Hamude Abdulati

Struktura familjare në Islam

LOGOS-A

STRUKTURA FAMILJARE NË ISLAM

Dr. Hamude Abdulati

Shtëpia botuese
LOGOS-A
Shkup 1995

Titulli i origjinalit:

The Family Structure in Islam - Hammudah Abd al Ati

Botuar nga:

The American Trust Publications, Indianapolis, Indiana, 1977

Përktheu:

Urim R. Poshka

Recensues:

H. Sherif Ahmeti

Redaktor gjuhësor:

Dr. Zihni Osmani

Biblioteka:

Sociologji e religjionit

Korrektor:

Fatmire Ajdini - Hoxha

Copyright © by *Logos-A* 1995

Të gjitha të drejtat janë të mbrojtura. Asnjë pjesë e këtij botimi nuk mund të shumëzohet me anën e çfarëdo qoftë mjeti elektronik apo mekanik, e as të përkthehet në ndonjë gjuhë tjetër pa lejen paraprake të dhënë me shkrim nga Botuesi.

CIP - Katalogizacija vo publikacija Narodna i univerzitetska biblioteka "Kliment Ohridski", Skopje. 316. 356. 2:297. **ABDULATI, Hamude.** Struktura familjare në Islam / Hamude Abdulati : [përktheu Urim R. Poshka]. - Shkup : Logos-A, 1995. - 380 str. ; 22 sm. - (Biblioteka Sociologjia e religjionit). Prevod na deloto: Family Structure in Islam.

ISBN 9989-601-18-6.

Përmbajtja

PARATHËNIE 5
FJALA E RECENSUESIT 8
A. Supozimet dhe metodologjia 11
B. Shoqëria arabe para Islamit 15
C. Ngritja e Islamit 20
Ç. Ligji islam 22
D. Karakteristikat e përgjithshme të Ligjit islam 24
II THEMELET DHE KUFIJTË E FAMILJES 29
A. Përkufizimi dhe bazat e familjes 29
B. Format e familjes në Islam 30
C. Pozitat në familje 30
Ç. Parimi i identitetit 32
D. Forma tradicionale e familjes muslimane 39
DH. Forma poligjinike 41
E. A është familja njësi religjioze? 42
Ë. Përjetësimi i familjes 46
F. Bashkëjetesa me të robëruarat 49
III MARTESA NË ISLAM 58
A. Kontrollimi i sjelljes seksuale 58
B. Qëndrimi i Islamit ndaj martesës 59
C. Qëllimet e martesës 62
Ç. Martesa: Kungim* apo Kontratë? 64
D. Kushtet e martesës 67
DH. Prika (Mehri*), dhurata martesore 69
E. Tutoria e martesës 77
Ë. Martesa e të miturve 83
F. Detyrimi krahas lirisë për martesë 85
G. Zgjedhja e bashkëshort(es)it: Barazia (Kefa'eh) në martesë 91
IV MARTESA (VAZHDIM) 105
A. Shumësia (Pluraliteti) në martesë 105
B. Poliandria 106
C. Format tjera të martesës në Arabinë paraislame 107
Ç. Qëndrimi i Islamit 109
D. Mut'a bashkimi 110
DH. Poligjinia 115
E. E drejta e zgjedhjes për martesë: Endogamia, Ekzogamia dhe kufijtë e gjaktrazimit (incestit) 133
Ë. Religjioni dhe ekzogamia 143

V RRJETI I MARRËDHËNIEVE FAMILJARE.....153
Fundamentet morale të roleve bashkëshortore[3].....154
ROLET BASHKËSHORTORE.....155
A. Të drejtat e gruas, obligimet e burrit.....155
1. Mirëmbajtja dhe komponentët e saj.....156
2. Mehri dhe të drejtat tjera ekonomike.....171
3. Të drejtat jomateriale.....174
B. Obligimet e gruas - të drejtat e burrit.....174
1. Bindja (Dëgjesa).....176
ROLET NDËRBREZNORE.....188
A. Të drejtat e fëmijëve, obligimet e prindërve.....188
B. Detyrat e fëmijës - të drejtat e prindërve.....208
ROLET BRENDABREZNORE DHE TË NDRYSHME FAREFISNORE.....212
A. Marrëdhëniet vëlla-motër.....212
B. Rolet e ndryshme farefisnore.....214
C. Planifikimi i familjes dhe kontrolli i lindjes.....215
Ç. Përmbledhje.....218
VI SHPËRBËRJA E FAMILJES.....222
A. Një vështrim.....222
B. Islami dhe shkëputja e martesës, shkurorëzimi.....223
C. Dimensionet e shkurorëzimit në Islam.....227
Ç. "Si" dhe llojet e shkurorëzimit.....235
D. Elementet vepruese të shkurorëzimit.....245
Dh. Pasojat e shkurorëzimit.....247
Vërejtje përfunduese.....250
VII TË TRASHËGUARIT DHE TRASHËGIMIA.....253
A. Ndërlikimet shoqërore të trashëgimisë.....253
B. Karakteristikat e përgjithshme të trashëgimisë në Islam.....255
C. Dimensionet themelore të Ligjit të trashëgimisë.....256
1) TRASHËGIMTARËT PARËSORË KUR'ANORË.....262
2) TRASHËGIMTARËT NGA BABAI (AGNATËT).....263
3) TRASHËGIMTARËT JOKUR'ANORË, JOMBETËS.....263
VIII PËRFUNDIMI DHE DISKUTIMI I PËRGJITHSHËM.....276
SHËNIME.....286
VIII PËRFUNDIMI DHE DISKUTIMI I PËRGJITHSHËM.....346
Dr. Hamude ABDULATI.....347

PARATHËNIE

Bota shkollare është fatlume që ka këtë studim të rëndësishëm nga dr. Hamude Abdulati, ndërsa unë jam i lumtur që mu dha rasti ta bëj hyrjen në të dhe të shënoj disa nga vlerat e veçanta të tij. Megjithatë, gjatë kësaj, lexuesit do t'i bëj vetëm një shërbim të vogël, para se ai vetë ta fillojë thellimin në këtë studim, sepse shumë vlera të tij bëhen evidente vetëm gjatë leximit të veprës.

Dr. Abdulati merret me një sferë të gjerë çështjesh që kanë të bëjnë me religjionin, familjen dhe rolet në të, ligjin dhe ndryshimet shoqërore. Këto të gjitha janë çështje themelore e të ndijshme në strukturën e jetës shoqërore; ato ngjallin ndjenjat më të forta ndër njerëzit. Këtyre çështjeve polemizuese, autori u qaset me kualifikime mjaft të larta: me familjaritetin e thellë personal me Islamin dhe me njohurinë e tij - si dijetar - i Islamit dhe i shkencës moderne sociale. Në këtë mënyrë, ai është në gjendje ta kombinojë simpatinë dhe objektivitetin, me qëllim që të na ofrojë kuptueshmërinë.

Pas arsimimit në sistemin shkollor të el-Ez'herit, qendrës botërore të mësimit islam në Kajro, dr. Abdulati i vazhdoi studimet e veta në Kanada dhe në SHBA. Kështu, përgatitjes së tij rigoroze në sistemin e respektuar religjioz, ai ia bashkangjiti njohurinë rrënjësore në qasjet orientaliste dhe në atë të shkencave shoqërore perëndimore.

Ky libër është një ikje nga theksimi i tepërt që kohëve të fundit bëhet përkitazi me zhvillimin ekonomik dhe nacionalizmin arab. Dr. Abdulati futet edhe më thellë në historinë dhe në institucionet sociale të botës islame, duke marrë në konsideratë se si frymëzimi religjioz, ligji dhe kushtet sociale, gjatë katër shekujve të parë të Islamit, së bashku i përcaktuan idetë për atë se si duhet të jetë sistemi familjar i muslimanëve. Ai merret me institucionet e formuara, në kohën e formimit të tyre. Ai tregon se kushtet sociale jashtë sistemit religjioz, nuk i përcaktuan idetë e muslimanëve për familjen, edhe pse këto kushte me siguri vendosën disa kufij, brenda të cilëve ato ide u zhvilluan. Po qe se autori mbetej brenda koncepteve religjioze, atëherë nuk do të kishte se çka t'i shtohej temës së dhënë, përveç një trajtimi të mëtejshëm të udhëzimeve hyjnore dhe interpretimit të tyre nga ana e muslimanëve. Megjithatë, duke besuar se ligji hyjnor nuk e eliminon zgjedhjen njerëzore, ai këtë ligj e vë në relacion me mënyrën e jetës të kohës së caktuar. Dr.

Abdulati ka mundur ta pyesë veten se sa në realitet është ndjekur receta islame për institucionet familjare. Këtë pyetje ai e sheh si legjitime, por mjaft të vështirë për t'u ndriçuar në gjendjen e tashme të diturisë sonë.

Brenda kufijve të hulumtimit të tij, autori sheshazi i kundërvë çështjet më të vështira të diturisë dhe të moralit që i përkasin Islamit. Këto, shikuar nga sjelljet dhe studimet perëndimore, janë martesa plurale, mënyrat e shkurorëzimit, barazia sociale në bashkëshortësi dhe "ndjeshmëria". Ai jo vetëm që hedh dritë mbi këto pyetje të vjetra, por edhe kërkon nga ne që të mendojmë përse ato vazhdimisht parashtrohen. Në një vend ai thotë: "Poligjinia në Islam është çështje, së cilës, siç duket, çdo vëzhgues i qaset sipas mendjes dhe moshës së vet".

Nga sasia e madhe e hulumtimit të tij në rendin social, mbi të cilin u ngrit Islami, njëri nga përfundimet më të rëndësishme të dr. Abdulatit është dallimi i moralit dhe sjelljes. Kjo pikëpamje është një "kundërhelm" për gjeneralizimet e lehta (që shndërrohen në stereotipe), me të cilat jemi rritur duke studiuar këtë sferë. Ai, në disa raste, tregon se ca kombinime veçorish, që u përshkruhen grupeve të caktuara, nuk janë në përputhje me njëri-tjetrin. Ai shënon se në kërkimin e të kuptuarit të ideve dhe të ngjarjeve në të kaluarën e largët, një shpjegim i origjinës së tyre nuk do të thotë patjetër edhe shpjegim i qëndrueshmërisë së tyre. Ai, Ligjin islam dhe sjelljen e muslimanëve i vë në lidhje me rregullat dhe qëndrimet në shoqëritë tjera, e njëkohësisht, siç është rasti me barabarësinë sociale të bashkëshortëve, e çmon faktin se çdo shoqëri është e veçantë në marrëdhënie me të tjerat (si dhe e shumëllojshme në vete). Ai ndjek shkencën bashkëkohore sociale, e megjithatë shqyrton vlerat në punimet e dijetarëve të vjetër, të cilët kanë parashtruar dhe njëkohësisht kanë ndriçuar çështje të rëndësishme, kontribute këto që nuk janë harruar nga studiuesit e mëvonshëm, e as që janë përgënjeshtruar nga ata.

Prandaj, metodat e dr. Abdulatit janë rigoroze dhe bindëse. Edhe pse punimi i tij nuk i zgjidhë çështjet, ai pastron shumë bindje dhe mendime të panevojshme (që janë rezultat i injorancës, paragjykimeve dhe i studimit joadekuat), që kanë bllokuar rrugën e zgjidhjes së tyre. Për shembull, lidhur me prikën (*mehrin*), ai shënon dobësinë e disa shpjegimeve të moçme (duke i përfshirë këtu edhe ato të përkrahura nga disa juristë muslimanë) e mandej ofron hipoteza, të cilat shpien kah hulumtime të mëtejme që premtojnë më tepër.

Në kohën kur mundësia, e madje shpesh edhe dëshira për objektivitet në shkencat sociale është sfiduar, ky libër e shpreh vlerën e vet me cilësinë e arsyes dhe procedurën e hulumtimit. Dr. Abdulati vëren se apologjetët muslimanë e kanë krahasuar idealin islam me praktikën perëndimore, ndërsa apologjetët perëndimorë (shpesh të quajtur dijetarë) e krahasojnë praktikën islame me idealin perëndimor. Ai qartëson se këto krahasime të pakuptimta nuk rrjedhin nga motive të dijes apo të shkencës, ndërsa punimi i tij i privon ata nga arsyetimet dhe shfajësimet e tyre. Për këtë arsye, si dhe për shkak të demonstrimit të tij të vlerës shpjeguese të qasjeve alternative, të bazuara në hulumtimin e shëndoshë social dhe në të menduarit e pastër, ne i kemi borxh të madh.

Prof. Morroe Berger

Kryetar i Këshillit për Studime
Rajonale dhe Ndërkombëtare,

Departamenti i Sociologjisë

Universiteti Princeton, SHBA

FJALA E RECENSUESIT

Falënderoj All-llahun (xh.sh.) për të gjitha të mirat që na i dhuroi, na udhëzoi dhe na ndihmoi të pajisemi me *Iman*, kulmin e të mirave!

Qoftë i bekuar nga All-llahu (xh.sh.) i Dërguari Muhammed (s.a.v.s.), yll i të gjithë të dërguarve!

Vetëm All-llahun (xh.sh.) duhet falënderuar për ndihmën, të cilën ua ofroi popujve dhe arritën të çlirohen nga prangat e injorantëve ateistë, e ndër popujt tjerë edhe shqiptarët muslimanë fituan të drejtën të prezentohen publikisht me idetë dhe parimet e fesë së shenjtë të tyre Islame.

Duke e lexuar me vëmendje këtë punim, ndjeva një kënaqësi shpirtërore e mendore, ngase një punim i këtillë i shkruar në gjuhën shqipe me përmbajtje të gjerë dhe të thuktë të tematikës, të cilës i është kushtuar dhe ku në detaje është studiuar çdo çështje e *sheri'atit* dhe e *fikhut*, nuk di se është botuar deri më tash, prandaj autorit të punimit i shpreh falënderimin dhe kërkoj nga All-llahu (xh.sh.) që ta shpërblejë pa masë për këtë punë!

Libri i është kushtuar strukturës së familjes sipas rregullit islam. Autori ka përfshirë në mënyrë të plotë dhe të përsosur të gjitha çështjet që kanë të bëjnë me familjen duke u mbështetur në burimet islame, në Kur'an dhe në Sunnet dhe duke sjellur edhe mendime të dijetarëve të tjerë nga lëmi i sociologjisë, psikologjisë, etj. Është me rëndësi se nëpërmjet këtij punimi shtrohen shumë çështje me të cilat Islami ka qenë i atakuar nga të huajt, si p.sh., çështja e gruas dhe e drejta e saj, çështja e poligamisë, çështja e robërve, etj., ndërsa duke e paraqitur gjendjen edhe në shoqëritë tjera të asaj kohe ndër popujt me konfesione të ndryshme, dyshimi për Islamin si fajtor për çështjet e tilla thuajse largohet apo eliminohet.

Autori, duke prezentuar edhe mendime të dijetarëve joislamë, ka treguar kujdes të duhur për pasojat e ndonjë qëllimi tendencioz, prandaj është përpjekur të sjellë fakte të besueshme të qëndrimit islam dhe ta vërtetojë realitetin, por, megjithëkëtë, mbetet vend për ndonjë vërejtje.

Ky është vlerësimi im përkitazi me librin në fjalë, por do të dëshiroja që intelektualët muslimanë shqiptarë t'i studiojnë Kur'anin dhe Sunnetin dhe pasi ta kuptojnë domethënien e tyre, të shkruajnë secili nga këndi i vet profesional, ngase

në Librin e All-llahut (xh.sh.) sociologu kupton diç tjetër nga mjeku, tjetër nga inxhinieri, tjetër nga kimisti, e kështu me radhë, e me këtë do të vërtetohet se Kur'ani është libër për individin dhe shoqërinë në të gjitha stadet e zhvillimit mendor të njeriut.

Populli ka nevojë të madhe për njerëz të përgatitur me njohuri profesionale shkencore në të gjitha lëmenjtë e jetës dhe meqë këtë tani e kemi arritur dhe kemi kuadrot tona, detyra e tyre është që të punojnë dhe të veprojnë ashtu që populli shqiptar të ketë literaturë në gjuhën e vet dhe të njihet drejtpërsëdrejti nga burimi origjinal me vlerat e fesë Islame. Populli shqiptar edhe pse i fortë në bindjet e veta, krenar dhe i pathyeshëm në tradita, mbrojtës i denjë i vlerave të besimit të vet, s'qe fatlum të disponojë me literaturë në gjuhën e vet përkitazi me çështjen e fesë, kështu që ishte i detyruar të lexojë literaturë të shkruar nga orientalistët, të cilët për shkak të historiografisë së lashtë, përkatësisë ndonjë konfesioni tjetër dhe për shumë shkaqe të tjera, të cilat nuk mendoj t'i përmend këtu, shumë rrallë i mbetën besnikë të vërtetës reale e shkencore, u shmangeshin tendencave dhe motiveve të ndryshme, kështu që literatura e tillë më shumë ishte helm se sa realitet.

Mendoj se tani e kemi të qartë qëllimin e tekanjozëve të kulturës ateiste, të cilët synonin largimin e gjeneratës së re nga çdo virtyt personal, moral e fetar dhe nuk i ofruan gjë tjetër pos asaj që rrënonte bindjen e saj morale, kombëtare e fetare dhe duke e shtytur dhe trimëruar për atakim kundër besimit të shenjtë të Islamit. Deri diku edhe arritën sukses, pasi që shumë të rinj e sulmuan besimin e vet dhe uluronin në emër të ndonjë përparimi.

Duhet ta kemi të qartë se ne mbetemi me këtë besim: *"...ishim populli më i zgjedhur i sjellur për të mirën e mbarë njerëzimit..."*

Nga ky aspekt duhet peshuar rëndësinë e shkrimit në gjuhën shqipe. Prandaj, merita të mëdha që ky libër sot gjendet në duart e auditorit tonë ka edhe kjo shtëpi sotuese, për të cilën lus All-llahun (xh.sh.), që t'u ndihmojë edhe në të ardhmen në këtë veprimtari bujare.

H. Sherif Ahmeti

Prishtinë

I HYRJE

A. Supozimet dhe metodologjia

B. Shoqëria arabe para Islamit

C. Ngritja e Islamit

Ç. Ligji islam

D. Karakteristikat e përgjithshme të Ligjit islam

I
HYRJE

A. Supozimet dhe metodologjia

Që nga kohërat më të hershme të historisë njerëzore, siç ka shënuar S.R. Reiber: "Religjioni dhe familja kanë qenë të lidhura ngushtë. Të dyja kanë ndikim mbi njëra-tjetrën.... As që mund të kuptohen tërësisht të ndara njëra nga tjetra."[1](*) Kjo ndërlidhje mund ta shpjegojë zbrazëtinë e dukshme në studimet tradicionale të strukturës së familjes muslimane, midis dy qasjeve të pabaraspeshuara: qasjes qartësisht "normativo-morale" dhe asaj jonormative, shpesh të quajtura sociologjike apo antropologjike. Pasi që sistemi i familjes muslimane bazohet në parimet dhe normat fetare, shumica e autorëve janë marrë me këtë subjekt, pothuajse ekskluzivisht vetëm nga pikëpamja religjioze, normative. Mirëpo, kjo qasje gati gjithmonë ka qenë e polarizuar. Ka autorë të tillë muslimanë, të cilët siç duket janë të prirë vetëm t'i duartrokasin sistemit islam të familjes, duke e vështruar atë nga një këndvështrim idealist, ndërsa duke e marrë gabimisht atë që "duhet të jetë" me atë që në të vërtetë "ka qenë". Të tjerët, janë të prirë ta dënojnë këtë sistem, sikur në të të shihnin një shmangie nga ndonjë standard i përgjithshëm abstrakt i moralit. As që bën këndvështrimi normativ ndonjë dallim të dobishëm ndërmjet atyre që janë quajtur komponente "ideologjike" dhe ato të "sjelljes" të botës socio-kulturore, ose të atyre ideve urdhëruese "qenësore" dhe atyre "normative". Me fjalë të tjera, sfera *ideale*, ajo që *duhet të jetë*, është ngatërruar me atë *realen*, me sferën *është*.[2] E padyshimtë në të dyja këto është një nuancë e etnocentrizmit[*], e vetëdrejtësisë, e determinizmit.

Nga ana tjetër, qasja jonormative shpesh nuk u ka kushtuar vëmendje të mjaftueshme parimeve moralo-fetare, që shtrihen në themel të çështjes. Si rezultat i kësaj, do të ishte një deklaratë e tepruar po qe se këtë qasje e quanim sociologjike apo antropologjike.

(*) Për hir të origjinalitetit shënimet janë shënuar në fund të tekstit. Të gjitha shënimet tjera në fund të faqeve janë të përkthyesit (Vërejtje e botuesit).

* *Etnocentrizëm* - individualizëm nacional, nacionalizëm që mund të marrë forma të ndryshme (shovinizëm, racizëm, mosdurim fetar).

Secila nga këto dy qasje, normativja dhe ajo jonormativja, duket se janë jopërkatëse në vete dhe shpesh edhe polemike, në mos haptazi edhe anuese. Që të dyja meritojnë të integrohen në një formë komplementare. Ky studim, ndër të tjerat, është orientuar edhe drejt këtij caku.

Nëse e marrim familjen muslimane edhe si sistem fetaro-normativ *edhe* si socialo-bihejviorist*, do të jetë e mundshme që normat familjare t'i trajtojmë si ndryshore të varura, të pavarura apo të ndërvarura me ndryshoret e sjelljes aktuale familjare. Kjo analizë nuk angazhohet për kurrfarë determinizmi. Ajo interesohet vetëm për kërkimin e shpjegimeve më të mundshme. Prandaj, do të ishte e arsyeshme të supozojmë se pozitat përkatëse të komponenteve fetaro-normative dhe socialo-bihejvioriste të sistemit familjar, në një mënyrë të caktuar metodologjike janë të ndërkëmbyeshme.

Atëherë, pa e supozuar përparësinë qoftë të elementeve fetaro-normative apo të atyre socialo-bihejvioriste, mund të ndihemi të lirë t'i qasemi problemit nga cilido drejtim, ngase parimisht, që të dy sigurojnë pikënisje të pranueshme, e mos të themi edhe të njëjtë. Mirëpo, duhet bërë zgjedhja dhe do të ishte më praktike po qe se fillonim me analizën e sistemit familjar me elementet fetaro-normative, e mandej t'i shtjellojmë ndërlidhjet e tyre me barasvlerësit socialo-bihejvioristë. Kjo zgjedhje bazohet në faktin se elementet e para, ashtu siç janë të paraqitura në burimet juridike, janë të njohura më mirë për ne dhe, si rrjedhim, më të besueshme se ato të dytat. Sidoqoftë, siç ka theksuar Parsons, kjo nuk do të thotë se idetë, e sidomos ato normative, imperative, "duhet shtruar përmes ndonjë procesi të 'të konceptuarit të pastër', të panjollosur nga forcat sociale e ekonomike, ose se ato ushtrojnë veprim nga ndonjë proces misterioz automatik i vetënjohjes apo 'zanafillës', pa kurrfarë relacioni me elementet e tjera të sistemit social."[3]

Analiza jonë do të mundohet të shqyrtojë strukturën familjare në Islam, ashtu siç muslimanët atë në realitet e kanë parë, ashtu siç e dinë dhe ashtu siç kanë mundur ta shohin. Këto perspektiva për një kohë të gjatë kanë qenë fushëbetejë polemikash, mbrojtjesh dhe ndjekjesh. Nuk kam kurrfarë interesi të veçantë në këtë punë mahnitëse, por tejet joproduktive, e as që kam ndërmend që në këtë kontekst të

---

* *Bihejviorizëm* - Drejtim shkencor që merret me sjelljet e njerëzve.

veçantë t'u bashkangjitem ndërluftuesve. Një shpjegim apo interpretim nuk ka kurrfarë nevoje për pikëpamjet personale të dikujt e as që nënkupton miratim apo dënim. Në faqet vijuese, shpresoj se do ta kufizoj veten brenda një analize shtjelluese të mendjes muslimane, me një vizion për përfitimin e aftësisë depërtuese në vlerat e saj të pashprehura. Shkurtimisht, ky studim do të përpiqet për perspektivat e një "relativizmi kulturor".

Relativisti kulturor mundohet vetëm ta shohë kulturën e një populli, ashtu siç do ta shihnin ata vetë atë. Për ta mirëfillësuar paraqitjen e tij personale, ai mund ta "marrë" rolin e tyre dhe të ushtrojë pak kënaqësi, por kjo nuk e pengon objektivitetin. Nga ana tjetër, universaliet kulturore janë të kufizuara në numër, ndërsa universalizmi moralist kufizohet me etnocentrizmin, i cili është i dëshmuar si rrugë pa krye. Kjo e bën relativizmin kulturor kornizë të dobishme për referim.[4]

Në këtë lloj studimi, njeriu duhet të përpiqet që të jetë objektiv. Por për të qenë i tillë, ai duhet të jetë "vlerësues", d.m.th. të jetë i aftë ta shohë të ndritshmen dhe të errtën, tërheqësen dhe neveritësen. Sidoqoftë, këtu shtrohet një dilemë akute, sepse as e ndritshmja e as e errëta gjithmonë nuk shihen si të tilla nga vëzhguesit. Ajo që disa shkollarëve u duket si një frymë e ndriçuar e kriticizmit shkencor, të tjerëve mund t'u duket si sulm i paramenduar shkatërrues. Ajo, që për disa shkollarë është mirë e rrumbullakuar dhe objektive, për të tjerët mund të duket polemike, apologjete dhe defansive. Në studimet islame, kjo dilemë është trashëgimia më e hidhur e shekujve të keqkuptimit dhe paragjykimit të ndërsjellë. Këtë e theksova me qëllim përkujtimi, që të mos zhytemi në kundërshtime apo ta humbim vëmendjen nga qëllimi ynë kryesor. Do të ketë raste të kriticizmit dhe të kundërkriticizmit, por qëllimi kryesor i këtij studimi është që ta përshkruajë, ta shpjegojë dhe ta interpretojë sistemin familjar në Islam në përputhje me njohurinë më të përafërt të mendjes muslimane. Nëse diçka tjetër i përshkruhet këtij diskutimi, atëherë duhet thënë se ai nuk është qëllimi i dëshiruar e as i dëshirueshëm i autorit.

Për këtë qëllim, do ta shqyrtojmë strukturën familjare në kontekst të Ligjit islam, të fesë dhe të shoqërisë klasike muslimane, duke u përqëndruar në ligjet dhe dimensionet themelore të martesës, roleve farefisnore, legjitimitetit, shkurorëzimit dhe trashëgimit. Procedura metodologjike do të rrotullohet rreth tri pikave: klauzolave normative (urdhëruese dhe ndaluese) që i përkasin familjes; burimeve

"ideore" dhe sociale të këtyre klauzolave si dhe marrëdhënies ndërmjet këtyre dhe mjedisit të përgjithshëm socio-kulturor. Normat do të bëhen të njohura në mënyrë përshkruese dhe, aty ku mund të mbrohen me sukses, do të shpjegohen në mënyrë sociologjike, duke iu drejtuar për ndihmë ndonjëherë "interpretimeve" nga një këndvështrim fenomenologjik dhe kulturoro-relativist. Studimi po ashtu do t'i shfrytëzojë analizat komparative, të nxjerra nga shoqëritë paraislame dhe të tjerat.

Këtu do të përdoret edhe perspektiva sociologjike, edhe pse jo papërjashtimisht. Ndonjëherë, kjo perspektivë është mënyra e vetme për t'i shpjeguar qëndrimet përndryshe të pashpjegueshme. Ajo është më se e dobishme në vlerësimin objektiv të pikëpamjeve të tejthjeshtësuara për familjen muslimane; shumë nga dyshimet, paragjykimet dhe keqkuptimet tradicionale në këtë sferë mund të ndriçohen dhe t'i atribuohen analogjive të keqorientuara ndërmjet elementeve ideore të njërit sistem dhe manifestimeve bihejvioriste të sistemit tjetër.

Konteksti ynë i përgjithshëm është Ligji islam, feja dhe shoqëria. Konteksti ynë i përkohshëm do të kufizohet në periudhën formuese të Ligjit islam, respektivisht, katër shekujve të parë të historisë islame (përafërsisht nga shekulli i shtatë deri në të njëmbëdhjetin). Kjo periudhë është veçanërisht e rëndësishme, për shkak se kjo ishte koha gjatë së cilës u zhvillua Ligji islam, ndërsa shoqëria muslimane e arriti pikën e saj më të lartë. Fundi i asaj periudhe shënoi kulmin e procesit fetaro-ligjor, të cilit nuk i është shtuar asgjë e rëndësishme.[5] Aq më tepër, për shkak se deri në kohë të fundit shumë pak nga struktura themelore familjare muslimane ka ndërruar, do të ishte e arsyeshme që kjo periudhë të merret si mjaft përfaqësuese për pamjen e përgjithshme të Islamit dhe të themeluesve të shoqërisë muslimane. Megjithatë, ky demarkacion* historik nuk do ta përjashtojë përdorimin e burimeve dhe të materialit të gjeneratave të mëvonshme. Në të vërtetë, këto janë raste ku idetë e periudhës formuese u bënë të arritshme vetëm përmes punimeve të mëvonshme. Gjerësia hapësinore e studimit duhej të kufizohej. Ne nuk mund të përpiqemi që të merremi me strukturat konkrete familjare të shoqërive të ndryshme muslimane të kohës. Analiza nuk do të merret ekskluzivisht vetëm me ndonjë shoqëri të veçantë të ndonjë kohe të dhënë; vetëm disa shoqëri do të merren në konsideratë, dhe atë

---

* *Demarkacion* - Kufiri që ndan dy gjëra të kundërta ose dy gjëra të ndryshme që nuk mund të bashkohen njëra me tjetrën.

vetëm deri në atë masë sa kushtet e tyre shoqërore kanë qenë relevante për ligjin familjar.

Periudha historike e përshkuar nga ky studim dëshmoi disa kombinime të jashtëzakonshme të ndërrimit të shpejtë social, rivalitetit politik, veprimit ushtarak, dinamizmit intelektual, bollëkut material dhe transformimit të karakterit.[6] Do të jetë tejet interesante të shqyrtohet struktura e familjes muslimane në këto kushte ndërruese, për të parë se deri në cilën masë dhe në çfarë mënyre sistemi familjar ka bashkëvepruar me situatën e përgjithshme.

B. Shoqëria arabe para Islamit

Edhe pse kërkimi i origjinës së institucioneve sociale është njëkohësisht edhe joshës edhe kontravers, këtu një kërkim i tillë nuk do të bëhet. Historia e Arabisë paraislame në një masë të madhe është e mbështjellë me mite dhe legjenda. Nocionet romantike janë ngatërruar me elementet faktike. Madje edhe disa nga postulatet elementare dhe "faktet" e pranuara janë kritikuar për vërtetësinë e tyre.[7] Mirëpo ekziston një fakt, i cili siç duket del në sipërfaqe si karakteristikë më e dukshme e shoqërisë arabe - e kjo është shumëllojshmëria e saj. Në Arabinë Jugore, gjuha ka qenë e ndryshme nga ajo e Veriut dhe është shkruar me alfabet tjetër. Jugorët kanë qenë njerëz që kryesisht janë marrë me bujqësi, në të cilën ndoshta kishin arritur një shkallë të lartë të zhvillimit. Rendi i tyre shoqëror në fillim ishte monarki, mirëpo, autoriteti i mbretit ka qenë i kufizuar nga kuvendet e fisnikëve, e në kohët e fundit edhe nga një lloj i feudalizmit.[8] Nga ana tjetër, popullata veriore në vete ka qenë e shumëllojshme. Si rezultat i paraqitjes së ndikimit helenistik në Arabinë Qendrore dhe Veriore, dolën në shesh një mori shtetesh kufitare gjysmë të civilizuara. Edhe pse me origjinë arabe, këto shtete ishin nën ndikimin e fuqishëm të kulturës së helenizuar, dhe në përgjithësi e përdornin gjuhën arameje. Mënyra mbizotëruese e jetës së tyre ishte fisëria beduine. Përveç kësaj, kishte edhe përjashtime të tilla, siç ishin oazat dhe qytetet më të përparuara, të themeluara atykëtu nga nomadët e vendosur, prej të cilëve më e rëndësishmja ishte Mekka. Mirëpo, madje edhe në Mekke, siç ka vërejtur Lewis, popullata ka qenë e shumëllojshme: "elementet qendrore dhe udhëheqëse... përbëheshin nga një lloj aristokracie tregtare. Pas tyre vinte popullata e tregtarëve më të vegjël, të cilët sapo

ishin vendosur dhe kishin status fisnik; dhe së fundi 'proletariati', i përbërë nga të huajt dhe beduinët."[9]

Struktura e shoqërisë arabe po ashtu ishte e shumëllojshme përkitazi me natyrën e lidhjeve shoqërore apo bazën e solidaritetit shoqëror. Në Arabinë Jugore, në fillim shihet se parimi i solidaritetit ishte ai, që zakonisht ka qenë në veprim ndërmjet mbretit dhe subjektit, ndërsa dikur më vonë ka marrë trajtën e varshmërisë feudale. Ndër nomadët qendrorë dhe veriorë, zoti dhe kulti qenë lidhje e identitetit fisnor dhe shprehje simbolike e kohezionit fisnor. Në Mekke "baza reale e unitetit mbeti solidariteti klasor i tregtarëve."[10]

Shumëllojshmëria më se e dukshme është në sferën e religjionit. Forma të ndryshme të idhujtarisë pagane, Judaizmi, Krishterimi, Zoroastrizmi dhe Hanifizmi (forma e përgjithshme e monoteizmit), - të gjitha këto ishin përqafuar nga elemente të ndryshme të popullatës. Arberry këtë në mënyrë përmbledhëse e ka përshkruar kështu:

> Në shkretëtirat e gjera dhe qytezat e dendura të Arabisë në kalim të shekullit të gjashtë (të erës sonë), dëgjoheshin shumë zëra... shprehnin shumë pikëpamje. Hebrenjtë dhe të krishterët nuk ishin gjë e pazakonshme... Kumbimet e doktrinave zoroastriane ndesheshin me monoteizmin e turbullt e deri diku misterioz që u përshkruhej njerëzve të njohur si Hanifë.[11]

Shumëllojshmëria po ashtu mund të shihej edhe në shkallën e ndryshme të kontaktit ndërmjet pjesëve të ndryshme të Arabisë dhe botës përreth. Një tregues i dukshëm i kësaj shumëllojshmërie është se kulturat persiane dhe bizantine e përshkonin Arabinë përmes disa kanaleve, ndër to edhe përmes kolonive të huaja në gadishull. Vendosja e hebrenjve dhe të krishterëve në pjesë të ndryshme të Arabisë ndihmoi përhapjen e kulturës arameite dhe helene.[12] Ç'i shtyri këta të huaj të vendosen në mesin e arabëve, ku besohet se nomadizmi i ashpër, plaçkitja, grabitja dhe dhuna të kenë mbretëruar gjithkund? Si ia arritën ata të mbijetojnë, e mos të flasim për ndikimin kulturor apo shoqëror të tyre, në një ambient, që përgjithësisht karakterizohet si armiqësor, i paligj dhe i paparashikueshëm? Ndoshta këto koloni dhe ndikimi i tyre kulturor nuk ishin ajo që thuhet se kanë qenë, në një shoqëri, qëllimi i së cilës është "t'i bashkojë njerëzit për sulm dhe mbrojtje" dhe i tërë ligji i

së cilës "në të vërtetë e zbërthen veten në ligj të luftës".[13] Apo ndoshta që të dyja anët e pikturës janë të tejngjyrosura.

Atëherë pra, në çfarë kuptimi mund të flitet për një shoqëri arabe? Sigurisht, arabët nuk ishin politikisht të integruar. Është një e dhënë e përgjithshme se arabët "kishin shumë të meta në organizimin e pushtetit dhe ishin të paaftë për veprim të bashkuar".[14] Aq më tepër, ata mburreshin me ndjenjën se nuk kanë nevojë për udhëheqës, duke e konsideruar si degraduese që të jenë të shtrënguar apo të paguajnë taksa.[15] As që mund të jetë parim identifikues i shoqërisë arabe sistemi ekonomik, ideologjia religjioze, apo mënyra e përgjithshme e jetës; tanimë e pamë se sa heterogjene kanë qenë të gjitha këto komponente. Ndoshta e vetmja alternativë është sistemi farefisnor, mirëpo këtu prapë nuk guxon të hiqet vëmendja nga koha, hapësira, mënyra e jetës dhe ndryshoret e tjera.[16]

Mirëpo, shumëllojshmëria e sistemit social arab aspak nuk do të thotë edhe kaos.[17] Asnjë sistem social nuk mund të shikohet si i qëndrueshëm, po qe se dështon në kënaqjen e minimumit të kërkesave përmes mekanizmave të caktuar.[18] Njëra mënyrë për identifikimin e këtyre mekanizmave është që të shikohet në një-sinë më të vogël sociale, përmes së cilës kënaqen kërkesat dhe shtjellohen mekanizmat. Në rastin e Arabisë, njësia e parë që menjëherë na vjen ndërmend është fisi. Pa diskutim, ka një shkallë të caktuar të arbitraritetit në këtë zgjedhje, sepse arabët në dukje kishin përjetuar tipe të organizimit social edhe më të vegjël edhe më të mëdhenj se fisi.[19]

Fisi arab mbahej së bashku si njësi shoqërore "sipas një ndjenje tradicionale të unitetit... të gjakut, dhe sipas njohjes dhe ushtrimit të disa obligimeve dhe detyrave e të drejtave të ndërsjella shoqërore... Bazuar në teorinë e gjenealogëve arabë, që të gjitha grupet ishin fise patriarkale, të formuara nga nëndarja e një trungu të përbashkët, në sistemin e farefisnisë përmes trashëgimtarëve mashkullorë."[20] Në kohën e Muhammedit, lidhja fisnore kuptohej si lidhje e farefisnisë; pjesëtarët e fisit e *konsideronin* veten si të një gjaku.[21]

Megjithatë, siç vëren Smith, sistemi fisnor "filloi të shkëputet përbrenda nga rritja e idesë për familjen si kundërshtare e lidhjeve të origjinës dhe pronën private, si diç që dallohej nga të drejtat sipas origjinës."[22] Në Mekke, kjo shkëputje e solidaritetit fisnor u shoqërua nga individualizmi që rritej dhe nga shfaqja e një ndjenje të re të

unitetit, të bazuar në interesin e përbashkët ekonomik. Madje edhe atje, uniteti fisnor ende mbizotëronte në sjelljet e elitës.[23]

Efekti parësor i këtyre lidhjeve të ndryshme dhe i mekanizmave të vendosjes ishte zmadhimi i njësisë farefisnore, në të cilën pjesëtarët gjakpastër të fisit e formonin thelbin. Si shtojcë, grupi përgjithësisht përfshinte një numër robërish dhe klientësh. Këta të dytit ishin dy llojesh: "robër të liruar dhe arabë të lirë nga fiset tjera që jetonin nën mbrojtjen e fisit, apo të udhëheqësit të fisit apo të ndonjë burri me influencë."[24] Anëtarët gjakpastër të fisit përbëheshin nga udhëheqësi dhe familja e tij, si dhe nga grupi i familjeve që e pranonin atë. Në Mekke situata ishte paksa ndryshe. Njësitë e vërteta funksionale nuk ishin klanet apo grupet farefisnore si të tilla, por thënë më mirë grupe të vogla tregtarësh me familjet dhe të varurit e tyre, duke i përfshirë mercenarët, personelin e karvanit, ndërmjetësit, borxhlinjtë, të cilët nuk ishin në gjendje ta paguajnë borxhin e tyre, punëtorët me pagë dhe klientët ose *mewalitë*.[25]

Lidhjet e gjakut dhe zakonet, edhe pse të rëndësishme, nuk ishin forcat e vetme sociale në jetën e përditshme shoqërore të fisit. Po ashtu, për shembull, ekzistonte edhe ideali i *muru'esë* apo *muruwesë* - respektivisht burrërisë, - cilësi kjo që përshkruhej si "trimëri në betejë, durim në fatkeqësi, qëndresë në hakmarrje, mbrojtje e të dobëtit, mundje e të fortit." Fuqia e *muruwesë* së mashkullit në masë të madhe përcaktonte shkallën e respektit dhe autoritetin që e gëzonte.[26] Deri në një shkallë, nderi e zuri vendin e ligjit dhe të idesë morale për të mirën dhe të keqen. Lojaliteti, besnikëria dhe këshillimet e ndërsjella në marrjen e vendimeve, ishin edhe disa norma të tjera të rëndësishme të shoqërisë arabe.[27]

Në një deklaratë përmbledhëse, Patai veçon pesë karakteristika themelore si unike për familjen biblike dhe të Lindjes së Mesme "në çdo epokë, që nga kohët më të lashta e deri më tani: Familja e tillë është (1) endogame, praktikon martesën brenda një grupi social, (2) patrilineale, duke gjurmuar trashëgimtarët përmes vijës së babait dhe asaj mashkullores, (3) patriarkale, duke e fuqizuar babain me autoritet formal dhe përfundimtar, (4) e zgjeruar, duke përfshirë tri apo më tepër gjenerata në njerëzit e shtëpisë, (5) poligjinike, duke praktikuar shumësinë e grave." Ai përfundon se "tufa e plotë e këtyre tipareve nuk gjendet askund, përveç në Lindjen e Mesme."[28]

Edhe pse për njohuri të dobishme, përgjithësimet e këtilla janë mjaft të rrezikshme; janë shënuar shumë përjashtime dhe variante ndër shembujt që kanë qenë mbizotërues në Arabi në kohë të ndryshme. Ngjashëm me to, ka edhe çështje të tjera të pazgjidhura përkitazi me prejardhjen familjare, kufijtë e përpiktë të endogamisë, kufijtë e familjes së gjerë, etj. Pyetje të tjera mund të parashtrohen se a do të ishin këto tipare në përputhje me njëri-tjetrin dhe me mjedisin e përgjithshëm arab.[29] Në kontekst të asaj që është shënuar rreth strukturës fisnore dhe kushteve jetësore në Arabinë paraislame, propozimet vijuese mund të sugjerohen për konsideratë. Endogamia nuk mund të mbizotërojë aty ku mbizotëron poligjinia. Patriarkaliteti i përpiktë dhe familja e zgjeruar vështirë se mund të qëndrojnë në sistemin farefisnor, si ai arab, ku patriarku (babai) nuk kishte më tepër se një autoritet moral. Endogamia dhe patriarkaliteti ka pak gjasa të gjenden në një popullatë, e cila përgjithësisht karakterizohet me endje të shpeshtë, lëvizshmëri fizike, ndërrim të brezit dhe liri të bashkimit. Poligjinia e njëkohshme, për dallim nga ajo e trashëgueshmja, nuk ka mundur të bashkekzistojë me shkurorëzimin e lirë apo refuzimin, që e ka karakterizuar sistemin arab. As që është shkurorëzimi i lirë i pajtueshëm me endogaminë dhe me familjen e zgjeruar, e as që janë këto në korelacion me mënyrën, me të cilën besohet se gratë janë trajtuar, apo thënë më mirë keqtrajtuar. Ndoshta edhe propozime të tjera mund të derivohen nga kjo listë e veçorive, dhe ndoshta, po ashtu, edhe vetë lista mund të zgjerohet. Kjo do të mund të dukej si përkrahje e pikënisjes në këtë pjesë të diskutimit, respektivisht, shumëllojshmërisë së sistemit social të Arabisë dhe pikëpamjeve të atyre që janë munduar ta analizojnë atë.

Një nga disa faktet e sigurta rreth Arabisë para Islamit, është ekzistimi i ca komuniteteve hebreje dhe të krishtere aty. Përtej këtij fakti të përgjithshëm, asgjë tjetër nuk mund të vërtetohet. Dijetarët kanë mendime të ndryshme lidhur me origjinat raciale dhe sociale, masën, vendin, shkallën e zhvillimit, si dhe rëndësinë kulturore të këtyre grupeve. Nuk do t'i ndihmonte qëllimit tonë po t'i shqyrtonim këto zgjedhje për çfarëdo detaji; mendoj se do të mjaftonin disa shënime të përgjithshme.

Për ngjarjet, të cilat Goitein i quan "tri dekadat më vendimtare të historisë orientale (rreth v.615-645 e.re) asnjë shënim bashkëkohor nuk ka ardhur nga

burimet hebreje. Përtej asaj periudhe vendimtare, dyqind e pesëdhjetë vitet e para pas paraqitjes së Islamit janë më të errëtat në historinë hebreje." Ai e kundërshton mendimin e zakonshëm se "Arabia ishte vendlindje e përbashkët e semitëve dhe se Izraeli nuk ishte tjetër, pos një fis arab...(Kjo) nuk është asgjë, pos një sërë keqkuptimesh. Populli i Izraelit, aq sa ne mund ta njohim nga burimet më të hershme konkrete historike - që nga koha e Gjykatësve e këndej (rreth vitit 1200 p.e.re) - në tërësi është popull bujqësor." [30] Aq më tepër, ky vrojtim mund të jetë më tepër përjashtues se sa përfshirës. Jeta në Arabi i kishte "kërkesat e saja të paevitueshme", ndërsa hebrenjtë e Arabisë u bënë pjesëtarë të fiseve arabe, së paku nga jashtë.[31] Derisa në mënyrë të kënaqshme të paraqitet origjina racialo-sociale e hebrenjve të Arabisë dhe masa e kontaktit të tyre me botën e jashtme hebreje, lidhjet e tyre me arabët vendas do të mbeten të errëta, njësoj si edhe ndikimi i tyre mbi Islamin.[32]

Krishterimi, po ashtu, mjaft herët depërtoi në Arabi, por shumë pak dihet për rritjen dhe ndikimin e tij, përveç se në rajonet më veriore. Për shkak se Krishterimi nuk kërkonte kurrfarë përjashtimesh etnike, përbërja racore dhe sociale e të krishterëve arabë ishte më e shumëllojshme se sa ajo e hebrenjve.[33] Kishat krishtere u themeluan vetëm atje ku kishte popullsi të përzier arabe, greke dhe romake. Në kundërshti me disa sugjerime të paradokohshme, nuk ka kurrfarë dëshmie se Krishterimi "kishte ndonjë ndikim të thellë mbi banorët e Gadishullit Arab."[34] Megjithatë, përkundër dallimeve ideologjike dhe të sjelljes, misionarët e krishterë ishin të lirë të predikojnë në vendet publike. Aq më tepër, pa marrë parasysh se çfarë ishin ndasitë e brendshme brenda grupeve të krishtere apo pa marrë parasysh mospajtimet e tyre doktrinare me hebrenjtë asokohe, duket se arabët vendas as nuk kanë qenë të përzier në kundërshtitë e tilla, e as nuk janë interesuar e shqetësuar nga ato. Marrëdhëniet e tyre me të krishterët dhe me hebrenjtë, siç duket kanë mbetur të paprekura nga ndasitë brenda atyre grupeve.[35]

C. Ngritja e Islamit

Shumëllojshmëria religjioze e Arabisë ka shkaktuar një shumësi spekulimesh. Para Islamit, religjioni arab ishte ose nominal (i pakonsiderueshëm), ose formal, ose i besëtytnishëm. Paganizmi arab "e kishte humbur pozitën e tij gjatë shekullit të gjashtë të e.re.... Njerëzit e gjetën veten të frikësuar dhe të vetëdijshëm për veprimet

e tyre të liga."[36] Ose, sipas një vështrimi tjetër, religjioni fisnor ishte vendimtar për jetën në bashkësi, ku zoti dhe kulti ishin shenja dalluese të identitetit, ndërsa braktisja e tyre barazohej me tradhtinë. Çfarëdo që të jenë interpretimet, një gjë duket e qartë: është e dukshme se religjioni ka luajtur një rol të rëndësishëm në atë mjedis.[37]

Pyetja që ka të bëjë me këtë është se a përfaqësonte Islami thjesht vetëm mendjen beduine të projektuar në sferën e religjionit, apo ishte një religjion, që u zhvillua në një mjedis urban dhe mori mbi vete karakteristikat urbane. Sidoqoftë, hulumtimet moderne kanë treguar atë që Gibb dhe të tjerët e quajnë mosqëndrim të supozimit për origjinën beduine të Islamit.[38] Zhvillimi në shekullin e parë të Islamit, sipas Gibbit: "e vërtetoi karakterin e Islamit si një fe e fuqishme, e vetëbesueshme dhe gjithëpërfshirëse."

> Që këtu rrjedh qëndrimi i tij i paepur e madje edhe armiqësor ndaj çdo gjëje që shtrihet jashtë tij, mirëpo edhe dëshmia për tolerancën e tij të gjerë ndaj shumëllojshmërisë brenda vetë bashkësisë së tij, refuzimi për t'i persekutuar ata të bashkësive të tjera dhe dinjiteti, me të cilin i duronte çastet e rënies. Megjithatë, madje edhe më mahnitëse nga vetë shpejtësia e pushtimeve ishte karakteri i rregullt i tyre.[39]

Është për t'u shënuar, e madje edhe për kureshtje, se ekspeditat ushtarake të muslimanëve arabë shoqëroheshin nga lirimi i menjëhershëm i energjive të tyre intelektuale; se asnjëri nga këto shoqërues nuk e pengonte njëri-tjetrin, dhe se që të dy ishin të nxitur nga ndjenja fetare e krijuar nga Islami. Siç ka vërejtur Gibb: "Transformimi është edhe më mahnitës kur shikojmë prapa në varfërinë intelektuale të Medines së mjerë njëqind vjet më parë, aq më tepër kur të kihet parasysh se ai transformim kryesisht ishte vepër e vetë arabëve, i ndërtuar mbi themelet e shtruara nga Muhammedi, i vetëzhvilluar vetëm me ca ndikime tejet të parëndësishme nga jashtë."[40] Gjatë shekujve IX dhe X, civilizimi islam arriti kulmin e vet të bashkëveprimit midis elementeve materiale dhe shpirtërore. Dhe prapë, siç ndodh, depërtimi i mendimit grek provokoi një konflikt, që me kalimin e viteve u rrit deri në diç të hidhur.[41] Sidoqoftë, konflikti nuk rezultoi me amulli intelektuale, por me rikanalizimin e vërshimit të energjive intelektuale. Kultura dhe shkollimi fetar përqafuan forma të tjera të veprimit dhe, me disa përshtatje të vogla, të njëjtat i

shndërruan në instrumente të veta. Konsiderohej se kultura religjioze në brendësinë e saj siguron mundësi dhe nxitje të mjaftueshme për krijimtari intelektuale. Krijimtaria e tillë prodhoi disa shkenca të reja dhe në masë të konsiderueshme i përmirësoi ato të vjetrat. Mirëpo, shkenca kryesore e muslimanëve ishte ligji.[42]

Ligji islam ishte vendimtar për zhvillimin e shoqërisë muslimane, jo vetëm për shkak të shquarjes së tij intelektuale, por, para së gjithash, për rolin e tij shoqëror, moral dhe politik në dramën e historisë islame:

> Ligji islam ishte vepruesi më efektiv dhe me veprim më të gjerë në modelimin e rendit shoqëror dhe të jetës bashkiake të popujve muslimanë.... Aq më tepër, Ligji islam i dha shprehje praktike kërkesës karakteristike të muslimanëve për unitet... (Dhe) sado që seriozisht të dobësohej fuqia politike dhe ushtarake e Perandorisë së gjerë, aq më tepër rritej autoriteti moral i ligjit, i cili e mbante godinën shoqërore të Islamit kompakte dhe të sigurt gjatë të gjitha luhatjeve të fatit politik.[43]

Nga fundi i shekullit X, qe ndërtuar një civilizim "madhështor", "i mrekullueshëm", "i pasur" dhe "energjik". I tëri qe "mishërim i qartë" i "madhështisë" shpirtërore, intelektuale dhe të përbotshme të Islamit. Që nga ajo kohë, shteti gradualisht ndryshoi dhe gjithnjë e më tepër u largua nga rruga e gjeneratave të mëparshme; e rezultat i kësaj ishte çintegrimi politik dhe grindjet e brendshme. Mirëpo, tatëpjeta e fuqisë politike të muslimanëve nuk nënkuptonte edhe tatëpjetën përkatëse të forcave të shoqërisë islame. Në të vërtetë, më tepër duket se tatëpjeta e së parës injektoi një gjallëri të re në këtë të dytën.[44]

Ç. Ligji islam

Natyra e ligjit në Islam është kuptuar në mënyra të ndryshme: a është hyjnisht e shpallur, apo shoqërisht e bazuar? Pozitive apo mbinatyrore? E pandryshueshme apo adaptuese? Mosmarrëveshjet siç duket, rrjedhin nga përdorimi jokritik i dy koncepteve të dykuptimta *sheri'at* dhe *fikh*. *Sheri'ati*, nga dijetarët muslimanë, zakonisht definohet si trup i "atyre institucioneve, të cilat All-llahu *xhel-le shanuhu* plotësisht, apo në thelb, i ka caktuar që ta udhëheqin individin në marrëdhënien e tij ndaj Zotit, ndaj vëllait të tij musliman, ndaj bashkatdhetarit të tij, dhe ndaj çdo gjëje tjetër në univers."[45] Ky kuptim, në drejtime të caktuara, mund të krahasohet me disa

kuptime fillestare të konceptit perëndimor për "ligjin natyror." Sipas disa pikëpamjeve klasike, ai është bazë për gjykimin moral të veprimeve si të mira apo të këqija, dhe në këtë mënyrë ai mund të vijë vetëm nga Zoti.[46]

Termi *fikh* në përkthimin e fjalëpërfjalshëm shënon inteligjencën apo dijen. Megjithatë, teknikisht, ky është emër që i është dhënë jurisprudencës në Islam. Ai nuk i përcakton ligjet parimore islame, që kanë të bëjnë me rregullimin e të gjitha aspekteve të jetës publike dhe private; por është një shkencë dytësore e atyre ligjeve. Në gjuhën më të vjetër teologjike, kjo fjalë "i aplikohet ushtrimit të pavarur të inteligjencës, vendimit të çështjeve ligjore nga ana e dikujt përmes gjykimit të tij personal në mungesë apo mosnjohje të traditave që kanë të bëjnë me rastin e dhënë."[47]

Edhe pse *fikhu* është shkencë e *sheri'atit* dhe shpesh mund të përdoret si sinonim i tij,[48] këto dy koncepte arsyes së muslimanit i sjellin ndër mend dy gjëra analitikisht të ndryshme, por në të vërtetë të ndërlidhura. Muslimanët pa ngurrim flasin për shkolla apo *medhhebe* të ndryshme të *fikhut*, por të njëjtën ata nuk e thonë edhe për *sheri'atin*. Për ta, *sheri'ati* është një sistem i gjithanshëm i Ligjit, i cili është me origjinë hyjnore, në thelb është fetar, ndërsa në fushëveprim është moral. Ai nuk e përjashton *fikhun*, por nuk është edhe identik me të. Nga ana tjetër, *fikhu* është produkt njerëzor, përpjekje sistematike intelektuale për interpretimin dhe zbatimin e parimeve të *sheri'atit*. Në cilëndo kategori, atribuesit e të dy koncepteve janë shumë lehtë të dallueshëm, së paku analitikisht. Hutimi paraqitet kur termi *sheri'at* përdoret në mënyrë jokritike për ta përcaktuar jo vetëm Ligjin hyjnor në formën e tij të çiltër parimore, por, po ashtu, edhe shkencat e tij plotësuese njerëzore, duke përfshirë këtu edhe *fikhun*. Në këtë kontekst të gjerë është e dukshme se termi *sheri'at* zakonisht përkthehet si "Ligji islam", duke nënkuptuar me këtë edhe klauzolat e çiltra parimore të ligjit, edhe shkencat e tij plotësuese të zbatuara. Rrjedhimisht, ata që pajtohen me origjinën hyjnore dhe esencën e pandryshueshme të Ligjit islam, duket se e gabojnë të përgjithshmen me variantin, respektivisht, e shikojnë tërë sistemin ligjor të Islamit si identik me *sheri'atin* në kuptimin e tij të përpiktë e të pastër. Ngjashëm me këtë, ata, të cilët pajtohen me bazën sociale dhe karakterin njerëzor të Ligjit islam, siç duket tërë sistemin e shohin si identik me një pjesë të tij, d.m.th. *fikhun*, i cili, folur me përpikëri, është njerëzor dhe shoqërisht i bazuar.

Nga ky konfuzion sigurisht se mund të largohet mjaft, nëse mbahet në mend dallimi analitik ndërmjet *sheri'atit* dhe *fikhut* dhe, nëse kihet parasysh se muslimanët konsiderojnë se Ligji islam i qarkon dy elementet themelore: hyjnoren, që në mënyrë të qartë është urdhëruar nga Zoti (xh.sh.) apo i Dërguari i Tij dhe është i emëruar si *sheri'at* në kuptimin e përpiktë të fjalës; dhe njerëzoren, që bazohet mbi *sheri'atin* dhe që synon interpretimin apo zbatimin e tij që është emëruar si *fikh* apo *sheri'at* i zbatuar.[49]

D. Karakteristikat e përgjithshme të Ligjit islam

Ligji islam është "evolucionar" nga aspekti se zhvillimi i tij i plotë zgjati me shekuj dhe kaloi nëpër faza të ndryshme. Ai filloi me parimet e përgjithshme të shënuara në burimet themelore të Islamit, respektivisht, në Kur'an dhe në Sunnetin e Pejgamberit *sal-l-all-llahu alejhi ve sel-lem* (paqja dhe mëshira e All-llahut qofshin mbi të!). Në fillim, ai merrej me probleme të thjeshta e praktike të jetës së përditshme, por me kalimin e kohës u bë kompleks dhe përfshirës. Burimet e tij përfshijnë një sferë të gjerë rrënjësh *themelore, plotësuese dhe racionale,* siç do të tregojë kjo paraqitje e thjeshtësuar vijuese.[50]

Burimet themelore

Kur'ani, fjala e shpallur e All-llahut (xh.sh.);

Sunneti i Pejgamberit (s.a.v.s.), veprimet, fjalët e tij dhe autorizimi indirekt apo Sunneti *takririjjeh*.

Burimet plotësuese

Shpalljet e All-llahut (xh.sh.) para Pejgamberit (s.a.v.s.), pejgamberëve dhe popujve të tjerë;

Marrëveshja (*Ixhmai*) e As'habëve të Pejgamberit (s.a.v.s.) apo juristëve të kualifikuar;

Gjykimi i ndriçuar i një As'habi të kualifikuar;

Urfi, respektivisht, traditat, adetet, etj.

Burimet racionale

Analogjia *(Kijas)*;

Parapëlqimi *(Istihsan)*;

Interesi i përgjithshëm *(Masllaha)*;

"Mjetet" apo shkaqet *(Dehara'i)*;

Nënkuptimi për vazhdimësi *(Istis'hab)*;

Të gjykuarit e pavarur dhe i stërvitur *(Ixhtihad)*.

Çfarëdo që të jenë nënkuptimet e kundërshtisë për origjinën fetare apo sociale të ligjit dhe të marrëdhënies ndërmjet sistemit ligjor islam dhe sistemeve të tjera ligjore, disa tipare karakteristike të Ligjit islam janë të padyshimta. Me fjalët e Gibbsit, në Islam ligji dhe feja:

> janë të pandashëm... Ligji është koncepti i jashtëm i fesë... Nga kjo rrjedhin dy pasoja të rëndësishme si tipare veçuese të ligjit në Islam... E para është gjerësia e fushës, të cilën ai e përfshin... E dyta është fryma, nga e cila janë bërë gjykimet e tij... Prandaj, në përkufizimin e definicioneve të tij, aspekti etik është suprem; dhe në asnjë rast gjykimi ligjor nuk mund të vijë në kundërshtim me të.[51]

Sipas kuptimit të Maines, ky sistem në tërësi "është një sistem drejtësie ... Si edhe sistemet e tjera të drejtësisë, ai i drejtohet vetëdijes së individit dhe vepron *personam*... Ai dallohet nga sistemet e tjera të drejtësisë me atë se nuk kënaqet që të ekzistojë pranë ligjit origjinal, vendin e të cilit e zë, por më tepër me shfuqizimin apo përthithjen e tij." Në pajtim me elementin e përpiktë ligjor, drejtësia mbetet, por në pajtim me Islamin "religjioni kërkon që ajo (drejtësia) të përzihet me mëshirën apo madje, kur kemi të bëjmë me marrëdhënien ndërmjet njeriut me njeriun, të zëvendësohet nga mëshira."[52]

Aq më tepër, një rregull fundamental në Ligjin islam është parimi i "lirisë" apo i "lejueshmërisë" *(ibaha)*, që do të thotë, çdo gjë në thelb është e ligjshme (e lejueshme), po qe se në mënyrë të qartë nuk është përcaktuar ndryshe. Ligji islam, si edhe sistemet e tjera ligjore, pranon se jeta shoqërore do të ishte e papërfytyrueshme në mungesë të disa rregullave specifike. Mirëpo, dhe me siguri për dallim nga ato, ai e zgjeron zbatimin e vet edhe mbi sjelljet e hapura dhe të fshehura, mbi veprimet e dukshme dhe ndjenjat dhe mendimet më të thella të njeriut. Është e vërtetë se aspektet e tilla të fshehta të sjelljes nuk hyjnë në sferën e

ligjit formal; mirëpo kjo ndoshta është ajo ku udhëzimet moralo-fetare bëhen më se kuptimplota. Një akt nuk është vetëm ligjor apo kundërligjor, formalisht etik apo joetik, (nga pikëpamja e sjelljes) fizik apo mendor; ai, mbi të gjitha të tjerat, është një ndërlikim që është tejet pasojëlënës dhe juridikisht i matur nga një shkallë mjaft e ndijshme. Kështu, një veprim në Ligjin islam mund të klasifikohet në njërën nga pesë kategoritë themelore: *vaxhib* (i obligueshëm); *mustehab* (i preferueshëm); *mubah* (i lejueshëm); *mekruh* (i qortueshëm, i papëlqyeshëm); dhe *haram* (i ndalueshëm).

Natyrisht, ekzistojnë edhe klasifikime dhe shkallë më të imëta si dhe shkallë të ndërmjetme midis tyre.[53] Në bazë të kësaj perspektive, veprimi njerëzor është tejet pasojëlënës në kuptimin e drejtpërdrejtë ligjor, moral e religjioz. Veprimi në Ligjin islam, po qe se është juridikisht i zbulueshëm, është i shpërblyeshëm apo i dënueshëm këtu dhe tash (në këtë botë), e nëse nuk është, atëherë në amshim (në botën tjetër). Kjo është pjesë e përkufizimit të situatës nga ana e vepruesit, përcaktim ky, i cili konceptin për All-llahun (xh.sh.) e merr si element themelor për tërë situatën e veprimit. Po ashtu pjesë e përcaktimit të situatës është edhe ajo se normat e parashtruara nga Ligji islam janë bërë për mirëqenien e njeriut këtu si edhe në amshim.[54]

Ajo që e fuqizoi këtë sistem të përbërë dhe shumëdimensional me siguri është kombinimi i pesë faktorëve. Faktori i parë është besimi në sovranitetin absolut të All-llahut (xh.sh.) dhe në vëllazërinë e muslimanëve. I dyti është përpjekja karakteristike për t'u mbajtur fort për mënyrat e vjetra dhe të sprovuara mirë dhe shkrirja e situatave të reja në to - qëndrueshmëria e zbutur me fleksibilitet. I treti është zbatimi i ligjit vetëm mbi të zotuarit, respektivisht mbi muslimanët, në të konceptuarin e të cilëve çdo gjë vjen nga All-llahu (xh.sh.) dhe çdo gjë Atij do t'i kthehet. I katërti është pavarësia e juristëve në formulimet dhe vendimet e tyre. Së fundi, kemi edhe konceptin e ligjit si një forcë e gjithanshme, e bashkuar dhe bashkuese.[55]

Për ta kuptuar dhe shpjeguar këtë sistem, është e domosdoshme të kuptohet natyra plotësuese e elementeve të tij fetare, morale dhe ligjore. Të shqyrtuarit e Ligjit islam vetëm nga pikëpamja ligjore, morale apo fetare, me siguri është më tepër çorientues se sa ndihmues. Madje nëse në shqyrtim merren edhe legaliteti dhe morali, por lihet anash feja, kjo do të paraqitte më tepër mangësi se sa përfshirje, e

deri diku do të ishte njësoj çorientuese. Ajo që, siç duket, mungon në pikëpamjet e shumë kritikëve, është vlerësimi adekuat i komponentës fetare, qëllimi i së cilës është t'i integrojë dhe t'i rigjallërojë elementet etike dhe ligjore, dhe thirrja e së cilës për vepruesin, ose edhe ndikimi i saj mbi të, mund të jetë më i madh se ai i kodeve formale të ligjit dhe të etikës.[56]

Në cilëndo shkallë qoftë, tipari më karakteristik i Ligjit islam mund të formulohet me sugjerimin vijues: derisa Ligji islam përpiqet ta "moralizojë" veprimin ligjor dhe formalitetet duke i vendosur ato në kontekst të moralit dhe të fesë, ai përkujdeset ta dekurajojë formalizimin apo "ritualizimin" e udhëzimeve morale dhe fetare. Kjo mund të ndërlidhet me caktimin (emërtimin) e kontrollit shoqëror si përfundimisht moral.

Fakti se Ligji islam i mban elementet fetare, morale dhe ligjore si të pandashme, mund të na sjellë ndërmend se në konceptin islam të shoqërisë, mekanizmat e kontrollit shoqëror janë njësoj të pandashëm. Sjellja njerëzore është aq e ndërlikuar saqë për ta kontrolluar në një mënyrë të gjithanshme, duhet të ekzistojë një sintezë integruese e fesë, moralit dhe ligjit. Kjo tendencë e Islamit, po ashtu mund të na japë idenë se sistemi ligjor i shoqërisë përcaktohet nga qëllimet e asaj shoqërie dhe, në kthim, i përcakton ato. Për shkak të përfshirjes së shoqërisë muslimane në këtë botë dhe përkujdesjen e saj për botën e ardhshme, Ligji islam është formuluar me një vizion për bashkimin e frymës fetare, strukturës morale dhe të zbatueshmërisë së përbotshme në një sistem.

Thënë shkurt, ligji shquhet nga shumësia e burimeve të tij, nga sferat e gjera të "sjelljes", të cilat ai i mbulon si dhe nga shkalla e parimeve fetare, morale dhe ligjore të veprimit, të cilat ai i përmban. Ai i përcakton njeriut një përgjegjësi më të madhe, ndërsa veprimit më tepër pasoja, se që ndoshta mund të gjenden në sistemet e tjera të krahasueshme të ligjit dhe të sjelljes. Ai shtron para njeriut caqe përtej sensit të tij të atypëratyshëm të kohës dhe hapësirës, duke e konceptuar Zotin si një pjesë integrale të çdo situate të veprimit.

II THEMELET DHE KUFIJTË E FAMILJES

A. Përkufizimi dhe bazat e familjes

B. Format e familjes në Islam

C. Pozitat në familje

Ç. Parimi i identitetit

D. Forma tradicionale e familjes muslimane

DH. Forma poligjinike

E. A është familja njësi religjioze?

Ë. Përjetësimi i familjes

F. Bashkëjetesa me të robëruarat

II THEMELET DHE KUFIJTË E FAMILJES

A. Përkufizimi dhe bazat e familjes

Vërejtja që tash do të përmendet është bërë para më shumë se dy dekadash dhe ende është e vërtetë, e kjo është se termi familje, kur përdoret vetëm si i tillë, është i dykuptimtë. Laiku, e madje edhe shkencëtari shoqëror, atë ia bashkangjet grupeve të ndryshme shoqërore, të cilat përveç ngjashmërive funksionale, shfaqin pika të rëndësishme dallimi.[1] Shumë klasifikime dhe tipologji janë sugjeruar me qëllim të sqarimit të këtij termi. E megjithatë, së paku në disa instanca, ato kanë prodhuar më tepër huti se sa qartësi.[2] Një pjesë e problemit, siç duket, është përkimi i paevitueshëm i kufijve të farefisnisë dhe të familjes, si dhe vështirësia karakteristike për tërheqjen e një vije përgjithësisht të pranuar të demarkacionit.

Për ta evituar këtë huti, do t'ju propozojmë një përkufizim veprues të familjes, ashtu siç do të përdoret ky term në kontekstin islam. Kështu i përkufizuar, termi familje do të përdoret për të emërtuar një lloj të veçantë të strukturës, parimet e së cilës janë të lidhur me njëri-tjetrin përmes lidhjeve të gjakut dhe marrëdhënieve bashkëshortore,[3] dhe lidhshmëria e të cilëve është e një natyre të atillë, sa të kërkojë "kërkesa të ndërsjella", që janë të përcaktuara nga Feja, të përforcuara nga Ligji, dhe të sendërtuara nga individi.[4]

Është e qartë se ky përkufizim është vendosur mbi kërkesat e ndërsjella që rrjedhin nga anëtarësia në një strukturë të tillë. Anëtarësia mund të atribuohet si rezultat i lidhjeve të natyrshme të gjakut, ose të fitohet përmes martesës, ose madje edhe të atribuohet dhe të fitohet nëse njësia e anëtarësisë përmban më tepër se një çift bashkëshortor. Të drejtat dhe obligimet familjare nuk përcaktohen vetëm përmes lidhjeve të gjakut apo vetëm përmes marrëdhënieve martesore; këto dy kritere nuk janë as reciprokisht përjashtues e as domosdo plotësues. Prandaj, pikënisja jonë nuk është se cili nga këto dy lloje marrëdhëniesh e përjashton apo e zëvendëson tjetrin, por më tepër ajo se çfarë të drejtash dhe obligimesh përfshin cilido nga këto lloje. Ne duhet t'i analizojmë ndërlikimet fetaro-sociale të shkallëve të dhëna të marrëdhënieve, pasi që çdo marrëdhënie nuk është pasojëlënëse në këta terma dhe pasi që marrëdhëniet që kanë pasoja nuk janë domosdo të njëjta në çdo aspekt.

B. Format e familjes në Islam

Përkufizimi ynë i familjes nuk ka të bëjë me faktorin e banimit, për shkak se anëtarët e familjes mund të zënë apo edhe të mos zënë vendin e njëjtë të banimit. Sa u përket kërkesave të tyre të ndërsjella, nuk luan ndonjë rol të madh ajo se si dhe ku banojnë ata. Vendbanimi mund të ndahet nga të gjithë anëtarët, ose ata mund të jenë të ndarë dhe të pavarur. Ky fakt, ndër të tjerat, e bën të pamundur zbatimin e prerë të konceptit sociologjik të familjes bërthamore, ku uniteti i vendbanimit është njëra nga karakteristikat themelore në strukturën familjare në Islam.[5]

Por nga kjo nuk duhet domosdo të vijojë se, pasi që familja në Islam nuk është tërësisht e tipit bërthamor, ajo duhet të jetë e "zgjeruar" ose "poligamike".[6] E as gjerësia as "poligjinia" nuk është parakusht apo domosdoshmëri për themelimin e familjes në Islam. Familja muslimane mund të jetë e zgjeruar, poligjinike, edhe e zgjeruar edhe poligjinike, apo si asnjëra prej tyre. Në Islam nuk ka kurrfarë kushtëzimi që familja të jetë e njërit apo e tjetrit lloj, njësoj siç nuk ka kurrfarë kushtëzimi në favor të, apo kundër llojit bërthamor të familjes. Forma e organizimit është një çështje e hapur, përkundër kërkesave të ndërsjella të anëtarësisë. Kërkesat e tilla mbeten, pa marrë parasysh se çfarë forme mund të marrë familja. Natyra dhe shtjellimi i kësaj do të bëhen më të qarta gjatë diskutimit të mëtejmë.

C. Pozitat në familje

Pozitat sociale[7] që e formojnë familjen muslimane, siç e përkufizuam këtu, përfshijnë, në rend të parë, ato të vetes, bashkëshort(it)es, paraardhësve dhe pasardhësve të drejtpërdrejtë (prindërit dhe fëmijët - U.P.). Sa u përket kërkesave të ndërsjella të bartësve të këtyre pozitave, ndër interpretuesit e Ligjit islam ekziston pajtim i përgjithshëm. Për shkak të lehtësimit konceptual, këto pozita mund t'i quajmë si "parësore", respektivisht, përbërës të drejtpërdrejtë të familjes. Këto pozita nuk janë medoemos gjithmonë të ndërvarura apo reciprokisht plotësuese; disa nga ato mund të ekzistojnë pavarësisht nga të tjerat. Për shembull, vetja mund të ketë bashkëshorte, por jo edhe paraardhës apo pasardhës, ose mund t'i ketë këta, por jo edhe bashkëshorten. Megjithatë, mund të ketë edhe pozita të tjera, bartësit e të cilave përbëjnë kategori plotësuese, siç janë agnatët*, kognatët** dhe kushërinjtë e

* *Agnat* - farefis nga babai.

përbrijshëm. Mirëpo, pikëpamjet juridike për pjesëmarrjen e saktë të këtyre pozitave, nuk janë unanime.[8] Këto pozita mund të emërohen si "suplementare". Edhe pozitat parësore edhe ato suplementare e formojnë sistemin *e plotë* të familjes muslimane, ashtu siç do të trajtohet këtu. Dallimi themelor ndërmjet këtyre kategorive parësore dhe suplementare është se kërkesat e ndërsjella të kategorisë së parë janë, në tërësi, të qarta dhe të përcaktuara, për dallim nga ato të kategorisë së dytë, ku ndryshimi i mendimit shpesh është mjaft i dukshëm. Megjithatë, ky dallim nuk do të thotë se nuk ekzistojnë disa nëntekste ndërkategorike. Anëtarët e të dy kategorive ndajnë kërkesa të caktuara të ndërsjella. Disa nga këto ndoshta nuk do të formulohen në mënyrë të përpiktë, apo tërësisht të institucionalizohen; por, prapëseprapë, ato në mënyrë të përgjithshme janë të përcaktuara nga feja.

Të drejtat dhe obligimet e familjes nuk janë çështje private familjare, që nuk kanë rëndësi për pjesën tjetër të shoqërisë. Është e vërtetë se ato janë të përcaktuara për anëtarët e familjes, të cilët kanë të drejtë t'i rregullojnë ato privatisht. Mirëpo, nëse gjendja del jashtë kontrollit, feja e urdhëron shoqërinë, të përfaqësuar nga autoritete të caktuara si dhe nga individë të ndërgjegjshëm që të ndërmarrë çfarëdo veprimesh të nevojshme për përmbushjen e ligjit, me qëllim të sigurimit të barazisë dhe të harmonisë.[9] Ky është një rezultat i natyrshëm i faktit se kërkesat e ndërsjella të anëtarëve të familjes nuk janë themeluar vetëm nga marrëdhëniet familjare, por po ashtu edhe nga anëtarësia në sistemin më të gjerë shoqëror, i cili rrjedh nga vëllazëria e përbashkët fetare. Kjo vëllazëri i ka implikimet e veta. Ajo është e konceptuar në atë mënyrë, që t'i përforcojë lidhjet familjare, t'i plotësojë ato, apo ta pengojë shpërdorimin e tyre.[10]

Për shembull, edhe nëse pozita ndërfamiljare e një personi është e shkallës së dytë apo të tretë, prapëseprapë ekziston një masë e caktuar e përgjegjësisë së ndërsjellë ndërmjet tij dhe anëtarëve të tjerë. Natyrisht, kjo përgjegjësi nuk është e njëjtë si ajo që është në veprim ndërmjet kushërinjve të parë. Aq më tepër, ajo është e përcaktuar nga feja, edhe pse natyra e saj formalisht nuk është e përcaktuar nga rregullat e ligjit. Kur lidhjet familjare janë të largëta apo të rastësishme, pritet që kufijtë fetarë në mënyrë normative ta përforcojnë marrëdhënien dhe ta sigurojnë përgjegjësinë.[11] Nga ana tjetër, nëse lidhjet familjare në ndonjë drejtim të caktuar

---

** *Kognat* - farefis nga nëna.

janë shumë të forta, për shembull si ndërmjet prindit dhe një fëmije të veçantë, feja ndalon shfrytëzimin e këtij lloji të intimitetit, në cilëndo mënyrë që do t'i cenonte të drejtat apo obligimet e anëtarëve të tjerë. Do të thotë, një person nuk duhet të bëjë dallim në mes të të varurve të vet, edhe po qe se në mënyrë emocionale më shumë është i lidhur për dikë se sa për të tjerët. Nuk lejohet madje as që ai të bëjë testamentin (*vasijetin*) në favor të ndonjë trashëgimtari potencial, e në llogari të trashëgimtarëve të tjerë të mundshëm, apo pa pëlqimin e tyre. As që ka ai të drejtë që të lejojë që ndonjë lidhje apo interes jashtëfamiljar, apo madje edhe tjetërsimi brendafamiljar, të ndikojnë që ai t'i keqtrajtojë anëtarët e familjes së vet. Kështu, ai nuk guxon t'i lërë diçka ndonjë të huaji, që s'është trashëgimtar, më tepër se një pjesë e caktuar e pronës së tij, respektivisht një të tretës, pa pëlqimin e trashëgimtarëve të mundshëm, që me këtë lloj të dhënies mos t'i cenojë të drejtat e tyre.[12] Ky problem do të shqyrtohet më vonë. Ajo që duhet theksuar në këtë pikë është se të drejtat dhe obligimet familjare nuk janë të përcaktuara vetëm nga ndjenjat familjare, e as që varen vetëm nga mbarështrimi dhe ndjenjat e palëve pjesëmarrëse.

Të drejtat dhe obligimet që ndahen nga anëtarët e familjes kanë të bëjnë me identitetin linjor dhe mirëmbajtjen, trashëgimin dhe tërheqjen, shoqërizimin e të rinjve dhe sigurinë e të moshuarve, dhe përpjekjet më të mëdha për sigurimin e vazhdimësisë dhe mirëqenies së familjes. Këto aspekte të strukturës familjare do të shqyrtohen në disa detaje pak më vonë në këtë shqyrtim. Mirëpo, disa pika meritojnë vëmendje këtu.

Ç. Parimi i identitetit

Një ajet Kur'anor thotë se çdo individ, prejardhja e të cilit dihet, duhet identifikuar në mënyrë adekuate. Ai duhet ta ruajë identitetin e vet të vërtetë dhe askush nuk guxon t'ia mohojë atë. Edhe pse ai ka të drejtë natyrore për prejardhje dhe pozitë sociale, po ashtu është obligim i tij që veten ta identifikojë sipas prejardhjes së tij të vërtetë, ndërsa përgjegjësi e të gjithëve rreth tij është që t'i ndihmojnë në këtë çështje. Sipas Kur'anit, kjo është më e drejtë para Zotit. Nëse prejardhja e tij nuk është e ditur, ai individ duhet të identifikohet si vëlla apo shok i bashkëfetarëve të tij muslimanë.[13] Kjo mjafton që atij t'i jepet identiteti i nevojshëm dhe t'i sigurohet vendi legjitim në shoqëri.

Kjo çështje ka disa implikime interesante, veçanërisht përkitazi me përfshirjen në familje dhe përjashtimin nga anëtarësia familjare. Në kohët paraislame nuk ishte diç e rrallë dukuria që grupet farefisnore t'i mohojnë anëtarët e tyre burimorë dhe në vendin e tyre të pranojnë të huaj. Po ashtu ishte e zakonshme të adoptohen të huajt dhe atyre t'u jepej identiteti i prejardhjes së adoptuesve, së bashku me tërë atë që kjo tërhiqte me vete. Mirëpo, Islami i anuloi këto praktika dhe insistoi që çdo individi t'i përshkruhet identiteti i tij i vërtetë.[14]

Struktura fisnore në Arabinë paraislame ishte aq e gjerë saqë, përveç fisnorëve gjakpastër, përfshinte edhe një numër të madh të atyre, që Smith i quan "klientë". Këta përbëheshin nga tri nënklasa: "(a) robërit e liruar, (b) refugjatët e përjashtuar nga fisi i tyre, (dhe) (c) grupet, si hebrenjtë në Medine, jo aq të fortë që të mund të qëndrojnë vetë." Të liruarit shpesh adoptoheshin nga pronarët e tyre dhe, për shkaqe krejtësisht praktike, konsideroheshin si anëtarë të fisit të pronarit. Nuk kishte kurrfarë dallimi të dukshëm ndërmjet bijve "natyrorë" dhe të adoptuar të fisit; ata merrnin pjesë në të ardhurat dhe në borxhet. Ngjashëm me këtë, edhe refugjatët shpesh adoptoheshin nga fisi i mbrojtësit të tyre. Aleatët e përbetuar, së paku në Medine, kishin të drejtë t'i trashëgojnë mbrojtësit e tyre dhe të pranonin një të gjashtën e pronës. Nga ana tjetër, fisi apo klani adoptues kishte të drejtë ta trashëgonte pasurinë e anëtarëve të adoptuar. Si rezultat i kësaj, personat që posedonin mjete shpeshherë ftoheshin të vendosin aleanca betimi me grupet e tjera edhe përkundër asaj se të ftuarit shikoheshin sikur të ishin të statusit të ulët. Megjithatë, në disa raste ndodhte që të paraqitet një opozitë e pavërejtur nga trashëgimtarët e ardhshëm ndaj adoptimeve dhe aleancave të tilla.[15]

Implikimet e këtyre veprimeve me siguri kanë qenë me pasoja të shumta. Fitohet përshtypja se shpalljet e tilla për adoptim dhe aleancë nuk kanë qenë, dhe sigurisht nuk kanë mundur të jenë, gjithmonë reciprokisht detyruese dhe njësoj siguruese. E po ashtu, bëhet e qartë se ato nuk kanë qenë në harmoni me lidhjet e natyrshme familjare dhe me kërkesat, të cilat ato jo vetëm që nuk i plotësonin, por që i rivalizonin e madje disa herë edhe i zëvendësonin. Në rrethana të tilla, lojaliteti i ndarë, konflikti i roleve dhe çintegrimi i "familjes" janë të paevitueshëm. Njësia "fisnore" mund t'i mohonte anëtarët pa kurrfarë frike nga pasojat, e duke e ditur se "zëvendësimet" mund të kryheshin lehtë përmes adoptimit dhe aleancave

përbetuese. Dhe e kundërta, një person mund ta kundërshtonte, ta braktiste, apo ta mohonte fisin e vet të gjakut dhe, sipas dëshirës, t'u bashkangjitej të tjerëve ku do të ishte i mirëseardhur, e sidomos po qe se ai person do të ishte ndonjë luftëtar i guximshëm apo njeri me pasuri. Çdo sistem social që vepron nën këto kushte do të ishte i pasigurt dhe jostabil.

Me paraqitjen e Islamit, u themelua një lloj i ri i vëllazërisë fetare, me qëllim që t'i tejkalojë të gjitha llojet e tjera të lidhjeve, madje edhe ato të gjakut dhe martesoret, po qe se ato do të vinin në kundërshtim me të (krahaso: *Kur'ani*, 9:24; 49:10; 64:15). E bazuar në fe, e drejtuar kah një qenie e amshueshme supreme, dhe e përqëndruar rreth udhëheqjes së një njeriu, Muhammedit (s.a.v.s.), vëllazëria e re kishte të paktën një potencial sigurie, qëndrueshmërie dhe "universaliteti". Ajo vëllazëri qartë nuk e mohonte individin apo zëvendësonte personalitetin e tij, për shkak se brenda vëllazërisë çdo individ mbetej përgjegjës për veprimet e veta dhe përmes saj pritej që ai të përpiqej për vetënjohjen. Në këtë mënyrë përgjegjësia dhe personaliteti individual u plotësuan, ndërsa nuk u rrezikuan apo zëvendësuan nga rendi i ri shoqëror, për shkak se individualiteti, sipas Kur'anit, nuk është as i reduktueshëm e as i transferueshëm (krahaso, p.sh., 41:46; 53:38-41). Mirëpo, Islami u ballafaqua me opozita të të gjitha llojeve. Vëllazëria e re hasi në rezistencë dhe rivalitet, ndërsa në vitet e saja formuese, femohimi nuk ishte i panjohur. Një numër i madh, si grupe ashtu edhe individë, e braktisën fenë e tyre të re dhe iu bashkangjitën kundërshtarëve. Mund të thuhet se veprimet paraislame të adoptimit dhe të aleancës së përbetuar i siguruan femohuesit me njëfarë mbrojtjeje apo madje edhe e inkurajuan kundërshtimin.[16] Po qe se vazhdonte praktika paraislame e adoptimit, pasojat shoqëruese si: lojaliteti i përçarë, identiteti i pasigurt, tjetërsimi farefisnor apo ndërprerja e atyre lidhjeve, si edhe mbrojtja e femohuesve, me siguri do ta rrënonin sistemin e ri social dhe vet fenë mbi të cilën ai sistem u ndërtua. Eliminimi i lidhjeve rivalizuese apo minimizimi i rreziqeve të jashtme, ruajtja e rendit të ri social si dhe mbështetja e tij mbi themele të shëndosha e të qëndrueshme, me siguri qenë arsyet për shkak të të cilave Islami e anuloi praktikën e adoptimit.

Faktorët socialë të parashtruar këtu duket se sigurojnë një lloj shpjegimi që zakonisht e kërkon, dhe pa vështirësi e pranon, shkenca sociale. Por, megjithatë, ka pasur edhe një shpjegim tjetër "psiko-fiziologjik" për anulimin e adoptimit në Islam.

Ky shpjegim është shënuar në disa autobiografi të Muhammedit (s.a.v.s.), dhe është "fryrë" nga disa autorë. Para se të martohej me Muhammedin, e shoqja e tij e parë kishte një rob, Zejd Ibn Harith, të cilin e liroi dhe e adoptoi në mënyrën tradicionale. Robi i liruar u bë fëmijë i adoptuar i këtij çifti bashkëshortor dhe në mesin e të gjithëve njihej si Zejd Ibn (biri i) Muhammed. Për ta siguruar atë me dikë nga familja e vet, Muhammedi dëshironte që kushërira e tij, Zejneb Bint Xhahsh, të martohet me Zejdin. Ajo refuzoi, dhe së bashku me vëllanë e saj protestoi kundër kërkesës, me siguri për shkak se i liruari nuk i përmbushte standardet e s0aj dhe nuk i përkiste klasës së saj, apo për shkak se ajo kishte qëllime ambicioze. Mirëpo, atëherë u shpall ajeti (Kur'an, 33:36), i cili në mënyrë të nënkuptueshme iu drejtohej Zejnebes dhe vëllait të saj, e që atyre u urdhëronte bindje ndaj urdhrave të Zotit dhe të Pejgamberit të Tij. Zejnebja më në fund u martua me Zejdin, mirëpo vitet e tyre martesore nuk ishin të lumtura. Kurdo që Zejdi ankohej për mospërfilljen e tij nga ana e gruas së vet apo kur kërkonte të shkurorëzohet nga ajo, Muhammedi (s.a.v.s.) e nxiste atë që ta ruajë gruan dhe të ketë ndërmend Zotin. Megjithatë, një ditë Muhammedi (s.a.v.s.) kërkoi Zejdin, i cili nuk qe në shtëpi, dhe u pranua nga Zejnebja. Thuhet se ajo i është dukur aq tërheqëse, apo romantikisht e parezistueshme, saqë Muhammedi (s.a.v.s.) aty për aty është dashuruar në të. Ai pas kësaj e shkurorëzoi birin e tij të adoptuar, Zejdin, dhe kur ajo qe shkurorëzuar, atë e mori për grua. Për t'ju përgjigjur apo për t'i parandaluar akuzat për incest (gjaktrazim) me martesën e gruas së shkurorëzuar të birit të tij të adoptuar, Muhammedit (s.a.v.s.) iu shpallën ajetet Kur'anore, që shpallnin abrogimin e adoptimit dhe që lejonin martesën me gratë e shkurorëzuara të bijve të adoptuar.

Ky rrëfim është ngacmues, shqetësues dhe tepër i dyshimtë, e marrë në përgjithësi krejtësisht i pabesueshëm. Është ngacmues, për shkak se ka nxitur shumë akuza kritike dhe komente nga autorët perëndimorë, si dhe kundërakuza e komente nga autorët muslimanë. Është shqetësues për shkak se një numër i madh i dijetarëve kanë punuar palodhshëm për të ngritur një rast gjyqësor për apo kundër personalitetit të Muhammedit (s.a.v.s.), vetëm që ta ngatërrojnë të vërtetën me legjendën (me ose pa qëllim), ose ta zgjidhin njërën nga tjetra. Ai është madje edhe më shqetësues për shkencëtarin social, i cili dëshiron të zgjedhë në mes shpjegimit sociologjik dhe atij psiko-fiziologjik. Zgjedhja e të parit është më afër normave të

shkencës sociale dhe zakonisht premton potencial më të madh shpjegues. Mirëpo, në këtë rast të veçantë, mund t'i zemërojë studiuesit tradicionalë të Islamit, të cilët e kanë për zakon që çdo gjë që i përket Islamit ta shohin si hyjnore, mbishoqërore, dhe mbi çdo kritikë; e po ashtu mund t'i zemërojë edhe ata, të cilët kanë prirje që ndërtuesit e sistemit Islam t'i shikojnë si shtrembërues të pandjenjë shoqërorë, ndërsa vetë sistemin si gabim të shkujdesur.

Vetë rrëfimi mund të jetë pjesërisht apokrif (joautentik) pasi nuk është shënuar në burimet e hershme. Kur'ani shënon vetëm faktet thelbësore. Ai tregon për kundërshtimin e Zejnebes për t'u martuar me Zejdin, dhe për jetën e tendosur familjare të këtij çifti. Në këtë version, Muhammedi (s.a.v.s.) kërkon nga Zejdi që ta mbajë të shoqen dhe të përkujtojë All-llahun (xh.sh.) - një këshillim i motivuar nga frika e Muhammedit (s.a.v.s.) për reagimin e pritur të njerëzve për prishjen e martesës, të cilën ai vetë e inkurajonte (nxiste). Në mënyrë kuptimplote, Kur'ani e kritikon motivin e Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe e përkujton atë që t'i frikësohet pakënaqësisë së Zotit e jo asaj të njerëzve. Rrëfimi Kur'anor përfundon me shkurorëzimin e Zejdit nga Zejnebja dhe me rimartesën e saj ligjore me Muhammedin (s.a.v.s.). Vëzhguesit, të cilët e shqyrtojnë këtë rrëfim në kontekstin e tij social, e shohin atë si të pabesueshëm dhe sugjerojnë, sipas Wattit, se ai "duhet marrë me rezervë". Rrëfimi përmban shumë elemente, që nuk janë në përputhje me rrethanat e verifikuara më mirë: mënyra e jetës së Muhammedit (s.a.v.s.), karakteri dhe thirrja e tij, roli i tij në bashkësi dhe mosha në atë kohë, marrëdhëniet e vazhdueshme të tij me Zejneben dhe Zejdin, para si edhe pas martesës së tyre të pasuksesshme; mosha e shkuar e Zejnebes; institucionalizimi i gjatë i adoptimit; dhe së fundi, ndijshmëria e Muhammedit (s.a.v.s.) ndaj kritikave të bashkëkohasve të tij - të gjitha këto konsiderata hedhin dyshim mbi rrëfimin e goditjes pasionuese të dashurisë. Edhe po qe se e lëmë anash kredibilitetin apo jokredibilitetin e vetë rrëfimit, s'ka të ngjarë që një institucion i lashtë dhe që ka zgjatur shumë, si adoptimi, të mund të anulohej për motive të tilla të përkohshme personale.[17]

Çështja e ruajtjes së identitetit të vërtetë duket disi më e përmbledhur kur flasim për pozitën e gruas së martuar në Islam. Përderisa ajo fiton një identitet të ri martesor dhe mund të quhet gruaja e filanit, ajo ende e ruan identitetin e saj të prejardhjes. Këtu nuk ka kurrfarë difuzioni të identitetit; njëri nuk i nënshtrohet e as

nuk absorbohet nga tjetri. Secili prej tyre kërkon të drejta dhe obligime të caktuara, dhe që të dy qëndrojnë pavarësisht nga njëri-tjetri. Ky është rasti në mbarë botën muslimane. Ky dualitet i identitetit për gruan e martuar ka vazhduar nën Islamin me siguri për shkak se nuk janë praktikuar kurrfarë alternativash të tjera, të mundshme apo të dëshirueshme. Po ashtu, kjo çështje ka mundur të adoptohet për ta shënuar vazhdimësinë, së paku të pjesërishme, të pozitave paramartesore, pasi që edhe burri edhe gruaja kanë të drejta dhe obligime të caktuara fisnore, të cilat fundamentalisht nuk janë prekur me martesën e tyre; martesa nuk i pengon plotësisht përgjegjësitë dhe të drejtat ndaj farefisit të tyre të gjakut. E nëse çifti bashkëshortor dhe farefisi i tyre, në realitet dhe fetarisht, janë gjithashtu të lidhur me njëri-tjetrin, do të ishte e përshtatshme që kjo marrëdhënie e gjakut të simbolizohet me ndonjë simbol të përbashkët të jashtëm. Emri i përbashkët i derivuar nga prejardhja e përbashkët me siguri është manifestimi më i afërt simbolik i këtij lloji marrëdhëniesh. Aq më tepër, ekzistojnë gjasa që, për dallim nga absorbimi i njërit identitet nga ana e tjetrit, dallimi, madje edhe pas martesës, është më në përputhje dhe e bën të mundshëm forcimin e lidhjeve brendafamiljare, siç janë lidhjet ndërmjet familjes së orientimit, familjes së lindjes dhe farefisit nga martesa.

Përkufizimi i familjes muslimane me gjuhën e lidhjeve të gjakut dhe të marrëdhënies bashkëshortore, si dhe mbi baza të kërkesave të ndërsjella që i shoqërojnë ato, i përjashton disa kategori individësh, të cilët kanë qenë të përfshirë në strukturën familjare dhe në atë farefisnore të kohëve paraislame.[18] Nën Islamin, klientët apo *mewalitë*, robërit, personat e adoptuar dhe grupet e ngjashme nuk kanë qenë më anëtarë të pavarur të asnjë njësie familjare apo farefisnore, përveç të tyres. Kjo nuk e mohon atë se ata kanë qenë "të lidhur" për ndonjë familje të veçantë apo kanë formuar "familje sekondare" brenda një familjeje të tillë.[19] Ky mund të jetë një ilustrim plotësues i parimit të identitetit, ashtu siç është parafytyruar nga Islami. Ky ishte shkaku përse Islami e anuloi ushtrimin arbitrar të fuqisë nga kryefamiljarët dhe këshillat fisnore, të cilët tradicionalisht kishin lirinë të pranojnë apo të largojnë cilindo të dëshironin. Nga ana tjetër, parimi islam përkujdesej që ta zvogëlojë ngasjen e individit që të falsifikojë identitetin e vet apo ngatërresat që rrjedhin nga ai. Ai ndaloi paqëndrueshmëritë e tilla të identitetit dhe të bashkimit, me siguri për shkak se ato së paku ishin ndihmues potencialë për reperkusione serioze sociale dhe psikologjike. Aq më tepër, kufizimi i pozitave familjare vetëm në farefisin aktual të

gjakut dhe në partnerët bashkëshortorë, ndoshta është parafytyruar si një manifestim i rendit të ri të shoqërisë; një rend ky, i cili i mishëronte pozitat e themeluara qartë dhe implikimet e përcaktuara qartë.[20]

Mund të vërehet se ekziston një lidhje ndërmjet faktit se arabët ishin fanatikisht krenarë dhe vetëmburrës për prejardhjen e tyre, si për atë të vërtetën, ashtu edhe për atë fiktiven, dhe faktit se Islami insistonte fuqishëm në përtërirjen e identitetit të vërtetë të prejardhjes për çdo individ, pa dallim se a konsiderohej ai si identitet fisnik nga standardet e kohës. Me një insistim të tillë, Islami me siguri parashihte ta zbusë mburrjen e arabëve të asaj kohe me modesti dhe ta vulosë mbi ta parimin Kur'anor se fisnikëria e çiltër nuk ka të bëjë me prejardhjen, por me devotshmërinë dhe veprat e mira.

Megjithatë, logjikisht mund të paraqitet propozimi i kundërt. Mund të shtrohet çështja se, duke e marrë këtë qëndrim mbi identitetin e prejardhjes, Islami në të vërtetë u ka bërë lëshime arabëve të asaj kohe, është thirrur në ndjenjën e tyre të tepruar të mburrjes, i ka përforcuar dispozitat e tyre farefisnore për të mëtuar prejardhjen e vërtetë apo të deklaruar fisnike, dhe ka siguruar për ta legjitimitetin e vazhdueshëm të prejardhjes së tillë. Për më tepër, ky propozim logjik mund të përkrahet nga fakti se arabët e kishin për zakon t'i shikojnë me përbuzje joarabët si dhe njëri-tjetrin. Madje edhe pas paraqitjes së Islamit, jo të gjithë nga ata ishin të aftë apo të përgatitur që ta çlirojnë veten plotësisht nga paragjykimet e tyre të mëparshme etnike apo fisnore, si kriter i shtresimit dhe i standardit të fisnikërisë. Kështu që ata në tërësi as që kanë mundur ta përjetësojnë apo ta përmbushin parimin e barabarësisë së prejardhjes. Sidoqoftë, disa konsiderata themelore mund ta bëjnë këtë propozim të vështirë për t'u mbrojtur me sukses. Si e para, nuk ka kurrfarë pohimi të vlefshëm se udhëzimi normativ për barazinë prejardhje para Zotit ka qenë plotësisht identik me botëkuptimin etik të arabëve, apo se në mënyrë konstante ka qenë në përputhje me sjelljen e tyre aktuale. E dyta, nuk ka kurrfarë arsye të veçantë për të supozuar se një udhëzim apo urdhër i tillë do t'u pëlqente atyre, apo se ato sakaq do t'i braktisnin traditat e tyre të ushqyera në favor të një normative të barazisë mes origjinës më të ulët dhe asaj më fisnikes. As që ekziston ndonjë dëshmi e qartë se fisnikëria e themeluar ishte aq e vetëdijshme për çfarëdo rreziku nga klientët dhe aleatët e ulët (për nga prejardhja) saqë t'i nevojitej sigurimi

nga Islami për ta ruajtur atë të paprekur apo për ta lënë mënjanë. As që ka për të ngjarë se ata arabë me prejardhje fisnike (nga ana e të cilëve rregulli i ri mund të interpretohej si dobiprurës, siç nënkupton ky propozim), do të josheshin për të mbrojtur një religjion, i cili insistonte në identitetin e prejardhjes njësoj si për fisnikët ashtu edhe për të zakonshmit, dhe i cili i siguronte njerëzit e rëndomtë me status të barabartë para Zotit. Së fundi, shtresimi i popullatës së hershme muslimane në shkallën e prejardhjes vështirë se është i pajtueshëm me mësimet eksplicite të Kur'anit dhe me rregullat e themeluara nga Muhammedi (s.a.v.s.). Me siguri nuk ishte e rastit që, për shembull, i pari "thirrës për namaz" (*mu'edhdhin*) ishte ish-robi zezak, Bilal Habeshiu; që konverti persian, Selman el Farisiu, ishte njëri nga as'habët më të shquar; se robi i çliruar Zejd Ibn Harithi u bashkua në vëllazëri në Medine me xhaxhain e Muhammedit (s.a.v.s.) dhe u zgjodh si komandant i parë i një ushtrie të madhe ekspeditive; që i riu Usame, i biri i të njëjtit Zejd, qe emëruar së pari nga Muhammedi (s.a.v.s.), e pastaj edhe nga trashëguesi i tij i parë Ebu Bekri, për të komanduar me ushtrinë, përkundër shqetësimit të njerëzve më të vjetër dhe më me përvojë, të origjinës fisnike dhe të statusit më të lartë; dhe se komandanti, i cili hyri në Endelus ishte Tarik Ibn Zijad, një rob i çliruar.[21]

Për ta përfunduar këtë pikë, fragmenti (ajeti) relevant Kur'anor mund të parafrazohet si vijon: Secili le ta mbajë identitetin e vet të vërtetë, për shkak se me të ai është i vendosur dhe i dallueshëm në shoqëri. Mirëpo, askush le të mos turpërohet apo të mburret pamasë nga prejardhja e vet, për shkak se ajo nuk ka kurrfarë vlere para Zotit, për të Cilin vetëm veprat e devotshme dhe arritjet shpirtërore kanë rëndësi.[22]

D. Forma tradicionale e familjes muslimane

Edhe pse Islami nuk rekomandon kurrfarë lloji të veçantë të organizimit familjar, nuk ka dyshim se struktura tradicionale e familjes muslimane aktualisht ka qenë më afër llojit të zgjeruar se sa atij bërthamor. Kjo me siguri është rezultat i vazhdimësisë, e jo rezultat i ndonjë risie nga muslimanët. Islami nuk e përshkruan llojin e zgjeruar të familjes më tepër se që e ndalon atë. Nëse ka ngjarë që organizimi familjar në shoqërinë muslimane e ka pranuar, apo më mirë e ka vazhduar këtë formë të zgjeruar, nuk ekziston kurrfarë klauzole që atij t'i jepte një miratim apo mospëlqim universal. Mirëpo, pavarësisht se a ishte gjerësia e strukturës së familjes

muslimane funksion i vazhdimësisë historike apo i kushteve të tjera shoqërore, Islami në dukje e pranoi këtë formë dhe nuk mori kurrfarë qëndrimi tjetër për të, për dallim nga qëndrimi i tij për aspekte të tjera të ndryshme të familjes.

Ky zhvillim historik, bashkë me përshtatjen shoqëruese fetare, mund të jetë mjaft sugjerues. Sepse, derisa Islami në asnjë rast nuk qe krejtësisht indiferent ndaj kushteve shoqërore dhe paraprijësve të tyre, ai në dukje nuk pa kurrfarë nevoje të veçantë për ta kufizuar strukturën familjare në cilëndo formë përjashtuese, qoftë ajo e zgjeruar, bërthamore apo poligjinike. Kjo mund të na tregojë se format e tilla në vetvete nuk janë vendimtare për konceptin islam të solidaritetit familjar dhe të kohezionit shoqëror, që të dyja këto janë me rëndësi parësore për Islamin, dhe se theksi nuk duhet vënë mbi formën, por më tepër mbi komponentet e sjelljes. Në të vërtetë, të drejtat dhe obligimet familjare në Islam janë të pavarura dhe të dallueshme nga format organizative të familjes; të parat janë të fiksuara ndërsa të dytat janë të hapura dhe të adaptueshme.

Qëndrimi i Islamit në këtë drejtim rrodhi, apo së paku është në përputhje me një pikëpamje të përgjithshme që duket se presupozon vazhdimësinë e paraardhësve deri në atë masë derisa ata nuk përdhunojnë disa parime të caktuara apo derisa nuk bien në konflikt me kërkesat themelore. Kështu, po e patëm parasysh se familja e zgjeruar patjetër nuk e përjashton llojin bërthamor, së paku si nënsistem, duket se Islami e ka konsideruar formën e zgjeruar të familjes të pranueshme, edhe pse jo edhe të domosdoshme. Kjo formë në dukje ka qenë vepruese dhe e veprueshme. Islami e përkrahu atë, edhe pse nuk insistoi që ashtu të jetë apo të mos jetë gjithmonë.

Fakti se Islami e përshtati llojin e zgjeruar të familjes dhe se nuk bëri kurrfarë specifikimesh të mëtejshme mund të sugjerojë se, nën kushte të caktuara, siç ishin ato që e rrethonin ngritjen e Islamit, struktura e zgjeruar e familjes do të duhej të jetë më shumë ndihmuese, edhe pse jo pashmangshmërisht, për të gjitha ato funksione, të cilave do t'u shërbente familja. Fleksibiliteti i formës organizuese, nga njëra anë, dhe veçantia e kërkesave të ndërsjella të anëtarëve, të përcaktuara nga feja, nga ana tjetër, do të mund të tregonte se struktura e familjes muslimane është kuptuar, ose mund të kuptohet si pjesërisht hyjnore dhe e fiksuar, e pjesërisht njerëzore dhe e ndryshueshme.[23]

DH. Forma poligjinike

Struktura familjare në Islam në realitet nuk mund të karakterizohet si poligjinike.[24] Gjendja këtu është mjaft e ngjashme me atë të llojeve të zgjeruara apo bërthamore të familjes. Forma poligjinike nuk është as absolutisht e domosdoshme e as qartë e ndaluar; ajo është e lejueshme. Në masë të madhe varet nga maturia dhe vetëdija e individit si dhe nga kushtet shoqërore të situatës së dhënë. Asgjë në Islam nuk tregon se poligjinia është apo nuk është rregull universal; ose se atë duhet mbajtur apo larguar kategorikisht. Mirëpo, pasi ajo më paraqitet, atëherë duhet njohur disa kërkesa të ndërsjella.[25] Ky mund të jetë edhe një shembull i pikëpamjes së Islamit për format sociale dhe qëndrimi i tij ndaj ndryshimeve sociale. Islami gjeti poligjininë në praktikë, megjithëse nuk ka kurrfarë dëshmie vendimtare se sa ka qenë e përhapur ajo.Ndër të gjitha drejtimet logjikisht të mundshme të legjislaturës, Islami e lejoi këtë praktikë të vazhdojë me disa kualifikime të caktuara. Ai nuk e largoi apo injoroi atë plotësisht, por as nuk e rekomandoi. Ky është fakt i gjallë, por shpjegimi i këtij fakti ndryshon nga hulumtuesi në hulumtues.[26] Pyetja mund të parashtrohet kështu: A e lejoi Islami këtë poligjini të kushtëzuar si një mekanizëm adaptiv, apo, a nuk ishte në gjendje që ta çrrënjosë atë plotësisht ose ta liberalizojë pakushtimisht nga frika e rezistencës apo protestës nga ana e popullit? Me fjalë të tjera, po të ishte e domosdoshme apo më shumë e përshtatshme të merret një qëndrim polaristik rreth këtij problemi, qoftë me ndalimin absolut apo me miratimin e pakushtëzuar të poligjinisë, a do të kishte vepruar Islami ashtu? Shpjegimi i plotë i kësaj çështjeje kërkon njohuri më të thellë për strukturën sociale të Arabisë paraislame nga ajo që kemi ne. Megjithatë, mund të japim një shpjegim të përkohshëm.

Në shikim të ndërrimeve, të cilat i solli Islami në besimet dhe sistemet sociale të asaj kohe, është më se e pabesueshme se Islami lejoi poligjininë e kushtëzuar *vetëm* apo kryesisht për shkak se nuk ishte në gjendje të bëjë ndryshe. Ekzistojnë tregues të fortë se, po qe se Islami e shihte të udhës dhe si më të përshtatshme të marrë ndonjë qëndrim tjetër rreth kësaj çështjeje, ai kishte mundësi, e me siguri edhe do të vepronte ashtu. Edhe po qe se hipotetikisht supozohet se poligjinia ose praktikohej ose urrehej - siç supozojnë pikëpamjet në konflikt - nga shumica e njerëzve, të cilët kanë mundur t'ia zënë për të madhe përpjekjes së Islamit për ta ndërruar *status quo-në*, kjo aspak nuk do ta ndalonte atë nga përcaktimi i drejtimit, i cili sipas tij ishte më

i përshtatshëm. Në të vërtetë, pjesa kryesore e mësimeve të Islamit u ballafaqua, së paku në vitet e para, me fyerje, tallje, e madje edhe me kundërshtim të hapur. Megjithatë, kjo nuk e pengoi Islamin nga ndjekja e qëllimeve të tij, pa marrë parasysh forcën e kundërshtimit të njerëzve dhe qëndrueshmërinë e prirjeve të tyre të pavolitshme.[27] Për më tepër, kur Islami i cilësonte apo i shfuqizonte disa nga rregullativat e tij të mëparshme, këtë nuk e bënte për shkak se ka pasur protesta apo zemërime masive, por me siguri për shkak se mjedisi kishte ndryshuar dhe se qenë paraqitur situata të reja. Në këtë rast, ta parafrazojmë ajetin Kur'anor, ndërrimi ndodhte për përmirësim apo së paku për diçka njësoj të mirë.[28]

E. A është familja njësi religjioze?

Është pak për t'u çuditur që familja nuk është patjetër një njësi "religjioze". Derisa Islami përcakton të drejtat dhe obligimet familjare, ai siç duket nuk nënkupton, së paku në shkallën parësore, uniformitetin religjioz. Anëtarët e familjes janë të titulluar t'i gëzojnë të drejtat e tyre, ndërsa janë të përcaktuara edhe obligimet e ndërsjella, të cilat vlejnë pa dallim se a kanë anëtarët besime të njëjta religjioze. Ky parim vlen për themelet kryesore të familjes - për lidhjet e atribuara të gjakut dhe për marrëdhëniet e fituara bashkëshortore.

Në rastin e parë të marrëdhënies, për shembull, të asaj ndërmjet prindit dhe fëmijës, kërkesat e ndërsjella të përcaktuara nga Islami zbatohen nëse njëra apo që të dyja palët janë muslimane. Nëse të dyja palët janë jomuslimane, atëherë Islami nuk përzihet në çështjet e tyre familjare, përveç në rastin kur ato kërkojnë ndihmën e autoriteteve muslimane dhe dakordohen që t'u përmbahen rregullativave të Ligjit islam.[29] Nëse që të dyja palët janë muslimane, atëherë ligji vlen për to, madje sikur t'u ishte drejtuar të dyjave prej tyre. Mirëpo, nëse njëra palë beson në Islam ndërsa tjetra jo, atëherë Islami pikësëpari rregullativat e tij ia drejton palës muslimane. Nëse pala muslimane i plotëson obligimet e veta islame ndaj asaj jomuslimanes, atëherë ajo (palë) në kthim duhet të jetë e autorizuar që t'i gëzojë të drejtat korresponduese. Për shembull, Islami e konsideron babain si përgjegjës, ndër të tjerat, për mirëmbajtjen e fëmijës, ndërsa fëmijën, në rrethana të caktuara, përgjegjës për mirëmbajtjen e prindit. Nëse babai është pala muslimane dhe i plotëson detyrat e tij fetare ndaj fëmijës, madje edhe nëse fëmija nuk është musliman, në atë rast atij duhet t'i jepet e drejta për mirëmbajtje nga fëmija e tij, nëse paraqitet nevoja për një

mirëmbajtje të tillë. Përgjegjësia e tij ndaj fëmijës duhet të shpaguhet me sigurimin se po ashtu edhe fëmija është përgjegjës për të. Kështu, sipas parimit të përgjithshëm të "reciprocitetit",[30] rregullat e Islamit zbatohen edhe për fëmijën, në qoftë se pretendimet e tij ndaj babait janë legjitime dhe të detyrueshme. Është mjaft e kuptueshme se çështje të tilla teknike-juridike do të paraqiteshin vetëm në rastin kur ekzistojnë konflikte, të cilat anëtarët e familjes nuk mund t'i zgjidhin privatisht. Meqë familja është grup parësor *par excellance*, dhe anëtarët e saj janë të nxitur që çështjet e tyre t'i drejtojnë në mënyrë sa më private, mund të paramendohet se kundërshtimet e tilla do të ishin të pakta. Megjithatë ato nuk mund të nxirren jashtë ligjit, prandaj çdo sistem i qëndrueshëm duhet të përgatitet që të merret me to, nëse ato paraqiten.

Prandaj, dallimi në religjion, qoftë ai edhe deri në shkallë të polarizimit, nuk ndikon në zbatimin e Ligjit islam përkitazi me kërkesat e ndërsjella të përfshira në marrëdhënien prind-fëmijë. Nga prindi musliman kërkohet që fëmijën e tij ta trajtojë në një mënyrë islame, edhe pse mund që fëmija mos ta ndajë besimin e prindit. Ngjashëm me këtë, fëmija musliman thirret që ndaj prindit jomusliman të sillet njësoj sikur ky të ishte musliman. Disa kërkesa të ndërsjella si dhe dashuria natyrore janë karakteristike për marrëdhënien prind-fëmijë. Islami njeh se ato duhet të mirëmbahen pa marrë parasysh dallimet religjioze të palëve përkatëse. I vetmi kusht për këtë është që ajo marrëdhënie të mos e pengojë plotësimin e detyrave të tjera nga pala muslimane, dhe që pala jomuslimane të mos jetë armik aktiv dhe i përbetuar i Islamit.[31]

I njëjti parim vlen edhe për marrëdhëniet e fituara, d.m.th., bashkëshortore, si ndërmjet burrit e gruas. Islami lejon martesat "ndërreligjioze". Një musliman mund të martojë një jomuslimane nga Ithtarët e Librit - hebrenjtë dhe të krishterët.[32] Ekziston dallim mendimesh për detajet e martesave të këtilla ndërreligjioze, që nuk mund t'i shqyrtojmë në këtë rast; mirëpo, për sa u përket të drejtave dhe përgjegjësive të gruas jomuslimane, dallimi i religjionit është i paqëndrueshëm, për aq sa zgjat martesa e tyre. Pozita e gruas jomuslimane është e njëjtë si ajo e kundërpalës së saj - burrit musliman.[33] Megjithatë, nëse gruaja jomuslimane ndodh që ta mbijetojë të shoqin e saj musliman, ajo nuk ka të drejtë të trashëgojë nga ai, njësoj siç nuk ka të drejtë ai të trashëgojë nga ajo. Do të ishte një diskriminim dhe

përdhunim i hapur religjioz mbi të drejtat e saj, po qe se rregulla e njëjtë nuk zbatohej edhe për të shoqin dhe atë në të njëjtën shkallë. Pasi që ligji zbatohet për të dy, çështja e diskriminimit seksual apo religjioz aspak nuk parashtrohet. Në të vërtetë, rregulla themelore e "trashëgimit" në Islam është se dallimi në religjion e ndalon të drejtën për të trashëguar. Sipas Islamit, nuk ekziston kurrfarë e drejtë e ndërsjellë për trashëgimi ndërmjet dy personave, po qe se që të dy nuk janë muslimanë. Kështu, një fëmijë musliman nuk mund të trashëgojë nga prindi i tij jomusliman, e as që mund të trashëgojë prindi musliman nga fëmija e tij jomusliman. Sidoqoftë, qëndron parimi se përderisa zgjat lidhja martesore, mbeten kërkesat e ndërsjella shoqëruese, pavarësisht nga dallimet religjioze ndërmjet burrit dhe gruas.[34]

E tërë çështja e martesës ndërreligjioze dhe e trashëgimisë do të rishqyrtohet në Kapitullin VII. Mirëpo, ajo që u tha deri më tani mund të mjaftojë për të treguar atë se njësia familjare në Islam nuk duhet gjithmonë të kuptohet si një njësi religjioze, dhe se feja Islame është ajo që i detyron dhe ua përcakton të drejtat dhe obligimet familjare edhe anëtarëve të familjes, të cilët nuk i përkasin besimeve të njëjta religjioze. Fakti se Islami e ka marrë këtë qëndrim, mund të na shpjerë në disa zbulime në vetë natyrën e Islamit si dhe në strukturën e tij familjare. Përse, në të vërtetë, Islami nuk insistoi në uniformitetin fetar si kusht për përmbushjen e plotë të kërkesave të ndërsjella në mes anëtarëve të familjes? Do të përpiqemi të japim ca shpjegime provuese.

Një kusht i tillë do të kërkonte, në mënyrë direkte apo indirekte, një detyrim religjioz, apo së paku ndonjë presion të detyrueshëm të çfarëdo lloji, kurse Islami nuk pajtohet as me këtë e as me çfarëdo gjë që shpie në këtë drejtim. Kur'ani me një ton mjaft bindës deklaron se nuk duhet pasur kurrfarë detyrimi (dhune) në fe; udha e drejtë është qartësuar nga e shtrembëruara. Akëcili që beson vetëm në All-llahun (xh.sh.) është mbështetur në përkrahjen më të fortë dhe më të pathyeshme.[35] Kjo deklaratë e lirisë së besimit dhe e ndërgjegjes, do ta bënte insistimin e Islamit për uniformitet fetar të anëtarëve të familjes një papajtueshmëri të brendshme apo një kundërthënie të dukshme, diçka që s'ka të ngjarë për muslimanët. Megjithatë, në mënyrë paradoksale, ky qëndrim mund të interpretohet si tregues edhe i dobësisë edhe i mirëbesimit. Si një shenjë e dobësisë, ai mund të sugjerojë se Islami nuk ishte

i aftë apo nuk kishte vullnet për t'i sfiduar në mënyrë të drejtpërdrejtë lidhjet familjare, duke insistuar për uniformitet fetar të farefisit apo të bashkëshortëve, sidomos nëse një uniformitet i tillë do të ishte i pavullnetshëm. Çfarëdo sfide ndaj këtyre lidhjeve do të kishte prodhuar mospërfillje apo ndërprerje të lidhjeve familjare, që përfundimisht do të ishte më tepër çintegruese se sa integruese. Si shenjë e mirëbesimit, ai mund të sugjerojë se Islami ishte aq i sigurt për fuqinë e vet si lidhje e qëndrueshme, saqë kurrfarë lidhjesh familjare nuk do ta sfidonin atë, dhe se do të mundej me mirëdashje t'i përfshijë dhe t'i përshtatë lidhjet e tilla pa kurrfarë frike.

Sidoqoftë, po ta lëmë anash paradoksin e dobësisë dhe të mirëbesimit, ka të ngjarë që uniformiteti fetar është marrë si i gatshëm dhe kurrfarë shmangie apo padi serioze nuk u paraqit për ta testuar fuqinë e kësaj rregulle. Po qe se paraqiten dallimet fetare, ato do të merren në shqyrtim. Kështu, feja nuk do të dukej se është e papërputhshme me besnikëritë themelore familjare apo e rrezikuar nga ato. Thënë më mirë, ajo mund të tërheqë përkrahje përmes ushqimit të besnikërive të tilla, deri në atë masë saqë ato nuk krijojnë ndjenja armiqësore ndaj fesë apo që nuk e pengojnë palën muslimane në plotësimin e obligimeve të veta në drejtimet e tjera.

Aq më tepër, Islami ndoshta e ka marrë këtë qëndrim për të sugjeruar se, edhe pse solidariteti familjar është vendimtar, ai nuk nënkupton, apo së paku nuk duhet të nënkuptojë, absorbimin e anëtarëve individualë nga kolektiviteti familjar. Personalitetit duhet t'i mundësohet një masë e caktuar e lirisë për t'u zhvilluar pranë kolektivitetit, në mënyrë që individualizmi mos të detyrohet të kredhet apo të korruptohet. Për t'iu shmangur apatisë, tjetërsimit dhe autoritarizmit, është e nevojshme që të zbulohen disa mekanizma integrues, me të cilët kolektiviteti dhe individi mund të bashkekzistojnë dhe ndërveprojnë për dobinë e tyre të ndërsjellë. Njëra nga mënyrat për sigurimin e vazhdimësisë së këtij lloji të ndërveprimit është që anëtarët e familjes, përkundër dallimeve të mundshme religjioze apo kognitive, të mirëmbajnë disa kërkesa të ndërsjella të të drejtave dhe të përgjegjësive. Nga ana tjetër, ndërgjegjja e individit nuk mund të kontrollohet plotësisht nga kolektiviteti. Me qëllim të përcaktimit të përafërt të zhvillimit të plotë të personalitetit deri në atë shkallë, në të cilën individi mund të bëjë dallimin në mes qëllimeve të ndërmjetme dhe të atyre përfundimtare, duhet të theksohen disa parime të pacenueshme. Njëri

nga parimet e tilla, në të cilin insiston Islami, është që ta mbajë individin drejtpërdrejt përgjegjës para Zotit, ta orientojë atë kah diçka që është përtej të menjëhershmes dhe shoqërores, t'i tregojë atij se si t'i pajtojë bindjet e tij vetjake me kërkesat shoqërore. Ky është ai lloj i personalitetit, i cili duket se është më i përafërti me personalitetin ideal të Islamit. Në shumë ajete Kur'ani e nxit (lexo - bind) individin që t'ia kthejë Zotit atë që është e Tij, ndërsa t'ia kthejë njeriut, farefisit apo të tjerëve, atë që është e tyre; të bëjë dallimin në mes shkallëve të ndryshme të përgjegjësisë dhe të besnikërisë. Ai, në realitet, thotë se përgjegjësia parësore e njeriut është ndaj Zotit, dhe se asnjë njeri, në analizën përfundimtare nuk jep llogari për ndonjë tjetër. Fakti që përgjegjësia e drejtpërdrejtë e individit është ndaj Zotit, në asnjë mënyrë nuk arsyeton, e as që kërkon, sjelljen e panjerëzishme ndaj shokëve të vetë apo heqjen dorë nga përgjegjësitë e tij ndaj farefisit të tij jomusliman. Përkundrazi, marrëdhënia e tij ndaj Zotit duhet të inkurajojë njerëzishmërinë dhe dashurinë përkundër dallimeve religjioze.[36]

Po ashtu, është e mundshme që Islami nuk ka insistuar në uniformitetin religjioz mes anëtarëve të familjes, duke e ditur se një uniformitet i tillë është vështirë i realizueshëm.[37] Kjo do të thotë se njerëzit duhet të shoqërorizohen dhe t'u përshtaten njëri-tjetrit përkundër dallimeve të tyre dhe se një hap efektiv drejt kësaj fillon në shtëpi.[38] Përveç kësaj, Islami ndoshta ka pasur për qëllim që përmes përvojës familjare të kultivojë disa parime të caktuara të marrëdhënieve njerëzore. Për shembull, lidhjet e natyrshme familjare mund të pasurohen nga religjioni, duke përfytyruar Zotin si një pjesë integrale e çfarëdo situate vepruese. Nëse paraqitet ndonjë mosmarrëveshje mbi çështjet fundamentale, atëherë le të jetë palë me përgjegjësi ajo, që nuk i cenon kërkesat e drejta të palëve të pafajshme. Është përgjegjësi e individit të besojë apo të mosbesojë në rrezikun e jetës së tij të ardhshme; por, meqë individi është një qenie shoqërore dhe meqë jeta shoqërore kërkon aq sa edhe shpërblen, disa kërkesa të ndërsjella duhet mirëmbajtur pavarësisht nga besimi apo mosbesimi i individit.[39]

Ë. Përjetësimi i familjes

Adoptimi, aleanca e ndërsjellë apo klientela, pajtimi personal apo mundësia për të hyrë në marrëdhënie seksuale, dhe e "drejta e zakonit" apo martesa për "provë" nuk e themelojnë familjen në Islam, edhe pse disa nga këto marrëdhënie e bënin këtë në

kohët paraislame, e disa nga to besa edhe sot e kësaj dite e krijojnë familjen në shoqëritë jomuslimane. Islami insiston që themelet e familjes të mbështeten mbi baza të shëndosha e të forta, të afta që të sigurojnë garanci për vazhdimësi, siguri dhe intimitet dhe të jenë, aq sa është e mundshme, "të natyrshme", reciprokisht detyruese dhe kënaqëse. Në pajtim me këtë, Islami njeh vetëm lidhjet e gjakut dhe ato martesore si baza të vërteta të familjes. Nuk ka kurrfarë marrëdhënie më të natyrshme se sa ajo e gjakut.[40] Ngjashëm me këtë, nuk ka shembull më të përkryer të marrëdhënieve seksuale se ato që bashkojnë kënaqësinë me ndërgjegjshmërinë.[41] Deri më tash, përvoja njerëzore ka treguar se kjo plotësisht mund të realizohet vetëm përmes mediumit institucional, respektivisht, marrëdhënieve me përgjegjësi dhe relativisht stabile; e ky është lloji i marrëdhënieve institucionale dhe të ndërgjegjshme seksuale, të cilat Islami i parashkruan si baza të shëndosha të strukturës familjare.

