



Jurisprudenca e Ramazanit

Description

Imam Merginani (Perktheu si dhe pajisi me koment dhe fusnota Rezart Beka)

Fragment i shkeputur nga manuali “Bidajeh el-Mubtedi” i dijetarit të mirënjohur hanefi Imam Merginani. Teksti në fjalë është baza e komentarit “El-Hidajeh” të po të njëjtit autor. Ky tekst së bashku me komentarin është një nga manualet më të shquara të medhhebit hanefi madje një nga librat më mirënjohur në tërë trashëgiminë e literaturës ligjore islame. Teksti i autorit është paraqitur me gërma të zeza (bold) dhe është pajisur me koemente dhe fusnota të zgjeruara nga Rezart Beka.

copyright: Qendra Erasmus

Fragment i shkëputur nga libri i Imam Merginanit, Manual i medhhebit hanefi: Pajisi me futnota dhe koment, Rezart Beka (Tirane: Qendra Erasmus, 2018).

Kapitulli 1: Agjërimi

1.1. Vrojtimi i hënës

Kapitulli 2: Faktorët që dërgojnë në prishjen e agjërimin dhe në kryejen e kazasë apo kefares

2.1. Veprimet që nuk e prishin agjërimin

2.2. Veprimet që e bëjnë të obligueshëm vetëm agjërimin kaza

2.3. Veprimet që e bëjnë të domosdoshme kryerjen e agjërimin kaza, si edhe atij kefare

2.4. Sëmundja gjatë Ramazanit

2.5. Atij që i obligohet agjërimi ndërsa është në ditën e muajit të Ramazanit

2.6. Rasti i atij që bën syfyr pas lindjes së diellit duke menduar se dielli nuk ka lindur ende

2.7. Ajo çfarë një person ia imponon vetes së tij.

Kapitulli 3:

- Itikafi (Izolimi shpirtëror në xhami)
- Namazi i teravive

III. Libri i agjërimit

Kapitulli 1

Agjërimi

Agjërimi është dy llojesh: agjërimit vaxhib dhe agjërimit nafile. Agjërimit vaxhib ndahet në dy lloje [1]. Lloji i parë përbëhet nga agjërimi i cili lidhet me një kohë specifike, si p.sh. agjërimi i ramazanit dhe agjërimi që kryhet si pasojë e një zotimi (*nedhr*) i cili ka një kohë të përcaktuar për përmbushjen e tij[2]. Agjërimi i këtij lloji lejohet të kryhet me një nijet të bërë një natë më parë. Nëse asnjë nijet nuk bëhet deri në mëngjes [sabah], atëherë edhe një nijet i bërë ndërmjet mëngjesit dhe pak pas zenitit të diellit konsiderohet i vlefshëm.

Agjërimit i ramazanit është farz në bazë të fjalëve të Zotit në Kuran: “O besimtarë! Ju është urdhëruar agjërimi...” (Kuran 2:183), ndërsa agjërimit që kryhet si pasojë e një zotimi apo premtimi solemn, konsiderohet vaxhib në bazë të fjalëve të Zotit në Kuran: “le t’i kryejnë zotimet e tyre...” (Kuran 22:29). Lloji i parë i agjërimit vaxhib të përmendur deri tani nuk e ka të obligueshëm bërjen e nijetit një natë më parë, ndonëse është më mirë që ky nijet të bëhet në këtë kohë. Kusht për saktësinë e nijetit të bërë një natë më parë është që ai të bëhet pas akshamit, sepse nijeti i bërë para akshamit të një nate më parë nuk konsiderohet i vlefshëm.

Autori i manualit është shprehur se, nëse besimtari nuk e ka bërë nijetin një natë më parë, ai ka kohë ta bëjë atë deri në kohën e *zeualit* (d.m.th. pak pas zenitit të diellit). Megjithatë, dijetarët hanefij janë shprehur se mendimi më i saktë është që nijeti mund të bëhet të nesermen deri para mesditës, deri në një kohë e cila në arabisht njihet si *dahua el-kubra*[3]. Arsyeja përse nijeti nuk mund të bëhet gjatë kohës së *zeualit* (d.m.th. pak pas mesditës) është se nijeti i bërë duhet të kapë pjesën më të madhe të ditës së agjërimit dhe duke qenë se kohëzgjatja e agjërimit është nga sabahu deri në aksham, atëherë gjysma e kohës së agjërimit është para mesditës, ndërsa koha e *zeualit* (pak pas mesditës) ndodh në një periudhë që e kalon gjysmën e kohës së agjërimit. Normalisht, që deri në momentin gjatë ditës kur personi e bën nijetin për të agjëruar, ai duhet që të mos ketë kryer asnjë nga veprimet që e prishin agjërimit[4].

Ky lloj agjërimit vaxhib konsiderohet i vlefshëm edhe nëse kryhet me një nijet të paspecifikuar (*mutlak el-nijeh*)[5], me një nijet për agjërimit nafile ose me nijetin e një tjetër agjërimit vaxhib. Në medhhebin hanefi, nëse besimtari kryen një agjërimit vaxhib duke bërë nijetin e një agjërimit nafile apo të një agjërimit tjetër vaxhib, atëherë ai konsiderohet se ka bërë nijet për agjërimit parësor me një aspekt shtesë (d.m.th. aspektin e nafiles apo të një tjetër agjërimit vaxhib). Kështu, nëse ai bën nijet për agjërimit nafile, por kryen një agjërimit vaxhib ose farz, atëherë aspektet shtesë bëhen të tepërta dhe

mbetet vetëm obligimi parësor i agjërimit. Rrjedhimisht agjërimi vaxhib në fjalë konsiderohet i vlefshëm [6].

Lloji i dytë i agjërimit vaxhib është ai për të cilin besimtari është përgjegjës për kryerjen e tij, si p.sh. agjërimi kaza [i ndonjë prej ditëve] të ramazanit, kryerja e një agjërimi që vjen si pasojë e një zotimi të bërë dhe të paspecifikuar në kohë[7] si edhe agjërimi kefare (që kryhet si shlyerje e diçkaje). Ky lloj [i dytë] agjërimi nuk lejohet, veçse me një nijet të kryer një natë më parë. Baza për një dallim të tillë ndërmjet llojit të parë dhe llojit të dytë të agjërimit të detyrueshëm qëndron në faktin se agjërimet e llojit të dytë nuk janë të përcaktuara paraprakisht në kohë, siç është rasti me agjërimin e ramazanit. Prandaj, është e domosdoshme që nijeti të bëhet një natë më parë, në mënyrë që të specifikohet dhe identifikohet se cili agjërim do të kryhet. Bërja e nijetit nënkupton që besimtari të jetë i qartë në zemrën e tij se cilin prej agjëtimeve që bëjnë pjesë në llojin e dytë, do të agjërojë të nesërmen.

Të gjitha agjërimet nafile janë të lejuara të kryhen edhe me një nijet të bërë pak para zenitit të diellit (d.m.th. para *zeualit*). Në lidhje me këtë normë ligjore, dijetarët hanefij janë mbështetur, ndër të tjera, tek hadithi i cili rrëfen se, pasi Profeti (a.s.) u zgjua pa e patur bërë nijetin për agjërim, ai tha: “Atëherë jam duke agjëruar tani”[8].

E shohim me vend që këtu të shtojmë edhe disa informacione të tjera në lidhje me llojet e agjëtimeve, të cilat do t'i citojmë nga manuali i mirënjohur i dijetarit hanefi el-Shurunbulali, me titull “*Meraki el-Seada*” të komentuar nga Faraz A. Khan si edhe “*Nur el-Idah*” të komentuar nga Said Bekdashi.

Ndonëse autori i tekstit tonë e ka ndarë agjërimin në dy kategori të përgjithshme, d.m.th. agjërim vaxhib dhe nafile, në medhhebin hanefi ekziston një ndarje më e hollësishme e llojeve të agjërimit. Sipas el-Shurunbulalit, në medhhebin hanefi agjërimi ndahet në shtatë lloje: agjërim farz, vaxhib, sunet, *mendub* (i rekomandueshëm), nafile (vullnetar), *mekruh tenzihen* (lehtësisht i papëlqyeshëm) dhe *mekruh tahrimen* (tejet i papëlqyeshëm). Disa shembuj të këtyre agjëtimeve janë si më poshtë:

1. Agjërimi farz: agjërimi i ramazanit dhe agjërimi kaza i ditëve të humbura gjatë ramazanit, agjërimi kefare dhe agjërimi që vjen si pasojë e ndonjë zotimi të bërë për të agjëruar në një periudhë specifike.
2. Agjërimi vaxhib: kryerja kaza e agjërimit nafile.
3. Agjërimi sunet: agjërimi ditën e Ashurasë [ditën e dhjetë të muajit muharrem].
4. Agjërimi i rekomandueshëm (*mendub*): agjërimi çdo muaj nga tre ditë, agjërimi i të hënave dhe të enjteve ose agjërimi i gjashtë ditëve të Shevalit.
5. Agjërimi nafile: ky agjërim mund të kryhet në çdo ditë të vitit, për të cilën nuk ekziston ndonjë tekst që e ndalon apo e cilëson atë të papëlqyeshëm.
6. Agjërimi *mekruh tenzihen*: agjërimi vetëm ditën e shtunë apo vetëm ditën e premte[9], agjërimi gjatë festës së Nevruzit ose agjërimi i vazhdueshëm dhe i pandërprerë (*saum el-uisal*). Po ashtu, në këtë kategori hyn edhe agjërimi për çdo ditë pa ndërprerje gjatë gjithë vitit (*saum el-dehr*) [10].
7. Agjërimi *mekruh tahrimen*: agjërimi në një nga dy ditët e Bajramit ose në ditët e *teshrikut* (d.m.th. në tre ditët e Kurban Bajramit).

1.1. Vrojtimi i hënës

Është vaxhib që njerëzit të përpiqen të vrojtojnë hënën në ditën e njëzetën të muajit shaban. Nëse e shohin atë, atëherë ata duhet të fillojnë agjërimin. Nëse në ditën e njëzetën të

të shabanit hëna nuk është e dukshme për ata, atëherë ata duhet ta konsiderojnë muajin e shabanit me tridhjetë ditë dhe të agjërojnë të nesërmen e ditës së tridhjetë. Fillimi i agjërimin në bazë të shikimit të hënës së re mbështetet në fjalët e Profetit (a.s.): “Fillojeni agjërimin, pasi ta keni parë hënën dhe mbarojeni agjërimin, pasi ta keni parë atë. Në rast se hëna nuk është e vrojtueshme për ju, atëherë konsiderojeni tridhjetë ditë periudhën e muajit shaban.”^[11]. Në këtë rast, muaji i shabanit konsiderohet me tridhjetë ditë, sepse kalimi pa provë të qartë (d.m.th. pa e shikuar hënën e re) në një muaj tjetër konsiderohet i palejuar, prandaj mbetet në fuqi supozimi se në këtë rast muaji i shabanit është me tridhjetë ditë.

Banorët e një vendi nuk duhet të agjërojnë në ditën e dyshimit^[12], përveçse agjërim nafile. Kjo çështje mund të zhvillohet në disa skenare të ndryshme. Në skenarin e parë, besimtari bën nijet që të agjërojë për ramazan dhe një veprim i tillë është *mekruh tahrimen*. Nëse bëhet e qartë se dita e nesërme është dita e parë e ramazanit, atëherë agjërimi i tij do të konsiderohet i vlefshëm si agjërim ramazani. Nëse bëhet e qartë se është ende muaji i shabanit, atëherë agjërimi i tij konsiderohet agjërim nafile.

Skenari i dytë është ai ku atë ditë besimtari bën nijet për kryerjen e një tjetër agjërimi vaxhib. Edhe ky veprim konsiderohet *mekruh tahrimen*. Nëse të nesërmen bëhet e qartë se ka hyrë muaji i ramazanit, atëherë agjërimi i tij konsiderohet i vlefshëm si agjërim ramazani për shkak të nijetit bazë që ai ka kryer. Nëse bëhet e qartë se është ende muaji shaban, atëherë për këtë kanë ekzistuar dy mendime të ndryshme: sipas njërit mendim, agjërimi i tij do të konsiderohet agjërim nafile, ndërsa sipas mendimit të dytë, ai do të konsiderohet përmbushje e agjërimin vaxhib për të cilin besimtari ka bërë nijetin në radhë të parë.

Skenari i tretë është ai ku besimtari bën nijet që të kryejë një agjërim nafile. Një veprim i tillë nuk konsiderohet i papëlqyeshëm. Skenari i katërt është ai kur besimtari është hezitues në vetë nijetin e tij, d.m.th. në thelbin e nijetit të tij. Në këtë rast, ai thotë se do të bëjë nijet dhe do të agjërojë të nesërmen, vetëm nëse bëhet e qartë se është ramazan, por nëse nuk është ramazan atëherë ai nuk do të agjërojë. Në një rast të tillë ai nuk konsiderohet agjërueshëm, sepse ai nuk ishte i vendosur në nijetin e tij.

Skenari i pestë është ai ku besimtari është hezitues në detajet e nijetit të tij. Në një rast të tillë, ai bën nijet se, nëse do të bëhet e qartë se dita e nesërme është ramazan, atëherë ai do të agjërojë ramazanin, por, nëse bëhet e qartë që ditë a nesërme do të jetë ende muaji shaban, atëherë ai do të kryejë një tjetër agjërim vaxhib. Një praktikë e tillë konsiderohet e papëlqyeshme, sepse besimtari ka qenë hezitues ndërmjet kryerjes së njërit prej dy agjërimeve të cilat që të dyja, nga ana e tyre, janë *mekruh* për t'u kryer në ditën e dyshimit. Megjithatë, nëse bëhet e qartë që dita e nesërme është ramazan, atëherë agjërimi i tij është i vlefshëm, por nëse bëhet e qartë se është ende muaji shaban, atëherë kryerja e një tjetër agjërimi vaxhib nga ana e tij konsiderohet e pavlefshme^[13].

