



Statusi i gruas në Islam

Description

Mohammad Hashim Kamali

Në Islam burrat dhe gratë janë të barabartë për sa i përket thelbit të dinjitetit njerëzor, shpërblimit dhe përgjegjësisë për sjelljen personale dhe për çështjet që i përkasin të drejtave të pronësisë, moralitetit dhe fesë. Gjithsesi, ekziston mospajtim nëse gratë zotërojnë barazi në të drejtat politike dhe pjesëmarrjen në qeverisje. Po ashtu, ekzistojnë disa dallime ndërmjet gjinive në fushën e ligjit familjar përfshi martesën, divorcin dhe trashëgiminë. Komentuesit janë ndarë në mendime rreth çështjes nëse këto dallime përbëjnë apo jo pabarazi. Në faqet në vijim do të përpiqemi të analizojmë këto çështje, duke filluar me një përmbledhje të evidencave kuranore që përkrahin barazinë dhe duke vijuar më pas me një analizë të të drejtave politike të grave dhe statusit të tyre familjar.

Evidencat kuranore mbi barazinë themelore ndërmjet gjinive i referohen, në radhë të parë, barazisë në humanitetin e tyre themelor. Në versetin (vargun?) vijues, një aludim për këtë fakt jepet në formë pyetjeje, me shumë mundësi me qëllim për ta theksuar akoma më shumë konceptin: “A s’ka qenë ... (ai) një pikë fare që derdhej, pastaj u bë droçkë gjaku e më pas Allahu e krijoi dhe i dha formë e përmasa të caktuara, e prej tij bëri çiftin: mashkullin e femrën?! (75:37-39).

Më pas vjen pohimi i barazisë: “Në të vërtetë, ne i kemi pajisur me dinjitet bijtë e Ademit” (17:70). Bijtë e Ademit përfshijnë si burrat ashtu edhe gratë, të cilët janë të barabartë në mënyrën se si janë krijuar dhe në dinjitetin e tyre të qenësishëm. Bereqeti (hiri) hyjnor falë të cilit ata kanë ardhur në ekzistencë nuk bën asnjë dallim midis burrit dhe gruas. Thirrja barazimtare e Kuranit konfirmohet edhe në disa versete të tjera duke iu referuar, për shembull, përgjegjshmërisë personale dhe shpërblimit për veprat e mira.

“Çdo njeri është peng i veprave të veta” (52:21).

“Dhe Zoti iu përgjigj lutjes së tyre: “Unë nuk do t’ia humb mundin askujt nga ju që ka bërë vepra, qoftë mashkull apo femër. Ju jeni njëlloj (në shpërblim).” (3:195).

“Cilindo mashkull apo femër që kryen vepra të mira, duke qenë besimtar, Ne do ta bëjmë që të kalojë jetë të bukur dhe do ta shpërblejmë sipas veprave më të mira, që ka bërë” (16:97).

Kurani është veçanërisht këmbëngulës mbi barazinë në lidhje me aspekte të ndryshme të sjelljes njerëzore që tejkalojnë kërkesat e ligjit. Në tekstin kuranor lexojmë:

“Me të vërtetë që për myslimanët dhe myslimanet, besimtarët dhe besimtares, të bindurit ndaj Allahut dhe të bindurat ndaj Allahut, të drejtët (të sinqertët) dhe të drejtat (të sinqertat), duruesit dhe durueset, të përlulurit dhe të përlulurat, mirëbërësit dhe mirëbërëset, agjëruesit dhe agjërueset, ruajtësit e nderit dhe ruajtëset e nderit, përkujtuesit e Allahut vazhdimisht dhe përkujtueset, pra, për të gjithë këta Allahu ka përgatitur falje dhe shpërblim të madh” (33:35).

Këto janë disa prej vlerave njerëzore më të dashura/shtrenjta dhe cilësitë më të rëndësishme të botëkuptimit kulturor të Islamit. Në tekstin kuranor ato nuk janë specifikuar në mënyrë gjinore dhe përfshijnë aspekte të marrëdhënies së njerëzve me Zotin, si edhe me qeniet e tjera njerëzore. Në të gjithë këtë, burrat dhe gratë janë deklaruar si të barabartë.

Kur këto pasazhe lexohen së bashku me ato të përmendura më parë, të cilat flisnin rreth unitetit të krijimit dhe origjinës së racës njerëzore, arrijmë të përcaktojmë, pa asnjë dyshim, pozitën e barabartë midis burrave dhe grave në lidhje me themelin e dinjitetit njerëzor, arritjes shpirtërore, takvasë, përgjegjshmërisë dhe shpërblimit^[1].

Sa i përket barazisë së grave në çështjet e punësimit dhe të drejtën për t'u zgjedhur në postet publike, disa shkollarë pohojnë se burrat dhe gratë janë të barabartë në atë që njihet si sfera e autoritetit privat (*vilajeh el-khassah*), por jo për sa i përket sferës së autoritetit publik (*vilajeh el-ameh*). Termi vilajeh zakonisht nënkupton autoritetin e një personi mbi një person (ose persona) tjetër, gjë që e bën këtë të fundit të jetë i detyruar nga vendimi i të parit pa pasur asnjë nevojë për ndonjë marrëveshje paraprake. ^[2] Autoriteti privat (*vilajeh el-khassah*) i referohet kryesisht kujdestarisë mbi personin dhe pasurinë e një tjetri për shkak të ndonjë mangësie në kapacitetin ligjor të personit të marrë në kujdestari. Kështu që, është pohuar se gratë mund të jenë kujdestare ligjore dhe mund të punësohen si infermiere, mësuese apo mbikëqyrëse të një vakëfi, por jo ministre, gjykatëse apo imame.^[3]

Sa i përket të drejtës së gruas për të marrë poste publike, që i përkasin autoritetit publik (*vilajeh el-amme*), të tilla si posti i kryetarit të shtetit, ai i kryeministrit (*vezir el-tefuid*), gjykatësit, guvernatorit, nëpunësit të ngarkuar me zbatimin e hisba-s (urdhërimit për mirë dhe ndalimit nga e keqja) si edhe ai i kryetarit të gjykatës për ankesat publike (*vali el-medhalim*), të cilët janë pjesë si e autoritetit fetar, ashtu edhe atij të kësaj bote, komentuesit kanë pohuar se vetëm dy postet e para janë rezervuar për burrat, ndërsa pjesa tjetër është objekt diskutimi.

El-Mauardi mbështet opinionin mbizotërues juridik, i cili i përjashtonte gratë nga posti i kalifit dhe kryeministrit, duke qenë se të dy këto poste nënkuptonin edhe udhëheqjen ushtarake, gjë që nuk konsiderohej e përshtatshme për gratë. Autoriteti tekstual i cituar në mbështetje të kësaj pikëpamjeje është verseti kuranor sipas së cilit “Meshkujt kanë autoritet mbi gratë, meqë Allahu u ka dhënë disa cilësi mbi ato dhe meqë ata shpenzojnë për mbajtjen e tyre” (4:34). Një tjetër verset kuranor i përmendur shpesh në këtë kontekst është edhe ky: “Gratë kanë aq të drejta sa kanë edhe detyra, sipas arsyes së shëndoshë, ndonëse burrat kanë një shkallë (më shumë përgjegjësie) mbi ato” (numri). Po ashtu ekziston edhe një hadith (thënie profetike) që deklaron: “Një komb, çështjet e të cilit

lihen në duart e një gruaje, nuk do të ketë sukses.”[4]. Dy versetet kuranore janë marrë në shqyrtim nga Gjykata Supreme e Pakistanit dhe kanë gjeneruar debate rreth kuptimit të termit “*kauamun*” (autoritet) të përdorur në versetin e parë. Në vijim do të ofrojmë një përmbledhje të analizës së gjykatës për sa i përket kësaj çështjeje.

