”.

213. “Sherhul Udad” vëll. i II fq.11.

“Gajetul Vusul Sherhil Usul” fq.21.

214. Që do të thotë “Ebu Xhehli është obliguar për të besuar. E kjo i takon çështjes se All-llahu e ka ditë se Ebu Xhehli nuk do të besoj. Kjo nuk do të thotë në obligueshmëri absurde, sepse Ebu Xhehli dhe të tjerët si ai janë obleguar për të dëshmuar vërtetësinë e pejgamberit, e All-llahu nuk i ka paralajmëruar se nuk do të besojnë, që ato të jenë të obliguar për diçka çka nuk mund ta arrijnë, por pejgamberi s.a.v.s. i ak lajmëruar se nuk do të besojnë, ashtu siç ka paralamëruar Nuhu popullin e vet se nuk do të besojnë përpos atyre që kanë besuar.

(“Sherhul Udad” vëll. i II fq.12.

“Et-Tevdijh sherh Tenkij” vëll. i I fq.197;

“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.83;

- “Sherhul Mehalij” vëll. i I fq. 148;
 “El-Ihkam” vëll. i I fq.70;
 “Mer’etil Usul” vëll. i I fq.294.
 215. “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.73.
 216. “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.69;
 “Mebahithul Hukmi” fq.194.
 217. “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.77.
 218. Transmeton Ebu Davudi dhe Ibni Maxhe nga Ibni Abasi r.a. (“Nejlul Evtarë” vëll. i I fq.216).
 219. Transmetojnë dy shejhat Ahmedi dhe Ibni Maxhe nga Enes bin Maliku.
 220. Transmeton Buhariju nag Ebi Hurejre r.a.
 221. “Muhaderat fi Usul” fq.53, prof. El Bena.
 “Tarihul Fikhil Islami es-Sijasi” fq.25.
 222. “Mebahithul Hukmi” fq.195.
 223. Transmeton Ahmedi nga Hudhejfete bin Jemani r.a.
 224. E ka regjistruar Ahmedi nga Xhabiri e ai nga Ebi Umamete;
 -E ka regjistruar Dejeleju nga Aishja (“Keshful Hafa” fq.251).
 225. Në tekstin “në mes dy çështjeve” e ka regjistruar Tirmidhiju dhe Buhariju ndërsa Maliku në tekshin “në dy çështje”.
 226. E ka regjistruar Ahmedi dhe Bejhekiju nga Ibni Amri, ndërsa Taberaniju nga Ibni Abasi – merfuë.
 227. E ka regjistruar Buhariju, Muslimi dhe Nesaiju nga Enes Bin Maliku (“Xhamiul Usul” vëll. i I fq.201)
 228. E ka regjistruar Buhariu, Ibni Maxhe dhe Ebu Davudi nga Ibni Abasi.
 229. E ka regjistruar Ahmedi, Muslimi dhe Ebu Davudi nga Ibni Mes’udi;
 “Mutemetiune”: ekstremistë pa nevojë.
 230. E ka regjistruar Buhariu, Muslimi, Maliku, Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Nesaiju nga Aishja r.a.
 231. E ka regjistruar Buhariu dhe Nesaiju nga Ebi Hurejre.
 232 E ka regjistruar Ahmedi, Bejhekiu, Ebu Davudi dhe Nesaiju nga Xhabir bin Abdullahu.
 233 E ka regjistruar Muslimi, Tirmidhiu nga Xhabir bin Abdullahu (“Xhamiul Usul” vëll. i I fq.259).
 234 “Mer’etil Usul” vëll. i I fq.202;
 “Et-Tevdijh sherh Tenkijh” vëll. i I fq.198;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.85;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.95;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.137.
 235. Autori Muslimu Thubut thotë: Te ne nuk është kusht mundësia për të kryer kada, sepse kushtëzimi është për të qenë i ngarkuar e jo për diçka tjetër. E kushti për t’a kryer detyrën me kohë është plotësuar, pasi që i ngarkuari ka pasur mundësi. Ndërsa është obligim Kadaja pr atë arsye. Pasi që shkaku është i njëjtë edhe te kryerja në kohë edhe me vonesë.
 (“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.97;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.140;
 “Mer’etul Usul” vëll. i I fq.207).

