



Impakti i modernitetit mbi te drejten familjare Islame

Description

Fragment i shkëputur nga libri i Wael B. Hallaq, me titull “An Introduction to Islamic Law”, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Fq. 64-71 dhe 118-139

Pjesa e pare: **E drejta familjare Islame në periudhën para-moderne**

Burimet që kemi në dispozicion, të cilat përbëhen kryesisht nga regjistrimet gjyqësore, na rrëfejnë pak gjëra rreth sfondit social të grave të përfshira në procedurat gjyqësore, si shiheshin ato nga anëtarët e grupit të tyre shoqëror, si perceptoheshin dhe pozicionoheshin ato në grupet më të gjera që përbënin bashkësitë e tyre më të afërta dhe, më e rëndësishmja, si dallonin nga njëra-tjetra gratë me pozitë të lartë shoqërore nga ato më pak të favorizuara në përvetësimin e përfitimeve të ligjit. Gjithsesi, është e qartë se integriteti personal ka luajtur një rol vendimtar në procedimet ligjore, një fakt ky që përthyej në vendime dhe urdhra në favor të grave të cilat zotëronin një karakter të tillë apo që mbështeteshin nga dëshmitare gra të cilat mendohej se zotëronin, në të njëjtën mënyrë, një moral të lartësuar. Nëse evidenca gjyqësore është litari pas së cilit varet drejtësia, atëherë integriteti dhe karakteri moral janë fijet prej të cilave përbëhet ky litar. Integriteti dhe moraliteti ishte lëmë e burrit po aq sa edhe e gruas.

Bindja ligjore gjithëpërshkuese se gratë zotëronin personalitet të plotë ligjor shpjegon gjerësisht faktin përse ato, njësoj si edhe meshkujt, gëzonin të njëjtin akses në gjykatat myslimane. Njësoj si burrat, edhe gratë u drejtoheshin gjykatave, jo vetëm duke qenë paraprakisht në dijeni për të drejtat e tyre, por edhe duke qenë qartësisht të bindura se gjykatat tregoheshin të drejta dhe simpatizuese karshi tyre si dhe vepronin me prirjen e qartë për të mbrojtur të drejtat e tyre. Shpesh gratë përfaqësoheshin personalisht në gjykatë, por kur nuk ndodhte kështu – kjo ndodhte zakonisht në rastin e grave (dhe të shumë burrave) që i përkisnin shtresave të larta, përfshi edhe gratë jomyslimane – ato përfaqësoheshin nga ndonjë i afërt mashkull, ndonjë shërbëtor apo administrator i biznesit. Nga të gjitha të dhënat kuptojmë se kur gratë i drejtoheshin personalisht gjykatës, ato e bënin këtë në të njëjtën mënyrë si edhe burrat dhe i mbronin të drejtat e tyre në mënyrë të lirë dhe të vendosur. Kur gratë tregoheshin në mënyrë energjike të drejtpërdrejta, gjykatat lejonin një hapësirë të madhe kuptimi dhe u jepnin atyre hapësirë të gjerë për të mbrojtur reputacionin, nderin, statusin dhe interesat materiale. Ato i qaseshin gjykatës qoftë si akuzuese, ashtu edhe si të akuzuara, duke hedhur në gjyq burra, por edhe gra. Gratë myslimane hidhnin në gjyq burra dhe gra jomyslimane; këto të fundit bënin të njëjtën gjë me gratë myslimane (ndonëse procedimet gjyqësore midis denominacioneve të ndryshme fetare ishin më pak të shpeshta se ato brenda të njëjtit denominacion fetar). Gratë e liruara

nga skllavëria dërgonin në gjykatë padronët e tyre të mëparshëm po aq shpesh sa edhe të tjerët, të cilët ato mund t'i akuzonin për mospagim në kohë të borxhit apo për thyerjen e kontratave financiare ose të llojeve të tjera. Gratë ngrinin padi për dëme civile, për prishjen e martesës së tyre, për detyrimet financiare të ish-bashkëshortëve, për kujdestarinë e fëmijës si dhe për shpenzimet për dëmshpërblim ndaj shpifjeve. Ato gjithashtu hidhnin në gjyq gra të tjera për akuza të tilla si falimentim dhe dhunë fizike. Është padyshim e vërtetë se ligji islam, duke reflektuar përbërjen sociale të pjesës dërrmuese të bashkësive islame, nxiste struktura ligjore ose shoqërore të karakterizuara nga gjinia. Po aq i vërtetë, siç kanë vërejtur edhe disa historianë, është edhe fakti që “gjuha gjyqësore privilegjonte statusin social të burrave dhe të myslimanëve kundrejt grave dhe jomyslimanëve”^[1]. Por, në këtë gjuhë dhe në vetë gjykatën nuk kishte asgjë që të mund të pakësonte të drejtat e grave apo t'i shkrajonte ato për t'iu drejtuar gjykatës, aq më pak t'iu hiqte atyre të drejtën për zotërim të pasurisë, integritetit juridiko-moral apo të drejtën që të akuzonin këdo që ato dëshironin. Kjo vlen edhe për gratë jomyslimane të cilat, në gjuhën e gjykatës, ishin në mënyrë të dyfishtë të paprivileguara për shkak të të qenurit të tyre njëkohësisht gra dhe jomyslimane. Sidoqoftë, të drejtat e tyre, si edhe fuqitë e tyre sociale dhe ligjore, nuk ishin më pak të favorizuara se homologet e tyre myslimane.

Është gjithashtu e vërtetë që në doktrinën ligjore dëshmia e një gruaje, në shumicën e fushave të ligjit, vrente sa gjysma e asaj të një burri. Gjithsesi, ne zotërojmë disa të dhëna rreth efekteve reale që një diskriminim i tillë ligjor mund të kishte mbi jetën aktuale dhe eksperiencën e grave. Me fjalë të tjera, si ndikonte ky rregull rreth dëshmimit në të drejtat e tyre martesore, familjare dhe pronësore dhe, po aq e rëndësishme, si perceptoheshin dhe interpretoheshin këto efekte nga vetë gratë myslimane? Nëse gjykojmë mbi bazën e evidencave që kemi në dispozicion, efekti i përgjithshëm dhe relativ i këtyre rregullave diskriminuese të dëshmisë ishte më i pakët se eksperiencia e simotrave bashkëkohëse me to në Evropë.

Evidencë për padëmshmërinë që përfshihet në vlerën e mpakur të dëshmië së gruas është fakti i qartë se gratë shfaqeshin në gjykatë si akuzuese ose si të akuzuara në çdo sferë të aktivitetit ligjor, duke u shtrirë që nga çështjet penale tek ato civile. Ndonëse shumica e rasteve për të cilat ato drejtoheshin në gjykatë (dukshëm jo e vetmja mundësi e ligjit) ishte e një natyre ekonomike, gjithsesi ato ishin aktive në disa fronte të tjera. Madje edhe mund të thuhet se gjykatat shpesh preferonin gratë si kujdestare për minorenet, duke u kërkuar atyre (dhe duke i paguar ato) të administrojnë çështjet financiare të jetimëve dhe të pasurisë që ata kishin trashëguar. Ato nuk hezitonin që në emër të këtyre jetimëve të hidhnin të tjerët në gjyq njësoj siç bënin për feramat, mjetet bujqësore, orenditë e thurura, kafshët dhe skllavërit e tyre.

Një pjesë e mirë e proceseve gjyqësore rreth pasurisë lidhej me mosdhënien e pagesave të divorcit dhe me marrëveshjet e trashëgimisë. Në secilin rast, prania e zakonshme e grave në gjykatë, kryesisht si palë akuzuese, dëshmon për pozitën relativisht të favorshme në të cilën ato ishin. Divorci, siç e kishin kuptuar juristët dhe siç dëshmonte praktika ligjore, ishte një sipërmarrje financiarisht shumë e kushtueshme për bashkëshortin, për të mos thënë që në disa raste ai kishte efekte shkatërruese (një fakt që mund të shpjegojë gjithashtu rrallësinë e poligamisë). Pas divorcit ish-gruaja gëzonte të drejtën e mirëmbajtjes nga burri së paku për tre muaj, si edhe për mehrin e vonuar, mirëmbajtjen e fëmijëve, çdo borxh që bashkëshorti i kishte marrë asaj gjatë martesës (një ndodhi kjo relativisht e rrallë), dhe, nëse femijet ishin të vegjël, një pagesë për gjidhënien. Po ashtu, nëse bashkëshorti nuk kishte qenë i rregullt në pagimin e detyrimeve martesore (një ndodhi kjo, relativisht e shpeshtë), ai do të duhej të paguate shumë e plotë që i detyrohej qysh në kohën kur kishte nisur divorci.

Në këtë kontekst duhet të bëhet e qartë se kur gratë martoheshin, shpesh ato zotëronin paraprakisht një shumë të mjaftueshme kapitali, gjë që shpjegon përse ato ishin një burim huaje për shumë

bashkëshortë dhe përse shumë prej tyre u angazhuan pikësëpari në biznesin e huadhënies. Përveç mehrit të menjëhershëm dhe garancisë financiare dhe materiale për jetesën e saj, gruaja siguronte edhe një pagesë të shtyrë në kohë, të cilën ajo mund ta merrte në çdo kohë që të dëshironte (për sa kohë në kontratë nuk ishte pohuar diçka tjetër). Po atëherë e rëndësishme ishte edhe paja që ajo merrte nga prindërit e saj, e cila zakonisht konsistonte në hisen e trashëgimisë që i takonte nga familja e saj, që i jepej në formë mobiljesh, veshjesh, xhevahiresh dhe ndonjëherë edhe në formë parash të thata.