Në çështjen Ansar Burney kundër Federatës së Pakistanit[5] paditësi Ansar Burney dorëzoi një kërkesë për të kundërshtuar caktimin e grave gjykatëse dhe argumentoi përpara Gjykatës Federale të Sheratit se Islami kërkon izolimin e grave, kështu që, caktimi i tyre si gjykatëse duhet konsideruar si në kundërshtim me urdhëresat e Islamit si edhe me nenin 203D të Kushtetutës së Pakistanit. Avokati i paditësit argumentoi se duke qenë se dëshmia e dy grave është e barabartë me atë të një burri, atëherë do të duhen së paku dy gra gjykatëse për të dhënë gjykim mbi një çështje. Gjykata e refuzoi këtë propozim dhe pohoi se pranimi i argumentit të ofruar nga avokati i paditësit do të thoshte se asnjë kadi i vetëm nuk do të kishte mundësinë të vendoste mbi një çështje civile ose penale. Sipas rregullave të *fikhut* (jurisprudencës islame), në rastet e ndryshme nga ajo e adulterisë (në të cilën kërkohen së paku katër dëshmitarë për të provuar krimin, për të vërtetuar konfliktet mbi pronën, si edhe për krimet e *hudud*-it dhe *kadis*-it, nevojiten së paku dy dëshmitarë meshkuj. Nëse argumenti i avokatit mbrojtës do të dërgohej në përfundimin e tij logjik, atëherë do të duhej të pohohej se numri i nevojshëm i kadive për të vendosur mbi një çështje do të duhej të korrespondonte me numrin e dëshmitarëve të nevojshëm për të vërtetuar çështjen.

Më pas gjykata shqyrtoi në detaje pasazhet kuranore dhe hadihet që kishin lidhje me këtë çështje dhe pohoi se në Kuran dhe Sunet nuk kishte asnjë “kufizim të shprehur ose të nënkuptuar për sa i përket caktimit të kadive femra, prandaj çështja bie brenda sferës së lejueshmërisë (ibahah) dhe të maksimës ligjore (islame) e cila thotë: “çka nuk është e ndaluar në Kuranin e Shenjtë dhe në Sunet është e lejuar dhe barra e provës për të vërtetuar se diçka është e ndaluar bie mbi personin që e pretendon një gjë të tillë”.

Gjithashtu, gjykata shqyrtoi një sërë komentaresh kuranorë mbi kuptimin e saktë të termit ‘*kauamun*’ të përdorur në ajetin kuranor të cituar më parë, në të cilin deklarohet se “burrat janë *kauamun* [mirëmbajtës, mbrojtës] mbi gratë” (4:34). Rreth kësaj fjale janë dhënë përkthime të ndryshme, të tilla si “sundimtarë”, “padronë” “zotërues të pushtetit suprem”, “persona që kanë autoritet”, “kujdestarë apo kryetarë familjeje” etj, por gjykata ishte e mendimit se shumë prej këtyre përkthimeve ishin të gabuara. “*Kauamun*” në gjuhën arabe rrjedh prej fjalës “*kauamah*”, që do të thotë “garantues”, “përkrahës” ose furnizues i dikujt tjetër me mjetet e nevojshme të jetesës. Kjo fjalë do të thotë, gjithashtu, edhe administrues, përkujdesës, kujdestar ose mbrojtës. Abdullah Jusuf Ali e ka përkthye fjalën “*kauam*” si “mbrojtës”, ndërsa përkthimi që Arberry i ka dhënë këtij termi si “dikush që administron çështjet e grave” është konsideruar nga gjykata si në përputhje me pasazhin pasues të tekstit ku pohohet se burrat shpenzojnë nga pasuria e tyre për të mirëmbajtjen e grave. Superioriteti, nëse ka një të tillë, nuk qëndron në zotësitë natyrore të njërit dhe në mangësitë e tjetrit, por qëndron vetëm falë përgjegjësisë për mirëmbajtje. Kështu që, dikush i cili nuk i siguron gruas mjetet e jetesës nuk mund të konsiderohet *kauam*. Gjykata vërejti se “ta quash një mashkull sovran, apo si dikush që ushtron autoritet suprem mbi jetën dhe pasurinë e një gruaje [...] nuk është në përputhje me urdhëresat kuranore”.

Gjykata citoi, gjithashtu, disa prej verseleve kuranore në lidhje me drejtësinë, si p.sh. verseti që i urdhëron besimtarët si më poshtë: “Kur të gjykoni midis njerëzve, të gjykoni me drejtësi” (4:58), dhe deklaroi se kjo direktivë mbi drejtësinë dhe të tjera të ngjashme me të i adresohen të dyja gjinive.

Më pas, gjykata ka përmendur një sërë referencash të nxjerra nga Suneti i Profetit (a.s.) si dhe ka përmendur mënyrën se si Profeti (a.s.) ka kërkuar këshillë nga gratë e tij rreth çështjeve të shqetësimit publik. Për shembull, vejusha e profetit, Aishja, e korrigjoi Ebu Hurejrën për sa i përket transmetimit të një hadithi që sipas saj ishte në mospërputhje me Kuranin. Pohohet, gjithashtu, se në shumë raste kur shokët e Profetit kishin mendime të ndryshme mbi një çështje, ata ia paraqisnin çështjen Aishes. Gjykata ka cituar edhe ngjarjen ku një grua e korrigjoi kalifin Umer ibn Hatab, për sa i përket propozimin e tij për një limit fiks sasior të mehrit (prikës), dhe citoi një verset kuranor për të mbështetur argumentin e saj, gjë e cila e bindi kalifin Umer. Si pasojë, evidencat burimore të Sheriatit nuk i përkrahin pohimet që supozojnë një superioritet të qenësishëm të burrave.