Personi i cili e vrojton i vetëm hënën e ramazanit, duhet të agjërojë, madje edhe në rastin kur imami nuk e pranon dëshminë e tij. Kjo mbështetet në fjalët e Profetit (a.s.): “Fillojeni agjërimin, pasi ta keni parë hënën dhe mbarojeni agjërimin, pasi ta keni parë atë”. Në këtë rast, personi në fjalë e ka parë qartësisht hënën e re, prandaj ai është nën obligimin për të vepruar sipas asaj që ka dëshmuar. Gjithsesi, nëse ai nuk agjëron, atëherë ai duhet ta plotësojë kaza këtë agjërim, por nuk ka *kefare* për të kryer. D.m.th ai nuk duhet të agjërojë *kefare* dy muaj, ashtu siç ndodh normalisht me ata që e prishin qëllimisht agjërimin gjatë ramazanit. Arsyeja për këtë ndryshim qëndron në faktin se refuzimi që imami

i ka bërë dëshmisë së tij përbën një dyshim rreth saktësisë së vrojtimit të tij, prandaj ai është i obliguar ta zëvendësojë kaza agjërimitin e prishur, por jo të kryejë *kefare*, sepse ekzistenca e dyshimit e bën të pamundur detyrimin për të shlyer *kefaren*[\[14\]](#).

Në qoftë se në qiell ekziston ndonjë pengesë [që e bën të pamundur vrojtimin e hënës][\[15\]](#), atëherë imami duhet të pranojë dëshminë madje edhe të një personi të vetëm, i cili zotëron drejtësi morale, qoftë edhe nëse personi në fjalë është burrë apo grua, njeri i lirë apo skllav. Çështja e vrojtimit të hënës konsiderohet një çështje feje, e ngjashme me transmetimin e haditheve. Kështu, në këtë rast pranohet fjala edhe e një burri të vetëm, e një gruaje të vetme apo madje edhe e një skllavi. Drejtësia morale e personit që tregon se ka vrojtuar hënën është kusht i domosdoshëm për pranimin e fjalës së tij. Dijetarët hanefij e kanë përkufizuar personin që gëzon drejtësinë morale (*adaleh*) si ai person veprat e mira të të cilit janë më të shumta se ato të këqija. Ky përkufizim është e kundërta e njeriut *fasik* (të pabindur fetarisht), veprat e këqija të të cilit i kalojnë ato mirat[\[16\]](#). Rrjedhimisht, fjala e *fasikut* në lidhje me shikimin e hënës nuk merret parasysh.

Kur në qiell nuk ekziston asnjë pengesë [për vrojtimin e hënës], atëherë dëshmia për vrojtimin e saj nuk duhet pranuar, derisa një numër i madh njerëzish ta shohin atë dhe [numri i tyre të jetë i atillë sa] duke u mbështetur në dëshminë e tyre, mund të arrihet siguria sheriatike [në lidhje me këtë çështje]. Në rastin kur qielli është i pastër, pasja e një dëshmie të vetme ngre pikëpyetje të mëdha për vërtetësinë e dëshmisë në fjalë, sepse në kushte të tilla atmosferike është normale të priten dëshmi të shumta nga më shumë se një person. Në medhhebin hanefi kanë ekzistuar mendime të ndryshme rreth numrit të personave të nevojshëm për të arritur një siguri sheriatike në lidhje me vrojtimin e hënës. Disa dijetarë janë shprehur se numri i tyre nuk duhet kufizuar në asnjë numër specifik. Disa të tjerë kanë thënë se përcaktimi i numrit i lihet në dorë imamit ose kadiut që e ka marrë përsipër këtë çështje. Të tjerë akoma janë shprehur se është e rëndësishme që njerëzit të cilët dëshmojnë të jenë prej zonave të ndryshme të qytetit. El-Shurunbulali është shprehur që mendimi më i saktë është se përcaktimi i numrit të njerëzve i lihet në dorë imamit ose kadiut të cilët janë të ngarkuar me përcaktimin e fillimit të muajit të ramazanit[\[17\]](#).

Në qoftë se [në fund të muajit të ramazanit] një besimtar e shikon i vetëm hënën, atëherë ai nuk duhet ta ndërpresë agjërimitin. Kjo shërben si një masë parandaluese për të mos e mbyllur agjërimitin e ramazanit në një rast ku ndoshta muaji i ramazanit nuk ka mbaruar ende. Në rastin e agjërimit, masa parandaluese nënkupton vazhdimin e agjërimit.

Në qoftë se ekziston ndonjë pengesë në qiell, atëherë si dëshmi për mbarimin e ramazanit pranohet vetëm dëshmia e dy burrave ose e një burri dhe e dy grave. Në rastin e fillimit të muajit të ramazanit, në një situatë të ngjashme pranohej dëshmia e vetëm një burri ose një gruaje. Arsyeja juridike për këtë ndryshim në pranimin e dëshmisë për fundin e muajit të ramazanit qëndron në faktin se interesi i personit është i lidhur me përcaktimin e fundit të ramazanit. Interesi këtu ka të bëjë më fillimin e ngrënies, pirjes dhe kryerjen e marrëdhënieve seksuale gjatë ditës. Prandaj, një person mund të jetë i motivuar nga interesi i tij personal për të deklaruar vrojtimin e hënës dhe, rrjedhimisht, fundin e agjërimit. Kësisoj, në mënyrë parandaluese, numri minimal i dëshmitarëve që kërkohet në një rast të tillë është ai i dy burrave ose i një burri dhe dy grave. I njëjti kriter vlen edhe në rastin e shikimit të hënës së Kurban Bajramit, sepse me të lidhet interesi i individit në pasjen në dispozicion të mishit të kurbanit[\[18\]](#).

Në qoftë se qielli është i kthjellët, atëherë e vetmja dëshmi që pranohet është e ajo e një grupi njerëzish, raportimi i të cilëve bën të mundur arritjen e një dijenie të sigurtë [rreth çështjes në fjalë]

. Diskutimi në lidhje me këtë pikë është i njëjtë me atë që kemi shpjeguar pak më parë lidhur me përcaktimin e fillimit të muajit të ramazanit në rastin kur qielli është i kthjellët.

Kohëzgjatja e agjërimit është që nga shfaqja e agimit të vërtetë deri në perëndimin e diellit. Kjo bazohet në fjalët e Zotit në Kuran: “Dhe hani e pini, derisa të dallohet fija e bardhë (bardhësia) e agimit nga fija e zezë (errësira e natës), pastaj plotësojeni agjërimin, derisa të bjerë mbrëmja.” (Kuran 2:187). Në komentin që i ka bërë manualit të famshëm hanefi “*Meraki el-Seada*” të Imam Shurunbulalit, Faraz A. Khan shprehet se, në momentin kur hyn agimi i vërtetë, besimtari duhet të reshtë së ngrëni dhe së piri, madje edhe nëse agimi i vërtetë e kap atë duke përtypur ushqim. Në një rast të tillë, ai duhet ta nxjerrë ushqimin që ka në gojë, e të mos e gëlltisë atë, sepse një veprim i tillë e bën të pavlefshëm agjërimin. Përsa i përket hadithit që thotë: “Nëse ndonjë prej jush dëgjon ezanin (e sabahut) ndërkohë që ena e pijes gjendet në duart e tij, atëherë le të mos e vendosë atë poshtë deri sa të ketë përmbushur nevojën e tij prej saj”, dijetarët e hadithit janë shprehur se ky transmetim nuk është një hadith i saktë. Për më tepër, me shprehjen “ndonjë prej jush dëgjon ezanin” Profeti a.s. kishte për synim ezanin e Bilalit (r.a.), i cili thirrej shumë kohë më parë sesa agimi i vërtetë dhe i bënte njerëzit vigjilentë ndaj faktit se agimi i vërtetë po afrohej. Ndërsa, në momentin e hyrjes së kohës së agimit të vërtetë thirrej një tjetër ezan, këtë rradhë nga Umm Mektum (r.a.). Pas këtij shpjegimi, Faraz A. Khan shprehet: “Kjo [që sapo thamë] është e një rëndësie thelbësore, duke pasur parasysh se shumë njerëz, duke u mbështetur në një keqkuptim serioz të këtij hadithi, e bëjnë të pavlefshëm agjërimin e tyre, duke ngrënë dhe duke pirë edhe pas hyrjes së agimit të vërtetë”^[19].

Agjërimi është heqja dorë gjatë ditës nga ngrënia, pirja dhe marrëdhëniet seksuale, i shoqëruar me nijetin për të agjëruar. Në këtë rast, nijeti është shtuar në mënyrë që adhurimi i agjërimit të dallohet nga praktika e zakonshme e heqjes dorë vullnetarisht nga ngrënia, pirja dhe marrëdhënia seksuale.

Kapitulli 2

Faktorët që dërgojnë në prishjen e agjërimin dhe në kryejën e kazasë apo kefares

2.1. Veprimet që nuk e prishin agjërimin

Në qoftë se gjatë ditës agjëruesi harron dhe ha, pi ose kryen marrëdhënie seksuale, atëherë agjërimi i tij nuk prishet. Kjo në bazë të fjalëve që Profeti (a.s.) i drejtoi një sahabi që kishte harruar dhe kishte ngrënë e pirë gjatë agjërimit: “Vazhdoje agjërimit tënd, sepse është Zoti i Cili të ushqeje dhe të dha për të pirë.”[20]. Kjo normë vlen si për agjërimitin nafilë, ashtu edhe për atë vaxhib. Në këtë rast, harresa ka të bëjë me faktin që personi ha ose pi, duke harruar që është agjërueshëm dhe jo me rastin kur personi është i vetëdijshëm që është agjërueshëm, por për momentin harron që ngrënia ose pirja e bëjnë të pavlefshëm agjërimitin. Nëse dikush kujtohet gjatë ngrënies ose pirjes se është agjërueshëm, atëherë ai duhet ta ndërpresë menjëherë ngrënien ose pirjen. Nëse ai nuk vepron kështu menjëherë dhe e vazhdon veprimin që ishte duke kryer, atëherë agjërimi i tij bëhet i pavlefshëm. Nëse dikushsheh dikë tjetër duke ngrënë apo duke pirë gjatë agjërimit, ai duhet t’ia kujtojë personit në fjalë se ai është agjërueshëm. Moskryeja e një veprimi të tillë konsiderohet *mekruh tahrimen*. Ky përkujtim nuk kryhet në rastin kur personi që është duke ngrënë apo pirë është shumë i moshuar apo fizikisht i dobëtdhe mendohet se, po t’i përkujtohet se është agjërueshëm, ai nuk do të jetë në gjendje ta përfundojë agjërimitin e asaj dite[21].

Në qoftë se agjëruesi kryen një veprim të gabuar [që e prish agjërimitin] apo detyrohet me forcë që ta ndërpresë agjërimitin, atëherë ai është i obliguar që ta zëvendësojë kaza agjërimitin e asaj dite. Dallimi ndërmjet personit që harron dhe, për pasojë, ha ose pi gjatë agjërimit dhe atij që kryen një veprim të gabuar gjatë agjërimit qëndron në faktin se në rastin e parë personi e kishte si synim ngrënien ose pirjen duke mos qenë i vetëdijshëm (d.m.th. duke harruar) se ishte agjërueshëm, ndërsa në rastin e dytë personi është i vetëdijshëm që është agjërueshëm, por, gabimisht dhe padashje, kryen një veprim që ia prish agjërimitin, si p.sh. e shpëlan gojën aq shumë sa uji i kalon në fyt.

Në qoftë se një person fle dhe gjatë kësaj kohe ejakulon, atëherë ai nuk konsiderohet se e ka prishur agjërimitin. Kjo në bazë të fjalëve të Profetit (a.s.): “Tre gjëra nuk e prishin agjërimitin e agjëruesit: të vjellët, hedhja e kupave (*hixham*) dhe ejakulimi.”[22]. Agjërimi prishet si pasojë e marrëdhënies seksuale, që ka të bëjë me ejakulimin si pasojë e dëshirës seksuale dhe kontaktit të drejtpërdrejtë me partnerin. Ejakulimi në gjumë nuk përputhet as në formë dhe as në përmbajtje me marrëdhënien seksuale, prandaj edhe nuk merr normën ligjore të saj[23].

E njëjta gjë vlen edhe për një person që hedh vështrimin drejt një gruaje dhe, si pasojë, ejakulon . E njëjta normë vlen edhe në rastin kur një person fantazon seksualisht rreth një gruaje dhe si pasojë ka një ejakulim. Në të dyja rastet ai nuk konsiderohet se e ka prishur agjërimitin. Kjo për të njëjtën arsye që përmendëm pak më parë, sepse një ndodhi e tillë nuk i përngjason as në formë dhe as në përmbajtje marrëdhënies seksuale[24].

Në qoftë se agjëruesi aplikon vaj mbi trupin e tij, hedh kupa (*hixham*), aplikon bojë për qepalla (*kuh*[25]) ose puth një grua, atëherë në të gjitha këto raste agjërimi nuk konsiderohet i prishur. Të gjitha këto raste nuk përputhen as në formë dhe as në përmbajtje me ndonjërin prej arsyeve të cilat e prishin agjërimitin, prandaj edhe agjërimi nuk konsiderohet i prishur.

Në qoftë se agjëruesi ejakulon si pasojë e puthjes apo prekjes, atëherë ai është nën obligimin e agjërimit kaza, por jo kefare, të asaj dite. Kjo sepse një veprim i tillë përmbush në formë dhe përmbajtje kuptimin e marrëdhënies seksuale, e cila juridikisht konsiston minimalisht në pasjen e ejakulimit me dëshirë si pasojë e prekjes së drejtpërdrejtë të organit gjenital ose të ndonjë pjese tjetër të trupit të bashkëshortit ose bashkëshortes. Arsyeja përse në një rast të tillë nuk kryhet kefare qëndron në faktin se kryerja e kefares bëhet vetëm në ato raste kur shkelja e një norme (si p.sh.

moskryerja e marrëdhënieve seksuale gjatë agjërimit) kryhet në mënyrë të plotë. Në rastin konkret, mënyra e plotë e kryerjes së kësaj shkelje do të ishte pasja e një marrëdhënieje të plotë seksuale, e cila konsiston në penetrimin ose puqjen e dy organeve gjenitale të partnerëve. Duke qenë se një gjë e tillë nuk ka ndodhur, atëherë individi është nën obligim që të agjërojë kaza, por jo kefare[26].