Fakti se Islami ka themeluar familjen mbi këto baza, nuk do të thotë se një njësi e dhënë konkrete familjare është e pazbërthyeshme. Ajo që duhet vazhduar është vetë "institucioni" i familjes, e jo domosdo struktura konkrete e akëcilit grup të veçantë familjar. Anëtarët afrohen dhe largohen, i ndërrojnë pozitat apo heqin dorë nga to tërësisht; mirëpo, nëse shoqëria dëshiron të vazhdojë, atëherë familja si institucion normativ duhet t'i mbijetojë luhatjet e tilla. Islami nuk ka insistuar në pazbërthyeshmërinë absolute të strukturës familjare. Me siguri do të ishte jopraktike të rekomandohet një pazbërthyeshmëri e tillë; e madje edhe aty ku është rekomanduar qartë, nuk është gjithmonë e arritshme, sigurisht për shkaqe përtej arsyes njerëzore. Sidoqoftë, kjo në asnjë mënyrë nuk e arsyeton dukurinë e shkëputjes së pafrenuar të familjes. (Shih Kapitullin VI).

Është e vërtetë se asnjë sistem nuk është plotësisht i përjetësuar dhe në tërësi i përmbushur nga çdokush që i takon atij. Nëse sistemi është përcaktuar ta ngrejë deri në maksimum mirëqenien e njeriut, siç është Islami,[42] sigurisht se do të ngurronte ta tjetërsonte njeriun duke u bërë i shurdhër për përvojën historike, ta injoronte realitetin njerëzor duke insistuar për të paarritshmen, apo t'i paqësonte teket e njeriut duke lejuar të ndaluarat. Në vend të kësaj, ai sistem do t'i konsiderojë disa parime si të pacenueshme, për disa të sigurojë një masë të modifikimit ndaj situatave të reja, ta lehtësojë arritjen e qëllimeve të dëshiruara pa absolutizimin e

domosdoshëm të mënyrave që përdoren për këtë, dhe të qëndrojë i gatshëm t'u bëjë ballë rasteve të ngutshme apo "devijante". Në Islam, lidhjet e gjakut si dhe ato martesore i materializojnë parimet e tilla të pacenueshme, mirëpo, këto parime nuk kërkojnë ndonjë ndjekje të pakushtëzuar të ndonjë njësie të dhënë konkrete familjare. Kërkesat familjare janë të pacenueshme përderisa njësia familjare mbetet e pacenuar, mirëpo njësia nuk vazhdon deri në pakufi. Nëse ndodh që ajo të shkëputet, atëherë në Islam ekzistojnë rregullativa që kanë të bëjnë me atë situatë të dhënë. Nëse thyerja ka të bëjë me vdekjen e një anëtari, atëherë zbatohen rregullat e trashëgimit, ndërsa edhe pozitat brendafamiljare duhet të modifikohen në përputhje me këtë situatë. Nëse shkaku është shkurorëzimi, braktisja ose mospajtueshmëria, duhet të ndiqen disa procedura me qëllim që të sigurohet drejtësia dhe barazia. Ajo që duhet theksuar është se vazhdimësia e institucionit të familjes nuk është identike me asnjë njësi konkrete familjare dhe as që varet nga përjetësimi i cilësdo njësi konkrete të saj. Anëtarët kanë të drejtë ta mirëmbajnë strukturën e tyre familjare të paprekur, mirëpo nuk janë të detyruar që këtë ta bëjnë deri në pakufi.[43]

Në kontekst të përjetësimit të strukturës familjare ka të bëjë edhe çështja e *mut'a* (apo "kënaqësi") martesës së përkohshme, e cila është praktikuar para Islamit dhe ka vazhduar të praktikohet për një kohë edhe pas paraqitjes së tij, derisa u ndalua së bashku me shumicën e llojeve të tjera të marrëdhënieve seksuale. Në periudhën e hershme, *mut'a* kontraktohej në baza të përkohshme dhe kishte ngjashmëri, si dhe dallime, me marrëveshjen e zakonshme të martesës. Islami vendosi rregullën se, që të jetë e vlefshme, martesa duhet të jetë e lirë nga çfarëdo kusht i përkohshmërisë apo i kufizimit lidhur me kohëzgjatjen e saj. Në të duhet hyrë me qëllim të mbajtjes së lidhjeve të saj, për një kohë sa më të gjatë që është e mundshme.[44] Mirëpo, në rendin social islam, kjo nuk kërkon patjetër pashkëputshmërinë absolute të martesës, për shkak se pashkëputshmëria kategorike nuk mund të jetë gjithmonë korrigjimi më i shëndoshë i shthurjes, papajtueshmërisë apo edhe i bashkimeve të stuhishme. Dhe është e qartë se qasja e Islamit nuk është shërimi i ekstremeve shoqërore me ekstreme të tjera. Kështu që, ai nuk i ka absolutizuar lidhjet individuale martesore, për shkak se kjo do të mund t'i shndërronte ato në simbole të pakuptimta apo në rituale të thjeshta; dhe as që e sanksionoi *mut'a* martesën. Megjithatë, duhet shënuar se disa degë të shkollës *Shi'ite* të mendimit thonë se *mut'a* martesa është e lejuar në Islam, siç ka qenë e lejuar edhe më parë, edhe pse ata këtë

lloj të martesës nuk e konsiderojnë as si të rekomandueshme e as si të popullarizuar. Argumentet dhe perspektivat kundërshtuese, rreth kësaj, do të merren në konsideratë në ca detaje në seksionin e ardhshëm.[45]

F. Bashkëjetesa me të robëruarat

Nga një sërë shembujsh paraislam të sjelljes seksuale, Islami i pranon vetëm martesën normale me marrëveshje dhe bashkëjetesën "si martesë". Çdo lidhje tjetër seksuale është plotësisht e ndaluar.[46] Fakti se Islami u paraqit në një mjedis që kishte shembuj të ndryshëm, më shumë apo më pak të toleruar, të sjelljes seksuale dhe, se pranë martesës së zakonshme, lejoi bashkëjetesën me robëreshat, ka qenë përgjegjës për disa vrojtime kontraverse. Disa herë deklarohet se, me një prapavijë të tillë të shumëllojshmërisë dhe të shthurjes seksuale, Islami nuk ka mundur të bëjë asgjë më tepër nga ajo që ka bërë dhe, sipas disa apologjetëve, ajo që ka bërë ka qenë më e mira për atë kohë, ndërsa sipas disa apologjetëve të tjerë, ajo ka qenë më e mira për atëherë dhe për çdoherë. Kritikë të tjerë thonë se Islami nuk ka pasur as interes social e as fuqi morale për të bërë ndërrime themelore në standardet e shkujdesura seksuale të asaj kohe. Ata zakonisht e ilustrojnë këtë pikë duke aluduar në atë që ai lejoi bashkëjetesën me robëreshat dhe poligjininë.[47] Këtë problem më tej do ta rishqyrtojmë në Kapitullin IV. Ndoshta do të na ndihmonte pak po qe se këtu do të ceknim disa fakte të rëndësishme dhe do të sugjeronim disa shpjegime.

Është e vërtetë se Islami i ndaloi të gjitha llojet e sjelljes seksuale përveç martesës dhe bashkëjetesës "si martesë". Njësoj e vërtetë është që edhe martesa e edhe bashkëjetesa me robëresha janë praktikuar para Islamit, dhe se, siç do të shihet, ato në Islam morën forma të reja, të cilat vështirë se mund të quhen si shthurje dhe shfrenueshmëri seksuale. Me siguri, asgjë nuk do të ishte më lehtë apo sakaq më e popullarizuar për të se sa përkrahja e pakushtëzuar e praktikimeve seksuale të asaj kohe. Në të vërtetë, Islami nuk e pranoi këtë drejtim. Po ashtu, nuk ka kurrfarë dëshmie se ai ka anuar kah ajo që të largohet nga një sferë e tillë e ndjeshme siç është seksi. Kur'ani, *hadithet* (traditat) e Pejgamberit (s.a.v.s.), dhe librat e ligjit, që të gjitha këto i qasen problemit të sjelljes seksuale në mënyrë aq ekstensive, saqë disa vrojtues kanë menduar se kjo është jashtë çdo mase.[48]

Cilido shqyrtim serioz i zakoneve seksuale në kohën e paraqitjes së Islamit, nuk ka mundur t'i ikë problemit të konkubinatit* dhe ndërlikimeve të tij me pasoja të shumta. Qasja e Islamit ndaj këtij problemi nuk ishte as në formë ndalimi të plotë e as në atë të miratimit të pakualifikuar. Ky drejtim me siguri ishte reflektim i konceptit të përgjithshëm të Islamit për devotshmërinë dhe vlerën njerëzore si dhe për dobishmërinë dhe gradualizmin. Për ta ilustruar këtë pikë nuk është i domosdoshëm rishqyrtimi i tërësishëm i qëndrimit të Islamit rreth detajeve të koklavitura të skllavërisë, një variant i së cilës është edhe bashkëjetesa e cekur. Mirëpo, është e nevojshme të ceken disa aspekte të këtij problemi.

Para shfaqjes së Islamit, ka pasur shumë burime robërish brenda dhe jashtë Arabisë. Mirëmbajtja e një furnizimi të vazhdueshëm e të mjaftueshëm robërish varej kryesisht nga luftërat. Fëmijët e lindur nga prindërit robër përbënin burimin e dytë kryesor të furnizimit. Si plotësim, individët e ndryshëm shndërroheshin në robër si dënim për krime të ndryshme apo për mospagesën e borxhit. Gordon shënon se në shumë shoqëri huamarrësi i falimentuar bëhej pronë për posedim apo shitje si rob nga huadhënësi i tij. Shumë shoqëri të hershme po ashtu lejonin që individi i lirë të shesë veten apo të tjerët nën juridiksionin e tij, si rob(ër). Nën këto kushte, dhe për shkak se skllavëria kuptohej si një lloj i punës së varur, ky institucion konsiderohej si thelbësor për ekonominë e atyre shoqërive, qoftë për ta plotësuar apo për ta zëvendësuar forcën ekzistuese punuese.[49] Prandaj, ishte plotësisht e logjikshme për një filozof si Aristoteli të pohojë se "skllavëria bazohet në natyrën, ndërsa disa raca janë të paracaktuara që të jenë të nënshtruara".[50]

Në Islam, të gjitha burimet e skllavërisë, përveç dy prej tyre, u shpallën si të paligjshme. Këto dy përjashtime ishin lindja nga prindërit skllevër dhe "lufta".

Për më tepër, u kryen disa ndryshime të tjera fundamentale, nga të cilët, me siguri më i rëndësishëm është rregulli se emancipimi (lexo: lirimi) i skllevërve u bë jo vetëm një akt i devotshmërisë, por po ashtu edhe një obligim fetaro-ligjor për të shpaguar disa kundërvajtje, për shembull, vrasja e gabuar e ndonjë njeriu. Prandaj, sipas rregullativave islame, skllavi nuk duhet shqetësuar, ngacmuar, poshtëruar apo

---

* *Konkubinat* - Martesë pa kurorë, bashkëjetesë e një burri me një grua (në rastin konkret edhe me më shumë gra) pa lidhur kurorë zyrtare. Gratë në fjalë quhen konkubina. Kjo çështje do të bëhet më e qartë me vazhdimin e diskutimit.

tejngarkuar me punë. Ai duhet trajtuar në mënyrë të sjellshme dhe të njerëzishme; të ushqehet dhe të vishet me të njëjtat gjëra si pronari i vet, të inkurajohet të fitojë lirinë e vet, si dhe të përkrahet nga fondet private dhe ato publike për t'i shtuar arritjet e tij.[51]

Prapëseprapë, duhet shënuar se çdo luftë nuk është bazë legjitime për sigurimin me robër, e as që çdo i zënë nuk është i paracaktuar që të jetë rob, siç ka qenë zakon më parë. Lufta duhet të jetë e justifikuar, mbrojtëse dhe të jetë e shpallur nga halifi, apo kryetari i shtetit, kundër armiqve të përbetuar. E dyta, nëse i burgosuri e ka pranuar Islamin para burgosjes së tij, ai nuk bëhet subjekt skllavërie, por mbetet i lirë. E treta, madje edhe nëse i burgosuri është zënë në luftë legjitime dhe nuk e ka pranuar Islamin, muslimanët mund t'ia dhurojnë atij lirinë me apo pa shpagim. Në të vërtetë, kontributi në lirimin e robit vlerësohet si një akt i lartë meritor. Këto rregulla zbatohen njëlloj si për robërit ashtu edhe për robëreshat. Mirëpo, robëresha ka edhe një mundësi tjetër për liri nëse bashkëjeton me zotërinë e saj.[52] Kjo është një çështje që drejtpërdrejtë ka të bëjë me familjen dhe moralin seksual dhe që ka shpënë drejt disa vrojtimeve kundërshtuese.[53]

Detajet rreth kësaj janë komplekse dhe ngjallin kureshtjen, mirëpo problemi i përgjithshëm mund të shqyrtohet shkurtas. Edhe pse Islami lejon bashkëjetesën ndërmjet pronarëve dhe robëreshave, nëse një pronar dëshiron të martohet me robëreshën e vet, ai së pari duhet ta lirojë atë, e tek pastaj të kryejë martesën. Kjo vlen njësoj edhe për gruan e lirë dhe robin e saj. Mirëpo, po qe se zotëriu nuk dëshiron të martohet me të si me një grua të lirë, ai mund të bashkëjetojë me të, por me disa pasoja të rëndësishme. Një bashkëjetesë e tillë nuk konsiderohet si e preferueshme në rrethana të zakonshme. Sipas Islamit, zgjedhja e preferueshme për një musliman është që të martohet me një grua të lirë dhe besimtare. Nëse paraqitet nevoja, ai mund të marrë deri më katër gra. Mirëpo, nëse është tepër i varfër për t'u martuar, apo po qe se ka frikë se do t'u bëjë padrejtësi grave të lira të tij (nëse ato janë më tepër se një), ai mund t'i drejtohet njërës nga tri alternativat sipas këtij rendi të pëlqyer: mund të ushtrojë fuqinë e vullnetit dhe të përmbahet përkohësisht; mund të martohet me një robëreshë; apo mund të bashkëjetojë me robëreshën e vet. Parimi fetaro-moral përtej këtyre rregullave është shprehur në Kur'an:

"Në qoftë se frikësoheni se nuk do të jeni të drejtë ndaj bonjakeve, atëherë martohuni me ato gra që ju pëlqejnë; me dy, tri e me katër. E nëse i frikësoheni padrejtësisë (ndaj tyre), atëherë vetëm me një ose (martohuni) me ato që i keni nën pushtetin tuaj (robëreshat). Ky (përkufizim) është më afër që të mos gaboni." (Kur'ani, 4:3) (nënvizimi është plotësues).

"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). 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 jepuni kurorën në mënyrë të drejtë, (zgjidhni) të ndershme e jo prostitute të hapta apo të fshehta." (Kur'ani, 4:25)

"Dhe martoni të pamartuarat (të pamartuarit) edhe robërit e robëreshat tuaja që janë të ndershëm e të ndershme. Nëse janë të varfër, All-llahu i begaton nga mirësitë e Tij, All-llahu është bujar i madh, i gjithdijshëm. E ata që nuk kanë mundësi martese, le të përmbahen derisa All-llahu t'i begatojë me të mirat e veta. E ata që i keni në pronësinë tuaj dhe kërkojnë prej jush t'i lironi në bazë të kompensimit, atëherë ua bëni këtë të mundshme me marrëveshje, nëse e dini se janë të besueshëm dhe jepuni nga pasuria që ua ka dhënë All-llahu juve. Mos i detyroni robëreshat tuaja të bëjnë amoralitet, e për shkak të ndonjë fitimi të kësaj bote, derisa ato dëshirojnë të jenë të pastra. E kush i detyron me dhunë ta bëjnë atë, All-llahu i fal ato pas atij detyrimi. All-llahu fal dhe është mëshirues." (Kur'ani, 24:32-33) (nënvizimi është plotësues).[54]

Për dallim nga martesa, nuk ka kurrfarë kufiri ligjor përkitazi me numrin e robëreshave, me të cilat pronari mund të bashkëjetojë. Mirëpo, si edhe në martesë, nuk lejohet që ai të bashkëjetojë me robëresha tanimë të martuara; apo dy ose më tepër që janë motra, apo që janë në aso lidhje me njëra-tjetrën, që martesa me to do të ishte e ndaluar për të nëse ato ishin të lira; apo me idhujtare; dhe as që është e lejuar që ai të bashkëjetojë me një robëreshë sapo të fituar, para se të kalojë afati i nevojshëm për të përcaktuar se a është ajo shtatzënë. Bashkëjetesa është e lejuar vetëm me robëresha muslimane, të krishtere apo hebreje, njësoj siç është e lejuar edhe martesa e rregullt. Sidoqoftë, pa marrë parasysh se a bashkëjeton pronari me robëreshat e veta, ai nuk guxon t'i detyrojë ato të kenë marrëdhënie me njerëz të tjerë apo ta pengojë kërkesën e tyre për t'u liruar.[55]

Në udhëzimet e Islamit, bashkëjetesa nuk është privilegj i prerë i pronarit, i lirë për t'i eksploatuar robëreshat e veta. Thënë më mirë, ajo është paraparë që të jetë një marrëdhënie e ndërgjegjshme dhe me plot përgjegjësi e me rrjedhime tejet

kuptimplota dhe të gjera. Ajo nuk është thjesht një ndjekje seksuale, e as që seksi në këtë rast është i privuar nga ngatërresat shpirtërore. Siç ka thënë Levy, me kusht që të jetë arritur në mënyrë legjitime, "kënaqja e instinktit seksual inkurajohet dhe mund të përmendet në lutje apo në falënderime bashkë me bekimet e tjera". Sidoqoftë, nëse bashkëjetesa rezulton me lindje të fëmijës, qoftë djalë apo vajzë, pronari është urdhëruar që atë ta njohë si fëmijë të tij legjitim. Kur njëherë më vendoset legjitimiteti, fëmija konsiderohet si i lindur i lirë dhe nuk mund të bëhet subjekt skllavërie. E njëjta gjë vlen edhe për të gjithë fëmijët e lindur më vonë të të njëjtit çift. Një njohje është e mjaftueshme për të vendosur dëshminë se pronari ka zgjedhur të bashkëjetojë me nënën e fëmijës. Nëse kjo vendoset, të gjithë fëmijët e lindur paskëtaj janë të lindur të lirë dhe zënë të njëjtat pozita, si ato të fëmijëve të prindërve të lirë. Më tej, është kundërligjore të shitet një robëreshë shtatzënë apo të pranohet dëmshpërblim për lirimin e saj. Ajo mund të lirohet apo të mbetet në një pozitë të ndërmjeme, ndërmjet skllavërisë dhe lirisë, deri në vdekjen e zotërisë, me ç'rast ajo pakushtimisht bëhet e lirë. Bashkëjetesa në këto rrethana mund të shërbejë si një mënyrë plotësuese për çlirim, një hap drejt reduktimit gradual të burimeve mbarështruese të skllavërisë.[56]

Përkitazi me robëreshën, e cila ka lindur fëmijë përmes bashkëjetesës, pasojat janë të rëndësishme. I përkujtuar për faktin se lirimi i robit është virtyt fetar, një virtyt që shpërblehet dyfish nëse emancipuesi (liruesi) martohet me robëreshën e vet të liruar, dhe duke pasur parasysh se ç'mund të simbolizojë lindja e fëmijës, pronari mund të motivohet që ta lirojë robëreshën para se ta lindë, gjatë shtatzënësisë, apo pas lindjes së fëmijës. Pa marrë parasysh se a e liron ai robëreshën apo jo, ajo më nuk mund të klasifikohet në mënyrë ligjore si robëreshë. Ajo fiton statusin e veçantë të "nënës së fëmijës" (*Ummu weled*). Kjo do të thotë se autoriteti i zotëriut mbi të është i kufizuar saqë ai nuk mund as ta shesë atë, as t'ia japë dikujt, e as të bëjë diçka që do ta pengonte lirimin e saj përfundimtar. Nëse zotëriu vdes para se ta lirojë robëreshën vullnetarisht, ajo, pas vdekjes së tij, pakushtimisht bëhet e lirë dhe fiton statusin e gruas plotësisht të lirë.[57]

Këto janë disa nga implikimet fetaro-sociale dhe ligjore të bashkëjetesës. Rregullat islame në këtë drejtim u janë nënshtruar shpjegimeve kontraverse. Për shembull, Jeffery ka shënuar se, "Disa fragmente në Kur'an u lejojnë burrave *liri seksuale* me

konkubinat e tyre skllave... Nuk ka kufizim për numrin e konkubinave që mund t'i ketë një burrë... Fëmijët e lindur të tij nga konkubinat, nëse ai i pranon, e kanë të njëjtin status si ato të lindur nga *gratë ligjore* të tij".[58] Një autor tjetër po ashtu ka shënuar se robëreshat e muslimanit "i janë të lejuara atij pa kufizim (Kur'an, 70:29)".[59] Sipas autorit të njëjtë, ky është "njëri nga kompromiset e parë, me të cilët Profeti e përshtati sistemin e tij ndaj sjelljeve dhe dëshirave të atyre rreth tij. Kjo leje, natyrisht, e ushqeu shtytjen e fuqishme për ithtarët e tij që t'i luftojnë luftërat për Islamin, pasi që gratë e zëna rob në betejat do të bëheshin konkubina të ligjshme të robëruesve të tyre."[60]

Përfundimet e tilla, shtrojnë më tepër pyetje se sa që japin përgjigje: Përse arabët duhej ta pritnin Islamin për t'ua lejuar atyre ato gjëra, të cilat ishin duke i bërë gjatë gjithë kohës, por dukshëm më lehtë dhe me më pak përgjegjësi? Në qoftë se Islami ishte i prirur ta lejojë këtë lloj shthurjeje seksuale, përse atëherë ai i ndaloi të gjitha marrëdhëniet seksuale, përveç në martesë dhe në bashkëjetesën "si martesë", përcaktoi dënime për kundërvajtjet seksuale aq të ashpra sa edhe gurëzimin deri në vdekje, e përkufizoi bashkëjetesën me aq shumë rregullativa, dhe përgjithësisht e rekomandoi, e në disa raste edhe urdhëroi për lirimin e skllevërve?

Nëse e shikojmë problemin nga një perspektivë tjetër, duhet të na vijë ndër mend se bashkëjetesa frytdhënëse është paramenduar si një kalim i pakthyeshëm drejt lirisë së përgjithshme për robëreshën, si edhe për të gjithë pasardhësit e saj, dhe se një drejtim i këtillë patjetër do ta reduktonte, deri në një shkallë të konsiderueshme, njërin nga burimet themelore të skllavërisë - lindjen nga prindërit skllevër. Po ashtu është sugjeruar se, me anën e kësaj, Islami i ka ridrejtuar nevojat seksuale të njeriut drejt qëllimeve morale dhe njerëzore.Duke pasur parasysh nxitjet e fuqishme seksuale në një hapësirë të botës, e cila, sipas fjalëve të Patait, "gjithmonë ka qenë me një seksualitet të lartë dhe të zjarrtë", Islami e ka inkurajuar bashkëjetesën me robëreshat si një rrugëdalje tjetër drejt lirimit për to dhe fëmijët e tyre. Kjo veçanërisht mund të jetë e rëndësishme, nëse merret parasysh se pasardhësit e robëreshave shpesh ishin fëmijë të pronarëve të pasur, të cilët mbanin robër për punët shtëpiake. Më tutje, po ashtu u sugjerua se, me qëllim të shpejtimit të çështjes së lirimit, Islami nuk e kufizoi numrin e robëreshave, me të cilat mund të

bashkëjetonte zotëria, për shkak se sa më i madh që të ishte numri, aq më afër lirisë vinin ato.[61]

Në rastin më të keq, pikëpamjet e tilla mund të karakterizohen si racionalizime të kohës (të mëvonshme), apo mbrojtje të tendosura; në atë më të mirin, ato mund të shikohen si një projektim idealist apo teoretik i frymës së religjionit në historinë njerëzore. Se, në të vërtetë, a i respektonin muslimanët për së afërmi këto rregullativa, apo, a ishin plotësisht të aftë për përmbushjen e plotë të këtij interpretimi të fesë së tyre, është një çështje empirike, edhe pse këtu nuk mund të vendoset përfundimisht për këtë. Megjithatë, është e pabazë të supozohet se shpërdorimet, përdhunimet dhe eksploatimet ishin të panjohura apo të rralla ndër muslimanët. Po ashtu është njësoj e pabazuar që kategorikisht të supozohet se shpërdorimi ishte rregull, se përdhunimi i normave ishte praktikë e zakonshme, apo se eksploatimi bëhej i papenguar. Përkundër raporteve të shumta për korrupsionin moral, për rolin e robëreshave në jetën familjare dhe publike dhe botës së haremit, të përmbushur me mistere dhe intriga,[62] duhet pasur një tejtendosje të imagjinatës për të besuar se robëreshat ishin të bollshme dhe se mund të siguroheshin lehtë (gati si artikujt e supermarketeve moderne) dhe se njëmend çdo person kishte apo mund të siguronte robëresha apo të mirëmbante harem prej tyre. Faktorët demografikë, ekonomikë dhe socialë do t'i quanin këto të dhëna si mjaft të dyshimta. Fryma luftarake dhe zelli misionar i muslimanëve të hershëm, interesimi intelektual dhe punët shkencore të trashëgimtarëve të tyre, konfliktet politike të fraksioneve të ndryshme dhe paraqitja e nacionalizmit apo provincionalizmit rajonal, përkrahja dhe garimi i shtuar në mes juristëve, burokratëve, këshilltarëve gjyqësorë, poetëve etj.,[63] - të gjitha këto e bëjnë pothuajse të papërfytyrueshme atë se një shoqëri, aq ambicioze dhe energjike në dekadat e saja të hershme, me siguri e begatshme, por edhe e tejzgjeruar dhe dukshëm e çrregulluar në vitet e mëvonshme, të ketë mundur t'ia lejojë vetes në një shkallë të lartë jetën e shthurur dhe indolente, të cilës i referohen këto të dhëna. Një analogji mund të jetë sugjeruese në këtë drejtim: Stili i jetës, i propaganduar dhe i mësuar nga *Playboy* dhe mediumet e tjera sensacionale, apo përshkrimet fyese në publikimet moralisto-evangjeliste, nuk janë të dhëna të vërteta për rrymat apo rrjedhat kryesore të shoqërisë bashkëkohore amerikane, mirëpo as që janë krejtësisht të pabaza. Thënë më mirë, ato duhet të pranohen me një arsye kritike dhe skeptike.

Sidoqoftë, rregullat islame të bashkëjetesës mund të interpretohen si pasqyrë e konceptit të përgjithshëm të Islamit për shtresimin dhe integrimin shoqëror. Ekzistojnë tregues të fuqishëm se bashkëjetesa në mënyrë të hapur, si dhe të fshehtë, kontribuoi për barazinë sociale dhe për solidaritetin ndërracial. Nga fundi i shekullit të nëntë, ideali paraislam i prejardhjes thuajse krejtësisht u zhduk, ndërsa u fitua beteja për njëfarë barazie praktike. Në këtë kontekst, është i rëndësishëm fakti se të gjithë halifët e dinastisë abaside, me përjashtim të tre të parëve, ishin bij të robëreshave turke, greke e madje edhe zezake.[64] Mirëpo, pa marrë parasysh se a i dha Islami një shtytje të re institucionit të skllavërisë siç mendojnë disa vëzhgues, apo kishte për qëllim që gradualisht t'i shterojë burimet e tij, siç e shohin të tjerët, dhe pa marrë parasysh se a e pranoi Muhammedi (s.a.v.s.) skllavërinë si një pjesë integrale të sistemit social apo anonte ta eliminojë atë, është fakt se Islami aspak nuk e bëri çështjen e eliminimit të skllavërisë më të vështirë se që ishte, apo më të arritshme se që është sot. Përkundrazi, është e qartë se ai paraqiti masa të pashembullta, pozitive dhe parandaluese, të drejtpërdrejta dhe të tërthorta, për ta lehtësuar lirimin e robërve. Dhe përkundër shpërdorimeve dhe përdhunimeve që me siguri janë paraqitur, kritikët bashkëkohorë, siç është Gordon, kanë vërejtur se skllavëria në vendet muslimane:

> gjithmonë ka qenë më e ndryshme nga ajo që ka ekzistuar në Romë dhe në dy Amerikat... Grupet e skllevërve për punë... thuajse kanë qenë të panjohur në botën islame. Shumica e skllevërve punësoheshin nëpër familje pasanikësh për shërbim shtëpiak, dhe janë trajtuar në mënyrë të sjellshme në përputhje me urdhëresat e Kur'anit. Institucioni i vetëm i vështirë ishte ai i evnukëve, që përfshinte tredhjen. Robëreshat nëpër hareme bëheshin konkubina të zotërinjve, apo madje edhe gra legjitime të tyre. Robërit e liruar të çfarëdo origjine qofshin, sakaq absorboheshin si pjesëtarë të barabartë të bashkësisë, ndërsa të shumtë ishin edhe shembujt e robërve apo të ish-robërve që kishin arritur në pozita të larta.[65]

III MARTESA NË ISLAM

A. Kontrollimi i sjelljes seksuale

B. Qëndrimi i Islamit ndaj martesës

C. Qëllimet e martesës

Ç. Martesa: Kungim apo Kontratë?

D. Kushtet e martesës

DH. Prika (Mehri), dhurata martesore

E. Tutoria e martesës

Ë. Martesa e të miturve

F. Detyrimi krahas lirisë për martesë

G. Zgjedhja e bashkëshort(es)it: Barazia (Kefa'eh) në martesë

III MARTESA NË ISLAM

Bazat e familjes në Islam janë lidhjet e gjakut dhe marrëveshjet martesore, pak a shumë të përcaktuara me përpikëri. Përtej konceptimeve të këtilla shtrihet llojllojshmëria e shoqërisë paraislame arabe, në të cilën është praktikuar pothuajse çdo formë e marrëdhënieve martesore dhe të atyre seksuale që mund të imagjinohej. Ardhja e Islamit, siç e pamë më, solli kufizimin e lidhjeve të lejuara seksuale në ato martesore dhe bashkëjetesën si-martesore. Megjithatë, kufizimi në asnjë mënyrë nuk u interpretua dhe përmbush aq thjeshtë; nga ai rrodhën shembuj dhe parime komplekse, të cilat vazhdojnë të jenë tema diskutimesh në shoqëritë islame.

A. Kontrollimi i sjelljes seksuale

Sjellja njerëzore gjithmonë u është nënshtruar rregullave, për shkak se, përndryshe, jeta shoqërore do të ishte e papërfytyrueshme. Për këtë gjë Hobhouse thotë: "Në asnjë pjesë të botës, dhe në asnjë periudhë kohore, nuk e gjejmë sjelljen njerëzore në liri të pasanksionuar me ligj".[1] Kjo veçanërisht vlen për sjelljen seksuale, pasi që "seksi është në gjendje t'i nxisë njerëzit, të pakujdesshëm për pasojat derisa janë nën magjinë e tij, drejt një sjelljeje, e cila mund t'i rrezikojë apo t'i përçajë marrëdhëniet e bashkëpunimit mbi të cilat bazohet jeta sociale".[2] Dihet se seksi, më tepër se çdo nxitje tjetër, është në gjendje për t'u devijuar në forma zëvendësuese të poshtërimit apo të fisnikërimit. Aq më tepër, hulumtimet dhe dëshmitë moderne klinike tregojnë qartë se privimi i tepërt seksual rezulton me pazotësi (mospërshtatje) të personalitetit, që i pengon marrëdhëniet e kënaqshme dhe që e rrezikon shëndetin mental dhe efektshmërinë e shoqërisë.[3]

Ajo që kuptohet nga dëshmitë klinike përkrahet edhe nga dëshmitë historike. Për shembull, pikëpamja e disfavorshme ndaj seksit në mesin e të krishterëve të hershëm ishte forca themelore në zhvillimin e një sistemi kompleks të besimeve demonologjike rreth dashurisë trupore. Është shënuar se shenjtorë "të panumërt" kanë qenë të bindur se janë joshur natën nga "demone femërore argëtuese dhe epshore, të cilat i kanë munduar (ata)". Murgesha të shumta dhe gra të tjera krishtere kanë pohuar se gjatë netëve kanë qenë të vizituara nga një demon mashkull, njësoj joshës dhe tërheqës, një engjëll i rënë, i cili ka pasur marrëdhënie seksuale me to. Papa Innocenti VIII, Papa Benedikt XIV, Sh. Augustini dhe Sh. Thoma, ndër liderët e tjerë religjiozë, e kanë pranuar si të dhënë ekzistimin e

demonëve meshkuj dhe femra. Ata me këtë çështje merreshin aq seriozisht sa edhe gjerësisht.[4]

Muslimanët e shekujve të hershëm besonin se privimi seksual shpinte drejt turbullirave mentale dhe fizike deri në kufi të çmendurisë. Një vrojtues shënon se një grup njerëzish kishte vendosur të abstenojë për arsye asketike, por së shpejti në ta u zhvilluan abnormalitete fizike dhe mentale, e sidomos depresioni dhe lodhja. Në një masë të madhe besohej se privimi seksual ishte në kundërshtim me ruajtjen e llojit njerëzor, i dëmshëm për shëndetin dhe shkatërrues i integritetit moral. Prandaj, ishte në interes të individit dhe të shoqërisë që marrëdhëniet seksuale të sanksionohen dhe të rregullohen, por jo edhe të dënohen dhe të injorohen.[5] Kjo me siguri do të ishte e rëndësishme po qe se e pranonim karakterizimin e Patait për Lindjen e Mesme si një hapësirë e seksualitetit të zjarrtë.[6]

Kështu, seksi është vendimtar për mbijetesën e shoqërisë dhe për zhvillimin e personalitetit. Ai "në mënyrë intime është i lidhur ngushtë me kënaqësitë psikologjike: nevoja për siguri, ndjenjat e vlerës personale, ndjenjat e fuqisë dhe vetëbesimi për të qenit i dashur dhe dashurues".[7] Seksi është aq vendimtar dhe kritik, saqë asnjë sistem shoqëror nuk mund ta lejojë veten që ta injorojë atë apo të jetë indiferent ndaj pasojave të tij. Drita, në të cilën një religjion e sheh seksin është me siguri treguesi më i mirë për atë religjion sa i përket njeriut, shoqërisë dhe universit. Duket pothuajse krejtësisht aksiomatike se një sistem religjioz, i cili e zhvleftëson seksin, do të ishte në tërësi i botës tjetër, fillimisht do ta dekurajonte martesën, por, edhe po qe se vinte deri tek ajo, do ta mbronte pazbërthyeshmërinë e saj, do ta nënvleftësonte jetën familjare dhe do t'i përshkruante gratë si seks simbole të përbuzura.[8] Si kundërshtim i kësaj, një sistem, i cili e tejçmon seksin, nuk do të ishte hiç më pak i dëmshëm për stabilitetin e shoqërisë.

B. Qëndrimi i Islamit ndaj martesës

Për dallim nga doktrina e esenëve hebrenj dhe asketëve të hershëm të krishterë, por në përputhje me pjesën kryesore të traditave hebreje dhe të tjera njerëzore, Islami e njeh vlerën e seksit dhe e përkrah martesën. Ai fuqishëm e dekurajon beqarinë, madje qoftë ajo edhe për arsye asketike. Mënyra normale, e natyrshme e sjelljes për një musliman, është që ai të themelojë një familje bashkëshortore të lindjes. Kjo është praktikë e përbashkët e njerëzve të zakonshëm, udhëheqësve

shpirtërorë e madje edhe e pejgamberëve. Lidhur me këtë, ekzistojnë shumë ajete në Kur'an dhe thënie të Pejgamberit (s.a.v.s.), të cilat shkojnë aq larg duke thënë se kur një musliman martohet, atëherë ai e përsos gjysmën e fesë së vet, prandaj le të jetë i vetëdijshëm për Zotin për sa i përket gjysmës tjetër.[9]

Juristët muslimanë, të cilët e kanë interpretuar Kur'anin, thonë se martesa është obligim fetar dhe si rrjedhim i kësaj është një mbrojtës i moralit si edhe domosdoshmëri shoqërore. Si detyrë fetare, ajo duhet të plotësohet; mirëpo si edhe të gjitha detyrat tjera në Islam, ajo u parashkruhet vetëm atyre, të cilët janë të aftë që të ballafaqohen me përgjegjësitë, të cilat ajo i sjell me vete. Mendimi mbizotërues ndër juristët është se, edhe pse martesa është një domosdoshmëri shoqërore, ajo nuk është *absolutisht* e domosdoshme për *çdo* individ. Kështu, ata kanë shtjelluar një tipologji të papërpunuar për klasifikimin e individëve, përkitazi me gatishmërinë e tyre për martesë nga këndvështrimi i fesë. E para, disa individë janë të shqetësuar se abstenimi do të mund t'i shpiente ata rrugës së gabuar. Për këta, martesa është obligim fetar, për shkak se ata duhet të ruhen nga seksualiteti i paligjshëm, ndërsa martesa është mekanizëm natyror për një mbrojtje të tillë të moralit. E dyta, disa individë janë të aftë dhe kanë dëshirë për seks, por nuk janë aq të shqetësuar për teprimin; ata nuk parandiejnë kurrfarë joshje të papërballueshme apo mungesë të vetëkontrollit. Për këta, martesa është më e preferueshme se abstenimi, e madje edhe se devotshmëria e tepruar, e cila kryhet vullnetarisht për ta ngritur gjendjen shpirtërore dhe morale të një personi. E treta, ka edhe individë të tillë, të cilëve u mungon potenca, për shkaqe të ndryshme. Në këtë rast, nga disa juristë martesa ende konsiderohet si më e preferueshme se abstenimi, ndërsa nga të tjerët argumentojnë se abstenimi është më i preferueshëm, për shkak se martesa nën këto kushte do ta humbte qëllimin e saj dhe do t'i privonte partnerët nga mbrojtja morale që u nevojitet, dhe nga kënaqja, të cilën e meritojnë.[10]

Edhe pse Islami e ka përkrahur martesën dhe ka ndërmarrë masa të ndryshme për ta rregulluar funksionimin e saj, ai siç duket e ka kuptuar se martesa nuk është një zotim i lehtë. Një person, para se ta marrë bashkëshorten, duhet të jetë mjaft i sigurt për aftësinë e tij që të ballafaqohet me përgjegjësitë e martesës. Është e vërtetë se në Islam varfëria nuk është pengesë për martesë të suksesshme; All-llahu (xh.sh.) ka marrë mbi vete, siç thekson Kur'ani, të sigurojë çdo krijesë të gjallë, ndërsa Ai

mundet, e këtë edhe e ka premtuar, që t'i pasurojë bashkëshortët e varfër nga shpërblimi i Tij. Mirëpo, njëkohësisht, Islami njeh se ndoshta nuk do të jetë gjithmonë e mundshme për akëcilin që të ketë në disponim mjetet për martesë. Mund të paraqiten pengesa dhe probleme të llojeve të ndryshme. Mirëpo, përgjigjja e Islamit ndaj kësaj nuk është në drejtim të beqarisë, shthurjes apo edhe neverisë së plotë ndaj martesës dhe ndaj seksit. Në vend të kësaj, ai përcakton disa masa të veçanta, kohëzgjatja e të cilave mbështetet në vetëdisiplinën dhe abstenimin e përkohshëm, me shpresë se ndihma e premtuar e All-llahut (xh.sh.) do të vijë së shpejti. Pejgamberi (s.a.v.s.) ka bërë me dije se secili që mund të martohet, duhet ta bëjë këtë, mirëpo ai që nuk mundet, duhet të praktikojë agjërimin vullnetar, që i ndihmon atij ta ruajë integritetin e vet moral dhe të marrë përsipër zotërimin mbi dëshirat e veta. Ngatërrimi i drejtpërdrejt i gjithë kësaj është me siguri se as seksi e as martesa nuk mund të largohen lehtë e as të merren joseriozisht.[11]

Siç mund të pritej, kjo doktrinë nuk ka qenë gjithmonë e përjetësuar apo e përmbushur me të gjitha segmentet e shoqërisë muslimane. Ka pasur disa *Sufi* mistikë, të cilët kanë abstenuar nga martesa dhe i kanë shikuar përgjegjësitë familjare si të papërputhshme me aspiratat e tyre personale. Paraqitja e individëve të këtillë dhe qarkullimi i besimeve të tyre, mund të jetë më tepër tregues i mirë për tendosjen sociale se sa për pëlqimin personal nga ana e tyre apo të papërputhshmërisë së jetës familjare dhe të ambicieve shpirtërore. Siç duket, kjo ka pasur të bëjë më shumë me natyrën e protestës dhe të tërheqjes personale se sa me papërputhshmërinë apo mangësinë e doktrinës së mirëfilltë për martesën. Lëvizjet ekstreme që kanë përkrahur abstenimin nga martesa dhe tërheqjen nga jeta shoqërore me siguri janë paraqitur si reagim ndaj divergjencës politike dhe ndaj shthurjes morale që ngjau në shoqërinë muslimane, duke e prekur veçanërisht strukturën e saj pushtetmbajtëse.[12] Disa herë besohet se lëvizja e përgjithshme *Sufiste* është inkurajuar pikërisht nga personalitetet e përbotshëm nga struktura pushtetmbajtëse.[13] Ky paradoks i dukshëm pjesërisht shpjegohet me faktin se për udhëheqjen e asaj kohe ka qenë në interes që ta largojë vëmendjen e njerëzve të zakonshëm nga interesat politike dhe çështjet e përbotshme në përgjithësi, në mënyrë që opozita dhe rivalët të reduktohen deri në minimum. "Asketizmi" dhe shoqëruesit e tij, konsideroheshin si mjete "të arsyeshme" drejt këtij përfundimi. Mirëpo, ekziston edhe një teori tjetër, sipas së cilës autoritetet politike e kundërshtonin *Sufizmin* ekstrem, madje deri në atë

shkallë të persekutimit të përkrahësve të tij, për shkak se ata shkaktonin çrregullime publike dhe propagandonin një botëkuptim, i cili po qe se përkrahej nga masat e gjera, do ta përçante jetën shoqërore.[14] Që të dyja teoritë kanë elemente vlefshmërie, mirëpo asnjëra nga ato në veçanti nuk duket përkatëse për t'i shpjeguar faktet. Ka të ngjarë që autoritetet politike në disa raste i kanë toleruar, e madje edhe inkurajuar, në mënyrë implicite apo eksplicite, asketët *Sufi,* të cilët janë konsideruar si të parrezikshëm, si pacifistë të botës tjetër. Në kushte të tjera, kur disa nga këta *Sufi* shkuan deri në ekstrem dhe bënë disa shpallje që u konsideruan si heretike, autoritetet politike ndërmorën masa për ta mbrojtur vetveten si dhe për ta mirëmbajtur rendin. Në cilindo rast, këta *Sufi* ishin në pakicë, dhe nuk ishin që të gjithë të llojit pacifist, e as që kishin të bëjnë të gjitha ndikimet mbi *Sufizmin* me brendësinë e Islamit.[15]

C. Qëllimet e martesës

Theksi i fuqishëm, të cilin Islami e ka vënë mbi martesën mund të shihet më qartë në kontekstin e qëllimeve, të cilave u shërben martesa. Në përputhje me sistemet e tjera, Islami e favorizon martesën si mjet për kënaqësi emocionale dhe seksuale; si një mekanizëm për uljen e tensionit, për lindje legjitime dhe për vend në shoqëri; si një qasje për aleanca brendafamiljare dhe solidaritet grupor. Mirëpo, siç duket ekziston një dallim në shkallë, së paku, se theksi relativisht i madh i Islamit mbi këto qëllime e ka shtuar në një shkallë korresponduese vlerën e vënë mbi martesën. Rëndësia shoqërore e këtij dallimi në theks është se martesa kontraktohej derisa bashkëshortët përkatës ishin ende relativisht të rinj, dhe se ka qenë më e zakonshme ndër muslimanët se sa ndër të tjerët. Pasardhësit në dukje ishin shumë të dëshirueshëm dhe pranoheshin me entuziazëm. Është e vërtetë se shumica nga këto praktikime shkojnë prapa deri në kohët paraislame, kur burrat arabë preferonin të martohen me virgjëresha të reja dhe të synojnë martesën jashtë grupit të tyre të drejtpërdrejtë të farefisnisë, duke besuar se kjo ndihmon që pasardhësit të jenë më të shumtë dhe më të shëndoshë. Një praktikë e tillë vazhdoi në Islam dhe u lejua nga Pejgamberi (s.a.v.s.).[16]

Ajo që me siguri është më karakteristike për qëndrimin e Islamit është se martesa, larg këtyre funksioneve e madje ndoshta edhe për shkak të tyre, në rend të parë është shikuar si një akt devotshmërie. Kontrolli seksual mund të jetë një triumf

moral, riprodhimi një domosdoshmëri apo shërbim shoqëror, ndërsa shëndeti i mirë si gjendje e kënaqshme e mendjes. Sidoqoftë, këto vlera marrin mbi vete një kuptim të veçantë dhe përforcohen, po qe se gërshetohen me idenë mbi All-llahun (xh.sh.), të konceptohen si zotime fetare dhe të përjetësohen si bekime hyjnore. Dhe kjo me sa duket është pika vatrore e martesës në Islam, edhe pse me këtë nuk i përjashton apo nënçmon qëllimet tjera. T'i cekim disa nga ajetet Kur'anore: *"O ju njerëz! Kinie frikë Zotin tuaj që ju ka krijuar prej një veteje (njeriu) dhe nga ajo krijoi palën (shoqen) e saj, e prej atyre dyve u shtuan burra shumë e gra."* (Kur'ani, 4:1). *"All-llahu është Ai, që ju krijoi juve prej një veteje dhe prej tij bëri gruan e tij që të gjejë rehati në të"* (Kur'ani, 7:189). *"Dhe nga faktet (e madhërisë) së Tij është që për të mirën tuaj, Ai krijoi nga vetë lloji juaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato dhe në mes jush krijoi dashuri e mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë."* (Kur'ani, 30:21). Madje edhe në çastet më sprovuese të jetës bashkëshortore, dhe në mes të kundërshtimeve dhe padive gjyqësore, Kur'ani i përkujton bashkëshortët për urdhëresat e All-llahut (xh.sh.) për të qenë i sjellshëm dhe bamirës ndaj njëri-tjetrit dhe i dëgjueshëm ndaj All-llahut (xh.sh.).[17]

Duhet cekur se urdhëresat islame për martesën vlejnë njësoj si për meshkujt ashtu edhe për femrat. Për shembull, nëse beqaria nuk u rekomandohet meshkujve, e njëjta është e vërtetë edhe për femrat; martesa është zgjidhje normale për të dy palët. Kjo madje ndoshta më tepër është e vërtetë për gratë, pasi që ajo u garanton atyre, ndër të tjerat, njëfarë sigurie ekonomike. Megjithatë, kjo përparësi plotësuese për gratë nuk e paraqet martesën vetëm si një transaksion ekonomik. Në të vërtetë, aspekti i fundit vatror i martesës në Islam është faktori ekonomik, pa marrë parasysh se sa i fuqishëm ka qenë ky në religjionet e tjera. Transmetohet se Pejgamberi (s.a.v.s.) ka thënë se femra kryesisht kërkohet për grua për shkak të pasurisë së saj, për bukurinë e saj, për fisnikërinë e prejardhjes së saj apo për devotshmërinë e saj; mirëpo, i bekuar dhe fatlum është ai, i cili e zgjedh bashkëshorten e vet në bazë të devotshmërisë dhe të ndershmërisë. Kur'ani urdhëron martesën me të pamartuarat edhe pse ato mund të jenë të varfëra apo robëresha (24:32). Nga ana tjetër, çfarëdo *mehri* (prike) që i jep burri gruas së tij përkatëse, ajo i takon vetëm asaj, dhe çfarëdo që ka fituar ajo para ose pas martesës është vetëm e saj. Nuk ka kurrfarë bashkimi të pasurisë së burrave dhe të grave të përcaktuar me ligj. Aq më tepër, burri është përgjegjës për mirëmbajtjen dhe sigurinë ekonomike të familjes. Ai madje duhet t'i sigurojë të shoqes një lloj ndihme

dhe shërbimi, me të cilin ajo ka qenë e mësuar para martesës. Sipas disa juristëve, gruaja nuk ka kurrfarë obligimi *ligjor* t'i kryejë punët e zakonshme shtëpiake, edhe pse ajo mund ta bëjë këtë, e zakonisht edhe e bën, ashtu siç kërkon situata e familjes.[18]

Ç. Martesa: Kungim apo Kontratë?*

Çështja se a është martesa kungim apo kontratë, vështirë mund të zbatohet në Islam. Koncepti tradicional i martesës kungatore nënkupton, ndër të tjerat, pashkëputshmërinë e lidhjes martesore, zyrtarizimin nga prifti dhe bekimin e ceremonisë martesore. Përkufizimi kungator i martesës e sheh atë si "një rit, i cili largon tabunë* mbi marrëdhënien seksuale ndërmjet mashkullit dhe gruas, ndërsa njëkohësisht e imponon tabunë e përjetshme mbi marrëdhënien e cilitdo prej tyre me një palë të tretë".[19]

Ideja e kungimit duket se ka të bëjë me statusin e grarisë dhe me qëndrimin e përgjithshëm ndaj seksit. Nëse një sistem i dhënë e përkufizon seksin si të lig në vete, por si të pashmangshëm për mbrojtjen nga ligësi më të mëdha, duhet pritur se, nën kushte normale, martesa nuk do të inkurajohet (nxitet) dhe do të minimizohet aty ku nuk ka alternativë legjitime. Në një sistem të këtillë, përparësi do të ketë beqaria. Mirëpo, aty ku martesa bëhet e domosdoshme, ka të ngjarë që ajo të jetë e llojit monogamik dhe të marrë tipare të kungimit, jo patjetër për shkak se marrëdhënia bashkëshortore është në vete një lidhje e shenjtë, por për shkak se ndoshta seksualiteti, si një e keqe e pashmangshme, do të kufizohej deri në minimum. Kjo gjendje nuk do të paraqitet, po qe se seksi përkufizohet në një mënyrë të favorshme, me ç'rast martesa do të jetë relativisht më e shpeshtë, ndërsa lidhja martesore më pak e vështirë për t'u shpërbërë. Tiparet e kungimit ndoshta nuk do të paraqiten aspak në këtë kuadër, po edhe nëse paraqiten, ato me siguri nuk do të jenë në ballë. Një botëkuptim favorizues rreth seksualitetit legjitim, nuk do të thotë se është ndihmues më i madh për kundërvajtjet seksuale, se sa që është botëkuptimi i kundërt. Nëse kjo është ashtu, atëherë *ideja* e kungimit me siguri nuk

---

* *Kungimi* - Rit fetar te të krishterët, që bëhet zakonisht në kishë, ku prifti kungon besimtarët, gjoja për t'i pastruar nga mëkatet.

* *Tabu* - Ndalim për të kryer një veprim të caktuar, për të zënë në gojë një fjalë, për të përdorur një send, etj. Diçka që quhet e paprekshme, që ndalohet të cenohet a të zihet në gojë.

do të ketë ndonjë rëndësi të madhe lidhur me shpeshtësinë e shkeljeve aktuale të normave seksuale.

Nga ana tjetër, ideja e kungimit nënkupton se partnerët bashkëshortorë janë lidhur së bashku me një lidhje të shenjtë, një palë e së cilës është edhe Qenia Supreme. Kjo me sa duket do të sugjeronte se gratë janë njësoj të zotuara ndaj lidhjes, se ato qëndrojnë në të njëjtën pozitë me burrat, dhe se edhe ato janë të pajisura me potenciale morale dhe të pacenueshme. Një nëntekst tjetër i kësaj është se vlera njerëzore e gruas nuk është më e vogël se ajo e burrit. Megjithatë, është e besueshme se në një sistem të "faj-vetëdijshëm" (doktrina e krishterë për mëkatin burimor - U.P.), mospërfillja paraprake ndaj grave përfundimisht ka shpënë deri në idenë e kungimit. Kjo mund të ngjajë si rezultat i ndjenjave të meshkujve për padrejtësinë ndaj grave dhe dëshirës për ta shëruar atë, apo si një pasojë e kërkesave të vazhdueshme të femrave për barazi. Po ashtu, ekziston edhe mundësia teorike se ideja për kungimin mund të paraqitet në një sistem që ka një konstruksion të fuqishëm kishtar apo që e shikon martesën si një dënim të pashmangshëm, një lloj 'dënimi' moral që duhet shërbyer plotësisht.

Fakti se kulturat e lashta Mesdhetare apo të Lindjes së Afërt nuk e kanë përkufizuar seksin si një gjë të keqe dhe në përgjithësi e kanë shikuar gruan me një respekt të ulët, mund ta shpjegojë, së paku pjesërisht, mungesën e doktrinës së kungimit në sistemet e tyre martesore.[20] Ngjashëm me këtë, hebrenjtë e lashtë dhe pasardhësit e tyre e konsideronin seksin si diç jo të keqe dhe, teknikisht nëse jo faktikisht, gruan e mbanin në një pozitë vartësie (të dorës së dytë).[21] Kjo mund ta shpjegojë dukurinë se, përderisa në ligjin hebraik martesa konceptohej si një institucion hyjnor (Zanafilla 2:24), ajo nuk konsiderohej si një kungim - "bekimi priftëror nuk përmendet as në Biblë e as në Talmud, ndërsa prania e rregullt e rabinit në martesë nuk është paraqitur më herët se në shekullin e katërmbëdhjetë".[22]

Rasti i Krishterimit është mjaft i çuditshëm. Nën ndikimin e parashikimeve eskatologjike* dhe të kushteve despotike shoqërore, disa liderë të Krishterimit të hershëm i shihin edhe martesën edhe seksin mjaft negativisht. Për ta, beqaria ishte statusi më i favorshëm, pasi që kjo paraqiste virtytin më të lartë në shkallën e

* *Eskatologji* - Në dogmën fetare: mësimi për vdekjen e trupit, pavdekshmërinë e shpirtit, gjykimin në atë botë, amshimin, etj.

krishtere të vlerave. Kur një martesë zinte vend ndër të krishterët, e që në raste të shumta është dashur të jetë, nga ajo është pritur që të jetë e llojit monogamik, të pashkëputshëm. Po ashtu, në përputhje me, apo ndoshta edhe si vazhdim i traditave formale doktrinore hebraike, Krishterimi i hershëm kishte një mendim relativisht të ulët për cilësitë shpirtërore të gruas.[23] Ndikimi hebraik dhe shqetësimet shoqërore pa dyshim e bënë të pavendosur qëndrimin e Krishterimit të hershëm. Elementet e monogamisë, pashkëputshmërisë së martesës, parapëlqimit për beqari dhe preokupimi me problemin e shpëtimit në masë të madhe e ndihmuan idenë kungatore për martesën. Nga ana tjetër, mendimi i ulët për cilësitë shpirtërore të gruas, mungesa e një trupi të themeluar klerikal, konsiderimi i martesës si një çështje private dhe nënshtrimi i gruas ndaj statusit tradicional të vartësisë, dukej i papërputhshëm me doktrinën kungatore për martesën. Ky qëndrim i hershëm i dykuptimtë mund të shpjegojë përse dogma e martesës kungatore është njohur vetëm në shekullin e dymbëdhjetë dhe nuk u institucionalizua tërësisht deri në atë të katërmbëdhjetin.[24]

Mund të jetë interesante të shënohet se ky zhvillim korrespondoi me liritë e shtuara që u dhuroheshin grave dhe me kultin në rritje të grarisë të përqëndruar në Virgjinen. Sidoqoftë, pas Reformimit, martesa në shoqëritë protestante "pushoi së parafytyruari si një kungim, por vazhdoi të shikohet si një institucion hyjnor".[25]

Rasti i Islamit është edhe më i shquar. Dallimi ndërmjet të shenjtës dhe sekulares kurrë nuk ka qenë eksplicit në Islam. Seksi i lejuar nuk është përkufizuar si diç e keqe. Gratë, së paku në doktrinë, nuk konsiderohen inferiore ndaj burrave në shkallën shpirtërore,[26] pasi që ato nuk janë përfytyruar si "fajtore" për çfarëdo kundërvajtje, nga e cila burrat kanë qenë, apo janë, të lirë dhe imunë.[27] Aq më tepër, martesa në Islam nuk ka qenë e kushtëzuar me zyrtarizim nga nëpunësi fetar, për shkak se, thënë me përpikëri, një post i tillë nuk ka ekzistuar. As që ka qenë bekimi religjioz, edhe pse mjaft i rekomanduar në këtë rast, një gjë e domosdoshme për validitetin e martesës. Një faktor tjetër i rëndësishëm është se Islami e pranon martesën me gratë jomuslimane, të cilat nuk do të thotë se i ndajnë bindjet religjioze të burrave të tyre, me ç'rast koncepti, respektivisht kungimi, aq i rëndësishëm për bindjet e njërës palë nuk aplikohet edhe mbi palën tjetër. Ç'është më me rëndësi, lidhjet martesore nuk janë të pashkëputshme dhe poligjinia e kushtëzuar është e

lejuar. Këto veçori, siç mund të shihet, e bëjnë të pamundur idenë tradicionale të kungimit për sa i përket martesës në Islam.

Lidhur me këta faktorë disa vrojtues janë udhëhequr ta vënë theksin në natyrën kontraktuese të martesës në Islam. Ata konsiderojnë se martesa, si kontratë, nuk mund të vendoset pa pëlqimin e ndërsjellë të të dy palëve. Ajo është e hapur për kushte plotësuese, por legjitime, ndërsa kushtet e saj, brenda kufijve ligjorë, kanë mundësi të ndryshohen. Ajo është e shkëputshme, nëse paraqiten shkaqe që çojnë kah kriza e papajtueshme në marrëdhëniet bashkëshortore.[28] Megjithatë, shpeshherë, vënia e theksit mbi elementet socio-ligjore dhe kontraktuale të martesës, tenton ta errësojë aspektin fetar: "martesa është një marrëveshje, por ajo gjithashtu është edhe një besëlidhje".[29] Prandaj, nuk është korrekte që martesa në Islam të përcaktohet vetëm si kontratë sekulare apo vetëm si kungim religjioz; ajo ka elemente të të dyjave. Përcaktimi më i përshtatshëm siç duket mund të jetë ai i "institucionit hyjnor".

D. Kushtet e martesës

Atëherë, është e qartë se Kur'ani e përshkruan martesën si një besëlidhje solemne ndërmjet All-llahut (xh.sh.) dhe palëve njerëzore si dhe ndërmjet vetë këtyre palëve. Që të përkryhet ajo dhe të bëhet e vlefshme, duhet të plotësohen disa kushte. Disa nga këto kushte kanë të bëjnë me vetë kontratën, ndërsa të tjerat me palët kontraktuese. Detajet ngjallin kureshtje ndërsa ndonjëherë është i konsiderueshëm edhe dallimi i mendimeve. Këtu mund të diskutohet vetëm për veçoritë e përgjithshme.

Kur kontraktohet një martesë, asaj duhet t'i paraprijë një propozim i drejtpërdrejtë, i qartë, i ndjekur nga një pranim përgjegjës nga ana tjetër. Që të dy elementet, edhe propozimi edhe pranimi, duhet të jenë të qartë dhe të shprehur gojarisht, në qoftë se palët kontraktuese janë vetë të pranishme. Përndryshe, zëvendësimi i të shprehurit gojarisht mund të bëhet me shkrim. Kjo nuk është e njëjtë si të regjistruarit e kontratës pas përmbylljes së saj, procedurë kjo që, siç duket, për shkaqe administrative është paraqitur në periudhat e mëvonshme. Fjalët e përdorura në këtë kontratë duhet që drejtpërdrejt të derivohen, apo të jenë të lidhura ngushtë me rrënjën e fjalës martesë. Përveç se në disa pikëpamje *Shi'ite*, kontrata duhet të jetë e lirë nga çfarëdo shenje përkohshmërie, apo të zgjatjes së

kufizuar, për shkak se kjo bie në kundërshtim me vetë qëllimin e martesës, e cila ka për qëllim që ta bëjë atë një bashkim të përjetshëm.[30] Duhet pasur së paku dy dëshmitarë kompetentë, në mënyrë që të jetë e mbrojtur e drejta e pasardhësve për legjitimitet. Kontrata kërkon dhënien e *mehr*it (prikës), apo dhuratës martesore, që dhëndri ia jep nuses. Nëse sasia e prikës nuk është e përcaktuar në kontratë, martesa është e vlefshme, ndërsa prika duhet përcaktuar në përputhje me standardet e zakonshme. Në çfarëdo rasti, nusja vullnetarisht mund t'ia kthejë atë dhëndrit, qoftë pjesërisht apo tërësisht.[31]

Lidhur me kushtin për dëshmitarë ka të bëjë çështja e publicitetit. Jo vetëm që martesa është paraparë si një lidhje e përjetshme, por ajo gjithashtu duhet të shpallet publikisht. Sipas mendimit të disa juristëve, një marrëveshje për ta mbajtur martesën në fshehtësi e zhvleftëson vetë kontratën. Disa juristë të tjerë mendojnë se, në këtë rast, kontrata mbetet e vlefshme, por fshehtësia (sekreti) është jofetare dhe e qortueshme. Ideja e gjithë kësaj duket se ka të bëjë me atë se martesa, sipas fjalëve të Jefferyt, është "një çështje e bashkësisë, ndërsa bashkësitë muslimane, në përgjithësi, u kushtojnë rëndësi të madhe ceremonive shoqërore që kanë të bëjnë me martesën." Aq më tepër, publiciteti është një element që i dallon bashkimet legjitime nga ato jolegjitimet. Kjo me siguri ka qenë arsyeja që Pejgamberi (s.a.v.s.) i ka rekomanduar festat dhe e ka lejuar muzikën dhe këngët popullore në ceremonitë e martesës.[32]

Gruaja kontraktuese duhet të jetë e lirë nga çfarëdo lidhje martesore. Kjo do të thotë se ajo, në kohën kur mendon për një martesë tjetër, nuk guxon të jetë tashmë e martuar. Nëse ajo është vejushë apo e shkurorëzuar, duhet të jetë e lirë nga shtatzënia; mirëpo, nëse ajo pret fëmijë, duhet të presë deri sa të lindë, dhe pastaj mund të kontraktojë martesën. Ajo gjithashtu nuk guxon të jetë në "periudhën e pritjes", që paraqet një periudhë të kufizuar kohore, që duhet kaluar para se të rimartohet një vejushë apo një e shkurorëzuar.[33] Ajo as që guxon të bie brenda brezave të ndaluar të lidhjeve të gjakut, të qumështit apo të farefisnisë.[34] Ajo duhet të jetë monoteiste dhe ithtare e një libri hyjnor.[35] Duhet të jetë e lirë nga kurorëshkelja apo kurvëria; që janë të ndaluara për Besimtaret. Nëse ka bërë ndonjë kundërvajtje të tillë, sipas disa juristëve, për të nuk është e lejuar, që në raste të caktuara, të martohet me bashkëfajtorin e saj. E as që është e lejuar për të, sipas disa

shkollave juridike, të martohet me cilindo brenda brezave të ndaluar të palës tjetër. Për shembull, për të është e ndaluar të martohet me babanë apo birin e bashkëfajtorit, njësoj siç i ndalohet atij që të martohet me nënën apo bijën e bashkëfajtores. Kurorëshkelja apo kurvëria jo vetëm që është një akt mëkatar, por gjithashtu rezulton me kufizimin e lirisë personale dhe të privilegjeve shoqërore të kundërvajtësve.[36] Një grua e lirë me arsye të shëndoshë dhe me moshë të plotë duhet të japë pëlqimin e vet në mënyrë që kontrata të jetë e vlefshme. Në mungesën e një mbrojtësi ligjor, *weli*, ajo duhet të ketë arsye të shëndoshë dhe ta ketë arritur moshën e pubertetit, para se t'i lejohet të martohet. Në secilin rast identiteti i që të dy palëve duhet t'i jetë i njohur njëri-tjetrit.[37]

Mashkulli kontraktues duhet të jetë musliman, po qe se femra, me të cilën dëshiron të martohet, është vetë muslimane. Nëse ai tanimë është i martuar, gruaja e tij nuk duhet të jetë në lidhje me nusen përkatëse në çfarëdo brezi, gjë që ia ndalon atij mundësinë për t'i mbajtur të dyja njëkohësisht. Për shembull, ai nuk guxon të martohet me motrën, mbesën apo tezen / hallën e gruas së tij. Po ashtu, nëse ndodh që ai të ketë më shumë se një grua, numri i tyre duhet të jetë brenda kufirit maksimal prej katër. Ai nuk mund të kontraktojë asnjë martesë të re përderisa lidhja e tij bashkëshortore me ato katër është e vlefshme dhe e pacenuar. Në mungesë të mbrojtësit ligjor, *weliut*, e me qëllim që martesa të jetë e vlefshme, ai duhet të ketë arsye të shëndoshë, ta ketë arritur moshën e pubertetit, dhe të japë pëlqimin e tij të lirë.[38]

DH. Prika (Mehri), dhurata martesore*

Ndër kushtet e martesës, çështja e prikës ka qenë temë shqyrtimi nga perspektiva të ndryshme. Koncepti i prikës zakonisht është i shoqëruar me një lloj të veçantë të martesës, respektivisht, martesës me blerje. Ky lloj i martesës "ka qenë i mjaftëpërhapur në mbarë botën dhe gjatë tërë historisë... (Ajo) ka mbizotëruar në të

* Sipas terminologjisë juridike islame ***mehr*** është sasia e pasurisë, e cila caktohet në aktin e kurorëzimit dhe e cila jepet nga dhëndri për nusen dhe paraqet të drejtë të patjetërsueshme të saj.

Ndërsa, fjala ***prikë*** shënon pasurinë e patundshme apo shumën e të hollave që i jepnin dhëndrit prindërit e vajzës përpara martesës.

Në tekstin vijues ***prika*** duhet kuptuar në kontekst të fjalisë.

gjitha degët e racës Semitike... (Mirëpo) duhet shënuar se martesa me blerje nuk ka nënkuptuar blerjen e një pjese të pronës..."[39]

Janë praktikuar dy lloje të prikës. Lloji i parë është ai që i është paguar nga ana e dhëndrit, apo familjes së tij, nuses apo familjes së saj. Ai kryesisht ka përmbajtur të holla, pasuri ose pronë të lëvizshme (pasuri të tundshme). Ngandonjëherë ka përmbajtur dhurata, të cilat janë ofruar nga pala e dhëndrit dhe të cilat mund të kthehen, ose mund të mos kthehen reciprokisht nga pala e nuses. Po ashtu mund të përmbajë ndonjë shërbim të kryer nga dhëndri për familjen e nuses. Më tej, gruaja ka mundur të merret me mënyrën e ndërrimit, kur një njeri dakordohet ta ndërrojë bijën e tij, apo atë që e ka nën mbikëqyrje, për të njëjtën e tjetërkujt. Lloji i dytë themelor i prikës është ai që është dorëzuar nga nusja apo familja e saj, për dhëndrin apo familjen e tij. Kjo ishte e zakonshme në disa shoqëri të lashta, e madje ende mund të gjendet edhe në disa shoqëri moderne. Sidoqoftë, të dy llojet themelore të prikës nuk janë reciprokisht përjashtuese, as që janë nënlloje të tyre.[40]

Fakti se martesa për një kohë të gjatë është shoqëruar nga "çmimi i nuses" ose "çmimi i dhëndrit" është mjaft interesant. Origjina e çmimit të nuses, sipas antropologëve bashkëkohorë, "duhet kërkuar në sistemin familjar, në të cilin vajza e re ka qenë një pasuri ekonomike për familjen e të atit. Largimi i vajzës nga familja e saj ka paraqitur një humbje ekonomike, dhe kjo kompensohej me çmimin e nuses. Nga këndvështrimi i familjes së dhëndrit, fitimi i një gruaje nënkuptonte edhe një palë duarsh pune, si shkëmbim për një sasi të caktuar të paguar familjes së nuses."[41] Kjo gjë mund ta shpjegojë origjinën e zakonit, por vështirë se mund ta shpjegojë vazhdimësinë e tij aty ku nuk ka familje të tilla të zgjeruara, apo aty ku vetë gruaja është marrëse e prikës.

Përveç këtij faktori ekonomik, ekziston po ashtu edhe ai i lindjes, i cili nuk është krejtësisht i lirë nga konsideratat ekonomike. Çmimi i nuses ka të ngjarë se është kushtëzuar në një sistem patrilineal, ku bashkimi (unioni) i ri "mbante premtimin e shtimit dhe fuqisë së familjes së dhëndrit... Kurrfarë përparësie e tillë krahasuese nuk paraqitej... për familjen e nënës..." Babai jo vetëm që e humb bijën, por, po ashtu edhe të gjithë pasardhësit e ardhshëm. Prandaj, ai duhej të pranojë ndonjë shpërblim (kompensim) material për humbjet e tij. Ndonjëherë pagesa e një çmimi të lartë të nuses "ka mundur të jetë shprehje e dashurisë së dhëndrit ndaj nuses së

tij."[42] Prapëseprapë, edhe këtu, kjo teori mund të shpjegojë vetëm disa raste, por jo edhe tërë shembullin (modelin) e çmimit të nuses. Ajo është e kufizuar nga fakti se ka të bëjë me sistemin patrilineal, në të cilin familja e nuses është marrëse e prikës, apo aty ku prika konsiderohet si proporcionale me intensitetin e dashurisë. Mirëpo, kjo nuk u përket varianteve të ndryshme të modelit të prikës.

Ka raste kur familja e nuses ia paguan sasinë martesore dhëndrit apo familjes së tij. Kjo është e zakonshme në shoqëritë monogamike, ku përpjesëtimi gjinor është i ulët, ku një numër i madh meshkujsh nuk martohen kurrë, dhe, së fundi, ku gratë e martuara çojnë një jetë indolente. Në shoqëri të tilla, sasia martesore shpesh shndërrohet në shumë blerjeje, përmes së cilës babai blen burrin për bijën e vet.[43] Kjo është e vërtetë si për shoqëritë moderne, ashtu edhe për ato të lashtat. Megjithatë, në disa raste, si në Babilonin e lashtë, prika e sjellë nga nusja, mbetej pronë e saj, edhe pse i shoqi ka mundur ta shfrytëzonte atë. Në raste të tjera, si në Athinë, ajo ishte "kontribut i gruas për shpenzimet e martesës, dhe në të njëjtën kohë shërbente si një pengesë për shpërbërjen e bashkësisë për arsye të kota." Tradita romake e *dos*it apo prikës, që jepej nga babai i nuses, u pranua nga Kisha për të siguruar për gruan një furnizim të pacenueshëm, që do të mbetej i saj pas vdekjes së burrit.[44]

Shoqërimi i prikës me martesën me blerje ka qenë burim ngatërresash dhe paqëndrueshmërie. Për shembull, njëra nga arsyet për seriozitetin e fejesës ndër hebrenjtë "ishte *muher*i, apo prika, që jepej nga ana e dhëndrit për babanë e nuses përkatëse."[45] Mirëpo, nga ana tjetër, besohet se martesa normale në shoqërinë hebraike ka qenë me blerje, ku babai i nuses kushtëzonte një prikë, të cilën mund ta siguronte vetëm burri dhe i cili i kthehej burimit të vet me shkëputjen e martesës.[46] Megjithatë, nuk është e qartë se a kanë qenë *muher*i (çmimi i martesës) dhe prika të njëkohshëm dhe universalë. Po ashtu, nuk është e sigurt se a i takonin ato të dyja gruas si pronë e saj personale, apo liheshin mënjanë për shfrytëzim të mëvonshëm. Ideja e martesës me blerje apo e çmimit të martesës sigurisht se është kequdhëzuese, ashtu siç është edhe ajo e përshkrimit të babait të vajzës si përfitues nga ujdia (pazarllëku) dhe pranues i shpërblimit për humbjet e tij ekonomike.

Me këtë prapavijë krahasuese, është e mundshme që *mehri* (prika) në Islam të shikohet në perspektivë të plotë. Prika këtu përdoret për të përcaktuar atë që

dhëndri musliman ia jep nuses së tij përkatëse. Ajo është pronë e saj personale, nga e cila ajo është e autorizuar të heqë dorë, ta pakësojë, t'ia kthejë të shoqit, apo ta shfrytëzojë ashtu siç dëshiron ajo vetë. Ajo është urdhëruar me Kur'an, me *Hadithet* e Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe me marrëveshjen e muslimanëve. Ajo mund të përmbajë të holla, pronë, pasuri të tundshme, apo shërbime të kryera për vetë nusen. Transmetohet në një hadith se një As'hab (shok) i Pejgamberit (s.a.v.s.) ka dashur të martohet me një femër të caktuar, por se nuk ka pasur asgjë për të ofruar si prikë. Pejgamberi (s.a.v.s.) kërkoi nga ai që ta mësojë të shoqen për gjithë atë që dinte ai nga Kur'ani, dhe se kjo do të mjaftonte si *mehr*. Ngjashëm, Ebu Talha e propozoi një grua e cila, si përgjigje për propozimin e tij, tha: "Një burrë i statusit tënd nuk bën të refuzohet; mirëpo ti je jobesimtar, ndërsa unë jam muslimane. Për mua nuk është e lejuar të martohem me ty. Po qe se ti e pranon fenë islame, kjo do të ishte prika ime dhe asgjë më tepër nuk do të kërkoj nga ti." Ai atëherë e pranoi fenë islame dhe kjo ishte prika e saj. Ngjashëm me këtë, nëse zotëriu dëshiron të martohet me robëreshën e vet dhe asaj ia ofron lirinë si prikë, atëherë edhe oferta edhe martesa janë të vlefshme.[47]

Të përcaktuarit e prikës si e drejtë ekskluzive e nuses dhe autorizimi i saj që me atë të veprojë ashtu siç i vjen më së miri, shpeshherë konsiderohet si ndryshim rrënjësor shoqëror, të cilin Islami nuk ka mundur ta inicojë. Disa vrojtues sugjerojnë se patjetër është dashur të ekzistojë ndonjë zakon paraislam, me anën e të cilit prika "ishte një rregull që i paguhej asaj, e jo familjes së saj, kështu që ajo shpesh nuk ka mundur të lihet si e nevojshme apo e varur nga njerëzit apo klani i saj."[48] Kjo do të nënkuptonte se prikat zakonisht kanë qenë mjaft të larta, që t'i mundësojnë një vejushe apo të shkurorëzuare të bëhet ekonomikisht e pavarur nga farefisi i saj, që ajo të ketë mundur të posedojë apo të trashëgojë pasuri, dhe se gratë kanë pasur pozitë të lartë në shoqëri. Mirëpo, e tërë kjo në vete është mjaft problematike dhe tërheq me vete paqartësi, kundërshti, apo që të dyja bashkë.[49] Pa marrë parasysh fuqinë apo dobësinë e këtij presupozimi, duket e rëndësishme se Islami e ka bërë atë urdhëresë hyjnore, e jo zakon, që vetë nusja ka të drejtë për prikë dhe se vetëm ajo mund të disponojë me atë ashtu siç dëshiron vetë. Pavarësisht nga çfarëdo ndikimi që mund të ketë pasur ky ndryshim mbi statusin e gruas, pasojat sociale kanë qenë njësoj të rëndësishme. Pagesa e prikës për vetë nusen me siguri e ka minimizuar elementin e vetinteresit dhe pushtetit të mbrojtësit të saj në zgjedhjen e tij të burrit për të

mbrojturën e tij (nusen). Ai tani kryesisht është kujdesur për atë që është në interes më të mirë të femrës. Kjo dhe ndryshimet e tjera të bëra nga Islami "përkujdeseshin për atë që ta largojnë kontrollin mbi çështjet e tyre nga meshkujt e farefisit të femrës dhe mbrojtësit e saj dhe t'ua mveshë vetë bashkëshorteve."[50]

Qëndrimi i Islamit ndaj kufijve të *mehrit*, po ashtu është kuptimplotë. Parimi i përgjithshëm është se prika duhet përcaktuar në përputhje me rrethanat, me theks të veçantë mbi maturinë. Transmetohet se Pejgamberi (s.a.v.s.) ka thënë se martesa më e bekuar është ajo, e cila kushton më pak e që është më e lehtë. Kështu, shumica dërrmuese e juristëve nuk kanë caktuar minimumin e prikës. Në të vërtetë, ka pasur raste gjatë jetës së Pejgamberit (s.a.v.s.), dhe pas saj, ku prika ka qenë vetëm dy *dirhemë*, apo më pak se një dollar. Kjo ka qenë e pranueshme madje edhe për fisnikët udhëheqës dhe është konsideruar si një akt i virtytshëm. Dy shkollat juridike, të cilat përcaktuan një minimum për prikën, tre, përkatësisht dhjetë *dirhemë*, e bënë atë thjesht të pakonsiderueshme, siç tregon edhe vetë sasia. Nga ana tjetër, të gjitha shkollat juridike dakordohen se nuk ka maksimum të kufizuar të prikës. Megjithatë, rekomandohet maturia; disa juristë parapëlqejnë që ajo të jetë brenda kufirit prej pesëqind *dirhemësh*, përafërsisht njëqind e pesëdhjetë dollarë, që ishte shuma disa herë e paguar nga vetë Pejgamberi (s.a.v.s.), apo e pranuar nga bijat e tij.[51]

Fakti se nuk ekziston një minimum i përcaktuar i prikës, dhe se edhe ata që e kanë përcaktuar, atë e kanë bërë të pakonsiderueshëm, mund të sugjerojë disa ndërlikime. Me këtë me siguri është tentuar të lehtësohet martesa, meqë përkrahja e fuqishme e Islamit ndaj martesës është, siç u zu ngoje, e padyshimtë. Po ashtu, ka të ngjarë se ajo është përcaktuar si një masë për ta ngushtuar dallimin ndërmjet shtresave të ndryshme shoqërore. Shuma e prikës mund të shërbejë si një simbol statusi dhe që këtu, sa më e lartë është shuma, aq status më i lartë mund t'i supozohet rangut. Mirëpo, interesi i Islamit në dekurajimin e dallimeve "klasore" është mjaft i theksuar.[52] Janë sjellë edhe përfundime të tjera, si ajo se martesa i përngjan shitjes, ndërsa prika çmimit për komoditet, ndërsa lidhur me mungesën e minimumit të përcaktuar si një tregues për vlerësimin e ulët të femrës.[53]

Gjithashtu, fakti se nuk ka maksimum të përcaktuar për prikën mund të tregojë se as kënaqësia seksuale si e tillë, e as pasardhësit nuk janë konsideruar si faktorë vendimtarë në martesë. Po të ishte ashtu, një numër i madh njerëzish me siguri do

të kërkonin më shumë mjete ekonomike, siç është blerja e robërve, për arritjen e këtyre qëllimeve në vend që të duhej të paguanin prika, të cilat shpesh ishin mjaft të mëdha. Në të vërtetë, Kur'ani (4:20) lë të kuptohet se prika mund të jetë e lartë sa një *kintar* (45-50 kg) flori apo argjend. Ka disa tregues se gratë e kanë shfrytëzuar këtë leje deri në një shkallë alarmuese. Vetëm disa vjet pas vdekjes së Muhammedit (s.a.v.s.), atje u zhvillua një tendencë për të kërkuar prika përtej mase. Halifi Umer (vd. 643), kundërshtoi këtë tendencë dhe foli kundër kësaj në xhami. Ai rekomandoi që prikat të reduktohen deri në kufij të përmbajtur. Në atë çast u ngrit një grua nga mesi i të pranishëmve dhe i tha Umerit: "O udhëheqës i Besimtarëve! Përse dëshiron të na e mohosh neve të drejtën e dhënë nga Zoti?" Kur ajo i shqiptoi fjalët kyç nga Kur'ani (4:20), Umeri pranoi se ka gabuar dhe e tërhoqi rekomandimin e tij.[54]

Pasi që Islami nuk e ka caktuar as minimumin e prikës, sipas shumicës së juristëve, e as maksimumin e saj, sipas të gjithë juristëve, përse atëherë në rend të parë e ka përcaktuar atë? Kemi shënuar më lartë disa teori që kanë të bëjnë me institucionalizimin e prikës.[55] Mirëpo, siç duket, asnjëra prej tyre në vete nuk duket mjaft përkatëse në raport me prikën në Islam. Shpjegimi ekonomik, që e nënkupton prikën si një kompensim për të atin e vajzës për humbjen e shërbimeve ekonomike të saj, është e pazbatueshme në Islam për dy arsye themelore. E para, prika është e drejtë ekskluzive dhe pronë e gruas përkatëse; ajo mund ta përdorë apo ta vërë në shërbim atë ashtu siç dëshiron vetë.[56] E dyta, një sistem fetaro-ligjor, siç është Islami, që e bën prikën aq të parëndësishme saqë është ofrimi i një unaze hekuri apo mësimi i disa ajeteve Kur'anore, duket se në këtë kontekst nuk shqetësohet fare përkitazi me humbjet dhe kompensimet ekonomike. Ngjashëm me këtë, shpjegimi i lindjes, i cili është pjesërisht ekonomik, duhet lënë për të njëjtat arsye. Nëse muslimanët deshin me aq entuziazëm trashëgimtarë, siç besohet në përgjithësi, dhe po qe se prika kishte rëndësi thelbësore drejt kësaj, siç thekson teoria e lindjes, ka pak të ngjarë se Islami do t'i linte kufijtë e prikës aq të papërcaktuar, ndërsa shtrirjet e saj aq të gjera saqë edhe janë. Për më tepër, fakti se dashuria e pasionuar nuk i paraprin patjetër martesës, por mund të rritet bashkë me të apo edhe të evoluojë nga vetë ajo, dhe se prika mund të jetë e madhe apo e vogël, mund ta bëjë të pamundur përcaktimin e prikës si një shprehje të dashurisë.

Disa herë sugjerohet se Islami e ka parashkruar prikën me qëllim të mbrojtjes së të drejtave ekonomike të gruas pas martesës dhe ta forcojë pozitën e saj financiare.[57] Kjo pikëpamje mund të ketë vlerë të madhe shpjeguese vetëm në rastet kur prika është e madhe dhe ku fitimet e tilla ekonomike janë funksione manifestuese të martesës. Mirëpo, kjo siç duket nuk e përfaqëson shumicën e rasteve. Aty ku prika është e vogël, siç mund të jetë, ajo mund të jetë vetëm simbolike. Ndër vlerat që i simbolizon prika mund të jenë forcimi dhe mbrojtja e pozitave ekonomike të gruas. Sidoqoftë, kjo duket mjaft larg nga të qënit e arsyes së vetme apo madje edhe kryesore për prikën.

Gjithashtu është e besueshme se prika, siç ka sugjeruar Westermarck dhe të tjerët, sidomos kur është paguar nga familja e gruas, "shërbente si një pengesë për shkëputjen e bashkimit për shkaqe të kota." Një funksion tjetër i saj ka qenë se vepronte si frenues për poligjininë.[58] Mirëpo, këtu prapë, supozimi siç duket do të thotë se prika është mjaft e madhe për ta frenuar burrin, po qe se ai është dhënës, nga shkurorëzimi me gruan e vet apo marrjen e një tjetre, dhe se ai është relativisht i varfër apo mjaft "i arsyeshëm" dhe kursimtar. E njëjta vlen edhe për gruan nëse ajo është paguese e prikës. Nga njëra anë, një numër i këtillë supozimesh do të dukej se e dobëson fuqinë e teorisë, ndërsa, nga ana tjetër, i lë të pashpjeguara rastet e shumta në të cilat prika është e ulët, ku burri është i pasur, apo ku edhe burri edhe gruaja shfaqin një sjellje të paarsyeshme, siç mund të ndodhë.

Juristët muslimanë të shekujve të mëvonshëm kanë përkrahur pikëpamjen teknike se *mehri* është parashkruar si përgjigje për të drejtat e burrit, së paku potencialisht, që të ketë hyrje legjitime në bashkëjetesë me gruan përkatëse. Ajo ka të drejtë për *mehr* për shkak se ka dhënë pëlqimin e saj për martesë dhe se e ka bërë veten të lejuar. Diskutime të shumta ndër juristët janë përqëndruar mbi këtë çështje.[59] Mirëpo, përfaqësuesit e këtyre pikëpamjeve siç duket supozojnë apo nxjerrin përfundime se gratë nuk kanë dëshira dhe nevoja seksuale të tyre, se kënaqësia nuk është reciproke, se seksi është një artikull i pavlerë përkitazi me lejueshmërinë e prikave të pakonsiderueshme, dhe se martesa nuk është diç më tepër se një transaksion tregtar. Lista e supozimeve dhe e përfundimeve të nxjerra mund të zgjerohet. Sidoqoftë, këto duket se janë në kundërshtim me faktet bio-psikologjike dhe me vetë idenë e

martesës, që është përshkruar në Kur'an (p.sh., 30:20) si një strehim paqeje dhe rehatie, dhe si një mjet i dashurisë dhe mëshirës së ndërsjellë.

Është interesante të shënohet se termi *mehr* (çmimi i nuses), që zakonisht nënkupton komercializimin e martesës, nuk është përdorur aspak në Kur'an. Ai shpesh paraqitet në *Hadithet* e Pejgamberit (s.a.v.s.); e kur haset, zakonisht është i shoqëruar me terme të tjera siç janë *farideh* (e drejtë e dhënë nga Zoti), apo *sadak* (që është e lidhur me rrënjën e fjalës që do të thotë dhuratë martesore, lëmoshë, miqësi, besnikëri, e vërtetë, etj.). Juristët i kanë përdorur këto terme në mënyrë të këmbyeshme për të shënuar të drejtën për prikë të dhënë nga Zoti (xh.sh.). Mirëpo, nuk është e sigurt se a thua në këto përdorime të këmbyeshme, konotacionet tradicionale të termit *mehr* iu sublimuan kuptimeve morale dhe bamirëse të termeve siç janë *sadak*, *farideh*, e kështu me radhë; apo ndoshta vetë këto terme i morën mbi vete konotacionet tradicionale të *mehr*it. Rishqyrtimi i teksteve klasike juridike mund të na e bëjë të qartë se, aty ku paraqitet, termi *mehr* është përdorur në një kuptim të fisnikëruar moral, të padallueshëm nga kuptimi i *sadakës*, *ferides* dhe termave të ngjashëm. Mirëpo, veprat dhe zakonet ligjore të shekujve vijues, siç duket e kanë përdorur *mehrin* dhe termat e tjerë alternativë në një mënyrë shumë të ngjashme me kuptimin tradicional të çmimit të nuses.[60] Ky ndryshim i kuptimit me siguri ka të bëjë me tatëpjetën në krijimtarinë juridike dhe statusin e gruas, si dhe me të kuptuarit e shtermbëruar për martesën.

Deri më tash nuk u gjet kurrfarë shpjegimi adekuat lidhur me prikën në Islam. Shpjegimet e zakonshme që u përkasin kulturave të ndryshme, janë të pazbatueshme. Madje, e pazbatueshme është edhe ideja se prika është kontribut për shpenzimet martesore, të cilat ndahen mes nuses dhe dhëndrit apo mes familjeve të tyre. Është e vërtetë se në shoqërinë bashkëkohore muslimane, praktika e përgjithshme është se dhëndri jep një shumë të caktuar, e cila ndonjëherë e plotëson, e ndonjëherë edhe plotësohet me atë që e jep nusja apo familja e saj. Mirëpo, kjo nuk është e njëjtë me idenë origjinale të prikës, edhe pse nuk është në mospërputhje me të, pasi që *mehri* është e drejtë ekskluzive e nuses, e cila mund ta harxhojë apo të mos e harxhojë, ta reduktojë, ta plotësojë apo edhe ta lërë në shfrytëzim atë, ashtu siç dëshiron ajo vet.

Shikuar përmes këtyre faktorëve, ende ka vend për shqyrtime të mëtutjeshme të prikës në Islam. Është mjaft e qartë se prika paraqet një vlerë simbolike, ndërmjetësuese. Mirëpo, ajo që simbolizon prika mund të mos jetë aq e qartë. Shi për këtë, disa sugjerime provuese mund të jenë të dobishme. Ka gjasa që prika të jetë një shprehje e vetëdijes së dhëndrit për përgjegjësitë ekonomike të martesës dhe për gatishmërinë e tij për t'i kryer të gjitha ato përgjegjësi vijuese të martesës. Ajo mund të paramendohet si një garanci e manifestuar nga ana e tij se siguria dhe të drejtat ekonomike të nuses do të mirëmbahen. Ajo është një pranim i tij se ai e ndan, apo do ta ndajë, qëllimin e martesës nga synimi për eksploatim ekonomik. Për arsye "instinktive" apo kulturore, zakonisht gruaja është ajo, e cila ka nevojë për sigurimin e interesave dhe qëllimeve të burrit. Ky sigurim mund të kërkojë më tepër se një shprehje verbale të dashurisë dhe seriozitetit nga ana e burrit, ndërsa prika mund të jetë një simbol konkret për një dashuri dhe për një seriozitet të tillë. Për nusen, ajo është një shenjë e dëshirës së dhëndrit që të hyjë në bashkësi me të. Për familjen e saj, ajo është një gjest miqësie dhe solidariteti të ndërsjellë, një sigurim se bija e tyre do të jetë në duar të sigurta. Sidoqoftë, mund të ketë edhe kuptime të tjera simbolike të prikës, siç është përmendur më lart. Por nuk duhet vështruar se çdo gjë që është sugjeruar këtu, është konceptuar në terma të idealeve fetare apo morale, të cilat në të vërtetë mund të jenë, apo edhe mos të jenë plotësisht të zbatueshme. Nuk ka bazë të mjaftueshme për të supozuar se, në këtë rast, aktualja gjithmonë është përputhur me idealen.

E. Tutoria e martesës

Njëri nga problemet, që lidhet drejtpërdrejtë me kushtet e martesës, është tutoria e martesës apo *wilajet-un-nikah*. Ky është një problem mjaft kompleks, mirëpo do të ishte mirë të orvateshim ta qartësojmë atë dhe të shohim se çfarë drite jep ajo mbi strukturën shoqërore. Thënë thjesht, tutoria martesore paraqet autorizimin ligjor, që i jepet një personi, i cili është plotësisht i kualifikuar dhe kompetent për t'i mbrojtur interesat dhe të drejtat e një personi tjetër, i cili nuk është në gjendje që këtë ta bëjë në mënyrë të pavarur. Është ky autoriteti i babait, apo i kushëririt më të afërt mashkullor, mbi të miturit, të çmendurit, apo edhe mbi personat e papërvojë, të cilët kanë nevojë për mbrojtje dhe tutorí.[61] Sipas kësaj, duket sikur ka një përputhje mes tutorisë në këtë kuptim dhe formave të tjera të përfaqësimit dhe ngarkimit

ligjor. Po ashtu ekziston edhe mungesë e pajtimit ndër juristët rreth autorizimit të tutorit dhe sferës së të drejtave të atyre, të cilët ai i mbron. Për ta sqaruar këtë çështje sa më shumë që është e mundshme, duhet bërë dallimi ndërmjet një tutori martesor dhe një përfaqësuesi ligjor. I pari zakonisht është kushëriri më i afërt mashkullor, në mungesën e të cilit këtë përgjegjësi mund ta marrë një zyrtar i bashkësisë. Pavarësisht se a konsiderohet tutoria si një e drejtë e dhënë apo si një detyrë e përcaktuar për tutorin, qëndron fakti se ai është i parashkruar nga ligji dhe askush nuk mund ta kufizojë në mënyrë të njëanshme, përderisa ekzistojnë kushtet që e kërkojnë atë. Aq më tepër, një tutor është i kualifikuar, vetëm nëse i kënaq disa kërkesa të caktuara. Ai duhet të jetë një mashkull i lirë musliman, me arsye të shëndoshë, në moshë të plotë dhe me karakter të mirë.[62] Nga ana tjetër, një përfaqësues legal, *wekil*, është një person, që është dakorduar, përmes marrëveshjeve private, që ta përfaqësojë një palë tjetër brenda kufijve të autorizimit, që i është dhënë atij nga pala kryesore. Një autorizim i tillë i dhënë mund të përfshijë edhe marrëveshjet martesore, të kushtëzuara nga miratimi i palës kryesore dhe, në disa raste, edhe nga tutori.[63]

Për atë se kush duhet të ketë tutor në martesë, janë marrë qëndrime të ndryshme nga shkolla të ndryshme juridike. Megjithatë, mendimi i përgjithshëm është se të miturit, të marrët dhe personat e papërvojë dhe papërgjegjës të të dy gjinive, duhet të kenë tutorë.[64] Mirëpo, librat juridikë përqëndrohen në nevojën e grave për tutorë, ndërsa shumë pak thonë për nevojën e meshkujve për të njëjtën. Kjo mund të ketë të bëjë me faktin se besohet se meshkujt relativisht janë më me përvojë se femrat dhe tentojnë të martohen me më të rejat se vetvetja, me ç'rast eliminohen dy shkaqe themelore për tutori, d.m.th., mituria dhe papërvoja. Femra është ajo, e cila ka nevojë për tutor, për shkak se ajo zakonisht ka pak përvojë në çështjet praktike dhe, që këtu, mund të mashtrohet në zotime që janë të kundërta me interesat e saj. Aq më tepër, nëse ajo në emër të vet kontrakton martesën, kjo mund të linte përshtypjen e një femre mospërfillëse, të vetëbesueshme dhe me pirrje që pa nevojë të përzihet me burrat - veprime këto, që zakonisht do ta damkosnin karakterin e saj. Për këto arsye, thonë juristët, nevojitet tutor që t'i mbrojë interesat e gruas, ta ruajë integritetin e saj moral, dhe t'i ndërmarrë të gjitha masat e mundshme paraprake për t'i ngritur deri në maksimum gjasat për një martesë të suksesshme. Dhe, për shkak se dashuria dhe kujdesi i babait për të bijën zakonisht merren si të vërteta, ai është

mashkulli i parë, që mund të cilësohet si tutor (*weli*) i saj, por, natyrisht, me kusht që t'i plotësojë edhe kërkesat tjera të tutorisë.[65]

Dallimi në mendime për atë se ç'është ajo që përcakton mungesën e përvojës te femra dhe që e rrezikon integritetin e saj moral, ka rezultuar me pikëpamje të ndryshme rreth kushteve, nën të cilat një femër ka nevojë për tutor të martesës. Këto pikëpamje mund të paraqiten si vijon:

1. *Graria si e tillë.* Kontratat martesore janë të pavlefshme pos nëse femra në pyetje ka një tutor që e përfaqëson atë. Ajo nuk mund ta japë veten, apo këdo tjetër, për martesë, e as që mund të përcaktojë ndonjë përfaqësues tjetër, pos tutorit të saj ligjor (*weliut*). Kjo vlen për çdo femër, pa marrë parasysh moshën e saj, gjendjen fizike dhe statusin bashkëshortor, respektivisht, a është e virgjër, vejushë apo e shkurorëzuar. Mirëpo, siç do të shohim më vonë, kjo nuk do të thotë se ajo mund të detyrohet për t'u martuar kundër dëshirës së vet.

2. *Femrat e paautorizuara.* Nëse *weliu* e autorizon femrën, ajo mund të japë veten, apo edhe të tjerët, në martesë, dhe po ashtu mund të caktojë çdo përfaqësues që dëshiron ajo. Kjo nënkupton se tutori ka besim në gjykimin e saj, dhe arsyeshëm është i bindur se interesat e saj do të mbrohen. Në mungesë të autorizimeve të tilla, për vlefshmërinë e marrëveshjes është i domosdoshëm tutori.

3a. *Papjekuria dhe mituria.* Një grua, vajzë apo ndryshe, që është mentalisht e shëndoshë dhe që e ka arritur moshën e pjekurisë (pubertetit), në mënyrë të pavarur mund të kryejë kontratat martesore dhe ta japë veten, apo të tjerët, në martesë. Nëse del se dhëndri i saj është i papërshtatshëm, ose nëse ajo pranon një prikë që është më e ulët se ajo e të barabartëve të saj, tutori mund të kundërshtojë zgjedhjen e saj dhe të kërkojë anulimin e kontratës. Çfarëdo kundërshtimi i paarsyeshëm nga ana e tij, mund të hedhet poshtë nga autoritetet ligjore, me kërkesën e gruas. Mirëpo, nëse ai nuk kundërshton aspak, atëherë zgjedhja dhe martesa e saj janë të vlefshme.

3b.Një femër, e cila është në gjendje të mirë shpirtërore dhe e zhvilluar fizikisht, është e lirë të bëjë kontratat e saja dhe ta japë veten në martesë. Kurrfarë tutori nuk ka të drejtë të kundërshtojë zgjedhjen e saj, çfarëdo qoftë ajo.

4. *Virgëria (Paprekuria).* Nëse një femër është "e virgjër", ajo nuk mund të martohet pa tutor. Mirëpo, nëse është vejushë apo e shkurorëzuar, ajo mund të martohet në mënyrë të pavarur dhe t'i lidhë marrëveshjet e veta.

5. *Fisnikëria dhe pasuria.* Për një ish-robëreshë apo për një grua të varfër të rangut të ulët, do të ishte më mirë të përcaktojë një përgjegjës, i cili do ta përfaqësonte atë në martesë; kjo është e hijshme dhe e këshillueshme. Mirëpo, nëse ajo vepron në emër të vet, martesa është e vlefshme. Nga ana tjetër, një femër e pasur "fisnike" dhe me status të lartë, medoemos duhet të përfaqësohet në martesë nga një tutor apo zyrtar i bashkësisë.[66] Ky mendim me siguri është marrë për shkak se një grua e tillë mund të humbë shumë, nëse nuk këshillohet mirë.

Shihet qartë se u paraqitën të gjitha nuancat e mendimeve lidhur me këtë çështje. Është me rëndësi të shënohet se çdo palë mundohet ta përkrahë qëndrimin e vet duke iu referuar Kur'anit dhe parimeve të tjera të ligjit. Po ashtu, është me rëndësi të vërehet se kujdesi kryesor i të gjitha palëve pretendohet të jetë mbrojtja e integritetit moral si dhe e interesit material të femrës në pyetje. Sipas opinionit të disa juristëve, në interesin e saj më të mirë është që të ketë një tutor të martesës. Juristët e tjerë preferojnë se ajo duhet të veprojë pavarësisht, mirëpo me mbikëqyrje të kujdesshme të tutorit. Prapë disa të tjerë konsiderojnë se është më së miri që ajo të lihet të veprojë në mënyrë të lirë, pa mbikëqyrje.[67] Këtu nuk do të shqyrtohen argumentet thelbësore. Siç duket, këto mendime të ndryshme janë paraqitur jo nga mospajtimi rreth parimeve themelore të ligjit, për, thënë më mirë, rreth interpretimit të disa teksteve të veçanta dhe të zbatimit të disa parimeve. Kur'ani dhe burimet e tjera të ligjit, që janë thirrur në përkrahje të argumenteve të ndryshme, janë mbajtur si detyrues. Mirëpo, interpretimi i tekstit apo zbatimi i parimeve është krejtësisht një çështje tjetër, që në masë të madhe përcaktohet me lirinë personale të gjykimit të juristit.

Është e mundshme që disa qëndrime të caktuara të identifikohen me rajone të caktuara muslimane, mirëpo, nuk ka të ngjarë që zakonet e cilitdo lokalitet në veçanti kanë qenë përcaktuesit e vetëm të qëndrimit tipik në atë lokalitet. As shkollat juridike e as juristët individualë nuk kanë qenë përpikërisht të rajonalizuar. Shoqëria muslimane e atyre shekujve të hershëm nuk kishte kufij rajonalë. Është e

njohur se shumë juristë udhëheqës udhëtonin për në qendrat e mësimit në të gjitha anët e territoreve të gjera muslimane dhe shpesh ndërronin mendimet e tyre me fitimin e përvojës së re apo me gjetjen e ndonjë dëshmie të re. Sidomos Haxhxhi ishte faktor i rëndësishëm për lëvizshmërinë fizike dhe përvojën shoqërore. Madje edhe juristët, të cilët u rritën në të njëjtin mjedis dhe në përgjithësi ndiqnin të njëjtën shkollë juridike, morën qëndrime të ndryshme rreth tutorisë së martesës.[68] Megjithatë, ndikimi i kushteve mbizotëruese shoqërore në ngjyrosjen e këtyre nuancave të opinionit nuk mund të lihet krejtësisht anash. Në plotësim të kushteve të ndryshueshme shoqërore dhe të gjykimit personal të juristëve, siç duket ka vepruar edhe një faktor tjetër, respektivisht, natyra e gjuhës në të cilën janë njoftuar urdhërat Kur'anore dhe udhëzimet e Pejgamberit (s.a.v.s.). Këto janë shprehur me terma aq të përgjithshme dhe të mundshme, apo të dykuptimta, saqë mund të shpjegohen në më shumë se një mënyrë; ato nuk janë barazime matematikore. Se a është kjo papërfundimshmëri një përparësi apo jo, dhe se a është ajo në natyrën e gjuhës apo ka pasur për qëllim që të lejojë adaptime të freskëta, është një çështje krejtësisht tjetër dhe, të themi të drejtën, e diskutueshme.

Roli i tutorit të martesës mund të përkufizohet si e drejtë e dhënë atij nga ligji, duke e fuqizuar që të veprojë në emër të të mbrojturës së tij, me ose pa konsideratën e dëshirave të saj. Ai po ashtu mund të konsiderohet si një detyrë e përcaktuar për të nga ligji dhe nga virtyti i përgjegjësisë së tij për mirëqenien e të mbrojturës së tij. Nëse tutoria përkufizohet si një e drejtë e tutorit, siç tentojnë të thonë disa autorë, dhe nëse të drejtat mund të konceptohen pa detyrat korresponduese, atëherë tutori është paraqitur si një person i pajisur më shumë me fuqi detyruese se sa këshilluese. Ai në rend të parë është i interesuar që të pengojë çfarëdo martese që mund t'i sjellë turp familjes apo fisit.[69] Mirëpo, duke pasur parasysh marrëdhënien e veçantë ndërmjet tutorit farefisnor - që zakonisht është babai - dhe të mbrojturës së tij, dhe duke e pasur në mend kundërshtimin e Islamit ndaj konceptit fisnor të nderit dhe përkrahjen e tij të vëllazërisë dhe barazisë, siç duket nuk ka të ngjarë që tutoria është mbështetur për arsye tjera nga ajo e mirëqenies së të mbrojturës. Natyrisht, është e besueshme, e madje ndoshta edhe imperativ, që tutori t'i konsiderojë interesat e të mbrojturës sikur të ishin të vetat. Kështu, kur ai vepron në këtë drejtim, do të dukej sikur është duke i mbrojtur

interesat e veta, derisa, në të vërtetë, ai është duke i mbrojtur ato të të mbrojturës së vet.

Përkufizimi i tutorisë si një mekanizëm parimisht i sajuar për mbrojtjen e nderit apo të krenarisë së familjes së të mbrojturës, duket se ka rezultuar me komente kundërshtuese. Për shembull, një autor bashkëkohor ka shënuar se "Në rend të parë është farefisi e, në të dytin, vetë gruaja, që duhet të mbrohet nga një *mesalliance*[*]; mirëpo, në asnjë rast tutori nuk guxon të derivojë ndonjë dobi materiale nga rregullimi i martesës apo të marrë në konsideratë çfarëdo tjetër, pos interesit më të mirë të të mbrojturës së tij. Nëse ai vepron në asi mënyre... veprimi i tij, sipas të gjitha shkollave, do të jetë *haram* (i ndaluar dhe jofetar)..." Sipas të njëjtit autor, autoritetet e të gjitha shkollave të ligjit janë të njëzëshëm në karakterizimin e tutorisë së martesës si "...'e drejtë për t'i asistuar femrës në martesën e saj.' Nga tutorët pritet që të veprojnë në interesin e të mbrojturës dhe, thënë në përgjithësi, në pajtim me dëshirat e saj."[70] Ky vështrim duket sikur e ngatërron konceptin islam të tutorisë me idenë paraislame të nderit dhe mburrjes fisnore, dhe e përkufizon tutorinë më tepër si një të drejtë *mbi* të mbrojturën, se sa një e drejtë *e* saj apo një shërbim *ndaj* saj. Ka gjasa se ky keqkuptim është përgjegjës për papajtueshmërinë e pjesëve përkatëse të kësaj deklarate.

Juristët muslimanë, të cilët kanë insistuar për tutorinë në martesë, siç duket e kanë konsideruar atë më tepër si një shërbim se sa si një e drejtë e tutorit, apo së paku si një sintezë (bashkëdyzim) i të dyjave. Megjithëse tutori ka të drejtën të bëjë negociata dhe ta përfundojë martesën në emër të të mbrojturës së tij, si dhe të japë pëlqimin apo të kundërshtojë për zgjedhjen e saj "jo të mençur", është detyrë e tij që këtë të drejtë ta ushtrojë në interesin e saj më të mirë. Nga ai kërkohet që t'i marrë në konsideratë dëshirat e saj. Për ta plotësuar këtë detyrë, ai duhet ta ketë të drejtën që të marrë pjesë në procesin e marrjes së vendimit dhe të përfitojë nga përvoja e tij duke i ndihmuar asaj. Mirëpo, për ta pasur këtë të drejtë, duhet të demonstrohet aftësia e tij për ta ushtruar atë për interesin më të mirë të së mbrojturës. Si një masë parandaluese, ai duhet t'i plotësojë disa domosdoshmëri morale dhe personale. Këto janë të kushtëzuara me qëllim sigurie, që me të gjithë gjasat ekzistuese, ai as nuk do ta lërë pasdore detyrën e tij, e as nuk do ta shpërdorë të drejtën e tij.[71]

---

[*] *Mesalliance* - Martesë e papërshtatshme për bashkëshortët përkatës.

Sidoqoftë, përkundër këtyre masave parandaluese, mund të ndodhë që mospërfillja dhe shpërdorimi të paraqiten, si dhe tutorët të sjellin vendime jo të urta. Mirëpo, ekzistojnë urdhëresa që kanë të bëjnë edhe me situata të këtilla. Mospërfillja ose shpërdorimi i qëllimtë janë të ndaluar. Po qe se ndodh që ndërgjegjja fetare e tutorit zhgënjen, ose po qe se ai vepron kundër interesave apo dëshirave të të mbrojturës, ajo, nëse është e rritur (e pjekur), ka të drejtën fetaro-ligjore që t'i refuzojë vendimet e tij. Ajo mund të kërkojë që autoritetet ligjore të anulojnë çfarëdo kontrate që përmbyllet kundër vullnetit të saj apo që nuk i plotëson kërkesat e saj. Raste të tilla kishte në kohën e Pejgamberit (s.a.v.s.), i cili i revokoi kontratat martesore me kërkimin e grave përkatëse.[72]

Ë. Martesa e të miturve

Shqyrtimi i mësipërm shtron dy pyetje të ndërvarura: (1) martesën e të miturve dhe (2) detyrimin në martesë. Martesa në mituri lë të kuptohet fejesën apo ndonjë pajtim formal, që e shtyn lidhjen e marrëveshjes për një kohë të mëvonshme.[73] Ky lloj i "martesës" së fëmijëve me siguri më së miri shpjegohet me dëshirën për afrimin e familjeve dhe për lehtësimin e integrimit shoqëror.[74] Duke e ditur shpërpjesëtimin e madh mes gjinive dhe pluralitetin e shoqërisë muslimane, nevojën për integrim shoqëror dhe vlerësimin e lartë të pastërtisë seksuale dhe të virgjërisë, mund të bëhet e kuptueshme përse Islami nuk ka caktuar kurrfarë kufijsh të moshës për martesë. Marrëveshjet paraprake kanë mundur të bëhen në moshën e hershme, mirëpo, plotësimi i tyre zakonisht bëhej kur palët ishin të gatshme për bashkimin martesor që, ndër të tjerat, varej edhe nga gjendja e tyre fizike.[75] Sidoqoftë, ligjshmëria e martesave të tilla nuk do të thotë se ato doemos kanë qenë mbizotëruese, e as se ato kanë qenë karakteristike për ndonjë shoqëri, rajon, apo gjeneratë. Për shembull, në shekullin e gjashtë, në Habeshistan (Etiopi), qe nxjerrë një ligj, i cili parashkruante ndërmartesën e detyrueshme ndërmjet të krishterëve dhe hebrenjve të pagëzuar. Në pajtim me këtë, asnjë djalë apo vajzë të moshës mbi trembëdhjetëvjeçare nuk guxonte të mbetet pa martuar, për shkak se martesat e tilla të hershme "do të shpinin kah shkrirja e shpejtë e komuniteteve".[76] Në kohë të ndryshme, martesa të bashkëshortëve shumë të rinj mbizotëronin në mesin e hebrenjve, ndërsa në gjysmën e dytë të shekullit të shtatëmbëdhjetë, "dhëndri shpeshherë nuk ishte më i vjetër se dhjetëvjeç, ndërsa nusja ishte edhe më e re".[77]

Ligji romak kushtëzonte që mashkulli të martohet në moshën katërmbëdhjetëvjeçare, ndërsa femra në atë të dymbëdhjetën. Ky ligj u adoptua nga Kisha dhe ende ruhet në disa shtete, duke përfshirë këtu edhe disa rajone të Shteteve të Bashkuara të Amerikës. Në Angli, martesat në këto mosha përkatëse "ishin të vlefshme pa pëlqimin e prindërve deri në vitin 1753..."[78]

Një fenomen i tillë i përgjithshëm dhe paksa i qëndrueshëm (këmbëngulës), nuk është plotësisht i shpjegueshëm me terma të cilësdo kulture apo moshe. Për martesat e këtij lloji duhet të merren në konsideratë disa arsye të zakonshme. Çfarëdo qofshin këto arsye, Islami parasheh se plotësimi përfundimtar i marrëveshjes duhet të shtyhet derisa palët të jenë gati për marrëdhënie bashkëshortore, pa marrë parasysh se në çfarë moshe mund të kryhet fejesa. Ky është një kusht që zakonisht përcaktohet me pubertetin.[79] Në çdo rast, ligji përcakton se të gjitha marrëveshjet martesore duhet të bëhen në interesin më të mirë të të miturve përkatës. Është e paligjshme të bëhet diçka që është në disfavor të tyre. Për mbrojtjen nga gjykimet e këqija të mundshme, Islami ka përcaktuar disa kërkesa të veçanta. E para, martesa në mituri është e pavlefshme pa pëlqimin dhe pjesëmarrjen e tutorit. Në këtë drejtim, Islami pajtohet me të gjitha sistemet e tjera religjioze dhe ligjore të kohëve të lashta dhe moderne. E dyta, Islami nuk ia beson këtë përgjegjësi ndonjë prindi apo tutori *per se*, por vetëm atyre, të cilët si plotësim i të qenit prind, duhet të kenë disa cilësime të mjaftueshme në rrethana të zakonshme e që garantojnë një sens të mirë të të gjykuarit dhe të vetëdijes. E treta, sipas shumë juristëve, Islami ua ka dhënë të miturve të ashtuquajturën "zgjedhje e pjekurisë". Një i mitur, që e arrin moshën e pjekurisë është i lirë ose ta përmbushë ose ta anulojë kontratën martesore, që është lidhur në emër të tij (ose të saj) gjatë miturisë. Të marra së bashku, këto masa siç duket sugjerojnë se, në analizën përfundimtare, interesat dhe mirëqenia e të miturve janë pika vatrore të ligjit.[80] Madje edhe juristët, të cilët nuk e pranojnë "zgjedhjen e pjekurisë" të të miturve, insistojnë se askush tjetër pos *babait* apo *gjyshit* të kualifikuar, nuk është i autorizuar që të lidhë një martesë të vlefshme në emër të të miturit. Kjo bazohet në supozimin se babai, i cili gjithashtu është i kualifikuar edhe si tutor, natyrisht që do ta bëjë atë që është më e mira për të mbrojturin e tij. Kështu, kjo ndoshta nuk është aq një vërtetim i autoritetit të babait mbi të mbrojturin, se sa një mbrojtje e interesave të këtij të dytit, edhe nëse kjo e largon "zgjedhjen e pjekurisë"[81]

F. Detyrimi krahas lirisë për martesë

Sa i përket detyrimit për martesë, duhet shënuar disa pika paraprake. E para, në asnjë shoqëri nuk ka liri të parregulluar me ligj për zgjedhje martesore. Struktura shoqërore përcakton dhe kufizon të ashtuquajturën "fushë e zgjedhjes", nëse për asgjë tjetër, atëherë për shkak të rregullave që kontrollojnë incestin (gjaktrazimin) dhe parapëlqimet etnocentrike. E dyta, sa më funksionale dhe më e ndërvarur të jetë familja, aq më e madhe është mundësia që martesat të "ujdisen" dhe se liria bashkëshortore e kryesorëve do të kufizohet. E treta, martesat e ujdisura domosdo nuk i injorojnë dëshirat dhe pëlqimin e palëve kryesore, e as që liria e zgjedhjes e kryesorëve e pengon ndikimin, dëshirat apo pëlqimin e prindërve. Në praktikë "Ndikimi aktual i dëshirave të femrës shpeshherë është, natyrisht, çështje e faktit e jo e të drejtës".[82] E katërta, pothuajse në çdo shoqëri të njohur, besohet se prindërit kanë ushtruar autoritetin e tyre, qoftë ai i madh apo i vogël, në martesat e fëmijëve të tyre. Ky autoritet mund të bazohet në zakon, ligj, respektin e thellë ndaj prindërve, fuqinë për t'i zhbirëruar fëmijët, apo thjesht njohje e pafuqisë së fëmijëve dhe varësia e tyre nga prindërit.[83]

Duke i pasur parasysh këto fakte, mund të bëhet e qartë përse në dukje ekzistojnë pikëpamje kundërshtuese rreth çështjes së pëlqimit të fëmijëve dhe të natyrës së autoritetit prindëror. Arsyeja themelore është me siguri se disa vëshgues përpiqen ta thjeshtësojnë ose polarizojnë problemin e pëlqimit që, siç e ka thënë Hobhouse, "nuk është i thjeshtë".[84] Literatura e Arabisë paraislame thuaja se ekskluzivisht i është përkushtuar pëlqimit të femrës. Sipas disa shënimeve, gratë nuk kanë pasur liri në kontraktimin e martesës. Ishte e drejtë e babait apo e ndonjë tutori tjetër mashkullor, ta japë femrën për martesë, pa marrë parasysh moshën apo statusin e saj bashkëshortor.[85] Nga ana tjetër, ka disa të dhëna se ajo ka qenë e lirë në zgjedhjen e çiftit të saj, dhe se askush nuk mund ta detyronte të martohej kundër dëshirës së saj apo pa pëlqimin e saj. Ndonjëherë ajo vetë merrte iniciativën dhe e përmbyllte martesën në emër të vet. Zakonisht këshillohej nëna e vajzës, ndërsa këshillës së saj i kushtohej vëmendje.[86]

Është e qartë se që të dy qëndrimet janë të tepruara dhe se shëmbëllejnë në lloje ideale. Realiteti shoqëror me siguri kurrë nuk është aq i thjeshtë apo dikotom, siç e paraqesin këto të dhëna kundërshtuese. Ka pak të ngjarë se ato janë duke bërë një

përgjithësim të një gjendjeje të njëjtë apo se e përshkruajnë të njëjtën shoqëri. Nëse këto të dhëna kanë ndonjë bazë faktike, shpjegimi i vetëm i mundshëm ndoshta mund të shihet në shumëllojshmërinë e mënyrës paraislame të jetesës. Ajo çka ndodhte në Mekke apo në Medine nuk ka qenë, e në dukje as që ka mundur të jetë, një kopje e asaj që ndodhte në mjedisin beduin në brendësi. As që ishte e njëjtë mënyra e martesës së të pasurve, fisnikëve apo fiseve endogame me atë të endacakëve, robërve të liruar, të mjerëve, apo fiseve ekzogame. Dëshmia e pjesërishme në dispozicion sugjeron se nën një pikë mesatare, sa më e ulët që ka qenë pozita sociale e palëve, aq më e madhe ka qenë liria e femrës për zgjedhjen martesore dhe shprehja e dëshirave të saj. Kjo ka qenë kështu, për shkak se asgjë më tepër nuk bën pjesë këtu. Nga ana tjetër, duke u nisur nga një pikë e mesme, sa më afër majës së pozitës shoqërore të ishin palët, aq më i madh ishte kujdesi i prindërve për dëshirat e femrës. Disa prindër apo tutorë ndoshta kanë mundur t'i injorojnë këto dëshira ose tërë çështjen ta lënë në duart e femrës përkatëse. Ka disa tregues se, kur kërkuesit përkatës ishin nga ndonjë fis i huaj, atëherë kërkohej pëlqimi i femrës. Prindërit ngurronin t'i martonin bijat e tyre për të huaj, pa i lënduar dëshirat e tyre. Mirëpo, aty ku endogamia ishte normë, atëherë nuk kishte nevojë për pëlqim, pasi që vajza ka pasur përkujdesje të mirë. Nga ana tjetër, në komunitetet joendacake, siç ishte ai i Medines, është shënuar se prindërit shpesh kishin zakon t'i martojnë bijat pa i pyetur për pëlqimin e tyre,[87] mirëpo jo doemos kundër dëshirave apo prirjeve të tyre.

Nga pikëqëndrimi islam, detyrimi për martesë është me siguri më shumë imagjinativ se sa real, pavarësisht nga hollësitë juridike. Kjo çështje aq është e lidhur në panumër nyjesh hipotetike, saqë duket se ka shumë pak të bëjë me realitetin. Po të merret ashtu siç është paraqitur në librat ligjorë, ky problem mund të paraqitet në mënyrën vijuese.

1. Të gjitha shkollat juridike pajtohen se po qe se ekziston frika se një femër mund të futet në sjellje të keqe seksuale, atëherë tutori apo madje edhe sovrani mund ta detyrojnë atë të martohet, me qëllim që ta mbrojnë edhe atë edhe njerëzit e tjerë nga sjellja e saj e keqe.[88] Morali publik dhe integriteti i individit, kanë përparësi ndaj lirisë personale, kur këto bien ndesh me të.

2. Po ashtu, ekziston pajtimi se babai mund ta japë bijën e vet për martesë, me apo pa kërkimin e pëlqimit të saj, nëse ajo është a) nën moshë (nëntëvjeçare apo më pak), b) e virgjër dhe c) nëse i jepet për martesë një burri të përshtatshëm dhe shoqërorisht të barabartë.[89] Se a thua babai, i cili ligjërisht dhe fetarisht është i kualifikuar të jetë tutor, faktikisht do ta detyronte bijën e vet të martohet nën këto rrethana, dhe se një kërkues i arsyeshëm a do të dëshironte një martesë të tillë është, në të vërtetë, një çështje empirikisht interesante. Në çdo rast, qëndrimi rrjedh nga ajeti Kur'anor (65:4), i cili në mënyrë indirekte lë të kuptohet se është e ligjshme për një vashë, e cila ende nuk ka fituar menstruacionin, të martohet. Disa vasha të mitura janë martuar gjatë kohës së Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe pas kësaj, edhe pse përmbushja e marrëveshjes nuk bëhej menjëherë. Shqyrtimi vazhdon kështu: Meqë martesa e të miturve është e ligjshme, dhe meqë ata nuk janë legalisht apo fetarisht përgjegjës, atëherë ata nuk kanë kurrfarë personaliteti ligjor dhe kurrfarë pëlqimi të vlefshëm për të dhënë apo për të mos e dhënë atë. Atëherë babai në të vërtetë nuk është duke e injoruar pëlqimin e bijës së tij të mitur për shkak se, siç do ta thoshte këtë argumenti, një pëlqim i tillë as që ekziston në çfarëdo kuptimi të përpiktë ligjor. Më mirë mund të thuhet se ai merr mbi vete të bëjë atë që beson se është në interes të bijës së tij dhe si plotësim i përgjegjësisë së tij fetare.[90]

3. Nëse femra është "virgjëreshë", me arsye të shëndoshë dhe e pjekur, d.m.th., e ka arritur moshën e pubertetit, sipas disa juristëve është e ligjshme për babanë e saj që ai ta japë atë për martesë me apo pa pëlqimin e saj, me kusht që burri i saj përkatës të jetë i përshtatshëm dhe i statusit të barabartë. Shpjegimi që ofrohet me këtë rast është se një femër e tillë, e cila nuk ka pasur kurrfarë përvoje bashkëshortore, nuk është në pozitë që të dijë se ku shtrihen interesat e vërteta të saj. Ajo është njësoj e papërvojë, siç është vasha e mitur. Këta juristë nuk i mohojnë traditat e Pejgamberit (s.a.v.s.), në të cilat transmetohet se ai ka thënë që duhet kërkuar pëlqimi i virgjëreshës, ndërsa heshtja e saj do të thotë pranim. Mirëpo, ata këto tradita i interpretojnë në kuptimin se kërkimi i pëlqimit të vajzës është vetëm "i rekomandueshëm", por jo edhe i detyrueshëm.

Nga ana tjetër, në dritën e këtyre traditave dhe sipas shumicës së As'habëve të Pejgamberit (s.a.v.s.), juristët e tjerë ia mohojnë babait një autoritet të tillë dhe mbajnë qëndrimin se pëlqimi i vajzës është konditë e domosdoshme për

vlefshmërinë e martesës së saj. Ky është një qëndrim i cili, sipas disa juristëve udhëheqës, është në përputhje me mësimet e Pejgamberit (s.a.v.s.), me frymën e Ligjit islam dhe me interesat e përbashkëta.[91]

4. Nëse femra është e virgjër, qoftë e pjekur apo e mitur, dhe babai i saj e jep atë për martesë, pa pëlqimin e saj, për një burrë i cili nuk është i barabartë me të, qëndrimi i përgjithshëm është se ajo martesë nuk është e vlefshme. Arsyeja për këtë është se babai ka bërë diçka që është në kundërshtim me interesat e saj dhe e ka përdhunuar besimin e saj. Si tutor legjitim, ai është i autorizuar ta bëjë vetëm atë që është e dobishme për të mbrojturën e tij. Martesa e saj me një kërkues të pabarabartë nuk është as në interes e as në dobi të saj.