236. E ka regjistruar Hakimi nga Ibni Amri në formën e tekstit: Në këtë ditë angazhohuni me Tavaf. Ndërsa në formën e tekstit “Në këtë ditë angazhohuni me lutje” është i vetmuar. I këtij mendimi është Zejleiju. (“Nasbu Raje” vëll. i II fq.421, 422).
237. “El muëtemid” vëll. i I fq.294;
 “Et-Tevdijh” vëll. i I fq.212;
 “Et-Tekrirë vet-Tevdijh” vëll. i II fq.88;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.128;
 “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.145;
 “Mer’etil Usul” vëll. i I fq.214;
 “Sherhul Esneviju” vëll. i i fq.194.
 “El Ibhaxh” vëll. i I fq.111;
 “Irshadul Fuhul” fq.9;
 “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.145.
 “El-Kavaid vel fevaidul Usulije” fq.49.
- 238 “El muëtemid li Ibni Husejn” vëll. i I fq.294;
 “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.74;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.86;
 “Sherhul mehali xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.150;
 “Sherhul udad” vëll. i II fq.12;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.87;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.263;
 “Revdatu nadhir” vëll. i I fq.146;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.194;
 “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.58;
 “Gajetul Vusul” fq.32.
- 239 “El mustesfa” fq.158;
 “El-Ihkam lil Amidi” fq.75;
 “El Ibhaxh” vëll. i I fq.113;
 “Hashijetu Taftazaniju ala sherhul udad” vëll. i II fq.13;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.195;
 “Irshadul Fuhul” fq.9.
240. Këtë argument e ka sjell vetëm Sebekiju (“Ibhaxh” vëll. i I fq.115).
241. E ka regjistruar Muslimi nga Amr bin Asi: “A nuk e di se Islami i shlyen mëkatet e mëparme”.
242. “Sherhul Udad” vëll. i II fq.12;
 “El Ibhaxh” vëll. i I fq.112.
243. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.197;
 “El Ibhaxh” vëll. i I fq.112,
 “Sherhul mehali ala xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.151;
 “Tehrixul furu alel Usul lil Zenxhebani” fq.25.
244. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.104, 111;
 “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.136;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i Ii fq.151;
 “Hashijetu Nismanil Es’har” fq.259;

“Muhaderat” prof. Muhamed Bena;
 “Mebahithul Hukmi” fq.209, prof. Medkurë.
 245. “El mustesfa” vëll. i I fq.54;
 “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.78;
 “Sherhul udad” vëll. i II fq. 14;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.159;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.143;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.58.
 246. “El mustesfa” vëll. i I fq.59;
 “El mëtemid” vëll. i I fq.214;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.108;
 “Muhaderat” fq.51, prof. Bena.
 247. Transmeton Ahmedi, Ebu Davudi dhe Hakimi nga Aliu r.a.
 248. “El mustesfa” vëll. i I fq.54;
 “El Amidi” vëll. i I fq.78;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed”
 “Muhaderat” prof. Bena;
 “Irshadul Fuhulë” fq.10;
 “Mebahithul Hukmi” fq.221.
 249. “Usulul Fikh” fq.215, prof. Muhamed Ebu Zehra.
 250. Transmeton Ahmedi, Ebu Davudi dhe Hakemi nga Abdullah bin Amri r.a.
 251. “Revdatu Nadhir li Ibni Kudame Makdisiju” vëll. i I fq.129
 252. “Undhur” vëll. i II fq.1257.
 253. “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.425;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.164;
 “Hashijetu Nesmatul Es’har” fq.272.
 254. “Med’hal ila Nedherijetul Iltizam el ameti” fq.202, prof. Zerka.
 255. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.166;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.425;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq. 156;
 “Hashijetu Nesmatul Es’har” fq.273;
 “El emval ve nedharijetul akti” fq.219;
 “Muhaderat” fq.59, prof. Bena.
 256. “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.429;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.172.
 257. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” fq.173;
 “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.1282;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i II fq.167.
 258. “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.441.
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.176;
 “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.129;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.168.
 259. “Mer’etil usul” fq.440;
 “Keshful Esrarë” fq.1283;