Nuk ka asgjë të keqe në puthjen [e bashkëshortes gjatë agjërimit] gjithnjë nëse personi është në kontroll të vetvetes. D.m.th. është deri diku i sigurtë se një veprim i tillë nuk do t'i shkaktojë ejakulim ose nuk do ta dërgojë atë drejt marrëdhënies seksuale me gruan e tij. **[Një veprim i tillë] Konsiderohet i papëlqyeshëm, nëse asgjëruesi nuk është i sigurtë [në aftësinë e tij për t'u përmbajtur].** Puthja në vetvete nuk është shkak për prishjen e agjërimit, por ajo mund të dërgojë në prishjen e tij përmes pasojave që mund të vijnë si shkak i saj. Kësisoj, nëse personi është në kontroll të vetes, atëherë puthja është e lejuar për të, në të kundërt ajo konsiderohet e papëlqyeshme. Përsa i përket puthjes gojë më gojë, ajo konsiderohet në çdo rast e papëlqyeshme, meqenëse gjatë saj partnerët mund të shkëmbëjnë pështymë me njeri-tjetrin, gjë e cila çon në prishjen e agjërimit[27].

Në qoftë se një mizë hyn në fytyrën e agjëruesit, ndërkohë që ai është i vetëdijshëm se është duke agjëruar, atëherë agjërimi i tij nuk konsiderohet i prishur. Në këtë rast, hyrja e mizës në fytyrë konsiderohet e paevitueshme, prandaj ajo trajtohet njësoj si thithja e pluhurit gjatë agjërimit, gjë e cila nuk e prish agjërimin. Përsa i përket hyrjes në fytyrë të ujit të shiut apo borës, disa dijetarë kanë thënë se uji i shiut e prish agjërimin, por jo ai i borës, e disa të tjerë kanë pohuar të kundërtën. Në “*Hidajen*” e tij, Imam Merginani është shprehur se mendimi më i saktë është që si shiu, ashtu edhe bora, e prishin agjërimin, nëse depërtojnë në fytyrë, sepse shmangia prej tyre është krejtësisht e mundur përmes strehimit në ndonjë tendë apo poshtë ndonjë çatie[28].

Në qoftë se asgjëruesi ha mishin që ka ngecur midis dhëmbëve të tij, nëse sasia e gëllitur është shumë e vogël, atëherë një gjë e tillë nuk e prish agjërimin, në të kundërt agjërimi i tij konsiderohet i prishur. Në mënyrë që sasia e ushqimit që mbetet ndërmjet dhëmbëve të konsiderohet e vogël ajo duhet të jetë më e vogël se kokrra e një qiqre ose bizeleje. Një sasi kaq e vogël ushqimi konsiderohet normale dhe trajtohet njësoj si pështyma e gojës, e cila po u gëlltit gjatë agjërimit nuk e bën atë të pavlefshëm. Por, nëse sasia e ushqimit është me e madhe se një kokërr qiqër, atëherë kjo e bën të pavlefshëm agjërimin, sepse një sasi e tillë nuk konsiderohet normale për të qëndruar midis dhëmbëve, prandaj nuk merr normën ligjore të pështymës, por konsiderohet si ushqim i marrë nga jashtë[29].

Nëse agjëruesi e nxjerr ushqimin prej dhëmbëve, e mban në dorë dhe më pas e ha atë, atëherë agjërimi i tij konsiderohet detyrimisht i prishur. Sipas Ebu Jusufit, në një rast të tillë agjëruesi është nën obligimin për të kryer kaza agjërimin e humbur, por jo për të kryer kefare. Ndërsa El-Zuferiu është shprehur se ai është nën obligim për të kryer kaza dhe kefare[30].

Në qoftë se agjëruesi vjellë në mënyrë të pavullnetshme, atëherë kjo nuk e prish agjërimin e tij. Kjo në bazë të fjalëve të Profetit (a.s.): “Nuk ka kaza për personin që vjellë, por ka kaza nëse ai e nxit qëllimisht të vjellën.”[31]. Vjellja e pavullnetshme nuk e prish agjërimin, qoftë edhe në rastin kur sasia e saj është në atë masë sa që të mbushë gojën. Nëse e vjella e pavullnetshme kthehet vetvetiu sërish në stomak, atëherë, kur sasia e dalë ka qenë më e pakët se një gojë plot, ekziston konsensus se kthimi i saj mbrapsht nuk e prish agjërimin. Por, nëse sasia e saj ka qenë sa një gojë plot, sipas Shejbanit, kthimi i saj mbrapsht e prish agjërimin, ndërsa sipas Ebu Jusufit, nuk e prish. Nëse agjëruesi e kthen mbrapsht qëllimisht të vjellën, atëherë sipas Shejbanit agjërimi i tij konsiderohet i prishur si në

rastin kur e vjella është më pak se sasia e një goje plot, ashtu edhe kur ajo është më shumë se aq. Ndërsa, sipas Ebu Jusufit, në këtë rast agjërimi konsiderohet i prishur vetëm nëse sasia e të vjellës që është kthyer qëllimisht mbrapsht ka qenë sa një gojë plot. El-Mejdaniu shprehet në veprën e tij “*El-Lubab*” se mendimi më i saktë në këtë çështje është ai i Ebu Jusufit[32].

2.2. Veprimet që e bëjnë të obligueshëm vetëm agjërimin kaza

Në qoftë se agjëruesi vjell në mënyrë të vullnetshme dëri në sasinë e një goje plot, atëherë [agjërimi konsiderohet i prishur dhe] ai duhet të agjërojë kaza [ditën e humbur]. Kjo në bazë të hadithit të përmendur më parë sipas të cilit: “Nuk ka kaza për personin që vjell [në mënyrë të pavullnetshme], por ka kaza nëse ai e nxit qëllimisht të vjellën”. Për Shejbanin, shprehja që gjendet në hadith ka ardhur në formë të përgjithshme e të paspecifikuar, prandaj, sipas tij, agjërimi prishet edhe në rastin kur sasia e të vjellës është më e vogël se sa ajo e një goje plot. Ndërsa Ebu Jusufi, është shprehur se një gjë e tillë nuk e prish agjërimin, duke qenë se sasia më e pakët se një gojë plot nuk merret parasysh dhe, nga ana e *hukmit* (normës ligjore), është njësoj sikur e vjella të mos ketë dalë fare. Nëse personi e kthen mbrapsht qëllimisht të vjellën, duke e gëlltitur atë, atëherë sipas Shejbanit nëse sasia është më e vogël se një gojë plot, atëherë ajo nuk e prish agjërimin. Ndërsa rreth qendrimit të Ebu Jusufit, në lidhje me këtë çështje, ekzistojnë dy transmetime. Sipas njërit prej transmetimeve, ai ka qenë i idesë se, në këtë rast, agjërimi nuk prishet; ndërsa sipas transmetimit të dytë prej tij, agjërimi konsiderohet i prishur[33].

Në qoftë se një agjërues gëlltit një guralec apo një copë hekur, atëherë agjërimi i tij konsiderohet i prishur [dhe ai duhet ta zëvendësojë atë kaza], por ai nuk ka kefare [për të shlyer]. Agjërimi i tij konsiderohet i prishur, sepse veprimi i gëlltitjes së një guraleci apo një cope hekuri konsiderohet i ngjashëm në formë me prishjen e agjërimin përmes ngrënies së ushqimit apo futjes së diçkaje në stomak. Në këtë rast, personi në fjalë nuk ka kefare për të kryer, sepse, ndonëse veprimi është i ngjashëm në formë me ngrënien e ushqimit, ai nuk është i ngjashëm me të në përmbajtje. Përmbajtja konsiston në ngrënien e ushqimit për nevoja ushqyese dhe për shkak të oreksit e urisë dhe guraleci apo copa e hekurit, nuk janë ushqim për njeriun dhe nuk i sjellin dobi trupit njerëzor [34].

2.3. Veprimet që e bëjnë të domosdoshme kryerjen e agjërimin kaza, si edhe atij kefare

Në qoftë se agjëruesi kryen në mënyrë të vullnetshme marrëdhënie seksuale, qoftë kjo përmes rrugës gjenitale apo asaj anale, atëherë ai duhet të agjërojë kaza [si edhe kefare]. Marrëdhënia seksuale përmes rrugës anale është rreptësisht e ndaluar në Islam, por këtu është sjellë thjesht si kazu juridik, për të shpjeguar normën se penetrimi i organit seksual mashkullor, si në rrugën gjenitale, ashtu edhe atë anale, e bën të pavlefshëm agjërimin. Në këtë rast, agjëruesi është i obliguar që, përveç agjërimin kaza, të kryejë edhe kefare, sepse ai e ka kryer të plotë shkeljen e normës së ndalesës së marrëdhënieve seksuale gjatë agjërimin, shkelje e cila, sipas shumicës së dijetarëve hanefij, kryhet në formë të plotë kur ekziston penetrimi i organit gjenital mashkullor në atë femëror[35].

Sipas El-Shurunbulalit, kefareja konsiston në lirimin e një skllavi[36] dhe, në pamundësi për të kryer një veprim të tillë, atëherë duhet agjëruar dy muaj rresht[37]. Në rastin kur personi e ka të pamundur të

përmbushë edhe këtë opion, atëherë ai mund të ushqejë me mundësitë e tij gjashtëdhjetë të varfër, duke i ofruar atyre dy vakte të plota, si p.sh. drekën dhe darkën ose mëngjesin dhe darken ose t'u japë gjashtëdhjetë të varfërve çdo ditë 2.2 kg grurë, 4.4. kg elb apo hurma arabie ose të njëvlershmin e tyre në vlerë monetare[38].

Në qoftë se agjëruesi ha ose pi diçka e cila siguron ushqyerje ose përdoret si ilaç, atëherë ai është përgjegjës për agjërimin kaza si edhe atë kefare. Kefareja këtu është njëlloj si kefareja e dhiharit (d.m.th. zotimit për vetëpërmbajtje). Në këtë rast, përveç agjërimit kaza, besimtari duhet të kryej edhe kefare, sepse shkelja e ndalesës për të mos marrë ushqim gjatë agjërimit të ramazanit është kryer e plotë, prandaj kefareja është obligim për të. Dijetarët hanefij kanë pasur opinione të ndryshme rreth përkufizimit të asaj që konsiderohet ushqim. Një pjesë e tyre kanë thënë se substancë ushqyese konsiderohet ajo gjë e cila është normalisht e ngrënshme për natyrën njerëzore dhe përmes së cilës njeriu përmbush dëshirat e stomakut dhe, në këtë rast, personi konsiderohet se e ka prishur agjërimin dhe është i obliguar të kryej kaza dhe kefare. Të tjerë dijetarë janë shprehur se substancë ushqyese konsiderohet gjithçka që i sjell dobi trupit të njeriut. Vija ndarëse ndërmjet asaj që konsiderohet ushqyese dhe asaj që nuk konsiderohet e tillë qëndron në faktin që çdo gjë e cila normalisht konsiderohet e ngrënshme, në vetvete apo si shoqëruese e diçkaje tjetër, hyn në kategorinë e gjërave ushqyese, ndërsa çdo gjë që normalisht nuk konsiderohet e ngrënshme hyn në kategorinë e gjërave joushqyese, të cilat, nëse besimtari i konsumon qëllimisht gjatë agjërimit të ramazanit, e bëjnë të obligueshme shlyerjen kaza, por jo atë kefare[39].

Një person i cili kryen marrëdhënie seksuale, por ejakulon para se të penetrojë në organin gjenital të partneres, [e ka prishur agjërimin e tij dhe] është i obliguar ta zëvendësojë atë kaza. Agjërimi konsiderohet i prishur, sepse ndalesa e mos kryerjes së marrëdhënies seksuale gjatë agjërimit është shkelur në përmbajtje, por personi nuk ka agjërim kefare për të shlyer, sepse kjo ndalesë nuk është shkelur në formë: d.m.th. forma e plotë e marrëdhënies seksuale, pra penetrimi i organeve gjenitale, nuk është përmbushur plotësisht[40].

Nuk ka kefare në rastin e prishjes së një agjërimi tjetër, përveç atij të ramazanit. Prishja e agjërimit të ramazanit konsiderohet një shkelje posaçërisht e rëndë, e cila nuk gjen të ngjashme në asnjë prej agjëtimeve të tjera.

Në qoftë se personi merr një supostë [përmes rrugës anale ose ovul përmes rrugëve vaginale] apo diçka përmes hundës ose hedh pika [ilaci] në veshin e tij, atëherë agjërimi i tij konsiderohet i prishur [dhe duhet të agjërojë kaza], por ai nuk është i obliguar të kryej kefare. Kjo në bazë të thënies së Profetit (a.s.): “Çdo gjë që hyn [brenda në trup] e prish agjërimin”[41]. Si vagina, ashtu edhe anusi, konsiderohen rrugëkalime në të cilat, nëse futet një lëndë e huaj, agjërimi konsiderohet i prishur. Distanca që duhet të përshkrojë kjo lëndë e huaj brenda rrugëkalimit vaginal ose anal, në mënyrë që të prishë agjërimin, është sa gjatësia e një supostoje normale ose përndryshe pothuajse sa gishti i një dore. Prandaj, futja e një gishti apo leckë të lagur brenda këtyre rrugëkalimeve, në një thellësi sa gjatësia e një suposte, e bën të pavlefshëm agjërimin. Agjërimi nuk konsiderohet i pavlefshëm në rastin kur uji hyn në vesh vetvetiu, si p.sh. në rastin zhytjes së kokës në ujë. Ndërsa, përsa i përket hedhjes në vesh të pikave përmes dorës së njeriut, për këtë kanë ekzistuar dy mendime: sipas mendimit të pare, një veprim i tillë e prish agjërimin, ndërsa sipas mendimit tjetër ky veprim nuk e prish agjërimin[42].