Sidoqoftë, ka edhe zgjedhje të tjera të përkrahura nga një numër i vogël juristësh. Këto janë: a) martesa është e vlefshme për shkak se barabarësia në martesë nuk është kusht i domosdoshëm, dhe se "e meta" e pabarazisë nuk e zhvleftëson martesën, b) martesa është e pavlefshme vetëm në rastin kur babai, para lidhjes së kontratës, ka qenë i vetëdijshëm për statusin e pabarabartë të burrit, dhe c) martesa është e pavlefshme po qe se vajza është nën moshë; përndryshe, kontrata formalisht është e ligjshme, mirëpo ajo ka të drejtë që, nëse ashtu dëshiron, ta revokojë atë përmes mënyrave tjera.[92]

5. Femra që është në moshë dhe është vejushë, apo e shkurorëzuar, është e lirë të bëjë zgjedhjen e vet. Babai nuk mund ta detyrojë atë të martohet kundër vullnetit të saj. Kjo mbështetet nga traditat e Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe nga praktika e zakonshme, për shkak se një grua e tillë ka përvojë dhe natyrisht se mund t'i kuptojë implikimet e martesës. Ka pak gjasa që ajo të kequdhëzohet lehtë. Në kundërshtim me këtë "konsenzus", një jurist Sufi, Hasan el Basri (vd. 728), ka thënë se babai ka të drejtë ta martojë atë edhe po qe se ajo kundërshton. Një jurist tjetër i hershëm ka thënë se kjo e drejtë e babait qëndron vetëm nëse ajo është e varur nga ai dhe nëse është anëtare e shtëpisë (familjes) së tij. Që të dyja këto zgjedhje thuhet se janë mjaft jopopullore ndër juristët. Sidoqoftë, mendimi i shumicës dërrmuese është ndarë në çështjen se a thua është mosha apo përvoja e mëparshme bashkëshortore ajo, që është me rëndësi në këtë situatë. Sipas disa juristëve, nëse gruaja ka pasur martesë paraprake, ajo është e lirë të bëjë zgjedhjen e vet, madje edhe nëse është nën moshë. Me përvojën e saj, ajo shumë mirë mund ta mbrojë veten. Juristët e tjerë janë të

mendimit se nëse ajo është nën moshë, me apo pa përvojë paraprake bashkëshortore, babai mund ta martojë atë me apo pa pëlqimin e saj. Ata polemizojnë se martesa e saj paraprake nuk e ndërron faktin se ajo është nën moshë.[93]

6. Të gjithë juristët pajtohen se së paku është e rekomandueshme, edhe pse madje disa këtë e quajnë të domosdoshme, që babai të kërkojë pëlqimin e bijës së vet para se ta japë atë për martesë. Kështu ka thënë dhe ka vepruar Pejgamberi (s.a.v.s.) me bijat e tij. Ishte praktikë e tij që vajzës në pyetje, prapa perdes, t'i thotë se filani e ka propozuar. Nëse vajza heshtte, kjo ishte tregues i pranimit të saj për atë martesë. Mirëpo, nëse ajo e lëkundte perden, kjo nënkuptonte refuzim nga ana e saj, ndërsa Pejgamberi (s.a.v.s.) do ta mospërfillte propozimin. Arsyeja që zakonisht jepet për kërkimin e pëlqimit të vajzës, është se kjo do ta kënaqte atë dhe do ta kultivonte afërsinë ndërmjet familjeve. Po ashtu, sipas një tradite, është e rekomandueshme që të konsultohet edhe nëna e vajzës, për shkak se, pavarësisht nga kënaqësia personale, ajo, si edhe babai, ka mëshirë për vajzën e vet dhe është njësoj e interesuar për mirëqenien e saj.[94]

7. E drejta ligjore për detyrim, aty ku zbatohet, mund të ushtrohet vetëm nga babai, i cili është po ashtu i kualifikuar për të qenë edhe tutor (*veli*), me supozimin se kujdesi dhe mëshira e tij për të bijën janë rëndom të natyrshme. Disa juristë të tjerë këtë të drejtë të njëjtë, në mungesë të babait, ia japin edhe gjyshit, duke besuar se ky i dyti është njësoj i mëshirshëm dhe me përvojë. Disa juristë të tjerë e autorizojnë cilindo tutor për ta ushtruar këtë të drejtë, por e njohin edhe "zgjedhjen e pjekurisë" për të miturin, me anën e të cilit kontrata martesore mund të revokohet nga i mituri me arritjen e moshës së pjekurisë. Kjo vlen njësoj si për të miturit ashtu edhe për të miturat.[95]

Si përmbledhje, mendimet e juristëve rreth detyrimit për martesë janë të ndryshme. Disa lejojnë që tutorë të caktuar të imponojnë statusin e martesës ndaj të mbrojturve të tyre. Baza e autorizimit të tutorit në këtë drejtim është përkujdesi i tij i nënkuptuar për mirëqenien e të mbrojturit. Ekzistojnë dallime të mëdha në mendime përkitazi me faktorët, të cilët e justifikojnë detyrimin. Kjo e përfshin virgjërinë, miturinë, grarinë si të tillë, dhe varësinë nga tutori.

Dëshmia tekstuale dhe historike, siç duket, sugjeron se këto mendime juridike nuk janë diç më tepër se ushtrime akademike apo mendore. Kur'ani apo Pejgamberi (s.a.v.s.) në asnjë vend nuk flasin me miratim për një autorizim të tillë detyrues. Ekzistojnë të dhëna autentike se disa baballarë i kanë dhënë bijat e tyre për martesë pa pëlqimin e tyre, por me siguri se jo pa qëllime të mira. Megjithatë, këto martesa revokoheshin kur gratë në pyetje i kundërshtonin ato. Nuk ka asnjë rast, sa mund të kuptojmë nga të dhënat që i kemi në dispozicion, ku është lejuar që të vazhdojnë martesat e detyruara. Tregohet se disa familje, sidomos në Medine - njësoj si në disa shoqëri bashkëkohore muslimane - e kanë pasur zakon t'i martojnë bijat e tyre pa marrjen e pëlqimit të qartë nga to. Mirëpo, se a do të thotë kjo detyrim nga ana e prindit apo lëndim (zemratë) nga ana e bijave, është një çështje interpretimi. Kjo sigurisht do të thotë se prindërit tradicionalë kanë pasur për zakon t'i ujdisin martesat e fëmijëve të tyre dhe ta marrin pranimin e këtyre të dytëve si një gjë që nënkuptohet. Të supozohet se martesat e ujdisura automatikisht nënkuptojnë pëlqimin apo madje edhe dashurinë romantike duket si pak e pasigurt. Në shoqëritë që bazohen mbi traditën, do të pritej që një baba, i cili përveç dashurisë dhe kujdesit të nënkuptuar për fëmijët e vet, i ka kualifikimet e tutorit ligjor, ta njohë më mirë "fushën e zgjedhjeve" dhe të ketë së paku një ide të përgjithshme për kërkesat dhe prirjet e të mbrojturve të tij. Aq më tepër, duke e ditur se modestia (*heja*) dhe respekti i të mbrojturit(ës) ndaj prindit janë ndër virtytet më të larta islame, dhe se martesa është një bashkim i më shumë se dy individëve, ka pak të ngjarë se ka mundur të ketë ndonjë detyrim të formuar të shkallës së lartë. Miratimi i fëmijëve për atë që prindërit e bëjnë në emër të tyre, sigurisht se është një gjë e natyrshme, ose së paku pritet të jetë e tillë. Ata mund të mos thonë asgjë as për miratimin as për mosmiratimin e zgjedhjes së babait. Mirëpo, sipas juristëve islamë, heshtja merret si shenjë miratimi, e jo detyrimi apo zemrate. Megjithatë, në realitet me siguri ka pasur shpërdorime, edhe pse një i mbrojtur që nuk pajtohet me ujditë e tutorit ka mekanizma të ndryshëm për ta bërë të ditur dëshirën e tij (apo të saj) dhe t'i revokojë ujditë e tilla. Në ligj, ekzistojnë baza të ndryshme për ta anuluar cilëndo kontratë martesore që është jo e favorshme apo e papranueshme për të dy palët kryesore. Pasi që në Islam çdo lloj veprimi është njëkohësisht edhe veprim fetar, pritet që ai të kuptohet dhe të vihet në veprim me qëllimin më të mirë dhe për kënaqësinë e Zotit. Nëse ai rezulton me dëm apo jobarazi, Islami urdhëron që kjo të

rregullohet. Nëse detyrimi në fe është i ndaluar me Kur'an, atëherë ç'mbetet për të thënë lidhur me martesën! Disa juristë kanë teoretizuar se në raste të caktuara baballarët apo tutorët mund t'ua imponojnë statusin e martesës të mbrojturve të tyre. Do të ishte mirë të gjurmohet se a do ta bënin ata këtë në realitet, apo madje a e kanë bërë. Dhe nëse e kanë bërë këtë, a është lejuar që detyrimi të kalojë si i vlefshëm dhe i parevokueshëm? Dëshmia, sado jopërfundimtare, duket se e tregon të kundërtën.[96]

G. Zgjedhja e bashkëshort(es)it: Barazia (Kefa'eh) në martesë

Çështja e "barazisë shoqërore në martesë"[97] nuk është tjetër pos vetëm një dimension i problemit të përgjithshëm të zgjedhjes së bashkëshort(es)it. Ideja se dashuria është e verbër dhe se është faktor vendimtar në zgjedhjen e bashkëshortit, nuk është normë universale e cilësdo shoqërie, pavarësisht nga disa keqkuptime popullore. Besimi se "martesa dhe dashuria shkojnë bashkë si gomari me samarin" është ngulitur në mendjet e të rinjve perëndimorë me aq këmbëngulje, saqë ata këtë e konsiderojnë si krejtësisht të natyrshme e, në të vërtetë, të domosdoshme. Kjo ide nuk ka kurrfarë baze historike. Dashuria dhe martesa janë dy mënyra të eksperiencës që në asnjë mënyrë nuk identifikohen me njëra-tjetrën e as me të natyrshmen. Zgjedhja e bashkëshortit është udhëhequr me rregulla dhe konsiderata, që mund ta përfshijnë përparësinë e dashurisë, por edhe mos ta bëjnë këtë.[98]

Prandaj, zgjedhja e bashkëshortit nuk është as e rastësishme e as rreptësisht personale; disi, ajo është e modeluar dhe, që këtu, mjaft e parashikueshme. Lidhur me këtë, janë dalluar dy teori. Sipas teorisë së homogamisë, "njerëzit tentojnë të martohen me njerëz, të cilët në mënyra të ndryshme shoqërore janë si ata..." Mirëpo, nga ana tjetër, zgjedhja bashkëshortore "nuk është tërësisht çështje ngjashmërish; ajo disi duket se deri në një shkallë është çështje e ngjashmërive *sociale* dhe e dallimeve *psikologjike*."[99] Kjo është teoria e heterogamisë apo e nevojave plotësuese, sipas së cilës "çdo individ kërkon brenda fushës së tij, apo të saj, të zgjedhjeve atë person, që premton më së shumti për ta siguruar atë me maksimumin e kënaqësisë së dëshiruar."[100]

Edhe pse që të dyja këto teori në mënyrë të veçantë i referohen klasës së mesme të bardhë të shoqërisë amerikane, ato siç duket sugjerojnë edhe disa përgjithësime. Zgjedhja e bashkëshortit nuk është një zgjedhje kuturu. Në çdo shoqëri ekziston

hapësira e zgjedhjes për çdo person që dëshiron martesë. Fusha e zgjedhjes mund të jetë e ngushtë apo e gjerë, varësisht nga sistemi i shtresimit dhe vlerat kulturore të shoqërisë. Aty ku fusha e zgjedhjes është rreptësisht e përcaktuar, njerëzit mund të jenë të prirë të zgjedhin bashkëshort si vetja dhe, që këtu, do të ishin mjaft homogamë. Aty ku ajo është e gjerë, konsiderata e nevojave plotësuese do të ketë spikamë relativisht më të madhe ndërsa disa ngjashmëri sociale do të jenë të ndërkëmbyeshme në mënyrë më tolerante me kënaqësinë e nevojshme. Sidoqoftë, të dyja këto teori nuk janë reciprokisht përjashtuese, nëse jo për diçka tjetër, atëherë së paku për atë se që të dyja e përdorin konceptin e përbashkët të "fushës së zgjedhjes". Nga pikëpamja e dëshmisë gjoja kundërshtuese, janë bërë përpjekje për t'i pajtuar ato në një mënyrë të dobishme: homogamia vepron në nivelin e karakteristikave "shoqërore", derisa heterogamia apo teoria e nevojave plotësuese, zbatohet në nivelin e veçorive logjike apo nevojave të personalitetit. Ky pajtim është arritur kryesisht përmes së ashtuquajturës "qasje zhvillimore", sipas së cilës 'vardisja' (shkuarja rrotull femrës) shihet si diçka që nuk është mekanikisht e paracaktuar as nga variablat sociale e as nga ato të personalitetit, por si një produkt i fundit i një vargu të gjatë të ndërveprimeve të larme.[101]

Çdo shoqëri e parafytyron bashkëshortin ideal, i cili në të vërtetë mund të bie apo të mos bie në fushën e zgjedhjes të ndonjë personi të dhënë. Për arabët paraislamë, grua ideale ishte ajo, e cila kishte nder dhe paraardhës fisnikë (që domosdo nuk identifikoheshin me pasurinë), virtyte dhe veti të mira, rini dhe virgjëri, pjellshmëri dhe bukuri të butë, modesti dhe dëlirësi, inteligjencë dhe dashuri, ndershmëri dhe elokuencë (gojëtari), energji dhe produktivitet, hijeshi dhe gëzim. Një grua që i afrohej këtyre standardeve, nga burrat e statusit më të lartë shoqëror, konsiderohej si bashkëshorte më e dëshirueshme.[102] Nga ana tjetër, burri ideal duhej të jetë i ri dhe me origjinë arabe. Për arabët ishte e turpshme që femrat e tyre t'i martojnë për joarabë. Dëshmitë e shkruara sugjerojnë se femrat e reja preferonin bashkëshortë të rinj, sado të varfër dhe nevojtarë, përkundër të vjetërve të pasur dhe me nam. Për më tepër, burri ideal duhej të jetë tërheqës dhe i ndershëm, i shoqërueshëm dhe gëzimplotë, zemërgjerë dhe guximtar, fisnik dhe besnik. Ai duhej të jetë shoqërisht i barabartë me bashkëshorten e saj përkitazi me prejardhjen, nderin dhe namin. Fisi i kurejshëve, në veçanti, e adoptoi praktikën plotësuese që bijat e tyre të mund të martohen vetëm me kërkuesit, të cilët e ndiqnin religjionin e njëjtë të fisit.[103]

Ndoshta shoqëria paraislame e Arabisë nuk ka qenë aq shumë e diferencuar, mirëpo ka pak dyshim se ajo ka qenë e shtresuar dhe se ka pasur disa kritere të barazisë sociale. Kur Islami u themelua si fe e bashkësisë, u ndërrua situata ideologjike dhe u adoptua një kriter i ri. Në përputhje me këtë, çdo individ në rend të parë duhej radhitur në bazë të virtyteve të tij fetare që kanë mundur të pajtohen, apo edhe jo, me disa vlera tradicionale. Të gjithë muslimanët konsideroheshin si të barabartë para Zotit, dhe vëllezër të njëri-tjetrit; i vetmi kriter i pranuar për dallimin përfundimtar, ishte ai i devotshmërisë apo vetëdijes për Zotin (*takwa*). Ekzistojnë *hadithe* autentike se Pejgamberi (s.a.v.s.) virtytet fetare të një bashkëshorti përkatës i vinte mbi çdo gjë. Ai vetë e inkurajonte martesën e disa ish-robërve me femra nga fisi Kurejsh, anëtarët e të cilit gëzonin pozitën më të lartë shoqërore dhe për të cilët martesat e tilla, po të mos bëheshin me qëllim të "frymës egalitariane"[*] të Islamit, do të ishin të papërfytyrueshme. Në këtë mënyrë, "barazia sociale" u zëvendësua me një koncept të ri të "barazisë fetare".[104]

Ajo që parimin e ri të barazisë fetare e bëri të pranueshëm për arabët me siguri ka qenë kombinimi i disa faktorëve. Me paraqitjen e Islamit, u shfaq një bashkësi e re, anëtarët e së cilës mblidheshin së bashku nga një identitet fetar, që e zuri vendin e formave të vjetra të solidaritetit. Në këtë bashkësi, çdo anëtar praktikisht ishte një person "arritës" dhe, me këtë apo atë aftësi, i bënte shërbime të vlefshme bashkësisë. Ishte e tyre fryma fillestare e qëndresës, e vetëmohimit dhe e shoqërimit të thellë. Udhëheqja e Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe ndarja e të mirave dhe të këqijave të jetës së bashku me ta, me siguri ka qenë frytdhënëse në nivelimin e pengesave tradicionale shoqërore të prejardhjes, të pasurisë dhe të racës.[105]

Për më tepër, derisa bashkësia ishte në krijim e sipër, ekzistonin mundësi të bollshme për aspiruesit që t'i demonstrojnë virtytet e tyre. Islami e afirmoi parimin e ri të barazisë fetare dhe e njohu devotshmërinë si kriter përfundimtar të vlefshëm të shquarjes (dallimit). Mirëpo, nga ana tjetër, ai nuk i hodhi poshtë tërësisht vlerat tradicionale të arabëve; thënë më mirë, ai i rikanalizoi ato dhe i vendosi në një kontekst fetar. Për shembull, zemërgjerësia nuk ishte më thjesht një virtyt personal apo fisnor, por gjithashtu, dhe mbi të gjitha, një meritë fetare. Modestia, tërheqësia, besnikëria dhe parakushtet e tjera tradicionale për një bashkëshort ideal, tanimë u

[*] *Egalitarianizëm* - barazi në të gjitha sferat.

bënë pjesë formuese të një personaliteti ideal, respektivisht të një muslimani të vetëdijshëm për Zotin dhe të devotshëm. Devotshmëria në Islam i trupëzoi shumicën e vlerave tradicionale të arabëve, por i përjashtoi konceptet e tyre tradicionale të fisnikërisë dhe prejardhjes, të cilat tashmë nuk ishin në përputhje me bashkësinë dinamike që po zhvillohej. Kjo bashkësi kishte për detyrë propagandimin e një feje të re dhe ishte subjekt i kanosjeve për zhdukje. Ajo duhej t'i konsolidojë radhët e veta dhe t'u përgjigjej sfidave të mjedisit armiqësor. Nën rrethana të këtilla, me siguri se pengesat shoqërore qenë braktisur dhe nivelizuar. Kjo me siguri do të ngjante në kontekst të një shikimi fetar ndaj botës, që afirmon barazinë njerëzore, solidaritetin shoqëror dhe vëllazërinë, siç ishte rasti me Islamin dhe bashkësinë e tij që shfaqej. Kjo filozofi fetare e jetës, udhëheqja dinamike e Pejgamberit (s.a.v.s.), rikanalizimi i vlerave arabe, paraqitja e mundësive të reja për dallime të arritura, brendësimi i një thirrjeje fetare - këta faktorë, të kombinuar dhe të lidhur me një ndjenjë të re të bashkësisë, siç duket e kanë bërë të mundshëm kalimin nga standardet paraislame të martesës në parimet islame.

Në rendin e ri, u bë legjitime në teori dhe e pranuar në praktikë që çdo musliman i lirë të mund të martohet me cilëndo femër muslimane, deri në atë masë që integriteti i tij fetar të mbetet i pacenuar. Ajo që tani kërkohej për martesë ishte barazia "fetare" e jo ajo tradicionalja "sociale". Kështu, për një jomusliman është e ndaluar të martohet me një muslimane, për shkak se ai nuk është i barabarti i saj në fe. As që është e lejuar, për shkak të njëjtë që një amoral të martohet me një grua të ndershme dhe të pastër. Nëse sigurohet përputhshmëria fetare, çdo rrethanë tjetër është me rëndësi dytësore. Kjo është logjika e Kur'anit dhe e Sunnetit të Pejgamberit (s.a.v.s.) në përpikëri siç është interpretuar nga kritikët juridikë.[106]

Duke marrë parasysh këto udhëzime të qarta dhe në dritën e kushteve shoqërore të komunitetit të hershëm musliman, juristët e hershëm nuk i përfillën kërkesat tradicionale për barazi sociale në favor të integritetit fetar të kërkuesit. Ai qëndrim siç duket ka qenë diç më tepër se një tekë fetare. Ai dukshëm u përjetësua dhe plotësisht u zbatua gjatë shekullit të parë dhe gjysmës së parë të shekullit të dytë të Islamit. Sidoqoftë, aty nuk ishte fundi; juristë individualë, në kundërshtim me shkollat e tyre përkatëse juridike, dhe pjesa më e madhe e *Shi'itëve,* gjithmonë e kanë mbrojtur doktrinën e barazisë fetare, përtej së cilës asgjë nuk ishte vendimtare. Ata e

mbështesin qëndrimin e tyre përmes dëshmive autentike tekstuale dhe precedentëve (të parëve). Madje edhe juristi dhe tradicionalisti udhëheqës, Ibni Hanbeli, babai i njërës nga shkollat kryesore juridike, duket se nuk ka pasur dëshirë që të këmbëngulë në barazinë sociale si parakusht për martesën.[107]

Rasti i *Shi'itëve* është mjaft interesant. Ky është grupi i vetëm që nuk është pajtuar me kushtet tradicionale të barazisë sociale dhe ka vazhduar ta afirmojë doktrinën e barazisë fetare, sipas së cilës çdo musliman i lirë me integritet fetar është i përshtatshëm për t'u martuar me cilëndo grua të pozitës më të lartë shoqërore. Ka pak të ngjarë që dallimi ndërmjet tyre dhe shkollave të tjera në këtë drejtim është paraqitur nga kundërshtimi rreth dëshmive tekstuale apo historike; një dëshmi e tillë është pranuar nga të gjithë, së paku parimisht. Mirëpo, disa juristë shkojnë përtej kësaj dëshmie, për arsye, të cilat do të diskutohen më vonë. As që ka të ngjarë që *Shi'itët* e pranuan këtë qëndrim egalitarian vetëm për shkak se shumica prej tyre ishin me prejardhje joarabe, e që jetonin nëpër rajone, ku pengesat e qëndrueshme sociale kanë qenë të zakonshme dhe ku ata kanë pasur mundësi më të madhe për t'i demonstruar parimet islame të barazisë njerëzore dhe të vëllazërisë. Shumë nga juristët udhëheqës, disa nga të cilët, si Ebu Hanife, ishin po ashtu me prejardhje joarabe, jetonin në këto rajone dhe në rrethana të njëjta. Dhe prapëseprapë, ata fuqishëm përkrahnin kushtet e përcaktuara të barazisë sociale.[108]

Shpjegimi i qëndrimit të *Shi'itëve* mund të kërkohet në kontekst të strukturës së tyre sociale dhe të orientimit politik. Ata ishin pakicë, ndonjëherë të persekutuar, ndonjëherë të pandehur. Në një kuptim, ata paraqitnin komunitetin e hershëm musliman dhe me siguri për arsye të ngjashme e pranuan qëndrimin e tij. Doktrina e tyre politike mori formën e elitizmit të trashëguar të skajshëm në atë kuptim se, për ta, vetëm pasardhësit e veçantë të familjes së Aliut, kushëririt dhe dhëndrit të Pejgamberit (s.a.v.s.), janë të përshtatshëm për të qenë Halifë (Imamë) të vërtetë. Ata me siguri kanë qenë më endogamë se grupet e tjera të muslimanëve dhe në përgjithësi kanë çuar një jetë mjaft të mbyllur.[109] Prandaj, nuk është e pabesueshme që fakti se ata ishin pakicë në këto rrethana, e ka përforcuar besimin e tyre në egalitarianizëm, i cili më së miri është pasqyruar në doktrinën e barazisë fetare, qoftë si mekanizëm i solidaritetit të brendshëm, qoftë si protestë kundër shoqërisë rreth tyre; një shoqëri kjo, bazat kushtetuese të së cilës ata i mohonin. Ose ndoshta nuk

është plotësisht e pamundur që ekstremizmi i njërit lloj ngjall dhe tërheq ekstremizmat e tjerë. Kur një grup pranon një qëndrim ekstrem për një çështje jetike, siç janë bazat kushtetuese të shtetit, ka shumë të ngjarë që pikëpamjet e atij grupi rreth çështjeve të tjera me rëndësi do të marrin veçori ekstreme si një bisk i qëndrimit burimor apo si një kundërpeshim i rrëmbyeshëm. *Shi'itët* kanë qenë elitistë të skajshëm politikë. Mirëpo, me siguri të vetëdijshëm për karakterin e hershëm egalitarian shoqëror të Islamit dhe, ndoshta, për elitizmin e tyre politik, ata e përkrahën doktrinën e barazisë fetare më fuqishëm se grupet e tjera muslimane. Duke vepruar kështu, ata ndoshta kanë menduar ta largojnë dyshimin për elitizëm të hapur apo ta zbusin elitizmin e tyre politik duke e theksuar egalitarianizmin në shkallë jopolitike. Në çdo rast, ajo që doktrina e tyre politike dhe egalitarianizmi bashkëshortor e kanë të përbashkët, siç duket është skajshmëria.[110]

Pavarësisht nga ky grup i veçantë *Shi'it* dhe disa juristë individualë, të cilët kanë vazhduar ta theksojnë barazinë fetare, pjesa dërrmuese e shkollave juridike e kanë pranuar doktrinën e barazisë sociale si një parakusht për martesën. Pikat e shkallës ndryshojnë në shqiptim dhe në numër nga shkolla në shkollë, mirëpo, të gjitha ato caktojnë disa kritere (d.m.th., prejardhjen, nderin, profesionin, devotshmërinë, etj.), sipas të cilave për një kërkues mund të thuhet se "i përshtatet" socialisht nuses përkatëse.[111] Tendenca në mesin e disa vëzhguesve është që paraqitjen e kësaj doktrine t'ia atribuojnë mburrjes së mbjellë thellë të shoqërisë arabe dhe paaftësinë e saj për të vepruar në përputhje të plotë me "karakterin barazues dhe frymën demokratike të Islamit" dhe për ta përmbushur "thënien Kur'anore se *të gjithë muslimanët janë vëllezër*".[112] Por kjo, siç duket, nuk i sqaron faktet që kanë të bëjnë me këtë çështje. Po qe se doktrina ka qenë një ringjallje e disa dispozitave paraislame, ajo me siguri do t'i tërhiqte juristët e mjedisit arab, ndërsa më pak do të pranohej nga ata të rajoneve të tjera. Ajo që ndodhi në realitet, ishte e kundërta. Doktrina e përcaktuar e barazisë sociale as që është përmendur nga Maliku, i cili lulëzoi në Medine në shekullin e dytë të Islamit dhe ishte mësuesi i njërës nga shkollat kryesore juridike. Megjithatë, është për t'u çuditur se ithtarët e tij në Afrikën Veriore dhe në vise të tjera pranuan disa kritere të barazisë, me siguri si përgjigje për disa nevoja sociale apo përmes ndërveprimit me shkollat e tjera. Tekefundit ishin shkollat e Irakut, Sirisë, Egjiptit e përtej, ato, të cilat kushtëzuan disa kritere të barazisë sociale si një parakusht i martesës, dhe e shtjelluan doktrinën në një mënyrë, që duket e largët nga

ajo që praktikohej në Arabinë paraislame. Aq më tepër, po qe se doktrina ishte ringjallje e praktikës paraislame, do të ishte vështirë për të kuptuar përse një jurist udhëheqës dhe me ndikim, siç ishte Ebu Hanife i Irakut, të jetë ndër përkrahësit e saj të vendosur, duke ditur se ai vetë ishte me prejardhje joarabe dhe se besnikëria e tij ndaj dinastisë sunduese arabe ishte e dyshimtë.[113] Prandaj, është e pabesueshme se doktrina e barazisë sociale ishte thjeshtë një ringjallje e praktikës paraislame. Shpjegimi për këtë mund të gjendet në suazat sociale bashkëkohase me paraqitjen e vetë doktrinës.

Depërtimi i Islamit në Egjipt, Siri, Irak e përtej i solli muslimanët arabë në kontakt të drejtpërdrejtë me vendasit deri në atë kohë në një shkallë të madhe të papërvojë. Ky ekspansion, paraqitja e rivalitetit politik ndërmjet dinastive të ndryshme, dhe zhvendosja e kryeqytetit nga Medina në Damask, e më vonë në Bagdad, me siguri kanë krijuar probleme dhe ndryshime në sjelljet e atyre muslimanëve. Tanimë nuk ishte ajo bashkësi e njëjtë kohezive, homogjene dhe plotësisht e integruar e dekadave të hershme. Numri i tyre u rrit, kufijtë e tyre gjeografikë u zgjeruan, ambiciet e tyre ndryshonin dhe shpesh vinin në kundërshtim, armiqtë e tyre pushuan së qëni rrezik serioz për ta, udhëheqja e tyre u bë provinciale, ndërsa u mungonin nxitjet inspiruese si dhe mbështetja nga zbulime të reja. Nga ana tjetër, shoqëritë, të cilat u përfshinë në perandorinë muslimane me gjenerata kishin qenë nën sundimin romak dhe persian, dhe kishin tradita të gjata të shtresimit shoqëror, urbanizimit, si dhe përzierjes racore dhe kulturore.[114]

Ky ambient i ri social, me siguri muslimanëve arabë u është dukur jashtëzakonisht kompleks. Nëse ata ia arritën t'i nivelizojnë pengesat sociale në bashkësinë e hershme e kompakte muslimane, ambienti i ri me elementet e tij heterogjene me siguri është paraqitur si një përkujtues i qëndrueshëm i dallimeve sociale. Kjo me siguri ka qenë kështu në këtë rast, për shkak se, siç ka shënuar Gibb, muslimanët, së paku në fillim, nuk janë përzier në mënyrat e jetesës dhe institucionet sociale të popujve të pushtuar.[115] Nga ana tjetër, konvertët vendas (të cilët kishin ndryshuar fenë) vetë nuk e kishin përjetuar në mënyrë të drejtpërdrejtë ndjenjën e kohezionit fetar dhe të nivelizimit social të bashkësisë së hershme muslimane. Pavarësisht se a thua ata vullnetarisht i shikonin muslimanët ardhacakë arabë si një shtresë e lartë shoqërore, për shkak se ata ishin klasa udhëheqëse, apo ishin të detyruar t'i kon-

sideronin si të tillë, siç duket mjedisi i ri ishte mbushur me pengesa sociale e madje ndoshta edhe ndihmonte për paraqitjen e më tepër të tillave. Natyrisht, një situatë e tillë paraqiti konflikte të freskëta ndërmjet ideales dhe reales, ndërmjet të dëshirueshmes dhe të arritshmes. Nga pikëpamjet juridike për situatën e përgjithshme, mund të derivohen dy lloje reagimesh. Disa juristë ishin të mendimit se duhet të mbisundojë parimi i barazisë fetare, ndërsa sistemi i ri social duhet të adaptohet në përputhje me të. Juristët e tjerë, të cilët më vonë u bënë shumicë, e pranuan këtë parim, mirëpo, siç duket, e ndien nevojën për riinterpretimin e tij në dritën e realitetit të shfaqur social. Me siguri ishte bindja e tyre se shoqëritë e reja nuk mund të transformohen plotësisht për t'iu përshtatur parimit të barazisë fetare, më tepër se sa që ky parim mund të mbivendoset mbi to. Këta juristë, në vend të marrjes së qëndrimit polaristik, në pamundësi të mohimit të tërësishëm të barazisë fetare apo të mospërfilljes së realitetit mbizotërues social, morën një qëndrim të përmbajtur. Ata e njohën barazinë sociale si një faktor që duhet marrë parasysh në ujditë martesore.

Një pikë e këtij kompromisi siç duket ka qenë se një shumicë dërrmuese e këtyre juristëve nuk e shihnin barazinë sociale si një parakusht absolut për vlefshmërinë e martesës. Ajo është një e drejtë, nga e cila palët e interesuara shumë lehtë mund të heqin dorë. Një pikë tjetër duket se është se disa kritere të barazisë sociale janë të ndërkëmbyeshme. Për shembull, sipas disa juristëve, një njeri i mësuar por i varfër, me prejardhje të ulët, është socialisht i barabartë me bijën e një babai të njohur apo të pasur, por të pamësuar. Pika e tretë është se burri konsiderohet se është i barabartë me gruan në pasuri përderisa mund ta furnizojë atë, edhe po qe se nuk ka shumë të holla apo pronë. Aq më tepër, të gjithë këta juristë dakordohen se një burrë mund t'i mospërfillë konsideratat për barazi sociale dhe të martohet nën klasën e tij sociale.[116]

Këto ishin suazat, në të cilat u shfaq doktrina e barazisë sociale. Juristët, të cilët pajtoheshin me të, përpiqeshin që ta përkrahin mendimin e tyre duke iu referuar një *hadithi*, sipas të cilit Pejgamberi (s.a.v.s.) i ka quajtur anëtarët e fisit Kurejsh si të barabartë me njëri-tjetrin por superiorë ndaj anëtarëve të fiseve tjera, dhe këto fise si të barabarta ndërmjet veti por si superiore ndaj joarabëve, të cilët ndërmjet veti janë të barabartë. Po ashtu transmetohet se ai, ndër të tjerat, ka urdhëruar se gratë duhet

të martohen vetëm me të barabartët e tyre (*ekfa*). Ata më tutje argumentojnë se arabët e meritojnë këtë pozitë të lartë, për shkak se vetë Pejgamberi (s.a.v.s.) ka qenë njëri nga ata. Po ashtu, është e natyrshme që njerëzit krenohen dhe i shohin me mburrje më të ultit. Për më tepër, martesa kontraktohet si një bashkësi e përjetshme dhe u shërben qëllimeve fisnike siç janë: shoqërimi, afërsia dhe tërheqja brendafamiljare, kondita këto, të cilat mirëmbahen vetëm ndërmjet të barabartëve që përputhen. Është veçanërisht poshtëruese që një grua të martohet poshtë dhe të bashkëjetojë me një burrë nën statusin e saj social. Prandaj, çiftëzimi i pabarabartë i lëndon palët socialisht të privilegjuara, e në veçanti gratë.[117]

Si përgjigje, kundërshtarët argumentojnë se *hadithi* i paraqitur mbi shtresimin shoqëror është i papajtueshëm me shpalljet autentike dhe paraardhësit e Pejgamberit (s.a.v.s.), e kundërt me fjalën si dhe me frymën e Kur'anit. Prandaj, nuk është e besueshme, e në të vërtetë mund të thuhet se është e papërfytyrueshme, se Pejgamberi (s.a.v.s.) ka mundur të përkrahë një shkallë të tillë shtresimi. Tekefundit, vazhdon kundërargumenti, autenticiteti i këtij hadithi është tejet i dyshimtë në bazat teknike. Në hadithin e dytë, fjala kryesore është "të barabartët", një term i përgjithshëm, i dykuptimtë, kuptimet fillestare të të cilit në arabishte nënkuptojnë të aftët, të zotët, të përshtatshmit, etj. Të përkthehet ky term si shkallë e fiksuar e barazisë sociale, me siguri është një gjë mjaft arbitrare. Aq më tepër, kjo "Traditë" e paraqitur shpeshherë i atribuohet Umerit (r.a.), e jo Pejgamberit (s.a.v.s.). Nocioni se njerëzit janë mburracakë, se hipogamia është poshtëruese për gratë dhe se arabët meritojnë një pozitë veçanërisht më të lartë për shkak të Pejgamberit (s.a.v.s.), siç duket, i përdhunon vetë parimet, të cilat i përkrahte ai dhe Islami.[118]

Kjo pasqyrë e skicuar e argumenteve kundërshtuese vë qartë në dukje se doktrina e barazisë sociale në martesë nuk ka kurrfarë mbështetje vendimtare fetare, pa marrë parasysh pohimet dhe arsyetimet e përkrahësve të saj. Baza e doktrinës me siguri ka qenë sociale. Kushtet sociale të kohës mund të ndihmojnë për shpjegimin e kësaj doktrine, e cila është e pashpjegueshme me terma të udhëzimeve të qarta fetare të Islamit. Siç duket, juristët kanë qenë të ballafaquar me dilemën se si të zbatohet parimi i barazisë fetare te shoqëritë e reja të fituara, mjaft të shtresuara dhe tradicionalisht heterogjene, pa krijimin e problemeve të reja. Shumica prej tyre zgjodhën ta interpretojnë parimin në një mënyrë të tillë, që t'ia përshtatin situatës së

re, mirëpo pa e lënë parimin tërësisht anash. Në këtë proces, ata siç duket kanë qenë më tepër të preokupuar me realitetin shoqëror dhe me stabilitetin familjar, se sa ta ndërrojnë rrënjësisht familjen apo të predikojnë një parim, i cili sipas tyre ishte i lavdërueshëm por, nën ato rrethana, edhe jopraktik. Megjithatë, nga natyra e rregullave është e qartë se doktrina e barazisë sociale në përgjithësi "nuk është në atë masë një ndalesë ligjore", se sa që është "një rregull e urtësisë botërore... Natyra e vërtetë e rregullës është se ajo nuk është një ndalesë absolute për t'u martuar (jashtë klasës sociale të dikujt), por ajo lejon ... (gjykatësin) që ta shfuqizojë martesën... në disa raste të *mesalliances*..."[119]

Rezultati praktik i dallimit në mendime është ky: Nëse një grua martohet një klasë më poshtë (hipogami), tutori, sipas përkrahësve të barazisë sociale, mund të kërkojë anulimin e martesës. Në të njëjtën mënyrë, nëse tutori e marton atë për një burrë që është nën nivelin e saj social, ajo mund të kërkojë revokimin e martesës. Nëse që të dy, edhe ajo edhe tutori, pajtohen për martesën, atëherë ajo është e vlefshme (përveç sipas mendimit të disave, të cilët barazinë sociale e konsiderojnë kusht të domosdoshëm). Për përkrahësit e barazisë fetare, hipogamia është e vlefshme, ndërsa dallimet klasore nuk lënë kurrfarë pasojash sa i përket vlefshmërisë së martesës.[120]

Ky ishte një rast ku nevoja apo realiteti social bie në kundërshtim me një parim të vendosur fetar, i cili nuk njeh pengesa sociale ndër muslimanët. Shumica dërrmuese e juristëve e ka pranuar këtë qëndrim të kompromisit, për shkak se ata me siguri më tepër kanë qenë të interesuar për mirëqenien e familjes se sa për kundërshtimin e një parimi të caktuar. Për ta, në rrethin e tyre mirëqenia e familjes siç duket ka kërkuar disa masa të barazisë shoqërore për t'i shtuar sa më shumë gjasat për martesë të suksesshme. Është për kureshtje që ata kanë kërkuar ta përkrahin qëndrimin e tyre, duke paraqitur prova fetare, sado të dyshimta. Ata kanë mundur ta paraqesin mendimin e tyre si një përgjigje për kërkesat dhe domosdoshmëritë e situatës së re dhe kjo do të ishte e mjaftueshme, për shkak se ekziston një parim plotësues juridik, sipas të cilit në raste të paevitueshme e paligjshmja mund të merret si ligjore. Mirëpo, në vend të kësaj, ata paraqitën dëshmi fetare, sado që ajo të konsiderohej e dyshimtë nga kundërshtarët e tyre. Arsyeja e mundshme për këtë është ajo se ata dëshironin që mendimit të vet t'i japin një ngjyrë të dukshme fetare,

në mënyrë që ai të fitojë një miratim më të gjerë, ose, ndoshta kanë dëshiruar të tregojnë se nuk ka ekzistuar kurrfarë dallimi ndërmjet rendit të ri social dhe atij të bashkësisë muslimane të dekadave të hershme. Siç duket, ata parimin e barazisë sociale e shikonin më integrues për ta nxitur idenë e përshtatjes, se sa të qëndrojnë të palëkundshëm mbi një parim, sipas të cilit shoqëria e re mund të karakterizohej si devijuese apo e çrregulluar.

Del se ekziston një pajtim i përgjithshëm në mesin e përkrahësve të barazisë sociale sipas të cilit, kur dy palët nuk janë shoqërisht të barabarta, burri është ai, i cili duhet "t'i përshtatet" gruas. Një grua mund të martohet mbi por jo edhe nën nivelin e saj social, derisa burri mund të martohet nën, por jo edhe mbi nivelin e tij. Edhe pse këto kushtëzime nuk janë absolute, pasi që ato lehtë mund të braktisen nga palët përkatëse, dhe kanë përngjasim të dyshimtë me udhëzimet autentike të Islamit, arsyet që qëndrojnë pas tyre janë edhe interesante edhe shënuese. Argumentohet se po qe se një burrë martohet nën nivelin e tij social, ai me këtë as nuk do ta rrezikojë statusin e vet e as të pasardhësve të vet. Fëmijët identifikohen me babanë dhe ngrihen apo ulen në status së bashku me të. Statusi i gruas përcaktohet me atë të burrit, pozita e të cilit është e vendosur dhe i cili nuk do t'i nënshtrohet turpit apo fajësimit nëse martohet me një grua të klasës më të ulët. Një burrë, i cili martohet më ulët mund të mos e përmirësojë statusin e vet, mirëpo as që do ta keqësojë atë. Gruaja, e cila martohet një klasë më lartë, e pranon statusin e burrit të saj. Mirëpo, nëse ajo martohet me një burrë të klasës më të ulët, ajo e humb statusin e saj paramartesor dhe e merr një të ri, i cili nuk është aq i lartë. Kjo mund të jetë burim turpi për të dhe për familjen e saj, dhe kështu krijon jostabilitet bashkëshortor. Për ta mëshiruar gruan nga ky turp dhe nga ndryshimi i pafavorshëm i statusit, ajo apo familja e saj kanë të drejtë të insistojnë që kërkuesi të jetë, së paku, shoqërisht i barabartë me të.[121]

Ky lloj gjykimi duket se dëshiron të theksojë se familja muslimane, në disa drejtime, është po aq patrilineale sa edhe patriarkale. Statusi i njësisë bashkëshortore përcaktohet nga ai i kryemashkullit të saj; anëtarët identifikohen me të. Strukturalisht, kjo do të thotë se ai e mban peshën e fuqisë dhe është vendimprurës. Udhëheqja, sidomos ajo e tipit "instrumental" është e tij, ashtu siç është ai furnizues i familjes dhe bartës i statusit të saj shoqëror. Që kjo udhëheqje të jetë e vërtetë, ai

duhet të përpiqet për sigurimin e statusit të tij. Kjo ka më shumë të ngjarë të ruhet kur ai martohet me të barabartën e tij apo me një të klasës më të ulët. Mirëpo, nëse ai martohet me një të klasës më të lartë, pozita e tij mund t'i nënshtrohet pasigurisë: personalitetet mund të bien në konflikt; rolet mund të shpërndahen dhe të turbullohen, ndërsa stabiliteti i familjes mund të rrezikohet. Për ta ulur këtë rrezik deri në minimum, mendohet se është e këshillueshme për mashkullin që të martohet me të barabartën e tij. Nëse ekzogamia klasore është e dëshirueshme apo edhe e domosdoshme, për të është më mirë që të martohet me një femër të shtresës (klasës) më të ulët..

Rasti i femrës nuk është i njëjtë. Kur një femër martohet, ajo pranon statusin e të shoqit. Nëse martohet me një të barabartë apo edhe të statusit më të lartë, ajo nuk humbur kurrfarë prestigji, që mund ta bartë statusi. Mirëpo, nëse ajo martohet me një mashkull të statusit më të ulët, ajo më herët a më vonë, mund të ndiejë se e ka humbur prestigjin e saj paramartesor, ndërsa mund të mos realizohet edhe çfarëdo shpërblimi apo reciprociteti, për të cilin ajo ka shpresuar. Kjo situatë mund të krijojë probleme emocionale dhe konflikte sociale dhe ka mjaft gjasa që një martesë e tillë të dështojë, përveç nëse gruaja është jashtëzakonisht e përkushtuar dhe e urtë (e mençur), apo po qe se burri është i gatshëm t'i shkëmbejë rolet me gruan. Sidoqoftë, madje edhe nëse bëhet shkëmbimi i roleve, nuk është e sigurt se kjo do ta mbajë njësinë familjare të pacenuar. Prandaj, mund të konsiderohet se është në interes të familjes si njësi, dhe të anëtarëve të saj si individë, që femra të martohet me një mashkull të barabartë apo të shtresës më të lartë, e jo më të ulët përnga statusi.

Megjithatë, këtu nuk mund të bëjmë me çështjen se vetëm burri mund ta ngrejë statusin e gruas së vet, për shkak se ai është mashkull dhe si i tillë është pala e dorës së parë (superordinate), ndërsa gruaja nuk mund ta bëjë këtë, për shkak se ajo është femër, e me këtë edhe pala e dorës së dytë (subordinate). Edhe po qe se pranohet kjo tipologji e dorës së parë - dorës së dytë, nuk duket se kjo ka pasur të bëjë me diferencimin ndërmjet meshkujve dhe femrave përsa i përket ekzogamisë klasore. Ekzistojnë disa tregues se gruaja mund ta ngrejë statusin e ulët të burrit të vet. Transmetohet se një femër e re i është ankuar Pejgamberit (s.a.v.s.) se babai i saj ka dëshiruar ta martojë atë për një kushëri të saj, pa pëlqimin e saj, me qëllim që kështu ta përmirësojë pozitën e tij jofisnike, dhe se ajo nuk e konsideronte atë të ketë të

njëjtin status social siç e kishte ajo vetë. Muhammedi (s.a.v.s.) i lejoi asaj që ta revokojë martesën, nëse dëshiron. Mirëpo, ajo atëherë u përgjigj se nuk e kundërshton martesën, vetëm se "kishte dashur që femrat ta kuptojnë se baballarët e tyre nuk kanë autoritet mbi çështjet e bijave të tyre". Kjo në mënyrë të qartë tregon se gruaja mund ta ngrejë statusin e ulët të burrit të saj. Mirëpo, nuk është e sigurt se një veprim i këtillë do të ishte shoqërisht i pranueshëm dhe psikologjikisht garantues në një shoqëri të shtresuar, sepse s'është e sigurt se a do të mund të zbatohej si një model i rekomandueshëm. Përkrahësit e barazisë sociale në martesë këtë siç duket e konsiderojnë plotësisht të pagjasë. Dhe, me sa duket, këtu shihet arsyeja për mendimin e tyre rreth rekomandimit për hipogami mashkullore dhe hipergami femërore.

IV MARTESA (VAZHDIM)

A. Shumësia (Pluraliteti) në martesë

B. Poliandria

C. Format e tjera të martesës në Arabinë paraislame

Ç. Qëndrimi i Islamit

D. Mut'a bashkimi

DH. Poligjinia

E. E drejta e zgjedhjes për martesë: Endogamia, Ekzogamia dhe kufijtë e gjaktrazimit (incestit)

Ë. Religjioni dhe ekzogamia

IV MARTESA (VAZHDIM)

A. Shumësia (Pluraliteti) në martesë

Edhe pse, siç treguam më sipër, Arabia paraislame karakterizohej me forma të ndryshme të martesës dhe të bashkëjetesës, familja arabe ishte e llojit të zgjeruar dhe me disa përjashtime, si në Mekken e viteve të mëvonshme, konsideratat farefisnore ishin baza të jetës sociale. Kur familja e drejtpërdrejtë kontrollohet nga familja e zgjeruar atëherë, siç e ka thënë David "shoqëria është familistike". Në një shoqëri të tillë, "bashkëshortësia plurale (qoftë në formë poligjinie apo të konkubinatit), ka gjasa të mëdha për t'u shfaqur, për shkak se në një shoqëri të mbizotëruar nga farefisnia, çdo mënyrë e zgjerimit të familjes i kontribuon fuqisë dhe prestigjit".[1]

Ka pak dyshim se bashkëshortësia plurale është paraqitur në Arabinë paraislame nëse jo për diçka tjetër, atëherë vetëm për shkak se atje nuk kishte kurrfarë tabu të institucionalizuar kundër saj. Ajo praktikohej ndër degët e ndryshme të *Semitëve*, duke i përfshirë edhe ata, të cilët e pranuan Krishterimin.[2] Mirëpo, nuk është e sigurt se sa e zakonshme ishte bashkëshortësia plurale. Disa dijetarë tentojnë që ta ekzagjerojnë praninë e saj ndër arabët paraislamë; të tjerët, siç duket, nxjerrin përfundime të kundërta.[3] Nga një perspektivë e përgjithshme krahasuese dhe historike, duket se ky zakon ka qenë i lejuar dhe në disa raste i praktikuar. Në rrethana të zakonshme "disfavoret" e saj shumë lehtë mund t'ua kalojnë në peshë "favoreve" të saj dhe, prandaj, do të ishte e pangjarë që ajo të merret si një normë universale e cilësdo shoqërie. Aq më tepër, në Arabinë paraislame, si edhe në shoqëritë tjera, gruaja dhe farefisi i saj nuk e pëlqenin bashkëshortësinë plurale. Tregohet për raste ku është kushtëzuar apo zotuar që burri përkatës mos të marrë partnere tjetër, përveç gruas së tij të vetme.[4] Në të vërtetë, ka disa tregues se ky qëndrim ka vazhduar edhe në Islam dhe është përkrahur nga disa shkolla kryesore juridike. Nëse burri martohet me gruan e dytë, gruaja e parë me arsye mund të refuzojë të jetë bashkë-bashkëshorte dhe mund të kërkojë shkurorëzim.[5] Kështu, mund të nxjerrim përfundim se bashkëshortësia plurale është paraqitur në rrethana të rëndomta, por ka qenë e pazakonshme, e refuzuar dhe e kundërshtuar.

B. Poliandria

Edhe poliandria është gjithashtu një çështje e diskutueshme. Disa autorë thonë se kjo formë e martesës ka qenë e zakonshme në Arabinë paraislame në një *shkallë* të veçantë dhe se disa gjurma të saj janë gjetur me paraqitjen e Islamit. Ky nocion zakonisht ndërlidhet me teorinë e matrilinealitetit që, përfundimisht shpie në patrilinealitet. Një shqyrtim i dëshmive që paraqiten për ta mbështetur këtë teori dhe të atyre zbulimeve të tjera të bëra nga hulumtues të tjerë do të na shpiente deri në përfundimin se kjo formë e martesës nuk ka qenë as universale në asnjë shoqëri, e as përfaqësuese e cilësdo kohë historike. Ka të ngjarë që poliandria ka mbizotëruar nën kushte të atilla, siç janë: shpërpjesëtimi shumë i lartë mes gjinive, mungesa e xhelozisë seksuale, varfëria e madhe, përjetësimi i koncepteve të pronës së përbashkët, mirëdashja përkitazi me seksin dhe parëndësia e produktivitetit ekonomik të femrave. Ka pak të ngjarë që këto kushte të sigurohen, të kombinuara, aq gjatë në një shoqëri, saqë të shfaqnin një poliandri të përhershme dhe të institucionalizuar. Edhe në disa nga këto kushte, siç është varfëria, mbisundojnë kushte të tjera, respektivisht, xhelozia seksuale me siguri do ta ndalonte tendencën drejt poliandrisë totale shoqërore. Megjithatë, lloje të ndryshme të shthurjes, mikpritjes seksuale dhe të komunizmit seksual kanë ekzistuar në disa shoqëri për arsye të ndryshme. Mirëpo, këto janë përjashtime dhe nuk e marrin formën e martesave të institucionalizuara dhe të zotimeve reciproke.[6]

Prandaj shtrirja e poliandrisë në Arabinë paraislame është e pasigurt. Matrilinealiteti ka ekzistuar, mirëpo nuk ka pasur kurrfarë lidhje përfundimisht shkakore me poliandrinë. Vrasja e foshnjave femra, varfëria dhe shthurja seksuale kanë qenë të njohura, mirëpo jo në ndonjë shkallë që në mënyrë të shprehur e bën të mundshme poliandrinë, si një formë të institucionalizuar të martesës. Konceptet e nderit, krenarisë dhe të turpit, për të cilat besohet se, së paku pjesërisht, kanë qenë përgjegjëse për vrasjen e foshnjave femra, zakonisht nuk mund ta kenë favorizuar poliandrinë e formuar.[7] Sidoqoftë, kjo nuk i përjashton veprimet e tilla të rastit. Ka disa shënime se ajo është praktikuar. Në disa raste një grua ka bashkëjetuar me një grup meshkujsh, numri i të cilëve ka qenë nën dhjetë. Kur ka ngjarë që të lindë, ajo i ka mbledhur të gjithë ata (askush nuk ka mundur të refuzojë t'i përgjigjet thirrjes së saj) dhe ua ka treguar lajmin. Atëherë, ajo ka vendosur se kush do të jetë babai i fëmijës së saj.[8] Kjo nënkupton se gruaja është dashur të jetë mjaft e fuqishme për ta

shprehur zgjedhjen e saj dhe t'i detyrojë meshkujt të binden për vendimin e saj. Nëse është ashtu, atëherë nuk ka qenë e mundur që shumë gra të kenë mundur të jenë në një pozitë të tillë të favorshme. Më tutje, të dhënat mbi këto raste japin përshtypjen se nuk ka mundur çdo mashkull, por vetëm disa meshkuj të veçantë kanë mundur ta kenë këtë lloj intimiteti me një grua dhe, se arsyeja për këtë lloj marrëdhëniesh ndoshta ka qenë kërkimi për mbarështim të mirë.[9]

Në një variant tjetër të poliandrisë, gjithashtu të njohur në Arabinë paraislame, numri i meshkujve pjesëmarrës ka qenë më i madh se në variantin e parë dhe se ky lloj i marrëdhënies është karakterizuar si prostitucion. Kur gruaja përkatëse ka lindur, janë thirrur fiziognomët* për ta përcaktuar prejardhjen e fëmijës, ndërsa mashkulli që emërohej si baba duhej ta pranojë vendimin e tyre. Tregohet se gratë, të cilat merreshin me këtë lloj marrëdhëniesh, kanë jetuar në izolim dhe në mosrespekt. Ato zakonisht kanë qenë robëresha me origjinë joarabe; polemizohet se rrallë ndonjë grua arabe do ta kishte vënë veten në një pozitë të tillë. Ekzistojnë tregues sipas të cilëve skllavopronarët e kanë pasur zakon t'i detyrojnë skllavet e tyre ta bëjnë këtë, dhe fitimin t'ua kthejnë pronarëve të tyre. Në çdo rast, derisa kjo ka mundur të jetë një formë e sjelljes seksuale, vështirë se mund të specifikohet si një model i martesës.[10]

C. Format tjera të martesës në Arabinë paraislame

Si plotësim i kësaj, Arabia paraislame në kohë të ndryshme ka përjetuar këto forma të martesës dhe të bashkëjetesës:

1. *Martesa me kontratë*.- Në këtë lloj të martesës, meshkujt i propozonin femrat përmes baballarëve apo tutorëve të tyre. Kur pranohej propozimi, caktohej prika dhe martesa përmbyllej. Kjo ishte një martesë e plotë, me të gjitha përgjegjësitë kontraktuese dhe pasojat e natyrshme bashkëshortore.

2. *Istibda bashkëjetesa (grahuazimi)*.- Burrat ndonjëherë u lejonin grave të tyre që të bashkëjetojnë me njerëz të shquar, me qëllim të përfitimit të pasardhësve të zgjedhur. Pasardhësit identifikoheshin jo me babain natyror, por me atë social;

---

* *Fiziognom* - Një person i aftë për ta përcaktuar karakterin (në rastin konkret prejardhjen) e një personi tjetër duke u bazuar në pamjen e tij fizike.

burrin, i cili abstenonte derisa e shoqja bashkëjetonte me një mashkull tjetër - babanë natyror.

3. *Mut'a martesa.*- Ky lloj kontraktohej për një periudhë të kufizuar kohore dhe për një çmim të pagueshëm nga burri për gruan. Në dukje, ai praktikohej nga të huajt dhe nga udhëtarët.

4. *Bashkëjetesa e fshehtë e dashnorëve (ehdan)*- Ishte e pranueshme edhe për meshkujt edhe për femrat që të bashkëjetojnë në fshehtësi pa kurrfarë kontrate për aq kohë sa dëshironin. Mirëpo, kur lidhja nxirrej në shesh, ajo shihej si e turpshme dhe atëherë mbaronte.

5. *Martesa përmes shkëmbimit.*- Një burrë mund ta shkëmbente të shoqen apo të bijën e tij për të shoqen apo bijën e një burri tjetër. Kurrfarë reciprociteti tjetër i prikës nuk nevojitej.

6. *Martesa përmes blerjes.*- Ishte e zakonshme që të fitohet gruaja për një çmim (*mehr*) të pagueshëm për babanë apo tutorin e saj. Kjo praktikë ka pasur disa efekte ekzogame. Arabët shpesh ngurronin t'i martonin bijat jashtë fiseve të tyre, dhe asgjë nuk mund t'i nxiste ata ta tejkalojnë atë ndjenjë përveç se një çmim i lartë (*mehr*) i ofruar nga kërkuesi. Ata po ashtu ishin të ndijshëm për ardhmërinë e bijave të tyre dhe zakonisht kishin dëshirë që ato t'i martojnë për burrat, të cilët mund t'ia lejonin vetes një çmim të lartë, ndoshta me supozim se gruaja do të ishte më e sigurt dhe e ushqyer me ndjenja nga burrat e tyre.

7. *Martesa përmes zënies (rob)*- Sipas disa dijetarëve (p.sh. Smithit), besohet se kjo formë i ka paraprirë martesës me blerje dhe është njëra nga çështjet e debatuara me plot zjarr në historinë e martesës.

8. *Martesa përmes trashëgimit.*- Vejushat trashëgoheshin si pronë nga trashëguesit e burrave të ndjerë. Nëse një trashëgues dëshironte të martohet me vejushën, ai mund ta bënte këtë për të njëjtën prikë të paguar nga burri i ndjerë. Ai po ashtu mund ta kontraktonte martesën e saj me ndonjë tjetër dhe ta merrte prikën për vete. Ai kishte fuqinë që ta pengonte atë nga martesa e sërishme dhe ta detyronte të mbetej në gjendjen e përhershme të vejnisë.

9. *Mekt martesa.*- Ishte e pranueshme për një mashkull të martohet me vejushën apo të shkurorëzuarën e të atit.

10. *Martesa për shërbim*.- Disa fise e adoptuan praktikën që, kur një mashkull nuk ishte në gjendje ta paguajë çmimin e nuses, ai dakordohej t'i shërbejë babait apo farefisit të vajzës për një periudhë kohore, të mjaftueshme për ta fituar çmimin e nuses.

11. *Errébu martesa*.[11]- Veçoria kryesore e këtij lloji ishte se, kur një baba Semit nuk kishte bij të tij, ai e adoptonte një të ri, e trajtonte atë sikur të ishte i biri dhe e martonte me njërën nga bijat e veta, me kusht që dhëndri ta bartte identitetin e prejardhjes të babait adoptues dhe të vazhdonte ta ruante emrin (te ne mbiemrin) familjar.

12. *Bashkëjetesa eksperimentale (sifah)*.- Disa fise e kishin për zakon t'u lejojnë meshkujve që të bashkëjetojnë me të rejat para martesës. Nëse partnerët e pëlqenin njëri-tjetrin gjatë këtij eksperimenti paramartesor, ata mund ta lidhnin kontratën martesore; përndryshe, nuk kishte kurrfarë zotimi nga ana e tyre.

13. *Konkubinati*.- Një burrë ka mundur të ketë aq shumë konkubina, sa ka mundur t'i lejojë vetes. Konkubinati ka bashkekzistuar me poligjininë në mesin e semitëve, veçanërisht te hebrenjtë, për dy arsye themelore. Gratë e pafëmijë preferonin që burrat e tyre të bashkëjetojnë me robëreshat se sa të bëhen bashkë-bashkëshorte. Ato ishin të sigurta se robëreshat, për dallim nga gratë e lira, nuk do të mund të garonin me to për dashurinë dhe simpatinë e burrit. Kur një robëreshë lindte fëmijë, fëmija nuk identifikohej me nënën natyrore, d.m.th. robëreshën, por me gruan e zotërisë së saj; gruaja e merrte mbi vete rolin e nënës shoqërore si dhe të asaj natyrore. Përveç kësaj arsyeje sociale, ekzistonte edhe ajo ekonomike. Poligjinia ishte e shtrenjtë; vetëm të pasurit mund t'ia lejonin vetes atë. Ishte shumë më ekonomike të mbahen konkubina dhe njëkohësisht të korren frytet e shërbimeve të tyre.[12]

Ç. Qëndrimi i Islamit

Në këtë mjedis të shumëllojshëm, u paraqit Islami dhe urdhëresat e tij ua drejtoi njerëzve, të cilët i kishin përjetuar apo të cilët kishin qenë dëshmitarë të këtyre formave të ndryshme të sjelljes seksuale. Se a ishin në të vërtetë të gjitha këto forma të pranishme në kohën e paraqitjes së Islamit, apo kishte pasur kohë kur ato ishin zhdukur fare, ai i lejoi vetëm këto: martesën me kontratë, bashkëjetesen "si-

martesë" me robëresha dhe, sipas *Shi'itëve Imamitë,* martesën e përkohshme *mut'a.* Çdo formë apo mënyrë tjetër e sjelljes seksuale u ndalua në mënyrë të qartë. Martesa me marrëveshje dhe bashkëjetesa me robëreshat shkurtimisht u shqyrtuan në dy kapitujt e fundit. Çështja e *mut'a* martesës po ashtu u përmend, mirëpo nuk u shqyrtua në mënyrë adekuate.[13]

D. Mut'a bashkimi

Ekziston pajtimi se martesa e përkohshme *mut'a* është praktikuar para Islamit dhe për një kohë pas paraqitjes së tij. Ishte kjo një kontratë personale ndërmjet një mashkulli dhe një femre, për të bashkëjetuar për një periudhë të kufizuar kohore si përgjigje për një shpërblim të paguar nga mashkulli. Kjo nuk kishte nevojë për kurrfarë dëshmitarësh dhe nuk kërkonte të drejtën e ndërsjellë për trashëgimi. Deri këtu është krejtësisht e qartë dhe e sigurt. Përtej kësaj, në skenë paraqiten dykuptimësia dhe hamendja. Disa dijetarë, si Smithi i shquar, pohojnë se ajo ishte një lloj martese, për të cilën nuk kishte nevojë të dijë askush. Pasi që nuk kishte kurrfarë kontrate me farefisin e femrës dhe ka mundur që farefisi të mos dijë asgjë për marrëveshjen, duhet përfunduar, sipas Smithit, se "gruaja nuk e braktiste shtëpinë e vet, njerëzit e saj nuk hiqnin dorë nga asnjë e drejtë që kishin mbi të, dhe se fëmijët nga kjo martesë nuk i takonin burrit... (Kjo) është thjesht gjurma e fundit e ... farefisnisë amnore..."[14]

Mënjanë nga vlefshmëria apo jovlefshmëria e këtij përfundimi, zakoni i vjetër arab dukshëm konsiderohej se i përgjigjej qëllimit vetëm në kohë lufte dhe në udhëtime. Kjo nuk gjendej ndër format e para të martesës apo të bashkëjetesës, të cilat i ndaloi Islami. Në të vërtetë, dega kryesore e shkollës *Shi'ite*, siç theksuam, pohon se ajo kurrë nuk është ndaluar nga Kur'ani apo Pejgamberi (s.a.v.s.). Ata argumentojnë se, parimisht, çdo gjë është e lejueshme, po qe se në mënyrë specifike dhe autoritative nuk klasifikohet si e ndaluar. Pasi që të gjithë dakordohen se *mut'a* martesa burimisht ka qenë legjitime, çdo thënie për ndalimin e mëvonshëm të saj duhet mbrojtur me dëshmi të mjaftueshme. Mirëpo, meqë nuk ekziston një dëshmi e tillë, *mut'a* mbetet legjitime në bazat paraprijëse. Për ta përforcuar argumentin e tyre, ata thirren në marrëveshjen e grupit të "të drejtëve", respektivisht, grupit të udhëheqësve të tyre, dhe i interpretojnë ajetet e caktuara të Kur'anit (4:3, 24), në një mënyrë, që do të dukej se e lejon *mut'a* martesën. Ata po ashtu pohojnë se nuk ishte

Pejgamberi (s.a.v.s.), por Umeri, halifi i dytë pas Muhammedit (s.a.v.s.), ai i cili e ndaloi atë, dhe se të gjitha të dhënat, të cilat këtë ndalesë e lidhin me Pejgamberin (s.a.v.s.), janë me autenticitet të dyshimtë.[15]

Me përjashtim të *Shi'itëve,* të gjithë muslimanët tjerë *mut'a* martesën e konsiderojnë si qartë të ndaluar. Ata e përkrahin këtë mendim duke u mbështetur në ajetet Kur'anore, të cilat në mënyrë të qartë ndalojnë çdo formë të marrëdhënieve seksuale, përveç përmes martesës dhe bashkëjetesës si-martesë me robëreshat (për atë që i ka) (p.sh., 23:5-6; 70:29-31). Ata citojnë *hadithe* të Pejgamberit (s.a.v.s.) si dhe pohime nga As'habët e tij dhe trashëgimtarët e tyre (*tabi'un*), rreth asaj se *mut'a* bashkimi është "simotër e kurvërisë". Ata thonë se madje edhe disa nga Imamët e hershëm *Shi'itë,* si vetë Aliu (vd.40 p.H.), Bakiri (vd.114), Xha'feri (vd.148), ishin të të njëjtit mendim si edhe muslimanët e tjerë. Në të vërtetë, ata e konsiderojnë si të papërfytyrueshme që ta konsiderojnë *mut'anë* si diçka që mund të ketë vlefshmëri dhe insistojnë se, sipas Kur'anit, martesa është një lidhje njësoj e fortë sociale, siç është edhe lidhja e gjakut. Për t'i shërbyer këtij qëllimi, ata me argumente thonë se martesa është e vlefshme vetëm nëse kontraktohet mbi baza të qëndrueshme me dëshirën më të vendosur të të dyja palëve për të çuar së bashku një jetë normale dhe të përhershme. Meqë seksualiteti i paligjshëm është i ndaluar në Islam, dhe meqë *mut'a* është një formë e fshehur e *zinasë* (kurvërisë), Islami nuk mund ta lejojë atë. Po qe se e bënte këtë, vazhdon argumentimi, ai do të ishte vetëjokonsekuent dhe do ta prishte vetë qëllimin e martesës.[16]

Megjithëkëtë, ekziston pajtimi se gjatë kohës së Hilafetit të Umerit (13-23 p.H.), martesa *mut'a* dënohej në mënyrë të pamëshirshme dhe u ndalua plotësisht. Ajo që i parapriu asaj periudhe është mjaft e paqartë. Disa dijetarë pohojnë se kjo praktikë ka vazhduar gjatë Hilafetit të Ebu Bekrit (11-13 p.H.). *Shi'itët* siç duket e interpretojnë këtë si përkrahje të mëtejme të doktrinës së tyre se Pejgamberi (s.a.v.s.) nuk e ka ndaluar *mut'anë* dhe se, prandaj, është dashur të pranohet si e ligjshme.[17] Disa autorë bashkëkohorë përpiqen që vazhdimësinë e kësaj praktike, sado të paligjshme, deri në kohën e Hilafetit të Umerit t'ia atribuojnë faktit se ajo ka qenë mjaft e za-konshme në Arabi para Islamit, është lënë pa ndëshkuar për një kohë pas paraqitjes së tij, dhe është arsyetuar si e dobishme në kohë lufte dhe gjatë udhëtimeve.[18] Ekziston edhe një teori tjetër se kjo praktikë është ndaluar nga vetë Pejgamberi

(s.a.v.s.), mirëpo se disa As'habë juristë nuk e kanë marrë ndalesën në një kuptim absolut. Thënë më mirë, ata ia përngjanin atë ndalesës së mishit të kafshëve të vdekura, që bëhet i lejuar në rast domosdoshmërie apo të ndonjë nevoje të detyrueshme. Kështu, ata thoshin se është e lejueshme të praktikohet *mut'a* martesa në rrethana të ngjashme të domosdoshmërisë. Kur e vërejtën se ky koncesion shpërdorohej dhe se njerëzit në masë të madhe nuk bënin dallimin e saj, ata e revokuan rregullën dhe e pezulluan koncesionin. Kjo zuri vend gjatë Hilafetit të Umerit. Që atëherë, mendimi i të gjithë muslimanëve joshi'itë u bë unanim se *mut'a* ka qenë absolutisht e ndaluar.[19]

Shqyrtimi i argumenteve kundërshtuese si dhe i qëndrimit mjaft apologjet të disa *Shi'itëve* bashkëkohas, siç duket tregon se baza fetare, tekstuale e doktrinës së *mut'a* martesës te *Shi'itët* është e dykuptimtë. Është e vështirë për një studiues jopasues të Ligjit islam të gjejë dëshmi të qartë fetare e juridike në përkrahje të asaj doktrine. Edhe po qe se dikush është jashtëzakonisht skeptik, ajo që më së shumti mund të thuhet është se argumentet kundërshtuese në rastin më të mirë qëndrojnë si çift, vetëm për sa i përket dëshmisë juridike. Prandaj, nuk është mirë që të kërkohet një shpjegim i doktrinës *Shi'ite* vetëm në terma të dëshmisë fetare apo juridike; një dëshmi kjo që është mjaft e diskutueshme dhe në vete shumë vështirë mund ta shpjegojë qëndrimin e *Shi'itëve.* E as që ka qenë e gjithë kjo vetëm çështje e pasimit politik. Shpesh sugjerohet se ata nuk janë pajtuar me shumicën e muslimanëve për shkak se besonin se Umeri, e jo Pejgamberi (s.a.v.s.), ka qenë ai, i cili e ndaloi *mut'a* martesën dhe shprehu dënimin më të ashpër për praktikimin e saj. Pasi që ata e kundërshtonin marrjen e Hilafetit nga ana e Umerit, ata e refuzuan edhe vendimin e tij rreth kësaj çështjeje.[20] Mirëpo, duket e dyshimtë se qëndrimi i tyre politik ndaj Umerit ka pasur çfarëdo efekti fundamental në këtë drejtim. Nëse ka qenë ashtu, ata me siguri në masë të njëjtë do t'i kundërshtonin edhe ndryshimet, urdhëresat dhe risitë, të cilat u vunë në zbatim nga Umeri apo edhe nga halifët dhe juristët e tjerë joshi'itë. Mirëpo, ata nuk morën një qëndrim të tillë të opozitës së hapur.[21]

Për një shpjegim kënaqës të qëndrimit të *Shi'itëve* me siguri do të ishte e domosdoshme të shkohet përtej dëshmisë juridike dhe qëndrimit politik ndaj halifit të caktuar. Një qëndrim dhe një dëshmi e tillë mund të japin, në rastin më të mirë, vetëm një shpjegim të pjesërishëm dhe jopërkatës. Këta *Shi'itë* që nga fillimi ishin

një grup i vogël, kundërshtarët e të cilëve i mbisundonin dhe nga koha në kohë i nënshtronin duke i persekutuar, burgosur, mërguar apo ndarë nga familjet e tyre. Ata jetonin në një gjendje revolti kundër autoriteteve fetaro-politike. Njëra nga doktrinat e tyre kryesore ka qenë (dhe ende është) besimi në Imamin e Fshehur, kundërpjesa e Mesihut, i cili u largua në një shpellë dhe koha e kthimit të të cilit dihet vetëm nga Zoti. Ky besim, siç duket u ngulit fuqishëm pasi që ata i humbën shpresat për fitore politike përmes revoltës së hapur. Ata filluan si një grup protestues, i cili së shpejti përjetësoi idenë e revoltës ndërsa më vonë e pranoi politikën e shtirjes, duke pritur kthimin e Imamit të tyre të Fshehur.[22] Një grup, në këto rrethana të revoltës dhe të dyshimit, në pamundësi që tërësisht të mos i përfillë nevojat seksuale apo të praktikojë beqarinë metodike, dhe me siguri, në të njëjtën kohë, i vetëdijshëm për përgjegjësitë dhe dhembshuritë familjare nga frika se do t'i nënshtrohen mërgimit, burgosjes apo edhe ndarjes nga familjet e tyre, ka shumë të ngjarë se do të kërkonte ndonjë mënyrë plotësuese të kënaqjes, që do të përfshinte rrezik minimal. Meqë martesat e zakonshme dhe bashkëjetesa si-martesë me robëresha nuk ishin gjithnjë as në dispozicion të çdonjërit, e as posaçërisht inkurajuese në këto kushte, dhe meqë të gjitha format e lidhjeve seksuale ishin ndaluar qartë, me siguri *mut'a* martesa atyre u është dukur si zgjidhja më e natyrshme e këtij problemi. Ajo kërkonte përgjegjësi dhe rrezik minimal. Për ta, ajo mund të mbrohet në disa baza juridike, sado që kjo të jetë e paqëndrueshme për kundërshtarët. Po të kishin pranuar *Shi'itët* një platformë tjetër politike dhe po të ishte qëndrimi i tyre burimor ca më pak "revoltues", po të kishte qenë pozita e tyre shoqërore më pak e pasigurt, ndërsa kundërshtarët e tyre të ishin më shumë tolerantë, dhe po të kishte qenë Kur'ani më i qartë në përdorimet e derivativeve të fjalës *mut'a*, ata me siguri do ta shihnin *mut'a* martesën në një dritë tjetër, siç e shohin muslimanët e tjerë.

Qëndrimi i *Shi'itëve* është një qëndrim sektar, i cili është pranuar nga një sekt në kundërshtim diametral me shumicën e madhe të muslimanëve. I përkrahur në fillim nga udhëheqësit e periudhës klasike formuese, ai u bë lehtë i pranueshëm nga gjeneratat vijuese dhe u përcoll dukshëm pa kurrfarë pyetjesh, si një pjesë integrale e traditave autoritative. Një ndryshim në rrethanat në të cilat një doktrinë e dhënë, siç është *mut'a*, burimisht është pranuar, nuk shpie doemos gjithmonë në ndryshim korrespondues në vetë doktrinën; kjo e fundit mund të vazhdojë së ekzistuari si një

"mbijetesë", që vështirë mund të shpjegohet me termat e kushteve të reja bashkëkohore. Dhe po qe se kërkohet një shpjegim i kënaqshëm i doktrinës *Shi'ite* të *mut'asë*, ka shumë të ngjarë që ai të gjendet në kontekstin e mëhershëm historik. Shpjegimi i paraqitur këtu na duket si i përshtatshëm, pavarësisht nga fakti se me kohë jeta e *Shi'itëve* u bë më e rutinuar dhe më e vendosur, se ata pushuan së qëni "rebelë" (kryengritës) të persekutuar apo fatalistë të bindur e të shkapërderdhur, apo, se ata tani kanë institucionet e veta të qëndrueshme politike e fetare. As që *mut'a* mund të shpjegohet lehtë me terma të udhëzimeve islame, apo sipas parimit të vazhdimësisë së supozuar të një zakoni paraislam, për shkak se jo vetëm që kjo, siç e pamë, është e dyshimtë, por edhe për shkak se urdhëresat dhe parimet e njëjta pranohen edhe nga muslimanët tjerë, të cilët, aq më tepër, e kanë ndaluar *mut'a* martesën. Doktrina gjithashtu sakaq nuk mund të shpjegohet me terma të shtytjeve universale, seksualitetit të shtuar rajonal, apo të zakoneve paraekzistuese lokale. Këto, gjithashtu, ishin të përbashkëta si për *Shi'itët,* ashtu edhe për kundërshtarët e tyre, si për muslimanët, ashtu edhe për jomuslimanët. Këta faktorë, siç duket, e zvogëlojnë sferën e shpjegimit deri në një shkallë të konsiderueshme, thuajse deri në kursin e paracaktuar. Pasi që doktrina është sektare dhe e mbrojtur nga një grup i vogël, shpjegimi më i mundshëm, siç duket, gjendet në vetë kushtet që e kanë rrethuar paraqitjen e atij sekti dhe zhvillimet e hershme të tij. Ky është ai lloj shpjegimi, të cilin e kemi paraqitur në kontekstin e pranishëm.

Edhe pse *Shi'itët* e përkrahën *mut'a* martesën, ata e ndryshuan konceptin e tyre nga ai i kohëve paraislame. Ata u përpoqën që ta bëjnë atë të duket sa më e afërt me martesën e përhershme. Ajo është përcaktuar si një bashkim i "palidhur" apo i përkohshëm; mirëpo, njëkohësisht i ngjan bashkimeve të përhershme me atë se kërkon një marrëveshje të vlefshme të bazuar në dëshirën më të vendosur për të hyrë në një lidhje martesore, sado e përkohshme qoftë ajo. Ajo përmbyllet përmes procedurave të zakonshme të propozimit dhe të pranimit. Gruaja përkatëse mund të veprojë në emër të vet, apo të zgjedhë një palë të tretë që do ta përfaqësonte atë. Ajo në atë rast duhet të jetë e gatshme për martesë, respektivisht, nuk guxon të jetë në "periudhën e pritjes" që e ndjek shkurorëzimin apo vejninë. Ngjashëm me këtë, ajo duhet të jetë e lirë nga pengesat për martesë të përhershme normale, qofshin ato që i përkasin lidhjeve të gjakut, të farefisnisë apo të qumështit, si edhe të dallimeve fetare. *Mut'a* kontrata është e vlefshme vetëm nëse propozimi shprehet në njërën

nga tri mënyrat specifike verbale. Pagesa që i jepet gruas duhet të përcaktohet në kontratë, ndërsa duhet të përkufizohet edhe periudha për të cilën do të zgjasë bashkimi. Nëse palët nuk e përcaktojnë kohëzgjatjen, kontrata merr formën e bashkimit të përhershëm. Në të njëjtën mënyrë, nëse ata pajtohen që t'ia ndërrojnë karakterin kontratës në martesë të përhershme, atëherë ajo ashtu edhe bëhet. Kur mbaron koha e kontratës, ndërsa nuk kanë lindur fëmijë, palët bëhen të lira nga çfarëdo zotimi ndaj njëri-tjetrit, kurse femra hyn në "periudhën e pritjes" që zakonisht zgjat sa gjysma e "periudhës së pritjes" së një gruaje të shkurorëzuar. Nëse mashkulli vdes para mbarimit të kohëzgjatjes, periudha e pritjes së gruas është e njëjtë me atë të një vejushe. Nëse gjatë *mut'a* bashkimit gruaja mbetet shtatzënë apo lind, atëherë fëmija i takon babait natyror dhe fillojnë të aplikohen të gjitha të drejtat dhe obligimet e ndërsjella baba-fëmijë, mu sikur në bashkimet e përhershme normale. Mirëpo, për dallim nga martesa e përhershme, nuk është përcaktuar kurrfarë kufizimi për numrin e grave, me të cilat një person mund të lidhë *mut'a* kontrata. Në kontrata të këtilla, nuk nevojiten kurrfarë dëshmitarësh, ndërsa nuk kërkohet as ndonjëra nga të drejtat dhe detyrat parimore të furnizimit, trashëgimisë, etj., (të cilat janë të kërkuara në martesat e përhershme), pos nëse *mut'a* kontrata nuk kushtëzohet ashtu. Më tutje, kontrata mund të skadojë para kohe, qoftë në mënyrë të njëanshme qoftë përmes pajtimit të ndërsjellë.[23]

Po qe se krahasohet me praktikën paraislame, *mut'a* martesa siç duket, ka pësuar disa ndryshime të konsiderueshme nga ana e *Shi'itëve.* Ata në të kanë futur disa tipare të martesës së përhershme normale. Ata u kanë garantuar fëmijëve që lindin gjatë saj vend legjitim shoqëror, e kanë ngushtuar "fushën e zgjedhjes" për *mut'a* bashkimin, dhe e kanë lehtësuar transformimin e saj në martesë të qëndrueshme. Këto tipare mund të lënë të kuptohet se ata e kanë marrë këtë problem me më shumë seriozitet se arabët paraislamë. Në disa drejtime fundamentale *mut'a* kontrata bëhet e padallueshme nga martesa e qëndrueshme; në disa të tjerë, ajo mbetet "simotra e kurvërisë".

DH. Poligjinia

Më lart kemi shënuar se sistemi i familjes muslimane nuk mund të karakterizohet si poligjinik, në kuptimin e thjeshtë të fjalës, edhe pse Islami ka lejuar poligjininë e kushtëzuar pa ndonjë ndalesë të prerë apo ndonjë lejim të pakualifikuar, se qëndrimi

i tij, sipas të gjitha gjasave, nuk ka pasur të bëjë as me paaftësinë për të vendosur ndryshe e as me shthurjen apo paqëtimin.[24] Disa shpjegime të mëtejme të ngatërrimeve të gjera të këtij problemi mund të jenë të dobishme në këtë rast.

Hulumtuesit modernë e kanë treguar ndërlikueshmërinë dhe shumëdimensionalitetin e vërtetë të poligjinisë. Disa përfundime duket se tregojnë se poligjinia nuk është patjetër "iracionale" apo madje edhe joracionale; jo gjithmonë privilegj për mashkullin, ndërsa mallkim për femrën. E as që është ajo tërësisht "antisociale" dhe pandryshueshëm epsharake, e kundërt me disa vlerësime, në të cilat shumë lehtë ngatërrohen disa moralistë, dhe mbi të cilat hulumtimet shkencore sociale kanë hedhur një dritë të re. Poligjinia i është atribuar shumë arsyeve: atyre personale, sociale, fizike, ekonomike, e kështu me radhë. Megjithatë, në shkallën sociale, këto arsye ndërveprojnë me njëra-tjetrën dhe, njëkohësisht, me forcat e tjera sociale siç janë traditat, morali publik, zakonet dhe ligji. Ky ndërveprim mund të rezultojë në përforcimin dhe njohjen publike të këtyre arsyeve, me ç'rast është e mundshme që poligjinia të bëhet më shumë a më pak e pranueshme. Mirëpo, nuk është e pamundur që ajo mund të rezultojë në të kundërtën, me ç'rast ka të ngjarë që poligjinia të shpallet si e paligjshme dhe e papranueshme nga publiku. Sidoqoftë, të lejuarit e një praktike nuk do të thotë patjetër se ajo do të mbisundojë; ndërsa të nxjerrët e saj jashtë ligjit nuk është kurrfarë garancie se ajo do të pushojë së ekzistuari në të gjitha format.

Më lart u sugjerua se shpërpjesëtimi ndërmjet gjinive është ndihmues dhe i bashkëlidhur me poligjininë. Mirëpo, ky është vetëm njëri nga disa faktorë dhe ndoshta më i përcipti nga të gjithë. Nuk ekziston kurrfarë lidhje e domosdoshme ndërmjet poligjinisë dhe shpërpjesëtimit ndërmjet gjinive si të tilla. Është e besueshme, në mos vërtet e dallueshme, se njëra mund të qëndrojë e pavarur nga tjetra. Shpërpjesëtimi ndërmjet gjinive nuk shpie patjetër në poligjini, përveç, ndoshta, kur ky i pari një kohë të gjatë ka ndërvepruar me një numër të madh ndryshoresh të tjera. Në përgjithësi konsiderohet se nevojat seksuale të meshkujve janë më të mëdha dhe më kërkuese se sa ato të femrave. Analogjia me primatët nënnjerëzorë, siç ka shënuar Linton, sugjerojnë se meshkujt mund të kenë predispozicione kah poligjinia, të bazuar në aftësinë e tyre më të madhe për dominim fizik dhe nxitje agresive seksuale. Kjo aftësi, po qe se ekziston, *përforcohet*

nga prania e më shumë femrave të afta për martesë se sa meshkujve në shumicën e shoqërive. Në prizmin e këtij realiteti biologjik dhe demografik një shoqëri, sipas Lintonit, mund ta konsiderojë si të dëshirueshme që këtyre femrave tepricë t'u japë një mundësi për t'u mbarështuar, dhe kështu ta mirëmbajë fuqinë mashkullore të grupit. Aq më tepër, shoqëria mund ta konsiderojë njësoj të dëshirueshme që pasardhësit e këtyre femrave tepricë duhe mbarështuar nën kushte normale familjare. Prania e një numri të madh të të pjekurve (nga mosha) të paçiftëzuar, sidomos të femrave, dhe të fëmijëve, të cilëve u mungon kujdesi i duhur familjar, në një shoqëri mund të dëshmohet si një rrezik shqetësues për moralin publik dhe po ashtu edhe për stabilitetin e marrëdhënieve bashkëshortore. Kjo vlen më shumë për ato shoqëri ku martesa shihet si karrierë e respektuar e natyrshme për gruan.[25]

Arsyet e tjera për poligjininë janë sugjeruar më parë. Në suaza individuale, një mashkull mund të jetë i tërhequr nga më shumë se një grua dhe të dëshirojë seriozisht që të martohet me to. Tërheqjet e tilla mund të jenë rezultat i dëshirës nga ana e tij për shumëllojshmëri seksuale, pasardhës, pasuri apo autoritet. Në disa raste, poligjinia mund të shërbejë si simbol statusi jo vetëm për burrin, por po ashtu edhe për gruan. Për të, është kjo një shenjë prestigji dhe pasurie. E sa i përket asaj, të qënit e martuar për një burrë të tillë është një çështje dallimi, e mos të përmendim faktin se me dy apo më tepër gra barra e mirëmbajtjes së shtëpisë bëhet më e lehtë për secilën nga ato në veçanti. Kjo është e vërtetë, së paku për shoqëritë tradicionale. Në suaza të grupit, poligjinia mund të shërbejë si një pakt për aleancë ndërfamiljare apo, si në kohët e lashta, si miqësi ndërfisnore apo ndërshtetërore.[26] Se arsyet e tilla duket se janë interpretime *post factum,* nuk e mohon fuqinë e tyre parashikuese dhe shpjeguese. Ato ende mund të shpjegojnë përse paraqitet poligjinia, nëse ajo paraqitet, apo përse është e mundshme që ajo të paraqitet, siç mund të ndodhë. Në dritën e këtyre arsyeve, bëhet e kuptueshme se përse poligjinia ka gjasa të ekzistojë apo të mbrohet në ato shoqëri ku, për shembull, adoptimi nuk është i ligjshëm, ndërsa dëshira për të pasur fëmijë mund të kënaqet vetëm përmes lindjes legjitime; ku vetëpërmbajtja seksuale është tejet e zhvilluar, ndërsa shfaqja seksuale është e lidhur ngushtë me martesën; apo ku treguesit e statusit janë të kufizuar apo të fiksuar.

Si një fenomen kompleks, poligjinia mund të ndihmojë në zgjidhjen e disa problemeve personale apo shoqërore. Megjithatë, ajo gjithashtu mund të krijojë probleme të reja brenda dhe jashtë familjes. Shembujt më të qartë janë xhelozia ndërmjet bashkë-bashkëshorteve, garimi për simpatinë e burrit, dhe manovrimi mes bijve për epërsi. Një efekt i stërholluar i kësaj është se familjet poligjinike tentojnë të shtypin organizimin *formal* dhe kështu humbin mjaft nga intimiteti dhe afërsia spontane, të shoqëruara me familjen. Shoqëritë, të cilat aprovojnë martesën plurale, siç e ka thënë Linton, "shkojnë deri në hollësi të mëdha për t'i përcaktuar... të drejtat dhe detyrat bashkëshortore... Shembujt poligjinikë kërkojnë një elaborim të organizmit formal, që tejkalon atë të nevojshmen madje edhe për grupet e zgjeruara të një gjaku..." Nga ana tjetër, ta citojmë të njëjtin autor, burri poligjinik është në mënyrë të paevitueshme i zënë në dilemë. Po qe se gratë e tij nuk mund të pajtohen, ai u nënshtrohet presioneve të shtuara kundërshtuese, të cilat i lënë shumë pak qetësi. Nëse ato pajtohen, këtë e bëjnë shumë mirë, me ç'rast ato dhe fëmijët e tyre përkatës tentojnë të bëhen një rreth i mbyllur, nga i cili ai është mjaft i përjashtuar.[27]

Problemet e këtilla imponojnë kufizime praktike mbi poligjininë. Kufizimet e tjera rrjedhin nga faktorët ekonomikë, demografikë dhe socialë. Është pak e besueshme se poligjinia mund të mbisundojë aty ku martesa dhe mirëmbajtja janë të shtrenjta; ku përpjesëtimi ndërmjet gjinive është përafërsisht i barabartë; apo ku gratë gëzojnë një pozitë të lartë e të pavarur sociale.[28] Kjo listë mund të zgjerohet, ndërsa mund të përmenden edhe shumë kufizime të tjera.Prandaj, dikush, bashkë me Westermarckun, mund të përfundojë se të gjitha dëshmitë nga bota e lashtë "siç duket tregojnë se poligjinia ka qenë një përjashtim... (Një) shumësi grash është luks i disa sunduesve despotikë apo burrave shumë të pasur."[29] E thënë me fjalë më të fuqishme dhe të përgjithshme, siç ka sugjeruar Levy para do kohe se, "Të referuarit e poligjinisë nuk është *asnjëherë* më tepër se referimi i një strukture *ideale* të familjes për cilëndo shoqëri. Vetëm një pakicë (e vogël) e meshkujve ndonjëherë e arrijnë atë, dhe ata me siguri, nga vetë fakti se përbëjnë elitën në një kontekst të tillë shoqëror".[30]

Sado e kufizuar dhe e shtrenjtë qoftë, poligjinia është lejuar nga religjionet, me të cilat Islami ka lidhje të afërta dhe është paraqitur në shumë shoqëri, me të cilat muslimanët kanë ndërvepruar. Ajo është lejuar dhe praktikuar në Egjiptin e lashtë,

në Persi, ndër sllavët, ndër popujt indo-evropianë dhe ndër arabët paraislamë. Aty ku monogamia ishte ligj, si në Kodin e Hammurabit, janë bërë përjashtime për t'u mundësuar burrave të marrin gruan e dytë apo lejohej dhe praktikohej konkubinati, megjithëse konkubinat nuk kishin të drejta, ndërsa fëmijët konsideroheshin kopilë (bastardë). Ngjashëm me këtë edhe martesa greko-romake ishte rreptësisht monogamike, mirëpo lidhjet ndërmjet burrave të martuar dhe dashnoreve nuk ishin të pazakonshme.[31]

Rasti i hebrenjve dhe i trashëgimtarëve të tyre është tejet indikativ për kompleksitetin e poligjinisë. Sipas disa të dhënave, familja hebraike, bashkë me tërë sistemin familjar të Lindjes së Mesme të kohëve historike, ka qenë e karakterizuar si poligjinike. Bibla nuk përcakton kurrfarë kufizimi për numrin e grave apo konkubinave që mund t'i merrte një burrë. Të gjithë gjykatësit me siguri kanë pasur nga disa gra (Gjyk. 8:30; 10:45; 12:14). Thuhet se mbreti Solomon (Sulejman) ka pasur shtatëqind gra, princesha dhe treqind konkubina (1. Mb. 9:16; 11:3; khs. Këng. e Sol. 6:8). I biri i tij kishte tetëmbëdhjetë gra dhe gjashtëdhjetë konkubina (2 Kron. 11:21). Secili nga njëzet e tetë bijtë e Rehoboamit kishte shumë gra (2. Kron. 11:23). Madje edhe njeriu i urtë i Talmudit ka dhënë këshillë të mirë se asnjë burrë nuk duhet të martohet me më shumë se katër gra, aq sa i kishte Jakobi (Jakubi). Ndoshta monogamia është shikuar si formë "ideale", mirëpo poligjinia dhe konkubinati nuk kanë qenë të panjohura. Nga ana tjetër, disa dijetarë tentojnë të argumentojnë se, edhe pse poligjinia ka qenë rregull në mesin e hebrenjve si nomadë dhe ka qenë e zakonshme në kohët e Mbretërve dhe të Gjykatësve, me kalimin e kohës monogamia u bë më e favorshme. Disa rabinë e ndaluan martesën plurale, të tjerët e lejuan atë vetëm në rastin e gruas pa fëmijë. Rrethana të ndryshme sociale, bashkë me institutin rabinik të kontrollit dhe të vendosjes martesore, vepruan si kufizim mbi martesën plurale.[32]

Siç duket, në këtë sferë është duke vepruar një tendencë ekzagjerimi. Disa autorë janë të prirë që ligjshmërinë e poligjinisë dhe paraqitjen e saj të shpeshtë në mesin e nomadëve hebraikë, mbretërve dhe gjykatësve, ta marrin si tregues për një praktikë "universale". Mirëpo, përfundimet e tilla vështirë se mund të bazohen. Nuk ka kurrfarë lidhjeje të domosdoshme ndërmjet ligjshmërisë së një praktike të dhënë dhe paraqitjes së saj të zakonshme; që do të thotë se nëse një veprim do të kryhet, e

madje edhe nëse është kryer, nga kjo nuk rrjedh se ai do të ndërmerret shpesh apo nga një numër i madh njerëzish. Gjithashtu, nuk ka të ngjarë që njerëzit e zakonshëm do të kishin mundur ta ndjekin shembullin e mbretërve apo të gjykatësve.

Në të kundërtën, disa vrojtues kanë tentuar që kufizimet e pavullnetshme sociale dhe ekonomike mbi martesën plurale t'i përkthejnë në virtyte morale dhe ato kufizime të jashtme t'i shikojnë si tipare të brendshme morale. Kjo mund t'i errësojë disa aspekte të rëndësishme të problemit dhe ta kthejë fokusin nga *shpjegimi* në *vlerësim*, gabim ky, që nuk është i panjohur ndër ata, të cilët i studiojnë sistemet apo gjeneratat e tjera nga ato të tyret. Siç ka shënuar Day, në kohën e gjykatësve, martesat plurale "ishin pa dyshim të zakonshme, mirëpo ato rrallë kanë shpënë nga papëlqyeshmëri të tilla që, me sa duket, tregohen nga rrëfimet për mjerimin familjar, që mund të gjenden në Gjenezën, të cilat janë ngjyrosur me qëllim që t'i përshtaten idesë monogamike të kohëve të mëvonshme".[33] Sidoqoftë, shumë pak mund të dyshohet për atë se hebrenjtë gjatë shekujve më pak a më shumë e kanë praktikuar poligjininë, se poligjinikët ndër ta, në tërësi, nuk kanë qenë as më të shumtë e as më të paktë në numër se anëtarët poligjinikë të shoqërive të tjera, në situata të krahasueshme, dhe se ata nuk kanë kurrfarë parakushtesh përjashtuese në favor as të poligjinisë e as të monogamisë. Kjo mund të ilustrohet nga fakti se hebrenjtë evropianë të Mesjetës ende e praktikonin poligjininë, dhe se kjo praktikë e tyre sot e kësaj dite mund të gjendet në mesin e atyre, që jetojnë në disa vende muslimane.[34]

Zhvillimi i qëndrimit të krishterë rreth poligjinisë, po ashtu është relevant dhe interesant. Dhjata e Re, sipas disa dijetarëve, pranon monogaminë si formë normale të martesës, mirëpo shprehimisht nuk e ndalon poligjininë, përveç në rastet e peshkopëve apo të dhjakëve. Disa nga etërit i akuzuan rabinët hebraikë për dëshira epshore, e prapëseprapë asnjë koncil kishtar në shekujt e hershëm nuk kundërshtoi poligjininë. E as që u vu ndonjë pengesë në udhën e praktikimit të saj. Sh. Augustini qartë deklaroi se ai nuk e dënon atë. Edhe Lutheri në disa raste foli për të me tolerancë të konsiderueshme dhe miratoi statusin bigamik të Filipit nga Hessi. Ishte një kohë, më 1650, kur disa liderë të krishterë morën vendim se çdo burrë duhet lejuar të martohet me dy gra. Është shënuar se reformatorët gjermanë, madje edhe deri në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, pranuan vlefshmërinë e martesës së dytë dhe

të tretë njëkohësisht me atë të parën, në mungesë të pasardhësve apo edhe për shkaqe të tjera të ngjashme. Më 1531 antibaptistët (kundërpagëzuesit) haptas predikonin se një i krishter i vërtetë duhet të ketë disa gra. Doktrina e mormonëve është e mirënjohur. Madje edhe sot, disa peshkopë afrikanë përkrahin poligjininë në baza të moralit dhe si më të parapëlqyeshme ndaj alternativave të tjera. Humbjet e mëdha të meshkujve në luftë, kohë pas kohe, kanë bërë që grupe dhe individë të mbrojnë poligjininë e legalizuar. Disa intelektualë perëndimorë kanë shprehur mendimin se adoptimi i poligjinisë në Perëndim është i mundshëm apo madje edhe i domosdoshëm. Jashtë këtyre argumenteve doktrinore, ka pasur shumë raste të poligjinisë, të hapur apo të fshehur. Besohet se disa mbretër kanë marrë më tepër se një grua dhe se kanë mbajtur konkubina. Në disa shekuj ka qenë privilegj i themeluar i mbretërve që të mbajnë dashnore, një variant i poligjinisë. Ekzistojnë tregues se poligjinia nuk ka qenë e panjohur gjatë sundimit të Charlemagne, madje edhe ndër priftërinjtë.[35]

Prapëseprapë, besohet se të krishterët, në tërësi, kanë qenë më pak poligjinikë qoftë nga hebrenjtë apo muslimanët. Për këtë janë ofruar disa interpretime. Është sugjeruar se mësuesit e parë të krishterë nuk kanë pasur kurrfarë arsye për ta dënuar poligjininë, për shkak se asokohe monogamia ka qenë rregull universal ndër njerëzit, të cilëve u drejtohej Krishterimi. Mirëpo, siç ka vërejtur Westermarck, "kjo me siguri nuk vlen për hebrenjtë, të cilët, edhe në fillim të epokës së krishterë ende e lejonin dhe e praktikonin poligjininë".[36] Po ashtu, nuk mund të thuhet se Krishterimi e paraqiti monogaminë në botën perëndimore, ose se e përforcoi atë nga "respekti" për gruan ose për shkak të reformës sociale. Orientimi monogamik i Krishterimit me siguri ishte rezultat i filozofisë religjioze, "e cila, çdo kënaqje të impulsit seksual e shihte me dyshim dhe si të shfrenuar, sikur ky të ishte mëkati më i madh. Në ditët e para të saj, Kisha tregoi pak respekt për gruan, mirëpo tmerri i saj ndaj sensualitetit ishte i pafund".[37] Dhe meqë përkujdesi kryesor i Kishës ishte t'i ruajë shpirtrat, duke parandaluar mëkatin vdekjeprurës të kurvërisë, forma e martesës u reduktua deri në atë më të thjeshtën të mundshmen. Nga ana tjetër, monogamia ishte forma e vetme legjitime në shoqëritë perëndimore, të cilave për herë të parë iu paraqit Krishterimi. Nuk ishte kjo një filozofi e paravendosur sociale, por me siguri një kombinim i neverisë ndaj seksit, dyshimit ndaj grave dhe preokupimit me shpëtimin e shpirtit, që ia dha Krishterimit karakterin e tij doktrinor

monogamik. Ky kombinim më tutje u përforcua me traditën e fuqishme të monogamisë formale në Greqi dhe Romë, dhe po ashtu edhe nga fakti se Krishterimi së pari lëshoi rrënjë në mbështetëset më të ulëta të klasave të lira, të cilat, me siguri, edhe ashtu nuk kishin mundësi t'i lejojnë vetes poligjininë.[38]

Kjo pasqyrë e skicuar e poligjinisë në kontekst të gjerë fetar dhe historik, është paraparë që të shërbejë jo vetëm si një prapavijë hyrëse, por gjithashtu, e që është edhe më e rëndësishme, si një interpretim i përgjithshëm i qëndrimit të Islamit. Feja islame i takon familjes monoteiste të religjioneve, të cilat u zhvilluan në të njëjtin ambient kulturor të Lindjes së Afërt. Duke e ditur faktin se kushtet e ngjashme përgjithësisht tërheqin edhe reaksione të ngjashme, mund të përfundohet se shumica e pikave, që u diskutuan deri më tani, vlejnë edhe për Islamin. Për shembull, arsyet për, si dhe kufizimet mbi poligjininë ndër jomuslimanët pak a shumë vlejnë edhe për muslimanët. Në këtë rast, nuk është e domosdoshme të shqyrtohen thëniet e përhapura se Islami e ka ngritur statusin e gruas pothuajse deri në nivelin e hyjnizimit dhe as që është njësoj e domosdoshme të shqyrtohen pohimet njësoj të përhapura se ai e paraqiti apo e përforcoi poligjininë, dhe se kjo praktikë u është kufizuar muslimanëve pothuajse ekskluzivisht. Sidoqoftë, është mjaft e qartë se po të ishte Islami neveritës ndaj seksit, si Krishterimi doktrinor, apo po të kishin ndjekur kontaktet e tij fillestare me Evropën shtegun e njëjtë si Hebraizmi apo Krishterimi, situata me siguri do të qëndronte më ndryshe. D.m.th., po qe se Islami shfaqte dyshim ndaj gruas apo neveri ndaj seksit, dhe po të kishte ardhur në një Evropë me tradita formalisht monogamike për t'u bërë fe e pjesës më të madhe të popullsisë, ai me siguri do të pranonte një lloj më të përpiktë të monogamisë ose evropianët do të ishin më të hapur dhe më shpesh poligjinikë. Ngjashëm me këtë, po të vinin muslimanët në Evropë si minoritete refugjatësh ose të prozelitizuarish (të kthyer në fe tjetër), siç erdhën hebrenjtë dhe të krishterët, ata me siguri do të pranonin një qëndrim tjetër ndaj poligjinisë. Sidoqoftë, kjo nuk do të thotë se sistemi i familjes muslimane është një kopje apo edhe identik me cilindo sistem. Thuhet se rregullat e poligjinisë në Islam janë themeluar si përgjigje ndaj disa situatave të ngutshme dhe po ashtu, e ndoshta në mënyrë më kuptimplote, për ta rregulluar sjelljen në të ardhmen në një mënyrë, që do të mund të siguronte alternativa legjitime. Kjo gjë ndoshta mund të bëhet e qartë nga shqyrtimi që vijon.

Islami lejon poligjininë. Kjo është një mënyrë vullnetare e sjelljes, të cilën individi mund ta zbatojë, apo edhe të mos e bëjë këtë, varësisht nga disa faktorë. Ajo nuk është as kundërvajtje, as urdhëresë, e as një kod i fesë. Në kundërshtim me disa interpretime moderne, dhe përkundër faktit që Kur'ani lë të kuptohet se familja e Ademit dhe Havës, bashkë me familjet tjera "të spikatura" kanë qenë monogamike, Islami siç duket nuk e pranon as monogaminë e as poligjininë si forma normale të martesës.[39] Ajo që, siç duket e pranon Islami, është fakti se martesa është një fenomen universal, i cili në mënyrë të përfytyrueshme mund të marrë forma të ndryshme, se njeriu është dhuruar me një ndërgjegje, me të cilën ai mund, dhe duhet t'i kushtojë vëmendje faktit se në çdo veprim duhet pasur një ndjenjë të vetëdijes për Zotin dhe përgjegjësisë transcendentale mbi rrjetën e marrëdhënieve shoqërore, se situata të ngjashme mund të krijojnë reagim të ndryshëm në individë të ndryshëm. Aftësia për t'u kacafytur me situatat e "krizës" si dhe për t'iu adaptuar atyre ndryshon nga personi në person dhe, në çdo rast, është vetore. Zoti (xh.sh.) pret nga njeriu vetëm atë që është e mundshme, dhe e mban përgjegjës për atë që është njerëzisht e realizueshme. Marrëdhënia e Zotit me njeriun është një marrëdhënie mëshire dhe drejtësie. Në këto baza duhet të ndërtohen edhe marrëdhëniet njeri-njeri.[40]

Ajeti kyç në Kur'an (4:3), ku poligjinia është përshkruar si e lejueshme, thotë:

"Në qoftë se frikoheni se nuk do të jeni të drejtë ndaj bonjakeve, atëherë martohuni me ato gra që ju pëlqejnë; me dy, tri e me katra. E nëse i frikoheni padrejtësisë (ndaj tyre), atëherë vetëm një, ose (martohuni) me ato që i keni nën pushtetin tuaj (robëreshat). Ky (përkufizim) është më afër që të mos gaboni." [41]

Kjo zakonisht interpretohet bashkë me një ajet tjetër (4:129), ku Kur'ani thotë:

"Ju kurrsesi nuk do të mund ta mbani drejtësinë mes grave edhe nëse përpiqeni, pra mos anoni plotësisht nga ndonjëra e të lini tjetrën si të varur. E nëse përmirësoheni dhe ruheni (padrejtësisë), All-llahu ju falë dhe ju mëshiron." .[42]

Disa dijetarë bashkëkohorë e interpretojnë ajetin e parë (4:3) në kuptimin se poligjinia është e lejuar *vetëm* nëse ekziston frika nga padrejtësia për bonjaket e mbrojtura, ndërsa është e *ndaluar* nëse burri nuk është i sigurt se do t'i trajtojë në mënyrë të barabartë gratë e veta. Pasi që drejtësia është parakusht për poligjininë,

dhe pasi që ajeti i dytë (4:129) dëshmon se burrat nuk do të jenë të aftë ta arrijnë drejtësinë, atëherë poligjinia, në analizën përfundimtare, në të vërtetë është e paligjshme. Ky interpretim siç duket është shoqëruar nga dy faktorë kryesorë: nga i brendshmi, poligjinia ka qenë edhe e shpërdorur edhe e larguar, që mund të shihet qartë; dhe nga i jashtmi, ku gjithnjë e më tepër muslimanë po bëhen tejet të ndijshëm ndaj disa kritikave perëndimore rreth poligjinisë. Megjithatë, qëndrimi klasik ende është mbizotërues ndër autoritetet bashkëkohore fetaro-ligjore. Bashkë me interpretuesit e hershëm të ligjit, ata pohojnë se:

1. Lejueshmëria e poligjinisë është themeluar nga Kur'ani (4:3), nga burimet e mëparshme ose nga Sunneti i Pejgamberit (s.a.v.s.), si dhe nga marrëveshja e juristëve muslimanë gjatë shekujve.

2. Poligjinia fillimisht ishte e lejuar për ta parandaluar padrejtësinë ndaj grave, veçanërisht bonjakeve dhe për të përkrahur përkoren (vetëpërmbajtjen).

3. Ajo është e ligjshme për ata, të cilët kanë arsye për të, të cilët mund t'i trajtojnë gratë e tyre me drejtësi dhe t'i furnizojnë ato në masë të mjaftueshme.

4. Drejtësia e paarritshme, së cilës i referohet Kur'ani (4:129), është barazia absolute, e cila kërkon që burri t'i ketë të njëjtat ndjenja jodiskriminuese ndaj bashkëshorteve të tij dhe që në tërësi t'i kontrollojë prirjet emocionale, në mënyrë që simpatia e tij sentimentale të mos jetë më e madhe për njërën se sa për të tjerat. Ky lloj i barazisë *absolute* vështirë mund të arrihet. Megjithatë, kjo nuk e arsyeton diskriminimin. Ajo që kërkon Kur'ani është diç që njerëzisht mund të arrihet, respektivisht, drejtësia ndaj grave në kuptim të shoqërimit, furnizimit, përkujdesit dhe të aspekteve të tjera të tilla të kontrollueshme të jetës familjare. Ndjenjat dhe emocionet ndonjëherë mund t'i ikin kontrollit, dhe do të ishte e kotë të urdhërohet që një individ të zhvillojë apo të mirëmbajë intensitetin apo ekstensitetin e njëjtë të ndjenjave për një numër personash, qofshin ata edhe fëmijët, gratë apo edhe shokët e tij të ngushtë. Në parentezë*, mund të shtohet se për asnjë palë, madje edhe në një lidhje monogamike, nuk mund të thuhet se i ka të njëjtat ndjenja të pandryshueshme ndaj palës tjetër.[43]

---

* *Parentezë* - Ndërshtënie; fjalë a fjali që jep të dhëna plotësuese për një fjali, ndërmjet pjesëve të së cilës zë vend.

Statusi i poligjinisë në Islam nuk është as më shumë e as më pak se ai i një akti të lejueshëm. Dhe, si çdo akt tjetër parimisht legjitim, ai bëhet i ndaluar nëse përfshin gjëra të paligjshme apo që shpie drejt pasojave të paligjshme, siç është padrejtësia.[44] Kur'ani (4:3) është i qartë në deklarimin se nëse ekziston frika nga padrejtësia, burri duhet të martohet vetëm me një grua, apo me ato që i ka nën pushtetin e vet(robëreshat). Kjo e përbën njërin nga kufizimet fetaro-morale, të cilët i ka vënë Islami mbi poligjininë. Problemi është se si të përcaktohet padrejtësia dhe si duhet ballafaquar me të në këtë situatë. Islami merr qëndrimin se individi më së miri mund t'i gjykojë prirjet apo animet e veta dhe, me një lloj të përshtatshëm të udhëzimit hyjnor, të ballafaqohet me situatën, qoftë për ta parandaluar padrejtësinë apo për ta larguar atë po qe se paraqitet. Përderisa padrejtësia mbetet në shkallën e saj konceptuale apo emocionale, ligji formal s'mund të bëjë asgjë për këtë; dhe pikërisht këtu, siç duket, Islami ia lë një masë të madhe të veprimit "korrigjues" në dorë individit, për të cilin supozohet se është përgjegjës dhe i vetëdijshëm për Zotin. Gjithashtu, pikërisht këtu besimi në Ditën e Gjykimit mund të ketë ndonjë ndikim. Mirëpo, po qe se padrejtësia merr një formë të sjelljes konkrete, të nxjerrë në shesh, atëherë autoritetet që zbatojnë ligjin janë të urdhëruar të ndërmarrin masa me qëllim të sigurimit të drejtësisë dhe të barazisë.

Përveç këtij dhe kufizimeve të tjera të zakonshme mbi poligjininë, Islami i ka shtuar këto kushte. E para, është e ndaluar për burrin të marrë më shumë se një grua, po qe se nuk mund t'i furnizojë ato në mënyrë përkatëse dhe t'i trajtojë me barabarësi; ndërsa, në asnjë rast nuk guxon ta tejkalojë kufirin prej katër grash. E dyta, të gjitha shkollat juridike, përveç *Shi'itëve,* e kanë përkrahur doktrinën e "mospranimit pezullues", sipas të cilës një grua, në kontratën martesore, mund të kushtëzojë se shkurorëzimi do të bëhet efektiv, nëse burri bën disa gjëra që janë të disfavorshme për gruan, siç mund të jetë marrja e gruas së dytë. Ata po ashtu e kanë përkrahur edhe parimin e "mospranimit të përfaqësuar", me ç'rast e drejta për shkurorëzim i jepet gruas, e cila mund ta ushtrojë atë nëse paraqiten rrethana të disfavorshme për të, p.sh., të qënit bashkë-bashkëshorte. E treta, askush nuk mund t'ia imponojë statusin e poligjinisë një mashkulli apo një femre. Nëse gruas i është shkaktuar dëm apo padrejtësi, ajo mund t'u drejtohet autoriteteve juridike për mbrojtje apo për shkurorëzim. Shkolla juridike *Hanbelite* i shikon kushtëzimet kundër martesës së dytë të detyrueshme për burrin (4:41), derisa shkolla *Malikite* e

merr konceptin e "paramendimit" (*darar* apo dëm) në një sens mjaft të qartë për t'i lejuar gruas së dëmtuar shkurorëzim juridik.[45]

Si shtojcë, disa këshilla morale dhe rregulla ligjore janë interpretuar si ndalesa kundër shpërdorimit të poligjinisë. Për shembull, transmetohet se Muhammedi (s.a.v.s.) e ka shpallur mallkimin e Zotit ndaj burrave dhe grave "epshorë". Kur është pyetur se ç'nënkuptohet me të, ai është përgjigjur: ata janë, të cilët martohen shpesh në ndjekje të kënaqësive trupore.[46] Po ashtu mund të shënohet se një pjesë e madhe e dhuratave martesore (prikës) - zakonisht ndërmjet një dhe dy të tretave - rëndom lihet anash që të mund të kërkohet nga gruaja në rast shkurorëzimi apo të mbetjes vejushë. Kjo mund të shërbejë, dhe shpesh shërben, si një kufizim indirekt për poligjininë. Në çdo rast, kufizimi më i ashpër me siguri është fakti se martesa e dytë, e treta apo edhe e katërta janë kontrata të plotfuqishme, të cilat kërkojnë të njëjtat të drejta dhe obligime sikur ajo e para. Një martesë mund të jetë e dytë dhe e tretë në vazhdimësinë kohore, por jo edhe në kategorizimin fetar, moral apo ligjor.

Mund të parashtrohet pyetja: Përse Islami e mori këtë qëndrim të veçantë? Cilat qenë kushtet që shpien drejt kësaj? Si përgjigje ndaj kësaj pyetjeje mund të sugjerohen disa faktorë si arsye potenciale dhe të rëndomta apo si rrethana reale e specifike që qëndrojnë pas këtij orientimi islam. Ndër arsyet e zakonshme potenciale theksohet mungesa e pinjollëve (pasardhësve), sëmundja kronike e gruas, nevojat relativisht të buta e të moderuara seksuale të gruas, të cilat nuk pajtohen me shtytjet shtrënguese të mashkullit. Me kaq nuk shterohen arsyet potenciale, për të cilat një burrë mund të kërkojë gruan e dytë. Duket qartë se lista është e pjesërishme, për shkak se i thekson vetëm arsyet më serioze dhe më të zakonshme. Lidhur me rrethanat aktuale dhe specifike të Islamit, dijetarët e bindjeve të ndryshme e kanë shënuar këtë:

1) Muslimanët kishin nevojë të madhe për pasardhës për ta ndërtuar dhe përforcuar bashkësinë që sapo krijohej.

2) Ekzistonte një numër i shtuar i vejushave dhe bonjakëve të pandihmë, të cilët, për këtë apo atë arsye, i patën humbur mbrojtësit e tyre dhe të cilët urgjentisht kishin nevojë për furnizues, ushqyes dhe mbrojtës, për t'u kujdesur për mirëqenien e tyre të duhur morale dhe materiale.

3) Ishte e dukshme mungesa e fondeve publike apo "buxhetit shtetëror" për t'u marrë me nevojat e tilla urgjente të vartësve të tillë të pandihmë.

4) Lidhjet martesore asokohe ishin jo të forta dhe kishin nevojë për reformë. Poligjinia ishte një masë e rregullsisë dhe e stabilitetit.[47]

Duke i komentuar këto arsye, Stern sugjeron se " Muhammedi, me vetë lejimin e tij të poligjinisë, paraqiti një lloj të rregulluar të martesës poligjinike, për t'i bërë ballë urgjencës së situatës..." Ideja ishte që të zëvendësohen dukuritë e përkufizuara keq lidhur me martesat, të cilat nuk u siguronin kurrfarë mbrojtjeje grave, me një institucion të përcaktuar mirë ku do mund të përfshiheshin gratë e tepërta në shoqëri, në vend që të lejoheshin që të veprojnë si faktor çintegrues.[48] Mund të shtohet se gratë e tilla të tepërta, të privuara nga përfshirja e plotë në jetën normale shoqërore, do të mund të bëheshin cak eksploatimi nga meshkujt jopërgjegjës dhe të paangazhuar; ose, në ndjekje të kënaqjes së nevojave të tyre, ato ndoshta do të detyroheshin që t'i shkelin normat sociale dhe kështu ta minojnë godinën morale të shoqërisë.

Edhe pse nevojat e drejtpërdrejta demografike dhe faktorët ekonomikë kanë mundur të ndikojnë në lejimin e poligjinisë, me siguri arsyeja e vetme më fundamentale ka qenë konsiderata morale. Faktorët demografikë dhe ekonomikë mund ta shpjegojnë, në rastin më të mirë, lejimin fillestar për t'u ballafaquar me shpejtësinë e situatës. Mirëpo, kjo leje ishte diç më tepër se një legjislacion i përkohshëm. Nga ana tjetër, situata demografike dhe ekonomike siç duket i ishte afruar gjendjes së stabilizimit aty kah fundi i jetës së Muhammedit (s.a.v.s.). Pothuajse e tërë Arabia iu bashkangjit grupit të Islamit, ndërsa rregullat e sigurisë kolektive dhe ekonomike ishin plotësisht të dekretuara përmes të dhënës së detyrueshme për të varfërit (*Zekat*) dhe administrimit relativisht të mjaftueshëm, si dhe përmes shpërndarjes së të ardhurave publike.[49] Prandaj, ajo që duket si më e zbulueshme nuk janë faktorët demografikë apo ekonomikë, sado që të qartë të jenë ata. Thënë më mirë, faktori moral është ai, i cili siç duket e gjeneron një fuqi më të madhe shpjeguese. Zbulesa në këtë situatë shtrihet në dënimin e ashpër të kurvërisë (*zina*) dhe të prostitucionit nga ana e Islamit, njohja e tij për ekzistimin e disa shtytësve njerëzorë që meritojnë kënaqje apo fisnikërim në një mënyrë të

shëndetshme; dhe tentimi i tij që t'i shkëpusë marrëdhëniet intime nga eksploatimi apo shpërdorimi. Lidhur me këtë, Islami ka përcaktuar mënyra të ndryshme për t'i parandaluar marrëdhëniet jolegjitime dhe për të dalluar sjelljen e mirëfilltë seksuale nga ajo eksploatuesja apo përdhunuesja, në mënyrë që rreziku i devijimit në drejtimin e papranueshëm, të mund të kufizohet deri në një minimum absolut. Tregues të kësaj qasjeje janë pikat vijuese.

1) Muhammedi (s.a.v.s.) fuqishëm e theksoi rolin e "mbrojtësve", me qëllim që t'i shmanget mundësisë apo përngjasisë së zinasë; një i poshtër shumë lehtë mund ta mashtrojë një grua të pambrojtur në martesë të dyshimtë, pa kurrfarë plani serioz nga ana e tij për t'i ruajtur lidhjet martesore.

2) Islami ndaloi *tahlilin* (një formë martese, në të cilën një burrë martohet me një grua trefish të shkurorëzuar, vetëm që atë ta bëjë edhe një herë të ligjshme për ish-bashkëshortin e saj). Kur një burrë shkurorëzohet nga e shoqja në mënyrë të parevokueshme, ai nuk mund të rimartohet me të, po qe se ajo pas kësaj nuk është martuar vullnetarisht me ndonjë burrë tjetër. Nëse ndodh që martesa e dytë të mbarojë me shkurorëzim vullnetar, atëherë ajo mund të rimartohet me bashkëshortin e saj të parë, me kusht që të jenë në gjendje t'i ruajnë kufijtë e përcaktuar nga Zoti. Ky kusht me siguri është paraparë nga Kur'ani si një mjet qortues ndaj shkurorëzimeve të ngutshme dhe arbitrare. Mirëpo, kur një mashkull martohet me një grua të tillë trefish të shkurorëzuar, vetëm me qëllim që ta legalizojë ribashkimin e saj eventual me ish-bashkëshortin, ky akt nuk është asgjë tjetër pos një variant kurvërie dhe, prandaj është i ndaluar.

3) Islami po ashtu ndaloi mut'a martesën e përkohshme, dhe pranoi vetëm kontratat, në të cilat palët kishin për qëllim të shoqërohen me njëri-tjetrin në mënyrë të përhershme dhe të cilat janë përmbyllur me miratimin e tutorëve e në prani të dëshmitarëve të kualifikuar.

4) Për t'iu shmangur çfarëdo pasigurie dhe për ta larguar madje edhe dyshimin e përngjasimit të jolegjitimes, Islami kërkoi publikimin e martesës, rekomandoi festat dasmore, dhe insistoi në eliminimin e të gjitha pengesave drejt një martese të plotë, të përjetshme dhe të shëndetshme.

5) Dënimi për prostitucion dhe *zina* mund të jetë aq i ashpër saqë është gjuajtja me gurë mbi fajtorët deri sa ta nxjerrin frymën e fundit (pra, deri në vdekje).[50]

Kjo është ajo konsiderata morale, që siç duket e jep shpjegimin më të mirë të lejimit të poligjinisë së rregulluar në Islam. Martesa parimisht vlerësohet lart nga feja. Seksi si i tillë nuk është i ndaluar, ndërsa nevojat seksuale janë plotësisht të pranuara. Arabia paraislame ka njohur dhe ka praktikuar poligjininë, pranë llojeve të ndryshme të seksualitetit të shthurur. Vitet e para të Islamit lanë një numër të madh vejushash dhe bonjakësh të pandihmë, ndaj të cilëve pjesa tjetër e shoqërisë me siguri ka ndjerë ndonjë obligim moral dhe përfshirja e plotë e të cilëve në godinën sociale të shoqërisë, me siguri ka kërkuar diç më tepër se mirëqenie ekonomike apo patronazh të bërë me gjysmë zemre. Burrat dhe gratë, kur u mohohet kënaqja e nevojave natyrore, apo kur detyrohen të hyjnë në bashkësitë monogamike dhe t'i ruajnë ato; mund të nxiten për të hyrë në marrëdhënie jolegjitime dhe kështu të bëhen forca të çintegrimit social. Me siguri, si përgjigje ndaj këtyre nevojave themelore njerëzore dhe si pranim i tyre, Islami lejoi vazhdimësinë e poligjinisë, alternativat më të mundshme të së cilës, së paku në disa raste, do të ishin kurvëria, prostitucioni apo promiskuiteti (përzierja).

Duket se imponohet pyetja: përse, në vend të kësaj, Islami nuk iu drejtua mekanizmave të tjerë, siç janë: vetëpërmbajtja, fisnikërimi, disiplina, apo të ngjashmet me to? Është fakt se Islami iu drejtua këtyre mekanizmave; mirëpo ka të ngjarë që ato mos të jenë gjithmonë përkatës në çdo situatë. Poligjinia nuk e përjashton domosdo praninë apo zbatueshmërinë e tyre; më mirë, ajo mund t'i plotësojë ato, duke mbushur çfarëdo zbrazëtire që mund të rrjedhë nga dështimet njerëzore. Ndoshta madje vetë poligjinia, nga pikëpamja e ngarkesave morale mund të shikohet si një nga këto mekanizma, të cilat ajo i përfshin. Në këtë kuptim, poligjinia dhe këta mekanizma të tjerë nuk janë reciprokisht përjashtues; ata, në të vërtetë, mund të jenë plotësues.

Poligjinia në Islam është një temë, të cilën siç duket çdo vrojtues e shikon nën prizmin e arsyes dhe moshës së tij të veçantë. Ideja e njëjtë ngjall mendime të ndryshme ndër dijetarët, të cilët zënë vend të ndryshëm në botën intelektuale. Kjo me siguri është manifestuar qartë në komentet e disa autorëve bashkëkohorë

perëndimorë. Për shembull, Stern ka shënuar se paraqitja e tipit islam të poligjinisë "në dukje nuk u prit me miratim nga Ensarët (muslimanët vendas të Medines), dhe është e mundshme që të ketë pasur njëfarë mase moskënaqësie madje edhe ndër gratë Muhaxhirine (refugjatet nga Mekka)".[51] Ngjashëm me këtë, Roberts dyshon në atë se Muhammedi i ka njohur "të këqijat e poligamisë" dhe me seriozitet pyetet se "a ka mundur profeti tërësisht ta zhdukë poligaminë, po të kishte dëshiruar ashtu."[52]

Vërejtjet e këtilla munden vetëm të turbullojnë e jo edhe të qartësojnë. Vërejtja e Sternit mund të interpretohet në disa mënyra me ndërlikime të ndryshme. Mirëpo, pa marrë parasysh ndërlikimet, vërejtja duket si kequdhëzuese dhe jokomplete - po qe se kishte muslimanë të pakënaqur me poligjininë, me siguri ka pasur edhe të tjerë, të cilët po ashtu kanë qenë të pakënaqur me çfarëdo kufizimi apo rregullimi të saj. Kjo, po ashtu, duhet të shënohet, së paku si një shtojcë logjike e përkujdesit për ta parë problemin në perspektivë të plotë dhe për t'iu shmangur keqkuptimit të mundshëm për atë se si u formua apo u pranua ligji. Është një fakt i padyshimtë ai se rregullat rreth poligjinisë nuk i ishin drejtuar ndonjë sektori të veçantë të popullsisë, apo u bënë si përgjigje për kërkesat e ndonjë "grupi shtypës". Kjo bëhet sakaq e qartë nga shqyrtimi i kujdesshëm i ajeteve relevante të Kur'anit (p.sh., 4:1-3).