Sa i përket dëshmisë së grave, referenca kryesore kuranore rreth kësaj çështjeje gjendet në të ashtuquajturin *ajetel-mudejene*, d.m.th. verseti që flet rreth periudhës së huadhënies dhe obligimeve financiare që i shtyhet afati për një datë të mëvonshme. Kështu, teksti fillon duke iu adresuar besimtarëve:

“O ju besimtarë! Shkruajeni huanë që ia jepni njëri-tjetrit për një fat të caktuar. Le ta shënojë atë me drejtësi një shkruar ndërmjet jush [...] Thirrni dy dëshmitarë prej njerëzve tuaj e, nëse nuk gjeni dy dëshmitarë burra, atëherë thirrni për dëshmitarë një burrë dhe dy gra, nga ata që i quani të përshtatshëm, në mënyrë që, nëse njëra grua harron, t’ia kujtojë tjetra.” (2:282)

Ky është verseti më i gjatë në Kuran dhe siguron detaje relevante shtesë në lidhje me dokumentimin dhe dëshminë. Që në fillim duhet vërejtur se teksti bën fjalë ekskluzivisht për obligime financiare që janë shtyrë për një datë të mëvonshme. Pavarësisht nga forma e përgjithshme (*amm*) e fjalëve të tekstit, që në pamje të parë duket se i aplikohet çdo lloj transaksioni që rrjedh nga dhënia apo marrja e kredive, Ibn Abasi dhe komentues të tjerë të Kuranit kanë pohuar se ky verset është zbritur vetëm në lidhje me formën *salam* të shitjes. *Salam* është një formë shitjeje në të cilën çmimi për shitjen paguhet në momentin e bërjes së kontratës, por dorëzimi i mallit shtyhet për një datë të mëvonshme, ndonjëherë deri edhe në dy ose tre vjet pas kontratës, siç tregohet edhe nga vetë hadithi *isalam*-it. Nuk është vendi këtu që të diskutojmë saktësinë e idesë së kufizimit të qëllimit të gjerë të këtij verseti vetëm tek forma e shitjes *salam*. Ajo që është e rëndësishme në këtë kontekst është përmendja e mbizotërimit të analfabetizimit që ekzistonte në shoqërinë arabe të periudhës profetike. Analfabetizimi ishte i zakonshëm si midis burrave, ashtu edhe grave, por ky fenomen shfaqej më së shumti midis grave dhe njerëzve që ishin të zotë të shkruanin ishin shumë të rrallë.

Ky shqetësim për numrin e pakët të shkruarëve dhe skribëve si edhe të dëshmitarëve është shprehur qartësisht në pjesën pasuese të tekstit kuranor, që përmban fraza të tilla si “Asnjë shkruar të mos ngurrojë që të shënojë [...] dëshmitarët nuk duhet të kundërshtojnë, kurdo që të thirren dhe nuk duhet të rrinë pa e shënuar borxhin.” (2:282). Gjithashtu, duhet vërejtur se në këtë verset janë lejuar dy lëshime, i pari është në rastin kur palët kontraktuese kanë besim tek njëra-tjetra dhe i dyti është kur vetë transaksioni nuk përfshin asnjë shtyrje të obligimeve, por përmbillet në vend. Në të dy rastet, palët mund të vendosin që të mos e dokumentojnë apo dëshmojnë transaksionin që kanë përmbyllur.

Duhet vërejtur, gjithashtu, se teksti në fjalë nuk pengon mundësinë e një transaksioni të shtyrë në kohë, i cili dokumentohet pas ngjarjes, d.m.th. kur marrëveshja është bërë, por dokumenti i saj shtyhet për arsyen praktike të vështirësisë në gjetjen e skribëve dhe dëshmitarëve të gatshëm. Kur ka një vonesë të tillë, apo kur më vonë ndodh një konflikt rreth detajeve të transaksionit të shkruar, atëherë mund të shfaqet mundësia që një prej dy dëshmitarëve të gabojë apo të harrojë (kjo vlen për

dëshmitarët e të dy gjinive), kështu që ai ose ajo mund të ketë nevojë për përkujtim. Përemri dyjës arab ‘*huma*’ që gjenden në frazën “*fe tudheki ihdahuma*” mund t’i referohet si dëshmitarëve burra ashtu atyre gra. Duke pasur ndërmend natyrën e transaksioneve të shtyra në kohë, për të cilat bën fjalë edhe ky tekst dhe praktikitetit së gjetjes së skribëve dhe dëshmitarëve, nuk është e habitshme që pikësëpari Kurani ka urdhëruar që dëshmitarët të jenë dy, kështu njëri të mund t’ia kujtojë tjetrit dhe që, nëse dëshmitaret janë gra atëherë ato duhet të jenë minimumi dy.

Kushti që dy gra janë të barabarta me një burrë në dëshmi shpjegohet, siç ka komentuar edhe Ibn Kajimi, nga fakti se zakonisht gratë nuk merrnin pjesë në transaksionet tregtare apo në konfliktet juridike, kështu që kujtesa e tyre konsiderohej më e dobët se ajo e burrave.^[6] Pika tjetër që kanë theksuar Ibn Kajim el-Xheuzijeh dhe Mahmud Sheltuti është se teksti kuranor në fjalë flet me një gjuhë animi dhe parapëlqimi dhe jo në gjuhën që të lë të kuptosh se këtu kemi të bëjmë urdhër të prerë. Me fjalë të tjera, teksti nuk pengon mundësinë e të vepruarit të vetëm një gruaje si dëshmitare, apo të dëshmisë së disa grave në një çështje në të cilën nuk ka asnjë dëshmitar mashkull. Prandaj, Ibn Kajimi shkruan: “Zoti, më i Lartësuar, nuk ka thënë “Gjykoni në bazë të dëshmisë së dy burrave, por, nëse nuk gjenden dy burra, atëherë një burrë dhe dy gra”^[7]. Kështu që, barazimi në tekst i një burri me dy gra nuk pengon dëshmimin e grave për hesap të tyre. Duke komentuar mbi të njëjtën temë, Mahmud Sheltuti shkruan se “dëshmia e vetëm një gruaje, apo dëshmia e grave e pashoqëruar me atë të një burri, është e pranueshme në mënyrë që të provohet e vërteta dhe t’i shërbehet çështjes së drejtësisë. Përmendja e dy grave dëshmitare nuk do të thotë se një gjykatës nuk mund të gjykojë një çështje mbi bazën e dëshmisë së grave”^[8]. Sheltuti i referohet, gjithashtu, analizës së Ibn Kajim el-Xheuzijes të bërë gjetkë, sipas së cilit Sheriati kërkon evidenca (*bejneh*) për zgjidhjen e konflikteve. Fjala *bejneh* rrjedh prej fjalës *bejan* (sqarim) dhe mund të jetë gjithçka që vë në dukje të vërtetën. Gjykatësi mund të mbështetet mbi evidencat rrethanore, mbi dëshminë e jomuslimanëve, apo në atë të grave, nëse kjo do t’i shërbente çështjes së drejtësisë. Sheltuti i referohet, gjithashtu, Muhamed Abduhu-t i cili miratonte faktin se aludimi kuranor i barazimit të dëshmisë së dy grave me atë të një burri thjesht reflekton kushtet mbizotëruese të shoqërisë së asaj kohe, faktin që gratë nuk përfshiheshin në transaksione tregtare dhe aktivitete tregtie.^[9] Kësaj i duhet shtuar edhe pika e përmendur nga Ibn Kajimi dhe Mahmud Sheltuti se Sheriati lejon dëshminë e një gruaje dhe e vlerëson atë si një provë të plotë, në çështjet ku kuptimi dhe familjariteti i grave konsiderohet se është superior ndaj atij të burrave – si p.sh. çështjet familjare, ato që lidhen me shtatzëninë, lindjen e fëmijës etj.^[10]

Siç ka vërejtur edhe Sheltuti, tjetërkund vetë Kurani ka vënë shenjën e barazimit midis dëshmisë së burrave dhe asaj të grave, kjo ka ndodhur në kontekstin e divorcin përmes *li’an*-it (mallkimit). Në tekstin kuranor lexojmë:

