

Dr. Vehbetu Zuhejli

Përpilimi i ligjeve prej tekste të sheriatit

II

Pjesë e shkëputur nga “Usuli fikh u islam”

Autori:

Dr. Vehbetu Zuhejli

Përktheu:

Dr. Musli Vërbani

Titulli:

Përpilimi i ligjeve prej teksteve të sheriatit

Korrektura:

Burim Bunjaku

Të drejtën e ribotimit e rezervon autori

Rrugët e përpilimit të ligjeve prej teksteve të sheriatit

Kapitulli i parë: Treguesit ose mënyra e përpilimit

Kapitulli dytë: Shkronjat kuptimore

Kapitulli i parë: Fjalët treguese ose mënyra e përpilimit të ligjeve prej teksteve

Hyrje

Kjo temë përmban mënyrën e përpilimit të ligjeve të sheriatit nga tekstet Kur'anore dhe sunetet Pejgamberike dhe çka interpretohet prej tyre; me fjalë tjera: shtjellimi i kësaj teme përmban treguesin e tekstit se çfarë kuptimi ka dhe çfarë dispozite është.

Sipas mendimit të Gazaliut¹: kjo është baza e shkencës së usulit, sepse detyra e muxhtehidinëve është nxjerrja e ligjeve prej rrënjëve të tyre. Për këtë arsye kërkohet prej muxhtehidit që të kuptojë tekstin dhe të depërtojë në thellësi të tij, sepse ai nuk mund ta nxjerrë apo përpilojë dispozitën prej tekstit, përderisa nuk e percepton kuptimin e tij, përderisa nuk e kupton shkëndijën e fjalës dhe udhëzimin e saj dhe përderisa nuk sqaron mënyrën e tregueshmërisë së tekstit ndaj dispozitës, llojin e tregueshmërisë dhe kategorinë e saj.

Të kuptuarit e tekstit përqendrohet në njohjen e metodave të sqarimit të gjuhës arabe, rrugët treguese të të kuptuarit, çka tregojnë fjalët e thjeshta dhe të përbëra.

Fukahatë kanë vërejtur se ndonjëherë fjala përdoret për kuptim rrënjësor, të cilin kuptim ia kanë dhënë linguistët, e ndonjëherë përdoret për kuptimin të cilin nuk ia kanë dhënë atë domethënie. Ndonjëherë dallojmë shkallët e sqarueshmërisë. Fjalët nuk janë të së njëjtës kategori në të sqaruarit e saj dhe të fshehjes së saj.

Dispozita ndonjëherë kuptohet prej shprehjes së qartë të tekstit ose nëpërmjet sinjalizimit të tekstit, i cili sinjal jep të kuptojë domethënien, ose nëpërmjet rrugës së domosdoshmërisë së të kuptuarit të tregueshmërisë së tekstit, pra duke përkufizuar fjalën në atë kuptim çka është e domosdoshme të ketë vetëm atë kuptim; ndonjëherë teksti mund të ketë kuptim të heshtur, apo ajo që quhet të kuptuarit e përputhshmërisë, i cili ka përparësi ndaj dispozitës së qartë, të cilën e ka teksti.

Përpos kësaj, ndonjëherë fjala, nga ana tjetër, mund të jetë fjalë specifike, e specifikuar vetëm me një çështje ose në një çështje të caktuar, e

ndonjëherë mund të jetë fjalë gjithëpërfshirëse, e cila në vete përmbledh të gjithë personat të cilët janë nën të.

Për këtë arsye, dijetarët kanë vendosur bazat dhe rregullat, të cilat në të vërtetë janë bazuar në natyrshmërinë e gjuhës arabe, dhe përdorshmërinë në dhënien e kuptimit, varësisht prej arsyes që kanë vendosur dijetarët e linguistikës dhe të cilat janë në përputhshmëri të metodologjisë së gjuhës arabe. Ato nuk janë rregulla të sheriatit dhe rregulla fetare të veçanta, por janë rregulla arabe të formulimit të tematikologjisë së tekstit gjuhësor me përbërje substanciale. Për këtë arsye, ato rregulla përdoren për të kuptuar çdo tekst të sheriatit ose ligjit, sepse prej tyre shpallja prej Allahut dhe ligji njerëzor formulohen me gjuhë të caktuar, e cila duhet të kuptohet prej rregullave të asaj gjuhe.

Nuk janë të nënshtruar të ngarkuarit vetëm me shpallje ose me ligj përderisa nuk u plotësohet atyre mundësia e të kuptuarit të tekstit (legjislativ). Kjo është ajo që e udhëzon mendja dhe që e kërkon natyrshmëria e të ngarkuarit për të realizuar çështjen e kërkuar. Kjo është ajo që usulijinët e kanë ndarë këtë tematikë në dy pjesë²:

E para: Tregueshmëria e tekstit për kuptim. Në këtë mbështetet njohuria e dispozitës së sheriatit nga aspekti i kuptimit të nocionit. Kjo në vete përfshin studimin e fjalës specifike, fjalës së përgjithshme, fjalës me kuptim të dyfishtë, fjalën alegorike, fjalën në kuptim të drejtë (joalegorik) etj, nga mënyra se çfarë kuptimi sjell ajo fjalë.

E dyta: Tregueshmëria e tekstit për dispozitën direkte të sheriatit. Kjo përfshin fjalën urdhërore në mënyrën se ajo fjalë tregon obligueshmëri, fjalën urdhërore në mënyrën se si ajo fjalë kërkon ndalesën. Vaxhibi (urdhërori) dhe Ndalesa janë dispozita të sheriatit.

Usulijinët në hulumtimin e kësaj teme i kanë zgjedhur dy drejtime.

1. Drejtimi Hanefit dhe
2. Drejtimi i mutekeliminëve dhe të këtij drejtimi janë shumica absolute e Usulijinëve, e prej tyre: Medhhebi Malikijë, Shafijë dhe Hanbelit.

Në lidhje me këtë çështje do të flasim në dy tema:

Tema e parë: Drejtimi Hanefit.

Tema e dytë: Drejtimi i shumicës absolute, ose, me fjalë të tjera, drejtimi i mutekeliminëve.

Tema e parë: Drejtimi Hanefit

Dijetarët e Usulit Hanefit mendojnë se³: sqarimi i tekstit, që do të thotë zbulimi i kuptimit të tekstit, dispozitave dhe ligjeve, është pesë llojesh:

1. Sqarueshmëria fuqiplote: Është vërtetësia e fjalës në atë masë sa që ndërprehen mundësinë të ketë kuptim alegorik, apo mundësinë e specifikimit të asaj fjale. *Shembull:* Fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ranë në sexhde melekët që të gjithë, në përgjithësi së bashku”**. Fjala e shumësit, e ajo është **“melekët”**, në vetvete është fjalë e përgjithshme, që do të thotë: **“përfshin që të gjithë melekët”**, duke përmendur **“që të gjithë”**, që është ngritur në formën sa që nuk ka mundësi të specifikohet.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe asnjë shpend që fluturon me krahët e tij”** e ka fuqizuar fjalën në atë masë sa që nuk lejon mundësinë të ketë kuptim alegorik, pasi që e ka përmendur me **“krahët e tij”**, sepse fjala **“fluturon”** mund të përdoret edhe në formë alegorike, si f.v. për letrën postare thuhet; **“Fluturoi letra”** pasi që shkoi me shpejtësi ekspresi. Po ashtu, thuhet: **“Filani fluturon në qëllimet e tij”**, kështu që fjala **“fluturon me krahët e tij”** aq shumë fuqizon kuptimin e fjalës që të jetë faktike, e jo alegorike në mënyrë të prerë, sa që nuk lejon kurrfarë mundësie t'i jepet kuptim alegorik.

2. Sqarimi interpretativ: Është fjala sqaruese, që megjithatë në vete përmban një formë të lehtë fshehtësie, ose për shkak të kuptimit të dyfishtë të fjalës, ose për shkak se ka kuptim të globalitetit e të ngjashme. *Shembull:* Fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe faleni namazin e jepen zekatin”**. Kjo formë e fjalës është **“globale”**. Nga vet ky kuptim nuk mund të veprohet asgjë. Kuptimi i qëllimit varet nga të vepruarit e sigurt të Pejgamberi s.a.v.s., i cili ka sqaruar mënyrën e faljes së namazit dhe mënyrën e dhënies së zekatit.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vjedhësit dhe vjedhëses prejani duart e tyre”**. Ky ajet është në mënyrë globale, sa i përket pjesës së prerjes së dorës së atij që vjedh, sepse fjala dorë në vetvete nënkupton tërë dorën: duke filluar me gjithë krahërorin, po ashtu, deri në bërryla dhe, gjithashtu, edhe shuplakat e dorës. Pastaj vjen në rend suneti, i

cili sqaron qëllimin, e suneti ka sqaruar se prerja e dorës nënkupton vetëm prerjen e “shuplakës së dorës”.

Vërehet qartë se rregullat, të cilat i kanë vendosur Usulijinët për të përpiluar dispozitën prej tekstit, janë të ndërlidhura me këtë lloj, e ky lloj është sqarimi i interpretimit.

3. Sqarimi i ndryshues është sqarimi në të cilën fjala ndryshohet prej kuptimit të parë bazë në kuptim tjetër të qartë, nëpërmjet kushtit apo nëpërmjet anës përjashtuese, e cila është e ndërlidhur me fjalën bazë. *Shembulli i kushtit:* Kur Ligjëruesi thotë: **“Akti është i plotfuqishëm atëherë kur kryhet prej njerëzve që e kanë atë të drejtë”**.

Shembulli i përjashtimit: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse i shkurorëzoni para se të kontaktoni me ta, u është bërë për ju obligim gjysma e asaj që u ishte bërë obligim, përpos nëse falin ose fal ai në dorën e të cilit është në dorën e tij akti i kurorëzimit”**. Zoti i Lartmadhëruar ua ka bërë obligim bashkëshortëve të japin gjysmën e mehrit të kërkuar, nëse shkurorëzojnë gratë e tyre para se të kryejnë aktin seksual. Kjo është për të gjitha të shkurorëzuarat, e pastaj ka bërë përjashtim, kur i falet e atëherë bien nga rregulli që të gjitha, nëse u falen.

4. Sqarimi zëvendësues është shfuqizimi: Është anulimi i dispozitës së sheriatit me argument të sheriatit të mëvonshëm, ose me argument pas të parës.

Dallimi në mes të zëvendësimit dhe ndryshimit është se zëvendësimi apo shfuqizimi është anulimi i diçkaje, pasi që veç ajo ka ekzistuar për një kohë, pra ku ka qenë një distancë kohore në mes të të shfuqizuarës dhe shfuqizuesit. Ndërsa te rasti i ndryshimit, në të nuk ka shfuqizim të dispozitës së mëhershme, por është sqarim që nga fillimi i ligjit. Fukahatë janë pajtuar se kushti dhe përjashtimi janë që nga fillimi i fjalës, e jo që ai kusht apo ai përjashtim të ndodhë më vonë.

5. Sqarimi i domosdoshmërisë. Është sqarimi i cili ndodh për shkak të domosdoshmërisë. Është treguesi joshprehimor, ndryshe edhe quhet sqarimi heshtës, i cili pason tregueshmërinë e fjalës për të nxjerrë dispozitën, si f.v.: Të argumentuarit me heshtjen e Ligjvënësit për një çështje, e cila ka

ndodhur para tij për t'u vendosur ai ligj. E, atëherë vet heshtja e Ligjvënësit tregon se ajo për çka ka heshtur është e ligjshme, sepse Ligjvënësi nuk hesht për atë që është e jashtëligjshme.

Ky lloj ndahet në katër forma:

E para: Ajo çka është në dispozitën shqiptuese. Pra që shqiptimi e tregon dispozitën për të cilën ka heshtur. Është e domosdoshme që e shqiptuara të dijë për dispozitën për të cilën është heshtur, e atëherë fjala është si zëvendësuese e të heshturës. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse ai (i vdekuri) nuk ka fëmijë, por e trashëgojnë prindërit e tij, atëherë për nënën është një e treta (e trashëgimisë)”**.

Kontesti i ajetit tregon se trashëgimia është e përkufizuar vetëm te prindërit, ndërsa ajeti shqiptues tregon se një e treta është posaçërisht për nënën, kurse pjesa shtesë është për babain, e kjo do të thotë se babait i takojnë dy të tretat. E heshtur është pjesa e babait, e cila është domosdoshmëri e së shqiptuarës. Kështu që pjesa e babait bëhet sikur të ketë qenë tekstualisht e përmendur, pasi që janë përmendur **“prindërit”**. Kjo është sikur të kishte thënë: **“Dhe nënës i takon një e treta, ndërsa pjesa tjetër babait”**.

E dyta: Tregueshmëria në momentin kur i heshturi e ka për detyrë ta sqarojë. Si f.v.: Heshtja e Pejgamberit s.a.v.s. ndaj një çështje që e ka parë, duke u thënë apo duke vepruar, e ai me heshtje e lejon atë thënie apo atë veprim, pasi që nuk ka reaguar dhe nuk ka kundërshtuar. Nga këtu aprovimi i Pejgamberit s.a.v.s. me heshtje është pjesë e sunetit të tij, sikurse fjala dhe veprimi i tij.

Ngjashëm me këtë: heshtja e vajzës së pamartuar kur kujdestari apo zëvendëskujdestari kërkon leje prej saj për t'u martuar me ndonjë person të caktuar, e ajo hesht, ndërsa heshtja tregon se ajo është e pajtimit, sepse rasti dhe momenti e tregon këtë.

E treta: Tregueshmëria kur heshtësi mënjanon mashtrimin, si f.v.: Babai hesht kur fëmija i vogël ka blerë diçka, e i cili nuk ka imunitetin e shitblerjes. Kjo tregon se ai është i pëlqimit dhe e lejon një shitblerje që ka ndodhur prej tij. Kjo është për të penguar mashtrimin në mes të njerëzve dhe

mënjanimin e dënimit prej tyre. Mënjanimi i dënimit është vaxhib, ngase Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **“Mos dëmtoni dhe mos u dëmtoni”**.⁴

Shembull tjetër: Heshtja e aksionarit për të kërkuar aksionin kur i mundësohet atij për të kërkuar. Kjo tregon se ai ka hequr dorë nga aksioni për të mënjanuar dënimin nga blerësi.

E katërta: Tregueshmëria e heshtjes për përcaktimin e numrit për të cilën njerëzit kanë njohuri për atë për çka flasin, e kjo për të penguar fjalimin e gjatë. *Shembull:* kur ndonjëri thotë: **“Filani m’i ka mua njëqind dinarë apo njëqind e një derhem”**. E heshtura tregon se numërimi fillon prej dinarit apo derhemit të parë. Dijetarët tanë gjithashtu kanë thënë se: **“Lidhori është sqarimi i të parës. Dhe është prej llojit të lidhorit”**.

Ndarja e fjalëve varësisht prej tregueshmërisë së kuptimit

Hanefijtë gjithashtu e kanë klasifikuar fjalën, sa i përket asaj se çka tregon, në katër lloje. Kjo ka lidhje me atë se çka tregon më parë, atë që e kanë quajtur: **“Sqarimi i interpretimit”**, e ato janë:

Klasifikimi i parë: Në bazë të vendosjes së fjalës për kuptim. Kjo është katër llojesh: specifike, gjenerale, dykuptimëshe dhe interpretative.

Klasifikimi i dytë: Në bazë të përdorimit të fjalës për kuptim. Edhe kjo është katër llojesh: alegorik, joalegorik, deklarativ dhe metaforik.

Klasifikimi i tretë: Në bazë të treguesit kuptimor të fjalës, varësisht prej qartësisë kuptimore të fjalës apo fshehtësisë së saj. Nivelet e qartësisë dhe fshehtësisë janë tetë llojesh. Katër janë kategoritë e qartësisë, e ato janë: e qartë, tekstual, e komentuar dhe definitiv. Kategoritë e fshehtësisë janë katër: E fshehtë, e turbullt, globale dhe e paqartë.

Klasifikimi i katërt: Në bazë të mënyrës së treguesit të fjalës për kuptimin e saj dhe rruga e të kuptuarit të kuptimit dhe qëllimit prej fjalës. Kjo është, gjithashtu, katër llojesh: treguesi shprehimor, treguesi sinjalizues, treguesi tregimor dhe treguesi mbështetës (bashkangjitës).

Do të flasë për këto katër ndarje dhe do të sqarojë definicionin e secilit prej tyre, dispozitën e cila rezulton prej tyre, shembuj të tyre, llojet e tyre dhe përcaktimin më prioritar prej tyre, kur ato janë në kundërshtim mes vete.

Shkak i kësaj, siç kam përmendur më parë, është qartësia e këtyre katër llojeve të fjalëve, sepse folësi (vendosësi), në rend të parë, fjalën e ka vendosur për qëllimin që ai ka dashur, pastaj atë fjalë e përdor në kuptimin për të cilën e ka vendosur apo për diçka tjetër, pastaj ajo fjalë ka treguesin e kuptimit për të cilën është vendosur, ose përdorimi i vendosjes së saj ndryshon në bazë të qartësisë dhe fshehtësisë; pastaj vjen mënyra e këtij treguesi ose të kuptuarit e atij kuptimi prej fjalës, sepse fjalët kanë kuptime të ndryshme.

Klasifikimi i parë

Në bazë të vendosjes së fjalës për kuptim, fjala klasifikohet në fjalë specifike, gjenerale, dykuptimëshe, interpretative.

Në bazë të vendosjes së fjalës për kuptim fjala *klasifikohet* në specifike, gjenerale, dykuptimëshe dhe interpretative. Sepse fjala:

- nëse vendoset për kuptim të vetëm dhe të posaçëm, quhet **specifike**;
- nëse vendoset për kuptim të shumënumërt, që ngërthen të gjitha njësitë, quhet **gjenerale**;
- nëse vendoset për kuptime të ndryshme, quhet **dykuptimëshe**;
- nëse prej shumë kuptimeve të përbashkëta dhe të përafërta i jepet përparësi vetëm njërit kuptim, quhet **interpretativ**.

Fjala specifike (El-Has - الحاص)

Do të sqarojmë:

- Definicionin e fjalës specifike,
- Dispozitën e fjalës specifike,
- Shembuj praktikë të fjalës specifike dhe
- Llojet e fjalës specifike.

Definicioni i fjalës “***specifike***”:

Është fjala e vendosur për të treguar vetëm një kuptim në mënyrë të veçantë.

Kjo fjalë ose mund të vendoset për një person të caktuar, si f.v. emrat e përveçëm, *shembull*: “Halid”, “Muhamed” etj,

- ose është vendosur për të treguar vetëm një lloj. *Shembull*: “Njeriu”, “Kali” etj,

- ose është vendosur për një shumë të caktuar dhe të përkufizuar si f.v: “Numërori”. *Shembull*: dy, tre, dhjetë, njëzetë, tridhjetë, njëqind, populli, priftërinjtë,

- ose është vendosur për një kuptim të vetëm. *Shembull*: “Dituria”, “Injoranca”.⁶

Fjala e vendosur për llojin është konsideruar prej familjes së fjalës specifike, nga shkak se shikohet nga kuptimi i drejtë i saj për të cilën është vendosur, ajo është një dhe nuk është e shumënumërt (shumë llojesh). Nuk e pengon këtë fjalë joalegorike (Hakika) që në të të jenë personat apo llojet e përfshira brenda kuptimit të saj.

Nëse fjala tregon shumësin por jo në mënyrën e vërtetësisë (hakika), por tregon nga ana e ndodhjes në vetë çështjen, si për shembull: fjala: qiej, fjalë që është prej familjes gjenerale.

Dispozita e specifikë: Hanefijtë dhe medhhebet tjera janë pajtuar se fjala specifike, për çka është vendosur, është vendosur në formën e prerë dhe bindëse, përderisa nuk vjen ndonjë argument tjetër, i cili i jep kuptim tjetër, pra e shndërron prej atij kuptimi në kuptimin tjetër. Me fjalën “***në formë të prerë***” kemi për qëllim të themi se nuk mund të ketë kuptim tjetër,

i cili buron nga argumenti⁷, ndërsa nuk kemi për qëllim të themi se kurrë nuk mund të ketë kuptim tjetër⁸.

Shembull: Fjala **“tri ditë”** në ajetin ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Agjërimi i tij (duhet të jetë) tri ditë”** ose fjala **“dhjetë”** në ajetin ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe kompensimi i tij është të ushqyerit e dhjetë të varfërve”**. Që të dy numrat kanë kuptim të prerë dhe nuk lejohet as më pak as më shumë, sepse në të dy rastet fjala është specifike dhe nuk mund t'i jepet kuptimi për më pak ose për më shumë, sepse tregueshmëria është e prerë.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe faleni namazin e jepni zekatin”**. Për të dy rastet është forma urdhërore, e urdhërori është fjalë specifike. E, kjo tregon, në mënyrë të prerë, obligueshmërinë e namazit dhe zekatit.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos e vrisni njeriun të cilin e ka ndaluar Allahu përpos me të drejtë”** tregon ndalesën në formë të prerë, sepse forma ndalesore është prej fjalës specifike.

Nëse tregon ndonjë argument për shndërrimin e fjalës specifike nga kuptimi i saj specifik, atëherë ajo më tutje nuk tregon në mënyrë të prerë.

Shembull: Thënia: **“Kadiu vrau kriminelin”**. Në këtë rast është e mundur që kadiu ka gjykuar për vdekje, e kjo është mbështetur në argument, e argumenti është se detyra e Kadiut është gjykim, e jo ekzekutimi (vrasja e drejtpërdrejtë) i gjykimit.

Hanefijtë dispozitën e fjalës specifike apo obligueshmërinë e kanë ranguar në mënyrë të prerë duke i bërë të njohura disa çështje të fikhut, e ato janë:

a. Interpretimi i fjalës **“Kur’ë”**. Të gjithë dijetarët janë të pajtimit se fjala **“kur’ë”** është fjalë dykuptimëshe: vendoset për menstruacion dhe pastrim. Qëllimi është për njërin kuptim të caktuar. Ajeti fisnik ka nënvizuar se ideti (koha e pritjes) së gruas së shkurorëzuar, pas kontaktimit, është tre **“kuruë”**. Në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Të shkurorëzuarat le të presin me vetveten e tyre tre kuruë”**, Hanefijtë dhe Hanbelijtë mendojnë se **“Kur’i”** ka kuptimin e menstruacionit, sepse fjala **“tre”** është fjalë specifike dhe në mënyrë të prerë tregon për obligueshmërinë për tre

“kuruë” të plota, që do të thotë nuk lejohet as shtimi, as pakësimi. Po të kishte për qëllim fjala kuruë për **“pastrim”**, siç thonë Shafijtë dhe Malikijtë, do të ishte nënvlerësuar obligueshmëria e fjalës specifike, e ajo është **“tre”**, sepse **“pastrimi”**, në të cilin veç ka ndodhur shkukurëzimi, nëse llogaritet **“ideti”**(pastrimi), atëherë afati i pritjes së saj do të ishte tri pastrime të plota dhe një pjesë e pastrimit të katërt. Po nëse llogaritet, siç thonë Shafijtë dhe Malikijtë, atëherë afati i pritjes të ajo do të ishte dy pastrime të plota dhe një pjesë e pastrimit të tretë. Nuk ka dallim në mes të pastrimit të parë dhe të tretë. Mjafton që në të tretën të jetë një pjesë e pastrimit, dhe atëherë, nëse në të tretën kalon një pjesë sado e shkurtër e kohës, duhet t’i lejohet gruaja që të martohet. Ndërkaq, këtë nuk e pranon Ixhmai i dijetarëve.

Do të duhej që, nëse interpretohet fjala **“kur’ë”** me kuptimin e **“pastrimit”**, shkukurëzimi, i cili duhet të jetë i ligjësuar, të jetë në momentin deri sa femra është në kohën e pastrimit, e kjo do ta kishte nënvlerësuar obligueshmërinë e fjalës specifike me shtesë ose pakësim, e kjo nuk është e lejuar.

b. **Çka është e obliguar në mehr.** Hanefijtë mendojnë se : mehr i është obligim që nga momenti i aktit të vlefshëm. Ato bazohen në tingullin **“b”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe u është e lejuar çka është pas kësaj për juve që të kërkonit për pasurinë tuaj”**. Tingulli **“b”** është fjalë specifike. Gjuhësisht kuptimi i saj është bashkëngjitja. E kjo tregon në mënyrë të prerë se kërkesa në aktin e vlefshëm është e pamundshme, sepse obligueshmëria e fjalës specifike është e prerë dhe assesi nuk lejohet të anashkalohet.

Nga kjo rezulton se autorizimi (kur gruaja, e cila ka kujdestarin e saj, që ta martojë atë pa e emëruar mehrin), nëse asaj i vdes burri, para kontaktit dhe pa u pajtuar me shumën e mehrit të Hanefijtë, është obligim mehr i ngjashmërisë, pasi që akti është bërë pa u përcaktuar shuma ose vlera e pasurisë, e nuk është i vlefshëm akti pa të.

Malikijtë mendojnë se: nuk e ka obligim mehrin, sepse mehr i nuk është vaxhib vetëm në aktin e kurorëzimit, por është vaxhib me kontaktin seksual, ose me emërtimin e mehrit (pajtueshmërinë për mehër).

c. **Kushtëzimi i “qetësimi” në namaz.** Hanefijtë nuk e kanë kushtëzuar (përpos Ebu Jusufit) qetësimin në namaz, duke u mjaftuar me ajetin ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“O, ju, të cilët keni besuar, bini në**

ruku dhe sexhde". Kjo është fjalë specifike që tregon në formë të prerë dhe mjafton që të jetë sado e paktë, e që quhet ruku gjuhësisht. E ky është minimumi i përkuljes dhe çka është më së paku në sexhde, e kjo është vetëm vendosja e ballit në tokë. Nëse dëshirohet përcaktimi i kësaj fjale specifike, e cila tregon në mënyrë të prerë, duhet që të përcaktohet me argument, i cili është i të njëjtës kategori të kësaj fjale specifike. Hadithi i cili kushtëzon **"qetësinë"** në namaz, është hadithi i vetmuar, e ai nuk tregon gjë tjetër pos të pasigurtën. Ndërsa, e pasigurta nuk mund të përcaktojë Kur'anin, i cili është i sigurt dhe në formë të prerë.

Ebu Jusufi dhe Shafiijtë mendojnë se: "Qetësimi" është farz në namaz, sepse fjala specifike, edhe pse tregon në mënyrë të prerë, ka mundësi të sqarohet. E këtë e tregon hadithi Sahihë, i cili hadith është thënë me rastin e keqfalësit, të cilit ia ka kushtëzuar qetësinë pejgamberi s.a.v.s. arabit që është falur në xhaminë e Pejgamberi s.a.v.s. pa qetësim. Pejgamberi s.a.v.s. i ka thënë: **"Kthehu e falu, se nuk je falur"**⁹. Në këtë hadithë shihet sqarimi i qartë për çdo ruku dhe sexhde dhe në mes të sexhdeve, sepse patjetër duhet qetësim në këto raste përderisa të jenë ato.

Llojet e fjalës specifike, varësisht prej formës

Fjala specifike:

- ndonjëherë tregon në formë të papërcaktuar,
- ndonjëherë në formë të caktuar,
- ndonjëherë në formë urdhërore,
- ndonjëherë në formë të ndalesës.

Llojet më të rëndësishme të fjalës specifike janë:

- E papërcaktuara,
- E përcaktuara,
- Urdhërori dhe
- Ndalesori.

Edhe pse ndonjëherë vjen e përkufizuar në numër të caktuar, mjafton që t'i sqarojmë këto katër lloje.

1. Mutlak - Papërcaktori

Nocioni i të papërcaktuarit.

Papërcaktor: Është fjala specifike, e cila tregon për personin apo personat në mënyrë të papërcaktuar (të pashquar) e nuk e përcakton me një atribut prej attributeve¹⁰. *shembull:* Njeri, njerëz, libër, libra, shpend, shpendë, nxënës, fjalë këto të cilat tregojnë për personin e papërcaktuar të llojit të tij, apo persona të papërcaktuar, pa shikuar përgjithësimin apo gjithëpërfshirjen. Por, qëllim është te esenca e fjalës, apo vërtetësia, varësisht siç e pranon mendja, pa e shikuar në përcaktimin e saj me ndonjë atribut prej attributeve. Kështu që papërcaktori është i barabartë me trajtën e pashquar, përderisa nuk ngërthen në vete përgjithësorin (gjeneralen).

Dispozita e papërcaktorit: Papërcaktori është i papërcaktuar përderisa nuk vjen ndonjë argument, i cili e përcakton atë¹¹, dhe kjo kur vjen papërcaktori në një vend, nuk vjen përcaktori në ndonjë vend tjetër. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar në kompensimin e përbetimit: “ose lirimin e një robi”. Kur të thuhet fjala “rob” tregon se lejohet të lirohet edhe robi besimtar, edhe robi pabesimtar.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar, kur i numëron gratë me të cilat është e ndaluar martesë “dhe nënat e grave tuaja”. Ky ajet tregon për ndalesën e nënës së gruas, që nga momenti i aktit të kurorëzimit me bijën e saj, pa marrë parasysh a kontakton me të apo jo.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “Që të kërkoni për pasurinë tuaj”. Ky ajet udhëzon për lejimin e martesës me çfarëdo shume të mehrit, pa e përcaktuar ndonjë shumë të caktuar.

Shembull: Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: “Nuk ka martesë pa kujdestarin”¹². Kjo tregon kushtëzimin e ndonjërit prej kujdestarëve, kushdo qoftë prej tyre. Vërehet qartë këtu se papërcaktori këtu ka ardhur në formën e lajmit, ndërsa lirimi i robit ka ardhur në formën e urdhërorit.

Nëse vjen ndonjë argument, i cili e përcakton papërcaktorin, siç është rasti me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Pas testamentit të cilin ka porositur ose pas borxhit”***. Testamenti është i papërcaktuar dhe nuk parashihet ndonjë shumë e caktuar. Mirëpo ka ardhur argumenti, i cili e përcakton atë në një të tretën. E, ai argument është thënia e Pejgamberi s.a.v.s. Sead bin Vekasit: ***“Një e treta, por edhe një e treta do të ishte shumë. Më mirë është që trashëgimtarët t’i lësh të pasur, se sa t’i lësh të varfër e duke lypur lëmoshë”***.¹³

Përfundojmë se: Papërcaktori mbetet i papërcaktuar përderisa nuk vërehet me diçka që e përcakton atë.

2. Mukajjed - Përcaktori

Nocioni i përcaktorit

Përcaktor - Është fjalë specifike, e cila tregon për personin e shquar me një atribut prej attributeve, ose: është fjalë që tregon të përcaktuarën.¹⁴ *Shembull:* njeri besimtar, njerëz besimtarë, grua e ndershme, gra të ndershme. Këtu fjala specifike e ka zvogëluar (kufizuar) të papërcaktuarën. E vërteta është se përcaktori është papërcaktori të cilin e pason përcaktori, i cili e përkufizon nga e papërcaktuara në të përcaktuarën.

Dispozita e përcaktorit: Veprohet me përcaktorin, ashtu siç është përcaktuar, përderisa nuk tregon ndonjë tregues për eliminimin e atij përcaktori dhe atëherë zëvendësohet me përcaktorin, i cili vjen pas tij.¹⁵ *Shembull:* Në kompensimin e **“Dhiharit”**: ***“Dhe kush nuk gjen, (ai e ka obligim) agjërimin dy muaj rresht (pandërprerë), para se të kontaktojë”***. Agjërimi ka ardhur i përcaktuar me ***“dy muaj rreshtazi dhe pandërprerë”*** dhe atë para se të bëhet kontaktimi seksual me gruan me të cilën ka bërë **“Dhiharë”**. Kështu duhet vepruar me këto dy përcaktime. Nuk lejohet kompensimi i **Dhiharit** duke agjëruar me ndërprerje, ashtu sikur nuk pranohet dhe nuk lejohet agjërimi pas kontaktimit me gruan, edhe nëse ai agjërim, pas kontaktimit, bëhet i pandërprerë.

Shembull tjetër: Ndalesa e gjakut rrjedhës në ajetin Kur’anor ***“Edhe nëse është cofëtinë ose gjak rrjedhës”***. Gjak i ndaluar përcaktues është gjaku rrjedhës, ndërsa gjaku jorrijdhës i mushkërive nuk është i ndaluar.

Sa i përket eliminimit të papërcaktuar është rasti në thënien e Zotit të Lartmadhëruar, kur i sqaron të ndaluarat:

نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ

“...Dhe vajzat që janë nën kujdesin tuaj e të lindura (prej tjetër babai) nga gratë tuaja me të cilat patët kontakt...”. (En-Nisa, 23)

Kështu veprohet me përcaktorin e dytë, e ai është kushtëzimi i kontaktimit me gruan. Nuk ndalohet vajza e gruas (me burrë tjetër), vetëm nëse kontaktohet seksualisht me atë grua, pra me nënën e saj. Nuk veprohet me përcaktorin e parë.

Përfundojmë se: Veprohet me të përcaktuarën si përcaktor përderisa nuk vërehet eliminimi i atij përcaktori. Nuk lejohet të kalosh në të papërcaktuarën përderisa nuk vërtetohet me një argument, i cili tregon mosveprim me atë përcaktor.

Të barturit e të papërcaktuarës në të përcaktuar
(حمل مطلق على المقيد – Haml mutlak alel mukajid)

Kjo do të thotë sqarimi i të papërcaktuarës me përcaktor ose përcaktimi i përcaktorit në përcaktor.

Kur Ligjvënësi kërkon agjërimin e tri ditëve për atë që nuk ka mundësi ta kompensojë përbetimin e papërcaktuar rreshtazi, pastaj vjen një argument tjetër dhe e përcakton këtë kompenzim me agjërim rreshtazi, atëherë bëhet bartja e të papërcaktuarës në të përcaktuarën dhe e bëjmë obligim agjërimin rreshtazi.

Dijetarët janë pajtuar se lejohet bartja e të papërcaktuarës në të përcaktuarën, mirëpo nuk janë pajtuar se në cilat raste është e lejuar që të bëhet kjo:

Nëse papërcaktori dhe përcaktori paraqiten në dy tekste, atëherë papërcaktori dhe përcaktori ose janë në shkakun e dispozitës, ose në vet dispozitën.¹⁴

Rasti i parë: kur papërcaktori dhe përcaktori janë në shkakun e dispozitës. Për këtë nuk janë pajtuar dijetarët.

Hanefijte mendojnë se: nuk bartet papercaktori në percaktorin, por me secilin rregull (tekst) veprohet veç e veç.

Shumica absolute e dijetarëve, përpos Hanefijëve, mendojnë se: papercaktori bartet në percaktorin, me fjalë tjera papercaktori bëhet i percaktuar.

Shembull: Hadithi i ibni Umerit: *“I Dërguari i Allahut s.a.v.s. e ka bërë obligim sedakul fitrin për Ramazan një saa prej hurmave ose saa prej elbit për robin e të lirin, mashkullin dhe femrën, të voglin e të madhin prej muslimanëve”*.¹⁵ Në një transmetim tjetër nuk është përmendur *“prej muslimanëve”*.

Dispozita e të dy teksteve është i njëjtë: obligueshmëria e zedakul fitrit, mirëpo edhe papercaktori edhe percaktori janë në të njëjtin shkallë të dispozitës. E, ai shkallë është personi i cili përkujdeset për atë që duhet dhënë zekatul fitrin, pasi që në njërin transmetim është i percaktuar që të jetë *“prej muslimanëve”*, ndërsa në transmetimin tjetër është i percaktuar.

Hanefijte mendojnë se: këtu nuk bartet papercaktori në percaktorin, por veprohet me të dy rastet, dhe është obligim për muslimanin dhënia e zekatul fitrit për çdo person për të cilin përkujdeset, pa marrë parasysh a është musliman a jomusliman, duke vepruar me percaktorë në tekstin e parë dhe me percaktorë në tekstin e dytë. Mundet të jetë percaktori shkaktar.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: papercaktori bartet në percaktor, që do të thotë bartet papercaktori i tekstit të dytë në percaktorin e tekstit të parë dhe nuk është vaxhib të jepet sadekatul fitri, përveç për ata që janë nën përkujdesje të personit, por që janë muslimanë. Kështu mendon edhe Shevkaniju, saqë për fjalën *“prej muslimanëve”* thotë se është argument kushtëzimi i islamit për të qenë vaxhib fitri, e nuk është vaxhib për pabesimtarin.¹⁶

Sa i përket mendimit të tyre, Hanefijte argumentohen me atë se: bartja e papercaktorit në percaktor bëhet atëherë kur ka kundërthënie në mes tyre. Nëse papercaktori dhe percaktori janë të një shkaku të dispozitës, nuk ka kundërthënie mes tyre, pasi që është e mundur të veprohet me secilin prej tyre në vendin e vet; dihet se lejohet që për një çështje të ketë shkaqe të

shumta, si p.sh. bartja e pronësimit mund të bëhet nëpërmjet shitblerjes, dhuratës, testamentit, trashëgimit dhe gjallërimit të tokës.

Shumica absolute e dijetarëve argumentohen me atë se: nëse ngjarja është e njëjtë dhe papërcaktori e përcaktori janë në një çështje dhe nuk janë për dy dispozita, një çështje është e pamundur që në të njëjtën kohë të jetë e papërcaktuar dhe e përcaktuar, pasi që këto dy çështje janë të kundërta mes vete. Njëra bëhet bazike, ndërsa e dyta ndërtohet mbi të. Duke marrë parasysh se papërcaktori është heshtje e përcaktorit, ndërsa përcaktori është zëdhënës me përcaktim, atëherë do të duhej që përcaktori të bëhet bazë, që përcaktori të ketë aso vlere, që të mbështetet mbi të papërcaktori.

Nuk ka dyshim se unë e përkrah mendimin e shumicës absolute të dijetarëve, sepse ligjërimi është për muslimanët pa marrë parasysh se a i nënvizon apo nuk i nënvizon teksti. *Shembull* i këtij rasti, gjithashtu, është fjala e papërcaktuar për bagëtinë e deleve dhe përcaktimi i bagëtisë që ajo kullotet në fushë në hadithin tjetër.

Në hadithin e parë thuhet: **Sa i përket zekatit të deleve që kullotën në fushë, nëse janë katërdhjetë dele (në kullosë), një dele jepet zekat.**¹⁷

Ndërsa hadithi i dytë është: **Në çdo katërdhjetë dele, një dele jepet zekat.**¹⁸

Shkaku është i njëjtë, obligueshmëria e zekatit të deleve, i cili numër është specifikuar për delet. Hanefijtë dhe Shafijtë mendojnë se: papërcaktori bartet në përcaktor. Është vaxhib zekati i deleve që kullotën në fushë, e jo i atyre që u jepet ushqim vetëm në ahur.

Rasti i dytë: Që të jenë edhe papërcaktori, edhe përcaktori të të njëjtës dispozitë.

Të këtij lloji janë katër forma, sepse:

- ose mund të unifikohet dispozita,
- ose nuk mund të unifikohet dispozita,

Në të dy rastet:

- ose mund të unifikohet shkaku
- ose nuk mund të unifikohet shkaku.

Forma e parë – Kur papërcaktori dhe përcaktori janë të bashkuar në dispozitë dhe në shkak.

Dispozita e saj është se papërcaktori bartet në përcaktor.

Për këtë janë pajtuar të gjithë dijetarët, sepse përcaktori është përfundimtar, e papërcaktori më tutje nuk shikohet. Nuk lejohet që papërcaktori dhe përcaktori të kundërshtohen kur të bashkohen shkaku dhe dispozita, sepse shkaku është i njëjtë, nuk lejon që të ketë kontraste në të njëjtën kohë. Kush vepron me përcaktorin, ai veç ka vepruar me papërcaktorin, ndërsa kush vepron me papërcaktorin, ai ka lënë anash argumentin e përcaktorit. Për këtë arsye, prioritare është obligueshmëria e bashkimit të tyre.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar për tejemumin: **“Dhe jepuni mes’h fytyrave tuaja dhe duarve tuaja”**. Ndërsa,

Në një ajet tjetër: **“Dhe nëse nuk mund të gjeni ujë, merrni tejemum me dhe të pastër dhe jepni mes’h fytyrave tuaja dhe duarve tuaja me të”**.

Në të dy ajetet shkaku është i njëjtë: **“Qëllimi i faljes së namazit”**.

Në të dy ajetet dispozita është e njëjta: **“Obligueshmëria e mes’hit”**. Kështu papërcaktori bartet në përcaktor dhe bëhet vaxhib, që, gjatë tejemumit, mes’hi i fytyrës dhe i duarve të bëhet me dhe të pastër, e jo të papastër.

Shembull tjetër : Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju është ndaluar juve cofëtina dhe gjaku”** dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً
أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ
فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Thuaj: “Në atë që më është shpallur mua (në Kur’an) nuk po gjej të ndaluar diçka nga ushqimi, përveç në qoftë se ai (ushqimi) është: cofëtinë, gjak i derdhur ose mish derri; ai është i ndytë dhe pos asaj është therur jo në emër të All-llahut (por të ndonjë idhulli), e që është mëkat. E kush detyrohet (t’i hajë këto të ndaluara), por duke mos pasur

për qëllim shijen dhe duke mos e tepruar, Zoti yt është që fal e mëshiron shumë.” (El-En’amë, 145)

Shkaku i të dy ajeteve është i njëjtë, e ai shkaku është *dëmi i gjakut dhe e keqja e tij*.

Dispozita është e njëjtë gjithashtu, e ajo është *“të ndaluarit e gjakut”*. Kështu e papërcaktuara bartet në të përcaktuarën. Kështu që gjaku, i cili është i ndaluar, është vetëm gjaku rrjedhës që shkëputet. Përderisa gjaku tjetër i mbetur në enë të gjakut, nëpër mish është i lejuar dhe ai konsumim i gjakut falet.

Shembull i tretë: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar në kompensimin e përbetimit të rrejshëm: **“Dhe kush nuk mund (të kompensojë me pasuri) le të agjërojë tri ditë”**, e bën obligim agjërimin tri ditë, por pa e përcaktuar që ato ditë të agjërohen rreshtazi. Por, sipas kiraetit të Ibni Mes’udit, i cili është kiraeti i vetmuar: **“Le të agjëroj tri ditë rresht”**. Në bazë të këtij “kiraeti” obligim është që ditët të agjërohen **rresht**.

Këtu **shkaku** është i njëjtë, e ai shkaku është thyerja e përbetimit. **Dispozita** është e njëjtë gjithashtu: Agjërimi.

Te Hanefijtë bëhet bartja prej të papërcaktuarës në të përcaktuarën. Mirëpo, kjo kundërshtohet me një aspekt tjetër, sepse përcaktimi i të papërcaktuarës te Hanefijtë nuk bëhet përpos me hadith mutevatir apo meshhurë. Kiraetet e vetmuara janë paralel me hadithet e vetmuara. E si të përcaktohet Kur’ani i cili është i prerë, me të papërcaktuarën që është jo e prerë!!.

Për këtë arsye, te shumica absolute e dijetarëve në këtë shembull, nuk lejohet që papërcaktori të bartet në përcaktor, sepse nuk argumentohet me atë çka nuk është mutevatir, pasi që është në pyetje Kur’ani fisnik; bile nuk është edhe sunet, sepse sehabiju nuk e ka transmetuar se është sunet.

Forma e dytë: Kur ndryshojnë dispozita dhe shkaku.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vjedhësit dhe vjedhëses prejuani duart e tyre”**.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar në ajetin e abdesit: **“Dhe pastroni fytyrat e juaja dhe duart e juaja deri në bërryla”**.

Fjala **“duart e tyre”** në ajetin e parë është e papërcaktuar. Përderisa

Në ajetin tjetër **“duart e juaja”** është e përcaktuar.

Në të dy ajetet **shkaku** është i ndryshëm. Në ajetin e parë **“vjedhja”**, në të dytin papastërtia dhe orientimi për namaz.

Po ashtu, edhe **dispozita** është e ndryshme.

Në ajetin e parë është: **“Dënimi i prerjes së vjedhësit”**.

Në ajetin e dytë është **“pastrimi i duarve”**.

Duke shikuar ndryshimin e tyre në shkak dhe dispozitë, e papërcaktuara nuk bartet në të përcaktuarën. Për këtë janë pajtuar shumica e dijetarëve, pasi që nuk bëhet bashkimi i tyre. Mirëpo, suneti e ka caktuar vendin e prerjes së dorës, e ai vend është e tërë shuplaka, sepse Pejgamberi s.a.v.s. ka urdhëruar që të pritët shuplaka e vjedhësit.

Është thënë se në tejemum mes’hi i jepet duarve deri në bërryla, pasi që kështu bëhet bartja e papërcaktorit në përcaktor. Po ashtu, është thënë se në tejemum i jepet mes’h vetëm shuplakave të duarve, sepse kjo është pjesa të cilën e ka nënvizuar teksti, është bërë specifikimi i shuplakave deri në kyq, e jo deri në bërryla, duke bërë analogji me prerjen e dorës së vjedhësit.

Shembull tjetër: Obligueshmëria e agjërimit të dy muajve rreshti me kompensimin e vrasjes gabimisht, në thënien e Zotit të Lartmadhëruar **“Dhe kush nuk ka mundësi (të paguajë me pasuri), le të agjërojë dy muaj rreshti”**. Dhe obligueshmëria e agjërimit të tri ditëve, por pa qenë i kushtëzuar rreshtësimi në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kush nuk ka mundësi (të paguajë me mjete materiale), le të agjërojë tri ditë”**.

Dispozita është e ndryshme, sepse në ajetin e parë është **“agjërimi dy muaj”**, përderisa në të dytin **“agjërimi tri ditë”**.

Shkaqet janë të ndryshme. Në ajetin e parë është shkak **“Vrasja gabimisht”**, në të dytin **“thyerja e betimit”**.

Në këto raste papërcaktori i të dytës nuk bartet në përcaktorin e të parës, e kjo sipas shumicës absolute të dijetarëve, përpos Hanefijve.

Hanefijtë e kanë bërë obligim agjërimit dhe kompensimit të thyerjes së betimit, duke u bazuar në Kiraetin e vetmuar (*Shadhë*) të Ibni Mes’udit.

Forma e tretë: Kur ndryshojnë dispozitat, ndërsa shkaku është i njëjtë.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar në ajetin e abdesit: **“Dhe lani fytyrat e juaja dhe duart e juaja deri në bërryla”**. Dhe,

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar në ajetin e tejemumit: **“Dhe jepni mes’hi me të (dhe) fytyrave tuaja dhe duarve tuaja”**.

Në abdes duart janë të përcaktuara deri në bërryla.

Ndërsa, në tejemum nuk janë të përcaktuara.

Dispozita është e ndryshme në të dy ajetet: pastrimi në abdes dhe mes-hi në tejemum.

Shkaku është i njëjtë, e ai shkak është papastërtia dhe pastrimi prej papastërtisë për t’u falur.

Shumica e dijetarëve janë pajtuar se: këtu e papërcaktuara nuk bartet në të përcaktuarën, por në secilin rast veprohet ashtu siç është, përpos nëse paraqitet ndonjë argument që imponon bartjen, sepse nuk ka diçka që e konteston bashkimin e tyre. E, atëherë muxhtehidët orientohen te suneti.

Hanefijtë dhe Shafiijtë mendojnë se: obligim është mes-hi i duarve deri në bërryla, duke u bazuar në thënien e Pejgamberit s.a.v.s. në hadithin të cilin e transmeton Ibn Umeri(hadithi merfuë): **“Tejemumi është prej dy fërkimeve, fërkimi i fytyrës dhe fërkimi i duarve deri në bërryla”**.¹⁹

Malikijtë dhe Hanbelijtë mendojnë se: obligim është mes’hi vetëm i shuplakave deri në nyje të shuplakës. **Sepse Pejgamberi s.a.v.s. e ka urdhëruar Amar bin Jasirit që tejemum t’i jepet fytyrës dhe shuplakave.**²⁰

Forma e katërt: Kur dispozita është e njëjtë, por shkaqet janë të ndryshme.

Shembull: Kompensimi i “Dhiharit” dhe kompensimi i vrasjes së paqëllimtë.

Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Të bëhet lirimi i një robi, para se të kontaktojë (seksualisht me gruan)”**.

Në një ajet tjetër Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Të bëhet lirimi i një robi besimtar”**.

Në ajetin e parë fjala është e papërcaktuar **“lirimi i një robi”**.

Në ajetin e dytë është bërë përcaktimi **“lirimi i një robi besimtar”**.

Dispozita në të dy ajete është e njëjtë, mirëpo

Shkaqet ndryshojnë, sepse në rastin e **“Dhiharit”** qëllimi i vazhdimit të marrëdhënieve seksuale me bashkëshorten, ndërsa te rasti i vrasjes është vrasja pa qëllim.

Për këtë formë dijetarët nuk janë pajtuar.

Hanefijtë dhe shumica e Malikijve mendojnë se: e papërcaktuara nuk bartet në të përcaktuarën, por veprohet me të përcaktuarën në vendin e saj dhe me të përcaktuarën në vendin e saj.

Kështu që kompensimi i vrasjes së paqëllimtë bëhet me lirimin e robit besimtar. Ndërsa, kompensimi i **Dhiharit** është **“lirimi i robit”**, pa marrë parasysh a është besimtar apo pabesimtar.

Argumentimi i tyre është se nuk ka nevojë të behet bartja e të papërcaktuarës në këto raste, sepse nuk ka kundërthënie në mes tyre; sepse ndryshimi i shkaqeve e pengon që të mos ndodhë kundërshtim në mes tyre, ngaqë kompensimi i **vrasjes së paqëllimtë** duhet të jetë më i rreptë për vrasësin dhe rreptësia është që ai të obligohet të lirojë vetëm rob besimtar, pra kushtëzohet që robi, të cilin e liron, të jetë besimtar.

Përderisa te kompensimi i **Dhiharit**, gjykimi është më i lehtë dhe më konstruktiv për të ruajtur bashkëshortësinë, kështu që burri obligohet të lirojë çfarëdo robi qoftë, posaçërisht pasi që është rregull sheriativ se: ndryshimi i indikativit ndryshon varësisht prej ndryshimit të indikacioneve. Ndryshimi i dënimeve ndryshon varësisht prej ndryshimit të krimeve. Ndryshimi i veprave penale ndryshon varësisht prej peshës së veprës penale.

Shafijjtë, Hanbelijtë dhe disa Malikijtë mendojnë se: në këtë formë bëhet bartja e të papërcaktuarës në të përcaktuarën dhe është obligative që në të dy rastet, edhe te rasti i **dhiharit**, edhe te rasti i **vrasjes së paqëllimtë:** është obligim lirimi i robit besimtar (*e jo pabesimtar*).

Ata argumentohen me atë se: pasi që dispozita është e njëjtë në të dy tekstet, kjo çështje detyron (imponon) bartjen e të papërcaktuarës në të përcaktuarën, që të mos ndodhë kontest në mes të teksteve, të cilat vijnë për një çështje, sepse i tërë Kur’ani është sikurse një fjalë në obligueshmërinë e ndërtimit të ligjeve. Fjala e Allahut, në esencë, është një, nuk është shumëfjalëshe (shumëmendimëshe). Kur ta nënvizojë se është kusht besimi në kompensimin e vrasjes së paqëllimtë, kjo do të thotë se nënvizon edhe kushtëzimin në kompensimin e **dhiharit**. Dhe pasi që ardhja e mëvonshme e përcaktimit, pra besimi i robit të liruar, rezulton që restriktivisht është përcaktimi i dy argumenteve, e për këtë arsye i jepet përparësi dhe duhet të veprohet ashtu.

Sa i përket këtij mendimi duhet të bëhet një analizë, sepse pasi që fjala e Allahut të Lartmadhëruar edhe pse është unike, e jo shumëfjalëshe. Kjo nga aspekti se nuk ka kundërthënie në mes të fjalëve; jo nga aspekti se nuk ka ligje të shumta, por përkundrazi ka ligje të shumta, por, se disa prej fjalëve janë lajme, disa të tjera janë urtësi, disa të tjera ndalesa, e disa të tjera urdhëresa, e kështu me radhë, të llojeve të ndryshme.

I përgjigjemi argumentit të dytë me atë se papërcaktori nuk është brenda kornizës së përcaktorit. Shkaku i kompensimeve është i ndryshëm. Për **vrasje** gjykimi duhet të jetë më i ashpër, më kërcënues dhe më i rëndësishëm, ndërsa te **Dihari** duhet të jetë më i lehtë, pasi që dëmtimi (vepra dëmtuese) është më e lehtë në krahasim me vrasjen.

Mua më duket më prioritare mendimi i parë, pasi që argumentet i ka më të fuqishme.

Përfundojmë se: janë pajtuar që të gjithë se bëhet bartja e të papërcaktuarës në të përcaktuarën, kur shkaku dhe dispozita ndryshojnë ose kur dispozita ndryshon, por shkaku është i njëjtë. Usulijinët nuk janë pajtuar kur e papërcaktuara dhe e përcaktuara janë të të njëjtit shkak, por jo në të njëjtën dispozitë, ose janë të të njëjtës dispozitë, por ndryshon shkaku e dispozita është e njëjtë

Dallimi në mes të të papërcaktuarës, gjenerales, të pashquarës dhe të shquarës, si dhe të përcaktorit numëror (numërorit)²¹

Siç kemi sqaruar:

E papërcaktuar është fjala e cila tregon kuptim të drejtë. *Shembull: “Burri është më i mirë se gruaja”*. Me këtë kemi për qëllim vërtetësinë e burrit dhe të gruas, sepse çdo gjë e ka specifikën e vet me të cilën dallohet. Si f.v. gjallesa logjike është vet njeriu.

Kjo e vërtetë ndryshon nga të tjerat, si p.sh. njeriu mund të jetë një, por mund të jenë shumë njerëz. Fjala burrë është fjalë papërcaktuese, sepse ne kemi për qëllim natyrshmërinë e tij, edhe pse thuhet në mënyrë gjenerale. Sepse ngjashëm me këtë është fjala **“njeriu”** por që nuk është i përcaktuar, pra i pashquar.

E shquar është fjala që tregon diçka të njohur e të caktuar, pa marrë parasysh a është një person, një lloj apo një gjini. E, kjo bëhet me njërën prej shtatë mënyrave si në: emër të përveçëm, përemër, përemër dëftor, emër në trajtën e shquar (me el) në rasën gjinore. *Shembull:* Zejdi dhe shtëpia e ministrit.

E pashquar është fjala që tregon diçka, por të panjohur. *Shembull:* Njeri. Kjo tregon diçka për një person mashkull prej bijve të Ademit, të moshës madhore, të papërcaktuar. E pashquara nuk është e përgjithshme (gjenerale), por ajo tregon diçka të veçantë (specifike).

Numërorët: tregojnë për njësi të shumënumërta por të përkufizuara, që, përpos të numëruarve, nuk përfshin të tjera. *Shembull:* pesëdhjetë.

E përgjithshme (gjenerale) është ajo që tregon për persona të panumërt, dhe që përfshin çdo pjesë të asaj fjale në kuptim të drejtë, pra çdo person prej personave, të gjithë ata që janë idhujtarë.

3. Urdhërori – (El-Emru - الأمر)

Duhet ditur se ky është lloji i tretë prej llojeve specifike.

Do t'i sqarojmë:

- Nocionin,
- Obligueshmërinë e urdhërorit,
- Urdhëresën pas ndalesës,
- Çka tregon përsëritja e urdhrit,
- Tregueshmërinë për kryerjen e menjëhershme të veprimit.

Nocioni i urdhërorit

Urdhëror është fjalë e cila kërkon kryerjen e veprimit nga i lartësuari.²² Ky është mendimi i Hanefijve dhe Hanbelijëve, që do të thotë: urdhri të jetë nga i larti te i poshtmi. Kjo nënkupton kur më i larti i thotë më të poshtmit: **“Vepron”**. Kjo në të vërtetë është fjalë që kërkon kryerjen e veprimit. Dhe kur të thuhet fjala prej më të poshtmit kundrejt më të lartit, në

mënyrën nënshtruese dhe lutjes, nuk quhet urdhëresë, por quhet dua dhe lutje. Ibn Sebekiju, dijetar Shafii, në librin **“Xhemë Xhevamiu”** thotë: I ashtuquajturi urdhëror nuk është i patjetërsueshëm që të jetë nga i larti dhe sipërori.

Kështu mendojnë edhe Shafiijtë. Në urdhëror nuk është kusht që të jetë vetëm nga i larti. Mirëpo, kështu nuk mendojnë Muëtezilët.

Me fjalë të tjera: urdhërori është ai që tregon kërkesën e veprimit dhe realizimin e tij në të ardhmen, pa marrë parasysh a bëhet në formën urdhërore. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, frikësojuni Allahut me frikë të vërtetë”**.

Po ashtu, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Plotësoni aktet”** dhe

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Faleni namazin dhe jepeni zekatin”**.

Ose në kohën e ardhshme e kombinuar me shkronjën **“Lam”** të formës urdhërore, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe le të shpenzojë shpenzuesi në bazë të mundësive të tij”**.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kush prej juve prezanton në këtë muaj, le të agjërojë”**.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Le të plotësojnë premtimet (përbetimet) e tyre dhe le të bëjnë tavaf rreth shtëpisë së lashtë (Qabes)”**.

Ose është me fjalë lajmëruese, e cila ka për qëllim kërkesën, siç është rasti me fjalën e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nënat le t’u japin qumësht (gji) fëmijëve të tyre dy vite të plota”**. Nuk është qëllimi vetëm lajmërimi për gjidhënien e nënave ndaj fëmijëve të tyre, por qëllimi është urdhërimi dhe kërkesaqë nënat t’u japin qumësht fëmijëve të tyre.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Allahu nuk bën që pabesimtarët të dominojnë ndaj besimtarëve”**. Me këtë ajet qëllimi është: urdhërimi i besimtarëve që të mos lejojnë që pabesimtarët të dominojnë mbi ta.

Obligueshmëria e urdhërorit, detyrshmëria e tij
(Tregueshmëria për vaxhib)

Shumica e absolute e dijetarëve mendojnë se²³: urdhërorët tregojnë obligueshmërinë e të urdhëruarit dhe nuk mund të kalohet nga vaxhibi në diçka tjetër përpos me një argument prej argumenteve, të cilat e shndërrojnë nga vaxhibi në çështje tjetër. Nëse nuk ka argument, atëherë urdhërori tregon se i urdhëruari e ka vaxhib kryerjen e veprimit. Nga rastet, kur nuk është vaxhib, është se ndonjëherë tregojnë se është **“Nedeb”**, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe lironi me kompensim, duke nënshkruar kontratë me ata, nëse e shihni se janë të mirë”**. Lirimi i robërve me nënshkrim kontrate nuk është vaxhib, por mendub, nga shkaku se: pronari ka të drejtë e liritimit për pronësinë e tij.

Ndonjëherë urdhërori tregon të lejuarën (Mubahin), si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Hani e pini”**, **“Hani e pini nga të mirat”**, nga shkaku se ngrënia dhe pirja janë natyrshmëri e njeriut.

Ndonjëherë urdhërori tregon udhëzimin dhe këshillimin si f.v.: Urdhërori Kur'anor për të dëshmuar në shitblerje dhe për të nënshkruar borxhin në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe le të dëshmojnë dy dëshmitarë nga burrat tuaj.”** dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, kur të jepni borxh deri në një afat të caktuar, nënshkruajeni atë”**.

Argumentimi i cili e shndërron urdhërorin në këshillim është se vet ajeti plotëson veten në vazhdim: **“Dhe nëse keni besim te njëri-tjetri dhe lini amanet mes vete, le ta kryejë amanetin ai të cilit i është besuar”**. Kjo tregon se nëse borxhëdhënësi ka besim te borxhmarrësi, atëherë mund të kërkojë që të mos nënshkruhet akti i borxhit.

Ndonjëherë urdhërori tregon për sjelljen edukative si f.v.: Thënia e Pejgamberit s.a.v.s., Umer bin Ebi Selmetes: **“O djalosh, përkuju Allahun, ha me dorën e djathtë dhe kryejë atë që të takon”**.²⁴

Ndonjëherë urdhërori tregon vetëm tërheqjen e vërejtjes. Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Thuaj: Kënaquni se ta dini përfundimi i juaj është te zjarri”**. Ndonjëherë ka për qëllim dua-lutje si f.v.; Thënia e

Zotit të Lartmadhëruar: **“O Zoti ynë, na gjyko në mes neve dhe popullit tonë me drejtësi”**.

Përfundojmë se: Në librin **“Xhemë Xhevamiu”** i ka përmendur gjashtëmbëdhjetë kuptime të urdhërorit. Njësoj ka vazhduar për të numëruar edhe Bedran el-Hanbeliju. I ka mjaftuar Sadru sheriati Ibnu Mes’ud, dijetarit Hanefij, t’i përmendë, e ato janë:²⁵ Vaxhib, Nedeb, Ibaha, Kërcënim, Udhëzim, Edukim, Tërheqvērejtje, Dëshirues, Respekt, Testim, Përbërje, Pamundësi, Nënçmim, Barazim, Lutje, Shpresim, Përçmim, Lajm, Konsideruese, Habitore, Përgënjeshtuese, Konsultuese, Dëshiruese dhe praktikuese, Kërkim leje, Begatuese dhe Kompenzim.(ka më shumë se 16).

Pastaj Ibn Sebekiju thotë: Shumica absolute e dijetarëve janë të mendimit se e vërteta themelore e urdhërorit është vetëm obligueshmëria, si në aspektin gjuhësor, logjik dhe në aspektin e shariatit.

Kjo është e vërtetë dhe ky mendim është mendimi prioritar, sepse, gjuhësisht, vendosja e urdhërorit është të kërkuarit e kryerjes së veprimit në mënyrë totale dhe kategorike. Ndërsa, gjuhësisht, vaxhib do të thotë: kryerja e veprimit në mënyrë të vërtetë dhe kategorike.

Urdhërori i cili e ka bazën prej Zotit të Lartmadhëruar nuk ka qëllim tjetër përpos se detyrimin për të ligjëruarit (urdhëruarit) dhe ai që nuk e kryen urdhrin, meriton ndëshkim.²⁶

Kjo sqarohet me argumentet e shumicës absolute të dijetarëve se urdhërori vendoset për të treguar se ai është vaxhib, e kjo nga aspektet:

Aspekti gjuhësor: Në gjuhën arabe urdhërori është i vendosur për kërkesë të prerë dhe të domosdoshme, kur vjen në kuptim të drejtë.

Nëse përdoret për mënyrën jo të prerë dhe jo të domosdoshme, atëherë ka kuptim alegorik. Për këtë arsye Hanefijtë thonë: urdhërori, kur është në mënyrë kuptimdrejte, ka kuptim vetëm të obligueshmërisë (vaxhibit), ndërsa për lejim (ibaha) dhe edukative (Nedeb) është e domosdoshme t’i jepet kuptim metaforik, për t’u dalluar dispozitat.

Dijetari Seadudidijnë Taftazaniju thotë: urdhërori gjuhësisht joalegorik ka kuptimin e kërkesës së kryerjes së veprimit në mënyrë të prerë dhe të domosdoshme. Po ashtu, e vërteta sherieative në vaxhib e ka kuptimin: kërkesë dhe vendim i tillë që mosvepruesi meriton nënçmim dhe ndëshkim, e nuk e ka kuptimin e dëshirës për të vepruar.

Aspekti sheriativ - urdhërori si ligj sheriativ, në të vërtetë, ka kuptimin e vaxhibit, e ai i cili e kundërshton veprimin bën mëkat dhe meriton ndëshkim. Argument për këtë është se Ligjvënësi e ka mallkuar mosvepruesin e vaxhibit, e ka quajtur mëkatar dhe ka paraparë ndëshkim. Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***“Po mos të isha i sigurt se do të rëndoja umetin tim, do t’i urdhëroja ata të përdorin misvakun para çdo namazi”***.²⁷ Fjala ***“Po mos të isha i sigurt”*** tregon se nuk është urdhër për shkak të rëndësisë dhe vështirësisë. Ndërsa Nedeb (edukative) është përdorimi i misvakut. E, kjo tregon se urdhërori në këtë rast nuk është për vaxhib, sepse në të do të ishte vështirësia.

Këtë e sqaron më mirë kur Zoti i Lartmadhëruar i thotë iblisit: ***“Çka të pengoi që të mos biesh në sexhde kur të urdhërova”***. E ka nënçmuar, sepse nuk e ka kryer urdhrin, e nënçmimi dëshmon se kryerja e urdhrit është vaxhib, sepse nënçmimi nuk ndodh përpos kur nuk kryhet urdhri apo kur veprohet ndalesa.

Po kështu është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Dhe kur u thuhet atyre bini në ruku, nuk bien në ruku.”*** i ka nënçmuar mosrënësit në sexhde kur janë urdhëruar. E ky është argument se urdhërori tregon obligueshmërinë.

Zoti i Lartmadhëruar ka paraparë dhe ka deklaruar dënim për ata që nuk i kryejnë urdhrat kur thotë: ***“Le të jenë të kujdesshëm ata që kundërshtojnë urdhrat e Tij (Allahu,) sepse i kaplon shkatërrimi ose i kaplon ndëshkimi i dhembshëm”***. Nga ky ajet kuptohet se për shkak të kundërshtimit të urdhrit është frikë se ndodh shkatërrimi dhe ndëshkimi i dhembshëm. Ky është teksti më dëshmues se urdhërori tregon obligueshmërinë (vaxhibin).

Zoti i Lartmadhëruar nuk ka lejuar që të ketë të drejtë zgjedhjeje kur është në pyetje urdhri kur thotë: ***“Dhe nuk ka të drejtë asnjë besimtar dhe asnjë besimtare kur Allahu dhe i dërguari i Tij caktojnë për diçka e ata të kenë të drejtë zgjedhjeje”***. Caktimi do të thotë dispozitim (ligjësim).

Urdhëresa pas ndalesës

Ndodh shpesh që urdhëresa të vijë pas ndalesës së mëparshme, siç është rasti kur Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe kur të liroheni nga ihrami, gjuani”**. Pasi që më herët Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe u është ndaluar gjuetia në tokë përderisa jeni në ihram”**.

Po ashtu edhe ajeti: **“Nuk u është lejuar gjuetia përderisa jeni në ihram”**.

Po ashtu Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: **“Dhe kur të përfundoni namazin shpërndahuni nëpër tokë dhe kërkoni begatitë e Allahut”**. Pasi që për më herët Zoti i Lartmadhëruar ka thënë:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا
اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Kur të thirret ezani për namaz në ditën e xhumasë, nxitoni në përkujtimin e Allahut (namazin e xhumasë) dhe ndërpriteni shitblerjen”. (El-Xhumu’a, 10)

Po ashtu thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kur të pastrohen (nga menstruacioni), afrojuni atyre (dhe kontaktoni), “Dhe tani kontaktoni me ta.”**

Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: ***“Ju kam ndaluar juve mishin e kurbaneve tri ditë, që ai, i cili ka gjendje të mirë, t’i ndihmojë (t’i japë) atij që nuk ka mundësi, tani hani çka të keni, ushqeni dhe konservoni”***.

Dhe hadithi: ***“Jua kam ndaluar juve vizitën e varrezave, e pra tani vizitoni”***.²⁸

Me këto urdhëresa a është për qëllim lejimi (mubahi) apo obligueshmëria (vaxhibi)?

Në lidhje me këtë, Usulijinët kanë dhënë tre mendime:

Mendimi i parë: “*Shafijtë, Hanbelijtë dhe disa Malikij mendojnë se urdhëresa pas ndalesës tregon lejimin (mubahin)*”. Argumentohen me atë se shumica, apo pjesa më e madhe e urdhëresave, kanë ardhur pas ndalesave dhe se të gjitha ato janë lejime (mubah) me sheriatë dhe kjo sipas pajtimit të të gjithë dijetarëve.

Mendimi i dytë: Në përgjithësi Hanefijtë dhe më e sigurt te Shafijt dhe Malikijtë mendojnë se: **Urdhëresa pas ndalesës tregon obligueshmërinë** (vaxhibin), në bazë të asaj që është esenciale se urdhëresa është obligueshmëri dhe kthehet sikurse ka qenë në pozitën e mëparshme. Zoti i Lartmadhëruar ka thënë: “**Dhe pasi që të kalojnë muajt e shenjtë, vrisni idhujtarët kudo që i takoni**”.

Pastaj thënia e Pejgamberit s.a.v.s. kur i thotë Fatimes bint Hibishit, të cilës kur i ka vazhduar gjakderdhja pas nifazës (lehonisë): Ai është gjak normal e nuk është menstruacion. ***E pastaj kur të vijë menstruacioni, lëre namazin e mos u fal, e kur të kalojë, pastrohu dhe falu.***²⁹

Përfundim: Ky mendim ka qëndrimin se është vaxhib, pasi që është mënyra urdhërore. Urdhëresa pas ndalesës nuk është në kundërshtim me atë që të mos jetë vaxhib, ashtu që mos ta mënjanojë nga ajo dispozitë, mirëpo nuk ka kurrëfarë pengese që të kalohet prej ndalesës në lejesë (mubah), sikurse nuk ka pengesë të rikthehet në obligueshmëri (vaxhib). Kjo do të thotë: sikur që ka mundësi të kalohet prej ndalesës në lejesë (mubah), ashtu ka mundësi të kalohet prej ndalesës në obligueshmëri (vaxhib).

Mendimi i tretë: Mendimi i Kemal bin Hemamit dijetar Hanefij, i cili thotë: duhet të shikohet dhe të bëhet dallimi:

Urdhëresa pas ndalesës kthehet në dispozitën, në të cilën ka qenë më parë prej vaxhibi ose në diçka tjetër, e mund të ngrihet (rikthehet) në ndalesë, nëse ajo ndalesë ka qenë para urdhërorit. Argument për këtë është

se nëse i bëjmë një vështrim, shohim se urdhëresat, të cilat kanë ardhur pas ndalesave, janë kthyer në dispozitën bazë, e cila ka qenë para ndalesës.

Urdhëresa për luftimin e idhujtarëve është vaxhib. Ligjvënësi e ka ndaluar gjatë muajve të shenjtë, pastaj e ka urdhëruar që të luftohen pas atyre muajve, pra rikthimi në dispozitim fillestare, e ajo dispozitë është vaxhibi.

Vizita e varrezave është mendub, mirëpo ligjvënësi e ka ndaluar për shkak të interesit të përgjithshëm. Mirëpo, Pejgamberi s.a.v.s. pastaj ka urdhëruar të vizitohen. Kështu që dispozita është kthyer në bazën e mëhershme, pra në mendub.

Gjuetia para veshjes së ihramit është mubah, pastaj Kur'ani e ka ndaluar gjatë ihramit, e më vonë e ka urdhëruar pas ihramit.

Tregueshmëria e urdhërorit të vazhdueshëm dhe urdhërorit të vetëm

Usulijnët kanë dhënë pesë mendime, sa i takon tregueshmërisë së urdhërorit të vetëm apo përsëritjes së veprimit gjatë gjithë jetës. Do t'i përmendi tre mendime të tyre.³⁰

Mendimi i parë: Mendimi i Hanefijëve dhe Hanbelijëve, e këtij mendimi i ka dhënë prioritet, po ashtu, Ibn Bedran, e ka pranuar Raziju dhe pasuesit e tij, pastaj Ahmediju, Ibn Haxhibi, Bejdaviju, Shafiiu e kanë konsideruar mendim të drejtë, Ibn Sebekiju dhe shumica e Shafijëve.

Ky mendim është se: urdhërori nuk përmban në vete përsëritjen absolutisht dhe nuk tregon sasinë e veprimit, por tregon vetëm kërkesën e kryerjes së veprimit të urdhëruar dhe qenien e tij, pa shikuar a është bërë një herë apo shumë herë. Mjafton të thuhet një herë, por mund edhe të përsëritet. Ky është mendimi i vërtetë i Hanefijëve dhe Hanbelijëve.

Disa Hanefijë thonë, e prej tyre si Bezdaviju: rezultohet kërkesaqë të përsëritet prej faktorëve të tjerë që janë rreth urdhërorit, si f.v.: që urdhërori të jetë i ndërlidhur me kushtin apo shkakun për të cilin është urdhëruar. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse jeni të papastër (xhunub), pastrohuni”**.

Pastaj: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Kur t’ia keni mësy për t’u falur, pastroni fytyrat tuaja dhe duart e juaja deri në bërryla”.**

Ose mund të jetë i ndërlidhur me paraqitjen e shkakut apo atributit për të cilën është urdhëruar, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Fale namazin me ta arritur dielli në zenit”.**

Dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Prostitutën dhe prostitutin shkopone, secilin prej tyre, me njëqind shkopinj.”**

Në të vërtetë Zoti i Lartmadhëruar e ka ndërlidhur urdhrin e pastrimit me ekzistimin e papastërtisë (xhunubetit).

E ka ndërlidhur urdhrin për abdest me pikësyzimin për namaz.

E ka ndërlidhur urdhrin e faljes së drekës me arritjen e diellit në zenit.

E ka ndërlidhur urdhrin me dënim shkopinjsh me të paraqiturin e shkakut, e ai shkak është prostitucioni.

Dispozita përsëritet me të përsëriturit e faktorit (arsyes) apo shkakut, sepse Ligjvënësi e ka ndërlidhur dispozitën me të ekzistuarit e shkakut.

Argumentimi i tyre: Ixhmai i arabëve (gjuhëtarëve arabë) se urdhërori nuk tregon asgjë tjetër, përpos kërkesës për të ardhmen, dhe se urdhëresa për diçka është ndalesë për të gjitha të kundërtat e saj; e ndalesa tregon përsëritjen dhe gjithpërfshirjen, e kjo patjetëron përsëritjen e urdhërorit dhe gjithpërfshirjen e tij. Kështu që dy të kundërtat largohen nga njëra tjetra, sepse edhe urdhërori, edhe ndalesa nuk mund të jenë së bashku.

Pastaj se urdhërori absolut në shariatë ndonjëherë vjen me përsëritje, siç është rasti i urdhërorit të namazit dhe agjërit, po ashtu edhe në traditë, siç është rasti: Ruaje shtëpinë time; ndonjëherë ka ardhur në shariatë vetëm për njëherë, siç është rasti i ajetit të haxhit, po ashtu, edhe në traditë, siç është rasti kur një person i thotë tjetrit: Hyr në shtëpi. Kështu që substanca e urdhërorit është në mes të përsëritjes dhe të përsëritjes, e kjo është kërkesa për të kryer veprimin pa shikuar kategorikisht a është për përsëritje apo për njëherë.

Mendimi i dytë: Mendimi i shumicës së Malikijve, siç ka thënë Kadiju Abdul Vehab dhe shumica e Shafijëve, por edhe profesori Ebu Is’hak Shiraziju se: **Gjuhësisht urdhërori tregon për vetëm njëherë**, por ka mundësi edhe të përsëritet, sepse kryerja e të urdhëruarës mund të arrihet nëse kryhet vetëm një herë, dhe se Ekrem bin Habisi, po mos ta kishte

kuptuar mundësinë e përsëritjes, kur Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **“O ju njerëz, Allahu ju ka bërë obligim haxhin, andaj kryene haxhin,**³¹ pyetja nuk do të kishte pasur kuptim, dhe se do të kishte qenë i nënçmuar (përqeshur) për pyetjen e tij.

Mendimi i tretë: Mendimi i dy profesorëve, profesorit Esfëhanijut dhe Sherezijut dhe një grupi të dijetarëve Mutekelimijnë. Po ashtu i këtij mendimi është edhe Imam Ahmedi, siç e ka përmendur Ebu Jealiju: **Urdhëresa tregon përsëritjen** dhe përfshirjen e kohës së veprimit për tërë jetën, me kusht të mundësisë. Këta janë mbështetur në argumente:

Tradhtarët e fesë nuk do ta kishin penguar zekatin. Ebu Bekri Sidik është mbështetur në parimin e obligueshmërisë së përsëritjes me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe jepeni zekatin”**. Këtë nuk e ka mohuar asnjë sehabë, që do të thotë se është ixhmai për atë se urdhërori është për përsëritje.

I kundërpërgjigjemi kësaj me atë se: ndoshta Pejgamberi s.a.v.s. ua ka sqaruar sehabëve se ky ajet tregon përsëritjen (e veprimit).

2. Ndalesa do të thotë përsëritje, e kështu analog me të edhe urdhërori, duke pasur parasysh se që të dyja janë kërkesë.

I kundërpërgjigjemi kësaj me atë se: të ndaluarit e një çështjeje përgjithmonë është e mundur, sepse është në përputhshmëri me esencën, pra të mosekzistuarit, ndërsa të vepruarit, apo të angazhuarit për diçka, gjithmonë është i pamundur, sepse kjo sjell vështirësi. Përpos kësaj, kjo është analogji gjuhësore, përderisa dihet se analogjia gjuhësore nuk është argument.

3. Po mos të tregonte urdhërori për përsëritje, por të tregonte kryerjen e veprimit vetëm një herë, nuk do të kishte qenë e lejuar të shfuqizohej, mirëpo, shfuqizimi është i lejuar, e kjo do të thotë se tregon përsëritjen.

I kundërpërgjigjemi kësaj me atë se: shfuqizimi nuk është i lejuar për urdhërorin, i cili tregon kryerjen e veprimit vetëm njëherë. Por kur të vijë urdhërori në mënyrë absolute, bëhet faktor se ka për qëllim përsëritjen dhe bartja e urdhërorit në përsëritje të veprimit me faktor të jashtëm është i lejuar.