Vërejtja e Robertsit po ashtu mund të jetë kequdhëzuese. Ajo me siguri reflekton një mendje të preokupuar me "të këqijat" apo me efektet negative të poligjinisë deri në përjashtimin e plotë të çfarëdo mundësie për "funksione pozitive" të këtij institucioni. Kjo vërejtje, Islamit dhe Muhammedit (s.a.v.s.) u ngarkon cilësi, të cilat duket se janë të papajtueshme me fjalën si dhe me frymën e Kur'anit. Për shembull, si kishte mundur të dështojë Muhammedi (s.a.v.s.) në njohjen e të këqijave të poligjinisë, kur lejimi Kur'anor është i formuluar në kontekst të paralajmërimit dhe të frikës rrëqethëse, ndërsa është i shprehur me fjalë për drejtësi dhe barazi? Mund të jetë e vërtetë se ka pasur muslimanë, të cilët e kanë parë rregullativën si shumë "liberale" apo shumë "konservative" dhe që këtu ia kanë parë për të madhe. Kur'ani nuk e fsheh mundësinë e vërejtjeve të tilla të mundshme apo të pranimit me gjysmë zemre të disa prej rregullave të tij. Ai nuk nënkupton ndonjë natyrë engjëllore të qenies njerëzore, hiç më tepër nga ajo djallëzore. As që e lë anash apo injoron paraqitjen e veprave dhe të shpërdorimeve të këqija. Qasja e tij duket se e thekson parimin se është në fuqinë e njeriut që, me ndihmën e Zotit, të mësohet të

adaptohet; se sjellja mund të jetë e mësuar, e pamësuar apo edhe e rimësuar; se shkalla e kontrollit të njeriut mbi mjedisin dhe njohja e tij për këtë është e kufizuar; dhe se, kur është në dyshim, njeriu duhet t'i mbështetet Zotit dhe gjithmonë ta adaptojë veten ndaj udhëheqjes së Zotit. Dy shembuj mund ta ilustrojnë këtë pikë. Kur'ani thotë:

"Juve u është bërë obligim lufta, ndonëse ju e urreni atë. Por mund që ju ta urreni një send, e ai është shumë i dobishëm për ju, dhe mund që ju ta doni një send, e ai është dëm për ju. All-llahu e di (fundin e çdo sendi) e ju nuk dini." (Kur'ani, 2:216; nënvizimi është shtuar).

"O ju që besuat, nuk është e lejuar për ju të trashëgoni gratë (e të vdekurve) në mënyrë të dhunshme, e as t'i shtrëngoni për t'u marrë diçka nga ajo që ju keni dhënë atyre, përveç nëse ato bëjnë ndonjë amoralitet të hapur. Çoni jetë të mirë me to. Nëse i urreni ato, bëni durim, pse ndodh që All-llahu të japë shumë të mira në një send që ju e urreni." (Kur'ani, 4:19; nënvizimi është shtuar).

Mund të shihet qartë se kjo nuk është qasje e një ligjdhënësi, i cili sheh njeriun qoftë si të pagabueshëm apo si të pashpresë, apo i cili e vlerëson gjendjen njerëzore me terma absolute, dikotome*. Prandaj është e nevojshme që vërejtjet, si ato të Sternit dhe të Robertsit, të shikohen si pasqyrime të disa stileve të mendimit dhe mënyrave të ekzistencës. Është me rëndësi që kjo të mbahet në mend kur bëhet konsiderata për çështjen se a është poligjinia privilegj i mashkullit apo bekim i femrës. Jeffery, një dijetar bashkëkohor, nuk dyshon se "megjithatë, ajo në Islam është vetëm privilegj i meshkujve, sepse asnjë grua nuk mund të martohet me më shumë se një burrë njëkohësisht".[53] Mirëpo, Ibn Kajjimi, një dijetar mesjetar musliman, ka bërë disa vërejtje sociologjikisht interesante. Ai ka sugjeruar se po qe se pranë poligjinisë, apo në vend të saj institucionalizohej poliandria, shoqëria do të çintegrohej, legjitimiteti dhe prejardhja do të humbnin, burrat do të mundoheshin ta eliminojnë njëri-tjetrin, do të kishte plot çrregullime dhe kundërshtime. Poligjinia, e jo poliandria, u lejua, thotë ai, për këto arsye:

1) Për shkak të diferencimit të roleve dhe veçimit të zakonshëm, kufizimit dhe sistemimit të aktiviteteve shtëpiake, gratë janë më pak seksualisht të gjallëruara se burrat, nevojat e tyre seksuale janë relativisht të buta.

---

* *Dikotomi* - Ndarje ose nënndarje më dysh e dy elementeve që veçohen e që i kundërvihen njëri-tjetrit.

2) Në kundërshtim me keqkuptimin e zakonshëm, gratë nuk janë më tepër seksualisht të prirura se burrat. Jeta me nge e pa telashe e grave, të cilën zakonisht e çojnë, siç duket e përkrah këtë keqkuptim. Mirëpo, është fakt se kjo nuk qëndron; mashkulli mund të jetë i aftë apo madje edhe i dëshirueshëm për të pasur më tepër se një marrëdhënie (seksuale) pandalur. Reagimi i gruas pas marrëdhënies është tjetër; ndijimet e saja të zjarrta përmbyten, ashtu siç ajo lëshon veten për t'i zbutur ndjenjat dhe depresionin e përkohshëm, që nuk i të asaj dëshirë për më shumë.

3) Burri punon, djersohet dhe ndërmerr rreziqe të mëdha për të siguruar furnizim për gruan. Zoti, i drejtë dhe vlerësues, lejoi poligjininë si shpërblim për këto përpjekje dhe përgjegjësi të jashtëzakonshme. (Nëse kjo deklaratë merret jashtë kontekstit, do të dukej sikur e përkrah vërejtjen e Jefferyt).

4) Ajo që ndërmerr burri në sigurimin e jetesës për gruan ka më tepër barrë se sasia e shqetësimit, të cilën gruaja mund ta përjetojë nga xhelozia. Detyrat e mashkullit në këtë drejtim e tejpeshojnë zgjedhjen e tij për poligjini, ndërsa shqetësimi i femrës tejshpërblehet nga kujdesi dhe mbrojtja që i takojnë asaj në martesë.[54]

Ajo që nënkuptohet në këto vërejtje është se poligjinia nuk është tërësisht një bekim për njërën gjini, ndërsa mallkim për tjetrën, gjë që as që mund të shikohet në këtë dritë. Është më e kuptueshme që temës t'i qaset në mënyrë më analitike si një përfundim i parimit të barazisë në Islam dhe si një alternativë legjitime, e zbatueshme për disa situata të vështira e "kritike". Një qasje e tillë ka gjasa që studiuesit t'i hapë një perspektivë më të qartë të diferencimit të roleve si dhe të bazave strukturore dhe morale të shoqërisë muslimane.

Deri në këtë pikë, shqyrtimi është marrë shkurtimisht me fenomenin kompleks të poligjinisë nga një perspektivë ndërkulturore historike. Kjo praktikë nuk është tërësisht e veçantë për cilëndo kohë apo sistem. Dallimet në këtë drejtim mund të jenë më tepër në shkallë dhe formalitet se sa në lloj dhe në parim. Në kontekstin fetar islam, poligjinia është një drejtim vullnetar, i cili është legalizuar nën kushte të caktuara dhe i cili, në kontekstin social të shoqërisë muslimane, ka mundur, apo në të vërtetë është shpërdorur. Si çdo veprim kompleks social, poligjinia kërkon elemente ideale normative, si dhe tipare të jashtme të sjelljes, të cilat mund të

korrespondojnë plotësisht me njëra-tjetrën ose të mos korrespondojnë. Disa autorë, kryesisht muslimanë, kanë qenë pothuajse pandryshueshëm të preokupuar me aspektet ideale normative, duke pasur pak apo aspak interes për realitetin e vërtetë të jetës së muslimanëve. Të tjerët, kryesisht perëndimorët, pothuajse përjashtimisht kanë qenë të preokupuar me shpërdorimet e jashtme, ndoshta të bujshme, të kësaj praktike, duke i kundërvënë ato ndaj disa standardeve të idealizuara abstrakte, të cilat me siguri kurrë nuk kanë ekzistuar në asnjë vend dhe në asnjë kohë. Rezultat i kësaj është se të dy grupet e autorëve siç duket flasin që t'ua kalojnë të tjerëve, duke e lënë kështu problemin më tepër të turbulluar se sa të shpjeguar. Megjithatë, poligjinia nuk mund të ndahet plotësisht nga konteksti real i saj i sjelljes; përndryshe, ajo do të mbetej si një koncept krejtësisht formal pa ndonjë relevancë kuptimplote ndaj realitetit. Ajo as që mund të ndahet plotësisht nga konteksti i saj ideal normativ; cilido veprim social i zhveshur nga rregullativat normative nuk është diç më tepër se një lajthitje.

Ndaras nga këto preokupime, diskutimi i është drejtuar natyrës së përgjithshme të poligjinisë, *raison d'etre* të saj, faktorëve aktualë si dhe atyre potencialë, të cilët ligjdhënësi duhet t'i ketë parasysh në legalizimin apo ndalimin e një praktike, dhe për të cilat "praktikuesit" janë apo duhet të jenë të vetëdijshëm. Ne nuk kemi diskutuar për atë se deri në ç'masë dhe me çfarë efektesh është përdorur apo shpërdorur kjo praktikë, sa shpesh janë përdhunuar apo tërësisht fuqizuar normat, apo cilat janë ndryshoret relevante për cilindo rast të dhënë. As që e kemi krahasuar dhe bërë dallimin ndërmjet poligjinisë dhe monogamisë në kontekst të moralit absolut apo universal. Gjithashtu, nuk i jemi përgjigjur ndonjë pyetjeje specifike, në atë masë sa kemi paraqitur disa të tjera hulumtuese, si dhe i kemi fokusuar dykuptimshmëritë, kompleksitetet dhe keqkuptimet zakonisht këmbëngulëse rreth këtij problemi.

E. E drejta e zgjedhjes për martesë: Endogamia, Ekzogamia dhe kufijtë e gjaktrazimit (incestit)

Bashkimi martesor, meqenëse është një variant i veçantë i kategorisë së përgjithshme të bashkëveprimit social, u është nënshtruar mekanizmave të jashtëzakonshëm të kontrollit. Në asnjë shoqëri akëcili person nuk është plotësisht i lirë që të martohet me cilin të dojë; zgjedhja domosdo është e kufizuar nga një

numër faktorësh. Njëri nga kufizimet e tilla është edhe ligji i endogamisë dhe ekzogamisë. Siç ka thënë Merton "të gjitha martesat janë ndërmartesa në kuptimin se kontraktuesit burojnë nga grupe të ndryshme shoqërore të njërit apo të llojit tjetër. Kjo rrjedh drejtpërsëdrejti nga tabuja e përgjithshme e gjaktrazimit, e cila ndalon martesën së paku ndërmjet anëtarëve të të njëjtës njësi elementare familjare dhe prej kësaj rrjedh martesa me anëtarë të grupeve të ndryshme familjare".[55]

Derisa në këtë kuptim të gjitha martesat janë ndërmartesa apo ekzogame, shtrirja e ekzogamisë, dhe si rrjedhim edhe e endogamisë, ndryshon nga grupi në grup dhe nga koha në kohë. Pengesat, të cilat i përcaktojnë kufijtë ndaj ekzogamisë përfshijnë religjionin, racën, prejardhjen dhe statusin social. Megjithatë, siç duket më i forti nga këto është religjioni. Mirëpo, kjo në kthim luhatet me solidaritetin dhe vetëmjaftueshmërinë e grupit. Nëse një grup është përbrenda koheziv dhe nuk kërcënohet nga kurrfarë rreziku ose nuk ka synime ekspansioniste, ka shumë të ngjarë që ai të marrë një qëndrim të fortë kundër ekzogamisë. Një qëndrim i tillë mund të marrë formën e ndalesave religjioze, që mund të shihet nga përvoja historike e hebrenjve, romakëve, të krishterëve, e kështu me radhë. Nga ana tjetër, ekzistojnë faktorë, të cilët e ngushtojnë fushën e endogamisë dhe në këtë mënyrë e bëjnë të domosdoshme një shkallë të ekzogamisë. Në këtë përfshihen edhe tabutë e gjaktrazimit, lidhjet fisnore dhe të ushqyerit me gji.[56]

Shumë pak dihet me përpikëri për marrëdhëniet e gjaktrazimit në Arabinë paraislame. Janë arritur disa përfundime të paqëndrueshme nga disa dijetarë të ndryshëm e madje edhe nga i njëjti dijetar në kontekste të ndryshme.[57] Një masë e madhe e konfuzionit në këtë drejtim me siguri rrjedh nga klauzola e pazgjidhshme në ajetin (4:23), në të cilin në mënyrë të qartë janë numëruar shkallët e ndaluara themelore. Ky ajet thotë:

"U janë ndaluar juve (të martoheni me): nënat tuaja, bijat tuaja, motrat tuaja, hallat tuaja, tezet tuaja, bijat e vëllait, bijat e motrës, nënat tuaja që ju kanë dhënë gji, motrat nga gjiri, nënat e grave tuaja (vjehrrat) dhe vajzat që janë nën kujdesin tuaj e të lindura (prej tjetër babai) nga gratë tuaja me të cilat patët kontakt, e nëse nuk keni pasur kontakt me to (me gratë), atëherë s'ka pengesë (të martoheni me ato vajza), dhe (janë të ndaluara) gratë e bijve tuaj që janë të lindjes suaj (jo të bijve të adoptuar), dhe të bashkoni (përnjëherë në një niqah) dy motra, përpos asaj që ka kaluar. Vërtet All-llahu fal shumë, është mëshirues i madh." (Kur'ani, 4:23).

Klauzola e nënvizuar mund të interpretohet se ka domethënien: 1) të gjitha shkallët e ndaluara, apo shumica, që përmenden në këtë ajet me të vërtetë kanë qenë të lejuara dhe të praktikuara para Islamit, dhe 2) ndalesa e kushtëzuar në këtë ajet nuk ka qenë prapavepruese. Për shembull, Kur'ani tani e bëri të paligjshme martesën me vejushën apo gruan e shkurorëzuar të babait, mirëpo, po qe se një martesë e tillë tanimë kishte zënë vend para se të jepet ky urdhër, martesa mbetej e vlefshme; ligji i ri nuk e prekte atë, për shkak se ndalesa nuk ishte prapavepruese. E njëjta vlen edhe për burrin, i cili qe martuar me dy motra njëkohësisht; martesat e tilla, që ekzistonin, nuk prekeshin nga ligji i ri i ndalesës. Kjo është mënyra se si kjo klauzolë është shpjeguar nga disa dijetarë.[58] Mirëpo, ky interpretim, siç duket, në klauzolën lexon më tepër se që mund të dëshmojë dhe atë e nxjerr jashtë kontekstit. Nëse merret ashtu si qëndron në ajet dhe lexohet pavarësisht nga proceset historike ligjore, klauzola mund ta përkrahë këtë interpretim. Sidoqoftë, në shikim të dëshmisë së dykuptimtë lidhur me shkallët e ndaluara para Islamit, natyrën e pazgjidhur të tërë çështjes, shthurjen e padëshmuar të lidhjeve martesore ndër arabët paraislamë, dhe udhëzimin nga ana e Muhammedit (s.a.v.s.) për muslimanët e rinj poligjinikë për t'i liruar gratë e tepërta nga kufizimi ligjor, është jashtëzakonisht e pabesueshme që Islami do t'i nderonte martesat incestore, të cilat tanimë ishin kontraktuar apo që ekzistonin kur u paraqit ligji për ndalesat. Aq më tepër, Kur'ani ndonjëherë mund të përcaktojë ndonjë drejtim veprimi dhe të shtojë se Zoti fal atë që ka kaluar (p.sh., 5:98). Kjo është kështu, për shkak se ajo që njëherë më është bërë, gjithmonë nuk mund të zhbëhet dhe do të ishte e padrejtë që ndonjë person të mbahet përgjegjës për atë që nuk mund ta zhbëjë. Më tutje, ç'kishte atje për të parandaluar shkëputjen e bashkimeve incestore, nëse ato ekzistonin asokohe, pasi që Kur'ani i shpalli ato si të ndaluara? Të supozohet se klauzola e veçuar nënkuptonte vlefshmërinë e martesave ekzistuese incestore (të gjaktrazuara) dhe vetëm ndalimin e nismës së martesave të tilla të reja, është gjë mjaft e pabazë, përveç nëse lidhjet martesore të asaj kohe kanë qenë në formë kungimi apo të pashkëputshme. Ajo që, siç duket, nënkupton klauzola, është vijuesja: Këto shkallë janë të ndaluara për ju, përveç asaj që tanimë *ka* zënë vend, respektivisht, asaj që nuk mund të zhbëhet. Po ashtu, përjashtimi zakonisht i referohet emrit më të afërt në ajet, respektivisht të martuarit përnjëherë dy motra,

që ka mundësi të jetë zbatuar para shfaqjes së këtij ligji. Mirëpo, kjo nuk nënkupton vlefshmërinë vazhduese të bashkimeve të këtij lloji që janë kontraktuar më parë.

Sidoqoftë, ekzistojnë tregues të shkruar se shumica e arabëve paraislamë e urrenin idenë e martesës ndërmjet kushërinjve të afërt, edhe pse nuk kishte kurrfarë pengesash ligjore kundër kësaj. Ata besonin se martesat e tilla ishin të dëmshme, për shkak se ato prodhonin pasardhës të dobët dhe defektë - një kuptim i ngjashëm me shpjegimin modern gjenetik të tabusë së incestit në kuptim të të metave të supozuara të të lindurve. Disa arabë madje krenoheshin me bashkimet e tyre ekzogame. Më tutje, Pejgamberit (s.a.v.s.) i përshkruhet një thënie, ndërsa thuhet se ajo është vërtetuar edhe nga Umeri, që fuqishëm rekomandonte ekzogaminë, me qëllim të parandalimit të "zvogëlimit" të popullsisë.[59] Ajo që është interesante këtu, nuk është aq shumë çështja se a është e dobishme teoria biologjike apo a i dinin arabët në të vërtetë ndërlikimet gjenetike të të lindurve, për shkak se e tërë kjo është tejet problematike. Më mirë të themi se gjëja kurioze në tërë këtë është ajo që, siç duket, arabët i kanë interpretuar disa thënie në një mënyrë, e cila përputhej me paragjykimet e tyre. Shprehjet krenare të disa arabëve ekzogamë do të dukeshin më kuptimplota dhe të shpjegueshme më mirë, po qe se vendosen në një perspektivë sociologjike, e jo biologjike. Ekzogamia në mënyrë shumë të mirë mund të simbolizojë statusin e lartë, sigurinë, vetëbesimin dhe lirinë nga frenimet apo frika që qysh më parë i bëri të pëlqyeshme martesat ndërmjet kushërinjve. Ngjashëm me këtë, thënia që i përshkruhet Pejgamberit (s.a.v.s.) nuk do të thotë patjetër një paralajmërim kundër çfarëdo defekti të supozuar biologjik të endogamisë së afërt. Kjo më lehtë i përshkruhet interpretimit sociologjik, për shkak se ekzogamia mund ta lehtësonte propagandimin e Islamit, kujdes ky kryesor i Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe i ithtarëve të tij, dhe po ashtu për t'i përforcuar lidhjet fetare përmes lidhjeve të rifituara brendafamiljare.

Ekzistojnë po ashtu edhe disa argumente të tjera më të dobëta në favor të ekzogamisë në mesin e arabëve paraislamë. Sipas Smithit, martesat me të zënat rob lufte ishin dukuri e vazhdueshme. Përveç kësaj, një mashkull që kërkonte miqësi mund të gjente grua përmes marrëveshjes me ndonjë fis miqësor, apo mund t'u largohej martesave brenda fisit të vet, me qëllim që t'u shmanget grindjeve të ashpra familjare. Këta faktorë, së bashku me praktikën e vrasjes së foshnjave femra, "do ta

bënte pothuajse të pamundshëm ligjin e endogamisë, kur çdo fis ishte i padurueshëm për të pasur sa më shumë bij që do të rriteshin si luftëtarë".[60]

Megjithatë, nuk mund të nxirret përfundimi se arabët paraislamë kanë qenë pa përjashtim ekzogamë. Më mirë mund të thuhet se ata ishin selektivë dhe, në disa drejtime, edhe të papërkulshëm. Fiset arabe, sado të thjeshta, qëndrueshëm kundërshtonin dhënien e bijave të tyre në martesë me joarabë, pa marrë parasysh se sa ishin fisnikë këta të dytit në mjedisin e vet. Disa fise në mënyrë subjektive shtresonin statusin e tyre më lartë se ai i të tjerëve, dhe nuk lejonin që bijat e tyre të martohen në "klasën" e tyre.[61] Në dukje, atje nuk kishte kurrfarë vërejtje ndaj hipergamisë femërore se sa që kishte ndaj hipogamisë; femrat mund të martoheshin mbi rangun e tyre social, por jo edhe nën të. Si plotësim, ndërmartesat ndërmjet fiseve të Mekkes dhe të Medines ishin relativisht të rralla. Që të dy qytetet ishin të banuara me grupe tradicionalisht armiqësore me origjinë të ndryshme. Mënyrat e tyre të jetesës ishin po ashtu të ndryshme. Mekkasit jetonin në një shoqëri të hapur, të përqëndruar mbi tregtinë, dhe në këtë mënyrë më tepër i ishin të ekspozuar ekzogamisë se sa medinasit. Megjithatë, ekzogamia e tyre ishte e kufizuar, ajo rrallë herë i tejkalonte kufijtë e klaneve nënfisnore apo ato të fiseve aleate. Shoqëria e Medines ishte më tepër e llojit të mbyllur bujqësor. Kishte mundësi që medinasit të ndërmartohen me klanet aleate, me fiset fqinje, me hebrenjtë lokalë, por vështirë me mekkasit.[62]

Me ardhjen e Islamit, situata u ndryshua. Shkallët themelore të ndaluara u bënë të padyshimta dhe shumica e pengesave tradicionale për ndërmartesat u larguan apo u përshtatën. Shkallët e ndaluara në Islam përbëjnë tri kategori të përgjithshme: 1) të një gjaku (farefisi i gjakut), 2) të fituar (përmes martesës), 3) të qumështit (farefisi nga gjidhënia apo taja). Detajet e këtyre aspekteve mund të gjenden qartë në cilindo burim standard të Ligjit islam (*Fikh*). Sidoqoftë, kategoria e tretë dhe ndërlikimet e saj janë sociologjikisht interesante dhe meritojnë disa diskutime të detajizuara.[63]

Të gjitha shkollat juridike e pranojnë autenticitetin e hadithit, i cili kushtëzon se shkallët e ndaluara sipas tajës (nanshorisë) janë të njëjta me ato sipas lidhjes së gjakut. Për shembull, motra përnga qumështi, është njësoj e ndaluar për një mashkull siç është edhe vetë motra e vet e natyrshme. Detajet se *sa* qumësht është

thithur, në cilën moshë është pranuar, *si* është dhënë, e kështu me radhë, janë tema të mospajtimeve të mëdha ndërmjet juristëve dhe neve këtu nuk na interesojnë.[64]

Për shpjegimin e tabusë së gjaktrazimit janë sugjeruar disa teori, mirëpo asnjëra prej tyre nuk është konsideruar si adekuate në vete. Është mendim i përgjithshëm se një teori e pranueshme duhet të jetë në përputhje me faktet e njohura dhe të sigurojë një shpjegim kënaqës për të gjitha ato, apo së paku për shumicën prej tyre. Për shkak se kanë dështuar në kënaqjen e këtyre kushteve, këto teori vijuese janë hedhur poshtë: 1) teoria e efekteve të supozuara të dëmshme biologjike tek foshnjat, që lindin nga të afërtit farefisnisht, 2) teoria e instinktit të supozuar kundër fëmijëve të tillë, 3) teoria se familiariteti (afërsia) shkakton indiferencën seksuale, dhe 4) teoria psikoanalitike e sjelljes edipiane. Në vend të këtyre, është sugjeruar një teori e zgjedhur, dhe siç duket është pranuar gjerësisht. Ajo i sintetizon parimet e teorisë sociologjike, psikologjisë bihejvioriste, antropologjisë kulturore dhe të psikoanalizës.[65] Me relevancë të rëndësishme për diskutimin tonë është parimi i "përgjithësimit të stimulimit" nga psikologjia bihejvioriste. "Sipas këtij parimi, çfarëdo përgjigje e zakonshme, e mësuar lidhur me një nxitje apo me trajtën e rrethanave, do të kujdeset të ngjallet nga nxitës të tjerë në përpjesëtim me ngjashmërinë e tyre me atë të parin. Prandaj, deri në atë masë që ndonjë kushëri dytësor apo më i largët i shëmbëllen një anëtari seksualisht të tabuizuar të familjes bërthamore, sjellja e shmangies do të tentojë që të zgjerohet edhe mbi të."[66]

Ky parim mund të ndihmojë në shpjegimin e disa nga shkallët e ndaluara në Islam, veçanërisht ato që kanë të bëjnë me ato të gjirit. Kur'ani (4:23) shumë shkurt pohon se për meshkujt janë të ndaluara nënat dhe motrat e tyre të qumështit. Mirëpo, siç kemi shënuar, ndalesa shtrihet edhe mbi kushërinjtë e tjerë të qumështit. Ky zgjerim rrjedh nga traditat (*hadithet*) e Pejgamberit (s.a.v.s.). Parimi i "përgjithësimit të stimulit" siç duket këto *hadithe* i bën sociologjikisht më të kuptueshme. Disa islamistë kanë prirje që disa gjëra t'i shpjegojnë me fjalë, të cilat siç duket janë diç më tepër se prirje personale apo arbitrare të Muhammedit (s.a.v.s.). Për shembull, Stern ka konkluduar se "Orvatja e Muhammedit që ta paraqesë idenë e lidhjes së gjerë qumështore (me një rreth të ngjashëm të gjerë ndalesash) (me sa duket) është bërë me qëllim të zëvendësimit, deri në një shkallë të

caktuar, të praktikës së lidhjes përmes adoptimit, të cilën *ai* e kishte hedhur poshtë..."[67]

Zakoni i tajës (*reda* apo *irda*) mund të jetë i lashtë, mirëpo tajat "në kohët biblike përdoreshin vetëm në raste të jashtëzakonshme..."[68] Megjithatë, në Mekke ishte zakon i shumë familjeve që t'i dërgojnë të vegjëlit e tyre te prindër të qumështit, që për ta të përkujdesen tajat nga fiset beduine. Kjo praktikë siç duket nuk është ndjekur edhe në Medine. Në Mekke, sipas Sternit, me siguri ka ekzistuar njëfarë shoqërimi ndërmjet kësaj praktike dhe "kundërshtimit të fuqishëm" të mekkasve për të pasur merrëdhënie seksuale me nënat e gjirit, që besohej se do të kishte efekte të liga mbi shëndetin e fëmijës. Medinasit nuk kishin të njëjtin besim si ky, që mund t'i përshkruhet faktit se ata zakonisht nuk i dërgonin fëmijët e tyre te prindër të qumështit.[69] Mirëpo, ky shpjegim nuk duket se është në përputhje të plotë me faktet. Pa marrë parasysh se a kundërshtonin apo jo mekkasit marrëdhënien me nënat e gjirit, zakoni i kërkimit të tajave për fëmijët me siguri ka pasur të bëjë me disa gjykime të tjera.

Meka ishte një qendër tregtare me një popullatë të përzier, paksa heterogjene. Jeta në këtë grumbull komercial nuk e bënte të mundshëm përjetësimin e vlerave tradicionale, për të cilat besohej se më së miri mund të kultivohen në jetën e vrazhdë, por të shëndetshme të shkretëtirës. Ky mjedis "urban" madje besohej se e korrupton dialektin e pastër arab, korrupsion ky, që shihej si një njollë e padurueshme. Në këto rrethana, familjet prominente - zakoni në asnjë mënyrë nuk ishte universal - e shihnin të domosdoshme që t'i dërgojnë fëmijët e tyre te prindërit e qumështit në shkretëtirë për disa vjet, në mënyrë që ata të rriten të shëndetshëm dhe të fitojnë burrërinë, guximin, zemërgjerësinë, elokuencën, etj. Aq më tepër, kjo praktikë ndiqej edhe atëherë kur nuk ekzistonte kurrfarë shprese apo frike nga marrëdhënia me nënën e gjirit. Për shembull, i ati i Muhammedit vdiq para se të lindte fëmija në barrë, e prapëseprapë e ëma e tij e dërgoi te taja, përkundër asaj se vejushja nuk u martua, e as që asokohe synonte një jetë të re martesore. Po ashtu, po qe se prindërit e natyrshëm motivoheshin nga frika prej efekteve të liga të marrëdhënies mbi shëndetin e fëmijës, si do mund të ishin ata të sigurt se taja po ashtu do të abstenonte nga marrëdhëniet derisa ishte duke e ushqyer fëmijën, periudhë kjo prej dy e më tepër vjetësh? Prandaj, duket si më e besueshme se zakoni

i dërgimit të fëmijëve përkohësisht te prindërit e qumështit apo te tajat i kishte rrënjët e veta më të thella në mjedisin social se sa në errësirën e besëtytnisë, dhe se shtrirja e sferës së farefisit të ndaluar të qumështit më shumë ka pasur të bëjë me parimin "e përgjithësimit të stimulit" se sa me përpjekjen e Muhammedit (s.a.v.s.) ta zëvendësojë adoptimin (të cilin ai e kishte mohuar), me këtë lloj të tajës (gjidhënies).[70]

Shkallët e ndaluara apo kufijtë e gjaktrazimit në Islam mund të shikohen si të ngushta apo të gjera, varësisht nga shkalla e përdorur. Ato janë më të gjera se kufijtë e shumë popujve të lashtë, duke përfshirë këtu athinasit, spartakët dhe arabët para-islamë, ndër të cilët martesat ndërmjet fëmijëve të prindërve të njëjtë dhe martesat ndërmjet gjysmëvëllezërve dhe gjysmëmotrave kanë qenë të lejuara në mënyrë ligjore dhe në realitet të praktikuara. Po ashtu, derisa ndalesat islame në përgjithësi janë në pajtim me ato të vendosura me Dhjatën e Vjetër, këto të parat janë shumë më të gjera se të dytat me atë se martesat me mbesat dhe nipërit janë të lejuara në Dhjatën e Vjetër, ndërsa të ndaluara në Islam. Aq më tepër, në Islam nuk ka kurrfarë ligji që korrespondon me leviratin biblik, i cili kërkon që mashkulli të martohet me vejushën pa fëmijë të vëllait të vet.[71] Ligji islamik as e urdhëron e as e ndalon këtë levirat. Megjithatë, të krahasuara me standardet bashkëkohore perëndimore, të shkarkuara nga ngjashmëritë e tyre biblike, shkallët e ndalesave në fenë islame do të dukeshin mjaft të ngushta. Shembulli që më së shpeshti merret në këtë drejtim është martesa e pëlqyeshme me bijën e vëllait të babait - xhaxhait (martesat ndërmjet kushërinjve atërorë). Sipas R. Levy "Islami e ka përjetësuar këtë praktikë, e cila kështu ka marrë fuqinë e ligjit."[72] Mirëpo, siç duket rreth kësaj ekziston një mori keqkuptimesh, të cilat duhen qartësuar.

Së pari, Islami as nuk e ka ndaluar e as që e ka rekomanduar martesën mes kushërinjve. Në realitet, po qe se *hadithi*, i cili i atribuohet Muhammedit (s.a.v.s.) dhe që është vërtetuar nga Umeri, është autentik, atëherë duket sikur Islami e ka rekomanduar ekzogaminë fisnore.[73] Së dyti, nuk ekziston kurrfarë dëshmie se arabët paraislamë, e sidomos ata të Medines, kanë kundërshtuar plotësisht martesat mes kushërinjve, dhe se vetëm kanë filluar të tregojnë njëfarë pëlqimi për këtë lloj pas tij. Përkundrazi, Levy ka vërejtur se në kohët paraislame martesa mes kushërinjve "mbisundonte në mesin e shumicës së fiseve arabe".[74] E megjithatë, së treti, disa

hulumtues si Sterni, sugjerojnë se para Islamit kjo praktikë në asnjë mënyrë nuk ka qenë një zakon i themeluar; përhapja e saj e pastajme në Medine "me siguri ka pasur të bëjë me shtrirjen e gjerë të reformës së ligjit rreth trashëgimisë nga ana e Muhammedit, i cili i lejonte gruas pjesën e saj. Po qe se ajo martohej me kushëririn atëror, kjo pjesë nuk dilte jashtë klanit."[75] Edhe këtu, ky shpjegim siç duket supozon se medinasit, si dhe muslimanët e tjerë pas tyre, e punonin tokën tok, i kuptuan përparësitë e posedimit kolektiv të tokës dhe e mbanin pjesën e grave të martuara. Këto supozime nuk janë të përkrahura me kurrfarë dëshmish. Megjithatë, madje edhe nëse muslimanët e pranuan martesën e preferuar mes kushërinjve, kjo nuk u bë për shkak se Islami "kërkoi" këtë apo se e përjetësoi thirrjen e saj, por me siguri, për shkak se ky lloj martesash u vendos në kategorinë e "të lejuarave". Aq më tepër, termi "kushëri" atëror (*bint amm* apo *ibn amm*) është i dykuptimtë. Ai mund të shënojë kushëririn e parë, të dytë, të tretë e madje edhe më të largët. Në arabishten bashkëkohore, termi xhaxha (*amm*) ndonjëherë lirisht përdoret si një fjalë respekti për personat, mosha e të cilëve është përafërsisht e njëjtë me atë të babait të atij, i cili u drejtohet atyre. Rastësisht, po ashtu është e zakonshme ndër shumë arabë, muslimanë dhe të krishterë, emigrantë në Amerikën Veriore, që t'i referohen bashkëshortit të dikujt si ndonjë kushëri atëror të tij apo të saj, edhe pse ndoshta ata nuk janë në lidhje gjaku. Aty ku paraqiten martesat mes kushërinjve, kjo ndodh pa marrë parasysh se a ka të bëjë martesa me ndonjë pronë dhe pavarësisht nga vendbanimi i çiftit në fjalë. Nuk ekziston kurrfarë shembulli i përcaktuar për favorizimin e martesave mes kushërinjve atërorë, amtarë apo të tjerë. Shembujt, me të cilët autori në fjalë është familjar, siç duket, i grumbullon njësoj të tri linjat ligjore. Mund të jetë me interes të theksojmë se Kur'ani (33:50) i përfshin njësoj: si bijat e xhaxhallarëve dhe të hallave, ashtu edhe bijat e dajallarëve dhe të tezeve, ndër gratë, me të cilat Pejgamberi (s.a.v.s.), e rrjedhimisht edhe të gjithë muslimanët, mund t'i martojnë. Megjithatë, është e mundshme që disa individë janë të motivuar nga faktorët socio-ekonomikë për t'u martuar me kushërinjtë e tyre apo vejushat dhe vejanët e mbetur të të afërmve të tyre. Mirëpo, kjo është krejtësisht vullnetare; Islami nuk e ndalon atë më tepër se që e lejon. Të thuhet se Islami *pëlqen më shumë* martesat mes kushërinjve atërorë nuk është në përputhje me vizionin e jashtëm, ndërkombëtar të fesë dhe me shembujt e mëparshëm të ithtarëve të tij, të cilët u

vendosën nëpër territoret e reja dhe u ndërmartuan me vendasit e rajoneve të ndryshme.

Fakti se shkallët e ndaluara në Islam nuk janë aq të ngushta, si ato të shoqërive të lashta, apo të gjera, si ato të kohëve moderne, mund të jetë mjaft tregues dhe interesant. Pasi që Islami përpiqej ta ruajë dhe ta përforcojë njësinë tradicionale të familjes, ai me siguri njëkohësisht synonte të krijojë lidhje ndërmjet kësaj njësie dhe njësive të tjera të ngjashme për të formuar nga ajo tërësi një shoqëri të ndërlidhur dhe të ndërvarur. Mirëpo, nëse çdo familje, klan apo fis është endogam dhe i mbyllur në vete, në atë rast nuk do të kishte kurrfarë shoqërie përtej kufijve fisnorë. Kur shkallët e ndaluara janë shumë të ngushta, p.sh., të kufizuara vetëm në anëtarët elementarë të familjes bërthamore, kushërinjtë mund të zhvillojnë hamendje dhe konflikte të brendshme të roleve, ose njësia fisnore mund të bëhet e vetëpërmbajtur dhe të gjejë veten gradualisht të shkëputur nga njësitë tjera, të cilat në vete do të jenë në gjendje të njëjtë. Nga ana tjetër, po qe se shkallët e ndaluara janë tepër të gjera dhe përfshijnë martesat mes kushërinjve apo sororatin trashëgues, atëherë kufizimet, së paku në disa raste, mund të jenë më tepër jofunksionale se e kundërta. Ndalimi i martesave mes kushërinjve dhe levirati apo sororati* trashëgues, nuk do të ishte patjetër më "funksional" se sa lejimi i të njëjtave. Për shembull, nuk është e papërfytyrueshme që një vejushë (apo një vejan), me fëmijë dhe me pasuri, ta shohë si shoqërisht, ekonomikisht dhe moralisht më të përshtatshme të martohet me vëllanë (apo motrën) e bashkëshortit të saj (bashkëshortes së tij). E as që është krejtësisht e pamundshme që disa persona të aftë për martesë do të ishin në gjendje më të mirë materiale po qe se martohen me kushërinjtë e tyre. Derisa Islami nuk i urdhëron martesat e këtilla, ai gjithashtu as nuk i ndalon ato; ai ato i vendos në kategorinë e të lejueshmeve, kështu që nëse një individ, për çfarëdo arsye legjitime, është në pozitë që t'i drejtohet këtij lloji martese, ai do të jetë i lirë ta bëjë këtë. Nga ana tjetër, po qe se është në interes të tij të martohet në mënyrë ekzogame, ai nuk do ta gjejë veten të penguar nga ligjet dhe rregullat endogame.

---

* *Levirati* - Martesa e një mashkulli me vejushën e vëllait të tij që nuk ka fëmijë.
Sororati - Martesa e një femre me vejanin e motrës së saj.

Ë. Religjioni dhe ekzogamia

Njëra nga pengesat më të qëndrueshme ndaj ekzogamisë është religjioni. Kjo është e vërtetë si për Islamin, ashtu edhe për religjionet tjera, pa marrë parasysh disa dallime të rëndësishme. Për shembull, sipas Ligjit talmudik dhe Kodit rabinik ndërmartesa me të gjithë paganët, duke përfshirë edhe të krishterët, ka qenë e ndaluar për hebrenjtë. Kjo vlente deri në vitin 1807 kur Sinodi i Madh Hebraik, i tubuar nga Napoleoni, i deklaroi martesat ndërmjet izraelitëve dhe të krishterëve si të vlefshme, po qe se janë të kontraktuara në përputhje me Kodin Civil. Megjithatë, "martesat e tilla nuk mund të vishen me forma religjioze", që do të thotë se ato nuk mund të solemnizohen me ritet religjioze të Judaizmit. Konferenca Rabinike e mbajtur në Brunswick, Gjermani, më 1844, vendosi se ndërmartesa mes hebrenjve dhe të krishterëve, apo ithtarëve të feve të tjera monoteiste, nuk është e ndaluar, me kusht që prindërve t'u lejohet nga shteti që fëmijët e tyre t'i rrisin në fenë hebraike. Mirëpo, kjo rezolutë "është kritikuar fuqishëm madje edhe nga disa mbrojtës më të shquar të Judaizmit të reformuar. Asnjë pjesë e opinionit hebraik nuk e favorizon martesën ndërmjet palëve, të cilat nuk ndjekin të njëjtin religjion". Të krishterët, - Konstantini, perandorët e mëvonshëm si dhe shumë koncilë - po ashtu ndaluan ndërmartesat me hebrenjtë. Gjatë Mesjetës martesat e tilla ishin përgjithësisht të ndaluara. Derisa Sh. Pali thoshte se një i krishter nuk guxon të martohet me një barbar (të pafe), ndërsa Tertuliani lidhjen e tillë e quante kurvëri, "Kisha, në kohët e hershme, shpesh madje inkurajonte martesat e këtij lloji si një mënyrë për propagandimin e Krishterimit; ndërsa vetëm atëherë kur suksesi i saj ishte përtej çdo dyshimi, ajo (Kisha) i ndaloi ato".[76]

Rasti i Islamit është i ndryshëm në disa pika fundamentale. Është rregull i përgjithshëm që homogamia religjioze të pëlqehet si zgjedhje e parë. Kur të dy palët janë ithtarë të fesë islame, atëherë mundësia për harmoni të ndërsjellë është mjaft e sigurt. Mirëpo, nuk është kusht absolut që të dy bashkëshortët të jenë të një religjioni. Muslimanët mund të martohen me jomuslimane. Martesat e tilla janë aq të vlefshme dhe përgjegjëse sa edhe "brendamartesat". Megjithatë, ky lejim nuk është i pakualifikuar. Për asnjë musliman apo muslimane nuk është e lejuar të martohet me dikë, që nuk ndjek ndonjë libër hyjnor apo ndonjë pejgamber të dërguar nga Zoti (xh.sh.). Kur'ani (2:221, krahaso edhe me 60:10), e thekson këtë çështje si vijon:

"Mos u martoni me idhujtare deri që ato të besojnë (Zotin). Një robëreshë besimtare është më e vlefshme se një idhujtare, edhe nëse ajo (idhujtarja) ju mahnitë. Mos u martoni as me idhujtarë deri që ata të besojnë (Zotin). Një rob besimtar është më i vlefshëm se idhujtari edhe nëse ai ju mahnit."

Ky udhëzim kufizon fushën e jomuslimanëve të zgjedhshëm në ata, të cilët besojnë Zotin dhe kanë libër hyjnor. Një kufizim tjetër është se asnjë muslimaneje nuk i lejohet të martohet me jomusliman. Kjo është një rezolutë e njëzëshme e muslimanëve që nga koha e Pejgamberit (s.a.v.s.) e deri më tani. Kjo do të thotë se mbetet vetëm mundësia e ndërmartesave religjioze mes muslimanit dhe jomuslimanes, e cila beson në Zot, ndjek një pejgamber dhe që ka Libër hyjnor. Këto janë pa dyshim gratë hebreje dhe të krishtere. Muslimanët pothuajse njëzërit i lejojnë ndërmartesat e këtilla. Në njërën nga disa suret që u shpallën kah fundi i jetës së Muhammedit (s.a.v.s.), Kur'ani (5:5) thotë:

"Sot u lejuan për ju ushqimet e mira, edhe ushqimet (të therurat) e ithtarëve të librit janë të lejuara (hallall) për ju, edhe ushqimet (të therurat) tuaja janë të lejuara për ta. (U janë lejuar) Gratë e ndershme dhe besimtare, dhe (gra) të ndershme nga ata të cilëve u është dhënë libri para jush, kur atyre u jepni pjesën e caktuar të kurorës, por duke pasur për qëllim martesën, e jo amoralin dhe jo si dashnore ilegale."

Bazuar në këtë shpallje, mendimi i shumicës dërrmuese të muslimanëve është se janë të lejuara ndërmartesat mes muslimanëve dhe jomuslimaneve, po qe se këto të fundit besojnë Zotin dhe njohin Librin, i cili u është dhënë atyre para Islamit. Mirëpo, disa juristë "individë" si dhe disa *Shi'itë* nuk pajtohen plotësisht ose pjesërisht me interpretimin e kësaj shpalljeje nga ana e shumicës së muslimanëve. Maliku, themeluesi i shkollës juridike *Malikite,* ishte i mendimit se ndërmartesat e tilla janë të ligjshme vetëm nëse në to ka të bëhet me gra të lira, e jo me robëresha, për shkak se ajeti Kur'anor flet për gratë e dëlira (të ndershme) të Librit, ndërsa lirimi nga skllavëria është pjesë përbërëse e dëlirësisë; një grua, e cila nuk është e lirë nuk është e dëlirë, dhe po qe se ajo nuk është e dëlirë dhe nuk është muslimane, ajo nuk është e lejuar për muslimanin. Një pakicë e juristëve të hershëm e larguan tërësisht idenë e ndërmartesave të këtilla, duke u bazuar në interpretimin e disa ajeteve, ku Kur'ani (3:118; 5:51; 12:106; 60:1) paralajmëron për rrezikun nga intrigat, besimet e papastërta dhe ndjenjat e këqija të ithtarëve të Librit si dhe të politeistëve.

Shi'itët Imamitë po ashtu nuk pajtohen ndër veti dhe me muslimanët e tjerë. Disa prej tyre ndërmartesat i konsiderojnë si krejtësisht të ndaluara. Ata argumentojnë se mosbesimi në Islam është i barabartë me idhujtarinë. Pasi që idhujtaria është një pengesë absolute për martesë në Islam (shih, Kur'ani, 2:221; 60:10), rrjedh se për muslimanin nuk është e lejuar të martohet me një femër, e cila nuk është si vetë ai. Sidoqoftë, të tjerët dakordohen me shumicën e muslimanëve përkitazi me lejueshmërinë e ndërmartesave të tilla. Megjithatë, ithtarët e tjerë të degës *Shi'ite* kanë përvetësuar një qëndrim të ndërmjemë, për t'i pajtuar interpretimet kundërshtuese. Ata lejojnë ndërmartesat, po qe se ato kontraktohen në baza të përkohshmërisë, siç është *mut'a*, ndërsa i ndalojnë ato si lidhje të përhershme dhe të vazhdueshme. Pajtimi i këtyre fragmenteve dhe mendimeve është një çështje krejtësisht teknike dhe kundërthënëse, që nuk do të diskutohet në këtë pikë.[77]

Diskutimi i mësipërm parashtron disa pyetje, të cilat duhet shqyrtuar shkurtimisht. E para, duhet marrë parasysh dallimin ndërmjet lejueshmërisë dhe këshillueshmërisë së ndërmartesës me ithtare të Librit, për shkak se, sipas shumicës së muslimanëve, derisa këto ndërmartesa janë parimisht të lejuara, nuk do të thotë se ato, për shkaqe praktike, janë gjithmonë të pëlqyeshme. Është me rëndësi të kihet parasysh ky dallim, për shkak se kur flasim për atë se një veprim nuk është i këshillueshëm, kjo mund të kuptohet si një qëndrim kundër lejueshmërisë së atij veprimi, që natyrisht nuk do të thotë se është ashtu.

E dyta, lejueshmëria është vendosur duke marrë parasysh se burri në fjalë merr përsipër "udhëheqjen instrumentale" në familje, ku ai është mbrojtës, kryefamiljar, bartës i statusit dhe pala përgjegjëse për rritjen dhe edukimin e pasardhësve në besimin e vet. Kjo rrjedh nga ajeti Kur'anor (4:34), në të cilin burrat janë përshkruar si *Kavvâmûn*, respektivisht, mbrojtës dhe mirëmbajtës të grave dhe përgjegjës për punët e tyre. Megjithatë, në rolin e tij prej udhëheqësi instrumental, burri nuk ka kurrfarë jurisdiksion mbi besimet religjioze të gruas së tij jomuslimane. As që mund ai të përzihet në lirinë e saj të besimit dhe të ndërgjegjes. Islami, sipas Robertsit, "nuk kërkon nga këto gra, të cilat muslimanët i martojnë, ta pranojnë fenë (e tij)..., por i lejon ato që ta mbajnë atë të vetën..."[78]

E treta, për muslimanin është e lejuar të martohet me jomuslimane, për shkak se kjo mund të shërbejë si një gjest i vullnetit të mirë ndaj jomuslimanëve, apo si një

përmbushje e parimeve të Islamit në situata konkrete, edhe pse në dukje "të kundërta", të bashkëveprimit.[79] Kjo me siguri reflekton shpresën e muslimanëve se kur njëherë të paraqiten parimet e vërteta të Islamit në një mënyrë të favorshme, ka të ngjarë që një person të fillojë t'i çmojë këto parime dhe t'i korrigjojë keqkuptimet e mëtejme. Kur një jomuslimane martohet për një musliman, i cili është i urdhëruar ta nderojë dhe ta mirëmbajë atë, t'i respektojë të drejtat e saj dhe ta njohë përzemërsisht lirinë e saj religjioze si dhe Shpalljet dhe profetët e saj, mund të pritet që edhe ajo në një mënyrë t'i përgjigjet reciprokisht kësaj. Me njohurinë e saj të shtuar për Islamin dhe përvojën e jetës së përditshme me një partner të tillë musliman, ajo mund ta pranojë fenë e tij apo të zbulojë se, në të vërtetë, Islami nuk është mohim, por një pasurim i fesë së saj. Pa marrë parasysh se a e bën këtë apo jo, ajo në mënyrë ligjore është mirë e mbrojtur kundër detyrimit apo presionit të çfarëdolloji dhe nuk humb asnjë nga të drejtat e saj, të cilat do t'i kishte edhe po qe se martohej me ndonjë nga bashkëfetarët e saj.[80]

Sidoqoftë, është e kuptueshme se mund të mirëpriten edhe shpjegime të tjera, së paku teoretikisht. Dikush mund të thotë se kjo leje në të vërtetë është caktuar si një formë indirekte e presionit për ta rritur ndjekjen e Islamit. Një grua jomuslimane mund ta ndjeje veten të izoluar apo të pafuqishme në një shtëpi të udhëhequr nga një musliman, dhe në këtë mënyrë ta ndjejë veten të detyruar ta braktisë fenë e vet për ta pranuar të tijën. Ose, mund të thuhet se një ligj i tillë ka qenë një parashikim mendjehollë nga ana e Islamit, i përcaktuar si parandjenjë e shoqërive të ardhshme pluraliste, apo si përgatitje për ndonjë prishje të balancit demografik. Mund të paraqiten edhe nocione të tjera, siç janë eksploatimi seksual, mbisundimi mashkullor, poshtërsimi i jomuslimanëve, etj. Mirëpo, të gjitha këto sugjerime as që mund të kenë diçka të ngjashme, e as të futen në kontekst me ajetin Kur'anor (5:5-6), ku është dhënë kjo leje. Përveç kësaj, ky lloj ndërmartese është vullnetar për të dyja palët, ndërsa femrat jomuslimane janë të përshkruara në të njëjtën dritë si edhe kundërpalët e tyre muslimane, me theks të njëjtë mbi ndershmërinë, të drejtën për prikë dhe pranimin e saj, shenjtërinë e martesës dhe përbuzjen e shthurjes.

Së fundi, ndalimi i martesës ndërmjet një muslimaneje dhe një jomuslimani gjithmonë është mbrojtur nga autoritetet fetaro-ligjore. Një shpjegim i kësaj pozite mund të jepet në mënyrën vijuese. Siç duket, martesat e këtilla, po të ishin të lejuara,

nga ana e muslimanëve do të konsideroheshin si jopraktike dhe të pafavorshme për gratë në pyetje si dhe për bashkëfetarët e tyre. Një grua muslimane e burrit hipotetik jomusliman nuk ka gjasa t'i ketë të njëjtat garanci të lirisë fetare dhe të të drejtave personale, të cilat i ka gruaja me bashkëshort musliman. Parimi i "reciprocitetit" nuk është plotësisht i përmbushur; përderisa gruaja muslimane e njeh dhe e nderon religjionin e burrit të saj hipotetik si një pjesë integrale e fesë së saj, ai nuk vepron në të njëjtën mënyrë. Ajo i pranon Musain, Isain dhe të gjithë të dërguarit autentikë të Zotit njësoj siç e pranon Muhammedin. Ajo nuk bën kurrfarë diskriminimi ndërmjet tyre, e as që ka kurrfarë paragjykimesh ndaj tyre. Kur ajo dëgjon emrin e Musait apo të Isait, apo kur bëhet ndonjë referim për Shpalljet e tyre, ajo mund të përgjigjet vetëm me homazh dhe respekt; ky është një aspekt thelbësor i të qënit musliman. Të pranuarit e Islamit do të thotë një pranim i bindur i mesazheve të mëparshme hyjnore dhe një nderim i parezervë i të gjithë të dërguarve të Zotit. Kjo është diçka që ajo duhet ta bëjë dhe që i jep kënaqësi asaj që këtë e bën si muslimane. Mirëpo, a ka ndonjëfarë reciprociteti nga ana e bashkëshortit të saj? A e pranon dhe nderon ai fenë e saj, siç bën ajo për të tijën? Nëse ai e bën këtë, atëherë - për shkaqe shumë praktike - ai duhet të konsiderohet si musliman. Në këtë rast, martesa e tyre mund të ketë ndonjë bazë për legalitet. Mirëpo, nëse ai nuk e bën këtë, atëherë paraqiten së paku katër alternativa logjike: 1) gruaja muslimane mund ta humbë pasurinë e saj *më të vlefshme*, respektivisht, fenë e saj dhe të bëhet renegate; 2) ajo mund të përjetojë shtypje të panevojshme dhe konflikte mentale, nga të cilat burri jomusliman nuk është krejtësisht imun; 3) martesa mund të shkëputet; 4) të dy partnerët gradualisht mund të bëhen skeptikë, apo thjesht të bëhen "liberalë" dhe indiferentë ndaj fesë në përgjithësi. Se a është e pranueshme apo e kështillueshme cilado nga këto alternativa nga këndvështrimi religjioz dhe social, paraqet një çështje të hapur. Natyrisht, në këtë udhëkryq dashuria mund të thirret si një gjë omnipotente*, e aftë për t'i zgjidhur të gjitha problemet emocionale, ideologjike apo sociale. Mirëpo, dashuria është ndoshta njëra nga fjalët më të shpërdorura; dhe po qe se ajo ishte aq omnipotente, siç theksohet shpeshherë, bashkëveprimi social do të ishte shumë më i thjeshtë dhe jeta njerëzore më pak problematike.

---

* *Omnipotente* - E gjithmundshme, e plotfuqishme.

Përveç mungesës relative të sigurisë dhe të lirisë, po ashtu edhe mungesës së reciprocitetit nga ana e bashkëshortit të saj hipotetik jomusliman, mund të ketë edhe arsye të tjera për ndalimin e këtij lloji të martesave. Siç duket, pasi që autoritetet muslimane besojnë se Islami është forma më e lartë dhe më komplete e religjionit, muslimanit i ndalohet që ndërgjegjen e vet t'ia nënshtrojë jomuslimanëve dhe t'ua besojë atyre përkujdesjen e çështjeve të tij intime. Meqë bashkëshorti është bartësi i statusit në familje dhe udhëheqës instrumental i saj, ai duhet të jetë musliman, nëse edhe e shoqja është e tillë; ajo nuk duhet prirë që ta nënshtrojë statusin e saj shpirtëror. Nëse ai është musliman, zakonisht nuk parashtrohet çështja e nënshtrimit, për shkak se ky është një rast i harmonisë së pritur dhe afrisë së besimit, sjelljeve dhe praktikës. Do të ishte degraduese për te që të martohet me një burrë, i cili nuk i përgjigjet reciprokisht përkitazi me religjionin dhe i cili, sipas sistemit të saj religjioz, është shpirtërisht inferior. Është e vërtetë se Islami njeh dhe përfshin thelbin e të gjitha shpalljeve të mëparshme, mirëpo muslimanët besojnë se ai, po ashtu, ka shtuar përsosurinë dhe përmbylljen, të paarritur nga paraardhësit e tij. Prandaj, do të dukej jashtëzakonisht e vështirë që gruaja muslimane të vihej në një pozitë, në të cilën ajo beson se është shpirtërisht dhe fetarisht superiore, por që duhet ta pranojë partnerin e saj, i cili në cilësinë e tij të kryefamiljarit, ka autoritetin që mbi bashkëshorten të vendos statusin e tij social, e me siguri edhe atë religjioz.

Kjo në një mënyrë është e ngjashme me normat kulturore, por jo patjetër edhe me ato statistikore, të pothuajse të gjitha shoqërive të njohura, ku në përgjithësi është e pranuar dhe pritur nga femrat të martohen nën, apo së paku në nivelin e klasës së saj shoqërore, por jo edhe mbi të. Në një sistem të hapur klasash, mashkulli mund të hyjë në martesë pa rrezikuar shumë për humbjen e statusit. Rasti i femrës është pak më i ndryshëm; madje edhe po qe se ajo mund të bëjë "pazarllëk" dhe ta shkëmbejë statusin e saj të lartë social për disa cilësi të dëshirueshme të bashkëshortit të saj të statusit më të ulët - feja nuk mund të jetë objekt pazarllëku, së paku jo sipas Islamit në asnjë rast. Muslimanët e konsiderojnë fenë e vet si zenit të arritjeve spirituale dhe morale; nuk ekziston kurrfarë shkalle më e lartë për t'u dëshiruar apo për t'u aspiruar. E as që mund ta lejojë muslimani veten të kthehet prapa. Kur një musliman martohet me një jomuslimane, ai madje mund t'i "ndihmojë" bashkëshortes së vet të "ngjitet" në statusin e tij religjioz, po qe se ajo është mjaft e vetëdijshme dhe po qe se e dëshiron këtë. Sidoqoftë, as ai e as ajo nuk

do ta humbasin atë që më së shumti e ushqejnë, d.m.th. besimet e tyre private. Nga ana tjetër, nëse një muslimane martohet me një jomusliman, i cili nuk dëshiron ta pranojë fenë e saj e as të dyanësojë (reciprokojë), ajo me siguri do të duhet të "zbresë" në nivelin e tij dhe kësisoji ta humbë pasurinë e saj më të vlefshme private. Në një situatë ndërmartesore, po s'pati kurrfarë dyanësie, konvergjence apo marrëveshje religjioze, gruaja muslimane do të jetë humbëse. Vetë feja e saj mund të jetë në rrezik, qetësia e saj të prishet, ndërsa martesa e saj të bëhet e pasigurt. Për shkak të këtyre arsyeve të qarta dhe të nënkuptueshme, ky lloj ndërmartesash është i ndaluar. Kjo në dukje nuk është një çështje e thjeshtë, përse gruaja muslimane të mos mund ta ngrejë statusin religjioz të burrit të saj? Religjioni është marrëdhënia më private e njeriut me Zotin; ai nuk mund të imponohet e as të akordohet; dhe as që është çështje diskriminimi mes burrit dhe gruas në Islam. Të drejtat dhe obligimet e burrit dhe të gruas janë të barabarta, por jo edhe patjetër identike në detaje.[81]

Ky shpjegim rrjedh nga faktorët ideologjikë, psikologjikë dhe sociologjikë. Mirëpo, deri në një shkallë, ai është përfundues e madje ndoshta edhe *post factum*. Ai përfundohet nga qëndrimi i përgjithshëm i Islamit ndaj religjioneve të tjera dhe të muslimanëve ndaj jomuslimanëve, nga rolet brendafamiljare dhe të gjinive, nga parimet e reciprocitetit dhe të bashkëpunimit në martesë, dhe nga praktika historikisht e vendosur e hipergamisë femërore. Ky është njëri nga kushtet, të cilët rrallë kanë qenë të mbrojtur aq unanimisht. Kjo në vete është mjaft treguese. Këtu siç duket nuk kemi të bëjmë me çështjen e ndalimit kategorik të martesave ndërreligjioze si të tilla; tanimë e pamë se *disa* muslimanë mund të martohen me *disa* jomuslimane, edhe pse me rezerva të caktuara lidhur me atë se sa është kjo e kështillueshme. Po ashtu, kjo nuk është një çështje e ndalimit absolut të hipergamisë femërore; sipas disa juristëve, ajo është pakushtimisht legale, ndërsa sipas të tjerëve, ajo është e vlefshme me miratimin e tutorëve. Është e besueshme se në këtë situatë mund të paraqitet nocioni i "standardit të dyfishtë". Mirëpo, kjo do të ishte e përshtatshme vetëm nëse martesat ndërreligjioze muslimane do të ishin pakushtimisht të lejueshme dhe të kështillueshme, apo po qe se ato do të ishin demonstrativisht më dobiprurëse për ta dhe më pak moralisht lidhëse se sa bashkimet me bashkëfetaret e tyre, ose po qe se hipogamia mashkullore definohej si

një privilegj ndërsa hipogamia femërore si e pafavorshme. Meqë nuk kemi të bëjmë me këtë, nocioni i "standardit të dyfishtë" nuk na ndihmon shumë.

Sidoqoftë, duke shikuar realitetet historike të shoqërisë muslimane, të cilat nuk kanë qenë gjithmonë në përputhje tërësore me mësimet e fesë, mund të gjejmë disa zbulime të mëtejme. Pothuajse pandryshueshëm, femrat muslimane kanë çuar një jetë të veçuar prapa mureve të shtëpive të tyre. Nderi i burrit është matur në radhë të parë nga fusha e mbrojtjes, strehimit dhe përkores, të cilën ai mund ta siguronte për femrat e fisit, sidomos atyre të gjakut. Në të vërtetë, fjala *harem* apo *harîm* dhe derivatet e saj shënojnë, ndër të tjerat, shenjtërinë, hirësinë, nderin e pacenueshëm të mashkullit, etj. Si rrjedhim, në përgjithësi besohej se gratë janë të brishta dhe të papërvojë në sferën e çështjeve praktike. "Rolet e tyre instrumentale" kanë qenë pothuajse gjithmonë të dorës së dytë, së paku teknikisht. Meshkujt furnizonin për to, bartnin përgjegjësi të plotë për mbrojtjen e tyre, dhe nxirrnin ligje apo i interpretonin ligjet ekzistuese për to. Kujdesi i meshkujve për nderin dhe mbrojtjen e tyre dukshëm shtrihej përtej moshës së virgjërisë, kur fillonte zgjedhja e bashkëshortit. Bashkimi martesor mes një muslimaneje të papërvojë, të brishtë apo edhe naive dhe një mashkulli joreciprokues, jofleksibil jomusliman, me siguri nga interpretuesit e ligjit është konsideruar si i "rrezikshëm". Si rregull, muslimanët nuk dëshironin apo besonin se nuk duhet që femrat e tyre t'ia ekspozojnë një lidhjeje të tillë të rrezikshme. Ata e kanë kuptuar përgjegjësinë, poshtërimin, përuljen dhe turpin që do të rridhte në rast të konvertimit nga ana e femrave. Kjo gjë ka mundur të jetë pjesërisht prodhim i mungesës së besimit në fuqinë e bindjeve te muslimanet, ose në karakterin e jomuslimanëve, ose që të dyja. Për t'i mbrojtur femrat e tyre që mos t'i ekspozohen pasigurisë, për t'iu shmangur rrezikut nga degradimi apo turpërimi, për ta nderuar fenë e tyre duke e vendosur atë jashtë kategorisë së "të shkëmbyeshmeve" në zgjedhjen e bashkëshortit, dhe për ta mbrojtur "nderin" e tyre nga të qënit në mëshirën e atyre, të cilët nuk janë "të besueshëm" - me siguri kanë qenë arsyet kryesore për ndalimin e ndërmartesave mes muslimaneve dhe jomuslimanëve.

Përtej shkallëve të ndaluara të gjakut, afrisë, qumështit dhe fesë, dhe përderisa çifti përkatës i kënaq kushtet e zakonshme të martesës,[82)] mund të themelohet një njësi familjare. Klasa shoqërore, raca, lindja apo ngjyra nuk janë ndalesa serioze për

një bashkim të përhershëm dhe të qëndrueshëm. Juristët, të cilët mbrojnë doktrinën e "barazisë sociale" të partnerëve si një konsideratë për martesë, atë e shohin vetëm si një masë paraprake që mund të përgatitet me kushte përkatëse të sigurisë, një e drejtë, e cila lehtë mund të braktiset nga gruaja apo tutori i saj martesor. Ky nuk është një kusht absolut. Më mirë, thonë ata, ky është një kusht i garancisë për t'i shtuar deri në maksimum gjasat për një bashkim të suksesshëm dhe stabil, që do të kontribuonte për një jetë të lumtur...

V RRJETI I MARRËDHËNIEVE FAMILJARE

Rolet bashkëshortore

A. Të drejtat e gruas, obligimet e burrit

1. Mirëmbajtja dhe komponentët e saj

2. Mehri dhe të drejtat tjera ekonomike

3. Të drejtat jomateriale

B. Obligimet e gruas - të drejtat e burrit

1. Bindja (Dëgjesa)

Rolet ndërbreznore

A. Të drejtat e fëmijëve, obligimet e prindërve

B. Detyrat e fëmijës; të drejtat e prindërve

Rolet brendabreznore dhe të ndryshme farefisnore

A. Marrëdhëniet vëlla-motër

B. Rolet e ndryshme farefisnore

C. Planifikimi i familjes dhe kontrolli i lindjes

Ç. Përmbledhje

V RRJETI I MARRËDHËNIEVE FAMILJARE

Deri më tani kryesisht u morëm me formimin e familjes. Ky kapitull do të përqëndrohet në rrjetin e marrëdhënieve shtëpiake të familjes, në ato efekte sociale dhe ligjore të kontratës martesore, të cilat janë të përfunduara si duhet dhe të dekretuara në tërësi. Efektet e tilla mund të përshkruhen me sa vijon.

1) Gruaja ka të drejtë për mirëmbajtje dhe për posedimin e pjesës së "atypëratyshme" të *mehrit*.

2) Marrëdhënia seksuale bëhet e lejuar, ndërsa fëmijët e lindur nga ky bashkim janë legjitimë.

3) Burri ka të drejtë të ushtrojë autoritetin bashkëshortor, të shoqëruar me rolin e tij si burrë.

4) Aty ku ekziston marrëveshja në mes të palëve, e përcaktuar në kohën e martesës apo pas saj, kushtet e saj do të jenë të detyrueshme deri në atë masë sa ato të jenë në përputhje me rregullat e ligjit.

5) Gruaja nuk e ndërron identitetin e saj themelor. Ajo ruan emrin e saj të vashërisë, fenë e saj apo shkollën e saj të mendimit, po qe se ashtu dëshiron, dhe personalitetin e saj ligjor. As burri e as gruaja, sipas mendimit pothuajse unanim të juristëve, nuk fitojnë ndonjë "të drejtë" në pasurinë e tjetrit për shkak të martesës.

6) Të drejtat e ndërsjella për trashëgimi vendosen po qe se që të dy palët i takojnë të njëjtit religjion.

7) Rregullat e gjaktrazimit përkitazi me afrinë fisnore bëhen të plotfuqishme.

8) Pas vdekjes së burrit apo pas shkëputjes së martesës, gruaja ka të drejtë për pjesën "e shtyrë" të prikës, po qe se ka të tillë; por ajo nuk guxon të martohet pa kalimin e "periudhës së pritjes" (*iddetit*), të përcaktuar me ligj.[1]

Analiza dhe elaborimi i kësaj materie përbëjnë temën e këtij kapitulli. Sa për fillim, të themi se marrëdhënia ndërmjet burrave dhe grave është tejet intime dhe e ndryshueshme, që të mund t'i lihej lehtë dhe plotësisht normave formale të sistemeve ligjore, sado të gjithanshme qofshin këto të fundit. Ajo sigurisht i sfidon formalitetet më subtile të kodeve ligjore, pasi që vepron në shkallë, të cilat nuk janë

gjithmonë të hapura për zbulim ligjor. E nga ana tjetër, familja është tejet vendimtare për rrjetin shoqëror, që të mund t'i besohet tërësisht vetëdijes apo ndërgjegjes së individit, apo t'i lihet tekeve kapricioze të tij. Prandaj, disa aspekte kryesore të jetës familjare janë subjekt i rregullave specifike ligjore; të tjerat rrjedhin nga, apo mbështeten mbi parimet e përgjithshme fetaro-morale (që nga këtu do të quhen etike). Islami siç duket e ka kuptuar këtë fakt e madje ndoshta edhe e ka fokusuar atë. Kur'ani dhe Sunneti as që e larguan shikimin nga parimet etike të veprimeve familjare e as që pushuan së paraqituri Zotin si një element integral të çfarëdo situate vepruese. Kjo qe aq e qartë saqë juristët dukshëm e morën atë si të gatshme dhe nuk ndien kurrfarë nevoje të mëtejme për theksim të shtuar. Nga njëra anë, kjo mund ta shpjegojë atë se përse Kur'ani dhe Sunneti përmbajnë relativisht detaje minimale përkitazi me specifikat ligjore të jetës familjare ose, nga ana tjetër, përse shumë juristë e përqëndruan vëmendjen e tyre mbi elaborimin e koklavitur dhe formal të këtyre detajeve minimale, pothuajse deri në përjashtim të fundamenteve të tyre etike.[2]

Fundamentet morale të roleve bashkëshortore[3]

Parimet etike të marrëdhënies burrë-grua besohet se rrjedhin nga zotimi i vetëdijshëm i të dy palëve për emërtimin hyjnor të lidhjes bashkëshortore si një vendbanim paqeje dhe qetësie, si një lidhje e dashurisë dhe e mëshirës së ndërsjellë - të gjitha këto shenja të Zotit për ata, të cilët mendojnë (Kur'ani, 30:21; krahaso, 2:184).

Roli i burrit në mënyrë normative evoluon rreth parimit se është detyrë e tij solemne para Zotit që ndaj gruas së vet të sillet me shpirtmirësi, me nder dhe me durim; ta mbajë atë me nder apo ta lirojë nga lidhja bashkëshortore me nder; si dhe mos t'i shkaktojë asaj dëm apo pikëllim (Kur'ani, 2:229-232; 4:19). Roli i gruas është përmbledhur në dëshminë Kur'anore: *"...Edhe atyre (grave) u takon e drejta sikurse edhe përgjegjësia në bashkëshortësi, e burrave u takon një përparësi ndaj tyre. All-llahu është i gjithfuqishëm, i urtë."* (Kur'ani, 2:228). Kjo përparësi zakonisht nga muslimanët interpretohet bashkë me një ajet tjetër, i cili thotë: *"Burrat janë përgjegjës për gratë, ngase All-llahu ka graduar disa mbi disa të tjerë dhe ngase ata kanë shpenzuar nga pasuria e tyre. Prandaj, me atë që All-llahu i bëri të ruajtura, gratë e mira janë respektuese, janë besnike ndaj së fshehtës..."* (Kur'ani, 4:34).[4] Kjo përparësi mund të shihet, siç thuhet me gjuhën

sociologjike, si "udhëheqje instrumentale" apo autoritet në shtëpi, përkitazi me diferencimin e roleve në bazë të gjinisë. Sidoqoftë, më vonë në këtë kapitull do të ketë shqyrtime të mëtejme lidhur me këtë pikë.

ROLET BASHKËSHORTORE

A. Të drejtat e gruas, obligimet e burrit

Të përkthyera me terma bihejvioriste, këto parime etike sipas roleve bashkëshortore i caktojnë gruas disa të drejta, të cilat janë detyra të burrit dhe obligimet korresponduese, të cilat janë të drejtat e tij. Për shkak se Kur'ani dhe Sunneti i Pejgamberit (s.a.v.s.) kanë urdhëruar dashamirësi ndaj gruas, është detyrë e burrit që të pajtohet me gruan e vet në një mënyrë të drejtë dhe të sjellshme. Një rrjedhim specifik i këtij urdhri hyjnor është ai se burri është përgjegjës për mirëmbajtjen e gruas; detyrë kjo, të cilën ai duhet ta ushtrojë me zemërgjerësi dhe pa kurrfarë "qortimi" apo "lëndimi".[5] E drejta e gruas për t'u mirëmbajtur është themeluar nga autoriteti i Kur'anit, Sunnetit, nga pajtimi unanim i juristëve dhe arsyeja e shëndoshë. Është e parëndësishme se a është gruaja muslimane apo jomuslimane, e pasur apo e varfër dhe, sipas shumë autoriteteve, e mitur apo e pjekur, e shëndoshë apo e sëmurë. Ajo e gëzon këtë të drejtë në saje të faktit se ajo i është përkushtuar shoqërisë së burrit dhe shtëpisë së tij; ose nga vetë arsyeja e martesës, d.m.th., të qënit grua dhe "amanet"[6] i tij. Megjithatë, mirëmbajtja nuk është thjesht një barazim matematikor apo një marrëveshje e kalkuluar afariste, në të cilën ajo siguron rehati, tërheqje dhe mëshirë si shkëmbim për mirëmbajtjen. Thelbi i martesës është mëshira, të cilën ajo duhet ta pranojë, së paku në atë masë që ajo vetë e ofron. Edhe burri, gjithashtu, është i udhëzuar të jetë burim i mëshirës dhe i sigurisë për bashkëshorten e vet, ta nxisë dhe të dyanësojë në mëshirë, e jo vetëm ta pranojë atë. Një komponentë e rolit të tij të përgjithshëm është që të bartë përgjegjësinë financiare të familjes me zemërgjerësi dhe bamirësi, në mënyrë që bashkëshortes së tij t'i garantohet siguri, që kështu ajo sa më me përkushtim ta ushtrojë rolin e saj "shprehës".

1. Mirëmbajtja dhe komponentët e saj

a. Vendbanimi

Mirëmbajtja e gruas kërkon të drejtën e saj të pakontestueshme për banim, veshmbathje, ushqim dhe kujdes të përgjithshëm. Rregullat dhe shembujt e vendbanimit bashkëshortor kanë nxitur hulumtim interesant lidhur me prejardhjen, autoritetin, llojin e familjes, sasinë e prikës, e kështu me radhë. Megjithatë, në Islam, siç duket, nuk ka shembuj të përcaktuar të vendbanimit. Njësia elementare familjare mund të jetë neolokale, bilokale, patrilokale apo matrilokale[*] . Ajo që është përcaktuar është përgjegjësia e burrit për strehimin e gruas. Ai duhet ta vendosë atë aty ku edhe vetë ai banon, sipas mundësive të veta, duke mos i shkaktuar asaj vuajtje. Lokacioni i veçantë për vendbanim mund të zgjidhet në mënyrë dypalëshe apo vetëm nga burri. Vendbanimi po ashtu mund të përcaktohet sipas rrethanave, respektivisht, profesionit të burrit, kushteve shtëpiake, etj. Po qe se paraqitet ndonjë konflikt i papajtueshëm ndërmjet zgjedhjes së tij dhe të saj, vendimi i tij do të zbatohet deri në atë masë saqë nuk është në kundërshtim me mirëqenien e saj, pasi që ai mban përgjegjësinë përfundimtare. Për shkak të fleksibilitetit të rregullave për vendbanim, me siguri ishte lehtë të ndiqet zakoni, sipas të cilit çifti bashkëshortor zakonisht jetonte me familjen e burrit dhe konsideroheshin si anëtarë të saj.[7] Vazhdimësia e këtij zakoni nuk duket se ka qenë në kundërshtim me ligjin, si dhe as mosvazhdimësia e tij. Kjo mund të jetë me rëndësi në aspektin se çifteve bashkëshortore u lejon të ndjehen ligjërisht si dhe moralisht të lirë për ta çuar jetën e tyre ashtu siç mendojnë ata se është më së miri apo ashtu siç kërkojnë rrethanat e caktuara. Për shembull, po qe se kushtet jetësore kërkojnë lëvizshmëri gjeografike, ata mund t'i përshtaten situatës pa pasur frikë për shkeljen e ligjit apo largimin nga disa tradita apo zakone të shenjta.

Vendosja e gruas duhet të jetë e përshtatshme, në mënyrë që ta sigurojë vetminë (fshehtësinë), rehatinë dhe pavarësinë e saj. Kjo është interpretuar nga tri shkollat kryesore juridike në atë mënyrë që vendbanimi duhet t'i përshtatet mënyrës së jetesës të të dy bashkëshortëve. Ai është vendbanim i gruas me cilësinë e saj si grua, ajo ka të drejtë përjashtuese për të. Asnjëri nga kushërinjtë e burrit, të varurit e tij,

[*] Termat e përdorur nënkuptojnë se njësia familjare mund të banojë në një vend të ndarë (neolokal), në dy vende (bilokal), te burri-baba (patrilokal) apo te gruaja-nënë (matrilokal).

apo ndonjë person tjetër nuk guxon të jetojë me të në të njëjtin vend, pos nëse ajo vullnetarisht pajtohet për këtë. Megjithatë, sipas mendimit të një shkolle tjetër juridike, gruaja e nivelit të ulët social nuk ka të drejtë të refuzojë të jetojë me kushërinjtë e burrit në të njëjtin mjedis. Mirëpo, po qe se ajo i takon nivelit të lartë, ajo mund ta ushtrojë këtë të drejtë, pos nëse kontrata martesore nuk kushtëzon ndryshe. Po qe se ajo pajtohet në kontratën martesore që ta ndajë vendbanimin e saj me të afërmit e tij, ajo duhet ta nderojë këtë marrëveshje, mirëpo ajo duhet të sigurohet së paku me një dhomë private për shfrytëzim të sajin dhe nuk duhet t'i nënshtrohet çfarëdo lëndimi me ndarjen e kushteve me të afërmit e të shoqit. Kujdesi kryesor këtu siç duket është mirëqenia e gruas dhe stabiliteti i martesës. Përgjegjësia e burrit për strehimin e gruas nuk i jep atij të drejtën që mbi të të imponojë çfarëdo marrëveshje për vendbanim. E tërë çështja qëndron mbi ajetet Kur'anore:

"Ato (gratë e lëshuara), sipas mundësisë suaj vendosni në ndonjë vend ku banoni ju, e mos i ngushtoni ato për t'i detyruar (të dalin)... Ai që është i pasur, le të shpenzojë sipas mundësisë së vet, e ai që është ngusht nga pasuria, le të japë nga ajo që i ka dhënë All-llahu, e All-llahu nuk ngarkon askë, vetëm aq sa i ka dhënë; mirëpo, pas vështirësisë All-llahu sjell çlirim (begati)." (Kur'ani, 65:6-7).[8]

b. Komponentët tjerë të mirëmbajtjes

Ajo që vlen për vendbanimin është po ashtu e vërtetë edhe për veshmbathjen, ushqimin dhe kujdesin e përgjithshëm. Gruaja ka të drejtë të vishet, të ushqehet dhe të ketë përkujdesje nga burri, në përputhje me mjetet e tij dhe me mënyrën e saj të jetës. Kjo e drejtë duhet ushtruar pa kurrfarë teprimi apo mjerimi. Për shembull, po qe se gruaja është mësuar të ketë ndonjë shërbëtore, ose, po qe se nuk është e aftë të merret me punët e saj shtëpiake, është detyrë e burrit që ta sigurojë të shoqen së paku me një shërbëtore, nëse ka mjete për këtë. Kjo rrjedh nga thëniet e Kur'anit dhe të Sunnetit. Disa nga këto thënie janë specifike dhe të drejtpërdrejta, disa të tjera nuk janë aq të qarta. Në një ajet, Kur'ani thotë: *"... I ati i fëmijës është i obliguar për sigurimin dhe veshmbathjen e tyre (gruas) ashtu si është rregulli..."* (Kur'ani, 2:233). Muslimani është i udhëzuar: *"Dhe mos e bën dorën tënde të lidhur për qafe (mos u bë koprrac), e as mos e shtrij në tërësi, e të mbetesh i qortuar dhe duarthatë (nga shpenzimi i tepërt)."* (Kur'ani, 17:29). Meshkujve u urdhërohet: *"O bijtë e Ademit, vishuni bukur për çdo*

namaz (lutje), hani dhe pini por mos e teproni, pse Ai (All-llahu) nuk i do ata që e teprojnë (shkapërderdhin)." (Kur'ani, 7:31). Aq më tepër, transmetohet se Pejgamberi (s.a.v.s.) ka thënë se musliman më i mirë është ai, i cili është bashkëshort më i mirë. Në raste të ndryshme ai i këshillonte shokët e vet që të përkujdesen për gratë e tyre dhe të shfaqin dashamirësi ndaj tyre. Ai tërhiqte vëmendjen se burri, i cili mbetet i hidhëruar me gruan e vet, është një njeri, lutjeve të të cilit All-llahu (xh.sh.) nuk do t'i përgjigjet dhe veprat e mira të të cilit nuk do të pranohen.[9]

c. Mirëmbajtja (përkujdesja) në sëmundje

Kur'ani dhe Sunneti kanë urdhëruar kujdes dhe mirësjellje ndaj gruas. Megjithatë, zbatimi i këtij parimi të përgjithshëm në rastin e gruas së sëmurë ka nxitur argumente kurioze, dallime në mendime dhe hollësi ligjore. Sipas disa juristëve, një grua e sëmurë, e cila, për shkak të shëndetit të saj të lig, është e paaftë për t'i kryer detyrat e saj bashkëshortore, nuk ka kurrfarë të drejte ligjore për t'u mirëmbajtur nga i shoqi i saj. Ata theksojnë dhe argumentojnë se e drejta për mirëmbajtje është funksion i martesës së plotë, në të cilën gruaja i plotëson të gjitha zotimet e saj. Po qe se sëmundja e pengon seriozisht kryerjen e detyrave nga ana e saj, atëherë burri nuk është ligjërisht përgjegjës për mirëmbajtjen e saj derisa ajo të shëndoshet dhe ta marrë përsëri detyrën e vet. Sipas këtij argumenti, nuk mund t'i zihet për të madhe burrit që, vetëm për shkak se ajo është gruaja e tij, jeton në shtëpinë e tij dhe e shoqëron atë, ai të duhet ta furnizojë atë madje edhe pse ajo mund të jetë e sëmurë dhe e paaftë për ta luajtur rolin e saj në tërësi. Po qe se ai do të ishte përgjegjës për mirëmbajtjen e saj për shkak të martesës, një kontratë për të cilën ajo tanimë ka pranuar dhuratën e saj martesore (*mehr*in apo prikën), atëherë ajo do të përfitonte dy të drejta (prikën dhe mirëmbajtjen) për një arsye të vetme, respektivisht, për shkak se është gruaja e tij, apo ajo do të pranonte "dy shpërblime për një humbje të vetme." Kjo, sipas këtij argumenti, do të ishte e paligjshme dhe e padrejtë.[10]

Një grup tjetër juristësh argumentojnë se formalisht, apo analogjikisht, burri nuk është përgjegjës për mirëmbajtjen e gruas së sëmurë, për shkak se ajo nuk është e aftë t'u përgjigjet përgjegjësive të saj bashkëshortore. Mirëpo, ata njohin se, në përputhje me parimin e *istihsanit* (një konsideratë morale dhe praktike që i zotëron formalitetet e ligjit),[11] është obligim i tij ta furnizojë atë, për shkak se ajo është ende bashkëshorte e tij, shoqërinë e së cilës ai e gëzon, përkundër asaj se sëmundja mund

ta pengojë përmbushjen e detyrave të saj në disa drejtime, p.sh., përmbushjen seksuale. Një variant i kësaj doktrine konsideron se *raison d'etre* e së drejtës së gruas për mirëmbajtje është martesa si e tillë apo kujdestaria e burrit ndaj gruas (*kawâmijjeh*). Kjo e drejtë mbetet e patjetërsueshme deri aq sa ajo është e shoqja e tij dhe ai tutor i saj. Gjendja e saj fizike është e paqëndrueshme në këtë aspekt; kjo as që e lehtëson obligimin e tij e as që e mohon të drejtën e saj.[12]

Problemi i mirëmbajtjes së gruas së sëmurë është mjaft nxitës, edhe pse ai më tepër është i dukshëm se sa real, që do të thotë se më tepër është një ushtrim akademik, se sa një çështje praktike. Ai me siguri tregon se sa më vonë që janë paraqitur, aq më larg janë larguar disa juristë nga fryma e ligjit dhe fundamentet e tij etike. Është interesante se as Kur'ani e as Sunneti nuk e kanë parashtruar këtë problem në atë mënyrë, e cila do t'i përngjante qasjes së këtyre juristëve. Aq më tepër, asnjëri nga polemizuesit nuk shfaq ndonjë dëshmi autoritative në përkrahje të argumentit të tij kundër kundërshtarëve. E as që shihet se këto doktrina juridike do të mund t'u drejtoheshin ndërgjykuesve përgjegjës të ndërgjegjshëm; ndërgjykuesit e tillë mesiguri do të përmbaheshin nga lëndimi i njëri-tjetrit dhe do t'u nënshtroheshin urdhrave të ndërgjegjes së tyre fetare, me ç'rast do të ishte e panevojshme për ta që të merren me kazuistikat* e këtilla ligjore. Prandaj, nuk ka dyshim se kjo më tepër ka qenë një problem "intelektualist" apo, po qe se ka qenë ndonjë i vërtetë, doktrinat formale të juristëve janë marrë me ndërgjykuesit e shkathët e dinakë, ndërgjegjja fetare e të cilëve ka qenë joaktive. Se kjo çështje siç duket ka qenë më tepër konceptuale se sa reale apo se është paraqitur në gjeneratat e mëvonshme, mund të përfundohet nga një vështrim i dijetarit mesjetar Ibn Tejmijje (vd. 728/1328). Ai ka shënuar se, sipas mendimit të katër themeluesve të shkollave kryesore juridike, një grua e sëmurë pa kurrfarë dyshimi ka të drejtë për mirëmbajtje të plotë nga burri.[13]

Lidhur me problemin e mirëmbajtjes së gruas së sëmurë ka të bëjë edhe çmimi i kujdesit të saj mjekësor. Marrëveshja formale e shumicës së juristëve, por jo edhe mendim unanim, është se burri nuk është ligjërisht përgjegjës për çmimin e barërave, pagesën e mjekëve, etj. Megjithatë, disa juristë mendojnë se, po qe se burri

---

* *Kazuistikë* - Mënyrë e hulumtimit, e studimit dhe e paraqitjes së rasteve të veçanta duke lënë pas dore tërësinë.

qëndron mirë ekonomikisht dhe po qe se çmimi i kujdesit mjekësor është modest, ai është përgjegjës për të. Të tjerët hahen se madje edhe po qe se ai nuk është *ligjërisht* përgjegjës për çmimin, edhe më tej është përgjegjësi e tij *fetare* që këtë përgjegjësi ta bartë nga mëshira, njerëzishmëria ose në pajtim me normat sociale. Ata, të cilët përjashtojnë burrin nga përgjegjësia, nuk e konsiderojnë çmimin e kujdesit mjekësor si pjesë të mirëmbajtjes së obligueshme. Ata nxjerrin një analogji ndërmjet të qënit bashkëshorte dhe pronës së dhënë me qira; qiradhënësit nuk janë përgjegjës për riparimin apo përmirësimin e shtëpive. Obligim i tyre është vetëm ta paguajnë qiranë, çdo gjë tjetër shkon në llogari të pronarit. Si një qiradhënës, burri nuk është përgjegjës për çmimin e çfarëdo trajtimi, të cilin mund ta marrë e shoqja për përmirësimin apo përtëritjen e shëndetit të saj. Mirëpo, një pakicë ndër juristët *Shi'itë* e konsiderojnë kujdesin mjekësor si një mënyrë për të shpëtuar jetën apo për të ruajtur shëndetin. Pra, ky është njësoj thelbësor siç janë edhe ushqimi, strehimi dhe veshmbathja, që do të thotë se edhe kujdesi mjekësor është pjesë e përgjegjësisë së burrit. Është me rëndësi të shënohet se ky qëndrim është pranuar nga gjyqet e Sirisë dhe të Afrikës Veriore, për shkak se është konsideruar si më i afërt me frymën e ligjit, edhe pse zanafillën e ka nga një grup tradicionalisht kundërshtues. Po ashtu, është interesante se dijetarët bashkëkohorë muslimanë humbin durimin me këto interpretime të ligjit, të cilat, nga njëra anë urdhërojnë burrin të furnizojë gruan e vet me shërbëtore - që është një luks i qartë - mirëpo, nga ana tjetër, e përjashton atë nga përgjegjësia për kujdesin e saj mjekësor. Për këta dijetarë, kjo është tallje e qartë, një kazuistikë dhe një shpërdorim i qëllimeve të ligjit.[14]

Aq më tepër, interpretimet e këtilla formale nuk përmbajnë kurrfarë dëshmie autoritative dhe as që duken se ato janë në përputhje me urdhëresat e Kur'anit dhe të Sunnetit, të cilat pa kurrfarë dyshimi thërrasin për mirësjellje, mëshirë dhe konsideratë. Këtu prapë, parashtrohet pyetja: A rrihnin këta juristë ujë në havan, apo trajtonin probleme reale? Si kanë mundur ata t'i mospërfillin direktivat e fuqishme të Kur'anit dhe të Sunnetit, dhe, në vend të kësaj, të përqëndrohen mbi një qasje të tillë formale?

Mendimi se një burrë mund të përjashtohet nga obligimi për mirëmbajtjen e gruas së vet dhe nga pagesa e kujdesit të saj mjekësor, nuk mund të shpjegohet me asnjë tekst autoritativ nga Kur'ani apo *hadithet*. Jo vetëm se nuk është i mundshëm një

shpjegim i tillë, por edhe vetë mendimi është ndoshta njëri nga shembujt më të qartë të "devijimit" nga drejtimi i burimeve themelore të Ligjit islam. Prapëseprapë, paraqitja e tij në mesin e disa qarqeve juridike është mjaft interesant. Këtu mund të propozohen për konsideratë disa shpjegime me terma jotekstuale.

Larg mundësisë së shoshitjeve intelektuale apo kazuistike formale, ky mendim, bashkë me analogjinë shoqëruese ndërmjet të qënit bashkëshorte dhe "pronës së dhënë me qira", me siguri ka qenë reflektim i rrjedhave të caktuara sociale e intelektuale. Ndër këto, vijueset mund të jenë relevante. Përbërja demografike e popullatës muslimane sa shtohej bëhej më komplekse. Mënyra urbane e jetesës në shkallë të madhe, bashkë me anonimitetin dhe individualitetin shoqërues farefisnor, ka qenë modë e zhvilluar. Në rrethana të këtilla, lidhjet bashkëshortore shikoheshin jo aq si aleanca të familjeve, klaneve apo fiseve apo si lidhje "miqësie", por si "kontrata" individuale, në masë të madhe të orientuara kah ndërrimi formal i shërbimeve. Si rregull, gratë u bënë në masë të madhe të izoluara në prapavijë dhe u përjashtuan nga bota e meshkujve. Me mbajtjen e ushtrive të përhershme dhe me transformimin e konflikteve politike nga niveli i atyre të vjetrave fisnore apo lokale në ato të dinastive të mëdha sunduese dhe nacionaliteteve rajonale, vlera tradicionale e bijve si luftëtarë të fisit apo si mbrojtës të nderit fisnor filloi të bie. Ndërsa, me këtë rënie, vlera sociale e grave si e nënave apo e lindëseve të bijve të tillë gjithashtu është dashur të bjerë. Si plotësim, roli i grave si "shoqëruese", siç duket, është sfiduar seriozisht nga rivale të tjera, të vjetra dhe të reja. Për shembull, këngëtaret, robëreshat dhe gratë e zakonshme, siç duket, kanë qenë me më tepër përvojë dhe kështu edhe më të dëshirueshme si shoqëruese se sa që kanë qenë amviset e zakonshme; fenomen ky, që nuk është i panjohur në shoqërinë njerëzore. Në të vërtetë, po qe se u besohet disa shënimeve të përhapura për jetën e muslimanëve të shekullit të tetë e këtej, piktura e qartë e shoqërisë muslimane do të paraqitej si e shthurur, një botë e shumë bashkëshortëve të braktisur dhe ekzekutuesve të rëndomtë, një botë e këngës dhe e verës, e romancës së gabuar dhe e kurorëshkeljes. Gratë e zakonshme duket sikur nuk kanë qenë hiç më tepër se vartëse të pafuqishme. Ato me pushtet dhe status janë pikturuar si gra, të cilat tërë energjinë e tyre në masën më të madhe e kanë shfrytëzuar për intriga dhe komplote, shpesh kundër rivaleve të llojit të tyre. Me rolin tradicional të nënës aq të përçmuar, dhe me rolin e shoqërueses aq të kontestuar nga rivalet e tjera, për shtëpiaken e

zakonshme me siguri nuk ka mbetur diç më shumë, pos të bëhet objekt seksualiteti. Madje as ky rol nuk është kufizuar përjashtimisht vetëm në të.[15]

Nga pikëpamja intelektuale, periudha e krijimtarisë apo origjinalitetit ligjor, pothuajse kishte përfunduar. Juristët ose nuk kishin fuqi për t'u marrë me çështjet themelore të politikës dhe të shoqërisë, ose ishin të paaftë, ose nuk kishin dëshirë për ta bërë këtë. Në vend të kësaj, ata e ridrejtuan energjinë e tyre intelektuale në çështjet formale, respektivisht, në argumentet e imëta teknike, në të cilat me siguri gjetën ndonjë prehje dhe kënaqësi. Ky gjithashtu nuk është një fenomen krejtësisht i panjohur - shembuj paralelë për këtë ka në historinë intelektuale, veçanërisht në periudhat, të cilat i ndiqnin përmbysjet apo depërtimet e mëdha. Si dëshmi për këtë mund të merret vetë zhvillimi i sociologjisë. Debatet sociologjike të viteve të tridhjeta në Shtetet e Bashkuara, polemikat statistikore rreth formulimeve të Websterit, teorizimi i Durkheimit dhe profecitë e Marxit janë manifestime të qarta të të njëjtit fenomen. Siç ka sugjeruar një sociolog bashkëkohor i këtyre ditëve, "historia e ideve pasqyron një kapitje të ngadalshme, por të qëndrueshme të sjelljes intelektuale; ky proces të kujton humbjen e energjisë, të mbrojtur nga Ligji i Dytë i Termodinamikës dhe mund të përkufizohet si *entropi mentale.*[16]

Ka shumë të ngjarë që nën këto kushte socio-kulturore botëkuptimi i "përjashtimit" fitoi popullaritet ndër disa juristë. Megjithatë, ka mundur të ekzistojnë edhe mundësi të tjera logjike, nga të cilat dy janë me rëndësi për t'u shënuar. E para, ky orientim në veçanti me siguri ka qenë rrjedhim i zbrazëtirës universale ndërmjet "ideales" dhe "aktuales", "normatives" dhe "normales", apo ndërmjet asaj që kërkohet dhe asaj që kryhet. Nuk ka arsye që të supozohet se muslimanët janë dalluar mjaft në këtë drejtim nga cilido grup tjetër. Këto interpretime formale të ligjit sigurisht janë zbavitur duke u marrë me burrat dhe gratë, të cilët ndoshta kanë tentuar të eksploatojnë njëri-tjetrin; d.m.th. me ata, sjellja aktuale e të cilëve ka devijuar nga ideali përtej kufirit të tolerimit.

E dyta, siç duket, çështja në fillim u ngrit si një problem kurioz hipotetik, mirëpo, kah fundi i shekullit të dytë të Islamit dhe pas kësaj, ai u riformulua në terma më specifike, por prapëseprapë formale. Për këtë ndoshta ekziston një dëshmi indirekte në vërejtjen sugjestive të Ibn el Kajjimit. Ai ka shënuar se interpretuesit e parë të ligjit nuk kanë ndjerë nevojë për t'i formalizuar rregullativat familjare. Sipas tij,

muslimanët e hershëm ishin mjaft të vetëdijshëm dhe të ndërgjegjshëm për t'i zbatuar mësimet morale të fesë së tyre, pa pasur nevojë për t'u përkujtuar se kjo ishte detyrë *ligjore*. Motivimi fetar ishte i mjaftueshëm për të siguruar mirësjellje dhe mëshirë të ndërsjellë. Në shekujt e mëvonshëm, njerëzit dhe kushtet ndryshuan aq shumë, saqë u bë e domosdoshme që parimet morale të plotësohen me formulime specifike ligjore.[17] Kjo mund të sugjerojë se një ndryshim i tillë, i shoqëruar me ndërlikueshmërinë dhe shumëllojshmërinë në rritje të shoqërisë muslimane, i shtyu shumë juristë të mos kenë dëshirë që t'i hetojnë dhe t'i gjykojnë motivet e ndërgjykuesve. Në mungesë të vetëdijes aktive fetare dhe përballë një konflikti të hapët familjar rreth çmimit të kujdesit mjekësor dhe mirëmbajtjes së gruas së sëmurë, konflikt ky, i cili nuk do të paraqitej në një njësi stabile familjare, disa juristë siç duket i janë përgjigjur kësaj situate "abnormale" në një mënyrë dredhuese e ndoshta edhe njësoj "abnormale". Ata me siguri ndien se po qe se konflikti zhvillohet aq sa të paraqitet para gjyqit ligjor, po qe se ndërgjykimi zëvendëson konsideratën dhe palët në konflikt më tepër do t'u bindeshin vendimeve gjyqësore se sa t'i përgjigjeshin asaj që urdhëronte ndërgjegjja, drejtimi më i mirë do të ishte ai formal. Kujdesi profesional mjekësor, siç duket, nuk ka qenë asokohe shembull i modës së jetës familjare. Dhe derisa mund të merret me mend se një burrë ka mundur të refuzojë ta paguajë çmimin e këtij sendi të "pazakonshëm" shërbimi, gjithashtu mund të merret me mend se gruaja ka mundur ta shfrytëzojë këtë situatë. Tani, po qe se një konflikt rreth kësaj çështjeje do të arrinte deri në gjyq, është e qartë se kemi të bëjmë me dështim moral nga të dyja palët. Profesioni mjekësor, po qe se ka ekzistuar, dhe makineria administrative e kohës, nuk kanë qenë aq efikas saqë të përcaktojnë me kohë se a ka qenë me të vërtetë i domosdoshëm trajtimi i dhënë apo a ka qenë e arsyeshme pagesa e caktuar. Në vend të marrjes së një vendimi kategorik rreth motiveve të ndërgjykuesve, disa juristë dukshëm e kanë dredhuar çështjen morale dhe iu janë dhënë formaliteteve të ligjit, duke ia lënë mbetjen ndërgjegjes individuale. Të njëjtët juristë kanë mundur që në mënyrë të parafytyrueshme ta mbajnë burrin përgjegjës për shpenzimet e kujdesit mjekësor për gruan dhe prapë të mbeten dredhues dhe moralisht të papërcaktuar. Mirëpo nuk ishte kështu; arsyeja për këtë është ndoshta edhe fakti se nuk ka kurrfarë bashkësie të pronës ndërmjet burrave dhe grave. Pasuria e gruas është vetëm e saj. Ajo mund ta shfrytëzojë atë, ashtu siç dëshiron dhe mund t'i paguajë shpenzimet e mjekimit

nga vetë kjo pasuri. Ajo nuk është krejtësisht e varur nga burri, e as që i mohohet e drejta për posedim dhe pronë. Në cilindo rast, e tërë çështja duket aq hipotetike saqë edhe argumentet rreth saj duken "formale" dhe konceptuale. Gjatë hulumtimit për këtë punim, autori nuk ka hasur në kurrfarë rastesh të konflikteve të shënuara ndërmjet burrave dhe grave rreth asaj se kush është përgjegjës për mirëmbajtjen dhe kujdesin e gruas së sëmurë. Kjo nuk e mohon paraqitjen e polemikave shtëpiake rreth çështjeve të tilla. Mirëpo, pavarësisht se a janë zgjidhur ato privatisht apo ndryshe, fakti qëndron në atë se, siç duket, juristët kanë rrahur ujë në havan, e nuk janë marrë me çështjet reale, dhe se kanë gjetur përfitime intelektuale në ndjekjen e të pazakonshmes.

ç. Mirëmbajtja në mosbindje (Nushuz)

Ekziston një rast ku të gjithë juristët pajtohen se gruaja e humb të drejtën e saj për mirëmbajtje. Ky është rasti i kryelartësisë apo *nushuz*, që manifestohet me neverinë e gruas ndaj burrit, urrejtjen ndaj tij, mosinteresimin për shoqërinë e tij, apo tërheqjen nga ndonjë person tjetër. Një grua e tillë mospërfillëse dhe mos-bindëse nuk ka të drejtë për t'u mirëmbajtur nga burri i saj. Mirëpo, ekzistojnë dallime në mes juristëve rreth saktësimit të detajeve se çka e përbën kryelartësinë. Për shembull, disa mendojnë se një grua me shëndet të mirë, e cila ia mohon shtratin e saj të shoqit, është çamarroke (kryelartë) dhe e humb të drejtën e saj për t'u mirëmbajtur. Të tjerët janë të mendimit se mirëmbajtja nuk është funksion i mundësisë së afrisë seksuale, por është rezultat i marrëveshjes martesore që e kufizon atë në vendbanimin e të shoqit. Dhe përderisa ajo e kufizon veten në këtë mënyrë dhe nuk e braktis shtëpinë pa pëlqimin e tij, ajo është e dëgjueshme dhe e drejta e saj për t'u mirëmbajtur është e vlefshme. Për të është e ndaluar fetarisht që atij t'ia mohojë shtratin e saj, mirëpo kjo nuk e cenon të drejtën e saj ligjore për t'u mirëmbajtur.[18]

Çamarrokësia mund të jetë e hapur apo e fshehur. Juristët siç duket janë marrë me llojin e hapur që është bërë rast ligjor dhe që ka kërkuar vendim gjyqësor. Me llojin e fshehur është marrë Kur'ani, në drejtim që ka synuar zgjidhjen e problemit familjar në një mënyrë sa më private dhe paqësore që është e mundshme, pa lejuar që çështja të bëhet dëshmi publike. Kur'ani thotë se po qe se burri ka frikë nga çamarrokësia e të shoqes, ai mund të ndërmarrë këto tri masa përmbushëse. E para,

ai duhet ta nxisë atë me këshillë dhe udhëheqje të shëndoshë. Po qe se kjo nuk e zgjidh problemin, ai duhet të ndërmarrë masën e dytë duke e "braktisur" shtratin e saj. E nëse edhe kjo nuk e rregullon situatën, atëherë masa e tretë dhe e fundit është ajo që të përdoret disiplinimi fizik, d.m.th., dacka apo goditja në një mënyrë simbolike, që nuk është poshtëruese, lënduese apo deformuese. Po qe se ai e abuzon këtë autoritet disiplinues në çfarëdo mënyre, siç është ndërmarrja e masës së dytë apo të tretë, aty ku mjafton ajo e para, veprimi i tij është i ndaluar dhe ligjërisht i dënueshëm. Nga struktura gramatikore e thënies Kur'anore kuptohet se burri besimtar duhet të nxitojë ta *këshillojë* gruan kryelartë dhe mandej të lejojë të kalojë një kohë e mjaftueshme para se të përdorë si mjet të fundit masën e dytë apo atë të tretë. Po ashtu bëhet e kuptueshme se një disiplinim i tillë është i arsyeshëm me përkore vetëm në rastin e gruas, të cilës nuk i është bërë e padrejtë, e cila nuk ia vë veshin asnjë këshille, sjellja kokëforte e së cilës nuk ndryshon pas ndarjes së përkohshme nga shtrati, dhe burri i së cilës nuk është në gabim.[19]

Është për t'u shënuar se Kur'ani lejon mundësinë e ekzistimit të kryelartësisë së fshehtë te burri. Në këtë rast, gruaja është e udhëzuar që të nxisë procesin e pajtimit, ndërsa burrit i urdhërohet që të dyanësojë, në mënyrë që të dy të mund ta zgjidhin problemin ndërmjet veti pa ngritur pluhur. Mirëpo, po qe se kjo orvatje dështon, paqen duhet ta vendosin dy arbitër të zgjedhur, që i përfaqësojnë të dyja palët. Duhet shënuar se një shkollë e veçantë juridike i fuqizon autoritetet ligjore që burrin kokëfortë ta disiplinojnë në të njëjtën mënyrë, me të cilën ai do ta bënte të njëjtën me të shoqen e tij kokëforte. Gjyqi e ekzekuton këtë të drejtë në emër të gruas. Ai së pari do të këshillohej; po qe se kjo dështmohej si joefektive, gjyqi do t'i lejonte gruas që t'ia mohojë burrit shtratin e saj, pa humbur asnjërën nga të drejtat e saj bashkëshortore. Nëse edhe kjo do të dështonte, gjyqi do të zbatonte disiplinimin fizik.[20]

Sidoqoftë, kryelartësia e burrit mund të bëhet edhe publike, siç ndodh në rastin kur ai refuzon që ta furnizojë të shoqen. Po qe se ai mbetet i qëndrueshëm në këtë sjellje, shkolla *Hanefite* i autorizon institucionet e caktuara për zbatimin e ligjit që ta burgosin atë, derisa ai ta braktisë qëndrimin e tillë dhe t'i kryejë përgjegjësitë e veta. Mirëpo, marrëveshja e juristëve të tjerë është se gruaja ka të drejtë që të kërkojë

shkurorëzim nga ai. Nëse ajo e dëshiron këtë, gjyqi duhet ta plotësojë kërkesën e saj dhe t'ia mundësojë shkurorëzimin.[21]

d. Mirëmbajtja në varfëri

Dështimi në furnizimin e gruas ndonjëherë mund të ndodhë pa dashur. Po qe se gjendja financiare e burrit nuk i lejon atij t'i plotësojë obligimet e veta ndaj saj, mendimi i shkollës *Hanefite* është se obligimet e tij mbeten, ndërsa gruaja do të përkrahet nga të afërmit e saj, të cilët do të ishin përgjegjës për të, po qe se ajo nuk do të ishte e martuar. Po ashtu, asaj mund t'i bëhet me dije se ajo mund të huazojë në emër të tij në përputhje me nevojat e saj. Në të dy rastet, çdo gjë që ajo shpenzon bëhet borxh dhe kërkohet nga i shoqi që ta paguajë kur të përmirësohet gjendja e tij financiare. Sipas kësaj shkolle, paaftësia financiare e burrit për ta mirëmbajtur të shoqen, nuk paraqet kurrfarë arsye për shkurorëzim. Një variant ekstrem i këtij qëndrimi është pranuar nga shkolla (bukvaliste) *Zahirite.* Ky qëndrim parasheh se martesa duhet ruajtur pavarësisht nga kushtet financiare të burrit. Po qe se gruaja ka mjete, ajo duhet ta mirëmbajë veten e po ashtu edhe burrin e saj të varfër, i cili nuk është përgjegjës për të paguar asgjë nga ajo, që ka shpenzuar e shoqja. Mirëpo, shumica dërrmuese e juristëve muslimanë i japin gruas të drejtën e zgjedhjes. Po qe se dëshiron, ajo mund të mbetet me të dhe t'i ruajë lidhjet bashkëshortore. Përndryshe, ajo mund të kërkojë ndarje nga ai, ndërsa gjyqi do të dakordohet me kërkesën e saj. Ky lloj i ndarjes, sipas disa juristëve, njihet si shkurorëzim (*talak)* i revokueshëm, ose, sipas të tjerëve, anulim (*fes'h*) apo thjesht ndarje, për shkak se në të vërtetë burri nuk bën kurrfarë shpalljesh shkurorëzimi e as që e autorizon dikë tjetër që ta bëjë këtë në emër të tij.[22]

Secila shkollë tenton ta mbrojë qëndrimin e vet rreth kësaj çështjeje duke u thirrur në Kur'anin, Sunnetin, arsyen e shëndoshë dhe argumentet morale. Ata, të cilët favorizojnë të drejtën e gruas për të zgjedhur ndërmjet ndarjes apo shkurorëzimit dhe durimit (qëndresës), argumentojnë se për gruan është e pafavorshme dhe e dëmshme ta ruajë martesën, e cila nuk ia jep asaj sigurinë e duhur. Në vend që të *detyrohet* të vuajë nga varfëria, ajo duhet lejuar të vendosë për vetveten ose të durojë me burrin e saj të varfër ose të kërkojë ndarje me urdhër gjyqësor. Ata, të cilët favorizojnë ruajtjen e martesës, pavarësisht nga gjendja financiare e burrit, argumentojnë se ndarja është *më* e dëmshme se durimi i përkoh-

shëm, në të cilin gruaja drejtohet të kërkojë përkrahjen e të afërmve të saj, apo të huazojë në emër të të shoqit. Është rregull i përgjithshëm se kudo që paraqiten dy të këqija, duhet zgjedhur atë më pak të dëmshmen. Vuajtjet financiare janë të dëmshme, por edhe më i dëmshëm është shkurorëzimi apo ndarja. Prandaj, është më mirë për të dyja palët që të durojnë dhe të qëndrojnë së bashku duke pritur lehtësimin. Problemet financiare janë të pavullnetshme, por jo edhe të pakapërcyeshme. Është mjaft e mundshme, e madje edhe e premtuar, se lehtësimi ndjek vështirësitë. Burrit i duhet dhënë rasti për t'i zgjidhur problemet e veta në vend të ballafaqimit gjyqësor që mbaron me shkurorëzim apo ndarje. Vetë burimet autentike, të cilat e konsiderojnë burrin përgjegjës për mirëmbajtjen e gruas, po ashtu në mënyrë të qartë përcaktojnë se Zoti (xh.sh.) asnjërin nuk e ngarkon përtej mundësive të veta. Aq më tepër, ato i nxisin huadhënësit që të jenë të durueshëm dhe të sjellshëm, në mënyrë që të presin përmirësimin e vështirësive ekonomike të huamarrësit. Sa shumë mund të vlejë kjo për gjendjen mes bashkëshortëve! Në çdo rast, në përmbledhjen e tij përfunduese të diskutimit rreth argumenteve kundërshtuese, Ibn el Kajjimi shënon se fryma e Islamit kërkon që: nëse burri e mashtron gruan e tij, duke e keqparaqitur statusin e tij financiar apo qëllimisht refuzon ta furnizojë atë, duke e lënë të pandihmë, atëherë ajo ka të drejtë të kërkojë ndarje nga ai. Mirëpo, po qe se ajo martohet për burrin pa kurrfarë dijenie paraprake për problemet e tij financiare, apo po qe se gjendja e tij më vonë vështirësohet, atëherë ajo nuk ka të drejtë të kërkojë ndarje për shkak të varfërisë së tij.[23]

Për t'i përmbledhur këto qëndrime kundërshtuese nga një këndvështrim sociologjik, do të ishte e dobishme të shënojmë se shkollat, ithtarët e të cilave insistonin në ruajtjen e lidhjeve bashkëshortore, pavarësisht nga tendosjet financiare, ishin të shquara në Irak dhe deri në një shkallë më të ulët edhe në Spanjën muslimane. Këto ishin dy qendra të fuqisë: Dinastia Jugore Abasite e Bagdadit dhe Dinastia Perëndimore Emevite e Spanjës. Nga ana tjetër, shkollat, ithtarët e të cilave e fuqizonin gruan me të drejtën për të zgjedhur ndërmjet shkurorëzimit dhe durimit me bashkëshortin e varfër, u zhvilluan dhe lulëzuan kryesisht në rajonet e tjera të Perandorisë Islame. Për dallim nga Spanja dhe Bagdadi, këto ishin relativisht larg nga qendrat e mëdha të gravitetit politik dhe të luftës për fuqi. Është e vërtetë se dijetarë të viseve të ndryshme këmbenin mendimet me njëri-tjetrin dhe ishin të njohur me qëndrimet e ndryshme rreth

çështjeve të rëndësishme. Po ashtu, është e vërtetë se asnjë rajon nuk qe krejtësisht i monopolizuar nga ndonjë shkollë e dhënë. Aq më tepër, çdo shkollë kryesore u zhvillua në disa degë, secila prej tyre iu adaptua kushteve lokale.[24] Sidoqoftë, mund të jetë treguese se Iraku dhe Spanja ishin qendra kulturore të doktrinës së ruajtjes së martesës, derisa dijetarët e rajoneve të tjera e pranuan doktrinën e "zgjedhjes". Dallimi ndërmjet këtyre dy doktrinave është vështirë të shpjegohet me terma të burimeve autentike të ligjit apo të shtrirjes së ndjekjes të shkollave përkatëse, ndaj frymës së fesë. Kjo e bën shpjegimin e përkohshëm sociologjik më të vlefshëm për ta përkrahur.

Me kalimin e pushtetit politik në Irak dhe në Spanjë, llojllojshmëria shoqërore me siguri tejkaloi çdo paraprijës të njohur deri atëherë. Elementet e reja etnike e kulturore të origjinës persiane, turke, frënge, etj., u paraqitën në skenë, jo vetëm si asimilime të nënshtruara, por gjithashtu edhe si forca me ndikim. Sistemi administrativ u bë jashtëzakonisht kompleks, ndërsa shumë praktika të perandorive të mëparshme persiane e evropiane ndikuan mbi udhëheqësit e rinj muslimanë. Lëvizshmëria, si ajo sociale ashtu edhe ajo gjeografike, ndërrimi i shpeshtë i fatit, një lloj urbanizimi, bashkë me një distancë sociale e hapësinore në rritje ndërmjet mjedisit të hershëm të thjeshtë arab dhe selive të reja madhështore të pushtetit dhe të aventurës - të gjitha këto u bënë tipare të njohura të Perandorisë Muslimane, si në "Lindje" ashtu edhe në "Perëndim". Kësaj mund t'i bashkohet edhe fakti se u liruan lidhjet tradicionale fisnore të arabëve të hershëm, ndërsa sistemet vendase farefisnore në dukje nuk paraqitnin ndonjë zëvendësim të qëndrueshëm. Po ashtu, për shumë shkaqe praktike, ishte kjo një botë e meshkujve, sado që prapa skenës disa gra kanë mundur të jenë me ndikim. Shthurja dhe luksi u përhapën mjaft. Mirëbesimi në autoritetet qeveritare la shumë për t'u dëshiruar në atë trazirë revoltash, copëzimesh "nacionaliste", komplotesh e kundërkomplotesh.[25]

Në këto rrethana jostabile kozmopolite ndoshta nuk është e pazakonshme që të hetohet një ndjenjë dorëheqjeje madje edhe në mesin e intelektualëve dhe të interpretuesve të ligjit. Meqenëse situata ka qenë e tillë, me siguri është konsideruar si poshtëruese, rënduese apo turpëruese që burri të detyrohet të ndahet nga bashkëshortja e vet për shkak të varfërisë. Nga ana tjetër, mund të konsiderohej si e pahijshme apo mjaft e rrezikshme për gruan që ta lërë të shoqin e varfër, apo të

kërkojë ndonjë bashkëshort tjetër, edhe po qe se mund ta gjente atë shumë shpejt. Interpretuesit e ligjit, të cilët kishin përvojë të dorës së parë nga këto kushte, nuk reaguan ndaj situatës së tillë si juristë të paanshëm por, siç duket, si reformatorë fetarë. Ata dëshironin që ligji t'i shërbejë qëllimeve të tij morale, së paku në suaza të familjes. Për ta, kjo ishte e arritshme duke udhëzuar në favor të ruajtjes së lidhjes martesore, pavarësisht nga varfëria e burrit. Konsiderohej si e pëlqyeshme dhe njerëzore për të dyja palët që përkohësisht të durojnë, duke pritur lehtësimin e premtuar nga Zoti (xh.sh.). Ky qëndrim mund të kuptohet në mënyrë të besueshme si diçka, që ka synuar t'u sherbejë qëllimeve vijuese: 1) ruajtjes së njësisë elementare familjare, për ta zvogëluar rrezikun nga jobashkëshortësia, që do të mund të bëhej edhe një rrezik tjetër serioz për moralin publik si dhe për ardhmërinë e fëmijëve (po qe se kishte të tillë); 2) përtëritja e lidhjeve farefisnore dhe e solidaritetit shoqëror, pa i shkëputur ato martesoret. Gruaja ka të drejtë: a) të kërkojë përkrahjen e obligueshme nga farefisi i saj, ose b) të huazojë për nevojat e veta në emër të burrit të saj. Kësisoji, farefisi do të ishte në gjendje, apo madje edhe i detyruar, që ta vërtetojë kohezionin dhe ndjenjën e tyre të përgjegjësisë; njerëzit me mjete, huadhënësit, do të mund ta tregojnë ndjeshmërinë e tyre ndaj nevojave njerëzore dhe solidaritetit shoqëror; burrit do t'i jepej kohë që t'i zgjidhë problemet e tij dhe t'i paguajë borxhet; dhe, mbi të gjitha, do të shpëtohej martesa.

Sidoqoftë, nuk është krejtësisht e pamundshme që gjykimi juridik rreth durimit të gruas ndaj burrit nevojtar ka qenë i lidhur edhe me ndryshore të tjera. Nën ecuritë socio-kulturore të përmendura më herët, gratë *de facto* kanë qenë të privuara nga liria e tyre e dhënë nga ligji, rreth çështjeve bashkëshortore. Ato me siguri janë konsideruar si të paafta apo të papërshtatshme qoftë për nismën apo për përfundimin e kontratave martesore pavarësisht nga ndërmjetësit apo përfaqësuesit mashkullorë. Shkëputja e lidhjes bashkëshortore, në veçanti, siç duket është konsideruar si e drejtë e burrit, sado që ai të jetë fuqishëm i nxitur apo emfatikisht i urdhëruar për ta ushtruar këtë në mënyrë të arsyeshme. Dhe, sipas këtij gjykimi, burri ka pasur autoritet të plotë që ta mbajë gruan e tij aq sa dëshiron, përkundër varfërisë së tij të pavullnetshme dhe të privimit të saj vijues.