Në qoftë se agjëruesi hedh ilaç mbi një zgavër të trupit ose mbi një plagë dhe ilaçi depërton në zgavrën e trupit, atëherë agjërimi konsiderohet i prishur.

Këtu bëhet fjalë për vendosjen e ilaçit mbi plagë aq të mëdha sa rrënja e plagës arrin deri në një nga zgavrat e trupit. Teksti në arabisht përdor fjalën *xhaifeh* e cila i referohet një plage në bark, rrënja e së cilës arrin deri në brendësi të barkut (d.m.th. në zgavër të barkut). Po ashtu, teksti në arabisht përdor edhe fjalën *ameh* e cila i referohet një plage në kokë, thellësia e të cilës arrin deri në tru [d.m.th. në zgavrën brenda kafkës]. Sipas Ebu Hanifes, nëse personi vendos ilaç të njomë mbi këto plagë, atëherë agjërimi duhet konsideruar i prishur. Ai argumenton se kur një ilaç i njomë vendoset mbi këtë lloj plage, atëherë lagështia e ilaçit përzihet me lagështinë e plagës dhe lëvizja për në brendësi të trupit përshpejtohet duke arritur deri në zgavrën e trupit. Futja e çdo lënde në brendësi të ndonjë zgavre të trupit e bën të pavlefshëm agjërimin. Ndërsa dy nxënësit e tij, El-Shejbani dhe Ebu Jusufi, janë shprehur se agjërimi nuk duhet konsideruar i pavlefshëm, pasi nuk ekziston siguria e plotë që ilaçi ka mbërritur në zgavrën e trupit. El-Hadadi shprehet në veprën e “*Xheuhereh*” se nëse nuk ekziston siguria për mbërritjen e ilaçit në brendësi të trupit, atëherë agjërimi nuk duhet konsideruar i prishur; në qoftë se ndodh e kundërta, atëherë ai konsiderohet i pavlefshëm[43].

Në qoftë se agjëruesi hedh disa pika ilaçi [ose uji] në brendësi të vrimës së penisit, atëherë kjo nuk e bën të pavlefshëm agjërimin[44]. Ky është mendimi i Ebu Hanifes, ndërsa Ebu Jusufi ka qenë i mendimit se një veprim i tillë e prish agjërimin. Ai argumenton se kanali urinar është i lidhur me një zgavër të trupit, prandaj futja e ilaçit në të shkon drejt e në këtë zgavër duke sjellë si pasojë prishjen e agjërimit. Ndërsa, Ebu Hanifja ka qenë i mendimit se midis kanalit urinar dhe zgavrës së trupit ekziston fshikëza, e cila shërben si pengesë dhe e shtyn jashtë ilaçin, prandaj agjërimi nuk konsiderohet i pavlefshëm. Imam Merginani shprehet në “*Hidaje*” se kjo çështje i takon fushës së mjekësisë dhe jo asaj të jurisprudencës. Me këtë ai dëshiron të thotë se saktësia e mendimit në lidhje me këtë çështje varet nga opinioni bashkëkohor mjekësor në lidhje me të.

Në qoftë se agjëruesi shijon diçka [si p.sh. ushqim][45] me gojë [por pa e gëlltitur atë], ky veprim nuk e prish agjërimin, ndonëse konsiderohet i papëlqyeshëm. Arsyeja përse agjërimi nuk konsiderohet i prishur qendron në faktin se ushqimi i shijuar nuk ka hyrë në fyt apo në brendësi të trupit të tij. Megjithatë, një veprim i tillë konsiderohet *mekruh tenzihen*, sepse agjëruesi nuk duhet ta tundojë veten në mënyrë të atillë që mund ta çojë drejt prishjes së agjërimit[46].

Konsiderohet e papëlqyeshme për një grua që të përtypë ushqim për fëmijën e saj, gjithnjë nëse ajo ka mundësi që ta shmangë një gjë të tillë. Por nuk ka asgjë të keqe nëse ajo vepron kështu në rastin kur nuk gjendet asnjë metodë tjetër në dispozicion. Nëse një nënë ka mundësi që të gjejë dikë tjetër[47] që nuk po agjëron dhe mund ta përtypë ushqimin në vend të saj, për t’ia dhënë më pas atë fëmijës, atëherë përtypja e ushqimit nga ana e nënës konsiderohet e papëlqyeshme. Por nëse nuk gjendet asnjë zgjidhje tjetër, atëherë ushqimi përtypet nga nëna dhe kjo nuk konsiderohet e papëlqyeshme. Një veprim i tillë lejohet, sepse përtypja e ushqimit para se t’i jepet fëmijës është në interes të këtij të fundit. Madje, siç shprehet edhe Imam Merginani në veprën e tij “*Hidaje*“, është e lejuar që nëna ta ndërpresë agjërimin e saj, nëse frikësohet për shëndetin e fëmijës së saj[48].

Përtypja e *illkut* nuk e bën të pavlefshëm agjërimin. Gjithsesi, një veprim i tillë konsiderohet i papëlqyeshëm për agjëruesin. *Illku* është një lloj rrëshire ose mastiçi (*el-masteka*), ndonëse disa dijetarë janë shprehur se ai është një lloj temjani i njohur me emrin *el-kundur*, i cili në kohët e mëparshme përdorej si një lloj çamçakëzi dhe shërbente si zëvendësues i misvakut, si edhe si shërim për problemet e ndryshme të gojës. Përtypja e *illkut* nuk e bën të pavlefshëm agjërimin, sepse gjatë përtypjes së tij asnjë element i tij nuk mbërrin në fyt ose në brendësi të trupit. Megjithatë, përtypja e tij

gjatë agjërimit konsiderohet e papëlqyeshme, sepse një veprim i tillë e ekspozon agjërimit ndaj prishjes së tij, si edhe krijon dyshimin e prishjes së agjërimit, duke qenë se personi që e përtyp atë duket në pamje të jashtme sikur është duke ngrënë ushqim.

Nuk ka agjë të keqe nëse përdoret *kuhl* ose vaj për të lyer mustaqet. Për lejimin e një veprimi të tillë ekzistojnë argumente në Traditën Pejgamberike[49].

Nuk ka asgjë të keqe në përdorimin, nga ana e agjëruesit, në mëngjes dhe në mbrëmje, të misvakut të njomë. Kjo në bazë të fjalëve të Profetit (a.s.): “Tipari më i mirë i agjëruesit është misvaku.”[50]

2.4. Sëmundja gjatë ramazanit

Në qoftë se një person, që gjatë muajit të ramazanit është i sëmurë, druhet se sëmundja e tij do të përkeqësohet[51] në rast se ai agjëron, atëherë ai nuk duhet të agjërojë dhe duhet të agjërojë kaza [ditët e humbura]. Kjo normë vlen edhe për personin që nuk është i sëmurë, por i cili ka arsye legjitime për të besuar se agjërimi do të sjellë si pasojë sëmurjen e tij. Nga teksti kuptojmë se arsyeja për mos kryerjen e agjërimit nuk është sëmundja, por frika ose droja se sëmundja mund të përkeqësohet ose të zgjatet në kohë. Kjo frikë nuk duhet të jetë thjesht hipotetike ose e hamendësuar, por duhet bazuar në një bindje të fortë. Ajo duhet të jetë një frikë e cila njihet si e tillë nga Sheriati. Siç e kemi thënë më parë, në mënyrë që frika të jetë e tillë, ajo duhet të mbështetet në: 1) përvojën e mëparshme të personit me të njëjtën sëmundje[52]; ose 2) praninë e një shenje të qartë trupore që tregon për dëm të mundshëm që mund të vijë si pasojë e agjërimit; ose 3) mendimin e një mjeku të specializuar mysliman, i cili në shoqëri njihet si person i drejtë. Siç shprehet edhe dijetari i shquar hanefi Ibn Abidini, në “*Rad el-Mukhtar*”, nëse një person e ndërpret agjërimit e tij pa marrë parasysh njëri nga këto tre pika që sapo përmendëm, atëherë ai është nën obligimin për të kryer kaza si edhe për të agjëruar *kefare*[53].

Në qoftë se udhëtari nuk ndjehet i dëmtuar nga agjërimi, atëherë agjërimi [gjatë udhëtimit] ka merita më të mëdha [sesa ndërprerja e tij], por nëse ai nuk agjëron kjo konsiderohet e lejuar. Arsyeja për një normë të tillë qëndron në faktin se udhëtimi nuk është pa vështirësi fizike dhe psikologjike, prandaj ai është konsideruar faktor i mjaftueshëm për ndërprerjen e agjërimit.

Në qoftë se personi i cili ka qenë i sëmurë ose udhëtar, vdes, ndërsa ai është në atë gjendje [d.m.th. i sëmurë ose udhëtar], atëherë asnjë kaza nuk është obligim mbi të. Por, nëse personi i sëmurë shërohet dhe udhëtari bëhet rezident dhe pas kësaj ata vdesin, atëherë agjërimi kaza është obligim mbi ta, kjo në masën që personi i sëmurë ka qenë i shëndoshë fizikisht dhe udhëtari ka qenë rezident.

Në rastin kur personi i sëmurë dhe udhëtari vdesin, duke qenë në këtë gjendje, ata nuk kanë kaza për të shlyer, sepse agjërimi nuk është obligim për të sëmurin dhe udhëtarin si edhe ata nuk patën rastin të jetojnë ditë të tjera në të cilat do të mund të shlyenin kaza agjërimit. Ndërsa në rastin kur i sëmuri shërohet apo udhëtari bëhet rezident dhe ata jetojnë disa ditë apo për një farë kohe, por nuk e shlyejnë kaza agjërimit dhe duke qenë në këtë gjendje ata vdesin, atëherë agjërimi kaza është obligim mbi ata në masën e ditëve në të cilat ata e kanë pasur të mundur që ta kryejnë. Domethënë, nëse pasi gjendja e tyre është normalizuar dhe p.sh. ata kanë jetuar dy ditë dhe më pas kanë vdekur, atëherë

ata konsiderohen se kanë dy ditë kaza për të shlyer. Duke qenë se ata kanë ndërruar jetë dhe nuk mund të kryejnë më agjërimit kaza, atëherë në këtë rast shlyerja e agjërimit kaza për ta konsiston në obligimin e lënies testament (*uesije*) për të ushqyer nevojtarët dhe të varfërit si shlyerje për obligimin për të agjëruar kaza. Sasia e nevojshme (*fidja*) për të shlyer agjërimit kaza të një dite është 2.2 kg grurë, 4.4. kg elb apo hurma arabie ose ekuivalenti i saj në vlerë monetare[54].

Agjërimit kaza i [ditëve të] ramazanit mund të kryhet me ndërprerje ose në mënyrë të njëpasnjëshme. Megjithatë, shumica e dijetarëve hanefij janë shprehur se është më e preferueshme që agjërimit i ditëve kaza të ramazanit të kryhet në mënyrë të njëpasnjëshme, meqenëse një veprim i tillë sjell në përfundimin e shpejtë të obligimit të agjërimit kaza[55].

Në qoftë se personi e shtyn agjërimit kaza të ramazanit deri sa vjen ramazani tjetër, atëherë ai duhet të agjërojë normalisht ramazanin e dytë dhe duhet të vazhdojë agjërimit kaza të ramazanit të parë pas mbarimit të ramazanit të dytë dhe ai nuk është i obliguar të paguajë *fidja* për këtë vonesë. Imam Shafiu ka qenë i mendimit se *fidjaja* është obligim për personin që e shtyn deri në këtë pikë agjërimit kaza pa asnjë arsye.

Në qoftë se një grua shtatëzënë apo një grua që është duke ushqyer fëmijën e saj[56] me gji është e shqetësuar [apo e frikësuar] për veten apo fëmijën e saj, atëherë ajo e ndërpret agjërimit dhe e shlyen atë më vonë si kaza dhe nuk është e obliguar që të agjërojë *kefare*, si dhe as të paguajnë *fidje*. Nëse një grua shtatëzënë ose mëndesha druhet se agjërimit do t'i sjellë si pasojë humbjen e mendjes apo vdekjen fizike, atëherë ajo duhet ta ndërpresë agjërimit. Shqetësimi apo frika e nënës për fëmijën konsiston në ndonjë dëm të mundshëm që mund t'i shkaktohet fëmijës në rastin se nuk i jepet gji apo në mbarimin e qumështit të saj si pasojë e mosngrënies dhe mospirjes gjatë agjërimit. Kjo konsiderohet arsye e ligjshme për të ndërprerë agjërimit[57].

Në njeri shumë i shtyrë në moshë[58], i cili e ka të pamundur të agjërojë, mund të mos agjërojë dhe për çdo ditë të agjërimit të ushqejë një të varfër, njësoj siç do të bënte në rastin e *kefares*. Kjo mbështetet në fjalën e Zotit në Kuran: “Ata që kanë vështirësi për të agjëruar, duhet të ushqejnë si shpëtim nga një të varfër për çdo ditë agjërimit.” (Kuran 2:184). Ushqimi i një të varfëri për çdo ditë të ramazanit kryhet duke i dhuruar atij 2.2 kg grurë, 4.4. kg hurma arabie apo elb ose vlerën monetare të njëvlershme.[59] Norma ligjore e ushqyerjes së të varfërve si shlyerje për ditët e humbura të agjërimit vlen vetëm nëse besohet se paaftësia e personit të moshuar për të mos agjëruar do të vazhdojë deri në fund të jetës së tij, përndryshe, nëse pas njëfarë kohë ai ndjehet i aftë për të agjëruar, atëherë ai duhet të agjërojë kaza ditët e humbura. E njëjta gjë vlen edhe për një person të sëmurë me një sëmundje kronike për të cilën nuk pritet shërim deri në fund të jetës së tij. Nëse për ndonjë arsye apo tjetrën ai shërohet, atëherë ai është i obliguar të agjërojë kaza ditët e humbura.