Shumë gra, para ose gjatë martesës, pajiseshin me një pjesë të vakëfit, që i jepte atyre të ardhura të mëtejshme. Sido që të ketë qenë forma e pajës dhe shuma totale e pasurisë që ato mund të grumbullonin, gratë ishin tërësisht të ndërgjegjshme për të drejtën ekskluzive ndaj pasurisë së tyre dhe e kuptonin shumë mirë që ato nuk ishin të obliguara të harxhonin asnjë pjesë të kësaj pasurie për të tjerët, apo edhe për veten e tyre. Gratë e shpenzonin pasurinë e tyre për veten vetëm në rastet kur kishin dëshirë ta bënë këtë, duke qenë se shpenzimet që lidheshin me ushqimin, banesën dhe veshmbathjet (sidomos kur burri ishte i pasur) ishin krejtësisht përgjegjësi e burrit dhe jo e gruas. Me fjalë të tjera, ndryshe nga pasuria e burrave, ajo e grave nuk ishte subjekt i efektit gërryes të shpenzimeve, përkundrazi ajo mund të ruhej, të investohej dhe të rritej.

Duke marrë parasysh pacënueshmërinë për shekuj me rradhë të këtyre të drejtave – të cilat në përgjithësi ndihmonin në rritjen e pasurisë së grave – arrijmë të kuptojmë përse, sipas të dhënave historike, divorci i njëanshëm nga burri duket se ka qenë më i pazakontë se *khul-i*, kontrata e prishjes së martesës (ku gruaja i jep burrit disa prej të drejtave financiare të saj në shkëmbim të divorcit). Shpeshësia e *khul-it* në Stamboll, Anadoll, Siri, në Qipron myslimane, në Egjipt dhe Palestinë është vërejtur prej kohësh nga historianët. Ai është një fenomen që shpjegon – në këtë kontekst – tre tipare të prishjes së martesës në Islam. Së pari, ndonëse bashkëshorti mund të kërkonte në mënyrë të njëanshme divorcin, gjithsesi ai duhej të paguante një “çmim” për këtë privilegj. Me fjalë të tjera, një bashkëshort mesatar kufizohej (në të drejtën e tij për divorc të njëanshëm) nga pengesa të rënda financiare, bashkangjitur edhe me pengesat morale dhe ligjore, të vendosura edhe nga ligji. Së dyti, drejta e bashkëshortit për divorc të njëanshëm në të vërtetë ishte baraz me transferimin njëdrejtimësh të pasurisë nga bashkëshorti për tek bashkëshortja, përtej dhe mbi gjithçka që ai ishte i detyruar – gjatë martesës – të paguante për gruan e tij në përputhje me kontratën standarde. Në të vërtetë, një efekt i rëndësishëm i kësaj transferte ishte fakti se shumë gra të refuzuara blenin hisen e burrit në shtëpinë martesore, duke e kanalizuar pagesën e divorcit, që bashkëshorti u detyrohej atyre, drejt një blerjeje të tillë. Së treti, *khul-i*, brenda ekuacionit ekonomik të martesave myslimane, në njëfarë mënyre nuk përbënte një pakësim të pasurisë së gruas, sepse pagesa që jepte gruaja për të marrë divorcin përmes *khul-it* konsistonte kryesisht në mehritin e vonuar që burri ia kishte borxh, plus shpenzimet që burri duhej t’i jepte për periudhën e saj të pritjes. Kjo ishte kaq karakteristike, sa që manualët juridike e reflektonin këtë praktikë duke e paraqitur si një doktrinë normative. Gjithsesi, mbetet i vërtetë fakti se ishte premtimi financiar i bërë nga dhëndri ai që përdorej si mall shkëmbimi për *khul-in*.

Khul-i, si një mjet përmes së cilit një grua mund të dilte nga një martesë e palumtur, përbënte një kontekst të shkëlqyer për të vlerësuar dhunën shtëpiake kundër grave dhe shkaqet e tjera të mosmarrëveshjeve të tyre martesore. Duke qenë se gratë kishin akses mjaft të lehtë në gjykatë, gratë e palumtura kishin opsionin e të drejtuarit tek kadiu i cili mund të emëronte zyrtarë të gjykatës për të hetuar abuzimin apo dëmtimin që e bënte martesën e tyre të papërballueshme. Nëse abuzimi vërtetohej, atëherë gjykata kishte fuqinë që t'i jepte fund martesës, siç ndodhte shpesh në realitet. Ligji u lejonte, gjithashtu, grave të drejtën për vetëmbrojtje, përfshi këtu, në disa raste, edhe vrasjen e bashkëshortit dhunues. Por, nëse bashkëshorti nuk ishte fajtor, një grua që e konsideronte martesën e saj si të padureshme mund të merrte divorcin përmes *khul*-it.

Aspekti formal ligjor i situatave të tilla mund të rritet, nëse marrim në konsideratë edhe një aspekt tjetër social. Lidhjet e bashkëshortes/gruas me familjen e saj të origjinës nuk ndërpriteshin nga martesë dhe prindërit, vëllezërit dhe motrat vazhdonin t'i vështronin për së afërmi ato, sapo ndodhte martesë e vajzës a motrës së tyre. Në fund të fundit, ishin prindërit e bashkëshortes ata që zakonisht kishin luajtur rolin e shkesit për martesën dhe që, deri në njëfarë mase, e konsideronin veten përgjegjës për të, po aq sa edhe për mirëqenien e vajzës së tyre. Nëse martesë dështonte, të afërmit e bashkëshortes/gruas jo vetëm që duhej të merreshin me këtë dështim në hapësirën publike, por, gjithashtu, duhej të "merrnin mbrapsht" vajzën në gjirin e tyre, me të gjitha pasojat ekonomike dhe ato të tjera që kjo "marrje mbrapsht" përbënte. Interesi i tyre në suksesin e martesës së vajzës shpjegon inspektimin e ngushtë që shumë familje ushtronin (dhe vazhdojnë ende të ushtrojnë) për të parandaluar abuzimin me vajzën e tyre nga ana e bashkëshortit (përfshi këtu edhe rrahjen e bashkëshortit dhunues nga vëllai i gruas). Ndryshe nga situata e shumë grave që në familjet "atomike" të ditëve tona duhet të luftojnë për të mbrojtur vetveten, gratë në shoqëritë e hershme myslimane vazhdonin të kishin mbështetjen sociale dhe psikologjike – kur ishte e nevojshme edhe atë ekonomike – të familjeve të tyre të origjinës. Natyrisht, kjo nuk parandalonte abuzimin në çdo rast, por kontribuonte në mënyrë domethënëse në reduktimin e tij. Sidoqoftë, pasi të gjitha përpjekjet dështonin, familja fillestare e bashkëshortes, shpesh edhe me bashkëpunimin e familjes së bashkëshortit, ushtronte presionin e nevojshëm për t'i dhënë fund martesës, para shkuarjes, apo jo, tek kadiu.

Së fundmi, është e nevojshme të shpenzojmë disa fjalë rreth grave dhe të drejtave të pronësisë. Duke përbërë në disa qytete rreth 40% të tregtarëve të pronës së paluajtshme, gratë i drejtoheshin rregullisht gjykatës për të regjistruar shitblerjet e tyre, duke regjistruar në këtë mënyrë faktin se ato ishin gjerësisht të përfshira në transaksione që lidheshin me transferimin e pronësisë së shtëpisë. Siç tregohet nga regjistrat dhe proceset gjyqësore, gratë zotëronin si pronat e banimit ashtu edhe ato tregtare, kryesisht dyqane që prodhonin rentë. Siç e kemi përmendur edhe më lart, kur gratë refuzoheshin nga bashkëshortët e tyre, ato shpesh blenin hisen e burrit në shtëpinë martesore duke përdorur paratë që burri u detyrohej atyre si rezultat i divorcit.

Gratë ishin, gjithashtu, pjesëmarrëse në një nga ekonomitë më të fuqishme në tokat myslimane, d.m.th. në pronat e paluajtshme që dhuroheshin si vakëf, të cilat deri në kohën e kolonizimit përbënin rreth dyzet deri në gjashtëdhjetë përqind të të gjitha pronave të paluajtshme. Me përjashtim të vakëfeve më të mëdha, zakonisht të themeluara nga sulltanë, mbretër, vezirë dhe emirë, shumë prej themeluesve të vakëfeve të vogla ose të mesme ishin gra. Shpesh ato themelonin dhe administronin të vetme vakëfet dhe në një shkallë më të vogël ato ishin, gjithashtu, bashkëthemeluese, bashkë me burra dhe gra të tjera. Një numër relativisht mbresëlënës vakëfesh janë themeluar nga skllave femra të liruar, të lidhura me elitat politike dhe ushtarake; edhe këto, gjithashtu, themelonin vakëfe në mënyrë të pavarur si edhe në bashkëpunim me padronët e tyre të mëparshëm (një fakt ky që dëshmon për fuqinë financiare dhe politike të skllaveve femra). Vakëfet e një madhësie modeste duket se kanë qenë

themeluar në numër të barabartë si nga burrat ashtu edhe nga gratë. Pjesëmarrja e grave në ekonominë e rëndësishme të vakëfeve ka filluar që herët dhe është rritur në mënyrë të qëndrueshme përgjatë shekujve. Në shekullin e XVIII gratë përbënin tridhjetë deri në pesëdhjetë përqind të themeluesve të vakëfeve. Në disa vende kishte më shumë gra sesa burra që themelonin vakëfe. Në disa qytete një numër domethënës vakëfesh (më shumë se gjysma) të themeluara nga gratë ishin publike, u dedikoheshin qëllimeve fetare dhe edukative ose ushqimit dhe përkujdesjes për të varfrit. Njësoj si burrat, shumica e grave që krijojnë vakëfe i blenin pronat e tyre për këtë qëllim.