Këta kanë edhe argumente tjera, e prej tyre: po mos të ishte urdhërori për përsëritje, nuk do të kishte qenë i vlefshëm përjashtimi, pasi që është

absurde përjashtimi i veprimit të urdhëruar vetëm për një herë. Thuhet: Agjëro, përpos ditës së xhumasë.

Unë i jap përparësi mendimit të parë, sepse argumentimet e mendimit të tretë nuk u bëjnë ballë kundërpërgjigjeve, po ashtu edhe mendimi i dytë, sepse realizimi i veprimit të menjëhershëm nuk do të thotë që ajo të llogaritet pjesë e tregueshmërisë së veprimit, sepse kjo realizohet me bazë të asaj si është urdhëruar.

Sido që të jetë, mendimi i dytë është shumë afër me mendimin e parë. Kështu që mendimi më prioritar është mendimi i shumicës absolute të dijetarëve se urdhërori nuk tregon përsëritje të veprimit. Të gjitha urdhëresat e sheriatit kanë faktorët të tjerë që tregojnë se urdhërori a tregon kryerjen e veprimit një herë apo veprimi duhet përsëritur.

Rezultatet e kundërshtimeve rreth kësaj rregulle

Prej rezultateve të kundërshtimit të kësaj rregulle janë se: ata të cilët thonë se urdhërori tregon përsëritjen e veprimit, e lejon që, nëse gruaja i thuhet prej burrit të saj: **“Shkurorëzoje veten tënde”**, shkurorëzimi është shkurorëzimi i parë, i dyti dhe i treti.

E ata të cilët thonë nuk tregon përsëritjen e veprimit: gruaja nuk posedon të drejtë tjetër, përpos shkurorëzimit të vetes së saj një herë.

Prej rezultateve është se: Hanefijtë, të cilët thonë se urdhërori nuk tregon përsëritjen, për këtë arsye nuk e kanë bërë obligative tejemumin për çdo farz, pra njësoj sikurse me abdesin. Ata e lejojnë që ai, i cili ka marrë tejemum, me tejemumin e tij të falë çka të dëshirojë prej farzeve dhe prej nafileve, sepse thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe merrni tejemum me dhe të pastër”**, nuk do të thotë që për raste të tjera të përsëritet.

Malikijtë dhe Shafijtë mendojnë se ai i cili merr tejemum, e fal vetëm një farz dhe sa të dëshirojë namaze nafile.

Hanbelijtë lejojnë që ai i cili merr tejemum, të falë më shumë se një farz brenda një kohe me nafile, ndërsa nuk e lejojnë që t'i falë dy farze në dy kohë (si f.v. farzin e drekës në kohën e drekës dhe të ikindisë në kohën e ikindisë).

Ata të cilët thonë se urdhërori duhet të përsëritet, e kanë bërë obligim përsëritjen e tejemumit për çdo farz.

Urdhëresa për diçka që ndalon të kundërtën e saj

Dijetarët thonë: **“Urdhri për diçka ndalon të kundërtën e saj”**. Shumica e dijetarëve, përpos muëtezilëve, thonë: ndalesa për atë është me një rëndësi prej të kundërtave të saj nga aspekti kuptimor, e jo leksikor, që do të thotë në mënyrë të patjetërsueshme, sepse:

Urdhri për besim ndalon pabesimin.

Urdhri për të qëndruar në këmbë ndalon të gjitha të kundërtat, si f.v. uljen, shtrirjen përuljen e të ngjashme. Ndalesa për të qëndruar në këmbë është urdhër për një rëndësi prej të kundërtave të saj, sepse kur të ndalon për të vepruar diçka, kjo ngërthen në vete obligueshmërinë për t’u larguar nga ai veprim, e nuk mund të largohet nga ai veprim vetëm se kur të veprohet me një rëndësi prej të kundërtave të saj.

Te Sadru Sheria, i cili është dijetar Hanefij është e preferuar që e kundërta e urdhëresës, nëse nuk kryhet ajo për çka e ka qëllimin ajo urdhëresë, është haram, e nëse jo, është mekruh, sepse anashkalimi i të kundërtës së ndalesës e ka për qëllim ndalesë, të vepruarit e të kundërtës së saj është vaxhib. E nëse nuk e anashkalojmë, atëherë veprimi i saj është sunet i fortë. Kështu pra: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nuk u lejohet atyre që të fshehin”**. Kjo e ka kuptimin se ndalesa tregon obligueshmërinë e mosfshehjes, pra paraqitjen haptazi.

Urdhëresa për pritjen e afatit të caktuar **“idetin”** tregon ndalim martesën.

I urdhëruari për të qëndruar në këmbë në namaz, nëse ulet, pastaj ngrihet dhe qëndron në këmbë, nuk i prishet namazi, por ai ka bërë mekruh.

I veshuri në ihram në haxh e ka të ndaluar të veshë rroba të qepura, ndërsa veshja e dy mbështjellëseve, njëri i poshtëm e tjetri i sipërm, është sunet.³²

Urdhërori i ndërlidhur me kusht apo cilësi

Nëse urdhërori ndërlidhet me kusht apo cilësi;

Shembulli i të parës: **Nëse jeni të papastër (xhunub), pastrohuni.**

Shembulli i së dytës: **“Vjedhësit dhe vjedhëses prejani duart e tyre”.**
A nënkupton përsëritje apo jo?

Për këtë dijetarët kanë dhënë tre mendime:³³

E para: Nënkupton përsëritjen nga aspekti i fjalës. Kjo do të thotë se fjala urdhërore e ndërlidhur për kusht apo cilësi është e vendosur për përsëritje. Të këtij mendimi janë shumica e Malikijëve dhe Shafijëve, sepse kushtet gjuhësore kanë shkaqe.

Dispozita përsëritet me të përsëriturit e shkakut. Kështu bashkohen dy çështje, përsëritja dhe shkak.

E dyta: Nuk nënkupton përsëritjen as nga aspekti (gjuhësor) i fjalës, e as nga aspekti analogjik. Nga ky mendim kuptohet se vendosja e dispozitës mbi cilësi nuk tregon për arsyen e saj.

E treta: Nuk nënkuptohet nga aspekti gjuhësor i fjalës, por nënkuptohet nga aspekti i analogjisë. Të këtij mendimi janë Hanefijtë dhe Hanbelijtë. Këtë mendim e kanë preferuar Raziu, Amidiu dhe Bejdaviju, si dhe Ibni Haxhibi Malikij. Këta mendojnë se urdhërori përsëritet kur kushti apo cilësia janë shkak (arsye), sepse e shkaktuara përsëritet me të përsëriturit e shkakut.

Dispozita rrotullohet me shkakun si me të qenit si në të mosqenit. Ky mendim është i preferuar, sepse nëse dikush i thotë gruas së tij: **“Nëse hyn në shtëpi, je e shkurorëzuar”**, me këtë fjalë ndodh vetëm një shkurorëzim; nëse ajo hyn edhe shumë herë në shtëpi, ajo vetëm njëherë shkurorëzohet, edhe nëse ka pasur nijet që të shkurorëzohet shumë herë, sepse ndërlidhja me kushtin, kur të ndodhë kushti, është sikur të jenë të bashkangjitura. Kjo formë e fjalës, e thënë prej burrit ndaj gruas së tij, nuk mund të nënkuptojë

shume shkurorëzime, përderisa ato janë të unifikuara si një e vetme. Kështu është kur ndërlidhet për kushtin, e paraqitet kushti.

Urdhërori a nënkupton kryerjen e veprimit të menjëhershëm apo të mëvonshëm?

Qëllimi **“i menjëhershëm”** ka të bëjë me atë se që në momentin kur të dëgjohet urdhri, nëse është e mundur, ai urdhër të kryhet menjëherë, e nëse nuk e kryen menjëherë, dënohet (edhe nëse e kryen më vonë).

Qëllimi **“i mëvonshëm”** ka të bëjë me atë se i ngarkuari ka të drejtë të zgjedhë që prej momentit kur e dëgjon urdhrin: ta kryejë atë veprim menjëherë apo ta lërë për më vonë, pasi që ai mendon se do të ketë mundësi ta kryejë atë urdhër më vonë.

Usulijinët për këtë kanë dhënë shumë mendime,³⁴ por ne po i përmendim vetëm tri prej tyre. Mospajtimi i tyre ka ndodhur sa i përket haxhit: A duhet të kryhet menjëherë apo më vonë?

Mendimi i parë: Malikijët, sipas të gjitha gjasave Hanbelijt, dijetari Kerhij prej Hanefijëve, mendojnë se: urdhërori absolut, pa pasur faktorë që tregojnë që veprimi të kryhet menjëherë apo më vonë, nënkupton kryerjen e veprimit të menjëhershëm. Siç përmendëm më herët nënkuptimi i kryerjes së veprimit të menjëhershëm është se Ligjësimi i kryerjes së veprimit hyn në fuqi menjëherë pas urdhrit, pa u vonuar dhe pa lejuar distancë kohore mes urdhrit dhe veprimit.

Mendimi i dytë: Mendimi i vërtetë i Hanefijëve. Urdhërori absolut nënkupton vonesën e veprimit. Nuk e merr dispozita fuqinë e kryerjes së veprimit menjëherë vetëm pse është urdhër. E, kjo do të thotë, siç përmendëm më parë: vonimi i kryerjes së veprimit nga momenti i urdhërorit, duke kryer një veprim apo shumë veprime, e tek pastaj kryerjen e urdhrit.

Mendimi i tretë: Mendimi më prioritar i Shafijëve. Vetëm urdhërori nuk nënkupton as kryerjen e veprimit të menjëhershëm, as të mëvonshëm.

Argumentimet

Ata të cilët mendojnë se nënkupton menjëhershinë kanë paraqitur katër argumente:

1. Zoti i Lartmadhëruar e ka mallkuar Iblisin pse nuk i ka rënë në sexhde Ademit a.s ku thotë: **“Çka të pengoi ty që mos t’i biesh në sexhde Ademit kur të urdhërova ty”**. Po mos të kishte pasur urdhërori kuptimin e menjëherësisë, nuk do të kishte merituar mallkim.

I janë kundërpërgjigjur këtij argumenti me atë se: “Është e mundur që faktorë të tjerë tregojnë se ka qenë dashur të kryhet urdhri menjëherë”. Ai faktor është thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

“Dhe pasi e formësova atë dhe e inspirova prej shpirtit Tim, atëherë atij (njeriut) i ranë në sexhde”.

2. Thënie e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe shpejtoni në kërkimfalje prej Zotit tuaj”**. Urdhërori nënkupton obligueshmërinë e shpejtë dhe të menjëhershme, sepse Zoti i Lartmadhëruar nuk ka kërkuar që pendimi të bëhet shpejt. Shpejtimi është kryerja e veprimit të menjëhershëm, kështu që shpejtimi është vepër e urdhëruar.

Kundërpërgjigja në këtë është se: shpejtimi nënkuptohet prej thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe shpejtoni”**, e jo prej fjalës urdhërore.

3. Po mos të kishte qenë urdhërori për kryerjen e veprimit të menjëhershëm, vonimi do të kishte qenë i lejuar, mirëpo kjo nuk lejohet, sepse mund të vijë deri te moskryerja e veprimit për shkak të vdekjes.

4. Analogjia e urdhërorit me ndalesën. Ndalesa tregon ndalimin e menjëhershëm. Kështu pra, duhet të jetë edhe urdhërori analog me ndalesën, pasi që kërkesa është në të dy rastet.

Kundërpërgjigja: Pasi që ndalesa tregon përsëritjen në të gjitha kohërat, e prej atyre kohërave edhe koha e menjëhershme, është domosdoshmëri që ndalesa të tregojë menjëherësinë, e kundërta e kësaj është urdhërori. Kjo analogji është e pabazë.

Argumentimi i atyre të cilët thonë se urdhërori nuk është për menjëhershinë, por duhet bërë dallimin në mes të urdhërorit të papërcaktuar

dhe urdhërorit të përcaktuar, sepse kur dikush i thotë shërbëtorit: **“Veproje këtë tani”**, obligim është që të kryhet menjëherë, sepse ashtu është përcaktuar urdhri, ndërsa thënia: **“Veproje”**, e papërcaktuar në kohë. Në mes të papërcaktorit dhe përcaktorit ka dallim. Kështu, nuk lejohet që dispozita e papërcaktorit të jetë e njëjtë me dispozitën e përcaktorit. Duhet të vërtetohet se ç’është e përcaktuar, sepse kështu do të eliminohej atributi i papërcaktorit dhe fuqizimi i përcaktorit pa kurrfarë argumenti. Në formën urdhërore të papërcaktuar nuk ka asgjë që e përcakton kohën e kryerjes. Kështu që për mëvonësinë është sikurse urdhri për kompensim (kefaret) dhe kadanë e agjërimit dhe të namazit.

Argumentimet e ndalimit të tretë janë se urdhri mund të jetë për menjëhërsinë, por edhe për mëvonësinë, kështu që lejohet përcaktimi edhe për menjëherësi por edhe për mëvonësi.

Kështu që joalegoriteti i urdhërorit ka kuptim të dyfishtë, e ajo është kërkesa për kryerjen e të urdhëruarës. Kjo është edhe pengesa që në të njëjtën kohë të ketë që të dy kuptime, por edhe alegorizimin e tij.

Mendimi prioritar te disa dijetarë është se urdhërori në vetvete nuk tregon as menjëherësinë e as mëvonësinë, por kuptohet prej faktorëve të tjerë. Kush i thotë dikujt tjetër: **“Më jep ujë”**, kjo ka kuptimin e menjëherësisë, sepse faktor është kërkesa për ujë; zakonisht njeriu kërkon ujë, ka etje dhe ka nevojë të menjëhershme për të. Nëse kryerja e urdhrit është e papërcaktuar në kohë, si f.v.: zekati, haxhi, namazi kada, agjërimi kada dhe kryerja e kompensimeve, atëherë lejohet të kryhet urdhri edhe më vonë. Mirëpo, më e vlefshme dhe më e mirë është që të shpejtohet kryerja e tyre, ngase mund të vijë deri te vdekja para kryerjes së atyre obligimeve. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Shpejtoni dhe garoni në punë të mira”**.

Sa i përket këtyre mendimeve për këtë çështje, rezultojnë shumë çështje tjera:

Kryerja e Haxhit. Nëse ekziston mundësia, duhet të kryhet menjëherë, sipas mendimit të Malikijëve, Hanbelijve dhe Kerhijut. Në bazë të thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kryejeni haxhin e umren për Allahun”**. Ndërsa, sipas mendimit Hanefijë kryhet edhe më vonë. Kështu është edhe në medhhebin Shafijë, sepse haxhi është bërë obligim në vitin e gjashtë, ndërsa Pejgamberi s.a.v.s. nuk e ka kryer haxhin deri në vitin e dhjetë, me atë edhe shabet tjerë, të cilët nuk kanë pasur arsye të vonimit. Po të kishte

qenë haxhi obligim i menjëhershëm, nuk do të kishte qenë i vlefshëm haxhi i tyre.

1. **Dhënia e zekatit.** Në medhhebin Malikijë edhe Hanbelijë duhet të jepet menjëherë, pas urdhërimit. Kështu është edhe në medhhebin Shafijë, sepse e drejta e nevojtarëve është e bashkangjitur me urdhërorin dhe se e drejta duhet të realizohet menjëherë, kur të jepet rasti, e jo të vonohet. Sipas mendimit Hanefijë, jepet edhe më vonë, mirëpo zekatdhënësit i bëhet obligim ta japë menjëherë zekatin, kur anon mendimi se mund të vdesë pa e dhënë zekatin, kështu që nuk mund ta kryejë vaxhibin.

4. Ndalesa (En-nehju - النهي)

Është lloji i katërt i llojeve të fjalës specifike.

Është speciale për të ndaluar, ashtu siç është urdhërori special për të ndaluar.

Këtu do të sqaroj:

- Definicionin e ndalesës,
- Obligueshmërinë e ndalesës,
- Tregueshmërinë e ndalesës për përsëritje,
- Tregueshmërinë e ndalesës për menjëherësi,
- Ndalesën që nënkupton prishjen dhe zhfvleftësimin,
- Mendimet e dijetarëve rreth asaj se ç'rezulton ndalesa.

Definicioni i ndalesës

Gjuhësisht **ndalesë** do të thotë pengim.

Deficioni terminologjik është i përafërt me atë gjuhësor. Dijetari Esneviju thotë: **“Është fjala e kërkuesit, i cili tregon se lënia ka përparësi”**.

Në librin **“Keshful Esrar”** Esneviju thotë: **“Është për të kërkuarit e eprorit ndaj më të ulëtit me fjalë për të mosvepruar”**.

Definicioni më i qartë është definicioni i Ibni Bedran Hanbelij, të cilin e ka pranuar Shefvkaniju: **Është fjalë themeluese që tregon kërkesëndalim nga veprimi nga ana e më të lartit.**³⁵

I përafërt me këtë është definicioni i autorit të veprës “Muslim Thubutit”, i cili thotë: **“Çështja që imponon domosdoshmërinë e ndalimit nga veprimi përfundimisht në mënyrë kategorike”**.

Me fjalë të tjera – **Është ajo që tregon kërkesën e ndalimit të veprimit**. Nga definicioni shkarkohet urdhërori, sepse urdhërori është kërkesë nga më i larti.

Metodat e ndalesës janë:

- ose nëpërmjet ndalesës së zakonshme, shembull, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mos ju afroni pasurisë së jetimit, përpos çka është më së miri”**.

“Mos e hani pasurinë e njëri-tjetrit me padrejtësi”.

“Mos vrisni njeriun që e ka ndaluar Allahu, përpos me të drejtë”.

- Ose nëpërmjet fjalës ndaluese. *Shembull*, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju është ndaluar juve cofëtina dhe gjak...”**.

- Ose nëpërmjet mohimit të së lejuarës. *Shembull*: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O, ju, të cilët keni besuar, nuk ju lejohet juve që të trashëgoni gratë e juaja pa dëshirën e tyre.”**, **“Dhe nuk ju lejohet juve që të merrni atë çka u kanë dhënë juve prej diçkaje”**.

- Ose nëpërmjet të urdhërorit, i cili tregon për të lënë atë veprim. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe lini mëkatet haptazi dhe fshehurazi.”**, dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe largohuni prej fëlliqësirave të idhujve dhe largohuni prej fjalëve shpifëse.”**

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme se a është kusht që ndalesa të jetë prej më të lartit dhe vullneti për të lënë veprimin, apo jo?!

Çka nënkupton ndalesa?

Ndalesa përdoret në shtatë kuptime, të cilat i kanë përmendur Gazaliu, Amediu e të tjerë.³⁶

E para: Dispozitë harami, si f.v. thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Dhe mos e vrisni njeriun, të cilin e ka ndaluar Allahu (të vritet), përpos me të drejtë**”.

E dyta: Dispozitë Mekruhi, si f.v. thënia e Pejgamberit s.a.v.s. “***Mos ta mbajë asnjëri prej juve me dorën e djathtë organin mashkullor kur të urinoj***”.³⁷

E treta: Dua, si f.v. thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**O Zoti ynë, mos na bën të rrëshqasin zemrat tona, pasi që na ke udhëzuar**”.

E katërta: Udhëzimet, si f.v. thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**O ju, të cilët keni besuar, mos pyetni për gjëra**”.

E pesta: Nënçmimi, si f.v. thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Dhe mos i angazho (zgjat) sytë e tu në atë çka i kemi bërë të kënaqen me të një grup prej tyre**”.

E gjashta: Sqarimi për pesim, si f.v. thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Dhe mos llogarit se Allahu nuk di për atë çka veprojnë kriminelët**”.

E shtata: Dështim, si f.v. thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “**Sot mos u arsyetoni. Vërtetë do të paguheni për atë çka keni punuar**”.

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme për ndalesën; a ka formë të veçantë, apo jo?. Dhe a disponon haramin apo mekruh-in, ashtu siç kanë dhënë mendime të ndryshme për dispozitim-in e urdhërorit.³⁷

Mendimi dominant është se ndalesa, e cila ka formën **“Mos vepro”** e zhveshur prej ndonjë faktori, është mosveprimi, mirëpo mospajtimi i dijetarëve është me atë çka dispoziton.

Disa dijetarë mendojnë se ndalesa, pa ndonjë faktorë të jashtëm, dispoziton **mekruhin**.

Disa mendojnë se ka kuptim të dyfishtë në mes **të haramit dhe mekruh**it, asnjëra prej tyre nuk dispozitohet pa pasur faktor që tregon njërin prej tyre.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: ndalesa dispoziton haramin dhe është e patjetërsueshme që të mosveprohet çështja e ndaluar, ashtu siç është urdhëresa obligative, ndonjëherë shndërrohet në mekruh apo në ndonjë dispozitë tjetër, ashtu siç shpjeguem më parë, por me ndonjë faktorë tjetër, siç është thënia e Zotit të Lartmadhëruar **“O ju, të cilët keni besuar, mos ndaloni të mirat, të cilat i ka lejuar Allahu për ju”**. Faktor është se pengimi i vetes nga të mirat është mekruh, e nuk është haram.

Shafiju nënvizon se ndalesa tregon dispozitën **haram**. Ai thotë: Çka është e ndaluar, është haram, përderisa nuk vjen ndonjë argument tjetër, i cili ka për qëllim haramin.

Shumica absolute e dijetarëve argumentohen me thënien e Zotit të Lartmadhëruar **“Dhe çka u ka ndaluar juve që të largoheni, largohuni dhe ndalohuni”**. Zoti i Lartmadhëruar ka urdhëruar që të largohemi prej të ndaluarës. E, ndalesa është obligative, sepse, siç kemi sqaruar, urdhri tregon obligueshmërinë.

Hanefijtë mendojnë se ndalesa tregon dispozitën haram, nëse argumenti është i prerë i dhe plotfuqishëm, dhe nuk tregon për diçka tjetër, përpos me ndonjë faktorë tjetër. Gjithashtu, edhe logjika e kupton (pranon) lënien në mënyrë kategorike nga vetë forma e ndalesës, pa pasur ndonjë faktorë tjetër. Ky është argument i ndalesës joalegorike, e ajo është: joalegoria e ndalesës tregon për haramin.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos vrisni njeri”** tregon se vrasja është haram, pasi që nuk ka ndonjë faktorë tjetër, i cili e shndërron në një dispozitë tjetër. Ndërsa, sa i përket ajetit: **“O Zoti ynë, mos lejo që të rrëshqasin zemrat tona.”** kjo është dua (lutje). Argument është faktori, sepse ndalesa buron prej të ulëtis kundrejt të lartit.

Tregueshmëria e ndalesës për menjëherësi dhe përsëritje

Dijetarët kanë dhënë dy mendime: ndalesa tregon për menjëherësi dhe përsëritje?!³⁸

1. Raziu dhe Bejdaviju dijetarë Shafii thonë se: **“Ndalesa nuk tregon as përsëritje as menjëherësi”**, si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar **“Dhe mos ju afëroni prostitucionit”**, e ndonjëherë të kundërtën e përsëritjes, si f.v. thënia e mjekut: Mos pi qumësht dhe mos ha mish. Për atë se kuptimi i dyfishtë dhe alegoria janë në kundërshtim me njëra tjetrën.

Kundërpërgjigjja: Mospërsëritja te i sëmuri është se faktori është sëmundja, ndërsa fjala është kur nuk ka faktorë.

2 Është mendimi i njohur te dijetarët, si te Amediju Shafii, Ibn Haxhibi dhe Kerafiu prej Malikijve se **ndalesa tregon menjëherësinë dhe përsëritjen**. Amediju thotë: Janë pajtuar të logjikshmit se ndalesa nga veprimi patjetëron ndalimin nga veprimi përgjithmonë, përpos disa dijetarëve të izoluar. Ibn Burhani thotë se të gjithë dijetarët janë pajtuar për të.

Kur sheriatu ndalon për diçka, duhet që menjëherë të ndalohet prej asaj veprë dhe që gjatë tërë jetës të mos veprohet ajo, ashtu që të zbatohet ndalesa dhe për të larguar atë që dëmton dhe shkatërron. Ndalesa tregon për menjëherësinë dhe përsëritjen. Kjo është më e sigurt, e që është e kundërta e urdhërorit, sepse urdhërori në vetvete nuk tregon menjëherësinë dhe përsëritjen.

Argument për këtë është se kur zotëriu i thotë shërbëtorit **“Mos vepro”**, ndalesa është pa kurrfarë faktorësh tjetër. Kështu që nëse shërbëtori e vepron të ndaluarën në çdo kohë që të ketë mundësi, konsiderohet se e ka kundërshtuar ndalesën e robit të tij; ai meriton ndëshkim te të logjikshmit dhe gjuhëtarët. Po mos të kishte qenë ndalesa, e cila kërkon përsëritjen dhe përgjithmonësinë, nuk do të kishte qenë kështu.

Nuk ka mospajtim në atë se ndalesa tregon menjëherësinë, kur është i ndërlidhur me kusht. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nëse i dini ata besimtare, mos i ktheni te pabesimtarët; as ato nuk lejohen për ata, e as ata nuk lejohen për to.”**

Mendimet e dijetarëve se ndalesa a e zhvleftëson apo ngurtëson çështjen?

Kjo çështje ka ndikuar që dijetarët të merren me çështje të shumta të fikhut në sferën e veprimtarisë (muamelat) të sheriatit. Hanefijtë janë shkaktarë të hulumtimit të kësaj çështjeje për të bërë dallimin në mes të zhvleftësimit dhe ngurtësimit të aktit. Burim i mospajtimeve mes tyre është në atë se çka nënkupton ndalesa në të kaluarën me veprimet mes njerëzve.³⁹

Për të sqaruar frazën se çka rezulton ndalesa në dispozita të sheriatit, po përmendim si vijon:

E para: Dijetarët e usulit janë pajtuar se ndalesat në çështje konkrete janë gjëra që njihen nëpërmjet të shqisave apo çështje, të cilat janë të prekshme si f.v.: prostitucioni, vrasja, pirja e alkoolit, përgojimi dhe pabesimi tregojnë për zhvleftësimin apo ngurtësimin; sepse ndalesa për gjëra konkrete është argument, çështja e fëllicur në vetvete, përpos nëse ka argument që tregon të kundërtën, pra e fëllicur kuptimisht, por jo edhe në vetvete, por për shkak të kuptimit tjetër, si f.v. kontaktimi me gruan me menstruacion. Kjo është e ndaluar jo pse është e ndaluar në vetvete, por për shkak se rezulton neveri. Argument për këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Thuaj: është çështje neveritëse”**. Për këtë arsye, nëse kontaktohet me femrën me menstruacione, burrit të parë nga shkurorëzimi i tretë, i llogaritet i plotfuqishëm e drejta e fëmijës, mehri i plotë (sipas parimit të istihsanit) dhe të gjitha dispozitat e tjera të kurorëzimit.

E dyta: Gjithashtu, Usulijnët janë pajtuar se në veprimtaritë e sheriatit (aktet në të cilat janë të plotfuqishme në sheriat) ndalesa tregon zhvleftësimin e aktit, nëse ndalesa ka të bëjë me lejimin e të kaluarës, si f.v. shitblerja e qengjit në barkun e nënës së saj, pastaj ndalesa e shitblerjes së fryteve para pjekurisë së tyre, sepse e paekzistuar është e papranueshme, kështu që akti në të paekzistuarën është i pavlefshëm.

E treta: Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth rezultimeve nga veprimtaritë e sheriatit, nëse ndalesa është për një çështje që krahasohet me një vepër, e cila nuk është e patjetrësueshme, që do të thotë: ndërlidhja e ndalesës me një kuptim (çështje), e cila nuk është e ndaluar, si f.v.: ndalesa e namazit në shtëpi të uzurpuar ose me rrobën e vjedhur, ose të marrurit

abdest me ujë të uzurpuar, apo prerjen e kafshës me thikën e uzurpuar, apo ndalesën e shitblerjes në kohën e thirrjes së namazit të xhumasë e të ngjashme.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: Ndalesa nuk tregon as ngurtësimin e as zhvleftësimin e veprimit, por vepra është e plotfuqishme. Mirëpo, vepra është haram te shumica prej tyre, ndërsa,

Te Hanefijtë mekruhi tehrimen.

Hanbelijtë dhe Dhahirijtë mendojnë se: Ndalesa këtë e shpie te zhvleftësimi i së ndaluarës duke u bazuar në thënien e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Çdo vepër, e cila nuk është në përputhshmëri me çështjet tona, është e pa pranueshme”**.⁴⁰ Po ashtu, ndalesa e veprës së tillë del jashtë kornizës së sheriatit. Edhe e rregullta, edhe lejimi janë prej dispozitave të sheriatit. Kjo është vepër e ndaluar, kështu që ajo duhet të mos jetë sheriative, dhe se ka dallim në mes të asaj që është ndalesë kuptimore në vetë të ndaluarën, ose në tjetër gjë, e cila shpie zhvleftësimin. Argument për këtë është se blerja e kafshës së gjuajtur është e papranueshme për haxhiun në ihram; Po ashtu, kurorëzimi i gruas në haxh me ihram është i pavlefshëm, edhe pse ndalesa nuk është e drejtuar në kuptimin e të ndaluarës, por për shkak të kuptimit tjetër, e ai kuptim është ihrami. Nuk ka kurrfarë pengese (të mete) të zhvleftësohet namazi në shtëpinë e uzurpuar, për shkak të kuptimit të diçka të krejt tjetër sendi, e ai është harami i uzurpimit. Po ashtu, shitblerja e joimunit (atij i cili nuk ka imunitet); ajo shitblerje është e ndaluar në kuptimin e kontraktorit, e jo në vet aktin. Për këtë arsye, ai akt është i ngurtësuar (pezulluar).

Shumica absolute e dijetarëve argumentohen me atë se ndalesa nuk kthehet në të ndaluarin, për shkak se është e ndaluar të qëndruarit në shtëpinë e uzurpuar, e po ashtu është e ndaluar të veshurit e këmbës së vjedhur, pirja e ujit të uzurpuar. Po mos të kthehet ndalesa në të, atëherë ndalesa nuk do të kishte pasur kuptim, sikurse kur një njeri falet, ndërsa ne vete ka të holla të deponuara prej tjetrit, ndërsa i kërkohen prej tij, e nuk ia dorëzon, edhe pse ka kohë dhe mundësi t’ia kthejë.

- Ose kur njeriu e shkurorëzon gruan e tij në kohën e menstruacionit;
- ose kur e pret kafshën me thikë të uzurpuar;
- ose kur bëhet dënimi me shkop të uzurpuar;
- ose kur bëhet kullotja e bagëtisë në arë të vëllait;

- ose të marrurit abdes në shtëpinë e uzurpuar, e atëherë abdesi dhe çështjet tjera janë të vlefshme, (edhe pse janë të ndaluara veprimet e tilla në atë çast).

E katërta: Dijetarët kanë polemizuar shumë në mes vete, polemika këto, të cilat janë të njohura sa i përket rezultimit të ndalesës në veprimet e sheriatit, kur ndalesa është e drejtuar në tiparin e domosdoshëm të veprimit të sheriatit, si f.v.: Ndalesa e të agjëruarit në ditën e Bajramit apo shitblerja, e cila është e përzier me kamatë, apo me ndonjë shart të palejuar, ndalesa për sendin e panjohur, apo blerjen e alkoolit prej muslimanëve. Për këtë kanë dhënë shumë mendime, por më të rëndësishme janë tri prej tyre:

Mendimi i parë: Mendimi i shumicës absolute të dijetarëve, e prej tyre edhe i Dhahirijëve: Ndalesa në aspekt legjislativ, e jo gjuhësisht, rezulton zhvleftësimin apo ngurtësimin e të ndaluarës, e që quhet e pavlefshme ose e ngurtësuar, dhe se akti konsiderohet sikur të mos kishte qenë fare, pa marrë parasysh në ibadete apo veprime të përditshme. Nuk është i vlefshëm agjërimi në ditën e Bajramit, as veprimi me kamatë, as shitblerja me kusht të prishur,⁴¹ as shitblerja e panjohur, e as shitblerja e mallit, i cili është i pamundur të dorëzohet.

Mendimi i dytë: Hanefijtë: Ndalesa shpie vetëm deri te prishja e atributit, ndërsa esenca e veprës mbetet siç ka qenë e ligjësuar, e që në veprimtari të përditshme quhet e pezulluar (e ngurtësuar) dhe mund të rezultojnë në disa çështje, të cilat kanë të bëjnë me rastin e lidhjes së aktit.

Sa i përket në ibadete: Më e sigurt dhe më e njohura te Hanefijtë është se bëjnë dallimin në mes të të pavlefshmes dhe të pezulluarës (të ngurtësuarës), sepse qëllimi kryesor në ibadete është zbatimi i dëgjueshmërisë dhe të afuarit te Allahu i Lartmadhëruar, e kjo nuk mund të realizohet ndryshe vetëm se duke u liruar nga veprimi jo i rregullt. Ndërsa, sa i përket veprimeve, shikohet në atë se çka është në dobi të njerëzve. Nëse qëllimi është në vetë aktin, në bërthamën e tij, si f.v.: shitblerja e të paekzistuarës, nuk ka kurrfarë dobie apo interesi vazhdimi i atij akti dhe ajo vepër është e pavlefshme. Nëse qëllimi është në tiparin plotësues të veprës, ndërsa baza e aktit është e rregullt, pasi që çështja kryesore ofrim-pranimi dhe e kontraktuara janë në rregull, në një farë mënyre mund të arrihet deri te

ndonjë dobi e dyanshme; atëherë duhet të rezultojë diçka dhe quhet akti i ngrirë, e jo i pavlefshëm, e pastaj shkaku jo i rregullt i eliminohet.

Mendimi i tretë: Mendimi i Husejn Basrijut, të cilin e ka pranuar Raziu dhe e ka pasuar Gazaliu se: Ndalesa tregon zhvleftësimin në ibadet, ndërsa jo në veprimtari tjera (të përditshme në mes njerëzve).

Argumentimet

Shumica absolute e dijetarëve kanë sjellë shume argumentime

1. Hadithi i mësipërm i Pejgamberit s.a.v.s.

E ndaluara nuk është e urdhëruar, e kjo do të thotë se është e papranuar me tekst të hadithit, pra është i pavlefshëm, nuk rezulton kurrfarë dispozite apo kurrfarë rezultati prej rezultatit të veprës së kryer, pa marrë parasysh se dallimi është në vetë veprën apo atributin e veprës.

2. Akti që e kanë vepruar dijetarët sehabe dhe dijetarët tjerë pas tyre të të gjitha kohërave, duke u argumentuar se ndalesa shpie te zhvleftësimi në të gjitha veprat dhe aktet kamatore, shitblerja e ndaluara dhe martesat e çrregullta, si f.v.: argumentimi i tyre për konsiderimin e kamatës të pavlefshme, duke u argumentuar me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mos e hani nga fitimi i kamatës.”** dhe thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe lini çka ka mbetur prej kamate.”** dhe zhvleftësimin e shitblerjes me kamatë në bazë të thënies së Pejgamberit s.a.v.s.: **“Mos shitni-bleni ari me ari, përveç nëse është në masë të njëjtë, dhe mos pakësoni, as mos shtoni masa në mes vete, e as mos këmbeni letra me vlerë, përpos në masë të njëjtë, dhe mos shitni-bleni të paprezenten me të prezente.”**⁴²

Dhe argumentimi i tyre për zhvleftësimin e shkurorëzimit me udhujtare në bazë të thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos u martoni me idhujtare, përderisa të besojnë”**. Sehabet dhe pasuesit e tyre janë argumentuar për zhvleftësimin e akteve dhe ndalimin e atyre akteve.

Ligjvënësi kur të kërkojë veprimin e një pune dhe ndalon që një punë të jetë e ndaluar, për shkak të ndonjë cilësie specifike, si f.v.: Ndalesa e agjërimit në ditën e Bajramit, ndalesa e shitblerjes, e cila shitblerje kushtëzohet me ndonjë kusht që është në kundërshtim me aktin, Ai dëshiron që vepra të mos ketë ndonjë cilësi të ndaluar. Nëse ndodh ashtu, atëherë nuk

është vepër të cilën e ka kërkuar Ligjvënësi dhe nuk sjell kurrfarë rezultati të cilën e dëshirojmë.

Hanefijtë kanë sjellë argumente me sa vijon:

1. Ndalesa tregon se e ndaluara është mëkat, e jo nga shkak se nuk ka ndonjë vlerë prej dispozitës së saj, si p.sh. sa i përket një pronësimi. Ne themi: Lejohet shfrytëzimi, e jo lejimi i tërësishëm i pronësimit.

2. Kur ligji ndalon një çështje, për shkak të ndonjë cilësie të domosdoshme, si f.v.: ndalesa, e cila imponon zhvleftësimin e vetëm të asaj cilësie, ndërsa esenca e asaj çështje mbetet ashtu siç ka qenë më parë. Ebu Hanife thotë: ***“Esenca e çështjes mbetet e shëndoshë, ndërsa ndalesa është në periferi të saj”***. Nëse themi se zhvleftësohet në tërësi, atëherë do të barazonim çështjen e cila zhvleftëson dhe atë e cila nuk zhvleftëson. Nëse themi se është i vlefshëm në tërësi, do ta barazonim çështjen me cilësinë e saj dhe në mes të asaj e cila zhvleftësohet për shkak të cilësisë së saj. E, kjo nuk lejohet sepse të barazuarit e vendit zhvleftësues dhe vendit jozhvleftësues është në kundërshtim me rregullat. Kështu që duhet të barazohet baza me bazën dhe cilësia me cilësinë.

Themi: Baza e çështjes është e lirë (e shëndoshë) nga ndalesa. Bazore është që aktet dhe veprimet në mes të njerëzve janë të vlefshme derisa të vijë ndalesa. Atëherë vendoset për bazën e çështjes, e cila bazë është e vlefshme, e po ashtu vendoset për cilësinë, e cila është shtesë që zhvleftëson cilësinë për shkak të paraqitjes së rastit. E, ajo është ndalesa; kështu që zhvleftësohet cilësia e jo baza, e kjo është ajo që kërkohet.

Dijetari Malikijë el Karafiju, pasi që tregon këtë argumentim të Ebu Hanifes, thotë: ***“Ky është fikh i mirë”***.⁴³

2. Ne shohim në shariatë ndalesa dhe harame, të cilat barazohen me lejimin dhe vlefshmërinë. E kjo tregon se ndalesa nuk imponon zhvleftësimin, si p.sh. shitblerja në kohën e thirrjes së ezanit për namazin e xhumasë, shkurorëzimi gjatë menstruacionit dhe kontaktimi në atë periudë, prerja e kafshëve me thikë të uzurpuar, namazi në shtëpi të uzurpuar, namazi

me rroba të uzurpuara, abdesit me ujë të uzurpuar, dënimi me shkop të uzurpuar e shumë gjëra tjera të ngjashme.

Ebu Hasan el Basriu dhe bashkëmendimtarët argumentohen me sa vijon:

Po të kishin qenë në ibadete (adhurime) të vlefshme të ndaluarat, atëherë urdhëresa për ndalesë do të kishte qenë e pëlqyeshme (Nedeb), nga argumentimi i përgjithshëm për ligjësimin e ibadeteve. E, atëherë do të bashkdyzoheshin (përziheshin) dy të kundërtat (urdhëresa dhe ndalesa), sepse urdhëresa kërkon kryerjen e veprimit. Sa i përket asaj se ndalesa i zhvleftëson veprimet e ndërsjellta ndërnjerëzore, ndërsa jo ibadetet. Po të kishte qenë kështu, atëherë nuk do të kishin qenë të vlefshme aktet për të cilat janë të ndaluara, ndërkaq është e kundërta, sepse ato akte janë të vlefshme, edhe pse janë të ndaluara, si f.v.: marrja e gusllit me ujin e uzurpuar, prerja (e kurbanit) me thikën e vjedhur, shkurorëzimi në kohën e menstruacionit (bid'a), shitblerja në kohën e namazit të xhumasë, kontakti seksual në kohën e menstruacioneve; nuk lënë gjurmë në vlefshmërinë, pra nuk ndikojnë në mospranimin e pastërtisë, të lejuarit, dispozitat e kontaktit seksual, pasi që domosdoshmëria detyron që këto çështje të mos jenë faktorë që të ndikojnë për mosdispozitim për vlefshmërinë e tyre.

Rezultimet që kanë pasuar në rregullën “ddalesa zhvlerëson”

Polemikat e dijetarëve për argument që lë ndalesa pas tij ka rezultuar në polemikat në aktet e veprimeve të ndërsjellta ose, me fjalë të tjera, mospajtueshmëria e tyre në dispozitim të akteve që janë të ndaluara: A janë të pavlefshme apo janë të ngurtësuara dhe se **“pavlefshmëria”** e **“ngurtësimi”** a kanë të njëjtin kuptim, apo kanë kuptime të ndryshme?.

Përderisa, sa i përket çështjeve në ibadet, që të dyja kanë kuptimin e pavlefshmërisë, e për këtë kanë rënë dakord.

Sa i përket veprimeve të ndërsjella, shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: aktet e ndaluara, si f.v. shitblerja e natyrave të ndryshme, sido që të jenë, **“të pavlefshme”** apo të **“ngurta”**, kanë të njëjtin kuptim, pa marrë parasysh se a është defekti në thelbin e aktit apo në cilësinë e tij. **“Pavlefshmëria”** dhe **“Ngurtësimi”** janë vetëm sinonime.

Hanefijtë mendojnë se: aktet e ndaluara, disa prej tyre, janë të pavlefshme nëse defekti është në thelbin e aktit apo në vetë aktin, ndërsa cilësia është e **“ngurtësuara”** nëse defekti është jashtë thelbit apo jashtë substancës, si f.v. në kushtin e aktit prej së cilës varet akti, si f.v. në

“shumën”. Kjo është cilësi e cila pason aktin: shitblerja e shpendëve në ajër, e peshqve në ujë, sendi i uzurpuar janë të pavlefshme, sepse malli nuk mund të dorëzohet. Ndërsa, sa i përket shitblerjes së panjohur apo çmimit të panjohur, ose me sende (të holla) të ndaluara legjislativisht sipas sheriatit, si f.v. shitblerja e derrit, e alkoolit, është e **“ngurtësuar”**, sepse defekti është në cilësinë e aktit. Kështu që e ngurtësuar do të thotë nuk është e pavlefshme. Në këto raste shitblerja e lejon pranimin e pronësimit, ndërsa në shitblerjen e pavlefshme nuk lejohet pranimi dhe pronësimi.

Pavlefshmëria është të kundërshtuarit e urdhrin të Ligjvënësive në thelb dhe në cilësi. Kjo do të thotë: e pavlefshme është çdo gjë që kundërshton urdhrin e Ligjvënësive, si në thelb, ashtu edhe në cilësi (atribut).

E ngurtësuar është të kundërshtuarit e urdhrin të Ligjvënësive në cilësinë (atributin) e çështjes, e jo në vetë çështjen. Ngurtësimi pra është: ajo çka kundërshtohet apo veprohet në të kundërtën e urdhrin të Ligjvënësive, jo në thelbin e çështjes, por në cilësinë (atributin) e çështjes.

Këtu kihet parasysh për qëllim në thelbin e aktit pra në pjesën kryesore dhe në vetë aktin.

Ndërsa, në cilësinë (atributin) e aktit kihet për qëllim ajo çka është në periferi, e jo në vetë aktin apo në pjesët kryesore të aktit.⁴⁴

5. E përgjithshmja (El-Amë - العام)

Do t'i sqarojmë:

- Definicionin e të përgjithshmes;
- Formulimin e së përgjithshmes dhe fjalët e saj që tregojnë për të;
- Tregueshmërinë e përgjithësorit;
- Specifikimin e të përgjithshmit;
- Specifikat e përgjithësorit;
- Dispozitat e përgjithësorit kur të specifikohet;
- Çka patjetëron përgjithshmërinë?;
- Përgjithësorin e ardhur prej shkakut të veçantë;
- Mossqarimin e rastit në moment;
- Përgjithësori i disa formave;
- Dallimin në mes të përgjithësorit, i cili ka për qëllim specifikimin e atij rasti.

Definicioni i përgjithësorit (përgjithësimi)

Përgjithësor, gjuhësisht, do të thotë: gjithëpërfshirja e çështjes së shumënumërt, pa marrë parasysh se ajo çështje është në të shprehur apo në formë tjetër.

Në terminologji do të thotë⁴⁵: **Shprehja e cila përfshin të gjitha njësitë që kanë të bëjnë me të.**

Në librin Mahsulë, Raziu e definon kështu: **Është shprehje që përfshin të gjitha që i takojnë asaj shprehje, varësisht prej asaj se për çka vendoset.** *Shembull*: Fjala **“Burrat”** (njerëzit) përfshin të gjitha njësitë që i takojnë kësaj shprehje.

Nga fjala **“përfshin”** përjashtohet **“mutlaki”**, si f.v. njeriu, sepse nuk tregon se i përfshin të gjitha njësitë, edhe pse vetë përfshihet; sepse **“mutlaku”** është shprehje, e cila tregon saktësinë apo përcaktimin e çështjes nga atributet shtesë.

Po ashtu, përjashtohet **“e pashquara”** (nekire) nga konteksti i vërtetësimit, pa marrë parasysh a është “njëjës”, si f.v. njeriu apo **“dyjësi”**, si f.v. dy njerëz apo një **“turmë”**, si f.v. njerëzit apo numër të caktuar, si f.v. dhjetë, sepse fjala dhjetë p.sh. nuk i përfshin në vete të gjitha dhjetëshet.

Po ashtu, të pashquara të tjera. Fjala **“njeri”** përfshin çdo njësi (njeri) prej njerëzve të botës. Por, këtu nuk i përfshin gjithë ata, pra as **“dyjësimin**, as **“turmën”**, as numëronin, sepse e pashquara është shprehje që tregon për një (njësi) të papërcaktuar. Ndërsa, **“numërori”** është shprehje që tregon për njësitë e shumënumërta, që janë të përkufizuara, por që nuk përfshihen që të gjitha.

Nga shprehja **“çka i takojnë asaj”** përjashtohet ajo çka nuk i përket asaj, edhe pse nuk përfshihen çështjet e palogjikshme Fëmijë e Zejdit dhe fëmijët tjerë të cilët nuk janë të Zejdit por i përkasin të tjerëve.

Fjala **“Çka i përket asaj”** ka për qëllim atë që në aspekt gjuhësor tregon ajo shprehje për veten e saj e nga aspekti i realitetit, sepse fjalët **“Dijetarët e qytetit”** përfshinë çdo dijetarë të qytetit. Mirëpo, ky përkufizim nuk përkufizohet me atë çka e tregon fjala, por e tregon vet realiteti.

Fjala **“Për çka vendosët”** përjashtohet sinonimi, si f.v. ajn (syri) – ajn (spiuni) dhe ajo çka është fjalë, që ka për qëllim edhe fjalën joalegorike dhe alegorike, si f.v. **“luani”**. Fjala me kuptim të dyfishtë është fjalë e vendosur

për më shumë se një kuptim. Përderisa përgjithësoni përfshin të gjitha kuptimet që kanë të bëjnë dhe i përkasin asaj, nëse kihet për qëllim të vendosurit për atë në aspektin gjuhësor.

Përgjithësoni është katër llojesh

E para: Fjala *“shumës”* si f.v. muslimanët, idhujtarët, njerëzit, kodrat, të mirët, të këqijtë etj.

E dyta: Fjala e *“llojit”* si f.v.: njerëzit, gratë, devetë, kafshët. Këto nuk janë fjalë shumësi, sepse nuk janë të një lloji.

E treta: Fjalët *“e turbullta”*, shembull: Kush është për krijesat e logjikshme, ndërsa *“çka”* është për krijesat e palogjikshme, nëse është pyetëse, ose për vendosjen e kushtit, ose të dënimit. Fjala *“i cili”* është për shumësin. Fjala *“ku”* është për vendin, ndërsa fjala *“kur”* është për kohën.

E katërta: Emri njëjës nëse është me *“EL-in”* shques. Shembull *“El-insanë - njeri”*, *“ves-sariku - hajni”*, *“vez-zanij - prostitutë”*, *“vel-katil - vrasësi”*, *“vel-kafir - pabesimtari”*, *“vel-bejë - shitblerje”*, *“ves-sajdu - gjuetia”*, *“ved-denanjir - dinarët”*, e të ngjashme.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar **“Hajdutit dhe hajdutes preuani duart e tyre”** përfshin çdo hajdut dhe çdo hajdute.

Formulimi i përgjithësorit ose fjalët treguese të tij

Përgjithësoni i ka shprehjet të cilat tregojnë për të, e ato janë:⁴⁶

1. **Fjalët në shumës:** shembull *“të gjithë”* dhe *“çdo”* e të ngjashme. Pastaj: *“O ju, grup”*, *“O ju, të gjithë”*, në përgjithësi e të ngjashme, shembull: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Çdo njeri, për atë çka ka fituar, është i zënë peng”**, **“A mos po thonë, ne të gjithë jemi ngadhënjimtarë”** **“Luftoni idhujtarët në tërësi, ashtu siç ju luftojnë juve në tërësi”**.

Shembull tjetër: Thënia e Pejgamberi s.a.v.s. **“Ne grupi i pejgamberëve nuk trashëgohe mi”**. Këtë do ta shpjegojmë më vonë.

2. **Shumësi i shquar me “El-in shques”**, i cili tregon gjithëpërfshirjen ose shquarësinë shtesë. *shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Veç kanë shpëtuar besimtarët!”**,

“Vërtet muslimanët dhe muslimanet”,

“Vërtet Allahu fal mëkatet në përgjithësi”,

“Vërtet Allahu i do mirëbërësit”.

Të gjitha këto tregojnë për përgjithësinë, pa marrë parasysh a është shumësi i drejtë i gjinisë mashkullore, si f.v.: muslimanët, apo shumësi i zhdrejtë, si f.v.: mëkatet. Argument i kësaj është Ixhmai i sehaveve se shumësi tregon përgjithësinë. Ata e kanë kuptuar përgjithësinë nëpërmjet kësaj forme kur ensarët iu kanë përgjigjur muhaxhirëve në sekife të Beni Saidetit: **“Ne kemi prijësin dhe ju kenë prijësin, kur kanë thënë thënien e Pejgamberit s.a.v.s. prijësit janë prej kurejshitëve”**.⁴⁷

Ky argumentim vlen kështu përderisa shumësi nuk ka argument se **“Elifi”** dhe **“Lami”** nuk janë për përvetësim, siç është rasti ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Ata të cilët u thonë njerëzve, vërtetë njerëzit janë tubuar kundër juve; pra frikësojuni atyre”**.

Fjala **“njerëz”** ka për qëllim: Neim Bin Mess’sudin el Sihaijun. Qëllimi “njerëz” në të dytën herë ka për qëllim **“Ebu Suffjanin dhe grupin e tij”**.

Ndërsa, sa i përket shumësit i cili njihet me ndonjë shenjë plotësuese, siç është rasti i thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“Allahu ju obligon juve për fëmijët tuaj”**. Po ashtu fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Merr prej pasurisë së tyre sadakanë”**. Në të dy rastet tregohet përgjithësori, nga se argument për këtë është përjashtimi i shumësit shtesë, siç është edhe fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtet, sa i përket robërve të mi, mbi ta nuk do të kesh fuqi përpos prej atyre kriminelëve që të pasojnë ty”**. Pra, përjashtimi nga përgjithësimi shumësi i pashquar.

Shumësi i pashquar: Është shumësi i cili vendoset për shumë persona të papërkufizuar, por me një fjalë e pa përfshirje. Mirëpo, kushtëzohen tre kushte

Që fjala të jetë njëkuptimëshe, për të mos u konsideruar kuptimi i dytë, mospërkufizimi, për të mos u konsideruar e përgjithshme. Shembull: **“Burrat”**. Në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“E madhërojnë Atë në të**

ditë e natë burrat”. Këtu fjala *“burrat”* e të ngjashme *“muslimanët”, “populli dhe “priftërinjtë”* janë shumës i pashquar.

Shumësi i pashquar pa ndonjë element tregues nuk tregon përgjithësinë, sepse është e mundur që të ketë kuptimin e çdo lloji të llojeve të atij numri si njëjësi, dhe ndonjë i pashquar.

Nëse ndonjëherë thotë: U ngritën *“Burrat”* asnjëri nuk mund të kuptojë se qëllimi është se është ngritur çdonjëri prej burrave.

Shumësi i pashquar nuk përfshin të gjithë individët, por përfshin disa prej tyre.⁴⁸

Minimumi i shumësit: Te shumica absolute e gramatikanëve, minimumi i shumësit është numri i tyre, nga shkakut se argument për këtë është se mendja kupton kështu çdo herë kur përmendet shumësi.⁴⁹

Njëjësi shques me “El” gjithëpërfshirës ose i shquar në rasën gjinore. Shembull i të parës: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: *“Hajdutit dhe hajdutes prejuan duart e tyre”, “Prostitutën dhe prostitutin shkopone (lëkurëzone)”*. Kjo tregon përgjithësinë:

Zoti i Lartmadhëruar thotë: *“E ka lejuar shitblerjen dhe e ka ndaluar kamatën”*. Kjo përfshin (tregon) çdo lloj shitblerje dhe çdo kamatë.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: *“Vërtetë njeriu është në një humbje të sigurt, përpos atyre të cilët kanë besuar.”* përfshin çdo njeri, përpos ata që i ka përjashtuar ajeti.

Pastaj thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: *“Neglizhenca e të pasurit është padrejtësi.”* përgjithëson çdo pasanik.⁵⁰

Sa i përket të shquarës në rasën gjinore është thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: *“Uji i tij është i pasur, është e lejuar ngordhësira e tij”*. Ky hadith tregon përgjithësimin⁵¹,

Sa i përket *“El shques”* siç është rasti me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: *“Ashtu siç kemi dërguar te firauni pejgamber, mirëpo firauni menjëherë e ka kundërshtuar pejgamberin.”*, nuk tregon përgjithësimin.

3. E pashquar në kontekstin e mohimit, ndalimit apo kushtit. Shembull i të parës: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: *“Nuk ka dhunë në fe”*.

Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Nuk ka testament për trashëgimtarin”**⁵² përfshin çdo testament, pasi që në këtë formë ka ardhur ndalesa, përpos nëse e lejojnë trashëgimtarët, siç tregohet në disa transmetime.

Shembull tjetër: **“Dhe mos ia fal (namazin e xhenazes) asnjërit prej tyre kurrë”**. I përgjithëson të gjithë hipokritët, pasi që ka ardhur fjala (asnjërit prej tyre) në formën e ndalesës.

Shembulli i tretë: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse shohin (dëgjojnë) ndonjë ajet, ia kthejnë shpinën dhe thonë magji të vazhdueshme”**.

Dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nëse ju vjen ndonjë mëkatar (fasik) me ndonjë lajm, sqarone dhe vërtetoni”**. Secila fjalë **“ndonjë ajet”** apo **“fasik-mëkatar”** tregojnë përgjithësimin, pasi që kanë ardhur në formën kushtëzuese. Nëse është e pashquar në formën e pohimit, nuk ka përgjithësim, pos nëse ka ndonjë argument shtesë. Fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtetë Allahu ju urdhëron juve të preni lopë”**.

4. **Përemrat:** *Shembull* **“Çka”, “kush”, “cili”, “ata” të cilët**. Siç është rasti te thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe është e lejuar për juve çka të jetë përpos kësaj”, “Dhe çka ka prej gjallesave në tokë, furnizimi i tyre është vetëm prej Allahut”, “Allahut i bien në sexhde çka ka në qiej dhe çka ka në tokë”, “Vërtetë ata të cilët hanë pasurinë e jetimëve me padrejtësi, vërtet ata kanë ngrënë për barkun e tyre zjarr dhe, po ashtu, do të digjen në flakë të zjarrit”, “Dhe ato të cilat nuk kanë shpresë për menstruacion nga gratë e juaja”**.

5. **Kushtori:** *Shembull:* **“kush”, “çka”, “cili”, “ku”**. Siç është rasti ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe kush nga ju prezanton në këtë muaj, le të agjërojë”, “Dhe çka do që të shpenzoni prej të mirave, do t’ju kompensohet juve”, “Me cilin emër e thirrni Atë, Atij i takojnë emrat e bukur”, “Kudo që të jeni do t’ju kapë vdekja”**.

6. **Pyetësja:** *Shembull:* **“Kush”, “Çka”, “Kur”, “Çka kjo”, “Ku?”**. Siç është rasti me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Kush veproji kështu me zotat tanë o Ibrahim?”**,

“Çka ka dashur Allahu me këtë shembull?”,

**“Kur do të jetë ndihma e Allahut”,
“Kudo që të jeni e luteni përpos Allahut, a?”**

Tregueshmëria e përgjithësorit: Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se përgjithësori i posaçëm tregon atë se çka ka mbetur prej individëve, pas specifikimit në bazë të hamendjes, e jo në formë të prerë, sepse, në shumicën e rasteve, në argumentimin e specifikimit që të jetë e arsyetuar, e ky arsyetim mund të jetë real në individë tjerë prej asaj çka ka mbetur pas specifikimit, e për shkak të ekzistimit të kësaj mundësie, atëherë çka jetë prej përgjithësorit nuk tregon në formë të prerë, por në formë jo të prerë, pra hamendëse.

Shumica absolute e Usulijëve mendojnë se⁵³ përgjithësori i mbetur prej përgjithësimit tregon për të gjitha njësitë dhe dispozitimi është se vepron te gjitha njësitë që i përkasin asaj, përderisa nuk tregon për specifikimin e tij. Kjo do të thotë se: forma e përgjithësorit është e vendosur për gjithëpërfshirje. Ky medhheb quhet **“Erbab Umum”**. Këta janë argumentuar me sa vijon:

1. Prej Kur’anit: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nuk e ka çmuar (besuar) Allahun ashtu siç e meriton të çmohet (besohet), kur kanë thënë: Nuk i ka zbritur njeriut asgjë. Thuaj: Kush e ka zbritur librin, i cili i ka ardhur Musait, dritë dhe udhëzim për njerëzit”**. Fjala **“njeriu”** dhe **“asgjë”** tregojnë përgjithësim dhe gjithëpërfshirje, nga shkakut se është dhënë kundërpërgjigjja ndaj tyre, se i ka zbritur libri Musaut.

2. Vetpranimi i mendjes. Vetë përgjithësori bën që mendja ta pranojë formën e përgjithësorit. E kjo është argument se është vendosur praktikisht për përgjithësim. Nëse zotëriu i thotë shërbëtorit: Çdokujt që hyn në shtëpinë time ia jep një dërm, ai nuk e zbaton urdhrin përderisa nuk i jep çdokujt që hyn në shtëpi.

3. Ixhmai i shabeve dhe i gjuhëtarëve së në fjalorin e Kur’anit dhe sunetit është përdorur përgjithësimi, përderisa nuk ka ardhur ndonjë argument për specifikimin e tij. Sehabet janë argumentuar me përgjithësorin e shumësit shtesë me rastin për trashëgiminë e Fatimes r.a. prej Pejgamberit s.a.v.s. kur Fatimja r.a. ka dashur të trashëgoj parcelën e tokës së njohur të ashtuquajtur **“Fedele vel Avalij”**, duke u argumentuar me ajetin Kur’anor, **“Ju obligon Allahu (trashëgiminë) për fëmijët tuaj”**. Ebu Bekri Sidiki iu

është kundërpërgjigjur me thënien e Pejgamberi s.a.v.s.: ***“Ne pejgamberët nuk trashëgohejmë, çka lëmë prej pasurisë, jepet sadaka”***.⁵⁴

Pastaj dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme për ***“Erbabin përgjithësor”*** se a tregon përgjithësinë, që do të thotë se a tregon në mënyrë të prerë apo jo të prerë. Për ta sqaruar më hollësisht, do të shohim si vijon:

Ata mendojnë se: Përgjithësori është tri llojesh⁵⁵

1. Përgjithësori, i cili ka për qëllim përgjithësimin në formë të prerë. Është ky përgjithësori, i cili përfshin të gjitha elementet, gjë kjo që mohon mundësinë e specifikimit. Shembull: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Dhe nuk ka gjallesë në tokë e që nuk ka prej Allahut furnizimin e saj”***. Kjo është në mënyrë të përgjithshme, që nuk lejon specifikim.

2. Përgjithësori që ka për qëllim specifikimin në formë të prerë, por që është përgjithësor i cili ka elemente që mohojnë, që ai të mbetet gjithmonë në përgjithësimin e tij. Shembull: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Allahu ka obliguar njerëzit, ata që kanë mundësi t’i përballojnë rrugës, ta vizitojnë dhe ta kryejnë haxhin në shtëpinë (e Tij)”***. Ky është përgjithësimi i specifikuar për të ngarkuarit, sepse logjika e pranon se me ***“njerëz”*** në këtë rast përjashtohen fëmijët dhe të çmendurit.

3. Përgjithësori asnjans (absolut):- Është përgjithësori që nuk ka element as për përgjithësimin e tij, as për specifikimin e tij. E, ky është boshti i mospajtimit mes dijetarëve.

Shumica e fukahenjëve (Malikijtë, Shafiijtë dhe Hanbelijtë) mendojnë se: Tregueshmëria e përgjithësorit për të gjitha njësitë e tij është i pasigurt.

Medhhebi të cilin e kanë zgjedhur Hanefijtë dhe Muëtizilet, ashtu është transmetuar edhe prej Shafiive, mendojnë se: tregueshmëria e përgjithësorit është në formë të prerë përderisa nuk specifikohet; atëherë për atë pjesë tregueshmëria është jo e sigurt. Me shprehjen ***“në mënyrë të***

prerë” nënkuptohet *“të mohuarit se mund të dalël diçka prej argumentit”* e jo të mohuarit e mundësisë në mënyrë absolute.

Argumenti i shumicës absolute

Shumica absolute janë argumentuar me atë se *“çdo përgjithësor ka mundësi të specifikohet”*. Ashtu që është përhapur në mesin e dijetarëve se: *“Nuk ka përgjithësor e që nuk është specifikuar diçka prej tij”*. Pra, specifikimi ka ndodhur në shumicën e përgjithësorëve, që do të thotë se vetëm prej një pakice përgjithësorësh nuk është bërë specifikimi. Kjo nga shkakut se ka elemente të ndryshme, si p.sh.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: *“Çdo gjë që është në të, i nënshtrohet zhdukjes”*. Kjo rezultoi dyshimin dhe mundësinë se tregueshmëria e përgjithësorit ka të bëjë për çdo njësi në mënyrë të veçantë. E kjo, pra, do të thotë se tregueshmëria nuk është e sigurt.

Argumentimi i Hanefijve

Janë argumentuar Hanefijtë se: Vendosmëria e përgjithësorit është e vendosur për përgjithësim, kështu që përgjithësimi është domosdoshmëri, përderisa nuk paraqitet ndonjë argument për specifikimin e tij. Mundësia e specifikimit është mundësi ose ajo që nuk e ka burimin nga vetë argumenti, por që nuk është i patjetërsueshëm përgjithësimi, ashtu si nuk mund të ndikojë asnjë alegori me *“fjalën specifike”* që të jetë i prerë.

Sehabet e kanë kuptuar përgjithësorin nëpërmjet teksteve Kur'anore. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Prostitutën dhe prostitutin shkopone, çdonjërin prej tyre, me nga njëqind të rëna”**, në mënyrë të prerë përfshin çdo prostitut.

Pastaj, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ata të cilët prej juve vdesin, dhe lënë gra, gratë e tyre le të presin katër muaj e dhjetë ditë.”**, në mënyrë të prerë përfshin çdo grua së cilës i vdes burri.

Rezultatet nga mospajtueshmëria për tregueshmërinë e përgjithësorit

Papajtueshmëria për tregueshmërinë e përgjithësorit ka rezultuar dy çështje sekondare, e ato janë:

1. **Specifikimi i përgjithësorit në mënyrë të prerë me argument të pasigurt dhe**
2. **Mospajtueshmëria në mes të përgjithësorit dhe specifikimit.**

1. Specifikimi i përgjithësorit në mënyrë të prerë me argument të pasigurt, si f.v. lajmin e vetëm (hadithin njëtransmetor) dhe analogjinë (Kijasîn).

Nëse përgjithësori është me argument të prerë në Kur'anin fisnik ose me sunete mutevatir, a lejohet që të specifikohet me argument jo të prerë, si f.v. me lajmin e vetëm (hadithin njëtransmetor)?

Hanefijtë mendojnë se: nuk lejohet që përgjithësori i prerë të specifikohet me të pasigurt, nga shkakun se tregueshmëria e përgjithësorit në të gjitha njësitë e veta është i prerë. Nuk lejohet që Kur'anit dhe suneti mutevatir, të cilët janë argumente të prera, të specifikohen me argument jo të prerë, si fjala vjen me lajmin e vetëm (hadithin njëtransmetor) ose me analogjinë, sepse të këta specifikimi është tjetërsim, ndërsa e tjetërsuara e prerë nuk mund të jetë jo e prerë.

Shumica absolute e dijetarëve e lejojnë këtë specifikim, sepse tregueshmëria e njësitëve të ta nuk është e sigurt, kështu që lejohet specifikimi me argument të pasigurt, pra me lajmin e vetëm (hadithin njëtransmetor) ose me analogjinë.

Duke u bazuar në këtë, e kanë bërë haram mishin e kafshës e cila prehet⁵⁶, por me qëllim nuk përmendet emri i Zotit, kur Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe mos e hani atë që nuk është përmendur emri i Allahut, mbi (prerjen) e saj”**, dhe nuk e kanë specifikuar me hadithin e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Prerja e kafshës prej muslimanit është e lejuar, e kujtoi apo nuk e kujtoi emrin e Allahut (gjatë prerjes)”**⁵⁷, sepse është hadith një transmetor, i cili nuk është i sigurt.

Shafijtë e kanë lejuar ngrënien e mishit të kafshës, të cilën e ka prerë muslimani, edhe pse ai me qëllim nuk e përmend emrin e Allahut me rastin e prerjes, sepse ata e specifikojnë përgjithësorin e pasigurt prej Kur'anit me

hadithin e pasigurt, të cilin e kemi përmendur më lart, ngaqë i pasigurti lejohet ta specifikojë të pasigurtin.

Hanefijët e konsiderojnë vaxhib⁵⁸ vendstrehimin dhe ushqimin për të shkurorëzuarën me **bejnunetul Kubra** (shkurorëzim i tretë, pa të drejtë kthimi), në bazë të thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“Vendstrehoni ato, ashtu siç ju jeni vendstrehuar në bazë të mundësive tuaja”**. Dhe nuk e kanë shpjeguar me hadith të Fatimes Binti Kajsit, së cilës i është thënë se Pejgamberi s.a.v.s. nuk ka lejuar vendstrehim dhe shpenzime për raste të tilla. Mendimin e tyre e kanë mbështetur me thënien e Umerit r.a.: “Ne nuk e anashkalojmë librin e Zotit tonë e as të Pejgamberit tonë, për shkak të fjalës së një gruaje, nga e cila nuk e dimë a ka mbajtur përmendësh (hadithin) apo ka harruar në i takon asaj vendstrehimi dhe shpenzimi.”⁵⁹

Shumica absolute e dijetarëve e kanë specifikuar Kur’anin me lajmin e vetëm (hadithin njëtransmetor). Ata kështu kanë vepruar në bazë të praktikës së sehabëve. Ata e kanë specifikuar thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe është lejuar për ju, përpos këtyre”** me hadithin për të mbajtur në një kurorë të afërtat, **“Mos të martojë tezën dhe hallën”**.⁶⁰

I kanë specifikuar ajetet e trashëgimisë me hadithin: **“Vrasësi nuk trashëgon asgjë”**.⁶¹

Po ashtu, me hadithin **“Pabesimtari nuk trashëgon prej besimtarit”**.⁶²

Po ashtu, e kanë specifikuar ajetin: **“Ju është bërë obligim hakmarrja për vrasje.”** me hadithin **“Nuk vritet besimtari për shkak se ka vrarë pabesimtarin.”**⁶³

E kanë specifikuar ajetin: **“Hajdutit dhe hajdutes prejuani duart prej të katërts së dinarit e më shumë”**.⁶⁴

2. Mospajtueshmëria ndërmjet përgjithësorit dhe specifikuesit.

Nëse bie ndesh tregueshmëria e përgjithësorit dhe e specifikuesit, pra në atë që e tregon specifikuesi, atëherë Hanefijët gjykojnë varësisht se në çfarë mase është specifikuesi, me qëllim që të jenë të një niveli, sa i përket prerëshmërisë së tyre. Pastaj veprojnë me mënyrën e tyre për të mënjeluar mospajtueshmërinë.

Ata vendosin që: Specifikuesi e specifikon përgjithësinë nëse specifikuesi nuk është i mëvonshëm. Nëse është i mëvonshëm, atëherë e abrogon (shfuqizon), nëse dihet cili është i mëvonshëm, i jepet përparësi, po nëse nuk dihet vendimi, merret në bazë të përparësisë së tyre.

Përderisa shumica absolute mendojnë se: nuk duhet të merret si ndeshje në mes tyre, por me përgjithësinë veprohet ashtu si dhe për çka tregon përgjithësi, ndërsa me specifikuesin ashtu si dhe për çka tregon specifikuesi. Sepse përgjithësi te këto është i pasigurt në tregueshmëri, ndërsa specifikuesi është i sigurt në tregueshmëri. E, nuk mund të bjerë ndesh e pasigurta me të sigurtën.

Rezultatet e mospajtueshmërisë së tyre janë me sa vijon:

“**Nisabi**” i Zekatit të pemëve dhe i të korrave:

Ebu Hanife nuk e kushtëzon **nisabin** me atë çka nxirret (kultivohet) prej toke. Përderisa dy nxënësit e tij dhe shumica absolute e dijetarëve e kushtëzojnë që të jetë nisabi pesë Evsak (684 kg ose 715 kg).

Shkak i mospajtueshmërisë së tyre janë dy hadithet:

Njëri hadithë: *“Nuk ka sadaka çka është në me pak se pesë “Esvak” të hurmeve”*⁶⁵ dhe hadithi tjetër: *“Atë çka e ujit qielli (shiu) dhe burimet ose puset, për atë jepet një e dhjeta (5%). E ajo çka ujitet me mjete të ujitjes, sa gjysma e një të dhjetës (5%)”*.⁶⁶ Këtu kanë rënë ndesh përgjithësi dhe specifikuesi në atë më pak se pesë Evsak - sipas Ebu Hanifes. Ndërsa, nuk dihet kronologjia. Për këtë arsye veprohet me prioritarën. E, përgjithësi është prioritar, sepse përgjithësi obligon zekatin edhe për pakicë, kështu që veprohet me të si rezervë dhe e ka obliguar zekatin për çdo gjë që nxirret nga toka në mënyrë absolute.

Shumica absolute, e prej tyre Ebu Jusufi dhe Muhamedi, e kanë specifikuar hadithin e dytë me të parin dhe prej asaj çka nxirret prej toke (kultivohet), nuk e kanë obliguar me më pak se pesë Evsak. Pra, ata i kanë dhënë përparësi specifikuesit, kështu që e kanë kushtëzuar Nisabin.

Specifikimi i përgjithësorit

Specifikimi i përgjithësorit është përkufizimi i fjalës në disa njësi ose ndryshimi i përgjithësorit nga përgjithshmëria e tij dhe marrja e disa njësive prej tij. Kjo në Kur'an ndodh shumë herë. Si për shembull: Përkufizimi i obligueshmërisë në fjalën **“njerëz”** në njerëzit e mençur (jo të çmendur), të rriturit (dhe jo të vegjlit) në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Allahu ka obliguar njerëzit, ata që kanë mundësi të përballojnë rrugës, ta vizitojnë dhe ta kryejnë haxhin në shtëpinë (e Tij)”**.

Shembull të specifikimit kemi edhe ajetin e trashëgimisë: **“Ne, Pejgamberët nuk trashëgohejmë, çdo gjë që e lëmë pas është sadaka”**.

Dijetarët janë unanim rreth lejimit të specifikimit të përgjithësorit me argument, pra ndryshimi nga e përgjithshmja, nëse dëshirohet të shkëputen disa njësi, mirëpo ata nuk janë dakorduar për argumentin, i cili specifikon përgjithësinë: se a kushtëzohet që të jetë i një rangu me përgjithësorin dhe i pavarur nga fjala, apo mos të jetë ashtu. Kështu, ato janë ndarë në dy mendime.⁶⁷

1. **Drejtimi i shumicës:** Shumica e dijetarëve, përpos Ebu Hanifes, mendojnë se: specifikimi është shndërrimi i përgjithësorit nga përgjithësori dhe ngushtimin e tij në disa pjesë, të cilat i ka përgjithësori, me argument që tregon atë, pa marrë parasysh se ai argument a është i pavarur (i shkëputur) apo jo nga ai,⁶⁸ pa marrë parasysh se a është në të njëjtin tekst i bashkangjitur apo jo, përderisa nuk vonohet ardhja e tekstit para se të veprohet me të. Nëse teksti vonohet pas të vepruarit me të, atëherë quhet shfuqizim e jo specifikim i tij.

Kjo nga shkaku se shfuqizimi është anulim i dispozitës së mëparshme dhe sjellje e një dispozite tjetër me argument shariativ të mëvonshëm. Ndërsa, specifikimi është të sqaruarit se nga përgjithësori shkëputen vetëm disa njësi.

Te shumica e dijetarëve specifikimi është shumëllojësh të cilët mund të ndahen në dy kategori:

Kategoria e parë: Specifikimi i pashkëputur dhe specifikimi i shkëputur.

Specifikimi i pavarur: është ajo që nuk është pjesë e tekstit të përgjithshëm, me të cilin ka ardhur teksti. Pra, llojet më të rëndësishme të kësaj kategorie janë prekshmëria e logjikës, traditës, adetit, ixhmait, thënies së sehabiut dhe tekstit (Kur'ranit dhe sunetit).

E para: Prekshmëria, apo dukshmëria. Kjo nënkupton gjërat të cilat duken e preken. Është kur Ligjvënësi dëshiron të tregojë me tekst të përgjithshëm. Ndjenja e kupton për specifikimin e tij në disa pjesë prej pjesëve të përgjithësorit. E, atëherë ky është specifikimi i përgjithësorit. *Shembull:* Fjala e Zotit të Lartmadhëruar me çështjen e cilësisë së erës shkatërruese: **“Shkatërro çdo gjë me emrin e Zotit të Tij”**. Ne veç e dimë në praktikë se era nuk e shkatërro tokën e qiellin, por edhe shumë çështje tjera, si yjet. Kështu që shqisat e ndjeshmërisë e specifikojnë këtë përgjithësor. Në praktikë shohim se ky ajet është specifik për ato specifika, sepse nga ana tjetër është treguar dhe përcaktuar se era shkatërro posaçërisht atë për çka është dërguar për të shkatërruar. E, kjo është fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe te populli “Ad” kur dërguam kundër tyre erën shkatërruese, nuk ka lënë asgjë për çka është dërguar (të shkatërrojë), pos që e ka bërë hi e pluhur”**.

Shembull tjetër: thënia e Zotit të Lartmadhëruar kur për mbretërit e Sebeit të Belkisës thotë: **“Dhe iu është dhënë nga çdo gjë”**. Kjo është specifikuar me gjendjen faktike se: çka ka qenë nën mbretërinë e Sulejmanit, nuk ka qenë në mbretërinë e saj.

E dyta: Mendja, si f.v. tekstet e përgjithshme, të cilat janë sjellë për obligueshmërinë në shariat, pa qenë i specifikuar: sepse të gjitha obligimet i specifikon të ngarkuarit, përpos fëmijëve dhe të çmendurve. *Shembull* thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Prej Allahut është bërë obligim për njerëzit që ta bëjnë haxhin në shtëpinë e Tij”, “O ju, njerëz adhuronit Zotin tuaj”**.

Ky ligjërimit me përgjithësimin e tij përfshin edhe ata që nuk kuptojnë, si f.v. fëmija dhe i çmenduri, mirëpo këta përjashtohen nga përgjithësimi me argumentin logjik. Kështu që specifikohet nga përgjithësimi.

Shafiju nuk pranon që të quhet specifikim prej logjikës së shëndoshë, sepse ajo që specifikohet me logjikë, nuk lejohet që të jetë e plotfuqishme në dispozitë. Specifikimi është degë e vlefshmërisë së dëshirës dhe është e kundërta e të shprehurit, pra rikthehet te shprehja dhe titullimi, sepse shprehja përmban atë që e mohon logjika.

E treta: Tradita dhe zakoni. Atë që e tregon teksti i përgjithshëm, lejohet që të specifikohet ajo që e parasheh shprehja faktike dhe fjala e drejtë.

Shembull të shprehjes së drejtë tradicionale. Kur të përmendet fjala **“Derhem”**, në të shumtën e rasteve llogaritet valuta e vendit ku thuhet kjo fjalë. Fjala **“kafshë”** në disa vende ka për qëllim posaçërisht të përgjithësorit me traditën e shprehjes.

Shembull të traditës praktike (faktike). Nëse Ligjvënësi thotë: **“Është i ndaluar ushqimi”**, ndërsa traditë e atij qyteti, ushqim kryesor, ka qenë p.sh **“elbi”**, atëherë fjala është e përkufizuar në ndalimin e vetëm të **“elbit”**, sepse ushqimi kryesor i atij qyteti, zakonisht, ka qenë elbi.