“Nëse një burrë akuzon gruan e tij pa pasur dëshmitarë të tjerë përveç vetes, ai duhet të betohet në Allahun katër herë, se thotë të vërtetën [...] Ndërsa gruaja do të kursehet nga dënimi, nëse betohet për Allahun katër herë, se i shoqi është gënjeshtar.” (24:6-8)

“Katër dëshmitë e burrit [...] hidhen poshtë nga katër dëshmi të gruas e cila konfirmon se ajo po thotë të vërtetën dhe se burri ka gënjer”. Gjatë shkrimit të këtij pasazhi, Sheltuti shpjegon se në çështjet që kanë të bëjnë me dinjitetin njerëzor dhe drejtësinë, Islami nuk bën asnjë diskriminim ndërmjet gjinive.^[11] Duke qenë se Kurani nuk imponon një ndalesë të dëshmisë së gruas dhe duke qenë se rrethanat jofavorizuese të analfabetizmit dhe mungesës së familjaritetit të grave me çështjet e biznesit dhe të tregtisë kanë ndryshuar, atëherë dëshmia e një gruaje duhet pranuar në çdo lloj kombinimi. Të japësh dëshmi është një akt merite, sepse dëshmia ndihmon kauzën e drejtësisë dhe zbulimin e së vërtetës

dhe asnjë kufizim i panevojshëm nuk duhet vendosur mbi të.

Është thënë se ka një konsensus të përgjithshëm në lidhje me faktin se vetëm burrat janë të pranueshëm për të qenë kryetarë shteti dhe kryeministra. Ky vendim është shtrirë më pas, përmes analogjisë, edhe ndaj një sërë postesh të tjera publike, të cilat janë rezervuar, gjithashtu, vetëm për burrat.^[12] Nga ana tjetër, Imam Ebu Hanife ka qenë i mendimit se gratë mund të bëheshin gjykatëse në çështjet në të cilat ato janë të pranueshme edhe si dëshmitare, d.m.th. pothuajse për të gjitha çështjet me përjashtim të ndëshkimeve të përcaktuara (*hudud*) dhe shpagimit të gjakut (*kisas*)^[13]. Ibn Hazmi ka qenë i mendimit se përveç postit të kalifatit, gratë ishin të përshtatshme për të gjitha postet e tjera qeveritare. Në mbështetje të kësaj pikëpamjeje, ai i është referuar tekstit kuranor të cituar më parë që flet për të njëjtën temë (postet qeverisëse): “Allahu ju urdhëron që amanetet t’ua ktheni atyre që u përkasin” (4:58). Ky verset i adresohet çdokujt, burrave dhe grave në mënyrë të njëjtë, dhe duhet ndjekur ashtu siç është (në mënyrë të përgjithshme), veç nëse teksti tregon të kundërtën.^[14] Imam Teberiu, duke iu referuar postit gjyqësor, ka qenë i mendimit se gratë mund të bëhen gjykatëse në të gjitha llojet e konflikteve, përfshi edhe ato *hudud* dhe *kisas*. Taberiu e ka konsideruar analogjinë e bërë midis kryetarit të shtetit dhe gjykatësit si diçka të tepërt. Kryetari i shteti është edhe kryekomandanti i forcave të armatosura, ndërsa kjo nuk vlen në rastin e gjykatësit. Taberiu tregon se kualifikimi më i rëndësishëm për një post në gjyqësor është njohja e Sheriatit dhe aftësia e një personi për të kryer *ixhtihad*. Në lidhje me këtë, gratë edhe burrat janë ekzaktësisht në nivel të barabartë^[15]. Sa i përket shkallës më të lartë që i është dhënë burrave karshi grave, që është përmendur në dy versetet e cituara në herët, kjo është në sajë të përgjegjësisë së burrave për mirëmbajtjen e grave, prandaj burrat gëzojnë udhëheqjen në bërthamën familjare^[16].

Për sa i përket *hadithit* të lartpërmendur, i cili është cituar nga shumica e juristëve myslimanë në përkrahje të verdiktit se gratë nuk janë të kualifikuara për t’u bërë gjykatëse ose imame, ai është qartësisht jobindës, duke qenë se është thënë në një kontekst specifik, d.m.th. kur Profeti u informua se vajza e Kistrës së Persisë kishte marrë drejtimin e vendit. Duhet vërejtur, gjithashtu, se hadithi flet vetëm për prosperitet/sukses, por nuk imponon një ndalesë. Në lidhje me këtë hadith, Ibn Hazmi ka thënë se ai i referohet vetëm një posti, d.m.th. atij të kryetarit të shtetit, prandaj ai nuk i aplikohet posteve të tjera publike (*vilajeh*) për të cilat gratë janë përgjithësisht të përshtatshme.^[17] Shkrimtarë të kohëve të fundit që kanë shkruar mbi parimet e qeverisjes në Islam kanë shtuar se ndryshe nga kohët e mëparshme, në shtetin modern pushteti është ndarë në organe të ndryshme shtetërore dhe mbahet nën një sërë mekanizmash kontrolli dhe balance që janë bërë një tipar karakteristik i ligjit konstitucional në pothuajse të gjitha shtetet myslimane.^[18] Hadithi në fjalë jep idenë e një gruaje që mban pushtetin total mbi të gjitha çështjet qeverisëse, fakt i cili nuk vlen më në ditët tona.

Çështja nëse ka pasur apo jo një konsensus (*ixhma*) në rezervimin e pozitës kryesore të udhëheqjes vetëm për burrat është ngritur vetëm nga një komentues, i cili pohon se pothuajse të gjithë i referohet konsensusit (*ixhma*) në këtë çështje dhe thuhet askush nuk ka hetuar nëse është, apo jo, i vërtetë ky fakt[19]. Kështu që, mesa duket, nëse ka pasur një konsensus (*ixhma*) rreth kësaj çështjeje, ai është një konsensus i supozuar që mund të ketë reflektuar realitetin e periudhës mesjetare, por jo atë të udhëzimit normativ të Kuranit dhe Sunetit. Një konsensus (*ixhma*) i supozuar nuk mund të krijojë një gjykim (*hukm*) detyrues. Këndvështrimi minoritar, që mbështetet nga spektri i gjerë i shkollarizmit modern mysliman, pohon se gruaja është e kualifikuar të jetë dëshmitare, përfaqësuese (*vekil*) në parlament dhe gjykatëse, të gjitha këto i përkasin autoritetit publik (*vilajeh amme*). Prandaj, këndvështrimi që kufizonte pjesëmarrjen e gruas në jetën publike vetëm në *vilajeh khasah* (autoritetin privat) është i pajustificuar.[20]

Duhet vërejtur kalimthi se një grup havarixhësh, d.m.th. grupi shuhajbijeh, kanë qenë të mendimit se gratë ishin të përshtatshme edhe për postin e kryetarit të shtetit.[21] Gjithashtu, shumica (*xhumhur*) e shkollarëve myslimanë kanë pohuar se, në raste domosdoshmërie, është e pranueshme për një grua që të bëhet imame (drejtuese shteti); gjithnjë nëse kjo bëhet për të ruajtur gjakderdhjen, në rast se ajo e merr postin përmes dhunës ushtarake. Por, rasti është toleruar si një kalifat domosdoshmërie, i cili mund të zgjasë vetëm për sa kohë ajo ka në dispozicion fuqinë ushtarake[22].