Është e arsyeshme të mendojmë se numri i grave që përfitonin nga vakëfet ishte shumë më i madh se i atyre që i themelonin ato. Teoria se instrumenti ligjor i vakëfit përdorej për të privuar gratë nga drejta e tyre për trashëgimi nuk qëndron më; përkundrazi, provat tregojnë se vakëfi përdorej për të krijuar një lloj sistemi matrilinear të transferimit të autoritetit të pronësisë (të kalimit të pasurisë). Njësoj i rëndësishëm ishte, gjithsesi, faktori vendimtar i shmangjes së ndarjes së pasurisë familjare (e cila tentohet të bëhet nga ndarja e trashëgimisë sipas Kuranit). Kjo shpesh kishte efekte të dëmshme ekonomike të cilat frenoheshin përmes përdorimit të instrumentit të vakëfit. Kështu që nuk duhet të na habisë fakti që shumë dhurime vakëfi i caktonin përfituesve të njëjtën të drejtë proporcionale të pronës njësoj si ndarja kuranore.

Një historiane ka zbuluar se në Alepin e shekullit XVIII-XIX gratë ishin të pafavorizuara si trashëgimtare në më pak se 1% të 468 dhënieve të vakëfeve që ajo ka studiuar[2]. Gratë zakonisht caktonin më shumë gra sesa burra si përfituese të vakëfeve, ndërsa rreth 85% e burrave caktonin gratë apo vajzat e tyre si përfituese, një situatë kjo që gjendej edhe në Stambollin e shekullit të XVI. I njëjti model ndeshet edhe në lidhje me të drejtën e rezidencës në banesën e familjes së themeluesit të vakëfit. Shumica e akteve të vakëfit – në Alepo, Stamboll dhe gjatë – nuk ishin diskriminues ndaj femrave dhe as nuk i kufizonin në asnjë mënyrë të drejtat e tyre. Por, kur akti i vakëfit ishte diskriminues, kufizimi nuk ndalonte të drejtën për të jetuar në shtëpi deri në martesë, apo të ktheheshin në të kur ato mbeteshin jetime apo divorcoheshin. Ky kufizim nuk zbatohet as ndaj trashëgimtareve femra, një fakt ky që “linte derën e hapur” për gratë e martuara dhe bashkëshortët e tyre si edhe për pasardhësit e tyre për të pretenduar të drejtën për të jetuar në shtëpinë e lënë vakëf.[3]

Gratë shiheshin, gjithashtu, po aq të kualifikuara sa burrat në kapacitetet e tyre si administratore të vakëfeve, një pozicion ky me shumë ndikim administrativ dhe financiar. Ndonëse kishte më shumë burra sesa gra që kryenin këtë funksion, një numër i madh grash shfaqen si administratore të vakëfeve të lëna nga baballarët, nënat, gjyshërit apo të afërmit e largët të tyre. Edhe në sytë e gjykatave, gratë kishin qartësisht përparësi mbi meshkujt më të rinj, për rolin e administratorit. Njësoj si burrat, gratë i rezervonin vetes të drejtën të ishin administratoret e para të vakëfeve të tyre. Ato po ashtu i rezervonin vetes të drejtën për të hedhur në gjyq, në emër të saj apo të kujt do tjetër, këdo që nëpërkëmbte të drejtat e vakëfit.

Si përfundim, gratë myslimane ishin pjesëmarrëse të plota në jetën e ligjit. Siç është shprehur edhe një historian në lidhje me gratë në Perandorinë Osmane, ato “i përdornin të drejtat e tyre për t’iu drejtuar gjykatave për të promovuar interesat e tyre, në të cilat një skllave e liruar mund të kufizonte pretendimet e padronit të saj të kaluar për pasurinë e saj, ku një fermere mund të sfidonte pretendimin e një kreditori mbi kafshët e shtrenjta të fermës që ajo kishte blerë, ku një vejushë mund të mbronte të drejtën e saj të përparësisë për të blerë hisen e burrit të saj në pasurinë e paluajtshme dhe ku një grua që udhëtonte e vetme nga një fshat në tjetrin mund të padiste një polic sepse i kishte penguar rrugën” [4]. Por, nëse ligji për funksionimin e duhur të tij varej mbi bashkësinë morale, atëherë gratë – njësoj si edhe burrat – ishin bartëse të plota të moralit që ligji dhe gjykata kërkonin. Si qytetare të moralshme apo si qytetare që aspirojnë për fuqitë që gjeneroheshin nga karakteri moral, gratë angazhoheshin me

ligjin, duke humbur dhe fituar gjatë betejës gjyqësore. Si pjesëmarrëse në sistemin ligjor, ato zhvilluan strategjitë e tyre dhe përfituan nga burimet morale dhe sociale të disponueshme për to. Ato jetonin padyshim në patriarkalitet, por dinamika e brendshme e këtij patriarkaliteti u siguronte atyre mjete të bollshme që u lejonin liri të madhe veprimi. Fakti që “modernizmi islamik” shpesh është treguar shtypës ndaj grave, siç do ta shohim edhe në kapitullin e tetë të këtij libri, nuk e zhvlerëson faktin që për pothuajse një mijëvjeçar para ardhjes së modernitetit gratë në botën islame ishin më të favorizuara se shumica e grave në pjesë të tejtra të botës, veçanërisht në Evropë.

Përktheu: Rezart Beka

Referenca

[1] F. Göçek and M. D. Baer, “Social Boundaries of Ottoman Women’s Experience in Eighteenth-Century Galata Court Records,” in M.C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Modern Women in the Early Modern Era* (Leiden and New York: Brill, 1997), f. 63.

[2] M. Meriwether, “Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770–1840,” in Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women* (Leiden and New York: Brill, 1997), 138.

[3] *Ibid.*, 138–39.

[4] Yvonne Seng, “Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Isküdar, Istanbul,” in Susan Hirsch and M. Lazarus-Black, eds., *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* (New York: Routledge, 1994), 202.

Bibliografia

1. Deguilhem, Randi, “Consciousness of Self: The Muslim Woman as Creator and Manager of Waqf Foundations in Late Ottoman Damascus,” in Amira Sonbol, ed., *Beyond the Exotic: Women’s Histories in Islamic Societies* (Syracuse: Syracuse University Press, 2005), 102–15.
2. Fay, Mary Ann, “Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women’s Place in the Mamluk Household,” *International Journal of Middle East Studies*, 29, 1 (1997): 33–51.
3. Gerber, Haim, “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600–1700,” *International Journal of Middle East Studies*, 12 (1980): 231–44.
4. Jennings, Ronald C., “Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1580–1640,” *Studia Islamica*, 78 (1993): 155–67. “Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18 (1975): 53–114.
5. Marcus, Abraham, “Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 26 (1983): 137–63.

6. Meriwether, Margaret L., "The Rights of Children and the Responsibilities of Women: Women as Wasis in Ottoman Aleppo, 1770–1840," in A. Sonbol, ed., *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 219–35; "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770–1840," in Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women* (Leiden and New York: Brill, 1997), 128–52.
7. Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003).
8. Powers, David S., "Four Cases Relating to Women and Divorce in al-Andalus and the Maghrib, 1100–1500," in M. Masud et al., eds., *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments* (Leiden: Brill, 2006), 383–409.
9. Rapoport, Yossef, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
10. Seng, Yvonne J., "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Isküdar, Istanbul," in Susan Hirsch and M. Lazarus-Black, eds., *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* (New York: Routledge, 1994), 184–206.
11. Sonbol, Amira, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).
12. Tucker, Judith E., *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998).
13. Zarinebaf-Shahr, Fariba, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century," in Amira Sonbol, ed., *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 81–96

Pjesa e dytë: E drejta familjare Islame në periudhën moderne

E drejta familjare dhe patriarkalizmi i ri

Projektimi i këtyre mjeteve dhe orkestrimi i tyre për të dhënë efekte të caktuara që vepër e shtetit modern, përvetësues dhe zotërues i së drejtës. Fakti që ky institucion është projekti më qendror dhe më përcaktues modern me të cilin bota islame është njohur ndonjëherë është thjesht një e vërtetë e rëndomtë. Si institucioni parësor dhe udhëheqës i modernitetit evropian, ai pa u ndalur përkufizoi, ripërkufizoi dhe ndikoi mbi çdo njësi me të cilën ra në kontakt. Pavarësisht nëse u inkorporua nëpërmjet imponimit apo imitimit në botën islame, veçoritë e tij përkufizuese, themeluese dhe fundamentale, qenë thujtë të njëjta kudo. Shteti modern pretendoi të drejtën ekskluzive për të bërë luftë jashtë dhe, po aq ekskluzivisht, për të ushtruar dhunë brenda hapësirës së vet të sundimit, u vetëshpall sovran ndërkohë që zhvilloi mekanizma sistematikë survejimi dhe disipline, mori jetë nga nacionalizmi siç merr jetë trupi nga gjaku që qarkullon, përvetësoi të drejtën ekskluzive për ta bërë dhe për ta vënë në jetë ligjin, dhe, në të gjitha këto, që "babai" i shtetasit. Siç është burri kreu i familjes, ashtu ishte shteti kreu i shoqërisë. Në këtë mënyrë, mes attributeve të tij, shteti komb kombinonte pushtetin sundues e nënshtrues, të drejtën e detyrën për të mbrojtur, promovuar dhe dalë për zot kombit, kombësisë, tërësisë kombëtare dhe subjektit të këtyre, shtetasit.