Shembull tjetër: Përdorimi i fjalës kokë vetëm për kokën e dashit. Kush përbetohet se nuk do të hajë kokë në qytetin ku zakonisht përdoret për ngrënien e bagëtive posaçërisht, ai nuk e ka thyer betimin nëse ha kokën e ndonjë kafshe tjetër, e jo të dashit.

Tradita praktike e specifikon tekstin. Kjo tek Ahnafët dhe te shumica e dijetarëve Malikij. Imam Maliku e ka specifikuar ajetin: **“Nënat le t’u japin gjë fëmijëve të tyre dy vite të plota, kush dëshiron të plotësojë gjidhënien”**. Këtë e ka specifikuar për gruan e pandershme, sepse ka qenë traditë te Kureshjet që të dominojë drejta e gruas për të mos i dhënë gjë fëmijës. Ndërsa,

Tek Shafijetë, tek Hanbelijetë dhe te Karafi i Malikijve⁶⁹ tradita praktike nuk llogaritet argument për specifikim.

Ibn Sebekiju thotë: Më e mira është që disa urdhëresa dhe ndalesa të lihen nën formulën ***“Përgjithshmëria të përcaktojë të përgjithshmen, nëse këtë e ka aprovuar Pejgamberi s.a.v.s.”***

Përfundim. Dijetarët janë pajtuar që të bëhet specifikimi me traditën shprehimore, ndërsa nuk janë pajtuar që të bëhet specifikimi me traditën praktike.

Hanefijtë dhe shumica e Malikijve e kanë lejuar, ndërsa shumica absolute nuk e kanë lejuar. E vërteta është siç thotë Shevkaniju se tradita nuk specifikon, sepse është argumenti i fjalës së Ligjvënësit, i cili është i përgjithshëm, ndërsa tradita nuk është argument që të jetë përballë apo në kundërshtim me të.⁷⁰

E katërta: Ixhmai: Lejohet specifikimi me ixhmaë, sepse ixhmai e vërteton tekstin e prerë të shariatit: sa i përket përgjithësorit, është argument i qartë, jo i sigurt, te shumica absolute e dijetarëve, përpos te Hanefijtë. Dhe kur të bashkohen, i i prerë qartë atëherë i jepet përparësi të prerës (Ibn Bedrani thotë: ***“E vërteta është se specifikimi bëhet me argumentin e ixhmait e jo me vetë ixhmain”***).⁷¹

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***“O ju, të cilët keni besuar, kur të thirret (ezani) për namaz në ditën e xhumasë, shpejtoni në përkujtje (falje të namazit) ndaj Allahut”***. Ixhmai është pajtuar se xhumaja nuk është obligim për robin as për femrën.

Shembull tjetër: Përgjysmimi për dënimin e robit për shpifje. Ky përgjysmim është bërë prej Ixhmait, kështu që është specifikuar përgjithësori prej Ixhamit. Ndërsa, Zoti i Lartmadhëruar thotë: ***“Ata që shpifin për gratë e ndershme dhe nuk i sjellin katër dëshmitarë, shkoponi me tetëdhjetë të rëna”***. Esneviju thotë: E vërteta është se nuk është bërë specifikimi prej ixhmait. Por, kjo është ixhmaë për specifikim, që do të thotë se dijetarët nuk e kanë specifikuar përgjithësorin me vetë ixhmain, por janë pajtuar (ixhma) për specifikimin me ndonjë argument tjetër, e pastaj te të tjerët, të cilët do të vijnë pas tyre, kanë të obliguar pasimin e tyre, edhe nëse nuk e dinë specifikuesin.

E pesta: Thënia e sehabës: Lejohet që të jetë specifikues te Hanefijetë dhe Hanbelijetë, sepse te ta është argument që i jepet përparësi ndaj analogjisë, kështu që është argument specifikues, sepse Sehabiju e ka dëgjuar prej Pejgamberit s.a.v.s., dhe vepron ashtu; kështu që te ai lejohet ta specifikojë përgjithësinë.

Shumica absolute, dhe sipas mendimit më të drejtë të Shafijve, mendojnë se: nuk lejohet specifikimi me medhhebin e sehabes, sepse sehabja e specifikon me atë çka e dëgjon prej Pejgamberit s.a.v.s., me argument që ia merr mendja atij, ndërsa e dyshimta nuk është argument me atë çka nuk është argument. Ndërsa, nuk lejohet që muxhtehidi të pasojë medhhebin e njejtë. Posaçërisht me çështje të Usulit,⁷⁴ Shevkaniju thotë⁷⁵: E vërteta është që të mos bëhet specifikimi me medhhebin e Sehabiut në mënyrë të përgjithshme.

Argument për këtë se Ibn Umeri ka thënë: Ne kemi bërë **“NUHABERE”**⁷⁶ (fekondimin e pemëve në mënyrë artificiale) katërdhjetë vjet dhe nuk kemi parë asgjë të keqe, përderisa erdhi Rafië Hudejxh dhe na lajmëroi se Pejgamberi s.a.v.s. na e ka ndaluar një veprim të tillë. Kështu që u larguam vetëm pse na tha Rafiju.

E gjashta: Teksti Kur'anor specifikues apo teksti Pejgamberik specifikues.

Lejohet specifikimi me Kur'anin e madhërishëm dhe sunetin e pastër, pa marrë parasysh se ai specifikim është i ngjitur me tekstin e përgjithshëm apo është i mëvonshëm.

Shembull kur Kur'ani bën specifikimin e përgjithësorit ngjitur në tekst. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ka lejuar Allahu shitblerjen”**. Pastaj e ka bërë specifikimin e kamatës prej tij, kur ajeti vazhdon: **“dhe e ka ndaluar kamatën”**.

Shembull të specifikimit të përgjithësorit me tekst të mëvonshëm Kur'anit, thënia e Zotit të Lartmadhëruar në suretull Bekare, ku thotë: **“Të shkurorëzuarat le të presin me veten e tyre tri kohëra të pastrimit”**. Ky ajet përfshin në vete shtatzënat dhe jo shtatzënat. Ndërsa, Zoti i

Lartmadhëruar ka bërë specifikimin e shtatëzënave, ku thotë: **“Ndërsa, sa i përket shtatëzënave, afati i pritjes së tyre është derisa të lindin”**.

Po ashtu, Kur’ani ka specifikuar të shkurorëzuarat, para kontaktit intim, me thënien e mëvonshme, ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Nuk ka për ju idet (kohë të pritjes) të cilën duhet të pritni”**.

Shembull të specifikimit të mëvonshëm nga suneti mutevatir i Pejgamberit s.a.v.s. Zoti i Lartmadhëruar në Kur’an thotë: **“Ju është bërë obligim kur ndonjërit prej jush i vjen vdekja, nëse lë pas vete pasuri, të lenë vasijet për prindërit dhe të afërmit me mirësi”**. Ky ajet është i përgjithshëm. Është specifikuar me hadithin: **“Nuk ka vasijet për trashëgimtarin”**. Pra, me këtë hadith nuk lejohet vasijeti për trashëgimtarët.

Shembull të specifikimit të mëvonshëm nga lajmi i vetmuar pejgamberik. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Ju është ndaluar juve cofëtina”**. Është specifikuar cofëtina e detit me thënien e Pejgamberi s.a.v.s. kur për çështje të detit ka thënë: **“Është i pastër uji i tij (i detit), lejohet cofëtina prej tij”**. Te Hanefijtë kjo quhet shfuqizim bashkangjites me argument specifikues të mëvonshëm. Shembull: specifikimi i ajetit të trashëgimisë me hadithin e sipërpërmendur **“Vrasësi nuk trashëgon”**.⁷⁷

Shembull tjetër: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Është lejuar për juve, përpos kësaj”**. Është specifikuar me hadithin: **“Nuk martohet njeriu me hallën e tij dhe me tezen e tij”**.

Vërehet qartë se specifikohet përgjithshmëria Kur’anore me sunetin mutevatir dhe specifikohet përgjithshmëria e sunetit mutevatir me sunetin mutevatir. Për këtë arsye dijetarët janë unanimit. Dhe, sa i përket specifikimit të Kur’anit me Kur’an, janë pajtuar të gjithë dijetarët, përpos disa Dhahirive që nuk e pranojnë, duke u arsyetuar se specikimi është sqarues i qëllimit të fjalës, e kjo bëhet nëpërmjet sunetit, ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Që t’ua sqaroj atyre”**.

Ndërsa sa i përket specifikimit të Kur’anit me lajmin e vetëm, dijetarët nuk janë dakorduar për këtë:

Shumica absolute e dijetarëve e kanë lejuar, ndërsa **një pjesë e dijetarëve të Irakut** nuk e kanë lejuar.

Ebu Hanifja thotë: Nëse në përgjithësor unanimisht ka depërtuar specifíkimi, lejohet specifíkimi me lajmin e vetmuar

Nëse nuk ka depërtuar specifíkimi, nuk lejohet me lajmin e vetmuar. Nuk lejohet specifíkimi i Kur'anit me lajmin e vetmuar, përderisa nuk specifíkohet me argument të qartë, përderisa lejohet që të specifíkohet suneti mutevatir me Kur'an dhe në të kundërtën.

Hanbelijët e shtojnë edhe specifíkuesin tjetër të pavarur, të cilin do ta sqarojmë më vonë, duke pasur parasysh se **“URFI”** (tradita) është argument specifíkues. Kështu, argumente specifíkuese janë nëntë çështje:

E para: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos u thuaj atyre as “of” bile”** tregon se nuk është e lejuar e rëna, e kështu pra bëhet specifíkimi.

Ndërsa, sa i përket **“të kuptuarit e kundërt”** është ajo çka është e kundërta e fjalës. Kjo te shumica absolute e dijetarëve është specifíkuese, te Kadiju Ebi Jealij, te Ibni hazmi. *Shembull* thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Për bagëtinë në fushë jepet zekati”**. Kjo tregon se në të kundërtën nuk ka zekat për bagëtinë në ahur (jo në fushë). Këtë specifíkim e përgjithëson hadithi tjetër: **“Në çdo katërdhjetë dele, një dele jepet zekat”**. Pra, ky hadith tregon për obligueshmërinë e dhënies së zekatit për çdo katërdhjetë dele, pa marrë parasysh a janë në ahur apo në fushë.

Shembull tjetër të ngjashëm, thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Esenca e ujit është pastërtia dhe asgjë nuk mund ta ndotë përderisa nuk ia ndryshon ngjyrën, shijen ose erën”**.⁷⁹ Ky hadith është i përgjithshëm, ndërsa është specifíkuar në bazë të të kuptuarit të thënies së Pejgamberit s.a.v.s. **“Nëse uji kalon sasinë e “KULETEJNIT”, nuk ndotet**.⁸⁰

E dyta: Vepra e të dërguarit s.a.v.s. Nëse ndodh ndonjë vepër që është në kundërshtim me fjalën, të cilën e ka thënë në mënyrë të përgjithshme, që ka të bëjë me të gjithë të ngarkuarit tjerë, kjo tregon obligueshmërinë e specifíkimit të asaj vepre, pra kalon prej përgjithësorit në specifíkues. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Allahu ju urdhëron për fëmijët tuaj (që të trashëgojnë), që për mashkullin të jetë pjesa sa e dy femrave; nëse janë më shumë se dy femra, atyre u takojnë dy të tretat (nga trashëgimia)”**.

Kjo është specifíkuar me veprimin e Pejgamberi s.a.v.s., sepse ka lejuar që dy vajzat e Sead bin Rebias të trashëgojnë dy të tretat. E, kjo tregon se ajeti ka pasur për qëllim më shumë se dy femra.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos ju afroni atyre deri sa të pastrohen”**. Kjo specifikon vetëm marrëdhëniet intime, ndërsa ofrimi i bashkëshortes, por jo në organin seksual, është i lejuar.

Argument për këtë është se Pejgamberi s.a.v.s. iu është afruar bashkëshorteve gjatë menstruacioneve, por nuk ka kontaktuar intimisht. Aishja dhe Mejmunja kanë thënë: **“Kur isha me menstruacione e Pejgamberi s.a.v.s. dëshironte të na afrohej, na urdhëronte që të jemi të veshura (prej kërthizës e deri në gjunjë) dhe na afrohej”**.⁸¹ Ky është medhhebi i Hanbelive, por jo edhe i shumicës absolute të dijetarëve.

E treta: Heshtja e Pejgamberi s.a.v.s. për të kundërtën e përgjithësorit. Kur ai veç ka pasur mundësi ta thoshte të kundërtën, atëherë konsiderohet specifikues, sepse heshtja e veprimit e merr dispozitën e thënies (lejes) haptazi. Kjo do të thotë se nuk mund të aprovohet në heshtje e kundërta e fjalës së thënësit. Nëse supozojmë se Pejgamberi s.a.v.s. e ka lejuar në heshtje ndonjë njeri të pijë nga diçka që është e ndaluar, kjo do të ishte specifikim i përgjithësorit.

E katërta: Analogjia e tekstit specifikues ka përparësi nga përgjithësori i një teksti tjetër. Kjo do të thotë se analogjia specifikuese e specifikon tekstin e përgjithshëm. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe e ka lejuar Allahu shitblerjen”**. Ky tekst është i përgjithshëm dhe e lejon çdo lloj shitblerje (këmbimi). E pastaj ka ardhur teksti pejgamberik për ndalimin e kamatës në elb.

Shkaku është **“masa”**. Kështu që analogohet orizi me elbin dhe ndalohet kamata. Kështu bëhet **“analogjia”** e këtij teksti specifikues, bëhet specifikues i së përgjithshmës, e cila lejon shitblerjen.

Prej shembujve të specifikimit të së përgjithshmës me analogji është⁸² specifikimi i fjalës së Allahut të Lartmadhëruar për **“Lianin (mallkimin)”** ku thotë: **“Ata të cilët akuzojnë gratë e tyre”**.

Lejohet për të shkurorëzuarën e trihershme për të mos pranuar fëmijën me të, edhe pse juridikisht më nuk është grua për të. Analogjikisht me dispozitën e trashëgimisë për të sëmurin, i cili e lëshon gruan në sëmundjen e vdekjes, që ajo të mos ketë të drejtë të trashëgojë, sepse analogjikisht edhe akuzuesi nuk dëshiron që të ketë fëmijë.

Shembull tjetër, specifikimi i hadithit: ***“Nuk udhëton femra pa kujdestarin e saj”***.⁸³ Lejohet që femra të udhëtojë deri te kadija edhe më shumë se një ditë për ta fituar të drejtën e saj ose për të kaluar prej fshatit në vendbanimin e saj, në qytet, sepse në të dy rastet udhëtimi është i patjetërsueshëm.

Shembull tjetër: Specifikimi i hadithit. ***“Vërtet veprat shpërblehen sipas qëllimit”***.⁸⁴ Nëse burri i thotë gruas ***“ju jeni e shkurorëzuar”*** ndërsa qëllimin e ka pasur shkurorëzim të tri hershëm, llogaritet vetëm një shkurorëzim, edhe pse qëllimi ka qenë për tre shkurorëzime.

Po ashtu, nëse ka për qëllim të shkurorëzojë gruan, por nuk e shpreh me gojë, nuk llogaritet shkurorëzim.

Specifikuesi i pandërprerë

Është kur specifikuesi është pjesë e tekstit, i cili tregon përgjithësinë. Më të rëndësishme janë katër llojet:

E para: Përrjashtuesi i ngjitur, siç është rasti te fjala e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Kush e mohon Zotin pas besimit të tij, përpos atij që është detyruar, ndërsa zemra është e mbushur me besim”***. Ky përjashtim pason pas përgjithësimit të ajetit, i cili përfshin çdo mohues. Pabesimi i çdonjerit, i cili e shpreh pabesimin e tij haptazi, ndërsa zemrën e ka të mbushur plot me iman, gjë që tregon se kufri (pabesimi) është ai i cili bëhet me dëshirë, e jo me imponim.

E dyta: Kushti – Shembull thënia e Zotit të Lartmadhëruar ***“Dhe juve ju takon gjysma e asaj që lënë gratë e juaja, nëse ata nuk kanë lënë fëmijë”***. Kusht, pra, është që të mos ketë fëmijë. Është ngushtuar pjesa e bashkëshortëve në gjysmën e pasurisë, në rast se gruaja, e cila vdes, nuk ka lënë fëmijë; po mos të kishte ishte ky kusht, burrit nuk do t'i takonte gjysma e pasurisë.

E treta: Atribut. Shembull thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

“Dhe kush prej jush nuk ka mundësi materiale që të martohet me femra të lira besimtare, le të martohet me ato besimtare tuaja që i keni nën pushtetin tuaj (robërshat). All-llahu di më së miri për besimin

tuaj. Ju jeni nga njëri-tjetri (të një origjine). Pra, martohuni me ato (robëresha) e me lejen e të zotërve të tyre dhe jepjuani kurorën në mënyrë të drejtë, (zgjidhni) të ndershme e jo prostitute të hapta apo të fshehta. E kur të jenë të martuara ato, nëse bëjnë ndonjë punë të turpshme, ndëshkimi kundër tyre është sa gjysma e atij të grave të lira (jo robëresha). Kjo (martesë me robëresha) është e lejuar për ata që i frikësohen imoralitetit, por të jeni të durueshëm, është më mirë për ju. All-llahu është mirëdashës, mëshirëplotë.” (En-Nisa, 25)

Teksti tregon për lejimin e martesës me robëresha besimtare, në rast se nuk ka mundësi që pronari t’ua paguajë mehrin grave jo të robëruara.

E katërta: Qëllimi: *Shembull* thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju që keni besuar, kur të ngriteni për t’u falur, pastroni fytyrat e juaja dhe duart e juaja deri në bërryla..”** Ky ajet tregon se maksimumi i kufirit të pastrimit është deri te **“bërrylat”**, e jo më shumë.

Përfundim - Nuk ka dyshim se specifikimi te shumica absolute e dijetarëve, përpos Hanefijve, ka kuptim më të gjerë dhe më gjithëpërfshirës, sepse përfshin specifikimin ndërtekstual dhe jashtëtekstual, pra, edhe nëse teksti specifikues vjen pas një intervali kohor të mëvonshëm nga teksti i përgjithshëm.

Ndërsa, Hanefijtë kushtëzojnë që argumentimi i specifikimit të jetë i pavarur dhe i mëvonshëm, ndërsa specifikimi ndërtekstual, si f.v. kushti dhe përjashtimi. Këto quhen përkufizim i përgjithësorit, e jo specifikim. Përderisa ajo çka është e përngjitur në të njëjtin tekst të përgjithësorit, quhet shfuqizim. Kështu, te ata specifikimi është kur kihet për qëllim të ndahet një pjesë prej të përgjithshmes me argument të ndarë (të pavarur) dhe të përngjitur me të.⁸⁵

Ajo çka quhet ndonjëherë specifikim te shumica absolute e dijetarëve, nuk quhet specifikim te Hanefijtë.

Te Hanefijtë specifikimi është i përkufizuar në tri lloje, e ato janë: Mendja (logjika), zakoni e tradita dhe teksti i pavarur, të cilat krahasohen me përgjithësorin, ndërsa specifikimi me ndonjë (më të prekshëm- konkret) është kur bëhet fjalë në mënyrë të veçantë, me fjali të shkëputur pasuese.

Atë që Hanefijtë e konsiderojnë, gjithashtu, prej specifikimeve në mënyrë të veçantë e me fjali të shkëputur pasuese⁸⁶ është edhe mangësimi i

kuptimit për disa njësi tjera. Shembull i rastit të parë: Nëse një njeri thotë: **“Çdo rob imi është i lirë”**, fjalia nuk e përfshin mukatibin (robi që ka lidhur kontratë ta paguajë veten e tij), sepse mukatibi nuk është robi; ai veç e ka nënshkruar marrëveshjen për të qenë i liruar, pasi ta paguajë veten e tij.

Shembull tjetër: Nëse njeriu betohet se nuk do të hajë pemë, e nuk e ka përcaktuar ndonjë pemë të veçantë, ai nuk e prish betimin nëse ha rrush të thatë dhe shega, te Ebu Hanifja, sepse në këto lloje ka lëndë ushqyese, që janë më shumë se ushqimi, e ajo është përjetimi i ëmbëlsirës

Dispozita e Përgjithësorit pasi që të specifikohet

Usulijnët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth përgjithësorit, pasi të specifikohet, që do të thotë se ajo çka mbetet, a mbetet në kuptimin e drejtë të fjalës apo në kuptimin alegorik?⁸⁷

Shumica absolute e Esharijve dhe Muëtezilëve mendojnë se ajo çka mbetet në kuptim alegorik, pa marrë parasysh nëse specifikimi është në momentin e ligjërimit apo më vonë dhe pa marrë parasysh nëse ai specifikim a është bërë me fjalë apo me ndonjë formë tjetër, sepse përgjithësori është çështje e tërësisë. Nëse merret një pjesë prej tërësisë, pjesa tjetër mbetet alegorike.

Disa dijetarë (Maliku, Shafiiju dhe shokët e tij, Hanbelijtë dhe shumica e Hanefijve) mendojnë se pjesa e mbetur ka kuptim të drejtë të fjalës, sepse fjala për të cilën janë pajtuar të gjithë se ka kuptim të drejtë, edhe pas shkëputjes së një pjesë (specifikimit të asaj fjale), pjesa e mbetur mbetet në gjendjen e mëparme. Nuk e dëmton asgjë nëse një pjesë prej saj është shkëputur, sepse, në të kuptuar, fjalës paraprake nuk i humbet kuptimi nëse diçka i shkëputet asaj, pa pasur diçka tjetër çka i jep kuptim tjetër.

Sa i përket argumentit të parë, i janë kundërpërgjigjur se përgjithësori ka përfshirë në vete të mbeturën dhe të shkëputurën, ndërsa tani nuk e përfshin të shkëputurën, e për këtë arsye ka dallim.

Ndërsa, sa i përket argumentit të dytë i janë kundërpërgjigjur se të kuptuarit të fjalës i ka paraprirë pjesa e cila është shkëputur, që do të thotë se e paraprirë dhe e mëvonshmja, që të dyja, janë përgjithësorë. E, ky argument se ka kuptimin metaforik.

A veprohet me përgjithësinë para se të hulumtohet specifikimi i tij?

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: nuk lejohet të veprohet me përgjithësinë para se të hulumtohet për specifikimin e tij. Kjo nga shkakut që të dominojë mendimi se nuk ka specifikim, e që të mos bjerë në gabim të mundshëm. E nëse nuk ka specifikim, atëherë merret si bazë dhe vendoset në bazë të atij vendimi.

Ebu Bekër Sijrifi mendon se lejohet të veprohet me përgjithësinë që nga fillimi, përderisa nuk paraqitet ndonjë argument për specifikimin e tij. Sepse, esenciale është mosspecifikimi. Po ashtu, po mos të kishte qenë se lejohet të veprohet me përgjithësinë, vetëm pasi që të hulumtohet specifikimi i tij, a mos ka diçka që obligon bartjen e fjalës prej kuptimit të drejtë në atë alegorik?⁸⁸

A specifikohet përgjithësi nëse është i bashkangjitur me lidhëzën pas fjalës specifikuuese

Nëse përmendet përgjithësi dhe lidhen disa njësi me lidhëz, gjë që bën që përgjithësi të përfshijë në vete, a i specifikon ajo?⁸⁹

Siç është rasti ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: ***“Ruani pesë kohët e namazit dhe namazin e mesëm”***.

1. Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se:

Më e sigurt është se lidhja e përgjithësitë me specifikuuesin nuk e specifikon përgjithësinë. Po ashtu, është e sigurt se lidhëza me përgjithësinë nuk obligon përgjithshmërinë e të lidhurës.

Shembull i rastit të dytë: Hadithi i Ebi Davudit dhe të tjerëve: ***“Nuk vritet muslimani për pabesimtarin. Po ashtu i mbrojturi në kohën e mbrojtjes së tij”*** ka për qëllim pabesimtarin në luftë, për arsye se janë pajtuar të gjithë dijetarët (ixhamaë) për vrasjen e të mbrojturit jo në luftë. Ndërsa, sa i përket fjalës së parë ***“pabesimtar”*** është fjalë e përgjithshme sepse është e pashquar në formën mohuese, kështu që përfshin çdo pabesimtar në luftë apo jo në luftë. Kjo është e lidhur për të. E lidhura është specifike, e ajo është pabesimtari në luftë, përderisa e paramenduara në

pjesën e fjalës ***“dhe as në kohën e mbrojtjes së tij”***. Absolutisht nuk vritet muslimani për pabesimtarët.

Prej shembujve të tjerë është, gjithashtu, edhe fjala e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Dhe të shkurorëzuarat le të presin tri kohëra (cikle) të pastrimit”***. Pastaj Zoti i Lartmadhëruar thotë: ***“Dhe burrat e tyre kanë më së shumti të drejtë në kthyerjen (kurorëzimin) e tyre”***. Fjala e fundit është fjalë specifike enkas për ***“të kthyerat”*** sepse atributi ***“përparësi për kthim”*** është për ta, kështu që nuk është obligim që ata, të cilat kthehen të presin tri kohëra të pastrimit, por gjithëpërfshin edhe të shkurorëzuarat e dyhershme, si dhe të shkurorëzuarat e tri hershme. Dijetarët këtë e kanë shprehur ***“Përemri vector i cili kthehet me një pjesë të përgjithësorit, nuk është specifikim i tij”***. Shumica e Haniefijve e konsiderojnë specifikimin.

2. Hanefijtë thonë: ***“Lidhori i përgjithësorit obligon përgjithshmërinë e të lidhurës, në mes të të lidhurave në atributin e dispozitës”***. Lidhori i të specifikuarës obligon specifikimin e të lidhurës, si shprehja e dijetarëve: ***“Sa herë që përgjithësohet e lidhura, është përgjithësuar edhe lidhori, sepse lidhori për ndërlidhshmëri bëhet vetëm se me argument. Specifikimi i të lidhurës obligon specifikimin e lidhorit me të cilën është specifikuar sipas tyre.”***

Nga kjo rezulton se: ***“Nuk vritet besimtari për shkak të pabesimtarit, dhe as i mbrojturi deri sa është në mbrojtje”***. Pra, kjo është specifike. Qëllimi me termin ***“pabesimtari në luftë”*** nga shkak se lidhori është posaçërisht për të. E kjo është thënia: ***“Dhe as i mbrojturi deri sa është nën mbrojtje”***, kështu që mund të interpretohet ***“dhe as i mbrojturi deri sa është nën mbrojtje për pabesimtarin”***. Pabesimtari për të cilin nuk vritet i mbrojturi është pabesimtari në luftë, kjo është sipas ixhmailit, sepse i mbrojturi vritet nëse e vret të mbrojturin tjetër. Kështu që vaxhib është që muslimani, i cili vret pabesimtarin në luftë, të mos vritet, duke bërë ndërlidhshmërinë e lidhorit me të lidhurën. Nga kjo rezulton se lejohet që të vritet muslimani për shkak të vrasjes së shtetasit jomusliman, në bazë të përgjithshmërisë së ajeteve të ***“KISASIT” (Hakmarrjes)***.

Shumica absolute e dijetarëve replikojnë në bazë të dy pikave:

E para: “Lidhori” nuk tregon lidhshmërinë me të lidhurën në të gjitha aspektet.

E dyta: Thënia **“Dhe as i mbrojturi nën mbrojtjen e tij** “është fjalë e pavarur e plotë dhe nuk ka nevojë për bashkangjitje në këtë rast **“me pabesimtarin”**, sepse bashkangjitja është e kundërta e bazës. Kuptimi i kësaj, pra, është se i mbrojturi ka siguri për t’u mos u vrarë.

E treta: Interpretimi i fjalës pabesimtar, të përmendur për shkak të luftës, është e pakuptimtë nga shkakut se derdhja e gjakut në fe është e njohur (për të mbrojtur) si domosdoshmëri dhe askush nuk mund as ta paramendojë që muslimani të vritet për shkak të vrasjes së pabesimtarit në luftë.

Shevkaniju, duke shkruar sipas mendimit të të tjerëve sa i përket lidhorit të specifikuesit me përgjithësorin, pra lidhori i namazit të mesëm me namazet tjera, thotë se: kjo është posaçërisht për përkujtim, e që do të thotë se specifikimi është në brendësi të përgjithësorit, e vlera e tij është përmendur në mënyrë të përgjithshme, e njëherë në mënyrë të veçantë, e kjo shihet qartë.

A ka përgjithësor “e kuptuara”?

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se e kuptuara është e përgjithëshme.

Përderisa Gazaliju dhe një pjesë e Shafijve, si dhe Ibni Tejmije mendojnë se: e kuptuara nuk ka përgjithësor.⁹⁰

Mospajtimi i tyre është si rezultat i interpretimit të fjalës përgjithësor, a është që ngërthen në vete në vendin e shprehjes, apo ngërthen në vete në mënyrë të përgjithshme.

Ata të cilët thonë: përgjithësori është paraqitje e fjalës, theksojnë se e kuptuara ka përgjithësor nga shkakut se tregueshmëria e të kuptuarës nuk është shprehje. Nëse thuhet se: në bagëtinë, e cila kullohet në fushë, është

farz zekati, kjo mohon që të ketë zekat për bagëtinë në ahur, sepse kjo nuk është paraqitur në shprehje, ashtu që të përgjithësohet apo të specifikohet.

Ata që thonë se e kuptuara ka përgjithësor, e kanë bazën në atë se nëse i thuhet një njeriu: Në bagëtinë, e cila kullohet në fushë, është farz zekati, kjo jep të kuptojë se në bagëtinë në ahur absolutisht nuk ka zekat.

E vërteta është ajo që thotë Raziju në librin “Mahsulë” se mospajtueshmëria është vetëm shprehimore, nga shkaku se ata që thonë se e kuptuara nuk ka përgjithësor, nuk i japin kuptim të përgjithshmes, vetëm se shprehjes së përgjithshme, kështu që nuk cilësohet tregueshmëria e të kuptuarës përgjithësor. Ndërsa, sa i përket asaj se çka përfshin e kuptuara, për të nuk diskutohet, pra nuk diskutohet për atë se nuk merret vendim për të, sepse, po të mirrej vendimi për atë çka nuk shprehet me fjalë, kjo nga shkaku se e kuptuara është e kundërta e të shprehurës; specifikimi me shprehje nuk do të kishte pasur vlerë fare.

Të veçuarit e njësisë nga përgjithësori me dispozitën e tij, jo
me dispozitën specifikuuese

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se⁹¹ veçohet njësia nga përgjithësori, me dispozitën e tij, me dispozitën specifikuuese, përpos nëse ka kuptim të kundërt; kjo për ata të cilët mendojnë se kuptimi e specifikon përgjithësorin. *Shembull*: Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Çdo lëkurë e terur është e pastruar”**.⁹² Me thënien tjetër të Pejgamberit s.a.v.s. me rastin e deles së Mejmunes; **“Terja e lëkurës së saj është pastrimi i saj”**.⁹³, sepse këtu nuk ka kundërshtim mes tyre. Citimi i deles me hadithin e Mejmunes nuk nënkupton specifikimin e përgjithshmërisë së hadithit: **“Çdo lëkurë e terur është e pastruar”**, sepse kjo do të thotë citimi i njësive të disa njësive të përgjithësorit me shprehje, e cila nuk tregon diçka të re, vetëm me të kuptuarit e cilësisë së emrit, ndërsa të kuptuarit e cilësisë së emrit nuk është argument. Për këtë janë unanim, sepse thënia: Halidi është fisnik nuk do të thotë se të tjerët janë përtacë.

Shembull tjetër hadithi: **“Më është bërë mua toka xhami e pastër”**, ndërsa shprehja tjetër: **“dheu i saj (tokës) është i pastër”**.⁹⁴

Po ashtu hadithi; **“Ushqimi me ushqim”** me hadithin tjetër: **“Gruri me grurë”**.⁹⁵

Të përgjithësuarit mbështetës

Mbështetës është fjala e cila plotëson fshehjen (anulimin retorik), që do të thotë se fjala nuk është e drejtë, po të mos e ketë atë fshehje. Kemi fshehje (përemra paramendues) të shumënumërt. A paramendohen të gjithë përemrat, apo mjafton njëri prej tyre?. Pra të paramenduarit është mbështetësi.

Mbështetësi: është shprehje shtesë e tekstuales

Ky është dy llojesh:⁹⁶

E para: Çka e kërkon të shprehurit e drejtë, si f.v **“Është hequr nga Umeti im gabimi dhe harresa”**. Fjala **“heqje”**, pa kurrfarë dyshimi nuk është qëllimi i heqjes në tërësi, sepse edhe gabimi, edhe harresa janë faktike, kështu që patjetër duhet t’i mbështetet diçka për të qenë fjalia e drejtë, e ajo mund të jetë: ose ndëshkimi, ose llogaritja, ose dënimi e të ngjashme. Mbështetje është ajo çka fshihet patjetërsisht nga fjalia e drejtë e folësit.

E dyta: Çka e kërkon dispozita vendimmarrëse për të qenë ligji i domosdoshëm, si f.v.: Liroje robin tënd për mua për dhjetëmijë, kjo është nënrenditje e fjalisë, sepse patjetër duhet të pronësohet robi, e që pastaj të lirohet.

Nëse fjalia e drejtë apo si vendim prej fjalës së paramenduar, a vendoset si fjalë e përgjithshme.

Nuk ka kurrfarë dyshimi se nëse argumenti i cili tregon për përcaktimin e njërës prej çështjeve të arsyeshme për përcaktim si p.sh.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju është ndaluar juve cofëtina”**. Po ashtu thënia: **“Ju janë të ndaluara juve nënat e juaja”**.

Me ajetin e parë është argumentuar **“ndalimi i ushqimit (cofëtinës)**. Ndërsa, me ajetin e dytë marrëdhëniet intime (me nënat), sepse fjala përcaktohet, e papërcaktuara është e barabartë me të shprehurën.

Dijetarët nuk kanë rënë në ujdi për atë e cila ka shumë përcaktime, e që fjala pushon në njërën prej tyre: A përcaktohet në të gjitha ato përcaktime apo në njërën prej tyre. Shembull: **“Haxhi është në muaj të caktuar”**.

Po ashtu, hadithi: **“Është hequr umeti im nga gabimi dhe harresa”**.⁹⁷

Po ashtu, hadithi: “*Vërtet vepra sipas qëllimit*”.⁹⁸

a. Një pjesë e dijetarëve mendojnë që përgjithësohet argumenti mbështetës. Pra, ajo çka përcaktohet, përgjithësohet në ato njësi, sepse e mbështetura është e barabartë me citatin e marrjes së vendimit për atë çështje. Kështu që cilësia e të përgjithësuarës është njësoj sikurse citati.

Këta janë argumente me sa vijon:

“Përcaktimi në njërën prej përcaktimeve nuk ka përparësi nga tjetra, sepse po të bëhej kështu do t’i jepet përparësi pa të drejtë (me kushte të njëjta). Patjetër përcaktimi është për të gjitha”.

Replikohet me atë se: Kjo do të ishte e domosdoshme: kështu po të kishim thënë në këtë rast nuk është kështu, por gjurmimi i një dispozite, e pastaj atë dispozitë me ia mbështet Ligjvënësit.

b. Përcaktimi i të gjithave ka vlerë më përfshirëse dhe më afër reales. Po t'i kishim përcaktuar të gjitha dispozitat në hadithin *“Është hequr nga umeti im”*, do të kishte qenë më afër heqja e vetë substancës, e kjo do të ishte heqja e të gjitha dispozitave.

Replikohet me atë se: dispozitat e gabimeve dhe e harresave janë të shumëllojshme, kështu që nuk lejohet përcaktimi i të gjithave, nga shkakut se e fshehura është e kundërta e bazës. Kështu arrihet qëllimi me përcaktimin e disa të fshehurave dhe kjo do të mjaftonte si domosdoshmëri e pakësimit të së kundërtës së bazës. Kështu që bëhet e domosdoshme për përcaktimin e të gjitha të fshehurave, shumica është kundërargument i ligjeve mbështetëse, e ato janë gabimi dhe harresa.

2. Shumica absolute e dijetarëve, e prej tyre Gazaliju dhe Amediju, mendojnë se: Mbështetja nuk është gjithëpërfshirëse, por gjithëpërfshirja bëhet vetëm me fjalët direkte, e jo nëpërmjet kuptimeve të shumta të fjalëve, dhe se caktohet njëra prej përcaktimeve, sepse gjithëpërfshirja është prej indikacioneve të fjalëve, ndërsa mbështetja është vetëm *“kuptim”*, çka do të thotë se nuk është gjithëpërfshirëse. Për këtë dijetari Shevkaniju thotë: Kjo është e vërteta.

Këta janë argumentuar me atë se përcaktimi bëhet me atë çka kërkon domosdoshmëria në masë të nevojës, ndërsa domosdoshmëria përcaktohet sa zgjat ajo domosdoshmëri dhe nuk ka nevojë të definohet gjithëpërfshirja, përderisa qëllimi është arritur; nevoja plotësohet dhe fjalës iu është dhënë kuptimi i saj.

Nga kjo rezulton se: Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: ***“Kush nuk e fillon agjërimin para sabahut, nuk ka agjëruar”***.⁹⁹ Fillimi i agjërit është: Vendosmëria për agjërim, ose të bërit e nijetit natën (para sabahut).

Pjesa e jashtme e mohon formën e jashtme të agjërit, kështu që është e domosdoshme t'i jepet kuptimi i dispozitave të agjërit, i cili kuptim mohon pjesëzimin dhe vlerën.

Ndërsa Hanefijtë hadithit i japin kuptimin e vlerës dhe të shpërblimit, përderisa,

Jo Hanefijtë (të tjerët) i japin kuptimin e mohimit të pjesëzimit.

Ata të cilët kanë thënë për përgjithshmërinë mbështetëse mendojnë se hadithi është gjithëpërfshirës dhe mohon edhe pjesëzimin, edhe vlerën.

Hadithi ***“Është hequr nga umeti im gabimi dhe harresa”***, gjithsesi, nuk e ka kuptimin e heqjes së gabimit dhe të harresës nga umeti në mënyrë absolute.

Kështu që është domosdoshmëri të përcaktohet ***“dispozita”***. E kjo përfshin dispozitën e kësaj bote dhe dispozitën e botës tjetër. Ndërsa, sa i përket atyre të cilët mendojnë për ***“të përgjithësuarit mbështetës”*** thonë: përcaktohet ajo çka përfshijnë që të dy dispozitat, edhe të botës tjetër, edhe të kësaj bote.

Ky është gabim, nga shkaku se përgjithësori dispozohet prej fjalëve, ndërsa në këtë rast mungon ajo fjalë; mirëpo ekziston vetëm diçka që paramendohet se është për shkak të domosdoshmërisë. Domosdoshmëria plotësohet vetëm me atë të botës tjetër. Sido që të jetë, Malikijtë, Shafijtë dhe Hanbelijtë e marrin si ***“përgjithësor mbështetës”*** dhe me këtë hadith argumentohen se ka të bëjë me dispozitimin e kësaj bote, e ajo dispozitë është ***“moszhvleftësimi”***, ndërsa dispozitimi i botës tjetër është: ***“mosdënimi”***. Këtë e shohim te thëniet e tyre (se): ***“Nuk priset namazi me të folurit e paktë, me harresë apo gabimisht”***. Shafijtë dhe Hanbelijtë thonë se: ***“Nuk priset agjërimi nëse hahet diçka në harresë, ose detyrohet agjëruesi për të ngrënë diçka nga dikush tjetër”***. Ndërsa Hanefijtë pajtohen me atë se hiqet gabimi i të detyruarit në botën tjetër, ndërsa i detyruari prapë se prapë e ka vaxhib ta plotësojë kada agjërimin.

Malikijtë, Shafijtë dhe Hanbelijtë duke u bazuar në hadithin se ***“shkurorëzimi i të detyruarit është i pavlefshëm”*** e konsiderojnë, pra, si ***“gjithëpërfshirje e domosdoshme”*** për të gjitha rastet.

Përderisa Hanefijtë thonë se: është i plotfuqishëm shkurorëzimi, duke e analoguar me shkurorëzimin me mahitje.

Sa i përket shumicës absolute, të cilët mendojnë ***“se fjala mbështetëse”*** nuk është gjithëpërfshirëse, thonë se: Përcaktohet dispozitimi në botën tjetër. Pasi që ekziston konsensusi absolut (IXHMAI) se harrestari apo gabimtari i paqëllimshëm nuk dënohet në botën tjetër dhe vetëm në këtë mënyrë fjala është kuptimplote dhe i jepet përparësi kuptimit të fjalës, kështu që nuk ka nevojë që të përcaktohet edhe heqja e fajit në këtë botë, sepse fjalia nuk është ***“gjithëpërfshirje mbështetëse”***. Ata kanë marrë vendim se namazi i atij që flet pa qëllim dhe me harresë është i pavlefshëm, sepse është në kundërshtim me tekstin: ***“Është i pavlefshëm namazi i atij, i cili flet gjatë namazit”*** dhe nuk është dëshmuar me diçka tjetër që e kundërshton këtë. Sa i përket agjërimit, agjërimi prishet nëse agjëruesi ha ose pi gabimisht, ndërsa nuk prishet nëse ha me harresë, pasi që për këtë ekziston teksti tjetër, e ai tekst është hadithi ***“Kush është agjërueshëm dhe ha apo pi diçka me harresë, le ta vazhdojë agjërimin dhe le ta plotësojë, sepse e ka ushqyer Allahu dhe ia ka shuar etjen”***.¹⁰⁰

Ndërsa ky hadith nuk analogohet me harresë gjatë namazit me ngrënien me harresë gjatë agjërimit, sepse gjatë agjërimit nuk ka përkufizim me lutje, ndërsa namazi ka lutjet dhe pozitat e veçanta të tij, pra është i përkufizuar me pjesë të veçanta. Kjo është ajo se nuk analogohet e përkufizuara me të papërkufizuarën.

Hadithi ***“Vërtetë veprat sipas qëllimit”*** shikohet vetëm ana e jashtme, sepse paramendimi është se ***“Nuk ka vepër pa qëllim”*** e nuk është qëllimi mohimi i veprës, sepse mund të ndodhë vepër edhe pa qëllim; mirëpo qëllimi është se mohohen veprimet, e ato janë vlefshmëria dhe fuqizimi. Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se është e pavlefshme, në rend të parë, sepse i ngjan mohimit të vet çështjes (në vetvete), kështu që nijeti është kusht për vlefshmërinë e ibadeteve. Nijeti në abdest dhe në namaz është farz te Malikijtë, Shafijjtë dhe Hanbelijtë.

Hanefijtë mendojnë se: Nijeti në abdes dhe gusël nuk është farz, sepse qëllimi i hadithit është: shpërblimi i veprës në bazë të nijetit. Nijeti kërkohet për të arritur te shpërblimi. Përderisa nijeti në agjërim, në namaz dhe në haxh është vaxhib te ta, sepse këta bëjnë dallim në mes të nijetit të mjeteve, si f.v. abdesit dhe të gusulit, ku nuk e konsiderojnë vaxhib nijetin dhe nijetit në qëllimin (rezultatit final), si f.v. të namazit, agjërimit dhe haxhit që i konsiderojnë vaxhib. Argument për këtë e marrin hadithin: ***“Vërtetë veprat***

sipas qëllimit". Ndërsa, ky hadith nuk do të kishte kuptim të plotë pa *"përgjithësimin mbështetës"*, edhe pse thonë se *"nuk ka përgjithësim mbështetës"*.

Përgjithësori i ardhur për shkak të rastit të veçantë - (Qëllimi është te përgjithësimi i fjalës e jo te shkaku i veçantë)

Shumica e Usulistëve thonë:¹⁰¹ Përgjithësori i ardhur për shkak të rastit të veçantë, kur pyetësi pyet ose ndodhë ndonjë ngjarje e diçka e ngjashme, ai rast i veçantë konsiderohet i përgjithshëm duke shikuar fjalën nga aspekti i jashtëm, e nuk specifikohet vetëm në shkaku. Ky është qëllimi i tyre kur thonë: *"Qëllimi është te përgjithësori i fjalës, e jo te shkaku i veçantë"*. Argument për përgjithësim është se: argumenti bazohet në fjalën e ligjvënësit, e jo në pyetje. Arsyeim për këtë kemi shembuj të shumtë, të cilat po i përmendim:

a. Kalon Pejgamberi s.a.v.s. rreth një deleje të Mejmunes, e cila kishte e ngordhur, dhe u thotë: *"Sikur ta kishit marrë lëkurën e saj"*.

I thonë: *"Delja është e ngordhur"*.

Pejgamberi s.a.v.s. përgjigjet: *"E pastron uji dhe terja"*.¹⁰²

Në një transmetim tjetër: *"Po pse nuk po e shfrytëzoni lëkurën e saj, ngase terja e lëkurës është e pastër"*.

Ky hadith, edhe pse ka ardhur për një shkak të veçantë, pra për shkak të deles së Mejmunes, është i përgjithshëm dhe përfshin çdo lëkurë, pasi që ekziston shprehja *"Terja e lëkurës është të pastruarit e saj"*.¹⁰³

b. Një njeri nga benij Mudeligi, emri i të cilit ishte Abdullah, e pyet Pejgamberin s.a.v.s. *"Ne shkojmë në thellësi (largësi) të detit dhe me vete marrim pak ujë, e nëse atë ujë e shpenzojmë për abdes, mbesim pa ujë të pijshëm. A mund të marrim abdes me ujë të detit?"*

Pejgamberi s.a.v.s. tha: *"Është i pastër (uji i detit aq shumë), saqë lejohet edhe cofëtina e tij (detit)"*.¹⁰⁴

Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: *"I pastër uji i tij (detit)"* është gjithëpërfshirës, përfshin pyetësin, por edhe të tjerët, edhe pse ka ardhur nga shkaku i veçantë.

c. Shumica e ligjeve të shariatit kanë ardhur prej shkaqeve (të caktuara), si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ai i cili vjedh dhe ajo e cila vjedh”** ka zbritur për shkak të vjedhjes së Muxhinit, ose për shkak të vjedhjes së Radau Safvani bin Umejes.

Po ashtu, ajeti i **“mallkimit”** ka zbritur për shkak të Hilal bin Umejes. Ajeti i **“Dhiharit”** ka zbritur për shkak të Selmete bin Sahrës.

Hakimi transmeton se ka zbritur për shkak të Evs bin Sametit, i cili ka bërë **“Dhihar”** me gruan e tij Havlete bint Thealebeten. E gjithë kjo është gjithëpërfshirëse.

d. Është pyetur Pejgamberi s.a.v.s. për atë që fle (kontakton) me gruan e tij gjatë ditës së Ramazanit.

Është përgjigjur: **“E liron një rob”**.¹⁰⁵

Ky hadith është gjithëpërfshirës, përfshin çdo agjërues që kontakton me gruan e tij gjatë agjërimit.

Kefareti, edhe pse është posaçërisht për një njeri, është i fuqishëm për çdo njeri që kontakton me gruan e tij.

Mossqarimi i rastit të tanishëm zë vendin e përgjithësorit

Imam Shafiju thotë:¹⁰⁶ Mossqarimi i rastit të tanishëm, pse ka mundësi të sqarohet, zë vendin e përgjithësorit të fjalisë. Shembull: Ibn Gijlan e ka pranuar islamin atëherë kur ka pasur dhjetë gra.

Pejgamberi s.a.v.s. i thotë: **“Mbaj katër gra, ndërsa të tjerat lëshoj”**.¹⁰⁷ Muhamedi s.a.v.s. nuk e ka pyetur për radhitjen e kurorëzimeve. Thënia në mënyrën e papërcaktuar tregon se nuk ka dallim të akteve të kurorëzimit së bashku apo në formë renditje.

Mohimi i barazimit në mes dy çështjeve

Nëse ligjvënësi mohon barazinë në mes të dy çështjeve, a është ky përgjithësor në mohimin e barazimit në të gjitha aspektet apo jo?

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***“Nuk janë të barabartë banorët e zjarrit me banorët e xhenetit”***.

Usulijinët kanë dhënë dy mendime:

Shumica absolute mendojnë se: kjo nënkupton përgjithësimin, sepse banorët e zjarrit nuk kanë asgjë të përbashkët dhe nuk janë banorë të xhenetit, pra me besimtarët. Ndërsa,

Hanefijtë, Muëtezilët, Gazaliju dhe Raziju mendojnë se nuk është përgjithësor në të gjitha aspektet.¹⁰⁸

Kemal bin Hemami, dijetar Hanefijë, nuk e pranon këtë mendim. Ai thotë: ata janë të pajtimit se përgjithësori bën mohimin për barazimin e çështjeve dhe nuk del nga korniza e përgjithësorit dhe e barazimit, përpos asaj çka e dallon mendja (logjika), sepse kjo kërkon barazimin në mes të dy grupeve (besimtarë dhe pabesimtarë) si njerëz.

Mirëpo, mospajtueshmëria nuk është te përgjithësori, por mospajtueshmëria është në atë se: a është ky ajet, në përgjithësi, gjithëpërfshirës në të gjitha çështjet e kësaj bote dhe të botës tjetër, e që do të kishte qenë në kundërshtim me ajetin e Kisasit (Hakmarrjes), apo është posaçërisht për çështjet e botës tjetër, me shenjat treguese që dëshmojnë këtë, nuk ka kundërthënie me ajetet e Kisasit.

Shumica absolute thonë: Përgjithësori përfshin çështjet e kësaj bote dhe të botës tjetër. Nuk ekzekutohet (vritet) besimtari për pabesimtarin (dhinij), sepse është e papërcaktuar në formën mohuese. Fjalja është e pashquar sipas mendimit unanim të të gjithë gramatikanëve.

Hanefijtë thonë: Nuk ka përgjithësim. Mirëpo qëllimi është për specifikimin e çështjeve të ahiretit (botës tjetër). Këtë e dëshmon konteksti i fjalisë, sepse Zoti i Lartmadhëruar në vazhdim thotë: ***“Nuk janë të barabartë dy grupet, sa i përket shpërblimit me xhenet në botën tjetër”***.

Mendimi prioritar është mendimi i dytë: nga shkaku se pjesa mohuese i paraprin fjalisë, gjë që tregon thelbin e përgjithësorit. Nuk ka përgjithësori thelb (sepse është i përgjithshëm).

E qartë është ajo që i japin prioritet disa prej Usulijinëve. Në ajet, mohimi i barazueshmërisë është nga aspekti global, e jo nga aspekti i përgjithshëm. E, kjo shprehje nuk tregon për përgjithësimin e mohimit të

barazueshmërisë në çdo atribut, por tregon për një rëndësi prej dy grupeve, se dallohet nga tjetra për diçka çka nuk është përcaktuar, e që pastaj përcaktimi bëhet tekst pas sqarimit të mëvonshëm të dallimit mes tyre. Pra, kjo është prej çështjes globale, e jo prej çështjes së përgjithësimi.

Kjo sqarohet duke përcjellë ajo që përmendet se në çfarë forme do të shpjegohet ajo fjalë. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nuk janë të barabartë prej juve ata që kanë shpenzuar para çlirimit (të Mekës) dhe, po ashtu, kanë luftuar (dhe ata që kanë shpenzuar pas çlirimit). Ata (të parët) kanë shkallë (më të lartë) prej atyre që kanë shpenzuar pas (çlirimit) dhe kanë luftuar. Ndërsa, çdonjërit prej tyre Allahu u ka përgatitur të mira”**.

Edhe pse ka barazi në mes të dy grupeve, sepse që të dy grupeve u është premtuar mirësi, Zoti i Lartmadhëruar ka mohuar barazimin në shkallë, nga shkaku se njëra prej grupeve ka shpenzuar dhe ka luftuar në kohën e vështirësive dhe të krizës.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nuk janë të barabartë ata besimtarë që rrinë e nuk shkojnë në luftë dhe nuk dëmtohen me luftëtarët në rrugë të Allahut të cilët luftojnë me pasurinë e tyre dhe veten e tyre; Allahu i ka dalluar luftëtarët nga ata që nuk luftojnë, me shpërblim të madh”**. Që të dy grupet janë të barabartë me çështjen e besimit (imanit), mirëpo më pas është sqaruar se nuk ekziston barazimi në mes tyre, ngase njëri grup ka shpërblim më të madh se tjetri.

Përgjithësimi i ligjëritimit vetëm me të shprehur apo edhe me të orientuar

Ligjërimi i drejtë (i shprehur) është ligjërimi, i cili bëhet me të shprehur në kohën e Pejgamberit s.a.v.s. si f.v. “O ju njerëz”, **“O ju që keni besuar”**.

Dispozita – Nuk ka mospajtim në atë se është i përgjithshëm për ata që vijnë pas atyre, që kanë qenë prezent në moment kur është ligjëruar për ta dhe që do të jenë prezent në të ardhmen, nga shkaku se ligjërimi me të shprehur i drejtohet prezentëve në formë të prerë. Ndërsa, ata që vijnë pas tyre, edhe pse në atë moment nuk i përfshin ata, e kanë po të njëjtin tretman

(dispozitë) në të ngarkuar, ngase ligjërimi është absolut dhe nuk ka ndonjë argument që e ka bërë specifikimin.

Mirëpo, mospajtimi është në atë se gjithëpërfshirja a është prej vet shprehjes apo prej ndonjë argumenti tjetër, nga ixhmai ose kijasi.¹⁰⁹

Një pjesë e dijetarëve shkojnë nga ajo se gjithëpërfshirja është prej vetë shprehjes. Të këtij mendimi janë Hanefijtë dhe Hanbelijtë.

Shumica shkojnë nga ajo se gjithëpërfshirja nuk është prej vetë shprehjes, e cila është e njohur si domosdoshmëri në fenë islame, ngase çdo dispozitë, e cila është e ndërlidhur me kohën e Pejgamberit s.a.v.s., është gjithëpërfshirës për tërë umetin deri në ditën e Kjametit, sikurse është fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Që t’jua tërheq vërejtjen juve dhe atyre që iu kumtohet”**.

Po ashtu, thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Jam dërguar për tërë njerëzimin në përgjithësi”**.¹¹⁰

Po ashtu, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ai është i Cili dërgoi te analfabetët të dërguar, nga mesi i tyre” deri te pjesa e ajetit: “Dhe të tjerët prej tyre, që nuk kanë arritur ata (por kanë ardhur pas tyre)”**.

A e përfshinë edhe të dërguarin ligjërimi ndaj umetit?

Nuk ka mospajtim në atë se Ligjërimi i posaçëm për umetin si p.sh.: **“O ju, umet”**, nuk përfshin Pejgamberin s.a.v.s. Ndërsa, Ligjërimi i përgjithshëm, i cili ka ardhur, por që përfshin të dërguarin, si f.v **“O ju njerëz”, “O ju që keni besuar”, “O ju, robërit e mi”**, sipas mendimit të shumicës, përfshin të dërguarin, duke u mbështetur në kuptimin e gjuhës arabe. Kjo është edhe e vërtetë, sepse nuk tregon që patjetërsisht të mos jetë i përfshirë sipas organizimit të fjalëve gjuhësisht, pa marrë parasysh se ligjërimi fillon me fjalën **“Thuaj”**, apo jo.

Nëse vjen argumenti i posaçëm, atëherë tregohet se përjashtohet prej ligjëritimit dhe ashtu veprohet.

Një pjesë e dijetarëve thonë se ligjërimi nuk e përfshin Pejgamberin s.a.v.s., sepse Pejgamberi s.a.v.s. është kumtues i dispozitave të umeti, kështu që nuk mund të jetë në të njëjtën kohë edhe kumtues edhe i kumtuar.

Është replikuar në këtë me atë se kumtues në të vërtetë ka qenë Xhibrili a.s.¹¹¹

Ligjërimi ndaj Pejgamberit s.a.v.s. përfshinë edhe umetin

Shumica e dijetarëve mendojnë se:¹¹² Ligjërimi është posaçërisht për Pejgamberin s.a.v.s.

Shembull: “O i dërguar”, “O pejgamber”, nuk përgjithëson umetin, përpos nëse argumentohet me ndonjë argument tjetër jashtë shprehjes. Është vërtetuar në bazë të urfit sheriativ, sepse Pejgamberi s.a.v.s. e ka pozitën në të cilën mbështetemi dhe e pasojmë, ai është shëmbëlltë, përderisa ne jemi të urdhëruar për ta pasuar atë, përpos nëse është ndonjë argument, i cili është posaçërisht për të, atëherë nuk e pasojmë. E, kjo kuptohet se ligjërimi për të përfshin pasuesit e tij, sipas urfit, që do të thotë se vetëm në bazë të shprehjes gjuhësisht nuk përgjithësohet, por përgjithësohet në bazë të urfit sheriativ.

Ajo tregon se ligjërimi për të përgjithëson pasuesit e tij, sipas urfit(traditës). Thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

“O ti Pejgamber, Ne t’i kemi lejuar gratë, të cilave u ke dhënë shpërblimin e kurorës, dhe ato që me ndihmën e All-llahut hynë në posedimin tënd (robërshat e luftës) dhe bijat e axhës tënd, bijat e hallave tua, bijat e dajës tënd, bijat e tezeve tua (të janë lejuar, pos grave me nikah dhe të afërtat), të cilat kanë migruar (kanë bërë hixhret) si ti, dhe një grua besimtare, nëse ajo ia fal veten Pejgamberit dhe nëse Pejgamberi dëshiron të martohet me të (një martesë e tillë pa shpërblim të nikahut) duke qenë kjo (rast) vetëm për ty, e jo edhe për besimtarët. Ne e dimë se ç’u kemi bërë atyre obligim rreth grave të tyre dhe rreth atyre që i kanë në pronësinë e vet, ashtu që ti të mos kesh vështirësi, e All-llahu është që fal shumë, është mëshirues.” (Ahzabë, 50)

Përcaktimi i fundit i tekstit **“duke qenë kjo (rast) vetëm për ty”** tregon se çka dispozitohet për të, është edhe për besimtarët, sepse kështu nuk do të kishte pasur nevojë për këtë përcaktim.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

“(Përkujto) Kur i the atij që All-llahu e kishte shpërblyer (me besim) e edhe ti i pate bërë mirë: “Mbaje bashkëshorten tënde dhe ki frikë nga All-llahu!”, e ti e mbaje fshehtë në veten tënde atë që All-llahu do ta zbulojë dhe u frikësohesh njerëzve, por më e drejtë është që t’i frikësohesh All-llahut. E pasi që Zejdi e kishte vendosur atë që kishte

menduar ndaj saj, Ne ta kurorëzuam ty atë, e për të mos pasur besimtarët vështirësi (mëkat) në martesë me gratë e të adoptuarve të tyre, kur ata heqin dorë prej tyre. E vendimi i All-llahut është kryer.” (El-Ahzabë, 37)

Po mos të kishin qenë dispozitat për të edhe për besimtarët, atëherë nuk kishte pasur nevojë për këtë arsyetim; me fjalë të tjera ky arsyetim nuk do të kishte pasur kurrfarë kuptimi.

A është i përgjithshëm ligjërimi për një pjesëtarë të umetit?

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se:¹¹³ ***“Ligjërimi posaçërisht për një pjesëtar të umetit, është posaçërisht për atë pjesëtar”*** dhe nuk përfshin të tjerët, përveç nëse paraqitet ndonjë argument tjetër.

Kjo do të thotë se teksti specifikues nuk përgjithësohet në bazë të sistemit gjuhësor, nga shkaku se ***“Ligjërimi i posaçëm”*** është posaçërisht për atë njeri, përderisa të përgjithësohet në bazë të urfit (traditës) së shariatit. Sikurse në çështjen e sipërpërmendur, përgjithësimi është i papranueshëm gjuhësisht, ndërsa është vërtetuar në aspekt të shariatit, nga shkaku se nuk ka mospajtim në atë se i tërë umeti është i barabartë në kërkim prej tyre të ligjeve të shariatit dhe se në shariatë është ligj përgjithësimi i shpalljes. Është vërtetuar te sehabet dhe në gjeneratat pas tyre se kur Muhamedi s.a.v.s. i është drejtuar njërit apo një pjesë të xhematit, e me të i është drejtuar tërë umetit.

Prioritare në mes të këtyre dy çështjeve është përgjithësimi, përderisa nuk vjen ndonjë argument për specifikim. E, jo siç është thënë: prioritar është specifikimi, përderisa nuk vjen ndonjë argument për përgjithësimin, nga shkaku se veç paraqitet argumenti për përgjithësimin.

Disa Shafij dhe Hanbelij mendojnë se: Ky lloj ligjërimi është i përgjithshëm. Argument për këtë është thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: ***“Dispozita ime për një person është dispozitë për të gjithë xhematin”***.¹¹⁴ Po ashtu thënia e tij: ***“Thënia ime për një grua është sikurse thënia ime për njëqind gra”***.¹¹⁵ E kështu të ndryshme.

Replikohet në këtë me atë se këtu nuk është objekti i polemikës, por në atë se nuk ka mospajtim në atë se nëse një argument i cili tregon jashtë formës së fjalisë, atëherë dispozita e atij për të cilin nuk lejohet është sikurse

të jetë edhe dispozitë (ligjërimit) për të, sepse ai argument është dispozitë edhe për të. Por, objekti i polemikës është në vetë formulën e fjalisë: se a është i përgjithshëm apo jo, pa pasur ndonjë argument tjetër.

Pjesëmarrja e ligjëruesit në përgjithësimin e ligjërimit të tij

Kur ligjërimi, gjuhësisht, është i përgjithshëm dhe Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë ndonjë shprehje të përgjithshme në obligueshmëri të dispozitës, apo në ndalesë, apo në lejim, a tregon kjo se edhe Pejgamberi s.a.v.s. përfshihet në atë ligjërimit, apo jo?

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se¹¹⁶ merr pjesë me të dhe nuk përjashtohet nga ai tekst, përpos me argument. Ligjëruesi përfshihet në të përgjithshmen e ligjërimit të tij.

Dijetari i njohur Shevkaniju thotë: Atë që duhet pasur mbështetje është nëse thuhet: nëse qëllimi i folësit është që edhe ai të marrë pjesë në ligjërimitin e tij, sepse ajo çka vendoset për të ligjëruarin, përfshin edhe folësin në vendimin, e kjo nuk është kështu. Por, nëse qëllimi i tij është që të përfshihet në dispozitë, atëherë pranohet, nëse ndonjë argument tregon për këtë dhe atëherë vendimi përfshin edhe atë (folësin), sikurse shprehjet e përgjithshme.

Përgjithësori në mënyrën e Lavdërimit ose Mallkimit

Fjala e përgjithshme në mënyrën e Lavdërimit ose Mallkimit si f.v.: *“Vërtetë të merret në begati të shumtë dhe, vërtetë, të këqijtë në xhehenem”*. Shembull tjetër: *“Dhe ata të cilët në pjesët e turpshme të tyre janë të ruajtur”* a tregon përgjithësinë?

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se është i përgjithshëm dhe nuk del nga korniza e tij e përgjithshme, ashtu siç tregohet në formën e tij falënderuese ose mallkuese, sepse forma është e përgjithshme dhe nuk ka argument për specifikimin.

Shafijtë dhe disa sehabe mendojnë se nuk tregon përgjithësinë, nga shkak se në premtimin për Lavdërim dhe Mallkim është përmendur e përgjithshmja, pa pasur për qëllim përgjithësinë. Është hiperbolizim në nxitje për dëgjueshmërinë dhe ndëshkim për mosdëgjueshmërinë.

Replikohet në këtë se hiperbolizimi nuk është kundërthënie me përgjithësin, nëse ka për qëllim nxitjen.

Shevkaniju thotë:¹¹⁷ Prioritare është ajo që e thonë shumica absolute, pasi që nuk ka kundërthënie në mes të qëllimit dhe përgjithësit, lavdërimit e mallkimit, e po ashtu nuk ka kundërthënie në mes të asaj çka tregon dhe asaj çka mbështetet te fjala me përgjithësin, si dhe nuk vjen diçka çka e pengon përgjithësin tek lavdërimi ose mallkimi, i cili konsiderohet argument.

Shumësi mbështetës dhe shumësi

Nëse Ligjvënësi e ndërlidh kërkesën me shumësin mbështetës dhe shumësin si p.sh.: **“Merr prej pasurisë së tyre sadaka”**, e ka shtuar fjalën **“pasuri”**, e cila është fjalë për shumësin e ngarkuar, e ajo është shumicë. A do të thotë se duhet marrë tërë pasurinë e tyre apo një pjesë të tyre?

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se¹¹⁸ kërkesa në këtë ajet ka për qëllim marrjen e sadakasë nga çdo lloj prej llojeve të pasurisë, përpos nëse vjen ndonjë argument për t’u specifikuar.

Shafiju thotë se: Në këtë ajet, marrja e pasurive është e përgjithshme dhe është e mundur që të merret prej disa llojeve pasurive, ndërsa prej disa llojeve tjera të pasurive jo. Dhe, suneti e tregon se merret zekati prej disa pasurive, e prej disa pasurive jo. Në një vend tjetër thotë: Po mos të ishte suneti, atëherë drejtpërsëdrejti kuptohet prej Kur’anit se të gjitha pasuritë janë të barabarta për marrje të zekatit dhe se zekati merret prej të gjitha llojeve të pasurive, e jo në disa po, e në disa jo.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se ky formulim është prej formës së përgjithësit, sepse është shumë mbështetës, e që kuptimi është: Merri nga çdonjëri prej tyre, prej pasurisë së tyre, sadakanë. Pra, kjo ka kuptim të përgjithësit dhe kjo është ajo që kërkohet.

Replikohet se këtu nuk ka kuptim të përgjithësit.

Shumica absolute e Hanefijve dhe Ibni Haxhibi thotë se këtu nuk ka përgjithësor dhe se mjafton që të merret sadakaja prej një lloji të pasurisë prej të gjitha llojeve të pasurisë. Argument për këtë është përdorimi i kësaj forme vazhdimisht (në Kur’an). Shembull: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“I kanë futur gishtat e tyre në veshët e tyre”**. Kjo nuk tregon se çdo person prej tyre i ka futur të gjithë gishtërinjtë në veshët e tij.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: *“Janë mbuluar nga rrobat e tyre”*. E gjithë kjo tregon se çdonjëri i ka veshë rrobat e tij(tyre). Në ajetin e lartpërmendur: Merret prej pasurisë së çdo të ngarkuari, jo prej çdo pasurie, sepse për këtë e ka treguar tradita dhe është arritur Ixhmai se në ajetin: *“Merr prej pasurisë së tyre”* qëllimi është prej të gjitha llojeve, e jo çdo personi. Shevkaniju thotë: Me një fjalë, kështu është e mundur. Qëndrimi i Hanefijve është më i thukët.

Përgjithësoni i arsyes

Shumica absolute e dijetarëve thonë:¹¹⁹ Nëse Ligjvënësi e ndërlihd dispozitën me arsyen dhe tregon përgjithësinë, në të gjitha format ekziston arsyeja, përderisa gjindet dispozita në gjendjen e asaj arsye në të gjitha format.

Kjo analogjikisht përgjithësohet, ndërsa gjuhësisht jo. Pra, përgjithësimi është arsyeja e jo te forma, sepse aty nuk ka formë të përgjithësorit, dhe në formë nuk ka diçka që tregon përgjithësinë, por kjo realizohet nëpërmjet analogjisë.

Disa dijetarë kanë thënë: Gjuhësisht përgjithësohet, nga shkakut se nuk ka dallim në mes të urfit dhe thënies: “Është ndaluar alkooli nga arsyeja se deh” dhe *“Është ndaluar çdo pije dehëse”*. Pra, e dyta është e përgjithshme.

Replikohet: Ka dallim në mes të dy formulave, ngase fjalia e parë është posaçërisht për alkoolin me formulën e tij, ndërsa e dyta është e përgjithshme për çdo lloj pije dehëse.

Dallimi në mes të llojeve përgjithësuese

Varësisht se në çfarë forme vjen, duke pasur në vete ndonjë nijet që i jep mundësi të specifikohet, apo nuk i jep mundësi të specifikohet, përgjithësoni ndahet në tri lloje:

1. Përgjithësoni që ka për qëllim përgjithësimin në formë të prerë,
2. Përgjithësoni që specifikohet dhe
3. Përgjithësoni asnjëherë.¹²⁰

1. Përgjithësori që ka për qëllim përgjithësimin në formë të prerë është përgjithësori i cili ka fakte se mohon mundësinë e specifikimit të tij. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ka krijuar qiejt dhe tokën”, “Allahu është i ditur për gjithçka”, “Nuk ka asnjë gjallesë në tokë që nuk e ka furnizimin prej Allahut”**.

Çdo ajet prej ajeteve të këtij lloji, të cilat vërtetojnë ligjin e Allahut, nuk ndryshon, kështu që nuk lejohet specifikimi i tyre. Kështu përgjithësori në mënyrë të prerë tregon përgjithësimin e tij. Përgjithësori mbetet gjithëpërfshirës në të gjitha njësitet e tij në mënyrë permanente.

2. Përgjithësori i cili në mënyrë të prerë ka për qëllim specifikimin e tij. – është përgjithësori i cili ka fakte që tregon që nga ardhja e tij në përcaktimin e disa njësive. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Njerëzit e kanë për obligim që për Allahun ta kryejnë haxhin në shtëpinë e Tij, për ata që kanë mundësi”**. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Për ata që kanë mundësi”** e bën përgjithësimin për ata që kanë mundësi, por çdo njeri që ka mundësi nuk e ka për obligim haxhin, por e ka obligim i moshërrituri dhe i mençuri, e nuk e kanë për obligim të çmendurit dhe fëmijët, nga shkakut se mendja është ajo që nuk i fut brenda obligimit fëmijën dhe të çmendurit.

3. Përgjithësori asnjans: është përgjithësor, i cili në mënyrë absolute ka argument se as nuk ka pengesë që të specifikohet dhe as nuk ka argument që të lejohet të specifikohet. Kjo do të thotë se nuk mund të ketë faktor që mohon mundësinë e specifikimit, po as nuk ka faktor që mohon që të jetë i përgjithshëm gjithmonë. *Shembull:* Shumica e teksteve absolute nuk kanë fakte gjuhësore, as logjike e as tradicionale.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Të shkurorëzuarat le të presin tri kohëra të pastrimit”**. Qartazi tregon për përgjithësimin absolut për çdo të shkurorëzuar, përderisa nuk vërteton ndonjë argument për specifikim.

Dallimi në mes të këtyre llojeve: Perceptimi i faktorëve.

- Përgjithësori, i cili ka për qëllim përgjithësimin, posedon faktorin i cili tregon vetëm përgjithësimin e tij.

- Përgjithësori, i cili ka për qëllim specifikimin, posedon faktorin i cili tregon se ka për qëllim specifikimin e tij.

- Përgjithësori absolut është ai, i cili është i zhveshur prej faktorëve, që tregon specifikimin ose përgjithësimin e përgjithmonshëm.

Dallimi në mes të përgjithësorit specifikues dhe përgjithësorit, i cili ka për qëllim specifikimin, është se: e para është me e përgjithshme se e dyta.

E përgjithshmja specifikuese ka qëllim më të gjerë nga ajo çka nuk ka qëllim më pak. Ajo çka ka për qëllim specifikimin është që ka për qëllim më pak specifikimin, e më shumë jo specifikimin. Ligjëruesi nëse ka për qëllim të parën, e tregon atë çka tregon përgjithësimin, e tek pastaj i nxjerr (përfshihet) prej atyre që i tregon fjala, pa marrë parasysh a është përgjithësues apo specifikues, e nuk është përgjithësor që ka për qëllim specifikimin. *Shembull:* Janë ngritur njerëzit. Nëse ka pasur për qëllim të tregojë p.sh. ngritjen e Zejdut, e jo të dikujt tjetër, ky është përgjithësor që ka për qëllim specifikimin. Po nëse ka për qëllim ngritjen e vet Zejdut, ky është përgjithësor specifikues.

Ka edhe një dallim tjetër në mes tyre. E, ajo është se: përgjithësori i cili ka për qëllim specifikimin, ka nevojë për argumentimin kuptimor, i cili nuk lejon që të nënkuptohen që të gjithë, por që përcakton dhe i dallon disa. Përgjithësori specifikues ka nevojë për specifikimin me fjalë, në të shumtën e rasteve, ashtu siç është kushti, përfshirja dhe qëllimi.

6. Shumëkuptimësia (El-Mushterek - *المشترك*)

Do t'i sqarojmë:

- Definicionin,
- Shkaqet e dykuptimësisë,
- Tregueshmërinë e shumëkuptimësisë.

Definicioni i dykuptimësisë:

Dykuptimësia është fjala e cila thuhet për të treguar dy a më shumë kuptime.¹²¹ Patjetër duhet t'i plotësojë dy kushte: të thanit në shumë vende dhe të pasurit shumë kuptime, pra që fjala të thuhet dy e më shumë herë e që të ketë dy e më shumë kuptime.

Shembull i fjalës: **syri**. Është fjalë që në esencë thuhet edhe për syrin që sheh, edhe për burimin e ujit, edhe për spiunin, edhe për diellin, edhe për kandarin, edhe për monedhën edhe për ndonjë send të caktuar. Mirëpo, kur të thuhet kjo fjalë në mënyrë absolute nuk i ka të gjitha këto kuptime dhe kur të thuhet ka njërin prej këtyre kuptimeve, e ndonjëherë mund të thuhet për çdo njërin kuptim të cekur më lartë.

Shembull: fjala: **“kur’u”**. Gjuhësisht ka kuptimin e **“menstruacionit”** për secilin kuptim në vendin e vet.

Fjala **“mevla”** e ka kuptimin e Zotëriut të robit dhe të liruarit. Pra, ka kuptimin e sipërorit dhe të ultit.

Fjala **“el-xhunë”** ka kuptimin edhe për të bardhin edhe për të ziun.

Shembull tjetër: Fjala **“Kada”**, e cila përdoret në Kur’anin Fisnik, njëherë është përdorur në kuptimin **“urdhër”**, siç është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Zoti yt ka urdhëruar që të mos adhurohet askush tjetër përpos Tij”**. Pra, është përdorur si **“urdhër”**.

Ndonjëherë është përdorur edhe në kuptimin **“dituri”**. Në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ne ia kemi bërë të ditur beni israilëve në libër”**. Pra, është përdorur në kuptimin dituri.

Ndonjëherë është përdorur në kuptimin **“ka përfunduar”**, siç është rasti te thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mbi atë që ka përfunduar me vdekjen e tij”**.

Shkaqet e të ekzistuarit të shumë kuptimeve¹²²

Ekzistojnë shumë shkaqe të kuptimeve të shumta.

1. **Përdorimi i fjalëve gjuhësore në mes të fiseve.** Ndonjëherë një fis e përdor në një kuptim, ndërsa një fis tjetër e përdor për një kuptim tjetër. Ndonjëherë në mes të dy kuptimeve nuk ka përputhshmëri, pastaj, më vonë, tek ne transmetohet se ajo fjalë përdoret për të dy kuptimet, pa ndonjë tekst apo arsytim për përdorimin dykuptimësh, duke pasur parasysh se ato janë terminologjike.

2. **Evolucioni i përdorimit të fjalëve, ose të dykuptimëshit gjuhësor:** Ndonjë fjalë mund të ketë kuptim të përgjithshëm, e cila i bashkon që të dy kuptimet, fjalia është e vlefshme për të dy kuptimet, nga shkakut se kuptimi është i përbashkët. Këtë e quajmë: kuptim të njëjtë (sinonim). Përderisa njerëzit nuk e dinë cili është kuptimi thelbësor dhe te mendjet e njerëzve bëhet fjalë nga lloji i përbashkësisë së fjalëve (sinonim). Shembull fjala **“Mevla”**. Ka kuptim thelbësor është **“ndihmëtarë”**, e pastaj është përdorur edhe për zotëriun edhe për robin.

Shembull tjetër: Fjala **“kur’u”**. Kuptimi thelbësor i kësaj fjale është: çdo kohë periodike, me urdhër të posaçëm. I thuhet çdo kohe në një periudë të caktuar. Po ashtu edhe femra në kohë të caktuar, që do të thotë: edhe në kohën e pastrimit, por edhe në kohën e menstruacionit. Po ashtu, përdoret edhe për rroba, që do të thotë rrobat të cilat vishen për t’u mbrojtur nga shiu. Pastaj Kur’ani fënisnik e ka përdorur për kohën e idetit, në të cilën kohë qëndron femra pa burrin e saj, pas shkurorëzimit të saj.

Shembull tjetër: Fjala **“nikah”** gjuhësisht do të thotë **“bashkim”**. Përfshin **“aktin”** i cili bën pajtueshmërinë me fjalë të njëri-tjetrit. Po ashtu, ka kuptimin e bashkimit të dy trupave në mes vete. Kjo fjalë është fjalë dykuptimëshe, në aspekt kuptimor, e pastaj është përhapur përdorimi në shëriatë për aktin e kurorëzimit.

3. **Rotacioni në mes të kuptimit alegorik dhe joalegorik.** Ndonjëherë një fjalë përdoret me kuptim thelbësor, e pastaj bëhet e njohur dhe përhapet në kuptimin thelbësor; mandej bëhet e njohur dhe përhapet përdorimi në

kuptimin joalegorik, dhe deri tek ne transmetohet se fjala është joalegorike në të dy kuptimet, kuptimit alegorik dhe joalegorik.