Këndvështrimi në favor të barazisë, i mbështetur nga Imam Taberiu, Ibn Hazmi dhe një sërë shkollarësh bashkëkohorë, të tillë si Rashid Ridaja, Mahmud Sheltuti dhe Muhamed Jusuf Musa, mbron idenë se gratë janë të përshtatshme për postet publike që i përkasin *vilajeh amme* (autoritetit publik), me përjashtim të dy pozitave shtetërore më të larta (d.m.th. ai kryetarit të shtetit dhe kryeministrit). Ithtarët e këtij mendimi kanë cituar në favor të idesë së tyre pasazhet e mëposhtme kuranore:

“Edhe grave u takon e drejta sikurse edhe përgjegjësia në bashkëshortësi, e burrave u takon një përparësi ndaj tyre. (2:228)

Nënkuptimi i gjithë kësaj është qartësisht barazia midis gjinive, kështu që ky tekst mbështet përfundimin se Kurani refuzon inferioritetin e qenësishëm ose superioritetin e një gjinie mbi një tjetër.

“Besimtarët dhe besimtares janë mbrojtës për njëri-tjetrin. Ata urdhërojnë që të bëhen vepra të mira dhe i ndalojnë të këqijat, falin namazin dhe japin zekatin.” (9:71)

Burrat dhe gratë janë deklaruar në tekst jo vetëm mbrojtës (*evlija*) për njëri-tjetrin, por edhe se ata marrin pjesë në mënyrë të barabartë në *hisba*-n, d.m.th. në urdhërimin për mirë dhe ndalimin nga e keqja. Teksti kuranor përdor fjalën *evlija* (të kesh autoritet, të bëhesh shok, të mbrosh) e cila rrjedh nga fjala *vilajeh*. Ngjashëm, qeverisja në tërësi me të gjitha degët e saj, d.m.th. pushteti legjislativ, gjyqësor dhe ekzekutiv, përfshihet nën *hisba*-n. Nëse teksti deklaron se burrat dhe gratë janë mbrojtës të *hisba*-s, ky nënkupton barazinë e tyre në lidhje me pjesëmarrjen në qeverisje në përgjithësi, përfshi edhe anëtarësinë në asamblëtë përfaqësuese. Gjithashtu, mbrojtësit e pikëpamjes egalitare kanë cituar në mbështetje të idesë së tyre edhe faktin se Profeti (a.s.), së paku në dy ose tre ndodhi, ka pranuar betimin për besnikëri (*bejah*) si nga burrat ashtu edhe nga gratë, dy rastet e para quhen “besëlidhja e parë dhe e dytë e Akabesë”, ndërsa rasti i tretë quhet *Bejah el-Ridvan*. Ky rast i fundit është konfirmuar, gjithashtu, edhe në Kuran (60:12), në një kontekst ku Zoti i Lartësuar flet me ton aprovues për këshillën që vajza e profetit Shuajb i dha babait të saj (28:26).

Raportimet tregojnë, gjithashtu, se Profeti (a.s.) u konsultua me gruan e tij, Umu Selemeh, rreth një çështjeje publike dhe veprimi sipas këshillës që ajo i dha në ditën e Hudejbijes.^[23] Nga literatura relevante është, gjithashtu, i mirënjohur fakti se një grua e quajtur Umu Hani i ofroi garanci (*aman*) për jetën një jobesimtar, i cili kishte treguar armiqësi kundrejt Ali Ibn Ebi Talibit, kur Profeti mori vesh për garancinë që i kishte dhënë Umu Hani u shpreh se garancia e ofruar prej saj duhej respektuar dhe tha: “Ne i kemi ofruar mbrojtje atij qw ti i ke ofruar mbrojtje, o Umu Hani!”^[24]

Për më tepër, vejusha e Profetit (a.s.), Aishja, kërkoi ndëshkimin për vrasësit e kalifit Uthman dhe drejtoi një kontingjent ushtarak në atë që njihet me emrin “Lufta e devesë”.^[25] Po ashtu, përshtatshmëria e grave për postet publike vërtetohet edhe nga fakti se kalifi Umer Ibn Hatab emëroi një grua, të quajtur Shifa bint Abdullah, sipunonjëse e ngarkuar me *hisba*-n (kontrollin e tregut) në Medine.^[26] Si pasojë, evidencat tregojnë se gratë nuk ishin të përjashtuara nga jeta publike dhe çdo kufizim që u imponua më pas mbi to ka ardhur, pjesërisht, si rezultat i zhvillimeve rrethanore që nuk pretendojnë vlefshmëri normative apo të padiskutueshme në Sheriat. Dijetari mysliman el-Ili pohon: “Nuk ka asnjë urdhëresë tekstuale në Kuran, në Traditën profetike (*Sunet*), apo në konsensusin (*ixhma*) e dijetarëve, që t’i privojë gratë nga të drejtat politike”^[27]. Muhamed Abduhu ka tërhequr vëmendjen ndaj deklaratës kuranore, të cituar më lart, sipas së cilës gratë kanë të drejta të ngjashme me obligimet që mbartin dhe pohon se kjo deklaratë është një normë e përgjithshme që duhet të rregullojë modelin e marrëdhënieve sociale dhe barazinë në të drejtat, jo vetëm në sferën familjare, por edhe në jetën publike dhe në pjesëmarrjen në qeverisje. Muhamed Abduhu shton nga ana tjetër, barazia duhet të moderohet nga reflektime mbi pronën dhe drejtësinë.^[28]

Prandaj, mund të nxjerrim përfundimin se barazia mbetet parimi thelbësor dhe norma e Sheriatit në çështjet që kanë të bëjnë me marrëdhëniet midis gjinive, por ndërkohë ajo mbetet e hapur ndaj konsideratave të drejtësisë, interesit publik (*maslahah*) dhe realiteteve mbizotëruese të shoqërisë. Natyrisht, kjo është e vërtetë edhe për të drejta të tjera dhe nuk është karakteristike për këtë kontekst të veçantë, konsiderata të tilla duhet t’iu aplikohen në mënyrë të barabartë edhe meshkujve. Çështja është se barazia aritmetike nuk është gjithnjë e dëshiruar. Barazia absolute në lidhje me postet publike mund të mos korrespondojë domosdoshmërisht me idealet e *maslaha*-së (interesit të përgjithshëm) dhe shpërndarjes së duhur të detyrave. Për shembull, gratë mund të vazhdojnë të kenë një rol më të madh në familje, ndërsa burrat jashtë shtëpisë dhe disa situata pabarazie mund të konsiderohen shumë mirë si në harmoni me realitetet e një bashkësie të caktuar dhe rrethanat mbizotëruese në të. Këto situata pabarazie janë të pranueshme për sa kohë nuk bien në kundërshtim me diktatet e barazisë dhe

drejtësisë. Në rastin e një konflikti midis një dispozite *ad hoc* apo një realiteti rrethanor dhe normave themelore të barazisë dhe drejtësisë, këto të fundit duhet vetvetiu të mbizotërojnë. Të përvetësosh një pikëpamje të ngushtë të barazisë dhe t'ia nënshtrosh atë kushteve që kompromentojnë konceptet bazë të saj nuk është as e arsyeshme dhe as domosdoshmërisht diçka islame. Kjo ka ndodhur në të kaluarën dhe shpesh njerëzit janë përpjekur të lexojnë tek barazia një kuptim që nuk gjen mbështetje tek fjala barazi, ose janë përpjekur të justifikojnë situata praktike duke i dhënë atyre një lustër normaliteti përmes një interpretimi jo bindës të tekstit.