Nacionalizmi gjithnjë ka qenë një nocion maskulinist që ka nënshtruar femëroren. Në të njëjtën kohë, ai është një nocion i spikatur racor që buron nga një supozim, në mos premisë "shkencore", për

pastërtinë e gjakut. Ky nocion do të tretej në absurditet nëse kombi francez do të konsiderohej se është formuar me ndihmën e farës italiane, arabe apo kineze. Megjithatë, është pikërisht ky nocion i funksionimit biologjik që ruan karakteristikat unike të kombit. Nga kjo logjikë lindi ideja se burri, dhe jo gruaja, përcakton atributet kombëtare, një mënyrë tjetër kjo për të thënë se burri përkufizon dhe, me plot kuptimin e fjalës, e përbën kombin si shtetas. Si prototip, ai po ashtu e përbën atë si objekt sovraniteti. Në këtë plan, gratë u bënë mjete riprodhuese, ndërsa shteti përvetësoi të drejtën për të përcaktuar “përdorimin e aftësive riprodhuese të grave.”²

Shteti komb me të cilin u përballën muslimanët ishte, dhe vazhdon të jetë, një entitet mashkullor dhe, në formën e tij të shekullit 19 dhe të fillimshekullit 20, një rend radikalisht patriarkal. Modeli ligjor francez ishte ai që mbizotëronte në skenën kolonialiste në vendet e Lindjes së Mesme (dhe afrikane). Madje edhe Egjipti, që ishte protektorat britanik, atë model zgjodhi. Por nuk është e vështirë të kuptosh pse ndodhi kështu. Një nga tiparet më të spikatura të shtetit komb është përvetësimi totalitarist i hapësirës së të drejtës nga ana e tij, çka detyrimisht mbart me vete centralizimin dhe burokratizimin e sistemit ligjor. Nuk kishte më vend për ligjbërje nga gjykatësit, përndryshe atribut përkufizues i sistemit britanik të praktikës gjyqësore. Praktika gjyqësore është një fenomen i shpërndarë, i papërqendruar dhe pa një zë të qartë autoritar e homogjenitet të shkruar, që të mund t'i shpallë ligjet e shtetit në mënyrë autoritarisht të qartë dhe të pagabueshme. Prandaj një regjimi të fortë kolonialist (dhe qeverisjes nacionaliste më vonë) i duheshin kodi, statuti dhe akti si mjete kontrolli total. Edhe vetë britanikët punuan me këtë formë legjislacioni gjatë ristrukturimit ligjor të kolonive.

Nuk qe rastësi që kodi, pikërisht mjete që përfaqësonte dhe mishëronte programin e shteti komb, që gjithashtu edhe metoda kryesore me anë të së cilës u riprojektuan sistemet ligjore të Lindjes. Dhe modeli francez jo vetëm që ofronte formën politike të hegjemonisë së shtetit komb, por gjithashtu, dhe kjo ka rëndësi, kompletonte përmbajtjen ligjore që e ushqente këtë hegjemoni. Ashtu siç gjaku dhe fara shiheshin si përbërës qenësor të kombit, ashtu shihej dhe ligji. Por që të mund ta bënte, t'i jepte formë dhe ta përfaqësonte kombin, ligji duhej të ishte po aq kombëtar, madje mishërim i vullnetit, aspiratave dhe botëkuptimit të kombit.

Për aq sa ligji është manifestim i shtetit dhe i vullnetit të tij për pushtet, familja, si prototip i kombit, është sajësë e rindërtuar e shtetit, qoftë në Evropë apo në botën islame. Familjes ideale që përbëhet nga dy prindërit i mungojnë rrjetet komplekse shoqërore që përndryshe gjenerojnë besnikëri në mesin e anëtarëve të shumtë të familjes së gjerë dhe fisit. Familja bërthamë, e ndërtuar nga ideologjia kombëtare dhe një model kapitalist prodhimi (të dyja pjesë e strukturës së shteteve evropiane dhe e shumicës së shteteve të tjera), është kësajsoj objekt i projektit të inxhinierisë sociale, madje është zemra e imagjinatës së shtetit dhe e praktikave të tij ideologjike e politike. Pasi caktohet për të përmbushur këtë rol, familjes i jepet formë nga ligjet e shtetit nëpërmjet dispozitave martesore, divorcore dhe trashëgimore, si dhe me anë të një aradhe praktikash që përkufizojnë dhe diktojnë marrëdhëniet që nxjerrin në dritë familjen. Por mund të thuhet se familja qëndron në një marrëdhënie strukturore reciproke me shtetin, ku pushteti i këtij të fundit për të miratuar dhe zgjidhur martesë manifestohet si një tërësi praktikash nga e cila shteti përfton sovranitetin e vet, kurse familja kontribuon kësajsoj për t'i dhënë formë shtetit modern, ndonëse në kushte që i shkojnë për shtat shtetit dhe programeve të tij sistematike e sistimore për riprojektimin e (dhe sanksionimin e pjesëve paraekzistuese të) rendit shoqëror, veç të tjerash.

Gjatë periudhës koloniale, kur shteti komb po importohej në botën islame nga Evropa, programi i fuqive kolonialiste nuk arrinte deri në riprojektimin e familjes muslimane, meqë ajo çka kolonialistët synonin të arrinin së pari nuk ishte ndërtimi i shteteve të mirëfillta në trojet muslimane. Shfrytëzimi material, si zemra e kolonializmit, nuk e bënte të nevojshëm një riprojektim të tillë, gjë që, siç e kemi

parë më lart, u ka lejuar apologjetëve të kolonializmit të nxjerrin një virtyt nga ajo që thjesht nuk ishte domosdoshmëri. Siç do ta shohim kur t'i vijë radha, shumë vende muslimane u nisën menjëherë të modifikonin të drejtën familjare duke filluar që nga dhjetëvjeçari i dytë i shekullit 20, por programi për riprojektimin e familjes me anë të mekanizmave ligjorë nuk nisi mbarë derisa kolonitë filluan të fitonin autonominë ose pavarësinë. Megjithatë, siç e kemi parë më lart, fuqitë kolonialiste i hapën rrugën, drejtpërdrejt e tërthorazi, shpërbërjes së vakëfit si institucion, që, pa dyshim, lidhej në shumë drejtime strukturalisht me jetesën familjare dhe me ligjet që e rregullonin këtë jetesë. Veç kësaj, kur Franca zhvilloi idenë unike kolonialiste për përfshirjen e Algjerisë si pjesë të kombit francez, ajo në mënyrë të përsëritur bëri orvatje për ta ndryshuar të drejtën personale të shariatit, duke e zëvendësuar atë me ato çka shiheshin si rregulla më përparimtare e të qytetëruara. Që nga mesi i shekullit 19 e tutje, francezët u orvatën të vinin në jetë kode e dekrete të shumta, ndër të cilat më i spikaturi ishte *Code Morand*, Kodi i Morandit, që u hartua, krahas të tjerash, për ta riprojektuar familjen muslimane sipas linjave të konceptuara nga *état suprême* i Francës pasrevolucionare. Si përfundim, këto orvajtje dështuan falë qëndresës së vendosur të algjerianëve, dhe, pa dyshim, jo për shkak të përpjekjes së pamjaftueshme nga ana e francezëve.

Teksa elitat nacionaliste filluan dalëngadalë të zëvendësonin kolonialistët, projekti qeverisës nuk mund të mbetej ende i kufizuar në synimin njëdimensional të shfrytëzimit material. Strukturat themelore të aparatit shtetëror ishin gati, dhe synimi tashmë do të ishte sundimi total, aspiratë që e kishin arritur në vendet e tyre të gjitha shtetet evropiane të shekullit 19. Ky lloj sundimi, bashkë me atë që francezët qenë përpjekur të realizonin në Algjeri, do të bëhej një nga objektivat primarë të elitave të reja nacionaliste. Shtetet rishtazi të pavarura të botës islame do të vazhdonin një projekt qeverisës të cilin kolonialistët pak motiv kishin për ta ndjekur nëpër koloni, sepse, në tërë shpërfaqjen e tij, ky projekt nuk u shërbente synimeve kolonialiste. Por me t'u fituar pavarësia, udhëheqjet nacionaliste iu vunë me mish e me shpirt shtetndërtimit. Për çudi, atë së cilës i patën rezistuar nën sundimin kolonialist, udhëheqjet në fjalë do të këmbëngulnin ta realizonin pas pavarësisë. Për shembull, nën sundimin francez, nacionalistët tunizianë dhe algjerianë e kundërshtuan me forcë çdo lloj ndryshimi në të drejtën personale, por, sapo francezët u detyruan të iknin dhe sapo të parët morën pushtetin, thujse menjëherë ia nisën një programi reforme në këtë sferë me gjasë të ndjeshme.