4. Rotacioni në mes të kuptimit thelbësor dhe përdorimit tradicional. Ndonjëherë fjala kalon prej kuptimit thelbësor në atë terminologjik tradicional. Kështu që në përdorimin e parë është joalegorik, ndërsa në të dytin tradicional. Andaj, fjala është dykuptimëshe.

Tregueshmëria e shumëkuptimëshit

Usulijinët e kanë definuar se¹²³: shumëkuptimëshi është e kundërta e kuptimit thelbësor. Kjo nënkupton se nëse fjala silllet në mes të mundësisë që të ketë shumë kuptime apo vetëm një kuptim. Mendja duhet të anojë në atë se ka vetëm një kuptim, ndërsa shumëkuptimëshi nuk ka përparësi. Kjo do të thotë se përparësi ka njëkuptimi. Nëse në Kur'an apo sunet vjen ndonjë fjalë që silllet në mes të kuptimit të shumtë apo të vetëm një kuptimi, i jepet përparësi vetëm njëkuptimëshit.

Pasi të vërtetohet se fjala ka shumë kuptime, atëherë i jepet përparësi njërit prej atyre kuptimeve, pasi që të arsyetohet gjuhësisht, apo të ketë ndonjë shkak, i cili i jep përparësi kuptimit të pikësnyuar. Çështja **“arsyetim gjuhësor”** - kuptimi në të cilin anohet më së shumti gjuhësisht. Çështja **“shkak i pikësnyuar”** është fjala të cilën e kanë përdorur arabët në kohën kur ka ardhur teksti (Kur'ani ose hadithi) për një çështje të caktuar.

Kur fjala ka kuptim gjuhësor dhe kuptim terminologjik të shariatit, si f.v.: namazi, zekati, agjërimi, haxhi, shkurorëzimi, atëherë kuptimi i asaj fjale ka kuptimin e shariatit, e jo kuptimin gjuhësor, përpos nëse ka ndonjë argument i cili tregon se fjala ka kuptim gjuhësor.

Fjala **“agjërim”** ka kuptim e abstenimit, ndërsa në shariat: abstenimi nga ushqimet prej lindjes së diellit e deri në perëndim të diellit, kështu që vendoset për kuptimin e dytë për të sqaruar me të qëllimin e Kur'anit dhe të sunetit.

Fjala **“kur'u”** ka dy kuptime gjuhësore: pastrimin dhe menstruacionin. Shafiijtë dhe Malikijtë i kanë dhënë përparësi kuptimit të pastërtisë duke u arsyetuar se fillon me numrin tre, e cila është në kundërshtim me të

numëruarën, sepse gjinia femërore është numër rendor, ndërsa e numëruara (numërori) është i gjinisë mashkullore, e ajo është pastërtia, e jo menstruacioni.

Hanefijtë dhe Hanbelijtë i japin përparësi kuptimit të menstruacionit me një argument tjetër. E ai argumentim është fjala **“tre”** e cila është specifikuese, ndërsa e specifikuara tregon në mënyrë të prerë se koha e numërimit është tri kohëra, që do të thotë se nuk lejohet as më pak se tri, as më shumë se katër, e kjo nuk mund të arrihet përpos nëse fjalës **“kur’u”** i japim kuptimin e menstruacionit.

Mund t’i jepet përparësi edhe me faktin e mënyrës së **“ndajfoljes së mënyrës”**. Siç është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe të pyesin ty për menstruacionin: Thuaj: ajo është neveri (papastërti). Largohuni prej grave në kohën e menstruacionit dhe mos iu afroni atyre përderisa të pastrohen”**. Gjuhësisht, menstruacion i thuhet edhe vendit, edhe kohës, pra dykuptimësh. Fakti i ndajfoljes së mënyrës tregon se qëllimi është për vendin e jo për kohën, nga shkakun se arabët nuk iu largoheshin bashkëshortëve të tyre në kohën e menstruacionit.

Ndonjëherë i jepet përparësi njërit kuptim gjuhësor me fakt të shprehjes gjuhësore, si p.sh. fjala **“Salat”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtetë Allahu dhe melekët e Tij shprehin salavate për pejgamberin”**. Kjo fjalë ka qëllimin e **“lutjes”**. Ky kuptim vjen nga fakti se për melekët kjo do të thotë luten dhe ka për qëllim kërkimfalje e nuk ka për qëllim kuptimin terminologjik të shariatit, pra siç është ibadeti dhe namazi i njohur.

Mirëpo, nëse nuk ka ndonjë fakt, atëherë i jepet përparësi njërit prej dy kuptimeve. Dijetarët për këtë nuk janë dakorduar.¹²⁴ Shkakun i mosdakordimit është se secili tërheq qëndrimin në kuptimin të cilin e dëshiron, e jo në atë çka është dykuptimësh në aspekt të përgjithshëm, sepse në atë nuk ka mospajtim.

Shumica e Hanefijve dhe Amediju prej Shafijve mendojnë se: Duhet të ndalohej dhe të shikohet përderisa të gjendet ndonjë argument, i cili ia jep kuptimin kryesor prej kuptimeve të shumta. Dhe nuk lejohet (nuk është mirë) që të përdoret fjala e dykuptimëshit në secilin kuptim prej kuptimeve në vete, pa marrë parasysh në rastet e mohimit apo të veprimit, sepse dykuptimëshi nuk ka kuptim të veçantë për secilin kuptim, por dykuptimëshi është vendosur vetëm për rast të veçantë; sepse në mënyrë të përgjithshme për të gjitha kuptimet në mënyrë joalegorike, sepse nuk është vendosur në kuptim shumëkuptimësh, kështu që të gjitha kuptimet nuk janë

të vendosura për një kuptim të veçantë, por edhe fjala nuk do të ishte e plotë. Ky është shkaku se thonë: shumëkuptimëshi nuk është i vendosur në kuptim të përgjithshëm.

Te shumica absolute e Shafijve, Kadiju Abdulxhebbari prej muëtezilëve, dhe Ibni Haxhibi po ashtu, është përcjellë thënia e Karafijut për Imam Malikun. Lejohet të përdoret shumëkuptimëshi në kuptimet e saj, por lejohet që secili kuptim të jetë bazor (esencial), pa marrë parasysh a vjen për të vërtetuar diçka apo për të mohuar.

Ky është drejtimi i atyre të cilët thonë për përgjithësimin e shumëkuptimëshit, që do të thotë thuhet dhe ka për qëllim në të njëjtën kohë të gjitha kuptimet, mirëpo nuk i jepet kuptimi i ndonjërit prej kuptimeve përpos se me faktorë. Për këtë argumentohen me sa vijon.

1. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtetë Allahu dhe melekët dërgojnë salavate për pejgamberin”**. Fjala **“namaz”** është fjalë në mes të pranimiit dhe kërkitimit të faljes. Është përdorur në të njëjtën kohë për të dy kuptimet. Kjo fjalë është në të njëjtën kohë edhe për Allahun, edhe për melekët. Sa i përket për Allahun është **“pranimfalje”**¹²⁵, e jo kërkimfalje, ndërsa sa i përket melekëve është e kundërta.

2. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“A nuk po e shohin se Allahut i bien në sexhde Atij çka ka në qiej dhe në tokë, edhe dielli, edhe hëna, edhe njerëzve”**. Fjala sexhde ka dy kuptime dhe atë në mes të vendosjes së ballit në tokë dhe nënshtrimit, dorëzimit dhe vetpranimiit ndaj fuqisë së Allahut. E para është ajo e cila bëhet me vullnet, e cila bëhet prej njerëzve, dhe e dyta, e cila bëhet pa vullnet, e cila bëhet prej të tjerëve. Që të dyjat kanë për qëllim thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“bëjnë sexhde”** sepse, ndryshe, do të kishte ndodhur specifikimi i përgjithësimiit **“shumica e njerëzve”**, pasi që është përmendur sexhdeja edhe për të tjerët, meqë, ndryshe, nuk do të kishte pasur kuptim se do të kishte qenë e njëjtë për të gjithë sexhdeja, si nënshtrim dhe dorëzim, ngaqë në kuptimin e dytë që të gjithë njerëzit janë të nënshtruar, e jo **“edhe shumica e njerëzve”**. Kështu, pra, vërtetohet se qëllimi është për të dy kuptimet.

3. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُمْ
بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ

“Si (mund të kenë besë) ata të cilët nëse ju mundin, nuk përfillin ndaj jush as farefisni e as marrëveshje. Ata ju bëjnë lajka me fjalët e tyre, kurse zemrat e tyre kundërshtojnë, ngase shumica e tyre janë besëthyes.” (Et-Tevbe, 8)

Gjuhësisht fjala “*il-len*” ka kuptimin; afërsi, premtim dhe zëvendësim. Që të gjitha këto kuptime kanë për qëllim të thuhet në ajetin e sipërpërmendur.

Është replikuar për këto ajete me atë se: “*salati*” në ajetin e parë është përdorur me mundësi të dy kuptimeve: të faljes së gabimeve dhe kërkimfaljes. E kjo do të thotë përkujdesje për të treguar nder dhe respekt. Ndërsa “*sexhdeja*” në ajetin e dytë ka kuptimin: qëllimi i vetëpranimit dhe i nënshtimit, pa marrë parasysh se a është me vullnet, siç është te njeriu, apo i imponuar, siç është rasti te krijesat tjera. Kjo është e llojit të dykuptimëshit kuptimor e jo shprehimor.

Ndërsa fjala “*il-len*” në ajetin e tretë ka kuptimin që secili komentues mund ta komentojë ashtu siç e parasheh. E, kjo nuk është temë diskutimi.

Disa prej Hanefijve thonë: Dykuptimshi është i përgjithshëm kur të ketë kuptimin e mohimit, ndërsa nuk ka kuptim të përgjithshëm kur të ketë kuptimin e vërtetimit, si f.v.: kur është e pashquar: Kush përбетohet se nuk do t’i flasë “*mevlas*” filanit, atëherë përбетimi ka të bëjë me “*mevlanë*” e mësipërme (zotëri) dhe me të ultin (robin e liruar). Çdonjëri prej tyre, nëse i flet ai, e ka thyer betimin, nga shkak se fjala “*mevla*” dykuptimëshe ka ardhur në formën mohuese dhe përfshin të gjitha kuptimet.

Nëse ndonjëri lë testament, mirëpo testamentin e një të tretës, thotë se ia lë “*mevlasë*”:

- Testamentlënësi ka “*mevla*” që e ka liruar dhe
- testamentlënësi ka “*mevla*” që është liruar prej tij.

Nëse vdes para se të sqarojë se për cilin, atëherë testamenti i tij është i pavlefshëm¹²⁶, nga shkak se titullari “*mevla*” është dykuptimësh, e nuk mund të aplikohet në të dy kuptimet, e dykuptimësh, në këtë rast, të pohimit

i cili nuk mund të përgjithësohet, kështu që testamenti i lënë mbetet anonim, ndërsa testamenti anonim është i pavlefshëm.

7. E interpretuara (El-Muevel - *المؤول*)

Do të sqarojmë:

- Definicionin e të interpretuarës,
- Interpretimin e dykuptimëshit,
- Dispozitën e të interpretuarës.

Definicioni i të interpretuarës

E interpretuar është kuptimi që i jepet përparësi kuptimit të fjalës dykuptimëshe. Në disa aspekte dominon animi në atë kuptim pas analizës dhe ixhtihadit. E interpretuara është e kundërt me fjalën globale, sepse te fjala globale qëllimi kuptohet duke sqaruar globalen, ndërsa ai sqarim është komenti prej të cilit mësohet qëllimi dhe kuptimi i sigurt.

Atëherë kur anon ndonjëri kuptim prej dykuptimëshit te dëgjuesi, në bazë të mendimit më të sigurt, quhet e interpretuar. Përparësia nuk është arritur me argument të qartë, por me argument jo të prerë. Kështu që e “*interpretuara*” është njëkuptimëshi i fjalës dykuptimëshe, e cila e ka marrë kuptimin prioritar në bazë të ixhtihadit. Përderisa “*fjala globale*”, e cila sqarohet prej folësit, quhet e komentuar, nga shkakun se kuptohet me argument të qartë. Për këtë arsye quhet e komentuar, që do të thotë e zbuluar domethënia pa kurrfarë dyshimi.

Dykuptimëshi është më i fortë se fjala globale, nga shkakun se kuptohet qëllimi nga dykuptimëshi, pas një analize të fjalës, ndërsa fjala globale pa ndonjë analizë apo pa studim kuptohet qëllimi.¹²⁷

Interpretimi i dykuptimëshit

Te Hanefijtë për të interpretuar dykuptimëshin nevojiten katër rrugë:

E para: Nga aspekti i vetë fjalës, siç është dhënia e përparësisë së fjalës *“kur’ë”*, e cila ka për qëllim *“menstruacionin”*, sepse lënda e fjalës *“kur’u”* tregon kuptimin e *“tubimit”*, si fjala vjen *“Kur’an-tubimi”*

Po ashtu, ka kuptimin *“tejkalimin”*. Thuhet *“Kurie nexhm”* - tejkaloi ylli.

I është dhënë përparësi kuptimit të parë, pra menstruacionit, nga shkak se është shprehje, e cila përdoret për tubimin e gjakut në mitër.

E dyta: Nga aspekti i konkurrencës të fjalëve, e ajo është nëpërmjet faktit paraprirjes. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: *“tri kuruë”*. Nga shkak se po të kishte pasur për qëllim pastrimin, do të kishte qenë e patjetërsueshme të ishte më pak se tri; nëse gruaja shkurorëzohet në kohën e pastrimit, llogaritet pjesë e idetit. Ose: në të kundërtën do të ishte më shumë se tri, nëse nuk llogaritet ajo fazë e pastrimit. Përderisa, po të ishte qëllimi i fjalës për menstruacionin, nuk bëhet më pak se tri, nëse shkurorëzohet në kohën e pastërtisë, sepse ai menstruacion llogaritet nëse në të ka ndodhur shkurorëzimi. Kështu shtesa konsiderohet e plotë, nga shkak se menstruacioni nuk pjesëzohet, ngase argument për këtë kemi kur të shkurorëzohet robëresha, ajo pret dy menstruacione, pasi që ajo pret sa gjysma e afatit të së lirës (jorobëreshës).¹²⁸

E treta: Duke shikuar kontestin e fjalisë. Ky është fakt plotësues. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar *“Ai i cili na ka zbritur (vendosur) shtëpinë e qëndrimit nga të mirat e Tij”*. Fjala *“ehalena”* është fjalë dykuptimëshe. Fjalë në mes të kuptimit *“hulul”*, që do të thotë *“zbritje”*, dhe të kuptimit *“hal”*, që do të thotë *“e lejuar”*, e kundërta e së ndaluarës. Kështu që i është dhënë përparësi kuptimit *“zbritje-vendosje”*. Nga konteksti i fjalisë së Zotit të Lartmadhëruar *“shtëpinë e qëndrimit”*, e cila është në ajet.

E katërta: Argumenti i jashtëm. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar *“Dhe atyre të cilave veç u janë ndërprerë menstruacionet*

nga gratë e juaja.... ideti i tyre është tre muaj". Tre muaj është zëvendësim i tre "***kuruë***" - menstruacioneve, i cili është në ajetin: "***Dhe të shkurorëzuarat le të presin afatin e tyre tri menstruacione***", nga shkak se koha e pastër e gruas nuk ndërpritet kurrë. Pra, ndodh ndërprerja e gjakut të menstruacionit. Kështu që qëllimi në këtë rast është menstruacioni, e jo koha e pastërtisë. Ky është argument i jashtëm në atë se qëllimi me "***kur'u***" është menstruacioni. Prej argumenteve të jashtme Hanefijtë marrin edhe thënien e Pejgamberit s.a.v.s., kur i thotë Fatime bint Xhashit: "***Mos u fal në kohën e "kur'it" - menstruacionit" tënd***"

Dispozita e të interpretuarës

Vaxhib është të vepruarit me të interpretuarën, por duke pasur parasysh se interpretimi mund të jetë i gabuar dhe më vonë shihet se ai interpretim është i gabuar. **Shembull:** Kur burri i thotë gruas: "***Ti je e larguar përgjithmonë***". Nëse pas analizës supozohet se qëllimi është shkurorëzimi, interpretohet largimi si shkurorëzim. Mirëpo, nëse nuk ka pasur qëllim shkurorëzimin, por ka pasur për qëllim largimin trupor, i jepet ai kuptim, e jo shkurorëzim.

Shembull tjetër: Nëse në shitblerje bëhet kontraktimi me dinarë, e nuk sqarohet se cilët dinarë, atëherë llogaritet në bazë të llojit të dinarit, i cili përdoret në atë vend, nëpërmjet të interpretimit.

Nëse ka lloje të ndryshme të dinarëve dhe nuk ka ndonjë lloj dinari i cili përdoret më së shumti, atëherë kontrata e shitblerjes është e pavlefshme; e nëse kontraktuesit e kanë definuar cilin lloj të dinarit, atëherë kontrata konsiderohet e vlefshme.

Klasifikimi i dytë

Në bazë të përdorimit të fjalës në kuptim, fjalët klasifikohen në:

- 1. Fjalë të drejta,**
- 2. Fjalë alegorike,**
- 3. Fjalët të qarta dhe**
- 4. Fjala pseudonuese.**

Në bazë të përdorimit të fjalës në kuptim, fjala klasifikohet në katër lloje, e ato janë:

- Fjala në kuptim të drejtë;
- Fjala alegorike;
- Fjala e qartë; dhe
- Fjala pseudonuese.

Fjala nuk cilësohet me njërin prej këtyre llojeve, përpos kur të përdoret, nga shkak se kjo është cilësi shitesë e fjalës dhe nuk paraqitet cilësia vetëm se kur të përdoret. Përveç kësaj, këto lloje janë prej cilësive të fjalës, e jo prej cilësive të kuptimit të fjalës.

1. Fjala e drejtë – (الحقيقة)

Definicioni i fjalës së drejtë

Është çdo fjalë me të cilën dëshirohet të thuhet ajo që në esencë është e vendosur për diçka të njohur.¹²⁹ Pjesa e tekstit “çdo fjalë” tregon se fjala e drejtë është prej pjesëve të fjalës, e jo të kuptimit të fjalës, njësoj me këtë edhe fjala alegorike.

Llojet e fjalës së drejtë. Varësisht prej personave të cilët e përdorin, kjo fjalë ndahet në katër lloje: gjuhësore, sheriative, traditë e përgjithshme dhe traditë e veçantë.¹³⁰

1. Fjala e drejtë gjuhësore: Është fjala e cila përdoret në kuptimin gjuhësor. Përdoruesi është gjuhëtar (gramatikan), siç është rasti i fjalës “*njeri*” për gjallesën e logjikshme, pastaj fjala “*ujk*” për kafshën e egër, ndërsa fjala “*kafshë*” për kafshët tjera në fytyrën e tokës.

2. Fjala e drejtë sheriative: Është fjala e cila përdoret në kuptimin për çështje të ligjit. Përdoruesi i kësaj fjale është Ligjvënësi. *Shembull:* Përdorimi i fjalës “*namaz*”, për adhurim të veçantë, e cila përbëhet prej fjalëve dhe veprimeve të njohura.

3. Fjala e drejtë tradicionale e veçantë: Është fjala e cila përdoret në raste të veçanta tradicionale. I japin kuptim terminologjik një grup i caktuar i njerëzve. Kjo quhet fjalë e drejtë terminologjike.

Shembull: Terminologjitë e gramatikanëve për zanoret si:

“*fet-ha*”(zanorja “e”) për kallëzoren,

“*dame*”(zanorja “u”) për emëroren, dhe

“*kesre*”(zanorja “i”) për gjinoren.

Terminologjitë e fukahave si “*Istihsanit*” dhe “*akti*”.

Përdorimi i fjalëve terminologjike nga mutekeliminët, siç është fjala “*substanciale*” dhe “*aksidentale*”

Këto quhen fjalë të drejta të veçanta tradicionale.

Fjala e drejtë tradicionale e përgjithshme. Është fjala e cila përdoret në traditën e përgjithshme, si, p.sh., fjala “kafshë” përdoret për kafshët, “valët e radios” për radion. Këto quhen traditë e përgjithshme.

Po ashtu, edhe fjala alegorike ndahet në aq lloje, pra në katër lloje:¹³¹

1. Alegoria gjuhësore: Është fjala e cila përdoret jo për kuptimin e drejtë të fjalës.¹³² Ajo ka fakte gjuhësore, si f.v. përdorimi i fjalës “*njeri*” për të logjikshmin, po ashtu përdorimi i fjalës “*namaz*” për dua, edhe pse është e drejtë gjuhësore; Po ashtu përdorimi i fjalës “*luan*” për njeriun trim.

2. Alegoria sheriative: Është fjala e cila përdoret jo në kuptimin e drejtë të saj me fakte të shariatit, si p.sh. përdorimi i fjalës “*salat-namaz*” për adhurimin e veçantë. Fjala “*akt*” është fjalë e drejtë me kuptimin gjuhësor, ndërsa alegorike në kuptimin e shariatit.

3. Alegoria e traditës së veçantë: Është fjala e cila përdoret jo në kuptimin e drejtë të saj, që është e ndërlidhur me traditë të veçantë, si f.v.: përdorimi gjuhësor i fjalës “*gjendja*”, në të cilën gjendet njeriu në të keqe ose në të mirë.

4. Alegoria e traditës së përgjithshme: Është fjala e cila përdoret jo në kuptimin e drejtë të saj që është e ndërlidhur me traditë të përgjithshme, si f.v.: përdorimi i fjalës “*kafshë*” për njeriun e keq.

Fjala “*murtexhil*” dhe “*menkulë*” janë prej fjalëve të drejta.¹³²

Murtexhil: është fjala e cila përdoret jo në mënyrën e drejtë të saj e që nuk ka ndërlidhje në mes të emrit dhe të emëruarës, siç janë mbiemrat. *Shembull:* Reshid (i drejtë), Salih (i mirë) Adil (i drejtë). Këto emra janë vënë për njerëzit si emërtim, pa marrë parasysh lidhjen e tyre me emrat e tyre.

Menkulë (Transformues): është emri i cili kalon prej kuptimit të gjuhësor në kuptimin e shariatit, ose të traditës si f.v.: **Fjala namaz**, gjuhësisht do të thotë lutje, e pastaj ka kaluar në kuptimin e formës së njohur të namazit. Kuptimi i parë është gjuhësor, kuptimi i dytë fjalë e drejtë e shariatit.

Kur e përdorin gjuhëtarët është fjalë e drejtë në kuptimin – dua, ndërsa fjalë alegorike në kuptimin e sheriatit dhe e kundërta,

Kur fukahatë e përdorin në kuptimin e sheriatit, atëherë në kuptim të tyre është fjalë e drejtë; ndërsa kur ta përdorin në aspekt gjuhësor, bëhet alegorike për ta.

Patjetër duhet të ketë ndërlidhshmëri në mes tyre, pra në mes të së transmetuarës dhe transmetuesit, sepse veprat dhe thëniet e posaçme të namazit nuk dalin nga korniza e lutjes dhe e përlutjes ndaj Zotit të Lartmadhëruar.

Në mes të fjalës alegorike dhe të fjalës së drejtë. Fjala e drejtë kuptohet nga dëgjimi i gramatikanëve, ndërsa sa i përket alegorisë, ajo patjetër duhet të ketë ndërlidhshmëri dhe fakt të posaçëm.

Esenciale të fjala është përdorimi i drejtë, ndërsa aksidentale (sekondare) është alegoria. Kur ajo të cilësohet si përdorim i fjalës së drejtë dhe alegorike, atëherë peshon dhe cilësohet si fjalë e drejtë në kuptim të parë, nga shkaku se alegoria është e kundërta e bazikes. Nëse dikush thotë: Pasurinë time e lë vakëf për fëmijët, fjala merr kuptimin e fëmijëve të drejtpërdrejtë, e nuk përfshin nipat (fëmijët e fëmijëve), nga shkaku se përdorimi i fjalës fëmijë për fëmijët e fëmijëve (nipave) është përdorim alegorik.

Mirëpo, fjala e drejtë nuk merret parasysh nëse është e papranueshme logjikisht, tradicionalisht, ligjesisht ose për shkak të vështirësisë së kuptimit të saj.¹³³

Shembull i vështirësimit: Kush përbetohet se nuk do të hajë prej Kidrit (lloj peme), ka gjëra të cilat lejohen prej asaj peme.

Shembull tjetër i vështirësimit: Kush përbetohet se nuk do të hajë nga kjo pemë, atëherë konsiderohet ajo çka rezulton, çka hahet prej fryteve të asaj peme. Nëse është lis (pemë) pa fryte (që nuk jep fryte), atëherë bartet në të holla që fitohen prej (shitjes së) asaj peme.

Shembull i traditës: Kush përbetohet se nuk do të hajë nga ky miell, konsiderohet ajo që prodhohet prej miellit, e në këtë rast është buka.

Shembull i alegorisë legislative; Kush përbetohet se nuk do të bëjë nikah (martesë) me të panjohur pa qëllim, atij i prishet përbetimi nëse bën prostitucion, sepse të larguarit nga ligji është i njëjtë me të larguarin nga tradita.

Dispozita e fjalës së drejtë

Fjala e drejtë ka tri dispozita:¹³⁴

E para: T’i jepet kuptimi për çka është thënë, pa marrë parasysh a është e përgjithshme apo e veçantë, a është ndalesore apo urdhërore, kur folësi e ka pasur apo nuk e ka pasur atë qëllim.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Bini në ruku dhe sexhde”** është forma urdhërore për fjalë të drejtë, për të rënë në ruku dhe sexhde. Secila prej tyre është e veçantë.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mos vritni njeriun të cilin Allahu ka ndaluar (të vritet), përpos në të drejtë”** është formë ndalesore, që do të thotë vrasja është e ndaluar. Kjo fjalë është specifike. Nëse njeriu e lëshon gruan, ose blen, ose shet, atëherë dispozitohet ashtu siç është, pa shikuar nijetin.

E dyta: Ndalohet ndalimi i kuptimit të fjalës. Nuk lejohet që fjala baba të mos e ketë kuptimin e babait, por thuhet për gjyshin se nuk e ka kuptimin e babait, sepse gjyshi është alegori e marrë prej fjalës baba. Kështu që për t’i thënë gjyshit baba lejohet të mos i jepet ky kuptim, përderisa fjala “baba” është fjalë e drejtë për babain, nuk mund të mohohet.

E treta: I jepet përparësi kuptimit të drejtë ndaj asaj alegorie, sepse alegoria nuk mund të paramendohet pa ndonjë shkak apo arsye; patjetër duhet të ekzistojë ndonjë arsye, e cila e bart kuptimin nga ajo esenciale në atë zëvendësuese, apo sekondare. Alegoria është zëvendësim i fjalës së drejtë.

Në bazë të kësaj, Ebu Hanifja mendon se fjala e drejtë ka përparësi të përdoret ndaj alegorisë, pra, duke vepruar me bazën. Kush përbetohet se nuk do të hajë mish, nëse përbetuesi është musliman., ai nuk e then premtimin nëse ha mishin e njeriut,

Dy nxënësit e tij (Sahibani) mendojnë të kundërtën.¹³⁵

2. Alegoria (El-Mexhaz – المجاز)

Definicioni i alegorisë.

Është fjalë e huazuar nga diçka për të cilën nuk është thënë, por që i përshtatet rastit apo për shkak të ndërlidhjes së veçantë.¹³⁶ Për të qenë alegoria e vërtetë, patjetër duhet pasur arsytim, i cili nuk jep mundësi që fjala të jetë e drejtë. *Shembull:* “Petritët i prishën busolat në aeroplanët e armikut dhe shkatërruan disa prej tyre”. “Egërsirat tona okupuan kështjellën në orët e vona të natës”. Që në të dy rastet fjalët **“petritët”** dhe **“egërsirat”** është e pamundur që të jenë fjalë në kuptim të drejtë.

Ndërlidhshmëria e alegorisë. Përdorimi i fjalës, por jo në kuptimin rrënjësor, detyron që të paraqitet ndërlidhshmëria në mes të kuptimit rrënjësor, për të cilin është përdorur fjala, dhe në mes të kuptimit tjetër, për të cilën është përdorur fjala, dhe quhet alegori që ka ndërlidhje me fjalën e ngjashme të huazuar; ndërsa ajo çka nuk ka lidhje me ngjashmërinë e huazuar, quhet alegori korrespondente.

Ndërlidhshmëritë e fjalës, të cilat barten prej kuptimit të drejtë në atë alegorik, janë të shumta e ato janë:¹³⁶

Ngjashmëri. *Shembull:* “Halidi është luan”, nga shkakut se nuk ka ngjashmëri në mes tyre në trimëri.

Të qenit paraprak. *Shembull:* “Filani shtrydh alkool”, që do të thotë: shtrydh rrush i cili shndërrohet në alkool.

Përgatitëse. Si emërimi i verës **“alkool”** nga shkakut se deh.

Zëvendësuese. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Pyete fshatin”**, që do të thotë pyeti banorët e fshatit.

Shembull tjetër: **“Dora e Allahut”**, që do të thotë fuqia e Allahut.

Në shembullin e parë ndajfolja e vendit ka pasur për qëllim ndajfoljen e mënyrës, ndërsa në shembullin e dytë ndajfolja e mënyrës ka pasur për qëllim ndajfoljen e vendit.

Pjesëzuese. Shembull: *“Gishtat e tyre i futnin në veshët e tyre nga frika e vdekjes”*, që do të thotë majat e gishtave të tyre.

Shkakore. Shembull: *“kemi parë ndihmën”*. Qëllimi është për pemët dhe perimet, të cilat janë rritur nga shkaku i shiut (ndihmës). Ndonjëherë përdoret e shkaktuara si zëvendësim i shkaktarit.

Shembulli: *“ju zbret juve prej qiellit furnizimi”*, do të thotë ju zbret shiu, i cili sjell furnizimin. Është përdorur emri i të shkaktuarës si zëvendësim i shkaktarit.

Shembull tjetër: *“Kam pirë mëkatin”*, që do të thotë: Kam pirë alkool, i cili më bën të jem me mëkat.

Fakti i alegorisë

Për të qenë alegoria e plotë (e drejtë) kushtëzohet që të ketë fakt, i cili nuk lejon të konsiderohet që ajo fjalë të jetë fjalë e drejtë¹³⁷, e kjo do të thotë: është ajo fjalë të cilën e përmend folësi (ligjëruesi) për ta përcaktuar kuptimin, për të cilin kuptim ai ka qëllim përdorimin e asaj fjale, përdorimin e fjalës së drejtë.

E para quhet: *“fakt i papërcaktuar”* dhe lejohet që ajo fjalë të konsiderohet edhe fjalë e drejtë, edhe alegorike.

E dyta quhet: *“fakt pengues”* dhe është posaçërisht për alegori.

Nëse fakti është fakt i fjalorit, pra prej fjalëve që quhet fjalor; por nëse është fakt i mënyrës, quhet mënyror.

Ndonjëherë fakti është konkret (i prekshëm), si f.v.: Ai që betohet se nuk do të hajë nga ky lis (pemë), ka për qëllim frytet e lisit, e jo vet lisin.

Ndonjëherë fakti është logjik. Shembull: *“Dhe përvetëso cilin të mundesh prej tyre”*. Nuk ka për qëllim urdhërimin për përvetësim, por ka qëllimin: nëse ke mundësi, përpiku ta përvetësosh.

Ndonjëherë fakti është fakt i traditës. *Shembull:* Autorizimi për shitblerje: ai blen monedha me vlerë të njëjtë, pra me të cilën veprojnë dhe e përdorin tradicionalisht.

Ndonjëherë fakti është fakt i sheriatit, si p.sh.: Autorizimi për pajtim (armiqësi), e cila fjalë përdoret për konflikt dhe negociata. Kjo fjalë nuk lejohet të kuptohet në aspekt të sheriatit në këtë kuptim. Por, kur të përdoret, përdoret me qëllim të përgjigjes në gjykatë si i pandehur. Pra, është fjalë e papërcaktuar ose përdorimi i fjalisë tërësore me qëllim të pjesës së saj.

Llojet e faktorëve

Fjala e drejtë kuptohet nga njëra prej pesë llojeve, e ato janë:¹³⁸

***E para:* Tregueshmëria për çka përdoret ose siç përdoret tradicionalisht.**

Shembull: Fjala “**namaz**”. Kuptimi i saj gjuhësor është “**lutje**”, pastaj në mënyrë alegorike për namazin e caktuar, i cili është ibadet,

Shembull tjetër: Fjala “**Haxh**” gjuhësisht do të thotë qëllim. Pastaj, në mënyrë alegorike përdoret për kryerjen e haxhit. Kjo nga shkakut se fjala është e vendosur që ta përdorin njerëzit për nevojat e tyre; pastaj ka kaluar në alegori dhe njerëzit e përdorin si fjalë në kuptim të drejtë.

Bazuar në këtë: Kush përbetohet për namaz apo haxh, nuk i pranohet asgjë tjetër përpos “namazit të caktuar” (*jo lutjes së rëndomtë*) dhe “haxhit në shtëpinë e shenjtë”.

Kush përbetohet se do të shkojë në shtëpinë e Allahut apo se do të heqë dorë nga rrobat e tij, e do ta shkelë oborrin e Qabes, atëherë shëndërrohet si alegori, e ajo është haxhi. “Sepse është detyrim i shkeljes së oborrit të Qabës dhe dhurimi i deles në Qabë”.

Kush përbetohet se nuk do ta hajë kokën, kjo ka të bëjë me kokën, e jo me diçka tjetër.

Kush autorizon dikë që të blejë dru për ngrohje, atëherë ka të bëjë me sezonën dimërore; nëse i autorizuar i blen drutë pas përfundimit të dimrit,

konsiderohet se i autorizuari nuk e ka kryer urdhrin e autorizuesit. Kjo është kështu pasi që veprohet njëjtë në praktikë.

E dyta: Tregueshmëria e fjalës për veten e tij. *Shembull:* Kush përbetohet se nuk do të hajë mish, nuk ka të bëjë me peshkun, edhe pse në të vërtetë është mish, nga shkak se mishi kompletohet me gjakun, e çka nuk ka gjak është çështje që përkufizohet në vetëvete. Kështu që nuk bën pjesë në të papërcaktuarën e fjalës mish, të cilën e tregon vet fjala për veten e saj.

E treta: Tregueshmëria e kontestit të fjalës. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“E, kush dëshiron le të besojë, dhe kush dëshiron le të mohojë, por Ne kemi përgatitur për zullumqarët (kriminelët) zjarr”**. Kuptimi i drejtë i urdhërorit lë të kuptojë se është e drejtë e zgjedhjes së besimit dhe të mohimit, por pasi që ka vazhduar ajeti, **“por Ne kemi përgatitur për kriminelët zjarr”**, atëherë bartet në alegori, pra **“vihet”** në thonjëza **“kush do, le të mohojë”**.

E katërta: Shikohet në atë se në çfarë mënyre e thotë folësi. *Shembull:* Dikush e thërret dikë në drekë për ushqim duke i thënë: **“Eja të drekojmë s’bashku”**. I ftuari përbetohet duke thënë: “Pasha Allahun nuk do të drekoj”. Fjala e drejtë tregon përgjithshmërinë. Ai e then premtimin për çdo drekim të mëvonshëm. Mirëpo, kjo fjalë me kuptim të drejtë është në atë se si e tregon folësi. Kështu që fjala përveçësohet vetëm në drekimin e thirrësit, e jo në drekimin e dikujt tjetër.

Shembull tjetër: Gruaja ngritet për të dalë, ndërsa burri i thotë: Nëse del, je e lëshuar. Kjo do të thotë se menjëherë shkaktohet shkurorëzimi.

E pesta: Tregueshmëria e mënyrës së fjalës, apo çka përmban fjala në vete. *Shembull:* Hadithi: **“Nuk ka dyshim se veprat (shpërblehen) sipas qëllimit”**.

Po ashtu, edhe hadithi: **“Është ngritur (mëkatimi) i umetit tim për shkak të lëshimit dhe harresës”**.

Kuptimi i drejtë në të dy hadithet i lihet mënyrës së kuptimit, sepse: kuptimi i hadithit të parë është i drejtë, ngaqë nuk ka vepër pa qëllim, megjithëse kjo është e vërtetë. Kuptimi i hadithit të dytë: nuk ka lëshim dhe harresë, pasi që të dyjat janë faktike për njerëzit, kështu që kalohet prej

kuptimit të drejtë në atë alegorik, por me anulim retorik duke e përcaktuar: dispozita e veprave dhe dispozita e lëshimit dhe harresave.

Alegoria në Kur'anin fisnik dhe në hadithë

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se ka ndodhur, sipas të gjitha gjasave, përdorimi i fjalëve alegorike në Kur'an dhe hadith.

Një pjesë e dijetarëve nuk e pranojnë mendimin se në Kur'an dhe hadith ka alegori¹³⁹, e prej tyre prof. Ebi Is-hak el-Isfajini, Ebu Bekri bin Davud el-Esfehani dhe edh-Dhahirju.

-Argumenti i shumicës absolute ilustrohet me shembuj sa vijon:

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe panë (gjetën) në të (atë fshat) një mur, i cili dëshironte të rrëzohej”**. Formën **“ishte lakuar për t'u rrëzuar”** e ka shprehur posaçërisht me ato që kanë dëshirë dhe ndjenja.

Po ashtu, thëniet e Zotit të Lartmadhëruar: **“Allahu u tall me ta”,**

“Më është flakosur koka ime bardh prej thinjave”,

“Shtrij mbi ta kraharorët e përulshmërisë me mëshirë”,

e shumë ajete të ngjashme me këto, si p.sh.: **“Mos e bën dorën tënde të shtrënguar në fytin tënd dhe as mos e shtrij të tërësishmen”**.

Pasi që alegoria ka ndodhur në Kur'an, ndodh edhe në hadith, sepse Kur'ani ka përparësi nga hadithi, edhe pse burimi është i njëjtë.

Ibn Davudi dhe ata që e pasojnë mendimin e tij argumentohen me dy çështje:

E para: Ngase përdorimi i alegorisë, edhe nëse është me argument, do të ishte zgjatimi i pa vlerë dhe i panevojshëm, po nëse është pa të, ky do të ishte ngatërrimi i qëllimit me diçka tjetër.

Kundërpërgjigja për këtë: Sa i përket alegorisë, ky argument nuk ka ngatërrim, por është i nevojshëm dhe me vlerë, sepse mundet që fjala me kuptim të drejtë të jetë e rëndë gjuhësisht, si p.sh.: përdorimi i fjalës **“HANFEKIKË”** për **“DAHIJEN”** (për mendimin e mirë), ose nëse është kuptimi i saj i keq apo nënçmues, si p.sh.: përdorimi i fjalës **“Gait”** (nevojë natyrore) për **“Harraetin”**, ose me përdorimin alegorik të arrihet një shprehje tjetër, si p.sh.: për puthje e të ngjashme, si kontakt seksual, etj.

Kjo nuk do të ishte arritur me fjalën me kuptim të drejtë. Ose: kur alegoria përdoret për hiperbolizim. *Shembull:* Selami dhe përshëndetja për një kuvendim të lartë, ose sqarim më të fortë, kur folësi dëshiron të shprehë diçka madhështore, si p.sh.: “Pash luanin duke gjuajtur”; këtu është hiperbolizim, i cili nuk do të arrihej poqëse thuhet: “Pashë një njeri i cili i gjasonte luanit me trimëri”.

E dyta: Nëse Allahu i Lartmadhëruar përdor alegori, do të thuhet se **“Është përdorur alegori”**. Ndërsa të gjithë janë të pajtimit se nuk thuhet kështu.

Kundërpërgjigjja e kësaj është se emrat e bukur të Allahut, siç është i njohur janë TEVFKIJE (Kuptimpajtuese) dhe nuk thuhet pa pasur leje, e aty nuk ka leje.

Përgjithësimi i alegorisë

Hanefijtë mendojnë se: Alegoria nëse është fjalë e përgjithshme. Te fjala alegorike përgjithësimi është i njëjtë, sikurse te fjala me kuptim të drejtë, pasi që nuk ka pengesë, dhe natyrshmëria e fjalës e kërkon ashtu.

Shafijtë mendojnë se; alegoria nuk ka përgjithësim, ashtu që fjala alegorike është më shumë e përkufizuar se sa fjala e drejtë.¹⁴¹

Burimi i mospajtimit është lloji i tregueshmërisë së alegorisë, nga shkaku se Shafijtë mendojnë se tregueshmëria e fjalës në kuptim alegorik ka kuptimin e domosdoshmërisë, e cila përkufizohet sa e lejon përkufizimi i saj. Përdërisa Hanefijtë nuk mendojnë se ka kuptim domosdoshmërie, por është mënyrë, e cila tregon kuptimin e fjalës së drejtë, e ndonjëherë është më e fuqishme se fjala e drejtë.

Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: Mos shitbleni një SAA (masë) me dy SAA (dy masa) është mënyrë e shprehjes së fjalës alegorike, nga shkaku se kuptimi i saj është: **“Mos shitbleni masën e një SAA me masën e dy SAA-ve”**.¹⁴²

Tek Hanefijtë ky hadith është i përgjithshëm, që do të thotë se përfshin çdo masë tjetër, pa marrë parasysh a është shitblerja e llojit ushqimor apo jo, si f.v.: **Gipsi**. (material ndërtimor), Shafijtë mendojnë se nuk është me kuptim të përgjithshëm, por është posaçërisht me gjërat ushqimore, për

shkak të hadithit të përgjithshëm të thënies së Pejgamberit s.a.v.s.: **“Mos shitbleni ushqim me ushqim, përpos nëse janë të masave të njëjta”**.

Dispozita e alegorisë

Ekzistojnë dy gjurmë të fjalës alegorike.

E para: Të ekzistuarit e çështjes për çka është alegorizuar, ashtu siç është te dispozita e fjalës së drejtë, pa marrë parasysh se a është alegoria specifike apo e përgjithshme, dhe e merr kuptimin për atë që është dëshiruar, pra edhe e merr kuptimin e ri.

E dyta: Të lejuarit e zhvleftësimit të kuptimit të drejtë pasi të quhet (titullohet) fjalë alegorike. *Shembull:* Nëse ndonjërit i thuhet: Gomar, lejohet që të zhvleftësohet dhe të thuhet: **“Në të vërtetë ai nuk është gomar”** (por vetëm titullohet ashtu). Ose: nëse thuhet: **“Halidi është luan”**, lejohet që të thuhet: **“Në të vërtetë ai nuk është luan”** (por vetëm titullohet ashtu). Kështu që prej shenjave të alegorisë është mohimi i vërtetë i fjalës. Ndërsa, te fjala e drejtë është e kundërta.

Nuk lejohet të thuhet për të pangopurin **“Nuk është njeri”**. Përderisa te fjala e drejtë nuk mund të mohohet në asnjë çast e emëruara apo e titulluara. Nuk lejohet kur të thuhet se **“Ky është luani”**, e pastaj të thuhet se: **“Ky nuk është luani”**.

Usulijnët janë unanim në atë se alegoria ka përparësi ndaj dykuptimëshit dhe është më e dobishme se fjala e bartur.¹⁴³

Te Hanefijtë, alegoria ka përparësi edhe ndaj përemrit dhe anulimit retorik. Nëse fjalia në të njëjtën kohë mund të ketë edhe kuptim të dykuptimëshit edhe të alegorisë, i jepet përparësi alegorisë ndaj dykuptimëshit; sepse është më i përhapur se dykuptimëshi dhe më i qëndrueshëm dhe nga shkaku se po të mos kishte argument dykuptimëshi, mbetet i pakuptuar dhe se nuk e tregon çështjen e dëshiruar, gjë që e kundërta është te alegoria. Edhe nga shkaku se argumenti te dykuptimëshi është më i fshehtë dhe është vështirë që të arrihet te kuptimi i dëshiruar, nëse veç ekziston argumenti; e nëse nuk ekziston argumenti kthehet në fjali me kuptim të drejtë. Te alegoria gjithmonë mund të veprohet me fjalën.

Shembull: fjala: “**NIKAH**” është e mundur që të ketë kuptimin e “kontaktit seksual” në kuptim të drejtë dhe në kuptim të “aktit të kurorëzimit” në kuptim alegorik, ose që të ketë që të dy kuptimet; atëherë i jepet përparësi alegorisë, sepse është më e përafërt.

Shkaku pse alegoria ka përparësi nga kuptimi i bartur (dytësor) është se te fjala e bartur mund t’i shfuqizohet kuptimi, ndërsa te alegoria jo. *Shembull:* Fjala “**Salat- namaz**”.

Muëtezilët thonë se është fjalë e bartur, e cila ka kuptimin e lutjes me veprime të posaçme.

Shumica absolute e dijetarëve thonë se përdoret për veprime të posaçme vetëm me kuptim alegorik. Kështu që, në këtë rast, alegoria ka përparësi.

Shkaku pse alegoria ka përparësi ndaj anulimit retorik është se alegoria është më shumë e përhapur.

Shafijtë thonë se janë të një rangu (pra të barabarta). Anulimi retorik është i një rangu me alegorinë, nga shkaku se secili prej tyre ka nevojë për argument, i cili e pengon të ligjëruarin ta kuptojë fjalën qartë. *Shembull:* Nëse zotëriu i thotë robit të tij, i cili është me vite më i vogël: “**Ky është biri im**”, është e mundur që të ketë kuptimin retorik, që do të thotë rob i liruar prej tij, për shkak se ka lindur nga robëresha e tij. Por, mund të ketë edhe kuptimin e anulimit retorik, siç thuhet zakonisht për më të voglin, e atëherë nuk lirohet.

Alegoria zëvendësues i fjalës së drejtë

Alegoria është sekondare, ndërsa fjala e drejtë primare, nga shkaku se alegoria nuk e merr titullimin përderisa të bëhet e pamundur që të veprohet me fjalën e drejtë. Kjo është arsyeja pse alegoria ka nevojë për argument. Ndërsa fjala e drejtë¹⁴⁴ nuk ka nevojë për argument. Mirëpo, dijetarët e medhhebit Hanefij, rreth mënyrës se si e zëvendëson alegoria fjalën e drejtë, kanë dy mendime:

Ebu Hanife thotë se: Alegoria zëvendëson fjalën e drejtë, në drejtim të fjalimit e jo në drejtim të dispozitës, nga shkaku se drejtimi i dispozitës është primare (baza). Kështu që të shprehurit e fjalës në mënyrë alegorike bëhet zëvendësimi i fjalës me shprehje të drejtë, nga shkaku se fjala e drejtë dhe alegoria janë attribute të shprehjes (fjalës). Në këtë janë unanimit të gjithë

dijetarët gramatikanë se nuk janë attribute të kuptimit. Për këtë arsye e kanë bërë alegorinë zëvendësim i fjalës së drejtë në shprehje. Nëse për trimin thuhet: **“Ky është luan”**, ky është zëvendësim i fjalës me thënien **“Ky është luan”**, pra për Luanin, e tek pastaj titullohet dhe merret vendimi për trimëri, duke pasur për bazë vërtetësinë e vetë fjalës e jo si zëvendësim i diçkaje, njësoj sikurse merret vendimi i fjalës së drejtë, duke u bazuar në vërtetësinë e fjalës.

Dy studentët e Ebu Hanifës (Sahibani) mendojnë se zëvendësimi është në drejtim të dispozitës, nga shkaku se qëllimi është në vetë dispozitën, e jo në vetë shprehjen. Të merret parasysh zëvendësimi dhe lidhja për çka është qëllimi, siç është në këtë rast shprehja (fjala). Në rastin konkret për trimërinë **“Ky është luan”** qëllimi është që të zëvendësohet me diçka, i cili vërteton trimërinë, nga shkaku se qëllimi bazë i fjalës është dispozita.

Mendimi i Imamit Ebu Hanife është se të marrit për bazë fjalën (shprehjen) si zëvendësim ka përparësi, nga shkaku se atributi i fjalës, çkado që të jetë alegorike apo fjalë e drejtë, ashtu edhe veprohet.

Nga ky mospajtim rezulton se nëse një njeri i thotë robit të tij, i cili është më i moshuar, **“Ky është biri im”** Me këtë fjalë i jepet kuptimi për lirinë e tij në mënyrë alegorike:

Sipas mendimit të Ebu Hanifes, ai rob lirohet, sepse ky formulim i fjalisë në të vërtetë e ka këtë kuptim. Nëse shikohet në përputhshmëri të rregullave gjuhësore, nuk konsiderohet mahi dhe tallje, por është alegori nga lloji i përmendjes së një çështjeje, që ka qenë, dhe ka për qëllim ndodhjen e tanishme. Ndërsa,

Sipas mendimit të Shafijut dhe dy studentëve të Ebu Hanifës, zhvleftësohet dhe konsiderohet tallje dhe se nuk rezulton kurrfarë dispozite, sepse në të vërtetë, realiteti nuk lejon që të merret ndonjë vendim, nga shkaku se më i madhi në vite nuk mund të jetë djali i atij, i cili është më i vogël dhe këtu nuk lejohet të jetë alegori, pra që të lirohet, përpos nëse vërtetohet dispozitivisht; ndërsa, këtu, dispozitivisht nuk është e vërtetë dhe rob, vetëm për shkak të kësaj fjale, nuk lirohet. Me fjalë të tjera, nuk lirohet vetëm me këtë formulim të fjalisë.

Nga zëvendësimi i alegorisë së fjalës së drejtë rezultojnë dy çështje:¹²⁵

E para: Kur ka mundësi që fjalës, te kuptimi i fjalës së drejtë, nuk mund t'i jepet kuptimi alegorik, nga shkaku se dega nuk mund të jetë para

bazës, mirëpo kur është e pamundur t'i jepet kuptimi i drejtë, sepse zakonisht është e panjohur legjislativisht apo tradicionalisht, atëherë i jepet kuptimi alegorik nga shkaku se praktikimi i fjalës ka përparësi nga mospraktikimi i saj. Edhe më herët e kam përmendur shembullin ku është e pamundur t'i jepet fjalës kuptimi. Kjo rregull është e regjistruar në gazetën (v.61) ku thuhet: ***“Kur është e pamundur që fjalës t'i jepet kuptimi i drejtë, i jepet kuptim alegorik”***.

Përderisa kuptimi i drejtë i fjalës është i mundshëm, nuk i jepet kuptim alegorik. Alegoria është e njohur.

Te Ebu Hanifja, kuptimi i drejtë ka përparësi, ndërsa te dy studentët e tij dhe te Karafiju i medhhebit Malikij, alegoria ka përparësi. Kush përбетohet se nuk do të hajë nga kjo hinta (Lloj bime), sipas Ebu Hanifes, ai e ka thyer betimin nëse ha nga ajo, ndërsa te dy studentët, nuk e ka thyer betimin. Të gjithë janë pajtuar se e thyen betimin nëse ha nga qulli i saj (brumi) ose buka e saj.

E dyta: Nëse është e pamundur t'i jepet kuptim fjalës, ajo fjalë konsiderohet e pakuptimtë. Kjo do të thotë se, nëse është e pamundur t'i jepet kuptim i drejtë ose alegorik, ajo nuk përdoret dhe konsiderohet tallje. Pakuptimshmëria ose mund të jetë konkrete, ose sheriative.

Shembull i të parës: Nëse deklaron dikush për dikë, i cili është moshatar me të, se është djali i tij.

Shembull i të dytës: Nëse një njeri deklaron se motra e tij ka dy hise prej pasurisë së lënë nga prindërit e tij.

E treta: Hanefijtë dhe Mutekeliminët thonë: Nuk lejohet që të njëjtës fjalë, në të njëjtën kohë, t'i jepet kuptimi edhe i drejtë, edhe alegorik, nga shkaku se fjalia e drejtë është baza, ndërsa alegoria huazimi. Kuptimi për fjalën është i njëjtë, sikurse rroba për njeriun. Fjala e drejtë është sikurse rroba e pronarit të vet, ndërsa alegoria është sikurse rroba e huazuar. Për këtë arsye, është e pamundur të jetë (edhe e pronësuar, edhe e huazuara) në të njëjtën kohë. Sikurse që është e pamundur që një rrobë, të cilën dikush e ka veshur, që në të njëjtën kohë të jetë edhe e pronësuar, edhe e huazuar.

Duke u bazuar në këtë, kanë thënë se fjala e Zotit të Lartmadhëruar në ajetin ***“Ev Lamestumu-nisaë”*** ka për qëllim “kontaktimin seksual”, e jo

“prekjen me dorë”, sepse, janë pajtuar, qëllimi është kontaktimi seksual, saqë me këtë tekst lejohet tejumumi për xhunubin. Kështu në këtë fjalë nuk mund të bashkohen edhe kuptimi i drejtë, edhe alegorik, pasi që në kuptimin alegorik është kontaktimi seksual (prekja e dy organeve seksuale), e nuk e ka qëllimin e fjalës së drejtë: “prekje me dorë”. Pasi që qëllimi është alegorik, atëherë kuptimi i drejtë anashkalohet.

Nëse një njeri lë testament për fëmijët e filanit, ndërsa ai ka fëmijë dhe fëmijë të fëmijëve, atëherë fëmijëve të fëmijëve nuk u takon asgjë nga testamenti, sepse ato janë vetëm fëmijë në aspektin alegorik. Për këtë arsye, bëhet ndarja e testamentit vetëm për fëmijët, për shkak se nuk mund të bashkohet alegoria me fjalën e drejtë dhe nga shkak se kur është për qëllim fjala e drejtë, atëherë anashkalohet alegoria.

Kur i jepet besa armikut për baballarët, nuk bëjnë pjesë gjyshërit, ashtu siç nuk bëjnë pjesë gjyshet kur i jepet besa për nënat, nga se qëllimi është të fjala e drejtë, e jo të alegoria.

Shafijjtë dhe Muhadithinët thonë se: lejohet bashkimi i alegorisë dhe fjalës së drejtë në të njëjtën kohë, për shkak se nuk ka ndonjë pengesë dhe për shkak se lejohet përjashtimi i ndonjërit kuptim prej tyre, kur të praktikohet fjala. Në thënien e Zotit të Lartmadhëruar **“Ev Lamestumun-nisae”** nuk ka “prekjen me dorë” dhe “kontaktimin seksual”. Argument për këtë është: lejohet përjashtimi i njëres prej tyre, sikurse të thuhet **“Ev Lamestumun-nisae”**, të jetë vetëm “prekja me dorë”(e jo kontaktimi seksual).

E katërta: Të gjithë dijetarët janë pajtuar se lejohet që të përdoret fjala me kuptim alegorik, ndërsa kuptimi i drejtë të jetë një njësi prej njësive të saj. Ky është parimi i përgjithësimit të alegorisë. Kjo do të thotë: qëllimi është i përgjithshëm, që përfshin edhe alegorinë, edhe kuptimin e drejtë së bashku. **Shembull:** Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju janë ndaluar juve nënat tuaja”**. Në ndalesë marrin pjesë edhe gjyshet, pasi që alegoria është e përgjithshme. Këtu është përdorur fjala: **“nënë”**, e në esencë është alegori që përfshin edhe nënën edhe gjyshen.

Shembull tjetër: Përdorimi i fjalës këmbë për hyrje, përfshin edhe ecjen, por edhe nëse bëhet hipur në ndonjë kafshë, apo automjet.

Synimet e alegorisë apo dobitë e saj

Fjala e drejtë është bazike, ndërsa, siç sqaruam, fjala alegorike është zëvendësimi i saj. Kalimi në alegori bëhet për ndonjë arsye, ose për shkak të dhënies kuptim fjalës.¹⁴⁶

Sa i përket përdorimit leksikor, ka shumë arsye:

Që alegoria të jetë më e butë dhe më e ëmbël, si p.sh. përdorimi i fjalës “bashqe” për “varrin”, ose për të ngritur një lloj, një kategori nga lloji, apo kategoria tjetër, siç është e njohur në sintaksë (Belaga).¹⁴⁷

Sa i përket përdorimit kuptimor, po ashtu, ka shumë arsye, e prej tyre:

Që të jetë alegori më prioritare se fjalë e drejtë, kur kihet për qëllim madhërimin ose nënçmimin, stimulimin ose dëshpërimin.

Për njeriun injorant thuhet: “Ky është kafshë”, pra për ta nënçmuar.

Për pijet thuhet: “Ky ujë është jetë”, për ta lavdëruar,

Për ushqimin thuhet: “Është helm”, nëse është qëllimi për të treguar se nuk është i mirë.

Ndonjëherë alegoria bëhet për të shtuar sqarimin. Shembull: kur thua: “E pashë luanin duke gjuajtur”. Kjo është më sqaruese për trimëri se sa kur të thuash: “E pashë trimin”.

Ndonjëherë alegoria përdoret për zbutjen e fjalës. Qymyr, gacat përvëluese. Ose të thuash: Deti prej miskut, valët prej ari.

Llojllojshmëria e alegorisë

Alegoria është shumëllojëshe, e ato janë:

E para: Përdorimi i një teksti në vend të një teksti tjetër, si f.v.: përdorimi i infinitivit në vend të veprorit (aktivit). *Shembull:* Drejtësi në vend të të drejtë.

- Përdorimi i ndajfoljes në vend të foljes, ose edhe e kundërta,
- përdorimi i veprorit (aktivit) ose pasivit në vend infinitivit.
- Përdorimi i aktivit në vend të pasivit.
- Përdorimi i llojit të foljes aktive “*feilë*” në vend të “*mefulë*”.

- Përdorimi i lajmit në vend të kërkesës,
- Përdorimi i shumësit në vend të pakicës,
- Përdorimi i gjinisë femërore në vend të gjinisë mashkullore dhe e kundërta.

Prej llojeve të alegorisë është edhe dominimi. *Shembull: “O ju, të cilët keni besuar”*. Në të, në mënyrë alegorike, përfshihen edhe besimtares për shkak të dominimit të tyre në shoqëri.

E dyta: Përdorimi i pjesëzës gjinore, pa pasur kuptimin e vërtetë. Si f.v.: përdorimi i pjesëzës **“Fi”** për kuptim të pjesëzës **“ALA”** për ngritje, lartësi. Si shembull: thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Do t’ju lidhim e kryqëzojmë në trupa të hurmave”**, pra fjala nuk është në brendi të hurmave por në pjesën e jashtme të hurmave.

Anulimi retorik është lloj alegorie, sipas mendimit më të mirë të dijetarëve. Ndërsa sa i përket përforcimit, dihet se ajo është për fjalën e drejtë, sepse si përforcuesi, si e përforcuara e kanë një kuptim, ndërsa sipas mendimit prioritar: pseudonimi është mesi i alegorisë dhe fjalës së drejtë. Kur fjala përdoret për kuptim të drejtë dhe tregon se ajo është domosdoshmëri (e natyrshme), fjalia është e drejtë. Mirëpo, kur fjala përdoret në kuptim jo të drejtë, si f.v.: përmend diçka të domosdoshme, por ka për qëllim diçka tjetër, është alegori.

Përderisa përdorimi i shprehjes në fillim të fjalisë, e cila e ka vendin në fund të fjalisë në renditje të fjalëve, e vërteta është se nuk quhet alegori, sepse alegoria është kalimi i fjalës prej një bregu në bregun tjetër, ndërsa përparësi i fjalës, e cila meriton mëvonësimin, nuk është alegori

3. E qarta (Es-sarih - الصريح)

Edhe alegoria, edhe fjala e drejtë ndahen në:

1. Fjalë të qartë dhe

2. Fjalë pseudonuse

- Fjala e drejtë, e cila përdoret shpesh dhe nuk rrallësohet, quhet fjalë e qartë.

- Fjalë e drejtë, e cila shumë rrallë përdoret dhe anon në anën e alegorisë, quhet **pseudonim**.

- Alegoria, e cila shumë shpesh përdoret, quhet **e qartë**, ndërsa,

- Alegoria, e cila rrallë përdoret quhet **pseudonim**.¹⁴⁸

Definicioni i fjalës së qartë:

E qartë është fjala e cila kuptimin e ka të qartë, është e sqaruar saktësisht, për shkak të përdorimit të shumtë dhe të vazhdueshëm të saj, pa marrë parasysh a është ajo fjalë alegorike apo e drejtë.¹⁴⁹ Me fjalë të tjera, është fjalë në të cilën nuk ka asgjë të fshehur, për shkak të përdorimit të shumtë dhe të vazhdueshëm të saj, pa marrë parasysh a është alegorike apo e drejtë. Kur një kontraktues thotë: Kam shitur, kam blerë dhe jam martuar. *Shembull të alegorisë*: Kamë ngrënë këtë pemë, pra qëllimi i qartë është ngrënia e fryteve të asaj peme.

Kuptimi i fjalës së qartë është i pastër, ashtu që nuk ka nevojë që dëgjuesi të lodhet dhe të angazhohet për ta kuptuar, pa marrë parasysh a përdoret në kuptim të drejtë apo jo të drejtë, siç është rasti në alegori të shpeshtë. F.v.: Nuk pi nga ky liqen, pra ka kuptimin **“ujin e liqenit”**. *Shembull tjetër*: Nuk ha nga kjo hurmë, pra frytet e hurmës.

Shihet, pra, se këto janë alegori të shpeshta, të cilat kuptohen pa ndonjë angazhim të madh.

Dispozita e fjalës së qartë

Dispozita e fjalës së qartë: Vendoset ligji i sheriatit prej saj, ose realizohet qëllimi i saj që nga momenti kur të flitet, pa u ndalur në nijetin, pra pa shikuar çfarë qëllimi ka pasur ta thotë atë fjalë, me atë kuptim apo me tjetër kuptim.

Ligjësohet obligueshmëria pa marrë parasysh se ajo fjalë a është alegorike apo me kuptim të drejtë. Kush i thotë gruas së vet “Ti je e shkurorëzuar” ndodh shkurorëzimi, pa marrë parasysh a e ka pasur qëllimin e shkurorëzimit apo jo, sepse kjo është prej fjalëve të drejta.¹⁵⁰

Kush thotë: Ta shita këtë send dhe blerësi e pranon, plotësohet akti dhe kalon sendi në pronësi të blerësit nga shitësi. Shitësi ka drejtë në të hollat e blerësit.

Në të folur, bazike është fjala e drejtë, sepse tematika e saj është të kuptuarit.

Fjalia e qartë asgjëson njollat që prishin tregueshmërinë; për këtë kanë thënë: Përballë fjalës së qartë nuk merret parasysh çka ka pasur të tregojë folësi (përpos asaj çka ka thënë). Vendosja e dorës në diçka tregon pronësimin e saj, përderisa nuk sillet argumenti për akuzuesin se ai send është pronë e tij. Kur të vërtetohet me argumente, vendoset pronësimi në favor të tij. Dhe, i merret sendi tjetrit e i dorëzohet akuzuesit, sepse argumenti e sqaron, ndërsa vendosja e dorës është tregueshmëri dhe kështu nuk merret për bazë tregueshmëria përballë fjalës së qartë.

4. Pseudonimi (El-Kenajetu - الكناية)

Definicioni i pseudonimit

Pseudonimi është fjalë ku brenda saj fshihet qëllimi dhe nuk mund të kuptohet pa argumentim, pa marrë parasysh në është qëllimi në kuptimi të drejtë apo alegorik.¹⁵¹ Kur njeriu i thotë gruas së vet: **“Kalo në idet”**, me qëllim të shkurorëzimit, quhet pseudonim, sepse kuptimi i vërtetë i kësaj fjale është ideti dhe llogaridhënia.

Ndërsa, në këtë rast është alegori shkurorëzimi, i cili shkak është ideti, pra llogaritja e idetit. Kështu, nëse burri i thotë gruas **“Ti je bain”** e cila fjalë burimin e ka për ndarje, mirëpo është përdorur në mënyrë alegorike, bëhet ndarja bashkëshortore. Kështu pra, fukahatë e kanë llogaritur fjalën **“Haram”** dhe **“bain”** prej alegorive të shkurorëzimit. Nuk ndodh shkurorëzimi pa mjet dhe nuk kuptohet qëllimi, përpos të ndonjë argumenti i cili tregon ndodhinë.

Te Hanefijtë konsiderohet shkurorëzim i përhershëm

Te Shafiijtë konsiderohet i përkohshëm (me të drejtë kthimi).

Pseudonimi është më gjithëpërfshirës te Usulijinët se sa te morfologët, sepse përfshin edhe fjalën në kuptim të drejtë, edhe alegorinë. Përderisa te morfologët pseudonimi është e kundërta e alegorisë.

Pseudonimi ndryshon nga fjala e fshehur, sepse pseudonimi nuk kuptohet pa e ditur qëllimin, por qëllimi kuptohet me argument; ndërsa te fjala e fshehtë dihet qëllimi, por te fjala e fshehtë fshihet qëllimi për shkak të paraqitjes së ndonjë pengese në formulim të fjalisë.

Shkaku është se te definicioni i pseudonimit është shtesë për përforcimin e vet fjalisë, pra largimin e fshehtësisë për të treguar qëllimin dhe qartësimin nëpërmjet të ndonjë fjale të rrallëpërdorur, ose përqendrimin e temës te vetë dëgjuesi nëpërmjet fjalës më të mprehtë. ose nëpërmjet të ndonjë argumenti e të ngjashme.

Largimi i mjegullisë bëhet për të zbuluar fshehtësinë te pseudonimi nëpërmjet interpretimit dhe sqarimit.

Dispozitat e pseudonimit

Dispozita e pseudonimit: Nuk merret vendimi pa u sqaruar qëllimi apo pa pasur argument i cili tregon gjendjen. Pra, nuk është obligative të veprohet me të, përpos kur dihet qëllimi apo tregueshmëria e gjendjes, sepse qëllimi tregon kuptim të dyfishtë. Për këtë arsye nuk bëhet obligative dispozita, përderisa nuk mënjanohet kuptimi i dyshimtë me argument¹⁵². Pra, në të ka të meta në sqarimin e domosdoshëm, e për këtë arsye nuk merret vendim, përderisa nuk mënjanojen pikat e dyshimta, siç është rasti në HUDUDË dhe KEFARAT (dënime me kompensim). Vetëpranuesi nuk dënohet me fjalë pseudonuese, përderisa vet nuk e sqaron. Nëse hajni thotë: **“E kam marrë”**, ai quhet uzurpues dhe nuk i prehet dora, e po ashtu nuk dënohet për shpifje ndaj grave të ndershme, si p.sh. Te Hanefijtë dhe te Hanbelijtë nëse shpif ndokush me fjalë pseudonuese, si f.v.: “U arrit në mes tyre lidhja e gjakut”, “Babai im nuk është prostitut dhe as nëna ime nuk është prostitute”, ngase haptazi mohohet prostitucioni në bazë, mirëpo mund të përdor fjalë pseudonuese për babain, sepse lidhja e gjakut për babain është arritur nëpërmjet prostitucionit.

Prej fjalëve tërthore për vjedhje: Nëse një njeri thotë: **“Nuk jam hajn”** duke dashur që të akuzojë folësin, nuk rezulton asnjë dispozitë fjala e tij për folësin.

“Fjalë tërthore” është fjala e cila tregon diçka nëpërmjet të të kuptuarit, jo prej fjalës së drejtë e as alegorike. Kjo do të thotë të përmendësh diçka tjetër, e të kesh për qëllim diçka tjetër.

Nëse njeriu thotë për gruan e tij **“ti je haram për mua”** apo **“Ti je bain”**, apo **“shko te familja jote”** nuk ndodh shkurorëzimi, përderisa nuk sqarohet nijeti, apo shfaqet ndonjë argument që arsyeton nijetin e shkurorëzimit, nga shkaku se dispozita e fjalës pseudonuese nuk zbatohet, përpos me nijet të folësit apo tregueshmërisë së gjendjes, për shkak se është fshehur kuptimi dhe qëllimi.

Përderisa te fjala e qartë merret vendimi, edhe nëse folësi ka folur pa atë qëllim, për shkak të qartësisë së kuptimit, dhe nuk jep mundësi alternative që të kuptohet ndryshe.

Klasifikimi i tretë

Në bazë të tregueshmërisë së fjalës në kuptim, shikohet qartësia e fshehtësia e kuptimit dhe kategoritë e qartësisë e të fshehtësisë.

Shikuar në qartësinë dhe fshehtësinë e kuptimit dhe kategoritë e tyre, fjala klasifikohet në:

Tregueshmëri të qartë dhe tregueshmëri të fshehtë

Tregueshmëria e qartë – quhet fjala e cila tregon kuptimin në atë formë saqë nuk ka nevojë të hulumtohet ndonjë arsyetim nga jashtë.

Tregueshmëria e fshehtë – quhet fjala e cila fsheh kuptimin e vet nga natyrshmëria e saj apo nga ndonjë faktor i jashtëm dhe nuk kuptohet përpos nga ndonjë argument tjetër. Edhe fjala e qartë, edhe ajo e fshehtë, kanë kategori në qartësim dhe fshehtësi. Fjalët e qarta: disa prej tyre janë më të qarta se të tjerat. Po ashtu, fjalët e fshehta: disa prej tyre janë më të fshehta se të tjerat. Për këtë arsye, fjala e qartë ka kategoritë e saj; Po ashtu, edhe fjala e fshehtë ka kategoritë e saj.

Kategoritë e fjalës së qartë janë katër:

- **E dukshme,**
- **tekstuale,**
- **sqaruese dhe**
- **definitive.**

Për nga qartësia, ***Definitivja*** ia tejkalon të gjitha kategorive tjera; më e dobëta në qartësi është e dukshmja. Më e fortë në qartësi është tekstualja; edhe më e fortë interpretuesja, pastaj definitivja. Ky kategorizim është kështu, nga shkaku se është e mundur që fjala të konvertohet nga kuptimi i saj dhe të pranojë shfuqizimin, apo jo.

Kategoritë e fjalës së fshehtë janë:

- **E fshehta,**
- **E turbullta,**
- **Globalja dhe**
- **E paqarta.**

Këto dallojnë për nga kategoria e fshehjes. Më e fshehtë është fjala e fshehtë, më shumë dallohet e turbullta, pastaj globalja dhe e fundit e paqarta.

Këto katër lloje qëndrojnë përballë katër llojeve të sipërpërmendura.¹⁵³

E fshehta qëndron përballë **të qartës**,

E turbullta qëndron përballë **tekstuales**,

Globalja qëndron përballë të **interpretuarës**, ndërsa

E paqarta qëndron përballë **definitives**.

Llojet e fjalës së qartë dhe tregueshmëria

Nëse fjala nuk lejon që ajo të interpretohet e as të shfuqizohet, ajo e ka nivelin më të lartë të kuptimit dhe të qartësisë dhe quhet **Definitive**.

Nëse fjala nuk lejon që të ketë kuptim tjetër, përpos qëllimit të saj, dhe nuk e lejon të interpretohet ndryshe dhe tregon tregueshmëri të prerë, pra, nuk lejon që të specifikohet e as të interpretohet, por pranon që të shfuqizohet, quhet **e interpretuar**.

Nëse fjala ka mundësi që të ketë kuptimin e atij qëllimi që ka mundësi të specifikohet, të interpretohet dhe të shfuqizohet, mirëpo është e thurur që të ketë kuptimin që është thënë për atë qëllim, quhet **Tekstuale**.

Nëse fjala tregon atë për të cilën është thënë, por thurja tregon se nuk është thënë për atë qëllim, ka mundësi të interpretohet dhe të shfuqizohet, por në kohën e zbritjes, quhet **e qartë (e dukshme)**. Kjo e fundit është e nivelit më të ulët të kthjelltësisë.

Ka dallim në mes të tekstuales dhe të dukshmes, sepse fjala e cila thuhet dhe thuret për atë që vetë fjala tregon, atë për çka është thënë, quhet **tekstuale**. Dallimi në mes të tekstuales dhe të interpretuarës është se te tekstualja sqarimi kuptohet prej thënësit (folësit), ndërsa te fjala e interpretuar kuptohet drejtpërdrejt prej vetë fjalës.

Dallimi në mes të të interpretuarës dhe fjalës definitive është se e para pranon të shfuqizohet, ndërsa e dyta nuk e pranon shfuqizimin.

Para se t'i sqaroj këto lloje, do të sqaroj:

- Kuptimin e interpretimit,
- Rrethanat dhe fushat e interpretimit,
- Llojet e interpretimit dhe
- Kushtet e interpretimit.

Definicioni i të interpretuarës

Interpretim, gjuhësisht do të thotë *komentim*.

Në terminologji të Usulijinëve do të thotë: Lakimi i fjalës nga kuptimi i jashtëm, me mundësi që ta ketë atë kuptim, por me argument të fuqishëm që e forcon atë kuptim; pa tjetër duhet të interpretohet me argument që e fuqizon atë kuptim, sepse në esencë nuk e ka atë kuptim, obligative është që të veprohet me të dukshmen. Prej shembujve të të interpretuarës është: përcaktimi i të papërcaktuarës, specifikimi i përgjithësorit dhe veçimi nga përgjithësimi i saj.

Nga ky shkak dijetarët kanë bërë dallimin në mes të fjalës interpretuese dhe komentuese. Ata thonë:

Fjalë komentuese: është të sqaruarit e kuptimit të fjalës në mënyrë jo të prerë, ndërsa:

Fjala interpretuese: është të sqaruarit e kuptimit të fjalës në mënyrë të prerë.

Prej fjalëve interpretuese ka fjalë (interpretime), që janë të vërteta dhe të pranueshme, dhe ka fjalë (interpretime), që janë jo të vërteta dhe të pranueshme.

E interpretuara e plotë dhe e pranuar quhet fjala të cilës i jepet kuptimi që e ka, por që nuk është i dukshëm, duke pasur mundësi që ajo fjalë ta ketë atë kuptim, por me argumente që e forcojnë atë.

Fusha e interpretimit

Interpretimi bën pjesë në dy lloje të teksteve:

E para: Tekstet e dispozitave obliguese. Sepse mundësitë qëndrojnë dhe janë evidente në ta, muxhtehidi mbështetet në interpretimin gjuhësor dhe në kuptim të sheriatit, ashtu që të ketë mundësi aprovimin e dispozitave të sheriatit prej saj.

E dyta: Tekstet e akaidit. Si cilësi të Zotit të Lartmadhëruar fillimi i sureve me shkronja të alfabetit, si f.v. “**Elif Lam Mim**”, “**Ha mim**”, “**Kaf**” “**Sad**” etj etj.

Kushtet e interpretimit

Për të qenë interpretimi i vlefshëm duhet të plotësohen kushtet në vijim:

a. Që fjala të jetë prej fjalëve që pranon interpretimin, si fjala e dukshme dhe tekstuale të Hanefijt, ndërsa nuk bën pjesë fjala komentuese e as definitive. Shndërrimin e përgjithësorit nga përgjithësori dhe veçimin në disa njësi të saj me argument, quhet interpretim i pranuar, nga shkaku se përgjithësori lejon specifikimin.

Shëndërrimin e të papërcaktuarës në të përcaktuar me argument, quhet interpretim i pranuar nga shkaku se e papërcaktuara lejon përcaktimin e saj. Shëndërrimin e kuptimit të drejtë në fjalë alegorike me argument të pranuar quhet interpretim i drejtë, sepse lejohet që fjalës t’i jepet kuptim alegorik me argument. *Shembull:* Pagesa e kundërvlerës së deles, e cila është vaxhib, t’i jepet zekati i asaj dele nga delet të cilat nuk kullosën, duke u bazuar me hadithin: **Në bagëtinë kullotëse, në çdo katërdhjetë dele, vaxhib është të jepet një dele (zekat).** Arsyetim i kësaj është se Ligjvënësi dëshiron mbulimin e nevojës së të varfërve, edhe pse interpretimi është larg te Ebu Hanifja.

Shembull tjetër: Shndërrimi i fjalës së shitblerjes nga kuptimi i drejtë në fjalën dhuratë, pasi që ekziston argumentimi i shpronësimit dhe i pronësimit falas.

b. Që interpretimi të mbështetet në interpretim të shëndoshë, i cili e shndërron fjalën nga kuptimi i dukshëm në kuptim tjetër, por që ai argumentim të jetë prioritar ndaj fjalës së dukshme në tregueshmëri, sepse bazike është që të veprohet me fjalën e dukshme, sepse:

- Fjala e përgjithshme mbetet në përgjithshmërinë e saj dhe nuk specifikohet në disa njësi të saj, përpos se me argument.

- Fjala a papërcaktuar mbetet e papërcaktuar dhe nuk përcaktohet, përpos se me argument.

- Urdhërori mbetet obligativ deri sa të sillet argumenti që të kalohet në dispozitën e pëlqyeshme ose këshilluese, ose në ndonjë dispozitë tjetër.

- Fjala e dukshme e ndalesës disponon haramin dhe ashtu veprohet, përderisa tregohet (paraqitet) argument për transformimin e saj me mekruh.

c. Që interpretuesi i tekstit të interpretuar të jetë kompetent për interpretim dhe të përputhet me interpretimin që lejohet gjuhësisht, ose tradicionalisht, ose që e lejon praktika dhe sheriat. Interpretimi i fjalës “**Kur’e**” në kuptim alegorik është interpretim i shëndoshë, nga shkaku se fjala ka mundësi të ketë qëllimin e kuptimit alegorik. Përgjithësoni ka mundësi të specifikohet, përderisa interpretimi që nuk ka qëllim menstruacionin apo pastrimin është i papranueshëm, sepse po të lejohej ashtu, atëherë do t’i jepet fjalës mundësi më e madhe se sa e lejon.