Në sferat e transaksioneve civile dhe ato financiare, në Sheriat gratë gëzojnë të drejta të plota ligjore. Kështu që, ato janë të kualifikuara të përmbyllin kontrata dhe transaksione, të blejnë apo shesin prona dhe të heqin dorë prej tyre përmes dhurimit ose lënies në trashëgim përmes dhuratave ose trashëgimisë, me kusht që ato të jenë në zotërim të kapaciteteve të tyre normale ligjore. Ky është një rregull i përgjithshëm dhe vlefshmëria themelore e tij nuk preket nga martesat. Bashkëshorti i një gruaje të martuar nuk ka asnjë të drejtë që të ndërhyjë në pasurinë e saj, po ashtu ajo nuk është e detyruar të marrë leje nga bashkëshorti në rastet kur merret me pasurinë e saj. Nëse gruaja dëshiron mund ta emërojë bashkëshortin si përfaqësuesin e saj (*vekil*), gjithsesi ajo mund t'ia heqë këtë të drejtë kurdo që të dëshirojë.

Liria e gruas për sa i përket transaksioneve financiare tregohet edhe në versetin kuranor në të cilin thuhet se “Meshkujt do të kenë pjesë prej asaj që kanë punuar e po ashtu edhe femrat do të kenë pjesë prej asaj që kanë punuar” (4:32). Duke iu drejtuar bashkëshortit, Kurani sanksionon, gjithashtu, se: “Burrave nuk u lejohet të marrin gjë nga ajo që u kanë dhënë atyre (grave)” (2:229). Në një tjetër verset mbi të njëjtën temë thuhet: “Dhe jepuni me gjithë zemër grave tuaja dhuratën e kurorëzimit e, nëse ato ju falin me dëshirën e vet diçka prej atyre dhuratave, pranojeni atë pa frikë dhe me kënaqësi!” (4:4). Pra, evidencat burimore flasin më nënryrë pohuese për liritë themelore të gruas së martuar që të veprojnë me atë që zotëron si të dëshirojë dhe në mënyrë të pavarur nga bashkëshorti. Ligji islam aplikon regjimin e ndarjes së pasurive ndërmjet bashkëshortëve, veç nëse ata dëshirojnë t'i bashkojnë pasuritë e tyre në një pronësi të përbashkët.

Kërkimi i dijes dhe arsimimit është një e drejtë që i Islami e miraton në mënyrë të njëjtë për burrat dhe për gratë, si në rastin e ditorisë fetare ashtu edhe të asaj shekullare. Është i saktë identifikimi i arsimimit si një e drejtë si për burrat ashtu edhe për gratë, por në të vërtetë kjo është diçka më shumë se kaq: ajo është një kërkesë, madje një obligim, që gjen mbështetje në shprehjen e qartë të një hadithi që deklaron se: “kërkimi i dijes është një detyrë e çdo myslimani”^[29]. Në shprehjen “çdo mysliman” përfshihen natyrisht edhe gratë. Një tjetër version i të njëjtit hadith vazhdon me fjalët “për burrat dhe gratë”. Vejusha e Profetit (a.s.), Aishja, është njohur gjerësisht si një dijetare (shkollare) kryesore midis shokëve (sahabëve) të Profetit dhe shfaqet në mënyrë të dukshme në shkollarizëm për shkak të njohjes që kishte rreth Kuranit dhe Sunetit. Gjithashtu, Profeti (a.s.) punësoi një grua, Shifa el-Adavijeh, për t'i mësuar gruas tjetër të tij, Hafsa-së, shkrim e këndim. Ibn Hazmi ka vërejtur me të drejtë se Islami na ka obliguar me disa detyra fetare, të tilla si pesë faljet ditore, agjërimin, haxhin etj., të cilat e bëjnë të nevojshme njëfarë njohjeje rreth bazave të besimit. Si pasojë, pritet që çdokush të ketë një njohje bazë të hallallit dhe haramit. Në lidhje me këtë nuk ka asnjë dallim midis burrit dhe gruas, të cilët kanë të njëjtën të drejtë, madje janë të obliguar, që të kërkojnë dije.^[30]

IV. Drejt një regjimi egalitar të ligjit familjar

Në sferën e ligjit martesor, në kohët moderne janë analizuar në mënyrë të specifike veçanërisht

regullat e *fikh-ut* (jurisprudencës islame) që i përkasin poligamisë dhe divorcit, ashtu siç janë përpunuar nga medhhebet (shkollat juridike islame). Reformat legjislative që janë kryer në shumë vende myslimane, qysh nga dekadat e hershme të shekullit të XX, kanë sjellë ndryshime në barazinë e bashkëshortëve. Sa i përket aftësisë së gruas për t'i dhënë fund kontratës së tyre kontratën e tyre të martesës, duhet vërejtur se kjo gjë ka qenë pranuar edhe nga shkolla hanefite e ligjit. Shkollat e tjera të ligjit islam kërkonin lejen e kujdestarit të gruas (*vali*) në mënyrë që ta konsideronin të vlefshme kontratën martesore, madje edhe të një gruaje në moshë. Juristët myslimanë kanë pasur arsytet e tyre për këtë, por këto rregulla janë kryesisht produkt i *fikh-ut*, për të cilat evidencat burimore janë të hapura ndaj interpretimit. Kjo është arsyeja përse medhhebet (shkollat juridike) i kanë interpretuar tekstet burimore në mënyra të ndryshme. Reforma e ligjit modern mbi këtë temë është kryesisht në të njëjtën linjë me qëndrimin e medhhebit hanefi dhe pranon të drejtën e një gruaje të rritur për të përfunduar si më lart kontratën e saj të martesës. Sipas të gjitha shkollave kryesore të ligjit islam, gratë gëzojnë të drejtën e kujdestarisë së fëmijëve të vegjël. Ato gëzojnë, gjithashtu, të drejtën të kërkojnë divorc në gjykatë në rastet që janë specifikuar në ligj, të tilla si papërgjegjshmëria mendore e burrit, prania e një sëmundjeje të pashërueshme, paaftësia e bashkëshortit për të mbajtur familjen dhe ushtrimi i dhunës. Gjithashtu, rregullat e *fikh-ut* parashikojnë divorcin e arritur me konsensus të përbashkët (*mubarat*), për divorcin në të cilin gruaja nis procedurat e ndarjes (d.m.th. *khul-in*), si edhe për divorcin e deleguar (*talak el-tefuid*), në të cilin bashkëshorti i delegon gruas fuqinë e tij për divorc (*talak*) të njëanshëm, të cilin ajo mund ta ushtrojë në varësi të iniciativës së saj. Burri konsiderohet si i pari i familjes, i cili është përgjegjës për mirëmbajtjen e familjes së tij. Pikëpamja bazë e Islamit për divorcin mishërohet në një hadith (thënie profetike) në të cilin ai identifikohet si “hallalli më i urreyer në sytë e Zotit”^[31]. Sidoqoftë, shpirti i këtij mesimi nuk zbatohet në ditët e para të Islamit, duke qenë se ne dimë se kalifi Umer ibn Hatab i forcoi rregullat e divorcit, sepse me to abuzohej shpesh. Në ditët tona i njëjti shqetësim ka qenë faktori motivues pas reformave ligjore të cilat ose e kufizonin ose e hiqnin plotësisht fuqinë e njëanshme të bashkëshortit për divorc. Si rezultat i këtyre reformave, divorci është bërë përgjithësisht një çështje gjyqësore e përcaktuar nga njëgjykatë dhe jo më nga vullneti i njëanshëm i bashkëshortit.