Përkitazi me rajonet tjera të Perandorisë Islame, mund të thuhet në mënyrë të arsyeshme se pjesa e tyre në shumëllojshmërinë, kozmopolitanizmin dhe shthurjen

ka qenë mjaft më e vogël se ajo e selive qendrore të pushtetit. Lidhjet tradicionale farefisnore ende kanë qenë pak a shumë të forta. Aty ka ekzistuar një ngjashmëri e afërt në hapësirë dhe në pamje me Bashkësinë e hershme muslimane. Aq më tepër, shkëputjet e martesave dhe rimartesat, së paku kur janë bërë në mënyrë të arsyeshme, nuk janë paramenduar si njolla morale apo si vese tronditëse. Jobashkëshortësia nuk kishte të ngjarë të bëhet një fat i paevitueshëm i grave zakonisht të dëshirueshme, e sidomos të atyre, farefisi i të cilave kishte interes mbrojtës për mirëqenien e tyre. Të privuarit e gruas me siguri ka qenë më e dëmshme për krenarinë e farefisit të saj se sa të vetë asaj. Luhatjet ekonomike dhe ndryshimet shoqërore kanë qenë mjaft më të ngadalshme dhe më pak të mundshme se që kanë qenë në qendrat e përpjekjes për pushtet. Nën këto rrethana, interpretuesit e ligjit siç duket gjykuan si fetarisht të vlefshme dhe njerëzisht të drejtë që gruas së burrit nevojtar t'i japin mundësinë e zgjedhjes. Ajo mund ta ruajë lidhjen bashkëshortore dhe të durojë me dëshirën e saj, apo mund të kërkojë shkëputjen e martesës, për t'u bërë e lirë nga angazhimet e saj bashkëshortore. Feja kërkon mirëmbajtjen dhe sigurinë për gruan; por kjo është vështirë për t'u arritur po qe se burri është nevojtar. Do të ishte jofetare dhe e padrejtë që ajo të detyrohet të vendoset, po s'pati një zgjedhje të lirë. Nga ana tjetër, feja thërret në mëshirë dhe bashkëpunim mes partnerëve bashkëshortorë. Duke supozuar se secila palë do të shfaqte mirësjellje dhe njerëzi të pritur nga një musliman i ndërgjegjshëm, do të parashikohej që burri të bëjë çmos për ta zvogëluar privimin e gruas së vet, ndërsa edhe ajo do ta bënte të njëjtën duke qëndruar pranë tij dhe duke i ndarë së bashku të mirat dhe të këqijat. Mirëpo, ajo që pritet nuk plotësohet gjithmonë, ndërsa nëse gruaja nuk ka zgjedhje tjetër pos të durojë, kjo mund të bëhet më tepër një detyrim se sa një cilësi, me ç'rast të privuarit mund të shtohet e jo të zvogëlohet. Një zgjidhje e problemit mund të jetë që palës më të varur, gruas, t'i lejohet zgjedhja alternative e ndarjes (shkurorëzimit). Vetë fakti se juristët e paraqitën këtë zgjedhje si një alternativë, e jo si të vetmin drejtim të veprimit, me siguri implikon një bindje të konsiderueshme në integritetin e disa grave dhe një vetëdije për brishtësinë e karakterit të të tjerave. Disa bashkëshorte parapëlqejnë të durojnë me burrat e tyre - këto duhet lejuar, e madje edhe nxitur, që ta bëjnë këtë. Të tjerat ndoshta nuk do të ishin në gjendje apo nuk do të dëshironin ta bënin këtë - këto nuk duhet detyruar, e as që duhet penguar pa nevojë kërkesa e tyre për liri. E drejta e gruas për të

zgjedhur ndërmjet dy alternativave mund të ketë peshë të rëndësishme, qoftë edhe indirekte. Kjo mund ta motivojë burrin që ta intensifikojë vrullin e tij për ta përmirësuar fatin e vet, në mënyrë që ta ruajë familjen dhe krenarinë e tij. Kjo po ashtu mund ta nxisë atë që të tregojë karakterin e vet në dritën më të mirë, të përfitojë cilësi personale, që do të ishin burim ngushëllimi për gruan, e cila e ka dëshmuar integritetin dhe mirëkuptimin e saj në kushte të pafavorshme. Këtu, gjithashtu, qëllimi për reformë morale dhe lejimi për variacione në reagimin njerëzor siç duket gjendet në themel të doktrinës ligjore që ka të bëjë me marrëdhënien ndërpersonale, si formë më e thjeshtë e ndërveprimit shoqëror.[26]

2. Mehri dhe të drejtat tjera ekonomike

E drejta e gruas për mirëmbajtje është vetëm një aspekt i rolit të saj bashkëshortor. Këtu duhet marrë në konsideratë edhe disa aspekte të tjera. Ajo ka të drejtë për dhuratën bashkëshortore, apo *mehrin* që është vetëm e saj. Ajo mund të jetë e menjëhershme, e shtyrë, apo e ndarë, varësisht nga marrëveshja e palëve në fjalë. Pjesa e menjëhershme është e pagueshme para apo gjatë plotësimit të martesës. Pjesa e shtyrë bëhet e detyrueshme në rastin e shkurorëzimit apo të vejnisë. Megjithatë, gruaja po qe se ashtu dëshiron mund që *mehrin* ta falë tërësisht apo pjesërisht.[27] Ajo ka të drejtë për *mehr* si grua, respektivisht, në sajë të martesës. Mirëpo, kjo duket si një zgjerim i të drejtave të saj si person me të drejta të plota personale. Të drejtat e saj të reja martesore si grua nuk i tejkalojnë apo absorbojnë të drejtat e saj të mëparshme si person. E as që obligimet e saj martesore e mohojnë personalitetin e saj të pavarur, për sa u përket pasurive dhe fitimeve private. Sipas Ligjit islam, gratë, të martuara ose jo, lejohen të kenë pasuri në emër të vet apo ta shpenzojnë atë pavarësisht, ashtu siç dëshirojnë, t'i ruajnë pronat e tyre të ndara, të mbeten zonja të *mehreve* të tyre dhe të çfarëdo pasurie që mund ta fitojnë përmes trashëgimisë, dhuratave, apo përmes fryteve të punës dhe investimeve të tyre personale. Fakti që Islami e mori këtë qëndrim pothuajse para katërmbëdhjetë shekujsh shpesh konsiderohet si diçka mahnitëse dhe e jashtëzakonshme. Demombynes lidhur me këtë shënon se Ligji Kur'anor i ka dhënë gruas "një status, që në shumë aspekte, është më përparimtar se ai, i vendosur nga ligji modern evropian".[28] Ngjashëm me këtë, Lichtenstadter ka vërejtur se qëndrimi Kur'anor "është në mënyrë aq mahnitëse para kohës dhe mjedisit të vet." Ndërsa me vendi-

min në favor të së drejtës së gruas për pronësi personale "Profeti për disa shekuj i parapriu legjislaturës perëndimore".[29]

Kjo doktrinë e pavarësisë ekonomike ka qenë me siguri shumë para kohës dhe mjedisit të vet që të mund të zbatohej, edhe pse ka mundur të pranohet si një pjesë e mësimeve fetare. Autorët perëndimorë, të cilët doktrinën e shikonin me një mahnitje apo admirim entuziast, nxituan të shfaqin dyshim në zbatueshmërinë e saj në jetën e përditshme. Ata thonë se në praktikë është e vështirë që një grua t'i ushtrojë të drejtat e saj ekonomike, edhe pse ajo është e sigurt për mirëmbajtje dhe shërbim në përputhje me rangun e saj. Kjo vështirësi, siç sugjerohet, paraqitet nga fakti se librat ligjorë dhe zakoni, sipas Demombynes, "ia japin burrit autoritetin e plotë mbi gruan dhe fëmijët e vet"; dhe për ndryshim nga këto të drejta ekonomike, Jeffery thotë se "nënshtrimi teorik i gruas ndaj burrit të saj është pothuajse i plotë... (që) siç duket është një vazhdimësi nga zakoni paraislam..."[30]

Nga ana tjetër, disa juristë muslimanë me siguri e kanë shikuar këtë doktrinë të të drejtave ekonomike të gruas si shumë të gjerë, dhe janë munduar që të vënë disa kufizime mbi të. Kështu, në shkollën juridike *Malikite,* por jo edhe në ndonjë tjetër, burri fiton disa të "drejta" mbi pasurinë e gruas. E para, ai ka të drejtë të *jetojë* në shtëpinë e gruas së tij. Kjo nuk është e drejtë për pronësim ose posedim, por për përdorimin e kushteve për qëndrim. Duket se këtu ekziston një supozim se po qe se ajo posedon një shtëpi, ndërsa ai as që posedon e as që mund ta sigurojë të shoqen me një të tillë, atëherë ai mund të qëndrojë në shtëpinë e saj. Një supozim i tillë është i domosdoshëm; përndryshe vendimi do të ishte në kundërshtim me urdhëresën e qartë Kur'anore lidhur me përgjegjësinë e burrit për ta siguruar të shoqen me vendbanim, një kundërshti, të cilën juristët muslimanë zakonisht nuk do ta kalonin pa e vënë re. E dyta, tjetërsimi i çfarëdo pjese që e tejkalon një të tretën e pronës së gruas është i pavlefshëm pa pëlqimin e burrit. Këtu, prapë, nuk ka të bëjë me çështjen e ndarjes me të (gruan) të pronësisë ose posedimit të mallit, por me kufizimin e lirisë së saj për të shfrytëzuar pronën, e cila, në çfarëdo rasti, do të mbetet e saj derisa ajo është e gjallë.[31]

Fakti se pëlqimi i tij është i nevojshëm vetëm përtej kufirit të një të tretës, është mjaft tregues. Burri, së paku potencialisht, është trashëgimtar i të shoqes. Si çdo trashëgimtar tjetër, ashtu edhe ai ka interese dhe të drejta potenciale ndaj pasurisë së

trashëgimlënësit. Për t'i ruajtur të drejtat legjitime, sado që ato janë potenciale, të trashëgimtarëve dhe për të parandaluar shpërdorimin e mundshëm të pronës, duhet kujdesur për lirinë e trashëgimlënësit për ta shpenzuar apo për ta tjetërsuar pasurinë. Sepse, po qe se trashëgimlënësi do të kishte nevojë, atëherë trashëgimtarët e tij potencialë do të duhej të jenë përgjegjës për mirëqenien e tij. Jo vetëm që prona e tij është një pasuri potenciale për trashëgimtarët, por edhe vetë ai është po ashtu një përgjegjësi potenciale. Për t'i ekzekutuar obligimet dhe detyrat në mënyrë të ndërsjellë dhe komplementare, trashëgimlënësit nuk i mohohet plotësisht liria e tij, por as që i lejohet atij që atë ta ushtrojë pa kurrfarë kufijsh. Për të përcaktuar një kufi të baraspeshës, ligji i bazuar në Sunnet, një të tretën e pasurisë e cakton si kufi, përtej të cilit një trashëgimlënës nuk mund të japë me dëshirën e vet ose si dhuratë, pa pëlqimin e trashëgimtarëve të vet potencialë. Përderisa vepron brenda kufirit të një të tretës, ai është i lirë të disponojë me pasurinë, ashtu siç dëshiron; po qe se e tejkalon atë kufi, kërkohet pëlqimi i trashëgimtarëve të mundshëm, ndërsa ata mund të pajtohen ose jo me dëshirat e tij. Prandaj, nuk është një e drejtë *e veçantë* e burrit ndaj pasurisë së gruas, por është një e drejtë *e përgjithshme* e çdo trashëgimitari të mundshëm ndaj pasurisë së çdo trashëgimlënësi të mundshëm.[32]

Është mjaft vështirë për t'i përcaktuar bazat sociale apo kulturore të këtij qëndrimi të shkollës *Malikite,* sado që ajo aktualisht pak ndryshon nga qëndrimi i shkollave tjera. Vështirësia paraqitet nga dy burime. E para, nuk është krejtësisht e qartë se kur, ku, apo nga kush u formulua së pari kjo doktrinë. E dyta, Shkolla *Malikite* nuk është kufizuar në ndonjë lokalitet specifik; ajo ka përfaqësues në pothuajse çdo rajon që nga Spanja e deri në Medine. Megjithatë, pasi që kjo doktrinë, siç duket, është parashtruar nga autorët e mëvonshëm, dhe pasi që ajo përfundimisht arrin deri te ajo që burrit ia jep të drejtën për ta përdorur shtëpinë e gruas së vet në rast nevoje për vendbanim,[33] mund të sugjerohet se kjo pikë duket si diç më shumë se një ritheksim formal i një udhëzimi të përgjithshëm moral. Një udhëzim i tillë rrjedh kryesisht nga këshillat dhe porositë fetare për mëshirë, mirësjellje, ndjenja vëllazërore dhe solidaritet, jo vetëm në mes partnerëve bashkëshortorë, por edhe në mes të gjithë muslimanëve.[34]

3. Të drejtat jomateriale

Të drejtat materiale të gruas, sado të gjera apo të kufizuara qofshin, nuk janë siguri dhe garanci e vetme për të. Ajo ka edhe të drejta të tjera, të cilat janë më tepër të natyrës morale se sa të asaj ligjore, ndërsa janë njësoj detyruese dhe specifike. Një burri i urdhërohet nga ligji i Zotit (xh.sh.) që ndaj gruas së vet të sillet me drejtësi, t'i respektojë ndjenjat e saj dhe t'i shprehë asaj mirësjellje dhe konsideratë, sidomos po qe se ai ka edhe ndonjë grua tjetër. Derisa Kur'ani e parafytyron pamundësinë e barazisë absolute ndërmjet bashkë-bashkëshorteve, ai nuk e pranon këtë pamundësi njerëzore si arsyetim për çfarëdo keqtrajtimi. Një bashkë-bashkëshorte ka të drejtë të trajtohet në mënyrë të paanshme, me konsideratë të duhur për ndjenjat dhe sigurinë e saj. Burri ndaj saj nuk duhet të tregojë kurrfarë neverie apo ta nënshtrojë ndaj ndonjë dyshimi apo pasigurie. Kurora e këtij urdhri është se asnjë burri nuk i lejohet që ta mbajë gruan e tij, me qëllim që t'i shkaktojë asaj ndonjë dëm, apo që t'ia kufizojë lirinë. Po qe se ai nuk ndjen kurrfarë dashurie apo simpatie ndaj saj, ajo ka të drejtë që të lirohet nga lidhja bashkëshortore; është detyrë e tij që asaj t'ia dhurojë atë liri dhe mos e pengojë atë në jetën e re.[35]

Meqë këto role janë plotësuese, të drejtat e gruas mund të merren si obligime të burrit, dhe anasjelltas. Prandaj, ato që deri më tani i cekëm si të drejta të gruas mund të shërbejnë si një model për detyrat e burrit. Kur t'u kthehemi komponentëve të tjerë të rolit bashkëshortor të gruas, respektivisht obligimeve të saj, njëkohësisht ne do t'i shqyrtojmë të drejtat e burrit, obligimet e të cilit janë marrë gjatë diskutimit tonë si në mënyrë të qartë ashtu edhe në atë të nënkuptueshme. Për ta zvogëluar teprinë dhe për ta mbajtur vazhdimësinë e temës, ne do të përqëndrohemi në obligimet e gruas, ashtu siç bëmë edhe për të drejtat e saj.

B. Obligimet e gruas - të drejtat e burrit

Obligimi kryesor i gruas si partnere në lidhjen bashkëshortore është që sa më shumë të kontribuojë për suksesin dhe lumturinë e martesës. Ajo duhet të jetë e kujdesshme për konforin dhe mirëqenien e bashkëshortit të saj. Ajo nuk duhet as ta ofendojë atë e as t'ia lëndojë ndjenjat. Ndoshta asgjë nuk mund ta ilustrojë këtë pikë më mirë se thënia Kur'anore, e cila i përshkruan të devotshmit si ata, të cilët luten:

"Zoti ynë, na bën që të jemi të gëzuar me (punën) e grave tona dhe pasardhësve tanë, të cilët do të jenë si bebëzat e syve tanë, e neve na bën shembull për të devotshmit". (Kur'ani, 25:74)[36]

Kjo është baza, mbi të cilën mbështeten të gjitha obligimet e gruas, dhe nga e cila ato rrjedhin. Për ta plotësuar këtë obligim, gruaja duhet të jetë e besueshme, e drejtë dhe e ndershme. Veçanërisht, ajo nuk duhet ta mashtrojë të shoqin duke iu shmangur qëllimisht shtatzënësisë, që të mos e privojë atë nga pasardhësit legjitim. Ajo gjithashtu nuk guxon të lejojë që ndonjë person tjetër të ketë qasje në atë, që është e drejtë vetëm e burrit të saj, respektivisht, në marrëdhënien seksuale. Kurora e gjithë kësaj është se ajo nuk guxon të pranojë ose të qëndrojë me meshkuj të huaj në shtëpinë e saj, pa dijen dhe pëlqimin e tij, si dhe të pranojë dhurata prej tyre pa lejen e tij. Kjo me siguri është parashikuar me qëllim të largimit të xhelozisë, të dyshimit dhe të thashethemeve, dhe po ashtu për të ruajtur integritetin e palëve në fjalë. Posedimet e burrit janë besime të saja. Nëse ajo ka qasje në ndonjë pjesë, ose, po qe se asaj i është besuar ndonjë fond, ajo duhet ta ushtrojë detyrën e saj me mençuri dhe me kursim. Ajo nuk guxon të japë hua ose të shpenzojë diçka nga ato që i takojnë atij, pa lejen e tij.[37]

Njëri nga kriteret esenciale të përcaktimit të obligimeve të gruas është "qëllimi i martesës". Çdo gjë që i shërben këtij qëllimi apo që vijon nga ai hyn brenda hapësirës së detyrave të saj. Përndryshe, ajo nuk ka kurrfarë obligimi ligjor. Juristët konsiderojnë se qëllimi i martesës duhet të jetë ai i kënaqësisë, i shoqërimit dhe i lumturisë. Nga kjo, ata përfundojnë se burri nuk ka kurrfarë të drejte ta detyrojë gruan që t'i shërbejë, apo të drejtojë shtëpinë. Ajo nuk ka kurrfarë obligimi ligjor të bëjë cilëndo nga punët shtëpiake, për shkak se puna e tillë nuk kërkohet me kontratën martesore, e as që është një nga qëllimet e saj. Megjithatë, rekomandohet që ajo t'i kryejë punët e zakonshme të amvisërisë; kjo gjë jo vetëm që është e natyrshme, por gjithashtu është edhe ndihmesë për përjetësimin e shoqërimit.[38]

Juristët muslimanë si dhe shkencëtarët shoqërorë njohin qasjen legjitime seksuale si njërin nga qëllimet thelbësore të martesës dhe si një funksion universal të familjes. Prandaj, është obligim i gruas që të jetë seksualisht përgjegjëse dhe ta bëjë veten tërheqëse, të arritshme dhe bashkëpunuese. E drejta e burrit për qasje seksuale është e patjetërsueshme. Gruaja nuk guxon t'ia mohojë veten burrit, ngase Kur'ani flet për ta si qetësim (rehati) për njëri-tjetrin. Natyrisht, shëndetit dhe sjelljes së hijshme i

është dhënë konsiderata e duhur. Aq më tepër, gruas nuk i lejohet të bëjë çkado që do të mund ta bënte shoqërinë e saj më pak të dëshirueshme apo më pak kënaqëse. Po qe se ajo bën ndonjë gjë të tillë ose po qe se e le veten pas dore, burri ka të drejtë të ndërhyjë në lirinë e saj dhe ta korrigjojë këtë gjendje. Për ta siguruar maksimumin e vetëplotësimit për të dyja palët, nuk lejohet që ai të bëjë diç nga ana e vet që do të mund ta pengonte kënaqësinë e saj. Ai nuk guxon të ndërhyjë me drejtimin natyror të aktit seksual. Për shembull, ai nuk guxon të përdorë kurrfarë teknike kontraceptive, siç është *coitus interruptus* apo ejakulimi i jashtëm "sipërfaqësor" (*azl*) pa pëlqimin e saj, për shkak se asaj ia mohon kënaqësinë e duhur dhe panevojë pakëson pasardhësit. As që duhet ai të kërkojë marrëdhënie seksuale pa ndonjë paralojë dashurie, e as ta lejojë veten që të përjetojë orgazëm para saj - kjo mund ta shpie lehtë gruan kah frustracioni. Ibn Abbasi (vd.68/687-8), një autoritet i hershëm, e përmbledh këtë çështje si vijon:

> Me siguri, unë dëshiroj që ta bëj veten të pashëm dhe tërheqës për gruan time, njësoj siç dëshiroj që ajo ta zbukurojë veten për mua. Zoti (xh.sh.) thotë se gratë kanë të drejta njësoj siç kanë edhe obligime në një mënyrë të barabartë.[39]

1. Bindja (Dëgjesa)

Obligimet e gruas janë të shumta dhe të ndryshueshme. Mirëpo, çështja e bindjes së saj ndaj burrit me siguri ka nxitur më shumë komente se cilido problem tjetër në veçanti. Nga njëra anë kemi atë që mund të quhet qasje klasike muslimane, ndërsa, nga ana tjetër, qasjen moderne perëndimore. E para duket më pak emfatike dhe më pak e gjerë. Për shembull, el Xhessasi (vd.370/980) obligimeve të gruas ua shton edhe atë se ajo duhet t'i bindet burrit të saj dhe të përmbahet nga mospajtimi, për shkak se Kur'ani (4:34) thotë: *"Burrat janë përgjegjës për gratë, ngase All-llahu ka graduar disa mbi disa të tjerë dhe ngase ata kanë shpenzuar nga pasuria e tyre."* Ai vazhdon së thëni se, natyrisht, kuptohet se bindja e tillë nuk është absolute apo e pakualifikuar; ajo u përket çështjeve, të cilat hyjnë brenda sferës së kategorive të lejuara të veprimit, që shtrihen brenda rangut të të drejtave të burrit, dhe që nuk i cenojnë të drejtat e Zotit. Për shembull, ajo nuk guxon të fillojë agjërimin vullnetar pa lejen e tij, për shkak se kryerja e agjërimit të tillë mund të ndërhyjë në kryerjen e obligimeve bashkëshortore dhe kështu të shkelen të drejtat e tij. Mirëpo, kur kemi të bëjmë me agjërimin e obligueshëm të muajit Ramazan (në të cilin çdo musliman i aftë dhe që

ka arritur moshën e pjekurisë duhet të agjërojë qysh para lindjes (agimit) e deri pas perëndimit të diellit (muzgut)), ajo nuk ka nevojë për lejen e tij, për shkak se ky është obligim i saj ndaj Zotit dhe, në një mënyrë, edhe ndaj vetvetes së saj.[40] Aq më tepër, ekzistojnë disa ajete në Kur'an dhe disa Hadithe rreth asaj se është e ndaluar bindja ndaj cilitdo person në atë që është e gabueshme apo mëkat. Një fëmijë nuk duhet t'u bindet prindërve, nëse ata nga ai kërkojnë që të bëjë diçka të palejueshme apo të besojë të pavërtetën. Kur'ani lavdëroi gruan, e cila refuzoi t'i ndajë besimet e rrejshme të burrit të saj, apo t'i falë keqbërjet e tij. Ai (Kur'ani) gjithashtu shpall edhe sjelljen e djalit, i cili veproi ashtu me prindërit e vet.[41] Prandaj, mospajtimi ndonjëherë mund të jetë madje edhe i domosdoshëm. Çdo individ musliman ka një shumicë obligimesh ndaj Zotit, ndaj vetes, dhe ndaj atyre nga të cilët ai varet apo ndaj atyre, me të cilët shoqërohet. Bindja e një personi të pjekur nuk është, dhe nuk mund të jetë, e drejtë ekskluzive e ndonjë personi tjetër, e prindit apo e partnerit.

Ngjashëm me këtë, Ibn Kuddame thekson rolet komplementare bashkëshortore dhe shton se, megjithatë, të drejtat e burrit janë më të mëdha se ato to gruas. Kjo është kështu për shkak se Zoti (xh.sh.) thotë se burrat kanë një përparësi ndaj grave (Kur'ani, 2:228), ndërsa Pejgamberi (s.a.v.s.), ka deklaruar se po qe se qenia njerëzore do të duhej të përulej para tjetrit, ai do të kishte urdhëruar që gratë të përulen para burrave, për shkak të të drejtave të dhëna nga Zoti (xh.sh.) për të dytët ndaj atyre të të parave.[42] Thënia e Ibn Kuddames nuk i referohet bindjes, të pjesërishmes apo të plotës, por i përqëndron të drejtat cilësore të burrit mbi gruan. Një përqëndrim i tillë është vështirë të shpjegohet me fjalë të Kur'anit apo të Sunnetit, për shkak se këto burime autentike urdhërojnë barazi. "Përparësia" e burrave ndaj grave cilësohet përmes disa kushteve, të cilat, në analizën përfundimtare, nuk lënë hapësirë për inferioritetin kategorik të një gjinie ndaj tjetrës dhe të cilat, kur shqyrtohen plotësisht, do të ndihmonin harmoninë dhe barazinë.[43] Ky përqëndrim siç duket është më tepër një mbarështim subjektiv nga ana e autorit apo pasqyrim i disa qëndrimeve të popullarizuara lidhur me kategorizimin social të burrave dhe të grave. Nëse ky ka qenë rasti, atëherë kjo ka qenë një devijim i qartë nga normat fetare dhe gjithashtu nga parimi ligjor për përpjesëtimin e barabartë të të drejtave dhe të obligimeve. Në çdo rast, madje edhe ky qëndrim është shprehur me një ton relativisht të turbullt por të butë.

Në kundërshtim me këtë, disa autorë perëndimorë kanë marrë një qëndrim më ngulmues. Për shembull, Jeffery kategorikisht ka thënë: "Gratë duhet gjithmonë të jenë të dëgjueshme dhe modeste (IV, 38 - (më saktësisht, Kur'ani, 4:34))" dhe, përveç disa të drejtave ekonomike, "nënshtrimi teorik i gruas ndaj burrit të saj është pothuajse i plotë".[44]

Në të njëjtën mënyrë, Demombynes ka thënë: "Ligji dhe zakonet i japin burrit autoritet absolut mbi gruan dhe fëmijët e tij... Burri është superior ndaj gruas së vet: 'burrat kanë përparësi ndaj grave', thotë Kur'ani (2:228)."[45] Problemi siç duket mbështetet kryesisht mbi "përparësinë" e burrave ndaj grave dhe mbi "përgjegjësinë" (*kavvâmijjeh*) të të parëve mbi të dytat, siç është thënë në Kur'an (4:34). Këto dy baza do të shqyrtohen më vonë.

a. Manifestimet e bindjes

Bindja e gruas ndaj burrit, siç cekëm më parë, kualifikohet nga së paku dy kushte: (1) ajo është e nevojshme vetëm nëse ajo që kërkohet, apo që pritet nga gruaja, është brenda kategorive të lejuara të veprimit, dhe (2) ajo duhet mbajtur vetëm lidhur me çështjet, të cilat marrin pjesë në të drejtat e burrit. Kjo është suaza e përgjithshme. E përkthyer në manifestime të veçanta, bindja përfshin vijuesen:

1) Ajo nuk guxon të pranojë meshkuj të huaj apo të marrë dhurata nga ata pa lejen e tij (burrit). As që guxon ajo të japë hua apo të shpenzojë diç nga pasuria e burrit pa pranimin e tij.

2) Burri ka të drejtë ligjore ta kufizojë lirinë e saj të lëvizjes dhe ta ruajë atë nga dalja jashtë shtëpisë pa lejen e tij. Ajo duhet të veprojë në përputhje me këtë të drejtë, pos nëse ekziston domosdoshmëria apo dobia ligjore për të të veprojë ndryshe. Sidoqoftë, është obligim i tij fetar që të jetë i mëshirueshëm në mënyrë që ta zbusë të drejtën e tij për ta kufizuar lirinë e saj të lëvizjes. Po qe se paraqitet një kundërshtim në mes të të drejtës së tij dhe të drejtës së prindërve të gruas që ta vizitojnë dhe të vizitohen nga e bija e tyre, atëherë mbizotëron e drejta e tij. Megjithatë, fetarisht rekomandohet që ai të ketë konsideratë të mjaftueshme që të heq dorë nga e drejta e tij dhe t'i shmanget ftohjes brenda familjes së tij bashkëshortore apo ndërmjet cilitdo anëtar të kësaj familjeje dhe farefisit të afërt, d.m.th., prindërve të gruas.

3) Gruaja e padëgjueshme nuk ka kurrfarë të drejte ta kundërshtojë të drejtën e të shoqit për të ushtruar autoritetin disiplinor. Ligji islam, në përputhje me shumë sisteme të tjera ligjore, njeh të drejtën e burrit për ta disiplinuar gruan e vet për shkak të mosbindjes.

4) Gruaja nuk mund ta kundërshtojë ligjërisht të drejtën e burrit për të marrë një grua tjetër apo për të ushtruar të drejtën e tij për shkurorëzim. Kontrata martesore vendos pëlqimin e saj të padyshimtë për këto të drejta. Megjithatë, po qe se ajo dëshiron ta kufizojë lirinë e tij në këtë drejtim apo të ketë të drejta të ngjashme, ajo ligjërisht ka të drejtë ta bëjë këtë. Ajo mund të kushtëzojë në marrëveshjen martesore se ajo, po ashtu, do të ketë të drejtën për shkurorëzim, ose se ajo do ta mbajë lidhjen bashkëshortore vetëm për aq sa do të jetë e vetmja bashkëshorte; po qe se ai merr gruan e dytë, e para do të kishte të drejtën për të kërkuar shkurorëzim në përputhje me marrëveshjen martesore.

5) Së fundi, po qe se burri insiston për patrilokalitet apo neolokalitet, gruaja duhet të dakordohet.[46]

b. Bazat e bindjes

Çështja e bindjes së gruas muslimane dhe e autoritetit të burrit është vështruar nga një perspektivë pak a shumë e kufizuar. Shumica e autorëve e marrin këtë çështje të bazuar kryesisht në dy thëniet Kur'anore dhe disa hadithe plotësuese të Pejgamberit (s.a.v.s.). Kur'ani (2:228) thotë se gratë kanë të drejta njësoj siç kanë edhe përgjegjësi në bashkëshortësi, por burrave u takon një përparësi ndaj tyre. Prapë, ai (4:34) thotë se burrat janë përgjegjës, mbrojtës dhe ruajtës të grave për shkak se All-llahu (xh.sh.) ka graduar disa prej tyre mbi disa të tjerët dhe për shkak se burrat shpenzojnë nga pasuria e tyre për t'i mirëmbajtur ato. Ky është rangu, brenda të cilit problemi është diskutuar nga ata, të cilët janë kryesisht të interesuar për admirimin apo dënimin e Ligjit islam. Studiuesit e familjes muslimane shumë pak kanë shfrytëzuar zbulesat sociologjike për diferencimin e roleve, strukturën e pushtetit dhe ndarjen e punës brenda familjes. Pasi që qëllimi ynë nuk është as admirimi e as dënimi, disa vështrime mund të jenë mjaft sugjeruese dhe prandaj janë të nevojshme për t'u shënuar lidhur me këtë.

E para, siç ka shënuar Gordon Allport, problemet e sugjeruara nga konceptet e statusit, pushtetit, autoritetit, etj. "kalojnë nëpër të gjitha marrëdhëniet njerëzore dhe shtazore... Sociologët në të gjitha grupet që i studiojnë gjejnë mbisundimin dhe nënshtrimin. Kudo që dy persona janë në kontakt me njëri-tjetrin, psikologu shoqëror aty sheh marrëdhënien epërsi-nënshtrim apo dominim-lëshim."[47]

E dyta, Bernard dhe të tjerët kanë vërejtur se "praktikisht në përgjithësi statusi i grave, i matur me të drejtat dhe privilegjet, bazuar në shembujt institucionalë, është gjithmonë inferior në krahasim me atë të burrave". Kjo është e vërtetë madje edhe për familjen e ashtuquajtur "ekualitariane" (të barabartë) të Shteteve të Bashkuara dhe mund të gjurmohet deri në urdhëresat e Paulit (Palit), i cili "i urdhëroi gratë që t'u nënshtrohen burrave të tyre..."[48] Vështrimet e këtilla, siç duket, shprehin përkrahje për botëkuptimin bashkëkohor se "Faktikisht në të gjitha shoqëritë, fëmijët dhe gratë i nënshtrohen autoritetit të burrit, që jeton me ta..."[49]

E treta, është polemizuar nga Parsons dhe të tjerët se në familje në të vërtetë ekzistojnë struktura të shumëfishta të pushtetit, të pavarura nga njëra-tjetra. Derisa burri mund të ketë më tepër ndikim për disa vendime, gruaja mund të ketë në të tjerat. Njëra nga nevojat strukturore, me të cilat duhet ballafaquar familja, është ajo e udhëheqjes; dhe si çdo grup tjetër i qëndrueshëm, edhe familja duhet t'i diferencojë rolet në boshtin e pushtetit. Kjo udhëheqje është dy llojesh, natyrisht jo të ndërthurura në të njëjtin person. Ato janë: *udhëheqja instrumentale*, që merret me "sistemin e jashtëm", dhe *udhëheqja shprehëse*, që merret me "sistemin e brendshëm". Siç ka treguar Zelditch, "pothuajse në të gjitha shoqëritë, pos në disa prej tyre, rolet instrumentale, të cilat përfshijnë udhëheqjen politike dhe ekonomike, ushtrohen nga burri-babai, ndërsa rolet shprehëse nga gruaja-nëna."[50]

Këto vështrime duket që sugjerojnë se autoriteti është një element i domosdoshëm për çdo strukturë grupore. Ai nuk është i "përgjithësuar" apo anonim por, më tepër, u akordohet pozitave të veçanta në strukturën dhe u ngarkohet atyre që i zënë këto pozita. Nga ana tjetër, autoriteti nuk është i një lloji apo i një dimensioni, pasi që mund të jetë instrumental apo shprehës, i hapur apo i fshehur, privilegj apo detyrë. Derisa autoriteti është një domosdoshmëri e çdo sistemi të qëndrueshëm shoqëror, kjo nuk do të thotë patjetër se ai do të jetë absolut, i pakontrolluar, i pandërrueshëm apo i pandashëm. Është e mundshme që

disa vëzhgues jokritikë do ta përforconin autoritetin e hapur instrumental, në dëm të autoritetit njësoj veprues, por ndoshta më pak të spikatur, atij të fshehtë, shprehës. Përfundimet e arritura nga vëzhgues të tillë vështirë se mund të jenë të pranueshme si të tilla, ato duhet t'u nënshtrohen shqyrtimeve të kujdesshme dhe analizave strukturore. Janë bërë përgjithësime rreth inferioritetit dhe nënshtrimit të gruas gjatë historisë. Megjithatë, depërtimet e reja sociologjike në natyrën e strukturave të pushtetit brenda familjes, mund të paraqesin disa dyshime serioze rreth vlefshmërisë së pakualifikuar të këtyre përgjithësimeve. Burrat ndoshta kanë "besuar" se janë më të fuqishëm dhe më superiorë dhe kanë vepruar sipas "definimit të tyre të situatës". Gratë po ashtu ndoshta kanë mundur të sillen, së paku nga jashtë, sikur të ishin të nënshtruara dhe të përulura. Mirëpo, a mund të thuhet se ato kanë qenë të tilla në të gjitha drejtimet dhe gjithmonë? Kjo mbetet si një çështje e hapur. Këtu mund të ketë disa ngatërrime interesante për bindjen e gruas muslimane ndaj burrit të saj dhe për perspektivën, nga e cila është vështruar ky problem.

Bazat autentike dhe tekstuale të bindjes në Islam, siç u tregua më parë, janë dy thëniet e Kur'anit (2:228 dhe 4:34). E para prej këtyre deklaron se gratë kanë të drejta njësoj siç kanë edhe përgjegjësi në përputhje me barazinë; mirëpo, burrat kanë një *përparësi* mbi to. Kjo përparësi, siç besojnë disa autorë, dëshmohet me faktin se një grua vlen sa një gjysmë burri në disa raste të trashëgimisë dhe në dëshmimin gjatë disa transaksioneve ligjore.[51] Mirëpo, kjo dëshmi e paraqitur nuk po e shpjegon përparësinë, për shkak se edhe vetë dëshmia kërkon shpjegim. Edhe përparësia edhe dëshmia mund të shpjegohen më mirë me ndihmën e disa ndryshoreve të tjera, siç është diferencimi i roleve apo caktimi i tyre.

Çështja e trashëgimisë mund të shfaq një "jobarazi aritmetike" apo mungesë të njëjtësisë së roleve; mirëpo kjo nuk do të thotë patjetër jobarazi, e aq më pak rangimin kategorik të gruas si gjysmë burri për nga vlera.[52] Ngjashëm me këtë, çështja e të dëshmuarit në Kur'an është paraqitur në një kontekst sugjerues. Kur'ani (2:282) kushtëzon që kur kontraktohet një hua, ajo duhet të shkruhet dhe të dëshmohet nga dy burra. Por, po qe se nuk janë dy burra, atëherë duhet të dëshmojnë një burrë e dy gra, sepse nëse njëra prej tyre gabon, t'ia përkujtojë tjetra. Fakt me rëndësi këtu është se ky ajet flet për dëshmimin në një transaksion të tillë si

një obligim fetaro-moral që duhet kryer në interes të drejtësisë dhe për hir të Zotit (xh.sh.). Dëshmitarët fuqishëm paralajmërohen mos ta fshehin dëshminë që të mos bëhen zemrat e tyre mëkatare, sepse All-llahu (xh.sh.) është i gjithëdijshëm për çdo send. Po qe se Kur'ani sheh bartjen e dëshmisë në këtë mënyrë obliguese, përfundimi më i arsyeshëm do të ishte me siguri vijuesja: të konsideruarit e dëshmimit të dy grave të barabartë me atë të një mashkulli është më tepër një lëshim në favor të gruas, që më tepër synon lehtësimin e barrës së saj morale dhe çlirimin e ndërgjegjes së saj, se sa që është zvogëlim i të drejtave të saj të barabarta. Aq më tepër, ky kushtëzim Kur'anor me siguri është bërë me qëllim të pranimit të faktit shoqëror se gjatë lidhjes së kontratave të këtilla, gratë zakonisht nuk kanë qenë të pranishme e madje, edhe po qe se kanë qenë, ato ndoshta nuk janë interesuar aq shumë apo nuk kanë pasur kujdes të mjaftueshëm deri në atë shkallë që do ta garantonte përgjegjësinë e tyre për të dhënë dëshminë e domosdoshme. Kështu, në vend të mospërfilljes së vlefshmërisë së dëshmisë së grave në përgjithësi apo në vend të konsideratës së tyre si njësoj përgjegjëse dhe me përvojë të barabartë si burrat në çështjet financiare, Kur'ani mori një qëndrim, të cilin muslimanët mund ta quajnë si të kujdesshëm: ai përcaktoi dëshmimin e dy burrave të besueshëm, apo të një burri dhe të dy grave njësoj të besueshme.

Ky shpjegim duket si më i qëndrueshëm me qëndrimin e Islamit rreth statusit të përgjithshëm të gruas. Në shumë sfera shpirtërore dhe të përbotshme (mondane) vetëm grave u janë dhuruar disa lëshime dhe shkarkime. Për shembull, një grua është e shkarkuar nga kryerja e namazeve të obligueshme gjatë menstruacionit dhe pas lindjes së fëmijës gjatë shkallës së hershme të nanisë (gjidhënies), një periudhë që mund të zgjasë përkatësisht nga tri deri në pesëmbëdhjetë e dyzetë ditë. Ajo po ashtu ka të drejtë që mos ta kryejë agjërimin e obligueshëm të muajit të Ramazanit, gjatë periudhave të sipërpërmendura. Në vend të kësaj, ajo duhet ta shtyjë agjërimin për më vonë, derisa të bëhet fizikisht e shëndoshë për këtë. Aq më tepër, ajo nuk është financiarisht përgjegjëse për cilindo person, madje as për vetveten, edhe pse mund të ketë pronë dhe kapital të vetin. Qoftë grua, nënë, bijë apo motër, ajo është e siguruar me mirëmbajtje përkatëse nga mashkulli përkatës, të cilin ligji e cakton si furnizues.[53] Përtej kësaj, vetë fakti që Kur'ani e konsideron dëshminë e dy grave të barabartë me atë të një burri në disa raste kontraktuese, nuk nënkupton patjetër mangësi të lindur mentale apo inferioritet të gruas.

Ajeti Kur'anor qartë thotë se, parimisht, gratë janë të afta për kryerjen e detyrës së dhënies së dëshmisë. Ligji islam pavarësisht njeh të drejtën dhe aftësinë e tyre për kryerjen e punëve afariste. Mirëpo, çdo grua nuk është e aftë për kryerjen e kësaj detyre apo për ushtrimin e kësaj të drejte, gjë që vlen edhe për burrat, sepse çdo burrë, po ashtu, nuk është njësoj i aftë për ushtrimin e kësaj detyre. Për t'u kualifikuar si dëshmitar, personi duhet pasur një shkallë të duhur të përvojës, të mjaftueshme për të caktuar besueshmërinë dhe për ta siguruar drejtësinë. Mungesa e përvojës së mjaftueshme në disa aspekte të jetës nuk është tregues i domosdoshëm për inferioritetin mental apo njerëzor. Çdo personi i mungon diçka në këtë apo atë mënyrë. Gratë zakonisht kanë mungesë përvoje në çështjet e përbotshme, por kjo nuk do të thotë patjetër se mungesa e tillë është e lindur (trashëguese), e plotë apo e përgjithësueshme. Në të vërtetë, gratë janë ekspertet e vetme për disa çështje femërore, të cilat mund të bëjnë me vendime ligjore, dhe se dëshmia e tyre në këtë drejtim është edhe vendimtare edhe e vetme. Si plotësim, ka disa situata në të cilat dëshmia e gruas mund të ketë të njëjtën vlerë ligjore si edhe ajo e burrit, apo edhe ku dëshmia e saj mund ta shfuqizojë të tijën. Për shembull, Kur'ani (24:6-9) thotë: *"Ndërsa ata, të cilët shpifin për gra të veta dhe nuk kanë dëshmitarë tjetër përveç vetes, dëshmimi i çdonjërit prej tyre është: të betohet katër herë në All-llahun se ai e thotë të vërtetën. E pesta (herë e betimit) është: mallkimi i All-llahut qoftë mbi të, nëse ai gënjen. E nga ajo (gruaja e shpifur) largohet dënimi, nëse katër herë betohet në All-llahun se ai (shpifësi) gënjen. E pesta herë e betimit të jetë që ta godasë hidhërimi i All-llahut atë (gruan), nëse ai ka qenë i vërtetë."*[54]

Ende mbetet për t'u zgjidhur shpjegimi për përparësinë e burrave ndaj grave. E as që është shpjegim kënaqës dhënia e dëshmisë apo edhe shpërndarja e diferencuar e trashëgimisë. Muslimanët besojnë se Kur'ani është vetëshpjegues në shumë drejtime. Disa nga ajetet e tij shpjegojnë dhe shpjegohen nga të tjerat. Pika në fjalë është çështja e përparësisë (Kur'ani, 2:228). Një ndriçim sugjerues në natyrën e asaj përparësie gjendet në ajetin (4:34), të dytin nga dy thëniet që sigurojnë bazën tekstuale për bindjen.[55] Këtu, Kur'ani thotë se burrat janë *kavvâmûne al-en-nisa*, që sipas të gjitha gjasave do të thotë se burrat janë ruajtës, mbrojtës dhe mirëmbajtës të grave, ose përgjegjës për to. Përparësia e burrave ndaj grave është përkujdesja dhe përgjegjësia e të parëve ndaj të dytave, ngase, siç cek ajeti, All-llahu (xh.sh.) *ka graduar disa mbi disa të tjerët* dhe gjithashtu për shkak se burrat shpenzojnë nga pasuria e tyre. Përparësia është "operacionalizuar" si roli i burrit si përgjegjës, një rol që

bazohet në aftësitë e diferencuara të burrit dhe gruas. Pra, është diferencimi i roleve, së bashku me aftësitë diferencuese, që mund të sigurojë një shpjegim kënaqës të përparësisë.

Është sigurisht me rëndësi të shënohet se Kur'ani nuk dëshmon kategorikisht se burrat janë superiorë ndaj grave apo se Zoti (xh.sh.) ka graduar burrat mbi gratë. Ajeti (4:34) është i qartë në ndarjen e rolit financiar të burrave si një faktor në përcaktimin e tyre si përgjegjës për gratë. Mirëpo, kur ajeti flet për përsosurinë, ai atë nuk ia akordon (cakton) asnjë gjinie të veçantë. Aq më pak nuk e shoqëron përsosurinë vetëm me meshkujt. Megjithatë, është fakt i rëndësishëm se pothuajse të gjithë autorët, qofshin ata orientalë apo perëndimorë, klasikë apo modernë, me shkallë të ndryshme të theksit, e kanë interpretuar ajetin në fjalë në atë mënyrë se burrat janë superiorë ndaj grave.[56] Ky interpretim, ndoshta është më mirë i kuptueshëm si një reflektim i disa prirjeve psikologjike apo të statusit *aktual* të gruas, i cili në tërësi ka qenë i ulët, së paku në sipërfaqe. Sipas disa vëzhguesve, pohimi i superioritetit apo përsosurisë së meshkujve, është vështirë për t'u shpjeguar me terma të frymës së ajetit e madje edhe të shkrimit të tij.

Ajeti deklaron se burrat janë përgjegjës, përkujdesës, etj., të grave. Përkujdesja kërkon autoritetin e përkujdesësit ndaj personave të përkujdesur. Mirëpo, autoriteti nuk është ekuivalent i pushtetit, e aq më pak i pushtetit absolut. E as që ai patjetër nënkupton një marrëdhënie dikotome, absolute epërsi-nënshtrim. Ajeti nuk përmend autoritetin në asnjë kuptim direkt; në rastin më të mirë, nga kjo mund të nxirret përfundim se ai është një funksion apo rrjedhim i përkujdesjes. Mirëpo, autoriteti nuk është funksioni i vetëm, për shkak se përkujdesja po ashtu kërkon përgjegjësi. Shpërndarja e autoritetit dhe e përgjegjësisë është një dimension i ndarjes së punës; ajo shpërndarje nuk është një pohim i karakteristikave "instinktive" apo absolute apo reciprokisht përjashtuese të gjinive.

Aq më tepër, ekziston një çështje gramatikore që mund të jetë mjaft sugjeruese. Ajeti thotë se burrat janë përgjegjës, etj., të grave *ngase All-llahu ka graduar disa (prej tyre) mbi disa të tjerë*. Origjinali arabik i përemrit kallëzor (tyre) është në numrin shumës të gjinisë mashkullore. Po qe se merret fjalë për fjalë, do të thoshte se All-llahu (xh.sh.) i ka bërë disa njerëz t'i tejkalojnë të tjerët (të kenë epërsi ndaj të tjerëve). Mirëpo, po qe se interpretohet tok me pjesën e parë të ajetit, ku janë

përmendur burrat dhe gratë, përemri *tyre*, edhe pse përpikërisht mashkullor, mund të merret në aso mënyre, që u referohet edhe burrave edhe grave. Në këtë rast, epërsia u atribuohet disa burrave dhe grave të përgjithësuar. Kjo mund të bazohet në rregullën gramatikore të *taglib*it, sipas të cilit shumësi i përbërë nga njëjësit e diferencuar në disa shkallë, mund të identifikohet me njërën nga komponentët e tij e prapësepraprë t'i përfshijë edhe të tjerat. Për shembull, dielli dhe hëna mund të formojnë shumësin që mund të quhet "dy hëna". Do të dukej se atyre, të cilëve u referohet përemri kallëzor *tyre*, prej të cilëve disa kanë epërsi, i përfshin anëtarët e të dy gjinive, së paku për dy arsye. E para, po qe se epërsia nga Zoti (xh.sh.) u jepet disa burrave deri në përjashtimin e të tjerëve dhe po ashtu edhe nga *të gjitha* gratë (një përfundim i domosdoshëm, nëse merret fjalë për fjalë përemri kallëzor si shumës mashkullor), do të ishte vështirë të shpjegohet përse Kur'ani i përcakton qartë burrat në përgjithësi si përgjegjës të grave, ose përse ai ia cakton të drejtat dhe detyrat gjinisë mashkullore vetëm sipas meritës së *disa* prej anëtarëve të tyre. E dyta, qëllimi i fjalës "epërsi" nuk është përkufizuar as nga përemri i gjinisë mashkullore e as nga ai femërores, e as që është përcaktuar përmbajtja e epërsisë në ajet. Nuk ka tregues të drejtpërdrejtë për atë se *kush* është i epërsuar (d.m.th., se mbi cilin është ajo epërsi), ose në *çka* është ajo epërsi. Më tutje, është rregull gramatikore se përemri i referohet emrit më të afërt paraprijës, po qe se nuk tregohet ndryshe. Referenti më i afërt i përemrit *tyre* në ajet është në të vërtetë gratë, e jo burrat. Po qe se komentuesit e Kur'anit do ta kishin ndjekur këtë rregull të gramatikës arabe, ata do të përfundonin se Zoti (xh.sh.) i ka bërë disa prej *tyre*, d.m.th., prej grave, të kenë epërsi. Mirëpo, ata në vend të kësaj morën kuptimin e ajetit në domethënien se disa prej burrave kanë epërsi. Ata shkuan edhe më tutje duke i përcaktuar apo përkufizuar ato, të cilat janë në epërsi si gra, e edhe më tutje duke përfunduar se burrat si të tillë, jo vetëm disa prej tyre, kanë epërsi dhe kështu janë superiorë ndaj grave si të tilla, e jo vetëm nga disa prej tyre. Një interpretim dhe përfundim i tillë, siç duket, nuk mund të nxjerrë kurrfarë vërtetimi nga ajeti. Ato me siguri kanë mundur të jenë pasqyrime të kushteve mbisunduese shoqërore dhe të prirjeve mendore. Duke mos rrjedhur nga kurrfarë deklaratash autentike tekstuale, ato është dashur të pranohen nga burrat, të cilët në të vërtetë kanë besuar se janë superiorë ndaj grave, në një kohë kur pamjet e jashtme me siguri kanë përkrahur besimin e tillë, dhe në ato vise ku autoriteti instrumental e ka mbuluar autoritetin shprehës.

Ajeti, që është pak i dykuptimtë, ndoshta është parashtruar për t'i arsyetuar ato kushte të kohës, dhe t'u japë atyre burrave së paku një shfaqje të dëshmisë për përkrahjen e botëkuptimeve të tyre, në mënyrë që ato të mos merren si të kundërta me parimet e fesë. Sipas kësaj analize, do të ishte më mirë të bëhej një përpjekje për riinterpretimin e këtij ajeti. Burrat janë përgjegjës për gratë, për shkak se burrat dhe gratë nuk janë plotësisht të njëjtë; ata janë të dalluar dhe të dallueshëm në mënyra të ndryshme. Disa nga ata, burra e gra, janë të dhuruar me diçka, që u mungon të tjerëve, burrave e grave. Në çështjet e përkujdesjes dhe të ushtrimit të autoritetit, burrat në përgjithësi janë më shumë të kualifikuar se gratë dhe mund të merren më mirë me problemet e jashtme të sistemit shoqëror të familjes. Kështu, atyre u është besuar autoriteti *instrumental* në shtëpi. Mirëpo, kjo nuk e shteron cilësinë e epërsisë, e as që e përjashton aftësinë apo përshtatshmërinë e grave për të pasur epërsi në sfera tjera, respektivisht, në autoritetin *shprehës*. Po qe se të dy llojet e autoritetit janë të "dallueshëm", por që konsiderohen se janë njësoj thelbësorë për veprimin e familjes, atëherë çështja e superioritetit të një gjinie mbi tjetrën faktikisht bëhet irelevante e as që mund të parashtrohet. Mirëpo, po qe se ato janë të "shtresuar" për ta paraqitur njërin lloj të autoritetit si nënshtrues ndërsa tjetrin si të nënshtruar, atëherë kushdo që e ushtron autoritetin e llojit të parë do të jetë "superior" ndaj atij që e ushtron atë të dytin. Sidoqoftë, është e dyshimtë se a do ta konsideronin studiuesit e familjes shtresimin e tillë si të dobishëm apo që mund të mbrohet me sukses.

Në çdo rast, ideja se burrat janë superiorë ndaj grave dhe se kanë pushtet mbi to, pa kurrfarë reciprociteti apo kualifikimesh ka buruar nga burime që siç duket kanë qenë të huaja si për frymën ashtu edhe për tekstin e ajetit, që është marrë në konsideratë. Një sociolog bashkëkohor musliman ka shënuar se burrit i është besuar autoriteti instrumental për dy shkaqe. E para, pasi që ai është pala përgjegjëse për mirëqenien e përgjithshme, e në veçanti për atë ekonomike të familjes, do të ishte e padrejtë apo ndoshta e rrezikshme që ky autoritet t'i caktohet ndonjë personi tjetër. E dyta, ky lloj autoriteti kërkon më tepër racionalitet se sa emocionalitet. Për shkak të përvojës së tyre të fituar praktike dhe përfshirjes së jashtme, burrat janë në përgjithësi më të aftë për t'u ballafaquar me këtë kërkesë. Kjo nuk do të thotë se racionaliteti dhe emocionaliteti përjashtojnë njëri-tjetrin; ato plotësojnë njëri-tjetrin dhe janë të domosdoshëm për familjen si një njësi vepruese shoqërore. Investimi i

autoritetit instrumental mbi burrin, nuk do të thotë se ai është superior në çdo aspekt. Burrat kanë epërsi në disa aspekte, e njësoj atë e kanë edhe gratë. Autoriteti i burrit nuk është i llojit absolut apo despotik. Ai është i kontrolluar nga parimet etike të Kur'anit dhe në asnjë mënyrë nuk i lejon atij që ta injorojë kontributin e mundshëm të gruas në procesin e vendosjes. Ai është një lloj autoriteti, i cili, sipas autorit të njëjtë, bazohet në barazinë, mbrohet nga mëshira dhe udhëhiqet nga ndërgjegjja, parime këto, të cilat në skemën islame për shoqërinë gjenden në themel të marrëdhënies burrë-grua.[57]

Një teolog bashkëkohor musliman ka tërhequr vërejtjen për një fakt interesant. Islami kërkon udhëheqjen në çdo lloj aktiviteti grupor, qoftë ai i përhershëm apo i përkohshëm. Për shembull, kurdo që dy ose më tepër persona mblidhen për të kryer namazin, ata duhet të zgjedhin njërin nga mesi i tyre, i cili është më i kualifikuar për ta udhëhequr atë grup njerëzish në lutje. Njësoj, kur ata udhëtojnë së bashku, ata duhet caktuar njërin nga mesi i tyre për të marrë udhëheqjen e grupit. Prandaj, udhëheqja është domosdoshmëri e çfarëdo aktiviteti grupor, dhe duhet t'i caktohet personit që është më i kualifikuar për të.[58] Ajo që ky mendim duket se sugjeron, është se udhëheqja familjare nuk është krijuar për burrin; "zyra" nuk është themeluar për burrin. Por, thënë më mirë, ajo i është caktuar atij, për shkak se ai është më shumë i përgatitur për atë post. Kjo do të thotë se në marrjen e tij të udhëheqjes së familjes, burri është i kufizuar nga rregullat e asaj zyre (detyre). Po qe se ai i përdhunon rregullat apo e shpërdor detyrën, ai pushon së qëni i kualifikuar për të. Autoriteti i tij nuk është kategorik, e as që është udhëheqja e tij jashtë çdo kontrolli. Ato rregulla nuk janë as të imponuara e as të pretenduara, por të caktuara dhe u nënshtrohen kontrollimit.

ROLET NDËRBREZNORE

A. Të drejtat e fëmijëve, obligimet e prindërve

1. Udhëzime të përgjithshme

Qasja e përgjithshme e Islamit ndaj fëmijëve mund të përmblidhet në disa parime. E para, është urdhëresë hyjnore se fëmija nuk duhet të jetë shkak për dëmtimin e prindërve (Kur'ani, 2:233). E dyta, sipas *nënkuptimit* edhe prindërit duhet të veprojnë në mënyrë reciproke dhe mos ta dëmtojnë fëmijën. Kur'ani përmban relativisht pak referime të veçanta për detyrat e prindërve ndaj fëmijëve të tyre. Arsyeja për këtë me siguri qëndron në faktin se prindërit normalë zakonisht nuk kanë nevojë për qortim për mbikëqyrjen e të vegjëlve të tyre; një kujdes i këtillë pritet si një gjë e natyrshme, si obligim shoqëror apo si një përgjigje emocionale.[59] Prapëseprapë, Kur'ani pranon se prindërit nuk janë gjithmonë imunë nga pakujdesi apo nga tejmbrojtja. Në bazë të kësaj njohjeje, ai vazhdoi t'i vendosë parimet e përgjithshme dhe të shënojë disa fakte përkitazi me fëmijët. Kështu, ai ndaloi foshnjëmbytjen dhe paralajmëroi se është kundër vazhdimësisë së atij zakoni paraislam.[60]

Si plotësim, Kur'ani po ashtu mjaft qartë pranon se fëmijët janë lumturia e jetës si dhe burim i krenarisë dhe i fuqisë, farë e kotësisë dhe e sigurisë së rrejshme, burim i brengave dhe i ngasjes.[61] Në këtë mënyrë ai nxitoi që t'i tregojë lumturitë më të mëdha të shpirtit dhe t'i paralajmërojë prindërit që të mos mashtrohen me morinë e fëmijëve të tyre apo të humbin rrugën në llogari të tyre.[62] Aq më tepër, baza fetaro-morale e këtij qëndrimi është se çdo individ, qoftë prind apo fëmijë, është në relacion me Zotin si person dhe është pavarësisht përgjegjës për veprat e veta. Asnjë fëmijë nuk mund ta shfajësojë prindin e vet nga përgjegjësia e tij para Zotit, e as që ndonjë prind mund të ndërhyjë në emër të fëmijës së vet. Secili prej tyre ka një lidhje personale dhe të drejtpërdrejtë me Zotin dhe është i urdhëruar që në rend të parë t'u japë përparësi të drejtave të Zotit. Këto të drejta janë *inkluzive* (përfshirëse); në rrethana të zakonshme ato në mënyrë harmonike i bashkojnë si dhe i përforcojnë të drejtat brenda gjeneratave. Mirëpo, po qe se paraqitet ndonjë krizë, siç janë disa konflikte të pashmangshme rreth zgjedhjes së religjionit apo praktikimit të besimit, atëherë çdo individ duhet ta bëjë atë, që e ndihmon për mirëqenien e tij shpirtërore, respektivisht, të zgjedhë anën e Zotit xh.sh. Sidoqoftë, kjo nuk i zhvleftëson

parimet e interesimit, të mirësjelljes dhe të obligimeve të ndërsjella mes gjeneratave, e sidomos në çështjet e jetesës dhe të kujdesit të përgjithshëm.[63]

Së fundi, Islami, siç duket, është i ndijshëm dhe i vetëdijshëm për varësinë vendimtare të fëmijës nga prindërit. Roli i tyre në formimin e personalitetit të tij dhe të efekteve të gjera të shoqërorizimit janë qartë të njohura nga Pejgamberi (s.a.v.s.). Në njërën nga thëniet e tij të qarta dhe ndoshta më sugjeruese, ai ka deklaruar se "çdo fëmijë lind në fenë e vërtetë (d.m.th., në gjendjen e pastër natyrore të "Islamit"), ndërsa prindërit e tij më vonë e bëjnë hebre, të krishterë apo pagan."[64] Kështu e kuptuar dhe në dritën e këtyre parimeve do të shqyrtohen rolet mes gjeneratave në këtë kapitull.

2. E drejta e jetës dhe e mundësive të barabarta për jetesë

Njëra nga të drejtat më të patjetërsueshme të fëmijës musliman është e drejta e jetës. Prindërit në mënyrë të qartë janë të urdhëruar nga Zoti (xh.sh.) që të mos ua marrin jetën fëmijëve (mos t'i vrasin ata). Në disa ajete, ruajtja e jetës së fëmijës është në vendin e tretë në hierarkinë e urdhëresave të muslimanëve. Kur'ani (6:151; krahaso me 17:23), deklaron: (1) të mos i shoqërohet Zotit asnjë send, (2) se muslimani duhet të sillet mirë ndaj prindërve, dhe (3) të mos mbyten fëmijët për shkak të varfërisë - *"Ne ju ushqejmë juve dhe ata"*.

Kjo urdhëresë mund të tingëllojë si e pakuptimtë po të shkëputet nga konteksti i saj historik. Mirëpo, kjo bëhet e rëndësishme kur shikohet nga një perspektivë sociologjike. Mbytja e fëmijëve, ekspozimi dhe shitja e tyre si skllevër apo konkubina (një lloj dashnoresh - U.P.), kanë qenë praktika të shpeshta në shoqëritë e lashta të Lindjes së Afërme, si dhe të Evropës e gjetiu. Sipas disa shënimeve biblike e drejta e babait mbi jetën dhe vdekjen e fëmijës së vet është marrë plotësisht si e vërtetë. Siç e ka shënuar Patai: "... pushteti absolut i patriarkut mbi familjen e tij përfshinte edhe të drejtën për të vendosur se në kohën kur i lindte fëmija, a ta lërë atë të jetojë apo ta dënojë me vdekje".[65] Megjithatë, përkundër këtij pushteti "absolut", "babai hebraik", sipas Bardisit, "kishte ndikim më të vogël se sa ai romaku... (dhe) siç duket ai nuk e ka shpërdorur autoritetin e tij".[66]

Qëndrimi i Krishterimit ka qenë mjaft paradoksal. "Si në rastin e gruas, Krishterimi ka qenë jokonsekuent përkitazi me fëmijët". Kisha nuk e pranonte

mbytjen e foshnjave pjesërisht për shkak se asnjë fëmijë nuk duhej të vdiste pa u pagëzuar. Shitja e fëmijëve si skllevër "konsiderohej si mëkat serioz. Konstantini i Madh lejoi shitjen e fëmijës vetëm në rastin kur prindërit e tij nuk ishin në gjendje ta mbajnë atë... Megjithatë, në mbarë Evropën Perëndimore edhe foshnjëmbytja edhe shitja e fëmijëve ishin mjaft të zakonshme deri aty kah viti 1000 e. re, veçanërisht kur luftërat dhe uria bënin kërdi".[67]

Nuk ka dyshim se Arabia paraislame praktikonte foshnjëmbytjen. Lidhur me këtë çështje mund të parashtrohen një varg pyetjesh: Sa e përhapur ka qenë kjo dukuri? Cila nga dy gjinitë ka qenë më e prekur nga ajo? Cilat kanë qenë arsyet për praktikimin e saj? Autorët klasikë muslimanë, siç duket, e kanë ekzagjeruar përhapjen e kësaj dukurie, pjesërisht për shkak se Kur'ani fuqishëm e dënon atë dhe e klasifikon si një kundërvajtje të rëndë, ndërsa pjesërisht për shkak se ata e kanë shikuar Islamin si një revolucion *tërësor*.[68] Nga ana tjetër, autorët modernë shfaqin një tendencë për zvogëlimin e intensitetit të kësaj praktike. Dijetarët bashkëkohorë arabë duket se e kundërshtojnë pranimin e përgjithësimit jokritik se jeta në Arabinë paraislame ka qenë e egër dhe barbare në çdo aspekt. Dijetarët e tillë me siguri nuk dëshirojnë ta nënçmojnë ndikimin "rregullues" të Islamit në jetën arabe, por, megjithatë, ngurrojnë që plotësisht t'i diskreditojnë paraardhësit e tyre.[69] Ky qëndrim, më së miri, mund të kuptohet në termat e paraqitjes së nacionalizmit arab dhe të tendencës së përgjithshme për të kultivuar historinë arabe, si atë islamen ashtu edhe atë paraislamen.

Edhe pikëpamja e autorëve perëndimorë është se foshnjëmbytja në Arabinë paraislame nuk ka qenë e zakonshme, por për shkaqe të tjera. Në përgjithësi, besohet se foshnjëmbytja e vashave ka qenë më e shpeshtë se ajo e djemve, dhe derisa, "kjo dukuri ka qenë një zakon i përgjithshëm ndër antikët", Robertsi thotë se kjo "ka qenë e përhapur vetëm në disa nga fiset arabe...*Pastaj këtu kemi diçka kundër së cilës profeti ka mundur të flasë me guxim, pa frikë nga ndonjë kundërshtim i madh.*"[70] Një pikëpamje relativisht socio-ekonomike është sugjeruar nga Belli, sipas të cilit foshnjëmbytja e vashave nuk ka mundur të jetë e përhapur, për shkak se, në një mënyrë, "bijat kanë qenë pasuri e vlefshme".[71]

Vetë fakti se në përgjithësi konsiderohet se nga prindërit janë mbytur më shumë vasha se sa djem, mund të shihen qartë arsyet e foshnjëmbytjes. Kur një fis përdorte

foshnjëmbytjen pa ndonjë diskriminim mes gjinive, arsyet në dukje kanë qenë të natyrës ekonomike; varfëria dhe jopjellshmëria e shkretëtirës e vështirësonin më shumë rritjen e fëmijëve. Kur'ani aludon në këtë praktikë, duke i paralajmëruar prindërit kundër saj, por duke ua garantuar atyre ndihmën e Zotit (Kur'ani, 6:151, 17:31). Në këto ajete, Kur'ani përdor fjalën *fëmijët*, pa e dalluar gjininë e fëmijës. Nga ky përdorim është nxjerrë përfundimi se kurdo që varfëria ka qenë arsye për foshnjëmbytjen, gjinia e fëmijës ka qenë e parëndësishme. Me fjalë të tjera, kurdo që foshnjëmbytja ka qenë jodiskriminuese, me siguri është bërë për shkak të varfërisë.[72]

Megjithatë, ka pasur situata kur kanë pësuar vetëm fëmijët meshkuj dhe raste të tjera kur kanë pësuar femrat. Në disa fise ka qenë e zakonshme që babai t'u betohet zotave se do ta sakrifikojë njërin djalë, po qe se ata e bekojnë atë me dhjetë djem.[73] Kur kjo praktikë e foshnjëmbytjes kishte të bëjë me vashat, besohet se arsyet e zakonshme kanë qenë 1) frika nga varfëria, që do të rezultonte nga furnizimi i fëmijëve të tillë joproduktivë (vajzave), dhe 2) mburrja ose shmangia nga turpi që do të vijonte, po qe se femrat e fisit do të ziheshin rob nga armiku apo po të bëheshin skandaloze përmes sjelljes së tyre të shfrenuar.[74] Një shpjegim më pak i zakonshëm rreth foshnjëmbytjes së vashave është se kjo është bërë për shkak të retardimit apo deformimit fizik të vajzave.[75]

Ndoshta shpjegimi më pak tradicional i zakonshëm i foshnjëmbytjes së vajzave është ai religjiozi, i cili siç duket ka filluar të gëzojë besueshmëri të shtuar. Smithi, Belli dhe të tjerët kanë bërë referime të shkurta për këtë faktor religjioz.[76] Mirëpo, Wafi, një sociolog bashkëkohor musliman, qe ai, i cili e formuloi teorinë religjioze me fjalë sociologjike. Shkurtimisht, ajo thotë se arabët paraislamë besonin se vajzat janë krijesa profane të Satanës apo të ndonjë zoti, që nuk ishte nga zotat e tyre vendas, dhe kështu krijesat e tilla duhej të eliminohen. Baza kulturore e këtij besimi ishte një besim tjetër, sipas të cilit të gjitha prodhimet e tokës dhe ato shtazore kanë qenë të bigëzuara. Për disa prodhime është konsideruar se janë bërë nga zotat vendas të arabëve, se u takojnë atyre, se kanë një simbolizëm totemik dhe se janë të pastra. Prodhimet e tjera është besuar se janë krijime të All-llahut, në të cilin fiset nuk besonin. Ato janë konsideruar si prodhime të papastra, të cilat duhet mënjanuar apo ofruar për sakrificë zotave fisnorë. Ky bigëzim madje është shtrirë edhe deri te pasardhësit njerëzorë (foshnjat). Kësisoji, të gjitha foshnjat klasifikoheshin: 1) në

gjininë e pastër, apo meshkujt - krijesa të zotave të mirë fisnorë, dhe 2) në gjininë e papastër profane, apo femrat - krijesa të All-llahut, apo zotit të pavlerë (për ta). Arabët e ndien se ishte obligim i tyre religjioz që t'i zhdukin krijesat e tilla profane, gjaku i të cilave ishte i fëlliqur dhe i përdhosur. Për këtë arsye, ata i varrosnin të gjalla këto krijesa femërore, për t'iu shmangur çfarëdo kontakti me gjakun e tyre të ndyrë, po qe se do të përdornin metoda të tjera të mbytjes. Këta arabë i zgjeruan besimet e tyre madje edhe në planetët qiellorë. Ata ia atribuonin All-llahut, "zotit të pavlerë", të gjitha krijesat femërore në ato sfera qiellore. Për shembull, ata i klasifikonin engjëjt si anëtare të gjinisë femërore dhe i quanin ato si vajzat e All-llahut (Kur'ani, 16:56-62, 43:15-19; 53:21-28). Është e vërtetë se dy dëshmitë Kur'anore (6:151 dhe 17:31) i referohen varfërisë si arsye për foshnjëmbytjen. Mirëpo, kjo është foshnjëmbytja në përgjithësi, pa ndonjë dallimi gjinish, për shkak se Kur'ani në këtë kontekst përdor fjalën "fëmijët", e jo bijat, vajzat, femrat apo gratë.[77]

Kjo teori siç duket ka fuqi më të madhe shpjeguese se cilido shpjegim tjetër alternativ, edhe pse është larg nga ai përfundimtari. Po qe se ka ekzistuar një besim i tillë i përhapur midis arabëve për dikotominë e shenjtë-profane (mashkull-femër), praktika e foshnjëmbytjes së femrave do të ishte shumë më e përhapur se që e tregojnë këtë shënimet. Kjo mund të jetë kritika më e fuqishme e kësaj teorie. Mirëpo, ndoshta vetëm disa fise e kishin këtë besim apo atë e merrnin seriozisht. Sidoqoftë, shpjegimi religjioz duket se mund të mbrohet më mirë se sa teoritë e "varfërisë" dhe të "mburrjes". Smithi, si edhe dijetarët tjerë, ka sugjeruar varfërinë dhe mburrjen apo frikën nga turpi si arsye themelore për foshnjëmbytjen e vajzave. Mirëpo, për t'i pajtuar këto dy arsye në dukje të papajtueshme, ai prijësve fisnikë ua përshkroi motivin e mburrjes, ndërsa njerëzve të zakonshëm variablën e varfërisë.[78]

Nga ana tjetër, që të pranohet shpjegimi ekonomik, duhet të supozohet se bijat janë ekonomikisht më pak të dobishme dhe më të vështira për t'u rritur se bijtë. Një supozim i këtillë është vështirë për t'u mirëmbajtur nga pikëpamja e mendimit të përgjithshëm: 1) se bijat u sillnin baballarëve të tyre pasuri të mira nusërie, 2) se ato merrnin pjesë në luftëra dhe sulme, dhe 3) se merrnin pjesë në punët e shtëpisë së prindërve të tyre.[79]

Aq më tepër, mënyra me të cilën është mbytur foshnja femër duket sikur e dobëson hipotezën ekonomike. Vajzat disa herë kurseheshin deri në moshën gjashtëvjeçare, në ç'kohë ato zbukuroheshin e mandej hedheshin dhe mbuloheshin nga baballarët e tyre në një gropë në shkretëtirë, pa u derdhur apo prekur ndonjë pikë gjaku. Marrë në përgjithësi, kjo ndryshon nga foshnjëmbytja e zakonshme dhe siç duket nuk ka kurrfarë baze ekonomike. Në të vërtetë, vetë Smithi shënon se kjo më tepër ishte një lloj sakrifice njerëzore "siç e dimë që arabët e kanë praktikuar".[80] Më tutje, shpjegimi i mburrjes është mjaft problematik. Do të duhej të presupozohen një mori gjërash, që mund të jetë vështirë për t'u mirëmbajtur, si: standardet relativisht të larta të moralit seksual, dallimi i robëruesve ndërmjet robërve dhe robëreshave, prirja e arabëve për t'u shmangur në vend se për t'u ballafaquar, e kështu me radhë. E gjithë kjo siç duket e bën shpjegimin religjioz të foshnjëmbytjes së femrave, si më të mundshëm.

Në çdo rast, pa marrë parasysh arsyet për foshnjëmbytjen dhe shpeshtësinë e kësaj dukurie, Islami kategorikisht e dënoi praktikimin e saj dhe i riafirmoi të drejtat e foshnjës për jetë dhe mundësi të barabartë për të jetuar. Prindërit dhe të tjerët e kishin zakon që të bëjnë dallimin ndërmjet fëmijëve meshkuj dhe femra, duke shfaqur më tepër dashuri ndaj të parëve. Kur'ani shprehu mospranim ndaj një diskriminimi të këtillë dhe i paralajmëroi prindërit që fëmijët e tyre, qofshin meshkuj apo femra, t'i pranojnë me gëzim, si dhurata të Zotit. Ai i qortoi ata, të cilët gëzoheshin me lindjen e djalit, ndërsa binin në dëshpërim, ankth dhe në turp, po qe se foshnja e posalindur ishte vajzë. Pejgamberi (s.a.v.s.) me fjalë si dhe në vepër tregoi se lindja e fëmijës duhet të jetë një rast festiv, i shënuar me gëzim, bamirësi dhe falënderim.[81]

3. E drejta për legjitimitet

Fëmija në Islam gëzon si të drejtën e patjetërsueshme për jetë dhe për mundësi të njëjta për jetesë, ashtu edhe atë për legjitimitet të patjetërsueshëm. Nga të gjitha mundësitë e mundshme logjike të vendosjes dhe të shembujve paraislamë të përvetësimit të origjinës, Islami e ka zgjedhur atë që mund të quhet "parim i legjitimitetit", i cili, sipas fjalëve përmbledhëse të Rose Coserit "nënkupton se çdo fëmijë duhet të ketë babanë, një dhe të vetmin".[82] Duke vepruar kështu, Islami sigurisht

kishte për qëllim që t'u japë fund praktikave arabe, të cilat e linin individin ndonjëherë pa identitet të sigurt.

Në Arabinë paraislame, si dhe ndër semitët në tërësi, matrilinealiteti pak a shumë është mbajtur qoftë vetëm, qoftë bashkë me patrilinealitetin. Kjo praktikë deri diku vazhdoi madje edhe në Islam. Për shembull, Hasan ibn Aliu (vd.61/680) shpesh thirrej si biri i bijës së Pejgamberit (s.a.v.s.), që në këtë rast ishte titull nderi. Atëherë, si një fakt historik, matrilinealiteti duket si i pakundërshtueshëm, mirëpo shpjegimet e këtij fakti janë mjaft problematike dhe laramane. Ato përfshijnë hipoteza të tilla evolucioniste siç janë promiskuiteti*, matrilokaliteti dhe injorimi i implikimeve biologjike të atërisë.[83]

Megjithatë, një shqyrtim më i përafërt i literaturës arabe, sidomos i poezisë paraislame, u ka sugjeruar disa dijetarëve se kur një arab paraislam është thirrur sipas nënës së vet apo i emëruar si biri i nënës së filan filanes - p.sh., *ibn* Hind (biri i nënës së vet Hind), apo *ibn umm* Zejd (biri i nënës së Zejdit, kjo është bërë për shkak të një ose më tepër arsyeve vijuese:

1) Ishte kjo një shprehje e nderit ndaj nënës apo i vlerësimit të saj.

2) Ishte ky një simbol statusi për disa arabë, që të mburren me origjinën e vërtetë apo të fituar fisnike të nënave arabe.

3) Disa herë nëna ishte më e shquar se babai, kështu që besohej se fëmijët fisnikërohen duke ua shtuar emrave të tyre emrin e nënës.

4) Gjithashtu, disa herë,nëna mbetej me familjen e vet të orientimit pas shkurorëzimit apo braktisjes nga babai i fëmijëve, me ç'rast ata për të gjitha arsyet praktike identifikoheshin me emrin e nënës.

5) Në disa raste, një person thirrej si bir i filan filanes, d.m.th., nënës së vet, vetëm për t'u përbuzur.

6) Në disa raste babai mbijetohej nga nëna e vet apo nga vjehrra e vet, të cilat me atë rast merrnin mbi vete obligimin e rritjes së nipërve të tyre ndërsa ata identifikoheshin nga emri i saj si shtojcë e emrave të tyre.

---

* *Promiskuitet* - Përzierje, rrëmujë, tollovi, parregullsi. Marrëdhënie të lira seksuale në mes të shumë vetave pa kurrfarë kufizimi familjar, moral a shoqëror.

7) Nuk ka qenë e pazakonshme që një fëmijë të emërohet si bir i filan filanes, e cila i ka dhënë gji, edhe pse ajo nuk ka qenë as nëna e as gjyshja e tij e vërtetë.[84]

Mekanizmi "normal" për caktimin e legjitimitetit, në çdo rast menjëherë para Islamit, ishte ose njohja, ose pranimi nga babai i vërtetë, apo i duhur, ose nga fisi i tij. Fëmija nuk mund ta kërkonte statusin e babait të vet pa pranimin e këtij të dytit. Mirëpo, pranimi i babait nuk ishte gjithmonë detyrues; ai mundej në çdo kohë ta revokojë njohjen e bërë dhe plotësisht ta zhbirërojë fëmijën, e veçanërisht po qe se fëmija kishte bërë ndonjë vepër, që ishte në mospajtim me babain apo me fisin e tij.[85] Kjo gjendje me siguri ka ngjallur ngatërrim dhe dëshirë të madhe për status në mendjen e disa individëve.

Me paraqitjen e Islamit u paraqit një sistem i ndryshëm, që dukshëm ishte përcaktuar për ta reduktuar deri në minimum mundësinë e ankthit për statusin dhe, po ashtu, për njollën e jolegjitimitetit. Në këtë sistem të ri, "parimi i legjitimitetit" u përtëri dhe u përforcua; çdo fëmijë duhej të ketë baba e ai duhej të jetë babai i vetëm i vërtetë, atëria e të cilit, kur një herë caktohej, do të mbetej e parevokueshme. Në përputhje me këtë, çdo fëmijë në mënyrë të arsyeshme do të sigurohej me vendosje. Një masë e madhe e kësaj sigurie mbështetet në vetëdijen e individit dhe ndjeshmërinë e tij religjioze. Sidoqoftë, këto udhëzime morale mund të caktohen për t'i plotësuar procedurat e veçanta ligjore dhe për të ngjallur një ndjenjë aktive të përgjegjësisë morale. Në njërën nga thëniet e tij të fuqishme, Pejgamberi (s.a.v.s.) ka thënë se një grua, e cila e përcakton keq legjitimitetin e fëmijës, duke ia përshkruar fëmijën e vet dikujt që nuk është përgjegjës për zënien e tij, ka kryer një kundërvajtje të rëndë, e ka larguar veten nga Zoti (xh.sh.), dhe asaj do t'i mohohet lumturia e botës së amshuar. Gjithashtu, një baba, që e fsheh legjitimitetin e fëmijës së tij, duke e mohuar përgjegjësinë e vet për zënien e tij, e ka hidhëruar Zotin dhe mbi vete ka shkaktuar turp universal. Kjo duket aq e institucionalizuar në Islam, saqë, sipas fjalëve të Jefferyt, "njolla e jolegjitimitetit rrallë i bashkangjitej fëmijës në familjen islame, madje edhe fëmijët e robëreshave konkubine janë anëtarë legjitimë të familjes, me të drejta familjare".[86]

Me sa duket, ishte sigurimi i së drejtës së fëmijës për legjitimitet që bëri që Islami t'i pranojë ato masa, që mund të duken mjaft të jashtëzakonshme apo ekstreme. Për shembull, periudha ndërmjet zënies dhe lindjes (së fëmijës) nga shkolla të ndryshme

juridike është caktuar në minimum prej gjashtë muajve lunarë dhe maksimum prej katër vjetësh. Kështu, po qe se burri dhe gruaja bashkëjetojnë dhe ajo lind gjashtë muaj pas kësaj, foshnja do të konsiderohet fëmijë legjitim i prindërve të vet. Ngjashëm me këtë, po qe se ajo lind brenda katër vjetësh pas mbetjes vejushë, shkurorëzimit apo ndarjes, ndërsa para rimartesës foshnja do të jetë legjitime. Megjithatë, fëmija i lindur para gjashtë muajve nga fillimi i bashkëjetesës ligjore, apo pas katër vjetësh nga ndërprerja e bashkëjetesës ligjore, do të jetë legjitim po qe se burri e njeh atë dhe po qe se ekziston ndonjë dëshmi apo gjasë që të jetë i tij, e jo pjellë e ndonjë prindi tjetër të identifikueshëm. Po qe se ka më tepër se një pretendues për fëmijën, siç ka qenë e zakonshme para Islamit, ndërsa nuk ka kurrfarë dëshmie vendimtare në favor të cilësdo palë në fjalë, çështja mund të zgjidhet me konsultimin e disa ekspertëve, p.sh., fiziognomëve të modës paraislame, ose me short. Mirëpo, po qe se vërtetohet se fëmija është lindur jashtë martesës, atëherë origjina e fëmijës do të rrjedhë vetëm nga nëna, ndërsa kurorëshkelësit, babait, do t'i mohohet atëria si një masë ndëshkimore për sjelljen e keqe të tij. Domethënia sociale dhe implikimet e këtij ndëshkimi do të bëhen më të qarta me vazhdimin e diskutimit. Aq më tepër, është e ndaluar martesa me grua shtatzënë apo bashkëjetesa me robëreshë posa të fituar, deri atëherë kur shtatzëna të lindë, ndërsa për robëreshën të vërtetohet se nuk është shtatzënë. Kjo bëhet për ta shmangur hamendjen rreth origjinës dhe keqcaktimit të legjitimitetit. Më tutje, po qe burri e vë në dyshim legjitimitetin e fëmijës së gruas së vet, që lind derisa ajo është bashkëshorte e tij ligjore, ai paralajmërohet për pasojat serioze nga të shfaqurit e ngutshëm të dyshimeve të tij. Mirëpo, po qe se ai e akuzon të shoqen për kurorëshkelje dhe e mohon lidhjen e tij me fëmijën e saj, kjo do të shpinte kah "mallkimi" i ndërsjellë, që mbaron me llojin e veçantë të shkurorëzimit, të njohur si *li'an*, pas së cilit ai mundet që të mos martohet më kurrë me të, apo të ketë ndonjë pretendim ndaj saj. Ky është një paralajmërim se legjitimiteti nuk duhet marrë jose-riozisht apo të mohohet sipas dëshirës. Sidoqoftë, po qe se nuk ekziston absolutisht ndonjë mundësi për t'ia lidhur fëmijën babait të vet të vërtetë apo më së shumti të mundshëm, fëmija do t'i lidhet nënës dhe do të identifikohet me emrin e saj. "Adoptimi" nuk është aspak i lejueshëm, madje edhe nëse prindërit e vërtetë të fëmijës nuk njihen, me ç'rast personi në fjalë do të quhej vëlla në fe ose shok i shokëve të tij muslimanë.[87]

Kur atëria i mohohet babait kurorëshkelës, ndërsa fëmija i lidhet vetëm nënës, kjo konsiderohet si një ndëshkim ndaj babait për shkak të keqsjelljes së tij, siç thotë edhe thënia e Pejgamberit (s.a.v.s.).[88] Ky po ashtu mund të jetë një ndëshkim edhe për nënën, për shkak se edhe ajo ka marrë pjesë në këtë. Megjithatë, asaj i është dhënë në dukje e drejta e pakontestueshme e maternitetit dhe, përkundër keqsjelljes së saj, lidhja e saj me fëmijën nuk është as e ndërprerë e as e vënë në pyetje. Ndoshta kjo është një njohje e asaj që 'Mbretëresha' e ka quajtur fenomen universal të lidhjes nënë-fëmijë, së paku në moshën e hershme.[89] Ose, kjo do të mund të ishte një përgjigje ndaj nevojave të ndryshme të fëmijës, të cilat natyrisht vetëm një nënë mund t'i kënaqë në mënyrë të duhur, e sidomos një nënë, e cila dëshiron që fëmijës t'ia shpërblejë pakujdesinë e bërë. Aq më tepër, kjo do të ishte për njohjen e marrëdhënies unike ndërmjet nënës e fëmijës, marrëdhënie kjo, të cilën Kur'ani e karakterizon kështu:

"Ne njeriun e kemi urdhëruar për (sjellje të mira ndaj) prindërit të vet, sepse nëna e vet atë e barti me mund pas mundi dhe pas dy viteve ua ndau gjinin..." (31:14)*..."...ngase nëna e vet me mundim e barti dhe me vështirësi e lindi..."* (46:15)

Sidoqoftë, mund të parashtrohet pyetja: Pse duhet privuar fëmija nga babai ligjor apo t'i mohohet emri i babait? Fëmija nuk ka bërë asgjë të keqe, ndërsa është e padrejtë që të "ndëshkohet" pala e pafajshme. Adoptimi mund ta largojë njollën e jolegjitimitetit dhe ta sigurojë fëmijën me një fëmijëri të lumtur normale. Kështu mund të vazhdojë pyetja dhe ndërlikimet e saj. Mirëpo, pyetja themelore dhe ato shoqërueset vështirë se do të mund të kishin ndonjë relevancë me mjedisin islam apo t'i drejtohen arsyes muslimane. Muslimanët konsiderojnë se marrëdhëniet jolegjitime përbëjnë një kundërvajtje të rëndë kundër Zotit (xh.sh) si dhe kundër shoqërisë. Një pjesë e ndëshkimit për këtë kundërvajtje është që fajtorëve t'u mohohen frytet e marrëdhënies së tyre. Duke ndjekur këtë logjikë, prindëria duhet t'u mohohet edhe burrit edhe gruas, të cilët janë njësoj përgjegjës për zënien e fëmijës. Mirëpo, thënia e Pejgamberit (s.a.v.s.) kushtëzon që fëmija t'i takojë nënës, ndërsa babai nuk fiton asgjë.[90] Ky dallim në njohjen e nënës si prind legjitim i fëmijës mund të bazohet në faktin se përderisa atëria mund t'i nënshtrohet dyshimit, amëria është zakonisht e pagabueshme. Si shtojcë e këtij faktori janë mundësitë tashmë të paraqitura.[91]

Sa i përket fëmijës, do të ishte në interes të tij që ai mos t'i dorëzohet një babai të moralit dhe të karakterit të tillë të dyshimtë. Ky mohim, megjithatë, nuk ndikon në të drejtat themelore të fëmijës për siguri dhe anëtarësi të plotë në shoqëri. Në të vërtetë, një qëndrim i tillë mund të jetë një dëshmi për nderin e vet fëmijës, sinqeritetit të shoqërisë, përgjigjes sociale të bashkësisë dhe shkallës së integritetit shoqëror.[92] Kjo duket sikur e riafirmon parimin themelor se çdo musliman ka qasje ndaj çdo gjëje që ka vlerë në shoqërinë muslimane, i papenguar as nga emri familjar e as nga mungesa e tij. Kriteri kryesor për epërsi në sistemin e vlerave në Islam është devotshmëria personale dhe arritjet fetare. Askush nuk mund t'i kërkojë vlerat e tjetërkujt, e as që është dikush përgjegjës apo i ndëshkuar për veprimet e tjetërkujt.[93] Kurdo që bëhet një kundërvajtje ndaj Zotit (xh.sh.), respektivisht, kurorëshkelja apo *zinaja* (kurvëria), vetëm Zoti (xh.sh.) është Ai, që e çliron apo e fal kundërvajtësin. Kështu, po të ketë ndonjë njollë jolegjitimiteti, ajo nuk do t'i ngjitet aq shumë fëmijës së pafajshëm sa prindërve fajtorë, ndërsa edhe efektet e tij nuk do të lejohet që të ndikojnë mbi të pafajshmin. Po qe se dëshirohet të largohet njolla, kjo nuk do të mund të bëhej përmes adoptimit dhe "mbulimit" për shkak të kundërvajtjes së prindërve; kjo në të vërtetë do ta njolloste djalin dhe do të pohonte se ai në mënyrë të paevitueshme është i ndëshkuar apo përgjegjës, për shkak të veprimeve të të tjerëve. Njolla nuk ka nevojë të paraqitet për një palë të pafajshme; por edhe po qe se paraqitet, dëmshpërblimi sigurohet me dhënin e afrisë së plotë të fëmijës ndaj mundësive të barabarta për jetesë dhe të së drejtës për t'u rritur i lirë nga paragjykimet apo njollat e cilitdo lloji.

Ndalesa e adoptimit nuk e mohon përgjegjësinë e "përgjithësuar" të shoqërisë ndaj fëmijës; e as që i lehtëson efektet detyruese të lidhjes më të fuqishme të vëllazërisë në fe.[94] Në të vërtetë, muslimanët do të polemizonin rreth asaj se po qe se adoptimi bëhej i lejueshëm, do ta jepte përshtypjen se lidhjet jolegjitime janë të tolerueshme dhe të kënaqshme; se një individ (adoptuesi) është në gjendje ta lajë fajin e kundërvajtjes së një tjetri (kurorëshkelësit), madje edhe po qe se ajo kundërvajtje qartë është drejtuar kundër Zotit; se individi është i lirë që sipas dëshirës t'i braktisë zotimet e veta apo sipas dëshirës të pretendojë atë, që nuk është e tij; se zëvendësuesit mund t'i zëvendësojnë origjinalët përgjithmonë. Mirëpo asnjëri nga këto implikime nuk përputhet me skemën islame të shoqërisë, një skemë

e cila vë theksin mbi unitetin dhe "solidaritetin organik" të komunitetit musliman, pa i errësuar apo shkrirë njësitë individuale.[95]

Madje edhe përtej sferës së ndërlikimeve të mundshme, një pasojë e adoptimit është pothuajse e sigurt. Kur një fëmijë i huaj plotësisht adoptohet nga prindërit e rinj, kjo me siguri do ta çrregullonte strukturën e roleve të farefisit përkitazi me trashëgiminë, parapërgatitjet, solidaritetin, e ndoshta edhe me mundësitë për martesë. Kjo do t'i përjashtonte kushërinjtë natyrorë nga të drejtat e tyre të dhëna nga Zoti (xh.sh.) apo do t'i ndalonte ata nga detyrat e tyre të dhëna nga Zoti (xh.sh.), dhe në këtë mënyrë t'i ngatërronte me rendin në shoqëri. Ngatërrimi me përparësitë e natyrshme të sistemit farefisnor mund të ngjallë së paku armiqësi të fshehtë ose tjetërsim ndërmjet kushërinjve. Kjo është plotësisht në kundërshtim me mësimet e Kur'anit.[96] Ardhja e një fëmije të adoptuar në një familje adoptuese madje mund të krijojë pasiguri në mendjet e disa trashëgimtarëve potencialë, pretenduesve të drejtë, ose bashkëshortëve të ardhshëm. Po ashtu, është e mundshme që fëmija e adoptuar të hyjë, padëshirueshëm, në marrëdhënie gjaktrazuese, duke u martuar me kushëri(nj)ra të afërt(a) të prindërve të vet të natyrshëm, ose diqysh tjetër t'i nënshtrohet konfuzionit. Adoptimi në këto rrethana mund ta vendosë një fëmijë individual dhe ta sigurojë atë me zëvendës adekuatë të prindërve të vet të natyrshëm. Mirëpo, kjo nga ana tjetër mund t'i "zhvendosë" kushërinjtë tjerë dhe t'i lëndojë interesat e tyre legjitime apo të ndikojë në obligimet e ndërsjella farefisnore. T'i ndihmohet një individi të adoptuar duke i tjetërsuar individët tjerë, ose duke shkaktuar tjetërsim në mesin e farefisit me siguri nuk është e keqja më e vogël. As që mund të konsiderohet kjo si një ndihmesë për solidaritetin familjar, i cili zakonisht është i domosdoshëm për stabilitetin social. Obligimet e përgjithësuara sociale ndaj nevojtarit apo të fëmijës pa baba dhe nderimi i zotimeve farefisnore nuk janë reciprokisht përjashtuese në Islam. Mirëpo, po qe se do të lejohej adoptimi për ta strehuar fëmijën pa baba në llogari të farefisit të adoptuesit, kjo do t'i bënte të papajtueshme ndjeshmërinë sociale dhe solidaritetin farefisnor, apo së paku do ta katandiste (zbriste) farefisninë e vërtetë në pozitë të rendit të dytë. Islami e katandis farefisninë vetëm kur ajo seriozisht ndërhyn me lidhjen personale të dikujt me Zotin apo kur e pengon realizimin e potencialit shpirtëror të dikujt, një pjesë e të cilit, megjithatë, është mirësjellja ndaj farefisit.[97]

Fakti që Islami e ka ndaluar adoptimin dhe ka preferuar legjitimitetin, madje edhe vetëm përmes nënës, ndaj atërisë nga një baba kurorëshkelës apo adoptues mund të jetë i rëndësishëm nga aspekti sociologjik. Ai, siç duket, sugjeron se atëria nuk është as një favor i dhënë nga një person mbi një tjetër, e as një lëshim i këmbyeshëm. Thënë më mirë, atëria është edhe obligim i babait ndaj fëmijës edhe e drejtë e tij mbi të. Kjo është një bazë, mbi të cilën mund të bëhen pretendime të ndryshme legjitime nga cilado palë. Ky është me siguri një shpjegim i pjesërishëm i rregullës se një kurorëshkelës është i dënuar, ndër të tjerat, duke i refuzuar pretendimet e tij për atëri dhe duke e privuar atë nga të drejtat atërore.[98]

Një sugjerim tjetër mund të jetë se fëmijët kanë qenë të vlerësuar lart dhe të kërkuar me padurim.Për t'i zvogëluar kundërshtimet dhe konfuzionin në këtë drejtim, Islami ka urdhëruar se ata duhet të zihen në martesë, të vendosen dhe t'u besohen prindërve të devotshëm me karakter të padyshimtë. Vështirë që kurorë-shkelësit kanë mundur të kualifikohen me këto veti; adoptuesit do të mundnin, po qe se çështja nuk i ngatërronte kushërinjtë e tjerë, apo po të mos i gllabëronin konsideratat e tjera. Atëria dhe breznia janë marrëdhënie jashtëzakonisht rrjedhimore me ndërlikime të gjera. Marrëdhëniet e këtilla kritike, po qe se do të dëshirohej që ato të jenë efektive, nuk mund të mbështeten kryesisht mbi teket individuale. Atëria, për të qenë e plotë, ndër të tjerat, duhet vendosur fuqishëm aty ku në të vërtetë dhe me të drejtë zë fill.

Adoptimi i fëmijës nga prindër të njohur zakonisht mund të shkaktojë pasoja serioze të natyrës emocionale, materiale dhe sociale. Kjo do të mund ta ngatërronte mënyrën e jetesës apo prirjen e përgjegjësisë së prindërve, adoptuesve, fëmijëve të adoptuar, dhe me siguri edhe të kushërinjve të tjerë. Po qe se prindërit e natyrshëm, për çfarëdo arsye janë të paaftë për të rritur fëmijë, urdhëresa e Islamit është që mos ta zëvendësojnë fëmijën, edhe po qe se ata, nën presion ose shqetësim, dëshirojnë ta bëjnë këtë. Përgjigjja ndaj këtij problemi nuk është që fëmijës t'i priten tërësisht rrënjët e origjinës së tij të natyrshme, duke i zëvendësuar ata me "prindër" lakmitarë, me siguri tepër mbrojtës. Kjo do të mund t'i nxiste disa individë që ta çlirojnë ndjenjën e tyre të përgjegjësisë morale. Përgjigjja e Islamit më tepër thërret për vë-llazëri në fe, për t'u ndihmuar prindërve nevojtarë që t'i rrisin fëmijët e tyre në një mjedis sa më të natyrshëm që është e mundshme. Kur mirëqenia e fëmijës kërkon

vendosjen e tij në një familje tjetër, kjo do të bëhej në interes të fëmijës, në emër të shoqërisë muslimane si tërësi, për hir të Zotit (xh.sh), dhe pa e ndërruar identitetin origjinal të fëmijës apo pa ia mohuar prindërinë prindërve të vërtetë. Familja e re, anëtarët e së cilës duhet të jenë sa më të afërt për nga prejardhja me prindërit e vërtetë, kujdeset për fëmijën, jo për të fituar statusin e prindërisë apo për t'i zhvendosur prindërit e vërtetë, por për t'i plotësuar obligimet e zakonshme të farefisnisë, për ta riafirmuar parimin e solidaritetit dhe të ndjeshmërisë shoqërore, si dhe për të treguar mëshirë ndaj nevojtarit. Çkado që familja e re investon për rritjen e fëmijës do të ishte qoftë vepër e mirëbërjes private, apo e shpërblimit material, varësisht nga situata. Mirëpo, ajo në asnjë mënyrë nuk prek identitetin personal apo të prejardhjes së fëmijës.[99]

Kur prindërit e fëmijës janë të panjohur, atëherë asnjë prind nuk mund të kërkojë prindërinë e fëmijës përmes adoptimit të drejtpërdrejtë apo të tërthortë. Kur'ani thotë se fëmijët e adoptuar nuk janë fëmijë të vërtetë të adoptuesve; ata duhet të thirren sipas prindërve të vërtetë të tyre, kur këta njihen apo janë të njohshëm. Përndryshe, ata janë vëllezër në fe apo të afërmit e muslimanëve (Kur'ani, 33:4-5). Prapavija specifike e kësaj urdhërese Kur'anore ka qenë një fushëbetejë polemikash dhe kundërpolemikash.[100] Sidoqoftë, ajo që na intereson neve këtu është kuptimi sociologjik i urdhëresës. Duket se në sistemin islam, motivimi për adoptim stagnoi e madje edhe pushoi. Me rregullat e reja të poligjinisë dhe të shkurorëzimit, zëvendësimin e fisnisë me vëllazërinë në fe, garantimi i disa të drejtave fundamentale për çdo individ në shoqërinë muslimane, dhe epërsia e vlerave personale mbi lidhjet thjesht farefisnore - dëshira tradicionale për adoptim pushoi së qëni aq e zjarrtë si më parë. Aq më tepër, Islami mjaft theksueshëm insiston se çdo fëmijë duhet të lidhet dhe të identifikohet me paraardhësit e vet të vërtetë, po qe se kjo mund të caktohet, dhe se duhet pranuar çdo dëshmi e mundshme në përkrahjen e legjitimitetit të plotë. Mirëpo, ai nuk pranon adoptimin me qëllim të falsifikimit të legjitimitetit. Adoptimi për këtë qëllim mund ta zhvlerësojë vetë legjitimitetin, dhe tërë çështjen ta shndërrojë në objekt talljeje.

Ky diskutim ka lidhje të rëndësishme me një klasë të veçantë të fëmijëve pa prindër - të braktisurve. Është marrëveshje e juristëve se kushdo që gjen një fëmijë të braktisur, duhet ta mbikëqyrë atë menjëherë, për shkak se, siç ka thënë Kur'ani, të

shpëtosh një jetë është sikur të kesh shpëtuar jetët e tërë njerëzimit, dhe po ashtu për shkak se ky i braktisur mund të dalë se është një pasuri (vlerë) shoqërore. Është detyrë, si dhe vepër bamirëse të shpëtohet një i braktisur; dështimi në të vepruarit në mënyrën sa më të mirë në këtë drejtim është një mëkat i urryer.[101]

Gjithashtu, ekziston pajtimi mes juristëve se po qe se një musliman pohon se i braktisuri është fëmijë i tij, aktualisht i bindur se nuk është pjellë e tjetër njeriu, kërkesa e tij do të pranohet dhe do të mjaftojë të caktohet legjitimiteti i fëmijës dhe të gjitha të drejtat e ndërsjella shoqëruese. Por, po qe se askush nuk kërkon fëmijën, ai mbetet në besim të personit që e ka gjetur, i cili do të jetë përgjegjës për rritjen dhe shoqërizimin e tij. Arka Publike do t'i furnizojë fondet e nevojshme për rritjen e fëmijës, pos nëse i besuari vetë dëshiron që vullnetarisht ta bëjë këtë me mjetet e veta dhe privatisht. Megjithatë, po qe se shihet se i besuari nuk ka mundësi ose është i paaftë për kryerjen e detyrave të tij me përgjegjësi, atëherë do të ndërpritet kjo tutori e tij mbi fëmijën, ndërsa ky do të vihet nën jurisdiksionin e drejtpërdrejtë të zyrtarëve udhëheqës publikë të atij rajoni. Në rast se Arka nuk mund të sigurojë mjete adekuate, bëhet detyrë e përgjithshme e bashkësisë muslimane për të mbledhur mjete të duhura për t'i plotësuar nevojat e të braktisurit. Në këtë mënyrë, nevojat jetësore të fëmijës do të përmbushen në mënyrë adekuate, ndërsa rritja e tij do të merret përsipër nga të gjithë muslimanët.[102]

Sa u përket nevojave jetësore dhe të drejtave fundamentale të fëmijës, duke përfshirë edhe sigurinë e plotë dhe anëtarësinë e papenguar në shoqëri, është e paqëndrueshme se a është legjitimiteti i pacaktuar, i papretenduar apo i pavendosur. Asgjë në këtë drejtim nuk mund ta shkarkojë bashkësinë muslimane nga përgjegjësia e saj ndaj fëmijës. Konsideratat e tilla të legjitimitetit as që mund ta pengojnë kënaqjen e nevojave jetësore të fëmijës as edhe gëzimin e të drejtave të tij të plota. Kësisoji, do të fitohej bindja se atëria nuk është një qëllim në vete. Por, më mirë thënë, ajo është një mjet për qëllime të tjera, respektivisht, për përcaktimin e veçantë të detyrave dhe të të drejtave të veçanta për ta lehtësuar ndërveprimin shoqëror dhe reciprocitetin moral. Humbja e atërisë origjinale apo errësimi i legjitimitetit as nuk i jep të drejtë e as nuk e detyron një palë tjetër të veçantë që pavarësisht të pretendojë rolet e përfshira në prindëri. Po qe se legjitimiteti është i panjohur dhe nuk mund të njihet, tentimet për ta falsifikuar atë do të shpinin kah ngatërrimi i prejardhjes, kah

ndalimi i të lejuarës apo lejimi i të ndaluarës, sidomos në çështjet e gjaktrazimit dhe të trashëgimisë. Atëria dhe legjitimiteti janë mjaft pasojëlënës, tejet personalë, specifikë, dhe të pashmangshëm - në rastin kur mund të vendosen me ndonjë dozë sigurie. Mirëpo, kur ato janë të panjohura, sipas Islamit është e padrejtë që ajo që është e përzier apo e panjohur të zëvendësohet me zëvendësues të veçantë. Masa më e përafërt me barazinë në këtë drejtim, do të dukej se mund të jetë adoptimi i zëvendësuesve njësoj të përzier, që janë mjaft të veçantë për të garantuar të drejtat themelore të individit dhe mjaft të zakonshëm për të siguruar ndjeshmëri dhe solidaritet shoqëror. Adoptimi i hapët i të braktisurit është njësoj i ndaluar, siç është edhe adoptimi i cilitdo fëmijë tjetër dhe për të njëjtat arsye. Mirëpo, çdo individ musliman është i thirrur që të shfaqë mëshirë prindërore dhe të ketë interesim vëllazëror ndaj të braktisurit, njësoj sikur të ishte prind i tij i vërtetë apo kushëri i parë.

4. Të drejtat e fëmijës për shoqërorizim

dhe kujdes të përgjithshëm

Kujdesi i mirë dhe shprehja e mëshirës ndaj fëmijëve është njëra nga detyrat më të lavdërueshme në Islam. Pejgamberi (s.a.v.s.), sipas fjalëve të Jefferyt, "i donte fëmijët dhe e shprehte bindjen e vet se bashkësia e tij muslimane do të jetë e përmendur për mirësjelljen ndaj fëmijëve..." Është bamirësi e rendit të lartë që t'u dilet në ndihmë nevojave të tyre edukative-arsimore dhe t'u mësohen sjelljet e mira. Interesi dhe përgjegjësia për mirëqenien e fëmijës janë çështje me përparësi parësore. Sipas udhëzimeve të Pejgamberit, me kalimin e ditës së shtatë, fëmijës duhet t'i jepet një emër i pëlqyeshëm dhe koka e tij duhet të rruhet, së bashku me të gjitha masat tjera higjienike që duhet të ndërmerren e që janë të nevojshme për një rritje të shëndetshme. Ky duhet të jetë një rast festiv, i shënuar me gëzim e bamirësi. Së paku një dash apo një dele duhet therur si kurban, dhe duhet t'u shpërndahet të varfërve. Po ashtu, pesha e flokëve të fëmijës e shprehur në flori apo argjend duhet të jepet si bamirësi apo falënderim.[103]

Duke lënë anash këto kremtime dhe përderisa është në veprim lidhja bashkëshortore, prindërit janë bashkarisht përgjegjës për rritjen e fëmijës. Gjatë ditëve të hershme të tij, babai duhet siguruar nevojat materiale, ndërsa nëna duhet kujdesur për mirëqenien trupore. Juristët polemizojnë rreth asaj se a duhet, kur

duhet, ku duhet dhe si duhet nëna ta ushqejë fëmijën dhe a thua se këtë e bën për shpërblim material apo si detyrë. Mirëpo, ata pajtohen se fëmija duhet siguruar me kujdes përkatës dhe, po qe se ka nevojë për dado të paguar apo shërbime të paguara, babai duhet të jetë përgjegjës për ato. Që të dy prindërit duhet ta mbikëqyrin shoqërizimin mendor dhe shpirtëror të tij. Për shembull, Pejgamberi (s.a.v.s.) i nxiste prindërit që të kërkojnë që fëmijët e tyre të fillojnë kryerjen e namazeve të rregullta ditore që nga mosha shtatëvjeçare. Po qe se fëmijët nuk fillojnë me kryerjen e namazeve nga mosha dhjetëvjeçare, atëherë ata duhet të disiplinohen me mjete fizike - natyrisht, pa u shkaktuar ndonjë dëm apo lëndim, por vetëm për të shfaqur mospëlqim ndaj sjelljes së tyre.[104]

Përgjegjësia e prindërve për mirëqenien e fëmijëve mbetet si detyrë përderisa fëmija është i mitur apo i paaftë për t'u kujdesur për vetveten. Kur që të dy prindërit janë muslimanë dhe i plotësojnë obligimet e tyre në mënyrë të duhur, shoqërizimi i fëmijës me mjedisin islam sipas të gjitha gjasave do të jetë i suksesshëm. Siç ka thënë Pejgamberi (s.a.v.s.), çdo fëmijë lind në fenë e vërtetë, në gjendjen e natyrshme të Islamit. Prindërit janë ata, të cilët e përforcojnë këtë prirje apo e ndërrojnë atë. Një pjesë nga përgjegjësia e tyre fetare është që të mundohen ta rrisin fëmijën si musliman dhe në mënyrën më të mirë islame. Megjithatë, edhe po të mundnin, ata nuk duhet t'ia imponojnë fenë e tyre fëmijës, i cili bëhet i përgjegjshëm më vonë me arritjen e moshës së pjekurisë, zakonisht të shprehur përmes pubertetit. Në këtë moshë supozohet se fëmija është i aftë për të marrë vendime me përgjegjësi. Atëherë pra, ajo që kërkohet nga prindërit është që t'i tregojnë fëmijës me fjalë, si dhe me vepra, mënyrën islame të jetës, duke shpresuar se ky shoqërizim i hershëm do të jetë efektiv në vitet e mëvonshme. Në të vërtetë, ka disa tregues se drejtësia e prindërve është e dobishme për fëmijën e mitur, ndërsa sjellja e keqe e tyre e moleps atë. Mirëpo, me kalimin e moshës, fëmijët qëndrojnë në këmbët e tyre; nuk është as detyrë e as e drejtë e prindërve që të përzihen në zgjedhjen religjioze me çfarëdo mjete të tjera pos atyre paqësoreve, këshillave të sinqerta - diçka që muslimani edhe ashtu e ka për borxh.[105]

Ekzistojnë disa obligime, të cilat prindërit duhet t'i plotësojnë pavarësisht nga identiteti religjioz i fëmijës. Ata janë përgjegjës për mirëqenien e fëmijëve të tyre të mitur dhe të mjerë, pa marrë parasysh se a janë ata ithtarë të të njëjtit religjion si

edhe prindërit e tyre. Përderisa fëmija është i mjerë dhe i varfër, është detyrë e babait të tij që ta mirëmbajë atë. Kjo e drejtë e mirëmbajtjes dhe përkujdesjes e tejkalon dëshirën e babait që fëmija ta pranojë të njëjtin religjion me të vetin, dhe nuk varet nga prirjet e veçanta religjioze të fëmijës. Mirëpo, po qe se ndodh që fëmija të ketë mjete, të fituara përmes dhuratave, trashëgimit, etj., atëherë shpenzimet e fëmijës do të bëhen nga burimet e veta, përderisa ato të jenë përkatëse për nevojat e tij materiale. Sidoqoftë, mosha e fëmijës nuk është kriter vendimtar për caktimin e mirëmbajtjes. Babai është përgjegjës për mbajtjen e fëmijëve të tij nevojtarë, të mitur e të mjerë, edhe pas arritjes së moshës së tyre. Për shembull, një djalë i pjekur, që nuk është i aftë për vetëmbajtje, ka të drejtë për mirëmbajtje nga babai. Bija ka të drejtën e njëjtë derisa të martohet. Kjo e drejtë qëndron madje edhe po qe se ajo është e aftë të fitojë për jetesë, për shkak se zakonisht nuk pritet nga vajza të punojë për jetesë. Mirëpo, po qe se ajo e bën këtë dhe po qe se ka burime të pavarura, ajo duhet ta mbajë veten aq sa mundet; përndryshe, babai do t'i plotësojë fondet e saj për t'u përkujdesur që ajo të jetë e siguruar mirë.[106]

Kur që të dy prindërit janë muslimanë dhe martesa e tyre është e pacenuar, ekzistojnë gjasa të mëdha se shoqërorizimi i fëmijës do të jetë i rehatshëm dhe i lirë nga çfarëdo krizë e madhe rreth çështjes së zgjedhjes religjioze. Por, po qe se prindërit nuk ndjekin të njëjtën fe, fëmija i mitur do të ndjekë prindin me *fenë më të mirë*. Kjo është e barabartë me thënien se fëmija do ta ndjekë babain dhe, për të gjitha shkaqet praktike, do të konsiderohet musliman. Pasi që për muslimanen është e ndaluar të martohet me një jomusliman, e jo anasjelltas, një ndërmartesë e vlefshme që përfshin palën muslimane mund të bëhet vetëm përmes muslimanit dhe jomuslimanes. Dhe pasi që muslimanët besojnë se feja e tyre është "zgjedhja më e mirë fetare", është evidente se fëmija i mitur do të ndjekë fenë "më të mirë" dhe prindin "më të mirë", respektivisht, Islamin dhe përkatësisht babain.[107] Ky udhëzim qëndron për shkak se fëmija është i mitur dhe i paaftë për përgjegjësi. Është e arsyeshme se martesa ndërreligjioze është e lejueshme në Islam, në kuptimin se nuk shkakton katandisjen e partnerit musliman nga zotimi i vet, pjesë përbërëse e të cilit është të marrë përgjegjësinë ndaj shtëpisë dhe t'ua njoftojë fëmijëve të tij më të mirën nga sistemi i vet i vlerave, duke i përfshirë edhe parapëlqimet e tij fetare.

Do të ishte me rëndësi të shënohet se baza sociale e kësaj urdhërese ishte një rast i burrit që përqafoi Islamin, dhe i gruas, e cila nuk e bëri këtë. Lidhja e tyre bashkëshortore u shkëput, por secili prej tyre kërkonte të drejtën për mbikëqyrje ndaj bijës së tyre të mitur. Kur u soll rasti para Pejgamberit (s.a.v.s.) që të vendosë, ai i tha babait që të qëndrojë në njërën anë, e gruas në anën tjetër. Atëherë kërkoi nga të dy që ta thërrasin vajzën. Në fillim, vajza shkoi nga ana e nënës. Mirëpo, thotë shënimi, Pejgamberi (s.a.v.s.) u lut që ajo të bëjë zgjedhjen e mençur, e pastaj kërkoi nga prindërit që edhe një herë ta thërrasin atë. Kur ata e bënë këtë, ajo shkoi nga ana e babait. Në përputhje me këtë, përkujdesja mbi të iu caktua babait për shkak se, nga sa mund të merret me mend, ajo do të ndjehej shumë më mirë nën përkujdesjen e drejtpërdrejtë të babait të saj musliman. Që atëherë, është vendosur rregulla se fëmija duhet ta ndjekë prindin më të mirë fetarisht, babain musliman.[108]

Ky rrëfim, duke marrë parasysh autenticitetin e tij, prapëseprapë është mjaft enigmatik. A ishte përcaktuar Pejgamberi (s.a.v.s.) që gjithsesi t'ia japë babait përkujdesjen ndaj vajzës? Po qe se ka qenë ashtu, përse priti ai përgjigjen e dytë të vajzës? Muslimanët nuk mund të përfytyrojnë se procedura ka qenë kazuistike apo në formë loje. Po ashtu, ka pak të ngjarë se Pejgamberi (s.a.v.s.) e ka vonuar vendimin e tij, për shkak se parimisht nuk ka pasur dëshirë që ta pëlqejë kërkesën e nënës apo se është brengosur për pakënaqësinë e saj personale. Ajo që siç duket ka qenë arsye e mundshme është se ai ka dëshiruar që t'i shohë qartë ose t'i ritestojë prirjet e vërteta të vajzës. Ai nuk ka mundur të ketë kurrfarë dyshimi se ajo do ta kishte më mirë me babain e saj musliman; mirëpo, me siguri ka dëshiruar të jetë i sigurt se prirjet e saj janë përputhur me gjykimin e tij. Është çështje legjitime të pyetet: Si do të ishte urdhëresa, po qe se vajza do ta zgjedhte nënën e saj për herën e dytë ose të n-të? Përgjigjja e shumicës dërrmuese të juristëve ndaj kësaj pyetjeje hipotetike me siguri do të ishte: në çdo rast, kujdestaria mbi vajzën do t'i caktohej babait, për shkak se për të do të ishte më së miri t'i besohet prindit musliman, ndërsa zgjedhja e saj do të mospërfillej për shkak të mungesës së përvojës. Megjithatë, mund të ketë disa tregues se sipas të gjitha gjasave kujdestaria mbi vajzën do t'i caktohej nënës, në përputhje me dëshirën e saj (vajzës). Kjo është pasqyruar në qëndrimin ligjor të shkollës juridike *Hanefite,*[109] që konsideron se nëna, qoftë muslimane ose jomuslimane, është më shumë merituese dhe asaj duhet t'i

jepet kujdestaria mbi vajzën. Zgjatja e kujdestarisë, ndër të tjerat, varet nga gjinia dhe nevojat e veçanta të fëmijës.

Ky qëndrim i pakicës me siguri është përforcuar nga urdhëresa se kur vjen deri te shkurorëzimi ose vejnia, kujdestaria mbi fëmijët duhet përcaktuar vetëm në kuptim të mirëqenies së tyre. Kujdesi kryesor në këtë rast është ruajtja e interesave të tyre dhe të përkrahet mirëqenia e tyre. Ky është parimi, mbi të cilin të gjithë juristët pajtohen. Ata nuk pajtohen me interpretimin e saj se çka e ngre në maksimum mirëqenien e të miturve. Për shembull, i mituri do të vihet nën kujdesin e nënës deri në një moshë të caktuar - shtatëvjeçare, pubertet, martesë. Megjithatë, po qe se nëna rimartohet më herët, disa juristë konsiderojnë se ajo ende ka të drejtë për përkujdesjen ndaj fëmijës; të tjerët përkujdesjen ia caktojnë babait të fëmijës; ndërsa të tretët kanë mendimin që atë ta zëvendësojnë me një kushërirë të përshtatshme, respektivisht, me gjyshen nga nëna. Këto dallime në mendime ngandonjëherë janë të imëta dhe të parëndësishme, mirëpo duket se të gjitha ato përqëndrohen mbi një qëllim: ruajtjen e mirëqenies së fëmijës.[110] Se mirëqenia e tij është kuptuar në këto mënyra të ndryshme, mund të ketë qenë pasqyrim i dallimeve në kohë, hapësirë dhe në standardet lokale. Sidoqoftë, e drejta e fëmijës për përkujdesje është aq e patjetërsueshme, saqë as nëna, personi më i afërt me fëmijën, nuk mund ta trazojë atë, siç do të tregojë pika vijuese. Disa juristë argumentojnë se, meqë nëna është i rrituri i parë që është i titulluar që të kujdeset për rritjen dhe kujdesin e përgjithshëm të fëmijës, është *obligim i saj personal* që ta kryejë këtë detyrë, nga e cila ajo nuk mund të heqë dorë përderisa është e aftë për këtë. Juristët e tjerë hahen se është *e drejtë* e nënës që të përkujdeset për fëmijën; po qe se ajo e dorëzon këtë të drejtë, fëmija do të vendoset aty, ku të drejtat e tij do të ruhen më mirë.[111]

Përgjegjësia dhe mëshira ndaj fëmijës është një çështje që ka rëndësi fetare si dhe e kujdesit shoqëror. Pavarësisht se a janë prindërit të gjallë apo të vdekur, të pranishëm apo mungojnë, të njohur apo të panjohur, fëmija duhet të sigurohet me maksimumin e mundshëm të kujdesit. Kurdo që gjenden ekzekutues apo kushërinj mjaft të afërt që të konsiderohen përgjegjës për mirëqenien e fëmijës, ata do të drejtohen që ta kryejnë këtë detyrë. Mirëpo, po qe se nuk ka ndonjë të afërt nga farefisi, përkujdesi për fëmijën bëhet një përgjegjësi e bashkësisë muslimane, e zyrtarëve të caktuar e po ashtu edhe e njerëzve të zakonshëm.[112]

B. Detyrat e fëmijës - të drejtat e prindërve

1. Udhëzime të përgjithshme

Marrëdhënia prind-fëmijë është strukturalisht plotësuese. Në Islam, prindi dhe fëmija janë të lidhur mes veti me obligime të ndërsjella dhe marrëveshje të dyanshme. Mirëpo, dallimi në moshë ndonjëherë është aq i madh saqë prindërit mund të jenë fizikisht dhe mentalisht të dobët. Kjo gjendje shpesh karakterizohet me padurim, humbje energjie, ndjeshmëri të shtuar dhe ndoshta edhe me keqgjykim. Kjo, po ashtu mund të rezultojë me shpërdorimin e autoritetit prindëror apo edhe me tjetërsim dhe shqetësim ndërbreznor. Është pothuajse e sigurt se duke i ditur këto konsiderata, Islami ka marrë parasysh disa fakte dhe ka caktuar disa urdhëresa themelore, për ta drejtuar marrëdhënien e individit ndaj prindërve.[113]

Fakti se prindërit janë të shtyrë në moshë dhe se në përgjithësi besohet se janë më me përvojë, në vete nuk i arsyeton pikëpamjet e tyre e as që i verifikon standardet e tyre. Ngjashëm me këtë, rinia si e tillë nuk është i vetmi burim i energjisë, idealizmit apo mençurisë. Në kontekste të ndryshme Kur'ani thekson shembujt ku prindërit kanë qenë gabim në ndeshjen e tyre me fëmijët, dhe po ashtu ku fëmijët e kanë keqvlerësuar qëndrimin e prindërve të tyre.[114]

Ndoshta edhe më i rëndësishëm është fakti se zakonet, doket, traditat apo edhe sistemet dhe standardet e vlerave të prindërve në vete nuk përbëjnë atë që është moralisht e mirë, njohurisht e drejtë dhe estetikisht e bukur. Në disa thënie të veta, Kur'ani fuqishëm u drejtohet atyre, të cilët largohen nga e vërteta vetëm për shkak se ajo është diçka e re, e kundërt me të zakonshmen apo në mospërputhje me vlerat e prindërve.[115] Aq më tepër, ai e përqëndron faktin se, pasi që individi është në mënyrë të drejtpërdrejtë përgjegjës para Zotit (xh.sh.), ai duhet që zgjedhjen e vet fetare ta bëjë pavarësisht nga të gjithë të tjerët, duke përfshirë madje edhe prindërit e tij. Vlerat dhe përgjegjësitë e tij janë brengë vetëm e tij. Kurdo që "lojaliteti" apo bindja ndaj prindërve të tij mund ta tjetërsojnë atë nga Zoti (xh.sh.), ai duhet ta mbajë anën e Zotit. Për shembull, po qe se prindërit e rrezikojnë mirëqenien e tij shpirtërore dhe e ftojnë atë që të bëjë vepra të këqija, ai nuk ka kurrfarë obligimi që t'u bindet atyre. Është e vërtetë se ata janë të autorizuar që të ushtrojnë disa të drejta dhe se meritojnë mëshirë, konsideratë dhe dhembshuri. Mirëpo, po qe se ata dalin

nga sfera e tyre e duhur e të drejtave për të ndërhyrë në atë të tijën apo të Zotit, duhet tërhequr vija e qartë e demarkacionit dhe e njëjta të ruhet me zell.[116]

Njësoj si prindërit që nuk kanë të drejtë t'i imponojnë bindjet e tyre fetare mbi fëmijët, edhe këta janë po ashtu të penguar për ta bërë të njëjtën. Ata as që janë patjetër të obliguar t'i ndjekin hapat e prindërve të tyre pos nëse, natyrisht, shohin ndonjë përfitim shpirtëror në këtë. Vija e qartë e kufirit ndërmjet të drejtave të Zotit (xh.sh.) dhe atyre të prindërve duhet mirëmbajtur me kujdes. Megjithatë, në themel, këto dy grupe të drejtash janë reciprokisht plotësuese dhe e përforcojnë njëri-tjetrin. Ato, siç duket, janë të projektuara në asi mënyre, që të mund ta zvogëlojnë deri në minimum mundësinë e konfliktit. Kjo me siguri më së miri është treguar nga fakti se të drejtat e prindërve vijnë në rendin e dytë, vetëm pas vlerës më të lartë në Islam, respektivisht besimit në Zot dhe adhurimi vetëm i Tij. E njëjta ide është përsëritur edhe në thënien e Pejgamberit (s.a.v.s.), se ajo që i kënaq prindërit e kënaq edhe Zotin (xh.sh.), dhe ajo që i zemëron ata, njësoj e zemëron edhe Zotin.[117] Sidoqoftë, konflikti paraqitet, ndërsa mund të jetë vështirë të mirëmbahet përshtatja. Në situata të këtilla, të drejtat e Zotit (xh.sh.) duhet të mbeten supreme.