- “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” fq.172;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” fq.178.
 260. Hadith Sahijh. Transmeton Taberaniju nga Thubani.
 261. “Mer’etul Usul” vëll. i II fq.441;
 “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.1296;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.176;
 “Et-telvijh alet Tevdijh” vëll. i II fq.169.
 262. “Et-Telvijh” fq.177;
 “Keshful Esrar” fq.1427;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” fq.186;
 “El-Mer’etil Usul” fq.447.
 263. “Keshful Esrarë” fq.1422;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i II fq.176;
 “El-Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.80;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.188;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.447.
 264. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.118;
 “Keshful Esrar” vëll. i II fq.1422;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i II fq.178;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.179;
 “Mer’etil Usul” vëll. i I fq.448.
 265. Transmetojnë autorët e katër koleksioneve. Transmeton Buhariu, Ahmedi, Nesaiju dhe Ibni Habani nga Selmete bin Ekve.
 266. “El furuk lil Kaafju” vëll. i II fq.150;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.192;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.451;
 “Hashijetu Nesmatul Es’har” fq.281.
 267. “Keshful Esrar” vëll. i II fq.1450;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i II fq.180;
 “Muslimu Thubut” vëll. i II fq.227;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i II fq.287;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.452.
 268. “Keshful Esrarë” fq.1471;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” fq.175;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” fq.192;
 “Mer’etil Usul” fq.454.
 269. “Keshful Esrar” vëll. i II fq.1477;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i II fq.187;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.194;
 “Mer’etil sul” vëll. i II fq.456.
 270. “Iëlamul Mukijjnë” vëll. i II fq.135.
 271. Hadith Hasen. E ka transmetuar Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Ibni Maxhe nga Ebi Hurejre r.a.
 272. “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.1489;

“Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i II fq.191, Taftazaniju;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.201;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.459.
 273. Ky transmetim është nga Maliku. Është i njohur në drejtimin e tij se në udhëtimin me qëllim mëkatimi lejohet ushqimi i coftinës, ndërsa nuk lejohet as shkurtimi i namazit, dhe nuk lirohet nga agjërimi.
 274. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.113;
 “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.1491;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.193;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.202;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.193;
 “El Kavaidu li Ibni Rexheb” fq.200;
 “El Kavanijn el Fikhijeti” fq.85;
 “Gajetul munteha” vëll. i I fq.199,
 “Tefsirë Kurtubi” vëll. i I fq.222.
 275. “Keshful Esrarë” vëll. i II fq.500;
 “Et-Telvijh” vëll. i II fq.190;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.204;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.461;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.114.
 276. “Tuhfetu Tulab” fq.272, Zekerija el Ensari.
 277. “Keshful Esrarë” fq.1502;
 “Et-Telvijh” vëll. i II fq.197;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.206;
 “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.461;
 “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.166;
 “Nashijetu Nismanil Es’har” fq.292;
 “Iëlamul mukijjnë” vëll. i IV fq.183;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.173.
 278. “Revdatu Nadhir” vëll. i I fq.143.
 279. “Hashijetu Benani ala Sherh Xhemi Xhevamiu” vëll. i I fq.56;
 “El Ibhaxh li Sebekij” vëll. i I fq.101;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.173;
 “El Ihkam lil Amidi” vëll. i I fq.80.
 280. Transmeton Taberaniju nga Thubani.
 281. “Gajetul Vusul Sherh Lubul Usul” fq.9.
 282. “Mugnil muhtaxh” vëll. i II fq.7, vëll. i III fq.289;
 “Tuhfetu Tulab” fq.272.
 283. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.207.
 284. Mendimi më prioritarë është mendimi të cilin e ka dhënë Zuferi se akti i kontraktuar në presion të imponimit është i pavlefshëm, varet prej lejes së imponuesit kur të jetë i lirë nga presioni (shiko: “Fikhul Islami fi Uslubihil Xhedidë” vëll. i I fq.160).