Në qoftë se një person vdes duke pasur agjërime kaza për të shlyer dhe ai lë testament [për të ushqyer të varfërit si shpëtim për agjërimin kaza], atëherë valiu i tij duhet të ushqejë të varfërit në emër të personit të vdekur, duke dhënë çdo herë 2.2. kilogram grurë apo 4.4. kilogram elb ose hurma arabie. Pasardhësi [d.m.th. valiu] nuk mund të agjërojë dhe as të falë namaz në emër të personit që ka ndërruar jetë. Arsyeja për këtë normë qëndron në faktin se personi i cili vdes pa pasur mundësinë që të shlyejë agjërimin kaza, konsiderohet njësoj si plaku i shtyrë në moshë, prandaj ai mund të lërë testament që agjërimi i tij kaza të shlyhet duke ushqyer të varfërit. Në këtë rast, lënia e testamentit është obligim, përndryshe ushqyerja e të varfërve në emër të personit që ka ndërruar jetë nuk konsiderohet obligim mbi pasardhësit e tij[60].

Në qoftë se një person fillon një namaz apo agjërim nafile (vullnetar) dhe, më pas, [për çfarëdo arsye] e bën atë të pavlefshëm, atëherë ai e ka vaxhib që ta përsërisë atë kaza. Namazi dhe agjërimi nafile janë veprime adhurimi të cilat të afrojnë me Zotin, prandaj, pasi ato të jenë nisur, është vaxhib që të kryhen deri në fund dhe të merren masat që këto veprime të ruhen të paprekura deri në përmbushje të tyre. Kësisoj, duke qenë se kryerja e tyre deri në fund konsiderohet vaxhib, rrjedhimisht edhe kryerja e tyre kaza duhet konsideruar vaxhib, si në rastin kur përmbushja e tyre është prishur për shkak të neglizhencës së besimtarit ose për ndonjë shkak tjetër të jashtëm.

2.5. Atij që i obligohet agjërimi ndërsa është në ditën e muajit të ramazanit

Në qoftë se gjatë muajit ramazan një fëmijë i mitur arrin pubertetin apo një jobesimtar konvertohet në Islam[61], atëherë ata duhet të mos hanë dhe pinë (*imsak*) në pjesën e mbetur të ditës[62], por nëse gjatë kësaj kohe ata vazhdojnë të hanë, atëherë nuk ka kaza për ata. Ata duhet të agjërojnë të nesërmen, por nuk duhet të agjërojnë kaza për atë ditë dhe as për ditët që kanë kaluar [nga ramazani]. Mosngrënia dhe mospirja në pjesën e mbetur të ditës (*imsak*) nuk bëhet sepse ata e kanë obligim agjërimin, por në mënyrë që ata t'i përngjasojnë për nga aspekti i jashtëm agjëruarëve. Megjithatë, nëse ata vendosin të hanë apo të pinë për pjesën e mbetur të ditës, kjo lejohet, sepse ata nuk janë nën obligim për të agjëruar atë ditë, por ditën e nesërme[63].

Në qoftë se udhëtari bën nijet për të mos agjëruar, por arrin në qytetin e destinacionit para kohës së *zeualit* [d.m.th. pak para zenitit të diellit] dhe aty vendos të bëjë nijetin për të agjëruar, atëherë agjërimi i tij konsiderohet i vlefshëm, gjithnjë nëse gjatë kësaj kohe ai nuk ka ngrënë, nuk ka pirë dhe nuk ka kryer marrëdhënie seksuale. Udhëtimi nuk e kundërshton apo mohon aftësinë ligjore të personit për t'u ngarkuar me një detyrim (*ehlijeh el-uxhub*) dhe as vlefshmërinë për të filluar agjërimin[64].

Në qoftë se udhëtari është duke udhëtuar në kohën e ramazanit [dhe arrin në destinacion para *zeualit*], atëherë ai e ka obligim të agjërojë [atë ditë]. Kjo sepse udhëtimi i cili është një faktor që e përjashton agjërimin, është eliminuar brenda kohës së bërjes së nijetit [d.m.th. para kohës së *zeualit*]. Sidoqoftë, nëse ai vendos të mos agjërojë, atëherë ai është i obliguar të kryejë kaza, por jo *kefare*, për shkak të ekzistencës së një dyshimi lejues (*shubhe el-mubih*), që në këtë rast është udhëtimi. El-Shurunbulali shpreh se gjatë udhëtimi besimtari ka të drejtën që ta ndërpresë agjërimin, ndonëse vazhdimi i tij është më i preferueshëm. Por nëse mbajtja agjërim do t'i sjellë pasoja të dëmshme për shëndetin, atëherë është më e preferueshme që ai ta ndërpresë atë. E njëjta gjë vlen edhe në rastin kur ai është duke udhëtuar i shoqëruar me njerëz të tjerë dhe shumica e tyre kanë vendosur ta prishin

agjërimin, si edhe nëse ata janë duke udhëtuar në grup dhe kanë bërë në plan t'i bashkojnë paratë për të blerë ushqim dhe pije[65].

Në qoftë se një personi i bie të fikët gjatë ramazanit, atëherë ai nuk duhet ta agjërojë kaza ditën në të cilën i ra të fikëtit, por duhet të agjërojë kaza ditët e mëpasme[66]. Arseyja përse në këtë rast personi nuk është i obliguar ta agjërojë kaza ditën në të cilën i kanë rënë të fikët qëndron në faktin se, para se të humbte ndjenjat, ai ishte agjërueshëm dhe kishte plotësuar të gjitha kushtet që e bëjnë të vlefshëm agjërimin, d.m.th. mosngrënie dhe mospirjen të shoqëruara me nijetin për të agjëruar. Por ai duhet të agjërojë ditët në vijim, në të cilat ai është në gjendje të fikëti, për shkak se në to mungon plotësimi i kushteve që sapo përmendëm[67].

Në qoftë se personi humb ndjenjat në natën e parë të ramazanit, atëherë ai duhet të agjërojë kaza të gjithë periudhën në të cilën ka qenë në gjendje të fikëti, me përjashtim të ditës që ndjek natën [në të cilën ai ka humbur ndjenjat][68]. Imam Maliku ka qenë i mendimit se në këtë rast besimtari nuk është i obliguar të agjërojë kaza asnjë ditë të ramazanit, sepse ai e ka bërë nijetin në natën e parë të ramazanit (para se të humbte ndjenjat) dhe ky nijet vlen edhe për të gjitha ditët e tjera të ramazanit në të cilat ai ka qenë në gjendje të fikëti. Ndërsa në medhhebin hanefi nijeti për të agjëruar duhet formuluar për çdo ditë të ramazanit, duke qenë se secila prej tyre konsiderohet një veprim i pavarur adhurimi. Prandaj, edhe besimtari në rastin tonë është i obliguar të agjërojë kaza të gjitha ditët e humbura, përveç ditës së parë të ramazanit, sepse një natë më parë, para se të humbte ndjenjat, ai e ka bërë nijetin për të[69].

Një person i cili kalon në gjendje të fikëti të gjithë ramazanin, duhet të agjërojë kaza për të gjithë muajin e humbur. Sepse gjendja e të fikëtit nuk e përjashton obligimin e besimtarit për të agjëruar, por përbën një arsye të vlefshme për ta shtyrë atë. Kështu, pasi personi në fjalë përmendet nga humbja e ndjenjave, ai është nën obligimin për ta shlyer kaza agjërimin e humbur.

Një person i cili kalon një gjendje çmendurie gjatë gjithë kohës së ramazanit, nuk i agjëron kaza ditët e humbura [pasi i rikthehet shëndeti mendor]. Arsyet për këtë qëndron në faktin se kur humbet ndjenjajt, dhuntitë racionale të njeriut (që e bëjnë njeriun përgjegjës për detyrimet fetare) nuk janë plotësisht të humbura, prandaj ai konsiderohet njësoj si rasti i personit në gjumë. Kjo do të thotë që kapaciteti i tij ligjor për të kryer një obligim, ndonëse i cënuar, është gjithsesi i pranishëm, prandaj, në çastin kur vjen në vete, ai është nën obligimin për të plotësuar kaza agjërimin e humbur. Ndërsa në rasin e çmendurisë, dhuntitë racionale janë pezulluar krejtësisht, po kështu edhe aftësia e tij për të kryer një detyrim dhe kjo e çliron individin nga obligimet fetare, kështu që, pasi i rikthehet shëndeti mendor, personi nuk është i obliguar të agjërojë kaza ditët e humbura nga ramazani.

Në qoftë se personi i çmendur vjen në vete gjatë ramazanit, atëherë ai duhet të agjërojë [pjesën e mbetur të ramazanit] si edhe të agjërojë kaza ditët e mëparshme [gjatë të cilave ai ka qenë në gjendje çmendurie]. Në këtë rast adhuruesi ka një përgjegjësi prapavepruese për të përmbushur obligimet e humbura. Arsyet juridike për një gjykim të tillë janë tejet të ndërlikuara dhe dalin jashtë qëllimit të këtij teksti. Lexuesi i interesuar është i këshilluar të lexojë shqyrtimin e përmbledhur të kësaj çështjeje nga dijetari bashkëkohor hanefi, Imran Aksan Khan Nyazee, në komentimin që ai i ka bërë veprës “*Hidaje*” të Imam Merginanit[70].

Një person i cili gjatë ramazanit nuk bën asnjë nijet, qoftë për të agjëruar apo për të mos agjëruar, është nën obligimin për ta agjëruar kaza muajin [e ramazanit]. Nëse një person zgjohet në mëngjes pa pasur bërë nijet për agjërim [dhe më pas ushqehet], atëherë ai nuk është i detyruar të kryejë kefare.

Kjo normë e fundit ligjore është në përputhje me mendimin e Ebu Hanifes, ndërsa Ebu Jusufi dhe El Shejbani janë shprehur se, nëse personi në fjalë ha ose pi para kohës së *zeualit*, shlyerja *kefare* e agjërimit të prishur është obligim për të[71].

Në qoftë se një grua hyn në periudhën e menstruacioneve apo në atë të lehonisë [gjatë ramazanit], atëherë ajo e ndërpret namazin dhe e agjëron atë kaza [më vonë]. Në këtë rast ajo nuk e ka të obliguar që të mos hajë ose të mos pijë për t'u përngjasuar atyre që agjërojnë, sepse agjërimi për të është haram dhe përngjasimi me diçka haram është në vetvete haram.

Në qoftë se një udhëtar arrin në qytet apo një grua arrin pastërinë[72] gjatë ditës së agjërimit, atëherë ata duhet të përmbahen nga ngrënia apo pirja për gjithë pjesën tjetër të ditës. Arsyeja për këtë normë ligjore qëndron në faktin se, ndonëse personat në fjalë nuk mund të agjërojnë duke nisur nga pjesa e mbetur e ditës, sepse ata nuk e kanë pasur ligjërisht të lejuar që të agjërojnë që nga fillimi i agjërimit, gjithsesi koha e mbetur e ditës konsiderohet një kohë e nderuar dhe gjatë saj personat në fjalë nuk hanë dhe as nuk pijnë, duke qenë se një gjë e tillë është hak i kohës së mbetur të ditës. Gjithsesi, në rastin e udhëtarit, në ndryshim nga rasti i gruas, nëse ai vjen në qytet përpara kohës së *zeualit* dhe as nuk ka ngrënë dhe as nuk ka pirë deri në këtë kohë, atëherë ai e ka obligim agjërimin. Por, nëse ai ha apo pi pasi ka bërë nijet për të agjëruar, ai është nën obligim për të agjëruar kaza, por jo për të kryer *kefare*[73].

2.6. Rasti i atij që bën syfyr pas lindjes së diellit duke menduar se dielli nuk ka lindur ende

Në qoftë se personi ngrihet për të ngrënë syfyr duke menduar se agimi [fexhr] nuk ka hyrë ende, kur në fakt koha e fexhrit ka hyrë apo ai e çel iftarin duke menduar se dielli ka perënduar, kur në fakt ai nuk ka perënduar ende, atëherë [agjërimi i personit konsiderohet i prishur dhe] ai është përgjegjës për shlyerjen e tij kaza. Po ashtu, ai duhet ta përmbajë veten nga ngrënia apo pirja gjatë gjithë pjesës së mbetur të ditës. Ky veprim i fundit kryhet në mënyrë që të përmbushet kërkesa e kohës së mbetur, e cila është kohë e nderuar dhe i përket agjërimit. Po ashtu, një veprim i tillë ndërmerret në mënyrë që të mos krijohen dyshime tek njerezit e tjerë për devotshmërinë e personit dhe të mos ngrihen akuza të kota kundër tij[74].