Kodifikimi i hershëm e i paqejfshëm osman i statusit personal, si dhe projektet kodifikuese të mëvonshme nacionaliste, u frymëzuan nga i vetmi model i pranishëm qeverisjeje: shtetet kombe të Evropës në përgjithësi, dhe varianti francez në veçanti. Kodet civile franceze (që nga viti 1804 deri në mesin e shekullit 20), të cilave u detyroheshin Perandoria Osmane, shtetet kombe paskoloniale dhe një pjesë e mirë e Afrikës, nuk ngurrnin ta shpallnin burrin si figurën supreme të familjes. Në kodin civil të 1804-ës dhe më vonë, deri në atë pasues të 1938-ës, përcaktohej qartë se “burri ka për detyrë ta mbrojë gruan, kurse gruaja ka për detyrë t'i bindet burrit.”³ Deri në vitin 1970, burri ishte “kreu i familjes” në të drejtën franceze. (Ngjashëm me këtë, deri në vitin 1949, kodi civil gjermanoperëndimor i njihte të drejtën burrit për “të vendosur mbi çdo çështje të të drejtave martesore”, kurse i ashtuquajtur i Ligj i Barazisë i vitit 1957 [neni 1356.] hapet me përcaktimin se “Përgjegjësi e gruas janë punët shtëpiake.”) Pikërisht kjo kulturë ligjore që buronte drejtpërdrejt nga kombi dhe shteti komb përkufizonte parametrat e nacionalizmit paskolonial. Përshkrimi adekuat që i bën kontekstit indian Partha Chatterjee vjen njësoj edhe për kontekste të tjera. Nacionalizmi, vë në dukje Chatterjee, “u njohu grave nderin e një përgjegjësie të re sociale dhe, duke e lidhur misionin e emancipimit femëror me aspiratën historike të sovranitetit kombëtar, i futi ato në një vartësi të ngushtë e prapëseprapë tërësisht legjitime.”⁴

Kjo vartësi manifestohet gjerësisht në dispozitat e ligjit osman për të drejtat familjare të vitit 1917, ligj që përfaqëson të parin kodifikim të patronizuar nga shteti në trojet osmane të së drejtës islame për

statusin personal. Rëndësia e këtij ligji nuk qëndron vetëm në faktin se përbënte orvajtjen e parë të këtij lloji, por më e rëndësishme se kjo është shtrirja e tij në kohë dhe hapësirë. Sepse ndërsa Turqia hoqi dorë nga e gjithë ngrehina e së drejtës islame më 1926, ligji i 1917-ës mbetet në fuqi edhe sot e kësaj dite si e drejta komunitare muslimane në Liban e Izrael, ndërkohë që vazhdoi të mbetej e drejta zyrtare e Sirisë deri në vitin 1949, dhe e Jordanisë deri në vitin 1951. Ajo që e bën akoma më të rëndësishëm këtë ligj nuk është vetëm fakti se ai përbën pjesën madhore të mbijetuar nga sheriatit në periudhën pasosmane, por është fakti se ai u nis me qëllimin për të përmirësuar gjendjen e grave muslimane. Por a e përmirësoi vallë?

E drejta familjare e vitit 1917 nuk shmangej përgjithësisht nga dispozitat e sheriatit, por i kodifikonte ato, duke i mbërthyer në ngurtësinë e një gjuhe të vetme lineare, të zhveshur nga pluralizmi dhe nga nuancat e variacionet e shumta jurisprudenciale që ofronte e drejta tradicionale. Tipar dallues i këtij shndërrimi kodifikues ishte, siç e kemi vënë në dukje më se njëherë, përvetësimi i së drejtës nga shteti komb. Ky shndërrim shpallte mesazhin e qartë se edhe kur ligji ishte, realisht dhe thelbësisht, ai i sheriatit, në fund fare ishte shteti ai që e përcaktonte një gjë të tillë dhe se ç'pjesë apo ç'kombinim i sheriatit përbënte apo nuk përbënte ligj. Ky është, as më shumë e as më pak, kuptimi i sovranitetit, dhe sovraniteti nuk i përket askujt veç shtetit.

Por, në procesin e riformulimit të së drejtës islame në një trup të kodifikuar rregullash, në derdhjen dhe formimin nga e para të ligjit, rol të rëndësishëm luanin paraqitja gjuhësore, fokusi, shkurtimi, imtësitë dhe vëmendja, si faktorë që hynin në llogaritjen e efekteve që duhej të jepte ligji. Kështu, teksa e drejta tradicionale ofron një ligjërim të luhatshëm që respekton të drejtat e bashkëshortes për lloje të ndryshme mbështetjesh nga bashkëshorti, ligji i 1917-ës e redukton këtë ligjërim në dy nene, shkurtësia e të cilëve e privon gjykatën moderne nga pamja e plotë e këtyre të drejtave. (Në dallim me këtë, në të drejtën hanefite paramoderne të drejtat e bashkëshortes për mbështetje kishin një shtrirje të gjerë, dhe trajtimi i saj si temë jurisprudenciale shpesh arrinte në dhjetra faqe.) Gjithë çka doli në dritë nga shumësia e të drejtave paramoderne që e drejta për një “shtëpi” që i njohu ligji, cilësim ky që gjykatësit modernë mund ta interpretojnë në dritën e praktikës zakonore (duke ruajtur kësisoj njëfarë vazhdimësie), por vetë kjo e fundit po zhvendosej vazhdimisht drejt realiteteve të reja, që me kohë prireshin të zëvendësonin, në mos t'i fshihnin krejt nga kujtesa gjyqësore, ato më të hershmet. Sigurimi i një “shtëpie”, bashkë me dispozitën (neni 72) që theksonte të drejtën e gruas për të refuzuar bashkëjetesën me familjen e të shoqit, ngjan si njohje e rëndësisë në rritje të intimitetit dhe të bashkëjetesës martesore, por, në të njëjtën kohë, sërish nëpërmjet heshtjes, heq tërësinë paramoderne të të drejtave që “e projektonin bashkëshorten si qenie shoqërore me nevojën për shoqëri, çka duhet plotësuar me praninë e të afërmeve, fqinjëve, ose edhe të shoqëruesve të pajtuar.”⁵

Megjithatë, reduktimi ligjor i marrëdhënies martesore (më herët e mbështetur mbi marrëdhënie komplekse shoqërore brenda një strukture të zgjeruar familjare) në bashkëjetesë martesore përbënte në të njëjtën kohë një hap përpara në projektimin e bashkëshortes si amvisë në një njësi familjare në krye të së cilës qëndronte bashkëshorti, nocion ky që mungon tërësisht në të drejtën fetare tradicionale. Neni 73 i ligjit të 1917-ës vërtet i kërkonte bashkëshortit ta trajtonte me mirësi gruan e tij, por e obligonte këtë të fundit që t'i bindej burrit të saj. Kjo bindje, që në sheriat përkufizohet ngushtësisht si dispozicion seksual, tashmë u shkëput nga një sistem i ndërlikuar obligimesh që shtrëngonin bashkëshortin gjithashtu. “Bindja” pësoi abstraktim dhe hapje, e, për më tepër, u tret në nocionin tejet të pakufizuar civil francez të bindjes së bashkëshortes, të mobilizuar për të krijuar një mjet të efektshëm nënshtrimi. Pak gjë ndryshoi në këtë drejtim edhe mjaft më vonë. Një studim i vonë mbi të drejtën familjare marokene të vitit 1957 tregon bindshëm se të ashtuquajturat reforma në këtë vend kanë krijuar në fakt një pikëmbështetje të konsoliduar patriarkale në një fushë të riinterpretuar të sheriatit, teksa në të njëjtën kohë kanë minuar garancitë e ndërlikuar dhe rrjetat e shumëfishta të

sigurisë që sheriati pati siguruar në praktikë para agimit të modernitetit dhe të shtetit komb të këtij moderniteti.⁶

Një tjetër tregues i vartësisë së grave ka të bëjë me promovimin e burrit/bashkëshortit si kryetar i familjes, të cilit i duhet bindur dhe i cili duhet nderuar. Paaftësinë e bashkëshortit për të përmbushur detyrat e tij martesore juristët muslimanë paramodernë e vlerësonin si mosbindje, dhe në këtë rast atij i kërkohet t'i njihte gruas së vet të drejtën e një *khul'i* pa kompensim për të. Me fjalë të tjera, bashkëshortët ishin thuajse po aq të akuzueshëm për mosbindje sa edhe bashkëshortet, ndonëse përgjegjësitë e tyre kishin tjetër formë. Në kodet kombëtare moderne mosbindja është kthyer në faj që bie ekskluzivisht mbi gratë si rezultat i mospërmbushjes së një larmie funksionesh që ia ka caktuar ligji. Kështu, në të drejtën algjeriane, gruaja mund të akuzohet për mosbindje vetëm se nuk tregon respekt ndaj burrit si kryetar i familjes, në Libi dhe Jemen mosbindja rezulton nga moskujdesja për nevojat dhe punët e shtëpisë martesore, e në Marok shfaqet si mosrespektim i prindërve të burrit.

Eshtë e qartë se në të drejtën islame paramoderne bazat për mosbindje nuk ishin kaq të gjera, por kufizoheshin kryesisht me padisponueshmëri seksuale. Në të drejtën tradicionale familja kishte strukturën e një grupi shoqëror të mbështetur mbi lidhjen e gjakut, anëtarët e të cilit kishin të drejtat dhe detyrat e tyre, por ku askush nuk përcaktohej ligjërisht si kryetar. Gratë ishin mjaft të pavarura materialisht dhe ekonomikisht (një spektër i gjerë i ekzistencës shoqërore), dhe gëzonin të njëjtat të drejta me burrat. Burrat nuk mund ta kontrollonin ligjërisht pasurinë e grave të tyre. Po ashtu, gruas nuk i kërkohet t'i respektonte prindërit e të shoqit më shumë se ç'i kërkohet këtij të fundit t'i respektonte prindërit e saj. Veç kësaj, gruas nuk i kërkohet as të kujdeset për punët dhe nevojat e përditshme të shtëpisë martesore (dhe aq më pak të familjes së të shoqit), gjë që qartazi përcaktohej si detyrë e bashkëshortit. Por jo vetëm kaq. Një mori të drejtash që gratë gëzonin në të drejtën tradicionale humbën tërësisht në legjislacionin modern, ndër të cilat më e pakta nuk ishte përgjegjësia e burrit për të paguar për ushqyerjen me gji të fëmijëve të tij, për shpenzimet për pastrimin dhe gatimin në shtëpinë martesore, si dhe për shërbëtorët që të kujdeseshin për nevojat personale të së shoqes.