285. Mundet që imponuesi ta ketë armën e të imponuarit me vrasje. Shembull: Ia merr dorën në dorë i vendos thikën dhe me atë thikë e vret tjetrin. Në këtë rast nuk bëhet zëvendësimin. (“Keshful Esrar” fq.1511).
286. Ngjashëm me këtë është edhe kur haxhiu i liruar nga Ihrami e imponon atë i cili nuk e ka vesh ihramin për të gjuajtur në Qabe (gjatë haxhit).
287. Përkufizimi bëhet në imponuesin si në aspekt të mëkatit si në aspekt të llogaridhënies.
288. Sipas parimit të Istihsanit kompenzimin e bënë imponuesi sepse gjuetia është bërë duke qenë ai në ihram, ai ka bërë kundërvajtje të vet ihramit të tij, e nuk mundet që mjeti të jetë i tjetrit sepse nuk mundet që dikush të ndikoj në ihramin e tjetrit, as në formë të rregulltë e as me imponim.
289. “Hashijetul Benanij ala sherh mehali” vëll. i I fq.57.
290. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë”;
- “Mer’etil Usul” vëll. i II fq.464;
- “Sherhul menar” fq.272;
- “Hashijetul Nesmatul Eshar” fq.294.
291. Në tërësi lirohet, dhe i lejohet vepra nëse është i kërcënuar.

Përmbajtja:

<i>Parathënie</i>	5
HYRJE.....	11
<i>Definicioni i shkencës së Usuli Fikhut</i>	11
<i>Shkenca e Usuli Fikhut nga aspekti i përbërë prej dy komponenteve</i>	12
<i>Definicioni i Usulul Fikhut nga aspekti shkencor</i>	19
<i>Dijetarët e Usulit: Hanefijë, Malikijë dhe Hanbelijë</i>	20
<i>Tematika e shkencës së Usuli Fikhut dhe e shkencës së Fikhut</i>	22
QËLLIMI I STUDIMIT TË FIKHUT DHE USULI FIKHUT	25
<i>E para: Dobia historike</i>	26
<i>E dyta: Dobia teorike dhe praktike</i>	26
<i>E treta: Dobia në ixhtihadë (hulumtim)</i>	26
<i>E katërta: Dobia në fushën e krahasimeve</i>	27
<i>E pesta: Dobia e kësaj bote</i>	27
KAPITULLI I PARË: LIGJI - (الْحُكْمُ – HUKMI).....	30
<i>Tema e parë: Definicioni i ligjit</i>	31
<i>Tema e dytë: Llojet e ligjit</i>	35
Definicioni i ligjit ngarkues (hukmu tekليفij).....	35
Definicioni i ligjit vendosës (hukmul ved’iji)	36
Dallimi në mes të ligjit ngarkues (hukmu tekليفij) dhe ligjit vendosës (hukmu ved’ij).....	37
<i>Tema e tretë: Llojet e ligjit</i>	39
Llojet e ligjit ngarkues	39
1. <i>Vaxhibi (ligji obligativ) dhe Llojet e tij</i>	41
Ligji (dispozita) i vaxhibit (ligjit obligativ)	41
Mënyra se si Hanefijtë e klasifikojnë vaxhibin	42
Llojet e vaxhibit (ligjit obligativ)	44
Lloji i parë: nga aspekti kohor	44
Llojet e vaxhibit të përcaktuar kohësisht	45
Llojet e vaxhibit të Shafi’ijtë.....	47
Dy çështje rreth vaxhibit të papërcaktuar kohësisht	49
Argumenti i Kadasë (kryerjes së obligimit me vonesë)	53