Llojet e interpretueses

Interpretuesja është dy llojesh.

1. Interpretimi larg nga të kuptuarit është interpretimi i cili nuk është i mjaftueshëm të argumentohet me argumentim më të skajshëm.

Shembull: Kur Pejgamberi s.a.v.s. i thotë Gejlan Thekafijut, i cili kishte pranuar Islamin, ndërsa ishte i martuar me katër gra: **Mbaj katër gra, ndërsa shkurorëztoj tjerat.**¹⁵⁴

Po ashtu, kur Pejgamberi s.a.v.s. i thotë Fejruz Dejlemijut, i cili kishte pranuar Islamin, mirëpo ishte i martuar me dy motra: **Mbaje cilën të duash prej tyre, ndërsa një të shkurorëztoj.**¹⁵⁵ Dukshëm shihet në vazhdimësinë e martesës, e jo ripërsëritjen e martesës. Mirëpo Hanefijtë e interpretojnë

çështjen për mbajtjen prej fillimit të grave, nëse martesë e tyre ka qenë e përmbledhur në një akt të kurorëzimit, ndërsa mbajtjen e katër të parave, nëse kurorëzimi është bërë i njëpasnjëshëm. Thënia: **Mbaj katër** ka për qëllim rifilloje martesën me katër prej tyre. Thënia **mbaje cilën të duash** do të thotë: Rifilloje martesën me njërën prej tyre.

Ky interpretim është larg nga të kuptuarit, ngase Gejlani dhe Fejrui veçsa e kanë pranuar Islamin dhe nuk kanë pasur njohuri për dispozitat e sheriatit.

Dukshmëria e fjalës **“mbaj”** është vazhdimësia, e jo rifillimi i martesës. Po të kishte pasur Hadithi për qëllim rifillimin, Muhamedi s.a.v.s.do ta kishte sqaruar me fjalë kuptimplote.

Shembull tjetër: Interpretimi i Hanefijve në thënien e Zotit të Lartmadhëruar në kompensimin e DHIHARIT¹: **“Ushqeni gjashtëdhjetë të varfër”**. Në këtë ajet qëllimi është të ushqyerit me ushqim gjashtëdhjetë të varfër, sepse qëllimi është plotësimi i nevojës. E kjo lejon që një varfanjak të ushqehet me ushqim gjashtëdhjetë ditë. Interpretohet se lejohet të anashkalohet numri gjashtëdhjetë, pra gjashtëdhjetë varfanjak. Anashkalimi ka ndodhur nga shkak se **“të ushqyerit”**, i cili është shpërndarja e kompensimi në gjashtëdhjetë individë, nuk është qëllimi vetëm të ushqyerit e një individi.

Shembull tjetër: Hanefijtë e kanë interpretuar hadithin **“Në çdo dyzet dele një dele”**. Thonë: Me **“dele”** qëllimi është vlera e një deleje, sepse qëllimi i obligueshmërisë së zekatit është plotësimi i nevojës së të varfrit. E kjo arrihet edhe me dele, por edhe me vlerën e një dele.

2. Interpretimi i përafërt me të kuptuarin. Është interpretimi i cili mjafton të vërtetohet me argumentim minimal. Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, kur të ngriheni ju për të falur namaz, pastroji fytyrat tuaja”**. Fjala **“kur të ngriheni”** është anuar nga dukshmëria e saj në kuptim të përafërt, e ai është qëllimi (nijeti) për faljen e namazit dhe dëshira për të hyrë në namaz. Argument për këtë është se Ligjvënësi nuk kërkon abdesin nga të ngarkuarit pas ligjësimi të namazit, sepse abdesi është kusht i të konsideruarit të namazit i vlefshëm, e kushti ekziston para të kushtëzuarës.

Shembull tjetër: Hadithi që e transmeton Bejketiju nga Shefiiju për thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos t’i zbulojnë bukuritë e tyre, përpos asaj çka shihet”**, ka thënë: përpos fytyrës dhe shuplakat e duarve deri në nyje. Shafiiju e ka interpretuar pjesën e ajetit **“fytyrën dhe shuplakat deri në nyjë”**. Këtij interpretimi i ka dhënë përparësi duke u bazuar në hadithin e Aishes kur Pejgamberi s.a.v.s. i ka thënë Esmës bijës së Ebu Bekri Sidikit: **Oj Esmë: Kur gruas (femrës) i vijnë menstruacionet, nuk lejohet t’i shihet asgjë prej trupit, përpos kësaj dhe kësaj - dhe ka sinjalizuar në fytyrën dhe shuplakat e duarve deri në nyje.**¹⁵⁶

Llojet e fjalës së dukshme dhe tregueshmëria e saj te Ebu Hanife

Fjala e dukshme

Definicioni i fjalës së dukshme: Fjalë e dukshme quhet fjala prej së cilës duket kuptimi i dëshiruar nga dëgjuesi me vetë formulimin e saj, pa shikuar në ndonjë argument të jashtëm dhe pa u thelluar në analizë të thellë, pa marrë parasysh a është formuluar për të pasur kuptimin e atij qëllimi, apo jo.¹⁵⁷

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, frikësojuni Zotit tuaj”**.

Shembull tjetër: **“Prostitutën dhe prostitutin shkopone në lëkurëzim”, “Hajnit dhe hajneshës preuani duart e tyre”**.

Këto shembuj dhe të ngjashme, quhen fjalë të dukshme se qëllimi kuptohet nga dëgjuesi dhe nga vetë formulimi, sepse është thurur për të sqaruar qëllimin e kuptimit të vet fjalës. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe e ka lejuar Allahu shitblerjen dhe e ka ndaluar kamatën”**. Kuptimi i dukshëm i këtij ajeti është: **“të lejuarit e shitblerjes, dhe të ndaluarit e kamatës**. Mirëpo nuk është thurur për të treguar këtë kuptim, por është thurur si kundërpërgjigje ndaj atyre që kanë thënë se shitblerja është njësoj si kamata. Ka zbritur ajeti për t’i përgënjeshtruar ata, pra është thurur për të mohuar ngjashmërinë në mes tyre. Vërehet se: edhe

shitblerja, por edhe kamata janë fjalë të përgjithshme, që kanë mundësi të specifikohen dhe lejohen që të shfuqizohen deri në përfundim të shpalljes.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar **“Martohuni me ato gra që janë të lejuara prej juve, me nga dy, me nga tri dhe me nga katër”**. Dukshëm tregon të lejuarit e martesës, mirëpo ky ajet nuk është thurur për atë qëllim, por është thurur për të sqaruar lejimin e poligamisë. Fjala **“çka u lejohet”** është fjalë e përgjithshme dhe lejohet specifikimi.

Dispozita e fjalës së dukshme: Është vaxhib të veprohet me kuptimin që tregon, në mënyrë të prerë, të sigurt, pa marrë parasysh se fjala a është e përgjithshme apo e veçantë, përpos nëse paraqitet ndonjë argument që lejon të lakohet kuptimi i saj, ose duke u paraqitur ndonjë kuptim tjetër, ose nëse paraqitet ndonjë argument që shfuqizon atë fjalë.

Nëse është i përgjithshëm mund të specifikohet. Zoti i Lartmadhëruar në mënyrë të përgjithshme ka thënë: **“Dhe e ka lejuar Allahu shitblerjen”**. Ndërsa Pejgamberi s.a.v.s. e ka specifikuar kur ka thënë: **“Ndalohej shitblerja mashtruese,¹⁵⁸ dhe për shitblerjen që njeriu nuk e ka në disponim sendin shitblerës”**.¹⁵⁹

Ne edhe më herët veç kemi sqaruar nëse fjala specifikuese është e mundur që të ketë qëllimin me kuptim alegorik për të.

Nëse është i papërcaktuar mund të përcaktohet. Shembull të përcaktimit: **“Dhe është lejuar për ju përpos kësaj”**, por që të mos jenë më shumë se katër, ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“me nga dy, me nga tri dhe me nga katër”**. Me hadithin ku Pejgamberi s.a.v.s. ka ndaluar martesën me gruan dhe hallën e saj, ose me tezën e saj.¹⁵⁹

Fjala tekstuale

Definicioni i fjalës tekstuale: Është fjalë që është më e thekshme në sqarim se fjala e dukshme me argument, e cila shkon së bashku me fjalën nga folësi. Nuk ka diçka që obligon tregueshmërinë e fjalës së dukshme, pa iu bashkangjitur ai argument,¹⁶⁰ pra shtimi i sqarimit nga dukshmëria e saj nuk vjen nga formula e fjalës, por në kuptim të shqiptuesit të asaj fjale, ashtu që qëllimi i folësit është se ai dëshiron ta tregojë edhe një kuptim shtesë dhe e thur fjalën në fjali me argument tjetër.

Fjala tekstuale mund të definohet edhe në formë tjetër: -Është fjalë e cila tregon kuptimin e vet në tregueshmëri të qartë, por që lejon dhe është e mundur të interpretohet e të specifikohet dhe pranon të shfuqizohet deri në përfundimin e shpalljes. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe Allahu ka lejuar shitblerjen dhe ka ndaluar kamatën”**. Kjo tregon se shitblerja dhe kamata nuk janë të barabarta dhe sqaron dallimin në mes të shitblerjes dhe kamatës nga aspekti i lejimit dhe i ndalimit. Kuptimi i dukshëm i ajetit është të lejuarit e shitblerjes dhe të ndaluarit e kamatës. Mirëpo, kjo çështje dhe ky kuptim është i njohur para zbritjes së këtij ajeti dhe është tekstualizuar për të bërë dallimin në mes tyre. Kjo fjalë në fjali është thurur për këtë kuptim. Argument për këtë është se ka zbritur si kundërpërgjigje ndaj jehudive kur ka thënë, siç tregon Kur’ani: **“Vërtetë shitblerja është e ngjashme me kamatën”**.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Martohuni me çka u është e lejuar prej grave me nga dy, me nga tri dhe me nga katër”**.

Dukshëm shihet se martesë është e lejuar, por është tekstualizuar me **“lejimin e poligamisë”** dhe është përkufizuar me katër gra. Për këtë çështje dhe për këtë kuptim është thurur kjo fjalë. Argument është se më vonë Zoti i Lartmadhëruar ka thënë në kontest **“Dhe nëse frikësoheni se nuk do të jeni të drejtë, atëherë me nga një”**, që tregon se qëllimi i ajetit është kuptimi i dytë, pra të lejuarit e poligamisë për deri në katër gra e jo më shumë.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Shkurorëzoni ata në afatin e pritjes (idetit) të tyre”**. Dukshëm tregon ajeti që njeriu të mos e lëshojë gruan më shumë se një herë. Është teksti i cili sqaron kohën kur është sunet, nëse dikush dëshiron të shkurorëzojë gruan e tij, ngase fjala është formuluar për atë kontest. Siç tregohet nga hadithi prej Ibn Umerit: se ai e ka shkurorëzuar gruan e tij derisa ishte me menstruacion. Këtë ia tregon Umeri Pejgamberit s.a.v.s. Pejgamberi i Allahut i thotë: ***Thuaj (djalit) le ta kthejë gruan, ose le ta shkurorëzojë deri sa ajo të jetë e pastër ose shtatzënë.***¹⁶¹

Shembull tjetër: Tregueshmëria e thënies së Zotit të Lartmadhëruar: Pas testamentit të cilin e ka lënë testament ose borxhit. Që do të thotë borxhi dhe testamenti kanë përparësi ndaj trashëgimisë.

Shembull tjetër, tregueshmëria e ajetit: **“Vjedhësit ose vjedhëses le t’u priten duart e tyre”**. Për prerjen e dorës së vjedhësit.

Tregueshmëria e ajetit: **“Prostitutën dhe prostitutin, secilin shkopone me nga njëqind lekë kurzime (shkopinj)”**. Tregon për obligueshmërinë e shkopimit të prostitutës. Këto tregueshmëri në këto ajete janë formuluar të tregohen në këtë mënyrë nga lloji i tekstit.¹⁶²

Dispozita e fjalës tekstuale: Dispozita e tekstit është dispozitë e qartë: obligueshmëria e të vepruarit me atë kuptim, i cili rezulton prej qëllimit të vetë fjalës dhe lidhshmërisë së saj e që ka mundësi të interpretohet nëse është fjalë specifike, e nëse është e përgjithshme lejohet të specifikohet, e po ashtu ka mundësi të shfuqizohet. Mirëpo këto mundësi nuk kanë mbështetje në argumente, dispozitimi është i sigurt dhe i prerë, përpos kësaj mundësia e interpretimit të fjala tekstuale është më e largët se të fjala e dukshme.

Obligueshmëria e fjalës tekstuale është e njëjtë si të obligueshmëria e fjalës së dukshme, që do të thotë se nuk ka dallim në mes tyre, nga aspekti i dispozitimit, sepse të secila është obligim të veprohet. Mirëpo, të fjala tekstuale është më e qartë dhe më e plotë se të fjala e dukshme, që do të thotë më lehtë kuptohet qëllimi i folësit. Kjo kuptohet kur të bëhet krahasimi dhe përputhshmëria në mes të fjalës së dukshme dhe fjalës tekstuale. Fjala tekstuale është më e favorshme se fjala e dukshme. Dallimi në mes tyre qëndron vetëm nga aspekti i të kuptuarit të kuptimit prej secilës prej tyre. Shkalla e të kuptuarit të fjala tekstuale është më e lartë se shkalla e të kuptuarit të fjala e dukshme.

Shembull ku fjala tekstuale është ndryshuar nga kuptimi i saj i mëhershëm. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju është ndaluar cofëtina dhe gjaku”**. Është tekstualizur ndalimi i cofëtines dhe i gjakut. Mirëpo, kjo fjalë nuk ka për qëllim absolut, sepse ka vazhduar definimi me ajetin tjetër ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Prej asaj çka më është shpallur, nuk shoh prej ushqimeve çka është e ndaluar, përpos nëse është cofëtinë ose gjak rrjedhës”**.

E sqaruara

Definicioni i të sqaruarës:

Është fjalë e cila tregon kuptimin me tregueshmëri shumë më të qartë se fjala tekstuale dhe fjala e dukshme, saqë nuk lejon mundësi që të interpretohet dhe të specifikohet, por që lejon mundësinë e shfuqizimit në epokën e shpalljes.¹⁶³ *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar në dënimin për shpifjen ndaj grave të ndershme: **“Dhe ata të cilët shpifin gratë e ndershme, pastaj nuk sjellin katër dëshmitarë, shkoponi me tetëdhjetë shkopinj”**.

Po ashtu thënia e Zotit të Lartmadhëruar për dënimin e prostitutit: **“Prostitutën dhe prostitutin shkopone, secilin prej tyre, me nga njëqind shkopinj”**.

Secila fjalë prej fjalës **“tetëdhjetë”** dhe **“njëqind”** janë fjalë të sqaruara, sepse janë fjalë të numërimit të caktuar, ndërsa numri i caktuar nuk lë mundësi që të shtohet ose të pakësohet.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Luftoni idhujtarët që të gjithë”**. Fjala **“që të gjithë”** e mbyll derën e mundësisë së specifikimit të së përgjithshmes, e cila fjalë është **“idhujtarët”**. Urdhërori **“luftoni ata”** është fjalë tekstuale, por është e mundur që të jetë qëllimi për disa prej tyre. Përderisa u është bashkangjitur **“që të gjithë”**, nuk lejohet specifikimi i disa prej tyre.

Kështu vijmë në konkludim se fjala e sqaruar është fjalë apo shprehje, të cilën e pason vendimi apo sqarimi i komentimit dhe është bërë më e sqaruar se tekstualja. Kjo sqarohet duke treguar qëllimin nëpërmjet formulimit, jo prej kuptimit prej fjalës së folësit.

Sqarimi përfundimtar: është sqarimi që mbyll rrugën e specifikimit të fjalës, nëse është fjalë e përgjithshme, dhe mbyll rrugën e të kuptuarit si alegori e që lejohet interpretimi nëse është fjalë specifike. Kështu, sqarimi e bën të fuqishëm, siç ishte rasti me ajetin: **“Dhe luftoni idhujtarët që të gjithë”**. Ky është sqarim i fuqishëm dhe deklarativ.

Shembull tjetër: Kur burri i thotë gruas së tij: Shkurorëzoje veten njëherë. Fjala **“një herë”** e mbyll derën që të jetë e shkurorëzuar më shumë se një herë.

Sqarimi i interpretimit: -Është sqarimi i cili heq fshehtësinë (mbulesën) që e rrethon fjalën dhe e bën të qartë. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ranë në sexhde melaqet në tërësi, të gjithë së bashku”**. Fjala **“melaqe”** është fjalë e përgjithshme, ka mundësi që të specifikohet, sepse është shumës i shquar me **“EL”** dhe tregon përgjithësinë, mirëpo ka mundësi që të specifikohet, që të jetë e mundur që disa prej melaqeve nuk kanë rënë në sexhde. Mirëpo, kur ka thënë **“që të gjithë në tërësi”**, mbyll derën e specifikimit. Ky është sqarim deklarativ. Mirëpo, kur ka thënë **“së bashku të gjithë”** nuk lë hapësirë që të jetë e mundur sexhdeja e tyre ndaras. Ky është sqarim komentues. Ka komentuar sexhden e tyre dhe ka ndërprerë mundësinë e interpretimit **“ndaras”**.

Ndonjëherë komentimi mund të jetë fjalë globale e ligjvënësit që sqaron se nuk lejohet të dilet nga natyrshmëria e saj globale e komentuar, e cila nuk mund të interpretohet ndryshe. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtetë njeriu është krijuar bukëshkelës, nëse e kaplon e keqja, ankohet, ndërsa kur ta kaplojë e mira, pengon, përpos falësve”**.

Fjala në ajet **“Helua-bukëshkelës”** është fjalë globale për shkak të kuptimit dhe përdorimit shumë të rrallë. Pastaj Zoti i Lartmadhëruar e ka sqaruar dhe ka dhënë komentim të prerë menjëherë pas kësaj fjale, duke thënë: **“kur ta kaplojë”**. Prej këtij lloji janë fjalët: namaz, zekat, haxh e të ngjashme, të cilat Ligjvënësi i ka bartur prej kuptimit gjuhësor në kuptim të posaçëm të ligjit të sheriatit që i ka sqaruar Pejgamberi s.a.v.s. me fjalët e tij dhe me veprat e tij. Për namazin ka thënë: **“Faluni ashtu siç më shihni duke u falur”**.¹⁶⁴

Për haxhin: **“Rregullat e haxhit merrni nga unë”**. Me hadithe të shumta ka sqaruar nisabin e zekatit dhe rregullat e tjera.¹⁶⁵

Dispozita e të sqaruarës

Dispozita e të sqaruarës është më e fuqishme se dispozita e tekstuales dhe e të dukshmes. Është i domosdoshëm të vepruarit me të në mënyrë të prerë, ashtu siç thuhet, dhe nuk lë mundësi të interpretohet apo të specifikohet, por mbetet mundësia e shfuqizimit, por nëse forcohet sqarimi dhe më nuk mbetet për t’u shfuqizuar dhe bëhet fjalë definitive.

Me një fjalë: Dispozita e të sqaruarës: Obligueshmëria e të vepruarit me të në mënyrë të prerë, pa pasur mundësi të interpretohet e as të

specifikohet, por që ka mundësi të shfuqizohet vetëm në kohën pejgamberike, nëse dispozita është e pjesshme që pranon shfuqizimin, nga se koha e shfuqizimit është e përkufizuar vetëm në kohën e Pejgamberit s.a.v.s. dhe të zbritjes së shpalljes. Përderisa pas vdekjes së Pejgamberi s.a.v.s. dhe ndërprerjes së shpalljes, ligjet e sheriatit në Kur'an dhe në sunet të bëhen të definuara (fuqishme), ashtu që nuk lejohet shfuqizimi dhe zhvleftësimi.

E qarta definitive (El-Muhkem)

Definicioni i të qartës definitive.

Është fjalë, e cila me formulimin e saj tregon kuptimin në mënyrë aq të qartë saqë nuk jep mundësi as të interpretohet, as të specifikohet, e as të shfuqizohet edhe në kohën e Pejgamberit s.a.v.s., e as pas tij.¹⁶⁶

Këtu përfshihen ligjet bazike dhe parimore të fesë, si p.sh: Bazat e besimit në Zotin xh. sh, melaqet e Tij, librat e Tij, pejgamberët e Zotit dhe ditën e fundit. Prej atyre ligjeve është: **“Vërtetë Allahu është i ditur për çdo gjë”**.

Ngjashëm është edhe me bazat e vlerave dhe rregullave të etikës, të cilat i gjykon drejt mendja e shëndoshë, si f.v: drejtësia, barazia, përmbushja e premtimit, emaneti, mirësjellja ndaj prindërve dhe lidhja farefisnore dhe të kundërtat e vlerës së moralit (poshtërsia), si f.v: padrejtësia, rrena, shkelja e të drejtave të njerëzve, thyerja e premtimit, tradhtia, keqsjellja ndaj prindërve dhe ndërprerja e lidhjeve farefisnore.

Po ashtu përfshin ligjet parciale, të cilat cilësohen si të përhershme, si f.v: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nuk ju takon (nuk ju lejohet) juve ta mundoni të Dërguarin e Allahut, as kurrë të martoheni me gratë e tij”**.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar për shpifësit ndaj grave të ndershme: **“Mos pranoni dëshmitë prej tyre kurrë”**.

Po ashtu thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Xhihadi është çështje e kaluar prej se më ka dërguar Allahu e deri sa ta vrasë i fundi i umetit tim dexhallin”**.¹⁶⁷

E qarta është dy llojesh

1. E qarta definitive vetvetiu: Është fjala që qartësia definitive buron nga vetë teksti. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtetë Allahu është i ditur për çdo gjë”**. Cilësia e diturisë së Allahut është e përhershme, pa fillim nga vet Allahu, dhe kjo nuk ka mundësi të shfuqizohet, sepse nuk guxon të mohohet asnjë cilësi e Allahut.

2. E qartë definitive nga tjetri: Është fjala e cila bëhet definitivisht e qartë prej ndonjë shkaku, i cili gjendet jashtë tekstit. Këtu bëjnë pjesë tekstet të cilat kanë humbur shpresat që të shfuqizohen dhe për shkak të ndërprerjes së shpalljes apo përfundimit të shpalljes, apo ndërrimit të jetës së Pejgamberit s.a.v.s. Ligjet, pra, rezultojnë prej jashtë tekstit, jo nga vetë teksti. Këtu bëjnë pjesë katër llojet e fjalës së qartë: E dukshmja, tekstualja, e sqaruara e plotë dhe definitivja.

Dispozita e të sqaruarës definitive

Obligohet të veprohet me të në mënyrë të prerë, pa kurrfarë vonimi a luhatjeje, sepse nuk mund të ketë përveç se atë kuptim që ka dhe nuk pranon as shfuqizimin e as zhvleftësimin, si dhe as ndërrimin, pa marrë parasysh, as në kohën pejgamberike, për shkak se kuptimi i saj i fjalës nuk lejon që të ketë kuptim tjetër apo formë tjetër në të ardhmen, as pas Pejgamberit s.a.v.s., ngase askush nuk ka të drejtë të shfuqizojë e as të zhvleftësojë diçka pas Pejgamberit s.a.v.s.

Përfundim – Që të gjitha llojet, si: e dukshmja, tekstualja, e sqaruara dhe e sqaruara definitive vendosen dhe dispozitohen në mënyrë të prerë ose të sigurt, ky është parim thelbësor. Mirëpo, secila prej tyre ndonjëherë tregon tregueshmëri të dyfishtë, nëse ka argument që tregon ndryshe.¹⁶⁸

Kontrastimi dhe dhënia përparësi këtyre llojeve

Këto katër lloje të fjalëve: e dukshmja, tekstualja, e sqaruara e plotë, dhe e sqaruara definitive nuk janë të së njëjtës kategori të dukshmërisë së tyre dhe fuqisë së tregueshmërisë së qëllimit prej tyre. Më e fuqishmja dhe më e qarta është: e qarta definitive, pastaj e sqaruara, më pas tekstualja, e mandej e dukshmja. Nëse ka mospërputhje dhe kundërshtim mes tyre, i

jepet përparësi tekstuales ndaj së dukshmes dhe të sqaruarës së plotë, ndaj tekstuales dhe së dukshmes, ndërsa e sqaruara definitive ka përparësi ndaj të gjitha të tjerave, nga shkaku se kur ndodh kundërshtimi, i jepet përparësi më të fortës ndaj më të dobëtës.

Shembull të kundërshtimit në mes të dukshmes dhe tekstuales:¹⁶⁹

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ju është lejuar juve përpos këtyre”** dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe martohuni me gratë, të cilat janë të lejuara për ju, me nga dy, me nga tri dhe me nga katër”**.

Ajeti i parë është fjalë e dukshme se lejohet të martohet njeriu me më shumë se katër gra,

Ajeti i dytë është fjalë tekstuale, i cili e përkufizon deri në katër dhe e ndalon me më shumë se katër gra. Kështu që këto dy fjalë (ajete) janë në kundërshtim mes vete. Kështu i jepet përparësi tekstuales, ngase tekstualja është më e fuqishme se e dukshmja.

Të vepruarit me më të qartën dhe me më të fuqishmen është prioritare ndaj tjetrës, më të dobëtës, dhe nga shkaku se kur bëhet bashkimi i dy argumenteve, atëherë bëhet bartja e të dukshmes, p.sh, në argument tjetër që përputhet në tekstualen.

Shembull i kundërshtimit në mes të tekstuales me të sqaruarën:

Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Mustehada (gruas së cilës i vazhdon gjakderdhja pas menstruacionit apo lehonisë) merr abdes për çdo namaz”**¹⁷⁰, ndërsa në një transmetim tjetër Pejgamberi s.a.v.s. i ka thënë Fatime bintu Xhashit: **“Merr abdes në kohën e çdo namazi.”**

Hadithi i parë është fjalë tekstuale, e cila tregon obligueshmërinë e abdesit për mustehadën për çdo namaz, edhe nëse është në pyetje brenda një kohë të namazit.

Hadithi i dytë është i sqaruar, e i cili nuk lë hapësirë të interpretohet në obligueshmëri të abdestit për kohë të namazit, qoftë edhe brenda asaj kohe falen shumë namaze tjera.

Kështu, pra, që të dy hadithet janë në kundërshtim në mes tyre, pasi që hadithi i dytë është i shëndoshë, i jepet përparësi të dytit se është fjalë e sqaruar, ndërsa fjala e sqaruar është më e qartë dhe më e fuqishme se tekstualja.¹⁷¹

Kundërshtimi në mes të sqaruarës dhe të sqaruarës definitive

Disa dijetarë kanë tërhequr vëmendjen se nuk ka raste të tilla.

Disa të tjerë kanë sjellë shembullin ku Zoti i Lartmadhëruar ka thënë për çështjen e dëshmitarëve **“Dhe le të dëshmojnë të drejtit nga mesi juaj”**. Me fjalën tjetër Zoti i Lartmadhëruar: **“Dhe mos pranoni prej tyre kurrë dëshmi”** kur ka treguar për dënimin e shpifësve ndaj grave të ndershme.

Ajeti i parë është i sqaruar dhe nuk lejon që të interpretohet ndryshe, përpos pranimin të dëshmisë nga dëshmitari i drejtë, e kjo tregon se i pranohet dëshmia të dënuarit për shpifje, nëse pendohet, sepse ai është i drejtë pas pendimit. Ndërsa,

Ajeti i dytë është definitivisht i sqaruar, pasi që definitivisht kurrë nuk i pranohet dëshmia, e kjo do të thotë se nuk i pranohet dëshmia, edhe nëse pendohet dhe i jepet përparësi të dytës, sepse është definitive ndaj të parës, e cila është vetëm e sqaruar e plotë. Kështu që të dënuarit për shpifje nuk i pranohet dëshmia, edhe nëse pendohet.

Shembuj të kundërshtimit në mes të definitives dhe tekstuales

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ju është lejuar juve (martesa), përpos këtyre”** dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar për gratë e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Juve nuk ju takon ta mundoni të dërguarin e Allahut, e as të martoheni kurrë me gratë e tij, pas tij”**. dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Martohuni me çka është e lejuar për ju prej grave”**.

E para është e sqaruar definitive, e cila tregon ndalesën me martesë me gratë e Pejgamberit s.a.v.s.

E dyta është e qartë, të lejuarit me të gjitha gratë, pa përjashtim.

Në këtë rast i jepet përparësi të sqaruarës definitive, sepse është më e fuqishme se e qarta.

Vërehet se dhënia përparësi vjen në pyetje kur të vendosen në peshojë në mes të dy ajeteve, ose në mes të dy haditheve, ndërsa nëse nuk janë të së njëjtës kategori, nuk ka kundërshtim dhe nuk ka prioritet, si f.v. kundërshtim në mes të ajetit dhe hadithit, sepse atëherë i jepet përparësi vetëm ajetit. *Shembull:*

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse e shkurorëzon, nuk i lejohet atij, përderisa nuk martohet me ndonjë burrë tjetër”**, dhe hadithi: **“Nuk ka kurorëzim pa kujdestarin”**.¹⁷²

Hadithi është fjalë tekstuale, ku femra nuk lejohet të martojë veten e saj, e nuk i jepet përparësi ndaj ajetit.

Llojet e fjalës së qartë te shumica absolute

Ato që sqaruam më sipër janë llojet e fjalëve të qarta te Hanefijtë, ndërsa te shumica absolute e Shafijve janë vetëm dy lloje. E qartë dhe tekstuale e përfshijnë fjalën, e cila është fjalë që nuk është globale.¹⁷³

E qarta te shumica absolute e dijetarëve. Te shumica absolute e dijetarëve fjala e qartë është fjala e cila ka mundësi të interpretohet. Me fjalë të tjera: tregon kuptim të dyshimtë, ose tregon kuptimin që ka përparësi, pa marrë parasysh nëse këto tregueshmëri burojnë nga burimi gjuhësor, si tregueshmëria e përgjithësorit për të gjitha njësitë e tij, ose burim tradicional, si tregueshmëria e namazit në shëritatë tregon për fjalët dhe veprat specifike. Kjo përfshin që të dyjat, pra edhe të dukshmen, edhe tekstualen te Hanefijtë. Kur fjala shëndërrohet nga kuptimi i saj i jashtëm dhe qëllimi është t'i jepet kuptimi prioritar, quhet fjalë e interpretuar.

Dispozita e fjalës te shumica absolute e dijetarëve: Veprohet me tregueshmërinë e saj dhe nuk lejohet të anashkalohet, por të veprohet me interpretimin e shëndoshë.

Tekstualja te shumica absolute e dijetarëve: Tekstualja është fjala, e cila nuk lejon mundësi të interpretohet ose është fjala, e cila tregon për kuptim me tregueshmëri të prerë dhe nuk mund t'i jepet kuptim tjetër kurrësi, si tregueshmëria e emrit **“Muhamed”**, i cili është emër i përveçëm për ndonjë person. Kjo, pra, është sikurse fjala sqaruese te Hanefijtë.

Dispozita e tekstuales: Veprohet me tregueshmërinë e saj në mënyrë të prerë dhe nuk lejohet të anashkalohet, përpos nëse shfuqizohet.

Përderisa definitivja, te shumica absolute e dijetarëve, përfshin edhe tekstualen, edhe të qartën, pa marrë parasysh a tregon tregueshmëri të dyshimtë apo të prerë.

Fjala e interpretuar, te shumica absolute, nuk është e përhapur në ndonjë kuptim të caktuar, siç është e përhapur te Hanefijtë.

Imam Shafiju në librin e tij **“El Um”** e ka përdorë këtë shprehje si kuptim gjuhësor. Ai thotë: Hadithi: **Atë çka e ujit qielli, një e dhjeta** është globale, të cilën e ka sqaruar hadithi: **Çka është më pak se pesë ESVAK, është sadaka.**¹⁷⁴ Ky hadith interpreton fjalën globale dhe i ka sqaruar kufijtë e saj.

Llojet e fjalës së qartë, varësisht prej rrugës sqaruese

Në librin **“Minhaxh”** të Bejdavijut, të cilën e ka pasuar Esneviju, fjalën **“Mubejin-sqaruese e nivelizon me fjalën vadih - të qartë”**. Varësisht prej formës sqaruese, e ka ndarë në dy lloje. Ai thotë: e sqaruara **“Mubejin”** është dy llojesh:¹⁷⁵

1. E sqaruara nga vetvetja: Është fjala e cila njoftohet që të nxirret kuptimi prej vet asaj, ose nëpërmjet fjalës gjuhësore, siç është rasti me fjalën e Zotit të Lartmadhëruar: **“Allahu është i ditur për çdo send”**. Kuptimi i kësaj fjale shihet qartë nga vet fjala në aspekt gjuhësor.

Ndonjëherë kuptohet nëpërmjet logjikës, siç është rasti te fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe pyete fshatin”**. E vërteta e kësaj fjale tregon që të pyetet sendi i palogjikshëm (muret e fshatit). Mirëpo, logjika i jep kuptimin e saktë, pra që të pyeten banorët e fshatit.

2. E sqaruara nga ndonjë element tjetër: Është fjala e cila stagnon në kuptimin e saj, pa pasur diçka tjetër që iu bashkëngjitet. Elementi i cili iu bashkëngjitet, quhet sqarues.

Mënyra e sqarimit:¹⁷⁶ Sqaruesi ndonjëherë është fjalë prej Allahut, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“E verdhë ngjyra (e së cilës) që shkëlqen”** deri në fund të ajetit. Ky, pra, është sqarim i ajetit **“Vërtetë Allahu ju urdhëron juve që të preni (një) lopë”**.

Ndonjëherë sqaruesi është fjalë e të Dërguarit të Allahu s.a.v.s., si f.v.: Hadithi: **“Çka e ujit qielli, një e dhjeta”**. Është sqarim i zekatit të ajetit ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe jepne (zekatin) të drejtën e tij në ditën e korrjeve (mbledhjeve).”**

Ndonjëherë është veprim i të Dërguarit të Allahut s.a.v.s., si namazi i tij është sqarim i thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe faleni namazin”**.

Për këtë arsye Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **“Faluni ashtu siç më shihni duke u falur”**.¹⁷⁷

Po ashtu, mënyra e kryerjes së haxhit prej tij është sqarim i ajetit të Zotit të Lartmadhëruar: **“Njerëzit e kanë për obligim ndaj Allahut që ta kryejnë haxhin në shtëpinë e Tij”**. Për këtë arsye Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **“Rregullat e haxhit pranoi nga unë”**.¹⁷⁸

Vepra si sqaruese kuptohet prej tri çështjeve:

E para: Kur domosdoshmërisht dihet qëllimi i vepërkryerësit se qëllimi i tij me atë vepër është sqarimi.

E dyta: Kur vepërkryerësi thotë: Kjo vepër është sqarim i globalës.

E treta: Nëpërmjet argumentimit logjik. Kur vepruesi në momentin e nevojshëm e përmend globalen, e pastaj me veprim, duke vepruar, e sqaron veprimin se është sqaruese e fjalës dhe nuk vepron asgjë tjetër. Dhe shikuesi e kupton se është duke sqaruar fjalën me veprim, sepse ndryshe do të ishte e detyrueshme që të vonohet sqarimi nga koha e nevojshme; mirëpo kjo nuk lejohet, siç do ta sqaroj më tutje.

Nga kjo kuptohet se sqaruesi ndonjëherë është më i dobët se e sqaruara, si f.v. sqarimi i Kur'anit me hadithe të vetmuara, e kjo është çështje e lejuar.

Hanbelijtë mendojnë se sqarimi me vepër është më i fuqishëm se sqarimi me fjalë,¹⁷⁹ e kjo se: ndonjëherë sqarimi bëhet me koncenzuesin e dijetarëve, pra me ixhmain e sehabeve për ta sqaruar Kur'anin dhe hadithin, si f.v. Ixhmai i sehabeve se: Prekja e dy organeve intime, edhe pa ejakulim, obligon guslin. Ky është sqarim i thënies së Allahut të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse jeni xhunub (të papastër), pastrohuni”**.

Përfundim: Ibn San'ani ka thënë: Sqarimi i globales bëhet me njërën prej gjashtë mënyrave.¹⁸⁰

E para: Me fjalë. Kjo është më e shpeshta;

E dyta: Me vepër;

E treta: Me të shkruar. Si dëshmipërblim për dhëmbët dhe pjesët tjera të trupit dhe sasi të dhënies së zekatit, ngase Pejgamberi s.a.v.s. i ka sqaruar dhe janë të shkruara në librat e njohura;

E katërta: Me sinjalizim, siç është thënia e Pejgamberit s.a.v.s. për gjatësinë e muajve hënor. Ky muaj zgjat kaq ditë, e ai muaj kaq ditë, pra ka pasur për qëllim se muaji i ka pasur tridhjetë ditë. Pastaj me sinjalizim me gishtat e tij (të të dy duarve) i ka përsëritur tri herë, ndërsa në të tretën e ka mbyllur gishtin e madh (të trashë) dhe ka sinjalizua se ky muaj i ka ndonjëherë njëzetë e nëntë ditë.¹⁹⁰

E pesta: Duke tërhequr vërejtje: Në këtë rast qëllimi është nëse sqarohen kuptimet dhe arsyet gjatë sqarimit të dispozitës, siç është fjala e Pejgamberit s.a.v.s. në shitblerjen e hurmave të njoma me të thata. ***Po a pakësohet sasia e hurmave nëse thahen!?¹⁸¹*** Po ashtu thënia e Pejgamberi s.a.v.s. me rastin e puthjes së agjëruesit: ***Çka mendon nëse e shpërllan brendinë e ujit nëse ti je agjërueshëm!?¹⁸²***

E gjashta: Ajo që dijetarët e sqarojnë me ixhtihadin e tyre: Kjo i përfshin pesë kategoritë e para, të cilat arrihen nëpërmjet ixhtihadit të tyre me njërën prej dy mënyrave: ose nëpërmjet bazës, ose nëpërmjet shenjave apo formave që e tregojnë atë.

Cilës i jepet përparësi, sqarimit të fjalës apo sqarimit të veprës?

Nëse pas globales vjen një fjalë sqaruese e saj dhe një vepër sqaruese dhe nëse që të dyja janë të vlefshme dhe sqaruese, atëherë cilës prej tyre i jepet përparësi?¹⁸⁴ Këtë çështje e shpjegojmë me sa vijon:

a. Nëse përrputhen në tregueshmëri dhe dihet cila ka qenë më e hershme, e mëhershme konsiderohet prioritare, ndërsa e mëvonshme vërtetuese, edhe nëse e mëvonshme është më e fuqishme në tregueshmëri, nga shkaku se vërtetuesi për diçka është i pavarur dhe nuk kërkohet që vërtetuesi të jetë më i fuqishëm dhe se fjalia vërtetohet me fjali tjetër, përderisa të përforcuesi të jetë më i fuqishëm.

Nëse nuk dihet cili është i mëhershëm, atëherë njëri prej tyre konsiderohet sqarues, ndërsa tjetri vërtetues, dhe nuk thuhet se njëri prej tyre është sqarues në vetveten e saj.

b. Nëse nuk përrputhen në tregueshmëri, shumica absolute e dijetarëve kanë marrë vendim se fjala konsiderohet sqaruese, e jo vepra, pa marrë parasysh a është e mëvonshme apo e mëhershme, nga shkaku se fjala tregon

vetvetiu për diçka, ndërsa vepra jo, sepse vepra tregohet kur asaj i bashkëngjitet fjala, e cila tregon qëllimin e saj.

Ebu Hasan el Basriju ka thënë: E mëhershëmja është sqaruese, ashtu siç ishte te rasti i parë, kur ishin në përputhshmëri. *Shembull*: Sqarimi i globales në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Është obligim për njerëzit që për Allahun ta kryejnë haxhin, ata që kanë mundësi”**. Në rastin e llojit të haxhit “Kiran”, kur kryhet edhe haxhi edhe umreja në të njëjtën kohë, a lejohet një tavaf dhe një saëj apo patjetër duhet që të jenë dy tavafa dhe dy saëja?. Në lidhje me këtë janë transmetuar dy hadithe:

I pari: Hadithi të cilin e transmeton Tirmidhiu nga Umeri r.a. se Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: ***“Kush e vesh ihramin për haxh dhe umre, lejohet të bëjë tavaf dhe një saëj deri sa të lirohet prej ihramit.***

I dyti: Hadithi të cilin e transmeton Nesaiju nga Ibrahim bin Muhamed bin Hanefij se ka thënë: **Kam kryer tavafin me babain tim, e ai bashkoi haxhin me umren dhe i bëri dy tavafa dhe dy saëja** dhe më tregoi se Aliu r.a. ka vepruar kështu: dhe atij baba i kishte treguar se edhe Pejgamberi s.a.v.s. kishte vepruar ashtu.

Sipas mendimit të shumicës absolute të dijetarëve, i jepet përparësi hadithit të Tirmidhijut, përderisa tavafi i dytë, në hadithin e Nesaiut, merret në konsideratë vetëm si çështje e mire dhe e pëlqyer. (NEDEB)

Vonimi i sqarimit nga koha e nevojshme

Ajo çka është e nevojshme të sqarohet te globalja, e përgjithshmja, dykuptimëshi, veprimi i dyanshëm, e papërcaktuara, nëse sqarimi vonohet, atëherë mund të ndodhë që ose të vonohet sqarimi nga koha e veprimit, ose të vonohet nga koha e ligjërimit deri te koha e veprimit.¹⁸⁵

Sa i përket të parës: është të vonuarit e sqarimit nga koha e nevojshme absolute, e ajo kohë është koha e veprimit, është koha të cilën, nëse vonohet sqarimi nga ajo kohë, i ngarkuari nuk ka mundësi të kuptojë çka ka për qëllim dispozita ligjore. Kjo ndodh te obligimet e menjëhershme. Të gjithë janë të pajtimit se kjo nuk mund të ndodhë, nga shkak se të urdhëruarit për diçka, pa ditur i ngarkuari se për çka është urdhëruar, është e pamundur, sepse është ngarkesë për të pamundurën. Kjo nuk ka ndodhur, pra nuk ka ndodhur që Allahu i Lartmadhëruar ti urdhër robërit e tij në mënyrë globale,

e që pastaj të vijë koha e zbatimit të atij ligji, e nuk dihet ç'ka për qëllim ai ligj dhe të mbetet ligj në mënyrë globale.

Sa i përket të dytës: vonimi i sqarimit nga koha e ligjërimit deri te koha e nevojës së kryerjes së veprimit. Kjo ndodh në obligimet që nuk janë të nevojshme të kryhen menjëherë, ashtu që ligjërimit nuk është i qartë, siç është rasti te fjalët dykuptimëshe: ose fjala është e qartë, por e përdorur në kundërshtim me kuptimin e saj të jashtëm, siç është rasti te vonimi i specifikimit, apo përcaktimi i të përcaktuarës, apo shfuqizimi e të ngjashme.

Sipas shumicës absolute të dijetarëve Malikij, Shafij, Hanbelij e të tjerë, kjo është e lejuar dhe ka ndodhur në praktikë.

Hanefijtë, Muëtezilët dhe Dhahirijt thonë se vonimi nuk lejohet. Këta mendojnë se sqarimi i ligjërimit duhet patjetër të jetë i bashkangjitur me ligjërimin, ose nëpërmjet dispozitës bashkangjitore, përpos ndërprerjes prej teshtitjes e të ngjashme, si lidhja e fjalëve nëpërmjet lidhëzave dhe pjesëve të tjera të ligjëratës.

Shumica absolute e dijetarëve argumentohen me argumentet si në vijim:

Argumenti i parë: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kur ta lexojnë atë (Kur'anin), përcjelle leximin e tij, pastaj ne e kemi për detyrë sqarimin e tij (Kur'anit)”**.

Fjala sqaruese është përmendur me shprehjen **“pastaj”**, e cila tregon vonshmërinë dhe pastajshmërinë. E, kjo tregon se lejohet të vonuarit e sqarimit nga pasimi i të dërguarit, e pasimi i Pejgamberit është më i vonshëm se zbritja e ligjërimit. Ky është qëllimi i fjalës së Zotit të Lartmadhëruar **“Kur ta lexojnë atë”** që do të thotë **“kur ta zbresim atë”**. Ngjashëm me këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar **“Elif, Lam Ra”**. Libri në të cilin janë sqaruar ajetet e tij, pastaj janë detalizuar”. Kështu pra: fjala **“pastaj”** është për mëvonshmëri.

Argumenti i dytë: Ndodhia e veprimit të përsëritur në Kur'anin fisnik. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtetë Allahu ju urdhëron juve që të prisni një lopë”**. Qëllimi është **“lopë”** e caktuar (e sqaruar). Argument për këtë është pyetja e jehudive për cilësinë e saj dhe përgjigjja e Zotit të Lartmadhëruar ndaj tyre, kur kanë pyetur: **“Lute Zotin tënd të na sqarojë neve”**. Po të mos kishte qenë e papërcaktuar, atëherë pyetja do të kishte qenë e kotë, dhe nuk do të kishte merituar përgjigje. Mirëpo, Zoti i

Lartmadhëruar është përgjigjur me cilësi të veçanta, kështu pra është vonuar sqarimi nga ligjërimi deri sa kanë bërë pyetje pas pyetjeve.

Replikë ndaj këtij shembulli: Ibn Abasi r.a. në lidhje me këtë ka thënë: Po të kishin prerë çfarëdo lope, do të kishte qenë e lejuar, mirëpo ato (jehuditë) ia kanë vështërësuar vetes, e pastaj Zoti ua ka vështërësuar atyre.¹⁸⁶ Pra, lopa ka qenë e njohur dhe e papërcaktuar dhe ka ardhur sqarimi si abrogim i të mëparshmes, pasi që Allahu është sjellë ashpër dhe i ka kritikuar për pyetjet e vazhdueshme të tyre. Kështu, pra, i ka kritikuar ashtu siç tregon Zoti i Lartmadhëruar: **“Dhe e prenë atë dhe përpak sa nuk kanë dashur të veprojnë (një gjë të tillë)”**. Nëse vërtetohet kjo thënie e Ibni Abasit, atëherë replika është e arsyeshme.

Ka edhe shembuj të tjerë, e disa prej tyre po i përmendim në vijim:

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe falnie namazin”**, e pastaj ka ndodhur sqarimi i faljes së namazit, pra kur Xhibrili ia ka mësuar Muhamedit a.s. faljen e namazit.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe jepne zekatin”**, e po ashtu, thënia tjetër e Zotit të Lartmadhëruar: **“Për njerëzit është farz haxhi, obligim ndaj Allahut”**.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vjedhësit dhe vjedhëses prejuani duart e tyre”**.

E tek pastaj ka ndodhur sqarimi ndaj këtyre çështjeve me sunet, si f.v.: **“Në çdo katërdhjetë dele, një dele zekat”**. Pastaj hadithi: **“Pranoni nga unë mënyrën e kryerjes së haxhit tuaj”**. Pastaj hadithi i nisabit të vjedhjes.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Do të të pyesin ty për pasurinë e luftës. Thuaj: Pasuria e luftës është për Allahun dhe të dërguarin”**. E pastaj i Dërguari i Allahut s.a.v.s. ka sqaruar mënyrën e ndarjes dhe se Pejgamberi s.a.v.s. i ka ndarë në mes të muslimanëve në mënyrë të barabartë.¹⁸⁷

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ta dini, nga ajo çka ka mbetur prej pasurisë së luftës për ju. Vërtetë, Allahut i takon një e pesta e saj dhe për të dërguarin dhe për të afërmit e tij”**. E pastaj Pejgamberi s.a.v.s. ka sqaruar se ç’ka për qëllim fjala **“të afërmit e tij”**, e ato janë: beni Hashimitët dhe beni Mutalibët. Pastaj e ka specifikuar të përgjithshmen e pasurisë së luftës me hadithin specifikues, i cili është regjistruar në dy librat autentikë në kapitullin e betejës së Hunejnit **“Kush**

vret një vrasës, atij i takon arma e tij”. E, dihet se arma është pasuri e luftës.

Argumenti i tretë: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju dhe ato çka adhuron pos Allahut, do të digjeni në xhehenem”**. Është term i përgjithshëm për çdo të adhuruar. Mirëpo, kur Ibni Zubeairi¹⁸⁸ ka pyetur për Isa a.s. dhe për melekët, atëherë ka zbritur ajeti: **“E atyre të cilëve u prinë e mbara nga ana jonë, do të jenë larg tij (xhehenemit)”** El-Enbija; 101.

Drejtimi i dytë është argumentuar me hadithin e dobët të “FEHVASË”. Po të lejohej vonimi i sqarimit, atëherë ai vonim ose do të ishte i vonuar për një periudhë të caktuar, ose do të ishte i vonuar përgjithmonë. Që të dyja rastet janë të kota. Nëse është në pyetje për një periudhë të caktuar, e kjo është vetëm paragjykim, për këtë nuk ka thënë askush. Sa i përket vonimit të përgjithëmonshëm, atëherë kjo çështje është e pamundur, nga shkak se bëhet ligjërimit për obligueshmëri, pa e ditur i obliguari se për çka është qëllimi.

Përgjigje: E preferojmë të lejuarit e vonimit të sqarimit për një kohë të caktuar, të njohur për Allahun, e ajo periudhë është koha për të cilën dihet se për çka do të jetë i obliguar, e assesi nuk është paragjykim.

Vonimi i transmetimit për çka është frymëzuar Pejgamberi
s.a.v.s.

Ata, të cilët nuk lejojnë vonimin e sqarimit nga ligjërimit prej kohës së ligjërimit, kanë dhënë mendime të ndryshme rreth lejimit të vonimit të transmetimit të asaj çka i është shpallur Pejgamberit s.a.v.s. prej dispozitave dhe ibadeteve deri te koha e nevojës për ato.¹⁸⁹

Shumica mendojnë se kjo është e lejuar. Këta janë në pajtim me shumicën absolute të dijetarëve, nga shkak se formula e urdhërorit nuk kupton as shpejtimin e kryerjes së urdhrit dhe as vonimin.

Disa mendojnë se: Nuk lejohet vonimi i transmetimit të asaj çka iu është shpallur nga Kur’anipse edhe diçka tjetër pos Kur’anit, duke u bazuar në thënien e Pejgamberit s.a.v.s.: **“O i dërguar transmeto atë çka të është shpallur ty prej Zotit tënd.”**

E qartë është se urdhërori nënkupton obligueshmërinë dhe menjëhershëmërinë e transmetimit. Përgjigjja: Vetëm urdhërori nuk nënkupton menjëhershëmërinë, përpos kësaj. Ky urdhër tregon për transmetimin e asaj çka i zbret Pejgamberi s.a.v.s. prej Kur'anit. Ky ajet ka zbritur për përforcimin e vendosmërisë së Pejgamberit s.a.v.s. dhe kërkimin që të vazhdojë transmetimin e shpalljes e të mos i vërë veshin thënieve të kota të idhujtarëve dhe që të mos ndikohet prej thënieve të tyre

E sqaruara (El Muxhtehed)

Duhet që të ngarkuarit¹⁹⁰ t'i sqarohet ajo të cilën e ka dashur Allahu i Lartmadhëruar, që ta kuptojë atë, nga shkaku se obligueshmëria për diçka të pakuptuar është çështje absurde. E, nuk është e nevojshme t'i sqarohet dikujt tjetër, pos atij që ngarkohet, sepse çështja nuk është e ndërlidhur me të. Qëllimi i të kuptuarit ndonjëherë ka të bëjë me veprimin e asaj të kuptuarë, e cila është e kuptuar në mënyrë globale, si f.v. sqarimi i ajetit të namazit: **“Fale namazin”**.

Muxhtehidinët kanë dashur që të kuptohet çka është namazi, në mënyrë që të veprohet me të. Ndonjëherë mund të jetë vetëm për të dhënë fetva në atë çka përfshin në vete fjala globale, si f.v: sqarimi i dispozitave të menstruacionit. Muxhtehidët bëjnë që të kuptohen këto dispozita, që të japin fetva për gratë, e jo për të vepruar.¹⁹¹

Llojet e të paqartës te Hanefijët

Fjala ndahet në bazë të tregueshmërisë së paqartë, pra të fshehurit e saj në katër lloje, e ato janë:

- **E fshehta,**
- **E Turbullta,**
- **Globalja dhe**
- **E paqarta.**

Të gjitha këto nuk janë të një kategorie të fshehtësisë. Më e errëta është e paqarta, pastaj globalja, më pas e turbullta dhe mandej e fshehta. Këto qëndrojnë përballë katër llojeve të fjalës së qartë, të cilat i përmendëm më herët.

Shkaku i ndarjes së këtyre llojeve është se fjala ose mund të jetë e kthyer në veten e saj, ose mund t'i nënshtrohet rastit.

- Nëse fshehja i nënshtrohet rastit të jo vetë fjalës, **është e fshehtë**, e nëse kthehet në vetë fjalën e vet, atëherë shikohet;

- Nëse ka mundësi të kuptohet qëllimi prej vetë fjalës në bazë të logjikës, atëherë ajo fjalë është **e turbullta (mushekel)**.

- Nëse ka mundësi të kuptohet qëllimi prej vetë fjalës, prej transmetimeve, e jo prej logjikës, quhet **globale (muxhmel)**.

- Nëse nuk mund të kuptohet as prej transmetimeve e as prej logjikës, quhet **e paqartë (muteshabih)**.¹⁹²

Fshehtësia në vetë fshehtësinë e fjalës është prej jo formulës së saj, ndërsa në tri llojet tjera të fjalës së fshehtë ndodh prej paraqitjes së diçkaje, prej formulës së fjalës së fshehtë.

1. E fshehta (El-Hafij)

Definicioni i të fshehtës:

Është fjala nga e cila fshihet qëllimi i saj prej diçkaje e jo të formulës së saj e cila nuk mund të kuptohet përpos me hulumtim. Kjo do të thotë: kuptimi i saj i jashtëm është i dukshëm prej fjalës së saj, por paraqitet një element i ri, i cili ndikon që të fshihet qëllimi prej folësit në disa njësi të saj, kështu që ka nevojë të rishikohet dhe të hulumtohet për t'u kuptuar.¹⁹³

Kjo është shkalla më e ulët e fshehtësisë. Përballë saj qëndron e qarta, e cila është kategoria e parë prej kategorive të qartësisë.

E qartë: Është fjala që kuptohet qëllimi i saj prej vetë folësit. Ndërsa e fshehtë është fjala që nuk kuptohet qëllimi i saj prej jo formulimit të saj.

Në definicion përmendet se fshehja ekziston në joformulimin e fjalës, ashtu që të qëndrojë përballë të qartës, nga shkak se fshehtësia në vetë fjalën është më e lartë se fshehtësia prej ndonjë elementi tjetër.

Fshehtësia: Nëse fshehtësia është prej vetë fjalës, nuk është prej kategorisë së parë të fshehtësisë dhe ajo fshehtësi nuk është përballë të dukshmes (Dhahir).

Shembuj të fshehtësisë: Fjala “**vjedhësi**” në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: “**Vjedhësit dhe vjedhëses prejuani duart e tyre**”. Në bazë të kësaj fjale, kuptimi është i qartë: Vjedhës quhet çdo njeri që ia merr tjetrit pasurinë fshehtazi nga pronësia e tij,¹⁹⁴ mirëpo, tregueshmëria në disa njësi tregon diçka të fshehtë dhe të mjegulluar. *Shembull:* “**Tarar**” është mashtruesi i cili e merr pasurinë e tjetrit nga dora haptazi, por me dinakëri, pa u hetuar.

Shembull tjetër: **Nebashi:** është vjedhësi i kufomave në varre. Këto dy çështje kanë rezultuar me emërim të ri të vjedhësve, që sjellin në dyshim a të quhen vjedhës apo jo. Kështu që ka nevojë për analizë të thuktë për të njohur realitetin.

Dijetarët kanë hulumtuar se **Tarari** është vjedhës e më shumë se vjedhësi, nga shkak se vjedhësi vjedh kur të tjerët flejnë dhe sytë i kanë në gjumë, ndërsa **Tarari** vjedh kur tjetri nuk është syfjetur; për këtë arsye janë pajtuar se për **Tararin** vlen dispozita e vjedhësit dhe i pritet dora e tij. Përveç kësaj, ka prioritet në prerje të dorës dhe merret vendimi i obligueshmërisë së prerjes së dorës me tekst, sepse fjala vjedhës e përfshin

edhe atë, sepse ai është vjedhës profesionist. Mirëpo dijetarët kanë hasur se te **Nebashi** mungon kuptimi i fjalës vjedhës, kështu që, **te shumica absolute e dijetarëve Hanefij**, nuk zbatohet si titullim vjedhës, nga shkaku se varri nuk llogaritet ruajtës i personit në të dhe se zakonisht qefini nuk llogaritet pasuri. Duke pasur parasysh se i mungon kuptimi i vjedhjes, për arsye se nuk llogaritet pasuri në ruajtje dhe nuk llogaritet pasuri, nuk i pritet dora te ta, por vetëm ndëshkohet, ndërsa,

Dijetarët tjerë dhe Ebu Jusufi thonë se: Llogaritet vjedhje dhe i pritët dora.

Prej shembujve te Hanefijtë është gjithashtu: Fjala **“Vrasës”** në hadithin: **“Vrasësi nuk trashëgon asgjë”**.¹⁹⁵ Kjo është fjalë gjenerale, përfshin vrasësin me qëllim dhe pa qëllim, mirëpo qartazi në tregueshmëri ka të bëjë për vrasësin me qëllim. Ndërkaq, sa i përket vrasësit pa qëllim tregueshmëria është e mjegulluar, për shkak të atributit të gabueshëm, kështu që nevoja e kërkon të analizohet dhe të studiohet.

Malikijtë mendojnë se: vrasësi pa qëllim nuk privohet nga trashëgimia, dhe nuk bën pjesë në përgjithësimin e hadithit, nga shkaku se nuk ka pasur për qëllim vrasjen.

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se vrasësi pa qëllim, sikurse vrasësi me qëllim, privohet nga trashëgimia, sepse kështu ngushtohet rrethi i rasteve ku mund të arsyetohen, dhe si mburojë para kriminelëve të cilët dëshirojnë ta shpejtojnë trashëgiminë dhe thonë se vrasja ka ndodhur pa qëllim.

Dispozita e fjalës së fshehur: Është obligative të hulumtohet dhe të analizohet derisa të sqarohet qëllimi, pra të analizohet dhe studiohet rasti dhe shkaku pse ka ndodhur fshehtësia. Nëse Muxhtehidi gjen shkaku e fshehjes në disa njësi, të cilat janë shtesë, sikurse te rasti i **“Tararit”** për t’a llogaritur vjedhësen, e disponon atë çka e tregon fjala e qartë. Nëse e gjen shkaku e fshehjes në disa njësi, të cilat janë mangësi të kuptimit të fjalës, sikurse të rasti i fjalës **“Nebash”**, sipas mendimit të Ebu Hanifes dhe Muhamedit, Zoti i pastë mëshiruar, nuk e llogaritin si fjalë e qartë për ta titulluar vjedhës dhe nuk e dispozitojnë ashtu si vjedhës.

2. E turbullta (El Mushekel)

Definicioni i fjalës së turbullt:

Është fjala e cila ne vete fsheh qëllimin e kuptimit, për shkak të substancës së saj, ashtu që nuk kuptohet, përveç pasi të analizohet dhe qëllimi arrihet nëpërmjet të argumentit që e sqaron atë.¹⁹⁶ Kjo fjalë qëndron përballë fjalës tekstuale.

Siç shihet, dallimi në mes saj dhe fjalës së fshehtë, sipas këtij definicioni, është se fshehtësia në fjalën e turbullt buron nga vetë fjala dhe nuk mund të kuptohet qëllimi, përpos nga ndonjë faktor tjetër që tregon atë qëllim. Ndërkaq te fjala e fshehtë, fshehtësia kuptohet nga rruga, e cila është jashtë fjalës dhe kuptohet qëllimi pa faktor tjetër të jashtëm. Edhe te fjala e turbullt, edhe te e fshehta, patjetër duhet të hulumtohet dhe të analizohet qëllimi i vërtetë. *Shembull:* Fjala: **“Enna”** në fjalën e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe shkoni në ara të juaja nga të doni”**.

Fjala **“enna”** është fjalë dykuptimëshe.

Ndonjëherë përdoret në kuptim të **“Si”** siç është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Si është e mundur që unë të kem fëmijë?”**, pra ka kuptimin **“Si”**.

Ndonjëherë përdoret në kuptimin **“Nga”**, siç është fjala e Zotit të Lartmadhëruar: **“Prej nga vijnë te ju këto?”**, pra ka kuptimin **“nga”**.

Kështu është trubulluar qëllimi. Pas analizimit, i jepet përparësi kuptimit **“Si”**. Pra, si të doni: ulur, në këmbë, shtrirë, ose nga mbrapa, por jo në anus, nga shkak se ara është vendi ku kërkohet të mbillet fara e trashëgimtarëve dhe fëmijëve, ndërsa anusi nuk është ajo arë.

Shembull tjetër fjala **“etapë”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Të shkurorëzuarat le të presin në veten e tyre tri etapa të pastrimit”**. Është fjalë dykuptimëshe, në kuptimin e pastrimit dhe në kuptim të menstruacionit. Këtu është trubulluar qëllimi. A përfundon ideti me pastrim apo menstruacion?

Pas analizave të fakteve dhe argumenteve të tjera të shariatit, Hanefijët dhe Hanbelijët i japin kuptimin e menstruacionit, duke u bazuar në hadithin **“Ideti i robërshës është dy menstruacione”**.¹⁹⁷ Nuk ka dallim në mes të së lirës dhe robërshës, sa i përket çështjes së idetit. Hadithi **“Mustehada nuk fal namazin në kohën e etapave të saj”**,¹⁹⁸ nga shkak se ideti është ligjësuar që të kuptohet pastërtia e mitrës nga shtatzënia. E kjo kuptohet nëpërmjet menstruacionit.

Malikijët dhe Shafijët i japin kuptimin e “**pastrimit**”, për shkak se numri i tre në këtë rast është i gjinisë femërore, e kjo nënkupton që e numëruara është e gjinisë mashkullore; ky është pastrimi, e jo menstruacioni. Po ashtu, nga shkak se interpretimi i fjalës “**pastrim**” është më i afërt me gjenezën e saj, sepse ka kuptimin e bashkangjites dhe të tubimit. E, nuk ka dyshim se etapa e pastrimit është etapa ku tubohet gjaku në mitër, ndërsa etapa e menstruacionit është etapa e lirimit të gjakut nga mitra.

Prej shembujve të tjerë kemi fjalën “Ai te i cili është në dorën e tij kontrata e kurorëzimit” me thënien e Zotit të Lartmadhëruar:

إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُمْدَةُ النِّكَاحِ

“Përpos nëse falin ose nëse fal, ai te i cili është në dorën e tij kontrata e kurorëzimit” (El Bekare : 237).

A është qëllimi për burrin apo kujdestarin?

Pas një analize dhe ixhtihadi Malikijët dhe shumica e sehaveve dhe Tabiinëve mendojnë se qëllimi është për burrin (bashkëshortin ose bashkëshorten), nga shkak se fjala është e paimagjinueshme të jetë ndaj dikujt tjetër, përpos nga ai që mund të heqë dorë nga mehri. Nëse gruaja ka imunitet që të falë për veten e saj ose kujdestari i saj, fal dhe nuk merr asgjë nga mehri; nëse burri fal, atëherë gruaja e meriton mehrin e plotë, nëse shkurorëzimi ndodh para kontaktit seksual. Kështu që ajeti komentohet kështu: **Përpos nëse gruaja fal, dhe heq dorë nga e drejta e saj, ose burri fal dhe heq dorë nga e drejta e tij**, pra prej gjysmës së shumës së mehrit dhe gruaja e merr tërë mehrin e plotë.

Malikijët mendojnë se qëllimi është për kujdestarin dhe ka të bëjë me gruan, e cila fal nëse është kompetente, pra që të mos jetë e vogël (para pubertetit) ose e robëruar. Por, nëse nuk është kompetente (imune), atëherë fal kujdestari i saj. Kështu që fjala përcaktohet me pjesën, nëse është imune kompetente për këtë, ndërsa pas kësaj fjala “**jeafunë**” (falin), qëllimi është për kujdestarin e saj.

Unë e preferoj mendimin e parë, nga shkak se të shtruarit e pjesës “**për kujdestarinë**” është pjesë e cila ka nevojë për argument.

Dispozita e fjalës së turbullt: Është obligative analizimi dhe konkludimi i kuptimit dhe i qëllimit të fjalës së turbullt, e pastaj veprohet me atë që sqarohet dhe kuptohet qëllimi prej saj me faktorët dhe argumentet.

3. Globalja

Definicioni i globales

Është fjala në të cilën fshihet qëllimi prej vetë fjalës, e që nuk mund të kuptohet, po të mos e sqarojë folësi; assesi nuk kuptohet prej mendjes, por vetëm prej transmetimit të folësit. Është e kundërta e të sqaruarës. Nuk kuptohet qëllimi prej saj, përpos globalthënësit dhe sqarimit prej vetë atij, që të kuptohet ajo fjalë.

Është më e errët dhe më e fshehtë se fjala e trubullt, sepse janë ngatërruar në të kuptimet dhe është bërë që secili kuptim e largon kuptimin tjetër në mënyrë të njëjtë, sepse ka në vete kuptime të shumta.¹⁹⁹

Shkak i fjalës globale janë tri çështje

a. **Dykuptimëshi për shkak të mosekzistuarit të fakteve:** Kur të bëhet e pamundur që t'i jepet përparësi ndonjërit prej kuptimeve, pasi që nuk ekziston ndonjë fakt që e tregon njërin prej atyre qëllimeve, atëherë ajo fjalë quhet fjalë globale. *Shembull:* Fjala: **“Velij”**. Nëse një person thotë **“Velijit tim i kam lënë testament një të tretën e pasurisë sime”**, ndërsa testamentlënësi ka **velij** të lozes së epërme që e ka liruar, dhe **velij** të lozes së poshtme që ka liruar, pra ka rob që ka liruar dhe zotëri që është liruar prej tij, përderisa ai nuk e ka treguar se për cilin e ka pasur për qëllim; kështu nuk mund të kuptohet qëllimi **velij**, pa e sqaruar vetë testamentlënësi.

Nëse testamentlënësi vdes dhe nuk e sqaron qëllimin e fjalës **velij**. Hanefijte nuk lejojnë që të përdoret për të dy rastet dhe për të dy qëllimet.

b. **Përdorimi tepër i rrallë i fjalës.** *Shembull:* Fjala **“Helua”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar **“Vërtet njeriu është krijuar helua (bukëshkelës)”**. Është fjalë e rrallëpërdorur dhe nuk kuptohet qëllimi i saj, përderisa e ka sqaruar Zoti i Lartmadhëruar: **“Kur ta godasë ndonjë e keqe, ankohet, e kur e mbulon ndonjë e mirë, pengon”**.

Shembull tjetër: Fjala: **“Karia”** në thënie e Zotit të Lartmadhëruar **“El Karia mel Karia”**.

Po ashtu fjala: **“El Hakatu”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“El Hakatu mel Hakatu”**. Në asnjërën prej dy fjalëve nuk kuptohet qëllimi,

përderisa nuk e ka sqaruar Zoti i Lartmadhëruar, e që, përfundimisht, qëllimi i tyre është dita e Kjametit.

c. Të transmetuarit e kuptimit prej atij gjuhësor në atë terminologjik të sheriatit, si f.v.: Fjala: **“namaz”**, zekat, kamatë e fjalët tjera, të cilat Ligjësuesi i ka bartur prej kuptimit gjuhësor në atë ligjësor (sheriativ), e që fjalët e tilla nuk mund të kuptohen vetëm nga aspekti gjuhësor, por i ka sqaruar dhe e ka treguar qëllimin e tyre Pejgamberi s.a.v.s.

Dispozita e fjalës globale: Të heshturit në përcaktimin e qëllimit në kohën e shpalljes deri sa ta sqarojë folësi, nga shkak se folësi është ai i cili e ka fshehur qëllimin e kuptimit, e jo për shkak të strukturës së fjalës e as për shkak të faktorëve të jashtëm, për këtë arsye nevojitet të kthehet te folësi dhe të kërkohet prej tij që ta sqarojë qëllimin dhe kuptimin e fjalës. Nëse fjala globale është në fjalën e Ligjëvënsit, atëherë i drejtohem atij të na e sqarojë fjalën; nëse sqarimi bëhet i mjaftueshëm, atëherë fjala kalon prej globales në fjalë të sqaruar dhe e merr atë dispozitë, si f.v: sqarimi i namazit, zekatit, haxhit e të ngjashme. Nëse sqarimi është i pamjaftueshëm, atëherë fjala kalon prej globales në të trubullt dhe e merr atë dispozitë dhe se atëherë muxhtehidi (analizuesi) ka të drejtë të heqë atë turbullirë prej asaj fjale, pa pasur nevojë të ketë sqarim dhe interpretim të ri prej ligjëvënsit. Shembull: Fjala **“kamatë”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ka ndaluar kamatën”**. Kjo, sipas mendimit të Hanefijve, është fjalë globale, nga shkak se fjala kamatë është shprehje shtesë nga fjala bazike gjuhësore. Ne kemi mësuar se nuk është për këtë qëllim, sepse shitblerja, e cila është ligjësuar, është ligjësuar vetëm për të pasur profit dhe për të fituar. Mirëpo qëllimi i ndalimit të këtij lloji të shitblerjes është bërë për shkak të kushtëzimit në kontratë për këmbim të menjëhershëm dhe profit të palejuar. Dihet mirëfilli se kjo nuk mund të kuptohet duke analizuar vet formulën e fjalës, por duke shikuar argumentin tjetër për të. Kështu që fjala ka për qëllim kuptimin global, e këtë e ka sqaruar Pejgamberi s.a.v.s. kur ka thënë: **“Ari për ari, elbi për elb, grurë për grurë, hurma për hurma, kripa për kripë, të ngjashme për të ngjashme, dorë për dorë (grusht për grusht); kush shton dhe shumëfishon, ai ka vepruar me kamatë, por duhet që marrësi dhe dhënësi të jenë të barabartë në kundërvlera”**²⁰⁰

Pasi që ky sqarim është i pamjaftueshëm, dijetarët kanë bërë ixhtihadë. dhe kanë dhënë mendime të ndryshme në sqarimin e kamatës. Mendimet e tyre të ndryshme mbështeten në shkakun e dispozitës:

Hanefijtë dhe Hanbelijtë mendojnë se: shkaku është në shumën e caktuar përputhëse (përcaktimi në sasi ose në peshë).

Malikijtë dhe Shafiijtë thonë se shkaku është në monedha (ari dhe argjend), ndërsa sa i përket llojeve tjera, Malikijtë thonë se shkaku është në gjërat furnizuese joushqyese, ndërkaj Shafiijtë thonë se shkaku është në gjërat furnizuese ushqyese.

4. E paqarta

Definicioni i të paqartës.

Është ajo çka fshihet në vetë fjalën dhe është e shkëputur shpresa për të kuptuar qëllimin e saj, për shkak të diçkaje të dyshimtë, dhe është aq e pakuptimtë, saqë nuk ka shpresë të kuptohet në esencë. Është fjala prej më të fshehtave dhe prej më të pakuptuarave. Është vërtetuar në vazhdimësi se fjala e pakuptuar, në këtë kuptim, nuk ekziston në ajete dhe në hadithe të Pejgamberit s.a.v.s., të cilat kanë të bëjnë me ligjet praktike të sheriatit. Në këto çështje nuk ka ajete të pakuptimtë e as hadithe.

Mirëpo, ka në çështje tjera²⁰², si për **shembull:** Shkronjat fillestare të prera në fillim të disa sureve të Kur'anit (Elif, Lam, Mim; Ha Mim; Kaf, Ha, ja, ajn sad).

Shembuj tjerë: Cilësitë e Allahut, të cilat i kanë edhe njerëzit (Dora e Allahut mbi duart e tyre) dhe **“syri”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ta ndërtosh siç ta parashoh unë”**.

Po ashtu, edhe veprimet të cilat rezultojnë prej Zotit të Lartmadhëruar: **“I Gjithëmëshirshmi mbi arshin e lartë.”**

Po ashtu, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe erdhi Zoti yt dhe Melekët radhë-radhë.”**

Po ashtu thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Kur të jetë nata e mesme e muajit shaban, faluni atë natë dhe agjëroni atë ditë, nga shkaku se me përdimin e diellit të asaj nate Allahu zbrit në qiellin e kësaj bote dhe thotë: “A ka ndonjë njeri që pendohet e t’ia pranoj pendimin? A ka**

*ndonjë njeri që kërkon furnizim, ta furnizoj? A ka ndonjë të sprovuar që t'ia tejkaloj sprovën? A ka ndonjë për këtë? A ka ndonjë njeri për këtë deri sa të agojë dita”.*²⁰³

Dispozita e të paqartës: Dijetarët e Ilmul Kelamit dhe te tevhidit, për të kuptuar të paqartën, parashohin dy rrugë.

Rruga e dijetarëve të mëhershëm dhe

Rruga e dijetarëve të mëvonshëm.

Rruga e dijetarëve të mëhershëm në përgjithësi është rruga e Ehlu sunetit dhe xhematit prej dijetarëve të Samarkandit dhe programit të Usulijinėve. Ata nuk lejojnë interpretim, duke qenë të bindur thellë për qëllimin që ka dashur Allahu dhe i dërguari i Tij, dhe pranimi i asaj që ka dashur Ligjvënësi që të jetë ashtu dhe duke mos u angazhuar për të kërkuar dhe hulumtuar për të njohur qëllimin. Argument për këtë kanë thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ai (Allahu) është i Cili të ka zbritur librin ty, që në të ka ajete të qarta, të cilat janë thelbi (baza) e librit dhe të tjera (ajete) janë të paqarta. Sa i përket atyre që në zemrat e tyre kanë nyje pasojnë atë çka është e paqartë prej tyre duke dashur fitne dhe duke dashur që t'i interpretojnë, por nuk e di interpretimin e tyre pos Allahut. Ata të cilët janë thelluar në dituri thonë: Ne u besojmë atyre (ashtu), sepse që të gjitha janë prej Zotit tonë”.**²⁰⁴

Dispozita Usulit është: Të ndaluarit në atë pikë duke qenë i bindur thellë në vërtetësi dhe duke pasur njohuri në atë se Allahu është ashtu siç e përshkruan veten e Tij, pa u ndalur për të analizuar dhe interpretuar, pra Allahu ka duar dhe shikim, por jo sikur duart dhe shikimi i njeriut.

Rruga e dytë është rruga e dijetarëve të mëvonshëm, pra është rruga e Muëtëzilëve. Ata mendojnë se duhet të interpretohet me atë që është në përputhshmëri me gjuhën e të folurit dhe që është në harmoni me pastërti që nuk i takon Atij, sepse Allahu i Lartmadhëruar nuk ka dorë, as sy dhe as vend, kështu që kjo është e pamundur; interpretimi nga kuptimi i jashtëm është vaxhib, por qëllimi është se ka kuptim, qoftë edhe simbolik apo në mënyrë metaforike. Kështu fjala “dorë” te thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dora e Allahut”** ka për qëllim fuqinë e Allahut. Fjala **“fytyrë”** në thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Çdo gjë shkatërrohet përpos fytyrës së Tij”** ka për qëllim **“Çdo gjë shkatërrohet pas Tij”**. Ndërsa ajeti **“I Gjithëmëshirëshmi qëndron mbi arsh”** ka për qëllim: mbizotëroi arshin.

Burim i mospajtimit është te mendimet e tyre, në njohjen apo mosnjohjen në fjalën e Allahut apo vazhdimësinë e ajetit **“dhe ata të cilët janë thelluar në dituri”**. Ata të cilët thonë se duhet të ndalet me pikë në pjesën “dhe nuk dinë për interpretimin e tyre pos Allahut” mendojnë se përpos Allahut askush nuk mund të dijë dhe t’i interpretojë pos Allahut, ndërsa të thelluarit në diturinë e tyre e mbështesin vetëm në Allahun, besojnë në ato ajete pa i analizuar, pa i studiuar dhe pa i interpretuar.

Ndërsa, sa i përket asaj se vazhdon me **“lidhëz”** dhe të thelluarit në dituri, pra lidhëza është vazhdimësi me fjalën e Allahut. Thonë se: të thelluarit në dituri kanë mundësi t’i interpretojnë dhe t’u japin kuptim atyre fjalëve, por që janë në harmoni me pastërtinë e Zotit të Lartmadhëruar dhe që nuk u ngjajnë krijesave.

Ne i japim përparësi rrugës së dijetarëve të mëhershëm dhe mendimeve se duhet pranuar ashtu siç i ka përmend Allahu, duke pasur parasysh se nuk rezulton ndonjë mospajtim në aspektin praktik dhe se ky sqarim nuk ka të bëjë me ligjet e sheriatit dhe me shkencën e Usuli Fikhut, por ka të bëjë me shkencën e Ilmul Kelamit dhe të filozofisë.