Këto transformime gjinore u bënë të mundura nga shumë faktorë, që së bashku dhanë efekte të shumëfishta në vende të ndryshme, të cilat në çdo rast i shërbyen rritjes së vartësisë së grave. Një nga faktorët vendimtarë qe rrënimi i tregjeve vendase në shumicën e vendeve të botës muslimane gjatë shekullit 19, si një fenomen me ndikim të gjerë, që lidhej me dominimin evropian mbi tregjet e hapura të krijuara së voni në këto vende. Pjesë e këtij transformimi ekonomik, i cili solli gjallërimin e modeleve alternative të prodhimit ekonomik, ishte dhe zhdukja e ekonomisë shtëpiake (që përfshinte, veç të tjerash, endjen dhe tjerrjen), në të cilën gratë jo vetëm kishin luajtur rol tejet të rëndësishëm, por, përmes rendimentit ekonomik, kishin përfituar edhe nga pavarësia financiare që sillte kjo veprimtari.

Një faktor i dytë qe dalja në skenë e elitave të reja politike, ligjore, ekonomike dhe burokratike, të cilat ose ishin thelbësore për ndërtimin e sistemit të ri shtetëror, ose të varura nga strukturat e tij. Duke marrë për model Evropën e fundshekullit 19, e cila sapo kishte filluar t'u njihte grave të drejtën e individualitetit të plotë (qoftë për sa i përket të drejtës së votës, qoftë në lidhje me pronësinë në martesë), elitat e reja muslimane (gati-gati ekskluzivisht mashkullore) nisën t'i mbushnin me anë të imitimit boshllëqet e krijuara në strukturat në ndryshim të pushtetit.

Së treti, dhe si rezultat i faktorit të dytë, që importimi nga elitat e reja kombëtare i sistemeve dhe filozofive arsimore evropiane, të cilat i caktonin gruas rolin për të rritur qytetarët e ardhshëm të kombit. Me gjithë rolin e tyre të rëndësishëm dhe sublim në fabrikimin e kombit të suksesshëm e produktiv, prej grave pritej që të rrinin në shtëpi me fëmijët e tyre.

Një tjetër faktor akoma që e zgjeronte më tej këtë transformim paragjykses ishte dalja gradualisht në skenë e një rendi të ri e të pështjelluar psiko-social, i cili rritej bashkë me tkurrjen e vazhdueshme të familjes së zgjeruar dhe, njëkohësisht, me mbizotërimin në rritje të familjes bërthamë. Që ky transformim socio-familjar, të cilit do t'i kthehemi më vonë, vinte si pasojë e modeleve të prodhimit ekonomik që po ndryshonin, kjo është e qartë, por ajo që nuk është marrë parasysh sa duhet është marrëdhënia dialektike midis këtyre transformimeve socio-ekonomike dhe konceptit të ri të individualizmit. Ndërsa të ardhurat e anëtarëve të familjes së zgjeruar përfundonin në pjesën më të madhe në një rezervë të përbashkët fiskale, që shpesh perceptohej si pronë e grupit, dhe që krahas parave të thata konsistonte edhe në të mira e mallra, në familjen e re bërthamë, për shkak të edhe të lindjes së një elite masive burokratike, të ardhurat e rrogës së burrit ishin një akt i individualizuar pagese që fitohej nëpërmjet një pune të përkufizuar ngushtë, ku nuk mernte pjesë askush nga anëtarët e tjerë të familjes. Një ndjenjë individualizmi në rritje, së bashku me një shtet me orientim mashkullor dhe rrëzimin në masë të ekonomive shtëpiake që kishin qenë hapësirë ekskluzive e grave, prodhuan kode dhe kultura ligjore të cilat, nën flamurin e modernizmit, u prirën t'i nënshtronin gratë në vend që t'i liberalizonin.

Po aq e rëndësishme në ligjin e 1917-ës, dhe e analizueshme në të njëjtën formë, është varfëria e mundimshme e tij në lidhje me mënyrat e zgjidhjes së martesës që u ofrohen grave. Ligji heshturazi konfirmon të drejtën absolute të bashkëshortit për të arritur divorc të njëanshëm sipas pëlqimit të tij, teksa në të njëjtën kohë e shkurton mjaft ligjërimin mbi *khul*-in, që më parë përbënte një rrugëdalje të zakonshme për gratë të cilat donin të shpëtonin nga një martesë e keqe. Neni 116 e përmend shkarazi, pa përshkruar asnjë nga ligjshmëritë thelbësore ose procedurale që lidheshin me të. Siç e ka vënë mprehtësisht në dukje një studiues, “vetëm ai që e lexon më nga afër ligjin mund të vërë re se ky lloj divorci njihet ligjërisht.”⁷ Në dallim nga kjo, e drejta tradicionale i kushtonte faqe të tëra trajtimit të kësaj forme të zgjidhjes martesore. Për më tepër, ndërsa e drejta islame u kishte lejuar praktikisht grave të ngrinin padi për prishje të martesës një vit pasi bashkëshorti të kishte dështuar në sigurimin e mbështetjes (për paaftësi paguese, braktisje apo zhdukje, veç të tjerash), ligji i 1917-ës e rriste këtë periudhë deri në katër vjet (neni 127), duke ia rënduar gjendjen gruas. Në tërësi, ligji i 1917-ës i reduktonte të drejtat ligjore të shumëfishta dhe shumënivelëshe tradicionale të grave, në vend që t'i zgjeronte ato.

Nga ana tjetër, teksa ruante të drejtat ligjore prerogative të burrave karshi atyre të grave, ligji i ri i kufizonte të drejtat e të parëve në të tjera drejtime, gjithnjë në favor të një kontrolli dhe survejimi më të ngushtë të shtetit mbi jetën familjare. Rezultati në total ishte i tillë që i fuste gratë në një sferë të disiplinuar shtëpiake, dhe e gjitha kjo mbi gërmadhat e asaj që dikur kishte qenë një hapësirë mjaft e hapur publike e shoqërore, e cila lejonte liri jashtëzakonisht të madhe për transaksione ekonomike, si në sferën private, si në atë publike.

Lindja e lëvizjeve profeministe në Evropë e Amerikë gjatë gjysmës së parë të shekullit 20 e ripërkufizoi ligjërimin kulturor kolonial. Si rezultat i kësaj, në botën islame jehoi menjëherë promovimi i programit feminist. Ndërsa në shekullin 19 “gruaja e izoluar muslimane” kishte qenë në qendër të trajtesave dhe kritikave evropiane e amerikane, në shekullin 20, në këtë shtjellim kritik, ajo u bë viktimë e një patriarkalizmi të pamëshirshëm nga i cili duhej shpëtuar. Por pak, ose aspak, ekzistonte vetëdija

se format e reja të patriarkalizmit ishin shkaktuar drejtpërdrejt nga zhvendosjet/transformimet e përvijuara më lart. Si pjesë e ligjërimit kulturor të dominimit, kritika jehonte programin e elitave sunduese të shteteve muslimane dhe reflektohej në ndryshimet që këto shtete i bënë përmbajtjes së ligjit. Gratë tashmë përbënin përparësi në modelimin e kombit të ri, dhe riprojektimi i ligjit ishte një mënyrë më shumë për t'ia arritur këtij qëllimi.

Riprojektimi i së drejtës familjare

Pjesë plotësuese e projektit të inxhinierisë sociale që një përpjekje e veçantë për të rritur mundësitë kontraktuale të bashkëshortes. Përmes metodave të *tekhajjur*-it dhe të *telfik*-ut, shumica e shteteve e rindërtuan kontratën martesore sipas vijës së doktrinës hanbelite, që lejonte përfshirjen e aq pikave sa të dëshironin palët, për sa kohë këto pika nuk binin ndesh me qëllimet e kontratës. Tërthorazi, ky rindërtim nënkuptonte gjithashtu se pikat dhe kushtet nuk mund të shkelnin parimet e ngulitura të ligjit, si dhe interesat e palëve siç garantoheshin në kontratë. Kjo doktrinë kontraktuale e përvetësuar gjerësisht u lejonte grave të përfshinin klauzola për të mbrojtur interesat e tyre në martesë, si e drejta për të punuar jashtë shtëpisë martesore, e drejta për të divorcuar bashkëshortin, e drejta për t'ia ndaluar martesën me një grua të dytë, ose, si sanksion për divorcin, për t'ia ndaluar mbartjen e shtëpisë martesore në një vend tjetër pa pëlqimin e saj.

Këto dispozita, përjashtuar të parën, qenë përfshirë për shekuj me radhë në kontratat martesore, por kjo nuk përbënte një praktikë sistematike, dhe vetëm një pjesë e vogël e njerëzve u drejtoheshin atyre. Ajo që shteti i shekullit 20 arriti në këtë drejtim që sistematizimi (nëpërmjet veprimit të centralizuar shtetëror) i së drejtës për vendosjen e këtyre kushteve, duke e ngritur në këtë mënyrë shkallën minimale të të drejtave të grave. Megjithatë, gratë muslimane nuk u turrën të përfitonin nga mundësitë e reja kontraktuale. Në orvatje për ta rritur këtë përqindje, shteti ndërmori nisma aktive për të inkurajuar përdorimin e këtyre mundësive nga gratë. Për shembull, në vitin 1995, Ministria e Drejtësisë në Egjipt hartoi një projektkontratë martesore që çiftet mund ta përdornin si model, duke bërë ndryshime sipas kërkesave dhe nevojave të tyre. Qëllimi i kësaj kontrate ishte njohja e shtetasit mesatar me gamën e plotë të mundësive ligjore.