A mund të përkufizohet në kohë vaxhibi i papërcaktuar kohësisht?	54
Lloji i dytë: Ndarja e vaxhibit në bazë të përcaktimit prej Ligjvënësit	55
Lloji i tretë: Ndarja e vaxhibit në bazë të detyrimit të veprimit.....	57
Të përcaktuarit e vaxhibit kolektiv.....	61
Lloji i katërt: Ndarja e vaxhibit nga aspekti i formës së kërkesës	61
Dy çështje pasuese për të hulumtuar vaxhibin.....	64
Një çështje, ose një çështje prej një nga një lloji, ose një person për nga personat e ndryshëm.....	69
2. <i>Mendubi apo suneti (ligji edukativ)</i>	73
Usulijinët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth Ligjit parapëlqyes (mendubit) se a është i urdhëruar apo jo?	74
Llojet e mendubit (ligjit edukativ).....	75
A është e domosdoshme që të dispozitohet nafileja (vepra vullnetare) apo jo?.....	76
3. <i>Harami</i>	78
Llojet e haramit	79
4. <i>Mekruhi</i>	81
Shkaku në llojlojshmërinë e mënyrave të të kërkuarit dhe të kërkuarit për t'u larguar.....	82
5. <i>Mubahi (e lejuara)</i>	85
A ka shkallëzime në mes të hallallit dhe haramit jashtë pesë ligjeve të përmendura, që quhet shkalla e lehtësimit?	88
<i>Ligji rregullativ dhe llojet e tij</i>	91
1. <i>Shkaku (es-sebbu)</i>	92
Dallimi në mes të shkakat, arsyes dhe urtësisë	93
Llojet e shkakat	95
Dispozita e shkakat	96

2. Sharti (kushti) dhe llojet e tij	97
Dallimi në mes të ruknit dhe shartit	98
Llojet e shartit	99
3. Bllokuesi dhe llojet e tij.....	101
4. Vlefshmëria, pezullimi (ngrirja) dhe pavlefshmëria	102
5. Burimi i kundërshtimeve në mes të Hanefijve dhe shumicës absolute.....	105
6. Vendosmëria dhe lehtësimi	107
Llojet e lehtësimit.....	110
KAPITULLI I DYTË: LIGJVËNËSI	114
“e mira” dhe “e keqja”	116
Argumentet e medhhebeve.....	121
Argumentet e Muëtezilëve	124
Argumentet e Maturidive	125
Klasifikimi i veprave në bazë të së mirës dhe të keqes.....	130
KAPITULLI I TRETË: E LIGJËSUARA.....	133
Kushtet e të ligjësuarës	134
Ngarkesa me vepra të rënda.....	141
Llojet e “mundësive” te Hanefijtë.....	145
Llojet e të ligjësuarës te hanefijtë	153
KAPITULLI I KATËRT: I LIGJËSUARI.....	159
Imuniteti dhe llojet e tij	164
1. IMUNITETI I OBLIGUESHMËRISË.	164
2. IMUNITETI I KRYERJES SË VEPRIMIT	164
Llojet dhe fazat e i imunitetit ²⁵⁵	166
Llojet e imunitetit për të kryer detyrat	167
Dukuritë të cilat ndikojnë në heqjen e imunitetit	170
1. Çmenduria	171
2. Mendjelehti	172
3. Vegjësia.....	172
4. Harresa	173
5. Gjumi	174
6. Humbja e vetëdijes	175
7. Robëria	175

8. Sëmundja	176
9. Menstruacioni dhe 10. Lehonja	178
11. Vdekja.....	178
<i>Dukuritë jonatyrore (të përfituara)</i>	<i>181</i>
1. Padituria	181
2. Dehja	182
3. Mahia	184
4. Mendjelehtësia	186
5. Udhëtimi.....	187
6. Pakujdesia	189
7. Imponimi	191
Çfarë efektesh prodhojnë imponimi me fjalë dhe me vepra?	193
Efektet juridike të prodhuara nga imponimi për të vepruar haramet	196