E paqarta te shumica absolute e mutekeliminëve

Nëse fjala është e paqartë, Hanefijtë e ndajnë në katër lloje: e fshehtë, e trubullt, globale dhe e paqartë, përderisa te shumica e mutekeliminëve është vetëm një lloj dhe ajo quhet fjalë globale ose e paqartë. Fjala globale është lloj prej llojeve të fjalës së paqartë.²⁰⁵

Fjala globale, ashtu siç e definoi Amediu, është: ajo fjalë, e cila tregon njërin prej dy çështjeve dhe nuk ka përparësi njëra ndaj tjetrës ashtu siç është e shkruar.

Fjala e paqartë: është fjala e cila pas saj është i fshehur qëllimi, pa marrë parasysh se ajo fshehje a është prej strukturimit të saj apo prej ndonjë faktori tjetër jashtë saj. Në kuptim janë të njëjta. Te Mutekeliminët fjala globale ngërthen në vete tri llojet e fjalës së fshehtë te Hanefijtë. Te shumica absolute e dijetarëve, fjala globale është më e përgjithshme se sa te Hanefijtë. Te Mutekeliminët fjala globale nuk përkufizohet që të jetë prej vetë folësit, por edhe prej faktorëve të tjerë të jashtëm, dhe mund të kuptohet dhe të arrihet deri te kuptimi nëpërmjet ixhtihadit.

Te Mutekeliminët, fjala globale është tri llojesh:

E para: Që fjala globale të jetë fjalë në mes të dy fjalëve të drejta, pra në mes të kuptimeve të fjalës për të cilën është formuluar, e kjo është fjala dykuptimëshe e drejtë, si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Të shkurorëzuarat le të presin në veten e tyre tri etapa”**. Fjala etapë është fjalë që ka kuptim të drejtë të dyfishtë dhe dykuptimësh, e ato kuptime janë: menstruacioni dhe pastërtia (etapa mes dy menstruacioneve).

E dyta: Që të jetë fjalë globale, por vetëm me një kuptim të drejtë, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtet Allahu ju urdhëron juve që të pritni një lopë”**. Fjala lopë është fjalë që ka kuptim të drejtë, të njohur, e ajo fjalë ka shumë njësi të njëjta. E qëllimi është të jetë një lopë e caktuar.

E treta: Që të jetë fjalë globale në mes të fjalëve alegorike. Kjo vjen në pyetje kur nuk është fjalë e drejtë, pra ajo fjalë nuk ka qëllim të kuptimit të drejtë. Ndërsa alegoritë janë të barabarta, që do të thotë se nuk ka përparësi asnjëra ndaj tjetrës; nëse ka përparësi njëra alegori, atëherë veprohet sipas saj. Për t’i dhënë përparësi njëres alegori, ekzistojnë tri shkaqe:

E para: Që njëra alegori të jetë më e përafërt me kuptimin e drejtë. *Shembull:* Hadithi: **“Nuk ka namaz pa suren Fatiha të librit (Kur’anit)”**. Pastaj hadithi tjetër: **“Nuk ka agjërim nëse nuk fillohet agjërimi prej natës”**.²⁰⁶ Kuptimi i drejtë i kësaj fjale është lajmërimi se nuk pranohet namazi nëse nuk lexohet Fatiha dhe nuk pranohet agjërimi nëse agjërimi nuk fillohet prej natës. Ligjvënës nuk e ka qëllimin për kuptim të drejtë, kështu që bartet në alegori, e ai është nuk është i plotë dhe i përkryer. Kuptimi se nuk është i plotë dhe i përkryer është më i përafërt me kuptimin e fjalës së drejtë.

E dyta: Që njëra alegori të jetë më e qartë tradicionalisht, si f.v: Hadithi: **“Është ngritur nga umeti im gabimi, harresa dhe ajo për çka janë të imponuar (të detyruar)”**. Nëse fjalës i jepet kuptimi i drejtë, lë të kuptohet se ngritet mëkati, gjë që është e pamundur, pasi që në praktikë mëkati ndodh, kështu që bartet në kuptim alegorik, e atëherë kuptohet se

ngritet dispozita e mëkatit; andaj i jepet përparësi të dytës, sepse tradicionalisht është më i përafërt. Nëse zotëria i thotë shërbëtorit të tij: Është ngritur nga ti gabimi, na jep të kuptojmë se qëllimi është se nuk e dënon nëse bën ndonjë gabim.

E treta: Që njëra prej alegorive është më e fuqishme, dhe më qëllimkërkuar, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Është ndaluar për ju cofëtina”**. Kuptimi i drejtë i kësaj fjale është të ndaluarit e vetë cofëtinës. Mirëpo, kjo është e papranuar, nga shkaku se dispozitat e shariatit nuk janë të ndërlidhura, përpos me veprat për të cilat janë në mundësi të të ngarkuarve. E cofëtina nuk është prej veprave të tyre. Kështu që bartet në alegori, e ajo është të ndaluarit e ngrënies, shitblerjes dhe prekjes. Kështu që i jepet përparësi kuptimit të ngrënies, sepse tradicionalisht qëllimi ka këtë kuptim.

Për disa tekste ka rezultuar mospajtimi në mes dijetarëve, sa i përket fjalës globale, se a është fjalë globale apo jo. Si p.sh. tekstet të cilat janë të ndërlidhura me lejimin dhe ndalesën e vetë çështjeve, si f.v: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju janë ndaluar juve nënat e juaja.”** dhe **“Ju është ndaluar juve cofëtina.”**

Shumica absolute e dijetarëve mendojnë se: këto fjalë janë të qarta dhe kanë kuptim të qartë, nuk kanë nevojë të sqarohen dhe nuk quhen fjalë globale, nga shkaku se kur të përdoret në këto raste fjala urdhëresë, lejesë ose ndalesë, atëherë i jepet kuptimi i qëllimit, për çka është përdorur.

Në ajetin **“Është ndaluar për ju cofëtina”** qëllimi është ndalimi i të ngrënit, nga shkaku se logjikisht kjo kërkohet kur përdoret fjalia në këtë mënyrë. Po ashtu, në ajetin **“Janë ndaluar për ju nënat e juaja.”** qëllimi është martesë me ta, nga shkaku se kuptohet ndryshe. Kuptimi i cili nxirret prej këtyre fjalëve nuk është se janë fjalë globale, nga shkaku se, tradicionalisht, kur të përdoret fjala në këtë mënyrë, kuptimi i qëllimit caktohet kështu, ashtu siç kuptohet qëllimi dhe caktimi të fjalët e drejta dhe joglobale.

Një pjesë e dijetarëve të Hanefijve mendojnë se këto fjalë janë globale, dhe kanë nevojë të sqarohen, si dhe të caktohet e të përkufizohet qëllimi i tyre, sepse vetë qenia nuk atribuohet në të lejuar dhe në të ndaluar, por ajo çka atribuohet janë veprimet tona, të cilat janë të ndërlidhura me ato çështje. Ajo çka ndalohet prej cofëtinës është të ngrënit dhe llojet e veprimeve që kanë të bëjnë me të, si f.v shfrytëzimi i lëkurës dhe i yndyrës

së saj për çështje të tjera; dhe pasi që disa veprime nuk kanë përparësi ndaj veprimeve tjera, atëherë shikohet dhe sqarohet se çka ndalohet e çka nuk ndalohet. E, kjo pra është fjalë globale.

Unë i jap përparësi mendimit të shumicës absolute të dijetarëve, nga shkakut se fjalët zbresin në të kuptuarit tradicional, kështu që janë fjalë të drejta duke ia bërë ndalimin e veprimit të kërkuar nga vetë çështja. E në këtë rast është ndalimi i martesës, i ngrënies së cofëtinës dhe ndalimi i martesës me nënat, të cilat nuk janë fjalë globale.

Klasifikimi i katërt

Ndarja e fjalëve në bazë të mënyrës së tregueshmërisë në kuptim të fjalës

Në bazë të mënyrës së tregueshmërisë në kuptim të drejtë të fjalës, Usulijinët ndajnë fjalën në dy lloje, për atë çka ka për qëllim folësi, e ato janë: Ndarja e Hanefijve dhe ndarja e Mutekeliminëve.²⁰⁷

E para: Si e klasifikojnë Hanefijtë fjalën në bazë të tregueshmërisë?

Në bazë të tregueshmërisë Hanefijtë e ndajnë fjalën në katër lloje:

- **Të shprehurit e tekstit,**
- **Sinjalizimi i tekstit,**
- **Tregueshmëria e tekstit dhe**
- **Përgjithësimi i tekstit.**

Me fjalën tekst, në këtë rast, qëllimi është: fjala prej të cilës kuptohet kuptimi, pa marrë parasysh se ajo fjalë a është e qartë apo tekstuale, interpretuese apo definitive. Qëllimi me formulim **“Të shprehurit e tekstit është formulim i konstruktuar prej njësive dhe vetë fjalës”**.

Fjala e cila merret parasysh me këto katër lloje është se ajo: ose tregon me vetë shprehjen e saj, ose tregon nëpërmjet sinjalizimit të saj, ose tregon nëpërmjet tregueshmërisë së saj, ose tregon nëpërmjet përcaktimit të saj.

Siç thotë Taftazani, ²⁰⁸ mënyra e përkufizimit në këto ndarje është se: Dispozita e cila rezultohet nga formulimi i tekstit ose mund të definohet apo të dispozitohet nëpërmjet vet formulimit, ose jo.

Sa i përket të parës: Nëse konteksti është prej vetë formulimit, atëherë quhet: të shprehurit e fjalës, por nëse nuk është prej vetë formulimit, atëherë ajo është shprehje sinjalizuese.

Sa i përket të dytës: Nëse dispozita kuptohet prej etimologjisë së fjalës, ajo quhet tregueshmëri e vetë fjalës, por nëse dispozita kuptohet prej terminologjisë së shariatit, quhet përcaktimi i fjalës.

1. Të shprehurit e tekstit

Shprehshmëria e tekstit: Është tregueshmëria e fjalës për vetë qëllimin e kuptimit të saj ose nëpërmjet rrënjës së saj, ose degës së saj.²⁰⁹ Kjo do të thotë se fjala pasqyron në vete kuptimin dhe qëllimin e saj. Kjo është se kuptimi nxirret nga vetë rrënja e fjalës, ndonjëherë qëllimi kuptohet nga ndonjë çështje e cila është degë e fjalës, e atëherë quhet kuptim degëzor, pra jorrënjësor, ashtu siç e quante kuptimi i parë rrënjësor dhe tregueshmëria e fjalës në të dy rastet.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe ka lejuar Allahu shitblerjen dhe ka ndaluar kamatën”**. Kjo nëpërmjet fjalës dhe tekstit tregon dykuptime:

E para: Dallimin në mes të shitblerjes dhe kamatës; dhe

E dyta: Të lejuarit e shitblerjes dhe të ndaluarit e kamatës. Që të dy këto kuptime nxirren dhe kuptohen nëpërmjet kontekstit të ajetit fisnik. Mirëpo, kuptimi i parë kuptohet nëpërmjet rrënjës së fjalës, sepse ka zbritur si kundërpërgjigje ndaj atyre që kanë thënë: **“Vërtet, shitblerja është njësoj si kamata”**. E dyta kuptohet në bazë të kontekstit dytësor, që është kuptimi i rezultuar nga kuptimi i kontekstit rrënjësor.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe martohuni me ata çka janë të lejuara për ju prej grave, me nga dy, ose me nga tri, ose me nga katër”**. Nëpërmjet shprehshmërisë së tekstit tregohen dy kuptime:

E para: Lejimi i martesës.

E dyta: Përkufizimi i martesës me katër gra,

Që të dy kuptimet nxirren nga konteksti i fjalisë. Vetëm se kuptimi i parë kuptohet nga aspekti dytësor, ndërsa kuptimi i dytë nga ai rrënjësor, nga shkaku se ajeti ka zbritur për çështjet e testamentlënësve, të cilët kalojnë prej testamentit nga jetimët, nga frika se mund t’u bëhet padrejtësi duke keqpërdorur dhe ngrënë pasurinë e tyre padrejtësisht, edhe pse ata kanë qenë të drejtë edhe më herët ndaj grave, ashtu që ndonjëri prej tyre është martuar me numër të pacaktuar prej grave dhe nuk ka qenë i drejtë ndaj tyre.

Andaj Allahu u ka thënë atyre: **“Nëse frikësoheni se do të bini në padrejtësi ndaj jetimëve dhe keni dalë nga mbikëqyrja ndaj tyre dhe frikësohen, po ashtu, se do të bëjnë padrejtësi ndaj grave dhe animi në disa gra ndaj grave tjera, minimizoni numrin e grave dhe përkufizojuni**

në katër prej tyre, sepse ai i cili nxirret nga mëkati dhe prapë vazhdon të njëjtin mëkat, ai nuk është larguar nga ai mëkat.”

Përkufizimi në katër gra është qëllim rrënjësor i kontekstit të ajetit, përderisa lejimi i martesës është përmendja dytësore, për të arritur deri te kuptimi i kërkuar nga qëllimi rrënjësor.

Kjo dhe shumë tekste të sheriatit në Kur'an dhe sunet tregojnë për dispozitat nëpërmjet shprehshmërisë së tekstit. *Si shembull mund të marrim* thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, përmbushni aktet dhe kontratat”**.

Po ashtu, edhe thënien e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Shitblerësit kanë të drejtë të zgjedhin (mbushjen apo prishjen e kontratës), përderisa nuk ndahen”**.²¹²

Tregueshmëria e tekstit jep të kuptohet se dispozita në mënyrë të prerë është zhveshur nga faktorët e jashtëm të tekstit. Nëse teksti është i përgjithshëm, në të cilën ndërhyjnë specifikimi, atëherë tregueshmëria është jo e prerë.

2. Sinjalizimi tekstual

Sinjalizimi i tekstit: Është tregueshmëria e fjalës për kuptimin e saj, duke mos pasur qëllimin e të kuptuarit rrënjësor e as degëzor, mirëpo kuptimi i saj në vetvete është i patjetërsueshëm në atë që tregohet nga konteksti i fjalës. Me këtë shihet qartë se rezultimi i kuptimit nga teksti është i qartë në të dy rastet, si të shprehësimi tekstual, ashtu edhe të sinjalizimi tekstual. Mirëpo, dallimi në mes tyre qëndron se të shprehësimi tekstual konteksti është për vetë fjalën, ndërsa të sinjalizimi tekstual konteksti nuk është për vetë fjalën, por, prapë se prapë dispozita është e patjetërsueshme. Sinjalizimi tekstual mund të jetë aq i qartë saqë mund të kuptohet me një vështrim shumë të lehtë; por ndonjëherë mund të jetë i fshehtë saqë nevojitet të analizohet thellë dhe në mes të muxhtehidëve mund të jepen mendime të ndryshme.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Është e lejuar për ju që të kontaktoni me gratë e juaja natën e agjërimit”**. Tregueshmëria e fjalës tregon për lejimin e kontaktimit seksual në çdo pjesë të natës deri në agimin e mëngjesit, ndërsa nëpërmjet të sinjalizimit tekstual kuptohet se është e lejuar që në mëngjes agjëruesi të zgjohet xhunub (i papastërt) kur është

agjërueshëm, nga shkaku se lejimi i kontaktimit deri në agim të mëngjesit patjetëson që mëngjesi agjëruesin ta takojë të papastër, pra xhunub, edhe pse konteksti i fjalës nuk është thënë për këtë; mirëpo është e patjetërsueshme që t'i jepet kuptimi sikur të kishte qenë qëllimi i kuptimit në bazë të kontekstit.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe për prindin, ai e ka për detyrë t'i furnizojë ata dhe t'i veshmbathë ata (në bazë të mundësive, çka është më së miri)”**. Në bazë të shprehjes, fjala tregon se babai (burri) e ka për obligim të furnizojë dhe të veshmbathë nënat (gratë), të cilat u japin gjë fëmijëve, dhe kjo patjetër jep të nënkuptohet se vetëm prindi duhet të furnizojë fëmijët dhe askush nuk e ka për obligim t'i bashkangjitet në këtë obligim, sepse askush nuk mund t'i bashkangjitet në farën (lozen) e tij prej tij. Ai e ka edhe profitin prej furnizimit. Po ashtu, prindi e ka të drejtën e kujdestarisë dhe trashëgiminë e pasurisë prej fëmijës, sepse është trajta e shquar me “Lamin shques” në thënien e Zotit të Lartmadhëruar **“Dhe për prindërit kanë të drejtën për ta”** tregohet për pasurinë, ndërsa për këtë ka sinjalizuar edhe Pejgamberi s.a.v.s.: **“Ti dhe pasuria jote janë të prindit tënd”**.

Po ashtu është obligim, që do të thotë se nuk lejohet të caktohet një grua tjetër me pagesë për gjidhënie, kur ka mundësi bashkëshortja (e shkuroreëzuar), sepse Zoti i Lartmadhëruar e ka përcaktuar nënën për të, në formën treguese ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe nënat u japin gjë fëmijëve të tyre dy vite të plota”**, nuk lejohet të obligohet zëvendësuesi, kur mund të veprohet me fjalën treguese.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mbarësia e tij (fëmijës) dhe gjidhënia, së bashku tridhjetë muaj”**.

Në mënyrë shprehimore tregohet se nëna i jep gjë fëmijës, sepse konteksti i ajetit dëshmon për të, ndërsa, në mënyrën sinjalizuese tregohet se minimumi i shtatëzënisë është gjashtë muaj, nga se ajeti tjetër thotë: **“Dhe gjidhënia e tij në dy vite”** e ka caktuar periodën e gjidhënies dy vite, ndërsa mbetet perioda e shtatëzënisë gjashtë muaj, nga perioda e përgjithshme tridhjetë muaj. Ibn Abasi është ai i cili i pari e ka kuptuar këtë.

Shembull tjetër: **“Të varfërit janë emigrantë (muhaxhirë) të cilët janë nxjerrë (dëbuar) nga shtëpitë e tyre dhe pasurit e tyre”**.

Ajeti me shprehjen e tij tregon se të varfërve emigrantë (muhaxhirë) u takon pjesë nga pasuria e mbetur prej lufte, sepse ajeti është shpallur për këtë dispozitë, siç tregon ajeti i mëparmë. **“Atë çka ka mbetur prej lufte, është e Allahut dhe të dërguarit të Tij”**, përderisa në formë sinjalizuese tregon se ata të cilët e kanë lënë pasurinë e tyre në Meke dhe e kanë uzurpuar pabesimtarët, për këtë arsye Zoti i Lartmadhëruar i ka titulluar **“Të varfër”**. Kuptimi i drejtë i fjalës është: **“Ai i cili nuk posedon pasuri, e jo ai i cili është larg apo i privuar prej pasurisë së tij, nga se i varfër është i kundërti i të pasurit. I pasur quhet ai i cili posedon pasuri të drejtpërdrejtë, e jo ai i cili qëndron pranë pasurisë që nuk e pronëson dhe nuk e posedon atë”**.

Kjo është dokumentuar (ligjësuar) me shprehësimin e tekstit. Pra, këtë e tregon teksti qartë dhe konteksti i fjalës është për këtë, ndërsa është dispozituar nëpërmjet sinjalizimit. Ajo çka e bën obligative prej dispozitës së shprehjes është obligueshmëri logjike dhe zakonisht tregueshmëria është obligative, mirëpo pasi obligueshmëria nuk kuptohet ndryshe, pos me një analizim të thellë, për këtë dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme, në bazë të shkallës së analizimit të tyre.

Pasi që janë konfrontuar shprehësimi i tekstit dhe sinjalizimi i tekstit, i jepet përparësi dispozitimit me shprehësim të tekstit ndaj dispozitimit të sinjalizimit të tekstit, edhe pse që të dyja dispozitohen prej tekstit. Për këtë arsye është thënë: Sinjalizimi ndaj shprehësimit është sikurse metafora apo alegoria ndaj fjalës së drejtë, apo sikurse fjala e turbullt ndaj të qartës.

Shembull të konfrontimit të teksteve kemi thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, ju është bërë obligim juve hakmarrja për vrasje, liri për liri, rob për robin, femra për femrën.”** dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kush vret besimtarin me qëllim, dënimi i tij është xhehenemi, ku do të jetë përgjithmonë në të”** **“Do të jetë i hidhëruar Allahu me të dhe do ta mallkojë e do t'i përgatitë atij dënim të madh”**. Teksti i dytë tregon në mënyrë sinjalizuese se në këtë rast nuk ka hakmarrje, pasi që ai do të jetë gjithmonë në xhehenem dhe dënimi i tij në botën tjetër, kështu që pas sqarimit kuptohet se për të në këtë botë nuk ka dënim.

Tregueshmëria sinjalizuese, sikurse tregueshmëria shprehimore është e prerë, përpos nëse gjendet ndonjë faktor, i cili zbret dispozitën prej vendimit të sigurt në atë të dyshimtë, sikurse është rasti i Ixhmait, ku fëmija e pason

nënë në liri, të cilën e pason fëmija prej nëne në ajetin ku Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe për prindërit, duhet që të furnizojnë ato (nënë dhe fëmijën) dhe t’i veshmbathë sa më mirë, aq sa kanë mundësi.”**

3. Tregueshmëria e tekstit

Tregueshmëria e tekstit: Është tregueshmëria e fjalës për t’u dispozituar dispozita e të folurit ndaj dispozitës së heshtur prej asaj fjale, për shkak të përbashkësisë në shkakun e dispozitës, e cila mund të kuptohet nëpërmjet etimologjisë së fjalës, pa pasur nevojë të bëhet ixhtihadë sheriativ. Kjo, pa marrë parasysh a janë të barabarta e të theksuara dhe patheksuara në vetë shkakun, apo njëra është prioritare në dispozitën për shkak të fuqisë së argumentit në të; kjo quhet²¹³ **‘tregueshmëria e tekstit, nga shkakun se dispozita e vendosur nuk kuptohet prej vetë tekstit, sikurse te shprehësimi i tekstit apo sinjalizimi i tij, mirëpo kuptohet nëpërmjet rrugës harmonizuese të ligjit, pra të shkakut të tij’.**

Kjo tregueshmëri quhet qëllimi i ligjërimit apo shigjeta e ligjërimit. Shafiijtë e konsiderojnë analogji e qartë, ndërsa te Shafiijtë e quajnë të kuptuarit e përrputhshëm me tekstin për të kuptuar shkakun e etimologjisë së fjalës.

Shembull i rastit të parë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos u thuaj atyre as “uf” dhe mos u bërtit atyre”.** Fjala shprehimisht dhe qartë tregon se është e ndaluar t’u thuhet **“uf”** prindërve, sepse kjo shprehje paraqet nënçmim, ndërsa nëpërmjet tregueshmërisë së tekstit kuptohet se është e ndaluar: rrahja, sharja, izolimi, abuzimi pengimi nga ushqimi e të ngjashme, sepse këto janë nënçmime më të mëdha se fjala **“uf”**. Për këtë arsye dispozita për të heshtur është më e fuqishme se dispozita e të shprehurës, sepse shkakun është më i fuqishëm se e dyta, e për këtë arsye dispozita vendoset në bazë të përparësisë së fuqisë së argumentit (shkakut), i cili në këtë rast është i heshtur.

Dallimi në mes të Hanefijve dhe Shafijve në këtë është se dispozita te Hanefijte vendoset në bazë të tekstit, për arsye se të kuptuarit e shkakut të

dispozitës kuptohet prej çdonjërit që e kupton gjuhën dhe e di se dispozita e të shprehurës ka ardhur për kuptimin e tillë; nëse vetëm pak përqëndrohet vëmendja, reflekton të heshturën prej të theksuarës.

Ndërsa, sipas mendimit të Shafijjve, dispozita e të heshturës (të patheksuarës) kuptohet nëpërmjet rrugës së ixhtihadit ose analogjisë së sheriatit, e jo vetëm duke njohur dhe kuptuar gjuhën. Kuptimi i analogjisë është përpilimi i ligjit me logjikë, për çka është paraqitur gjurma në shariatë për t'u transferuar dispozita në atë çka nuk ka tekst për të, e nuk është përpilim në bazë të sistemit gjuhësor. Për këtë arsye, dijetarët e kanë pozicionuar në pozitën e përpilimit me logjikë.

Shembull barazues. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Vërtet, ata të cilët hanë pasurinë e jetimëve padrejtësisht, vërtet, hanë në barqet e tyre zjarr, dhe do të hidhen në zjarr”**.

Me mënyrën shprehimore tregon ndalimin e ngrënies së pasurisë së jetimit padrejtësisht, përderisa

Me mënyrën e tregueshmërisë së tekstit tregon ndalimin e shkatërrimit të pasurisë së jetimi nëpërmjet formave të ndryshme, si vënia e zjarrit, keqpërdorimin dhe humbjen e asaj pasurie, nga se çdo njeri, i cili e kupton gjuhën, e di se qëllimi është humbja e pasurisë, është njësoj si ngrënia, nga se e kanë të njëjtë shkakun e dispozitës.

Bazuar në këtë, Hanefijtë thonë se: Çka është transmetuar se Maizi(Sehabiu) ka qenë i martuar, ka bërë prostitucion dhe është gurëzuar, ne e kemi kuptuar se ai nuk është gurëzuar se ka qenë Maiz, por ngaqë ka bërë prostitucion duke qenë i martuar. Nëse kjo dispozitë aprovohet tek të tjerët, kjo do të thotë se është aprovuar për shkak të tregueshmërisë së tekstit, e jo në bazë të analogjisë (Kijasit).

Po ashtu, Pejgamberi s.a.v.s. e ka bërë obligim kompensimin për shkak të kontaktimit seksual gjatë ramazanit agjërueshëm për beduinin, i cili është bërë xhunub (i papastër), e jo për shkak se ka qenë beduin. Kush gjendet për shkak të të njëjtit rast xhunub, dispozita për të merret prej tregueshmërisë së tekstit, e jo prej analogjisë. Kjo, për shkak se kuptimi dihet prej tekstit gjuhësisht, i cili e ka zëvendësuar shkakun e tekstit ligjësisht.

Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë për macen: **“Nuk është papastërti, ajo është prej vizituesve që sillen rreth e rrotull juve”**.²¹⁴ Pastaj kjo dispozitë vlen për miun, gjarpërin, pasi që kanë të njëjtin shkak (ilet), e nuk dispozitohet nëpërmjet analogjisë, por nëpërmjet tregueshmërisë së tekstit.

Për mustehadën, Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: **“Është gjak i cili ka shpërthyer prej enëve (mitrës), merr abdest për çdo namaz”**.²¹⁵ Pastaj, kjo dispozitë është marrë për gjakun, i cili rrjedh prej vendeve të ndryshme, pra prej venëve të ndryshme. Ky dispozitim merret prej tregueshmërisë së tekstit. Për këtë arsye, ne kemi bërë që vendosmëria e tregueshmërisë së tekstit është njësoj si sinjalizimi i tekstit dhe kemi lejuar të vendosen dispozitat për dënime dhe kompenzime me tregueshmëri të tekstit, edhe pse një gjë të tillë nuk kemi lejuar me analogji (Kijas).

E kemi bërë vaxhib që të dënohet plaçkitësi i rrugëve nëpërmjet tregueshmërisë së tekstit, edhe pse shprehshmëria e tekstit është luftimi dhe vrasja e drejtëpërdrejtë në betejë me ta, e që kjo, gjuhësisht, do të thotë nënçmim i armikut dhe frikësimin e tij në mënyrë siç ai plaçkit dhe zë prita në rrugë. Ndërsa, gjuhësisht, është e njohur se kjo është luftë kundër tyre. Vrasja në betejë është sikurse lufta, për këtë arsye bënë pjesë që pasuria e luftës t’u ndahet pjesëmarrësve në luftë kundër tyre.

Është bërë vaxhib kompensimi për prishjen e agjërimit me qëllim, si ngrënia dhe pirja agjërueshëm, njësoj sikurse kontaktimi agjërueshëm nëpërmjet tregueshmërisë së tekstit, e jo nëpërmjet analogjisë.

4. Mbështetësi ose mbështetja i tekstit

Tregueshmëria mbështetëse: Është tregueshmëria heshtëse e fjalës në të cilën përqendrohet vërtetësia e fjalës apo vlefshmëria sheriative në bazë të përcaktimit të saj.²¹⁶ Kjo do të thotë se formula e tekstit nuk e tregon atë, mirëpo përqendrohet vlefshmëria e tekstit logjikisht ose ligjësisht kur të përcaktohet pjesa e anuluar. Kjo tregueshmëri quhet mbështetësi i tekstit, ngase mbështetja ka kuptimin se teksti e kërkon dhe e patjetëron të jetë ashtu, ndërsa kuptimi, të cilin e tregon fjala, kërkon që të jetë i vërtetuar logjikisht dhe i vlefshëm ligjësisht. Patjetër duhet që paraprakisht të përcaktohet që të jetë i vlefshëm përcaktimi mbështetës i fjalës. Ky është kuptimi i thënies së tyre: **“Është e patjetërsueshme që paraprakisht (fjalës) të mbështetet diçka”** e që e kundërta të përcaktohet më vonë dhe përcaktohet ashtu siç duhet të përcaktohet.

Llojet e përcaktimeve, të cilat janë të patjetërsueshme për këto tregueshmëri, janë tri:²¹⁷

1. Ajo **çka është obligative përcaktimi për vlefshmërinë e fjalës**, siç është thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Është ngritur nga umeti im, lëshimi (gabimi) harresa dhe çka u imponohet atyre”**. Me fjalën e tij dhe me shprehjen e tij tregohet se është ngritur veprimi, i cili shpie në gabim, ose harresa, ose është e pamundur t’u imponohet diçka atyre. Mirëpo, kjo nuk përputhet me realitetin, pasi që këto dukuri janë të pranishme tek umeti, kështu që e nevoja që t’i përcaktohet fjalës, si f.v: Ngritja e shkruarjes apo e dispozitës së lëshimit të mëkatit, që të përputhet me realitetin, e atëherë do të kishte me qenë kuptimi. Është ngritur shkruarja e mëkatit, harresës dhe imponimit; “shkruarja” e mëkatit është pjesa e heshtur mbështetëse në këtë fjali dhe vërtetësia e fjalës varet prej përcaktimit të tij dhe kalon prej tegueshmërisë së tekstit në mbështetësin e tekstit.

1. Ajo që përcaktimi i fjalës logjikisht e bën të plotë dhe të vlefshëm, si f.v.: **“Dhe pyete qytetin në të cilin kemi qenë”**. Kjo fjali do të ishte e pavlefshme logjikisht nëse nuk përcaktohet. Dhe pyeti banorët e qytetit.

2. Ajo që përcaktimi i fjalës në aspekt shëriativ e bën të plotë dhe të vlefshëm. *Shembull*: **“Të varfër janë migrantët, të cilët janë dëbuar nga shtëpitë e tyre dhe pasurit e tyre”**. Fjala me shprehjen e saj tregon për varfërinë e migrantëve (muhaxhirëve), edhe pse ata në Mekë kanë pasur pasuri. Kjo shprehje nuk do të kishte qenë e plotë (e natyrshme), përderisa nuk e përcaktojmë shpronësimin nga pasuria, të cilën e kanë lënë në Meke, dhe se ajo pasuri ka kaluar në pronësi të pabesimtarëve, pasi që e kanë uzurpuar atë duke treguar në mënyrën e mbështetjes së fjalës me përcaktim të shëndoshë dhe të natyrshëm.

Shembull tjetër: **“Nëse ndonjëri i thotë personit tjetër: Jep lëmoshë këtë mall tënd për mua për njëqind dinarë”**. Kjo fjalë është jo e plotë, pos nëse e pronëson pasurinë. Kërkohet plotësimi në aspekt shëriativ duke e përcaktuar pjesë të fjalisë për të qenë fjalia e plotë, e ajo është blerja e atij malli, dhe do të paramendohet: Më shit këtë mall mua, dhe jep lëmoshë për mua (në emër tim). Shitblerja do të ishte në brendësi të fjalisë si mbështetëse e tekstit.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ju është ndaluar juve cofëtina”**, dhe, thënia tjetër e Zotit të Lartmadhëruar: **“U janë ndaluar**

juve nënat tuaja”, sepse ndalesa nuk është në vetë qenien, por është e ndërlidhur me veprimet ndaj saj. Kështu,

Në ajetin e parë përcaktohet **“ngrënia”**, që do t’ishte: **“Ju është ndaluar juve ngrënia e cofëtinës”**, ndërsa,

Në ajetin e dytë përcaktohet **“martesa”**, që do të thotë: **“U janë ndaluar juve martesat me nënat e juaja”**.

Ky përcaktim bëhet nëpërmjet mbështetjes së tekstit.

Dispozita e këtyre tregueshmërive

Nëpërmjet këtyre katër tregueshmërive (shprehshmërisë, sinjalizimit, tregueshmërisë dhe mbështetshmërisë) merret vendimi në mënyrë të prerë dhe të sigurt, përpos nëse gjendet ndonjë argument që e shndërron në të dyshimtë (jo të sigurt), si f.v: specifikimi i tyre apo interpretimi, ngase të gjitha, si shprehshmëria dhe sinjalizimi, qëllimi kuptohet prej vetë fjalës, ndërsa tregueshmëria është argument, ku dispozita arrihet nëpërmjet rrugës së shkakut, të kuptuar gjuhësisht, e dihet se ajo çka vendoset gjuhësisht, është e prerë. Ndërsa sa i përket mbështetësimit të tekstit, është domosdoshmëri e vërtetësisë së fjalës dhe i plotësimit të kuptimit, kështu që edhe ky është i prerë.

Nivelet e këtyre tregueshmërive, varësisht prej fuqisë së tregueshmërisë?

Të shprehurit e tekstit është më i fuqishëm se sinjalizimi për shkak se të shprehurit tregon kuptimin dhe qëllimin nga konteksti i fjalisë, ndërsa sinjalizimi i tekstit tregon kuptimin, të cilin nuk e ka për qëllim konteksti i fjalisë.

Sinjalizimi i tekstit është më i fuqishëm se tregueshmëria, sepse e para tregon kuptimin nga vetë fjala dhe formula e fjalës, ndërsa e dyta tregon kuptimin në bazë të logjikës së tekstit dhe të të kuptuarit prej saj.

Tregueshmëria e tekstit është më e fuqishme se mbështetësi, nga shkak se ajo çka vendoset me mbështetësin e tekstit nuk tregohet prej vetë

fjalës dhe formulës së saj, por e ka kërkuar domosdoshmëria që të vendoset një fjalë mbështetëse për ta vërtetësuar fjalën dhe për ta plotësuar atë.

Kur këto tregueshmëri bien ndesh mes vete për të vendosur dispozitën, i jepet përparësi të shprehurit, pastaj sinjalizimit, më pas tregueshmërisë e mandej mbështetësisë.

Shembull i konfrontimit të të shprehurit dhe sinjalizimit. *Shembulli* i sipërpërmendur, me të cilën bie ndesh obligueshmëria e hakmarrjes në vrasjen me qëllim, duke zbatuar ajetin: **“Ju është bërë obligim hakmarrja në vrasje”** me dënimin e përgjithshëm në zjarr të xhehenemit, ku, sipas ajetit: **“Kush vret besimtarë me qëllim, dënimi i tij është xhehenemi, ku përgjithmonë do të jetë në të”**. Në këtë rast i jepet përparësi dispozitës së të parës, nga shkaku se dispozita e parë bazohet në të shprehurin e tekstit.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe, ata të cilët janë vrarë në rrugë të Allahut, mos i konsideroni të vrarë, por, përkundrazi, ata janë të gjallë, te Zoti i tyre furnizohen”**. Shprehimisht teksti tregon për shkallën e lartë të dëshmorëve, ndërsa sinjalizon se dëshmorëve nuk u falet namazi i xhenazes, sepse Allahu i Lartmadhëruar i ka quajtur të gjallë, ndërsa namazi i xhenazes nuk u falet të gjallëve. Ky sinjalizim është në kundërshtim me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe faljua namazin (e xhenazes) atyre, vërtetë namazi i tyre për ta është qetësim për ta”**. Ky ajet shprehimisht tregon obligueshmërinë e faljes së namazit për të gjithë të vdekurit, pa përjashtim. Dëshmorët, faktikisht dhe juridikisht, janë të vdekur, nga shkaku se pasuria e tyre u ndahet, gratë e tyre mund të martohen pasi t’u kalojë ideti. Por, në këtë rast i jepet përparësi ajetit të dytë, e jo sinjalizimit të ajetit të parë.

Shembuj të kundërshtimit në mes të sinjalizimit dhe tregueshmërisë: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kush vret një besimtar me qëllim, dënimi i tij është xhehenemi, në të cilin do të jetë përgjithmonë”**. Në bazë të sinjalizimit të tekstit tregohet se nuk ka kompensim për vrasjen me qëllim. Ndërsa, ajeti tjetër: **“Dhe kush vret besimtarët pa qëllim, le të lirojë një rob besimtar dhe t’i japë një DIJE (dëmshtëpërblimin me të holla) familjes së tij”**. Në bazë të shprehjes tregohet se është obligim kompensimi për vrasësin pa qëllim, ndërsa, në bazë të tregueshmërisë së tekstit, kuptohet se për vrasësin me qëllim ka

përparësi kompensimi më shumë se sa te vrasja pa qëllim, nga shkak se vrasja pa qëllim është e nivelit më të lehtë se vrasja me qëllim. Për këtë arsye, i jepet përparësi ajetit të parë, i cili është sinjalizues, për shkak se është më i fuqishëm se tregueshmëria e tekstit në ajetin e dytë, kështu që nuk është obligim kompensimi për vrasësin me qëllim.

Nuk ka shembuj për të treguar se bie ndesh tregueshmëria e tekstit me mbështetësimin e tekstit.

E dyta: Klasifikimi i tregueshmërive të shumica absolute të dijetarëve (Mutekeliminëve)

Dijetarët thonë se:²¹⁸ tregueshmëria nënkupton paraqitjen e diçkajes me analogji të tjetri, që do të thotë: çështja e diçkajes që patjetëron kuptimin e saj, kuptimin e diçkaje që është tjetër. Kjo ose mund të jetë gjuhësore, ose jo gjuhësore.

Jogjuhësore: Ndonjëherë mund të jetë vendosëse, si f.v: tregueshmëria “shuplaka” për masë të caktuar, dhe pasperëndimi i diellit, i cili është kohë obligative për të falur namazin. Ndonjëherë mund të jetë logjike, si f.v. tregueshmëria e paraqitjes së të shkaktuarës pas paraqitjes së shkakut të tij. Në këto dy raste, nuk është fjala për atë, por në vetë fjalën (atë çka tregon fjala).

Tregueshmëria e fjalës në tri lloje

1. **Logjike.** Si f.v: Tregueshmëria e dy këmbëve të para të vogla dhe të mëdha për kafshën e posalindur.

Shembull: Çdo njeri është gjallesë, çdo gjallesë trup, e për këtë arsye çdo njeri është trup. Po ashtu, *shembulli* i tregueshmërisë së fjalës kur të ekzistojë fjala dhe gjallëria e asaj fjale.

2. **Natyrore.** Si f.v. tregueshmëria e fjalës së asaj çka del nga çarja e gjoksit.

3. **Vendosëse.** Kjo është ajo të cilin ne e kemi për qëllim këtu

Tregueshmëria e fjalës vendosëse është tri lloje:

1. **Tregueshmëria përputhëse:** është tregueshmëria e fjalës, e cila është e plotë me atë që thuhet (quhet), si f.v. tregueshmëria e fjalës njeri për gjallesën e logjikshme; thuhet kështu se logjika është pjesë përbërëse e tij.

2. **Tregueshmëria bashkangjitore:** është tregueshmëri e fjalës për një pjesë të asaj që thuhet (quhet), si f.v. tregueshmëria e fjalës njeri vetëm për gjallesat, ose vetëm për të logjikshmit; quhet kështu, pasi që ky emërtim i bashkangjitet cilësive të njeriut.

3. **Tregueshmëria e patjetërsueshme:** është tregueshmëri e fjalës për atë që është e patjetërsueshme për atë fjalë, si f.v. tregueshmëria e fjalës luan për trimëri, për shkak se këtë cilësi mendja e konsideron si çështje të patjetërsueshme. Pra çështja, e cila kalon menjëherë kur të thuhet ajo fjalë, pa marrë parasysh se e patjetërsueshmja a është jashtë fjalës, si f.v. krevati për ngritje, ose jo, si f.v. verbëria dhe shikimi, dhe sikurse tregueshmëria e Zejdit për Amrin, nëse këta dy në shumicën e rasteve thuhet për njëri tjetrin.

Mënyra e tregueshmërisë për dispozitën tek Mutekeliminët

Tregueshmërinë e ligjërit apo të fjalës në Kur'an dhe sunet për dispozitën e shariatit, në terminologjinë e shumicës absolute të dijetarëve, e ato si Mutekeliminët, përpos Hanefijve, e ndajnë në dy lloje. Sipas definimit të Ibni Haxhibit dhe të tjerëve, ato janë:²¹⁹

1. **E treguara e theksuar:** është ajo të cilën e tregon fjala, kur të theksohet. Pra, tregueshmëria e së theksuarës është: tregueshmëria e fjalës për dispozitimin e diçkajes duke e përmendur në fjalë. Kjo përfshin në vetë tregueshmërinë shprehimore, sinjalizuese dhe mbështetëse, tek Hanefijtë, dhe quhet tregueshmëria e fjalës.

Theksi është dy llojesh:

a. **E qartë:** është ajo për të cilën tregon fjala që është tërësisht në përputhshmëri me vetë fjalën, ose që është e pjesshme.

b. **E paqartë:** është ajo çka e tregon fjala, por jo nëpërmjet dy tregueshmërive të para (përputhshmërinë me fjalën dhe çka tregon pjesërisht).

Fjala e qartë ndahet në: mbështetëse, sinjalizuese dhe shenjësuese.

Fjala mbështetëse: Është fjala që folësi e ka për qëllim (në mendje), nga e cila varet vërtetësia e fjalës apo plotësimi i saj në aspekt shëriativ, pra, logjikisht, varet nga përcaktimi i saj. Shembull: përcaktimi i mëkatit, apo dënimi për mëkat në hadithin: **“Është ngritur nga umeti im gabimi, harresa dhe ajo për çka u imponohet”**.

Shenjimi, ndryshe quhet vërejtimi. Është që të krahasohet qëllimi i folësit me atributin që e vërteton (shenjon) se ai atribut është shkak i dispozitës, si f.v. krahasimi i urdhërimit për të liruar një rob, nëse kontakton seksualisht. Kjo tregon se kontakti seksual është shkak i dispozitës.

Është gjashtë llojesh, që do t'i përmendim në temën **“shkaqet e analogjisë”**. Renditjen e dispozitës me atributin me pjesëzën **“fa”** të menjëhershme (pasuese). Përmendja e dispozitës menjëherë pas ndodhisë, si f.v. lirimi i robit pas kontaktit. Ndërlidhja e dispozitës me atributin. I ka dalluar Ligjvënësi dy çështje gjatë dispozitimit duke përmendur atributin. Të përmendurit e diçkajes gjatë fjalimit bën të kuptohet se është shkak i dispozitës. Kur Ligjvënësi përmend një atribut i cili është në përputhshmëri me dispozitën.²²⁰

Sinjalizimi: Kur folësi nuk e ka për qëllim. *Shembull:* Tregueshmëria e hadithit: **“Gratë kanë mangësi logjike dhe fetare”**.

Është pyetur: Çfarë mangësie kanë në fenë e tyre?

Është përgjigjur: **“Gjysmën e jetës e kalojnë në shtëpi të tyre. Nuk falen, nuk agjërojnë (në kohën e menstruacionit)”**.²²¹

Ky hadith është thënë për ta sqaruar mangësinë e fesë së tyre, e jo për të sqaruar pjesën më të madhe të menstruacionit, e as pjesën më të vogël të pastërtisë; mirëpo paralelisht me këtë kuptohet se maksimumi i pastërtisë është 15 ditë dhe minimumi i pastërtisë 15 ditë, nga shkak se ka përmendur gjysmën e jetës si hiperbolë për të sqaruar mangësinë e fesë së tyre. Nëse menstruacioni zgjat më shumë se 15 ditë, po ashtu edhe pastërtia, do ta kishte përmendur. *Shembull tjetër;* përbashkësia në thënien e Zotit të

Lartmadhëruar: **“Shtatëzënia për të dhe gjidhënia për të tridhjetë muaj”** dhe thënia tjetër e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe gjidhënia për të në (afat) dy vite”**. E kjo tregon se minimumi i shtatëzënisë është 6 muaj, edhe pse qëllimi nuk ka qenë për këtë në këto fjali.

2. **E theksuara:** Atë që e tregon fjala jo në substant të theksit (cekjes). Me një fjalë: **“Është tregueshmëria e fjalës për të dispozituar diçka, e cila nuk përmendet në fjalë”**. Me fjalë të tjera: Marrja e vendimit për të dispozituar përballë të theksuarës në të heshtur, por jo të kundërtën e saj. Ndryshe quhet: tregueshmëria kuptimore apo e patjetërsueshme bashkangjitëse dhe prej tregueshmërisë prej fjalës, e jo tregueshmëri prej fjalës, jo tregueshmëri e vetë fjalës. Në të kuptuarën nuk bën pjesë as e kuptuara e drejtë, e as alegorike, dhe nuk cilësohet me asnjërën prej tyre. E kuptuara është dy llojesh:

E para: E kuptuara përputhëse: Është tregueshmëria e fjalës për vendosjen e dispozitës së përmendur për të heshturën, pasi që kanë të përbashkët shkakun e dispozitës së kuptuar prej fjalës, në bazë të kuptimit gjuhësor. Tek Hanefijtë kjo quhet tregueshmëria e tekstit, po ashtu quhet spektri i ligjërimit, pra të kuptuarit prej tij dhe pikësynimi i ligjërimit, si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos u thuaj atyre as “uf”**. Kjo tregon gjithashtu se të rrahurit edhe më shumë është e ndaluar. Ky shembull tregon të kuptuarin e përputhshëm, i cili ka buruar nga të kuptuarit, por që ka përparësi nga dispozita e të përmendurës. Ndonjëherë mund të jetë e një rangui, si f.v. Asgjësimi i pasurisë së jetimit është i barabartë me ndalimin e ngrënies në mënyrë të padrejtë, siç e kemi përmendur më herët. Edhe pse e kuptuara e heshtur ka përparësi ndaj dispozitës prej të përmendurës, e që ajo quhet spektri i ligjërimit, e nëse është i barabartë me të përmendurën, quhet zëri (tingulli) i ligjërimit.²²²

E dyta: E kuptuara e kundërt: Është tregueshmëria e fjalës, e cila e ndalon dispozitën e vendosur nga fjala e përmendur prej të heshturës së saj, pasi që nuk ekziston një kusht prej kushteve të së përmendurës dhe quhet argumenti i ligjërimit, nga shkakun se argumenti i saj është prej llojit të ligjërimit, ose nga shkakun se ligjërimi ka treguar një gjë të tillë.

Llojet e të kuptuarës së kundërt

E kuptuara e kundërt ka shumë lloje, ato janë dhjetë, e prej tyre janë:

- **E kuptuara e kushtit,**
- **E kuptuara e qëllimit,**
- **E kuptuara e numërorit,**
- **E kuptuara mbiemrit dhe**
- **E kuptuara e përkufizimit.**

Kjo tregon se mutkeliminët i marrin të gjitha mënyrat e tregueshmërisë së Hanefijve dhe e shtojnë të kuptuarën e kundërt. Përderisa Hanefijtë e quajnë **“E posaçmja e përmendur”** dhe refuzojnë ta pranojnë këtë lloj tregueshmërie dhe se këto të kuptuara i quajnë argumentime të palejuara.

1. E kuptuara e cilësisë: Është tregueshmëri e fjalës, e kushtëzuar me cilësi për të mohuar dispozitën nga e cilësuar nëse mungon ajo cilësi.²²³ Si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kush nuk ka prej jush mundësi materiale që të martohet me femra të lira besimtare, le të martohet me ato besimtare që i keni nën pushtetin tuaj”**.

Po ashtu, thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Për bagëtinë në kullosë jepet zekati”**. Tregon se nuk jepet zekati për bagëtinë, e cila nuk ushqehet në fushë.

Rast tjetër thënia e Xhabirit se: Pejgamberi s.a.v.s. ka marrë vendim që çdo njeri të ketë pjesë në pjesëmarrje për çdonjërin që nuk i ndahet. Kjo tregon se është e paligjshme **“Shufa”(shoqëria aksionare)**²²⁴ në rast të ndarjes. Këtë e ka deklaruar hadithi tjetër

Shumica absolute e Shafijve dhe Hanbelijve e pranojnë dhe e vërtetojnë argumentimin e të kuptuarës së cilësisë, që do të thotë se e vërtetojnë dispozitën, që është e ndërlidhur me cilësinë, e cila tregon mohimin e dispozitës nëse mungon ajo cilësi.

Këtë nuk e pranojnë: Ebu Hanife, Maliku dhe shumica e Muëtezilëve. Këta nuk thonë që të kushtëzohet me cilësi të veçantë, e cila tregon për mohimin e dispozitës nëse mungon ajo cilësi.

2. E kuptuara e kushtit: Është të kuptuarit e fjalës në të cilën është e ndërlidhur dispozita në kusht, ashtu që nuk dispozitohet nëse mungon ai

kusht.²²⁵ *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse ato janë shtatzëna, furnizoni ato sa të vendosin barrën e tyre (të lindin)”**.

Kjo tregon në të kuptuarin e kundërt se furnizimi i gruas në idet, nëse nuk është shtatzënë, nuk është vaxhib.

Po ashtu, thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانٍ الْمُؤْمِنَاتِ

“Dhe kush nuk ka prej jush mundësi materiale që të martohet me femra të lira besimtare, le të martohet me ato besimtare tuaja që i keni nën pushtetin tuaj (robëreshat)”. (En-Nisa : 25). Kjo tregon se duhet kuptuar se është e ndaluar martesë me robëresha nëse ekziston mundësia martesë me gra të lira.

Shembull tjetër: **“Nëse u jepet diçka me mirësi për veten tuaj, hajeni atë, ju bëftë mirë”**. Kjo tregon se, që të merret diçka prej mehrit, nëse gratë nuk u japin diçka prej mirësisë së tyre, është e ndaluar.

Shembull tjetër thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **“Dhuruesi ka përparësi në dhuratën e tij, përderisa nuk kompensohet për të”**.²²⁶ E kuptuara e kundërt tregon se është e ndaluar që dhuruesi ta rikthejë dhuratën e tij kur t’i kompensohet.

Dijetarët në lidhje me këtë nuk janë pajtuar.

Shumica e dijetarëve, prej tyre Ibni Haxhibi, e që është mendimi i drejtë i Shafiijeve, është se: Kushtëzimi me kusht tregon për mosekzistimin e të kushtëzuarës kur mungon (nuk ekziston) kushti, nga shkak se gramatikisht kanë nënvizuar se mjetet (elementet) e kushtit janë për të kushtëzuarën dhe është e patjetërsueshme se nëse mungon kushti, mungon e kushtëzuara.

Ebu Bekri Bakilaniju, shumica e Muëtezilëve dhe Ebu Hanife mendojnë se: Kushtëzimi me kusht nuk tregon se mungesa e të kushtëzuarës është prej mungesës së kushtit; mirëpo kjo mungon që nga vetë parimi, e ai është se nuk ka të kushtëzuar kur nuk ka kusht.

3. E kuptuara e qëllimit: Është tregueshmëria e fjalës që e kushtëzon dispozitën me një qëllim, i cili dispoziton të kundërtën e asaj dispozite, të atij qëllimi.²²⁷ Për qëllimin janë dy fjalë: **“deri”** dhe **“përderisa”**. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Hani dhe pini derisa t’u sqarohet juve**

peri i bardhë nga peri i zi në mëngjes (agim), e pastaj plotësojeni agjërimin deri në mbrëmje". Kjo tregon me të kuptuarën e kundërt për ndalimin e ngrënies dhe të pijes pas përfundimit të qëllimit, e ajo është "zbardhja në agim" dhe lejimin e ushqimit pasi që të hyjë nata, prej imsakut e deri në agim.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **"Dhe mos kontaktoni deri sa të pastroheni"**. Kjo tregon lejimin e kontaktimit pas pastrimit nga menstruacioni.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar **"Dhe nëse e shkurorëzon atë, nuk i lejohet atij (kurorëzimi) deri sa të martohet me një burrë tjetër"**. Tregon me të kuptuar të kundërt se i lejohet burrit të parë, nëse e shkurorëzuara tri herë martohet me një burrë tjetër. Këto shembuj tregojnë se dispozita e pas qëllimit është e kundërt me dispozitën para saj.

Për këtë dijetarët kanë dy mendime:

Shumica absolute e dijetarëve, e prej tyre shumica e fukahave dhe shumica e Muëtezilëve, mendojnë se kur dispozita kushtëzohet me një qëllim, tregon mohimin e asaj dispozite, nëse kalohet prej atij qëllimi.

Përderisa Hanefijtë dhe një shumicë e fukahave të mutekeliminëve thonë: Jo.

4. E kuptuara e numrit: Është tregueshmëria e fjalës, e cila kushtëzon dispozitën me atë numër të caktuar, duke mos lejuar ndryshe, pos atij numri.²²⁸ *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **"Prostitutën dhe prostitutin shkoponi, çdo njërin prej tyre, me nga njëqind të rëna"**. Me të kuptuarin e kundërt kjo tregon se nuk lejohet të shtohet numri njëqind, e as të pakësohet numri njëqind.

Shembull tjetër: Thënia e Pejgamberi s.a.v.s.: **"Kur uji arrin sasinë kuletejn, nuk bëhet i papastër"**.²²⁹ Me të kuptuarit e kundërt kjo tregon se uji, i cili është më pak se "kuletejn", bëhet i papastër nëse në të bie papastërtia.

Shafijtë dhe shumica e Malikijve, e Hanbelijve dhe të tjerët mendojnë se dispozita është e ndërlidhur me numrin, i cili tregon se çfardo që të jetë më pak ose më shumë, është dispozita e kundërt prej atij numri.

Gazaliju thotë: Shafijtë nuk mendojnë se specifikimi me mbiemër është e kuptuar e kundërt, por ai mendon për të kuptuarin e kundërt se specifikon në cilësi, kohë, vend dhe numër.

Disa mendojnë se: Numri nuk tregon për mohimin e dispozitës së kundërt nga ai numër.

Shevkani thotë: E vërteta është çka mendojnë të parët, të vepruarit me të është e njohur edhe prej gjuhës arabe, edhe sheriatit.

5. E kuptuara e mbiemrit: Është e kuptuara e emrit, i cili shpreh për vetvete, pa marrë parasysh se a është emër përveçëm apo mbiemër, apo emër i llojit. *Shembull:* Emër i përveçëm **“Muhamedi i Dërguar i Allahut”, “Zejd i qëndron në këmbë”**.

Shembull i mbiemrit: Hadithi: **“Për të pasurin që nuk jep lejohet që ti mirret pasuria e tij dhe që të dënohet”**.

Shembull i emrit të llojit: Hadithi i kamatës: **“Ari për ari, agjendi për argjend”**. *Shembull i emrit të llojit:* **“Për bagëti jepet zekati”**.

Janë dakorduar Usulijnët, përpos Dikakit, për atë se e kuptuara e mbiemrit nuk është argument,²³⁰ që do të thotë që të mohohet dispozita, e cila është e ndërlidhur për mbiemrin e tjetrit, e që për tjetrin të vendoset dispozita e kundërt e të përmendurës. Në shembujt e sipërpërmendur nuk jep të kuptohet se nuk ka pejgamber pos Muhamedit a.s., dhe që të tjerët pos Zejdit, nuk janë në këmbë, dhe se atij që jep, lejohet t’i merret pasuria dhe të dënohet, apo zekati nuk jepet, përpos gjashtë llojet e përmendura.

Drejtimi i shumicës absolute të dijetarëve nuk e konsideron argument të kuptuarën e kundërt të mbiemrit, nga shkaku se të përmendurit e fjalës nuk tregon kusht, as specifikim e as përjashtim.

6. E kuptuara e përkufizimit: Është të mohuarit e të papërkufizuarës nga ajo çka është përkufizuar dhe vendosjen e dispozitës së kundërt prej saj, si f.v. Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Vërtet, veprat shpërblehen sipas qëllimit”**. Shprehimisht tregohet për përkufizimin e shpërblimit të veprave vetëm sipas qëllimit, ndërsa nga të kuptuarit e kundërt nuk merren parasysh veprat pa qëllim. Po ashtu thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Vërtet, bashkëpjesëmarrja në atë që nuk është ndarë shprehimisht, tregohet për bashkëpjesëmarrjen në pjesën çka nuk është ndarë”**. Ndërsa me të kuptuar të kundërt mohohet bashkëpjesëmarrja në ndarjen e inventarit, i cili është ndarë nga bashkëpjesëmarrja. *Shembull:* Hadithi: **“Çelësi i namazit-pastërtia, ndalimi (i veprimeve)-tekbiri, lirimi (prej namazit)-selami”**.²³¹ Vlefshmëria e namazit është përkufizuar në pastërti, ndalimi (i veprimeve) është përkufizuar në tekbir dhe lirimi (i namazit) është përkufizuar në selam.

Rreth argumentimit me të, Usulijinët nuk janë pajtuar.

Hanefijët, Kadiu Ebu Bekri dhe një shumicë e mutekeliminëve mendojnë se nuk tregon përkufizim.

Gazaliu, Herasiju dhe një shumicë e fukahave mendojnë se tregon për përkufizim.²³² I jepet përparësi këtij mendimi se mjetet e përkufizimit në gramatikë janë edhe për të mohuar, edhe për të vërtetuar së bashku. Kështu që e para është për të vërtetuar atë që përmendet me fjalë dhe të mohohet ajo çka kuptohet prej të heshturës, e cila është e kundërt e të përmendurës.

Mendimet e dijetarëve për argumentimin e të kuptuarit të kundërt

Nga ajo që u përmend kuptohet se në parim dijetarët rreth të argumentuarit me të kuptuarin e kundërt janë të ndarë në dysh:

Mendimi i parë është mendimi i shumicës absolute të dijetarëve dhe

Mendimi i dytë është mendimi i Hanefijve.²³³

1. Mendimi i shumicës absolute: E kuptuara e kundërt, përpos të kuptuarit e mbiemrit është argument dhe është obligative të punohet me të. Kjo do të thotë se kur një tekst i sheriatit tregon një dispozitë të kushtëzuar me kusht, ai tregon vendimin e kundërt të asaj dispozite, nëse mungon ai kusht. Kjo nënkupton se teksti tregon për dy dispozita:

E para: Nëpërmjet të përmendurës, dhe

E dyta: Nëpërmjet të të kuptuarës.

Tani parashtrohet pyetja: Argumentimi i të kuptuarës a është prej gramatikës apo prej sheriatit?. Shafijjtë kanë dy mendime: Ibn Semiani thotë: E vërteta është se argumentimi nxirret prej gramatikës. Fahu Rraziju thotë: Nuk tregon mohimin nëpërmjet gramatikës së përgjithshme.

2. Hanfeijtë thonë: E kuptuara e kundërt prej teksteve të sheriatit nuk është argument dhe nuk veprohet me të. Përderisa, sa i përket të kuptuarit të kundërt në mes të njerëzve dhe terminologjike të tyre dhe në shprehjet e shkrimtarëve, është argument dhe veprohet me të. Nëse një njeri flet, ose një shkrimtar shkruan në librin e tij një fjalë të kushtëzuar me cilësi, kusht, apo me diçka tjetër, ajo fjalë tregon me shprehjen e saj për vendimin e asaj dispozite, nëse realizohet ai kusht, dhe mohimin e asaj dispozite, nëse

mungon ai kusht, sepse kushti patjetër duhet të ketë vlerë. Qëllimet e njerëzve dhe pikësynimet e tyre mund të kuptohen dhe të ngërthehen. Për këtë arsye thuhet në opinionin e dijetarëve: Të kuptuarit e librave është argument.

Argumentet e Hanefijve

Sa i përket të kuptuarit të kundërt se në tekstet e sheriatit, në librin e Allahut dhe sunetin e të Dërguarit të Allahut s.a.v.s. nuk është argument, Hanefijtë janë mbështetur me argumentet në vijim:

1. Vlerat të cilat kushtëzohen me ndonjë kusht nëpërmjet fjalës janë të shumta. Nëse vjen një kusht nga fjala e Ligjvënësit dhe nuk mund të paraqitet ndonjë vlerë e caktuar, ne nuk mund të gjykojmë se ajo vlerë e atij kushti është specifikimi i dispozitës së të përmendurës (theksuarës) dhe mohimit të asaj çka nuk është e kushtëzuar, ngase pikësynimet dhe qëllimet e njerëzve mund të ngërthehen. Për këtë arsye, e kuptuara e kundërt në fjalimin e njerëzve mund të llogaritet:

2. Nuk veprohet me të kuptuarin e kundërt në shumicën e ajeteve të Kur'anit dhe të haditheve të Pejgamberit s.a.v.s., sepse, po të veprohej me ato tekste, do të rezultonin kuptime të prishta apo, me fjalë të tjera, do të rezultonin në dispozitat të cilat janë në kundërshtim me dispozitat e sheriatit. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Muaj të numëruar te Allahu janë dymbëdhjetë në librin e Allahut, që nga dita kur ka krijuar qiejt dhe tokën, e prej tyre katër muaj janë të shenjtë”**. Nuk është specifikimi vetëm në katër muaj (Nuk janë të shenjtë vetëm katër muaj: Muaji: Rexheb, Shaëban, Dhul Kaëde dhe Dhul Hixhe), që do të thotë se mund të kuptohet lejimi i padrejtësisë në muajt tjerë pos tyre, nga shkak se padrejtësia (krimi) është i ndaluar në tërë vitin.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos thuani për diçka se vërtetë unë do ta veproj këtë nesër, pa thënë: - Nëse dëshiron Allahu”**. Nuk ka në fjalën **“nesër”** të kuptuar të llogaritur (të kuptuar të kundërt), patjetër duhet thënë **“nëse dëshiron Allahu”** në të gjitha kohërat, pa marrë parasysh: pas një ore, pas një muaji, pas një viti e të ngjashme.

Shembull tjetër: Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Mos të lahet ndokush në ujin e qetë, deri sa është xhunub”**.²³⁴ Fjala “derisa është xhunub” nuk mund të llogaritet si e kuptuar e kundërt, nga shkakku se ndalesa në ujin e qetë është i përgjithshëm, edhe gjatë kohës kur njeriu është xhunub, edhe kur nuk është xhunub.

3. Nëse e kuptuara e kundërt do të merrej në konsiderim, atëherë teksti (Kur'anor) nuk do ta kishte sqaruar deklarativisht. Siç është rasti në ajetin: **“Dhe mos kontaktoni me to, ashtu siç ju ka urdhëruar Allahu”**.

Po ashtu edhe ajeti tjetër: **“Dhe vajzat që janë nën kujdesin tuaj të lindura (prej tjetër babai) nga gratë tuaja me të cilat patët kontakt, e nëse nuk keni pasur kontakt me to (gratë), atëherë s'ka pengesë (të martoheni me ato vajza)**. Në të dy ajetet Zoti i Lartmadhëruar ka tekstualizuar (nënvizuar) për dispozitën e të kuptuarit të kundërt.

Argumentet e shumicës absolute të dijetarëve

Shumica absolute e dijetarëve mbështeten në argumentimin e veprimit me të kuptuarin e kundërt edhe logjikisht, por edhe me transmetim të teksteve.

1. Argumentimi i transmetimit të teksteve.

Është vërtetuar se sehabet eminent, Tabiiniët dhe dijetarët e ixhtihadit dhe të gjuhës, kanë vepruar me të kuptuarin e kundërt.

Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nëse një njeri vdes, nuk ka lënë fëmijë, por motër, asaj i takon gjysma e asaj që ka lënë”**. Ibni Abasi e ka kuptuar se motra nuk trashëgon me vajzën, ngase Zoti i Lartmadhëruar, kur motrës ja ka lejuar gjysmën e pasurisë, në raste kur i vdekuri nuk lë pas vetes djalë apo vajzë, tregon se motra nuk trashëgon kur i vdekuri ka djem dhe vajza. Jealij bin Umeje i ka thënë Umerit: Çka është që ne e shkurtojmë namazin, pasi që jemi në paqe të sigurt? E Zoti i Lartmadhëruar ka thënë **“Dhe nuk keni mëkat të shkurtoni prej namazit, nëse frikësoheni se ju sulmojnë pabesimtarët”**.

Umeri përgjigjet: Edhe unë jam habitur, ashtu siç jeni habitur ju. Për këtë arsye e kam pyetur Pejgamberin s.a.v.s. për këtëdhe më ka thënë: **“Është sadaka, që Allahu e ka dhënë sadaka për ju, andaj pranojeni**

sadakanë". Kështu edhe Umeri, edhe Jealiu janë pajtuar që, në rast të patjetërsueshëm, të pranojnë të kuptuarën e kundërt të kushtëzuar, me kusht dhe që të mos merret vendimi i kundërt i dispozitës së të përmendurës. Mirëpo, Pejgamberi s.a.v.s. u tregoi atyre që ta kuptojnë dhe ta marrin të kuptuarin e kundërt. Ebu Abidi është argumentuar me hadithin: ***"Për të pasurin, i cili nuk jep, më lejohet të marrë prej pasurisë së tij dhe ta dënoj, që do të thotë prej atij që nuk ka, nuk lejohet të merret asgjë prej tij."***

Dijetarët janë pajtuar në atë se lejohet martesë me robëresha me kusht që, nëse nuk ka mundësi, të martohet me të lirë dhe nuk kanë lejuar që të martohet me robëreshë, nëse personi është i martuar me të lirë, duke u bazuar në dispozitën e parë, e cila buron prej të shprehurës së thënies së Zotit të Lartmadhëruar: ***"Dhe kush nuk ka prej jush mundësi materiale që të martohet me femra të lira besimtare, le të martohet me ato besimtare tuaja që i keni nën pushtetin tuaj (robëreshat)."*** dhe duke u bazuar në dispozitën e dytë, e cila buron nga e kuptuara e kundërt nga i njëjti ajet.

Shumica absolute e dijetarëve, pra edhe Hanefijtë, përpos Imamit Lejth bin Seadit dhe Imam Malikut, kanë vepruar me hadithin e Pejgamberit s.a.v.s.: ***"Në bagëtinë në kullosë, në çdo katërdhjetë dele jepet një dele zekat"*** duke thënë se nuk është vaxhib zekati për bagëtinë që nuk kulloshin në fushë". Pra, ata kanë pranuar të veprohet me të kuptuarin e kundërt nga e përmendura e këtij hadithi, i cili tregon dhënien e zekatit vetëm për bagëtinë që kullohet në fushë.

2. Sa i përket argumentit logjik: Kushtet të cilat janë kushtëzuar në tekstet e shariatit si në cilësi, kusht apo qëllim etj., nuk janë të kota, patjetër se kanë vlerë dhe arsye. Nëse hulumtojmë për arsyet, vlerat, nuk gjejmë tjetër pos specifikimin e dispozitës në të përmendurën dhe mohimin e elementeve të tjera. Kështu që është obligim të veprohet ashtu, sepse ndryshe të përmendurit e kushtit do të ishte i kotë, ndërsa në shariatin e urtë nuk ka kotësi.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: ***"O ju, të cilët keni besuar, mos gjuani gjah deri sa jeni në Ihram. Kush prej juve gjuan me qëllim (dhe mbyl gjah) dënimi i tij është që të japë kompensim kafshë të njëjtë prej bagëtive"*** shprehimisht tregon se është vaxhib të jepet kompensim për atë që ka vrarë gjahun me qëllim, ndërsa me të kuptuarin e kundërt tregohet se nuk jepet kompensim, nëse vritet gjahu pa qëllim deri sa personi është në

ihram. Po mos të tregonte ajeti për dispozitën e dytë, atëherë të përmendurit e fjalës **“me qëllim”** do të kishte qenë e kotë dhe e panevojshme.

Replika ndaj argumenteve të shumicës absolute të dijetarëve

Hanefijtë u janë kundërpërgjigjur argumenteve të shumicës absolute të dijetarëve me sa vijon:

1. Sa i përket argumentimit të rastit të Ibni Abasit dhe Ebi Ubejdes dhe mosdhënia e zekatit për bagëti, që nuk kulloset në fushë, nuk është e dispozituar nga e kuptuara e kundërt, por del si rezultat se nuk ka bazë, që do të thotë se bazike është që të mos jepet zekati, me fjalë të tjera, të mbeturit e të papërmendurës në bazën e vet. Sa i përket trashëgimisë, lejimi i pasurisë dhe dënimi nuk janë të paargumentuara, edhe pse nuk ka argumente që tregojnë këtë, por është se çështjet janë të mbetura në bazë.

E baza është moslejimi.

Po ashtu, Umeri është habitur, nga shkaku se ka dashur të kthehet në bazë, e ajo është e papërmendura, sepse baza është falja e plotë e namazit (*jo e shkurtuar*).

2. Po të kishte qenë e kuptuara e kundërt argument, do të kishte qenë obligim që të veprohej gjithmonë kur të jetë e mundur. Por, ka tekste Kur'anore që këto kuptime i paralizojnë. Si shembull thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe vajzat që janë nën kujdesin tuaj”**.

Po ashtu, thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nuk është mëkat për ju që të shkurtoni namazin, nëse frikësoheni se ju luftojnë pabesimtarët”**.

3. Nuk është arsye dhe vlerë që të kushtëzohet mohimi i dispozitës nga e kaluara dhe vendosja e dispozitës së kundërt të saj, siç pretendojnë shumica absolute e dijetarëve, por vlera dhe arsyeja është në të pakushtëzuarën. Çka është bazike, e në këtë nuk është heqja e kushtit.

Përparësia

I japim përparësi mendimit të shumicës absolute të dijetarëve, nga shkaku se natyrshmëria e gjuhës në të cilën ka zbritur Kur'ani e lejon një gjë të tillë, në anën tjetër mohimi i kotësisë ndaj shprehjeve të Ligjvënësit i dobëson shembujt dhe përgjigjet e Hanefijve dhe pikësynimet e shariatit, edhe pse nuk mund të ngërthehen në tërësi, vetëm se muxhtehidi kur

hulumton arsyen dhe vlerën, e cila rezulton prej teksteve, dhe nuk gjen vlerën, e cila rezulton prej teksteve dhe nuk gjen vlerë tjetër përpos specifíkimit të asaj çështjeje me atë kusht dhe mohimin e çështjeve të tjera, pos atij kushti, atëherë a anon në mendjen e tij në peshojën e atij kushti të asaj vlere. Mjafton që të anojë mendja në atë drejtim, për të qenë obligim për të vepruar me atë argument. Po ashtu, poqëse specifíkimi nuk e përmbyll definitivisht esencën e dispozitës, e cila është e papërmendur, do të kishim ardhur te dhënia e përparësisë asaj çka nuk ka përparësi, e kjo do të ishte absurde.

Po ashtu, shumica absolute e dijetarëve kanë kushtëzuar kushte për të vepruar me të kuptuarin e kundërt, kushte këto të cilat nuk lejojnë hapësirë që të dyshohet në ato që po pretendojnë Hanefijt. Ata kanë dashur përgjithësimin e të vepruarit me të kuptuarin e kundërt, nëse ka argument.

Kushtet të cilat parashihen për të vepruar me të kuptuarin e kundërt sipas shumicës absolute të dijetarëve

Shumica absolute e dijetarëve, të cilët mendojnë për të kuptuarin e kundërt, kanë parapa kushte që prej tyre janë: që kushti i kushtëzuar të mos jetë që prej atij kushti të ketë ndonjë dispozitë, e ajo dispozitë të ketë vlerë tjetër, përpos mohimit (mosekzistimit) të dispozitës, në rast mohimit të atij kushti. Këtë kusht e sqarojmë me sa vijon:²³⁵

1. Që e heshtura mos të tregojë qëllimin që i jep dispozitës të së përmendurës argument të veçantë, i cili tregon dispozitë në vete dhe që të mos kundërshtojë atë dispozitë që është më prioritare prej tij. *Shembull*: tregueshmëria e thënies së Zotit të Lartmadhëruar: **“O ju, të cilët keni besuar, u është bërë obligim hakmarrja në vrasje. I liri për të lirin, rob për robin, femra për femrën”**. Kjo do të thotë që për hakmarrje të mos vritet mashkulli për femrën. Këtë tregueshmëri e ka shfuqizuar tregueshmëria e tekstit të posaçëm, i cili tregon obligueshmërinë e hakmarrjes së mashkullit për femrën. E, ai tekst i posaçëm është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Ne u kemi bërë obligim atyre (në tevrat) shpirti (hakmerret) për shpirt.”** Kjo dispozitë është e përgjithshme, kështu që nuk ka alternativë që të veprohet me të kuptuarin e kundërt.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Kur të udhëtoni nëpër tokë, nuk keni mëkat që të shkurtoni namazin, nëse frikësoheni që të ju sulmojnë pabesimtarët”**, që do të thotë se nuk duhet të kuptohet se

nuk lejohet shkurtimi i namazit kur është paqe, sepse kjo e kuptuar është shfuqizuar me hadithin e sipërpërmendur, ku është habitur Jealij bin Umejes dhe Umeri me hadithin e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Është sadaka, të cilën ua ka dhënë Allahu juve, pranone sadakanë”**. Ky është argumentim i posaçëm që tregon për dispozitën e të heshturës, e ajo dispozitë është shkurtimi i namazit në rast paqe.

Nëse e kundërshton të heshturën argumenti më i fuqishëm si f.v teksti, tregueshmëria vërejtuese dhe analogjia e qartë, i jepet përparësi argumentit më të fortë

2. Që kushti të cilin e kushtëzon teksti të mos ketë vlerë tjetër të kundërt me mohimin e dispozitës së heshtur, e cila është e kuptuara e kundërt. Shembull: Shpresëdhënia, vërejtimi, kërcënimi, hiporbolizimi apo vërtetësimi i shprehjes së kënaqësisë apo të ngjashme.

Shembull i kërcënimit: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **O ju, të cilët keni besuar, mos hani kamatën e shumfishtë të shumfishuar**”. Cilësimi i kamatës së llojit me shumfish të shumfishuar është se ka ardhur si **TENFIR** (kërcënimit të madh), ashtu siç ka qenë praktika e të padrejtës në kohën e injorancës, nga shtesa prej mallit (shumës) bazë dhe shumëfishimi i kësaj shtese vit pas viti, çka sjell vështirësi të borxhliu. Ajo çka tregon kushtin e TENFIRIT është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse pendoheni, atëherë për ju është shuma bazë e pasurisë suaj, ashtu që as nuk bëni padrejtësi, as nuk u bëhet padrejtësi”**.

Shembull i nxitjes për të zbatuar urdhërin: Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Për një grua, e cila beson në Allahun dhe ditën e gjykimit, nuk lejohet që të mbajë zi më shumë se tri ditë, përpos për burrin e saj, katër muaj e dhjetë ditë.”**²³⁶ Shprehja, e cila beson në Allahun dhe ditën e gjykimit ka për qëllim që gruaja ta zbatojë urdhërin e Allahut, e nuk tregon se lejohet mbajtja zi dhe pikëllimi për të vdekurin më shumë se tri ditë për jobesimtarët.

Shembull i IMINANIT: -Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Që të hanë mish të freskët”**. Kjo tregon se nuk lejohet ngrënia e mishit jo të freskët.

Shembull i hiperbolizimit: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Kërkove falje për ta, ose nuk kërkove falje për ta, po nëse kërkon falje për ta shtatëdhjetë herë, Allahu ua fal atyre”**. Shprehja shtatëdhjetë herë tregon

për hiperbolizimin në kërkim falje. Që do të thotë nuk ka kurrfarë vlere nëse dikush kërkon falje për ta, e nuk tregon me të kuptuarin e kundërt, sepse nëse kërkohet falje më shumë se shtatëdhjetë herë, mund të arrihet vlera dhe t'u pranohet gabimi atyre.

3. Që kushti të mos jetë sqarim i të përgjithshmës apo shumicës së rasteve të asaj ndodhie, si f.v: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar rreth çështjes së ndalimit të vajzave të grave (vajza) **“dhe vajzat që janë nën kujdesin tuaj e të lindura (prej tjetër babai) nga gratë tuaja me të cilat patët kontakt”**. Në shumicën e rasteve vajzat nën kujdesje janë pranë.

Shembull tjetër thënia e Zotit të Lartmadhëruar për **“HUL'IN (shkurorëzimi me kompensim nga ana e gruas): “Dhe nëse frikësoheni për mosmarrëveshje të pakapërcyeshme në mes tyre, atëherë dërgoni një gjyqtar nga ana e tij dhe një gjyqtare nga ana e saj”**. Dihet se në shumicën e rasteve HUL'I nuk ndodh përpos kur të ketë kryeneqësi dhe mosmarrëveshje të pakapërcyeshme.

4. Që të përmendet kushti i pavarur në fjalë. Nëse përmendet në atë mënyrë që pason diçka menjëherë pas fjalës, nuk ka të kuptuar të kundërt, si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos kontaktoni me to dhe ju jeni në iëtikaf në xhami”**. Fjala **“në xhami”** nuk ka të kuptuar të kundërt, nga shkaku se ai i cili qëndron në iëtikaf e ka të ndaluar në mënyrë absolute të kontaktojë me bashkëshorte (edhe gjatë ditës, edhe gjatë natës, ndërsa ai i cili nuk është në iëtikaf, i lejohet kontaktimi me bashkëshorten).