Ngrënia e syfyrit është e rekomandueshme (mustehab). Kjo në bazë të fjalës së Profetit (a.s.): “Bëni syfyr, sepse në të ka bereqet.”[75]. **Është e rekomandueshme që syfyri të shtyhet deri në fund të kohës së tij.** Profeti (a.s.) ka thënë: “Tre prej karakteristikave të pejgamberëve janë: çelja e iftarit në fillim të kohës së tij, shtyrja e syfyrit në fund të kohës së tij dhe pastrimi i dhëmbëve me misvak.”[76]

Këtu bën përjashtim rasti kur agjëruesi nuk është i sigurtë për kohën e hyrjes së agimit [fexhrit]. Është e preferueshme për të që në këtë moment të përmbahet nga ngrënia dhe pirja, në mënyrë që ai t'i shmanget të ndaluarës[77], por kjo nuk është e obligueshme, prandaj, nëse ai ha gjatë kësaj kohe, agjërimi i tij konsiderohet i plotë. Nëse bëhët e qartë se agimi [fexhri] ka hyrë, atëherë personi nuk ka *kefare* për të shlyer. Presupozimi bazë është që është ende natë, prandaj agjërimi konsiderohet i plotë. Ebu Hanifja ka qenë i mendimit se në rastet kur personi ka probleme me shikimin, nata është me hënë ose qielli është i mbushur me ré dhe është e pamundur të shihet agimi, atëherë agjëruesi duhet të përmbahet nga ngrënia dhe pirja. Nëse ai nuk vepron kështu, atëherë ai konsiderohejt gjynahqar në bazë të fjalëve të Pejgamberit (a.s.): “Largohuni nga ajo që krijon

dyshim për ju në favor të asaj që nuk krijon dyshim.”[78]. Gjithsesi, nëse personi është i sigurtë se ka ngrënë syfyr gjatë kohës që agimi kishte hyrë, atëherë ai është nën obligimin për të agjësuar kaza. Megjithatë, mendimi më i fortë është ai, sipas të cilit, personi në fjalë nuk ka kaza për të agjësuar[79].

Në qoftë se një person nuk është i sigurtë për perëndimin e diellit, atëherë atij nuk i lejohet të çelë iftarin. Kjo sepse presupozimi bazë është që dita nuk ka mbaruar ende. **Në qoftë se gjatë kësaj kohe ai ha diçka, atëherë [agjërimi konsiderohet i prishur dhe] personi është përgjegjës për shlyerjen e tij kaza.** Nëse tek agjësuesi mendimi mbizotërues është se ai ka ngrënë para perëndimit të diellit, atëherë agjërimi i tij konsiderohet i prishur dhe ai është nën obligimin për të agjësuar kaza. Nëse ai nuk është i sigurtë për këtë, por në një mënyrë apo tjetrën atij i bëhet e qartë se dielli nuk ka perënduar ende, atëherë ai është nën obligimin për të kryer *kefare*[80].

Në qoftë se agjësuesi harron dhe ha gjatë agjërimit dhe beson se ky veprim[81] ia ka prishur agjërimin, atëherë nëse [pas kësaj] ai ha qëllimisht, ai është nën obligimin për të kryer agjërim kaza, por jo *kefare*. Nëse ai hedh kupa [d.m.th. bën *hixham*] dhe beson se ky veprim ia ka prishur agjërimin dhe pas kësaj ha qëllimisht, atëherë ai është nën obligimin për të kryer agjërim kaza si edhe *kefare*. Në rastin e pare, besimtari nuk ka *kefare* për të kryer, sepse ai e ka bazuar mendimin e tij se ngrënia e ushqimit ia ka prishur agjërimin duke u bazuar në analogji. Ky është shkak për ekzistencën e një dyshimi dhe dyshimi e bën të pamundur zbatimin e shlyerjes *kefare*. Megjithatë, siç shprehet edhe Imam Merginani, sipas Ebu Hanifes dhe dy nxënësve të tij, një mbështetje e tillë në analogji është e papranueshme, duke qenë se ekziston një hadith i qartë profetik që shpjegon se agjërimi nuk priset në rastin kur besimtari ha ushqim gabimisht dhe si pasojë e harresës gjatë ditës. Prandaj, sipas tyre, në këtë rast besimtari duhet të shlyejë *kefare* agjërimin e prishur të asaj dite[82]. Ndërsa në rastin e dytë, gjykimi i agjësuesit se agjërimi i tij është prishur nuk bazohet në asnjë evidencë nga Sheriati, prandaj lidhur me të zbatohet jo vetëm agjërimi kaza, por edhe ai *kefare*.

Në qoftë se [gjatë agjërimit] një person kryen përgojim në mënyrë të qëllimshme dhe më pas ha ushqim, atëherë ai është nën obligimin për të agjësuar kaza si edhe për të kryer *kefare*, cilado qoftë situata. Sipas dijetarëve hanefij, në këtë rast, prishja e agjërimit shkon në kundërshtim me analogjinë dhe kuptimi i haditheve që rrëfejnë se përgojimi dërgon në prishjen e agjërimit është se njeriu humbet *sevapin* (shpërblimin) shpirtëror të agjërimit dhe jo agjërimin në vetevete. Prandaj, besimtari që përgojon qëllimisht dhe, më pas, ha ushqim është njësoj si ai që e ka prishur pa asnjë arsye agjërimin, prandaj ai është nën obligimin për të kryer agjërim kaza, si edhe *kefare*[83].

Në qoftë se një grua që është duke fjetur apo është e çmendur, i nënshtrohet marrëdhënies seksuale[84] ndërsa ajo është duke agjësuar, atëherë ajo është përgjegjëse për shlyerjen kaza [të asaj dite], por jo për *kefare*. Edhe në këtë rast jemi përballë një kazusi juridik teorik, i cili më tepër se sa të shpjegojë realitetin orvatet të sqarojë parime juridike. Në këtë rast, agjërimi i gruas konsiderohet i prishur për shkak të marrëdhënies seksuale që ka ndodhur, por ajo nuk është nën obligim për të kryer *kefare*, sepse plotësimi i shkeljes së normave të agjërimit nuk ka ndodhur, për shkak se gruaja nuk ka pasur si qëllim që ta kryejë një veprim të tillë.

2.7. Ajo çfarë një person ia imponon vetes së tij.

Në qoftë se një person thotë: “Unë do të agjëroj gjatë ditës së Bajramit të Madh (d.m.th. Kurban Bajramit)”, atëherë ai duhet të hajë ushqim atë ditë dhe më pas ta agjërojë atë kaza një ditë tjetër. Në këtë rast, zotimi (*nedhr*) për të agjësuar ditët e bajramit konsiderohet i vlefshëm, sepse ai

është një zotim i bërë në mënyrë që të kryhet diçka e ligjruar fetarisht [d.m.th. agjërimi]. Ndalea për të agjëruar këtë ditë nuk ka të bëjë me pasaktësinë e zotimit, por me faktin se Profeti (a.s.) e ka ndaluar agjërimin në ditën e Kurban Bajramit. Prandaj, besimtari nuk agjëron atë ditë, por është i obliguar të agjërojë kaza një ditë tjetër, në mënyrë që të përmbushë detyrimin e plotësimit të zotimit të bërë. Gjithsesi, nëse ai vendos të agjërojë Ditën e Bajramit, atëherë ai konsiderohet se e ka kryer zotimin e tij, vetëm se ai e ka përmbushur atë në mënyrë të mangët dhe të shoqëruar me gjynahun e agjërimin Ditën e Bajramit.

[Në qoftë se në vend të zotimit, me këto fjalë] Ai synon bërjen e një betimi (*jemin*), atëherë ai duhet të kryej kefare për thyerjen e betimit. D.m.th. nëse ai ha ose pi gjatë bajramit, atëherë është i obliguar të kryej kefare. Dallim ndërmjet zotimit (*nedhr*) dhe betimit (*jemin*) është se në rast të mospërmbushjes së një zotimi, mbi besimtarin bëhet e detyrueshme përmbushja kaza e tij, ndërsa në rastin e mospërmbushjes së një betimi, mbi besimtarin bëhet e detyrueshme përmbushja kaza e tij, si edhe kryerja e *shlyerjes* kefare për mosmbajtjen e betimit[85].

Në qoftë se ai thotë: “Këtë vit do të agjëroj [tërë vitin] për hir të Zotit”, atëherë ai duhet të hajë ushqim [d.m.th. të mos agjërojë] ditën e Bajramit të Vogël[86], Bajramit të Madh[87], si edhe ditët e *teshrikut*. Më pas, ai duhet t’i zëvendësojë kaza këto ditë. Nëse me këtë shprehje ai ka pasur si qëllim të kryejë një betim, atëherë ai duhet të kryejë [edhe] kefare[88]. Arsyeja për këtë qëndron në faktin se zotimi për të agjëruar gjatë tërë vitit i përfshin edhe këto ditë, mirëpo personi nuk duhet të agjërojë gjatë tyre për shkak të teksteve të qarta që e ndalojnë një gjë të tillë. Gjithsesi, ai është i obliguar t’i shlyejë ato kaza, ngaqë këto ditë janë përfshirë në zotimin e tij.

Nëse një person zgjohet agjërueshëm ditën e Kurban Bajramit dhe, më pas, e prish agjërimin, atëherë ai nuk është i obliguar për asgjë[89]. Gjithsesi, është transmetuar nga Ebu Jusufi dhe Shejbani (Zoti i bekoftë) në “*Nauadir*” se, në këtë rast, personi është i obliguar të agjërojë kaza [për këtë ditë].

Këtu është me vend të shtojmë disa informacione në lidhje me kushtet e zotimit (*nedhr*). Sipas El-Shurunbulalit, besimtari është i obliguar të përmbush zotimet e tij në rastin kur ata plotësojnë kushtet e mëposhtme: 1) Që ajo gjë për të cilën ai është zotuar se do ta përmbushë të jetë farz prej vetë llojit të saj. Nëse besimtari, p.sh., zotohet se do të agjërojë vetëm gjysme dite, atëherë një zotim i tillë nuk konsiderohe i vlefshëm, sepse agjërimi gjysmë dite nuk njihet në Sheriat. 2) Zotimi vlen nëse bëhet për gjëra të cilat janë të synuara në vetvete dhe jo për gjëra që synohen si kusht për kryerjen e diçkaje tjetër. Një rast i tillë është zotimi për marrjen e abdesit. Një zotim i tillë nuk është i vlefshëm, sepse abdesi nuk është diçka që synohet në vetvete, por është kusht për kryerjen e namazit (i cili konsiderohet i synuar në vetvete). 3) Betimi vlen kur bëhet për gjëra që nuk janë vaxhib. P.sh. nëse besimtari betohet se po iu përmbush filan dëshirë, ai do të agjërojë muajin e ramazanit, një betim i tillë nuk vlen, sepse agjërimi gjatë ramazanit është obligim mbi besimtarin gjithsesi, me apo pa betim qoftë ai.

Said Bekdashi është shprehur se në medhhebin hanefi këtyre tre kushteve për vlefshmërinë e zotimit i janë shtuar edhe dy kushte të tjera, të cilat janë: 4) Zotimi nuk duhet bërë për gjëra që janë të pamundura për tu kryer. P.sh. në qoftë se një besimtar zotohet se në rast se do të pranohet në shkollë të lartë, ai do të fluturojë në qiell, atëherë një zotim i tillë konsiderohet i pavlerë, pasi fluturimi në qiell është i pamundur për qenien njerëzore. 5) Zotimi nuk duhet bërë për gjëra që e tejkalojnë atë që besimtari zotëron apo mbi gjëra që nuk janë pronë e tij. D.m.th. nëse besimtari zotëron një shifër të

caktuar parashë dhe zotohet se, po iu përmbush një dëshirë e caktuar, ai do t'i japë një të varfëri dyfishin e sasisë së parave që ai zotëron, apo do t'i japë atij nga paratë që një mik i ka lënë në mirëbesim, atëherë një zotim i tillë nuk konsiderohet i vlefshëm[90].

Kapitulli 3

Namazi i teravive

Është e rekomandueshme (mustehab) që gjatë muajit të ramazanit besimtarët të mblidhen në xhemat pas jacisë [për të falur teravitë]. Imami duhet t'u prijë atyre [në namazin e teravive] duke falur pesë njësi me nga katër rekatë secila [d.m.th. njëzet rekatë]. Pas çdo katër rekateve ai duhet të japë selam në të dyja krahët. Çdo tetë rekatë, ai duhet të bëjë pushim sa kohëzgjatja e faljes së katër rekateve. Më pas ai duhet t'i prijë xhematit në namazin e vitrit. Ndonëse autori e ka quajtur faljen e namazit të teravive si diçka të rekomandueshme (*mustehab*), mendimi më i saktë në medhhebin hanefi është se teravitë janë sunet i fortë (*suneh muekedeh*)[91]. Megjithatë, ndoshta autori e ka pasur qëllimin që falja e teravive me xhemat është e rekomandueshme, ndërsa teravitë në vetevete janë sunet i fortë. Në "*Xheuheren*" e tij, El-Hadadi shpjegon se sipas Ebu Hanifes është më e preferueshme (*afdal*) që teravitë të falen me xhemat në shtëpi, ndërsa sipas Shejbanit është më e parapëlqyeshme që ato të falen me xhemat në xhami. Ebu Jusufi ka qenë i mendimit se, nëse adhuresi ka mundësi që t'i falë teravitë në shtëpi njësoj siç ka mundësi t'i falë ato në xhami, atëherë është më e preferueshme që ai t'i falë ato në shtëpi. Por nëse ai është një person i nderuar dhe ardhja e tij në xhami do të bëjë që edhe njerëz të tjerë të vijnë (pra shtimin e xhematit), atëherë ai duhet t'i falë ato në xhami[92].

Është e rekomandueshme që pas çdo tetë rekateve të pushohet sa kohëzgjatja e faljes së katër rekateve. Gjatë kësaj kohe, besimtarët janë të lirë të veprojnë si të dëshirojnë; nëse duan mund të bëjnë *tesbih* (madhërim të Zotit), *tehlil* (deklarim të madhështisë së Zotit) ose të presin në heshtje vazhdimin e teravive. Imami e fal namazin e teravive me nga katër rekate, ndonëse lejohet që ai ta falë edhe me nga gjashtë, tetë apo dhjetë rekate. Është prej traditës pejgamberike që gjatë teravive të lexohet krejt teksti kuranor, d.m.th. të bëhet hatme e Kuranit[93]. Gjithsesi, nëse xhemati ndjen vështirësi në ndjekjen e teravive të gjata, atëherë është e mira që imami ta reduktojë recitimin dhe të kufizohet në suret e shkurtra të Kuranit. Parimi që hyn në veprim në këtë rast është se pasja e një xhemati të madh të pranishëm gjatë faljes së teravive, gjë kjo që përfitohet përmes shkurtimit të kohëzgjatjes së teravive, është më e mirë se mbajtja e teravive të gjata. Megjithëkëtë, imami nuk duhet të recitojë në mënyrë tejet të shpejtë dhe as të evitojë kryerjen e vaxhibit të qetësimin, së paku për një moment, ndërmjet pozicioneve të ndryshme të faljes.