Veç kësaj, parashtrimi i këtyre dispozitave dhe kushteve në një dokument standard e të kudondodhur do t'i kthente ato në rutinë e, për rrjedhojë, në pjesë integrale të së drejtës e jo më një shtojcë për të cilën grave do t'u duhej të negocionin apo të bënin pazarllëk. Një kontratë e ngjashme standarde u hartua në Iran në vitin 1975 dhe u riformulua në Republikën Islame në vitin 1982. Kontrata e re, e cila reflektonte ndryshimet në të drejtën pozitive, përmbante një sërë dispozitash standarde, përfshirë të drejtën e bashkëshortes për të përfituar gjysmën e aseteve të bashkëshortit të saj të grumbulluara gjatë martesës, nëse ky i fundit e divorconte jo për shkak të ndonjë faji nga ana e saj. (Ligji i 1982-shit i njëjtte gjithashtu të drejtën gruas për të përfituar vlerën e të gjithë punës së saj gjatë martesës, nëse gjykata vendoste se ajo nuk kishte faj në prishjen e martesës.) Sipas dispozitave të kontratës model, asaj i njëjtte gjithashtu e drejta për ta ndarë burrin nëse ky e braktiste apo e keqtrajtohej, martohej me një grua tjetër ose nuk u përgjigjej detyrimeve për mbështetjen materiale të familjes. Kjo kontratë standarde kishte diçka prej sheriatit në pamje, meqë mund të thuhej se bashkëshorti, me pranimin e këtyre klauzolave – që tashmë ishte i detyruar t'i pranonte – i njëjtte bashkëshortes kompetencën për t'u ndarë prej tij nëse ai nuk arrinte të përmbushte cilindo prej kushteve të përfshira në kontratë. (Vlen të përmendet se këto kompetenca të “divorcit të deleguar” njiheshin dhe ekzistonin të përpunuara në detaje në sheriat, por kurrë nuk qenë përfshirë në ndonjë kontratë standarde, kjo e fundit një praktikë e panjohur në vetvete).

Siç thamë, përfshirja e klauzolave të tilla nuk përbënte asgjë të re pasi gjykatat tradicionale të sheriatit të të gjitha shkollave e kanë pranuar në praktikë përfshirjen e tyre. Por teksa përfshirja e tyre ka qenë e drejtë ekskluzive e gruas, një “armë” që i jepej asaj si mjet mbrojtjeje, në shumë reforma moderne, pjesërisht për shkak të shqetësimit për të barazuar të drejtat e burrave dhe të grave, e drejta ekskluzive për përfshirjen e kushteve në shumë vende muslimane tashmë u është njohur edhe burrave duke e rritur në këtë mënyrë nënshkrimin e grave në emër të barazisë.

Financiarisht martesë në shtetin komb do të riprojektohej me pretendimin për të përforcuar pozitën e grave. Si pjesë e lidhjes ligjore të kurorës u përfshinë disa garanci për mbështetjen materiale që gruas i takon me ligj, pra edhe pa përfshirjen e garancive si pjesë e marrëveshjes. Kjo është doktrina klasike e rivënë në jetë. Ashtu siç kishte vepruar sheriatit për shekuj me radhë, reformat moderne e bënë mbështetjen materiale (që konsiston në sigurimin e veshmbathjes, të strehimit e të ushqimit) një detyrim të patjetërsueshëm të burrit ndaj gruas së tij, çka do të thotë se mospërmbushja e këtij detyrimi do ta bënte pasurinë e tij të konfiskueshme nga gjykata për pagimin e shpenzimeve në fjalë.

Gjithashtu, me kontratë gruas i takonte një prikë. Kjo vazhdoi të mbetej një kërkesë ligjore, si dhe praktikë shoqërore e zakonore. Megjithëse pajat ekstravagante që viheshin si kusht në Indi dhe Pakistan bënë që legjislacioni në këto vende t'u kundërpërgjigjej abuzimeve në këtë drejtim (duke i detyruar palët që të parashtronin shuma të arsyeshme si prikë), pjesa më e madhe e shteteve, veçanërisht në botën arabe, vazhduan ta përforconin këtë tipar të kontratës martesore, por gjithashtu gruaja ruajti përparësinë e pretendimit mbi të gjitha pretendimet e tjera të kreditorëve mbi pasurinë e bashkëshortit të saj. E drejta e saj për prikë ishte e patjetërsueshme dhe mospagimi i prikës nga burri mund ta çonte këtë të fundit në burg. Për ta zgjeruar mundësinë e tij për t'ia paguar bashkëshortes shumën e prikës, atij i kërkohej të paraqiste një garantor, i cili do të ishte po aq i fajësueshëm në rast mospagimi. (Bie në sy fakti se këto të drejta vazhdojnë të parashtrihen sipas një logjike dhe gjuhe tejet gjinore. Në një botë ku një numër gjithnjë e më i madh grash muslimane sot kanë punë më fitimprurëse se burrat e tyre, të cilët sipas rastit mund të jenë edhe të papunë, ligji ende nuk ka arritur ta neutralizojë gjuhën e tij për të reflektuar të drejtat e burrave në rastet kur janë gratë ato që e fitojnë jetesën.)

Në shumicën dërrmuese të vendeve muslimane, sidomos në ato që tradicionalisht i kanë përkitur shkollës maliki, u vunë në jetë kufizime të shumta kundrejt kompetencave të kujdestarit martesor i cili sipas normave përkufizohej si një i afërm mashkull i cili gëzonte kompetenca të rëndësishme në përcaktimin se me kë duhej apo do të martohej femra nën kujdestarinë e tij. Disa prej këtyre të drejtave ekskluzive mashkullore vazhduan deri në mesin e shekullit 20, por që atëherë janë sulmuar gjithnjë e më intensivisht. Nën presionin e grupeve feministe, qeveria marokene arriti të ndryshonte disa nga premisat e kujdestarisë, duke e shpallur atë si një “të drejtë të gruas”, ndryshim që në fakt reflekton një kthim prapa për sa u përket të drejtave. Në shariat, kujdestaria e të afërmit nga ana mashkullore përbënte një të drejtë përfaqësuese me anë të së cilës interesat e familjes dhe të grupit do të merreshin parasysh sëbashku me interesat martesore të gruas nën kujdestari. Ligjvënësit marokenë u orvatën ta garantonin këtë të drejtë me anë të parashikimit se martesë nuk mund të kryhej “pa pëlqimin e saj”, por ata e panë të pamundur ta injoronin faktin se shoqëria marokene, ashtu si çdo shoqëri tjetër muslimane, i jep vlerë të madhe familjes si dhe marrëdhënieve ndërfamiljare. Prandaj neni 12 i Kodit të Statusit Personal ofron një garanci për familjen që përfaqësohet nga kujdestari, duke bërë që terreni shoqëror ku ngërthehet martesë të luajë rol në procesin kontraktual. Teksa pëlqimi i vajzës është i pazëvendësueshëm, neni parashikon se kujdestari e “kryen martesën në emër të saj”.

Garanci u vunë në zbatim edhe në favor të grave kujdestarët e të cilëve do të refuzonin një martesë të dëshiruar prej tyre. Shumë shtete u lejuan grave në moshë martesë t'i drejtoheshin gjykatës për të siguruar leje për martesë përkundër kundërshtimit të të afërmeve, përfshirë kujdestarët meshkuj. Nga ana tjetër, sipas ligjeve të Indisë dhe Pakistanit, një vajzë e mitur e martuar nga i ati apo gjyshi duhet të presë deri në moshën tetëmbëdhjetë vjeçare për të kërkuar zgjidhje ligjore të kurorës.

Rasti i Marokut përbën një shembull të asaj që mund të quhet problematikë tranzicionale e shoqërive në modernizim, ku normat tradicionale komunitare ekzistojnë bashkë me konceptet moderne të individualizmit e në të njëjtën kohë në kundërshtim me to. Zgjerimi i lirisë së individit brenda interesave të grupit përfshirës – sado të modifikuara të jenë këto të fundit – duket se përfaqëson një fazë të re në kalimin drejt një individualizmi të shtuar dhe komunitarizmi të pakësuar. Mund të jetë çështje kohe para se ligji të ecë në drejtim të individualizmit ekskluziv ku familja e zgjeruar dhe bashkësia mund të shpallen jashtë loje, së paku për qëllime ligjore. Gjithmonë vlen të kujtohet se tekta kujdestaria si institucion deri diku përfaqësonte – edhe në praktikë – një pushtet patriarkal, ky i fundit nuk ishte gjithçka, siç e paraqesin shpesh studimet moderne. Kujtojmë se kujdestari përfaqësonte gjithashtu zërin e familjes bërthamë dhe të asaj të zgjeruar, madje edhe të bashkësisë më të ngushtë. Sepse në

shoqëritë e hershme e të tashme muslimane, martesë nuk ka qenë kurrë një çështje që i ka përkitur vetëm çiftit.

Bashkë me ndryshimin e nocioneve të bashkësisë dhe të individualizmit ndodhi edhe një transformim në vlerat shoqërore që përkufizojnë pjekurinë, në masë të madhe si pasojë e zhvendosjeve madhore në strukturat ekonomike dhe në skemat e prodhimit. Në fillimet e shekullit 20 pjesa më e madhe e vendeve muslimane e rritën moshën e martesës (që në tekstet klasike zakonisht përcaktohet se fillon me pubertetin) dhe disa prej tyre e kanë shpallur krim martesën e të miturve. Akti Indian për Parandalimin e Martesës së Fëmijëve i vitit 1929 parashikonte dënim për çdo martesë ku dhëndrri nuk kishte mbushur tetëmbëdhjetë vjeç ose nusja pesëmbëdhjetë. Kjo e fundit u rrit në gjashtëmbëdhjetë me Statutin Familjar Musliman të Pakistanit të vitit 1961. Në vende të tjera, si Egjipti, nuk ka (ende) ndonjë kod që të ndalojë drejtpërdrejt martesën e të miturve, por kufizime të forta ndaj praktikave të tilla janë vendosur nëpërmjet kërkesave strikte për regjistrimin e martesës (shih f. 116 më sipër). Të gjitha vendet e Lindjes së Mesme sot parashikojnë moshën tetëmbëdhjetë vjeçare për dhëndrrin, kurse kjo ndryshon për sa i përket nuses: në Irak nusja duhet të ketë mbushur tetëmbëdhjetë vjeç, në Siri e Jordani shtatëmbëdhjetë, në Algjeri gjashtëmbëdhjetë dhe në Tunizi e Marok pesëmbëdhjetë vjeç.