Shkronjat kuptimore

Shkak i të qasurit të këtij kapitulli për shkronjat kuptimore është se këto kanë lidhje të ngushtë me dispozitat e sheriatit për të përpiluar një dispozitë, duke u angazhuar dhe duke bërë ixhtihadë nëpërmjet shkronjave.

Këtu do të analizoj për kuptimet e disa shkronjave, ndajfoljeve dhe pjesëzat kushtore për shkak se fekihi ka shumë nevojë për ta; nga shkak se të kuptuarit e shumë çështjeve të fikhut varen nga të kuptuarit e kuptimit të shkronjave (pjesëzave).

Ky kapitull është të njohurit e imtë të çështjeve që kanë vlera të mëdha. Ka lidhshmëri në mes të gramatikës dhe shkencës së Usuli Fikhut. Ndajfoljet, kushtorët, të cilat janë emra me shkronja, janë bashkuar për të lejuar diçka ose për t'i dhënë rëndësi një pjese gramatikore, ose ngjashmëria e ndajfoljeve, kushteve dhe shkronjave (pjesëzave) dhe harmonizimi i tyre për t'u dhënë kuptim fjalëve dhe që ata të mos jenë të pavarura në vete.

Gramatikanët thonë:²³⁷ Shkronja është ajo çka i jep kuptim pjesës tjetër të ligjëratës. Shkronja është shumëllojesh, prej tyre:

Shkronjat bashkangjitëse: Këto janë shkronja që bashkangjesin kuptimin e foljeve në emra. Kjo është tema e kësaj analize që quhet Shkronjat kuptimore. Quhen kështu, nga shkak se bashkangjesin kuptimin e foljeve në emra siç e cekëm më parë, apo për shkak se tregojnë kuptim. Shkronja “b” në thënien tonë “meretu bi Zejdin” është shkronjë kuptimore, për shkak se tregon “ngjitje”, gjë që nuk e tregon këtë kuptim në fjalën “bikr” dhe “besher”. Në këto dy fjalë nuk tregon ndonjë kuptim.

Kështu, na bëhet e qartë pse quhen shkronja kuptimore: për shkak se vendoset (thuhet) për kuptim me të cilin dallohen nga shkronjat formuluese që formojnë dhe konstruktojnë fjalinë.

Këto shkronja janë tri llojesh:

1. Shkronja të cilat nuk mund të jenë ndryshe pos “shkronjë”. *Shembull: min, ila, hata, fi, ba, lam, rube.* V-ja e përbetimit dhe T-ja e përbetimit. Kuptimet e secilës do t’i sqaroj më vonë.

2. Shkronja të cilat mund të jenë edhe shkronjë edhe emër. *Shembull: ala, an, kaf, mudh, dhe mundhu.*

Sa i përket çështjes se janë shkronja, kjo shihet qartë, mirëpo sa i përket asaj se mund të kenë kuptim të emrit, mund të shohim në këto shembuj:

Shembull e shkronjës “**ala**”. Vargu i poetit.

Fluturoi mbi të, pasi plotësoi durimin e saj.

Lëshoi zërin e saj nga etja e fluturoi.²³⁸

Shembull i shkronjës “**an**”. U ula nga ana e djathtë e tij.

Shembull i shkronjës “**kaf**”. Vargu i poetit:

Kanë qeshur për të, sikurse me dhëmbë ujku.

Sa i përket shkronjave “**mudh**” dhe “**mundhu**”, këto mund të jenë emra, kur fjalët pas tyre i lakojnë në emërore: **Prej ditës së enjte.**

E treta: Shkronja të cilat janë shkronja gjinore, e ndonjëherë mund të quhen edhe folje. Shembull: **hala, hasha dhe ada.**

Kjo prej shkronjave që quhen shkronja të ngjashme me foljen, të cilat e shndërrojnë kryefjalën në kallëzues, ndërsa kallëzuesin e shndërrojnë në emër. Prej tyre (lidhëzat) janë dhjetë, katër prej tyre janë të përbashkëta në lidhjen e fjalës lidhëse dhe fjalës së lidhur në dispozitë, mirëpo ndryshojnë në kuptime të tjera, e ato janë: **Vafi, Fau, Thume** dhe **Hata**.

Shkronjat kuptimore ndahen në katër lloje:

E para: Lidhëzat;

E dyta: Gjinoret;

E treta: Ndajfoljet; dhe

E katërta: Mjetet kushtore.

Lidhëzat

Gjuhësisht **“lidhëz”** do të thotë kryerja e diçkaje. Thuhet: **“Atefe udë”** - kur ta veçojë dhe ia kthen tjetrin.

Në fjali **“lidhëza”** është: Kur e kthen një element te tjetra për të cilën është gjykuar, ose njërën prej dy fjalive të tjera.

Do të përqendrohemi që t’i sqarojmë shtatë lidhëzat, e ato janë: **“vafi” “fu” “thume”, “hakin”, “bel”, “ev” dhe “hata”**.

Në fjali **“vafi”** absolutisht tregon bashkërenditjen.

Shkronjat **“Fa”, “Thume” dhe “hata”** tregojnë nënrenditje, ndërsa shkronjat **“ev”, “ma”, dhe “em”** për të ndërlidh dispozitën e dy të përmendurave.

Lidhëzat **“ve la”, “ve le”, “ve bel” dhe “ve lakin”** janë të kundërtat e fjalës lidhëse ndaj fjalës së lidhur në dispozitë.

Baza kryesore e lidhëzes është **“vafi”**, nga shkaku se lidhëza është për të dokumentuar përbashkësi, e tregueshmëria e **“vafit”** është përbashkësia, përderisa shkronjat tjera lidhëse tregojnë për kuptimin shtesë të përbashkësisë, siç është e qartë dhe ashtu siç kemi shpjeguar.

Shkronjat kuptimore “El-Vav”

“Vavi” është shkronja që përdoret më së shumti. Për dispozitën e saj janë dhënë mendime (Medhhebe).²³⁹

E para: Është për nënrenditje. Ky mendim është i njohur te sehabet e Shafiiut.

E dyta: Është për bashkërenditje. Ky mendim është transmetuar nga Maliku, e kanë përkrahur edhe dy nxënësit e Ebu Hanifes: Ebu Jusufi dhe Muhamedi.

E treta: Është asnjanës, që do të thotë se nuk tregon as për nënrenditje e as për bashkërenditje. Disa deklarojnë (ose mendimi i këtij medhhebi) se ka kuptim asnjanës është se definicioni është jo i shëndoshë, nga shkak se bashkimi asnjanës është cilësimi i definimit, ndërsa në këtë rast cilësimi i bashkimit asnjanës nuk ka kuptim, sepse ne dëshirojmë që ta definojmë si bashkim, ashtu siç është, pa marrë parasysh nëse ai bashkim është i renditur apo jo. **“Vavi”** asnjanës i bashkimit ka kuptimin të tregojë përbashkësinë e fjalës lidhëse dhe fjalës së lidhur, kur të vendoset diçka dhe në kallëzues, po ashtu te fjalët e pandryshuara ose në dispozita si në njëjës dhe çka ka në dispozita të fjalive, të cilat nuk janë të lakuara prej aktivit, pasivit të gjinorit, e të tjera.

Ibn Hazmi në librin **“Ahkam”** ka thënë: **“Vavi”** lidhëz nuk është i përbashkët me të parën, as dispozitë e as kallëzues, varësisht prej renditjes në fjali. Nëse pjesa e dytë në fjali është e përbashkët vetëm në kallëzues, nëse është emër në njëjës, ai është i përbashkët në dispozitën e parë.

Mendimi i tretë: Është mendimi i shumicës absolute të gramatikanëve, shkrimtarëve, gjuhëtarëve dhe dijetarëve të fetëvafe dhe të shariatit.

Argumentimi i tyre është me sa vijon:

E para: Ajo çka është transmetuar prej gjuhëtarëve arabë dhe përdorimi permanent i tyre. Janë pajtuar gramatikanët në atë se **“Vavi”** është absolutisht për bashkimin e dy gjërave. Arabët thonë: **“Erdh tek une Zejdi dhe (ve) Amri”**. Kuptohet se së bashku kanë shkuar, pa shikuar më thellë se a kanë shkuar njëri pas tjetrit apo jo. Po të kishte qenë **“vavi”** për nënrenditje, nuk do të kishte qenë e drejtë thënia e Zotit të Lartmadhëruar në suretul Bekare: **“Dhe hyni nga dera të përlurur dhe shprehuni me përshëndetje”**. Dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar në suretul el araf për të njëjtin vend, për të njëjtin ngjarje: **“Dhe shprehni përshëndetje dhe (ve) hyni nga dera të përlurur”**. Çështja e të dy rasteve është e të njëjtës kohë, siç e vërtetojnë komentatorët. Po të kishte qenë **“Vavi”** për nënrenditje, do të kishte pasur disharmoni dhe kundërthënie, pasi që ajeti i parë tregon hyrjen para përshëndetjes, ndërsa ajeti i dytë përshëndetjen para hyrjes. E, fjala e Allahut është e lartësuar nga çdo e metë. Gjuhëtarët thonë: Nëse një arab thotë **“mos ha peshq dhe të pish qumësht”**, duke treguar në foljen e dytë, kjo do të thotë: ndalohet bashkimi mes tyre, pa shikuar renditjen ose

pa bërë krahasimin mes tyre. Nëse pi qumësht pasi që të hanë peshq, lejohet. Po të ishte përdorur **“fa”** në vend të **“vavit”**, nuk do të kishte dështuar qëllimi, nga shkaku se në këtë shembull është bashkimi i dy çështjeve. E, nëse qëllimi ka qenë bashkimi i dy elementeve, atëherë përdorimi i **“vavit”** është i drejtë dhe nuk lejohet të përdoret **“fau”** dhe **“thume”**.

E dyta: **“Vavi”** përdoret në raste kur është e pamundur të jetë nënrenditja apo krahasimi. E ky përdorim është dy llojesh:

1. Çka vjen në formën **“Mefailë”** (Folje reciprociteti). *Shembull:* **U luftuan mes vete Zajdi dhe (ve) Amri. U hidhërua Bekri dhe (ve) Halidi.** Forma **“Mefailë”** nënkupton ndodhjen e dy foljeve së bashku. Nuk lejohet të thuhet: **U luftuan Zejdi, e pastaj (thume) Amri**. Kur të themi se është për bashkim, kemi për qëllim se ka kuptimin e drejtë (e jo alegorik), që do të thotë **“vavi”** në kuptimin e drejtë nuk tregon nënrenditje. Kështu që **“vavi”** nuk ka kuptim të drejtë për renditje nga shkaku se ka kuptimin e përbashkimit, që të mos ketë një fjalë dy kuptime të drejta.

Po ashtu **“vavi”** përdoret në vend ku nuk bëhen krahasime. *Shembull:* **Pasuria në mes të Zejdit dhe (ve) Amrit. Pakujdesja në mes të qëndrimit tënd në këmbë dhe (ve) qëndrimit ulur.** Esenciale është që të përdoret për kuptim të drejtë dhe që fjala të jetë e vendosur për kuptim që të jetë e veçuar. Përbashkësia është e kundërta e bazës, nga shkaku se fjala është e vendosur për të qenë e kuptuar, ndërsa përbashkësia e zëvendëson atë.

2. Rastet kur thuhet për dhënie përparësi një elementi ndaj një elementi tjetër. *Shembull:* Erdhi Zejdi dhe Umeri. Nuk lejohet që të thuhet dhe Amri para tij, se kjo do të shpiente në kontrast.

E treta: Gramatikanët thonë: Lidhori te emrat e ndryshëm sikurse **“Vavi”** për përbashkësi, ndërsa **“Elifi”** për emra të njëjtë. Kjo do të thotë **“Vavi”** përdoret për emra të ndryshëm, ndërsa **“Elifi”** për emra të njëjtë, ose edhe sikurse **“Vavi”** për emra të njëjtë. Nuk është e drejtë të thuhet **“Xhae rexhulani”** kur është në pyetje një burrë dhe një grua. Kur nuk kanë mundur të bashkojnë emra të ndryshëm, kanë gjetur alternativën e përdorimit të **“Vavit”**. Dihet mirëfilli se veçimi (përjashtimi) dhe përbashkimi nuk obligojnë renditjen, kështu edhe **“Vavi”**.

E katërta: Nëse “vavi” do të tregonte nënrenditjen, në të do të hynte përgjigjja e kushtit sikurse “fau”, nga shkaku se shpërblimi (realizimi) i kushtit pasohet nga kushti dhe të ngjashme. “Fau” është shkronja që tregon për pasimin e menjëhershëm. Për këtë arsye ajo është precize vetëm për shpërblim. P.sh. Nuk lejohet që të thuhet: **Nëse Zejdi hyn në shtëpi dhe (ve) dhe jepja një dërrhem.** Por e drejtë është të thuhet “**dhe (fe) jepja një dërrhem**”.

Ky medhheb mbështetet te vërtetuesit e medhhebit Hanefij dhe Shafij. Hanefijtë renditjen e pastrimit të pjesëve të abdestit nuk e konsiderojnë vaxhib, nga shkaku se janë të lidhura me “vavin” lidhës në ajetin e abdestit:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ

“O ju, që besuat! Kur doni të ngriteni për të falur namazin, lani fytyrat tuaja dhe (ve) duart e tuaja deri në bërryla...” (El Maide : 6)

Ata të cilët mendojnë se “vavi” ka kuptimin e nënrenditjes me sa vijon:

1. Nga transmetimet: Fjala e Zotit të Lartmadhëruar: “**Vërtetë Safa dhe (ve) Merveja janë prej simboleve të Allahut**”. Është vaxhib që në kryerjen e saëjit të fillohet nga Safa, nga shkaku se kur e ka pyetur një shahab nga t’ia fillojnë saëjin, Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë. “**Filloni ashtu siç ka filluar Allahu**”.²⁴⁰ Po të mos kishte qenë “vavi” për renditje, Pejgamberi s.a.v.s. nuk do të kishte thënë kështu.

Për këtë argument replikohet me atë se: Nuk lejohet të argumentohen me këtë argument të renditjes, kështu siç mendojnë, sepse shahabet, pasi që kanë qenë gjuhëtarë të njohur, po të kishte qenë “vavi” për nënrenditje, nuk do ta kishin pyetur fare, sepse ashtu e kishin kuptuar, por nënrenditja është dispozita nga hadithi, i cili është shpallje prej Zotit për Pejgamberin s.a.v.s.

2. Nga dispozita: Nëse një person, para se të kontaktojë me gruan e posamartuar, i thotë gruas “**Ti je e shkurorëzuar dhe (ve) ti je e shkurorëzuar dhe (ve) ti je e shkurorëzuar**”, ndodh vetëm një shkurorëzim. Po të kishte qenë “vavi” i bashkësisë, thënia “**Ti je e**

shkurorëzuar dhe (ve) ti je e shkurorëzuar” do të kishte qenë shkurorëzim i trihershëm, ashtu sikurse t’i kishte thënë: **“Ti je e shkurorëzuar tri herë”**.

Kundërpërgjigja për këtë është se: Thënia: **“dhe e shkurorëzuar”** janë lidhëza, por të fjalive fillestare, kështu që janë fjali fillestare në vete. Fjalët fillestare në vetë kuptimet e tyre renditen me renditjen e fjalëve të tyre në vete, sepse kuptimet e tyre krahasohen me fjalët e tyre. Kështu që fjalia do të ishte **“dhe e shkurorëzuar”** fjalë fillestare për të ndodhur shkurorëzimi tjetër në kohën kur nuk pranohet shkurorëzimi, nga shkaku se gruaja ka kaluar në fazën e shkurorëzimit të parë nga burri i saj (e ai nuk ka të drejtë t’i thotë për të dytën dhe të tretën herë. Është krejtë ndryshe thënia **“Je e shkurorëzuar tri herë”**, sepse ky është interpretim i fjalës **“shkurorëzim”**, e nuk është fjalë fillestare e re.

3. Transmeton Muslimi se: Një ligjërues arab është ngritur para Pejgamberit s.a.v.s. dhe thotë: **“Kush dëgjon Allahun dhe të Dërguarin, ai veç është i udhëzuar, dhe kush i kundërshton ata, ai veç ka humbur”**. Atëherë Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: “Ti je ligjërues i keq”. Thuaj: **“Dhe kush e kundërshton Allahun dhe të Dërguarin e Tij, ai veç ka humbur”**. Thonë: nëse **“vavi”** është për përbashkësi, nuk do t’kishte pasur ndryshim mes dy teksteve.

Kundërpërgjigja ndaj kësaj është se: Pejgamberi s.a.v.s. nuk e ka pëlqyer një gjë të tillë, nga shkaku se ka dashur të përmendet emri i Allahut në mënyrë të veçantë dhe madhështore. Argument për këtë është se nënrenditja e mosdëgjimit të Allahut, e pastaj të Dërguarit të Tij, nuk mund të imagjinohej ndryshe, pos që është e njëjtë. Por, përdorimi i **“vavit”** në këtë rast për të mohuar renditjen, është argument për ata, e jo ndaj tyre.

Amediu thotë: Me një fjalë, fjala për këtë çështje është proporcionale, edhe pse përparësi në vete ka mendimi i parë, pra medhhebi i shumicës absolute të dijetarëve, të cilët thonë **“vavi”** është për përbashkësi.

Shkronja kuptimore “EL-FAU”

Shkronja “**el-fau**” është për pasim, për këtë janë pajtuar shkrimtarët dhe është transmetuar prej gramatikanëve.²⁴¹ Kuptimi i fjalës “**pasim**” është tregueshmëria e ndodhisë së të dytës, pas së parës, pa humbur kohë fare, por të gjitha çështjet sipas rastit. Nëse një person thotë: Hyra në Egjipt dhe (fe) në Meke, tregon pasimin sa ekziston ajo mundësi e të shkuarit prej Egjiptit në Meke.

Shembull tjetër: Erdhi Zejdi dhe (fe) Amri. Zejdi ka ardhur para Amrit, e jo pas tij. Amri ka ardhur pa kaluar ndonjë kohë e gjatë.

Xheremiu mendon se “**el-fau**”, kur të hyjë në vende ose në shi, nuk ka nënrenditje. Sikur të themi: “**Hymë në qytetin e Nexhdit dhe binte shi.**” dhe “**Binte shi në qytetin e Nexhdit dhe nehymë në të**”, edhe pse hyrja në qytetin e Nexhdit ishte më herët se sa rënia e shiut.

Argument se “**fau**” është për pasim, nga shkaku se duhet të ndërlidhet me rezultatin e kushtores, nga shkaku se rezultati pason pas kushtit. Nuk hyn në të pos fjala e cila është pasuese e së parës. *Shembull*: Nëse Zejdi ngritet, menjëherë ngritet edhe Amri. Siç cekta më parë, rezultatit i duhet të jetë menjëherë pas kushtit. Po mos të kishte qenë “**fau**” i përshtatshëm për këtë kuptim, pra që tregon pasimin, nuk kishte qenë e patjetërsueshme të ndërhynte në mes, sikurse “**vavi**” dhe “**thume**”. Nuk është e domosdoshme, por e lejuar, obligueshmëria e ndërhyrjes së “**faut**” në rezultatin e kushtit; fushëveprimi i saj është kur nuk është rezultati folje, siç u ilustrua në shembull, nga shkaku se folja, nëse është e kohës së kaluar, nuk lejohet që aty të ndërhyjë “**fau**”. *Shembull*: Nëse ngritet Zejdi, ngritet Amri. Nëse është në kohën e ardhme, lejohet të ndërhyjë “**fau**”, por nuk është e domosdoshme. *Shembull*: **Nëse ngritet Zejdi, do të ngritet Amri.**

Gjithashtu edhe Hanefijet²⁴² argumentohen se “**fau**” është për pasim, nga shkaku se esenciale është që ajo të ndërhyjë në të shkaktuarën. E shkaktuara pason shkaku. *Shembull*: “**Erdhi dimri dhe u acarua**”. Mirëpo, ndonjëherë mund të hyjë edhe në shkak, gjithashtu, në atë kuptim që ajo pas saj të jetë shkak i para saj. Disa Usulijinë të Hanefijve, siç është Sadru Sheriati Ibni Mes’ud, në librin e tij “**Tevdih alet-Tehkikë**”, në komentim të kësaj, thotë: Shkronja “**el fau**” hyn në shkaqe,²⁴³ nga shkaku se e shkaktuara, e cila është dispozitë e “**el faut**”, nëse qëllimi me shkak është shkak i qëllimit të shkakut dhe bëhet shkak i shkaktuar. Kështu pra, hyn në

shkak në bazë të asaj se është e shkaktuar në bazë tjetër. Kështu **“el fau”** hyn në bazë si e shkaktuar, e jo në bazë të shkakut. *Shembull i kësaj*: “Përgëzim se ka ardhur ndihma”. “Paguaj një mijë se ti je i lirë”. Robi lirohet menjëherë, nga shkakut se pjesa e fjalisë **“dhe ti je i lirë”** ka kuptimin **“ti je i lirë”**, përgjigje e urdhërorit, nga shkakut se përgjigja e urdhërorit vjen vetëm në foljen e formës urdhërore.

Shembull: Kur muslimani i thotë armikut: Zbrit se ti je i lirë.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe përgatituni se përgatitja më e mirë është devotshmëria”**.

Në këto shembuj **“el fau”** ka hyrë në shkaqe.

Në këta shembuj vërehet se: Përgëzimi nuk është shkak final (i qëllimit) për të ardhur ndihma dhe as urdhri për përgatitje, nga shkakut se devotshmëria është përgatitja më e mirë, mirëpo është shkak i qëllimit për të lajmëruar për të. Nga ky shkak, unë përkrah Ibni Mes’udin dhe këmbëngulësinë në interpretim dhe është më afër logjikës ajo që ka thënë Bezdeviju dhe të tjerët se **“el fau”** hyn në shkaqe, nëse shkakut është i përgjithmonshëm, e ajo është permanente që vonohet nga fillimi i dispozitës. E **“el fau”** hyn në të në këtë formë. Siç i thuhet të burgosurit, pasi të paraqiten shenjat e lirimit nga burgu: “Përgëzim se të ka ardhur ndihma”. Ndihma është shkak i përgëzimit, është i përgjithmonshëm pas fillimit të përgëzimit. Këtu **“el fau”** quhet **“el fau”** i shkakut, ngase e ka kuptimin e **“Lamit”** të shkakut.

Kështu, është kundërshtuar se **“el fau”** është pasimi me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Mos shpifni për Allahun se ju kaplon ndëshkimi”**. Shpifja është në këtë dynja, ndërsa ndëshkimi në ahiret.

Kundërpërgjigja për këtë është se ndëshkimi, i cili ndërpritet për shpifësin, është bërë sikurse me qenë realitet, menjëherë pas shpifjes, në mënyrë alegorike. Nuk ka dyshim se është më mirë t’i jepet kuptimi alegorik se sa dy kuptime, pra për t’i dhënë **“el faut”** kuptim tjetër (kuptim të dyfishtë).

Po ashtu, kundërshtohet edhe me thënien e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe sa e sa fshatra kemi shkatërruar dhe ka ardhur ndëshkimi ynë”**. Ndëshkimi nuk vjen pas shkatërrimit, kështu që interpretohet në atë mënyrë dispozita, ekzekutohet me ardhjen e ndëshkimit të shkatërrimit të fshatit.

Shembull tjetër: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe nëse jeni në udhëtim dhe nuk gjeni shkrimtarë, atëherë lini peng gjësend”**, pengu, i cili vonohet nga dhënia e borxhit. Kështu që interpretohet: Dispozita e borxhit me lënie peng është sikurse dispozita që për shpifje është ndëshkimi.

Amediju thotë: **“El fau”** ndonjëherë vjen në formën e **“el vavit”**, siç është në rastin e vargut të poetit Imri el Kijsi

Mjaft më vajtuam duke përkujtuar

Për të dashurin dhe për vendin.

Shkronja kuptimore “Thume”

“Thume” është lidhëse për hyrje të veprimit me vonesë.²⁴⁴ Kjo do të thotë që tregon se do të ndodhë veprimi i dytë, pas të parës, për një kohë të gjatë. Me fjalë të tjera: Që në mes lidhëses dhe të lidhurës të ketë vonesë në foljen, e cila është e ndërlidhur me te. *Shembull:* Nëse thuhet: **“Erdhi Zejdi, pastaj (thume) Amri”**. **“I rashë Zejdit, pastaj (thume) Amrit”**, kuptohet se ka pasur një vonesë në mes të parës dhe të dytës.

Hanefijtë nuk kanë rënë dakord në mes vete rreth gjurmës (razatimit) së paraqitur prej vonesës.²⁴⁵

Ebu Hanife r.a. thotë: Gjurma paraqitet edhe në fjalë, edhe në dispozitë së bashku, saqë bëhet sikurse të ketë heshtur një kohë; e një herë tjetër prapë fillon fjalimi që nga e para, nga shkaku se **“thume”** tregon në mënyrë absolute vonesën. Fjala **“në mënyrë absolute”** ka kuptim të plotë dhe të përsosur, e kjo do të thotë që të realizohet vonesia edhe në të folur, edhe në dispozitë s’bashku.

Dy nxënësit, Ebu Jusufi dhe Muhamedi thonë: **“Vonesa është për dispozita”**, që do të thotë ekzistimi i vonesës, pra ekziston çështja se fjala tregon në vetvete ekzistimin e vonesës njësoj sikurse fjala **“pastaj”**, e jo në të folurin e kësaj fjale, sepse fjala është në kuptimin **“e ngjitur e drejtë”** (jo alegorike), e si të bëhet fjala e ndarë (kur është e ngjitur). Lidhëza nuk lejohet me ndarje, e ngjitja mbetet në dispozitë për të ruajtur lidhëzën me kuptim të drejtë.

Kjo shihet qartë në këtë shembull: Nëse burri i thotë gruas së tij, para se të kontaktojë me të: **Ti je e shkurorëzuar (thume), ti je e shkurorëzuar (thume), ti je e shkurorëzuar nëse hyn në shtëpi.**

Te Hanefijtë ndodh shkurorëzimi i parë dhe anulohen të tjerat. Kjo i gjason asaj sikur të kishte heshtur pas thënies së parë, e pastaj rifillon fjalimin, nga shkaku se përvonimi në të folur e bën fjalën sikurse të jetë e ndarë fizikisht nga një pjesë e fjalisë, ndërsa,

Te dy nxënësit e Ebu Hanifes: Është e ndërlidhur me tri shkurorëzimet gjithë së bashku, me kusht që të jenë njëra pas tjetrës, nëse ekziston kushti, nga shkaku se fjala **“thume”** është për lidhor me cilësi të vonimit. E pasi që ekziston kuptimi lidhëz, janë të ndërlidhura të gjitha (shkurorëzimet) me kusht dhe me kuptim të vonimit, i cili ndodh në renditje. Nëse është (për atë) që ka kontaktuar, shkurorëzohet tri herë, e nëse nuk ka kontaktuar, shkurorëzohet një herë dhe anulohet e dyta, për shkak se ka humbur elementi i afatizimit kohor (me të drejtë kthimi).

Thënia (mendimi) se fjala **“thume”** tregon për vonim, kundërshtohet me fjalën e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe Unë jam falës për atë i cili është penduar dhe beson e vepron punë të mira, e pastaj (thume) është udhëzuar”**, sepse udhëzimi nuk është më i vonshëm se pendimi, besimi dhe vepra e mirë. Përgjigjja ndaj këtij kundërshtimi është se është e mundur se ka kuptimin: vazhdimësinë e udhëzimit dhe të shpërblimeve.

Kjo dhe... mund të ketë kuptim alegorik të **“vavit”**, për shkak të fqinjësisë në mes tyre.²⁴⁶ Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe (thume) është bërë prej atyre të cilët besuan dhe kanë porositur për durim dhe kanë porositur për mëshirë”**. Këtu është e pamundur të jetë fjalë e drejtë **“thume”**, nga shkaku se besimi është bazë paraprake në të cilën mbështeten të gjitha veprat e mira. Imani është kusht për të qenë e pranuar prej personit. Nuk mundet që **“lirimi i një robi ose ushqimi në ditët e varfërisë së skajshme, të llogaritet para imanit (si shpërblim), ashtu sikurse nuk vlen namazi para pastërtisë”**. Kështu që e dimë se në këtë rast **“thume”** ka kuptimin e **“vavit”**. Njësoj është edhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe tek Ne është kthimi i tyre, pastaj (thume) Allahu është dëshmitar i asaj çka punojnë”**. Këtu është e pamundur t'i jepet kuptimi i drejtë **“thume-pastaj”**, nga shkaku se Allahu është dëshmitar çka punojnë para se të kthehen tek Allahu, ashtu siç është dëshmitar pas kthimit të tyre tek Ai. Kështu që fjala **“thume”** ka kuptimin e **“vavit”**.

Zemashëriu thotë: Fjala “**dëshmitar**” ka qëllimin dhe rezultatin e dënimit. E, kjo sikurse Allahu të ketë thënë: “**E pastaj (thume) Allahu i dënon për atë që kanë punuar**”. Po ashtu, lejohet që ta ketë qëllim “**Allahu do të jepë dëshminë për veprat e tyre në ditën e kjetimit, ku do të flasin lëkurat e tyre, gjuhët e tyre, duart dhe këmbët e tyre, të cilët do të dëshmojnë kundër tyre**”.

Sa i përket thënies së Pejgamberit s.a.v.s.: “**Kush përбетohet për diçka dhe sheh diçka tjetër më e mirë se ajo, le të veprojë atë që është më e mirë, e pastaj le të kompensojë për shkak të përбетimit**.”²⁴⁷ Fjala “**thume**” është e mundur të jetë “**fjalë e drejtë**” për vonim, pasi që mund të veprohet në atë mënyrë, nga shkak se të gjithë janë të pajtimit që kompensimi është vaxhib pas thyerjes së betimit.

Ky është transmetim i njohur i hadithit.

Shkronja kuptimore “**Lakin**”

“**Lakin**” është për të pohuar diçka që kuptohet pasi që është mohuar.²⁴⁸ “**Istidrak**” është heqja e dyshimit nga fjala e mëhershme (paraprake). *Shembull*: “**Nuk më ka ardhur Zejdi, por Amri**”. Kjo për shkak se ligjëruesi ka dyshuar se nuk do t’i vijë Amri, duke u bazuar në atë se i ka ngatërruar dhe i ka përzier mes tyre.

Dallimi në mes “lakin” dhe “bel”

Shihet në dy aspekte:

E para: Nga aspekti se “**lakin**” është më specifike se “**bel**” në të pohuar dhe në të kuptuar. *Shembull*: “**I mëshova Zejdit, bile edhe Amrit**”. Pra “**bel**” ka ardhur pas çështjes pohuese pozitive. **Nuk më ka ardhur Zejdi, por (bel) Amri**. Ndërsa “**Lakin**” vjen vetëm pas mohimit.

Nuk lejohet të thuhet: “**I mëshova Zejdit, por (lakin) Amrit**”. Por, thuhet “**Nuk i mëshova Zejdit, por (lakin) Amrit**”.

Kjo lidhëz është për lidhjen e fjalës me fjalën në fjali, ndërsa nëse bëhet lidhja e fjalive, atëherë “**lakin**” është e njëjtë sikurse “**bel**”, siç do ta sqaroj më vonë.

E dyta: Obligueshmëria e të pohuarit (kuptuarit) në fjalë **“Lakin”** e vërteton të mëpasmen, ndërsa mohimi i të mëpasmes nuk është prej rolit (dispozitave) të saj, por e vërteton atë. Argument për këtë është të mohuarit qartë ajo që është, gjë që është e kundërta të fjalë **“bel”**, nga shkak se detyra e saj është mohimi i të parës dhe pohimi i së dytës.

Kështu pra... fjalë **“Lakin”** ndryshon në bazë të asaj çka hyn në të, mohuese dhe pohuese, gjë që është e kundërta e rolit të saj kur bën lidhjen e fjalëve në fjali. Në lidhjen e fjalëve në fjali duhet që të mohohet pjesa e parë e fjalisë. *Shembull:* **“Nuk e kam parë Zejdin, por (lakin) Amrin.** Me këtë kuptohet se nuk e ka parë Zejdin, kur e ka pa Amrin.

Ndërkaq, nëse bën lidhjen e dy fjalive, është e domosdoshme që ndryshimi i tyre të jetë edhe në mohim edhe në pohim.

Nëse fjalia e parë para **“lakin”** është pohuese, atëherë fjalia e dytë pas saj duhet të jetë mohuese.

Nëse fjalia para saj është mohuese, atëherë fjalia e dytë pas saj duhet të jetë pohuese. *Shembull për këtë:* **Më ka ardhur mua Zejdi, por (lakin) Amri”.** Ndërsa nuk thuhet **“Nuk i rashë Zejdit (lakin), por Amrit”.** Vërehet se dallimi i fjalive është në të mohuar dhe në të pohuar. Mjafton që të jetë nga aspekti kuptimor, pa marrë parasysh a ndryshojnë fjalët apo jo, siç e ilustruam me shembuj. *Shembull:* **“Udhëtoi Zejdi, lakin (por) Amri është prezent.** Me këtë shihet qartë se fjalë **“lakin”** është sinonim (i njëjtë) i fjalës **“bel”** në lidhjen e fjalive dhe vjen pas mohimit dhe pohimit.

Pas kësaj vërtetë **“lakin”** është për të pohuar dhe për të lidhur gjymtyrët në fjali, nëse fjalia është e qëndrueshme dhe harmonike. Harmonia e fjalisë dhe konstruktimi bëhet në dy mënyra:

E para: Që fjalia të jetë e ngjitur, pra gjymtyrët e fjalëve të jenë të ngjitura në mes vete dhe që të realizohet lidhori, e të mos jenë të ndara.

E dyta: Që gjymtyra pohuese mos të jetë njëkohësisht mohuese, që të mund të jetë e ndërlidhur fjalia, e të mos ndodhë që të jetë fjalia e dytë kontradiktore me të parën.

Nëse fjalia nuk është e harmonizuar në këto dy kuptime, atëherë nuk lejohet pohimi dhe vërtetimi, por **“lakin”** e merr rolin e rifillimit e të fillorit e jo lidhjen e fjalëve në fjali.

Kjo temë sqarohet me dy shembuj në vijim:

Shembull ku lejohet të jetë lidhor: **“Nuk më ka ardhur Zejdi, por (lakin) Amri”**.

Dhe thënien e personit **“Ti më ke borxh një mijë”**. Ndërsa tjetri i thotë: **“Jo (borxh), por (lakin) uzurpim”**.

Fjalja është e harmonizuar e bashkërenditur në mes vete në të dy shembujt, vetëm se në shembullin e dytë qëllimi nuk është mohimi i obligueshmërisë për një mijë, sepse fjala nuk do të kishte qenë e qëndrueshme, por qëllimi është mohimi i shkakut të obligimit prej borxhit në uzurpim, pasi që është mohuar titullimi i borxhit, kuptohet se ka qenë uzurpim, dhe fjalia është bërë e ndërlidhur mes vete. Atëherë nuk lejohet që vërtetuesi t’ia kthejë fjalën, sepse qëllimi ka qenë mohimi i shkakut (e jo i numrit një mijë).

Shembull ku nuk lejohet të jetë lidhor: Po sikur ta martonte robëresha veten, pa lejen e zotëriut të saj, për njëqind dërhëm. Ndërsa zotëriu i thotë: **Nuk e lejoj nikahin (kurorën), por (lakin) e lejoj atë për dyqind**. Këtu akti prishet. Dhe fjalia **“lakin”** është fillimi (jo lidhor), sepse nuk mund të jetë e vërtetuar kurora për dyqind, meqë kur ka thënë: Nuk e lejoj kurorën, është prishur kurora e parë dhe nuk mund të fuqizohet kurora për dyqind. Dhe fjalia e merr formën: Por (lakin) e lejoj për dyqind, Sikur të kishte qenë fjali fillestare dhe merr kuptimin: **E lejoj aktin e kurorës, mehri tjetër i të cilit duhet të jetë dyqind**.

Fjalja do të kishte qenë e harmonizuar kur të bëhet pohimi në shumën e mehrit, e jo në bazën e kurorës, sikurse të thuhej: **“Nuk e lejoj për njëqind, por e lejoj për dyqind”**.

Shkronja kuptimore “Bel”

“**Bel**” është fjalë që thuhet për ta përsëritur (dyfishuar) të parën, pa marrë parasysh a është mohuese apo jo. Vërtetimi i së dytës vjen në atë mënyrë sikurse ka gabuar dhe ka ngatërruar. *Shembull: Më ka ardhur mua Zejdi, bile edhe Amri.* Qëllimi i folësit është që të lajmërojë ardhjen e Zejdit, e pastaj shpjegon se ai e ka ngatërruar atë dhe e përsërit ardhjen edhe të Amrit dhe thotë: *“Bile edhe Amri. Shembull: Nuk më ka ardhur mua Zejdi, por Amri.* Kështu mohohet ardhja e Zejdit dhe pohohet ardhja e Amrit.²⁴⁹

Kështu, kuptimi i kundërshtimit të fjalës së parë është që ajo të bëhet sikurse nuk është përmendur fare dhe emërohet vetëm e dyta; dhe merr dispozitë në vete dhe lidhori me “**bel**” është informim i vetëm një çështje. Te “**lakin**” është ndryshe nga kjo. Aty ndodh kundërshtimi i fjalës së parë, siç u sqarua, por është se dy dispozitat kanë ndodhur. Në të bëhet informim i mohimit të së parës dhe i pohimit të së dytës”. Dyfishimi i fjalës “**bel**” është i plotë kur fillimi i fjalës është i mundur të replikojë apo të kthehet prapë. Nëse nuk ka mundësi ta luajë këtë rol, atëherë e merr kuptimin e lidhorit të plotë dhe veprohet në pohimin e çështjes së dytë, duke i bashkangjitur të parës në mënyrë të bashkimit të fjalëve, por jo të bashkangjitura.

Ai që, pasi të ketë kontaktuar me bashkëshorten, i thotë gruas së tij: **Ti je e shkurorëzuar një herë bile²⁵⁰ (bel) dy herë, shkurorëzohet tri herë,** nga shkak se nuk mund të kthehet prapë ndodhja e shkurorëzimit të parë.

Duke pasur parasysh se fjala “**bel**” është për të kundërshtuar të mëparshmen dhe vërtetimin e të mëvonshmes, Imami Zufer i Medhhebit Hanefij thotë: **Kur një person thotë: Filani m’i ka borxh një mijë bile (bel) dy mijë,** është e detyrueshme të jetë borxh tri mijë, nga shkak se fjala “**bel**” është për të kuptuar e rikuptuar dhe kthyerjes së fjalës së parë dhe fjala e dytë të merr vendin e së parës; vetëm se kthyerja nga pohimi është i papranueshëm. Kjo sipas analogjisë (Kijasi), ndërsa,

Sipas parimit të **Istihsanit:** duhet dy mijë, jo më shumë, nga shkak se fjala “**bel**” është që të kuptohet dhe të rikuptohet ngatërrimi i fjalës. Vetëm se në shembull të kësaj fjale, zakonisht, qëllimi është kuptimi dhe rikuptimi i ngatërimit, duke mohuar çka ka pohuar të parën, e jo pohimin e thelbit të fjalës, sepse kjo bën pjesë në fjalën e dytë. Po të ishte e drejtë që të mohohet thelbi i fjalës, atëherë do të bëhej pohimi dhe mohimi i një çështjeje, e kjo

është absurde dhe e pavlefshme. Kështu që kuptimi dhe rikujtimi në këtë fjali do të ishte që të pohohet shtimi i shumës, të cilën e ka mohuar nga fjala e parë. E, kjo do të ishte sikur t'i kishte thënë: M'i ka borxh një mijë, e jo më shumë, e pastaj e kupton dhe rikujton mohimin duke thënë **“por (bel) dy mijë”** që do të thotë **“E ngatërrova** dhe e ka mohuar shumë; por asaj shume prej një mijë i shtohet edhe një mijë. Njësoj sikur të thuhej: **Kam shkuar në haxh një herë, jo por dy herë.**

Kjo është e kundërt me rastin e shkurorëzimit sepse te shkurorëzimi është fjali fillestare e pavarur, që do të thotë kalimi prej asgjëje në çështje ekzistenciale. E, pasi që pohohet diçka fillestare nuk mund të thuhet se është bërë rikujtimi i së harruarës, që në këtë rast është thënë e pathëna e mëparshme. Sa i përket fjalive, ku bëhet deklarimi, sipas mendimit më të drejtë, janë fjali lajmëruese.

Shkronja kuptimore “EV” (ose)

“Ev” (ose) është për lidhjen e dy çështjeve, e jo për dyshim.²⁵¹

Nëse janë të dy njësi (të dy fjalive) tregon vërtetimin (vendosjen) e dispozitës së njërës prej tyre.

Nëse është në mes të dy fjalive tregon për arritjen e garancionit të njërës prej tyre. Kjo mund të hyjë në mes të dy emrave e më shumë, si f.v.: nëse thua: **“Më ka ardhur Zejdi ose Amri”**.

“Ose” mund të vendoset në mes të dy e më shumë foljeve, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Kërkove falje për ta ose nuk kërkove falje për ta” “Dhe nëse ne do t’ua kishim bërë obligim atyre që të vrasin veten e tyre ose që të dëbohen nga shtëpitë e tyre”**.

Nuk lejohet që **“ev”** të përdoret për mëdyshje. Kjo do të thotë se folësi ka dyshuar diçka dhe nuk di të përcaktojë njërën prej dy sendeve, nga shkaku se fjala është e vendosur për të bërë çështjen të kuptuar, e nuk është vendosur për të bërë çështjen e dyshimtë. Vetëm se dyshimi mund të ndodhë në fjalën në vetvete, e ajo fjalë është fjala lajmëruese.

Argument për këtë është se **“ev”**, kur të përdoret në fjali fillestare, nuk shpie në kuptim të mëdyshjes, nga shkaku se fjalia fillestare ka kuptimin e vendosjes së fjalës që nga fillimi.

Përdoret kështu kur të përdoret në kuptim të drejtë. Në këtë aspekt lidhëza “ev” mund të jetë në fjalën urdhërore për të zgjedhur në mes të dy çështjeve, për të lejuar ose për t’u penduar e të ngjashme, për t’ia përshtatur rastit. *Shembull i të parës*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Kompensimi i tij është të ushqyerit e dhjetë varfanjakëve mesatarisht, të ushqyerit e familjeve tuaja, ose veshmbathjen e tyre ose lirimin e një robi”**.

Pasi që “ev” përfshin njërën prej dy çështjeve të përmendura, atëherë kur njëri thotë: Ky është i lirë ose Ky, ose Kjo është e shkurorëzuar, ose kjo, thënia e tij zbret në formën e njëres prej tyre, që do të thotë: njëri prej tyre lirohet, ose njëra prej tyre shkurorëzohet. Në sheriatë ky shembull është fjalë fillestare, por mund të ketë kuptimin e lajmërimit, sepse në aspektin etimologjik përdoret për lajmërim, saqë nëse njeriu i bën bashkë një të lirë dhe një rob dhe thotë: Njëri prej jush është i lirë, ose thotë: Ky është i lirë ose ky. Nuk lirohet robi, nga shkaku se është e mundur se është duke lajmëruar (treguar), sepse është e mundur që është përdorur për rolin e saj primar, i cili rol është vetëm lajmërimi (tregimi).²⁵²

Pasi që fjala fillestare është fjalë e rregullt ligjore, fjala e tij **“Ky është i lirë ose ky”**, duhet që personi në fjalë të jetë zotëriu, i cili ka të drejtë të bëjë një gjë të tillë, që ta lirojë cilindo, nga shkaku se lajmërimi, gjuhësisht, tregon mëdyshjen. Atëherë paraqitja është bërë për të përcaktuar njërën prej tyre. Kanë dalë në skenë dy dyshime: dyshimi për fjalinë fillestare dhe dyshimi i paraqitjes. Kështu që ne veprojmë me të dyja dyshimet, nga shkaku se e llogarisim fjali fillestare, kushtëzohet që sqarimi, kur ka ndodhur lirimi, të jetë për çdonjërin prej tyre. Nëse vdes njëri prej dy robërve, apo dy robërshave dhe thotë: **Kam dashur ta liroj të vdekurin (vdekurën)**, nuk i besohet, por përcaktohet tjetri, i cili është i gjallë, që të lirohet ose të shkurorëzohet, ashtu që të vdekurin e lëmë anash nga tema e liritimit apo e shkurorëzimit.

Nga aspekti se fjala është lajmëruese, personi detyrohet që të sqarojë dhe të shpjegojë, nga shkaku se në fjali fillestare personi nuk detyrohet të sqarojë çka thotë, ndërsa e kundërta e kësaj është te fjalët lajmëruese.

Replikohet për këtë se “ev” tregon për zgjedhje në ajetin e luftës dhe të ndërprerjes së rrugës: Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Nuk ka dyshim se dënimi i atyre që luftojnë Allahun dhe të dërguarin e Tij dhe bëjnë shkatërrime në tokë, është veç se të mbyten ose (ev) të gozhdohen, ose (ev) t’u priten duart dhe këmbët e tyre, ose të dëbohen nga faqja e dheut (vendit)”**.

Disa dijetarë në praktikimin e këtyre dënimeve mendojnë se ajeti jep të drejtë zgjedhjeje të dënimeve të çdo lloji prej llojeve të ndërprerjes së rrugës.

Përderisa shumica absolute e dijetarëve nuk mendojnë se ka të drejtë zgjedhjeje në mes dënimeve, mirëpo dënimi bëhet varësisht prej llojit të dënimit. Nuk lejohet që të veprohet me të drejtën e zgjedhjes së pamjes së jashtme të ajetit, nga shkaku se dënimi ekzekutohet në masë të krimit:

Vrasja bëhet për vrasje,

Vrasja dhe marrja e pasurisë (vjedhja me vrasje) dënohet me gozhdim.

Vetëm për marrje të pasurisë dënohet me prerje të dorës dhe këmbës së anës së kundërt.

Për frikësim dënohet me dëbim nga vendi, që do të thotë me burgim të përjetshëm, te Hanefijt.

Mjafton që ajeti të jetë ajet absolut që tregon llojllojshmërinë e dënimit.

Hadithi i Muhamedit s.a.v.s., i transmetuar nga Ibni Abasi, kur Muhamedi s.a.v.s. e ka caktuar Eba Berzete Hilal bin Uvejmirin el Eslemijins që të mos jetë as i emëruar, e as të emërojë. Kanë shkuar te ai njerëzit, kanë dëshiruar që ta pranojnë Islamin pranë tij, mirëpo shokët e tij ia kanë zënë rrugën (për të plaçkitur dhe vrarë), atëherë Xhibrili ka zbritur këtë ajet për t'i dënuar ato në këtë mënyrë:

- Kush ka zënë rrugën, ka vjedhur dhe ka vrarë, të gozhdohet,
- Kush ka zënë rrugën, ka vrarë dhe nuk ka vjedhur, të vritet.
- Kush ka zënë rrugën, ka plaçkitur dhe nuk ka vrarë, i është prerë dora e djathtë dhe këmba e majtë.
- E kush ka ardhur dhe e pranon Islamin, Islami i ka asgjësuar veprat e kohës së idhujtarisë.

Në një transmetim tjetër prej tij; Ai që vetëm i ka frikësuar njerëzit në rrugë, nuk ka plaçkitur e nuk ka vrarë, ai është burgosur.²⁵³

Në këtë hadith (haber) është tekstualizuar se fjala **“ev”**, është për sqarim dhe përcaktim, varësisht prej llojit të krimit, pa lejuar zgjedhje.²⁵⁴

Përpos kësaj, **“ev”** mund të përdoret si alegori për të treguar përgjithësimin me ndonjë argument që e tregon atë dhe atëherë bëhet e ngjashme me **“vavin”** lidhor, atëherë kur të përdoret si mohuese. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Mos dëgjo prej tyre, mëkatar e (ev) pabesimtar”**, që do të thotë: mos dëgjo as këtë, as atë, nga shkaku se fjala përcakton që të mos dëgjohet asnjëri prej tyre. Kjo është në trajtën e pashquar, në formën

mohuese. Trajta e pashquar në formën mohuese përfshin çdo njeri të njohur në mënyrë të përgjithshme.

Nga kjo rezulton se: nëse vjen një person, përbetohet duke thënë: **“Nuk e bëj këtë e as këtë”**, ai e prish përbetimin nëse e bën njërën prej tyre. Nëse thotë: **“Këtë dhe këtë”**, e prish përbetimin nëse i bën të dyjat, e jo njërën prej tyre, nga shkak se **“vavi”** tregon përbashkësinë, ndërsa ai është përbetuar se nuk do t’i bëjë të dyja së bashku e nuk e prish përbetimin nëse e bënë një pjesë të veprimit. Kjo është kështu, nëse nuk ka ndonjë argument tjetër i cili nuk e tregon gjendjen ndryshe ose thënien se ka për qëllim njërën prej dy çështjeve, si p.sh. Nëse përbetohet se **“Nuk do të bëjë mëkatin e prostitucionit dhe të ngrënies së pasurisë së jetimit”**. Qëllimi i këtyre dy çështjeve është se kanë peshë të madhe dhe që kanë seriozitet në shëriatë. Qëllimi është mohimi i çdonjërës prej tyre dhe e prish betimin nëse njërën e vepron. Ndërkaq, nëse përbetohet se: **“Nuk do të ha peshq dhe të pi qumësht”**, ky argument, i cili tregon qëllimin e kundërt nga shembulli i lartpërmendur, qëllimi është që ngrënia e peshkut dhe pirja e qumshtit të mos bëhet së bashku në të njëjtën kohë, e ngrënia e njëres apo pirja e tjetrit nuk e prish përbetimin.

Ndonjëherë fjala **“ev”** është për lejim. *Shembull*: **“Ulu me fukahatë ose muhadithinët”**. Dallimi në mes të zgjedhjes dhe lejimit është se lejimi përdoret në kërkimin e njëres prej dy çështjeve dhe lejin e bashkimit të dy çështjeve, ndërsa zgjedhja përdoret në kërkimin e njëres prej dy çështjeve, por duke ndaluar bashkimin e tyre. Dallimi kuptohet nëpërmjet argumenteve. Kush përbetohet se nuk i flet askujt, përpos filanit ose filanit, ai mund t’ju flasë të dyve, nga shkak se përjashtimi i të ndaluarës është e lejuara. *Shembull*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe atyre që janë hebrej, Ne u ndaluar çdo kafshë me thundrra dhe dhjamin e lopëve dhe të dhenëve ua kemi ndaluar, përveç (dhjavit) që është në mishin e kurrizit, në të brendshmet, ose (dhjamin) e lidhur për eshtra.”**

Pasi që ishte e ndaluar pjesa përjashtuese është bërë lejimi i të gjitha këtyre çështjeve. *Shembull tjetër*: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos t’ju shihen stolitë e tyre, përpos para burrave të tyre ose baballarëve të tyre.”**

Në përfundim themi se: fjala **“ev”** mund të përdoret si alegori në kuptim të **“derisa”** (hata)²⁵⁵, nëse pas saj është koha e ardhshme ndërsa para saj nuk është koha e ardhshme, por para saj është folja që tregon gjurmë, e cila është urdhëror i përgjithshëm për të gjitha kohërat. Ka për qëllim ndërprerjen nga

folja e cila është pas lidhëzës “ev”. *Shembull: “Do të të detyroj ose (ev) do të ma japësh të drejtën time”.*

Dhe po ashtu thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Nuk ke ti asgjë ndaj tyre, derisa (ev) të pendohen”**. Pra, nuk është çështje që ti t’i dënosh ose t’i përmirësosh deri sa të pendohen ata ose deri sa të dënohen ata. Çështja jote është që të kumtosh shpalljen dhe përpiqesh deri sa të triumfojë feja.

Kjo nga shkaku se njëra prej të përmendurave nga lidhori apo nga e lidhura e ngrit (e zhvleftëson) tjetrën, sikurse e qëllimorja me “deri sa” zhvleftësohet me qëllimin.

I mora këta shembuj si alegori e “ev” në kuptim të “deri sa”, nga shkaku se lidhori i foljes në këtë ajet (si p.sh) në emër nuk është i drejtë ose lidhja e kohës së tashme me të kaluarën nuk është e drejtë” siç është e njohur në gramatikë. Kështu që bie forma e kuptimit të drejtë të “ose” (ev) dhe alegorizohet në atë që ka mundësi të ketë kuptimin e qëllimit, siç e shpjeguam më lartë.

Shkronja kuptimore “Hata”

“Hata” (Deri sa) është prej shkronjave gjinore dhe shkronjave lidhore.²⁵⁶ Në esencë kjo shkronjë përdoret për qëllim, që do të thotë tregon se ajo çka është pas saj është qëllimi i para saj, pa marrë parasysh a është pjesë e saj. *Shembull: “Hëngra peshkun deri te koka e tij.”*

Ose nuk është pjesë e saj. *Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “Deri sa të agojë mëngjesi”.* Kur të thuhet: E shumta e asaj çka është pas saj bënë pjesë në atë që është para saj.

Vjen në forma të ndryshme:

1. Ndonjëherë përdoret si lidhor, që në lakim, çka është pas saj, pason atë çka është para saj. Në lidhje, duhet që e lidhura të jetë pjesë e lidhëzës, ose më e vlefshme ose më e pavlefshme. *Shembull: Kanë vdekur njerëzit deri sa (edhe) Pejgamberët.* E lidhura është më e vlefshme.

Shembull: “Erdhën haxhinjtë, derisa edhe këmbësorët”. E lidhura është më pak e vlefshme.

Nuk lejohet që të thuhet: ***“Kanë ardhur tek unë burrat deri te Hindi”***, nga shkak se e lidhura nuk është pjesë e lidhorit.

Kushtëzohet te lidhori që dispozita të jetë ashtu, që të priset (shkatërrohet) pak nga pak, sa të shpenzohet tërë e lidhura, por varësisht prej asaj siç e sheh folësi, e jo siç është realiteti.

Dispozita në rend të parë lidhet me lidhorin. Shembull: *“Ka vdekur çdo prind imi deri te Ademi”*.

Nuk mund të përcaktohet lidhja, përpos në thënien e personit: ***“E hëngr peshkun deri te koka e tij”***. Fjala ***“deri”*** (hata) lidhëse nuk mund të dalë nga sfera e kuptimit të ***“qëllimit”***, nga shkak se e lidhura duhet të jetë pjesë e lidhësit, siç e përmendëm më lartë.

2. Ndonjëherë ***“hata”*** mund të jetë fillestare, atëherë kur pas saj rrjedh fjalja emërore ose foljore.

Nëse fjalja është emërore, ndonjëherë përmendet kallëzuesi i saj. Shembull: ***“I rashë popullit deri te Zejdi i hidhëruar”***. Ndonjëherë kallëzuesi anulohet. Shembull: ***“E hëngr peshkun deri te koka e tij”***. Është anuluar deri te koka e tij ***“ngrënia e kokës”***.

Nëse fjalja është foljore ***“derisa”*** ose është për qëllim, ose vetëm shkaktar dhe shpërblyese, ose vetëm lidhëse, ose bashkangjitime, pa u llogaritur si qëllimore ose shkakore.

Nëse fillimi i fjalës (që do të thotë para ***“deri”***) ka mundësi të ketë kuptimin e vazhimit, edhe për një afat, ndërsa pas saj është e plotë që të përfundojë ajo çështje, atëherë kur të ndërpritet ai qëllim

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar:

“Deri sa të japin xhizjen”.

“Deri sa t’u jepet leja”.

Në shembullin e parë është e mundur që lufta të vazhdojë, ndërsa pranimi i dhënies së xhizjes i jep fund asaj.

Në shembullin e dytë: Ndalimi i hyrjes në shtëpinë e tjetrit vazhdon, ndërsa leja për të hyrë i jep fund ndalesës.

Nëse fillimi i fjalës nuk lejon mundësinë e vazhimit dhe përfundimi i fjalës përfundimisht tregon përfundimin e veprimit, ndërsa fillimi i fjalës është shkak i foljes që ka ndodhur pas ***“deri”*** (hata), atëherë ka kuptim, i cili tregon shkakun e shpërblimit. Shembull: ***“Pranova Islamin, (u dorëzova) deri sa të hyjë në xhenet”***. Pranimi i Islamit nuk detyron që realisht tregon

përfundimin e hyrjes në xhenet, mirëpo shpërblimi i cili llogaritet dhe thirrja e cila bëhet për të.

Nëse fillimi i fjalës nuk meriton të jetë shkak i së dytës, atëherë lidhëza **“hata - derisa”** ka kuptimin e lidhorit absolut, pa treguar qëllimin apo shpërblimin.

Shembull: Robi im është i lirë, nëse vjen te ti nesër (derisa – hata) të drekojë te ti”. Është lidhëz absolute pasi që është e pamundur t’i jepet kuptimi i **“qëllimit”** apo i shkakut. Është i pamundur që t’i jepet kuptimi i qëllimit, ngase përfundimi i fjalës ka kuptimin e drekimit, e nuk është i plotë përfundimi të shkuarja te ai, pra është ftesë për shkuarje, për shkak se kushti plotësohet kur veprimi i dytë është rezultat i drejtpërdrejtë dhe i domosdoshëm i veprimit të parë dhe ndërpritet me të. *Shembull: “Unë nuk do të kisha rënë derisa të bërtasësh”.* Britma është rezultat i drejtpërdrejtë dhe i domosdoshëm i të rënit dhe lejohet që të jetë shkak i ndërprerjes së rënies.

Është e pamundur t’i jepet edhe kuptimi i qëllimit dhe i shpërblimit, nga shkak se veprimi i personit nuk është shpërblim i veprimit të vetvetes, e nuk mund të jetë kuptim i drejtë shpërblimi i vetvetes.

Nëse fjala **“hata”** ka kuptimin e lidhorit, disa kanë thënë e ka kuptimin e lidhëzës së kuptimit të **“vavit”** dhe nuk tregon nënrenditje. Mirëpo, dijetari Sadru Sheria në librin e tij **“Keshful Esrar”** i jep përparësi kuptimit të lidhorit **“fau”**, pasi që kështu e tregon pjesa e jashtme e fjalisë, tregon mesin e nënrenditjes dhe të qëllimit. Nëse shkon dhe drekon pas shkuarjes, pa u vonuar, arrihet mirësia, e nëse jo, atëherë nuk arrihet mirësia.

Shkronjat gjinore

Quhen shkronja gjinore, nga shkaku se mbështet foljen në emër. *Shembull*: Kalova te Zejdi, ose emrin me emër, si f.v.: Pasuria e Zejdit.

Quhen shkronja shtuese, nga shkaku se thuhet që t'i japë (shtojë) kuptimeve të foljeve në emra.²⁵⁷

Do të flasim vetëm për pesë shkronja e ato janë:

- “ba”,
- “ala”,
- “mim”,
- “ila”, dhe
- “fi”.

Shkronja kuptimore “El-bau”

“**El-bau**” është për “ngjitje” dhe “kërkimmbështetje”.²⁵⁸

“**Ngjitje**” është lidhje e një çështjeje dhe ngjitje e tij. *Shembull*: Kalova te Zejdi.

Kërkimmbrojtje prej një çështjeje në çështjen tjetër. *Shembull*: Shkrova me laps.

Duke pasur parasysh për kërkimmbështetje dhe mbrojtje ndërhyr në mjetet, ngase në të mbështetet qëllimi njësoj sikurse të hollat në shitblerje. *Shembull*: “**E kam blerë këtë rrobë me dhjetë dërhëm**”. Fjala dhjetë është monedhë (të holla); lejohet që të bëhet zëvendësimi me tregueshmërinë e “**baut**”, nga se të hollat (monedhat) nuk janë qëllimi i shitblerjes, por është pasuesi i qëllimit në vend të mjetit për diçka.

Te Hanefijtë “**bau**” nuk tregon për pjesshmërinë, sepse në gramatikë për këtë nuk ka kurrfarë baze. Po të tregonte pjesëshmërinë, do të vinte çështja që të përsëritej dhe do të barazohej me fjalën “**min**”, e cila përdoret për pjesshmërinë që tregojnë dy fjalë një kuptim; do të vinte deri te bashkëdyzimi, pra që një fjalë të ketë dy kuptime të kundërta.

Që të dyja, barazimi dhe bashkëdyzimi, janë në kundërshtim me bazën dhe nuk mund të anashkalohet nga kuptimi i drejtë, përpos nëse paraqitet diçka çka i jep kuptim tjetër.

Kuptimi i drejtë të **“bau”** është ngjitja. Ibn Xhiniju dhe Ibni Burhani thonë: Kush pretendon se **“bau”** është për pjesshmëri, ai ka thënë diçka në gramatikë çka për gramatikanët nuk është e njohur.

Duke u bazuar në këtë, Hanefijtë thonë: **“Kur fjala “bau” hyn në mjetin e mes’hit (lëmimit), nënkupton gjithëpërfshirjen e të lëmuarës”**. Shembull: **“Kam lëmuar murin me dorën time”** ose **“Me dorën time kam lëmuar murin”**. Me këtë nënkuptohet se tërë muri është përfshirë në mes’h (lënim), nga shkak se muri është emër i shumicës. E kur hyn **“bau”** në vendin e lëmimit, nënkupton gjithëpërfshirjen e mjetit, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe lëmoni në kokat tuaja”**. Që do të thotë: **“me duart tuaja lëmoni në kokat tuaja”**, e kjo nënkupton ngjitni (duart) në kokat tuaja, e nuk tregon që të përfshihet tërë koka, por tregon vendosjen e mjetit të lëmimit në kokë dhe ngjitjen e tij për koke. Dhe si zakonisht, vendosja e mjetit nuk përfshin lëminin e tërë kokës, nga shkak se normalisht dora nuk e përfshin tërë kokën. Për këtë arsye, në abdest farz është që të lëmohej një pjesë e kokës, e ajo është në masë të shuplakës, e cila përafërsisht është një e katërta e kokës.

Ndërsa te tejemumi nuk dokumentohet lëmimi i tërë fytyrës me ajetin: **“Dhe lëmoni në fytyrat tuaja dhe duart tuaja prej tij.”** por është e dokumentuar me sunetet e njohura (meshhura), i cili dokumentim vjen nga Pejgamberi s.a.v.s., i cili i ka thënë Amarit: **“Të mjaftojnë dy lëmime, lëmimi i fytyrës dhe lëmimi i duarve deri në nyje”**.²⁵⁹

Shafijtë thonë: Kur **“bau”** ndërhyt në foljen tranzitive, ajo është për ngjitje. Shembull: Shkova me Zejdin dhe kalova te Halidi dhe nëse hyn në foljen tranzitive, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe lëmoni në kokat tuaja.”**, e kjo është për pjesëshmëri, gjë që Hanefijtë e thonë të kundërtën. Ka dallim në mes të thënies tënde: **“Lëmovia faculetën”** dhe **“lëmovia dorën time me faculetën”**.

Në shembullin e parë është gjithëpërfshirja dhe përgjithësimi, ndërsa, Në shembullin e dytë nënkupton pjesshmërinë.

Është replikuar Ibn Xhiniji dhe Burhani në atë se: në gjuhën arabe thuhet se **“bau”** tregon për pjesshmërinë dhe kjo çështje është shumë e përhapur. Këtë e ka dokumentuar Esmeiju dhe Farisiju, Kutbiju dhe Ibni Maliki, ashtu siç është e shkruar në librin Mugni Lebibë. Poeti Eu Dheib Hudheliji, duke përshkruar shokët, thotë kështu:

Pinë në ujin e detit, pastaj u ngritën.

Poetët tjerë si Xhemil Bethimeet dhe Amër bin Ebi Rebia dhe Abid bin Evsi thonë këtë.

Pos kësaj shkronja **“bau”** ka kuptimin edhe të **“ala”**. Zoti i Lartmadhëruar në Kur'an thotë: **“Ndër ithtarë të librit ka asish që, po u besove një sasi të madhe (ari,) ai ta kthen ty atë, por ka prej tyre që, po ia besove një dinarë, ai nuk ta kthen ty atë”**, që do të thotë se shkronja **“bau”** ka ardhur në kuptimin **“ala”** te sasia e arit dhe e dinarit.

Ndonjëherë ka kuptimin **“Për shkak teje”**. Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“E me lutjen time ndaj Teje, o Zoti im, asnjëherë nuk kam qenë i dëshpëruar”**. Disa dijetarë kanë thënë **“në duanë time te Ti”**.

Ndonjëherë mund të ketë kuptim **shtesë**, si f.v.: Zoti i Lartmadhëruar thotë: **“Dhe mos hedhni me duart tuaja veten tuaj në shkatërrim.**

Shkronja kuptimore “Ala” – Mbi

“**Ala**” përdoret për lartësim, që do të thotë për vendosjen e diçkaje në diçka tjetër, ngritjen e saj dhe lartësimin e saj mbi të.²⁶⁰ Thuhet: “**Filani është emiri ynë**”, nga shkaku se emiri është i ngritur dhe i lartësuar mbi të tjerët. Thuhet: “Zejdi është mbi mur”.

Pasi që kjo fjalë në etimologji dhe gjuhësisht është vendosur për të lartësuar, atëherë kjo tregon për **detyrim** dhe **obligueshmëri**, nga shkaku se lartësimi nuk është përveçse detyrim ndaj tij, e jo i dikujt tjetër. *Shembull*: Nëse një person thotë: “Filani ka mbi mua një mijë dërrhem”, kjo është obligueshmëri për të, t’i lahet borxhi, e jo tjetërkujt, nga shkaku se borxhi ngritet te ai ndaj të cilit është detyrim. Nga kjo thuhet: “I ka hipur borxhi në qafë”. Borxhi ngritet dhe hip mbi qafë, varësisht kuptimit dhe përcaktimit të cilit i japim.

Ndonjëherë huazohet (alegorizohet) “**ala**” me kuptim të “**baut**”, e kjo nëse përdoret në këmbime të mallrave, si f.v.: shitblerje, qiradhënie dhe kurorëzim. Raporti i tij me alegorinë është se obligimi është harmonik me ngjitjen për të cilën është huazuar. *Shembull*: Këtë rob e bleva nga ti për (ala) një mijë, e ka kuptimin për njëmijë, nga shkaku se ekzistimi i obligimit në mes të mjetit blerës dhe mallit dhe lidhja në detyrim është harmonizuar që fjala “**ala**” të ketë kuptimin e “**baut**” në ngjitje, sa prapseprapë e ka kuptimin e “**baut**”, nga shkaku se shkurorëzimi me pasuri është këmbim nga ana e gruas; ndërsa te Ebu Hanife ka kuptimin e kushtit dhe të detyrimit. E, kjo duke vepruar me kuptimin e plotë të fjalës “**ala**”. Nga ky mospajtim rezulton se nëse dikujt i thotë gruaja e tij: “**Më shkurorëzo mua tri herë për (ala) tri mijë dërrhem**” dhe e shkurorëzon vetëm një herë, te Ebu Hanifja gruaja nuk i jep asgjë dhe konsiderohet shkurorëzim me të drejtë kthimi, nga shkaku se “**ala**” në këtë moment është për kushtëzim, ndërsa pjesët e kushtit nuk përpjesëtohen me pjesët e të kushtëzuarës dhe mosekzistimi i saj varet prej kushtit. Po të përpjestoheshin pjesët e kushtit në pjesët e të kushtëzuarës, do të duhej që pjesa e të kushtëzuarës të dalë para kushtit; e atëherë nuk realizohet nënrenditja e menjëhershme. E kemi fjalën që në rend të parë të ndodhë kushti e ta pasojë e kushtëzuara. Kjo është e kundërt me rastin tjetër, nëse i thotë: “**Më shkurorëzo mua për një mijë**”, nga se “**bau**” është për këmbimore dhe përballim. Ajo çka ndodh nëpërmjet rrugës

përballore, ndodh me përballimin nëpërmjet rrugës krahasuese dhe këtu realizohet mjeti këmbyes me mjetin e këmbyer, gjë që është e kundërt dhe nuk mund të ndodhë me kushtin, nga shkak se është i pamundur të ndodhë krahasimi me të kushtëzuarën.

Te Sahibejn (Muhamedi dhe Hasani): Në këtë rast duhet që gruaja të paguajë një të tretën e njëmijë derhemëve, nga shkak se **“ala”** në këtë shembull e ka kuptimin e **“baut”** dhe shkurorëzimi është pa të drejtë kthimi, meqë shkurorëzimi me të holla konsiderohet këmbim nga ana e gruas, e pjesët e mjetit këmbyes përpjestohen me pjesët e mjetit të këmbyer.

Hanefijtë mendojnë se **“Ala”** ndonjëherë përdoret për kusht, që do të thotë se përdoret në atë kuptim saqë kuptohet se: çka është pas saj, është kusht i para saj.

Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Besatohen te ti për atë se (ala) nuk do t’i përshkruajnë Allahut asnjë lloj idhujtarie”**, që do të thotë: **“me kusht se nuk do t’i bëjnë shok Allahut”**. Zoti i Lartmadhëruar, nëpërmjet thënies së Musa a.s. në Kur’an, tregon: **“E vërteta është se (ala) unë nuk do të them për Allahun asgjë tjetër pos të vërtetës”**, që do të thotë se unë e kam për detyrë nga urdhëri i shpalljes me kusht se nuk do ta them për (ala) Allahun pos të vërtetën.

Shkronja kuptimore “Min”

Te gramatikanët dhe dijetarët shkronja **“min”**, në kuptim të drejtë, është për fillimin e pikësynimit.²⁶¹ Shembull: **“Prej Bagdadit shkova në Siri”**. Qëllimi i pikësynimit është distanca, e cila thuhet për emrin e pjesës për tërësinë, pasi që pikësynimi është përfundimi, e ajo nuk ka as fillim, as mbarim.

Ndonjëherë përdoret për pjesshmërinë e llojit: shembull: **“Unazë prej ari”** dhe thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Largojuni ndyrësirës prej (min) idhujve”**.

Ndonjëherë është shkronjë shtesë: Shembull: **“Nuk më ka ardhur askush”**.

Këto kuptime, në të vërtetë, kthehen në kuptimin e fillim të pikësynimit. Kështu thonë analistët.

Imam Raziu thotë: Te unë, e vërteta është se në të gjitha rastet është të sqaruarit e gjendjes. A nuk po shihet se si është sqaruar vendi i shkuarjes, çka është ngrënë dhe çka është marrë. Kështu, në kuptim të drejtë, ka kuptimin e dykuptimshit.

Hanefijtë kanë përmendur shumë çështje të kuptimit të **“min”**. Prej tyre, nëse një person thotë: “Nëse çka kam në dorë prej (min) dërrhemëve deri në tre, të gjitha çka i kam në dorë, janë sadaka për të varfërit”. Nëse në dorën e tij janë katër apo pesë dërrhem, duhet t’i japë të gjitha, nga shkak se e ka bërë kushtin për betim të cilat i ka në dorën e tij. Nëse në kushtëzim janë më shumë se tre dërrhemë, është i kushtëzuar t’i japë sadaka të gjitha, sepse janë prej llojit të dërrhemëve.

Shkronja kuptimore **“ila”**

“ila” është për përfundimin e pikësynimit të objektivit.²⁶² *Shembull:* Udhëtova prej Basrës deri në (ila) Kufe.

Ndonjëherë vjen në kuptimin **“me”**, pra **“së bashku”**, si f.v.: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe mos hani pasurinë e tyre me (ila) pasurinë tuaj”**.

Analistët thonë: Kjo shikohet në vërtetimin e përfundimit të kuptimit. Kuptimi i ajetit në këtë kontekst: **“Nuk përfundon ngrënia e pasurisë së tyre deri në (ngrënie) e pasurisë suaj”**. Në bazë të kuptimit të parë: **“Mos bashkoni me pasurinë tuaj në shpenzim dhe të vijë deri në atë masë sa që nuk mund të dalloni pasurinë tuaj me pasurinë e tyre”**.

Nëse fillimi i fjalisë nuk përmban në vete vazhdimësinë apo përfundimin, shikohet nëse mund të ndërlidhet fjala me anulim retorik; atë e tregon fjala dhe përcaktohet anulimi retorik. *Shembull:* **“Kam shitur deri (ila) një muaj”**. Shitblerja është çështje e realizuar në vete, nuk përmban në vete përfundimin e pikësynimit, por fjala deri një muaj mund të ndërlidhet me anulim retorik që fjalia të tregonte se: **“Kam shitur dhe kam afatizuar të holla deri një muaj”**.

Nëse fjalja nuk ka lidhje me anulimin retorik, i cili anulim do t'i bashkëngjitej afatizimit vetvetiu, do të thuhet në fillim të fjalisë. *Shembull: “Ti je e shkurorëzuar deri në një muaj”*. Atëherë ndodh shkurorëzimi kur të kalojë një muaj, nëse nuk ka ndonjë qëllim tjetër, si f.v. përfundimi dhe realizimi, por është fjalë e plotë.

Kështu është nëse fjalja është e ndërlidhur me kuptimin *“ila”-deri te*. Vetëm se dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme në fjalën e përmendur pasi *“ila”* se fjalë “ila” para saj a përfshihet në dispozitën e fjalës apo jo. Cila rregull është në atë rast, kur disa objektiva bëjnë pjesë në dispozitën paraprake, e disa jo. Esenciale të pikësnyimi është nëse qëllimi është i qëndrueshëm vetvetiu, që do të thotë se ekziston para të folurit dhe jo që do të thotë ekziston para të folurit dhe jo që të imagjinohet ekzistenca e saj nga fjalja e mëparshme (e anuluar), ajo nuk bën pjesë në dispozitën e anuluar dukomentuese, por qëndron vetvetiu. *Shembull: “Kam shitur këtë bashqë nga ky mur deri aty”, “Kam ngrënë peshkun deri te koka e saj”*.

Që të dy pikësnyimet (objektivat) nuk bëjnë pjesë në shitblerje dhe ngrënie. Ngjashëm me këtë është thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“...nga mesxhidi Harami deri te mesxhidi Aksaja”**. Shkuarja në Isra deri te mesxhidi aksaja nuk është dokumentuar dispozita nga ky tekst, por kjo është vërtetuar në hadithet e njohura. Nëse objektivi para të folurit nuk është vetvetiu objektiv, atëherë shikohet:

1. Nëse përbërja e fjalisë nuk përfshin objektivin, atëherë objektivi nuk hyn në dispozitën para saj. *Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “Pastaj plotësoni agjërimin deri në mbrëmje.”*

Agjërimi nuk përfshin natën. Por, dispozita e agjëritit zgjat deri në fillim të natës, sepse po të hynte nata në agjërim, do të nevojitej të agjërohej 24 orë, e kjo është haram.

2. Nëse përbërja e fjalisë përfshin objektivin, atëherë bën pjesë në dispozitën para saj dhe objektivi i fjalisë është që të anulohet atë çka vjen pas objektivit. *Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: “Dhe lani fytyrat tuaja dhe duart e juaja deri në bërryla”*. “Dora” është emër i shumë pjesëve të dorës që përfshin gishtat e deri nën sqetull. Emri *“dorë”* përfshin vendin e objektivit dhe mbetet në fillimin e fjalisë që përfshin atë emër. Për këtë arsye, fjalën dorë, në ajetin e tejemumit, sehabet e kanë kuptuar se duhet dhënë mes’h deri nën sqetull. Por, kur është përmendur *“deri në bërryla”* kufizimi i obligueshmërisë së pastrimit të dorës, gjatë marrjes së

abdestit, kur është thënë pastrimi i dorës, atëherë rezulton se përmendja e objektivit është anulimi i pjesëve pas bërrylave nga dispozitimi i pastrimit; dhe dispozita nuk lë që të vazhdohet pastrimi i pjesës tjetër të dorës (pas bërrylave).

Nga kjo fjalë rezultojnë çështjet në vijim:²⁶³

1. Deklarimi i borxhit: Nëse vjen një person dhe thotë: ***“Filani m’i ka borxh deri në dhjetë”***, dërhemi i dhjetë nuk bënë pjesë në borxh, duhet nëntë, nga shkaku se emri dërhëm nuk përfshin derhemin e dhjetë, e atëherë përmendja e tij është kufiri deri te ai (e jo ai vetë), e vet nuk bënë pjesë. **Ky është mendimi i Ebu Hanifes.**

Dy nxënësit e Ebu Hanifes mendojnë se duhet të jetë borxhi dhjetë dërhëm, nga shkaku se numri dhjetë nuk mund të mendohet ndryshe, por me dhjetë pjesë, e dërhemi i dhjetë nuk mund të mbetet i vetmuar.

Zuferi mendon se duhet të jetë tetë dërhëm, nga shkaku se dërhemi i parë dhe i fundit janë dy objektiva dhe nuk hyjnë në dispozitën e fjalës. Tre dijetarë të tjerë replikojnë se dërhemi i parë bën pjesë në fjali, duke u bazuar në traditën dhe tregueshmërinë e fjalës, e cila tregon ndajfoljen.

2. E drejta e zgjedhjes: Nëse një personi i thotë tjetrit: ***“E bleva nga ti këtë rrobë, me kusht që unë të kem të drejtë zgjedhjeje deri nesër”***, në këtë rast, e nesërmja bën pjesë në të drejtën e zgjedhjes, nga shkaku se kur të përmendet e drejta e zgjedhjes, kjo nënkupton përgjithshmërinë dhe përfshin edhe mbas të nesërmes, siç është rasti me shembullin e dorës deri në bërryl, kështu që përmendja e dorës bën anulimin pas asaj e dispozita tregon kufirin deri aty. Ky është mendimi i Ebu Hanifes.