2. Ihsani

Njëra nga këto të drejta është që prindërit të sigurohen me disa garanci themelore, pa marrë parasysh madje edhe parapëlqimet e tyre fetare. Prindërit mund të mos pajtohen apo të dallohen nga fëmijët e tyre përkitazi me vlerat fetare dhe standardet morale. Mirëpo, kjo nuk i cenon të drejtat themelore të prindërve ndaj fëmijëve të tyre, derisa këta të parët nuk hyjnë apo nuk kanë ndërmend të fillojnë konflikt aktiv me këta të dytët. Kur'ani e përmbledh tërë çështjen në një koncept kryesor, të quajtur *ihsan*, që përcakton atë që është e drejtë, e mirë dhe e bukur. Në kontekstin e Islamit ai, ndër të tjerat, nënkupton shpirtmirësinë, dhembshurinë, bamirësinë, nderimin, ndërgjegjshmërinë dhe ngjashëm me to. Është detyrë si dhe virtyt fetar i muslimanit që të tregojë *ihsan* ndaj prindërve të tij, qofshin ata muslimanë, si vetë ai, ose ndryshe. Në manifestimet konkrete të sjelljes së kësaj Urdhërese Hyjnore të *ihsanit* ndaj prindërve hyn edhe empatia aktive, ose "marrja e roleve", mirënjohja e mëshirshme, durimi, lutja për ta edhe pas vdekjes së tyre, pranimi i angazhimeve në emër të tyre, kur ata nuk munden më t'i kryejnë ato, këshillimi i sinqert dhe respektimi i thellë.[118]

3. Nderimi

Po ashtu me konceptin e *ihsanit* nënkuptohet se prindërit kanë të drejtë të presin bindje apo nderim nga fëmijët e tyre, nëse jo për diç tjetër, atëherë së paku si kthim për investimet dhe autoritetin e tyre. Mirëpo, edhe prindërit, si edhe çdokush tjetër, nuk duhet të presin një bindje të tillë po qe se ata kërkojnë të veprohet keq apo të bëhet e padrejta; po qe se ata kërkojnë këtë, mosbindja jo vetëm që bëhet e arsyetueshme por edhe e domosdoshme. Pavarësisht se a binden ose nuk binden, sjellja e fëmijëve nuk duhet lejuar që të shndërrohet në nënshtrueshmëri indiskriminuese apo në mospërfillje të papërgjegjësi.[119]

4. Përkujdesja dhe mirëmbajtja

Një pjesë integrale e detyrës absolute të fëmijës është t'i furnizojë prindërit e vet në rast nevoje dhe t'u ndihmojë atyre që të ndihen sa më të rehatshëm. Juristët nuk pajtohen rreth disa detajeve dhe, si zakonisht, dallimet e tyre nganjëherë duken mjaft të ndërlikuara.[120] Megjithatë, ata pajtohen mbi disa parime të përgjithshme. E para, çdo individ është përgjegjës për mirëmbajtjen e vet dhe duhet të mundohet që të bëhet i vetëmbajtur, e sidomos sa i përket mjeteve për jetesë. Në këtë rregull ka një përjashtim, respektivisht gruaja, mirëmbajtja e së cilës është përgjegjësi e burrit qoftë ajo e varfër apo e pasur. E dyta, asnjë individ në veçanti nuk është përgjegjës për mirëmbajtjen e cilitdo individ të religjionit tjetër. Edhe në këtë rregull ka disa përjashtime, respektivisht gruaja, prindërit dhe fëmijët. Këto kategori kanë të drejtë për t'u mirëmbajtur pavarësisht nga besimet e tyre personale. E treta, prindërit kanë të drejtë për t'u mirëmbajtur nga fëmijët e tyre në rastin kur këta të parët kanë nevojë, ndërsa të dytët janë në gjendje t'i mbajnë ata. E katërta, njeriu i varfër nuk është përgjegjës për mbajtjen e cilitdo tjetër, pos gruas së vet, prindit dhe fëmijës. Në këtë rast, sipas njërës shkollë juridike, çkado që shpenzohet nga ana e kushërinjve tjerë apo nga bashkësia muslimane për mirëmbajtjen e tyre, do të konsiderohet si shërbim falas i bashkësisë, ose, sipas një shkolle tjetër, kjo do të konsiderohej si borxh, që duhet paguar kur të bëhet e mundshme. E pesta, mirëmbajtja përfshin furnizime adekuate me ushqim, vendbanim, veshmbathje dhe rehati të përgjithshme për prindërit dhe të varurit e tyre, edhe pse këto ndoshta nuk kanë lidhje të drejtpërdrejtë me furnizimin e fëmijëve, nga të cilët kërkohet që, për shembull, të sigurojnë për gruan e babait dhe shërbëtoren, dhe t'i ndihmojnë atij që

të rimartohet, po qe se kjo është e nevojshme për rehatinë e tij. Shkalla e nevojave të prindërve, mundësia e fëmijëve për furnizim, pjesët përbërëse të rehatisë dhe ndryshoret e tjera duhet përcaktuar në përputhje me standardet e kohës, mirëpo me qëllim të barazisë, mirësjelljes dhe përmbajtjes (përkores) - *ihsan*. Së fundi, furnizimi për prindërit e varfër duhet ndarë në mënyrë të barabartë në mes të fëmijëve të tyre, dhe atë, sipas një interpretimi, pavarësisht nga gjinia e fëmijës, ndërsa sipas interpretimit tjetër, në përpjesëtim me pjesët e tyre që kanë në trashëgim.[121]

Furnizimi për prindërit në dukje të parë është pranuar si e vërtetë, saqë një dijetar i hershëm, Sha'biu (vd.105/723), e konsideronte të papërshtatshme të flitet për këtë me terma të rregullave ligjore. Kjo gjë është themeluar në sistemin fetaro-moral në kuptim se duhet qenë i mirësjellshëm dhe i vëmendshëm ndaj prindërve. Kjo ka qenë aq e natyrshme dhe e përjetësuar saqë nuk ka pasur nevojë as për kodizim e as për ndonjë theksim të veçantë. Mirëpo, ky qëndrim është braktisur nga juristët e mëvonshëm, të cilët i kanë shtjelluar detyrat ndërgjeneratore të furnizimit dhe të kujdesit të ndërsjellë. Këta juristë nuk janë pajtuar me interpretimin e marrëdhënieve prind-fëmijë, për shkak të disa arsyeve interesante sociologjike. Ibn el Kajjimi me mprehtësi ka vërejtur se doktrina e Sha'biut ka qenë e konceptuar dhe e praktikueshme apo e përshtatshme për një kohë kur muslimanët kanë qenë mjaft të ndërgjegjshëm, kur kanë çuar një jetë të thjeshtë dhe kur kanë qenë të frymëzuar me një entuziazëm të freskët fetar. Me ndryshimin e atyre kushteve, u paraqit nevoja për t'i formuluar me terma specifike ligjore detyrat e fëmijëve ndaj prindërve, si dhe të obligimeve të tjera të ndërsjella të kushërinjve të parë dhe të atyre anësorë.[122]

ROLET BRENDABREZNORE DHE TË NDRYSHME FAREFISNORE

A. Marrëdhëniet vëlla-motër

Një përmbledhje e përgjithshme e marrëdhënies ndërmjet vëllezërve dhe motrave në zemrën e botës muslimane, qoftë në kohët e hershme qoftë në ato moderne, na zbulon disa modele dhe kontraste interesante. Që nga ditët e hershme të jetës në këtë pjesë të botës, kjo marrëdhënie disa herë ka qenë e shënuar me rivalitet, xhelozi dhe armiqësi. Rivaliteti mes brezit të parë shpesh ka qenë për shkak të favorizimit të prindërve ndaj njërit fëmijë, thuajse padallim atë më të voglin, në llogari të të tjerëve. Kjo më tutje është acaruar me praktikimin e poligjinisë, si dhe të rrethanave të tjera shoqërore. Për shembull, ka disa tregues se madje edhe në mesin e banorëve bashkëkohorë të Lindjes së Mesme rivaliteti ndërmjet kushërinjve të parë bëhet me vetëdije, me qëllim dhe planifikohet nga disa familje, në mënyrë që fëmija, sipas fjalëve të Patait, të mund "të ngrihet kundër rivalëve të tij me arritjen e moshës së pjekurisë". Ka po ashtu gjasa se paraardhësit e hershëm të këtyre familjeve të kenë ndier se "ekspozimi ndaj shtypjes garuese brenda familjes, ka qenë mënyra më e mirë për t'i përgatitur bijtë për jetën... ku... fuqia përcaktonte të drejtën..."[123]

Megjithatë, marrëdhënia mes kushërinjve të parë, sidomos ndërmjet vëllezërve dhe motrave ishte më shpesh thellësisht miqësore se e kundërta. Ekzistojnë ca tregues se vëllezërit kanë qenë aleatë, ndihmëtarë dhe përkrahës të besueshëm të njëri-tjetrit. Siç duket, kjo dukuri ka qenë aq e zakonshme, saqë solidariteti, dhembshuria dhe ndjenjat e natyrshme të tyre ishin bërë proverbiale apo të ruajtura si ideal i lartë, përmbushja e të cilave ishte edhe e kërkuar edhe e dëshirueshme. Për shembull, Kur'ani flet për Besimtarët si përbërës të një vëllazërie dhe i referohet individit musliman si vëlla i çdo muslimani tjetër. Kjo duket se sugjeron se vëllazëria me siguri ka nënkuptuar një lidhje të fortë, një ndjenjë tërheqëse, një thirrje për mbështetje familjare, dhe mbi të gjitha një marrëdhënie të veçantë. Kur'ani u është drejtuar njerëzve që të ndërveprojnë me njëri-tjetrin si vëllezër. Nëse vëllazëria në të vërtetë nuk nënkuptonte diçka të veçantë për këta njerëz dhe stërgjyshërit e tyre, thirrja Kur'anore do të dukej sikur t'u fliste të shurdhërve.[124] Aq më tepër, ekziston dëshmi e shënuar se në kohët paraislame raporti i vëllezërve ndaj motrave ka qenë si vijon: a) ata i donin motrat e tyre dhe fëmijët e motrave të tyre, b) e ndanin pasurinë

e tyre me motrat e veta, c) martoheshin me vejusha apo me gra të shkurorëzuara me përvojë në vend të vajzave të reja, për shkak se të parat do të mund të përkujdeseshin më mirë për motrat e burrave, ç) u kushtonin vëmendje këshillave të motrave të tyre dhe ndonjëherë i zbatonin ato, dhe d) i mbronin motrat e tyre dhe i respektonin dëshirat e tyre. Nga ana e tyre, motrat dyanësonin dhe shpesh i favorizonin vëllezërit e vet mbi burrat e tyre; lidhjet e gjakut quheshin si më të forta se obligimet bashkëshortore.[125]

Megjithatë, në kontekstin islam, marrëdhëniet vëllazërore u riorganizuan qoftë për të marrë dimensione të reja apo për t'i pezulluar të mëparshmet. Vetë koncepti i vëllazërimit u zgjerua që ta përfshijë tërë grupin e Besimtarëve. Vëllazëria në fe e tejkaloi vëllazërinë e gjakut, edhe pse domosdo nuk e zhvendosi atë. Parimi i *ihsanit*, me të gjitha kuptimet e tij, duhej përmbushur dhe zbatuar në marrëdhëniet vëllazërore. Mirëpo, përkundër dhembshurisë së parashkruar dhe përkrahjes së ndërsjellë, çdo individ, vëlla apo motër, edhe më tutje konsiderohet si pavarësisht përgjegjës për veprat e tij apo të saj, dhe drejtpërdrejtë i jep llogari Zotit. Kurdo që paraqitet një konflikt i papajtueshëm ndërmjet marrëdhënies së dikujt me Zotin dhe kërkesave të vëllazërisë së gjakut, mirëqenia shpirtërore ka përparësi të rendit të parë.[126]

Vëllezërit dhe motrat e gjakut i ndajnë "të mirat" dhe "të këqijat" e tyre bashkërisht. Kur trashëgojnë nga një i afërt, p.sh., nga prindi, ata ndajnë pasurinë së bashku. Ngjashëm veprojnë kur janë të urdhëruar të përkrahin një kushëri nevojtar, përgjegjësia ndaj të cilit bie mbi supet e të gjithëve. Shpërndarja e fitimeve dhe e përgjegjësive të këtilla parimisht pranohet nga juristët, megjithëse disa dallohen ndërmjet gjinive, duke e dyfishuar pjesën e meshkujve si në fitim ashtu edhe në detyrim.[127]

Me referim ndaj obligimeve të ndërsjella të vëllezërve dhe të motrave, ekziston pajtimi i përgjithshëm se kjo marrëdhënie ndërbreznore duhet drejtuar me mirësjellje, dashuri, barazi, dhe çdo gjë tjetër që përfshihet nën konceptin e *ihsanit*. Këtë e urdhërojnë thëniet Kur'anore dhe fjalët e Pejgamberit (s.a.v.s.). Mirëpo, mes juristëve gjejmë mospajtime rreth aplikimit të veçantë të *ihsanit* në këtë drejtim. Disa juristë atë e marrin në rend të parë në kuptimin e përgjegjësive të veçanta dhe të fiksuara për vëllezërit dhe motrat lidhur me nevojat e tyre për mirëmbajtje. Është

detyrë fetaro-morale e muslimanit që në mënyrë përkatëse të përkujdeset për vëllain apo motrën e tij që ka nevojë. Dështimi në kryerjen e kësaj detyre farefisnore nuk është vetëm tregues për mosmirënjohje dhe mosrespekt ndaj lidhjeve të gjakut, por po ashtu edhe e dënueshme këtu dhe tash si dhe në Ditën e Gjykimit. Shkollat tjera juridike interpretojnë *ihsanin* ndërmjet vëllezërve dhe motrave në kuptimin e një ndjenje të përgjithshme të mëshirës dhe të konsideratës, që domosdo nuk i caktohet ndonjë shembulli të veçantë dhe të detyrueshëm të ndihmës dhe, mbi të gjitha, nuk e përfshin drejtimin kah gjyqi. Në përputhje me këtë, individët nevojtarë paraqesin përgjegjësi kolektive për tërë bashkësinë, e jo vetëm për vëllezërit apo motrat e tyre të gjakut.[128]

B. Rolet e ndryshme farefisnore

Këtu duhet shkurtimisht t'i marrim në konsideratë edhe marrëdhëniet e përgjithshme të kushërinjve të tjerë pos prindërve, fëmijëve, vëllezërve dhe motrave të individit. Këta kushërinj përfshijnë agnatët, kognatët dhe farefisin e përbrijshëm brendabreznor si dhe ndërbreznor. Në këto kategori të ndryshme aplikohen disa parime themelore, njësoj si në rastin e strukturave ndërbreznore. Muslimani urdhërohet të jetë i sjellshëm ndaj kushërinjve të vet të cilësdo shkallë. Ata janë të lidhur së bashku me lidhjet farefisnore, pasi që ata janë mirëmbajtësit dhe trashëguesit e njëri-tjetrit. Marrëdhëniet e tyre duhet të udhëhiqen nga parimi i njëjtë i *ihsanit*. Mirëpo, afria apo konsideratat farefisnore nuk duhet të lejohen të bëhen aq të tepërta, saqë të shkaktojnë padrejtësi apo devijim nga "rruga e Zotit (xh.sh.)".[129]

Juristët pajtohen rreth këtyre udhëzimeve. Mirëpo, është një çështje tjetër kur ata marrin parasysh aplikimin e tyre nëpërmjet shembujve të fiksuar të ndihmës, respektivisht, mirëmbajtjen në rastin e nevojës. Disa juristë konsiderojnë se kushërinjtë në këto kategori, folur me përpikëri, nuk janë përgjegjës për mirëmbajtjen e njëri-tjetrit; ajo që është e obligueshme është vetëm një lloj kujdesi i përgjithshëm për mirëqenien e njëri-tjetrit. Pjesa që mbetet bëhet përgjegjësi kolektive e bashkësisë muslimane në përgjithësi. Juristët tjerë i interpretojnë thëniet Kur'anore dhe traditat në këtë drejtim se qartë nënkuptojnë obligimet e ndërsjella të mirëmbajtjes së përcaktuar. Mirëpo, kriteret për imponimin e kësaj rregulle të veçantë ndryshojnë. Sipas shkollës juridike *Hanbelite,* është e drejta e trashëgimisë së ndërsjellë që përcakton se, ndër kushërinjtë, kush është përgjegjës për mirëmbajtjen

e kujt në rast nevoje. Kushërinjtë, të cilët janë trashëgimtarë potencialë të njëri-tjetrit, janë ligjërisht përgjegjës për mirëmbajtjen e njëri-tjetrit. Po qe se personi **A** është nevojtar, ndërsa kushëriri **B** i **A**-së është kushëriri më i afërt me mjete të duhura, atëherë **B** duhet ta mbajë **A**-në, për shkak se **B** do të jetë trashëgimtar natyror po qe se **A** do të linte ndonjë pronë, dhe gjithashtu për shkak se **A** do ta bënte të njëjtën për **B**-në po qe se situata do të kthehej mbrapsht. Kjo është në përputhje me rregullën: fitimet i kompensojnë humbjet dhe, për më tepër, ato janë në përpjesëtim. Nga ana tjetër, shkolla juridike *Hanefite,* konsideron se kriteri si plotësim ndaj trashëgimisë, apo madje edhe në vend të saj, është marrëdhënia *mahremijjeh*, respektivisht, një lloj i veçantë i marrëdhënies që përfshin kushërinjtë martesa e ndërmjet veti e të cilëve është e palejueshme apo gjaktrazuese. Për shembull, është e ndaluar martesa me hallat, tezet dhe mbesat. Një lidhje që është aq e afërt, është mjaft e fuqishme që të jetë bazë për obligimet e ndërsjella të mirëmbajtjes, pavarësisht se a ekziston apo jo ndonjë e drejtë potenciale për trashëgim.[130]

C. Planifikimi i familjes dhe kontrolli i lindjes

Para se ta përfundojmë këtë diskutim, duhet shënuar edhe disa aspekte me rëndësi të jetës familjare. Këto kanë të bëjnë me abortin dhe përdorimin e mjeteve kontraceptive, që të dyja këto që mund të grupohen nën konceptin e planifikimit të familjes apo të kontrollit të lindjes. Ky problem ka zgjuar një interes mjaft të madh ndër studiuesit bashkëkohorë të familjes si dhe ndër "inxhinierët socialë", të cilët janë të brengosur për "eksplodimin e popullatës". Ky është një fenomen relativisht modern, që është paraqitur si rezultat i disa faktorëve të ndërlidhur. Megjithatë, dijetarët klasikë muslimanë i janë drejtuar problemit të abortit dhe të kontracepcionit më tepër për ato shkaqe që duket se kanë qenë arsye personale, private apo akademike, se sa demografike apo të krizës së popullatës. Kujdesi i tyre kryesor ka pasur të bëjë me ligjshmërinë apo joligjshmërinë e këtyre praktikave.

Si përgjigje ndaj disa pyetjeve urgjente nga disa muslimanë të brengosur, një autoritet i përmendur bashkëkohor e ka përmbledhur doktrinën klasike fetare në mënyrën vijuese. E para, njëzërit është pranuar se aborti pas "gjallërimit të embrionit" është fetarisht i ndaluar dhe ligjërisht i dënueshëm; po qe se fetusi del i gjallë, fajtori do të paguajë tërësisht pagën për gjak; përndryshe, caktohet një pagë

më e vogël. Në të dy rastet, akti është i papëlqyer te Zoti (xh.sh.), ndërsa fajtori do t'i nënshtrohet dënimit në botën e ardhme. Gjallërimi i embrionit është përfundimisht i caktuar me fundin e muajit të katërt pas zënies. E dyta, po qe se bëhet e sigurt se aborti është mënyra e vetme për të shpëtuar jetën e një nëne të rrezikuar, atëherë aborti është i lejuar, sipas rregullës së përgjithshme të drejtimit kah "e keqja më e vogël". Mirëpo, së treti, juristët shfaqin mospajtim lidhur me abortin gjatë katër muajve të parë të zënies (shtatzënësisë). Disa e konsiderojnë atë si të lejuar, bazuar në atë se ai nuk kërkon shkatërrimin e çfarëdo jete të vërtetë njerëzore, pasi që gjallërimi i embrionit është i sigurt vetëm pas katër muajsh. Të tjerët e ndalojnë atë, për shkak se ajo megjithëkëtë është një shkatërrim i jetës në një formë, vrasje e diçkaje që është një frymë potenciale.[131]

Përkitazi me planifikimin e familjes, vazhdon thënia, duhet bërë një dallim ndërmjet politikës së *kufizimit* të riprodhimit dhe politikës së *planifikimit* të tij, respektivisht, ndërmjet ligjeve të detyrueshme shoqërore dhe masave vullnetare individuale. Kufizimi i riprodhimit përmes formulimit të ligjeve detyruese indiskriminuese (që nuk bëjnë dallim) për ta kufizuar lindjen deri në minimum apo maksimum absolut është në kundërshtim me ligjin e Zotit, natyrën dhe me arsyen njerëzore. Mirëpo, planifikimi i familjes përmes masave vullnetare e individuale, për ta rregulluar madhësinë e familjes për shkaqe ekonomike apo shëndetësore, është i lejueshëm. Ai nuk është në kundërshtim as me ligjin e Zotit (xh.sh.), e as me natyrën. Në të vërtetë, Ligji islam siç duket e nxit këtë lloj të planifikimit të familjes. E para, Kur'ani e shtrin periudhën e të dhënit gji deri në dy vite të plota. Mirëpo, Pejgamberi (s.a.v.s.) ka tërhequr vëmendjen kundër të dhënit gji fëmijës nga nëna shtatzënë. Këto dy fakte së bashku duket se thërrasin për një lloj kontrollimi të zënies së parregulluar dhe në mënyrë indirekte kërkojnë përdorimin e disa masave për kontracepcion. E dyta, juristët dakordohen se është e lejueshme për të martuarit të parandalojnë zënien, me pëlqimin e përbashkët, përkohësisht ose përhershëm, po qe se ka gjasa që fëmijët e mundshëm t'i ekspozohen ndonjë sëmundjeje trashëguese të cilitdo prind.[132]

Mund të jetë interesante të shënohet se ky qëndrim nuk është pranuar njëzërit nga dijetarët bashkëkohorë muslimanë. Gjithashtu, as që është bërë përdorimi i mjeteve kontraceptive një praktikë e përgjithshme. Megjithatë, siç duket ka filluar një pranim

i ngadalshëm, por në rritje, edhe i doktrinës edhe i praktikës moderne ndër muslimanët e të gjitha sferave të jetës. Arsyet për këtë ndërrim janë të shumta dhe ndryshojnë. Vetë doktrina fetare është riinterpretuar nga disa dhe rigjallëruar nga të tjerët. Në dekadat e fundit, disa autoritete fetare ngurronin që të rekomandojnë planifikimin e familjes si një politikë e përgjithshme publike, edhe pse ata vetë e përdornin atë privatisht. Ajo që praktikohej heshtazi, tani në masë të madhe mbrohet publikisht. Shtypjet ekonomike dhe politike janë në rritje. Kujdesi ndërkombëtar rreth eksplodimit të popullatës është sjellë më afër vëmendjes së shumë udhëheqësve muslimanë si dhe njerëzve të zakonshëm. Direktivat qendrore politike dhe rregullativat qeveritare janë duke arritur deri te masat e gjera në një mënyrë relativisht më sistematike dhe më këmbëngulëse. Rastisja e keqësuar e sëmundjeve epidemike siç duket ka futur elemente të reja në rritjen e popullatës. Disa nga faktorët tradicionalë, që kanë qenë për shtimin e natalitetit, janë duke u bërë më pak të përqëndruar në jetën e muslimanëve.

Megjithatë, duket pak si paradoksale se muslimanët, feja e të cilëve parimisht nuk e kundërshton planifikimin e familjes, siç e pamë më lart, janë ndër popujt me përqindjen më të madhe të lindjeve. Kirku tash shpejt ka vërejtur se ndër muslimanët bashkëkohorë "nataliteti: 1) është thuajse përgjithësisht i lartë, 2) nuk tregon kurrfarë dëshmie të tendencave të rëndësishme ndaj kohës dhe 3) përgjithësisht është më i lartë se ai i popujve fqinj të religjioneve tjera të rëndësishme".[133] Qëndrimi ideologjik neutral e madje deri diku edhe favorizues i Islamit ndaj planifikimit të familjes, siç duket, është mbipeshuar nga ato që Kirku i quan "faktorë të përgjithshëm" dhe "tipare të veçanta të Islamit" që e favorizojnë përqindjen e lartë të lindjes. Faktorët e përgjithshëm themelorë janë: a) bijtë janë të çmuar për shumë asrye; b) Islami e ndan me religjionet tjera urdhrin për t'u martuar dhe për t'u shtuar; c) Islami ka një traditë të gjatë të fushatave ushtarake dhe të dominimit kulturor; ç) Islami ka një histori konflikti dhe rezistence ndaj Perëndimit, me të cilin muslimanët i identifikojnë teknikat dhe filozofinë e kontrollit të lindjes dhe të planifikimit të familjes; d) Muslimanët ndajnë së bashku me religjionet tjera disa tema të rëndësishme fataliste, p.sh., kujdesi, furnizimi nga Zoti, lindja e natyrshme, etj. Në tiparet e veçanta, ai i përfshin këto: a) institucionet e martesës me poligjininë, shkurorëzimin e lehtë dhe martesat e hershme; b) theksi mbi seksualitetin dhe kundërshtimi ndaj beqarisë; c) pozita inferiore e grave, në të cilën

ato martohen të reja, janë analfabete, dhe nuk u dëgjohet zëri në çështjet e familjes. Këta janë faktorët, që ndikojnë në natalitetin përmes përpjesëtimit të jetës riprodhuese të kaluar në njësitë bashkëshortore dhe brenda këtyre njësive praktikat që përcaktojnë ekspozimin ndaj shtatzënësisë.[134]

Derisa këto vërejtje mund të jenë përgjithësisht të sakta dhe të vlefshme, ato siç duket rrjedhin më tepër nga shembujt historikë tradicionalë, se sa nga skena bashkëkohore. Mund të jetë e vërtetë se shumë muslimanë ende jetojnë në të kaluarën dhe mbahen për ata shembuj tradicionalë. Po ashtu, mund të jetë e vërtetë se disa prej tyre dyshojnë në teknikat moderne të kontracepcionit si produkte të "Perëndimit të pafe e pagan". Mirëpo, siç duket, vështirësia më e madhe e muslimanëve në këtë drejtim është injoranca apo pavetëdija. Ka shumë të atillë që nuk janë të vetëdijshëm për çfarëdo problemesh kombëtare apo ndërkombëtare të popullimit, apo që nuk janë të vetëdijshëm për çfarëdo teknikash moderne të kontracepcionit; ose të cilët nuk dinë si t'i sigurojnë ato, e aq më pak t'i përdorin në mënyrë efektive. Ngjashëm me ta, ka edhe të tillë, të cilët nuk dinë qëndrimin e fesë lidhur me këtë çështje. Në të vërtetë, e tërë kjo mund të përfundohet nga prezentimi i Kirkut lidhur me doktrinën religjioze që e pranon kontrollin e lindjes dhe nga përmbledhja e tij përfunduese se, "në mungesë të kufizimit vullnetar të lindjeve brenda martesës, mënyra tradicionale islame e jetesës nga aspekti kulturor është e favorshme për natalitetin e lartë."[135]

Ç. Përmbledhje

Për ta përfunduar diskutimin, disa shënime përmbledhëse do të ishin të dobishme. E para, të gjitha shkollat juridike pajtohen se: a) mirësjellja (*ihsan*) ndaj farefisit të çfarëdo brezi apo lidhjeje është imperativ, b) nuk duhet lejuar që konsideratat farefisnore ta frenojnë pjekurinë shpirtërore të individit apo ta vonojnë rritjen e tij morale dhe c) çdo individ është drejtpërdrejt përgjegjës para Zotit (xh.sh.) dhe se personalisht jep llogari për veprat e tij. E dyta është detyra e pakontestueshme e muslimanit që në mënyrë të duhur të furnizojë gruan e vet, të varfër apo të pasur dhe fëmijët e prindërit e tij nevojtarë, pavarësisht nga pikëpamjet e tyre të veçanta fetare. E treta, me përjashtimin e shkollës *Malikite,* juristët dakordohen se a) gjyshërit dhe gjyshet, stërgjyshërit dhe stërgjyshet, e kështu me radhë, janë të titulluar për të njëjtat të drejta dhe të ngarkuar me të njëjtat detyra si

edhe prindërit, dhe b) nipërit, stërnipërit, e kështu me radhë, i kanë të njëjtat të drejta dhe detyra si edhe fëmijët. E katërta, që të dy shkollat, edhe ajo *Hanefite* edhe *Hanbelite,* edhe pse duke përdorur kritere të ndryshme, e kanë shtrirë sferën e obligimeve të përcaktuara reciproke, p.sh., mirëmbajtjen përtej kufijve të breznisë vertikale. Ata konsiderojnë se individi është përgjegjës për mbajtjen e disa kushërinjve, edhe po qe se këta të dytët nuk janë prindërit, stërprindërit, etj., ose fëmijët, nipërit, etj., të tij. Së fundi, të gjitha shkollat i derivojnë doktrinat e tyre nga i njëjti burim ligjor; mirëpo, shkollat *Hanefite* dhe *Hanbelite* konsiderohen si më tepër farefisnisht të orientuara se sa shkolla *Shafi'ite* e cila, në kthim, është më shumë e tillë se sa ajo *Malikite.*

Mund të jetë me rëndësi të mundohemi të japim një shpjegim sociologjik të këtyre interpretimeve të ndryshme të ligjit, me qëllim të vendosjes së kufijve të obligimeve farefisnore. Qëndrimet e shkollave *Shafi'ite* dhe *Malikite* janë shumë të ngjashme, thuajse identike. Maliku lulëzoi në Medine, dhe mendimi i tij në një masë të madhe u influencua nga kushtet lokale. Shafiu po ashtu u influencua nga Maliku dhe bashkë me të ndante një pikëpamje "arabe". Prandaj, do të ishte e përshtatshme që pikëpamjen e tyre ta emërojmë si qëndrim *qendror* të rajonit Medine-Mekke. Nga ana tjetër, doktrinat *Hanefite* dhe *Hanbelite* janë gjithashtu shumë të afërta. Ata u zhvilluan dhe lulëzuan në atë që sot paraqet rajonin Siriano-Irakien, dhe kështu mund të emërohen si qëndrim *verior.* Megjithatë, këto emërime nuk përputhen me karakterizimin e njohur të këtyre shkollave si tradicionaliste, racionaliste, apo të fjalëpërfjalshme.[136]

Në kontrast me kundërpalën e tyre në veri, komunitetet muslimane të Arabisë Qendrore në Mekke dhe Medine kanë qenë relativisht më të thjeshta në organizimin e tyre shoqëror, më homogjene në popullsi, më të afërta në kohë dhe hapësirë me jetën fisnore, dhe më larg nga selitë e konflikteve politike. Aq më tepër, në këto komunitete Islami e "zëvendësoi" sistemin social të bazuar kryesisht mbi solidaritetin fisnor dhe i vendosi kufijtë e vet të vëllazërisë fetare. Para Islamit, brendavartësia e anëtarëve të familjes së afërt të Arabisë Qendrore ka qenë me siguri minimale, për shkak se aty gjithmonë ishte klani ose fisi që vepronte në emër të anëtarëve të vet, për t'i përmbushur nevojat e tyre apo për t'ua caktuar atyre përgjegjësitë. Me shfaqjen e Islamit, këta njerëz tashmë ishin të afërt me solidaritetin

dhe ndërvartësinë kolektive, komunale apo fisnore. Kur Islami thirri në përfshirje apo reciprocitet të plotë bashkiak ndër Besimtarët, vetë ideja e këtillë për ta me siguri nuk ishte aq e re saqë ishte *raison d'etre* e saj, që në këtë rast ishte feja e jo fisi. Kështu, manifestimet e jashtme të strukturës farefisnore ishin sipas të gjitha gjasave të njëjta si para Islamit; vetëm se filozofia dhe fundamentet e tyre morën një ngjyrë të re islame. Juristët, që jetonin nën këto kushte me siguri se do të ishin të prirur që deri në minimum ta mbajnë ndërvartësinë e anëtarëve më të afërt të familjes, me qëllim të rritjes dhe përforcimit të solidaritetit kolektiv bashkiak. Kjo është ajo që Maliku dhe Shafi'u në dukje edhe e bënë. Për dallim nga kolegët e tyre në veri, ata një pjesë të madhe të përgjegjësisë farefisnore e bartën mbi bashkësinë si tërësi, dhe i kufizuan obligimet e caktuara të individit vetëm në anëtarët më të afërt të familjes bërthamore. Çdo obligim tjetër do të përmbushet nga ai si anëtar i bashkësisë e jo i ndonjë familjeje të veçantë apo njësie farefisnore. Kjo njësoj vlen edhe për *Shi'itët*, të cilët nuk detyrojnë askënd në veçanti që të sigurojë për kushërinjtë jashtë familjes bërthamore, por furnizimet për kushërinjtë e tillë i konsiderojnë si detyrë e bashkësisë. Ndjenja e tyre për solidaritet dhe afri bashkiake, njësoj si ajo e *Malikitëve* dhe *Shafi'itëve,* i bëri ata që ta përfshijnë bashkësinë si tërësi në çështjet jetësore të familjes. Prandaj, ky qëndrim qendror e mori tërë bashkësinë si një njësi sociale, ndërsa njësia sociale për qëndrimin verior ishte familja në formën e saj të zgjeruar.[137]

VI SHPËRBËRJA E FAMILJES

A. Një vështrim

B. Islami dhe shkëputja e martesës, shkurorëzimi

C. Dimensionet e shkurorëzimit në Islam

Ç. "Si" dhe llojet e shkurorëzimit

D. Elementet vepruese të shkurorëzimit

Dh. Pasojat e shkurorëzimit

Vërejtje përfunduese

VI SHPËRBËRJA E FAMILJES

A. Një vështrim

Si një fenomen historik njerëzor shpërbërja e familjes apo përfundimi i martesës, njësoj si edhe kontraktimi i saj, është i përhapur, i përsëritur dhe i larmë. Sipas fjalëve të Pittit "çdo shoqëri ka mënyra strukturore për mbarimin e një martese, që nuk mund t'i përmbushë funksionet e saj..."[1] Megjithatë, siç e kanë përmbledhur disa bashkëkohanikë "faktikisht, në çdo shoqëri shkurorëzimi i nënshtrohet një mospranimi social".[2] Këto vërejtje vlejnë për shoqërinë njerëzore në përgjithësi, pavarësisht nga koha, vendi, apo niveli i civilizimit. Ekzistojnë me siguri po aq arsye për shkëputjen e martesës aq sa edhe ato për kontraktimin e saj. Këto arsye janë të shumta dhe të llojllojshme, duke filluar që nga vdekja e paevitueshme e bashkëshort(es)it ose shterpësia e padëshirueshme deri te gabimi i parëndësishëm i djegies së gjellës së burrit apo futjes së kripës së tepërt në të, e mos të flasim për antipatinë arbitrare të burrit ndaj gruas së vet apo të pëlqimit tekanjoz të një gruaje tjetër, e cila atij i duket më e pëlqyeshme.[3]

Shpërbërja me dëshirë e familjes përmes shkurorëzimit apo procedurave të tilla të ngjashme duket si "e natyrshme" apo e paevitueshme saqë çdo sistem normativ, në të kaluarën ose të tashmen, ka bërë disa kushtëzime për të. Një sistem, që nuk është sa duhet i përgjegjshëm në këtë drejtim, nuk do ta parandalojë shpërbërjen e familjes. Më shpesh, ai sipas të gjitha gjasave do të injorohet, shpërdoret, modifikohet ose mospërfillet. Kur ekziston mungesa e përputhjes ndërmjet ligjit normativ të librave dhe ligjit në veprim, njerëzit të gllabëruar me krizat familjare mund të detyrohen që t'i bien rrotull ligjit të shkruar apo të bëjnë dëshmi të rreme dhe të bëjnë dredhi, me qëllim që të sigurojnë çlirim. Shpesh "bashkëshortët kërkojnë shkurorëzim, për shkak se e gjejnë shumë vështirë që të vazhdojnë të jetojnë me njëri-tjetrin, e jo, ose së paku jo në rend të parë, për shkak të ndonjë gabimi të madh nga ana e cilitdo nga bashkëshortët".[4] Dëshmia e rrejshme dhe dredhia mund të bëhen pa dyshim të njohura e madje edhe shoqërorisht të miratuara si mjete për përfundimin e martesës, nëse jo *de jure*, atëherë së paku *de facto*. Kur një kod normativ e ndalon, apo rreptësisht e kufizon a) shkurorëzimin absolut, palët në fjalë mund t'i drejtohen (dhe ato e bëjnë këtë): b) shkurorëzimit të kufizuar, i cili pranon njohjen ligjore të dy ekonomive të ndara shtëpiake, mirëpo ua

mohon krerëve të tyre mundësinë për rimartesë ligjore; apo c) anulimit, që shpall se, për shkak të disa kushteve ekzistuese në kohën e kontraktimit, nuk ka qenë e mundshme të përfundohet një martesë e vlefshme dhe prandaj palët janë të lira të martohen.[5] Metoda e anulimit është përdorur gjerë, sidomos nga të krishterët e shekujve të mëparshëm. Përveç disave, Etërit e hershëm të Kishës e dënonin shkurorëzimin absolut. Mirëpo, siç ka thënë Bardis "përkundër kundërshtimit të Kishës, një formë e veçantë e shkurorëzimit u bë mjaft e zakonshme gjatë Mesjetës. Kjo ishte shpërbërja e familjes duke shpallur se më parë është kontraktuar një bashkim i fshehtë".[6] Rregullat që e mbulonin këtë formë të veçantë të shkurorëzimit, sipas fjalëve të Lord Bryceit "ishin aq të shumta dhe aq të ngatërruara, saqë ishte lehtë, me t'u dhënë motivi i mjaftueshëm, qoftë ai politik apo financiar, të gjenden baza për shpalljen e pothuajse çdo martese si të pavlefshme".[7]

B. Islami dhe shkëputja e martesës, shkurorëzimi

Edhe pse shkëputja e martesës përmes shkurorëzimit është universale dhe që këtu parimisht e paevitueshme, shpeshtësia e paraqitjes së saj, arsyet për të dhe reagimet ndryshojnë në kohë e hapësirë. Në rajonin ku së pari u predikua Islami, shkëputja e martesës praktikohej nga njerëzit, në mesin e të cilëve rriteshin muslimanët dhe me të cilët kishin kontakte të jashtme. Hebrenjtë, të krishterët, arabët paganë, dhe zoroastrianët persianë pak a shumë e përdornin këtë praktikë, qoftë me miratim të saktë, të nënkuptuar apo të gjymtuar të sistemeve të tyre përkatëse.[8] Lidhur me ligjin hebraik në veçanti, është bërë një vërejtje, e cila në mënyrë të përgjithësuar zbatohet në rastin e Islamit. Sipas Driverit "Ligji hebraik... nuk e cakton shkurorëzimin, por e toleron atë, përkitazi me jopërsosurinë e natyrës njerëzore (...Mt. 19:8), dhe shtron rregullativa që përkujdesen ta kufizojnë atë dhe ta ndalojnë shpërdorimin e tij".[9]

Fenomeni i shkëputjes së martesës ka ekzistuar para Islamit dhe ka vazhduar që atëherë. Në të vërtetë, po qe se situata në botën bashkëkohore është treguese për ndonjë trend (lëvizje), ajo siç duket shpreh një rritje të vazhdueshme të përqindjes së shkurorëzimeve; rënia e saj graduale në disa shoqëri plotësohet me rritjen e vazhdueshme në të tjerat.[10] Sidoqoftë, Islami ka marrë një qëndrim mesatar në mes ndalimit kategorik dhe liberalizimit të pakualifikuar të shkurorëzimit. Ai as që e caktoi këtë praktikë e as që e injoroi realitetin dhe paraqitjen e saj. Një ndalesë e plotë me siguri do të mbetej si "ideal" apo thjesht si gjendje shpirtërore, por vështirë

si një shembull për sjellje aktuale, për shkak se vetëkontrolli absolut nuk është gjithmonë i arritshëm. Në atë rast, një ndalesë e tillë do të ishte e papajtueshme me ideologjinë islame, e cila, sa i përket parimit, përcakton vetëm atë që është e arritshme në mënyrë njerëzore.[11] Nga ana tjetër, çfarëdo liberalizimi i parregulluar i shkurorëzimit, është shoqërorisht i papërfytyrueshëm dhe me siguri do të rezultonte me kaos, rrezik dhe veçori, që janë sa shkatërrimtare aq edhe të padurueshme. Në vend të kërkimit të së pamundshmes apo të padurueshmes, Islami mori një qëndrim që nga disa studiues është karakterizuar në mënyra të ndryshme, si "i dobët" dhe i çlirë, "i vrazhdë" dhe i palëkundshëm, apo si i përmbajtur dhe i përsosur, nga të tjerët.

Karakterizimet e këtilla, megjithatë, duket se janë tepër të thjeshtësuara. Shkurorëzimi apo dorëheqja në Islam është i shpërndarë përgjatë një vazhdimësie, që i rrethon të gjitha kategoritë fetaro-ligjore duke filluar nga njëri ekstrem i urdhërimit deri te tjetri i ndalimit. P.sh., shkurorëzimi është i domosdoshëm aty ku nuk ekziston mënyrë e përfytyrueshme për pajtim ose shpresë për paqe ndërmjet palëve. Ai është mjaft i këshillueshëm apo madje edhe i obligueshëm po qe se gruaja është jobesnike apo mospërfillëse apo e pavëmendshme ndaj detyrave të saj fetare. Shkurorëzimi është ligjërisht dhe fetarisht i ndaluar gjatë periudhës mujore të gruas dhe gjithashtu gjatë kohës kur është kryer një marrëdhënie. Është mjaft e padëshirueshme apo madje edhe e ndaluar që shkurorëzimi të bëhet në rastin kur nuk ka ndonjë arsye të mirë për të, për shkak se ai do të ishte i dëmshëm, ndërsa muslimanëve feja e tyre ua ndalon që t'i shkaktojnë dëm ose ta lëndojnë njëri-tjetrin. Së fundi, shkurorëzimi është i lejueshëm kur për të ka baza të shëndosha, siç është mospërfillja e përsëritur apo dështimi në përmbushjen e qëllimeve të martesës. Madje edhe atëherë, nga Pejgamberi (s.a.v.s.) është emëruar si gjëja më e urryer te Zoti (xh.sh.), nga të gjitha gjërat e lejuara.[12]

Kështu, lejueshmëria e shkurorëzimit në Islam është vetëm një nga kategoritë fetaro-ligjore dhe përfaqëson një mënyrë alternative të veprimit, që është e pranueshme si përgjigje ndaj disa nevojave themelore njerëzore. Mirëpo, përtej kësaj përgjigjeje të përgjithshme, ka edhe disa faktorë të tjerë të posaçëm, që kanë të bëjnë me qëndrimin e Islamit. Njëri nga këta është se gjërat si të tilla parimisht *janë* të lejueshme. Ato *bëhen* të ndaluara ose të padëshiruara, të obligueshme apo të

detyrueshme në përputhje me elementet tjera të situatës. Një faktor tjetër është se kontrata martesore në Islam nuk është as akt qytetar e as një betim kungimi, por një sintezë e të dyjave. Prandaj, shkëputja e saj është e pranueshme; ajo nuk është e pakufizuar si disa liri qytetare, dhe nuk është e pashkëputshme si disa betime të shenjta. Së fundi, Islami është karakterizuar si një fe e rrugës së mesme por të drejtë dhe të drejtpeshuar mirë.[13]

Shkëputja e martesës përmes shkurorëzimit apo refuzimit është parimisht e pranuar edhe si reale edhe si e lejueshme, sado që është e padëshirueshme apo e urryer. Ky pranim ka shkaktuar reagime të ndryshme nga dijetarë të ndryshëm. Për disa, shkurorëzimi në Islam është një mekanizëm disipline dhe mëshire, një kurorë e nevojshme dhe e ndjeshme e lirisë që i është dhënë burrit dhe gruas për t'i zgjedhur partnerët e tyre bashkëshortorë.[14] Për të tjerët, qëndrimi i Islamit është bërë objekt i një kriticizmi të fuqishëm dhe të ndryshëm. Sipas fjalëve përfaqësuese të Jefferyt: "Mendjelehtësia, me të cilën është shikuar martesa në Arabinë e hershme është bartur edhe në Islam, siç dëshmohet nga lehtësia me të ciën një burrë mund të shkurorëzohet nga *gratë* e tij dhe nga shpeshtësia e shkurorëzimit që *gjithmonë* e ka karakterizuar shoqërinë muslimane. Kur'ani i jep burrit *liri të plotë* për shkurorëzim dhe nga ai nuk kërkon *kurrfarë justifikimi* (arsyetimi) për shkurorëzimin nga gruaja e vet. Kështu, ai mund të shkurorëzohet nga ajo, sipas qejfit të vet, por një lehtësim i këtillë nuk ekziston edhe për gruan."[15]

Kriticizmi po ashtu është shprehur me brengosje nga disa muslimanë, të cilët për dallim nga kolegët e tyre perëndimorë, zakonisht nxitojnë të tregojnë përsosurinë e ligjit të shpallur dhe, që këtu, çdo lloj shpërdorimi ia atribuojnë pakujdesisë apo mungesës së integritetit. Me fillimin e dekadës së dytë të Islamit (pjesa e parë e shekullit të shtatë pas Krishtit), disa njerëz filluan ta keqpërdorin të drejtën e tyre për shkurorëzim. Deri atëherë, është pranuar se po qe se burri i thoshte gruas së vet se ajo është "shkurorëzuar tri herë", fjala 'tri herë' është llogaritur vetëm si një shkurorëzim i revokueshëm. Kur disa njerëz filluan ta përdorin këtë formulë 'tri herë' pa kujdes, Umeri, Halifi i Dytë, reagoi me indinjatë. Ai u konsultua me shokët e vet dhe u vendos që formula e tillë të konsiderohet si shkurorëzim i trefishtë i parevokueshëm. Është fakt me rëndësi se kjo urdhëresë e re u konceptua si masë ndëshkimore për t'i disiplinuar burrat shkurorëzues dhe për t'i mbrojtur gratë e

shkurorëzuara.[16] Disa shekuj më vonë, Ibn Tejmijje ka vërejtur se shumë njerëz i përdornin formulat e shkurorëzimit njësoj si format e zakonshme të pakujdesshme të betimit. Mirëpo, ai e pa se shkelja e një betimi shumë lehtë lahej përmes të ushqyerit apo të veshurit e dhjetë njerëzve të varfër, apo me lirimin e robit, derisa thyerja e një "betimi të shkurorëzimit" nënkuptonte shpërbërjen e martesës dhe të familjes. Kështu, ai urdhëroi se betimet e tilla të shkurorëzimit janë të pavlefshme dhe të paqëndrueshme për sa i përket lidhjes bashkëshortore. Ai po ashtu kundërshtoi vendimin e mëhershëm të Umerit dhe të shkollave të tjera udhëheqëse juridike përkitazi me "formulën tri herë", duke e llogaritur atë si një shkurorëzim të revokueshëm, e jo tre. Ato, që Umeri i ka konsideruar masa disiplinore kundër burrave të papërgjegjësi, me ndryshimin e kohës dhe të rrethanave u kthyen në diçka që ishte e dëmshme për gratë e pafajshme. Ibn Tejmijje, përmes urdhëresave të tij, u përpoq që ta rregullojë këtë gjendje.[17]

Konsideratat e tilla, të marra si një indeks sociologjik, tregojnë: 1) se Ligji islam i konsideron edhe martesën edhe shkurorëzimin si çështje mjaft të ndijshme dhe me pasoja; 2) se reagimet e njerëzve gjithmonë nuk korrespondojnë me synimet ose frymën e ligjit; 3) se, në shekujt e hershëm të historisë islame, thjeshtësia e shkurorëzimit është paramenduar si më e dëmshme për burrat se sa për gratë; dhe 4) se shekujt e mëvonshëm kanë dëshmuar një ndryshim të përgjithshëm të efekteve të shkurorëzimit.

Ashtu si shumë muslimanë që dështojnë që me sjelljen e tyre t'i plotësojnë pritjet morale të fesë së tyre, edhe disa kritikë, siç duket, nuk arrijnë të njohin vlerësimin e plotë të logjikës së legjislacionit shoqëror në Islam. Mund të jetë e vështirë për dijetarët muslimanë që t'i kuptojnë bazat shkencore të pohimeve të tilla, siç janë ato të bëra nga Jeffery, Levy apo Roberts, rreth asaj, që ata e kanë quajtur thjeshtësi e pabesueshme apo lehtësi e papërligjshme e shkurorëzimit në Islam. Duket gjë e thjeshtë që muslimanëve t'u atribuohet, siç bën Roberts,[18] një nevojë më e madhe për shkurorëzim dhe një shpeshtësi e madhe e tij, për shkak të ndarjes së gjinive dhe veshjes së grave me mbulojë. Përzierja e gjinive, madje edhe në kohët e arsimuara moderne, dhe pezullimi i mbulojës, as që e ndaluan e as që e zvogëluan shpeshtësinë e shkurorëzimit. Nga ana tjetër, bartja e mbulojës mbi fytyrë ka shumë pak të bëjë, ose aspak, me Islamin.[19] Përveç kësaj, është rekomanduar me theks të veçantë nga

Pejgamberi (s.a.v.s.) se partnerëve të ardhshëm bashkëshortorë duhet t'u mundësohet që ta njohin njëri-tjetrin mjaft mirë, që të mund t'i ndërtojnë marrëdhëniet e tyre të ardhshme me dashuri dhe me mëshirë por, natyrisht, pa afri të tepruar, indulgjencë, shfrytëzim apo eksperimentim të ndaluar.[20] Aq më tepër, fakti se gratë kanë pasur liri më të vogël për t'u shkurorëzuar nga burrat e tyre, nuk do të thotë se kjo patjetër ka shpënë drejt një shtimi në përqindjen e shkurorëzimeve. Thënë më mirë, ky mund të jetë njëri nga kufizimet efektivë mbi shkurorëzimin, për shkak se është vërejtur se, së paku në shoqëritë perëndimore, lëvizja e vazhdueshme në përqindjen e shkurorëzimeve është në rritje e sipër ndërsa, pjesërisht, ky shtim "është i lidhur me *emancipimin* dhe statusin e *barabarësisë* së gruas..."[21]

C. Dimensionet e shkurorëzimit në Islam

Për ta kuptuar shkurorëzimin në Islam, siç e bëjnë këtë shumica e muslimanëve, apo siç besojnë se duhet kuptuar, është e nevojshme që të shkohet përtej vlerave sipërfaqësore të keqkuptimeve të tilla të thjeshtësuara, pavarësisht se a kanë zënë fill ato nga disa muslimanë të keqorientuar apo të huajve të ngatërruar. Problemi duhet të shqyrtohet në kontekst të plotë të strukturës familjare, udhëzimeve fetare, gjendjes njerëzore dhe rrethanave historike. Kjo do të jetë pikënisja jonë në analizimin e aspekteve të ndryshme të problemit.

1. Analogjia kequdhëzuese

Shkurorëzimi, ky fenomen universalisht i pashmangshëm, që nga ana e Pejgamberit të fesë islame është quajtur më i urryeri nga të gjitha gjërat e lejueshme, dhe një akt, nga i cili, si të thuash, lëkundet froni i Zotit, zakonisht nuk duhet marrë shumë lehtë. Vetëm ata të cilët kënaqen me format sipërfaqësore apo me analogjitë e thjeshtësuara, me siguri, këtë gjë mund ta marrin si të tillë. Shkurorëzimi në Islam mund t'u duket jashtëzakonisht i lehtë vetëm atyre, të cilët krahasojnë format e hershme të thjeshta të kontraktimit me procedurat moderne komplekse burokratike, ose ai që e gabon idealen për aktualen, ose që bën një analogji "të tërthortë kulturore", por ndërmjet *vlerave të shpallura morale të një sistemi* dhe *praktikave bihejvioriste të një tjetri*. Sidoqoftë, shkurorëzimi ka mundur të jetë relativisht i thjeshtë dhe i lehtë, por e tillë ka qenë edhe martesa si dhe revokimi i vet shkurorëzimit. Brenda një kufiri të caktuar kohor, d.m.th., "periudhës së pritjes", shkurorëzimi mund të revokohet me të thënë apo me të bërë, me të inicuar apo dyanësuar, me

çfarëdo treguesi të dëshirës për pajtim siç është një gjest dashurie, një shikim i mëshirshëm, një shprehje pendimi apo një revokim i drejtpërdrejtë.[22]

2. Shkurorëzimi si akt moral

Shkurorëzimi, si edhe martesa, është më tepër se vetëm një afish i thjeshtë ligjor. Ai është i formuluar në një kontekst të parimeve morale dhe njerëzore të rendit të lartë. Islami i urdhëron partnerët bashkëshortorë që të pajtohen me njëri-tjetrin në mirësjellje ose të ndahen me mirësjellje. Ai i thërret ata që të bëjnë çdo gjë brenda fuqisë së tyre, me qëllim të shtimit të gjasave për suksesin e martesës dhe të zvogëlimit të telasheve për shkëputjen e saj. Të jashtmit janë të ndaluar të bëjnë çfarëdo qoftë që do të mund t'i reduktonte këto gjasa ose që do ta vështirësonin pajtimin dhe simpatinë. Ai paralajmëron kundër çdo gjykimi të ngutshëm, urdhëron mirësjellje dhe mirëkuptim, dhe përkujton për atë se si është e mundshme të mospëlqehet diçka, në të cilën Zoti (xh.sh.) ka vendosur shumë të mira. Ai u garanton palëve se, po qe se ato kanë qëllim të mirë, Zoti do t'u ndihmojë atyre që të arrijnë marrëveshje; por, po qe se duhet të ndahen, ndërsa ndahen me një besim të mirë e pa pasur ndonjë qëllim për të shkaktuar dëm apo lëndim, Zoti (xh.sh.) do t'i pasurojë ata nga mirësia e Tij gjithpërfshirëse. Së fundi, Islami e portreton situatën vepruese ashtu që të vështrohet për së afërmi nga Zoti dhe që është e drejtuar kah Ai, kudoprania e të cilit është një element thelbësor i situatës. Aktorët duhet të jenë të vetëdijshëm dhe të arsyeshëm. Thëniet Kur'anore që kanë të bëjnë me shkurorëzimin, fillojnë dhe mbarojnë me këshilla të fuqishme morale. E tërë çështja e shkurorëzimit është e mbështjellë me mësime emfatike morale dhe, që këtu, duket se në rend të parë konsiderohet si një akt moral.[23]

3. Bazat për shkurorëzim

Fakti që Islami nuk kërkon kurrfarë publiciteti të bazave për shkurorëzim nuk do të thotë patjetër se ai shkurorëzimin e sheh me lehtësi. Bazat e tilla sigurisht i lihen ndërgjegjes së individit; nga ku, publiciteti nuk do të kishte kurrfarë pasojash të mëdha pozitive. Ato mund të mos thuhen, të mos shpallen, por të jenë të vërteta; ose, ato mund të shpallen dhe të pranohen, por në të vërtetë të jenë të rrejshme. Dëshmia e rrejshme dhe dredhia nuk mund të fshihen krejtësisht. Megjithatë, në Islam, me Zotin (xh.sh.) si element i domosdoshëm në përkufizimin e situatës vepruese, Kur'ani supozon se një musliman normal, qoftë burrë apo grua, në

shumicën e rasteve dhe gjatë gjithë kohës do të veprojë me përgjegjësi, me ndërgjegje, duke pasur Zotin gjithmonë në mend. Më tutje, ai supozon se me autoritetet e dëgjueshme, opinionin e ndjeshëm dhe me karakteret e shëndosha, shkurorëzimi do të jetë gjëja e fundit për t'iu drejtuar. Ka pak të ngjarë që individët e arsyeshëm, të ndërgjegjshëm dhe të vetëdijshëm do ta merrnin lehtë ndarjen nga të dashurit e tyre, shpërbërjen e familjeve të tyre dhe nga telashet e shkurorëzimit (që do të shqyrtohen më vonë në këtë kapitull). Burri, sjellja e të cilit nga shkenca shoqërore konsiderohet si një, që është orientuar kah nevoja për kënaqësi, zakonisht nuk do t'i kthehej këtij drejtimi të vështirë të veprimit, pa ndonjë arsye serioze. Aq më tepër, siç kanë vërejtur disa dijetarë bashkëkohorë muslimanë, nxjerrja në dritë e bazave të veçanta të shkurorëzimit nuk është më e detyrueshme për gruan se sa për burrin, në rastin kur ajo paraqet palën që kërkon shkurorëzim.[24] Më tutje, po qe se ligji kërkon nga palët në fjalë që t'i nxjerrin në shesh arsyet e tyre të veçanta për shkurorëzim, ata ndonjëherë mund të ndihen të detyruar që të dëshmojnë rrejshëm, të futen në marrëveshje të dyshimta, të dredhojnë, të paraqesin kundërpadi, të paraqesin fakte të dëmshme dhe shqetësuese, dhe, sigurisht, ta rrezikojnë institucionin e familjes. Ka pak të ngjarë që insistimi në shpalljen e arsyeve të shkurorëzimit do t'i parandalonte palët e papajtueshme dhe të përcaktuara që diqysh mos ta përfundojnë martesën e tyre. Gjithashtu, kjo do të mund ta pengonte rehabilitimin e tyre të pastajmë dhe t'i dobësonte mundësitë e tyre për t'u rimartuar. Me siguri për shkak të këtyre arsyeve, e jo për shkak të mungesës së bazave për shkurorëzim, Islami nuk e bëri aq të rëndësishëm publicitetin e bazave të shkurorëzimit. Siç ka shënuar një dijetar bashkëkohor, motivet për martesë dhe shkurorëzim mund të jenë mjaft personale apo psikologjike dhe, prandaj është vështirë për t'u vlerësuar. Po qe se ekziston dëshmia për shpërdorim në këtë drejtim, autoritetet përkatëse duhet ta anulojnë këtë veprim dhe të rregullojnë çfarëdo dëmi shoqërues.[25]

Megjithëse Islami e merr si të vërtetë vazhdimësinë dhe përhershmërinë e martesës,[26] kjo nuk e përjashton plotësisht mundësinë tjetër. Zemrat dhe mendjet e njerëzve ndryshojnë në mënyra të ndryshme dhe për arsye të ndryshme. Ndryshimi mund të jetë aq i pashmangshëm dhe i thellë sa të shpie drejt tjetërsimit apo tëhuajëzimit ndër palët përkatëse dhe kështu ta mundë qëllimin e martesës ose të shkaktojë ankth. Këtu në këtë kontekst Kur'ani aludon në bazat e përgjithshme të

shkurorëzimit. Ai deklaron se po qe se palët kanë frikë se nuk do të mund t'i ruajnë kufizimet e Zotit apo t'i përmbushin ligjet e Tij të martesës, atëherë mund të bisedohet për shkurorëzim.[27] Kur ata duhet të ndahen për arsye të forta, jo vetëm se do të jenë të lirë nga faji para Zotit, por po ashtu do të pasurohen nga pasuria gjith-përfshirëse e Zotit.[28] Sipas kësaj, baza e përgjithshme për shkurorëzim në Kur'an është dështimi i pashpresë i njërës apo të dyja palëve që t'i përmbushin detyrat e tyre të ndërsjella dhe të pajtohen me njëri-tjetrin në mirësjellje, paqe dhe dhembshuri. Megjithëse kjo është një çështje që shtrihet përfundimisht brenda ndjenjës së individit për moralitet dhe lidhje me Zotin, juristët i kanë shtjelluar treguesit e dështimit të tillë dhe i kanë veçuar situatat kryesore, që gjatë gjyqit mund të merren si baza për shkurorëzim apo anulim. Disa nga këto kanë të bëjnë vetëm me burrin, disa me cilëndo palë ose me të dyjat.

Duke lënë anash dallimet që kanë të bëjnë me anët e detajizuara teknike, juristët parimisht pajtohen se disa situata të veçanta për qëndrimin e burrit, e arsyetojnë kërkesën e gruas për shkurorëzim si dhe përmbushjen e asaj kërkese. Mungesa e gjatë pa dijen për vendndodhjen e burrit, burgimi i gjatë, zënia nga armiqtë e luftës, refuzimi për ta furnizuar gruan, varfëria e madhe dhe impotenca (pafuqia) janë rrethanat kryesore, në të cilat gruaja, po qe se dëshiron, mund të kërkojë çlirim ligjor nga lidhja e saj martesore përmes shkurorëzimit apo anulimit, varësisht nga situata në veçanti. Po ashtu, ekziston edhe një grup tjetër rrethanash, që mund ta përfshijnë cilëndo palë. Këto janë: braktisja, sëmundjet e rënda kronike, çmenduria, keqparaqitja e rrejshme gjatë përmbylljes së kontratës martesore, mospërshtatja, keqtrajtimi dhe çorroditja apo shfrenueshmëria morale. Po qe se cilado palë është përfshirë në njërën nga këto situata, pala tjetër me arsye të plotë mund të kërkojë shkurorëzim apo anulim të martesës. Gjithashtu, ekzistojnë rrethana që e bëjnë të nevojshme shkëputjen e martesës. Disa nga këto janë: a) pranimi i Islamit nga ana e gruas, derisa burri i saj mbetet jomusliman; b) dorëheqja e palës muslimane, veçanërisht e burrit, nga besimi dhe c) pavlefshmëria e vërtetuar e kontratës fillestare martesore.[29]

Është me rëndësi të shënohet se, e para, gruaja ka më shumë baza për të kërkuar shkurorëzim, ndërsa asaj i jepet edhe justifikim më i madh se sa burrit. Ndoshta kjo është një pasqyrim i thënies Kur'anore se gratë u janë besuar burrave nga Zoti

(xh.sh.) dhe prandaj ato duhet trajtuar me mirësjellje. Po ashtu, kjo mund të ketë të bëjë edhe me faktin se një burrë, me nevoja të paplotësuara, po qe se është i detyruar mund t'i drejtohet alternativës së poligjinisë, mirëpo, ajo nuk mund ta bëjë të njëjtën. Ai mund të mirëmbajë një grua "me të meta", të paaftë ose impotente, pa rrezikuar shumë nga ana morale apo financiare. Në të vërtetë, mbikëqyrja e një gruaje të tillë është një vepër e virtytshme bamirëse. E dyta, kur njërës apo të dyja palëve u jepet e drejta për të marrë kursin e shkurorëzimit, kjo nuk do të thotë patjetër se ata domosdo duhet ose se do ta përdorin atë. Shkurorëzimi është mjeti i fundit, dhe po qe se duhet të zërë vend, palët këshillohen që të jenë bamirëse dhe të sjellshme ndaj njëri-tjetrit, njësoj sikur lidhja martesore të ishte e paprekur.[30]

4. Kohëcaktimi i shkurorëzimit dhe hapat paraprakë

Kohëcaktimi, hapat paraprakë dhe pasojat e shkurorëzimit, si dhe të gjithë faktorët e tjerë përkatës, tashmë të përmendur apo që do të përmenden - të gjitha këto siç duket paraqesin pika ndalimi dhe imponojnë disa kufizime mbi shkurorëzimin. Sa për fillim, para se të zërë vend shkurorëzimi si një veprim i fundit ligjor, duhet përmbushur disa kushte.

a. Burri, i cili dëshiron të inicojë shkurorëzimin, duhet të jetë i pjekur dhe i aftë të bëjë "dallim", gjendje kjo që zakonisht caktohet me arritjen e moshës së pubertetit.

b. Ai duhet të jetë i arsyeshëm, i vetëdijshëm dhe i lirë nga zemërimi i tepërt. Nëse vepron duke qenë nën ndikim të pijes (i dehur) shpallja e tij e shkurorëzimit, sipas disa juristëve, është e pavlefshme; ndërsa e vlefshme sipas të tjerëve, por me kusht që pija të jetë nga llojet e ndaluara dhe të jetë marrë vullnetarisht. (Vlefshmëria e një shpalljeje të shkurorëzimit nga një burrë i dehur, shakatar apo i pakujdesshëm, me siguri, ka për qëllim disiplinimin e burrit dhe ta detyrojë atë që ta kuptojë seriozitetin e veprimit të tij, diç mjaft e ngjashme me atë që Umeri e bëri me njerëzit, të cilët shumë lehtë e morën formulën e shkurorëzimit).

c. Ai duhet të jetë i lirë nga presioni i jashtëm. Po qe se është i detyruar që, përkundër vullnetit të vet, të shpallë shkurorëzimin nga e shoqja, shpallja e tillë është e pavlefshme, dhe këtë sipas të gjitha shkollave juridike, pos asaj *Hanefite,* qëndrimi i së cilës në këtë drejtim nga juristët e tjerë shihet si krejtësisht e papërputhshme me thëniet e Pejgamberit (s.a.v.s.).

ç. Nga ana e tij duhet të ketë qëllim të pastër për ta përfunduar martesën. Megjithatë, disa shkolla e pranojnë si të vlefshme edhe shpalljen e shkurorëzimit të bërë nga një burrë shakatar dhe i pakujdesshëm ose harraq.

d. Së fundi, po qe se shkurorëzimi duhet të zërë vend sipas Sunnetit të Pejgamberit (s.a.v.s.), respektivisht udhëzimeve të tij, gruaja duhet të jetë e pjekur dhe në gjendjen e "pastërtisë së freskët". D.m.th., ajo duhet të jetë plotësisht e përtërirë nga të përmuajshmet e menstruacioneve të rregullta dhe rrjedhjet e zakonshme pas lindjes, shtrirja maksimale kohore e të cilave është përkatësisht prej dhjetë deri në dyzet ditë. Si plotësim, ajo duhet të mos ketë pasur marrëdhënie në cilëndo kohë gjatë kësaj periudhe të pastërtisë së freskët, që e mbulon tërë kohën e ndërmjetme midis cikleve mujore. Po qe se ajo është duke e kaluar periudhën e rrjedhjeve pas lindjes, ose po qe se ka pasur marrëdhënie pas përtëritjes dhe pastërtisë, gjendje kjo që për gruan konsiderohet si e papastër, nuk mund të ketë kurrfarë shkurorëzimi sipas Sunnetit. Në këto rrethana, sipas shkollave juridike *Shi'ite* dhe *Zahirite,* shpallja e shkurorëzimit është edhe fetarisht e ndaluar edhe ligjërisht e pavlefshme. Juristët e tjerë këtë e konsiderojnë si fetarisht të ndaluar por ligjërisht të vlefshme. Ky dallim në mendime është vetëm formal, për shkak se të gjithë juristët insistojnë se burri duhet ta shfuqizojë shpalljen e vet dhe ta mbajë gruan, derisa ajo ta ketë periudhën e saj mujore. Pas kësaj, ajo hyn në gjendjen e pastërtisë së freskët, e plotëson atë pa kurrfarë marrëdhënie dhe kalon nëpër periudhën e dytë mujore deri në gjendjen e dytë të pastërtisë. Në këtë shkallë, po qe se nuk ka zënë vend kurrfarë ndryshimi në zemër apo në arsye, shkurorëzimi mund të shpallet.[31]

Ky shkurorëzim i ashtuquajtur Sunnetik kërkon nga gruaja që të jetë në gjendjen e pastërtisë së freskët, për shkak të arsyeve vijuese. E para, menstruacioni nga Kur'ani është quajtur "neveri"; periudha e tij është një kohë e vështirë e lodhjes, plogështisë, depresionit, pezmatimit, tensionit, etj. Marrëdhënia seksuale në kohë të tillë të papastërtisë është e ndaluar. Të gjithë këta faktorë mund të bëjnë që disa palë të veprojnë me nxitim apo ta gjykojnë gabimisht njëri-tjetrin. Prandaj, kërkohet që ata të presin derisa të kalojnë këto vështirësi periodike dhe mandej, nëse e kanë patjetër, të veprojnë nën kushte normale. E dyta, kur gruaja hyn në periudhën e saj të pastërtisë, ajo është zakonisht e freskët dhe këndshëm e shoqërueshme, edhe

dëshiruese edhe e dëshirueshme, më e kujdesshme dhe më përgjegjëse. Ajo nuk ka vetëm aftësinë, por po ashtu edhe mundësinë për ta forcuar lidhjen bashkëshortore dhe të kërkojë dashurinë, mëshirën dhe përkushtimin e burrit të vet. Nëse, përkundër kësaj, ekziston dëshira për ta shkëputur martesën, kjo do të ishte me siguri për disa shkaqe më serioze se që është lodhja e kalueshme, depresioni momental apo mospërmbushja e rastësishme. Një shkurorëzim, i menduar nën këto rrethana të përshtatshme (për shkurorëzim) ka pak gjasa të jetë i ngutshëm, i pavëmendshëm, apo i papërgjegjësi.[32]

Ndër faktorët që kanë rëndësi kuptimplote mbi shkurorëzimin është edhe drita nën të cilën Islami shikon kontraktimin dhe shkëputjen e martesës. Edhe pse, siç u tregua më parë, martesa nuk është as një akt qytetar e as një zotim kungimues, Kur'ani atë e përkufizon si një kontratë solemne, një bekim i dhënë nga Zoti (xh.sh.) dhe një mënyrë e dashurisë dhe e mëshirës. Për t'i rritur gjasat për lumturi të vazhdueshme bashkëshortore, pa e vështirësuar pa nevojë fatin e bashkëshortëve, Islami shprehu pëlqim të qartë ndaj devotshmërisë dhe integritetit, si kriter më i lavdërueshëm i zgjedhjes së bashkëshortit. Ai po ashtu urdhëresën detyruese për mirësjellje dhe mëshirë e bëri parim suprem moral të lidhjeve bashkëshortore. Mirëpo, pasi që njeriu nuk ia arrin të mbajë kontrollin mbi veten dhe mjedisin, paraqiten dështime dhe të meta që e çrregullojnë harmoninë bashkëshortore; nëse jo për diç tjetër, atëherë si përjashtime që dëshmojnë rregullën. Si përgjigje ndaj rrethanave të këtilla, Islami u lejon palëve të hidhëruara të kërkojnë çlirim nga kontrata e tyre e paplotësuar apo ndoshta edhe e paplotësueshme e martesës. Nën rrethana normale, në një martesë të përmbushur dhe të mirëmbajtur siç duhet, ka pak gjasa për tjetërsim. Mirëpo, po qe se zhvillohet, siç ndodh ndonjëherë, ai me siguri do të ishte vetëm një simptom i dështimeve shumë më serioze, të cilat duhet të njihen dhe të rregullohen. Shkurorëzimi, sado i urryer dhe i neveritshëm qoftë para Zotit, është një urdhër që duhet kryer vetëm si mjet i fundit. Prandaj, siç duket përkufizimi islam i martesës dhe i shkurorëzimit me siguri është përfytyruar si një kontroll moral mbi shkëputjen e martesës.[33]

Shkurorëzimi në fenë islame është përcaktuar si mjeti më i fundit dhe më i urryeri. Para se të arrihet pikëshkëputja, duhet të kalojnë disa faza në ciklin bashkëshortor. E para, posa të përmbyllet martesa, partnerët janë të urdhëruar që ta

japin maksimumin e tyre në zbatimin e mësimeve të Islamit, në mënyrë që ta shndërrojnë jetën e tyre bashkëshortore në një vendbanim mëshire e lumturie. Po qe se kjo shkallë e harmonisë nuk arrihet për shkak të ndonjë konflikti, vëmendjen duhet përqëndruar në burimin e konfliktit. E dyta, po qe se konflikti, i hapur ose i fshehtë, rrjedh nga gruaja, burri është i urdhëruar që tërë situatën ta shqyrtojë me kujdes, ta hulumtojë shpirtin e vet, ta vlerësojë gruan e vet si një person të *plotë*, të veprojë me durim, përgjegjësi dhe bamirësi. E treta, po qe se konflikti bëhet kronik, ndërsa burri frikësohet nga mosbindja kundërshtuese e të shoqes, ai është i udhëzuar që të ndjekë një drejtim disiplinor në tre hapa. Ai duhet lejuar të kalojnë intervale të mjaftueshme kohore dhe të lëvizë nga njëri hap në tjetrin, vetëm pasi të mundohet me zell në hapin paraprak, dhe të kuptojë se ai nuk ka qenë i dobishëm. Ky kurs disiplinor ka tri faza: 1) këshillimi i përzemërt, 2) shmangia e përkohshme nga shtrati ose abstenimi i qëllimtë nga intimiteti i zakonshëm seksual, dhe 3) rrahja simbolike pa shkaktimin e ndonjë dëmi apo lëndimi fizik.

E katërta, në rast se mosbindja dhe konflikti vazhdojnë, burri prapë mund të ndërmarrë një veprim edhe më të ashpër të abstenimit (përmbajtjes), që do të ishte tregues më i fortë i pakënaqësisë së tij. Ky është veprimi i *ilasë* (betimi për vetëpërmbajtje), që do të thotë se ai mund të betohet me Zotin se do të abstenojë plotësisht nga marrëdhënia seksuale me të shoqen. Kjo ka qenë një praktikë paraislame e pasigurisë së pafundme, dhe mund t'i përngjahet formës bashkëkohore të "ndarjes ligjërisht pezulluese (të varur)". Megjithatë, në Islam, pas dhënies së *ila* betimit, burrit i lejohet një periudhë maksimale kohore prej katër muajsh për ta rishqyrtuar situatën dhe të vendosë. Po qe se është bërë një përmirësim i mjaftueshëm që ta inkurajojë atë për ta vazhduar sërish statusin e tij të plotë bashkëshortor, ribashkimi është mjaft i këshillueshëm, ndërsa palët janë të falura te Zoti (xh.sh.). Përndryshe, po qe se kalon kjo periudhë pa kurrfarë ndryshimi të rëndësishëm, shkurorëzimi do të jetë i pranueshëm te Zoti (xh.sh.).

E pesta, po qe se konflikti rrjedh nga burri, ndërsa gruaja frikësohet nga egërsia, braktisja apo neveria e tij, është obligim i tyre që së bashku t'i rregullojnë dallimet e tyre, për shkak se, siç e ka formuluar thënia relevante Kur'anore "paqja është më e mirë". Ajo, nga ana e saj mund të mundohet që të sigurojë paqen, ndërsa ai duhet t'i

përgjigjet nismës së saj. Që të dy së bashku duhet të bashkëpunojnë që ndërmjet veti t'i zgjidhin problemet e tyre të brendshme.

E gjashta, po qe se këto masa, alternativa dhe mjete private nuk rezultojnë me ndonjë harmoni të qëndrueshme, duhet ndërmarrë edhe një hap përfundimtar para pikëshkëputjes së shkurorëzimit. Duhet të zgjidhet një këshill familjar, i përbërë nga dy ndërmjetës që i përfaqësojnë të dyja palët, me qëllim të shqyrtimit të situatës për të kërkuar zgjidhjen e mosmarrëveshjes. Po qe se ata shohin ndonjë mundësi për pajtim dhe e rekomandojnë atë, duhet orvatur për ta arritur atë. Mirëpo, po qe se ata rekomandojnë shkurorëzimin si zgjidhje të vetme pas dështimit të ndërmjetësimit, atëherë shkurorëzimi duhet të zërë vend, pos nëse palët nuk vendosin ndryshe.

Së fundi, po qe se shkurorëzimi duhet të shpallet në përputhje me Sunnetin, atëherë duhet të plotësohen të gjitha kushtet e tjera, të numëruara në fillimin e kësaj pjese.[34]

Ç. "Si" dhe llojet e shkurorëzimit

1. Shkurorëzimi Sunnetik dhe variantet e tij

Shkurorëzimi mund të klasifikohet në mënyra të ndryshme përgjatë disa dimensioneve. Njëri nga këto klasifikime është shkurorëzimi Sunnetik dhe kundërsunnetik. I pari ka tri variante themelore.

a. Shkurorëzimi i thjeshtë i revokueshëm

Pasi situata bëhet mjaft e qartë, pas shterjes së të gjitha mënyrave të tjera paqësore për pajtim, shkurorëzimi është i vetmi mjet që ka mbetur, atëherë ai duhet të kryhet sipas Sunnetit. Respektivisht, po qe se është e përshtatshme, burri do ta shpallë të shkurorëzuar gruan e vet freskët të pastër para dy dëshmitarëve të kualifikuar, dhe atë në një *shkurorëzim të thjeshtë të revokueshëm*. Ajo që vijon pas këtij lloji të shkurorëzimit është njësoj e rëndësishme si edhe kushtet paraprijëse dhe shoqëruese. Ky lloj shkurorëzimi nuk e përfundon plotësisht martesën, e aq më pak ai domosdo nuk kërkon ndonjë fyerje apo panjerëzishmëri. Burri qartë është i obliguar, ndër të tjerat, ta mbajë gruan në të njëjtën shtëpi apo së paku ta sigurojë atë me një vendqëndrim të rehatshëm, ku do të jetë lehtë e arritshme për të. Ajo nuk duhet dëbuar nga shtëpia e saj, e as që duhet ta braktisë atë, pos, nëse ka kryer

ndonjë kundërvajtje të hapur të turpshme. Aq më tepër, ai duhet ta furnizojë atë në mënyrë të duhur, sikur shkurorëzimi aspak të mos kishte zënë vend. Këto obligime të veçanta vazhdojnë përmes "periudhës së pritjes" provuese, që zakonisht zgjat rreth tre muaj, përveç po qe se gruaja është shtatzënë. Në këtë rast, periudha e pritjes mbaron me përfundimin e shtatzënësisë. Po qe se është shtatzënë, gruas i ndalohet ta fshehë gjendjen e saj, për shkak se shtatzënësia mund të jetë një shenjë e mirë për që të dy. "Mbajtja" e gruas në këtë mënyrë, nën vëzhgimin e burrit dhe në mënyrë të përshtatshme të afërt me të, apo zbulimi i shtatzënësisë së saj, mund ta ndërrojnë pozitivisht situatën, për shkak se, ta parafrazojmë ajetin relevant Kur'anor (65:1), kush e di? (*"...Ti nuk e di,..."*). Ndoshta Zoti (xh.sh.) paskëtaj do të shkaktojë disa situata të reja të përshtatshme. Po qe se gjatë periudhës provuese zhvillohet një dëshirë për pajtim, që është e mundshme në dritën e këtyre kushteve, ajo duhet ushqyer. Burri mund ta rifitojë statusin e vet të plotë bashkëshortor thjesht duke e revokuar shpalljen e tij të mëparshme me fjalë apo me vepër, p.sh., duke i dhënë gruas ndonjë kompliment që i shtie asaj diçka në mend, me puthje, etj. Pos këtij revokimi nismëtar, asgjë tjetër nuk është e nevojshme për ta lehtësuar ribashkimin. Po qe se periudha provuese mbaron pa revokim, shkurorëzimi bëhet përfundimtar, në kuptimin se ajo mund të jetë e lirë qoftë të martohet përsëri, qoftë të ribashkohet me burrin e saj të mëparshëm. Mirëpo, ky ribashkim kërkon një kontratë të re martesore me të gjitha domosdoshmëritë standarde, një kusht që mund të pengojë disa veprime të paarsyeshme.[35]

b. Shkurorëzimi i dyfishtë i revokueshëm Sunnetik

Me të bërë shpalljen e parë të shkurorëzimit, burri duhet pritur që gruaja të përtëritet nga kursi i saj i muajit vijues dhe të hyjë në gjendjen e re të pastërtisë së freskët. Atëherë do të ketë tri alternativa të ligjshme, dy të parat nga të cilat tanimë u përmendën lidhur me shkurorëzimin e thjeshtë të revokueshëm Sunnetik. Këto tri alternativa janë: a) revokimi, b) pritja për mbarimin e periudhës provuese, me ç'rast shkurorëzimi bëhet përfundimisht i mbaruar, dhe c) bërja edhe e një shpalljeje, në të njëjtën mënyrë si ajo e para dhe me të njëjtat nëntekste të vendbanimit, furnizimit, revokueshmërisë, etj. Po qe se zgjidhet alternativa e tretë e kryerjes së një shpalljeje tjetër, kjo do të paraqiste *shkurorëzimin e dytë të revokueshëm Sunnetik*.

c. Shkurorëzimi i trefishtë i parevokueshëm Sunnetik

Edhe në këtë rast, pas shkurorëzimit të dytë të revokueshëm, janë në veprim tri alternativat e njëjta me të njëjtat implikime. Po qe se edhe një herë zgjidhet alternativa e tretë, ky do të ishte *shkurorëzimi i trefishtë i parevokueshëm*. Në këtë pikë, bëhet e qartë se pajtimi është jashtëzakonisht larg, në mos i pamundshëm. Gruaja trefish e shkurorëzuar, periudha përfundimtare e pritjes të së cilës ka mbaruar, është e lirë të martohet me cilindo që ajo dëshiron. Mirëpo, ajo i është absolutisht e ndaluar burrit të saj të parë, përveç në rastin, po qe se është rimartuar në një bashkim të përmbushur normalisht dhe për çfarëdo shkaqe të arsyeshme, prapë mbetet e shkurorëzuar apo vejushë. Vetëm atëherë ajo mund të jetë prapë e lejueshme për burrin e saj të parë përmes një kontrate të plotë martesore. Kjo është forma e *tahlil*t apo "legalizimit të rimartesës".[36]

Forma e *tahlilit* ka nxitur shumë akuza, kritika dhe tallje. Megjithatë, dijetarët muslimanë konsiderojnë se ai u jep një sinjal paralajmërues palëve përkatëse. E njëjta pikëpamje përfshihet edhe në vërejtjen e Levyt se "Ligji me siguri në rend të parë është dekretuar si një kontroll ndaj shkurorëzimit të lehtë, mirëpo (në sjelljen e vërtetë) ai është në kundërshtim me idetë e përgjithshme të pastërtisë seksuale të përmbajtura në Islam". Po qe se i kushtohet vëmendja e duhur, *tahlili* i alarmon palët për faktin se, pas shpalljes së tretë të shkurorëzimit, revokimi është i pamundshëm, e madje edhe kontrata e re martesore është po ashtu e ndaluar pa *tahlil*. Kur gruaja tri herë e shkurorëzuar është e lirë për t'u rimartuar dhe seriozisht kërkon qetësi, ajo mund të gjejë një bashkëshort tjetër të përshtatshëm dhe të vendoset përgjithmonë. Nuk ka kurrfarë bazash për ta konsideruar atë përgjegjëse për diçka, për të cilën ajo është e pafajshme, prandaj as që ekziston ndonjë arsye e veçantë që ajo të mbetet e pamartuar. Nëse, megjithatë, pas përmbylljes së saj, martesa e dytë ngec në çfarëdo kohe dhe shkëputet pa shpresa për pajtim, ose, po qe se ajo mbetet vejushë, gruaja mund të dëshirojë t'i kthehet bashkëshortit të parë. Kjo është e lejuar me kusht që: a) martesa e dytë të mos jetë kryer vetëm me qëllim të *tahlil*t, b) martesa e dytë të jetë shkëputur përmes shkurorëzimit të vlefshëm ose vejnisë, c) periudha provuese e pritjes të ketë mbaruar, dhe gruaja të jetë plotësisht e lirë nga pengesat, ç) bashkëshorti i parë ende të jetë i lirë, dhe d) që të dy palët të besojnë se, pas ribashkimit të tyre, më për së afërmi do t'i ruajnë kufijtë e përcaktuar

nga Zoti (xh.sh.). Se a do t'i gjejë cilido person, burrë apo grua, këto kushte si të pranueshme, natyrisht është një çështje krejtësisht tjetër. Këto procedura janë kufizime të qarta mbi përdorimin e shkurorëzimit dhe mund të qëndrojnë si pamje neveritëse. Rasti i njëjtë duket madje edhe me supozimet bujare: a) se një grua tri herë e shkurorëzuar lehtë do të gjejë një çift tjetër të përshtatshëm, i cili ka për qëllim ta mirëmbajë atë përgjithmonë, mirëpo martesa e të cilëve disi ngec dhe b) se ajo që aty lirisht do të dëshirojë ribashkim me bashkëshortin e saj të parë, i cili në kthim ka dëshirë që edhe një herë të provojë dhe që shpreson të jetë i suksesshëm. Kjo paraqet një kombinim shumë të rrallë të disa rrethanave mjaft të pazakonshme. Situata duket edhe më kufizuese po qe se gruaja trefish e shkurorëzuar nuk ka shpresa të mëdha për t'u rimartuar, ndërsa burri e di se një ribashkim mes atyre dyve është i ndaluar pa një rimartesë të tillë. Kjo është ideja e *tahlilit* siç është konceptuar nga Islami dhe interpretuar nga dijetarët muslimanë. Pa diskutim, disa palë e kanë shpërdorur gjerë këtë formë. Ajo që është paramenduar të jetë kontroll disiplinues kundër ngutjes së pakujdesshme dhe një çlirim për të pafajshmen e pafuqishme, i është nënshtruar dënimit, shpërdorimit dhe neverisë. Disa herë gratë trefish të shkurorëzuara janë martuar me detyrim në mënyrë poshtëruese me persona të gjymtë ose të mitur, të cilët janë detyruar apo paguar që të shkurorëzohen menjëherë nga ato, në mënyrë që, pas kalimit të periudhës së tyre të pritjes, ato gra edhe një herë të bëhen të lejuara për burrat e tyre të parë. Kjo është në kundërshtim të plotë me mësimet e Islamit dhe njëzërit është dënuar. Një martesë, e cila kontraktohet me kushtëzim të qartë apo të nënkuptuar për *tahlil*, sipas shumicës së juristëve është edhe fetarisht e ndaluar edhe ligjërisht e pavlefshme. Juristët e tjerë e konsiderojnë kushtëzimin e *tahlilit* të ndaluar dhe të pavlefshëm, por vetë martesa është e vlefshme dhe, asnjëra nga palët nuk mund të detyrohet ta shkëpusë atë kundër dëshirës së tij apo të saj. Me fjalë të tjera, ajo paraqet një martesë plotësisht të vlefshme dhe të qëndrueshme, me gjasa normale për vazhdimësi, si edhe çdo kontratë tjetër martesore. Aq më tepër, transmetohet se Pejgamberi (s.a.v.s.) ka thënë: "Martohuni e mos u shkurorëzoni, për shkak se shkurorëzimi, si të thuash, e lëkund fronin e Zotit, ... dhe për shkak se Zoti (xh.sh.) nuk i do burrat e gratë, të cilët pëlqejnë llojllojshmërinë në përvojën seksuale". Përsëri, ai ka deklaruar se "të dënuar nga Zoti janë burri i dytë si edhe ai i pari". Ky dënim vlen edhe për burrin, i cili qëllimisht martohet me gruan trefish të shkurorëzuar vetëm që të shkurorëzohet

nga ajo e me qëllim që ta legalizojë ribashkimin e saj me burrin e parë; edhe për burrin, për të cilin është paramenduar legalizimi.[37]

Një burri i lejohen dy shpallje shkurorëzimi. E treta, po qe se përdoret, do të ishte plotësisht e parevokueshme, pos nëse nuk ka pasur një *tahlil të paqëllimtë*. Sidoqoftë, po qe se burri e revokon shkurorëzimin e parë gjatë periudhës së pritjes apo edhe pas kësaj me një kontratë të re, revokimi apo edhe kontrata e re i bën palët të lejueshme për njëri-tjetrin; mirëpo, kjo nuk i fshin shpalljet e revokuara. Kjo do të thotë se, kur njëherë më bëhet, shpallja llogaritet, pavarësisht nga ajo se a revokohet drejtpërdrejtë gjatë periudhës së pritjes, apo ndiqet nga një ribashkim i ri i kontraktuar pas kësaj. Po ashtu, shtrirja e revokueshmërisë i mbulon vetëm dy shpalljet, qoftë të jenë bërë ato në periudha të afërta të njëpasnjëshme, brenda kohëzgjatjes së periudhës së pritjes, apo pas intervaleve të gjata martesore.

Shkurorëzimi Sunnetik, me rregullativat e tij, variantet dhe kufirin maksimal prej tri shpalljeve, qartë është paraqitur që t'i eliminojë shpërdorimet paraislame të marrëdhënieve martesore. Më parë, gjendja fizike apo emocionale e gruas ka qenë e parëndësishme për burrin, i cili dëshironte të shkurorëzohet nga ajo. Aq më tepër, gratë e shkurorëzuara shpesh, nga ndonjë palë e tretë e interesuar, pengoheshin në ribashkimin me bashkëshortët e tyre të dëshirueshëm të mëparshëm. Një praktikë tjetër, e cila, siç duket, vazhdoi edhe në ditët e hershme të Islamit, ishte se burrat e kishin për zakon që t'i mbajnë bashkëshortet e veta në një rreth të ashpër të pasigurisë së pafundme; ato nuk ishin as plotësisht të martuara e as të lira që të rimartohen. Ky rreth është i këtillë: shpallja e shkurorëzimit, një periudhë pothuajse e plotë e pritjes, atëherë një shpallje tjetër e shkurorëzimit, e ndjekur nga një periudhë tjetër pothuajse e plotë e pritjes, e ndjekur nga një shpallje tjetër, etj. Praktikat e këtilla u ndaluan nga Islami. Këtu mund të jepen disa thënie relevante:

"...E burrat e tyre kanë më shumë të drejta që gjatë asaj kohe, nëse duan pajtim, t'i rikthejnë ato... Lëshimi (pas të cilit mund të bëhet rikthimi) është dy herë, e (pastaj) ose jetë e njerëzishme (bashkëshortore) ose shkurorëzim me mirëkuptim... E në qoftë se ai (burri) e lëshon atë (për herë të tretë), pas atij (lëshimi) nuk i lejohet më derisa të martohet ajo për një burrë tjetër. E nëse ai (burri i dytë) e lëshon atë, atëherë për ata të dy, po qe se mendojnë se do t'i zbatojnë dispozitat e All-llahut, nuk ka pengesa të rikthehen (në bashkëshortësi). Këto janë dispozita të All-llahut që ia sqaron një populli që kupton. E kur t'i keni lëshuar gratë dhe ato i afrohen afatit të tyre,

atëherë ose i mbani si duhet, ose i lëni si duhet (të kryejnë fatin), e mos i mbani sa për t'i dëmtuar, e të bëheni të padrejtë. E kush bën atë, ai e ka dëmtuar veten. Dispozitat e All-llahut mos i merrni për shaka. Përkujtoni të mirat e All-llahut ndaj jush, edhe atë që ju shpalli Kur'anin dhe dispozitat e sheriatit me të cilat ju udhëzon... Dhe kur i lëshoni gratë, e ato e përmbushin afatin e tyre (të pritjes), nëse pëlqejnë mes vete ashtu si kërkojnë rregullat, mos i pengoni që të martohen për burrat e tyre. Me këtë këshillohet ai që prej jush e beson All-llahun dhe botën tjetër, kjo është më e dobishme për ju, më e pastër, se All-llahu e di, e ju nuk e dini." (Kur'ani, 2:228-232)[38]

2. Shkurorëzimi devijant kundërsunnetik

Cilado shpallje shkurorëzimi, e cila nuk është bërë në përputhje me procedurat Sunnetike, siç u përshkruan këtu, konsiderohet si kundërsunnetike, e pashembullt, ose *bid'i* (bid'at = risi), respektivisht, një akt i devijuar në drejtim të papranueshëm. Një shpallje e tillë, sipas disa shkollave juridike, është edhe fetarisht e ndaluar edhe juridikisht e pavlefshme. Shumica e juristëve atë e quajnë fetarisht të ndaluar, por formalisht të vlefshme. Sidoqoftë, disa nga këta konsiderojnë se, përderisa është formalisht e vlefshme, burri duhet ta shfuqizojë atë madje edhe përmes vendimit gjyqësor. Të tjerët nga mesi i këtyre konsiderojnë se për burrin është mjaft e lavdërueshme, por jo edhe e domosdoshme, që t'i shfuqizojë shpalljet e tij kundërsunnetike. Ata juristë, të cilët këto shpallje të pashembullta i shikuan si ligjërisht të vlefshme, e kanë ndjekur lirinë e Umerit për të dhënë gjykim. Kur njerëzit ishin duke e shpërdorur shkurorëzimin, ai, duke u këshilluar me shokët (As'habët) e tjerë të njohur, vendosi që ta dënojë këtë shkujdesje duke i konsideruar ata përgjegjës për shpalljet e tyre të pakujdesshme. Besohet se ky kufizim asokohe ishte efektiv, për shkak se atëherë martesa ishte një ndërmarrje e shtrenjtë, një situatë kjo, e cila tashmë nuk qëndron. Për këto arsye, disa muslimanë bashkëkohorë e vënë në dyshim relevancën e vendimit të Umerit në skenën moderne.[39]

3. Shkurorëzimi i parevokueshëm

a. Shkallët e parevokueshmërisë

"Shkurorëzimi" i pashembullt kundërsunnetik, në disa raste është fare i thjeshtë; ai nuk kërkon kurrfarë formule shkurorëzimi, e megjithatë në shumicën e rasteve parevokueshëm e shkëput lidhjen martesore. Sidoqoftë, parevokueshmëria nuk është e veçantë për këtë lloj. Ajo mund të rezultojë gjithashtu nga disa forma të

shkurorëzimit Sunnetik. Kështu, ekzistojnë katër mundësi logjike shkurorëzimi: a) shkurorëzimi i revokueshëm Sunnetik, b) shkurorëzimi i revokueshëm kundërsunnetik, c) shkurorëzimi i parevokueshëm Sunnetik, dhe (ç) shkurorëzimi i parevokueshëm kundërsunnetik. Diskutimi këtu ka të bëjë me dy llojet e fundit të parevokueshëm, larg nga tipologjia Sunnetike-kundërsunnetike.

Vetë parevokueshmëria është dy shkallëshe: ndërmjetësuese dhe përfundimtare. Ndërmjetësuesja, ndër të tjerat, nënkupton se rifillimi i marrëdhënies së thyer bashkëshortore është i ndaluar pa një kontratë të re martesore. Kjo, për shembull, lind në rastin e *ilasë* (betimi për vetëpërmbajtje) apo *hul'it* (shkarkimi, lirimi).[40] Parevokueshmëria përfundimtare nënkupton se rifillimi i marrëdhënies së thyer bashkëshortore është plotësisht i ndaluar, siç është rasti i shkurorëzimit të trefishtë, pos nëse ka pasur një *tahlil* (martesë normale me një burrë të dytë e ndjekur nga një shkëputje e vlefshme përmes shkurorëzimit apo vdekjes).[41]

b. Variantet themelore të shkurorëzimit/shkëputjes së parevokueshme

Shkëputja e parevokueshme e martesës mund të marrë njërën nga disa format me pasoja të ndryshme.

1. *Ila (Betimi për vetëpërmbajtje).* Ka qenë e zakonshme para Islamit që disa burra janë betuar për vetëpërmbajtje për arsye të ndryshme dhe kanë abstenuar nga marrëdhënia seksuale me gratë e tyre për periudha të papërcaktuara kohore. Si një masë disiplinuese dhe po ashtu si një frenues i tërthortë për shkurorëzim, Islami e ka mbajtur këtë praktikë në një mënyrë mjaft të modifikuar. Kohëzgjatja maksimale e betimit është caktuar për katër muaj. Po qe se arrihet pajtimi brenda kësaj periudhe, betimi anulohet, ndërsa palët janë të falura nga Zoti (xh.sh.). Mirëpo, po qe se kohëzgjatja mbaron para pajtimit, martesa bëhet e shkëputur parevokueshëm me ose pa shpalljen pohuese të shkurorëzimit, varësisht nga shkollat e ndryshme juridike. Termi *ila* është përkufizuar ashtu, për shkak se është besuar se një grua ka mundur ta tolerojë abstenimin e burrit të saj pa kurrfarë reagimesh abnormale deri në katër muaj. E për këtë arsye, Umeri (r.a.) ka vendosur që mos t'i ndajë ushtarët-luftues nga gratë e tyre më shumë se katër muaj.[42]

2. *Dhihari.* Kjo gjithashtu ka qenë një formë paraislame e shkurorëzimit, në të cilën burri i thoshte gruas së vet: "Të jesh për mua, siç është shpina e nënës sime". Transmetohet se edhe disa muslimanë e kanë bërë këtë. Kur'ani i referohet një ngjarjeje ndërmjet një gruaje, të cilës i kishte ngjarë kjo formë e shkurorëzimit, dhe Pejgamberit (s.a.v.s.), udhëzimin e të cilit e ka kërkuar gruaja. Këto janë fjalët Kur'anore rreth kësaj ndodhie:

"Vërtet, All-llahu dëgjoi fjalët e asaj, e cila bisedoi me ty lidhur me burrin e vet, që u ankua te All-llahu; prandaj All-llahu e dëgjon bisedën tuaj, All-llahu dëgjon çdo bisedë dhe sheh çdo punë. Ata prej jush që bëjnë 'Dhihar' (epërsia ime ndaj teje është haram si epërsia ndaj nënës sime) ndaj grave të veta, në të vërtetë ato nuk janë nënat e tyre, nënat e tyre janë vetëm ato që i kanë lindur ata, ndërsa ata janë duke thënë fjalë të irituara dhe gënjeshtra, por All-llahu është që lë shumë pa marrë në përgjegjësi dhe shumë falë." (Kur'ani, 58:1-2)

Islami e dënoi këtë praktikë. Mirëpo, po qe se burri e bën këtë shpallje, gruaja e vet i bëhet e ndaluar derisa ai ta shlyejë veprimin e tij të gabueshëm. Ai duhet: 1) të lirojë një rob, po qe se ka mjete; 2) të agjërojë dy muaj të njëpasnjëshëm para se ta prekë gruan e vet; ose 3) po qe se nuk është në gjendje të agjërojë, duhet të ushqejë gjashtëdhjetë persona nevojtarë. Po qe se nuk e bën shlyerjen vullnetarisht, ai duhet detyruar nga ndonjë autoritet i caktuar që t'i plotësojë këto urdhëresa para se t'i lejohet ta rifitojë statusin e tij të plotë bashkëshortor. Megjithatë, disa shkolla juridike i japin atij një periudhë kohore prej katër muajsh, si në rastin e *ilasë*. Po qe se brenda kësaj periudhe nuk kryhet kurrfarë shlyerjeje, shpallja e *dhiharit* llogaritet si një shkurorëzim i parevokueshëm.[43]

3. *Liani (Dëshmia/padia e dyfishtë)* Kjo formë e mallkimit të ndërsjellë është zbatuar mjaft në Lindjen e Afërt, në kohët e lashta. Kodi i Hammurabit, Dhjata e Vjetër dhe Kur'ani, të gjithë këta e përmendin këtë praktikë. Megjithatë, qasja e Islamit ndaj këtij problemi është deri diku e ndryshme. Kur një burrë e akuzon të shoqen për kurorëshkelje, mirëpo nuk ka dëshmitarë tjetër përveç vetvetes, ai duhet betuar në Zotin (xh.sh.) katër herë se ai është i drejtë, dhe herën e pestë që mallkimi i Zotit të bie mbi të, po qe se ai është gënjeshtar. Për ta larguar ndëshkimin e rëndë, ajo duhet të dëshmojë katër herë duke u betuar në Zotin se ai është gënjeshtar, ndërsa herën e pestë që mallkimi i Zotit të bie mbi të (gruan),

po qe se ai është nga të drejtët. Në këtë pikë, martesa bëhet e shkëputur dhe absolutisht e parevokueshme; nuk është e mundshme të pritet nga ata që të jetojnë në qetësi, pasi që e kanë arritur një ekstremitet të këtillë.[44]

4. *Huli (Privimi/Vetëshpengimi). Huli* është një formë tjetër e parevokueshme e shkurorëzimit, që më shpesh nxitet nga gruaja se sa nga burri. Po qe se ajo nuk është e lumtur në martesën e saj, për arsye të veta, ndërsa ai nuk ka ndonjë gabim apo faj të hapur, ajo mund të kërkojë shkurorëzim nga ai. Ajo do t'ia kthejë atij prikën dhe dhuratat e tjera martesore, për t'ia zëvendësuar humbjet materiale ose morale. Megjithatë, ai mund të heqë dorë nga e drejta e tij për shpërblim dhe thjesht të pajtohet për shkurorëzim në pajtim me kërkesën e saj. Në të vërtetë, ekzistojnë shembuj, në të cilët gratë kanë kërkuar shkurorëzim, ndërsa kërkesat e tyre janë plotësuar nga burrat e tyre, pa kërkuar apo edhe pa fituar gjë në kthim. Kur'ani (2:229) i referohet *hulit* në këtë mënyrë:

"E juve (burrave) nuk u lejohet t'u merrni asnjë send nga ajo që u keni dhuruar (si niqah) vetëm nëse që të dy frikësoheni se nuk do të mund t'i ruajnë dispozitat e All-llahut (në bashkëshortësi). E nëse keni frikë se ata të dy nuk do të mund t'i ruajnë dispozitat e All-llahut, atëherë për atë, me çka ajo bën kompensim, për ata të dy nuk ka mëkate. Këto janë dispozita të All-llahut, pra mos i kundërshtoni, sepse kush i tejkalon dispozitat e All-llahut, pikërisht të tillët janë zullumqarët." (Kur'ani, 2:229)

Kurdo që shihet qartë se burri është në gabim, ai duhet udhëzuar që ta kryejë detyrën e tij të plotë ndaj gruas së vet. Mirëpo, po qe se një burrë e keqtrajton bashkëshorten e tij të pafajshme apo e detyron atë që të kërkojë vetëpërmbushje - e ajo e dëshiron këtë - martesa do të shkëputet, ndërsa ajo nuk do t'i kthejë asgjë atij nga ajo që i ka dhënë dhe as që nuk do t'i lejohet që të marrë diç nga ajo. Në të kundërtën, asaj i ndalohet që të kërkojë shkurorëzim nga burri i saj i pafajshëm, pos, nëse ka çfarëdo justifikimesh të vlefshme, sado personale; për shkak se, siç ka thënë Pejgamberi (s.a.v.s.), për çdo grua, që vepron ashtu, era e Xhennetit do të jetë e ndaluar.[45]

5. *Shkurorëzimi para përmbushjes (plotësimit) së martesës.* Një burrë mund të zgjedhë të shkurorëzohet nga gruaja pas përfundimit të kontratës, por para përmbushjes përfundimtare të martesës. Ky shkurorëzim do të ishte i parevokueshëm dhe nuk do të kërkohej kurrfarë periudhe e pritjes. Sipas Kur'anit (2:236-237):[46]

"Nuk është mëkat për ju nëse i lëshoni gratë pa pasur kontakt (martesë) me to dhe para se t'u caktoni atyre ndonjë caktim (kurorë-nikah), po pajisni ato (me ndonjë pajisje), pasaniku sipas mundësisë së tij dhe i varfëri sipas mundësisë së tij. Një pajisje e zakonshme është obligim për bamirësit. E nëse i lëshoni ato para se të kontaktoni, por u keni pas caktuar atyre një caktim (kurorës), atëherë duhet t'u jepni gjysmën e asaj që e keni caktuar, përveç nëse ato ju falin ose ju falë ai, në duart e të cilit është lidhja e kurorës. E të falni (burra ose gra) është më afër devotshmërisë, e mos e harroni bamirësinë ndërmjet jush. Vërtet, All-llahu sheh atë që veproni."

6. *Nga shkurorëzimi i revokueshëm, në atë të parevokueshmin*. Po qe se është shpallur shkurorëzimi i revokueshëm, i thjeshtë apo i dyfishtë, ndërsa periudha e pritjes mbaron para revokimit, shkurorëzimi bëhet i parevokueshëm.[47]

7. *Shkurorëzimi i trefishtë*. Ky është shkurorëzim absolutisht i parevokueshëm. Çfarëdo rifillimi i marrëdhënies së thyer bashkëshortore është absolutisht i ndaluar pa *tahlil*.[48]

8. *Shpalljet figurative*. Shumë juristë insistojnë se shpalljet e shkurorëzimit duhet të bëhen me fjalë të qarta, të drejtpërdrejta dhe të padyshimta. Juristët e tjerë konsiderojnë se, po qe se fjalët janë figurative, respektivisht, të tërthorta apo të dykuptimta, ndërsa burri në të vërtetë dëshiron të shkurorëzohet nga gruaja e vet, shkurorëzimi bëhet i vlefshëm dhe i parevokueshëm.[49]

9. *Format e tjera*. Edhe pse këto forma të shkurorëzimit konsiderohen si kundërsunnetike dhe të pashembullta, ekzistojnë disa formula të llojllojshme, që janë shpërdorur jashtë mase dhe që janë dënuar rreptësisht. Formulat e këtilla kanë një karakteristikë të përbashkët - ato janë devijime të dukshme nga shembujt e parashikuar të sjelljes së një burri të ndërgjegjshëm dhe përgjegjës. Në llogari të kësaj ato i janë nënshtruar dënimit nga ana e dijetarëve muslimanë dhe kritikës nga të tjerët. Është relativisht e lehtë për muslimanët e zellshëm që të dënojnë: 1) lehtësinë, me të cilën disa muslimanë marrin tërë çështjen e shkurorëzimit; 2) zëvendësimin e një formule të shkurorëzimit me një betim të zakonshëm në treg apo gjatë bisedës së rastësishme; 3) përdorimin e formulës së shkurorëzimit të trefishtë përnjëherë apo me një frymë; 4) pranimin, nga ana e disa juristëve të mëvonshëm, të shpalljeve për shkurorëzim të bëra nën ndikimin e alkoolit, presionit apo në shaka dhe 5) përdorimin e qëllimtë të *tahlilit*. Praktikat

e këtilla janë cak i lehtë për shkak se ato bien në kundërshtim me frymën e Ligjit islam dhe e prishin qëllimin e shkurorëzimit në Islam. Ata janë tregues të të metave serioze në ndërgjegjen dhe në integritetin moral. Këto praktika të bujshme për shekuj me radhë i kanë preokupuar juristët dhe i kanë grumbulluar dosjet e padive gjyqësore. Dhe pikërisht këto devijime janë ato, të cilat, siç duket, kanë tërhequr vëmendjen e shpërpjesëtuar të kritikëve jomuslimanë. Ata i marrin këto praktika apo "shpërdorime" sikur të ishin tipike për shoqërinë muslimane dhe me rëndësi thelbësore për sistemin familjar në Islam.[50]

D. Elementet vepruese të shkurorëzimit

Është me siguri një keqkuptim serioz të thuhet se ushtrimi i shkurorëzimit është e drejtë vetëm e burrit, siç e nënkuptojnë këtë disa perëndimorë e sidomos feministët muslimanë. Po ashtu, është një keqkuptim të konsiderohet, siç do të kishin dëshiruar të thonë disa dijetarë muslimanë, se edhe burrat edhe gratë kanë në çdo aspekt të "drejta" të barabarta për shkurorëzim.[51] Ajo që duket se u është njësoj e dhuruar atyre është e drejta për të kërkuar dhe për të fituar shkëputjen e një martese të pasuksesshme. Thënë me siguri, mekanizmat apo kanalet ndryshojnë në lloj dhe në qasje nga rasti në rast. Disa kanale janë të hapur vetëm për burrin; të tjerët vetëm për gruan, pa ose me intervenim juridik; ndërsa disa të tjerë për të dy, në mënyrë të drejtpërdrejtë apo përmes procesit gjyqësor, me ose pa pëlqimin e partnerëve.[52]

1. Të drejtat e burrit për shkurorëzim

Është e drejtë apo jo e drejtë, natyra e mashkullit është e tillë, që ai i vardiset (i sillet rrotull) femrës. Në terma të marrëdhënieve njerëzore, burri zakonisht e fillon martesën duke e propozuar gruan. Në Islam, ai më tutje cakton një prikë për të, e mirëmban atë, dhe merr përsipër përkujdesjen rreth familjes. Me njohjen e këtyre faktorëve, atij në disa raste i lejohet që të fillojë ose të shpallë shkëputjen e lidhjes bashkëshortore. Mirëpo, ai është i urdhëruar që këtë ta bëjë me maturi, mirësjellje dhe drejtësi.[53] Duke marrë parasysh këto fakte: 1) urrejtjen e përgjithshme ndaj shkurorëzimit në Islam, 2) përshkrimin e Pejgamberit (s.a.v.s.) se bashkëshortja e mirë është lumturia më e madhe në jetë, 3) investimin e burrit në martesë, dhe 4) shtimin e përqindjes së shkurorëzimeve, pjesërisht, si rezultat i të drejtës së grave për shkurorëzim në kohët moderne; ka pak të ngjarë se një burrë rëndom do të kishte kërkuar të ndahet nga e shoqja e tij për shkaqe të parëndësishme. Në çfarëdo

rasti, e drejta e muslimanit në këtë drejtim nuk është absolute, e as që guxon ai ta shpërdorë atë.[54] Vetëm në disa raste të kufizuara ai pavarësisht mund ta shkëpusë lidhjen bashkëshortore pa pëlqimin e gruas së vet ose pa lejen e gjyqit. Këto raste janë: 1) shkurorëzimi i rregullt apo mohimi në përputhje me procedurat Sunnetike dhe me kushtet, klauzolat dhe nëntekstet e përmendura më sipër; 2) *ila*, apo betimi për vetëpërmbajtje, që nuk është shfuqizuar para mbarimit të periudhës provuese prej katër muajsh dhe 3) *dhihari*, apo shtirja fyese.[55]

2. E drejta e gruas për shkurorëzim dhe shkëputje të martesës

Meqë martesa, sipas Kur'anit, është përshkruar si një shoqërim i paqes dhe i mëshirës dhe, meqë çdo e drejtë korrespondon me një obligim; gruaja njësoj si edhe burri, ka të drejtë që pavarësisht të fillojë dhe në të vërtetë ta shkëpusë lidhjen bashkëshortore. Në disa raste ajo mund ta bëjë këtë pa lejen e gjyqit apo pëlqimin e burrit të saj. Këto raste janë: 1) ajo që zakonisht quhet "shkurorëzim i deleguar", në të cilin burri në kontratën martesore pajtohet që në mënyrë të parevokueshme, t'ia transferojë gruas të drejtën e tij për shkurorëzim, e kështu ta fuqizojë atë që ta lirojë veten nga lidhja martesore, nëse dëshiron dhe kur të dëshirojë ajo; dhe 2) ajo që gjithashtu quhet shkurorëzim "i pezulluar" apo "i kushtëzuar", në të cilin burri, në kohën e kontraktimit të martesës, kushtëzon se po qe se ai bën diçka të kundërt me dëshirën e gruas së tij, ajo do të jetë e lirë të shkurorëzohet nga ai. Duhet shënuar se disa nga këto forma të shkurorëzimit janë të papranueshme për disa juristë, të cilët, prapëseprapë, parimisht i japin të drejtën gruas që të kërkojë lirinë e saj përmes kanaleve alternative. Aq më tepër, po qe se gruaja është fyer dhe tradhtuar, ajo mund të fillojë dhe aktualisht të fitojë shkurorëzimin përmes një procesi të duhur juridik. Pëlqimi i burrit për kërkesën e saj është i papërfillshëm, po qe se ajo ka arsye të vlefshme për shkurorëzim. Në këtë rast bëhet detyrë e autoriteteve të caktuara që asaj t'ia mundësojnë fitimin e lirisë nga lidhja martesore. Bazat për një veprim të këtillë përfshijnë: a) të ashtuquajturën "zgjedhje puberteti", sipas së cilës gruaja, me arritjen e pubertetit, ka të drejtë ose ta vazhdojë ose ta shkëpusë martesën, e cila më parë është kontraktuar në emër të saj nga një kujdestar plotësisht i kualifikuar, b) mungesën e gjatë të burrit apo braktisjen e saj nga ai, c) keqtrajtimin, ç) impotencën, dhe d) paaftësinë fizike apo financiare.[56]

3. Shkurorëzimi apo shkëputja e martesës përmes pëlqimit të ndërsjellë

Këtu edhe burri edhe gruaja personalisht pajtohen që në mënyrë paqësore ta shkëpusin lidhjen bashkëshortore. Kjo mund të marrë njërën nga dy format legjitime: a) *hul* (vetëshpengimi ose privimi), që inicohet nga gruaja, por mundësisht, po ashtu me pajtim të burrit, dhe b) *mubareah*, një marrëveshje e ndërsjellë bilaterale për përfundimin e martesës dhe për ta liruar njëri-tjetrin nga lidhja bashkëshortore. Gjyqi do t'i imponojë kushtet e tyre dhe do të intervenojë vetëm atëherë, po qe se ka kushtëzime të paligjshme.[57]

4. Shkurorëzimi apo shkëputja e martesës përmes procesit gjyqësor

Në këtë kategori bën pjesë shkëputja e martesës përmes vendimit të ndonjë trupi gjyqësor, me ose pa pëlqimin e palëve. Me këtë rast, përfundimi i marrëdhënies bashkëshortore nuk është një brengë private e të fajësuarve kryesorë, por, ajo i tërheq pas vete edhe autoritetet juridike dhe ato ekzekutive. Kjo situatë sigurohet kryesisht në këto raste: a) me *lianin*, dëshmimin e dyfishtë apo mallkimin e ndërsjellë, dhe b) me anulimin, në të cilin kontrata martesore është konstatuar si e pavlefshme apo jokomplete dhe se duhet anuluar.[58]

Dh. Pasojat e shkurorëzimit

Llojet e ndryshme të shkurorëzimit dhe të shkëputjes së martesës prodhojnë pasoja të ndryshme. Disa nga këto tanimë janë shënuar lidhur me disa lloje të veçanta të shkurorëzimit që janë marrë parasysh deri tani. Megjithatë, ajo që na ka mbetur për t'u shqyrtuar në këtë pjesë, është paraqitja e pasojave të përgjithshme të shkurorëzimit, duke i lënë anash format specifike.

1. Keqardhja-ngazëllimi

Si reagim i parë i palëve ndaj shkurorëzimit është paraqitja e ndjenjës së keqardhjes ose e ngazëllimit, apo ndoshta edhe një kombinim i të dyjave. Po qe se keqardhja paraqitet në masë të tillë saqë i bën palët të inkurajohen, atëherë u jepet mundësia që t'i përmirësojnë gabimet e tyre, ta shlyejnë fajin, dhe ta shfuqizojnë veprimin e tyre. Po qe se reagimi është ngazëllim, ai është i përmbajtur me obligimet e pazgjidhura dhe brengosjen për përshtatjen e ardhshme. Çfarëdo që të jetë ndjenja e palëve, shpallja e shkurorëzimit nuk nënkupton patjetër edhe shkëputjen e me-

njëhershme të lidhjes martesore. Aq më pak kjo nuk lë të nënkuptohet panjerëzishmëria, fyerja apo hidhërimi ndaj njëri-tjetrit. Ekzistojnë disa mekanizma për ta revokuar shpalljen dhe disa mënyra për ta rifilluar marrëdhënien bashkëshortore, madje, edhe pas një shkurorëzimi të parevokueshëm. Në të vërtetë, juristët muslimanë njëzërit janë pajtuar se në disa lloje të shkurorëzimit pala mbijetuese e cilësdo gjini trashëgon nga pala e vdekur, njësoj sikur të mos kishte pasur kurrfarë shkurorëzimi. Pajtimi është mjaft i rekomandueshëm kurdo që ekziston shpresa për harmoni; ndërsa drejtësia me mirëqenie është e detyrueshme në çdo kohë, si brenda ashtu edhe jashtë bashkëshortësisë.[59]

2. Iddeti apo periudha e pritjes

Një pasojë e drejtpërdrejtë e shkurorëzimit apo shkëputjes së martesës është fillimi i periudhës së pritjes apo kohës provuese. Kjo zakonisht zgjatë tre muaj, për të lejuar tre kurse mujore. Po qe se paraqitet shtatzënësia, periudha zgjatë aq sa zgjatë edhe shtatzënësia. Shpjegim tipik i këtij rregulli është se kërkohet të vërtetohet se a ka mbetur gruaja me barrë. Po qe se nuk ka kurrfarë gjëje të këtillë, ajo, me mbarimin e kësaj periudhe, bëhet e përshtatshme për rimartesë. Mirëpo, po qe se paraqitet barra, ajo duhet të presë deri në lindjen e fëmijës, në mënyrë që të sigurohen legjitimiteti dhe identiteti i fëmijës.

Derisa ky shpjegim mund të jetë "funksion i shfaqur" i periudhës së pritjes, ekziston një tjetër që duket njësoj i rëndësishëm, madje edhe në qoftë se është më pak shfaqës. Periudha e pritjes është një kohë e provës, e rishqyrtimit dhe e kalimit. Ndoshta një periudhë më e gjatë do të ishte torturuese, ndërsa më e shkurta shumë nxitëse. Në çdo rast, ajo i lejon personit lirim gradual nga lidhja martesore dhe një kalim relativisht të rehatshëm nga njëri status në një tjetër të ri, pa shumë vrazhdësi. Pra, periudha e pritjes mund të konsiderohet si një masë plotësuese preventive dhe si pikëkontroll i fundit.[60]

3. Mirëmbajtja në periudhën e pritjes

Fakti se periudha e pritjes është së paku një zgjerim i pjesërishëm i lidhjes bashkëshortore, me siguri, ajo është një nga rregullat e mirëmbajtjes gjatë asaj periudhe. Gruaja, shkurorëzimi i së cilës është inicuar dhe shpallur nga burri, ka të drejtë të plotë për mirëmbajtje të tërësishme përderisa është në periudhën e pritjes.

Ajo ka të drejtë të vazhdojë të banojë në të njëjtin vend si edhe para shkurorëzimit, ose të furnizohet me pajisje relativisht konfore për vendbanim. Ajo nuk duhet të përjashtohet nga shtëpia e vet, e as që duhet të dalë nga aty, pos nëse nuk ka kryer ndonjë kundërvajtje të qartë turpëruese. Bashkë me këtë të drejtë, burri, dorëheqës, është plotësisht përgjegjës për ushqimin e saj, veshmbathjen dhe, po qe se është e nevojshme, për shërbimin, njësoj sikur martesa të ishte plotësisht e paprekur, gjatë së cilës kohë ajo me siguri do të ishte përshtatur ndaj ndërrimeve të reja në jetën e saj.[61]

4. Kujdestaria ndaj fëmijëve

Fëmijët e vegjël mbeten nën kujdestarinë e nënës së tyre të shkurorëzuar, pos, nëse ajo nuk është e aftë. Shkurorëzimi si i tillë nuk e diskualifikon apo prek të drejtën e saj të kujdestarisë. Derisa ajo i ushqen fëmijët e vegjël dhe kujdeset për të tjerët, është përgjegjësi e babait që të bartë të gjitha shpenzimet e këtij kujdesi dhe në mënyrë të drejtë ta shpërblejë nënën për këtë gjë. Si plotësim, vetëm ai është përgjegjës për strehimin, veshmbathjen dhe ushqimin e tyre, madje edhe po qe se ata janë nën kujdestarinë e nënës apo në shtëpinë e saj. Derisa kjo gjë mund të jetë një burim i mundshëm i tensionit dhe i padisë, po ashtu mund të jetë një masë për pajtim dhe harmoni.[62]

5. Caktimi i mehrit

Po qe se shkurorëzimi zë vend pas përmbushjes së martesës, gruaja e shkurorëzuar duhet ta pranojë *mehrin* e saj të plotë, ose ndonjë pjesë të caktuar të tij. Përveç kësaj të drejte të patjetërsueshme të gruas, është mjaft e kështillueshme që ajo të trajtohet nga dorëheqësi (burri) në mënyrë sa më bujare dhe sa më të sjellshme. I njëjti parim i trajtimit zemërgjerë vlen edhe për gruan, e cila është shkurorëzuar para përmbushjes së martesës, me ç'rast ka të drejtë së paku për gjysmën e *mehrit*, edhe pse ajo është përjashtuar nga respektimi i periudhës së pritjes. Sidoqoftë, këto terma specifikë janë me siguri vetëm obligime minimale të pareduktueshme. E tërë çështja e vendosjes pas shkurorëzimit është përshkruar me terma të zemërgjerësisë, devotshmërisë, mirësjelljes, mëshirës dhe të vullnetit të mirë. Parimet e këtilla, kur të përmbushen, qartë i tejkalojnë formalitetet ligjore dhe shkurorëzimit i japin një ngjyrë morale. Ndoshta asgjë tjetër nuk mund ta ilustrojë këtë më mirë se Kur'ani (2:236-237, 241-242)[63]:

"...po pajisini ato (me ndonjë pajisje), pasaniku sipas mundësisë së tij dhe i varfëri sipas mundësisë së tij. Një pajisje e tillë e zakonshme është obligim për bamirësit... e mos e harroni bamirësinë ndërmjet jush. Vërtet, All-llahu sheh atë që veproni... Për të devotshmit është obligim që edhe për gratë e lëshuara të bëjnë një furnizim të zakonshëm. Kështu, që t'i kuptoni, All-llahu ua shpjegon argumentet e veta."

6. Rimartesa

Njëra nga pasojat kryesore të shkurorëzimit është liria për t'u rimartuar. Të qënit të shkurorëzuar, nuk do të thotë patjetër se palët përkatëse do të jenë të njollosura, e as që ata duhet ta kalojnë jetën deri në fund në vetmi apo shfrenim. Një "gabim" nuk e bën përgjithmonë të paaftë palën që ka gabuar; një gjykim i keq nuk është arsye për shqetësim të vazhdueshëm. Mëkatet falen nga Zoti (xh.sh.), e kështu duhet të bëhen edhe nga njerëzit. Ekziston gjithmonë mundësia e dytë për t'iu afruar Zotit dhe për t'u larë keqbërjet e dikujt. Ndoshta kjo është logjika e lejueshmërisë së rimartesës. Palëve të shkurorëzuara u ofrohet çdo rast i mundshëm për t'u rimartuar me njëri-tjetrin, po qe se kanë për qëllim paqen dhe dëshirojnë harmoninë. Siç e kemi parë, ekzistojnë rrugë për të revokuar disa shpallje të caktuara të shkurorëzimit dhe për të përmbushur kontrata të reja martesore në disa raste të parevokueshme. Madje edhe po qe se nuk vjen deri te ribashkimi i palëve të shkurorëzuara, ata bëhen të lirë, në fund të periudhës së pritjes, që të martohen me cilindo që dëshirojnë.[64]

Vërejtje përfunduese

Për ta përfunduar këtë kapitull, duhet mbajtur mend disa aspekte thelbësore të këtij problemi. E para, shkurorëzimi në Islam është relativisht i lehtë dhe formalisht i thjeshtë, ndërsa e tillë është edhe revokueshmëria e tij. Mirëpo, a është kjo thjeshtësi formale edhe moralisht e thjeshtë, dhe se a është kjo një "virtyt" apo një ves, është një çështje krejtësisht tjetër. E dyta, ekzistojnë mekanizma dhe baza të ndryshme për shkëputjen e martesës, mirëpo, ekzistojnë po ashtu edhe alternativa të ndryshme për ta shpenguar atë, madje edhe pas shkëputjes. Kjo me siguri ka qenë rezultat i një kalimi gradual nga shoqëria e shumëllojshme paraislame arabe në një shoqëri të zgjeruar muslimane me popullatë heterogjene. Ose, ka mundur të jetë pasojë e një njohjeje të heshtur të ndryshueshmërisë së arsyes njerëzore dhe, në veçanti, të karakterit të ashtuquajtur të pafrenueshëm arab. E treta, duhet shënuar se

dijetarët muslimanë, sidomos në kohët moderne, përqëndrohen në shkurorëzimin Sunnetik si një zgjidhje ideale morale dhe i dënojnë llojet kundërsunnetike deri në atë shkallë, saqë e mohojnë tërësisht lidhjen e tyre me Islamin duke i zhbirëruar ata muslimanë, të cilët u drejtohen llojeve të tilla. Nga ana tjetër, dijetarët jomuslimanë kanë interesim të veçantë për këto llojet e fundit të shkurorëzimit, deri në atë masë saqë plotësisht mohojnë ekzistimin e llojeve Sunnetike. Rezultat i këtyre pikëpamjeve polemike është hutia mes studiuesve dhe turbullimi i problemit. Në paraqitjen tonë, u munduam ta shqyrtojmë problemin nga një perspektivë tjetër. Ne i diskutuam dimensionet e ndryshme të shkurorëzimit, edhe llojet Sunnetike edhe ato kundërsunnetike, "normat" ideale si dhe devijimet në sjellje. E katërta, Kur'ani dhe thëniet e Pejgamberit (s.a.v.s.) e paraqesin problemin e shkurorëzimit në një kontekst tejet moral. Formalitetet ligjore, si të thuash, janë varrosur në një truall të pasur këshillash, deri te njerëzishmëria dhe devotshmëria, përkujtimi i Zotit (xh.sh.) dhe mirësjellja. Çfarëdo tentimi për ta analizuar shkurorëzimin në Islam jashtë këtij konteksti, apo për t'i ndarë ligjshmëritë nga bazat e tyre morale, do të ishte tejet e papërshtatshme. Së fundi, një shikim i shkurorëzimit në tërësi, dhe shqyrtimi i pyetjeve "përse", "kur" "si", "kush" dhe "çka" në veçanti, me siguri mund të tregojnë se si shkurorëzimi mund të konceptohet si një akt moral, vetëkufizues dhe qortues. Ndoshta kjo e shpjegon thënien e Pejgamberit (s.a.v.s.) se shkurorëzimi është më e urryera nga të gjitha gjërat e lejueshme.

VII TË TRASHËGUARIT DHE TRASHËGIMIA

A. Ndërlikimet shoqërore të trashëgimisë

B. Karakteristikat e përgjithshme të trashëgimisë në Islam

C. Dimensionet themelore të Ligjit të trashëgimisë

VII TË TRASHËGUARIT DHE TRASHËGIMIA

A. Ndërlikimet shoqërore të trashëgimisë

Besohet se ligjet e trashëgimisë janë të lidhura ngushtë me sistemin normativ të shoqërisë, strukturën sociale dhe parimet e organizimit familjar, dhe janë tregues të fuqishëm të të gjitha këtyre. Një përngjasi veçanërisht konsekuente në kohët e lashta ekzistonte ndërmjet adhurimit familjar dhe pronësisë familjare. Ishte kjo, siç ka vërejtur DeCoulanges, "Një rregull pa përjashtim, si në ligjin grek ashtu edhe në atë romak, se pronësia nuk ka mundur të fitohet pa adhurim, apo adhurimi pa pronësi". Ky ka qenë parimi, nga i cili nxirreshin të gjitha rregullat e trashëgimit në mesin e popujve të lashtë. Rregulla e parë e këtillë ishte se religjioni shtëpiak ka qenë... i trashëguar nga mashkulli në mashkull. Pasi që biri ishte vazhdues i natyrshëm i religjionit, ai po ashtu trashëgonte edhe pasurinë.[1]

Përngjasi të ngjashme ekzistonin në shoqëritë e tjera ndërmjet ligjit të trashëgimisë dhe aspekteve të tjera të strukturës sociale. Për shembull, trashëgimia ndër hebrenjtë "në masë të madhe ndjek vijat e breznisë brenda familjes. Nga ky rregull vijon se meshkujt janë të parapëlqyer si trashëgimtarë e jo femrat, pasi që vija e breznisë është patrilineale (atërore)".[2] Nga ana tjetër, në Arabinë paraislame, trashëgimia bazohej mbi parimin e "miqësinë në armë". Kriteri kryesor i zgjedhshmërisë ka qenë aftësia për të kontribuar për fuqinë e fisit individual përmes pjesëmarrjes efektive në sportin popullor të luftave fisnore. Kjo, ndër të tjerat, rezultoi me përjashtimin nga trashëgimia e grave, të miturve të të dy gjinive dhe të invalidëve, si dhe në pëlqimin e vijave atërore ndaj atyre amtare.[3]

Ligjet e trashëgimisë gjithashtu mund t'i shënojnë marrëdhëniet brendafamiljare dhe drejtimin e ndryshimit shoqëror. Aty ku bija konsiderohej si e paaftë në pjesëmarrjen apo në vazhdimin e religjionit shtëpiak, ajo privohej nga e drejta për të trashëguar, siç ishte rasti me ligjin antik grek, sipas të cilit ajo nuk trashëgonte asgjë, as para e as pas martesës. Mirëpo aty, ku martesa nënkuptonte adoptimin e religjionit të burrit dhe dorëheqjen nga ai i babait, siç ishte rasti në ligjin romak, bija e martuar nuk trashëgonte asgjë nga babai.[4] Roli i birit më të madh dhe ndikimi i leviratit mund të shihen në rregullativat e ndryshme të trashëgimisë ndër hebrenjtë. Në fillim, biri më i madh trashëgonte pothuajse tërë pasurinë. Në fazën e mëvonshme, atij i jepej vetëm një pjesë e dyfishtë. Bijve, që jetonin në shtëpinë e

babait, u lejohej të trashëgojnë nga ai, derisa ata, të cilët ishin larguar nga aty nuk trashëgonin asgjë. Derisa burrat trashëgonin nga gratë e tyre, askund nuk përmendet se a kanë trashëguar këto të dytat nga të parët. Ka të ngjarë se gratë nuk kanë trashëguar, për shkak se ka qenë e panevojshme; për to janë kujdesur fëmijët e tyre apo edhe rregullat e leviratit. Mirëpo, gjatë kohës së ndryshimeve të Musaut iu lejua bijave, me kushte të caktuara që të trashëgojnë në mungesë të bijve dhe në parapëlqim ndaj agnatëve (farefisit nga babai). Derisa thuhet se rregullat e trashëgimisë në Arabinë paraislame kanë qenë të përcaktuara kryesisht nga mënyra luftarake e jetës, ligjet hebraike besohet se janë bërë shembull për t'u përshtatur një shoqërie të vendosur bujqësore. Ndoshta edhe më kuptimplote është ideja e lidhjes ndërmjet doktrinës së Popullit të Zgjedhur nga Zoti dhe të drejtave trashëguese. Sugjerohet se kjo doktrinë u ka dhënë hebrenjve një ndjenjë të veçantë kohezioni dhe solidariteti. Kjo ndjenjë pasqyrohej në ligjin e trashëgimisë, i cili kishte për qëllim që pasuria sa më gjatë të mbahej e paprekur, në vend që të ndahej në pjesë të vogla.[5]

Disa dijetarë pajtohen me idenë se ligjet e trashëgimisë kanë shënuar lëvizje të reja në "evolucionin njerëzor" dhe në zhvillimin industrial. Lufta ndërmjet individualizmit dhe kolektivizmit, ndërmjet përrallave individuale dhe tendencave sociale të njerëzimit, ka dalë në shesh me Ligjin e trashëgimisë. Derisa individualizmi kërkon barazi ndërmjet të gjithë marrësve apo të zgjedhurve, misioni shoqëror i familjes shpesh kërkon një devijim nga ky parim i barazisë, dhe i shtyn një apo më tepër individë në prapavijë. Kështu që, e drejta e individit braktiset për hir të asaj të grupit. Pasi që është supozuar se e drejta e grupit mund të ruhet më së miri duke e mbajtur pasurinë të paprekur, gjinia femërore ndonjëherë më pak është favorizuar se ajo mashkullorja, e madje edhe pjesëtarët e të njëjtës gjini janë trajtuar në mënyrë të ndryshme; për ta zvogëluar ndarjen e pasurisë.[6] Aq më tepër, disa hulumtues kanë ardhur në përfundim se në shekullin XIX fenomeni i të parëlindurit* nxiti zhvillimin e industrisë në qendrat urbane, derisa ndarja e pasurisë ndërmjet bijve favorizoi zhvillimin e industrive lokale në shtëpitë apo ato të punëtorive të vogla.[7]

---

* *I parëlinduri* - Që ka lindur i pari ndër fëmijët e tjerë; që është pjella e parë.