Suneti i namazit të teravive është falja e tyre me xhemat dhe ka natyrën e një obligimi komunitar (kifajeh). Kështu, nëse të gjithë anëtarët e një xhemati refuzojnë ta falin namazin e teravive, atëherë ata konsiderohen të gjithë gjynahqarë, për shkak të mospërmbushjes së obligimit të përbashkët. Por, nëse një pjesë e mjaftueshme e tyre e përmbush këtë detyrë, atëherë obligimi i përbashkët konsiderohet i kryer.

Namazi i vitrit falet me xhemat vetëm gjatë muajit të ramazanit, sepse sahabët nuk e kanë falur vitrin me xhemat jashtë muajit të ramazanit. Imam Merqinani është shprehur në "*Hidajen*" e tij se ekziston konsensus ndërmjet myslimanëve për mosfaljen e vitrit me xhemat jashtë muajit të ramazanit [94]

. Megjithatë, El-Hadadi është shprehur në “*Xheuheren*” e tij se qëllimi i shprehjes së përmendur në tekstin e manualit nuk është të ndalojë faljen e vitrit me xhemat jashtë ramazanit, por thjesht të shprehet se një veprim i tillë është i papëlqyeshëm[95]. Dijetarë të tjerë hanefij, si p.sh. el-Ajni, janë shprehur se një veprim i tillë është i lejuar, ndonëse jo i rekomandueshëm.

***Itikafi* (Izolimi shpirtëror në xhami)**

***Itikafi* konsiderohet një veprim i rekomandueshëm (*mustehab*).** Në “*Hidajen*” e tij, Imam Merginani është shprehur se mendimi më i saktë është që *itikafi* konsiderohet sunet (d.m.th. sunet i fortë), sepse Profeti (a.s.) e ka kryer atë në mënyrë të pandërprerë gjatë dhjetë ditëve të fundit të ramazanit[96]. Megjithatë, në veprën e tij “*el-Lubab*”, el-Mejdanishprehet se e vërteta në lidhje me këtë çështje është se *itikafi* ndahet në tri kategori: 1) *itikafi* vaxhib, siç është rasti kur dikush zotohet (*nedhr*) se do të kryejë *itikaf*; 2) *itikafi* i cili është *sunet i fortë*, siç është rasti i *itikafit* në dhjetë ditët e fundit të Ramazanit; 3) *itikafi* i cili është i rekomandueshëm (*mustehab*), siç është rasti i çdo *itikafi* tjetër përveç atij në dy rastet e para[97].

***Itikaf* konsiderohet qëndrimi në xhami duke qenë agjërueshëm, si edhe duke pasur nijetin për të kryer *itikaf*.** Qëndrimi në xhami është shtyllë (*rukn*) e *itikafit*, sepse *itikafi* ekziston si praktikë fetare për shkak të xhamisë. Ndërsa, të qenit agjërueshëm gjatë *itikafit* është kusht për saktësinë e obligueshmërisë së tij, me përjashtim të *itikafit* *mustehab*. Ebu Hanifja është shprehur se agjërimi është kusht edhe për saktësinë e *itikafit* të rekomandueshëm (*mustehab*), megjithatë sipas mendimit më të saktë në medhhebin hanefi, *itikafi* i preferueshëm mund të kryhet edhe pa qenë agjërueshëm. Edhe bërja e nijetit konsiderohet kusht për saktësinë e *itikafit*[98].

Po ashtu, *itikafi* është i vlefshëm vetëm nëse kryhet në një *mesxhid el-xhema’ah*. Në medhhebin hanefi, *mesxhid el-xhemaah* konsiderohet ajo xhami e cila ka një imam dhe një muezin, si edhe në të cilën falen të pesë namazet ditore. Ebu Hanifja ka qenë i mendimit që *itikafi* është i lejuar të kryhet vetëm në atë xhami në të cilën falen të pesë namazet ditore, sepse *itikafi* është një lloj adhurimi në të cilin pritët brenda në xhami për të falur namazet. Prandaj është e domosdoshme që në xhaminë ku bëhet *itikafi* të falen të pesta namazet ditore. Gjithsesi, dy nxënësit e tij janë shprehur se nuk është kusht që xhamia të jetë e tillë, ku të falen të pesta namazet.[99] Gratë e kryejnë *itikafin* në atë zonë të shtëpisë së tyre në të cilën falin zakonisht namazin. Kryerja e *itikafit* në xhami nga ana e tyre konsiderohet *mekruh tenzihen*. Nëse në shtëpinë e saj gruaja nuk ka përcaktuar një vend se ku i fal namazet, atëherë nëse dëshiron të hyjë në *itikaf* ajo duhet më parë të përcaktojë një vend të tillë në shtëpi dhe, më pas, të vazhdojë me kryerjen e *itikafit*[100].

[Gjatë *itikafit*] Adhuresi nuk duhet të dalë nga xhamia, përveç se për të kryer nevojat e tij fiziologjike ose për të falur namazin e xhumasë [në xhaminë qëndrore]. Sipas el-Shurunbulalit, besimtarit i lejohej të braktisë vendin e *itikafit* vetëm në rastin kur i duhet të përmbushë një nevojë shariatike, si p.sh. falja e xhumasë; një nevojë fiziologjike, si p.sh. shkruarja në banjë; ose si pasojë e domosdoshmërisë, si p.sh. në rastin kur xhamia është duke u shembur apo kur në xhami shpërthen fitne, etj...[101]. Nëse adhuresi vendos të falë namazin e xhumasë në xhaminë qëndrore të qytetit, atëherë ai duhet të dalë prej *itikafit* gjatë kohës së *zeualit*, sepse koha kur urdhërimi për të falur xhumanë bëhet obligim për besimtarin është pas kohës së *zeualit*. Nëse xhamia ku adhuresi dëshiron të falë xhumanë ndodhet larg vendit ku ai është duke bërë *itikaf*, atëherë ai duhet të dalë prej *itikafit* në një kohë të mjaftueshme për të falur në xhaminë qëndrore katër rekatet sunete para xhumasë, si edhe namazin e xhumasë[102]. Pas namazit të xhumasë, ai duhet të qëndrojë në xhaminë ku ndodhet për

aq kohë sa për të falur katër apo gjashtë rekate sunete pas faljes së xhumasë. Pas kësaj, ai duhet të kthehet menjëherë tek vendi ku fillimisht ishte duke bërë *itikafin*. Gjithsesi, nëse ai vendos të qëndrojë në xhaminë ku ka falur xhumanë, *itikafi* i tij nuk konsiderohet i pavlefshëm, ndonëse një veprim i tillë konsiderohet *mekruh tenzihen*[\[103\]](#).

Në qoftë se ai del jashtë nga xhamia [ku po kryen *itikafin*], qoftë edhe për një moment, atëherë *itikafi* i tij bëhet i pavlefshëm. Ky është mendimi i Ebu Hanifes i cili mbështetet në analogji (*kijas*). Ndërsa dy nxënësit e tij, duke u mbështetur në *istihsan*, janë shprehur se *itikafi* i personit në fjalë konsiderohet i pavlefshëm vetëm nëse ai largohet nga xhamia për më shumë se një gjysmë dite. Sipas dijetarit bashkëkohor hanefi, Said Bekdash, ky mendim i fundit i dy nxënësve të Ebu Hanifes është mendimi mbi të cilin jepet fetvaja në medhhebin hanefi[\[104\]](#).

[Adhuresi në *itikaf*] Ha, pi dhe fle në vendin ku është duke bërë *itikaf*. Nuk ka asgjë të keqe, nëse brenda në xhami [gjatë kohës që është në *itikaf*] ai kryen shitje ose blerje, por pa e futur mallin brenda në të. Shitja ose blerja duhet të jetë për ato gjëra për të cilat adhuresi ose vartësit e tij kanë nevojë. Përndryshe, nëse shitblerja kryhet si pjesë e biznesit të përditshëm dhe pa pasur nevojë urgjente, atëherë një veprim i tillë konsiderohet i papëlqyeshëm, madje edhe nëse malli nuk futet në xhami[\[105\]](#).

Gjatë *itikafit* adhuresi nuk duhet të shqiptojë fjalë jo të mira, gjithsesi heshtja e plotë konsiderohet e papëlqyeshme [për personin që ka hyrë në *itikaf*]. Mospëlqyeshmëria e heshtjes së plotë gjatë *itikafit* ka të bëjë me atë person që mendon se heshjta në vetvete është një veprim adhurimi, ndërsa nëse adhuresi hesht në mënyrë që të ruajë veten nga thënia e ndonjë fjale të papërshtashme, por pa besuar se heshtja në vetevete është një veprim adhurimi, atëherë një veprim i tillë nuk konsiderohet i papëlqyeshëm[\[106\]](#).

Kryerja e marrëdhënies seksuale, përkëdhelja apo puthja janë të ndaluara (haram) për personin që ka hyrë në *itikaf*. Marrëdhënia seksuale është e ndaluar në bazë të fjalëve të Allahut: “Mos iu afroni atyre (bashkëshorteve) gjatë kohës kur mbylleni për adhurim në xhami!” (Kuran 2:184). Përkëdhelja erotike dhe puthja përfshihen në këtë ndalesë, sepse ato çojnë drejt marrëdhënies seksuale.

Në qoftë se në mënyrë të qëllimshme ose si pasojë e harresës, personi kryen marrëdhënie seksuale gjatë natës ose ditës, atëherë *itikafi* i tij konsiderohet i prishur dhe i pavlefshëm. Ndryshe nga agjërimi që përfshin vetëm ditën, *itikafi* pëfshin si ditën, ashtu edhe natën. Prandaj, çdo aktivitet në kundërshtim me *itikafin* që kryhet natën ose ditën e bën atë të pavlefshëm.

Në qoftë se personi ka kontakt fizik, por të pa shoqëruar me penetrim seksual të çdo lloji apo ai përfshihet në puthje apo përkëdhelje dhe si pasojë e kësaj ejakulon, atëherë *itikafi* i tij konsiderohet i prishur dhe i pavlefshëm. Arsyeja për pavlefshmërinë e *itikafit* në këtë rast qendron në faktin se të gjitha këto veprime hyjnë brenda kuptimit të marrëdhënies seksuale[\[107\]](#).

Në qoftë se një person ia bën obligim vetes bërjen e *itikafit* në disa ditë të caktuara, atëherë ai është i detyruar që të bëjë *itikaf* edhe në netët e atyre ditëve. Bërja *itikaf* e netëve duhet të jetë në mënyrë të

njëpasnjëshme, madje edhe në rastin kur një rend i tillë nuk është përcaktuar [nga personi]. Megjithatë, nëse ai bën nijet për të qenë në *itikaf* vetëm gjatë ditëve, atëherë nijeti i tij konsiderohet i vlefshëm. Kjo, sepse nijeti i tij i drejtohet një objekti të vërtetë, d.m.th. ditëve. Përmendja, nga ana e adhuruesit, e bërjes *itikaf* të disa ditëve të caktuara është gjithëpërfshirëse në kuptim dhe përmban në vetevete edhe netët e ditëve në fjalë. Kësisoj, kur dikush i thotë dikujt tjetër: “Nuk të kam parë prej shumë ditësh”, ai ka për qëllim të përfshijë edhe netët, jo vetëm ditët[108].

Në qoftë se një person i bën obligim vetes bërjen e *itikafit* për dy ditë, atëherë *itikafi* bëhet i detyrueshëm për të bashkë me netët. Ebu Jusufi ka qenë i mendimit se nata para ditës së parë nuk përfshihet në këtë obligim, ndërsa nata midis ditës së parë dhe asaj të dytë përfshihet në të, sepse ajo bën të mundur lidhjen e ditës së parë me atë dytën. Megjithatë, siç shprehet Imam Merginani në “*Hidajen*” e tij, mendimi më i parapëlqyer në medhhebin hanefi është se edhe nata para ditës së parë duhet përfshirë në obligimin për të kryer *itikaf*, sepse ajo është pjesë e ditë-natës së parë [109].

Referenca

- [1] Autori i manualit shpjegon fillimisht dy llojet e agjërimit vaxhib më pas trajton agjërimitin nafile.
- [2] Agjërimiti i ramazanit është farz, ndërsa agjërimiti që vjen si pasojë e përmbushjes së një zotimi konsiderohet vaxhib.
- [3] Ekzistojnë dy mënyra se si përlllogaritet *dahua el-kubra*, njëra prej tyre është duke e ndarë në dy gjysma ditën sheriatike, d.m.th. nga hyrja e sabahut deri në aksham. Gjysma e ditës sheriatike i korrespondon kohës *dahua el-kubra*. Mënyra e dytë e përlllogaritjes është duke e ndarë në dy gjysma kohën e sabahut, d.m.th. kohën nga agimi i vërtetë deri në lindjen e diellit. Dallimi në kohë ndërmjet *zeualit* dhe *dahua el-kubra* është sa gjysma e kohës ndërmjet agimit të vërtetë dhe lindjes së diellit.
- [4] Përsa thamë më sipër, shih el-Mejdani, “El-Lubab”, vëll. 2, fq. 274-275, el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 299, El-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 219, si edhe El-Meusili, “Mukhtar al-fatua”, fq. 166.
- [5] D.m.th. një nijet i përgjithshëm, në të cilin nuk specifikohet lloji i agjërimit që do të kryhet.
- [6] El-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 301.
- [7] Zotimi për të agjëruar i specifikuar në kohë bën pjesë në llojin e parë të agjërimit vaxhib.
- [8] Hadithi është transmetuar nga Imam Muslimi, për më shumë shih el-Zejlai, vëll. 2., fq. 436.
- [9] Në lidhje me agjërimitin vetëm ditën e premtë, në medhhebin hanefi ekzistojnë dy mendime. Mendimi i parë është ai i shprehur nga el-Shurunbulali sipas së cilit një veprim i tillë konsiderohet *mekruh*, ndërsa mendimi i dytë është ai sipas së cilit një veprim i tillë është i rekomandueshëm. Ibn Abidini ka përcjellë nga “Fetaua el-Khanijeh”, vëll. 1., fq. 206 se sipas Ebu Hanifes dhe Shejbanit nuk ka asgjë të keqe nëse agjërohet vetëm të premtën, ndërsa shumica e dijetarëve hanefij janë shprehur se një veprim i tillë është i rekomandueshëm. Ata të cilët kanë mbështetur idenë se një veprim i tillë është *mekruh* kanë qenë të paktë në numër. Në lidhje me këtë, shiko komentin që Said Bekdashi i ka bërë manualit të el-Shurunbulalit, “Nur el-Idah”, fq. 265, futnota nr. 2.
- [10] El-Shurunbulali, “*Maraqil Saadat: Ascent to felicity*”, përkth. Faraz A. Khan, fq. 127-128. Duhet

thënë se, përse i përket disa prej agjërimeve të përmendura, dijetarët hanefij kanë pasur mendime të ndryshme se cilës kategorie ato i përkasin.