Dy nxënësit e tij thonë: E drejta e zgjedhjes nuk bën pjesë në kohëzgjatjen e objektivit, nga shkaku se e nesërmja si objektiv nuk bën pjesë në përbërje të fjalës, për këtë shkak edhe është quajtur objektivi dhe se dispozita përfundon në prag të saj.

3. Afatizimi i përbetimeve: Objektivi bën pjesë në afatizimin e përbetimeve, si f.v.: nëse një person përбетohet se nuk do t’i flasë filanit deri në muajin Rexhep ose deri në Ramazan, ose deri nesër, vetë fjala nënkupton përgjithshmërinë, e përmendja e objektivit anulon çka ka pas saj dhe zhduk e nuk anulon afatizimin e dispozitës në të. Kështu që muaji Ramazan bën

pjesë në afatizim. Ky është mendimi i Ebu Hanifes, siç transmeton Hasan bin Zijad prej tij. Ndërsa, sipas transmetimeve të tjera, që janë më të dukshme, është mendimi i dy nxënësve të tij se objektivi nuk bën pjesë në të. Dy nxënësit mendojnë kështu se ato bazohen në atë që është esenciale e fjalës **“ila”**, e cila tregon përfundimin e objektivit, kurse Ebu Hanife në këtë rast mendon kështu se bazohet në atë se përfundimi i ndalimit të të përbetuarit, dhe obligueshmëria e tij për kompensim bëhet në arritjen e fjalës në vendin e objektivit (ramazanit) në dyshim. E ekzistimi i dyshimit bëhet pengesë për praktikumin e rregullës. Hyrja e objektivit në afatizime sipas Ebu Hanifes Zoti e mëshiroftë atë.

Kështu pra... Gramatikanët ndahen në katër medhhebe, sa i përket hyrjes së objektivit pas **“ila”** në atë çka është para saj në dispozitën e fjalës.

I pari: Objektivi bën pjesë në kuptimin e drejtë të saj e jo në atë alegorik.

E dyta: E kundërta e së parës: Objektivi nuk bën pjesë në dispozitë, përpos nëse është alegorik, si te shembulli i bërrylave.

E treta: Ka rol të dyfishtë, që do të thotë se objektivi bën pjesë në dispozitimin e objektivit në **“ila”**, nëpërmjet rrugës në kuptim të drejtë dhe, po ashtu, objektivi nuk bën pjesë në kuptim të drejtë.

E katërta: Nëse ajo çka është pas objektivit është i të njëjtit lloj para saj, e objektivi bën pjesë në dispozitën e objektivit; nëse objektivi nuk është i të njëjtit lloj, nuk bën pjesë. Shembulli i të parës është shembulli, të cilin e kemi përmendur te **“bërrylat”**. Shembulli i së dytës është shembulli i **“natës në agjërim”**. Ky është medhhebi më i preferuar te dijetari Hanefij Sadru Sheriati, nga shkak se kuptimi i fjalës te gramatikanët është: Nëse qëllimi është i të njëjtit lloj të së qëlluarës, është i njëjti kuptim të cilin e kanë dhënë Usulijinë. Fjala e objektivizuar përfshin objektivin.

Taftazaniju thotë: Këto medhhebe (mendime) janë të dobëta. Medhhebi (mendimi) më i preferuar te gramatikanët është se: fjala **“ila”** tregon hyrjen e objektivit e nuk tregon mos-hyrjen e tij, por secila prej tyre shikohet me argumentim.

Përfundim: Fjala **“ila”** është për përfundimin e dispozitës para saj, përderisa, sa i përket asaj se a bën pjesë çka është pas saj në atë çka është

para saj, në të ekzistojnë shumë mendime (medhhebe), sikurse te fjala **“hata”**. Mirëpo te fjala **“hata”** mendimi më i preferuari është se bën pjesë objektivi në përgjithësi, ndërsa, sa i përket rasteve të veçanta, atëherë duhet të shikohet: Nëse vet fjala në fund përmban objektivin, si f.v. **“bërrylat”**, atëherë objektivi bën pjesë dhe quhet objektivi zbritës. Nëse vetë fjala në fund nuk përmban objektivin, si f.v. **“nata”** në rastin e agjërimit, objektivi nuk bën pjesë dhe quhet objektivi vazhdues. Muslimi në librin **“Thubutë”** thotë: Ky sqarim kështu është i mirë dhe i arsyeshëm. Shumica e dijetarëve të fikut dhe gramatikanëve e kanë përkrahur unanimitisht këtë mendim.

Shkronja kuptimore **“Fi”**

“Fi” tregon për ndajfoljen,²⁶⁴ që do të thotë kjo e bënë atë që hyn në të, pra në ndajfolje çka është para saj dhe strehim të saj ose në kuptim të drejtë si f.v.: **“Jam ulur në xhami”**, ose përcaktore, si f.v. Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Do t’ ju gozhdoj juve në trupa hurmash”**, pasi që gozhdimi është i mundur, por mbi trup, e jo në brendi, sikurse vendosja e diçkaje në një vend; atëherë është përdorur fjala **“fi”**. Ky është mendimi i dijetarëve dhe shumicës së gramatikanëve.

Kufiinët mendojnë se vjen në kuptimin **“mbi”**, kështu që përcaktimi bëhet kështu: **“Do t’ ju gozhdoj juve mbi trupa hurmash”**. Pra kjo është mënyrë alegorike.

Ka prej fukahave të cilët thonë: Ndonjëherë tregon kuptimin e shkakut. Shembull: Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Do t’ ju ndëshkoj për shkak të mëkatit që keni bërë”**.

Po ashtu thënia tjetër e Zotit të Lartmadhëruar: **“Do të jeni të ndëshkuar për shkak të mëkatit tuaj”**.

Thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“Për shkak të (vrasjes) së një besimtari njëqind deve”**.²⁶⁶

Po ashtu thënia e Pejgamberit s.a.v.s.: **“...ka hyrë një grua në zjarr për shkak të një mace”**.²⁶⁷

Të gjitha rastet e përmendura mund t’i japin kuptimin e ndajfoljeve paramenduese në mënyrë alegorike.

Hanefijtë kanë sjellë disa çështje të fikut nga kuptimi i **“fi”-së**. Sa i përket ndajfoljes së kohës, ata thonë se ka dallim ndërmjet thënies: Kam agjëruar këtë vit, sepse kjo nënkupton agjërimin e tërë vitit, ngaqë ndajfolja është shndërruar në vendin e pasivit dhe nënkupton përfshirjen e pasivit, e kjo do të thotë ndërlidhja e foljes në tërësi, përpos nëse vjen ndonjë argument që e tregon ndryshe, dhe thënies tjetër: **“Kam agjëruar në këtë vit”**. E, kjo mund të realizohet nëse ka agjëruar një pjesë të vitit, ashtu që të vendosë agjërimin deri në mbrëmje, në kohën e tij, e pastaj të fillojë iftarin, nga shkaku se ndajfolja përfshin kohë më të gjatë.

Nëse një person thotë: **“Ti je e shkurorëzuar nesër”**, shkurorëzimi ndodh në fillim të ditës, ndërsa nëse thotë: **“Ti je e shkurorëzuar në të nesërmen”**, ndërsa ka bërë nijetin në fund të ditës, ai jep sadaka borxh dhe sadaka kada. E kundërta e të parës, e jep vetëm sadakanë. Ky është mendimi i Ebu Hanifës. Dy nxënësit e tij thonë: Në marrjen e dispozitës është e njëjtë si në thënien: **“Ti je e shkurorëzuar nesër”** dhe **“ti je e shkurorëzuar të nesërmen”**, nga shkaku se anulimi i pjesëzës **“fi”** dhe thënia e tij në fjali është e njëjtë, nga shkaku se nuk ka dallim në mes të thënies: **“Kam dalë në ditën e xhumasë”** dhe thënies **“Kam dalë ditën e xhumasë”**.

Ndërsa: nëse pjesëza **“fi”** i shtohet vendit. Shembull: **“Ti je e shkurorëzuar në shtëpi”**, ose **“në hije”** ose **“në diell”**, shkurorëzimi ndodh menjëherë në atë kohë, kudo që të jetë, nga shkaku se vendi nuk është vend (ndajfolje) i shkurorëzimit, nga se ndajfolja e vendit është sikurse cilësia e tij, e ajo çka është cilësi e diçkaje, patjetër duhet të jetë i vlefshëm për specifikim. E, vendi nuk është element i vlefshëm për shkurorëzim të kohës, nga shkaku se nuk ka dallim në mes të vendit dhe kohës në shkurorëzim. Nëse shkurorëzimi ndodh në një vend, ai ndodh në çdo vend tjetër. E, kur nuk është i vlefshëm që të jetë specifikues, nuk mundet që **“fi”** të ketë kuptimin e kushtit, sepse kur t’i shtohet shkurorëzimit të kohës, sepse koha është e vlefshme të jetë specifikues i shkurorëzimit. Pjesëza **“fi”** mund të jetë alegori për krahasim, nëse i mbështetet foljes. Shembull: **“Ti je e shkurorëzuar në hyrjen tënde në shtëpi”**. Këtu e ka kuptimin **“me”**, nga shkaku se folja nuk është e vlefshme si ndajfolje e shkurorëzimit, në kuptimin që ta aktivizojë (ta bëjë të plotfuqishme atë), nga shkaku se folja është e rastësishme dhe nuk mbetet, dhe është vështirë të veprohet në kuptim të drejtë **“fi”**, kështu që huazohet dhe bëhet alegori në kuptim **“me”** nga shkaku se ndajfolje në kuptim të **“me”** dhe bëhet **“fi”** (me) në kuptim **“me”** dhe ndërlidhet (kushtëzohet) shkurorëzimi me të ekzistuarin e hyrjes,

vetëm nëse është kusht i pastër, nga shkakut se ndodh shkurorëzimi që në çastin e hyrjes e jo më pas dhe bëhet në kuptim të kushtit. Bazuar në këtë, nëse një person thotë: **“Ti je e shkurorëzuar një në një”**, ndodh një shkurorëzim. Vetëm se nëse ka pasur për qëllim kuptimin **“me”**, atëherë ndodhin dy shkurorëzime, pasi që fi-ja ka kuptimin e **“me”**.

Parafjalët

Do të sqaroj këtu disa parafjalë, të cilat janë të ndërlidhura me çështje të fikhut; do të përkufizohem në katër parafjalë, e ato janë:

- **“me”**
- **“përpara”**
- **“pas” dhe**
- **“te”**.

I kam renditur shkronjat kuptimore, nga se ato nuk tregojnë kuptim në vete, por marrin kuptim vetëm nëse bashkëngjiten me emra tjerë, sikurse shkronjat.

Shkronja kuptimore “Me”

Shkronja **“me”** është për përbashkësim dhe shoqërim. Esenca e saj është përbashkësia dhe nuk anashkalohet nga ky kuptim.²⁶⁸ **Shembull: Erdhi Zejdi me Umerin.** Nënkupton ardhjen e tyre së bashku, të shoqëruar.

Shembull tjetër: **Ti je e shkurorëzuar një herë me një herë, ose me ato dyja një herë.** Shkurorëzimi ndodh dy herë, pa marrë parasysh se a ka pasur kontakt apo jo.

Shkronja kuptimore “Para”

“Para” është për përparësi.²⁶⁹ *Shembull: Ka ardhur Zejdi para Amrit.* Përparësia është cilësi e Zejdit (pra është cilësi kuptimore, e jo atribut gramatikor).

Shembull tjetër: Nëse një njeri i thotë gruas me të cilën ende nuk ka kontaktuar: **“Ti je e shkurorëzuar një herë para një herë”**. Ndodh vetëm një shkurorëzim, nga shkak se **“përparësia”** është cilësi e shkurorëzimit të parë, e nëse ndodh shkurorëzimi para kontaktimit, nuk ka vend më për shkurorëzim tjetër.

Ndërsa, nëse i thotë gruas me të cilën veç ka kontaktuar: **“Ti je e shkurorëzuar një herë, para saj edhe një herë”**, ndodhin dy shkurorëzime, nga shkak se përparësia është cilësi e shkurorëzimit të dytë, e pasi që e dyta është cilësuar se ajo është para të parës, e nuk ka mundësi t’i jepet përparësi të dytës, e pasi që ka mundësi që të ndodhin bashkë të dy shkurorëzimet, pra e dyta me të parën, merret vendimi për qëllimin e tij sa të jetë e mundur. E kuptimi i fjalës së tij do të ishte pas njërit shkurorëzim, i cili ndodh te ti; ndodhin dy shkurorëzime në të njëjtën kohë, nga shkak se shkurorëzimi, i cili ka ndodhur për herë të parë, ka ndodhur menjëherë, e shkurorëzimi, i cili është cilësuar se ka ndodhur para këtij shkurorëzimi, ndodh automatikisht në të njëjtën kohë.

Shkronja kuptimore “Pas”

“Pas” është për vonësim,²⁶⁹ e kundërta e përparësisë. Gjykimi me të për shkurorëzim është e kundërta e gjykimit **“para”**. Nëse një njeri i thotë gruas me të cilën nuk ka kontaktuar: **“Ti je e shkurorëzuar një herë pas njëherës”**, ndodhin dy shkurorëzime, siç sqaruam në shembullin para saj një herë, nga shkak se vonësimi bëhet cilësi e shkurorëzimit të parë, e nënkupton vonimin nga e para, e kjo është e pamundur të ndodhë pasi që e ka obliguar. Por, ka mundësi që të bëhet bashkimi i dy shkurorëzimeve dhe të ndodhin dy shkurorëzime, duke pasur parasysh se mund ta dokumentojmë

qëllimin e tij në këtë mënyrë: Nëse i thotë asaj: **Ti je e shkurorëzuar një herë pas saj një herë**, ndodh vetëm një shkurorëzim, siç përmendëm në shembullin e parë (para së parës), nga shkaku se **“pas”** është cilësi e së dytës, e pasi që nuk ka vend dhe nuk mund të ndodhë, mbetet fjalë e kotë dhe e pavlefshme.

Vërehet se unë kam ilustruar me shembuj me parafjalët **“para”** dhe **“pas”**, me gruan me të cilën nuk është bërë kontaktimi, për të sqaruar më mirë, përderisa me gruan e cila është bërë kontaktimi ndodh në të dy rastet, nga shkaku se gruaja nuk është pa të drejtë kthimi në shkurorëzimin e parë, kështu që pason shkurorëzimi tjetër, përderisa është në afatin e pritjes (idet).

Shkronja kuptimore **“Te”**

“Te” tregon gjendjen momentale (prezente).²⁷¹ *Shembull*: Nëse në njeri, duke i thënë tjetrit, deklaron: **Te unë janë njëmijë dërrhem të filanit**. Ajo shumë te ai janë deponim, e nuk janë borxh, të cilat duhet t'i japë nga shkaku se gjendja momentale tregon ruajtjen, e jo detyrimin ndaj tij, sikur t'i thotë tjetrit: **“Vendosa këtë send te tek ti”**. Kuptohet se çështja është për të ruajtur atë send, e nuk tregon për detyrueshmërinë që duhet t'i jepet, e që të jetë borxh. Kështu që është deklarim për emanet.

Bazuar në këtë, Hanefijtë thonë se këto fjalë tregojnë për gjendjen në të cilën humbin kuptimet e saj. Nëse një burrë i thotë gruas së tij; **“Ti je e shkurorëzuar çdo ditë”** shkurorëzohet një herë. Nga shkaku se **“çdo ditë”** është vetëm një gjendje, dhe ndodh vetëm një shkurorëzim. Por, nëse i thotë: **“në çdo ditë”** ose **“pas çdo dite”** ose **“te secila ditë”** shkurorëzohet tri herë, nga shkaku se deklarimi i titullimit të ndajfoljes qartëson secilën njësi në vete (do të thotë çdo ditë në vete) dhe çdo ditë në vete dhe përsëritet shkurorëzimi në çdo ditë.

Kushtorja

Kushtore janë fjalët kushtëzuese apo shprehjet kushtëzuese. Quhen shkronja, sepse baza e fjalës sepse baza e fjalës është shkronja”in”. Është bazë, sepse kuptimi i saj është përcaktuar posaçërisht për kusht dhe nuk ka kuptim tjetër pos saj, për dallim nga fjalët tjera kushtore, sepse ato përdoren për kuptime të tjera pos kushtit.

Këtu do t’i sqaroj katër shkronja, e ato janë:

- **“In”**
- **“Idha”**
- **“Meta”** dhe
- **“Kejfe”**

Shkronja kuptimore“In”

“In” përdoret për kusht, që do të thotë ndërlidhshmëria e një fjalie të garantuar me arritjen e vetëm fjalisë tjetër, pa marrë parasysh gjendjen e të ngjashme, siç është rasti me **“idha”** dhe **“meta”**.²⁷²

Kjo shkronjë merr pjesë në çështjen inekzistuese, në atë që mendja mendon, që do të thotë njeriu është në mëdyshje se a ekziston apo nuk ekziston, apo patjetër nuk ekziston. *Shembull: “Nëse më viziton, do të të nderoj”*. Nuk lejohet që të thuhet: *“Nëse ke ardhur dje, të kam nderuar”*.

Bazuar në këtë, nëse një njeri i thotë gruas së tij: **“Nëse nuk të shkurorëzoj, ti je e shkurorëzuar”**, ajo nuk shkurorëzohet deri në fund të jetës së tij ose deri në fund të jetës së saj, nga shkaku se mosshkurorëzimi është kushti, të cilin e ka kushtëzuar shkurorëzimi, e kjo nuk ndodh, pos në momentin e vdekjes, pasi që në atë gjendje është e pamundur të ndodhë shkurorëzimi dhe të plotësohet kushti i prishjes së betimit. Nëse ka kontaktuar, ajo ka të drejtë trashëgimie, në bazë të gjykimit, dëbim nga trashëgimia, apo siç quhet **“shkurorëzimi dëbues nga trashëgimia”**.

Shkronja kuptimore “Idha”

Te kufijinët ²⁷³ **“idha”** përdoret si ndajfolje në kuptim të arritjes së një sendi në kohën kur i mbështetet asaj dhe folja nuk përfundon në të. *Shembull:* Thënia e poetit:

**“Kur të jetë e papëlqyer, e largoj atë,
e kur të jetë mjaltë dhe yndyrë, e marr dhe e tërheq në vete.”**

Po ashtu, për kusht, në kuptim të kushtëzimit për të arritur pjesa e fjalisë nëse arrihet ajo çka ka ndërhyrë në të dhe foljen në kohën e ardhme e bën **mexhzumë** dhe përdorimi i saj bëhet në çështje që e pranon logjika. *Shembull:* Thënia e poetit:

**“Kur të të kaploj varfëria, tregohu i kujdesshëm
dhe kur të vijnë ditët e veçanta, zbukurohu.”**

Te Basrijinët “Idha” është në kuptim të drejtë për ndajfolje, i bashkëngjitet pjesës foljore në kuptim të pranimit.

Ndonjëherë përdoret vetëm si ndajfolje, pa pasur lidhje me kusht. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Pasha natën kur errësohet”**.

Ndonjëherë përdoret për kusht, por pa e humbur kuptimin e ndajfoljes. *Shembull:* **“Kur të dalësh, dal”**, që do të thotë: dal në kohën kur të dalësh ti. E ndërlidhi daljen tënde me daljen time, ashtu siç bëhet ndërlidhja e pagesës me kusht. Mirëpo, ato me të nuk e kanë bërë **mexhzum** kohën e ardhshme, nga shkaku se nuk ekziston dyshimi i patjetërsueshëm i kushtit. Thënia: **Do të vij kur të piqet rrushi. Në shtëpinë tënde do të vij atëherë kur të piqet rrushi.** Në këtë është bërë përcaktimi dhe specifikimi. Folja nuk bëhet **“MEXHZUM”**, përpos kur është domosdoshmëri e vargut poetik, siç u tregua në shembullin e lartpërmendur.

Sipas mendimit të Basirijinëve: bën pjesë, ose në çështje, e cila ndodh në çastin e përmendur. *Shembull:* Kur është e papëlqyeshme, e largoj atë, siç treguam më parë ose në çështjen, e cila me siguri do të ndodhë në të ardhmen. *Shembull:* Thënia e Zotit të Lartmadhëruar: **“Dhe kur qielli do të çahet”**, që do të thotë **“idha”** bënë pjesë në atë që me siguri do të ndodhë.

Ebu Hanife ka pranuar mendimin e Kufijinëve, ndërsa

Ebu Jusufi dhe Muhamedi kanë pranuar mendimin e Basirijinëve.

Për këtë, ata kanë rënë dakord se, nëse një njeri i thotë gruas së tij: ***“Kur nuk të shkurorëzoj, je e shkurorëzuar”***, nuk ndodh shkurorëzimi deri sa të vdesë njëri prej tyre, pra njësoj sikurse te thënia ***“Nëse nuk të shkurorëzoj”***, siç kemi treguar më parë.

Të dy nxënësit (Muhamedi dhe Jusufi) shkurorëzimi ndodh që nga momenti kur të përbetohet, sikurse thënia ***“atëherë kur nuk të shkurorëzoj”***, siç do ta tregoj më vonë, nga shkak se ***“idha”*** është emër kohe, e cila zë vendin e ndajfoljeve të tjera dhe merr pjesë në çështjen ekzistente, që do të thotë në çështjen e cila gjendet në atë moment.

Mendimi i Ebu Hanifes replikohet me shembullin: Nëse një njeri i thotë gruas: ***“Shkurorëzoje veten kur të duash”***, këtu ***“idha”*** ka kuptimin ***“meta”***; për këtë janë të pajtimit të gjithë. Gruaja ka të drejtë ta shkurorëzojë veten e saj, pa përcaktuar ndonjë vendkuvendim. Përderisa e kundërta është nëse i thotë: ***“Shkurorëzoje vendin tënd nëse (in) do”***, atëherë është e kushtëzuar të caktohet vend kuvendimi.

Kundërpërgjigjja për këtë është se ka dallim në mes të dy rasteve të shkurorëzimit. Në shembullin ***“Kur nuk të shkurorëzoj, je e shkurorëzuar”*** dhe në shembullin tjetër ***“shkurorëzoje veten tënde kur të duash”***. Esenciale është se nuk ndodh shkurorëzimi, sepse shkurorëzimi nuk ndodh në mëdyshje.

- Nëse në shembullin e parë fjalës ***“idha”*** i japim kuptimin ***“meta”***, shkurorëzimi ndodh automatikisht.

- Nëse fjalës ***“idha”*** i japim kuptimin ***“in”***, shkurorëzimi ndodh në çastin e vdekjes, nga shkak se ka lindur mëdyshja në momentin e ndodhjes së shkurorëzimit. Shkurorëzimi nuk ndodh me mëdyshje, kështu që fjala ***“idha”*** është shndërruar në kuptim të ***“in”***.

Sa i përket *shembullit* të dytë: shkurorëzimi është ndërlidhur me momentin e dëshirës së gruas. Esenciale këtu është vazhdimësia e ndërlidhjes, e kjo bazë shkëputet dhe nuk asimilohet me mëdyshje.

Nëse fjalës ***“idha”*** i japim kuptimin ***“in”***, ajo bie ndesh me bazën dhe ndërpritet me shkurorëzimin tjetër, i cili është i ndërlidhur me dëshirën e gruas, e ngritja e bazës nuk është bërë me mëdyshje. Kështu është e patjetërsueshme që fjalës ***“idha”*** t'i jepet kuptimi ***“meta”***.

Shkronja kuptimore “Meta”

“**Meta**” është për kohë të dyshimtë, që do të thotë është posaçërisht për ndajfolje.²⁷⁴ Nëse përdoret për kusht, nuk i humb kuptimi i ndajfoljes, gjë që ishte e kundërt të fjala “**idha**”. Po mos të ishte kështu, nuk do të ishte se janë të pajtimit “**meta**” kushtore dhe foljen në kohën e ardhshme e bën “**mexhzumë**”. Shembull: “**Kur të shkosh, shkoj**”. Poeti thotë;

***Kur të shkosh në mbrëmje, do të shohësh dritën e zjarrit të tij aty
do të shohësh zjarrin më të mirin, që ka dritën më të mirë.***

Bazuar në këtë: nëse një njeri i thotë gruas së tij “**Kur nuk të shkurorëzoj, atëherë ti je e shkurorëzuar**”, ndodh shkurorëzimi menjëherë pas përfundimit të fjalisë, nga shkaku se atëherë arrihet kuptimi i ndajfoljes “**meta**”, e ajo kohë është ekzistimi në të cilën nuk ka ndodhur shkurorëzimi.

Siç ilustruam me shembuj të mësipërm, nëse i thotë gruas “**Shkurorëzoje veten tënde kur të duash**”, gruaja ka të drejtë të zgjedhë që të shkurorëzohet sipas dëshirës së saj, pa marrë parasysh në atë vend apo në çdo vend tjetër dhe në çdo kohë tjetër, kur e sheh të përshtatshme, nga shkaku se “**meta**” llogaritet në kohë të turbullt dhe përfshin të gjitha kohërat.

Shkronja kuptimore “Kejfe”

“**Kejfe**” është pyetësor, që do të thotë pyet për gjendjen e posaçme prej të gjitha gjendjeve tjera.²⁷⁵ I jepet kësaj fjale kuptimi i drejtë, kur kuptimi është i qëndrueshëm me fillimin e fjalisë.

Qëndrueshmëria është që fjala “**kejfe**” të jetë e ndërlidhur në fillimin e fjalisë. Shembull: “**Ti je e shkurorëzuar si të duash**”, tregohet mënyra e shkurorëzimit. Shkurorëzimi me të drejtë kthimi dhe shkurorëzimi pa të padrejtë kthimi.

E drejta e mënyrës së shkurorëzimit është në kompetencë të gruas në atë vend, nga shkaku se fjala “**kejfe**” tregon për mënyrën e gjendjeve dhe cilësive, e cila ndryshon prej bazës. Kjo është kështu nëse burri nuk ka për qëllim shkurorëzim të caktuar. Nëse ka qëllim të caktuar, atëherë shikohet

nëse përputhet qëllimi me atë shkurorëzim, veprohet ashtu. Nëse nuk përputhet dhe ka kundërshtime në qëllime, dy çështjet i kundërvihen njëra-tjetrës, që të dyja bien poshtë dhe mbetet baza e shkurorëzimit, kështu që ndodh shkurorëzimi me të drejtë kthimi. Kështu mendon Ebu Hanifja r.a.

Te dy nxënësit: Mënyra është e ndërlidhur me bazën e shkurorëzimit. Vlefshmëria e shkurorëzimit varet prej dëshirës së saj, ngase burri e ka lënë në kompetencë të saj në çfarëdo mënyre. Duhet që ai ta pranojë shkurorëzimin, të cilin e ka lënë në kompetencë çfarëdo mënyre, sepse nuk mund të jetë as e pacaktuar mënyra prej mënyrave, e as gjendja prej gjendjeve. Kjo është kështu, bazuar në parimin e tyre, se: gjërat, të cilat nuk janë konkrete, si f.v. veprimtaritë e sheriatit, si shkurorëzimi, lirimi robëria, shitblerja, kurorëzimi e të ngjashme, edhe gjendja, edhe baza janë të njëjta, nga shkak se ekzistimi i tij nuk njihet, poqëse nuk ekzistojnë cilësitë dhe gjurmët e tij, si dokumentimi i shitblerjes dhe lejimi i kontaktimit, në rastin e kurorëzimit; Po ashtu, edhe gjurma apo cilësia e menduar në bazë, dhe bëhen edhe gjendja, edhe baza të njëjta; kështu që varësia e cilësisë varet prej varësisë së bazës.

Nëse pyetja nuk është e qëndrueshme me gjendjen, fjala **“kejfe”** mbetet, por humb kuptimi i saj. *Shembull: “Ti je e lirë, si të duash”*. Robi lirohet automatikisht, nga shkak se pyetja nuk përshtatet me gjendjen (rastin) dhe humb pjesa **“si të duash”**, sepse lirimi nuk ka të bëjë me “si të duash”. Fjala **“kejfe”** nuk përshtatet me fillimin e fjalës. Ky është mendimi i Ebu Hanifes. Përderisa te dy nxënësit e tij thonë nuk ndodh lirimi deri sa rob i në atë vend nuk tregon dëshirën e tij për t’u liruar.

Këtu po përfundoj sqarimin për shkronjat kuptimore. U vërejt qartë se për kuptimin e tyre nevojitet shikimi i thellë dhe se ndikimi i saj në fikh, ka rëndësi. Për këtë arsye Ibn hazmi thotë: *“Fikhiju (Ekspteri i Fikhut) patjetër duhet të jetë gjuhëtar dhe gramatikan, përndryshe ai është i mangët dhe nuk lejohet të japë fetva, për shkak të paditurisë së tij për kuptimin e emrave e më pas në kuptimin e lajmeve”*.

Fusnotat:

1. "Mustesfa" vëll. i I fq.44, T. Tixharije.
2. "Et-Tevdijh" vëll. i I fq.29, T. Sabijh.
3. "Keshful Esrarë" vëll. i III fq. 824, 827, 840, 867.
4. Transmeton Maliku në librin "Muvetaë" nga Amr bin Jahja e ai nga babai i tij.
Transmeton Ibn Maxhe dhe Darukutniju dhe të tjerë mbështetur në Ebi Said el Hudrijun.
5. "Et- Tevdijh" vëll. i I fq.29;
"Keshful Esrarë" vëll. i I fq.28;
"Mer'etil Usul" vëll. i I fq.116.
6. "Keshful Esrarë" vëll. i I fq.30;
"Et-Tevdijh" vëll. i I fq.23;
"Usulul Sarharsiu" vëll. i I fq.24.
7. "Et-Tevdijh" vëll. i I fq.35;
"Usulul Bezdaviju" vëll. i I fq.72;
"Usulu Sarhasiju" vëll. i I fq.128;
Thuhet "e prerë" në kuptim të prerë, që do të thotë nuk ka mundësi të paraqitet argument tjetër.
Quhet "dituri qetësuese" si dituria e përfituar nga fjala e qartë, tekstuale nga fjala gjenerale dhe hadithi meshhurë. Këtu kuptimi është kuptim i posaçëm dhe dituri bindëse. Me fjalë tjera nuk mund të ketë kuptim tjetër, sikurse dituria e përfituar nga fjala e interpretuar, definitive dhe hadithi mutevatir.
("Et-Telvijh alet-Tevdijh" vëll. i I fq.35, 129).
8. Mutefikun alejhi në mes të Buharijut, Muslimit dhe Ahmedit nga Ebi Hurejra r.a.
("Nejlul Evtarë" vëll. i I fq.264).
9. "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.288;
"Irshadul Fuhul" fq.144;
Autori i "Muslimu Thubut" definicionin e papërcaktorit e definoi: Është fjalë e cila tregon çështjen gjithëpërfshirëse, ose që tregon një çështje e cila shpërndahet.
Bezdaviju e definoi: Është fjalë e cila pasqyron esencën e nuk i tregon cilësitë, as në kuptim mohues as vërtetues.
(shiko: "Usul Istibat lil Hajderi" fq.122).
10. "Et-Tevdijh meat-Telvijh" vëll. i I fq.63;
"Irshadul Fuhul" fq.144.
11. Transmetojnë katër koleksionuesit dhe Hakimi nga Ebi Musa el-Eshariu. Po ashtu transmeton Ibn Maxhe nga Ibni Abasi.
12. Mutefikun alejhi nga Seadi ("Subule Selam" vëll. i II fq.104).
13. "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.289;
"Irsahdul Fuhul" fq.144;
"Et-Tevdijh" vëll. i I fq.63;
"Irshadul Fuhul" fq.144.
14. "Mer'etil Usul"
"Et-Tekrirë vet-Tehbirë";

“Et-Tevdijh mea Telvijh”

“Irshadul Fuhul”

“El-Ihkam”

“Sherhul Tenkijhul fusul fi Ihtisaril mahsul” të autorit Karafiu.

15. Transmetojnë gjashtë koleksionuesit nga Ibn Amri (“Nejlul Evtar” vëll. i IV fq.179).

16. “Nejlul Evtarë” vëll. i IV fq.181.

17. Transmeton Ahmedi dhe Nesaiju dhe Ebi Davudi dhe Buhariu nga Enesi (“Nejlul Evtar” vëll. i IV fq.125).

E kullotura – bagëtia e cila kullotet në fushë më shumë se gjashtë muaj.

18. Transmeton Ebu Davudi nga Zehra, e ky nga Salimi e ky nga baba i tij (“Nejlul Evtarë vëll. i IV fq.120).

19. Transmeton Darukutniju, Hakimi dhe Bejhekiu. Në zinxhirin e Ali bin Tibjanit është i dobët (“Nejlul Evtarë” vëll. i I fq.262).

20. Transmeton Tirmidhiu dhe e ka vërtetuar Amari. Transmeton Darukutniju nga Amari “Pastaj lëm fytyrën tënde dhe duart tuaja deri në bylyzyk” (“Ibid” fq.263, 264).

21. “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.107;

“Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.68;

“El anavijn fil mesailul Usulije lil Hajderi” vëll. i I fq.98.

22. “Muhtesar muntehi li Ibni Haxhib mesheril Udad” vëll. i II fq.77;

“Et-Tevdihë” vëll. i I fq.119;

“Keshful Esrarë” vëll. i I fq.101;

“Hashijetul Benani” vëll. i I fq.212;

“El-Ihkam lil Amidi” vëll. i II fq.6;

“Irshadul Fuhul” fq.80;

“Sherhul tenkijhul fusul” fq.126;

“El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.101.

23. “Xhemu Xhevamiu” vëll. i I fq.217;

“Keshful Esrar” vëll. i I fq.108;

“Sherhu tenkijhul fusul” fq.127;

“El Amidi” vëll. i II fq.9;

“Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.17;

“El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.101.

24. Mutefikun alejhi (“Rijadu Salihijnë” fq.295).

25. “Hashijetul Benani” vëll. i I fq.215, 217;

“El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.102.

26. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.207;

“Tejsiru Tahrirë” vëll. i II fq.49;

“Et-Telvjih alet-Tevdijh” vëll. i I fq.150, 155;

“Irshadul Fuhul” fq.82, 86;

“Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.23.

27. Transmeton Ahmedi, Buhariu, Muslimi, Tirmidhiu dhe Ibni Maxhe nga Ebi Hurejre.

Transmeton Ahmedi, Ebu Davudi, Nesaiju dhe Ibni Maxhe nga Zejd bin Halid.

28. Hadithin e parë e transmeton Tirmidhiu nga Beridete.

Hadithin e dytë e transmeton Hakimi nga Enesi.

Transmeton Ibni Maxhe nga Ibni Mes'udi.
 29. "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.209;
 "Et-Telvijh alet-Tevdihë" vëll. i I fq.156;
 "Sherhul Esneviyu" vëll. i II fq.29;
 "El Amidi" vëll. i II fq.27;
 "El med'hal ila medhheb Ahmed" fq.102;
 "Sherh Tenkijhul fusul" fq.129;
 "El idetu fi Usuli Fikh" vëll. i I fq.256;
 Transmeton Buhariu nga Aishja ("Nejlul Evtar" vëll. i I fq.225).
 30. "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.210;
 "Et-Telvijh alet-Tevdijh" vëll. i I fq.158;
 "Sherhu tenkijhul Fusul lil Karafiju" fq.130;
 "Sherhul Esneviy" vëll. i II fq.43;
 "El mustesfa" vëll. i II fq.2;
 "El med'hal ila medhheb Ahmed" fq.102;
 "El-Amidi" vëll. II fq.15;
 "Irshadul Fuhul" fq.86;
 "Sherhul mehali" vëll. i I fq.220;
 "Keshful Esrarë" vëll. i I fq. 123;
 "Usul" Sarhasiu vëll. i I fq.20-22.
 31. Hadithin e transmeton Muslimi, Ahmedi dhe Nesaiju.
 32. "El idetu fi Usuli Fikh" vëll. i II fq.430;
 "El med'hal ila medhheb Ahmed" fq.102;
 "Usulu-Sarhasij" vëll. i I fq.94;
 "Sherhul Esneviy" vëll. i II fq.65;
 "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.212;
 "Sherhu Tenkihul Fusul" fq.135;
 "Et-Telvijh" vëll. i I fq.222.
 33. "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.216;
 "Keshful Esrarë" vëll. i I fq.122;
 "Sherh Tenkihul fusul" fq.131;
 "Sherhul Esnevi" vëll. i II fq.50;
 "Usul" li Sarhasiju vëll. i I fq.21;
 "El med'hal ila medhheb Ahmed" fq.106.
 34. "Usulus-Sarhasiju" vëll. i I fq.26;
 "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.218;
 "Sherhu Tenkihul Fusul" fq.128;
 "Sherhul Esneviy" vëll. i II fq.52;
 "El-Amidi" vëll. i II fq.21;
 "El-med'hal ila medhheb Ahmed" fq.102;
 "El-idetu fi Usuli Fikh" vëll. i I fq.281.
 35. "Sherhul Esneviy" vëll. i III fq.63;
 "Muslimu Thubut" vëll. i I fq.328;
 "Keshful Esrarë" vëll. i I fq.256;

“El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.105;
 “Irshadul Fuhul” fq.96.
 36. “Il-Ihkam” vëll. i II fq.42;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.62;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.229;
 “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.106;
 Transmetojnë pesë koleksionistët përpos Muslimit.
 37. “Usulu-Sarhasij” vëll. i I fq.78;
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.256;
 “Sherhu Tenkijhul Fusul” fq.168;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.62;
 “El Amidi” vëll. i II fq.32;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.105;
 “El idetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.425;
 “Irshadul Fuhul” fq.96.
 38. “Sherh Tenkihul Fusul lil-Karafiju” fq.168;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.62;
 “El-idetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.428;
 “El Amidi” vëll. i II fq.26;
 “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.105.
 39. “Usulu-Sarhasiju” vëll. i I fq.80;
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.257;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.320, 327;
 “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.215;
 “Tenkihul Fusul” fq.173;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.63;
 “El-Amidi” vëll. i II fq.23;
 “El-idetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.422, 447;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.105;
 “Irshadul Fuhul” fq.97;
 “El mëtemid lil Basrij” vëll. i I fq.183.
 40. Transmeton Muslimi nga Aishja r.a.
 41. Në librin “Evsat” transmeton Taberani nga Pejgamberi s.a.v.s. se: Ka ndaluar shit-
 blerjen dhe kushtin (“Nasbu Rraje” vëll. i IV fq.17).
 42. Transmeton Buhariu dhe Muslimi nga Said el Hudriju
 43. “El-Furuk” vëll. i II fq.82, 84.
 44. “El-Inajetu bihamish Fet’hul Kadirë” vëll. i V fq.187;
 “Hashijetu Ibni Abidijn” vëll. i IV fq.104;
 “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.221;
 “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.80.
 45. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.125;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.192;
 “El muëtemid lil Basrij” vëll. i I fq.203;
 “El Esnevi” vëll. i II fq.66, 69;

- “El idetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.484;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.107;
 “Irshadul Fuhul” fq.98;
 “El-mehalij al xhemi xhevamiu” vëll. i I fq.221.
 46. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.197;
 “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.151;
 “El-mehalij” vëll. i I fq.227;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.87;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.109;
 “El Amidi” vëll. i II fq.27, 52;
 “Irshadul Fuhul” fq.101, 109;
 “El idetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.485;
 “Sherh Tenkihul Fusul” fq.179.
 47. Transmeton hakimi nga Enesi. E kanë përmendur librat e Usulit dhe të Historisë.
 “Populli prej kurejshitëve” Transmeton Nesaiju.
 48. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.84;
 “Sherhu Tenkihul Fusul” fq.191;
 “Muslimu Thubutë” vëll. i II fq.49.
 49. “El Ihkam” vëll. i II fq.49.
 50. Transmetojnë autorët e gjashtë koleksioneve nga Ebi Hurejre r.a.
 51. Transmetonë katër autorët e “Suneneve” dhe Ibnu Ebi Shejbe, pjesa “për të” nga Ebi Hurejre r.a.
 52. Hadith Mutevatir. Transmetojnë dymbëdhjetë sehabë, dhe pesë tabii (mursel).
 53. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.291;
 “Et-Telvi alet Tevdijh” vëll. i I fq.28, 40;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.82;
 “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.122;
 “El Amidi” vëll. i II fq.29;
 “Irshadul Fuhul” fq.100;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.111;
 “El-mehali” vëll. i I fq.236;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.300.
 54. Esneviu thotë (vëll. i II fq.82). Ky hadithë është forcuar te Tirmidhiu. Është vërtetuar në dy librat Sahihë “Ne nuk trashëgohe mi por pasuria jonë jepet sadaka”.
 Në librat e Ahmedit: Ne peygamberët nuk trashëgohe mi.
 55. “Err-Risaletu” fq.52, Imam Shafii.
 56. Me këtë është pajtuar Maliku, Hanbeli në bazë të tekstit të hadithit, përderisa te ta hadithi nuk është i saktë.
 57. Transmeton Ebu Davudi, transmetuesit janë të besueshëm (“Subule Selam” vëll. i IV fq.89).
 58. “Err-Redul Muhtarë” vëll. i II fq.921;
 “El-Bedaiu” vëll. i IV fq.16.
 59. Transmeton Muslimi.
 60. Transmeton Muslimi.

61. Transmeton Ebu Davudi.
62. Transmeton Buhariu dhe Ebu Davudi.
63. Transmeton Ahmedi, Buhariu dhe Ibni Maxhe.
64. Tirmidhiu, Ebu Davudi dhe Nesaiju.
65. Transmeton Ahmedi, Gjashtë Koleksionet. Është regjistruar në “Muvetaë” nga Aishja r.a.
66. Transmeton Maliku, Shafiiju, Ahmedi, dy Shejhat dhe katër koleksionistët nga Ebi Seid el Hudriju.
67. Transmeton Ahmedi, Buhariu dhe katër koleksionistët nga Abdullah bin Omeri.
68. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.306;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.222, 288;
 “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.42;
 “Hashijetul Benani” vëll. i II fq.7, 25;
 “El Amidi” vëll. i II fq.82, 110;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.94, 112, 120, 141, 156;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.114;
 “El idetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.547, 579;
 “Irshadul fuhul” fq.128, 144.
69. Me fjalën “e pavarur” kemi për qëllimfjalën e kuptimplote të pamvarur
 Me fjalën “Të ngjitur” fjala e cila në kuptim të përgjithëshëmka për qëllimfjala ecila fillimisht ka atë kuptim pa ndonjë faktorë të mëvonëshëm
 Me fjalën “e përndarë” kemi për qëllimqështja e përmendur në kuptim të përgjithëshëm
70. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.271;
 “El Karafiju” vëll. i I fq.172;
 “Tehdhibul Furuk bihamish” vëll. i I fq.187;
 “Xhemu Xhevamiu” vëll. i I fq.23;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.154.
71. “Irshadul Fuhul” fq.141.
72. “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.114.
73. “Irshadul Fuhul” fq.141.
74. “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.145.
75. “Irshadul Fuhul” fq.142.
76. “El-Muhaberetü” Perimtari.
77. E ka regjistruar Imam Maliku në Muvetaë nga Omeri r.a.
78. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.276.
79. E ka regjistruar Ibn Maxhe nga Ebi Umame el-Bahiliju. Ebu Hatemi e ka konsideruar të dobët “Ujin nuk e bënë të papastërt asgjë tjetër përpos nëse i ndryshohet era, ngjyra ose shija”. (“Subules-Selam” vëll. i I fq.18).
80. E kanë regjistruar katër koleksionet e suneneve ndërsa e ka vërtetuar edhe Ibn umeri në formën e tekstit: Uji nëse e arrinë sasinë e masës “Kuletejn” nuk bëhet i papastërt, apo nuk pranon ndyrësirë. (“Subules-Selam” vëll. i I fq.19).
81. Këtë tekst të Aishës e ka transmetuar Buhariu, ngjashëm me këtë është thënia e Mejmunes (Transmeton Buhariu).
82. “El-udetu fi Usuli Fikh” vëll. i II fq.559, 561.

83. E ka regjistruar Buhariu në kapitullin “Haxhi i grave” nga Abdullah Ibn Abasi r.a.
84. E ka transmetuar Buhariu dhe Muslimi nga Omeri r.a. E ka transmetuar Hakimi në librin “Erbeinë”. E ka transmetuar Ibn Habani në “Sahihun” e tij, por që ekziston anulimi retorik “vërtetë”.
85. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.26;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.223.
86. “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.42.
87. “Irshadul Fuhul” fq.119;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.241.
88. “Irshadul Fuhul” fq.123.
89. “Hashijetul Benani” fq.1, 23;
“Sherh Tenkihul Fusul” fq.191;
“Irshadul Fuhul” fq.123;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.223, 283.
90. “Irsahdul Fuhul” fq.116.
91. “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.111;
91. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.282;
“Irshadul Fuhul” fq.119.
92. E kanë regjistruar katër koleksionistët (Ebu Davudi, Tirmidhiu, Nesaiju dhe Ibni Maxhe nga Ibni Abasi (“Subule Selam” vëll. i I fq.30)).
93. E ka transmetuar Ebu Davudi dhe Nesaiju nga Mejmunete r.a. (“Subule Selam” vëll. i I fq.32).
94. Transmeton Ahmedi nga Aliju, hadithin para tij e ka transmetuar Buhariu, Muslimi dhe Nesaiju nga Xhabir bin Abdullahu (“Xhamiul Usul” vëll. i IX fq.293).
95. Transmeton Muslimi nga Ibadete bin Samet. Hadithin para tij e ka transmetuar Ahmeti dhe Muslimi nga Muamer bin Abdullahu (“Nejlul Evtar” vëll. i V fq.190,193).
96. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.76;
“Usulu-Sarhasij” vëll. i I fq.248;
“Muhtesar Ibni Haxhib” fq.113;
“El Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.125;
“El mustesfa” vëll. i II fq.21;
“El Amidi” vëll. i II fq.63;
“Irshadul Fuhul” fq.115;
“Usulu Hudarij” fq.156.
97. Hadith Hasen. Transmeton Ibn Maxhe dhe Bejhekiju dhe të tjerë nga Ibn Abasi në formën e tekstit: Vërtetë All-llahu e ka bërë që të më lehtësoj që umeti im të lirohet nga gabimi.
98. Transmeton Buhariu dhe Muslimi nga Omer bin Hatabi r.a.
99. E ka transmetuar Nesaiju, Ebu Davudi dhe Tirmidhiu. Darukutniju e ka transmetue në formën e tekstit “Kush nuk e fillon agjërimin para agimit, nuk ka agjërim”.
100. Transmeton Buhariu, Muslimi, Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Ibni Maxhe.
101. “Hashijetul Benani” vëll. i II fq.26;
“El mustesfa lil Gazali” vëll. i II fq.21;
“Irshadul Fuhul” fq.117.

102. E ka regjistruar Ebu Davudi dhe Nesaiju nga Mejmunete r.a. (“Subule Selam” vëll. i I fq.30, 32).
103. Transmeton Darukutniju nga Ibni Abasi “Terja e çdo lëkure është e pastër”. Hadithi është “Hasen”.
104. E kanë transmetuar katër koleksionistët dhe Ebu Bekri nga Ebi Shejbete e ky nga Ebi Hurejre r.a. Në librin “Muveta” ka ardhur si përgjigje e pyetjes. Në musnedin e Ahmedit “nga beni Muligj”. Te Taberaniju “emri i tij është Abdullah” (“Subules-Selam” vëll. i I fq.14).
105. Transmetojnë shtatë autorë (Ahmedi dhe gjashtë koleksionistët e suneneve) nga Ebi Hurejre r.a. (“Subules-Selam” vëll. i II fq.163).
106. “Sherh Tenkijhul Fusul” fq.186;
“Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.111;
“Irshadul Fuhul” fq.116.
107. Transmeton Ahmedi dhe Tirmidhiu nga Abdullah bin Omeri, e ka vërtetuar Ibn Habani dhe Hakimi. E ka komentuar Buhariu, Ebu Zerate dhe Ebu Hatemi (“Subules-Selam” vëll. i II fq.122).
108. “Irshadul Fuhul” fq.106, 107;
“Usulul Fikh lil Hudarij” fq.162.
109. “Irshadul Fuhul” fq.112.
110. Transmeton Buhariu, Muslimi dhe Nesaiju nga Xhabiri.
111. “Irshadul Fuhul” fq.112.
112. “Irsahdul Fuhul” fq.114.
113. “Irshadul Fuhul” fq.114.
114. Ky tekst nuk ka bazë. Kështu thotë Iraku në analitikën e haditheve të Bejdavijut (“El Mekasidul Haseneti” fq.426).
115. Transmeton Tirmidhiu dhe Nesaiju nga hadithi Umejmete bint Rukijkete. Sipas Nesaijut “Një fjalë ndaj gruas sime sikurse i kam thënë njëqind herë”. Sipas tekstit të Tirmidhiut “Thënia ime ndaj njëqind grave sikurse thënia ime ndaj një gruaje” (“Ibid”).
116. “Irshadul Fuhul” fq.114, 115.
117. “Irshadul Fuhul”.
118. “Irshadul Fuhul” fq.110.
119. “Irshadul Fuhul” fq.119.
120. “Err-Risaletë” fq.53;
“Irshadul Fuhul” fq.123.
121. “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.126;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.127;
“Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.23;
“Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.281.
122. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.29;
“Usulul Fikhi lis-Sarhasij” fq.141.
123. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.286;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.29;
“Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.162.
124. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.29, 41;

- “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.294, 299.
125. Disa dijetarë të Usulit, e prej tyre Raziu thonë: “Namazi prej All-llahut është mëshirë”.
126. “El-Hidaje” vëll. i IV fq.205.
127. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.127;
“Keshful Esrarë” fq.43.
128. “Et-Telviyh alet-Tevdijh”.
129. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.170;
“Keshful Esrarë” vëll. i I fq.61;
“Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.69, 71.
130. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.61;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.143;
“Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.315.
131. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.61;
Qëllimi me “vendosje” është përkufizimi i fjalës për atë që thuhet.
132. “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.65;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.63;
“Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.348.
133. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.163;
“Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.172.
134. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.171-172;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.156;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.359.
135. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.162.
136. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.170;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.61;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.143.
137. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.234, 242;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.61;
“Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.73, 81.
138. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.62;
“Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.92.
139. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.415, 424.
140. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.154;
“Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.234;
“Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.172.
141. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.252, 254.
142. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.158;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.360;
“Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.177;
“Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.86.
143. “Xhamiul Usul” vëll. i I fq.454, 455, 468;
“Xhamiul Usul” vëll. i I fq.470;
“Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.171;
“Muslimu Thubut” vëll. i I fq.145.

144. “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.152;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.366.
145. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.297;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.298;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.82.
146. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.403, 415, 363.
 “Et-Tevdijh” vëll. i I fq.87;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.158;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.248;
 “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.173
146. “Et-Telvi alet Tevdijh” vëll. i I fq.96.
147. “Tibak” është shumësi i dy të kundërtave si f.v. e bardha dhe e zeza, nata dhe dita. Unifikimi teorik i tyre (fjalor) ndërsa ndryshim në kuptime, shembull: Thënia e Zotit të LartëMadhëruar: “Dhe atë ditë kur të bëhet Kijameti”.
148. “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.72.
149. “Et-Telvijh alet-Tevdijh”;
 “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.187.
150. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.523.
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.167;
 “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.188.
151. “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.72;
 “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.188.
152. “Keshful Esrar” vëll. i I fq.523;
 “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.188.
153. “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.163;
 “Keshful Esrar” vëll. i I fq.46;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.124;
 “El Amidi” vëll. i II fq.125.
154. Transmeton Ahmedi dhe Ibni Maxhe, dhe Tirmidhiu nga Ibni Omeri (“Nejlul Evtar” vëll. i I fq.159).
155. Transmeton Ahmedi dhe autorët e koleksioneve të suneneve përpos Nesaijut nga Fejrui (“Nejlul Evtar” vëll. i VI fq.159).
156. Hadithi mursel, e ka regjistruar Ebu Davudi nga Aishja r.a. (“Nasbu Raje” vëll. i I fq.299).
157. “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.163;
 “Keshful Esrar” vëll. i I fq.46;
 “Et-Telvi” vëll. i I fq.124.
158. Transmetojnë autorët e koleksioneve të suneneve përpos Ibn Maxhe nga Abdullah bin Amri (“Nasbu Raje” vëll. i IV fq.18).
159. Transmetojnë xhemaati nga Ebi Hurejre r.a. (“Nejlul Evtar” vëll. i VI fq.146).
160. “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.164;
 “Keshful Esrar” vëll. i I fq.46;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.125.

161. Transmetohet Xhemaati (Ahmedi dhe autorët e gjashtë koleksioneve përpos Buharijut) (“Nejlul Evtar” vëll. i VI fq.221).
162. Shihet se me fjalën tekstuale fukahatë kanë për qëllim tekstin Kur’anor dh të sunetit.Këtë kuptim i japin edhe juristët.Thuhet teksti juridik(ligjor)Kjo ka kuptim kuptim më gjithëpërfshirës se sa çka kanë për qëllim Usulistëtsepse përfhinë fjalëne dukshme;tekstuale ;interpretuese dhe eksplicide.
163. “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.165;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.49;
“Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.125.
164. Transmeton Buhariu.
Transmeton Ahmedi, Muslimi dhe Nesaiju nga Xhabiri.
165. Shiko “Nejlul Evtar” vëll. i IV fq.124, 126, 127, 129.
166. “Usulus-Sarhasi” vëll. i I fq.165;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.51;
“Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.125.
167. Transmeton Ebu Davudi në sunenin e tij nga Enesi, në të është Yezid bin Ebi Shuëbe si i panjohur (“Nasbu Raje” vëll. i II fq.277).
168. “Et-Telvijh” vëll. i I fq.126.
169. “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.126;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.49.
170. Hadithin e parë e ka transmetuar Ebu Davudi, Ibn Maxhe dhe Tirmidhiu. Ai thotë: Hadith Hasen nga Adij Ibn Thabit nga baba e ky nga gjyshi i tij.
Hadithin e dytë e ka transmetuar Ahmedi dhe Ibn Maxhe nga Aishja, ky transmetim është i njëjti me të parën, përjashtim është vetë pjesa “për çdo namaz” e jo “në kohën e çdo namazi” (“Nejlul Evtarë” vëll. i I fq.274, 275).
171. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.51.
172. Transmeton Ahmedi, Autorët e katër koleksioneve të Suneneve dhe Hakimi nga Ebi Musa el-Eshariju. Transmeton Ibn Maxhe nga Ibni Abasi.
173. “El-Mustesfa” vëll. i I fq.157;
“Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.178, 173;
“El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.122.
174. Hadithin e parë e ka transmetuar Xhemaati (Ahmedi dhe gjashtë koleksionistët) nga Ibn Omeri (përpos Muslimit i cili nuk e ka transmetuar).
Hadithin e dytë e ka transemtuar Xhemaati nga Ebi Seid el Hudriji vëll. i IV fq.139, 141.
175. “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.178, 180.
176. “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.182.
177. Transmeton Buhariu dhe Ahmedi dhe Darumiju.
178. Transmeton Muslimi, Ebu Davudi dhe Nesaiju.
179. “El-med’hal ila medh’heb Ahmed” fq.124.
180. “Irshadul Fuhul” fq.152.
181. Transmeton buhariu, Muslimi, Ebu Davudi dhe Nesaiju nga Ibn Omeri.
Transmeton Muslimi “Ne jemi popull analfabet, as nuk shkruajmë dhe as nuk llogarisim”, “Muaji është kështu, kështu dhe kështu” dhe në të tretën e ka lënë “të panjohur”, “Muaji

- kështu, ksëhtu, kështu ka kuptimin plotësimin e tridhjetë ditëve” (“Xhamiul Usul” vëll. i VII fq.183).
182. Transmetojnë pesë transmetues (Ahmedi dhe katër koleksionistët e suneneve). E ka vërtetuar Tirmidhiu nga Sead bin Ebi Vekasi (“Nejlul Evar” vëll. i V fq.198, 199).
183. Transmeton Ahmedi dhe Ebi Davudi nga Omeri r.a. (“Subules-Selam” vëll. i II fq.158).
184. “Xhemul Xhevamiu” vëll. i II fq.46;
 “Irshadul Fuhul” fq.152;
 “El muëtemid lil Basrij” vëll. i I fq.229;
 “El Ihkam” vëll. i II fq.124.
185. “Xhemul Xhevamiu” vëll. i II fq.47;
 “El Amidi” vëll. i II fq.124, 132.
 “El muëtemid” vëll. i I fq.242.
 “Irshadul Fuhul” fq.152;
 “El-med’hal ila medhheb Ahmed” fq.124;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.184.
186. Transmeton Xheriri dhe Ibni Ebi Hatemi.
 Transmeton el-Bezari nga Ebi Hurejre r.a. merfuan te Pejgamberi a.s.
187. Transmeton Ahmedi nga Ebi Umamete.
188. El Firau thotë: njeri i keq.
 El Abidete dhe Ebu Amri thotë: njeri i stërmbushur me qime në fytyrë.
189. “El-Amidi” vëll. i II fq.132, 133;
 “Xhemul Xhevamiu” vëll. i I fq.49.
190. Sqarimi i Ligjvënësit, Ligjërimi për të sqaruar çka ka nevojë të sqarohet.
191. “El-Esnevi” vëll. i II fq.193.
192. “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.126.
193. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I 167;
 “Keshful Esrar” vëll. i I fq.51;
 “Et-Telviyh” vëll. i I fq.126.
194. Hirz: çdo gjë ku sigurohet pasuria si në arkë, në shtëpi, etj.
195. Hadithin e transmeton Ebu Davudi dhe Amri bin Shuajbi nga baba i tij dhe nga gjyshi i tij (“Nejlul Evtarë” vëll. i VI fq.74).
196. “Usulus Sarhasij” vëll. i I fq.168;
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.52;
 “Et-Tevdijh” vëll. i I fq.126.
197. Tirmidhiu dhe Ebu Davudi transmetojnë në formën e tekstit: Shkurorëzimi i robërshës dy shkurorëzimëshe dhe ideti i saj dy menstruacione (“Nejlul Evtarë” vëll. i VI fq.290).
198. Është transmetuar nga gjyshi i Adij bin Thabitit dhe nga Hadithi i Umi Selmetes dhe nga hadithi i Sevdete bin Zeametes.
 -Të parin e ka transmetuar Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Ibn Maxhe (Hadith i dobët).
 -Hadithin e Aishes r.a. e ka transmetuar Taberaniju.
 -Hadithin e Umi Selmetes e ka transmetuar Darukutniju (“Nasbu Raje” vëll. i I fq.201, 202).

199. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.168;
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.54;
 “Et-Telvij alet-Tevdijh” vëll. i I fq.227.
200. Transeton Ahmedi dhe Buhariu nga Ebi Seid el Hudiju.
 Transmeton Ahmedi dhe Muslimi nga Ibadetu bin Samed në formulimin “ngjashëm me të ngjajshme, të njëjtën me të njëjtën dorë në dorë. Nëse këto lloje ndryshojnë, shit-bleni si të dëshironi nëse është dorë në dorë” (“Nejlul Evtar” vëll. i V fq.190, 193).
201. “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.169;
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.55;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.127.
202. Quhet kështu se e ndërpreu fjalimin gjatë të folurit, dhe secili qëndron në pozicionin e vet.
203. Transmeton Ibn Maxhe nga Aliju r.a.
204. Ali Imran 7.
205. “El-Ihkam lil Amidij” vëll. i II fq.112, 114;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.172, 176.
206. Hadithin e parë e ka transmetuar Ahmedi dhe gjashtë koleksionistët nga Ibadete bin Samed.
 Hadithin e dytë e ka transmetuar Darukutniju nga Aishja në formulimin “Kush nuk e fillon agjërimin para agimit, nuk ka agjërim”.
 Transmeton Ahmedi dhe katër koleksionistët nga Ibn Omeri nga motra e tij Hafsa në formulimin “Kush nuk vendos për agjërim para agimit, nuk ka agjërim” (“Nasbu Raje vëll. i I fq.365, vëll. i II fq.433, 434).
207. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.67;
 “El Ihkam” vëll. i II fq.141.
208. “Et-Telvih alet-Tevdihë” vëll. i I fq.130.
209. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.67;
 “Et-Tevdijh alet-Telvijh” vëll. i I fq.130;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.238;
 “Usulus Sarhasij” vëll. i I fq.236.
210. Transmeton Buhariu dhe Muslimi nga Hazim bin Hazami (“Nejlul Evtarë” vëll. i V fq.184).
211. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.68;
 “Et Telijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.130;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.238;
 “Usulus-Sarhasij” vëll. i I fq.236.
212. Transmeton Ibn Maxhe nga Xhatiri.
 Këtë hadith e përforcon hadithi tjetër: (“Nejlul Evtarë” vëll. i VI fq.11, 12. E vërteta shkronja “Lam” ka kuptimin e lejimit e jo të pronësimit.
213. “Usulus Sarhasij” vëll. i I fq. 241;
 “Keshful Esrar” vëll. i I fq.73;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.239;
 “Et-Telvijh alet Tevdijh” vëll. i I fq.121.
214. Transmeton Ebu Davudi, Tirmidhiu, Nesaiju dhe Ibni Maxhe nga Ebi Katade.

215. Transmeton Tirmidhiu nga Aishja r.a. (“Nejlul Evtarë” vëll. i I fq.268).
216. “Usulus Sarhasij” vëll. i I fq.248;
 “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.75;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.342;
 “Et-Telvijh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.121.
217. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.76.
218. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.224, 225.
219. “El Amidi” vëll. i I fq.141;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.290, 293;
 “El Med’hal ila medhheb Ahmed” fq.124, 126;
 “Muhtesar Ibni Haxhib” fq.151, 153;
 “Irshadul Fuhul” fq.156;
 “Sherhu Tenkihul Fusul” fq.53, 270.
220. “El Amidi” vëll. i II fq.29, 42.
221. Transmeton Muslimi nga Ibn Omeri (“Sherhul Muslim” vëll. i II fq.65, 66).
222. Lehnit Hitab-në etimologji do të thotë të kuptuarit e fjalës pa ndonjë sqarim të gjërë. Këtë e trgon ajeti Kur’anor “Që të kuptoni fjalën qartë” pra që të kuptoni fjalët pa ndonjë sqarim të mëtutjeshëm.
223. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.299;
 “El Amidi” vëll. i II fq.145;
 “Irshadul Fuhul” fq.158;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.128;
 “Sherh Tenkihul Fusul2” fq.272.
224. Transmeton Ahmedi dhe Buhariu nga Xhabiri (“Nejlul Evtar” vëll. i V fq.221).
225. “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.401, 405;
 “El Amidi” vëll. i II fq.144;
 “Irshadul Fuhul” fq.59;
 “El medhal ila medhheb Ahmed” fq.127;
 “Sherh Tenkihul Fusul” fq.270.
226. Transmeton Ebi Hurejre, Ibn Abasi dhe Ibn Omeri. Hadithin e Ebi Hurejres e ka transmetuar Ibn Maxhe dhe Darukutniju, është i dobët.
 Hadithin e Ibn Abasi e ka transmetuar Taberaniju dhe Darukutniju.
 Hadithin e Ibni Omerit e ka transmetuar Hakimit, njëherit e ka vërtetuar (“Nasbu Rraje” vëll. i IV fq.125).
227. “Sherh Tenkihul Fusul” fq.53;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.136;
 “El Amidi” vëll. i II fq.155;
 “Irshadul Fuhul” fq.159;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.127.
228. “El Amidi” vëll. i II fq.156;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i I fq.406;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.128;
 “Sherh Tenkihul Usul” fq.53.

229. E kanë regjistruar katër koleksionistët e suneneve dhe e ka vërtetuar Ibn Huzejmete nga Abdullah bin Omerin në formulimin “Nëse uji arrinë sasinë “Kuletejn” nuk përmban papastërti”, në transmetimin tjetër “nuk përlyhet” (“Subule Selam” vëll. i I fq.19, Kuletani=270 litra).
230. “El Amidi” vëll. i II fq.160;
 “Sherhul Esnevi” vëll. i II fq.393;
 “Irshadul Fuhul” fq.159;
 “El med’hal ila medhheb Ahmed” fq.128;
 “Sherh Tenkihul Fusul” fq.52, 271.
231. Transmeton Ahmedi dhe katër koleksionistët përpos Nesaijut nga Aliju (“Nejlul Evtar” vëll. i II fq.172).
232. “El Amidi” vëll. i II fq.158;
 “Irshadul Fuhul” fq.160;
 “Sherh Tenkihul Fusul” fq.57.
233. “Irshadul Fuhul” fq.157;
 “Sherh Tenkihul Fusul” fq.270.
234. Në këtë formulim e ka regjistruar Muslimi nga Ebi Hurejre.
 Në formulimin e Buhariut “Mos të urinoj askush në ujin e palëvizshëm e pastaj të pastrohet aty”.
 Në formulimin e Ebi Davudit “Dhe të mos lahet nga papastërtia” (“Subule Selame” vëll. i I fq.19, 20).
235. “El Amidi”;
 “Irshadul Fuhul”;
 “Sherh Tenkihul Fusul”;
 Transmetojnë koleksionistët e suneteve përpos Buhariut.
236. Transmeton Buhariu dhe Muslimi nga Umi Selmete (“Nejlul Evtar” vëll. i VI fq.292).
237. Në temën “Shkronjat kuptimore” jam bazuar në librat:
 “Tevdij alet-Telvijh” vëll. i I fq.98, 123;
 “Muslimu Thubut” vëll. i I fq.174, 182;
 “Usulu Sarhasij” vëll. i I fq.200, 224,
 “Keshful Esrar” vëll. i I fq.428;
 “Nesmatul Es’har li Ibni Abidijn” fq.122;
 “El-Ihkam” vëll. i I fq.21-28
 “Sherh Tenkihul Fusul” fq.99.
238. Vargu poetik i Mezahim bin Harith Akijlijut i cili pasqyron gëzimin “gadeti min alejh”-i-fluturoi prej gëzimit (mbi të).
- I erdh fundi i durimit për të pirë ujë – klith nga etja e madhe.
239. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.229;
 “Hashijetu Nesmatul Es’har” fq.130.
240. Transmeton Muslimi, Ahmedi dhe Nesaiju nga Xhabiri r.a. (“Nejlul Evtar” vëll. i V fq.51).
241. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.234.

242. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.46.
243. “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.104.
244. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.224.
245. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.47.
246. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.48.
247. Transmeton Muslimi, Tirmidhiu dhe Maliku në “Muvetevë” nga Ebi Hurejre r.a.
248. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.49;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.227.
249. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i I fq.48;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.226.
250. (La) vërtetësim mohues i (bel).
251. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.51;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.228.
252. “Et-Telviyh alet-Tevdijh” vëll. i I fq.18;
“Keshful Esrar” vëll. i I fq.265.
253. Shumica e komentatorëve dhe fukahave shkojnë në atë drejtim se ajiti 32 i suretul Maide ka zbritur për plaçkitësit, siç thotë Xhasasi, në ajet ekziston anulimi retorik “Luftojnë dashamirët e All-llahut dhe të dërguarit e Tij”.
254. “Tefsiri i Alusijut” vëll. i I fq.120;
“Tefsiri i Ibni Kethirit” vëll. i II fq.51.
255. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.56;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.229.
256. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq. 57;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.540.
257. “Keshful Esrarë” vëll. i I fq.487.
258. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.62;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.242, 490.
259. Transmeton Darukutniu nga Amari “Të ka mjaftuar, që me dy shuplaka ta kishte prekur tokën (dheun), pastaj ti kishte shkundur, e pastaj të kishe lëmuar fytyrën dhe duart deri te përfundimi i shuplakës (“Nejlul Evtarë” vëll. i IV fq.264).
260. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.64;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.242.
261. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.65;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.244.
262. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.65;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.244.
263. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” fq.268.
264. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.70.
265. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.247.
266. Transmeton Nesaiu nga Omer bin Hazmi. DIJA për njeri është 100 deve. (“Nejlul Evtarë” vëll. i II fq.57).
267. Transemtion Ahmedit, Ibn Maxhe dhe dy shejhat nga Ebi Hurejre: E ka lidhur, nuk e ka ushqyer, dhe nuk e ka lënë të lirë të ushqehet në tokë deri sa ka ngordhur.
268. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.250.

269. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.250;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.74.
270. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.250;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.75.
271. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.75;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.25.
272. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.72;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i II fq.248.
273. “Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.248;
“Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.72;
“Et-Telvjih alet-Tevdijh” vëll. i I fq.120.
274. “Et-Telvjih alet-Tevdijh” vëll. i I fq.121.
275. “Et-Tekrirë vet-Tehbirë” vëll. i II fq.74;
“Fevatihu Rahmut” vëll. i I fq.249;
“Et-Telvjih alet-Tevdijh” vëll. i I fq.124.

Përmbajtja:

KAPITULLI I PARË: FJALËT TREGUESE OSE MËNYRA E PËRPILIMIT TË LIGJEVE PREJ TEKSTEVE.....	5
Hyrje.....	5
Tema e parë: Drejtimi Hanefit.....	7
Ndarja e fjalëve varësisht prej tregueshmërisë së kuptimit	10
Klasifikimi i parë	11
Fjala specifike (El-Has - الحاص).....	12
Llojet e fjalës specifike, varësisht prej formës	15
1. Mutlak - Papërcaktori	16
2. Mukajjed - Përcaktori.....	17
Të barturit e të papërcaktuarës në të përcaktuar	18
Dallimi në mes të të papërcaktuarës, gjenerales, të pashquarës dhe të shquarës, si dhe të përcaktorit numëror (numërorit) ²¹	26
3. Urdhërori – (El-Emru - الأمر)	27
Nocioni i urdhërorit.....	27
Obligueshmëria e urdhërorit, detyrshmëria e tij (Tregueshmëria për vaxhib)	29
Urdhëresa pas ndalesës	32
Me këto urdhëresa a është për qëllim lejimi (mubahi) apo obligueshmëria (vaxhibi)?	33
Tregueshmëria e urdhërorit të vazhdueshëm dhe urdhërorit të vetëm.....	34
Rezultatet e kundërshtimeve rreth kësaj rregulle	37
Urdhëresa për diçka që ndalon të kundërtën e saj.....	38
Urdhërori i ndërlidhur me kusht apo cilësi	39
Urdhërori a nënkupton kryerjen e veprimit të menjëhershëm apo të mëvonshëm?	40

4. Ndalesa (En-nehju - النهى).....	43
Definicioni i ndalesës	43
Çka nënkupton ndalesa?.....	45
Tregueshmëria e ndalesës për menjëherësi dhe përsëritje	47
Mendimet e dijetarëve se ndalesa a e zhvleftëson apo ngurtëson çështjen?.....	48
Rezultimet që kanë pasuar në rregullën “ddalesa zhvlerëson”	53
5. E përgjithshmja (El-Amë - العام).....	54
Definicioni i përgjithësorit (përgjithësimi).....	55
Përgjithësori është katër llojesh	56
Formulimi i përgjithësorit ose fjalët treguese të tij	56
Rezultimet nga mospajtushmëria për tregueshmërinë e përgjithësorit	63
Specifikimi i përgjithësorit	66
Specifikuesi i pandërprerë	74
Dispozita e Përgjithësorit pasi që të specifikohet.....	76
A veprohet me përgjithësorin para se të hulumtohet specifikimi i tij?	77
A specifikohet përgjithësori nëse është i bashkangjitur me lidhëzën pas fjalës specifikuese	77
A ka përgjithësor “e kuptuara”?	79
Të veçuarit e njësive nga përgjithësori me dispozitën e tij, jo me dispozitën specifikuese.....	80
Të përgjithësuarit mbështetës.....	81
Përgjithësori i ardhur për shkak të rastit të veçantë - (Qëllimi është te përgjithësimi i fjalës e jo te shkak i veçantë)	85

Mossqarimi i rastit të tanishëm zë vendin e përgjithësorit	86
Mohimi i barazimit në mes dy çështjeve	87
Përgjithësimi i ligjërimit vetëm me të shprehur apo edhe me të orientuar	88
A e përfshinë edhe të dërguarin ligjërimi ndaj umetit?	89
Ligjërimi ndaj Pejgamberit s.a.v.s. përfshinë edhe umetin	90
A është i përgjithshëm ligjërimi për një pjesëtarë të umetit?	91
Pjesëmarrja e ligjëruesit në përgjithësimin e ligjërimit të tij	92
Përgjithësori në mënyrën e Lavdërimit ose Mallkimit	92
Shumësi mbështetës dhe shumësi	93
Përgjithësori i arsyes	94
Dallimi në mes të llojeve përgjithësuese	94
6. Shumëkuptimësia (El-Mushterek - المشترك)	96
Shkaqet e të ekzistuarit të shumë kuptimeve ¹²²	98
Tregueshmëria e shumëkuptimëshit	99
7. E interpretuara (El-Muevel - المؤول)	103
Definicioni i të interpretuarës	103
Interpretimi i dykuptimëshit	104
Dispozita e të interpretuarës	105
Klasifikimi i dytë	106
1. Fjala e drejtë – (الحقيقة)	107
Dispozita e fjalës së drejtë	110
2. Alegoria (El-Mexhaz – المجاز)	111
Fakti i alegorisë	112
Alegoria në Kur'anin fisnik dhe në hadithë	115
Përgjithësimi i alegorisë	116

Dispozita e alegorisë	117
Alegoria zëvendësues i fjalës së drejtë	118
Synimet e alegorisë apo dobitë e saj	122
Llojllojshmëria e alegorisë.....	122
3. <i>E qarta (Es-sarih - الصريح)</i>	124
Dispozita e fjalës së qartë	125
4. <i>Pseudonimi (El-Kenajetu - الكناية)</i>	126
Dispozitat e pseudonimit	127
<i>Klasifikimi i tretë.....</i>	128
Llojet e fjalës së qartë dhe tregueshmëria.....	129
Definicioni i të interpretuarës.....	130
Fusha e interpretimit	131
Kushtet e interpretimit	131
Llojet e interpretueses	132
Llojet e fjalës së dukshme dhe tregueshmëria e saj te Ebu Hanife	134
Fjala e dukshme	134
Fjala tekstuale	135
E sqaruara	138
Dispozita e të sqaruarës.....	139
E qarta definitive (El-Muhkem).....	140
E qarta është dy llojesh	141
Dispozita e të sqaruarës definitive.....	141
Kontrastimi dhe dhënia përparësi këtyre llojeve.....	141
Kundërshtimi në mes të sqaruarës dhe të sqaruarës definitive	143
Shembuj të kundërshtimit në mes të definitives dhe tekstuales ..	143
Llojet e fjalës së qartë te shumica absolute.....	144

Llojet e fjalës së qartë, varësisht prej rrugës sqaruese	145
Cilës i jepet përparësi, sqarimit të fjalës apo sqarimit të veprës? ..	147
Vonimi i sqarimit nga koha e nevojshme	148
Vonimi i transmetimit për çka është frymëzuar Pejgamberi s.a.v.s.	151
E sqaruara (El Muxhtehed)	152
<i>Llojet e të paqartës te Hanefijtë</i>	153
1. E fshehta (El-Hafij)	154
2. E turbullta (El Mushekel)	156
3. Globalja	158
4. E paqarta	160
E paqarta te shumica absolute e mutekeliminëve	162
<i>Klasifikimi i katërt</i>	166
<i>Ndarja e fjalëve në bazë të mënyrës së tregueshmërisë në kuptim të fjalës</i>	166
1. Të shprehurit e tekstit	167
2. Sinjalizimi tekstual	168
3. Tregueshmëria e tekstit	171
4. Mbështetësi ose mbështetja i tekstit	173
Dispozita e këtyre tregueshmërive	175
Nivelet e këtyre tregueshmërive, varësisht prej fuqisë së tregueshmërisë?	175
Mënyra e tregueshmërisë për dispozitën tek Mutekeliminët	178
<i>Llojet e të kuptuarës së kundërt</i>	181
Mendimet e dijetarëve për argumentimin e të kuptuarit të kundërt	185
Argumentet e Hanefijve	186
Argumentet e shumicës absolute të dijetarëve	187
Kushtet të cilat parashihen për të vepruar me të kuptuarin e kundërt sipas shumicës absolute të dijetarëve	190
SHKRONJAT KUPTIMORE	193
<i>Lidhëzat</i>	195

Shkronjat kuptimore “El-Vav”	195
Shkronja kuptimore “EL-FAU”	200
Shkronja kuptimore “Thume”	202
Shkronja kuptimore “Lakin”	204
Shkronja kuptimore “Bel”	207
Shkronja kuptimore “EV” (ose)	208
Shkronja kuptimore “Hata”	212
<i>Shkronjat gjinore</i>	215
Shkronja kuptimore “El-bau”	215
Shkronja kuptimore “Ala” – Mbi	218
Shkronja kuptimore “Min”	219
Shkronja kuptimore “ila”	220
Shkronja kuptimore “Fi”	224
<i>Parafjalët</i>	226
Shkronja kuptimore “Me”	226
Shkronja kuptimore “Para”	227
Shkronja kuptimore “Pas”	227
Shkronja kuptimore “Te”	228
<i>Kushtorja</i>	229
Shkronja kuptimore “In”	229
Shkronja kuptimore “Idha”	230
Shkronja kuptimore “Meta”	232
Shkronja kuptimore “Kejfe”	232