B. Karakteristikat e përgjithshme të trashëgimisë në Islam

Krahasuar me atë që u shtjellua deri tani, do të ishte mjaft vështirë që Ligji islam i trashëgimisë të indentifikohet qoftë si kolektiv qoftë si individual, tradicional apo modern. Do të ishte e papërpiktë që ai të përshkruhet si i përcaktuar për një shoqëri bujqësore ose për komunitetet tregtare, i adaptuar për mënyrën ushtarake të jetës apo për profesionin e misionarisë. Duke iu drejtuar asaj se si mund të jenë apo si kanë mundur të jenë këto etiketa, ato nuk e demonstrojnë në mënyrë adekuate kuptimin e trashëgimisë në Islam. Më saktësisht thënë, mund të gjenden shembuj në përkrahje të individualizmit ose modernizmit, njësoj si mund të mblidhen ato për të përkrahur kolektivizmin ose tradicionalizmin. Në të vërtetë, disa dijetarë bashkëkohorë muslimanë, ndoshta me një ndjenjë të krenarisë së qartë, kanë shënuar se Ligji islam i trashëgimisë nxit frymën kolektive shoqërore, për shkak se ai favorizon shpërndarjen e pasurisë ndërmjet shumë trashëgimtarëve, dhe kështu e mban nën kontroll koncentrimin e pasurisë. Derisa ky orientim mund të ketë ndonjë bazë në thënien Kur'anore,[8] ndoshta po ashtu është frymëzuar nga ndikimi ndërkombëtar i mendimit socialist. Sidoqoftë, mund të parashtrohet një kundërargument në favor të individualizmit, për shkak se çdo trashëgimtar brenda kategorive të caktuara trashëgon, dhe për shkak se të gjithë prindërit, bijtë, bijat, bashkëshortet, vëllezërit dhe motrat trajtohen në mënyrë të barabartë dhe të drejtë, siç do të shihet më vonë në këtë kapitull. Megjithatë, një ilustrim i këtillë do të dukej si jashtë kontekstit dhe mund të jetë më tepër kequdhëzues se sa ndihmues apo përfaqësues.

Lidhur me trajtimin e kësaj çështjeje karakteristikat e Ligjit islam të trashëgimisë duhet shikuar nga një këndvështrim tjetër. Në të vërtetë, vetë termi *tjetër*, siç duket, e karakterizon Ligjin islam më me përpikëri se çdo gjë tjetër që u sugjerua deri më tani. Ky është një dallim, që me siguri, së paku pjesërisht, shtrihet në thelb të vërejtjes së Robertsit dhe të të ngjashmeve me të se "Dekretet Kur'anore lidhur me shpërndarjen e pasurisë së personave të vdekur janë, në tërësi, të drejta, dhe shprehin një përparim të madh ndaj zakoneve të padrejta, dhe me të vërtetë të vrazhda, të cilat haseshin tek arabët në kohët paraislame."[9] Parimi i dallimit do të jetë pikënisja jonë në këtë pjesë, pasi që ai duket si treguesi më i mirë i asaj që është karakteristike për sistemin islam. Kjo, natyrisht, nuk i mohon ngjashmëritë ndërmjet

sistemit dhe paraprijësve të tij. Ngjashmëritë e këtilla kanë ekzistuar; mirëpo ato, si edhe pangjashmëritë, disa herë janë tepruar deri në pikën e absurdit.[10]

Ligji islam i trashëgimisë nuk nënkuptonte dorëheqjen e plotë nga traditat e mëparshme, aq sa nuk nënkuptonte as vartësinë e plotë nga to. Thënë më mirë, ai e përzjeu zakonin me "shpalljen" dhe e bashkoi të vjetrën me të renë. Ajo që buroi nga kjo ishte diçka që dallohej, jo vetëm nga praktikat lokale arabe, por gjithashtu edhe nga ligjet e Lindjes së Afërt antike dhe të rajoneve mesdhetare. Dallimi në disa drejtime ishte aq fundamental, saqë shkaktoi fyerje dhe tmerr, madje edhe në mesin e disa muslimanëve.[11] Në faqet vijuese, shkurtimisht do të shqyrtohen aspekte të ndryshme të këtij dallimi.

C. Dimensionet themelore të Ligjit të trashëgimisë

1. Bazat e trashëgimisë

Manifestimet e dallimit ndërmjet sistemit islam të trashëgimisë dhe paraprijësve të tij janë të shumëfishta dhe gjithpërfshirëse. Siç kemi shënuar, Ligji greko-romak është përcaktuar nga religjioni shtëpiak dhe kështu i ka përjashtuar disa kushërinj të parë - bijat. Sistemi hebraik në masë të madhe ndiqte linjat atërore të origjinës dhe parapëlqente disa trashëgimtarë ndaj të tjerëve. Zakoni pagan arab ishte arbitrar dhe përcaktohej nga e ashtuquajtura miqësi në armë. Kështu, ai favorizonte pasardhësit mashkullorë atërorë, adoptimin dhe aleancën e përbetuar apo klientelën. Nga ana tjetër, sistemi islam u themelua mbi dy baza: natyralen, lidhjen "dylinjore" përmes linjave atërore dhe amnore dhe afrinë aktuale përmes martesës ose të variantit të tij "legjitim" të "konkubinatit". Në mungesë të këtyre dy bazave, nga disa shkolla juridike është pranuar një e tretë që mund të quhet patronazhi i ndërsjellë vullnetar ose *wela*. Ky ishte një version i modifikuar i praktikës paraislame të aleancës së përbetuar.[12]

Këto baza të trashëgimisë i mënjanuan disa kategori tradicionalisht të zgjedhshme, ndërsa përfshinë klasa të reja trashëgimtarësh. Ata, të cilët formalisht trashëgonin pasurinë në bazë të adoptimit, të përbetimit të shpallur të aleancës dhe të arbitraritetit nuk do të jenë më të zgjedhshëm në sistemin e ri të Islamit. Adoptimi, në veçanti, krejtësisht u përjashtua nga bazat e trashëgimit. Përbetimi i shpallur i aleancës njësoj u mënjanua, u zëvendësua apo u modifikua në atë mënyre,

që rrallë do të mund të zbatohej edhe atëherë vetëm sipas mendimit të disa juristëve. E drejta për testament (*vasijet*) u rishqyrtua dhe u vu nën kontroll përmes disa masave. Çdo musliman u nxit nga Pejgamberi (s.a.v.s.) që ta shkruajë *vasijetin* e vet sa më shpejt që është e mundshme dhe ta vërtetojë nga dy dëshmitarë të kualifikuar. Muslimanëve iu ndalua që t'i bëjnë *vasijetet* në favor të cilitdo trashëgimtar të mundshëm, apo që përmes *vasijetit* të asgjësojë më tepër se një të tretën e pasurisë së tij të pastër pa lejen e trashëgimtarëve të ardhshëm. Arsyeja e dhënë nga Pejgamberi (s.a.v.s.) për kufizimin e këtillë të së drejtës së testamentit ka qenë ajo se është më mirë që trashëgimtarët të lihen të siguruar se sa nevojtarë.[13]

Klasat e shtuara të trashëgimtarëve dukshëm i kanë kaluar në numër ato, të cilat qenë përjashtuar nga ligji i ri. D.m.th. në Islam një numri të madh të trashëgimtarëve u janë akorduar disa të drejta të caktuara, që shpesh nënkuptonte ndarjen e pasurisë në pjesë më të vogla. Gjinia, mosha, apo rendi i lindjes tanimë nuk përbënin pengesë të përgjithshme ndaj përshtatshmërisë për trashëgim. Gratë (nënat, bashkëshortet, bijat, motrat), invalidët, të miturit e të dy gjinive, dhe prindërit tani kishin të drejtë për pjesë të caktuar. Përfshirja e tyre u bë më tepër rregull i përcaktuar se sa përjashtim mirëdashës apo i diskutueshëm. Kjo shënoi një largim të rëndësishëm nga sistemet e mëparshme lokale si dhe të atyre të trashëgimisë, sepse, në sistemin islam nuk është bërë kurrfarë dallimi ndërmjet babait dhe nënës, birit të parë dhe të fundit, fëmijëve të nënave të lira dhe të atyre të nënave robëresha, bijave të martuara dhe të pamartuara. Kjo gjë nuk kishte më të bëjë me çështjen e simpatisë dhe të simpatizuarve në mesin e trashëgimtarëve; por ajo tashmë u shndërrua në një shpërndarje të gjerë, të diferencuar, të pasurisë së trashëguar. Kurdo që paraqitej diferenca në shkallë ndërmjet klasave dhe trashëgimtarëve, ajo, siç duket, ishte në përpjesëtim me obligimet e diferencuara.[14] Duhet shënuar se me përcaktimin e pjesëve të fiksuara për trashëgimtarët e cekur në këtë kontekst, Islami mori një qëndrim dukshëm të ndryshëm. Ai "dallohej" nga sistemi greko-romak, i cili përgjithësisht i përjashtonte bijat; nga sistemi hebraik dhe i Musait, që me sa duket e ka përjashtuar gruan dhe me siguri bijat, po qe se ka pasur bij mbijetues, dhe që birit më të madh i jepte pjesën e dyfishtë; dhe sistemi paraislam arab, i cili i përjashtonte gratë, të miturit dhe invalidët.[15]

2. Përjashtimi nga trashëgimia, përjashtimi i tërësishëm dhe i pjesërishëm

Njësoj siç i ka pranuar bazat e ndryshme për trashëgimi, Islami e ka bërë të njëjtën edhe përkitazi me përjashtimin nga trashëgimia. Në këtë titull, do të diskutohen tri kategori: a) trashëgimtarët e mundshëm, të cilët janë krejtësisht të përjashtuar nga trashëgimia për shkak të diçkasë që kanë bërë ose për shkak të ndonjë tipari, të cilin e kanë; b) trashëgimtarët e mundshëm, të cilët bëhen tërësisht të përjashtuar vetëm për shkak të ndërmjetësimit të çfarëdo pranuesve të tjerë, të cilët janë më të afërt me të vdekurin; dhe c) trashëgimtarët e mundshëm, të cilët janë vetëm pjesërisht të përjashtuar; pjesët e tyre mund të reduktohen në llogari të pranuesve të tjerë.

a. Kategoria e parë; Pengesat kategorike

Kjo kategori përbëhet nga persona, të cilët janë të përjashtuar për shkak të ca veprimeve ose vetive të caktuara, që paraqet pengesë absolute për trashëgim. Këto pengesa janë kryesisht me sa vijon:

1. *Vrasja*. Një person, i cili shkakton vdekjen e një personi tjetër nuk mund të trashëgojë pasurinë e të vdekurit, sado që të jetë e afërt lidhja formale midis këtyre të dyve, p.sh., fëmijë-prind, burrë-grua, etj. Vrasja e pengon tërësisht vrasësin nga trashëgimi i pasurisë së të vrarit. Përveç thënies së Pejgamberit (s.a.v.s.) në këtë drejtim, arsyeja këtu është se trashëgimtari mund të dëshirojë ta përshpejtojë vdekjen e një trashëgimlënësi të pafajshëm, me qëllim të trashëgimisë së parakohshme. Një pjesë e dënimit është që t'i mohohet atij plotësisht ajo që do të mund ta trashëgonte, po qe se nuk do ta shkaktonte vdekjen e panatyrshme të trashëgimlënësit. Aq më tepër, trashëgimia ndër kushërinjtë bazohet në bamirësinë dhe solidaritetin e ndërsjellë, dhe është e përcaktuar për t'i nxitur këto ndjenja familjare. Vrasja është antitezë e plotë e mbarë idesë së trashëgimisë së ndërsjellë mes kushërinjve. Prandaj, kundërvajtësit i ndalohet që të bëjë çfarëdo kërkese, përndryshe të vlefshme, ndaj pasurisë së viktimës së vdekur.

2. *Dallimi në religjion*. Nga të gjithë juristët konsiderohet se një jomusliman nuk duhet të trashëgojë pasurinë e kushëririt të tij musliman. Bazë për këtë doktrinë po ashtu është edhe një thënie e Pejgamberit (s.a.v.s.). Meqë trashëgimia është një lloj shprehjeje solidariteti, dhe një medium bashkëpunimi (parime këto, të cilat

normalisht nuk i lidhin individët e religjioneve të ndryshme), ekziston pak bazë e ndërsjellë për trashëgim ndërmjet kushërinjve muslimanë dhe jomuslimanë. Për sa i përket trashëgimit të një muslimani nga pasuria e kushëririt të tij jomusliman, sipas opinionit të të gjithë juristëve, përveç të *Shi'itëve Imamitë*, vlen i njëjti parim. Këta të fundit lejojnë që pala muslimane të trashëgojë nga kushërinjtë jomuslimanë, por jo edhe *vice versa*. Ky qëndrim është i bazuar në ca interpretime të disa *hadithe* të Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe në mendimin e disa As'habëve të afërt të Pejgamberit (s.a.v.s.). Sidoqoftë, ndalimi i trashëgimisë së ndërsjellë ndërmjet kushërinjve muslimanë dhe jomuslimanë nuk e përjashton kërkimin e ndihmës në aktet e testamentit. Është e lejueshme, së paku për palën muslimane, që të bëhen testamente në favor të bashkëshortes së tij jomuslimane apo kushërinjve të afërt brenda kufirit të një të tretës së pasurisë së tij, e madje edhe përtej kësaj, por në këtë rastin e fundit me pëlqimin e trashëgimtarëve të tjerë.

3. *Skllavëria*. Skllavit nuk i lejohet që të trashëgojë nga kushëriri i tij i lirë që ka vdekur. Ky supozim është bërë me siguri për shkak se nuk ka gjasa për ndërsjellje të drejtë ndërmjet këtyre të dyve. Skllavi praktikisht nuk ka asgjë, dhe mundësia që ai t'i lërë ndonjë pasuri trashëguese kushëririt të tij të lirë është faktikisht joekzistuese. Megjithatë, po qe se pas të vdekurit kanë mbijetuar vetëm kushërinj skllevër, disa juristë konsiderojnë se pasuria duhet shitur dhe fitimi të përdoret për lirimin e skllevërve. Juristët e tjerë konsiderojnë se fitimi prej asaj pasurie duhet të dërgohet në Arkën Publike (*Bejt-ul-mal*).

4. *Vendbanimi i ndryshëm*. Disa juristë janë të mendimit se, me qëllim që të jetë i kualifikuar, trashëgimtari duhet të jetë banor nacional apo i përhershëm i të njëjtit shtet, rajon apo lokalitet. Nuk mund të ketë trashëgimi të ndërsjellë ndërmjet kushërinjve, të cilët banojnë në shtete të ndryshme, sidomos nëse nuk ekzistojnë marrëveshje lidhëse ndërmjet atyre shteteve. Nga kjo mund të supozohet se do të ishte jopraktike të zbatohet ligji i njëjtë mbi njerëzit e shteteve apo rajoneve të ndryshme dhe të pritet ndonjë solidaritet apo bashkëpunim përmes trashëgimit. Po ashtu, është e mundshme se kjo klauzolë mund të ketë qenë si rezultat i autonomive rajonale ose konfliktit ndërmjet provincave muslimane që janë përfshirë në Perandorinë Islame.[16]

b. Kategoria e dytë; Përjashtimi i plotë

Kjo kategori përfshin trashëgimtarët legjitimë, të cilët janë të përjashtuar tërësisht nga trashëgimia, për shkak të ndërmjetësimit të kushërinjve të tjerë të afërt nga ana linjore me të vdekurin. Kjo rregull në dukje është e bazuar në parimin e parësisë së ndërsjellë të obligimeve dhe të të drejtave. Pasi që përgjegjësia e ndërsjellë ndër kushërinjtë është e shpërndarë sipas afrisë linjore, me siguri është ndier se dobitë reciproke, p.sh., të drejtat e trashëgimit, duhet trajtuar në mënyrë të ngjashme. Kështu, një kushëri i brezit të dytë, p.sh., gjyshi (gjyshja) i të vdekurit, nuk trashëgon, po qe se në mesin e të mbeturve gjendet ndonjë kushëri i brezit të parë, siç është prindi. E as që trashëgon nipi (mbesa), po qe se ka djalë. Po qe se i ndjeri ka qenë në nevojë gjatë jetës, kushërinjtë e brezit të parë, fëmija dhe prindi do të thirreshin për ta mirëmbajtur atë dhe do të ishin të urdhëruar ta bëjnë këtë para atyre të brezit të dytë, respektivisht, nipërit (mbesat) dhe gjyshi (gjyshja). Shpërndarja e pronës së personit të ndjerë ndjek të njëjtën rregull. Parimi i përgjithshëm këtu është se një trashëgimtar, p.sh., vëllai, i cili është në marrëdhënie me të ndjerin përmes një tjetri, apo që është më i largët se një tjetër, p.sh., babai ose biri, nuk trashëgon po qe se këta të fundit janë ndër të gjallët.[17]

c. Kategoria e tretë; Përjashtimi i pjesërishëm

Kjo kategori përbëhet nga trashëgimtarët pjesët e të cilëve mund të ndryshojnë, por të cilët nuk janë krejtësisht të përjashtuar. Ky mund të quhet një përjashtim i pjesërishëm, ndërsa efekti i tij është një shpërndarje e gjerë e pasurisë në pjesë më të vogla. Për shembull, pjesa e burrit varet nga ajo se a ka lënë gruaja e ndjerë pas vetes fëmijë apo jo. Po qe se ajo lë një ose më tepër fëmijë, pjesa e burrit reduktohet nga gjysma në një të katërtën e pasurisë së pastër. Nuk ka lidhje se a janë fëmijët edhe të tij apo vetëm të gruas, përmes ndonjë martese tjetër. I njëjti parim i reduktimit apo i përjashtimit të pjesërishëm vlen edhe për pjesët e gruas, bijave, bijve, vëllezërve, motrave e kështu me radhë. Megjithatë, disa persona të përjashtuar pjesërisht mund të përjashtohen plotësisht. Për shembull, motra e të ndjerit është e përjashtuar nga gjysma e pjesës në një të tretën, po qe se ekziston edhe një motër tjetër; mirëpo, motra do të përjashtohet plotësisht, po qe se në mesin e trashëguesve gjendet biri i babait të të ndjerit. Megjithëkëtë, disa trashëgimtarë nuk mund të përjashtohen plotësisht, e drejta e tyre për trashëgim është *parësore.* Ajo mund të rregullohet apo të

reduktohet, por kurrë nuk mënjanohet në llogari të ndonjë trashëgimtari tjetër. Këta trashëgimtarë parësorë janë bashkëshortët (burri dhe gruaja), të dy prindërit dhe fëmijët (bijtë dhe bijat) e të ndjerit. Asnjë person tjetër nuk mund ta përjashtojë plotësisht ndonjërin nga këta të afërm nga trashëgimia; e drejta e tyre është e patjetërsueshme, edhe pse pjesët e tyre mund të reduktohen për shkak të pranisë së më tepër benefikuesve.

Në këtë pikë zakonisht parashtrohet çështja e "përfaqësimit". Është qëndrim formal se, për shembull, një nip pa baba nuk trashëgon nga gjyshi i tij, po qe se ky ka lënë pas vete fëmijë të tjerë të drejtpërdrejtë, të cilët janë xhaxhallarët apo hallat e nipit. Megjithatë, disa juristë konsiderojnë se nipi pa baba ka të drejtë për atë, që do të ishte pjesa e babait të tij të ndjerë po të ishte i gjallë. Ky është i ashtuquajturi "testament kujdestar", që duhet ekzekutuar brenda një të tretës së pasurisë.[18]

3. Klasat e trashëgimtarëve

Në këtë pjesë do t'i marrim shkurtimisht në konsideratë klasat e ndryshme të trashëgimtarëve sipas bazës së përshtatshmërisë së tyre. Nuk do ta plotësonte shumë shqyrtimin tonë po qe se specifikohen pjesët e çdo individi të çdo klase dhe kushtet e detajizuara që nënkuptohen. Skicat, tabelat dhe diagramet adekuate janë dhënë në burimet mjaft të specializuara për këtë çështje.[19] Thënë më mirë, diskutimi do të jetë i përgjithshëm, mirëpo me theks të duhur mbi dallimet dhe diferencimet që mund të jenë të dobishme.

Të gjitha shkollat *Sunnite* dhe *Shi'ite* të Ligjit islam pajtohen në parimet e trashëgimisë siç janë: a) marrëdhënia e atribuar (ngarkuar) e gjakut, b) marrëdhënia fisnore përmes martesës dhe c) patronazhi i fituar apo marrëdhënia *wela.* Trashëgimtarët, të cilët janë të pranuar në bazë të këtyre parimeve janë kryesisht të njëjtë në të gjitha shkollat. Dallimet, në tërësi, janë me rëndësi të vogël teknike, edhe pse mund të jenë interesante nga aspekti sociologjik. Megjithatë, shkolla *Hanefite* e shpërndarjes këtu do të merret si përfaqësuese e interpretimit *Sunnit* të ligjit, ndërsa skema e *Ithna Asherive* (*Shi'itëve Dymbëdhjetë Imamësh*) si përfaqësuese e përgjithshme e interpretimit *Shi'it.*

a. Skema Sunnite e shpërndarjes

Sipas shkollës *Hanefite,* ekzistojnë tri klasa kryesore të trashëgimtarëve.

1) TRASHËGIMTARËT PARËSORË KUR'ANORË

Klasa e parë përbëhet nga trashëgimtarët Kur'anorë, ndarësit parësorë të sasisë, apo pranuesit e pjesëve të fiksuara siç quhen ata në mënyrë të ndryshme. Kjo përfshin katër nënklasa mashkullore dhe tetë femërore. Ndarësit mashkullorë janë: burri, babai, i ashtuquajturi gjysh i vërtetë, pavarësisht sa i sipërm (stërgjysh, stër-stërgjysh, etj), dhe vëllai nga barku (nga nëna). Ndarëset femërore janë: gruaja, nëna, e ashtuquajtura gjyshe e vërtetë (stërgjyshe,...), motra nga barku (nga nëna), bija, bija e djalit, sado e poshtme, motra e lindur dhe motra e "gjakut" (prej një babai, por jo edhe prej një nëne). Tabela e thjeshtë vijuese mund të jetë e dobishme.

Skema *Sunnite* (*Hanefite*) e shpërndarjes së trashëgimisë

NDARËSIT

		Përjashtueshmëria			
GJINIA		Të papërjashtueshëm		Të përjashtueshëm	
MASHKULLORE	FEMËRORE	M.	F.	M.	F.
Burri	Gruaja	X	X		
Babai	Nëna	X	X		
Gjyshi	Gjyshja			X	X
Vëllai nga nëna	Motra nga nëna			X	X
(Biri)*	Bija	X	X		
	Bija e djalit				X
	Motra e lindur				X
	Motra nga gjaku (e prindërve të ndryshëm)				X

* Thënë me përpikëri, biri nuk është në mesin e këtyre ndarësve. Mirëpo, po qe se ekziston djali, ai i përjashton të gjithë trashëgimtarët e përjashtueshëm dhe e ndan me motrën (motrat) atë që ka mbetur, që do të ishte së paku pak më tepër se gjysma e pasurisë, respektivisht, 13/24. Biri merr dyfish më tepër se bija.

Duhet shënuar se disa nga këta ndarës i përjashtojnë të tjerët tërësisht ose pjesërisht, dhe se pjesët e tyre mund ta shterin pasurinë duke e arritur tërësinë e plotë. Megjithatë, disa herë pjesët e fiksuara mund të kalojnë në më tepër se një tërësi, për shembull, me gruan 1/8, dy bijat 2/3, babain 1/6 dhe nënën 1/6 (që është e barabartë me 27/24 ose se njësia kalohet për 3/24 ose 1/8 - U.P.). Kjo quhet *awl*, ndërsa pjesët e copëtuara reduktohen në mënyrë proporcionale. Ndonjëherë ndoshta as pjesët nuk mund ta arrijnë tërësinë, me ç'rast mbetja do të ndahet ndër trashëgimtarët, ndërsa pjesët proporcionalisht do të shtohen përmes *reddit* apo "kthimit", sipas një interpretimi juridik, ose mbetja do të bartet në Arkën Publike (*Bejt-ul-mal*), sipas interpretimit tjetër.

2) TRASHËGIMTARËT NGA BABAI (AGNATËT)

Klasa tjetër kryesore e trashëgimtarëve përbëhet nga agnatët (farefisi i babës) apo të ashtuquajturëve mbetës. Agnat është një mashkull, i cili me të vdekurin është i lidhur përmes një mashkulli tjetër apo përmes një çifti prej një mashkulli e një femre, p.sh., një vëlla "gjaku" apo përkatësisht një vëlla i lindur. Agnati, apo mbetësi, pranon atë që ka mbetur, nëse ka mbetur, pas ndarësve të klasës së parë kryesore, tërë pasurinë në mungesë të ndonjë ndarësi, dhe asgjë, po qe se ndarësit e shterin pasurinë. Një nënklasë e rëndësishme e mbetësve është ajo e bijve. Biri nuk është njëri nga ndarësit e përpiktë Kur'anorë; mirëpo, ai është një mbetës i posaçëm, i cili nuk mund të përjashtohet nga akëcili trashëgimtar i cilësdo klase dhe i cili përjashton trashëgimtarët e tjerë, mbetësit apo ndarësit e përjashtueshëm.

3) TRASHËGIMTARËT JOKUR'ANORË, JOMBETËS

Klasa e tretë kryesore përbëhet nga trashëgimtarët "amtarë". Trashëgimtar amtar është cilido kushëri, që nuk është as ndarës Kur'anor e as agnat, p.sh., fëmija e bijës. Trashëgimtarët amtarë trashëgojnë në mungesë të ndarësve Kur'anorë ose mbetësve, dhe në parapëlqim të mbrojtësve të ndërsjellë dhe Shtetit. Nënklasat kryesore të këtyre janë: fëmijët e bijës, fëmijët e motrës, bija e vëllait, fëmijët e vëllait

amtar, tezet dhe dajallarët, bijat e xhaxhait dhe babai i nënës (gjyshi). Kjo klasë e trashëgimtarëve ka nxitur diskutim të tepërt dhe kontravers ligjor ndër shkollat juridike *Sunnite.*[20]

Debati rreth të drejtave të trashëgimtarëve amtarë kthehet prapa në kohë deri në ditët e As'habëve dhe të trashëgimtarëve të tyre të hershëm (*Tabiûn*), disa nga të cilët interpretonin burimet ligjore në mënyrën që u lejonte këtyre kushërinjve të trashëgojnë. Ky interpretim më vonë u pranua nga juristët *Hanefitë* të Kufës, në Irak. Juristët e tjerë, duke i përfshirë edhe udhëheqësit e shkollave kryesore *Sunnite,* konsideronin se kushërinjtë amtarë nuk trashëgojnë; çkado që mbetet nga pasuria, pas ndarësve dhe mbetësve, i takon Arkës Publike (*Bejt-ul-mal*) në vend se amtarëve. Nga secila anë e debatit gjendeshin argumente tekstuale dhe analogjike, të paraqitura me qëllim të mbrojtjes së qëndrimeve përkatëse. Argumentet siç duket kishin peshë të njëjtë për sa i përket qëndrueshmërisë së brendshme. Dëshmia e brendshme tekstuale është e dykuptimtë dhe kështu ia shtron veten interpretimeve të ndryshme. Prandaj, do të ishte mjaft vështirë të kuptohet apo të shpjegohet problemi pa iu referuar disa faktorëve të jashtëm, jashtëteoretikë në mjedisin social. Ndoshta juristët *Hanefitë* irakianë nga Kufa e pranuan një qëndrim të tillë të favorshëm ndaj kushërinjve amtarë, për shkak se shoqëria atëherë ishte e re, ndërsa popullata relativisht heterogjene, fizikisht e lëvizshme, politikisht e pasigurt edhe pse qendrore. Hapësira e muslimanëve zgjerohej me të shpejtë dhe administrativisht rritej e bëhej e ndërlikuar. Mjedisi irakian, me t'u bërë seli zyrtare e pushtetit politik, po bëhej po ashtu edhe qendër zyrtare kulturore, në të cilën derdheshin kanale të ndryshme si të Lindjes ashtu edhe të Perëndimit, ndonjëherë në mënyrë harmonike e ndonjëherë përçarëse. Në rrethana të këtilla të konvergjencës dhe konfliktit kulturor, pasigurisë dhe centralizimit politik, largimit nga shtylla e thjeshtë familjare dhe aventura në të panjohurën komplekse, familja - njësia themelore e shoqërisë - mund t'i nënshtrohej ndikimeve çrregulluese. Juristët muslimanë morën dhe shpesh luajtën rolin e udhëheqësve fetarë, reformatorëve shoqërorë dhe rojtarëve jozyrtarë të fesë dhe të shoqërisë. Ata me siguri është dashur të kujdesen për mirëqenien e shoqërisë dhe të familjes. Mirëpo, duke marrë parasysh fuqinë e tyre të kufizuar apo joekzistuese politike mbi gjendjen zyrtare të çështjeve, ata me siguri u përpoqën që së paku ta sigurojnë familjen kundër shpërbërjes. Nuk është e pabesueshme se ata besonin që njëra mënyrë për ta arritur këtë qëllim ka qenë zgjerimi i sferës së

reciprocitetit ndër anëtarët familjarë, për t'i përforcuar ndjenjat e tyre të obligimeve të ndërsjella dhe për t'u kujdesur për autonominë e tyre nga mjedisi i jashtëm zyrtar. Duke u lejuar kushërinjve amnorë të trashëgojnë mbetjen e pasurisë, në vend të mbrojtësve apo Shtetit, jo vetëm që do ta shtonte solidaritetin farefisnor, por po ashtu edhe do ta bënte të panevojshme që kushërinjtë nevojtarë të kërkojnë ndihmë nga zyrtarët e Shtetit. Anëtarët e familjes do të bëheshin të vetëmjaftueshëm dhe reciprokisht të angazhuar për ndihmën e njëri-tjetrit, për shkak se me të drejtën e trashëgimit në kohë begatie vjen edhe obligimi korrespondues i përkujdesit në kohë nevoje. Mund të përsëritet se këta juristë të njëjtë irakianë ishin ata, të cilët e zgjeruan sferën e përgjegjësisë së ndërsjellë të kushërinjve dhe që konsideruan farefisin e disa brezave përgjegjës për mirëmbajtjen e njëri-tjetrit.

Për dallim, shoqëritë e Medines dhe të Mekkes, ku u zhvillua kundërqëndrimi, me siguri nuk i janë nënshtruar llojit dhe shkallës së njëjtë të influencës, sepse as që ka qenë në dukje familja e rrezikuar deri në atë shkallë të njëjtë. Këtu, gjithashtu, juristët, të cilët ua mohuan kushërinjve amtarë të drejtën për të trashëguar, ishin ata, që i kufizuan obligimet e ndërsjella të farefisit në anëtarët e afërt të familjes.[21] Megjithatë, duhet shtuar se këta juristë i përkrahnin qëndrimet e tyre përkatëse kryesisht me thëniet autentike, megjithëse të dykuptimta, Kur'anore dhe të Pejgamberit (s.a.v.s.), të cilat u interpretuan në mënyra të ndryshme, në dritën e situatës bashkëkohëse.

b. Skema Shi'ite e shpërndarjes

Sipas shkollës juridike *Shi'ite,* bazat për trashëgimi janë të njëjta si ato të *Sunnitëve,* respektivisht, lidhja e ngarkuar e gjakut, afria përmes martesës dhe patronazhi (kujdestaria). Trashëgimtarët përmes lidhjes së ngarkuar të gjakut janë të ndarë në tri klasa, ndërsa çdo klasë është nëndarë në dy grupe. Tabela e thjeshtë vijuese mund të jetë e dobishme.

Trashëgimtarët e gjakut sipas **Shi'itëve**

KLASA NËNKLASA

KLASA I Grupi (a) - Prindërit

Grupi (b) - Fëmijët dhe pasardhësit linjorë, sado të poshtëm.

KLASA II Grupi (a) - Gjyshi, gjyshja, sado të sipërm.

Grupi (b) - Vëllezërit dhe motrat dhe pasardhësit e tyre.

KLASA III Grupi (a) - Axhallarët, hallat, dhe

Grupi (b) - dajallarët dhe tezet e të vdekurit dhe të prindërve dhe të gjyshërve të tij, sado të sipërm, dhe pasardhësit e tyre, sado të poshtëm.

Duhet shënuar se derisa klasa I e përjashton klasën II, ndërsa klasa II e përjashton klasën III, trashëgimtarët e dy grupeve të çdo klase trashëgojnë së bashku; ata nuk e përjashtojnë njëri-tjetrin.

Trashëgimtarët jo të gjakut ndahen në dy klasa: (I) bashkëshortët dhe (II) patronët (kujdestarët). Një bashkëshort trashëgon nga bashkëshorti i vdekur dhe një patron nga klienti i tij. Ekzistojnë tre lloje të patronazhit, mirëpo patroni trashëgon vetëm në mungesë të trashëgimtarëve të gjakut dhe të afërmëve. Tabela vijuese mund ta sqarojë këtë skemë.

Trashëgimtarët jo të gjakut sipas **Shi'itëve**

KLASA NËNKLASA

(I) a) Burri

AFRIA MARTESORE b) Gruaja

(II)

PATRONAZHI nga ndonjëa) shkak i veçantë apo lidhje ligjore (*wela*)	*wela itk*, patronazhi apo liria ndërmjet një të liruari dhe ish zotëriut të tij.

b) *wela xherire*, e drejta e obligimeve për deliktet e kryera nga i ndjeri

c) *wela Imameh*, e drejta e virtytit apo udhëheqjes fetare, d.m.th., Kryeimami i Sektit trashëgon nga i ndjeri, i cili nuk lë asnjë trashëgimtar; mirëpo Imami e bart pasurinë në Arkën Publike.[22]

Që të dy skemat, edhe ajo *Sunnite* edhe ajo *Shi'ite* pajtohen në kategoritë kryesore të trashëgimtarëve, respektivisht, të ashtuquajturit trashëgimtarë Kur'anorë, duke i përfshirë lidhjet e gjakut dhe bashkëshortët. Përtej kësaj, ekzistojnë disa dallime, të cilat në disa raste janë tepruar nga disa dijetarë dhe kërkojnë shpjegim. Për shembull, *Shi'itët,* për dallim nga *Sunnitët,* nuk i lejojnë agnatët (farefisin atëror) si të tillë që të trashëgojnë. As që e bëjnë ata dallimin ndërmjet farefisit agnat dhe kognat (farefisi nga ana femërore); të gjithë trashëgojnë njësoj, pos nëse nuk ekziston ndonjë klauzolë e qartë autentike për të kundërtën. Ata më tutje e njohin të drejtën e trashëgimit të të pafeve, renegatëve dhe vrasësve. Prezentimi i zakonshëm i këtyre dallimeve, që ndonjëherë gabimisht merret për shpjegim, është se *Sunnitët,* siç janë të përfaqësuar nga shkolla *Hanefite,* kanë qenë të interesuar në mbajtjen e paprekur të strukturës së lashtë fisnore të shoqërisë. Për këtë arsye, trashëgimtarët agnatë "kanë mbetur në skemën *Hanefite* si trashëgimtarë *më të* rëndësishëm. Ky themel i zakonit paraislam nuk është shkatërruar. ... (Por, *Shi'itët*) e shkatërruan këtë parim tërësisht... Kognatët dhe agnatët janë vënë në nivelin e barazisë."[23]

Që të dy sistemet, si ai *Sunnit Hanefit* ashtu edhe ai *Shi'it,* e kanë ndryshuar ligjin e zakonshëm në përputhje me Kur'anin. Mirëpo, *Hanefitët* kanë lejuar një ndërrim të vogël dhe e kanë interpretuar Kur'anin me përpikëri, duke mbivendosur urdhëresat e tij mbi ligjin e zakonshëm. Nga ana tjetër, *Shi'itët,* e kanë interpretuar Kur'anin në

një kuptim më të gjerë duke ndryshuar jo vetëm thjesht parimet e vjetra, por po ashtu edhe duke paraqitur një pako të re parimesh. *Hanefitët* kanë tentuar t'i *partikularizojnë* urdhëresat Kur'anore dhe kështu kanë mbetur brenda kornizës së zakonshme të referimit. *Shi'itët* kanë tentuar t'i *përgjithësojnë* instancat Kur'anore, t'i zbatojnë ato në situatat e ngjashme dhe kështu e kanë pranuar ndryshimin. Një pikënisje ka qenë që të ruhet ajo sa më shumë që është e mundshme nga e vjetra; tjetra ka qenë që të mirëpriten sa më shumë ndryshime që janë të mundshme.[24]

Ajo që ndonjëherë ofrohet si një shpjegim, me siguri është thjesht një thënie fakti. Megjithatë, duhet kërkuar një shpjegim kënaqës. Siç e ka thënë Fejzi, "shkaku i vërtetë i dallimit ndërmjet parimeve të Ligjit *Sunnit* të trashëgimisë dhe të kundërpalës *Shi'ite,* është njëri nga problemet më të rëndësishme që mbeten të pashpjeguara nga hulumtimi modern..."[25] Sidoqoftë, nuk pajtohen të gjithë juristët *Sunnitë* me skemën *Hanefite* për sa i përket kushërinjve atërorë (agnatëve). E as që janë ata trashëgimtarët më të rëndësishëm. Ata trashëgojnë, nëse ekziston mbetje nga pjesët e fiksuara. Ndarësit kryesorë, të cilët në skemën *Sunnite* janë të ndarë në dymbëdhjetë kategori prej katër klasash mashkullore dhe tetë femërore, mund ta shterojnë lehtë tërë pasurinë. Këto pjesë madje mund të shkojnë përtej dhe ta kalojnë tërësinë, me ç'rast aplikohet rregulla e *awl*t. Po qe se agnatët përjashtojnë disa kushërinj nga nëna, këtë ndoshta e bëjnë për shkak se benefikuesit e mëparshëm do të ishin përgjegjës për trashëgimlënësin në rast nevoje. Kur kushërinjtë e caktuar nga nëna nuk janë në mesin e tetë ndarësve femërorë dhe janë të përjashtuar nga disa mbetës atërorë, kjo me siguri bëhet për shkak se ata janë "të shpenguar", e jo përgjegjës për përkujdesjen e cilitdo kushëri nevojtar, nga i cili atyre nuk do t'u lejohej të trashëgojnë. Ata janë të përjashtuar nga detyra e përkujdesjes ndaj farefisit, që u është caktuar agnatëve. Ajo që është bërë këtu nuk është dhënia kushërinjve atërorë dhe përjashtimi apo privimi i kushërinjve amnorë arbitrarisht. Thënë më mirë, kjo është dhënia e asaj që pranuesi do ta shpenzonte për kushërinjtë e tjerë nevojtarë ose madje edhe për vetë trashëgimlënësin, po qe se atij do t'i duhej ndihmë. Kushërinjtë amnorë janë të lirë nga përgjegjësitë e tilla; mirëpo, kur ata trashëgojnë, siç bëjnë këtë në disa raste, edhe nga ata do të kërkohet të kontribuojnë në përkujdesjen e atyre kushërinjve nevojtarë, nga të cilët ata do të kishin të drejtë të trashëgojnë. Kjo duket më e afërt me korrespondencën e të drejtave dhe të detyrave se sa me interesin për ta mbajtur të paprekur strukturën e lashtë fisnore

të shoqërisë. Ka pak të ngjarë që *Sunnitët Hanefitë* nga Iraku, të ashtuquajturit "racionalistë" dhe nismëtarë të kufijve të jurisprudencës, kanë qenë veçanërisht të interesuar për ruajtjen e strukturës fisnore të shoqërisë, strukturë kjo, që ka mundur të adaptohet mirë në brendësinë e Arabisë, por vështirë për "vorbën tretëse" kulturore të Irakut. Ndoshta *Sunnitët* irakianë nuk kanë dëshiruar të përshpejtojnë ndryshim shoqëror më tepër se ç'ka qenë e domosdoshme apo që tashmë ka ndodhur. Ndoshta ata kanë qenë politikisht "konservatorë" siç e kanë identifikuar patjetër veten me rendin e vendosur të shumicës dhe kështu kanë qenë joentuziastë për ndryshim. Nga ana tjetër, *Shi'itët* përbënin një pakicë "radikale" dhe zhvilluan teorinë e vet politike. Ata kanë mbrojtur zhdukjen e rendit të vendosur, dhe kanë aspiruar ta zëvendësojnë atë. Ata kanë përparuar mbi idenë për ndryshimin. *Sunnitët* me siguri kanë qenë më tepër si "institucion" se sa si "sekt"; *Shi'itët* kanë qenë e kundërta. E gjithë kjo ka mundur, e me siguri ka pasur diçka të bëjë me të dy qëndrimet. Mirëpo, duket si e pabazuar të sugjerohet se juristët urbanë *Hanefitë* të Irakut kanë qenë nostalgjikë ndaj ligjit të zakonshëm paraislam të trashëgimisë, ose të përkushtuar për ruajtjen e strukturës së lashtë fisnore të shoqërisë.

4. Komente të mëtejme rreth disa çështjeve

a. Shënim rreth pjesës së femrës

Diskutimi i mësipërm mund ta ketë lënë përshtypjen se në skemën *Shi'ite* të trashëgimisë pjesa e femrës është pandryshueshëm e njëjtë me atë të mashkullit; përshtypje kjo, e cila mund ta shtojë ekzagjerimin e dallimit ndërmjet dy skemave. Kjo përshtypje ndonjëherë është shpallur madje si e sigurt.[26] Mirëpo, në të vërtetë nuk është kështu. Në të dy skemat bija dhe motra e "gJakut" pranojnë gjysmën e asaj që pranojnë biri respektivisht vëllai i "gjakut". Kjo shkallë e shpërndarjes është e urdhëruar nga Kur'ani dhe prandaj është e detyrueshme njësoj si për *Sunnitët* ashtu edhe për *Shi'itët.* Përtej kësaj, sipas skemës *Shi'ite,* pranuesit mashkullorë dhe femërorë trashëgojnë njësoj.

Nga ana tjetër, një shqyrtim në literaturën *Sunnite* dhe përgjithësisht "islamiste" mund të shpjerë deri në përfundim se femra pandryshueshëm pranon gjysmën e pjesës së plotë të mashkullit. Përfundimi i mëtejmë është se femra është mbajtur inferiore ndaj mashkullit; ajo është e diskriminuar për shkak të gjinisë së vet dhe në vazhdimësi të sistemit të vjetër, të cilin Islami nuk ka mundur ta zëvendësojë

plotësisht. Ky përfundim i fundit pjesërisht mund të bazohet mbi disa manifestime bashkëkohore të sjelljes në disa lokalitete muslimane, ku femrave nuk u lejohet aspak të trashëgojnë, apo ku biri më i madh pranon pjesën e dyfishtë, në kundërshtim me urdhëresat e ligjit.[27] Megjithatë, do të ishte e pasaktë të thuhej se femra pandryshueshëm pranon më pak se kundërpala e saj mashkullore, sepse nuk na duket as kënaqës shpjegimi standard i pjesëve të diferencuara seksualisht. Motra nga nëna trashëgon njësoj me vëllanë nga nëna, e njësoj edhe nëna me babain e të ndjerit. Bija dhe motra e lindur, ose e gjakut, janë ato, të cilat trashëgojnë vetëm gjysmën e pjesës së kundërpalëve të tyre mashkullore, kur trashëgojnë së bashku.[28]

Rasti i gruas është veçanërisht interesant. Pjesa e saj është gjysma e asaj që do të trashëgonte i shoqi nga ajo po ta mbijetonte atë. Nënteksti i plotë i kësaj urdhërese duhet shikuar në dritën e faktit se burri dhe gruaja i mbajnë pasuritë dhe pronat e tyre pavarësisht nga njëri-tjetri; ndërmjet tyre nuk ekziston ndonjë bashkësi e detyrueshme e pronës. Është një mendim i vërtetueshëm se burri musliman zakonisht posedon më tepër se gruaja e tij, prandaj ka më shumë të ngjarë që të lërë pas vetes më shumë se që do të linte ajo, po qe se ky e mbijetonte. Po qe se ai e mbijeton atë, gjë që nga pikëpamja demografike ka pak gjasa, pjesa e tij aritmetikisht më e madhe e trashëgimisë - gjysma e pasurisë së saj pavarësisht të ruajtur dhe të poseduar - mund të jetë në të vërtetë e barabartë apo, madje, edhe më e vogël se sa pjesa e saj aritmetikisht më e vogël, një e katërta e pasurisë së tij pavarësisht të mbajtur dhe të poseduar. Kjo nën supozimin e mospjesëmarrjes së fëmijëve; përndryshe, gjysma e tij bëhet një e katërt, ndërsa një e katërta e saj bëhet një e tetë. Në çdo rast, dy ndarësit janë aritmetikisht të ndryshëm; njëra pjesë është dyfishi i tjetrës. Megjithatë, vlera e pjesës më të madhe (e burrit) nga pasuria më e vogël (e gruas), mund të jetë e barabartë, apo madje, ndoshta edhe më e vogël se vlera e pjesës së vogël (gruas) nga pasuria më e madhe (e burrit). Rezultati përfundimtar këtu, siç duket, do të ishte se derisa këto dy pjesë janë aritmetikisht të ndryshme, ato nuk janë patjetër të pabarabarta në analizën përfundimtare. E madje edhe po qe se ato duken matematikisht të pabarabarta, muslimanët me siguri do të thonin se ato janë moralisht të barabarta duke pasur parasysh detyrat e ndryshme financiare të burrit, faktet demografike dhe mosbashkimin e pasurisë. E njëjta zënkë mund të zgjerohet edhe për rastet e tjera femërore.

Sidoqoftë, duket si pak e besueshme se ajo që Ligji islam ka përcaktuar në këtë drejtim ka qenë kategorikisht diskriminuese kundër gjinisë femërore si të tillë. U tregua se me përjashtim të rastit interesant të gruas, ndarësi femëror trashëgon njësoj me kundërpalën e saj mashkullore në dy nga katër instancat themelore. Në dy të tjerat, ajo trashëgon gjysmën e pjesës, të cilën e trashëgon ai. Mirëpo, është një çështje e hapur se a thua kjo ka të bëjë shumë *per se* me gjininë e ndarësit. Kur'ani i cakton bijës ose motrës joamtare aq sa është gjysma e tërë pasurisë kur ajo trashëgon së bashku me babain e të ndjerit, të cilit i është caktuar vetëm një e gjashta e pronës. Është fakt se në disa raste, jo në të gjitha, ndarëset femërore pranojnë gjysmën e pjesës së kundërpalëve të tyre mashkullorë të të njëjtit brez. Kjo disa herë nga disa dijetarë shpjegohet si rezultat i diskriminimit paraislam të gruas, si gjini inferiore; diskriminim ky, që së paku pjesërisht, është bartur edhe në Islam. Mirëpo, një shpjegim i këtillë me siguri u duket mjaft i thjeshtësuar dhe i pakënaqshëm dijetarëve muslimanë, të cilët, në vend të këtij, do të kishin sugjeruar një shpjegim tjetër. Mund të parashtrohet se në skemën islame të shoqërisë, gratë janë të lira nga përgjegjësia e zakonshme ekonomike. Nga ato ligjërisht nuk kërkohet të furnizojnë për cilindo person, madje as për veten. Po qe se nuk kanë burime të pavarura, ato duhet tërësisht të mirëmbahen nga të afërmit e tyre të aftë mashkullorë. Femrës gjithmonë i sigurohet me ligj kujdes i duhur. Madje edhe gruaja e pasur duhet të mirëmbahet nga burri, motra nevojtare nga vëllai, nëna nga biri, bija nga babai, etj. Çdo person i gjallë ka nevojë për sigurimin e ekzistencës, ndërsa çdo mashkull i aftë konsiderohet përgjegjës për ekzistencën e tij e mundësisht edhe për atë të të varurve të tij. Mirëpo, çdo i ndjerë nuk lë pasuri si trashëgim. Kjo mund të sugjerojë se mashkulli është më shumë "përgjegjës" se sa "benefikues". Obligimet e tij ndaj të afërmëve, si për meshkujt ashtu edhe për femrat, shumë lehtë mund ta tejkalojnë atë, që do të kishte mundur ta trashëgojë nga cilido prej tyre. Kur ai në disa raste pranon një pjesë më të madhe të trashëgimisë, kjo është me siguri si njohje e obligimeve të shumëfishta të tij dhe në veçanti një shpërblim për këtë. E tërë skema duket se është përcaktuar në atë mënyrë, që të sigurojë barazi. Kur një pjesë e madhe e pasurisë i caktohet vetëm mashkullit përgjegjës, i cili mund të jetë përgjegjës për një familje të tërë apo edhe përtej kësaj, ndërsa pjesa më e vogël i caktohet femrës "pa telashe" dhe ekonomikisht "jopërgjegjëse", ky caktim nuk mund të quhet lehtë diskriminues

kundër gruas. Në të vërtetë, kjo do të ishte diskriminuese, po qe se burrave e grave do t'u jepeshin përgjegjësi të njëjta apo të barabarta financiare. Meqë ato nuk janë të tilla, koncepti sociologjik i diferencimit apo termi islam i barazisë më me përpikëri e karakterizon sistemin islam se sa diskriminimi.[29]

Sidoqoftë, gruas muslimane, duke pranuar një pjesë më të vogël të pasurisë se ajo e burrit, në të vërtetë nuk i mohohen frytet e çfarëdo përpjekjeje të bërë nga ana e saj, si dhe as të çfarëdo prodhimi të punës së saj. Kjo nuk do të thotë se ajo ka *fituar* diçka, që i është mbajtur apo marrë asaj. Çdo gjë që merr nga pasuria e të afërmit të ndjerë nuk është kthim për asgjë materiale që ajo ka bërë apo kontribuar. Ajo trashëgon, thënë ashtu, nga mëshira apo mirësjellja, dhe jo për shkak se ka kryer apo se do të kryejë çfarëdo detyre financiare ndaj cilitdo të afërm. Madje edhe ata disa dijetarë, të cilët gruan me mjete e konsiderojnë përgjegjëse për kujdesin ndaj farefisit në nevojë, kanë kushtëzuar, në një interpretim, se barra e saj do të jetë vetëm në përputhje me pjesën e saj të trashëgimit. Për shembull, po qe se ajo i shoqërohet vëllait në mirëmbajtjen e babait nevojtar, ajo do të marrë mbi vete një të tretën e shpenzimeve, ndërsa ai dy të tretat, njësoj sikur të ishin duke e ndarë pasurinë e babait.[30]

b. Lidhjet e të ndjerit pas vdekjes me pasurinë e tij

J. Kohler, një studiues bashkëkohor i institucioneve ligjore, ka shënuar se "'Trashëgimia bazohet mbi idenë e vazhdimësisë së pasurisë së individit pas vdekjes së pronarit të saj, përmes një personi, i cili është i lidhur me këtë pronar në një mënyrë të përcaktuar..."[31] Versioni musliman i këtij mendimi është se të drejtat dhe detyrat e individit nuk mbarojnë me vdekjen e tij. Kjo me sa duket është ilustruar përmes rregullave të trashëgimisë, të cilat rregullojnë se ç'duhet bërë pas vdekjes së pronarit dhe para ndarjes së pronës ndër trashëguesit. Ekzistojnë tre pretendime hierarkike ndaj pasurisë, të cilat paraqiten me të ndjerin dhe që duhet të përmbushen para se cilido trashëgimtar ta kërkojë dhe ta marrë pjesën e vet. E para, të gjitha shpenzimet e bëra për varrimin e të ndjerit, pa teprim apo mangësi, duhet paguar nga ajo pasuri. Pastaj, borxhet e të ndjerit duhet të paguhen nga ajo që ka mbetur. Mandej, nga ajo që ka mbetur pas pagesës së shpenzimeve të varrimit dhe të borxheve, duhet të ekzekutohen testamentet dhe amanetet e tij. Së fundi, mbetja

e pasurisë duhet të shpërndahet ndër trashëguesit, secilit në përputhje me pjesën dhe gradën e tij.[32]

Rendi hierarkik i pretendimeve ndaj pasurisë bazohet në udhëzimet si dhe në praktikën e Pejgamberit (s.a.v.s.), dhe po ashtu edhe në plotësimin e nevojave të personit të ndjerë gjatë jetës së tij, p.sh., ushqimi, deri te nevoja e tij pas vdekjes, p.sh., varrimi. Mirëpo, sipas doktrinës *Zahirite,* pagimi i borxheve vjen para shpenzimeve për varrim. Po qe se borxhet e shterin pasurinë, shpenzimet e varrimit duhet të bëhen bashkërisht nga të gjithë ata muslimanë, të cilët gjenden të pranishëm në atë çast. Në çdo rast, po qe se borxhet e tejkalojnë pasurinë e të ndjerit, e tërë pasuria do t'i caktohet pagesës së borxheve. Trashëgimtarët përkatës nuk marrin asgjë, e as që kërkon ligji nga ata që të paguajnë nga pasuria e tyre borxhet e papaguara të të afërmit të tyre të ndjerë - edhe një shembull i dallimit ndërmjet Ligjit islam dhe atij romak.[33]

c. Përmbledhje dhe përfundime të pjesërishme

Është e qartë se Ligji islam i trashëgimisë ndryshon nga sistemet paraislame dhe hebraike, si dhe nga ligji grek dhe romak. Ky dallim veçanërisht është pasqyruar në bazat e trashëgimisë, kriterin e përfshirjes dhe të përjashtimit, kategoritë e trashëgimtarëve, mënyrën dhe shkallën e shpërndarjes dhe kufizimin e testamenteve dhe të amaneteve. Ajo që mund të jetë me rëndësi të veçantë është dallimi ndërmjet Ligjit islam të trashëgimisë dhe praktikës paraislame arabe, dallim ky që në mënyra të ndryshme është karakterizuar si modifikim, përmirësim dhe si reformë. Aspektet themelore të këtij dallimi shkurtimisht janë këto:

1) Burri apo gruaja u bë trashëgimtar(e).

2) Femrat dhe kognatët u bënë të kualifikuar për të trashëguar.

3) Prindërve dhe paraardhësve tjerë (gjyshi, stërgjyshi, etj.), iu caktua e drejta për të trashëguar madje edhe në rastet kur kishte pasardhës mashkullorë.

4) Pjesa e femrës ndonjëherë ka qenë e barabartë, e ndonjëherë sa gjysma e pjesës së kundërpalës së saj mashkullore.

Disa parime të përgjithshme e nënvizojnë zbatimin aktual të ligjit. Ndër to kanë qenë:

1) "Nuk është bërë kurrfarë dallimi... mes pasurisë së tundshme dhe të patundshme, të bashkuar apo të ndarë,... tokës apo pronës personale..."

2) Nuk është njohur e drejta e lindjes. "Të drejtat për trashëgim paraqiten vetëm me vdekjen e një personi të caktuar..." As që është i njohur parimi i "përfaqësimit", edhe pse ai mund të zëvendësohet me masa të tjera, p.sh., me të ashtuquajturin "testament detyrues".

3) Linjat e trashëgimisë nuk mund të 'shpiken'. Asnjë trashëgimlënës i mundshëm nuk mund të caktojë, seleksionojë apo arbitrarisht t'i zgjedhë trashëgimtarët e vet. Po qe se ai e bën këtë, veprimi i tij është i pavlefshëm dhe ligjërisht i paqëndrueshëm.[34]

Ngatërrimet e këtij dallimi janë interpretuar si një synim as për t'i fshirë tërësisht praktikat e kaluara e as për t'i përkrahur ato tërësisht. Zakonet dhe sjelljet e fiseve afër Mekkes dhe Medines iu adaptuan ligjit musliman të trashëgimisë në ato raste kur ato nuk qenë ndryshuar apo shfuqizuar qartë nga urdhëresat Kur'anore dhe udhëzimet e Pejgamberit (s.a.v.s.). Zakonet dhe sjelljet e tilla nuk kishin kurrfarë force në vete, por ato u përfshinë në Ligjin islam të trashëgimisë me miratimin e heshtur të Pejgamberit (s.a.v.s.). Një ilustrim i kësaj konvergjence apo sinteze mes të vjetrës dhe të resë është rasti i kushërinjve atërorë, *asabat*, të cilët krahasohen me *agnatin* e ligjit romak. Para Islamit, ata përbënin kategorinë parësore, pothuajse të vetmen, të trashëgimtarëve. Në Islam, ata u zëvendësuan nga trashëgimtarët Kur'anorë dhe u bënë mbetës.[35] Megjithatë, efekti më i rëndësishëm i Ligjit islam të trashëgimisë është me siguri ajo që Kulsoni e ka quajtur si kalim "nga një shoqëri e bazuar në lidhjen e gjakut, në një shoqëri të bazuar mbi religjionin e përbashkët; ndërsa në këtë shoqëri të re familja individuale e ka zëvendësuar fisin si njësi themelore".[36]

I ndryshëm apo i ngjashëm me paraprijësit e tij, Ligji islam i trashëgimisë ka disa tipare interesante, të cilat kanë nxitur reagime të ndryshme. Njëri nga këto tipare është parimi i *awl*t, që aplikohet kur pjesët e caktuara e tejkalojnë tërësinë, me ç'rast pjesët e copëtuara reduktohen në mënyrë proporcionale. Tejkalimi i tërësisë mund të bëhet vetëm për shkak të përfshirjes së trashëgimtarëve të disa kategorive dhe tentimit për të bërë sa më tepër benefikues. Në këtë mënyrë mund të nxitet një qarkullim i gjerë i pasurisë dhe mund të kontrollohet përqëndrimi i saj. Ndër

parimet që fshihen pas kësaj janë: a) krijimi apo ushqimi i një ndjenje shoqërore për ndarje, bashkëpunim dhe solidaritet; b) rregullimi i ushtrimit të lirive dhe të drejtave personale, c) njoftimi i idesë se, në të vërtetë, çdo gjë i takon Zotit dhe se vetë pronari është thjesht një trashëgimtar apo ekzekutues kalimtar, dhe (ç) përkrahja e solidaritetit farefisnor pa favorizim apo paragjykime.[37]

Sidoqoftë, ky orientim për qarkullim të gjerë të pasurisë në pjesë të tilla të vogla apo pothuajse atomike, shpesh shikohet me një skepticizëm të konsiderueshëm. Për shembull, Goitein beson se "Ky ligj i trashëgimisë, i cili, sipas mendimit tim, ka qenë i bazuar mbi modelin e ndarjes së plaçkës në luftërat fisnore... është mjaft jopraktik për popullatat sedentare (të vendosura)".[38] Vërejtja e Goiteinit vetëm përfaqëson atë që është thënë nga shumë dijetarë. Megjithatë, siç duket, mungon diçka fundamentale, respektivisht, një tipar tjetër i shquar i sistemit islam që quhet *tehâruxh*,[39] e që do të thotë se një ose më tepër trashëgimtarë mund të dakordohen për një zgjidhje si shpërblim për pjesët e tyre të përcaktuara. Ky është një përjashtim i plotë apo i pjesërishëm, me marrëveshje, përmes së cilës një trashëgimtar, që nuk është i interesuar për pronë të patundshme, mund të marrë shpërblim për pjesën e tij. Kjo gjithashtu zbatohet edhe në rastin kur natyra e pronës nuk e bën profitabile ndarjen e saj rigoroze në përputhje me ligjin. Zbatimi i ligjit me përpikëri mund ta nxisë qarkullimin e gjerë të pasurisë për ta mbajtur nën kontroll përqëndrimin e saj. Mirëpo, parimi i *tehâruxh*it mund të adoptohet për të mbajtur të paprekur pjesën sa më të madhe të pasurisë, që do të ishte praktikisht e domosdoshme apo ekonomikisht e kështillueshme. Kështu, ligji i trashëgimisë nuk mund të jetë i ngrirë apo statik. Por, thënë më mirë, ai mund të shprehë një aftësi për t'iu adaptuar potencialisht situatave të reja, tipar ky që mund të merret gjithashtu, me disa rezerva, si një karakteristikë e sistemit familjar në Islam e po ashtu edhe e Ligjit islam në tërësi.

VIII PËRFUNDIMI DHE DISKUTIMI I PËRGJITHSHËM

Më parë, në parathënien e këtij studimi u sugjeruan tri pyetje si pika përqëndruese të këtij shqyrtimi. Ato janë:

A. Ç'thonë klauzolat islame për cilindo aspekt të dhënë të strukturës së familjes?

B. Si u përpiluan dhe si u kuptuan këto klauzola?

C. Si ka qenë lidhja ndërmjet këtyre klauzolave dhe bazës shoqërore?[1]

Lidhur me pyetjen e parë, studimi është munduar të paraqesë një pikëpamje të përgjithshme, por relativisht përfshirëse të aspekteve të ndryshme të sistemit familjar në Islam. Është bërë një përpjekje që, në një mënyrë paksa të zgjedhur, të montohen komponentët e sistemit të familjes muslimane dhe të sistematizohen pikëpamjet e shkapërderdhura të përmbajtura në burimet e shumta të fesë, ligjit, historisë dhe të letërsisë.

Paraqitja ka bërë të mundur që sa më afër ta ndjekë procedurën e paraqitur në parathënie.[2] Klauzolat e ndryshme të sistemit të familjes muslimane janë derivuar nga burimet normative të Islamit dhe janë vënë në marrëdhënie të ngushtë me bazat e tyre socio-kulturore kurdo që ka pasur mundësi për çfarëdo lidhje të qartë ndërmjet komponentëve ideologjike dhe atyre bijehvioriste të sistemit. Për shembull, diskutimi rreth *mut'a* bashkimit, adoptimit, disa aspekte të zgjedhjes së bashkëshortit dhe mirëmbajtjes mund të shërbejnë si ilustrime për zbatueshmërinë e kësaj metode sociologjike. Megjithatë, shpjegimet e këtilla të sugjeruara, për këtë apo atë arsye, deri diku mund t'i kenë zhgënjyer standardet e rrepta sociologjike, me ç'rast janë propozuar alternativa interpretuese si baza të përkohshme për konsideratë dhe hulumtim të mëtejmë. Asgjë më tepër se kjo nuk është synuar.

Përkitazi me pyetjen e dytë, diskutimi ka mundur të tregojë se juristët muslimanë i kanë kuptuar këto klauzola në rend të parë si fetare përnga natyra dhe se janë munduar që ato t'i formulojnë me terma fetarë. Burimi i tyre i parë detyrues i legjislaturës dhe i udhëheqjes ka qenë Kur'ani dhe Sunneti autentik i Pejgamberit (s.a.v.s.). Mirëpo, kjo nuk ka nënkuptuar përjashtimin automatik të zakonit, arsyes apo elementeve "të huaja". Paraqitja e burimeve të Ligjit islam dhe lidhja ndërmjet burimeve parësore dhe të tjerave të ligjit mund ta ilustrojë këtë pikë.[3] Juristët muslimanë nuk kanë dyshuar se kushtëzimet e Kur'anit dhe Sunneti "legjislativ" i

Pejgamberit (s.a.v.s.) kanë qenë supremë dhe se janë marrë si shpallje me origjinë hyjnore, shumë më superiore se cilatdo ligje të zakonshme apo institucione lokale. Megjithatë, marrëdhënia ndërmjet burimeve kryesore fetare të ligjit dhe të zakoneve lokale nuk ka qenë gjithmonë e lehtë. Në disa raste është paraqitur tensioni, që shpesh ka rezultuar me interpretime të ndryshme të të njëjtit tekst apo klauzolë, dhe që ka shkaktuar disa mosdashje madje edhe nga ana e Muhammedit (s.a.v.s.). Kjo, për shembull, mund të ilustrohet me qëndrimin e tij ndaj problemit të adoptimit dhe ngurrimi i tij për t'i dhënë një përgjigje të menjëhershme dhe përfundimtare gruas, e cila ka polemizuar me të rreth formulës *dhihar* të shkurorëzimit.[4]

Zhvillimi i legjislacionit familjar islam është shikuar nga një perspektivë tjetër nga dijetarët jomuslimanë. Qëndrimi i përgjithshëm mund të përmblidhet në propozimet vijuese.

1. Siç duket ekziston së paku një pranim implicit i vështirësisë së përcaktimit të natyrës së saktë të marrëdhënies ndërmjet klauzolave islame dhe zakoneve lokale të kulturave fqinje.[5]

2. Po ashtu, pranohet se disa nga klauzolat islame janë identike me ato të sistemeve fqinje apo zakoneve lokale, derisa të tjerat janë plotësisht të ndryshme.[6]

3. Pothuajse njëzërit konsiderohet se është imperativ shmangia nga çfarëdo gjykim i ngutshëm rreth ndikimeve të "jashtme" mbi klauzolat islame. Për shembull, është sugjeruar se ngjashmëritë ndërmjet sistemit islam dhe të tjerëve në këtë drejtim mund të mos jenë asgjë tjetër pos zhvillime paralele; ose se ato kanë pasur të bëjnë me natyrën e përgjithshme njerëzore të shprehur në stilet e mendimit dhe që ndoshta kanë të bëjnë me faktin se këshillat fetare dhe morale të Kur'anit janë kryesisht të një natyre të atillë të përgjithshme, saqë kanë mundur të gjejnë ngjashmëri paralele në çfarëdo literaturë të mësimit të popullarizuar.[7]

4. Përkundër kësaj thirrjeje për kujdes dhe dallimeve ndërmjet sistemit islam dhe atyre të tjerëve, shumë dijetarë kanë prirje të flasin, në shkallë të ndryshme, për ndikimin e jashtëm mbi klauzolat rreth familjes islame. Pikëpamjet e tyre përkitazi me burimin dhe shtrirjen e këtij ndikimi ndryshojnë, siç mund të tregojë përmbledhja vijuese.

a) Ndikimi kryesisht vinte nga zakonet lokale e paraislame; shumë pak drejtpërsëdrejti derivohej nga kulturat fqinje.

b) Ndikimi, sipas disa vëzhguesve, ishte më tepër i krishterë se hebraik; më tepër hebraik se i krishterë, sipas të tjerëve.

c) Ai mori formën e asaj, që Oberman e ka quajtur "huazim i pagabueshëm", "imitim i besueshëm", "ndjekje e saktë dhe solemne si dhe përkrahje e asaj 'që është shpallur më parë.'"[8]

ç) Mori formën e huazimit të kufizuar adaptues, pasi që zhvillimet kryesore të Islamit ishin në kontekst të një mjedisi të përgjithshëm njerëzor e kulturor, të përbashkët për popuj dhe kultura të ndryshme.[9]

d) Nuk ka qenë gjithmonë në drejtim pozitiv; më tepër ndikimi mori formën e një borxhi të përgjithshëm, veçanërisht ndaj Judaizmit. Sipas fjalëve të Rosenthalit, "Islami i ka borxh Judaizmit, qoftë përmes pranimit të plotë apo të pjesërishëm, modifikimit ose mohimit dhe kundërshtimit këmbëngulës".[10]

dh) Sado i përhapur, ai nuk ka qenë gjithmonë i njëanshëm. Siç ka shënuar Goitein, "...është për t'u supozuar se ndikimi i Judaizmit mbi Islamin e hershëm duhet të ketë qenë i konsiderueshëm, në mos vendimtar... (Mirëpo) Islami me begati ia ka shpaguar Judaizmit".[11]

Këto pikëpamje të ndryshme më volitshëm mund të shihen si ndryshueshmëri mbi një temë më të përgjithshme të akulturimit* dhe të ndryshimit kulturor. Hulumtimi modern, të jemi më të saktë, ka zhvilluar një korpus të madh teorish, mirëpo, nuk i ka zgjidhur kundërshtimet e zvarritura ndërmjet difusionistëve dhe evolucionistëve; ndërmjet atyre që janë të prirur që ngjashmëritë kulturore t'i shpjegojnë me terma të kontaktit, imitimit të përpiktë dhe të vetëdijshëm apo të ndodhive të vetme të tipareve kulturore, dhe të atyre, të cilët përkrahin idenë e rritjes së pavarur apo "rilindjes" dhe të ndërrimit të kulturave. Përpunimi dhe rishqyrtimi i këtyre teorive i ka shpënë disa dijetarë kah disa mënyra alternative të analizës, p.sh., funksionalizmi, gjuhësia, etj. Mirëpo, është fakt se e vërteta, siç ka vërejtur Linton, shtrihet dikund në mes të ekstremëve polarë të difusionizmit dhe

* *Akulturim* - Modernizimi i kulturës primitive; marrja e elementeve të kulturave të huaja.

evolucionizmit. Nuk ekziston kurrfarë dëshmie përmbyllëse në përkrahjen e cilindo prej tyre. Disa zbulime siç duket e vërtetojnë difusionizmin, derisa të tjerat e vërtetojnë evolucionizmin. Shpjegimi ndoshta shtrihet në atë që Murdock e quan "parim i mundësive të kufizuara". Në përputhje me këtë, "aspektet e ndryshme të organizimit shoqëror pranojnë vetëm shumë pak ... variacione alternative".[12]

Duke pasur parasysh këta faktorë, në këtë pikë, vazhdimi i mëtejmë i hulumtimit, për ne, me siguri do të tërhiqte një digresion të gjatë, e prapëseprapë do të premtonte shumë pak. Pa marrë parasysh faktorët e përmendur, disa vërejtje të përgjithshme do të na hynin në punë. Është përcaktuar me arsyeshmëri se klauzolat e sistemit islam të familjes nuk kanë mugulluar e lulëzuar në një shkretëtirë të ashpër dhe se nuk kanë shpërthyer nga asgjëkundi. Ato nuk u paraqitën si rezultat i ndonjë "shtatzënie të papërlyer", pa kurrfarë rrënjësh historike apo sociale. Dijetarët muslimanë, siç kemi treguar, sakaq pranojnë rolin e zakonit në zhvillimin e Ligjit islam dhe lidhjet e fuqishme ndërmjet Islamit dhe paraprijësve të tij. Ata kanë shkuar aq larg saqë kanë deklaruar se ligjet e bazuara mbi shpalljet e mëparshme janë pjesë integrale e Ligjit islam dhe kështu bëhen detyruese për muslimanët, pos nëse nuk ekzistojnë udhëzime të qarta për të kundërtën. Ata besojnë se shpallja hyjnore është dhuratë e Zotit për njerëzimin e jo monopol përjashtues i çfarëdo gjenerate, grupi apo personi në veçanti. Dhe, po qe se ka pasur huazime të vetëdijshme apo të qëllimta nga burimet autentike hebraike apo të krishtera, muslimanët me siguri të parët do të ishin ata, të cilët do ta njihnin këtë "borxh"; borxh ky, i cili në sistemin e tyre të ideve nuk është i detyrueshëm aq ndaj cilitdo grup të dhënë, saqë është ndaj një burimi të përbashkët universal të udhëheqjes, respektivisht - Zotit. Në të vërtetë, borxhet e këtilla janë njohur. Në dukje nuk ka arsye për të vepruar ndryshe. Kur'ani tashmë flet në një shkallë mjaft të lartë dhe më shpesh për të dërguarit e mëparshëm, veçanërisht për Musanë e Isanë, se sa për Muhammedin. Shpalljet e tyre lavdërohen si burime të dritës, të udhëheqjes dhe të lajmeve të mira. Ithtarët e tyre me nder thirren Popuj (Ithtarë) të Librit. Vetë Islami nuk ka qenë aq shumë zëvendësim apo risi, saqë ka qenë një ritheksim apo vazhdimësi e shpalljeve të mëparshme.[13] Faktorët e këtillë hedhin dyshim në çfarëdo pretendimi se muslimanët kanë huazuar nga sistemet fqinje pa mirënjohje të duhur për këtë. Ata, së bashku me teorinë qarkulluese të ndërrimit kulturor, mund të

sugjerojnë linja të reja të hulumtimit në shtrirjen e marrëdhënies ndërmjet sistemit islam dhe sistemeve të tjerë lokalë apo fqinj.

Duke e marrë në konsideratë pyetjen e tretë rreth marrëdhënies ndërmjet rregullativave të familjes islame dhe bazës së tyre sociale, diskutimi me siguri tregoi se ajo më tepër ka qenë e llojit ndërveprues se sa e atij përcaktues. Në shumë shembuj ligji i ri i ka përkrahur parimet dhe rregullat paraekzistuese të martesës dhe të shkurorëzimit. Në një numër të njëjtë shembujsh ai tërësisht i shfuqizoi apo fundamentalisht modifikoi shumë nga shembujt paraekzistues. Ky ligj nuk qe as plotësisht "pasiv" e as tërësisht "aktiv". Klauzolat e tij ndonjëherë pranoheshin dhe përfshiheshin me entuziazëm, ndërsa ndonjëherë me habi e madje ndoshta edhe me hidhërim. Megjithatë, çkado që u kushtëzua qoftë përmes përkrahjes, modifikimit apo nismës së freskët, ajo mori karakteristika fetare dhe gradualisht urdhëroi besnikërinë e shumicës së muslimanëve në pjesën më të madhe të kohës.

Disa vëzhgues, si Rosenthal, spekulojnë se edhe pse shumë nga predikimi i Islamit bie në kundërshtim me mënyrat arabe të mendimit dhe të jetesës, në themel ai i bëri thirrje dëshirës së zjarrtë religjioze të kohës ndër arabët. Situata ekonomike si dhe ajo sociale nuk ishte më pak e favorshme. Mirëpo, "gjeniu i Muhammedit i përzjeu pjesët e ndryshme përbërëse në asi mënyre, saqë u gjallërua diçka e re, e freskët dhe e ndryshme nga burimet e saj". Disa rregullativa Kur'anore "paraqesin disa nga reformat më radikale të ligjit të zakonshëm arab". Ndër to kanë qenë rregullat se gruaja bëhet pranuese e vetme e prikës dhe ndërlikimet socio-ekonomike që rrjedhin nga kjo, periudha e pritjes apo *iddeti* për gratë e shkurorëzuara dhe vejusha, ndryshimi i kriterit të krenarisë nga prejardhja në devotshmëri, shtrirja relative e kufijve të gjaktrazimit, e kështu me radhë. Megjithatë, vëren Coulson, këto rregullativa "më tepër e modifikojnë ligjin ekzistues në disa veçanti se sa që e zëvendësojnë tërësisht atë". Natyrisht, është një çështje krejtësisht tjetër se a ka qenë zëvendësimi i plotë i qëllimtë, i besueshëm, i dëshirueshëm apo i domosdoshëm.

Sidoqoftë, "reforma më rrënjësore" me siguri ka qenë futja e elementeve të reja fetare në jetën familjare dhe veprimin shoqëror në përgjithësi, e që e ndërruan karakterin moral të zakoneve rishtas të vërtetuara në të mëparshëm të përligjur dhe që paraqitën një "përkufizim të ri të situatës". Kjo ndoshta më së tepërmi qe mani-

festuar në sferën e stabilitetit të familjes. Stern ka shënuar se "veçori e shquar" e sistemit paraislam "siç duket ka qenë çlirueshmëria e lidhjeve martesore në përgjithësi dhe mungesa e çfarëdo sistemi ligjor për rregullimin e procedurës". Mirëpo, pas Islamit situata ndërroi dhe, sipas të njëjtit burim, njëri nga faktorët "që mundësisht paraqiti një element të mëtejmë të stabilitetit në institucionin e martesës, ishte se origjina e urdhëresave të Muhammedit rreth kësaj teme qëndronte në shpalljen hyjnore, që i siguroi ato me një sanksion të caktuar fetar, të panjohur deri tani... (Këto urdhëresa) ishin të zbatueshme për tërë bashkësinë, nëse jo asokohe, atëherë dikur më vonë. Ideja e njëjtë është përsëritur nga dijetarë të tjerë, të cilët stabilitetin relativ të martesës në Islam po ashtu ia atribuojnë faktit se vetë mënyra e jetës së Muhammedit (s.a.v.s.) është bërë normative për muslimanët, se asnjëherë nuk ka pasur ndonjë dallim kategorik ndërmjet fesë dhe ligjit dhe se shkollat juridike pajtohen me të njëjtin sistem të përgjithshëm, pavarësisht nga dallimet e tyre të panumërta rreth çështjeve më të vogla.

Diskutimi ka mundur të sjellë në dritë disa fakte interesante, të cilat në mënyrë të besueshme do të mund ta përforconin tezën e përgjithshme të ndërveprimit ndërmjet sistemit normativ islam dhe bazës së saj socio-kulturore. Islami kishte mjaft gjëra të përbashkëta me paraardhësit e tij, por, gjithashtu, dallohej nga ata në disa drejtime fundamentale. Besohet se Ligji islam i ka bazat në shpalljen, por se, po ashtu, ka qenë i plotësuar nga burime të ndryshme njerëzore, pa i braktisur me vetëdije karakteristikat e tij themelore fetare. Burimet e tij janë të gjithanshme, ndërsa degët e tij pothuajse të pashtershme. Ky ligj u zgjerua për të përfshirë njëmend çdo veprim të përfytyrueshëm të trupit e të mendjes. Ky zgjerim paevitueshëm shkaktoi probleme të jashtëzakonshme rreth marrëdhënies mes ligjit në veprim dhe ligjit të konceptuar, ndërmjet ligjit dhe fesë, ose ligjit e moralit. Disa nga këto probleme mbeten të pazgjidhura dhe ka të ngjarë se janë të pazgjidhshme; ato nuk janë gjë tjetër pos pasqyrime të gjendjes së përgjithshme të njeriut si person i papërsosur apo "njeriu - gjë e panjohur". Mirëpo, një fakt mbetet i padiskutueshëm: i zhveshur nga baza e tij morale dhe fetare, sistemi islam i familjes ka gjasa të duket si i pakuptimtë, i pakuptueshëm, i paqëndrueshëm dhe në përgjithësi jopraktik. Me t'u dhënë orientimi i duhur dhe kushtet e pritura morale, pasqyra do të reflektojë ngjyra të tjera. Se a paraqet kjo një fat të përbashkët për të gjitha kodet ligjore apo ndonjë rast unik, është një çështje tjetër.

Duke u bazuar në diskutimin kryesor, Ligji islam i familjes përgjithësisht mund të karakterizohet si një sistem alternativash, edhe pse të gjitha ato në analizën përfundimtare mbështeten mbi disa parime të kufizuara, por megjithatë të përgjithshme. Këto alternativa me siguri në fillim u shfaqën si përgjigje ndaj shumëllojshmërisë së mënyrës paraislame të jetës, ndërsa më vonë ndaj heterogjenitetit të shoqërive të cilave ju paraqit Islami. Sidoqoftë, meqë janë njësoj të ligjshme apo njësoj të detyrueshme dhe të zbatueshme, alternativat e tilla jo vetëm që përmbajnë farë premtuese për rritje dhe, jo vetëm që bartin me vete potenciale të mëdha, por gjithashtu, kur tjetërsohen nga bazat e tyre fetare e morale, mund të krijojnë edhe probleme të konfuzionit, jovendosmërisë dhe të ndjekjes. Një sistem i këtillë i hapur i alternativave të ndryshme mund ta lërë aktorin të pavendosur apo të ngatërruar. Kur situata është e strukturuar qartë dhe aktorit ia paraqet vetëm një model për ta ndjekur, për të është relativisht lehtë për ta pranuar apo për të devijuar, varësisht nga prirjet e tij. Mirëpo, kur situata nuk është e tillë apo aktorit ia paraqet disa zgjidhje alternative, për të do të ishte vështirë që ta zgjedhë kursin e "duhur" në rastin e "duhur", pos, nëse ai është i pajisur bollshëm me arsyeshmëri. Meqë shumica e individëve nuk janë të pajisur asisoji, dhe meqë Islami nuk njeh kurrfarë tutorie fetare mbi njerëzit, çdo individi i lihet detyra për ta zgjedhur kursin e vet nga alternativat që i ka në dispozicion. Njerëzit e zakonshëm mund të pajtohen rastësisht apo me ngarkim me një alternativë apo model të veçantë. Ata mund ta ndjekin atë aq për së afërmi saqë me kohë fillojnë të besojnë se modeli i tyre është i vetmi dhe më i përsosuri. Distanca ndërmjet kësaj dhe ndjekjes së verbër apo shterpësisë intelektuale është shumë e vogël. Kështu, ajo që burimisht apo potencialisht paraqet një burim premtues të rritjes morale, të ndryshimit konstruktiv shoqëror dhe një bymim intelektual, në disa udhëkryqe mund të kthehet e të bëhet si shkak për ndalim dhe tkurrje.

Në këtë studim ka pasur raste, në të cilat është hasur në qorrsokak, për shkak se dëshmia e brendshme apo tekstuale ka qenë jopërfundimtare. Ajo nuk ka mundur ta përkrahë cilindo qëndrim të dhënë e më tepër as që ka mundur t'i përkrahë qëndrimet e kundërta. Mirëpo, kur i njëjti problem vendosej në sferën sociologjike dhe përdoreshin parimet dhe konceptet sociologjike, ai bëhej paksa më i qartë dhe shumë më i shpjegueshëm. Kjo mund të sugjerojë se perspektiva sociologjike mund të shfrytëzohet së paku si një metodë plotësuese për shpjegimin e sistemeve norma-

tive. Të kërkohet diç më tepër apo më pak mund të përfundonte në monizëm dhe kështu do të bëhej e pagarantuar.

Ndoshta njëri nga faktet më interesante dhe më të vlershme që doli në dritë është ajo që mund të quhet "analogji e keqvendosur" apo "kundërshti e keqdrejtuar". Në punimet e tyre, dijetarët muslimanë pothuajse padallim i janë qasur sistemit islam të familjes nga një lartësi ideale, normative. Nga një këndvështrim i tillë shumë lehtë mund të rrjedhin admirimi, glorifikimi e madje edhe lavdërimi . Në këtë situatë kuazi-ekstazike, krahasimet apo kundërshtimet me sistemet e tjera bëhen veçanërisht tërheqëse dhe shpesh marrin një drejtim të gabuar. Ai që zakonisht krahasohet apo kundërshtohet është karakteri ideal normativ i një sistemi si dhe përfaqësimet bihejvioriste, shpesh "devijante", të një tjetri. Madje edhe kur u tërhiqet vërejtja për mospajtimet brenda sistemit të tyre, autorët muslimanë thjesht do të ngurronin t'i dënojnë këto devijime dhe do t'ua ngjitnin atyre etiketën si shkarje jotipike dhe të pahijshme, që kanë rezultuar nga mungesa e devotshmërisë apo nga dobësia e karakterit. Rrallë ndonjëherë është tentuar diç më tepër se kjo.

Nga ana tjetër, dijetarët perëndimorë i qasen sistemit musliman të familjes pothuajse krejtësisht nga një rrafsh bihejviorist. Në punimet e tyre ata janë më tepër të tërhequr nga mosmarrëveshjet apo mospajtimet se sa nga idealet apo madje edhe nga zakonshmëritë. Këtu, gjithashtu, krahasimet dhe kundërshtimet janë ngasëse, por ato zakonisht janë bërë ndërmjet devijimeve të tilla të qarta dhe idealeve të sistemeve të tjera, qofshin ato religjioze, morale, filozofike, ligjore apo madje edhe personale. Kur dijetarët e tillë i marrin në konsideratë elementet ideale normative të sistemit islam të familjes, ato shpesh i quajnë përjashtime, veçanti, artisje (transplantime) jetëshkurta apo ngjashëm. Kjo, siç duket, është karakteristikë e përgjithshme e skenës moderne të diturisë islame dhe islamistike.

Ndërlikimet e kësaj situate janë mjaft të qarta dhe nuk kanë nevojë për shtjellim të mëtejmë. Tash është rasti i volitshëm që këto strategji dhe qasje të hulumtimit të ndryshohen. Për arsye dijetarie si dhe njerëzore, krahasimet dhe kundërshtimet, po qe se ato dëshirohen dhe janë relevante, duhet të kryhen në nivel të njëjtë sistemor, që d.t.th., vetëm ndërmjet idealeve, vetëm aktualeve, apo, edhe më mirë, edhe idealeve edhe aktualeve të sistemeve përkatëse. Në këtë mënyrë, dijetarët me shpresë do të pushonin së foluri përtej njëri-tjetrit, do të zhvillohej një dituri e

shëndoshë dhe e frytshme, do të shtohej kuptimi dhe vlerësimi i ndërsjellë njerëzor. Këto qëllime janë pjesë përbërëse të profesionit të shkencës shoqërore.

Ky studim me siguri ka ngritur më shumë pyetje se sa që ka mundur t'u përgjigjet. Disa nga këto i takojnë të kaluarës, disa drejtimit të ardhshëm të familjes muslimane. Pyetjet e këtilla mund të parashtrohen nga çdo hulumtues në përputhje me qëllimin dhe interesat e tij. Mirëpo, duke pasur parasysh shpejtësinë rapide dhe të pashembullt të ndryshimit shoqëror në mbarë globin dhe kontaktin e shtuar ndërmjet popujve të botës, parashikimet afatgjate do të ishin vetëbesuese nga ana jonë. Megjithatë, me siguri mund të thuhet se dallimet ideologjike dhe të sjelljes ndërmjet popujve janë duke u ngushtuar. Akulturimi është duke zënë vend në një masë deri më tani të panjohur. Ekumenizmi*, pluralizmi dhe termat e ngjashëm janë duke u bërë të zakonshëm në fjalorin e njeriut bashkëkohor. Shoqëritë tradicionale janë duke adoptuar udhë të reja dhe duke zhvilluar modele të reja sociale. Vetë shoqëritë e industrializuara moderne disa vëzhguesve u duken sikur i kanë shterur mundësitë për origjinalitet; dhe se gjithmonë e më tepër janë duke u kthyer nga ajo që thelbësisht mund të jenë rrugë primitive tradicionale. Në disa raste është deklaruar, madje edhe nga disa hulumtues seriozë, se nuk ka asgjë të "re" që nuk është bërë apo që nuk është menduar nga dikush ndonjëherë, në të kaluarën e largët apo të afërt.

Sidoqoftë, Islami nuk është më fe "pushtuese" apo kulturë mbizotëruese e botës. Popujt muslimanë, intelektualët, udhëheqësit dhe rinia janë duke u bërë gjithnjë e më tepër pjesëmarrës aktivë në çështjet botërore përmes përfaqësive ndërkombëtare, organizatave rajonale, kontakteve kulturore dhe ballafaqimeve akademike e intelektuale. Ata më pak a më shumë marrin pjesë në botëkuptimin e ri ekumenik për pluralizmin, përshtatjen apo bashkëjetesën. Si rezultat, familja bashkëkohore muslimane me siguri, për shkak të presioneve të brendshme dhe të jashtme të të gjitha llojeve, do të detyrohet të ndryshojë. Drejtimi dhe shtrirja e ndryshimit sipas të gjitha gjasave do të varet kryesisht nga sa vijon: 1) Sa do të mund t'i shfryzojnë dijetarët muslimanë fundamentet e pasura dhe alternativat e Ligjit islam dhe sa dobi mund të nxjerrin nga përvojat e gjera të njerëzimit nëpër shekuj;

---

* *Ekumenizëm* - Emërtim i përgjithshëm për tërë aktivitetin që ndërmerret në të gjitha bashkësitë fetare me qëllim të pajtimit, bashkëpunimit dhe afrimit të ndërsjellë.

dhe 2) sa janë zotuar udhëheqësit dhe intelektualët muslimanë për ta ruajtur dhe për ta rritur ideologjinë islame. Kriza bashkëkohore e familjes në botën e industrializuar është duke i thirrur reformatorët socialë që të kërkojnë mjete shërimi. Po qe se struktura e vërtetë e familjes në Islam u paraqitet atyre me sukses, ata shumë lehtë mund të zbulojnë se si zgjidhjet klasike të Islamit mund të ndihmojnë në zbërthimin e problemeve të tyre moderne.

SHËNIME

KAPITULLI I

1. Në Nye, f. 293 dhe vijueset; krahaso Fustel de Coulanges në Kocourek, 284-6; Davis (1), f. 392; Goode (3), f. vi; M. Levy (1), f. 30.

2. Kr. Parsons (1), f. 21; Sorokin, f. 14-17.

3. Po aty, f. 19. Shih po ashtu Bernard, f. 235; Buckley, f. 67; Christensen, f. 24, 30, 253; M. Levy (1), f. 6, 11; Murdock, f. 67.

4. Shih, për shembull, Catton, f. 928; Broom dhe Selznick, f. 68.

5. Shih, për shembull, Coulson (1), f. 80; Faruki, f. 20.

6. Shih, për shembull, Arberry (1), f. 1.

7. Krahaso. Xh. Ali, vëll. 6, f. 6-7, 177; Goitein, f. 10; Lewis, f. 29, 22; Margoliouth (2), f. 61-2; Rosenthal (3), f. 5-6; Torrey, f. 9-13, 17-8, 24; Della Vida, f. 26, 35, 54; Zejdan (1), f. 17-23. Për diskutim të përgjithshëm rreth evolucionizmit shih, p.sh., *American Sociological Reviw*, 29:3 (Qershor 1964); Davis (1), f. 515.

8. Lewis, f. 21; khs. S. A. Ali (2), f. LXIX; Della Vida, f. 35; Jeffery, f. 44; Hitti, f. 14-23.

9. Lewis, f. 30-1, 41; khs. Xh. Ali, vëll. 8, 145 e tutje; el-Alusi, vëll. I, 243; Fejzi, f. 3, 6; Roberts, f. 3; Della Vida, f. 41, 54-5; Watt (2), f. 3, 16 dhe (4), f. 10, 84, 154; Wolf, f. 330.

10. Lewis, f. 25, 30, 35.

11. Arberry (1), f. 32; Xh. Ali, vëll. 5, f. 369-370; el-Alusi, vëll. 2, f. 194; Bell (1), f. 4, 9-11; *Encyclopedy of Islam*, vëll. 2, f. 158; Fejzi, f. 10-11; Lewis, f. 25, 30-39; Rosenthal (3), f. 73, 139.

12. Lewis, f. 31; khs. el Dawalibi, f. 57; Gibb (3), f. 1, 12, 24-5.

13. Smith (1), f. 55-6.

14. Fejzi, f. 4, 6.

15. Ky është thelbi i një dialogu ndërmjet një fisniku arab dhe mbretit persian, siç është dhënë në Alusi, vëll. 1, f. 150; khs. Lewis, f. 30.

16. Kr. Roberts, f. 3-6; Smith (1), f. 22; Stern, f. 24-5, 59-62, 67-70; Watt (2), f. 19-20, 23-4, (4), f. 10, 84-5, 154; f. 330.

17. Shih, p.sh., Fejzi, f. 5-7; R. Levy, f. 53, 271-5; Smith, fragm. i përmendur (shënimi 16); Stern, fragm. (shën.16); khs. Ebu Zehra (3), f. 731; el-Alusi, vëll. 1, f. 243; el Hufi (2), f. 88; Xhum'ah. Gibb (2, f. 15), flet për popujt islamë si trashëgimtarë të disa nga shoqëritë më të vjetra, të cilët posedonin një "instinkt mjaft të zhvilluar shoqëror", dhe të cilët konsideronin se çfarëdo strukture e qëndrueshme sociale "duhet mbështetur mbi vullnetin e përgjithshëm, e jo mbi pajtimin e detyruar apo organizmin kompleks..."

18. Parsons (3), f. 26, 167; Davis (1), f. 30.

19. Krahaso Xhum'ah, f. 9; Awwa, f. 10.

20. Krahaso Hitti, f. 26-8; Lewis, f. 29; Watt (2), f. 19, 72; Wolf, f. 335; Smith (1), f. 1-3, 22-3; Roberts, f. 3-4; R. Levy, f. 53, 272.

21. Smith (1), f. 22.

22. Po aty, f. 57; khs. f. 160.

23. Watt (2), f. 19; khs. f. 72, 152-3; Wolf, f. 335.

24. Smith (1), f.41; kr. 44-5 e tutje; Xhum'ah; el-Hufi (2).

25. Wolf, f. 335-6.

26. Fejzi, f. 6-7; R. Levy, f. 271; Lewis, f. 29-30.

27. Watt (2), f. 20-24; kr. Ferruh, f. 35; Wolf, f. 336.

28. Patai, f. 19; kr. el-Hufi (2), 230, 266-85, 294; MacDonald, f. 68.

29. Shih p.sh., Smith (1); Xhum'ah; Wafi (3); el-Hufi (1 dhe 2); R. Levy; Roberts; Stern.

30. Goitein, sidomos 6, 23, 25-7, 31, 89; Xh. Ali, vëll. 6, f. 6-8, 177-8, 283; Xhum'ah, f.5; Margoliouth (2), sid. 59-62, 70; Albright, 27; *The Times*, lit. supp., f. 943.

31. Xh. Ali, i njëjti fragment (shën. 30); Margoliouth, i njëjti fragment (shën. 30); Torrey, f. 16-32.

32. Për një diskutim të përgjithshëm të këtij problemi kompleks shih, p.sh., Xh. Ali, vëll. 6, f. 3-50, 177-8, 283; Bell (1), f. 10-15; Della Vida, f. 55-6; Geiger, f. 4; Goitein, f. 10-12, 33, 49-50, 60-1; el Hufi (1), f. 137-142 dhe (2) f. 22-30; Lewis, f. 32-5; Margoliouth (2), f. 1, 55-71, 81-2; Rosenthal (3), f.xi-xii, 5, 70, 142; Torrey, f.3-8, 16-32; Watt (4), f. 85; Wolf, f. 329.

33. Della Vida, f. 54; khs. Xh. Ali, vëll. 6, f. 68; Bell (2), f. 16.

34. Bell (2), f. 16-7; khs. 41; Guillaume, f. 130; el Hufi (1), f. 149.

35. Khs. Bell (1), 4, 10; Guillaume, i njëjti fragment; el Hufi (1), 146-50 dhe (2), f. 40-2; Xh. Ali, vëll. 6, sid. f. 51-9, 68, 89, 241, 280.

36. Von Grunebaum, f. 2-3; khs. Fejzi, f. 10-11; Watt (2), f. 23-4, 152-3; Rosenthal (3), f.4.

37. Lewis, f. 30; khs. f. 25; Xh. Ali, vëll. 8, f. 145; Wolf, f. 337; el Alusi, vëll. 1, 243; Burton (1), f. 333.

38. Wolf, f. 329; khs. Gibb (3), f. 1, 12, 24-5; Watt (2), f. 23-4, 152-3.

39. Gibb (3), f. 2-4. Duke pasur parasysh shënimet e shumta dhe shpesh të paqëndrueshme rreth ngritjes së Islamit, shqyrtimi ynë kryesisht do të bazohet në vështrimin e qartë e të përmbledhur të Gibbit; khs. R. Levy, f. 1; Watt (2), f. 23-4, 152-3; Wolf, f. 344.

40. Po aty, f. 5-7; khs. f. 72-3 dhe (2), f. 2-10.

41. Po aty, f. 7-8.

42. Po aty, f. 9-10.

43. Po aty. Coulson (1), f. 97, shpreh një vështrim tjetër rreth rolit të ligjit në unitetin e shoqërisë islame dhe të shkollave të tij të mendimit ligjor. Për një pikëpamje klasike muslimane, shih et- Tusi vëll. 2, f. 251, 258, 276-81.

44. Po aty, f. 11, 15-22. Ky vështrim përfshin historinë e Islamit deri në dy shekujt e fundit. Referimi i cekur këtu përmban një bibliografi të shënuar (f.192-3) prej katërmbëdhjetë burimesh themelore.

45. Sheltut (2), f. 5 (përkthimi i këtij autori).

46. *Shorter Encyclopedy of Islam*, f. 524.

47. Po aty, f. 102.

48. Po aty, f. 524.

49. Lidhur me këtë diskutim shih, p.sh., Madkur (2), f. 11; Fejzi f. 22; Faruki, f. 18; Hallaf, f. 282; Coulson (1), f. 85; Shacht (2); Santillana, f. 290; *Shorter Encyclopedy of Islam*, f. 102-7, 524-9.

50. Për një vështrim të drejtpeshuar të kësaj çështjeje jashtëzakonisht kundërshtuese, shih veçanërisht burimet vijuese: el-Ani; Coulson (1); Vesey-Fitzgerald; Ibn Tejmijje; el Xhessas; Hadduri; Hellaf Madkur; Mahmesani; Shacht (3); Sheltut (2).

51. Gibb (1), f. 149; khs. f. 146; (2), f. 87, (3), f. 88, 99; Hadduri, f. 3-4; Coulson (1), f. 11-4, 83; Shacht (2).

52. Gibb (3), f. 33; (1), f. 150, 159; khs. Ebu Zehra (3), f. 21; Coulson (1), f. 83; Hadduri, f. 22; MacDonald, f. 86-7; Perelman, f. viii-xi; Ibn Kuddame, vëll. 8, f. 166.

53. Shih, p.sh., Hallaf, f. 112-132; *Shorter Encyclopedy of Islam*, f. 526.

54. Khs., Justice Jackson, në Hadduri e të tjerët, f. vii; Gibb (3), f. 99; Coulson (1), f. 83-4; Vesey-Fitzgerald, f. 2, 7-8; Santillana, f. 289-92, 305; Mahmesani (2), f. 106; *Kur'ani*, 5:3; 21:107; 22:78.

55. Khs., Gibb (1), f. 147, 164-5; (2), f. 88; (3), f. 104; Coulson (1), f. 25-6, 83-4; Hadduri, f. 22.

56. Khs., Gibb (1), f. 163. Për një diskutim të përgjithshëm të konceptit tejet kompleks të drejtësisë dhe të çështjeve përkatëse, shih Perelman. Rreth marrëdhënies ndërmjet efekteve diferenciale të normave shoqërore (sociale), shih, p.sh., Davis (1), kap. 3.

KAPITULLI II

1. Murdock, f. 1.

2. Po aty; khs. f. 41; Bernard, f. 221-2; Goode (1), f. 45; M. Levy (1), f. 2-3, 102; Zelditch (2), f. 698-9.

3. Fjala "bashkëshortore" është përdorur në kuptimin e përgjithshëm, që i përfshin të gjitha marrëdhëniet legjitime seksuale, qofshin ato ndërmjet personave të lirë, skllevërve apo një kombinim i të dyve.

4. Në vend të togfjalëshit mjaft të pavolitshëm "të drejtat dhe obligimet e ndërsjella", "obligimet e ndërsjella" do të përdoret për ta shënuar të njëjtën.

5. Khs. Murdock, f. 1; Berelson and Steiner, f. 297.

6. Termi "poligami" shënon (a) poliandrinë (vetëm shumësinë e burrave), (b) poligjininë (vetëm shumësinë e grave), dhe (c) martesën grupore (shumësinë edhe të burrave edhe të grave); khs. Murdock, f. 24-5. Meqë (a) dhe (c) janë rreptësisht të ndaluara në Islam, do të ishte më e përpiktë që, në vend të termit të dykuptimtë poligami, të përdoret termi poligjini. Kjo do të ndiqet, pos, nëse termi "poligami" paraqitet në citate, me ç'rast është marrë në kuptim të poligjinisë. Rreth përkufizimit të llojeve të "zgjeruara", "poligamike" dhe të tjera të familjes, shih Murdock, f. 1-2; 41; Coser, f. xiv; Berelson and Stainer, f. 297; Bernard, f. 221-4; Kirkpatrick, f. 84-6; Christensen, f.3-5; Goode (1), f. 45.

7. Rreth përkufizimit të pozitës sociale dhe koncepteve që kanë të bëjnë me të, shih, p.sh., Winch, f.391-2; Hill and Rogers, f. 176, 178-9, 203. Për tipologjinë farefisnore, shih Murdock, f. 41.

8. Kjo pikë do të elaborohet në Kapitullin V.

9. Shih, p.sh., *Kur'ani*, 2:225-237; 3:140; 4:1-35, 127-130, 176; 5:47-50.

10. Në këtë drejtim ekzistojnë shumë ajete në Kur'an dhe në Hadithet e Pejgamberit; khs. 2:177-182; 3:103-104; 4:34-37; 9:23-24; 17:23-24; 33:4-6; 49:10; 64:14-16.

11. Khs., *Kur'ani*, 4:7-8, 36; 17:26, 30-38; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f.319.

12. Khs., *Kur'ani*, 2:188; 4:11-12, 176; esh-Shafi'i (3), vëll. 4, f. 108, 112, 115, el Xhessas, vëll. 2, f. 119-22; Ibn el Kajjim (2), vëll. 2, f. 310; Wafi (2), f. 21; Musa, f. 86-7, 167, 185-94; Jeffery, f. 70. Shih, po ashtu, më tutje Kap. V dhe VII.

13. Khs. *Kur'ani*, 33:4-6.

14. Po aty; khs. Zemahsheri, vëll. 3; f. 519-22; Arberry (2), vëll. 2, f.121.

15. Smith (1), f. 44-7; khs. R. Levy, f. 147.

16. Rreth fatit të femohuesit, shih, p.sh., *Shorter Ency.,* f. 413-4; Harb and Mazhar, f. 12. Kjo çështje është jashtëzakonisht kontraverse. Për sa i përket Kur'anit, aty vetëm thuhet se femohuesit i kanoset dënimi në botën e ardhme; asgjë tjetër nuk mund të përfundohet nga tridhjetë e një referimet ndaj femohimit në Kur'an (Khs., 3:86; 4:137; 5:54; 9:67; 16:106-7). Hadithet dhe burimet e tjera ligjore përmbajnë klauzola të dykuptimta, interpretimi i të cilave ndryshon. Sipas një interpretimi, femohuesi duhet ftuar që të pendohet, ndërsa po qe se refuzon, duhet dënuar me vdekje. Sipas një tjetri, madje as pendimi i tij nuk është i pranueshëm te Zoti; vetëm vdekja është fat i tij. Në disa të tjera, Hadithet shënojnë se Pejgamberi ua ka falur femohuesve. Autorët bashkëkohorë muslimanë marrin qëndrimin se të gjitha burimet autentike të ligjit dhe të historisë garantojnë të drejtën e femohuesit për jetë, pronë, dhe liri të ndërgjegjes përderisa ai nuk merret me aktivitete subversive, kundërligjore për të minuar godinën shoqërore. Për sa i përket dënimit me vdekje të cituar në disa hadithe dhe libra të ligjit, këta autorë thonë se kjo vjen si rezultat i konfuzionit mes llojit paqësor intelektual të femohimit, i cili, thonë ata, është i toleruar në Islam, dhe llojit militant, agresiv, i cili është i dënueshëm me vdekje. Aq më tepër, ata polemizojnë se urdhëresa për vrasjen e femohuesve është paraqitur në mesin e disa juristëve muslimanë përmes ndikimit të traditave të krishtere bizantine, sipas të cilave femohuesit janë dënuar me vdekje (shih referimet e theksuara më sipër në këtë shënim).

17. Lidhur me këtë diskutim, shih, p.sh., *Kur'ani*, 33:4-5, 36-7; Watt (4), f. 156-9; *Shorter Ency.,* f. 653; Hejkel, f. 315.

18. Khs., referimet në shënimin 14 të këtij kapitulli.

19. Rreth definimit të "ekonomive shtëpiake", "familjeve dytësore" dhe të koncepteve lidhur me këto, shih Christensen, f. 5.

20. Khs., *Kur'ani*, 3:103; 8:72-75; 9:22-23, 71; 33:3-6; 49:10; Wolf, f. 344, 352; R. Levy, f. 3, 55.

21. Lidhur me këto ilustrime, shih, p.sh., *Shorter Ency.,* f. 62, 500-01, 651; Hitti, f. 106, 117, 259; R. Levy, f. 425-6; Hejkel, f. 147-8, 330, 494, 514, 528; *et-Taxh*, vëll. 3, f. 320-3.

22. Khs., *Kur'ani*, 49:10-13; R. Levy, (shën. 20). Një shpjegim tipik musliman i shekullit të trembëdhjetë është dhënë nga Levy (f. 55) si vijon: "Të gjithë janë të barabartë në këtë (se janë të krijuar nga një baba dhe një nënë), prandaj nuk ka arsye për mburrje për shkak të prejardhjes... Përmes devotshmërisë shpirtrat kanë arritur përsosurinë, ndërsa personat mund të bëjnë gara për epërsinë në të; e ai, që dëshiron nder, le ta kërkojë atë në devotshmëri."

23. Khs., *Kur'ani*, 2:184-185, 286; 6:119, 151-153; 17:8. Disa fragmente në këtë drejtim po ashtu gjenden edhe në Hadithet e Pejgamberit (s.a.v.s.). Derisa këto fragmente janë shpallur duke ju referuar ngjarjeve të veçanta, juristët, duke përdorur parimin e analogjisë dhe të udhëhequr nga fryma e përgjithshme e Islamit, i kanë përgjithësuar ato dhe prej tyre kanë nxjerrë rregulla universale.

24. Khs., Murdock, f. 26-7; M. Levy (1), f. 10.

25. Khs., *Kur'ani*, 4:1-3, 127-30.

26. Shih, p.sh., Jeffery, f. 58-9; Roberts, f. 7; Stern, f. 78; Merchant, f. 150; Wafi (1), f. 55.

27. Khs., *Kur'ani*, 2:170; 5:50; 6:4; 41:31-44; 46:7; 68:6-15; 81:21-27.

28. Po aty, 2:106.

29. Khs. njësoj, 5:24; Ibn el Kajjim (3), vëll. 3, f. 439; Zemahsheri, vëll. 1, f. 634-5.

30. Është rregull i përgjithshëm i Ligjit islam se detyrat janë në përpjesëtim me të drejtat, apo për çdo prirje ekziston një fitim korrespondues. Shih, p.sh., Mahmesani (1), f. 242-3, (2) f. 203.

31. Khs., *Kur'ani*, 4:36; 9:23-24; 17:22-29; 29:8; 31:15; 58:22; 64:14-16; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 319; po ashtu Kapitulli 5.

32. Kjo leje nuk u është dhënë grave muslimane për arsye të cilat do të diskutohen në Kapitullin IV.

33. Khs., *Kur'ani*, 5:5; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 6-9; el Xhessas, vëll. 1, f. 391.

34. esh-Shafi'i (3), vëll. 4, f. 73-4; Abdull-llah, f. 82-3. I njëjti rregull është dhënë në shumë burime dhe bazohet mbi një hadith, që i atribuohet Pejgamberit (s.a.v.s.), si dhe mbi parimin e analogjisë; Kapitulli 7.

35. Khs., *Kur'ani*, 2:256; 10:99.

36. Khs., njësoj, 2:165-170; 19:41-48; 22:1-2; 23:101; 31:33; 33:65-68; 40:47-48; 70:10-14; 80:34-37. Duhet shënuar se nuk ekziston kurrfarë mënyre e qartë për atë se a kanë qenë apo jo këto shpjegime të sugjeruara si dhe arsyet e vërteta për qëndrimin e Islamit rreth këtyre çështjeve. Megjithatë, ajo që është faktike është se ekzistojnë fragmente tekstuale dhe klauzola të sakta që kanë të bëjnë me përgjegjësinë individuale, lirinë fetare, kërkesat e ndërsjella, e kështu me radhë. Mirëpo, ndërmarrëdhënia ndërmjet këtyre fragmenteve dhe arsyes pas këtyre klauzolave nuk është gjithmonë aq eksplicite apo specifike siç janë ato dhe as që janë konceptuar në të njëjtën mënyrë siç janë interpretuar këtu. Atëherë, ndoshta ajo që mund të pretendohet është kjo: po qe se do të rikonstruktohej situata historike në tërësinë e saj, ndërsa do të zbatoheshin perspektivat e shkencës sociale për ta shpjeguar atë ndërmarrëdhënie dhe arsyen, shpjegimi me siguri do të ishte mjaft i ngjashëm me atë që është sugjeruar këtu.

37. Kjo njohje, së bashku me implikimet e saj, është shënuar në shumë ajete në *Kur'an*; khs., 6:35; 10:99; 11:117-118. Shih gjithashtu komentin në shënimin e mësipërm.

38. Khs., *Kur'ani*, 4:135; 5:8; 60:8.

39. *Kur'ani*, 17:22-29; 19:41-48; 29:5-8; 31:14-21; 46:15-19. Të gjitha këto referime duhet lexuar së bashku me thënien paraprake në shënimin 36 më sipër.

40. Khs., Murdock, f. 43; Bernard, f. 223. Një studiues bashkëkohor i familjes ka vërejtur se madje edhe anglo-saksonët kanë qenë pothuajse të ngjashëm me hebrenjtë dhe me romakët përkitazi me theksimin, ndër të tjerat, të grupit fisnor mbi atë të familjes së gjakut; khs., Queen, f. 19. Megjithatë, nuk është e qartë se a ka

qenë grupi farefisnor aq i theksuar për shkak se është konsideruar si më i natyrshëm se grupet tjera, apo është konsideruar si më i natyrshëm për shkak se është theksuar në mënyrë të tillë. Pavarësisht se cili ka qenë "shkak" i të cilit, pika kryesore është se grupi farefisnor është më i natyrshëm se cilido grupim tjetër.

41. Khs., Murdock, f. 5-9, 260-4; *Kur'ani*, 23:1-7; 24:30-31; 70:22-35.

42. Khs., *Kur'ani*, 2:225-236; 4:3, 13-14, 26-31; 56:1-7; Ibn el Kajjim (2), vëll. 2. f.52, vëll. 3, f. 19.

43. Khs., *Kur'ani*, 2:227-232, 236-237; 65:1-7.

44. Khs., po ashtu, 4:19-22; 30:21. Ekzistojnë edhe hadithe për këtë. Shih, p.sh., es-Salih, f. 447; Ibn el Kajjim (2), vëll. 3, f. 153, 168; (3) vëll. 2, f. 433-6. Vesey-Fitzgerald (f. 35), e përmbledh këtë pikë si vijon: "Përkundër lehtësisë për shkurorëzim, martesa në qëllimin e saj është një bashkim jetëgjatë."

45. Khs., Smith (1), f. 68; Fejzi, f. 112; *Ency. of Islam,* vëll. 3, f. 774; Ferruh, f. 95-7; et-Tusi, vëll. 2, f. 394-5; Mugnijje (1), f. 128; *Kur'ani*, 4:29; Madkur (2), f. 210; el Kajjim (3), vëll. 2, f. 433-6; esh-Shafi'i (3), vëll. 7, f. 174-5; el Xhessas, vëll. 2, f. 177. Është një gjë mjaft kurioze që shumë intelektualë bashkëkohorë, sidomos në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, kanë reaguar ndaj kodit relativisht të fiksuar religjioz të seksit dhe të martesës të traditës perëndimore, duke mbrojtur "martesat provuese" si një zgjidhje e pjesërishme e dilemës së moralit seksual të shoqërive moderne. Shih, p.sh., *Time* (14 prill 1967), f. 110, 112. Martesa provuese njëvjeçare ishte njëra nga tre llojet e mbrojtura pas Luftës I Botërore. Lloji i dytë ishte *martesa kohore*, e kontraktuar për pesë vjet, pas së cilës kohë palët do të ishin të lira ta shkëpusin apo ta përmbushin atë përgjithmonë. Lloji i tretë ishte *martesa shoqëruese*, apo martesa pa fëmijë me kontroll të legalizuar të lindjes; Khs., Leslie, f. 126. Për një shqyrtim historik, shih Westermarck (1), vëll. 1, f. 133. Kohëve të fundit, disa legjislatore femërore të shtetit janë orvatur të fusin projektligje për legalizimin e martesës eksperimentale, sidomos për studentët e fakulteteve. Tallja me martesën institucionale është bërë modë. Kaosi në sjelljen bashkëkohore seksuale pothuajse sfidon përshkrimin.

46. Khs., *Kur'ani*, 23:5-7; 70:29-31; Smith (1), f. 60; Xhum'ah, f. 40-6; Stern, f. 74; el-Alusi, vëll. 2, f. 3; Awwa, f. 17-23.

47. Shih, p.sh., Smith (1), f. 68, 82-3; Coulson (1), f. 14-5; R. Levy, f. 94; Roberts, f. 1, 7-9; Jeffery, f. 58-9; Stern, f. 81-2.

48. Khs., *Kur'ani*, 2:187, 197, 221; 4:4, 15-6, 20-5; 23:5-7; 70:29-31; Abdulbaki (1), vëll. 2, f. 111; Ibn el Kajjim (3), vëll. 3, f. 307; Roberts, f. 9, 18; Jeffery, f. 58-9; shënimet 2-3 në Kapitullin 3 më poshtë.

49. Gordon, *Ency. Britannica*, vëll. 20, f. 629; khs. Finely, *International Ency. of the Social Sciences*, vëll. 14, f. 308; Douglas, f. 1195. Do të ishte për t'u shënuar se ky punim bën citime të gjera të fragmenteve relevante në Bibël dhe në Kodin e Hammurabit.

50. Cituar në Roberts, f. 53.

51. *Kur'ani*, 2:177; 4:36; 9:60; 24:33; Roberts, f. 56-60; Jeffery, f. 70-1; R. Levy, f. 77, 221; Gordon, f. 633-4; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 350.

52. Khs., *Kur'ani*, 2:177; 4:36, 92; 5:89; 9:60; 24:32-3; 47:4; 58:3. Shih, po ashtu, R. Levy, f. 76, 80; Roberts, f. 54; Finely, f. 308; Wafi (3), f. 92-8; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 246, 322-3.

53. Khs., Jeffery, f. 59; R. Levy, f. 79-80, 117-8, 136; Roberts, f. 9-10, 16-7; Wafi (1), f. 59.

54. Khs., referimet e cituara në shënimin paraprak; po ashtu *et-Taxh*, vëll. 2, f. 284; Xhum'a, f. 33. Klauzola e nënvizuar kushtëzuese në asnjë mënyrë nuk toleron që ato të jepen për prostitucion, po qe se ato nuk dëshirojnë të jetojnë në dëlirësi. Veçoritë strukturore të gjuhës arabe frazën e tillë ua dorëzojnë zotërinjve në mënyrë tejet qortuese e madje edhe më shumë shprehës për seriozitetin e kundërvajtjes nga çdo klauzolë tjetër. Ky përkthim është pranuar me pak modifikime nga Arberry, vëll. 1, f. 100, 104 dhe vëll. 2, f. 50; khs., Zemahsheri, vëll. 3, f. 239, shënimi 5.

55. Shih referimet e cituara në dy shënimet paraprake.

56. Nga pikëpamja e dëshirës së zakonshme për fëmijë dhe për jopopullaritetin e teknikave të kontrollit të lindjes asokohe, ka qenë pothuajse e sigurt se bashkëjetesa do të rezultonte me shtatzënësi dhe lindje. Megjithatë, kjo nuk është e njëjtë me "Ligjin" shpesh të cituar se popullata skllave kurrë nuk riprodhon veten, ligj ky, të

cilin Finely (f. 310), e quan "pa dyshim ... i trilluar." Shih, gjithashtu, R. Levy, f. 234; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 281; Wafi (1), f. 61-2; Jeffery, f. 59; Xhum'a, f. 35.

57. Wafi (1), f. 61-2; khs., Roberts, f. 11; Xhum'a, f. 35; Abdulbaki (1), vëll. 2, f. 107; *Shorter Ency. of Islam*, f. 601.

58. Në Anshen (1). f. 59. (Theksi është i shtuar për të treguar se sa kequdhëzuese mund të jenë fjalët e nënvizuara).

59. Roberts, f. 10. Fragmenti, nga i cili autori i thekson këto vargje, duhet cituar në tërësi për t'u treguar prapavija e lejimit. Ai thotë:

Është e vërtetë se njeriu është i prirur të jetë i padurueshëm. Pse kur e godet ndonjë e keqe, ai ankohet së tepërmi. Ndërkaq, kur e gjen e mira, ai bëhet tepër koprrac. Përveç atyre që falen, të cilët janë të rregullt në faljen e namazit të tyre. Dhe ata që nga pasuria e vet kanë ndarë një pjesë të caktuar, për lypësin dhe për nevojtarin që nuk lyp. Edhe ata që e besojnë bindshëm Ditën e Gjykimit. Edhe ata që i frikësohen dënimit nga Zoti i tyre. Sepse është e vërtetë që nuk ka shpëtim prej dënimit të Zotit të tyre. Edhe ata që janë të ruajtur prej punëve të ndyra (që i ruajnë pjesët e tyre të fshehta), me përjashtim ndaj grave të veta dhe ndaj robëreshave që i kanë në posedim, ata nuk qortohen për to. E kush kërkon përveç tyre, të tillët janë të shfrenuar (meritojnë dënim). Edhe ata që janë besnikë ndaj amanetit që u është besuar dhe ndaj premtimit të dhënë. Edhe ata që dëshminë e vet e zbatojnë (nuk e mohojnë, nuk e fshehin). Edhe ata që janë të kujdesshëm ndaj rregullave të namazit të tyre. Të tillët janë në xhennete dhe janë të nderuar. (*Kur'ani*, 70:20-34, siç është përkthyer nga Arberry, vëll. 2, f. 300-1). *

Ky është konteksti fetar i bashkëjetesës, ndërsa të tilla janë vetitë e njerëzve, të cilëve u është besuar fati i robër(esha)ve; khs., *Kur'ani*, 23:1-10.

60. Po aty, f. 9.

---

* *Këtu duhet theksuar se të gjitha ajetet në gjuhën shqipe janë marrë nga **Kur'ani - Përkthim me komentim**, përkthyer dhe komentuar nga H. Sherif Ahmeti. Por, për shkak se e kemi parë të udhës që në disa raste është dashur të bëhet përshtatja me përkthimin në gjuhën angleze, kemi marrë lirinë që vetë ta bëjmë përkthimin e tyre. Intervenimet e tilla janë shënuar qartë: qoftë të futura në kllapa, qoftë të nënvizuara si në ajetin paraprak - sh.p.*

61. Wafi (1), f. 62-3; Patai, f. 159. Wafi këtë e nxjerr si pjesë nga punimi i tij i doktoratës në gjuhën frënge, nën mentorinë e Ali Abdulwahidit, *Contribution a une Theorie Sociologique de l'Esclavage*.

62. Shih, p.sh., Hitti, f. 235, 341-3. Ai u referohet disa burimeve në arabishte, duke dhënë shënime "marramendëse" për numrin e robër(esha)ve, evnukëve, konkubinave, etj., ngashnjimin si dhe obsesionin me ta. Për shembull, "Na është thënë se pallati i el-Muktedirit (908-32), ka pasur 11.000 evnukë grekë dhe sudanezë. Sipas një të dhëne, El-Mutewekkil ka pasur 4.000 konkubina, nga të cilat të gjitha e ndanin shtratin e tij martesor." (f. 342).

63. Për një shqyrtim të përgjithshëm të këtyre zhvillimeve themelore shih, p.sh., Hitti, pjesët II dhe III; Gibb (3), Kapitujt 1-2; Lewis, Kapitujt 2-6.

64. R. Levy, f. 67.

65. Gordon, f. 633-4; khs., Roberts, f. 60; Douglas, f. 1195. Dy burimet e fundit përmbajnë një material interesant krahasues. Pyetja se a thua praktika e tredhjes apo shkopitjes ka arritur një shkallë të "institucionalizimit" në kuptimin sociologjik, natyrisht, është një çështje e hapur, që mund t'i nënshtrohet hetimit empirik. Mirëpo, nga dënimet e rrepta të transmetuara në hadithet e Pejgamberit (s.a.v.s.) dhe nga mospranimi kategorik i kësaj praktike nga ana e Islamit, bëhet e qartë se ajo patjetër ka ekzistuar për një kohë të gjatë para tij dhe deri në një masë të konsiderueshme, ka vazhduar për një kohë edhe pas tij, së paku në mesin e atyre, të cilët kanë mundur t'ia lejojnë vetes mbajtjen e robërve për punë shtëpiake. Për një të dhënë të përgjithshme rreth origjinës dhe zhvillimit të këtij fenomeni, ndikimit të tij social e ekonomik, si dhe të statusit paradoksalisht me prestigj dhe të privilegjuar të evnukëve në mesin e muslimanëve, shih, Gray and Juynboll, *Ency. of Religion and Ethics*, vëll. 5, f. 579-84.

KAPITULLI III

1. *Morals in Evolution*, f. 1.

2. Murdock, f. 260; khs. Wafi (3), f. 66.

3. Po aty, f. 260-1; khs., Westermarck (3), f. 7-11, 20.

4. Bardis, f. 451; khs., f. 441; Hobhouse, f. 213.

5. Ibn el Kajjim (3), vëll. 3, f. 307-8.

6. Patai, f. 159.

7. Berelson and Stainer, f. 298.

8. Khs., Bardis, f. 450-1; Hobhouse, f. 213-4; Westermarck (2), vëll. 1, f. 654-5; vëll. 2, f. 392; Queen, f. 157, 164; Kirkpatrick, f. 105-6. Propozimi është thjesht ai se kur bëhet zhvleftësimi sistematik i seksit, është e besueshme se vjen deri te tejtheksimi i botës tjetër, e kështu me radhë. Kjo nuk është një marrëdhënie shkakore monistike, për shkak se në mënyrë të njëjtë mund të thuhet se kur bëhet tejtheksimi sistematik i botës tjetër, rrjedh zhvleftësimi i seksit.

9. Khs., *Kur'ani*, 4:29; 13:38; 24:32-33; Ibn el Kajjim (3), vëll. 3, f. 308-9; Jeffery, f. 42; Westermarck (3), f. 40; Stern, f. 94; Merchant, f. 127; Abdulbaki (2), f. 506.

10. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 478-81; Awwa, f. 43-5.

11. *Kur'ani*, 4:29; 11:8; 24:32-33; Ibn el Kajjim (3), vëll. 3, f. 308; Jeffery, f. 42. Shih gjithashtu diskutimin rreth konkubinatit dhe alternativave martesore, më sipër f. 57.

12. Khs., Awwa, f. 150-2; Ibn Haldun, f. 370; *Shorter Ency. of Islam*, f. 579;Amin (1), vëll. 1, f. 132-3; (3), vëll. 2, f. 56-63; vëll. 4, f. 219.

13. Ky qëndrim është marrë nga disa reformatorë të zellshëm, të cilët i kanë kundërshtuar edhe Sufitë edhe elitat pushtetmbajtëse. Autori e ka lexuar këtë para pak kohe, dhe ka dëgjuar se ajo është parashtruar në disa diskutime të ndryshme. Është për keqardhje se burimet e sakta nuk mund të identifikohen këtu. Megjithatë, disa shënime sugjeruese mund të gjenden në Amin (3), vëll. 2, f. 61-2.