Ligji sirian i statusit personal, i vitit 1953, ishte i pari në serinë kodeve ligjore të Lindjes së Mesme, i cili nisi reforma të rëndësishme në ligjet sheriatike të martesës dhe divorcit. Në preambulën e seksionit të tij mbi divorcin, ky ligj pohon se “qëllimet e vërteta dhe kushtet e divorcit në Islam, në mënyrë fatkeqe, janë keqinterpretuar dhe zvetënuar nga juristët e kohëve të kaluara, doktrina e të cilëve ka dërguar në një mungesë sigurie në jetën martesore” dhe ushtrimi i një kujdesi të tepruar, nga ana e tyre, i bërë në mënyrë që të evitohej çdo thyerje e ligjit, shpesh ka prodhuar rezultatin e kundërt. Në këtë situatë, linja e përshtatshme e veprimit është “të hapen dyert e mëshirës” nga vetë dispozitat sheriatike, “të kthehemi në origjinën e ligjit të divorcit në Islam dhe të përvetësojmë, jashtë katër shkollave sunite [të ligjit], dispozita që do të jenë të favorshme për mbarëvajtjen publike”. Reformat ekzistuese mbi ligjin e divorcit, që u kryen nga legjislacioni sirian, nuk ishin aq ambicioze sa ç'mund të pritej. Por, gjithsesi, këto reforma ishin një impuls për reformat që pasuan në shtetet e tjera të Lindjes së Mesme dhe Azisë.^[32] Ligji tunizian i statusit personal, i vitit 1959, shkon aq larg sa të abrogojë çdo formë divorci të kryer jo në gjykatë, qoftë përmest *talak*-ut apo marrëveshjes së përbashkët të bashkëshortëve, duke dekretuar se “çdo divorc jashtë sallës së gjyqit nuk ka efekt ligjor” (neni 30). Në mbështetje të kësaj risie madhore, juristët tunizianë bënë një interpretim të ri të pasazhit kuranor në lidhje me këtë temë (d.m.th. 2:229 dhe 4:35), veçanërisht të versetit që sanksionon divorcin sipas formës *khul* me iniciativë të bashkëshortes (d.m.th. 4:35). Pa hyrë në detaje, ky verset thotë: “Nëse i druheni ndarjes midis burrit e gruas, atëherë caktoni një ndërmjetës (*hakam*) nga ana e burrit dhe një nga ana e gruas”. Juristët tunizianë arsyetonin se natyra e divorcit është e tillë që ai duhet të paraprihet nga mosmarrëveshje të njëfarë shkalle. Gjithsesi në shumicën e rasteve nuk është siguruar

asnjë mundësi për arbitrim mes palëve. Zgjidhja e dukshme e kësaj situate është të sanksionohet që asnjë divorc të mos konsiderohet i vlefshëm pa miratimin e gjykatës. Kushtet e vëna nga Kurani, të përmendura më lart, u përdorën, ndonëse në një shkallë më të vogël, nga ligji egjiptian (nr. 25) i vitit 1929 e më pas, në vitin 1967 nga Gjykata Supreme e Pakistanit. Në çështjen Khurshid Bibi kundrejt Muhamed Emin-it[33], Gjykata Supreme e Pakistanit i riinterpretoi pasazhet kuranore që lidhen me çështjen dhe arriti në përfundimin se gjykata, sa herë që gjykatësi kupton se nuk është më e mundur pasja e një gjendjeje të harmonishme martesore ashtu siç është parashikuar nga Kurani, ai ka autoritet për të zbatuar *khul*-in edhe kundër vullnetit të bashkëshortit.

Faza e dytë e këtyre reformave ligjore të dyfishta, të kryera përgjithësisht gjatë gjysmës së dytë të shekullit të XX, është marrë me poligaminë e cila, njësoj si divorci, u bë e varur nga vendimet gjyqësore. Rrjedhimisht, sipas këtyre reformave në ligjin familjar, personi që dëshiron të praktikojë poligaminë duhet të përmbushë disa kushte dhe të bindë gjykatën për mundësitë e tij personale dhe financiare, para se të jepet një vendim në favor të tij. Kushtet përfshijnë sterilitetin e gruas ekzistuese, arritjen e një “dobie të ligjshme”, karakterin e drejtë të bashkëshortit (që dëshiron të praktikojë poligaminë) dhe kapacitetin e tij financiar për të mbajtur gruan e dytë. Disa vende kanë vënë si kusht miratimin e gruas së parë për martesën e dytë të bashkëshortit, i cili duhet të jepet përpara gjykatës. [34] Nga njëri skaj i legjislacionit reformist mbi poligaminë qëndron ligji tunizian i vitit 1957, i cili në mënyrë lakonike pohon se “poligamia është e ndaluar”, nga ana tjetër është ligji maroken i vitit 1958, i cili specifikon se “poligamia është e ndaluar, nëse i druhet ndonjë padrejtësie midis bashkëshorteve”. Siria, Iraku, Pakistani dhe Malajzia kanë adoptuar rrugën e mesme duke e bërë poligaminë të nënshtruar ndaj vendimit të gjykatës, i cili, siç e përmendëm më lart, jepet vetëm nëse plotësohen disa kushte. Këto reforma bazohen, gjithashtu, mbi një interpretim të ri të verseteve kuranore mbi poligaminë (4:3 dhe 4:129) të cilat e lejojnë poligaminë, por në të njëjtën kohëspecifikojnë se: “Nëse frikësoheni se nuk do të jeni të drejtë ndaj të gjithave njësoj, atëherë mjaftohuni me një grua” (4:129). Reformat moderne kanë argumentuar se, duke qenë se frika për padrejtësi është e pranishme pothuajse në të gjithë rastet e poligamisë, Kurani në të vërtetë i ka mbyllur dyert e saj, që do të thotë ose një ndalim i plotë i poligamisë ose një kufizim serioz i saj. Në këtë mënyrë, në reformat moderne të vendeve islame dispozitave kuranore mbi poligaminë u është dhënë fuqi ligjore, ndryshe nga qasja tradicionale që i konsideronte këto versete si thjesht porosi morale që i adresohen ndërgjegjes së mirë të bashkëshortit. [35]

Nëse do të flasim në mënyrë të përgjithshme, dispozitat kuranore mbi martesën dhe divorcin konsistojnë nëprononcime që lënë vend për interpretim. Me fjalë të tjera, ndaj tyre është e mundur ose të përvetësohet një qasje kufizuese, siç është bërë nga shkollarët (*ulema*) e të kaluarës, ose një qasje egalitare (barazimtare) që përpiket të vendosë balancë midis të drejtave dhe obligimeve të çiftit bashkëshortor. Në një masë të madhe, kjo qasje e fundit është përvetësuar nga legjislacioni reformist i shekullit të XX të vendeve myslimane. Shumë shkollarë (*ulema*) të spikatur të kohëve të fundit, përfshi Muhamed Abduhu-n, Sejid Kutub-in, Mustafa el-Maraghi-n dhe Mahmud Sheltuti-n, kanë mbrojtur qasjen e balancuar dhe kanë këshilluar një largim nga qëndrimet jashtëzakonisht kufizuese që janë adoptuar përgjithësisht në të kaluarën. [36]