[11] Transmetuar nga Buhariu dhe Muslimi, për më shumë shih el-Zejlai vëll. 2., fq. 437.

[12] D.m.th. konsiderohet e papëlqyeshme që të agjërohet në ditën e dyshimit. Dita e dyshimit është dita pas ditës së njëzetënëntë të muajit shaban, në rastin kur për një arsye apo një tjetër hëna e re nuk shihet pas perëndimit të ditës së njëzetënëntë dhe ekzistojnë dyshime nëse dita e nesërme është dita e tridhejtë e muajit shaban apo dita e parë e muajit ramazan. Diskutimi në vijim do t'i referohet bërjes së nijetit, pas akshamit të ditës së njëzetënëntë të muajit shaban, për të agjëruar ose jo ditën e nesërme dhe agjërimin të nesërme së asaj dite.

[13] Përse thamë më sipër, shih el-Merginani, "El-Hidajeh", vëll. 1., fq. 303-305, si dhe el-Shurunbulali, "Nur el-Idah", fq. 269-270.

[14] Shih el-Nesefi, "Kenz el-dakaik", fq. 219; El-Meusili, "Mukhtar al-fatua", fq. 167; el-Mejdani, "el-Lubab", vëll. 2., fq. 377; si edhe el-Shurunbulali, "Nur el-Idah", fq. 270.

[15] Si p.sh. re apo mjegull.

[16] Shih el-Mejdani, "El-Lubab", vëll. 2., fq. 377, El-Meusili; "Mukhtar al-fatua", fq. 167; el-Merginani, "el-Hidajeh", vëll. 1., fq. 306-307.

[17] El-Shurunbulali, "Nur el-Idah", fq. 271 Për më shumë në lidhje me debatet rreth kësaj çështje, shih el-Mejdani, "El-Lubab fi sherh el-kitab", vëll. 2., fq. 378.

[18] Për sa thamë më sipër shih El-Merginani, "El-Hidajeh", vëll. 1., fq. 307-308.

[19] El-Shurunbulali, "Maraqî 'l-Sa'dat: Ascent to Felicity", përkth. Faraz A. Khan, futnota nr. 470, p. 127.

[20] Transmetuar në të gjashta përpilimet e sakta të hadithit, shih el-Zejlai, vëll. 2., fq. 445.

[21] El-Shurunbulali, "Nur el-Idah", fq. 273.

[22] Transmetuar nga shumë sahabë. Versionet ndryshme të këtij hadithi janë regjistruar nga Tirmidhiu, Dar el-Kutni, etj... Shih el-Zejlai, vëll. 2, fq. 446.

[23] Shih el-Merginani, "El-Hidajeh", vëll. 1., fq. 310.

[24] Shih el-Shurunbulali, "Nur el-Idah", fq. 273.

[25] *Kuhli* është një pluhur i zi i përdorur në shumë vende myslimane, kryesisht si komzetikë apo ilaç për sytë.

[26] Shih el-Mejdani, "El-Lubab", vëll. 2., fq. 381, si edhe el-Merginani, "el-Hidajeh", vëll. 1., fq. 310.

[27] Shih el-Merginani, "El-Hidajeh", vëll. 1., fq. 310, si edhe el-Mejdani, "el-Lubab", vëll. 2., fq. 381.

[28] Shih el-Merginani, "el-Hidajeh", vëll. 1., fq. 311. El-Shurunbulali është shprehur që nëse uji depërton në fyt pa dëshirën e personit, atëherë ai nuk e prish agjërimin, shih el-Shurunbulali, "Nur el-

Idah”, fq. 282.

[29] Shih El-Meusili, “Mukhtar al-fatua”, fq. 170, si edhe el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 311.

[30] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 311.

[31] Hadithi gjendet i transmetuar në katër sunenet e hadithit, për më shumë shih el-Zejlai, vëll. 2., fq. 448.

[32] Shih el-Mejdani, “el-Lubab”, vëll. 2., fq. 382 si edhe el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 275.

[33] Shih el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 382-383, si edhe el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 311-312.

[34] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 282.

[35] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 312.

[36] Kjo normë vlen për atë periudhë kohore në të cilën skllavëria ishte ende ekzistuese dhe ajo ka shërbyer si një mjet i rëndësishëm për lirin e skllavëve.

[37] Muajt duhen zgjedhur në mënyrë të atillë që brenda tyre të mos bie asnjë ditë barjami apo *teshriku*.

[38] Në arabisht, kjo korrespondon me gjysmë *sa’a* në rastin e grurit dhe një *sa’a* në rastin e hurmave të arabisë dhe elbit. Shih e-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 280.

[39] El-Shurunbulali, “Imdad el-Fetah”, fq. 644-645.

[40] Shih el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 316, si edhe el-Mejdani, “El-Lubab”, vëll. 2., fq. 384.

[41] Shih el-Zejlai, vëll. 2., fq. 453-454.

[42] Në lidhje me debatin rreth hedhjes së pikave të ujit në vesh, shiko el-Mejdani, “El-lubab”, vëll. 2., fq. 384-385; el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 316-317 si edhe el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 221.

[43] Shih El-Hadadi, “El-Xheuhereh”, vëll. 2., fq. 284 si edhe el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 221; el-Mejdani, “El-lubab”, vëll. 2., fq. 385; el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 317

[44] Për sa i përket hedhjes së disa pikave ilaç ose ujë në brendësi të kanalit urinar të femrës, në lidhje me këtë çështje kanë ekzistuar mendime të ndryshme, megjithëse siç shprehet edhe el-Lakneui në komentin që i ka bërë “Hidajes”, mendimi më i saktë është se një veprim i tillë e prish agjërimin. Shih komentin e el-Lakneui ndaj “El-Hidaje” të Imam Merginanit, vëll. 2., futnota nr. 5, fq. 264.

[45] Pa pasur ndonjë domosdoshmëri për ta kryer një veprim të tillë.

[46] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 287.

[47] D.m.th. persona që për ndonjë arsye nuk agjërojnë, si p.sh. një fëmijë, një grua që mund të jetë në periudhën e menstruacioneve apo lehonisë etj.

[48] Shih el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 2., fq. 317. D.m.th. nëse gruaja është shtatëzënë apo është duke i dhënë gji fëmijës dhe frikësohet se mbajtja e agjërit nga ana e saj do të shkaktoj ndërlikime për fëmijën, atëherë asaj i lejohet që ta ndërpresë agjërimin, shih El-Meusili, “Mukhtar el-fetua”, fq. 171

[49] Për më shumë shih el-Zejlai, vëll. 2., fq. 454-455.

[50] Transmetuar nga Ibn Maxheh në Sunenin e tij, shih për më shumë el-Zejlai, vëll. 2., fq. 458; shih edhe El-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 288.

[51] Ose se shërimi i tij nga sëmundja do të vonohet për shkak të agjërit.

[52] Qoftë kjo edhe përvoja e dikujt tjetër dhe jo e tij, i cili ka të njëjtën sëmundje.

[53] Al-Shurunbulali, “*Maraqî' l-Saadat: Ascent to Felicity*”, përkthyer dhe komentuar nga Faraz A. Khan, futnota nr. 96, fq. 50; shih edhe el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 289.

[54] Shih el-Mejdani, “el-Lubab”, vëll. 2., fq. 389; el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 222 si edhe El-Meusili, “Mukhtar al-fatua”, fq. 171.

[55] Shih el-Shurunbulali, “Meraki el-Felah”, fq. 259.

[56] Disa dijetarë hanefij janë shprehur se këtu autori nuk ka për qëllim nënën natyrore të fëmijës, por mëndeshën, e cila sipas fjalorit të gjuhës shqipe, përkufizohet si “grua që i jep gji një foshnje të huaj, deri sa të rritet”.

[57] El-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 289.

[58] Në arabisht është quajtur *sheh fani*, meqenëse ai është shumë afër vdekjes (*fena*).

[59] **Shih** el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 290.

[60] Shih el-Mejdani, “El-Lubab”, vëll. 2., fq. 391 si edhe el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 2., fq. 321-322.

[61] E njëjtë është situata edhe me të gjithë ata që kanë ndonjë arsye për të mos agjëruar dhe arsyeja në fjalë zhduket pas lindjes së diellit, si p.sh. rasti i njeriu të sëmurë, i cili shërohet pas lindjes së diellit.

[62] Dijetarët hanefij kanë pasur mendime të ndryshme nëse mosngrënia dhe mospirja gjatë pjesës së mbetur të ditës konsiderohet vaxhib apo e rekomandueshme.

[63] Shih el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 223; El-Meusili, “Mukhtar al-fatua”. fq. 172, si edhe el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 286.

[64] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 323.

- [65] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 290.
- [66] Gjithnjë nëse kjo gjendje e të fikëtit i zgjat për ditë me rradhë.
- [67] Shih el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 223, si edhe El-Meusili, “Mukhtar al-fatua”, fq. 171.
- [68] D.m.th. me përjashtim të ditës së parë të ramazanit.
- [69] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 323-324.
- [70] Shih al-Marghinani, “*El-Hidayah: The Guidance*“, përkthyer nga komentuar nga Imran Akhsan Khan Nyazee, vëll. 2., futnota nr. 81, 83, fq. 332-333.
- [71] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh” vëll. 1., fq. 325.
- [72] Nga menstruacionet apo lehonja.
- [73] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh” vëll. 1., fq. 325-326.
- [74] Shih el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 223, si edhe el-Mejdani, “El-Lubab”, vëll. 2., fq. 395.
- [75] Transmetuar në të gjashtë përpilimet e sakta të haditheve. Për më shumë, shih el-Zejlai, vëll. 2., fq. 469.
- [76] Transmetohet nga Taberani në librin e tij “Mu’xhem”, shih el-Zujleai, vëll. 2., fq. 470.
- [77] D.m.th. ngrënies apo pirjes gjatë kohës së hyrjes së agjërimit.
- [78] Transmetohet nga Tirmidhiu, shih për më shumë el-Zejlai, vëll. 2., fq. 472.
- [79] Përsa thamë më sipër, shiko el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 327.
- [80] Shih el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 223, si edhe el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 327.
- [81] D.m.th. ngrënia si pasojë e harresës.
- [82] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 327.
- [83] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 328.
- [84] D.m.th. një mashkull ushtron marrëdhënie seksuale pa pëlqimin e saj.
- [85] El-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 329-330.
- [86] Ose ndryshe Fitër Bajrami.
- [87] Ose ndryshe Kurban Bajrami.
- [88] Shih edhe el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 224.

- [89] D.m.th. as për të kryer kaza dhe as për kefare.
- [90] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 293, komenti nr. 3 i Said Bekdashit.
- [91] Shih el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 178 si edhe El-Meusili, “Mukhtar al-fatua”, fq. 127.
- [92] Shih, El-Hadadi “El-Xheuhereh el-nireh “, fq. 172.
- [93] Shih el-Nesefi, “Kenz el-dakaik”, fq. 178 si edhe El-Meusili, “Mukhtar el-fetua”, fq. 127.
- [94] el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 179.
- [95] El-Hadadi, “El-Xheuhereh” vëll. 2., fq. 79
- [96] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 332.
- [97] Shih el-Mejdani, “el-Lubab”, vëll. 2., fq. 397, si edhe El-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 296.
- [98] Shih el-Merginani, “El-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 332, si edhe el-Mejdani, “el-Lubab”, vëll. 2., fq. 397.
- [99] Shumë dijetarë hanefij janë shprehur se ky mendim i fundit lejon më shumë mundësi dhe është më i përshtatshëm për kohën tonë, prandaj ai duhet përvetësuar si mendim i saktë në lidhje me këtë çështje. Shih el-Mejdani, “el-Lubab”, vëll. 2, fq. 293.
- [100] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 296.
- [101] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 297.
- [102] Disa dijetarë hanefitë janë shprehur se ai duhet të dalë prej itikafi në një kohë të mjaftueshme për të falur në xhaminë qendrore dy rekate përshëndetjeje për xhaminë, katër rekate sunete të xhumasë si edhe namazin e xhumasë
- [103] Shih el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 333-334.
- [104] Në lidhje me këtë, shih el-Mejdani, “El-lubab”, vëll 2., futnota nr. 2 e komentuesit Said Bekdash fq. 399-400.
- [105] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 297.
- [106] Shih el-Mejdani, “El-Lubab”, vëll. 2, fq. 401.
- [107] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 297-298.
- [108] Shih el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 298.
- [109] Shih el-Merginani, “el-Hidajeh”, vëll. 1., fq. 335, si edhe el-Shurunbulali, “Nur el-Idah”, fq. 298.

Date Created

03/06/2016

Author

erasmusi