14. Po aty.

15. Khs. Ibn Haldun, f. 370; *Shorter Ency. of Islam*, f. 579.

16. Khs., Pitts, f. 67-8; Winch, f. 663; Murdock, f. 5-8; M. M. Siddiki, f. 40; el Alusi, vëll. 2, f. 6-9; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 480; Queen, f. 169; Ibn el Kajjim (3), vëlll. 3, f. 307.

17. *Kur'ani*, 2:226-237; 4:19-21, 34-36, 127-130; 65:1-7.

18. Po aty, 2:223; 4:1-3, 23; 30:20; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 480; Ibn el Kajjim (3), vëll. 3, f. 308 dhe vëll. 4, f. 61; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 86-7; khs., Gaudefroy-Demombynes (1), f. 132; Jeffery, f. 55-6; Stern, f. 94; Westermarck (3), f. 50.

19. Hobhouse, f. 231; Westermarck (3), f. 225-6.

20. Shih, p.sh., Bardis, f. 433-40; Hobhouse, f. 182-3; 206-10; el Hufi (2), f. 56-7, 61-5; Xhum'a, f. 187-8; Zejdan (1), f. 59-60.

21. Khs., Bardis, f. 441; Day, f. 35-6; el Hufi (2), f. 30-2; Hobhouse, f. 197-99; Sumner, *AJS*, Vëll. 14, f. 584-5; R. Brav, f. 3.

22. Westermarck (3), f. 226; khs. Bardis, f. 420-21.

23. Cf. Warner, f. 70; Jessie Bernard, f. 382-3; Bardis, f. 444-5; Westermarck (2), vëll. 1, f. 654-5.

24. Westermarck (3), f. 225.

25. Po aty, 225-6; khs. Warner, f. 66-72, 79-81; Bardis, f. 446; Hobhouse, f. 222-4.

26. Kjo çështje kërkon shtjellim dhe do të diskutohet më vonë (Kap. V); khs., *Kur'ani*, 3:195; 24:30-31; 33:35-36.

27. Paragjykimi kundër grave në traditën biblike siç duket rrjedh kryesisht nga besimi se Eva (Havva) ka qenë përgjegjëse për përjashtimin nga Parajsa, për shkak se ajo ka 'lëshuar pe' para joshjes së Satanës. Shih, p.sh., Gjen. 3:1-19; Douglas, f. 400; Bardis, f. 444-6; Warner, f. 70. Nga ana tjetër, Kur'ani nuk i qaset Havvës ndryshe, e ndryshe Ademit. Në të vërtetë, është ai, e jo ajo, që është përshkruar si më përgjegjës për tërë çështjen në fjalë. Sidoqoftë, që të dy kanë qenë përgjegjës për çfarëdo që ka ndodhur në Kopshtin e Adnit. Që të dy njësoj ju nënshtruan joshjes, njësoj u viktimizuan dhe u penduan. Më e rëndësishmja është se që të dy u lutën për mëshirën e Zotit dhe që të dy u falën; khs., *Kur'ani*, 2:35-37; 7:19-24; 20:117-122.

28. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 13-6; Ibn el Kajjim (2), vëll. 2, f. 327-8; vëll. 3, f. 355-6; Fejzi, f. 85; Siddiki, f. 56-7; Ferruh, f. 84, 89-90; Mugnijje (2), f. 16-7.

29. Fejzi, f. 86; khs., *Kur'ani*, 4:25; Merchant, f. 125; Vesey-Fitzgerald, f. 34-5.

30. Duhet mbajtur mend se një grup *Shi'it* lejon martesën në baza të përkohshme; khs. Serhasi, vëll. 5, f. 23.

31. Khs., Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 483-5; Mugnijj (2), f. 6-13; Ferruh, f. 78-81; Awwa, f. 40; *Kur'ani*, 4:43; 33:50.

32. Jeffery, f. 50; Ibn Kuddame, vëll. 8, f. 3; Awwa, f. 109-110; Sheltut (1), f. 244; Westermarck (3), f. 185-6; Ibn el Kajjim (2), vëll. 3, f. 153, 158; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 274-5.

33. Zakonisht, kjo periudhë është rreth njëqind e tridhjetë ditë për të parin dhe tre muaj për të dytin. Është përcaktuar për të parë se a ka zënë vend shtatzënësia apo jo dhe, në rast shkurorëzimi, t'i jepet çiftit një rast i dytë për t'i rishqyrtuar qëndrimet e tyre e mundësisht të mendojnë për pajtimin e tyre; khs., *Kur'ani*, 2:234-235; 65:1-7. Sa i përket vejushës, periudha e pritjes është me siguri një shprehje simbolike e respektit si përkujtim për të ndjerin dhe ngushëllimit të përbashkët me të afërmit e tij. Nga ana tjetër, kjo me siguri është edhe një periudhë e përshtatjes për vejushën dhe përgatitjen për një fazë tjetër të jetës së saj.

34. *Kur'ani*, 4:22-23; Stern, f. 46; Wafi (3), f. 44.

35. Disa *Shi'itë* nuk pajtohen me pjesën tjetër të juristëve muslimanë. Disa nga ata konsiderojnë se martesa me gratë jomuslimane është e ndaluar në përputhje me një interpretim të veçantë të Kur'anit (2:221). *Shi'itët* e tjerë konsiderojnë se martesat e tilla janë të lejuara sipas Kur'anit (5:5) dhe në pajtim me shumicën e juristëve. Gjithashtu, ekziston edhe qëndrimi i tretë në mesin e *Shi'itëve,* i marrë nga ata, të cilët dëshirojnë t'i pajtojnë mendimet e ndryshme duke përkrahur një pikëpamje sintetike, sipas së cilës martesat e tilla janë të lejuara, po qe se kontraktohen në baza të përkohshme, ndërsa janë të ndaluara si bashkime të përhershme; khs., Mugnijje (2), f. 32-3.

36. Çështja përqëndrohet rreth interpretimit të ajetit (Kur'ani, 24:3). Qëllimi, siç duket, ka qenë të dënohen njerëzit indulgjentë, duke i privuar ata nga kënaqësitë

përndryshe legjitime, të cilat ata i kanë përshpejtuar, por vetëm me papërgjegjësi dhe para kohe. Ndoshta gjithashtu është parashikuar për të paralajmëruar kundër përdhunimeve seksuale, të cilat mund të përdoren si mjete për joshje apo trusni, për të përmbushur një martesë, e cila zakonisht nuk do të ishte e dëshirueshme pasi që shuhet flaka e pasioneve. Përveç kësaj, një grua, e cila është e vetëdijshme për pëlqimin e saj të lidhjeve paramartesore në një sistem, i cili i kundërshton lidhjet e tilla, mund ta gjejë koncesionin e saj si burim trusnie apo njolle mbi karakterin e saj. Bashkëfajtori i saj mund të mos jetë i fundit që do ta paralajmëronte atë, e as që është ai vetë plotësisht imun ndaj shtypjes së tillë dhe ndaj ndjenjave të fajit; khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 13; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 153; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 39-40. Mugnijje (2), f. 27-8; Ferruh, f. 80; ez-Zemahsheri, vëlll. 9, f. 211.

37. Ngatërrimet e kësaj thënieje janë tejet problematike dhe tepër komplekse për t'u diskutuar në një shënim të përciptë. Ato do të merren në konsideratë më vonë në kapitull.

38. *Kur'ani*, 2:221; 4:22-24; 45:5; 24:31; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 483-5; Mugnijje (2), f. 6-13, 32-7; Awwa, f. 46, 50-53; Ferruh, f. 78-81; Wafi (3), f. 29-31, 44; Stern, f. 96, 98, 103; Roberts, f. 12; Patai, f. 156-7, 194; Smith (1), f. 290-1.

39. Westermarck (3), f. 156, 166, 170; khs., Patai, f. 55; Smith (1), f. 79.

40. Khs., Wafi (3), f. 105-14; Patai, 60-1 (Gjen. 29-18; 1 Sam. 17:25, 1818:20, 25); *Kur'ani*, 28:23-28; Westermarck (3), f. 179-82.

41. Patai, f. 56; khs., Goode (1), f. 32; Bardis, f. 411-2.

42. Patai, f. 56-7.

43. Westermarck (3), f. 183.

44. Po aty, f. 179-80, 182.

45. Bardis, f. 411.

46. Brav, f. 5.

47. Khs, *Kur'ani*, 4:4, 19-20, 24-25, 34; 24:33; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 57; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 54-6; Merchant, f. 128; Stern, f. 55.

48. Stern, f. 33, 37, 45.

49. Khs., po ashtu; Smith (1), f. 274-5.

50. Stern, f. 38.

51. Khs., *Kur'ani*, 4:21; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 57-60; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 54-6; Ebu Zehra (1), f. 141; Ferruh, f. 91; Mugnijje (2), f. 61-2. Për këtë barazim të ashpër monetar, shih Webster's *Third New International Dictionary*, 1959, f. 642, 1458.

52. Khs., *Kur'ani*, 59:7-10.

53. Khs., Vesey-Fitzgerald, f. 34-5; Wafi (3), f. 106-7; *Shorter Ency. of Islam*, f. 314-5.

54. Kjo është transmetuar përmes burimeve të ndryshme të besueshme. Fragmenti në fjalë mund të interpretohet si vijon: "Në qoftë se dëshironi të ndërroni (të merrni) një grua në vend të një gruaje (të lëshuar), e asaj (të lëshuarës) i keni pas dhënë shumë të madhe (një kintar), mos merrni prej saj asnjë send. A do të merrni atë pa të drejtë e në mënyrë mizore?. (Si do ta merrni atë, kur secili prej jush keni qenë në besim me njëri-tjetrin, ndërsa ato kanë marrë nga ju një marrëveshje solemne?) (Marrë nga Arberry, vëll. 1, f. 103). Konteksti, nën të cilin është shpallur ky ajet është mjaft interesant. Ka qenë praktikë që kur një burrë i martuar është tërhequr nga ndonjë grua tjetër, ai shfaqte urrejtje ndaj gruas së vet dhe e akuzonte atë për kurorëshkelje, në mënyrë që ajo të detyrohej ta shpaguajë veten duke ia kthyer atij çdo gjë që ky i kishte dhënë. Ai, me atë rast, do ta përdorte atë "fond" për t'u martuar me gruan, të cilin e pëlqente. Ajeti është shpallur për ta dënuar këtë praktikë dhe njëherë e përgjithmonë t'i japë fund kësaj çështjeje; khs., ez-Zemahsheri, vëll. 1, f. 491.

55. Shih, më sipër, f. 62.

56. Khs., *Kur'ani*, 4:4; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 56; Vesey-Fitzgerald, f. 35.

57. Khs., M. M. Siddiki, f. 59.

58. Khs., Westermarck (3), f. 180; (1) f. 493.

59. Khs., *el Hidaje*, vëll. 2, f. 31-2; Wafi (3), f. 105-6; es-Serhasi, vëll. 5, f. 62-94; *Shorter Ency. of Islam*, f. 314-5.

60. Khs., *Kur'ani*, 2:236; 4:4, 24-25; Wensink (1), f. 145-6, (2), f. 509; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 57; *el Hidaje*, vëll. 2, f. 31.

61. Khs., *Shorter Ency. of Islam*, f. 447; Ferruh, f. 113; Mugnijje (2), f. 40.

62. Rreth kësaj shih, p.sh., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 500; Jeffery, f. 51; Fejzi, f. 200; R. Levy, f. 110.

63. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 481; el Xhessas, vëll. 1, f. 474.

64. Mugnijje (2), f. 42; Ferruh, f. 113; Fejzi, f. 199-200.

65. Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 482, 515-8. Një vrojtues bashkëkohor ka shënuar se tutoria është përkrahur nga Islami për ta kënaqur mburrjen e rrënjosur të arabëve dhe për të shmangur ofendimin ndaj fisit për shkak të ndonjë martese të papërshtatshme. "Në rend të parë është fisi, ndërsa, në rend të dytë vetë gruaja, që duhet mbrotjur nga *mesalliance* (martesa e papërshtatshme)..." (Vesey-Fitzgerald, f. 54). Ky vështrim përqëndrohet në një aspekt, respektivisht në "barazinë" në martesë, që do të shqyrtohet më vonë. Mirëpo, ky është vetëm një dimension i problemit të përgjithshëm të tutorisë. Përveç kësaj, termi tutor e ka fituar kuptimin e vet teknik pas vdekjes së Muhammedit (s.a.v.s.), dhe nuk mund të gjendet as në Kur'an e as në poezinë paraislame. Ai paraqitet në disa fragmente me autenticitet të dyshimtë, që nuk ka të bëjë me mburrjen. Ata thonë se pëlqimi dhe prania e një tutori janë të duhura, dhe sugjerojnë se është e pahijshme për një grua që të veprojë në emër të vet në çështjet e tilla të martesës. Aq më tepër, parimet ligjore dhe udhëzimet fetare vlejnë për të gjithë muslimanët, qofshin ata arabë apo joarabë; khs., Stern, f. 37; Malik Ibn Enes, vëll. 2, f. 525; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 6.

66. Këto pikëpamje janë shkëputur nga disa burime, që duhet konsultuar së bashku. Asnjë burim në veçanti nuk përmban një paraqitje të plotë apo të qartë të problemit. Shih, p.sh., el Xhessas, vëll. 1, f. 473-6; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 481-500; et- Tusi, vëll. 2, f. 357-9, 372, 394; Mugnijje (2), f. 40-2; Stern, f. 39-42; Siddiki, f. 62-4; Fejzi, f. 199-201; R. Levy, f. 51, 110-1; Vesey-Fitzgerald, f. 54-55; Wafi (2), f. 54-5. Transmetohet se ka pasur raste, në të cilat gratë kanë refuzuar të martohen për halifët dhe kanë preferuar bashkime me njerëz të thjeshtë e të zakonshëm; khs., el Hufi (2), f. 187-8.

67. Khs., referimet e theksuara në shënimin paraprak.

68. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 481; et-Tusi, vëll. 2, f. 358; Mugnijje (2), f. 41; *Shorter Ency. of Islam*, f. 321, 447, 512-5.

69. Khs., R. Levy, f. 110; Vesey Fitzgerald, f. 54.

70. Vesey-Fitzgerald, f. 54-5.

71. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 517-8; Fejzi, f. 200; R. Levy, f. 110.

72. Khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 3; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 517-8; el Xhessas, vëll. 1, f. 474; Mugnijje (2), f. 41-3; Vesey-Fitzgerald, f. 54. Duhet shënuar se këto urdhëresa vlejnë për të pjekurit e jo për të miturit. Kufiri mes miturisë dhe pjekurisë është puberteti. Po qe se nuk shfaqen kurrfarë tregues fizikë të pubertetit, mendimi i përgjithshëm është se personi, i cili ka arritur moshën pesëmbëdhjetëvjeçare nuk është më i mitur. (Ekzistojnë tregues se të miturit disa herë fejoheshin qysh në moshën gjashtëvjeçare, mirëpo përmbushja përfundimtare e martesës bëhej shumë vite më vonë), khs., M. F. Abdulbaki (1), vëll. 2, f. 104.

73. Khs., Westermarck (3), f. 42; R. Levy, f. 106.

74. Westermarck (3), f. 30, 42; khs., Pitts, f. 82; Margoliouth (2), f. 66; Brav, f. 7, 11-12.

75. Khs., R. Levy, f. 106-7.

76. Margoliouth (2), f. 66.

77. Westermarck (3), f. 40.

78. Po aty, f. 46, 145; William Kephart, f. 945.

79. Khs., R. Levy, f. 106-7; Ferruh, f. 119-20. Rreth përkufizimit të miturisë dhe të pjekurisë, shih më sipër shën. 72.

80. Khs., Westermarck (3), f. 47, 235-6; Kephart, f. 945; Fejzi, f. 199-200; Siddiki, f. 66-7; Ferruh, f. 115; Wafi (3), f. 87-8;

Shorter Ency. of Islam, f. 255, 447; el Xhessas, vëll. 2, f. 60-1.

81. Khs., esh-Shafi'i (3) vëll. 5, f. 20-1; Ferruh, f. 114-15; el Hufi (2), f. 187-8.

82. Hobhouse, f. 156-7. Khs Winch, f. 651-2; Coser, f. xvii-iii; Goode (1), f. 32; Westermarck (3), f. 135-6, 214-21; Patai, f. 49.

83. Khs., Westermarck (3), f. 135-53.

84. Hobhouse, f. 157.

85. Abdurrahim, f. 86; khs., Stern, f. 33.

86. Khs., el Hufi (2), f. 168; (1), f. 221; R. Nicholson, f. 87.

87. Khs., el Hufi (1), f. 221; (2), f. 168-9, 172, 183-5; Patai, f. 53-4; Westermarck (3), f. 214; Malik Ibn Enes, vëll. 2, f. 524-5; Zelditch (2), f. 686-7.

88. Khs., Ferruh, f. 83-4.

89. Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 516.

90. Khs., njësoj; *Kur'ani*, 65:4.

91. Po aty, f. 516-7; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 3; et-Tusi, vëll. 2, f. 360; Stern, f. 32-4; khs., f. 28-9.

92. Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 517.

93. Po aty, f. 520-1; khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 5.

94. Po aty, f. 519-20.

95. Po aty, f. 518; khs., et-Tusi, vëll. 2, f. 364.

96. Shih, p.sh., esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 19-21; Malik Ibn Enes, vëll. 2, f. 524-5; Abdulbaki (1), vëll. 2, f. 103-4; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 3-6; Siddiki, f. 62; Patai, f. 47; Sejid Amir Ali (1), vëll. 2, f. 235; Stern, f. 32-5; el Gazaliu, f. 152-3; Fejzi, f. 199. Mund të jetë interesante të shënohet se tutoria në dukje nuk ka nënkuptuar detyrimin e grave për t'u martuar kundër dëshirës së tyre. Bija e Ebu Bekrit, Halifit të parë musliman (vd. 634), refuzoi të martohet me Umerin (vd. 643). Kur motra e saj, Aisheja, që ishte e shoqja e Pejgamberit (s.a.v.s.), e pyeti se përse refuzoi të martohet me Umerin, Udhëheqësin e besimtarëve, ajo tha se nuk dëshiron të martohet me të, për shkak se ai ishte duke çuar një jetë të vrazhdë dhe se ka qenë i rreptë ndaj grave. Shembuj të ngjashëm ka pasur kur gratë kanë refuzuar të martohen me halifët dhe fisnikët, duke dashur që në vend të tyre, të martohen me propozues të zakonshëm, të cilët ato i kanë parapëlqyer (Khs., el Hufi (2), f. 188). Për qëllime krahasuese, mund të ishte e dobishme të shënohet se për arsye praktike dhe si rezultat i ndikimeve të prijësve të ndryshëm të krishterë, "martesa shpesh ishte e

parapërgatitur". Disa prelatë predikonin se "asnjë martesë nuk është e vlefshme pa pëlqimin e babait... Në kohët feudale, martesat po ashtu parapërgatiteshin nga feudali" (Bardis, f. 443). Rasti i hebrenjve ka qenë mjaft i ngjashëm. (Po aty, 411-2); khs., Brav, f. 7, 11.

97. Koncepti i "barazisë në martesë" është mjaft i dykuptimtë dhe i ndërkëmbyeshëm me terma siç janë pajtueshmëria, përshtatshmëria e kështu me radhë. Për t'iu shmangur kësaj dykuptimësie, ne do ta përdorim konceptin "barazi sociale në martesë" në kuptim se (1) të gjitha çiftet bashkëshortore nuk janë shoqërisht të barabarta apo të lejuara për martesë për njëri-tjetrin; dhe (2) po qe se një propozues është shoqërisht i përshtatshëm për t'u martuar me një grua të dhënë, ai duhet t'i plotësojë disa kërkesa, të cilat do ta vendosnin atë në një shkallë sociale me të (gruan). Shkalla e barazisë sociale përfshin elemente siç janë nderi, prejardhja, fama, lloji i profesionit, etj. Nga ana tjetër, do të paraqesim konceptin e "barazisë fetare në martesë". Ky shënon: (1) se, sipas fesë islame, të gjithë muslimanët janë vëllezër të njëri-tjetrit dhe janë të barabartë para Zotit, (2) se i vetmi kriter i pranuar për dallimin përfundimtar ndërmjet tyre është devotshmëria dhe vetëdija për Zotin, dhe (3) se është barazia fetare, e jo barazia sociale, ajo që kërkohet në martesë. Cilido musliman i martueshëm me integritet fetar është i përshtatshëm për ta marrë cilëndo grua të martueshme, pavarësisht se çfarë statusi social mund të ketë ajo.

98. Haag, f. 193-4; khs., Coser, f. xvii; Goode (1), f. 32-5; Zelditch (2), f. 685. Leslie (f. 456) shënon fjalët e Montaigneit "Nuk shoh kurrfarë martesash që më shpejt dështojnë nga ato të kontraktuara në bazë të bukurisë dhe të epshit të dashurisë".

99. Berelson and Steiner, f. 305-8.

100. Burchinal, f. 665-6; Berelson and Steiner, (shën 99).

101. Khs., Leslie, f. 422, sidomos f. 456.

102. Khs., el Hufi (2), f. 150-9; el-Alusi, vëll. 2, f. 9, 13-4.

103. el Hufi (2), f. 168-82; khs., R. Levy, f. 53; Wafi (3), f. 33-6.

104. Khs., shën. 97 më sipër; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 509-10; et-Tusi, vëll. 2, f. 366; Awwa, f. 47-8, 108; Ziadeh (1), f. 508; *Kur'ani*, 49:10-13; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 41.

105. Khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 42; Awwa, f. 47-8; es-Salih, f. 79-80, 468-9. Për informata të mëtejme rreth vështirësive dhe rreziqeve ndaj bashkësisë së hershme muslimane, shih *Shorter Ency. of Islam*, f. 391.

106. Khs., Ibn el Kajjim, (shën. 105). Është interesante se ky interpretim ende theksohej nga juristët e shekullit të katërmbëdhjetë, në të cilin edhe lulëzoi autori i theksuar këtu.

107. Po aty; khs., et-Tusi, vëll. 2, f. 366; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 509-10; Mugnijje (2), f. 45-6; Awwa, f. 47-8.

108. Për më tepër informata biografike, shih, p.sh., *Shorter Ency. of Islam*, f. 9-10, 20-1, 512-5, 534; Ziadeh (1), f. 504-9.

109. Khs., *Shorter Ency. of Islam*, f. 534; Wafi (3), f. 30; el Shibi, sid. f. 15; Disa nga këto fakte edhe sot janë të vëzhgueshme.

110. Shpeshherë sugjerohet se ndoshta *Shi'itët* kanë mundur ta pranojnë qëndrimin egalitarian, për shkak se "përhapja e *mut'a* martesës (së përkohshme) në mesin e tyre nuk ka qenë favorizuese për mirëmbajtjen e një qëndrimi respektues për gruan, që është i domosdoshëm për doktrinën e *kefaeh* (barazisë sociale në martesë)." (Ziadeh (1), f. 507-8). Mirëpo, kjo ka pak të ngjarë për shkak se nuk është e sigurt se sa e përhapur ka qenë *mut'a* martesa në mesin e tyre; ata insistojnë se ajo nuk ka qenë as e rekomandueshme e as popullore. Si plotësim, ka edhe juristë, të cilët nuk e lejojnë *mut'a* martesën e prapëseprapë e marrin të njëjtin qëndrim mbi barazinë si edhe *Shi'itët*. Aq më tepër, besimi se doktrina e barazisë sociale nënkupton një qëndrim respektues për gruan, është vetëm njëra nga pikëpamjet e tjera. Disa vëzhgues e interpretojnë atë në domethënien se në rend të parë nënkupton mbrojtjen e interesit të tutorit të martesës (khs., Coulson (1), f. 94). Më tutje, ajo shpesh konsiderohet si e drejtë e gruas dhe e tutorit (khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 43). Disa mbrojtës të barazisë sociale e shpjegojnë qëndrimin e tyre në mënyrë që ka pak të bëjë me respektin ndaj gruas, siç do të shihet në faqet vijuese.

111. Khs., et-Tusi, vëll. 2, f. 366-7; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 509-10; Awwa, f. 47; Ferruh, f. 82-3; esh-Shafi(3), vëll. 5, f. 15; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 41.

112. Fejzi, f. 105; khs., R. Levy, f. 53.

113. Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 41; Coulson (1), f. 94; Ebu Zehra (1), f. 140; esh-Sharabasi, f. 53; Ziadeh (1), 505. Shih gjithashtu dy shënimet paraprake.

114. Për një prapavijë historike, shih Gibb (3), kap. 1 dhe 2; R. Levy, Parathënie dhe Kapitulli 1; es-Salih, f. 19; Ziadeh (1), f. 506-7; Coulson (1), f. 49; Westermarck (3), f. 61.

115. Gibb (3), f. 5.

116. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 509-10; es-Serhasi, vëll. 5, f. 23-4; et-Tusi, vëll. 2, f. 366-7; Ferruh, f. 82-3; Ebu Zehra (1), f. 140.

117. Për më tepër informata faktuale shih, p.sh., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 509; esh-Shejbani (1), f. 78; es-Serhasi, vëll. 5, f. 22-3; Awwa, f. 47-8.

118. Shih referimet e cituara në shënimin paraprak; khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 41.

119. Fejzi, f. 104-5; khs., Ferruh, f. 83.

120. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 510-1.

121. Khs., njësoj, f. 515; Mugnijje (2), f. 45. Për më tepër sugjerime teorike, shih Davis (2), f. 106, 114; Merton (1), f. 371; Goode (1), f. 82-3; Zelditch (2), f. 688.

KAPITULLI IV

1. Davis (1), f. 417.

2. Khs., Westermarck (2), f. 392, (3), f. 7-9; Day, f. 38, 41-2, 78, 128; el Hufi (2), f. 235-8; Brav, f. 3; Xhum'a, f. 68-73; Wafi (1), f. 21.

3. Khs., Merchant, f. 150; Stern, f. 77; Wafi, (shih shën. 2).

4. Shih, p.sh., Patai, f. 39-40, 42; Murdock, f. 26-7, 36; M. Levy (1), f. 10; Pitts, f. 71; Linton, f. 27; Bernard, f. 226; Goitein, f. 184-5; Westermarck (1), f. 442, 450, 483; (2), vëll. 2, f. 399; el Hufi (2), f. 234-5; Xhum'a, f. 74.

5. Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 13-4; Wafi (1), f. 33; Mugnijje (2), f. 16-7.

6. Khs., Smith (1), f. 122-39; Pitts, f. 71; Bernard, f. 226-7; Westermarck (1), f. 472; (2), vëll. 2, f. 387; Thomas, f. 532; Xhum'a, f. 14; Wafi (3), f. 66; Murdock, f. 36-7.

7. Shih referimet e cituara në shënimin paraprak; khs., el-Alusi, vëll. 3, f. 43-4; Roberts, f. 94-5; Wafi (3), f. 117-8.

8. Shih, p.sh., el-Alusi, vëll. 2, f. 4; Wafi (3), f. 78; Awwa, f. 17-8.

9. Në përgjithësi besohet se arabët paraislamë, burrat dhe gratë, kanë qenë të pushtuar nga dëshira për pasardhës të mirë. Kjo ishte aq e shfaqur saqë burri pa fëmijë mund të kërkonte nga gruaja e vet që të bashkëjetojë me një burrë tjetër, që kishte ndonjë cilësi fisnike, p.sh., guxim, bujari, etj., me shpresë se ajo do të mbetej me barrë. Pinjollët, po qe se paraqiteshin, do të konsideroheshin si të burrit, e jo të babait të natyrshëm. Kjo ishte e njohur si bashkëjetesë *Istibda.* (shih p.sh., Stern, f. 74; Wafi (3), f. 78; el-Alusi, vëll. 2, f. 4). Po qe se gruaja e martuar do të pranonte një marrëveshje të këtillë, shtytja, me siguri, do të kishte të bëjë me ndjenjën e saj se do të ishte nder për të që të bashkëjetojë me një burrë të shquar, e madje edhe më tepër e nderuar, po qe se do të mbetej shtatzënë dhe të ishte e lirë që të zgjedhë babain e fëmijës së saj. Gratë e këtilla nuk kanë mundur të jenë të llojit të zakonshëm; po qe se kanë qenë, atëherë asgjë nuk do t'i detyronte partnerët mashkullorë që t'u përgjigjen kërkesave të tyre dhe t'i binden zgjidhjes së tyre arbitrare. (Khs., shën. 12 në këtë kapitull).

10. Khs., el-Alusi, vëll. 2, f. 4-5; Wafi (3), f. 72-3; Smith (1), f. 286; *Kur'ani*, 24:33; 60-12; ez-Zemahsheri, vëll. 3, f. 239-40; vëll. 4, f. 520.

11. Ky term është pranuar nga Xhum'a, studiues i gjuhëve dhe institucioneve semite (khs., f. 54).

12. Shih Smith (1), f. 74-6, 80-7, 91; Westermarck (3), f. 157; Patai, f. 98-103; Stern, f. 74; Wafi (3), f. 78, 83-4, 88; el Hufi (2), f. 247-8; Xhum'a, f. 40-67; el-Alusi, bël. 2, f. 4-5; *Kur'ani*, 4:19, 22, 25; 27:20-28; ez-Zemahsheri, vëll. 1, f. 490. Është me rëndësi të shënohet se këto burime janë plotësuese; se disa nga format e cituara të martesës dhe të bashkëjetesës kanë qenë më të zakonshme dhe kanë zgjatur më tepër se të tjerat; ndërsa nuk kanë qenë të gjitha ato seksualisht të motivuara. Shih, f. sh., Patai, f. 39-42, 101; Xhum'a, f. 59-64, 73-4; Smith. Për një shqyrtim historik të bashkëjetesës provuese eksperimentale nëpër shekuj, shih, p.sh., Westermarck (1), vëll. 1, f. 126. Rreth konkubinatit në traditat greko-romake, shih, p.sh., Leslie, f. 169. Mund të jetë interesante të shënohet se për shkak të ideologjisë ushtarake të Spartës, "Burrat janë nxitur të përkrahin prodhimin e fëmijëve fizikisht superiorë duke ua huazuar gratë e tyre njerëzve më të shëndoshë nga vetja." (Bardis, f. 429)

13. Khs., më sipër, kap. 2 dhe 3.

14. Smith (1), f. 68.

15. Shih, p.sh., et-Tusi, vëll. 2, f. 394-5; Mugnijje (1), f. 128; *Shorter Ency. of Islam*, f. 418.

16. Khs., *Kur'ani*, 22:5-7; 70:29-31; Abdulbaki (4), vëll. 2, f. 542; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 78-80; es-Serhasi, vëll. 5, f. 152-3; Ibn el Kajjim (2), vëll. 3, f. 153-68; vëll. 4, f. 11-12; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. f. 16.

17. Khs., et-Tusi, vëll. 2, f. 394-5; Mugnijje (1), f. 130. Që të dy autorët janë *Shi'itë.*

18. Khs., Fejzi, f. 112.

19. Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 11-2.

20. Khs., Fejzi, f. 112; Coulson (1), f. 115.

21. Rreth risive të shumta të paraqitura nga Umeri (r.a.) në sfera të ndryshme të jetës publike dhe zyrtare, *Shorter Ency. of Islam,* f. 139, 600. Njëra nga këto risi ishte

adoptimi i arratisjes (Hixhrës) së muslimanëve në Medine, në vitin 622, si fillim i epokës muslimane. Megjithatë, nuk ka kurrfarë dëshmie se *Shi'itët* e kanë kundërshtuar këtë. E as që i refuzuan ata risitë e tjera vetëm për shkak se shprehnin dyshim ndaj kredibilitetit politik të Umerit. Coulson (1), ka shënuar se faktori politik ka qenë arsye për qëndrimin *Shi'it* rreth *mut'a* martesës. Ata e morën (derivuan) doktrinën e tyre nga një interpretim i veçantë i disa ajeteve Kur'anore përmes disa metodave juridike (khs., f. 110, 115). Mirëpo, kjo lë shumë për të dëshiruar dhe ngre më shumë pyetje se që u përgjigjet. Mund të parashtrohet pyetja: përse e zgjodhën ata këtë interpretim të veçantë, apo përse i zbatuan ato metoda të veçanta juridike? Ç'i shtyri ata të mospajtohen me shumicën e muslimanëve? Kjo do të duhej të ishte diç më tepër se një metodologji juridike apo interpretim tekstual. Këtë do ta shohim në tekstin kryesor.

22. Khs., esh-Shibi, sid. kap. 1; es-Salih, f. 95-125; Vesey-Fitzgerald, f. 19.

23. Khs., Mugnijje (1), f. 128; Ferruh, f. 95-7; Coulson (1), f. 110; Smith (1), f. 68.

24. Shih më sipër, f. 9.

25. Linton, f. 27; khs., Pitts, f. 58, 71; Westermarck (1), f. 483, (2), vëll. 2, f. 387-8. Duhet shënuar se diskutimi i përdor këto burime, mirëpo ndjek një rend të pavarur logjik të paraqitjes. Është interesante se një dijetar musliman i traditës klasike ka shënuar se, përkundër besimit të popullarizuar, nevojat seksuale të grave në të vërtetë janë më pak të ngutshme se ato të burrave. Për shkak se gratë zakonisht janë të veçuara dhe, në krahasim me burrat, në përgjithësi çojnë një jetë plogështie, të rehatshme, energjitë e tyre fizike ndonjëherë janë nën kapacitet, ndërsa pasionet e tyre seksuale janë sadopak të vakta. Është e vërtetë se liria e tyre relative nga preokupimet dhe ankthet e përbotshme mund të duket se i intensifikojnë pasionet e mundshme që ato i kanë dhe i bën ato të duken si më të nxehta se që janë në të vërtetë. Për ta ilustruar këtë pikë, ai ka shënuar se një mashkull mund të ketë marrëdhënie seksuale e prapë të mbetet i aftë, e madje edhe të ketë dëshirë, për më tepër me të njëjtën grua apo edhe me ndonjë tjetër. Kjo nuk është e vërtetë për gruan, e cila sapo ka pasur marrëdhënie (Ibn el Kajjim (2), vëll. 2, f. 85).

26. Khs., Patai, f. 39; Linton, f. 28; Westermarck (1), f. 485-8; (2), vëll. 2, f. 388; Bardis, f. 414-5; Hitti, f. 332-3.

27. Linton, f. 28-9; khs., Patai, f. 39-40; Pitts, f. 71; Murdock, f. 30; Bardis, f. 414; Gjen. 29:31; 30:15; *Kur'ani*, 66:1-5.

28. Linton, f. 27; Westermarck (1), f. 493; (2), vëll. 2, f. 399; Murdock, f. 36-7.

29. Westermarck (1), f. 442, 450.

30. M. Levy (1), f. 10. Shih gjithashtu Linton, f. 27; Patai, f. 39; Bardis, f. 414.

31. Khs., Westermarck (3), f. 232-5; Bardis, f. 433, 440; el Hufi (2), f. 234; Roberts, 7-9; Leslie, f. 169.

32. Khs., Patai, f. 19, 41-2, 78; Day, f. 38, 128-9; Bardis, f. 413, 420; Brav, f. 8; Westermarck (3), f. 233; el Hufi (2), f. 236; Hobhouse, f. 197-8; Sumner (1), f. 584; Roberts, f. 8-9.

33. Day, f. 38.

34. Khs., Westermarck (3), f. 233. Goitein (f. 184-5) tash shpejt ka shënuar se, "Ndikimi i religjionit dhe i shoqërisë muslimane ka qenë me siguri i rëndësishëm përkitazi me pozitën e gruas hebreje në vendet lindore. Poligjinia qe ndaluar nga rabinët hebraikë në Evropë, por mbeti e lejuar në vendet e Islamit ... dhe në një vend arab, si Jemeni, ka qenë në modë deri në ditët tona. Një numër emigrantësh nga Jemeni në Izrael arritën të shoqëruar nga dy e madje edhe tri gra, që paraqiste një problem për autoritetet vendase... Edhe pse Ligji i Shtetit Izrael i lejon burrit t'i mbajë gratë, të cilat i ka sjellë nga jashtë, shumica prej tyre u ndanë me të arritur."

Ky shpjegim, siç duket, nuk merret në konsideratë në mënyrë të mjaftueshme, për shkak të fakteve të njohura. Mund të thuhet se as Islami e as autoritetet muslimane nuk janë përzier në mënyrë të drejtpërdrejtë në "ligjet personale" të grupeve të tjera; kjo është një sferë, të cilën Islami e ka respektuar (shih shën. 29 në kap. II). Po qe se hebrenjtë nëpër vendet muslimane në të vërtetë dëshironin ta ndalojnë poligjininë apo tërësisht ta largojnë këtë praktikë, siç bënë bashkëfetarët e tyre evropianë, asnjë musliman nuk do të mund t'i pengonte ata. Të krishterët e mjedisit të njëjtë i kanë ruajtur traditat e tyre të paprekura monogame. E madje edhe po qe se ka pasur një ndikim të tillë, siç thotë vëzhguesi, ai me siguri në mënyrë të ngjashme do t'i kishte prekur pakicat e krishtere në viset muslimane. Hebrenjtë dhe të krishterët, së bashku me muslimanët rreth tyre, i ndajnë mes veti shumë kushte sociale e ato të

mjedisit, mirëpo, hebrenjtë dhe muslimanët reagojnë ndryshe ndaj këtyre kushteve, se që e bëjnë këtë të krishterët. Arsyeja për mbijetesën e poligjinisë në mesin e muslimanëve dhe të disa hebrenjve, që jetojnë në vendet muslimane, me siguri shtrihet në traditën e gjatë dhe lejimin religjioz të kësaj praktike jo në ndikimin e njërës palë mbi tjetrën. Po qe se Bibla, Talmudi dhe rabinët lindorë në mënyrë kategorike do ta kishin ndaluar poligjininë, me siguri hebrenjtë e vendeve muslimane do të mbeteshin të paprekur nga ajo që muslimanët e bëjnë apo nuk e bëjnë në këtë drejtim.

35. Khs., Westermarck (1), 434, (3), f. 235-6, 249-50; Linton, f. 29; Wafi (1), f. 29, 56-7; es-Salih, f. 456; Roberts, f. 8-9; el Hufi (2), f. 237. Një reagim që në asnjë mënyrë nuk është tipik apo statistikisht normal është botuar në *The Edmonton Journal* (Edmonton, Alberta, Kanada) më 19 gusht 1963. Në faqen e parë të kësaj reviste ishte një artikull me titull "Peshkopi përkrah poligaminë (poligjininë) e ndershme". Në numrin e 24 gushtit të të njëjtës revistë, një amvise i kishte shkruajtur redaktorit nën emrin "Poligami", ku shprehte pajtimin e saj me peshkopin Odutola nga Afrika Perëndimore, i cili kishte thënë se "praktika afrikane e marrjes së më tepër grave ka qenë më e ndershme se martesa dhe shkurorëzimi, e prapë martesa, që ndodhin në Perëndim... Përzemërsisht dakordohem me të. Gjithmonë kam ndier kështu dhe besoj se peshkopi Emrich gabon kur thotë se e vetmja lidhje seksuale, që i jep dinjitet gruas është monogamia". Amvisja vazhdonte duke thënë se: po qe se poligamia legalizohej në botën perëndimore, burrat nuk do të duhej të mashtrojnë tinëzisht, ndërsa gratë edhe më tutje do të kishin dinjitet... pa pasur nevojë që ta fusin kokën nën dhe (t'i mbyllin sytë)..." Ajo vazhdonte duke e identifikuar veten si një amvise me një fëmijë të vogël, e cila më tepër do të dëshironte që burri i saj të sjellë edhe gruan tjetër në shtëpi dhe të jetë i sinqertë për këtë, se sa të gënjejë apo të mashtrojë.

36. Westermarck (3), f. 235.

37. Westermarck (2), vëll. 2, f. 392.

38. Khs., Hobhouse, f. 213; Westermarck (2), vëll. 1, f. 654-5, vëll. 2, f. 392, (3), f. 235; Summer (1), f. 584; Warner, f. 70; Bardis, f. 444-6; Bernard, f. 382.

39. Disa autorë janë të prirë që Biblës t'i ngarkojnë idealin e monogamisë mbi baza të treguesve të ngjashëm. Shih, p.sh., Bardis, f. 413; *Gjen.* 2:24. Kur'ani lë të kuptohet se Ademi, Nuhu, Musai dhe figura të tjera të shquara kanë qenë monogamë; khs., 2:35; 4:1; 7:187; 28:27-29; 66:10.

40. Khs., *Kur'ani*, 4:1-6, 6:152-155; Sheltut (2), f. 168, sid. 175-6; Wafi (1), f. 46-8; Jeffery, f. 59.

41. *Kur'ani*, 4:3 (marrë i modifikuar nga Arberry, vëll. 1, f. 100). Ajeti 4:2, i cili i paraprin këtij, zbriti për të pohuar se është krim i urryer të "hahet" pasuria e jetimëve apo të keqpërdoret vartësia e tyre. Tutorët e kishin për zakon të martohen me të mbrojturat e tyre jetime, apo t'i martojnë ato me fëmijët e tyre, me qëllim të përfshirjes së pasurisë së të mbrojturve me pasurinë e vet. Kur u tha atyre se është e ndaluar të veprohet në atë mënyrë, ata u shqetësuan dhe filluan të ngurrojnë për të marrë përgjegjësinë ndaj jetimëve që të mos vinte deri te padrejtësia. Atëherë atyre prapë (4:3) u tha se ata duhet të marrin përgjegjësitë e tyre si tutorë, dhe se madje guxonin edhe të martohen me të mbrojturat e tyre apo t'i martojnë për fëmijët e tyre, nëse me këtë nuk u shkaktonin padrejtësi jetimeve. Mirëpo, po qe se ata frikësoheshin nga padrejtësia ndaj tyre, tutorët nuk duhej të martohen me to; atyre u ofruan alternativa në mënyrë që të mund të marrin dy, tri apo katër gra, në mënyrë që mos të joshen për t'u martuar me të mbrojturat e tyre jetime dhe të futen në aktin e ndaluar të padrejtësisë.

Po ashtu transmetohet se disa burra, të cilët frikësoheshin nga padrejtësia ndaj jetimeve mbanin nga dhjetë, tetë apo gjashtë gra pa barazi mes tyre. Kjo ishte një papajtueshmëri e dukshme, ndërsa Kur'ani i paralajmëroi ata për këtë; ai, në realitet, u tha atyre se po qe se frikësoheshin nga padrejtësia ndaj jetimeve, ata do të duhej që njësoj të frikësohen nga padrejtësia ndaj grave të tyre dhe ta zvogëlojnë numrin e tyre deri në kufirin, brenda të cilit është e realizueshme drejtësia. Një interpretim tjetër sugjeron se tutorët nuk ishin aq të shqetësuar nga seksualiteti jolegjitim se sa ishin nga frika e padrejtësisë ndaj jetimëve. Kështu, Kur'ani u tregoi atyre se ata duhet njësoj të jenë të tronditur nga seksualiteti jolegjitim dhe ta kufizojnë marrëdhënien e tyre vetëm me gratë e tyre të ligjshme; një burrë mund të marrë dy, tri, apo madje edhe katër gra, e prapë kjo do të ishte më e shëndetshme se

padrejtësia ndaj jetimëve apo futja në marrëdhënie jolegjitime; khs., referimet e cituara në shën. 43, sidomos ez-Zemahsheri.

42. *Kur'ani*, 4:129 (marrë nga Arberry vëll. 1, f. 119).

43. Shih, p.sh., esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 190-2; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 36; ez-Zemahsheri, vëll. 1, f. 572-3; Sheltut (2), f. 172-7; (3) f. 188-90; Wafi (1), f. 21.

44. Ibn el Kajjim (2), vëll. 3, f. 149-71. Autori citon nëntëdhjetë e nëntë raste si vërtetim të këtij parimi dhe bën referime të gjera në Kur'an, Sunnet, dhe në vendimet e juristëve udhëheqës.

45. Khs., Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 13; Mugnijje (2), f. 16-7; Coulson (1), f. 207; Wafi (1), f. 33; Ferruh, f. 84; Burton, f. 327. Fakti se Kur'ani i lejon një burri të mbajë *katër* gra u është nënshtruar disa komentimeve kureshtare. Stern (f. 81) ka vërejtur se ky sugjerim për katër gra, me siguri, është bazuar në faktin se vetë Muhammedi kishte katër gra, kur për herë të parë u bë ky rregull; ai pa se në mënyrë të kënaqshme mund t'i mirëmbajë ato. Kur më vonë e ndjeu se mund të veprojë me barazi ndaj një numri më të madh të grave të pafat, të cilat i kishin humbur burrat e tyre duke luftuar për apo kundër kauzës së tij, ai pranoi përgjegjësinë për marrjen e tyre si gra të veta. Sugjerimi i Sternit ka shumë pak gjasa të ketë qenë arsye e veçantë për caktimin e maksimumit të poligjinisë në katër gra. Ky dyshim buron nga burimet sa teologjike aq edhe sociale. E para, shpjegimi i Sternit lë të kuptohet se Muhammedi ishte ai që e hartoi Kur'anin dhe në mënyrë arbitrare i formuloi rregullat e poligjinisë. Nëntekstet e këtilla parashtrojnë më tepër pyetje se që u përgjigjen atyre. E dyta, parimi i *këshillimit* me shokët e tij është urdhëruar mbi Muhammedin nga vetë Kur'ani dhe është përshkruar si një nga virtytet e muslimanëve (Kur'ani, 3:159; 42:38). Në të vërtetë, Kaptina 42 e Kur'anit është emëruar *Esh-Shura* (këshillim). Prandaj, ka shumë pak gjasa se Muhammedi do të vepronte në mënyrë aq arbitrare rreth çështjeve siç është kjo. E treta, Kur'ani në disa raste i paraqet muslimanët se si e kanë marrë në pyetje Muhammedin, e madje edhe se kanë polemizuar me të rreth çështjeve, që kanë të bëjnë me legjislaturën familjare (khs., 2:222; 4:127-130, 176; 58:1). Kaptina 58 është quajtur *El-Muxhadele* (polemizimi-kundërshtimi), duke shënuar shkëmbimin e njohur të fjalëve mes një gruaje të hidhëruar dhe Muhammedit rreth çështjes së refuzimit, që më në fund u rregullua me urdhrin hyjnor. E katërta, në disa raste Muhammedi solli disa vendime

pa udhëheqjen e qartë të udhëzimeve hyjnore. Këto vendime në disa raste u vërtetuan e në disa të tjera u kritikuan nga Kur'ani (8:67; 66:12). Kjo do të mund të tregonte se ai nuk kërkonte ndonjë autoritet që të ushtrojë drejtësinë sipas qejfit të vet, ndërsa vendimet e tij kontrolloheshin jo vetëm nga kundërshtarët e tij, por gjithashtu edhe nga burimi hyjnor. E fundit, Muhammedi është modeli ideal i sjelljes për ithtarët e vet (Kur'ani, 33:21). Po qe se statusi i tij i veçantë poligjinik do të ishte bazë e kësaj rregulle, ai me siguri do t'i urdhëronte ithtarët e vet që të veprojnë asisoji; ose ata, me iniciativën e tyre, do të orvateshin të maten me të në këtë drejtim, me qëllim që të bëhen të përafërt me statusin e tij. Mirëpo, asnjëra nga këto nuk ngjau. Nga ana tjetër, Robertsi, duke ndjekur Salein, ka sugjeruar (f. 8-9), se në kufizimin e poligjinisë në katër gra, Muhammedi me siguri "ka qenë nën ndikimin e vendimit të mjekëve hebraikë, të cilët, përmes këshillimit, e kanë kufizuar numrin e grave në katër, edhe pse ligji i tyre nuk i kufizon ato në asnjë numër të caktuar." Mirëpo, edhe kjo ka pak gjasa të ketë qenë e vetmja, e mos të themi arsyeja kryesore, për shkak se Islami këtë kufizim e bëri urdhër detyrues, e jo vetëm një këshillë apo një çikë mençurie konvencionale (khs., Jeffery, f. 58; Roberts, f. 8). Megjithatë, ka të ngjarë që rrethanat e përgjithshme, të cilat ndikuan që mjekët hebraikë të japin këshillën e tyre, kanë qenë gjithashtu të përbashkëta apo edhe aktive mbi mjedisin arab, dhe se që këtu janë marrë në konsideratë nga Formuluesi i Ligjit islam.

Në çdo rast, një interpretim klasik thotë se maksimumi u përcaktua në katër, për shkak se me një numër më të madh gjasa për padrejtësi është shumë më e madhe, ndërsa rreziku nga dështimi në furnizimin e tyre në mënyrë adekuate është më i madh, që do të mund të shpinte drejt disa akteve të ndaluara. Aq më tepër, maksimumi u përcaktua në katër, për shkak se disa burra janë të tejngarkuar nga nevojat pasionuese dhe mund të mos gjejnë kënaqësi legjitime apo adekuate me më pak. Përveç kësaj, pasi që çdo vit ka katër stina, ndërsa çdo njeri ka katër prirje (të paspecifikuara), është e arsyeshme që maksimumi i grave, të cilat në një kohë të dhënë mund t'i mbajë një burrë, të caktohet në katër. Aq më tepër, në arabishte, gjuhën e Kur'anit, minimumi i shumësit është tre, e jo dy. Prandaj, është menduar se barazia dhe kujdesshmëria kërkon minimizimin e dëshirës së zjarrtë të gruas për mungesën e të shoqit dhe privimit nga shoqëria e tij. Kështu, po qe se kemi të bëjmë me shumësinë e grave, dhe po qe se dëshirohet meraku dhe privimi

relativisht minimal për gruan, ajo shumësi duhet kufizuar deri në minimumin absolut. Po qe se e marrim ditën si njësi kohore, kjo do të thotë se në një gjendje poligjinike, asnjë grua nuk duhet të privohet nga shoqëria e burrit të saj më gjatë se një minimum absolut kohor - tri ditë. Kjo është e mundshme vetëm po qe se numri i grave mbetet brenda katërshit. Po qe se burri i shpërndan ditët e tij në mënyrë të barabartë ndërmjet tyre, secila prej tyre do ta ketë pjesën e saj në ditën e katërt, duke e kufizuar periudhën e ndarjes në tri ditë. (Kjo është një përmbledhje e thjeshtësuar e diskutimit të përgjthshëm dhe të komplikuar të Ibn el Kajjimit (2), vëll. 2, f. 84-5, vëll. 3, f. 153).

46. Shënuar në Ferruh, f. 89; khs., Sheltut (2), f. 177.

47. Shih, p.sh., Stern, f. 78-9; Merchant, f. 130; Jeffery, f. 58-9; Burton (1), f. 327; Roberts, f. 8-9.

48. Stern, f. 81.

49. Rreth parimit të qëndrueshmërisë ekonomike, taksave fetare dhe administrimit të të ardhurave publike, shih, p.sh., *Kur'ani*, 2:177; 8:41; 9:60. Një shënim simbolik shpesh citohet për Umerin, Halifin e dytë, i cili trashëgoi Ebu Bekrin vetëm dy vjet pas vdekjes së Muhammedit. Një guvernator provincial e pyeti Umerin se ç'të bëjë me fondet e tepërta që i kishte në dispozicion. Umeri e udhëzoi atë që ato t'i shpërndajë në mesin e nevojtarëve dhe të varfërve. Kur ai u informua se të varfërit (muslimanët, të krishterët dhe hebrenjtë) ishin aq mirë të furnizuar, saqë në atë territor askush më nuk kishte nevojë për ndihmë sociale. Umeri atëherë e urdhëroi atë që pasurinë e mbledhur ta deponojë në *Bejt-ul-mal*, që të përdoret për nevojat e tjera të shtetit. Pavarësisht se a është ky shënim krejtësisht autentik apo deri diku i tepruar nuk është me rëndësi këtu; tregimi është mjaft simbolik për ta treguar shkallën e solidaritetit ekonomik dhe gjithashtu për kohezionin social të arritur asokohe. Shih Arberry (1), f. 12; Hitti, f. 136, 169.

50. Ibn el Kajjim (2), vëll. 3, f. 153, 158; *Kur'ani*, 2:230; 17:32; 24:2-20; khs., R. Levy, f. 234. Rreth tutorisë martesore dhe *mut'a* shih më sipër, f. 70, 103. Duhet mbajtur mend dallimin në mendime rreth detajeve të këtyre çështjeve.

51. Stern, f. 82.

52. Roberts, f. 9.

53. Jeffery, f. 58.

54. Ibn el Kajjim (2), vëll. 2, f. 85-7; khs., shën. 25 në këtë kapitull.

55. Merton (1), f. 361-2.

56. Brav, f. 5; Patai, f. 32, 35; Wafi (3), f. 31; Westermarck (3), f. 57-8, 61.

57. Shih, p.sh., Smith (1), f. 60, 184-5; Patai, f. 24-5; Roberts, f. 12; Wafi (3), f. 45-6. R. Levy (f. 102) thotë se martesa ndërmjet kushërinjve atërorë "ka qenë e përhapur në mesin e shumicës së fiseve arabe."

58. Khs., R. Levy, f. 104.

59. Po aty; el Hufi (1), f. 221; Smith (1), f. 60; khs., Murdock, f. 290. Thënia që i atribuohet Pejgamberit përmban një fjalë të dykuptimtë e cila mund të përcaktojë dobësinë, tkurrjen në madhësi apo fuqinë, hollësinë, etj.

60. Smith (1), f. 60-1.

61. Wafi (3), 33-4.

62. Ahmed Emin (2), f. 6; Stern, f. 24-5, 57; Watt (4), f. 10, 84.

63. Për diskutimin rreth pikave (1) dhe (2) në këtë kategori shih shën. 67 në këtë kapitull.

64. Shih *Kur'ani*, 2:223; 4:22-23; 24:31; 46:15; Patai, f. 193-4; Wafi (3), f. 44; Stern, f. 96, 103; Smith (1), f. 290-1; Mugnijje (2), f. 35-7. Duhet mbajtur në mend se këto rregulla të gjaktrazimit nuk janë të vetmet arsye për ndalesën; çdo person i aftë për martesë, i cili nuk merr pjesë në këto shkallë të ndaluara duhet, si plotësim, t'i kënaqë disa kushte të tjera, përveç rregullativave të gjaktrazimit.

65. Khs., Murdock, f. 284; Leslie, f. 55-60; Wafi (3), f. 48; Zelditch (2), f. 712.

66. Murdock, f. 298.

67. Stern, f. 103; khs., shën 45 në këtë kapitull. Smithi gjithashtu është orvatur që, në mënyrë të ngjashme, të shpjegojë: a) përse është e ndaluar për një burrë që të martohet me nënën e "bashkëshortes" së vet, edhe po qe se martesa e tij me bijën e saj aktualisht nuk është përmbushur për shkak të vdekjes apo shkurorëzimit; dhe b) përse është e ndaluar martesa me bijën e një bashkëshorteje vetëm po qe se martesa

e tij me nënën e saj është përmbushur. Sipas Smithit: "Arsyeja për këtë siç duket është ajo se bija e gruas, me të cilën keni pasur qasje, është si një bijë e adoptuar; që sigurisht është në përputhje me doktrinën se adoptimi nuk paraqet gjak të vërtetë dhe, prandaj nuk mund të jetë shkak për pengesë ndaj martesës. Mirëpo, kjo pikëpamje u shpall vetëm për ta legjitimizuar martesën e vetë Muhammedit me gruan e birit të tij të adoptuar ... kështu që nuk mund të pritet kurrfarë përputhjeje." (f. 290); khs., f. 20.

Ky shpjegim duket si joadekuat. Po qe se bija e bashkëshortes konsiderohet si "njëfarë bije e adoptuar", dhe po qe se "adoptimi nuk paraqet gjak të vërtetë", atëherë bija duhet të jetë e lejuar apo e palejuar për burrin e t'ëmës, pavarësisht se a ka pasur ai 'qasje' me nënën. Mirëpo, rregulli nuk është i këtillë. Nga ana tjetër, po qe se do të ishte çështje e adoptimit, rregulli do të vlente njësoj si për nënën ashtu edhe për bijën. Mirëpo, nuk kemi të bëjmë as me këtë. Atëherë, ç'është domethënia e këtij dallimi të qartë? Përse nëna është e ndaluar për burrin, i cili ka kontraktuar martesë me bijën e saj, pavarësisht se a është ekzekutuar kontrata dhe se a është përmbushur martesa aktualisht? Dhe përse bija është e ndaluar për të vetëm po qe se kontrata e tij me nënën e saj është ekzekutuar në tërësi, dhe ai 'ka pasur qasje' në të? Me sa duket kontrata me bijën pothuajse sigurisht shpie nga përmbushja përfundimtare e martesës; mundësia e saj për të jetuar më gjatë sigurisht se është më e madhe se ajo e nënës së saj; cilësitë e saj rinore janë më ndihmuese për ekzekutimin e kontratës; ndërsa produktiviteti i saj i ardhshëm është më tërheqës. Përveç kësaj, po qe se kontrata me bijën nuk e bën nënën të ndaluar për burrin përkatës të bijës, nuk është e papërfytyrueshme se mund të paraqitet një situatë, në të cilën ndryshojnë mendjet, e që mund të rezultojë me konflikt apo rivalitet mes nënës dhe bijës. Për t'iu shmangur një situate të tillë dhe për të nxitur ekzekutimin e një kontrate nismëtare, që tashmë është rrethuar nga kushtet më të favorshme, me siguri ka qenë arsyeja për përjashtimin e nënës nga fusha e zgjedhjes për një burrë, i cili ka kontraktuar martesë me bijën e saj, madje edhe po qe se kontrata në të vërtetë nuk është ekzekutuar tërësisht. Në kundërshtim me këtë, përmbushja e një kontrate martesore me nënën e një bije të gatshme për martesë është shumë më pak e sigurt, nëse për asgjë tjetër, atëherë së paku për shkak të faktorit moshë. Përveç kësaj, bashkëshorti përkatës i nënës vështirë se mund të jetë i dëshirueshëm për bijën si partner. Që këtu, ka pak të ngjarë të paraqitet rivaliteti apo konflikti. Mirëpo, mund

të ndodhë që, para dhe pas një kontrate që nuk është ekzekutuar aktualisht, kontraktuesit të kenë investuar para, emocione dhe intimitet me anëtarët e tyre përkatës familjarë. Po qe se martesa nuk është përmbushur, mund të gjendet edhe një rast për një bashkim të realizueshëm ekonomik ndërmjet kontraktuesit të njëjtë mashkullor dhe bijës së gruas kryesore kontraktuese, po qe se palët dëshirojnë ashtu. Ky nuk është një urdhër, por thjesht një alternativë legjitime, një zgjedhje e lejueshme që mund të shërbejë për t'i përjetësuar marrëdhëniet fillestare brendafamiljare dhe të dëshmohet si ekonomike. Megjithatë, duhet shënuar se pjesa më e madhe e diskutimit këtu është akademike apo hipotetike. Kjo u ndërmor për të treguar vështirësinë e përpjekjes që rregullat islame të shpjegohen me terma të faktorëve të personalitetit të Muhammedit, në vend që të kërkoheshin shpjegime sociologjike. Aq më tepër, rasti më i mundshëm ku bija mund të dakordohet ta zëvendësojë nënën e saj në një martesë të papërfunduar, është atëherë kur nëna vdes para përmbushjes së kontratës. Po qe se nëna shkurorëzohet para përmbushjes së kontratës martesore, ka pak të ngjarë se bija e saj do të dëshironte ta zërë vendin e saj, pa marrë parasysh interesin akademik të juristëve për mundësinë logjike që rrjedh nga kjo.

68. Patai, f. 193.

69. Stern, f. 96.

70. Khs., Hejkel, f. 103, 109-10; Watt (4), f. 7; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 284. Ky shpjegim është zhvilluar pavarësisht; mirëpo aty-këtu mund të gjenden disa aluzione faktuale. Edhe një herë, autori në fjalë shënon disa shkrime të viteve të kaluara, por duke shprehur keqardhje për paarritshmërinë e burimeve të sakta në këtë kohë.

71. Khs., Patai, f. 24-7, 92; Roberts, f. 12.

72. R. Levy, f. 102; khs., Murdock, f. 84. Për një tipologji të martesave ndërfisnore, shih Zelditch (1) f. 472-3.

73. Shih më sipër, f. 127.

74. R. Levy, f. 102.

75. Stern, f. 60.

76. Patai, f. 32, 35; Wafi (3), f. 29; Westermarck (3), f. 57-8.

77. Si plotësim, shih Abdulbaki (4), vëll. 2, f. 540; Mugnijje (2), f. 32-3; Roberts, f. 14-5; Sheltut (1), f. 251.

78. Roberts, f. 15; khs., më sipër, f. 33.

79. Khs., Sheltut (1), f. 253.

80. Një fill i hollë i shpjegimit mund të gjendet në komentimin e Kur'anit nga A. Jusuf Ali (5:6), vëll. 1, f. 241. Pjesa tjetër është sugjeruar pavarësisht.

81. Ky shpjegim është udhëhequr nga disa parime të përgjithshme dhe rrjedh nga disa fakte të thjeshta në Kur'an. Më kryesoret nga këto janë: a) Muslimanët besojnë në atë që u është shpallur atyre në Kur'an dhe çka u është shpallur të dërguarve të mëparshëm të Zotit, ndërmjet të cilëve muslimanët nuk bëjnë kurrfarë dallimi (Kur'ani, 2:136; 3:84; 43:13). b) Nuk duhet pasur kurrfarë detyrimi apo dhune në fe; e vërteta është e qartë dhe secili duhet ta bëjë zgjedhjen e vet fetare (2:256; 18:29). c) Zoti nuk pranon fe tjetër pos fesë së pastër të Islamit (3:19, 85). ç) Është e lejuar martesa me gra të dëlira Ithtarëve të Librit (5:5). d) Burrat janë mbrojtës dhe përgjegjës të grave (4:34). Po qe se dëshirohet të shpjegohet ndalesa e ndërmartesës ndërmjet grave muslimane dhe burrave jomuslimanë në dritën e këtyre parimeve dhe fakteve, në përputhje me dallimin e roleve, shpjegimi me siguri do të ndiqte atë që është sugjeruar në tekstin e diskutimit.

Koncepte "të barabartë" dhe "identikë" janë paraqitur këtu për të bërë dallimin e roleve mes gjinive. Dallimi i tillë në Islam nuk do të thotë jobarazi, edhe pse mund të përfshijë barazinë. Të drejtat dhe obligimet që i përshkruhen rolit të gruas, kur merren pikë për pike, nuk korrespondojnë në mënyrë identike me ato të specifikuara nga roli i burrit. Mirëpo, kur lejohet dallimi i roleve mes gjinive, duke peshuar përbërësit e përgjithshëm të secilit rol, dhe duke e ujdisur shkallën e të drejtave dhe përgjegjësive përkatëse, do të bëhet e qartë se: a) të drejtat dhe obligimet e cilitdo anëtar të një gjinie të dhënë drejtpeshojnë njëri-tjetrin në analizën përfundimtare, dhe b) përbërësit e roleve të mashkullit "barazohen" me ato të femrës (gjithashtu në analizën përfundimtare). Për shembull, në disa raste të trashëgimit pjesa e gruas është sa gjysma e asaj të burrit. Në shikim kjo është një padrejtësi, apo jobarazi, mirëpo, në realitet nuk është patjetër kështu. Ajo që duket këtu është se dy pjesët specifike nuk janë identike, d.m.th., nuk janë të njëjta.

Megjithatë, kjo nuk do të thotë domosdo jobarazi apo jodrejtësi. Duke marrë në konsideratë se gruaja nuk është e privuar nga frytet e çkado qoftë që ajo ka fituar apo për të cilën ka punuar, dhe se ajo pothuajse është e pabrenga (pasi që të gjitha nevojat e saj themelore financiare janë të siguruara nga ndonjë mashkull i familjes së saj), dhe, nga ana tjetër, duke marrë parasysh pozitën e burrit si palë përgjegjëse për nevojat financiare të familjes së tij të drejtpërdrejtë, e ndoshta edhe përtej saj, bëhet e qartë se shpërndarja e pjesëve bazohet mbi nevojat dhe përgjegjësitë e dalluara. Aty ku obligimet e burrit i mbipeshojnë ato të gruas, ai për këtë shpërblehet nga lejime plotësuese që rrjedhin nga fonde të tilla, siç mund të jetë pasuria e kushëririt të ndjerë. Ky ekstra-lejim nuk bazohet në diskriminim apo jobarazi; thënë më mirë, kjo është si kthim për barrën e tij plotësuese. Po qe se marrim këtë situatë në totalitetin e saj, duke i peshuar të drejtat dhe obligimet përkatëse të burrave dhe të grave, rezultati përfundimtar do të ishte shpërndarja e barabartë, edhe pse jo identike.

82. Shih më sipër, f. 50.

KAPITULLI V

1. Marrë me disa modifikime nga përmbledhja në Fejzi, f. 111. Rreth prikës, dallimit në religjion dhe kushtëzimeve tjera në kontratë, shih më sipër, f. 33, 38.

2. Shih, p.sh., el Xhessas, vëll. 1., f. 442; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 223; Hobhouse, f. 201-2; Demombynes (1), f. 132-3; Jeffery, f. 54; Vesey-Fitzgerald, f. 43. Një shembull i elaborimit të koklavitur i juristëve rreth formaliteteve ligjore është diskutimi i tyre rreth "kur", "ku", "si" dhe "përse" gruaja ka të drejtë për t'u mirëmbajtur nga burri i saj; khs., el Kasani, vëll. 4, f. 15-6; *el Hidaje*, vëll. 2, f. 30; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 87.

3. Koncepti i rolit është përdorur këtu për të përcaktuar një *"shembull të sjelljes të shoqëruar me pozitën e shquar shoqërore*... Shumica e roleve i specifikojnë të drejtat dhe detyrat, që i përkasin një pozite shoqërore; ato i tregojnë individit se ç'duhet të bëjë ai në rolin e vet... ndaj kujt ka obligime dhe mbi kë ka pretendim të lejuar." (Broom and Selznick, f. 18).

4. Shih, si plotësim, *et-Taxh*, vëll. 2, 286; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 223; el Xhessas, vëll. 1, f. 442-3; Sheltut (2), f. 143.

5. Khs., referimet e cituara në shënimin paraprak. Termat *qortim* dhe *lëndim* duken si përkthim më i përafërt i termave arabe *menn* dhe *edhâ*, që në këtë kontekst ka kuptimin se burrat nuk duhet të ndjejnë se me furnizimin e grave, janë duke u bërë favor atyre. E as që duhet burrat t'u shkaktojnë ndonjë lëndim apo pikëllim grave që varen nga ata, duke qenë mburrës dhe arrogantë.

6. *Kur'ani*, 2:233; 65:6-7; el Kasani, vëll. 4, 15-6; *el Hidaje*, vëll. 2, f. 30; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 87.

7. Shih, p.sh., *Kur'ani*, 2:233; 65:1-7; el Xhessas, vëll. 1, f. 444; Jeffery, f. 54; Murdock, f. 17-21, 203-6; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 87; Vesey-Fitzgerald, f. 43; Wafi (1), f. 5.

8. Diskutimi ligjor është përmbledhur në Mugnijje (2), f. 126; khs., Vesey-Fitzgerald, f. 44.

9. Shih, p.sh., Jeffery, f. 55; Vesey-Fitzgerald, f. 43; Mugnijje (2), f. 113.

10. *el Hidaje*, vëll. 2, f. 30; es-Subki, f. 136; Abdull-llah, f. 250; Mugnijje (2), f. 116; el Kasani, vëll. 4, f. 15.

11. Shih më sipër, f. 15.

12. Khs., referimet e cituara më sipër në shënimin 10.

13. Ibn Tejmijje, *el Fetawa*, f. 454. Mohimi i mirëmbajtjes së gruas së sëmurë nuk do të thotë se ajo do të lihet e braktisur apo të "vdesë nga uria". Po qe se ka ndonjë pasuri, ajo duhet ta mirëmbajë veten nga fondet e veta. Përndryshe, përgjegjësia do të ushtrohet nga mashkulli më i afërt i gjakut, i cili mund ta bëjë këtë; në të kundërtën, kjo bëhet një përgjegjësi e bashkësisë apo e shtetit; shih *Kur'ani*, 16:90; 17:26; Abdull-llah, f. 250, 446; Wafi (2), f. 48.

14. Shih, p.sh., Mugnijje (2), f. 124-5; Ebu Zehra (3), f. 335; Abdull-llah, f. 250.

15. Për disa shënime sugjeruese historike, shih Hitti, sid. f. 333, 485; R. Levy, sid. kap. IX; Leslie, f. 169.

16. Remmling, f. 4.

17. Khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 319.

18. Ferruh, f. 137; *el Hidaje*, vëll. 2, f. 30; Mugnijje (2), f. 115; es-Subki, f. 136.

19. Khs., *Kur'ani*, 4:34, 128; Ebu Zehra (3), f. 66, 332; Vesey-Fitzgerald, f. 43; Jeffery, f. 55.

20. Khs., *Kur'ani*, 4:35, 128; Ebu Zehra (3), f. 66.

21. Ebu Zehra, (1), f. 144-5.

22. Po aty; khs., *el Hidaje*, vëll. 2, f. 30-1; Ibn el Humam, vëll. 3, f. 329; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 297; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 91; es-Subki, f. 145.

23. Shih referimet e cituara në shënimin e mësipërm, sid. Ibn el Kajjim; *Kur'ani*, 2:280-281; 65:7.

24. Për një pikëpamje të përgjithshme historike, shih, p.sh., Hitti, 23, 26, 34; Durant, 11-4; Lewis, 5-7; Shafi'i (3), vëll. 5, f. 105; Tejmur, f. 1-6, 12-28; esh-Sharabasi, f. 98-101.

25. Khs., burimet historike të cituara në shënimin paraprak.

26. Ky diskutim është udhëhequr nga disa fille të holla faktesh. Nuk mund të kërkohet se shpjegimi i dhënë këtu në të vërtetë është sugjeruar nga shkollat juridike, apo se mund të gjendet në to. Pikëpamjet juridike janë marrë në formë të një pasqyreje, që i reflekton disa rryma sociale, të cilat jemi munduar t'i rikonstruktojmë. Nuk ka kurrfarë mënyre për ta pohuar apo mohuar lidhjen ndërmjet këtyre pikëpamjeve dhe rikonstruksioneve të sugjeruara. Ajo që propozohet këtu është se, po qe se një jurist i dhënë do të dëshironte të ritheksojë qëndrimin e tij në një mënyrë sociologjike, gjasat e mëdha do të ishin se ai do të ndiqte një temë të ngjashme me atë që është paraqitur në këtë diskutim. Rëndësia e kësaj përpjekjeje është e dyfishtë. E para, ajo përpiqet t'i ilustrojë përparësitë e shpjegimit sociologjik të doktrinave, të cilat zakonisht janë të paraqitura si tërësisht religjioze. E dyta, ajo orvatet të tregojë se sa të ndërvarura dhe reciprokisht ndriçuese janë konteksti religjioz i një doktrine dhe mjedisi social i asaj doktrine.

27. Shih më sipër, f. 62; *Kur'ani*, 4:40, 20; el Xhessas, vëll. 1, f. 442; Hobhouse, f. 201; Vesey-Fitzgerald, f. 44.

28. Demombynes (1), f. 132; khs., Jeffery, f. 56.

29. Lichtenstadter, f. 122.

30. Shih shën. 28 më sipër. E tërë çështja e nënshtrimit do të shqyrtohet më vonë në këtë kapitull.

31. Aq sa është e mundshme të kontrollohen shkrimet e themeluesve të shkollës, nuk është gjetur kurrfarë deklarate e përcaktuar. Në të vërtetë, i vetmi burim i mundshëm e informatës faktike është Vesey-Fitzgerald (f. 44), i cili pa dyshim rrjedh nga burime të tjera. Kjo, siç duket, sugjeron se autorët *Malikitë,* të cilët i specifikojnë të drejtat e burrit ndaj pasurisë së gruas, me siguri kanë qenë të gjeneratave të mëvonshme. Është e mundshme që një përqëndrim i tillë i artikuluar i këtyre të drejtave të jetë vepër e dijetarëve perëndimorë. Autori në fjalë, edhe pse në masë të madhe është i afërt me Ligjin islam, paksa qe i habitur të gjejë, për herë të parë, çështjen e paraqitur në përmbledhjen e Ligjit islam nga një dijetar perëndimor.

32. Jeffery, f. 70; Musa, f. 105, 168; Wafi (2), f. 23.

33. Shih shën. 30 dhe 31.

34. Khs., *Kur'ani*, 2:187; 30:21; 49:10.

35. Khs., *Kur'ani*, 2:229, 231-2; 4:129; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 288.

36. Po aty, 25:74; shih, gjithashtu, Jeffery, f. 55; Awwa, f. 110-1.

37. Khs., *Kur'ani*, 4:34; el Xhessas, vëll. 1, f. 443; Jeffery, f. 56; Vesey-Fitzgerald, f. 43.

38. Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 225-6; Vesey-Fitzgerald, f. 43; gjithashtu shën. 22 në këtë kap.

39. Ibn Kuddame, vëll. 7, 223-5, 228. Khs., *Kur'ani*, 2:187, 228; Vesey-Fitzgerald, f. 42-3; Jeffery, f. 54; Murdock, f. 3 e tutje; Zelditch (2), f. 681.

40. el Xhessas, vëll. 1, f. 443.

41. Khs, *Kur'ani*, 6:74; 17:28; 19:41-48; 31:15; 66:11.

42. Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 223.

43. Shih, p.sh., thënien e Pejgamberit të cituar në Jeffery, f. 55 dhe në Hobhouse, f. 200.

44. Jeffery, f. 55-6.

45. Demombynes (1), f. 132.

46. Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 225; el Xhessas, vëll. 1, f. 444-5; Jeffery, f. 56; Hobhouse, f. 201; Vesey-Fitzgerald, f. 43; Awwa, f. 111; Wafi (1), f. 96-7; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 286.

47. Cituar në Bernard, f. 420.

48. Po aty, f. 426.

49. Berelson and Steiner, f. 314; khs., Pitts, f. 75.

50; Pitts, f. 63, 72; khs., Zelditch (2), f. 699, 703.

51. Shih, p.sh., Demombynes (1), f. 132.

52. Khs., el-Akkad, f. 68; shën. 82 në kap. IV; gjithashtu kap. VII; Sheltut (2), f. 202.

53. el Gazaliu, f. 132; Wafi (2), f. 48; *Kitab ul Fikh*, vëll. 1, f. 122, 128, 430.

54. Për disa informata të mëtejme faktike shih, p.sh., el Gazaliu, f. 152; Wafi (2), f. 108; Sheltut (2), f. 211.

55. Shih *"Bazat e bindjes"* në tekst; khs., el-Akkad, f. 114; Awn, f. 61-4; el Gazaliu, f. 132; Wafi (2), f. 52.

56. Shih, p.sh., Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 223; Demombynes (1), f. 132; Jeffery, f. 55.

57. Wafi (2), f. 52-6; khs., Sheltut (2), f. 146.

58. Awn, f. 61-4; khs., njësoj.

59. Sheltut (5), f. 57.

60. *Kur'ani*, p.sh., 6:127, 140, 151; 17:23; gjithashtu, 'E drejta e fëmijës për jetë' në tekstin e mësipërm.

61. Khs., *Kur'ani*, 3:14; 8:28; 9:69; 18:46; 23:55; 34:35; 57:20; 64:15; 68:14.

62. Po aty, 9:55, 85; 18:46; 64:15.

63. Po aty, 310, 116; 4:11; 9:24; 11:45-57; 26:88; 31:33; 34:37; 58:17; 60:3; 63:9; 64:14; 71:21.

64. Jeffery, f. 63; khs., Roberts, f. 41; R. Levy, f. 135-49.

65. Patai, f. 135; khs., f. 127; gjithashtu Westermarck (2), vëll. 1, f. 401-7.

66. Bardis, f. 415.

67. Po aty, f. 446-7; khs., Hobhouse, f. 218.

68. Shih, p.sh., *Kur'ani*, 6:151; 17:31; Awn, f. 20.

69. Khs., el-Alusi, vëll. 3, f. 42; el Hufi (1), f. 226; (2), f. 298; Wafi (3), f. 117; Zejdan (1), f. 64.

70. Roberts, f. 96-7 (theksi nuk është në origjinal). Në të njëjtën mënyrë, Jeffery (f. 43) ka vërejtur se "tepër shumë është bërë nga urdhëresa e Profetit për ndalimin e foshnjëmbytjes. Praktika ... me siguri ka qenë e një shkalle të kufizuar ... Gratë, me të vërtetë, kanë qenë faktor mjaft i rëndësishëm në jetën e Arabisë së lashtë ...

Mbarë bota di për Mbretëreshën nga Shiba ... dhe për Zenubien nga Palmira, e cila ka udhëhequr një rezistencë të guximshme kundër legjioneve romake. Mirëpo, këto gra nuk kanë qenë përjashtim..."

71. Bell (1), f. 6-7; khs., Smith (1), f. 171-2.

72. Shih, p.sh., Wafi (3), f. 118.

73. Khs., el-Alusi, vëll. 3, f. 46; el Hufi (1), f. 226.

74. Khs., Roberts, f. 94-5; Smith (1), f. 129-30, 282; el-Alusi, vëll. 3, f. 43; Zejdan (1), f. 64.

75. el-Alusi, vëll. 3, f. 43-4; el Hufi (1), f. 225.

76. Khs., Smith (1), f. 281; Bell (1), f. 8; el-Alusi, vëll. 3, f. 50; el Hufi (1), f. 226.

77. Wafi (3), f. 118.

78. Smith (1), f. 279.

79. Për një përshkrim të aktiviteteve ekonomike të grave arabe, shih Awn, f. 21; el Hufi (2), f. 398.

80. Smith (1), f. 281.

81. Khs., *Kur'ani*, 16:56-62; 42:49-50; 43:15-19. Rreth çështjes së trajtimit të barabartë, shih, p.sh., Sheltut (1), f. 310; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 228; vëll. 3, f. 97; vëll. 5, f. 7-8, 246.

82. Coser, f. xvi.

83. Smith (1), f. 64-5, 172; Xhum'a, f. 75, khs., f. 10; Patai, f. 223.

84. el Hufi (2), f. 105-12. Është për t'u shënuar se autori ka bërë një studim shumë të gjerë të poezisë paraislame, në të cilën janë cituar një numër i madh ilustrimesh të kësaj pike. Po ashtu është interesante se lidhja e fuqishme bir-nënë prodhonte një lloj të veçantë përkushtimi ndërmjet bijve dhe dajallarëve të tyre. Ky përkushtim vazhdoi edhe në Islam dhe u manifestua në disa momente kritike të rivalitetit politik. Për shembull, kalbitët e Jemenit përkrahën Muaviun kundër Aliut për shkak se ky i pari ishte i lidhur me Halifin Uthman, i cili qe martuar për një jemenase, dhe hakmerrej për vdekjen e tij. Persianët përkrahnin nipin e tyre nga nëna

Me'munin kundër vëllait të tij rival Eminit në luftën e tyre për Hilafet. Për më tepër, Halifi Abbasid el Mu'tesim i favorizonte turqit mbi persianët, për shkak se e ëma ka qenë turke; khs., f. 132.

85. Khs., Wafi (3), f. 10; Ferruh, f. 35; Jeffery, f. 63.

86. Jeffery, f. 63; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 320.

87. Jeffery, f. 63. R. Levy (f. 135) paraqet një përmbledhje interesante të pikëpamjeve ligjore të shprehura si në librat e ligjit. Shih, gjithashtu, Roberts, f. 49; Ferruh, f. 98; *Kur'ani*, 24:6-9; 33:4-5; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 248, 317. Ndërlikimet e legjitimitetit të njëanshëm dhe prejardhja e panjohur do të bëhen më të qarta me vazhdimin e diskutimit.

88. Transmetuar në *et-Taxh*, vëll. 2, f. 319.

89. Queen, f. 10.

90. Khs., shën. 88 në këtë kapitull.

91. Khs., dy paragrafet dhe tre shënimet paraprirëse.

92. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 238.

93. *Kur'ani*, 3:135; 4:32; 7:149; 14:48; 35:18; 41:46; 49:13; 53:31-42; 63:6.

94. Khs., po aty, 49:10-13; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 239.

95. *Kur'ani*, p.sh., 4:36-42; 17:32; 24:2-3; 33:4-6; 35:18. Shih gjithashtu Sheltut (2), f. 364; el-Medeni, f. 98.

96. Khs., *Kur'ani*, 4:1; 29:33; 8:75; 17:26; 30:38; 33:6; 47:22.

97. Po aty, 4:36-42; 6:74:90; 17:23-26; 31:13-15. Letra vijuese nuk është patjetër tipike, por është mjaft sugjeruese për atë se ç'mund të rrjedhë si rezultat i adoptimit ligjor apo social.

"I dashuri Abby: Jam shtatëmbëdhjetëvjeçar dhe më duket sikur jam duke bredhur në mjegull. Sapo kuptova se 'nëna' ime në të vërtetë është tezja ime, ndërsa 'tezja' ime është nëna ime e vërtetë.

Nëna ime asokohe nuk ka qenë e martuar, kështu që më dha te motra e saj e martuar për të më rritur. Më vonë, nëna ime e vërtetë u martua dhe pati fëmijë. Kjo

do të thotë se vëllezërit dhe motrat e mia në të vërtetë janë kushërinjtë e mi, ndërsa fëmijët, për të cilët gjithmonë kam menduar se janë kushërinjtë e mi, në të vërtetë, janë gjysmëmotra dhe gjysmëvëllezër të mi. Ndihem i tmerruar kur mendoj se pothuajse secili në familje e ka ditur këtë tërë kohën, ndërsa mua mu desh që këtë ta kuptoj nga një i huaj.

Unë nuk mund të bëj asgjë rreth kësaj, për shkak se ende ndaj tezes sime që më ka rritur ndiej atë që çdo fëmijë do të kishte ndier ndaj nënës së vet. E të të them të vërtetën, unë nuk ndiej asgjë të veçantë ndaj nënës sime të vërtetë, për të cilën kam menduar se është edhe një teze tjetër.

Më duket se dua ta them këtë: "Të lutem thuaju njerëzve se, po qe se kanë një fshehtësi të këtillë brenda familjeve të tyre, do të ishte më mirë që vetë t'ua tregojnë këtë fëmijëve para se këta ta kuptojnë nga të huajt'."

I lënduar dhe në mjegull

(*The Observer-Dispatch,*, Ditore, Utica, N.Y., 30-7-70).

Përvojat e këtilla mund të shtrojnë disa pyetje interesante përkitazi me efektet krahasuese të sistemeve adoptuese dhe joadoptuese mbi personalitetin dhe shoqërinë. Për shembull, mund të paraqitet se madje edhe me hamendje dhe pasiguri të këtilla, adoptimi edhe më tutje është politikë më e përshtatshme se disa alternativa të tjera, p.sh., joadoptimi në tërësi.

98. Khs., *Kur'ani*, 24:2-3; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 319.

99. Për disa informata faktuale shih Sheltut (1), f. 293; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 325; Jeffery, f. 63; Roberts, f. 43.

100. Shih, p.sh., Roberts, f. 49; Hejkel, f. 322.

101. Diskutimi i këtij problemi në rend të parë bazohet mbi thënien përmbledhëse në Sheltut (1), f. 290-6. Shih, gjithashtu, *Kur'ani*, 5:2, 35; 8:75; 33:4-5, 37; 76:8; 89:17-18; 107:1-3. Duhet cekur se këto thënie Kur'anore merren me detyrat e muslimanëve ndaj jetimëve, të braktisurve, etj. Këto referime të shumta mund të tregojnë se sa të pasigurt dhe të eksploatuar kanë qenë jetimët, dhe po ashtu se sa e rrënjosur ka qenë fisnia arabe. Për ta 'shkundur' dhe për ta riorganizuar

këtë sistem, urdhëresat e këtilla fetaro-morale ishin të nevojshme; khs. Roberts, f. 41.

102. Shih referimet e cituara në shënimin paraprak.

103. Shih, *et-Taxh*, vëll. 3, f. 97-8; vëll. 5, f. 7-8, 246; khs., Jeffery, f. 63-4; *el Muhtesar*, f. 193.

104. Shih, p.sh., *Kur'ani*, 2:233; 65:6-7; Jeffery, f. 64; Ferruh, f. 105; Fajid, f. 73.

105. Khs., *Kur'ani*, 2:256; 18:29, 82; 19:28; 41:46; *et-Taxh*, vëll. 5, f. 66.

106. Shih, p.sh., *el Hidaje*, vëll. 2, f. 34; Ebu Zehra (1), f. 157; Mugnijje (2), f. 135; *el Mudewweneh*, vëll. 2, f. 247.

107. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 325; Sheltut (1), f. 251.

108. *et-Taxh*, vëll. 2, f. 325.

109. Cituar si më sipër.

110. Khs., po aty, f. 326, Roberts, f. 32, 41; Stern, f. 144; Ferruh, f. 104; Mugnijje (2), f. 105.

111. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 326; Mugnijje (2), f. 111.

112. *Kur'ani*, 2:177; 4:36-39; 107:1-3; *et-Taxh*, vëll. 5, f. 7; Roberts, f. 41; Sheltut (2), f. 362; el Medeni, f. 98, 343; po ashtu referimet e cituara në shën. 101 të këtij kapitulli.

113. Khs., *Kur'ani*, 4:7, 11; 17:22; *et-Taxh*, vëll. 5, f. 4.

114. Khs., *Kur'ani*, 11:42-48; 12:8; 19:43-45; 46:17.

115. Po aty, 2:170; 5:104; 7:28; 10:78; 21:53; 26:74; 31:21; 43:22-23.

116. Po aty. Shih, gjithashtu 4:135; 9:23-24; 28:22; 31:33.

117. Khs., njësoj, 4:36; 17:22; 31:14.

118. Po aty, 2:83, 180, 215; 4:36; 6:151; 14:41; 17:22; 19:32; 27:19; 29:8; 31:14; 46:10; 71:28; gjithashtu *et-Taxh*, vëll. 5, f. 4; Roberts, f. 46.

119. Khs., *Kur'ani*, 4:59; 18:28; 26:151; 29:8; 31:15; 68:8-10; gjithashtu, *et-Taxh*, vëll. 5, f. 4, 262.

120. Khs., el Kasani, vëll. 4, f. 30; Ebu Zehra (1), f. 159; Ibn Abidin, vëll. 2, f. 933; *el Mudewwene*, vëll. 2, 248.

121. *el Hidaje*, vëll. 2, f. 34; Ibn Abidin, vëll. 2, f. 933; Mugnijje (2), f. 131; Ebu Zehra (1), f. 157; *el Mudewwene*, vëll. 2, f. 247; Ibn Tejmijje, *el Fetawa*, f. 453.

122. Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 319.

123. Patai, f. 214. Është interesante të ceket se ky autor citon një numër të madh referimesh biblike.

124. *Kur'ani*, 2:178; 3:103; 9:11; 12:69; 19:53; 20:30; 25:35; 28:34-35; 49:10-12; 59:10.

125. el Hufi (2), f. 315.

126. Shih referimet e cituara në shën. 124 në këtë kapitull; khs., *Kur'ani*, 9:24; 23:9; 58:22; 80:34.

127. Shih më sipër, f. 304; *Kur'ani*, 4:4, 7, 170.

128. Khs., Ibn Tejmijje, *el Fetawa*, f. 453; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 319; es-Subki, f. 148-9; Ebu Zehra (1), f. 159.

129. Khs., *Kur'ani*, 2:83, 177, 180, 215; 3:6; 4:1, 7-8, 32, 36, 135; 6:152; 8:75; 9:113; 16:90; 17:26; 24:22; 30:38; 33:6; 35:18; 60:3; *et-Taxh*, vëll. 5, f. 8.

130. Ebu Zehra (1), f. 159; es-Subki, f. 148; Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 319; *el Hidaje*, vëll. 2, f. 35; esh-Shafi'i (3), vëll. 5, f. 90; et-Taberi, vëll. 2, f. 308, 374; Sha'ban, f. 240. Është me rëndësi të shënohet se këto qëndrime të ndryshme rreth të drejtave të mirëmbajtjes së kushërinjve bazohen në interpretimet e ndryshme të një ajeti të njëjtë në Kur'an (2:233). Po ashtu, është interesante se doktrina *Hanbelite* konsiderohet si më ndihmuese e solidaritetit shoqëror. Kështu, nga Konferenca e Studimeve Shoqërore, e mbajtur në Damask më 1952, u rekomandua që të pranohet ky qëndrim (khs., esh-Sharabasi, f. 209). Nga ana tjetër, Ibn el Kajjimi, i cili qe *Hanbelit*, e konsideronte qëndrimin *Hanefit* si më të afërt me frymën e Kur'anit dhe të Sunnetit (khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4, f. 323).

131. Sheltut (1), f. 263-5; khs., Kirk, f. 575.

132. Po aty, f. 266-70.

133. Kirk, f. 567-8.

134. Po aty, f. 569-71.

135. Po aty, f. 574-5.

136. Për informatë të mëtejme historike, shih Tejmur, f. 15 e tutje; R. Levy, f. 166; esh-Sharabasi, f. 52.

137. Për më tepër të dhëna faktike, shih Amin (2), f. 175; Coulson (1), 97; Ferruh, f. 112.

KAPITULLI VI

1. Pitts, f. 76.

2. Berelson and Steiner, f. 310.

3. Shih, p.sh., Bardis, f. 418-9, 447; el Hufi (1), f. 222-3, 259; Patai, f. 113; Roberts, f. 24; Siddiki, f. 76; Westermarck (1), f. 517; Winch, f. 690.

4. Winch, f. 693.

5. Khs., njësoj, f. 691.

6. Bardis, f. 447.

7. Cituar në Siddiki, f. 77.

8. Shih, p.sh., Bardis, f. 418-9, 447; el Hufi (1), f. 222-3, (2), f. 259; Patai, f. 113; Westermarck (1), f. 518.

9. Cituar në Roberts, f. 123.

10. Berelson and Steiner, f. 311-2.

11. Shih, p.sh., *Kur'ani*, 2:233, 286.

12. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 308; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 296-7; Awn, f. 94; Roberts, f. 18-9; Siddiki, f. 81; Ebu Zehra (3), f. 70-1, 684; Wafi (1), f. 65.

13. *Kur'ani*, 2:143; 42:40-3; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 308.

14. Shih, p.sh., Wafi (1), f. 65-7; Siddiki, f. 76.

15. Jeffery, f. 60 (theksi është shtuar). Ideja e njëjtë është shprehur nga R. Levy (f. 121) dhe Roberts (f. 19), me pothuajse të njëjtat fjalë. Roberts, në veçanti (f. 19-20; khs., f. 22-3) shënon se arabët, e në të vërtetë popujt lindorë në përgjithësi, kanë një nevojë më të madhe për shkurorëzim, "për shkak se lidhjet e tyre shoqërore janë shumë më të ndryshme nga tonat. Kjo nevojë paraqitet sidomos nga ndarja e gjinive, dhe... praktika në mesin e grave për bartjen e vellos (mbulojës)... Lehtësia e madhe, me të cilën një burrë mund të shkurorëzohet nga gruaja e vet... natyrisht se e dobëson lidhjen martesore, ndërsa gruan e vendos në pozitën më degraduese të shkallës sociale."

16. Shih, p.sh., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 310-1 me komentim; Wafi (1), f. 66-7; Awn, f. 103-4. (Ky ishte rasti për shkak se martesat asokohe ishin të shtrenjta për burrat. Një shkurorëzim i trefishtë i parevokueshëm me siguri nënkuptonte një masë më të madhe përkujdesi për burrin, që e përdorte atë pa kujdes).

17. Khs., Ebu Zehra (3), f. 683-4; Awn, f. 103-4. Është për t'u shënuar se shumë nga këto konsiderata janë rishqyrtuar nga autoritetet bashkëkohore muslimane, në hulumtimin e tyre për frymën dhe barazinë e ligjit. Po ashtu është interesante se ato që disa vëzhgues, si Jeffery, i kanë quajtur lehtësime të pajustifikueshme për shkurorëzim në Islam, në të vërtetë qenë institucionalizuar si masa disiplinuese ose ndëshkuese kundër palëve papërgjegjëse. Për shembull, një shpallje shkurorëzimi nga një burrë i dehur, shakatar apo i pavëmendshëm nga disa juristë konsiderohet si i vlefshëm. Ideja këtu nuk është aq shumë që të vërtetohet formula e shkurorëzimit saqë të disiplinohet një person i papërgjegjshëm dhe i pavëmendshëm dhe që ta paralajmërojë atë për natyrën serioze të veprimit të tij. Shih gjithashtu, *et-Taxh*, vëll. 2, f. 309; Wafi (1), f. 76-7.

18. Roberts, f. 19-20.

19. Khs., el-Akkad, f. 63; Jeffery, f. 56-7; *Kur'ani*, 24:27-9; 33:53-5, 58-9.

20. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 259; el Gazaliu, f. 69.

21. Berelson and Steiner, f. 312 (theksi i shtuar).

22. Shih sipër, f. 231.

23. Khs., *Kur'ani*, 2:227-38; 4:19-21, 127-30; 65:1-4; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 308. Ndoshta sjellja e burrit nuk e justifikon bindjen e Islamit për integritetin njerëzor, ose, ndoshta Islami nuk e pa të udhës paraqitjen e rregullave eksplicite formale, pasi që burri do të mund t'i përdhunonte haptaz apo fshehtaz ato. Islami, siç duket, në këtë drejtim një pjesë të madhe ia besoi ndërgjegjes së individit dhe sensit të tij për moralin fetar. Mirëpo, po qe se vërehet ndonjë shpërdorim, bëhet detyrë e urdhëruar nga Zoti për burrështetasit, si edhe për muslimanët e rëndomtë, të kërkojnë përmbushjen e plotë të frymës së ligjit. Këtë e urdhëron Kur'ani. Shih, p.sh., *Kur'ani*, 3:104; shembujt e Umerit dhe Ibn Tejmijjes.

24. Khs., Ebu Zehra (3), f. 71; el Gazaliu, f. 72.

25. Ebu Zehra, f. 122.

26. Khs., më sipër f. 39, 99; Awwa, f. 62; Siddiki, f. 82; Wafi (1), f. 65.

27. Khs., *Kur'ani*, 2:229.

28. Khs., po aty, 2:130; Ebu Zehra (3), f. 70-2.

29. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, 299-300; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 109; Jeffery, f. 60; Mugnijje (2), f. 47, 176; Ferruh, f. 149; R. Levy, f. 123; Stern, f. 150.

30. Khs., *Kur'ani*, 2:228-32, 237; 65:1-4; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 237-8; Hejkel, f. 490.

31. Pikëpamjet ligjore janë përmbledhur në Mugnijje (2), f. 140-8. *Shi'itët* dhe *Zahiritët* kërkojnë disa kushte plotësuese për vlefshmërinë e një shkurorëzimi, p.sh., praninë e dy dëshmitarëve të kualifikuar, përdorimin e njërës nga formulat specifike, etj. Ndoshta *Shi'itët* e kanë marrë këtë qëndrim për shkak se ata lejuan *mut'a* martesën e "përkohshme", një masë që mund të lehtësonte mjaft nga presioni mbi martesat e plota, e kështu edhe të reduktonte nevojën për shkëputjen e tyre. Në çdo rast, është për t'u shënuar se shumica e këtyre kushteve plotësuese janë adoptuar nga shoqëritë bashkëkohore muslimane. Shih, po ashtu, *Kur'ani*, 65:1-6; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 309; el Gazaliu, f. 175.

32. Khs., Awn, f. 95; el Gazaliu, f. 175; Siddiki, f. 94; *Kur'ani*, 2:222; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 312.

33. Lidhur me këtë diskutim, shih, p.sh., *Kur'ani*, 4:21; 30:21; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 257-9, 287-8; Ebu Zehra (3), f. 70-1; Awwa, f. 62; el Gazaliu, f. 169; Siddiki, f. 82; Wafi (1), f. 65.

34. Khs., më sipër, f. 225. Shih, gjithashtu, *Kur'ani*, 2:216, 226-7; 4:19-21, 34-6, 127-30; Awn, f. 91; Ebu Zehra (3), f. 70-1; Ferruh, f. 149; el Gazaliu, f. 169; Wafi (1), f. 68-70. Është me rëndësi të shënohet se ideja e arbitrimit mund ta lehtësojë pajtimin apo ta bëjë shkurorëzimin më pak të pavolitshëm. Ndoshta kjo më së miri është ilustruar nga eksperimenti nga njëfarë gjykatësi Paul W. Alexander nga Toledo, Ohio, dhe plani i tij për Gjyqin Familjar. Ky bazohej mbi një premisë, se "është me rëndësi që, aty ku është e mundshme, të bëhet përpjekja për përtëritjen e afrisë (përshtatshmërisë)... (dhe) premisa tjetër se aty, ku gjasat janë të vogla për përtëritjen e afrisë, është e dëshirueshme që t'u lejohet palëve të ndahen përmes një

shkurorëzimi ligjor, pa kurrfarë mënyrash degradimi të kërkuara nga procedura ndërgjykuese. Në themel të kësaj pikëpamjeje është propozimi se afria është më tepër një karakteristikë e çiftit se sa e individit; që këtu, përpjekja për vendosjen e fajit mbi njërën nga palët bëhet irelevante dhe një trillim ligjor." (Winch, f. 694).

35. *Kur'ani*, 2:229; 65:1-7; Ebu Zehra (3), f. 71; Awn, f. 94; Ferruh, f. 149; el Gazali, f. 165; Siddiki, f. 82; Wafi (1), f. 71.

36. Shih referimet e cituara në shënimin e mësipërm dhe *Kur'ani*, 2:230; khs., shënimin vijues dhe diskutimin përkatës.

37. Khs., *Kur'ani*, 2:230; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 313; Ebu Zehra (3), f. 73-4, 107; Awn, f. 96; Merchant, f. 152; Roberts, f. 26; Siddiki, f. 84; Ibn Kuddame, vëll. 7, f. 105-6; 153-4. Këto janë vetëm pikat më të rëndësishme të një diskutimi të koklavitur me shumë detaje dhe argumente të ngatërruara, që neve këtu nuk na interesojnë në veçanti. Kjo formë e *tahlil* martesës është burim kryesor për shumë rrëfime humoristike në literaturën popullore. Megjithatë, kjo sjellje abnormale ndoshta nuk është më shumë tipike se ndodhia vijuese (siç është botuar në Utica Observer-Dispatch, 13, 8, 1975):

"I dashuri Abby: Joe, një djalosh me të cilin luaj me topa druri, më tregoi se sapo ishte kthyer nga Las Vegas, ku kishte qenë nun në tri martesa. (Dhëndrin do ta quaj "Paul").

Joe tha se Paul së pari u martua me një vajzë, e cila dukshëm ishte shtatzënë, vetëm që t'i japë emër fëmijës së saj. Menjëherë pas martesës, Paul u shkurorëzua nga ajo.

Atëherë Paul u kthye në kishëz dhe u martua me vajzën N.2 për të njëjtën arsye. Posa u martuan, Paul u shkurorëzua edhe nga ajo.

Pauli tha se shkurorëzimet janë përgatitur qysh më parë.

Atëherë, Paul dhe Joe shkuan prapë në kishëz, ndërsa Paul u martua me vajzën, të cilën me të vërtetë e dashuronte. (Joe tha se vajza e tretë nuk qe shtatzënë).

E ku janë ato teste të gjakut dhe periudhat e pritjes? Personalisht, mendoj se ky i ashtuquajtur "nun" është plot gjepura, por ai betohet se kjo me të vërtetë ka ngjarë.

A është kjo e mundshme? - Thomas dyshuesi.

I dashuri Thomas: Është e mundshme. Testet e gjakut dhe periudhat e pritjes nuk kërkohen në Nevada (Las Vegas). Jam i informuar se shkurorëzimet janë finale kur nënshkruhen, ndërsa palët janë të lira që menjëherë të rimartohen."

38. Shih, gjithashtu, Merchant, f. 149; *Shorter Ency. of Islam*, f. 565; Awn, f. 97; Wafi (1), f. 75.

39. Khs., Ebu Zehra (3), f. 71-2; Awn, f. 103-4; Ferruh, f. 141-2, 154; el Gazaliu, f. 163; Wafi (1), f. 76-7.

40. Shih f. f, 224; dhe më sipër, f. 229.

41. Shih më sipër, f. 232.

42. Khs., *Kur'ani*, 2:226; el-Alusi, vëll. 2, f. 49-50; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 316-7; Awwa, f. 64-5.

43. Khs., *Kur'ani*, 58:1-5; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 322-3; *Shorter Ency. of Islam*, f. 570; Stern, f. 127; Smith (1), f. 289.

44. *Kur'ani*, 24:6-9; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 317; Ibn Kuddame, vëll. 8, f. 3; Merchant, f. 152-3. Patai (f. 66-7, 70) dhe Roberts (f. 35-6) përmendin disa kontraste interesante. Për shembull, Kur'ani kërkon katër dëshmitarë për kurorëshkelje (*zina*); Dhjata e Vjetër (Deut. 17, 6) kërkon dy apo tre. Po ashtu, aty ku nuk mund të gjenden prova, forma islame e dëshmisë së dyfishtë mbaron me shkëputje të martesës, për shkak se me siguri do të ishte e pagarantuar të kërkohet në mënyrë arbitrare faji apo pafajësia e cilësdo palë. Dhjata e Vjetër dhe Kodi i Hammurabit siç duket e marrin për të sigurt fajin e burrit dhe pafajësinë e gruas; nëse ajo nuk është zënë apo dëshmuar si fajtore, ajo mbetet grua e tij përgjatë gjithë jetës së tij, përkundër tij dhe përkundër betimit të tyre të dyfishtë; khs., Deut, 17, 6; 22; 19-20, 29.

45. *Kur'ani*, 2:229; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 308; Awn, f. 101-2; el Gazaliu, f. 174; Siddiki, f. 89-90; Stern, f. 129; et-Tusi, vëll. 2, f. 428.

46. Khs., Ferruh, f. 157; Stern, f. 134-5; Wafi (1), f. 80.

47. Khs., sipër, f. 231.

48. Po aty, f. 232.

49. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 310; Ferruh, f. 141.

50. Shih, p.sh., Awn, f. 103; el Gazali, f. 178; Wafi (1), f. 76-7; Jeffery, f. 60-1; R. Levy, f. 123; Roberts, f. 25.

51. Khs., R. Levy, f. 121; Jeffery, f. 60; Merchant, f. 149; Roberts, f. 19, 23.

52. Khs., Fejzi, f. 142; Ferruh, f. 148.

53. Shih më sipër, f. 223.

54. Khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 257; Ebu Zehra (1), f. 147; (3), f. 70; el-Akkad, f. 97; Merchant, f. 149, 156-7; Berelson and Steiner, f. 312.

55. Khs., më sipër, f. 223, 224; Ferruh, f. 148.

56. Khs., Ebu Zehra (1), f. 147; Awwa, f. 75; Fejzi, f. 142; Ferruh, f. 148; Siddiki, f. 90; Wafi (1), f. 14-5. E drejta e gruas për shkurorëzim "të deleguar" apo "të pezulluar" mund të duket paksa e çuditshme. Ndoshta njësoj e çuditshme është e drejta e burrit për *ila* dhe *dhihar*

57. Khs., Fejzi, f. 142; Më sipër, f. 239.

58. Shih referimet e cituara në tre shënimet e fundit; khs., R. Levy, f. 123; Jeffery, f. 60-1; Siddiki, f. 85; Wafi (2), f. 88-9.

59. Khs., *Kur'ani*, 2:228-32, 236, 241; Awn, f. 102; Ferruh, f. 157; Mugnijje (2), f. 177-8.

60. Khs., *Kur'ani*, 2:228, 231; 65:1-5; Awn, f. 94; Ferruh, f. 154; Roberts, f. 28; Siddiki, f. 83-4; Stern, f. 140; Wafi (1), f. 70.

61. Khs., *Kur'ani*, 65:1-6; Awn, f. 99; el Gazaliu, f. 147; Wafi (1), f. 70.

62. Khs., *Kur'ani*, 2:233; 65:4-7; Wafi (1), f. 70-1; më sipër, f. 198.

63. Khs., *Kur'ani*, 33:49; Awn, f. 102; Ferruh, f. 157; Roberts, f. 28; Wafi (1), f. 70.

64. Khs., *Kur'ani*, 2:230; Awn, f. 97; Roberts, f. 31; Wafi (1), f. 73.

KAPITULLI VII

1. De Coulanges, f. 542; khs., Kohler, f. 537.

2. Patai, f. 219; khs., Goitein, f. 40-1; Bardis, f. 419.

3. Aziz Ahmed, f. 507-8; Coulson (1), f. 15-6; Demombynes (1), f. 139; Roberts, f. 62-3; Smith (1), f. 264; Tjabxhi, f. 821.

4. Kjo gjendje ka krijuar një tension ndërmjet urdhëresës fetare që ndaloi trashëgimin dhe ndjenjën atërore, e cila atë e shikonte me dashamirësi. Në disa raste është ligjësuar pajtimi, me ç'rast është vendosur që bija të martohet me trashëgimtarin. Mirëpo, në kthim, kjo krijoi ndërlikime të mëtejme. Po qe se bija tashmë ishte e martuar, ajo duhej ta braktisë të shoqin për t'u martuar me trashëgimtarin; po qe se trashëgimtari qe i martuar, ai duhej të shkurorëzohet nga e shoqja, me qëllim që të martohej me kushërirën e tij, e cila do të trashëgonte nga i ati (khs., De Coulanges, f. 543).

5. Shih Bardis, f. 419; Goitein, f. 40-1; Musa, f. 38-9; Patai, f. 219. Supozimi këtu është se anëtarët e familjes, të cilët nuk trashëgonin, p.sh., bijat, bijtë më të vegjël ose gratë, përkujdeseshin nga ata, të cilët trashëgonin.

6. Khs., Kohler, f. 539-40. Ajo që nënkuptohet këtu, siç duket, është se aty ku që të dy gjinitë trashëgojnë dhe ku anëtarët e cilësdo gjini trashëgojnë njësoj, mund të themi se sigurohet një ndjenjë e fuqishme e individualizmit. Përndryshe, interesi i individit mund të sakrifikohet për hir të grupit.

7. Me parëlindjen, vëllezërit më të vegjël ose duhej të mbeteshin beqarë në familjen e tyre, ose të shpërnguleshin në qendrat gjallëruese industriale, ku do të kishin gjasa për mundësi të reja. Mirëpo, kur të gjithë vëllezërit e shpërndanin pasurinë ndërmjet veti, secili prej tyre formonte familjen e tij në një pjesë të vet të tokës, që shpesh nuk ishte e mjaftueshme për ekzistencë. Rrjedhimisht, pronari i tokës duhej të kërkojë punë për t'i plotësuar të ardhurat e veta. Mirëpo, në vend që të braktiste tokën për të kërkuar mundësi më të mira, ai mund të kërkonte punë në ndërmarrjet e vogla lokale (khs., Coser, f. xxvi).

8. Khs., *Kur'ani*, 59:7-9; Musa, f. 185-6, 194; Wafi (2), f. 21.

9. Roberts, f. 62; khs., Wafi (2), f. 21.

10. Khs., Goitein, f. 40-1; Roberts, f. 65.

11. Shih, p.sh., Coulson (1), f. 16-7; Fejzi, f. 380-1; Tjabxhi, f. 820, 825; Amin (2), f. 232-3.

12. Shih Musa, f. 147-8; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 228; khs., shënimet 1, 2 dhe 5 në këtë kapitull. Patronazhi vullnetar (*wela*) mund të jetë mes një të liruari dhe ish-zotërisë së tij. Sipas një interpretimi, ky i dyti trashëgon nga i pari në mungesë të trashëguesve të tjerë. Një interpretim tjetër e konsideron të drejtën për të trashëguar si reciproke; kushdo që mbijeton nga patronët (mbrojtësit), trashëgon nga të ndjerët që s'kanë trashëgimtarë. Në çdo rast, kjo është konsideruar si një marrëveshje e vlefshme ndërmjet personave privatë dhe është pranuar nga të gjitha grupet e muslimanëve përveç sektit Harixhit të Ibaditëve. Patronazhi gjithashtu mund të sigurohet ndërmjet kolegëve apo shokëve të zakonshëm. Kjo do të ishte e ngjashme me formën paraislame të aleancës së përbetuar apo klientelës dhe ka qenë e pranueshme vetëm për shkollën *Hanefite.* Një variant i këtij lloji është pranuar edhe nga *Shi'itët,* sipas të cilit një burrë do të dakordohej t'i bartë obligimet e një tjetri dhe të trashëgojë nga ai në mungesë të trashëgimtarëve parësorë. Së fundi, *Shi'itët Imamitë* e adoptuan të ashtuquajturin patronazh *Imameh,* sipas të cilit Kryeimami i Sektit do të trashëgonte nga të gjithë ata, të cilët nuk kanë trashëgimtarë, ndërsa atë pasuri e bart në *Bejt-ul-mal* (Arkën Publike). Kjo është e njëjtë me doktrinën *Sunnite,* përveç se kjo e fundit nuk e përcakton Kryetarin e Shtetit si ndërmjetës mes të vdekurit dhe Arkës Publike; khs., *et-Taxh*, vëll. 2, f. 237-8; referimet e cituara në këtë shënim.

13. Khs., Demombynes (1), f. 142; Fejzi, f. 367; Jeffery, f. 70; Merchant, f. 179; Musa, f. 63; Roberts, f. 62; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 241-4. *Shi'itët* lejojnë testamente në favor të trashëgimtarëve; khs., *el Muhtesar*, f. 163. Mund të jetë interesante të shënohet se, "Kuptimi filozofik ligjor i vasijetit gjendet në rëndësinë e shtuar të individit, kur vihet përballë familjes, si dhe në kërkesat këmbëngulëse të anëtarëve të familjes ndaj pasurisë së mbetur". Paraqitet një korrespondencë ndërmjet popullaritetit të së drejtës për testament dhe mbizotërimit të individualizmit, progresit njerëzor, frymës së fitimit, përkushtimit ndaj punës, dhe karakteristikave të ngjashme (Kohler, f. 541). Gjithashtu mund të jetë interesante se e drejta për dhënien e pasurisë së personit përmes testamentit lirisht është ushtruar nga

hebrenjtë dhe arabët paraislam (khs., Fejzi, f. 9-10; Musa, f. 24-5, 63-4; Vesey-Fitzgerald, f. 167). Në kundërshtim, kufizimet e Islamit mbi të drejtën për testament janë interpretuar në mënyrë që të mohohet ideja e të drejtave absolute, të theksohet parimi i ndërvarshmërisë apo përkohshmërisë në ushtrimin e së drejtës së personit, si dhe për të vërtetuar natyrën shoqërore dhe qarkullimin e shpërndarë të pasurisë, si dhe vëmendjen (kujdesin) e vazhdueshme të farefisit.

14. Khs., Fejzi, f. 382; Musa, f. 63, 186; Roberts, f. 65-6; Stern, f. 158; *Kur'ani*, 4:11-3, 176.

15. Shih referimet e cituara në shënimet 1-3 të këtij kapitulli.

16. Khs., Musa, f. 161; Fejzi, f. 387-8; Abdull-llah, f. 73; Ebu Zehra (1), f. 165; Roberts, f. 66-7; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 229-30. Ekzistojnë shumë detaje të ngatërruara, të cilat nuk i ndihmojnë shumë shqyrtimit tonë këtu. Interesi ynë është në doktrinat themelore dhe karakteristikat e zakonshme të sistemit.

17. Khs., Fejzi, f. 386-7; Aziz Ahmed, f. 602, 618.

18. Khs., referimet e cituara në shënimin paraprak; gjithashtu, Merchant, f. 179-80; *el Muhtesar*, f. 163; Ahmed Emin f. 508.

19. Khs., Ahmed Emin kap. XX-I; Fejzi, kap. XXI.

20. Abdull-llah, f. 99; Coulson (1), f. 24; Fejzi, f. 389; Ibn Kuddame, vëll. 6, f. 281-3; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 230. Trashëgimtarët e tjerë të largët do të jenë klasa dytësore. Ata kanë të drejtë për të trashëguar në mungesë të trashëgimtarëve kryesorë dhe në bazë të patronazhit, testamentit, etj.; khs., Fejzi. Dallimi më fundamental ndërmjet shkollave juridike *Sunnite* është me siguri ajo që ka të bëjë me të drejtën e kushërinjve amtarë.

21. Shih më sipër, f. 209-11. Është interesante të shënohet se Coulson (1) ka bërë një përpjekje që në mënyrë sociologjike t'i shpjegojë disa aspekte të këtij problemi. Ai (f. 48-9) ka vërejtur se kushërinjve joagnatikë (amtarët) kurrë nuk u është lejuar të trashëgojnë në Medine, që ka qenë një rezultat i natyrshëm i sistemit patrilineal të asaj shoqërie. Ishin *Hanefitët,* juristët nga Kufa,ata të cilët u lejuan amtarëve të trashëgojnë, gjë që gjithashtu ishte një rezultat i natyrshëm i "një vlerësimi më të madh" të grave në shoqërinë kozmopolite të Kufës.

Këto vërejtje janë mjaft sugjeruese. Po qe se shoqëria e Medines ka qenë patrilineale, ajo gjithashtu kryesisht është mbështetur mbi një ekonomi bujqësore. Me këto dy ndryshore, patrilinealitetin dhe bujqësinë, dikush do të priste që lidhja farefisnore të jetë jashtëzakonisht e fuqishme dhe *e gjerë*. Mirëpo, doktrinat ligjore të Medines e sugjerojnë të kundërtën. Malik Ibn Enes (vd. 759), juristi udhëheqës i Medines, sipas të cilit edhe është emëruar njëra nga katër shkollat udhëheqëse juridike të Ligjit *Sunnit,* e pranoi pikëpamjen më të kufizuar të obligimeve të ndërsjella farefisnore. Për shembull, një person është i obliguar t'i mbajë vetëm fëmijët dhe prindërit e tij më të afërt, e jo nipërit e gjyshërit (khs., Ibn el Kajjim (3), vëll. 4 f. 319-20). Kushërinjtë e tillë nevojtarë i lihen në përkujdesje bashkësisë në tërësi, e cila, përmes Arkës Publike e trashëgon mbetjen e pasurisë dhe i përjashton jondarësit (khs., shqyrtimin që ka të bëjë me shënimin paraprak, respektivisht 20). Nga ana tjetër, të lejuarit e kushërinjve amtarë të trashëgojnë, siç kanë konsideruar juristët nga Kufa, nuk paraqet ndonjë tregues të veçantë për çfarëdo vlerësimi më të lartë për gratë. Mjediset kozmopolite vështirë se janë ndihmuese për një vlerësim të tillë. Po ashtu, juristët nga Kufa konsideronin se shpallja e shkurorëzimit e bërë nën shtypje është e vlefshme (khs., më sipër, f. 227 dhe shënimin përkatës). Është e dyshimtë se a është kjo në pajtim me një vlerësim më të lartë të gruas. Po qe se vërejtjet e Coulsonit janë paramenduar të tregojnë se Islami ishte rrënja e këtij vlerësimi, atëherë nuk është e qartë përse juristët e tjerë muslimanë nuk adoptuan një qëndrim të ngjashëm. Mirëpo, po qe se ai dëshiron të sugjerojë ndikimet e jashtme nga burimet persiane apo neohelenike, sugjerimi i tij do të ishte më tepër problematik se në të vërtetë shpjegues. Trajtimi i grave në shoqëritë e tilla të lashta është vështirë të trajtohet si tregues për një vlerësim të tillë. Në çdo rast, vërejtjet e tij duken si të pabazuara; khs., Bardis, f. 416, 432; 440; 443; Day, f. 35-6; el Hufi (2), f. 56, 550; Leslie, kap. 6.

22. Khs., Fejzi, f. 434.

23. Po aty, f. 456-7. Theksi është shtuar për të ilustruar ekzagjerimin e kësaj çështjeje. Vetë autori është një jurist bashkëkohor *Shi'it;* khs., Demombynes (1), f. 139, 142; Tjabxhi, f. 825-6.

24. Khs., njësoj; Ebu Zehra (3), f. 341-3; Vesey-Fitzgerald, f. 145.

25. Fejzi, f. 459.

26. Shih, p.sh., Demombunes (1), f. 141.

27. Khs., njësoj, f. 139; Awwa, f. 157; Patai, f. 224-5.

28. Khs., *Kur'ani*, 4:11-3, 176.

29. Lidhur me këtë pikë, shih, p.sh., el Gazaliu, f. 132; Wafi (2), f. 50-1. Këta dy autorë i përfaqësojnë dijetarët tjerë bashkëkohorë muslimanë. Sidoqoftë, versioni i tyre i shpjegimit është vetëm i pjesërishëm. Pjesa kryesore e argumentit është zhvilluar nga ky autor në pavarësi, me siguri si përafërsim më i mundshëm ndaj arsyes muslimane.

30. Shih shën. 121 në kap. V; *Kur'ani,* 4:12, 176; *et-Taxh*, vëll. 2, f. 233-6. Më të paktit nga këta juristë të paktë, të cilët do ta shpërndanin përgjegjësinë ndaj një kushëriri nevojtar në mënyrë të barabartë ndërmjet trashëgimtarëve të aftë mashkullorë dhe femërorë, por pasurinë e ndajnë në mënyrë të diferencuar, siç duket kanë të meta në qëndrimin e tyre. Mënyra e vetme e mundshme për ta që ta shpjegojnë pikëpamjen e tyre me siguri është kjo: nuk ka kurrfarë shembulli para-prak, e as që pritet zakonisht, se nga femra do të kërkohej që të mirëmbajë një kushëri nevojtar mashkullor; kjo është e panjerëzishme, ndërsa as burrat e as gratë nuk do të ndiheshin të rehatshëm nga shkaku i kësaj. Prandaj, klauzola për përgjegjësi të barabartë të mashkullit dhe femrës ndaj kushërinjve nevojtarë nuk mund të jetë e detyrueshme në mënyrë rigoroze apo të insistohet për të. Në çdo rast, mbetet joqëndrueshmëria, përkundër këtij shpjegimi të sugjeruar.

31. Kohler, f. 536.

32. Khs., Ferruh, f. 172; Fejzi, f. 367; Musa, f. 105-6.

33. Khs., Musa, f. 86-7, 106.

34. Khs., Fejzi, f. 382; Tjabxhi, f. 829; Ahmed Emin f. 507-8; Demombynes (1), f. 139; el Xhessas, vëll. 2, f. 90; Smith (1), f. 264.

35. Khs., Demombynes (1), f. 139; Tjabxhi, f. 820; Coulson (1), f. 22.

36. Coulson (1), f. 16; khs., f. 22-3.

37. Khs., Musa, f. 186; Coulson (1), f. 24; Wafi (2), f. 21; *Kur'ani*, 57:7.

38. Goitein, f. 41. Vërejtja e autorit lë mjaft për t'u dëshiruar. Mund të parashtrohet pyetja: kur kanë ndarë gratë, fëmijët, të miturit, invalidët, etj., nga plaçkat e luftërave fisnore? Si u modeluan pjesët e tyre në Islam mbi sistemin paraislam të shpërndarjes, që i përjashtonte ata? Si mund të pajtohet ky interpretim me pikëpamjen përgjithësisht të pranuar se Islami ka qenë urban, duke filluar nga qyteti komercial i Mekkes dhe duke u zhvilluar në mjedisin bujqësor të Medines?

39. Khs.,Amin (2), f. 372; gjithashtu f. 202; Ferruh, f. 182.

VIII PËRFUNDIMI DHE DISKUTIMI I PËRGJITHSHËM

1. Khs., Gibb (3), f. 37-8; Torrey, f. 6-7, 148; Watt (2), f. 81.

2. Khs., Geiger, f. 158; Rosenthal (3), f. 21; Patai, f. 88-91; Guillaume, f. 163-6; Bell (1), f. 169-70.

3. Khs., Obermann, f. 58-60; Geiger, f. vi, 25; Roberts, f. 2; Torrey, f. 6-7; Rosenthal (3), f. 29.

4. Khs., Obermann, f. 59-60; khs., Torrey, f. 3-7, 148; Geiger, f. vi, 25, 70; Rosenthal (3), f. 21; Roberts, f. 2; Margoliouth (1), f. 64.

5. Khs., Bell (1), f. 168; Gibb (3), f. 46-7; Roberts, f. 2-3; Watt (2), f. 29, (4), f. 41, 55.

6. Rosenthal (3), f. 28-9.

7. Goitein, f. 60-1; khs., kap. VII.

8. Murdock, f. 192, sid. 200; khs., Linton, f. 368-9.

9. Khs., *Kur'ani*, 2:136; 3:3; 5:44-6; 7:157; 9:111; 42:12; 60:8.

10. Rosenthal (3), f. 3-4, 40.

11. Coulson (1), f. 14-5; khs., R. Levy, f. 55, 106, 122; el-Alusi, vëll. 2, f. 52.

12. Stern, f. 70, 104, 107.

13. Khs., Gibb (2), f. 89-90; Jeffery, f. 40-2; Rosenthal (3), f.3-4.

Dr. Hamude ABDULATI diplomoi në Universitetin el-Ez'her të Egjiptit, magjistroi në Shkencat Islame në Universitetin McGill, ndërsa titullin e Doktorit të Shkencave të Sociologjisë e fitoi në Universitetin Princeton (SHBA). Më 1958 punoi në Departamentin për Kulturë Islame pranë el-Ez'herit. Më 1960 u zgjodh Drejtor i parë i Qendrës Islamike Kanadeze në Edmonton, Alberta.

Që nga viti 1967 e deri kur ndërroi jetë (në shtator 1976), Dr. Abdulati ishte profesor me korrespondencë i Sociologjisë në Kolegjin Utika të Universitetit Siracusa. Ishte i mirënjohur në mesin e komuniteteve muslimane të Amerikës Veriore, si edhe në mesin e grupeve të tjera ndërkulturore. Me vite ligjëroi për Islamin, mori pjesë në konventa të ndryshme islamike, shkruajti artikuj në gjuhën angleze dhe arabe, si dhe u ofroi ndihmë shkencore hulumtuesve të ndryshëm në këtë sferë.

Dr. Abdulati ishte dijetar i frytshëm, të cilit shumë studentë dhe studiues të Shkencave dhe të Kulturës Islame i drejtoheshin për ndihmë.

Përveç librit *Struktura familjare në Islam*, Dr. Abdulati është autor edhe i librit *Islami në Fokus*.

Libri *Struktura familjare në Islam* paraqet një freski për lexuesit dhe ngjall kërshërinë e tyre me trajtimin e thuktë të një sërë çështjesh polemizuese, shpesh të keqkuptuara nga të tjerët, siç janë: poligamia, pozita e gruas, barazia bashkëshortore, shkurorëzimi, trashëgimia, etj.

Për t'i qartësuar sa më tepër të gjitha këto, autori në shumë raste i ballafaqon thëniet shpesh të paqëndrueshme të orientalistëve dhe sociologëve perëndimorë me burimet e pastra të Ligjit Islam, Kur'anin dhe Sunnetin.

Një shembull i mirë për këtë është edhe përfundimi i vetë autorit se: "Poligamia në Islam është një çështje, të cilës, siç duket, çdo vëzhgues i qaset sipas mendjes dhe moshës së vet".

Logos-A