Po guxoj ta mbyll këtë diskutim duke përsëritur një vërejtje që kam bërë në vitin 1984, kur publikovanjë artikull me titull “Divorci dhe të drejtat e gruas”, në të cilin pohoja se “ligji islam duhet të rritet krahpër krah me nevojat e shoqërisë myslimane dhe t’u përgjigjet problemeve të saj. Arritja e kësaj është më shumë me kuptimplotë se sa konformiteti ndaj kërkesave tradicionale për besnikëri të plotë ndaj autoriteteve të së kaluarës.^[37]

Përktheu: Rezart Beka

[1] El-Ili, “El-Hurrijeh”, f. 280.

[2] Krahaso, El-Sanhuri, “Fikh el-Khilafeh”, f. 187.

[3] Ky ishte përfundimi i arritur nga komisioni i fetvave të Universitetit të Ezherit, lëshuar në vitin 1952, ndërkohë që drejtohej nga Nexhib el-Hilali, kur gratë egjiptian paraqisnin kërkesat e tyre për të drejta të barabarta në të zgjedhurin dhe të kandiduarin për asamblatë e votuara. Për detaje të mëtejshme shih, Muteveli, “Mebadi”, f. 417ff.

[4] Buhariu, “Sahih Buhari”, vëll. IX, hadithi nr. 219.

[5] All Pakistan Legal Decisions (1983), Federal Shari’ah Court 73.

[6] Ibn Kajim el-Xheuzijeh, “Turuk”, f. 149.

[7] Ibid.

[8] Mahmud Sheltut-i, “El-Islam Akideh ue Sheriah”, Kuvajt, Matabi Dar el-Kelam, n.d., f. 251-2.

[9] Ibid., f. 252.

[10] Ibn Kajim el-Xheuzijeh, “Turuk”, f. 152; Sheltut, “El-Islam”, f. 252.

[11] Sheltuti, “El-Islam”, f. 253.

[12] Ebu Hasan el-Mauardi, “Kitab el-Ahkam el-Sultanijeh”, botimi 2, edn., Kajro, Mustafa el-Babi el-Halabi, 1386AH, f. 27; Ebu Jala Muhamed el-Farra, “El-Ahkam el-Sultanijeh”, Kajro, Mustafa el-Babi el-Halebi 1357 h., f. 25

[13] El-Mauardi, “Kitab el-Ahkam”, f. 65.

[14] Ebu Muhamed Ali ibn Hazm, “El-Muhalla”, ed. Ahmed M. Shakir, Kajro, Dar el-Fikr, n.d.; Ahmed, “Usul Nixham”, f. 183.

[15] El-Mauardi, “Kitab el-Ahkam”, f. 64.

[16] Krahaso, Rashid Rida, “Tefsir el-Kuran el-Hakim” (i njohur ndryshe si Tefsir el-Menar), Bejrut, Dar el-Mearifeh, 1328h., vëll. II, f. 375; Kad, “Nadharijat el-Deuleh”, f. 69.

[17] Ibn Hazm, “el-Muhalla” (ed. Hasan Zejdan), vol. X, f. 632.

- [18] Abdul Hamid el-Ensari, "Shura ue Atharuhu fi el-Dimokratijeh el-Haditkeh", botimi 2, edn. Kajro, El-Mektebeh el-Asrijeh", 1400h/1980, f. 294.
- [19] Ibid.
- [20] Krahaso, Mueveli, "Mebadi", f. 422
- [21] Ebu Muhamed Ali ibn Hazm, "El Fisal fi el-Milel ue el-Ahua ue el-Nihal", Kajro, Metebeh el-Salam el-Alamijeh, n.d., vol. IV, f. 167.
- [22] El-Ili, "Hurrijeh", f. 288.
- [23] Krahaso, Mahmud Abdul Mexhid Khalidi, "Kauaid Nidham el-Hukm fi el-Islam", Kuvajt, Dar el-Buhuth el-Ilmijeh, 1980, f. 168; el-Ili, "Hurrijeh", f. 292.
- [24] Jahja Ibn Ali el-Sheukani, "Nejl el-Eutar: Shehr Mutaka el-Akhbar", Kajro, Mustafa el-Babi el-Halebi, n.d., Vol. VII, f. 17; El-Ili, "Hurrijeh", f. 292; Zuhejli, "El-Fikh", Vol. VI. f. 429.
- [25] Ebu Xhaferr Muhamed el-Taberi, "Tarikh el-Rusul ue el-Muluk", Kajro, El-Metbeah el-Tixharijeh, 1358/1939, vëll. III, f. 479.
- [26] Ibn Kudameh, "El-Mughni", Kajro, Metbeah el-Menar, 1367h., vëll. II, f. 375.
- [27] El-Ili, "Hurrijeh", f. 296.
- [28] Muhamed Abduh, "Risaleh el-Teuhid", botimi i gjashtë, Kajro, Dar el-Menar, 1973, vol. II, f. 375.
- [29] El-Sujuti, "El-Xhami el-Saghir", vol. II, 97, hadithi nr. 5264.
- [30] Ebu Muhamed Ali Ibn Hazm, "El-Ihkam fi Usul el-Ahkam", ed. Ahmed Shakir, Bejrut, Dar el-Afak el-Xhedidah, 1400h/1980, vëll. V, f. 121.
- [31] El-Tabrizi, "Mishkat", II, hadith nr. 3280.
- [32] All Pakistan Legal Decision (1967), Shari'ah Court 97.
- [33] Kanun Hukuk el-Ailah, Decree Law nr. 59, 1953; për informacione të mëtejshme në ligjin sirian shih J.N.D. Anderson, "The Syrian Law of Personal Status", BSOAS, XVII (1955), f. 34-39.
- [34] Në rastin e Malajzisë, "Ligji islam i familjes" (Territoret federale), Akti nr. 1984, përmban një reformë me spektër të gjerë të ligjit të poligamisë dhe divorcit, disa prej të cilave janë anuluar nga Amandament Act i vitit 1994. Për një përmbledhje të përgjithshme të reformës së ligjit familjar islam në Lindjen e Mesme dhe Azi, përfshi edhe Afganistanin, shih Mohammad H. Kamali, "Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary", Leiden, E.J. Brill, 1989, f. 154ff dhe f. 189ff. Për zhvillimet në Malajzi shih Mohammad H. Kamali, "Islamic Law in Malaysia: Issue and Developments", Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, vol. 4 (1997-98), f. 153-80.
- [35] Për detaje të mëtejshme shih, Kamali, "Law in Afghanistan", f. 130-58.

[36] Për një përmbledhje të pikëpamjeve të tyre shih, Kamali, “Divorce and Women’s Rights”, f. 89ff.

[37] Ibid f. 99.

Date Created

16/10/2014

Author

erasmusi