Megjithatë, asnjëra nga këto hapësira të ligjit nuk ishte aq e ngarkuar politikisht sa ajo e poligamisë. Hapi i parë i ndërmarrë për kufizimin e mëtejshëm të kësaj praktike qe Ligji Osman i vitit 1917 i cili parashikonte që gruaja mund të përfshinte në kontratën martesore kushtin që nëse bashkëshorti i saj merrte një grua të dytë, asaj i lindte e drejta për të kërkuar divorc nga gjykata. Ky instrument shekullor u bë i zakonshëm në legjislacionet pasuese në mbarë botën islame, por shpesh kombinohej me të tjera mjete – shekullore gjithashtu – të cilat i jepnin bashkëshortes të drejtën për të ngritur padi për divorc nëse në martesën e çiftit shfaqeshin rrethana të caktuara të pafavorshme. Këto mjete konsistonin në (a) shpalljen e divorcit të njëanshëm nga ana e burrit me shfaqjen e rrethanave të caktuara (nëse ndodh X, hyn në fuqi divorci), dhe (b) kalimin e kompetencës së bashkëshortit për divorc tek gruaja (si dhe tek një palë e tretë). Kjo kompetencë e deleguar mund të ushtrohej prej saj me realizimin e rrethanave të caktuara që ajo do t'i interpretonte si të pafavorshme për të, përfshirë martesën e të shoqit me një grua të dytë.

Një tjetër qasje për kufizimin e poligamisë u ndërmor në Egjipt përmes një sërë propozimesh legjislative gjatë viteve 1920, por këto nuk do të bëheshin ligje të mirëfillta deri në vitet 1950 dhe 1960 dhe do të bëheshin të tilla në vende si Siria e Tunizia para se të bëheshin në Egjipt. Instrumenti kishte natyrë administrative dhe i kërkonte çdo burri që dëshironte të merrte një grua të dytë t'i drejtohej gjykatës për leje. Statuti Familjar Musliman Pakistanez i vitit 1961, krahas lejes së gjykatës bënte të nevojshëm edhe pëlqimin e bashkëshortes. Por gjykata mund ta refuzonte kërkesën në fjalë pavarësisht pëlqimit të bashkëshortes, mbi çdonjërin nga këto dy baza: pamundësia financiare e burrit për të mbajtur dy gra ose pamundësia për t'i trajtuar me barazi. Këto konsiderata, sidomos e dyta, mbështeteshin mbi Kur'anin 4:3 që e urdhëron bashkëshortin t'i trajtojë gratë e tij me drejtësi e barazi. Disa vende, si Siria, preferuan konsideratën financiare si bazë kryesore për vendimin, kurse vende të tjera mbi gjithçka vunë nocionin e drejtësisë (që në një interpretim më të gjerë nuk i përjashton konsideratat financiare). Qëndrimin më radikal mbi problemin e drejtësisë e shfaqti Tunizia. Në Ligjin për Statusin Personal të 1956-ës poligamia u shpall shkelje penale duke u ndaluar kategorikisht mbi bazën se është e pamundur që një burrë të jetë barazi i drejtë ndaj dy grave, siç e kërkon Kur'ani.

Ndryshime po kaq fundamentale ligjore u vunë në jetë në sferën e atësisë. Në interes të ruajtjes së harmonisë shoqërore dhe të integritetit familjar, sheriati i zgjeronte kufinj të ngjizjes dhe të shtatzanisë me qëllimin për t'ia atribuar me sa të ishte e mundur fëmijët “shtratit martesor”. Premisa thelbësore dhe kryesore ligjore ishte se “fëmijët i përkasin shtratit martesor”. Shkollat ligjore islame dallonin për sa i

përket periudhës minimale pas fillimit të martesës gjatë së cilës fëmija mund të konsiderohet legjitim, si dhe për sa i përket periudhës maksimale pas divorcit ose mbetjes vejjshë të nënës. Në doktrinën minimaliste periudha e parë përcaktohej në gjashtë muaj, kurse e dyta arrinte nga dy deri në pesë vjet, sipas shkollës. Shiitët e dymbëdhjetëve, megjithëse pakicë nga ana doktrimore dhe numerike, përbënin një përjashtim me afatin e tyre prej dhjetë muajsh. Kësisoj, sheriatit në përgjithësi mbështeste dhe nxiste integrimin e fëmijëve në njësi familjare dhe shkurajonte çdo prirje për t'i veçuar fëmijët si jolegjitimë. Për të vërtetuar se një fëmijë ishte jolegjitim, kërkohesh provë përtej çdo dyshimi dhe "dyshimi i arsyeshëm" nuk mjaftonte. Me fjalë të tjera, nuk pranohej as hija e dyshimit. Për më tepër, pohimi nga babai se fëmija ishte i tij konsiderohej përfundimtar, edhe nëse bashkimi fizik i prindërve do të kishte qenë i pamundur për një periudhë prej gjashtë muajsh para lindjes.

Shumëçka prej kësaj është ndryshuar, në drejtim të kufizimit të rrezes së legjitimitetit së pari dhe, së dyti, në drejtim të deprivatizimit të pretendimeve e deklaratave prindërore. Duke ndjekur të drejtën angleze, India dhe Pakistani e konsiderojnë të papranueshëm pohimin e babait nëse bashkimi fizik mes tij dhe nënës ka qenë i pamundur para martesës dhe nëse fëmija nuk ka lindur brenda 280 ditësh të asaj martese. Shtetet arabe kanë ruajtur disa elemente të doktrinës së shariatit dhe në të njëjtën kohë kanë hedhur poshtë limitet tejet tolerante të cilat duhet të kenë ndihmuar mjaft për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve që mund të lindnin përndryshe. Kështu, Ligji Egjiptian i 1929-ës vendos një kufi një vjeçar për përcaktimin e legjitimitetit pas divorcit ose pas vdekjes së bashkëshortit, duke e shpallur si jo më të gjatë se një vit periudhën e shtatzanisë.

Megjithëse para shekullit 19 divorci i njëanshëm nga ana e burrit nuk përbënte formën më të zakonshme të prishjes së martesës, kultura e modernitetit e ka bërë atë një formë të urryer moralisht që lidhet me dominimin, tekat dhe shtypjen mashkullore.

I lidhur e i kombinuar me të drejtën ekskluzive mashkullore të poligamisë (një praktikë relativisht jo e shpeshtë), ky lloj divorci u bë simbol i tiranisë së mashkullit lindor nga njëra anë dhe i jetës mjerane të femrës muslimane nga ana tjetër. Prandaj e drejta absolute e burrit për divorc duhej shkurtuar plotësisht e nëse kjo rezultonte e pamundur, së paku pjesërisht. Kryesorja ndër këto reforma ishte shpallja e pavlefshmërisë së divorcit të deklaruar në formë betimi, nën shtrëngim, në valë zemërimi, në gjendje të dehur ose – në disa raste – gjatë periudhës së menstruacioneve të gruas. Të vlefshme u quajtën vetëm deklaratimet e bëra me qëllimin për të zgjidhur një martesë problematike, edhe pse këto mund të mos shpinin detyrimisht në divorc. Në shumicën e vendeve muslimane u shpall gjithashtu i paligjshëm i ashtuquajtur "divorc i trefishtë", një formulë që i përmbledh në një të vetme tre deklaratimet e vullnetit të burrit për t'u divorcuar, çdonjëra prej të cilave duhet bërë në një kohë kur bashkëshortja nuk është me menstruacione.

Në shumicën e vendeve muslimane, deklarimi i divorcit të njëanshëm nga ana e burrit (i vlefshëm e funksional në jurisprudencën tradicionale) është quajtur i pavlefshëm nëse nuk regjistrohet në gjykatë. Në Marok, për shembull, burri nuk është i detyruar t'i drejtohet gjykatës për një divorc të tillë dhe rrjedhimisht as ta mbështesë atë mbi ndonjë bazë, por i duhet ta regjistrojë atë. Nga ana tjetër, një grua e cila kërkon divorc gjyqësor, ashtu si në të drejtën tradicionale, është e detyruar t'i shpjegojë gjykatës arsyet për këtë kërkesë të saj. Në disa vende bashkëshorti mund të bëjë kërkesë për divorc pa qenë i detyruar të japë ndonjë arsye, kurse në vende të tjera të dyja palët janë njësoj të detyruara të paraqesin arsye për kërkesën e tyre. Në të drejtën iraniane gjatë pushtetit të shahut (1967), të dyja palëve u takonin të njëjtat detyrime procedurale, por gama e arsyeve të gruas u zgjerua përtej asaj që u njihej burrave. Ligji i 1967-ës u hodh poshtë në Republikën Islame të Iranit, por një sërë elementesh të tij mbijetuan në Aktin e Posaçëm për Gjykatat Civile. Pëlqimi i bashkëshortes për divorcin e kërkuar nga bashkëshorti vazhdon të mbetet i nevojshëm, por ky i fundit nuk është më i detyruar të paraqesë

arsye për dëshirën e tij për t'u divorcuar kur i drejtohet gjykatës.

Në shumicën dërrmuese të vendeve muslimane thuhet se tashmë gratë mund të kërkojnë prishjen e martesës mbi dy baza: dështimi i burrit për të siguruar mbështetje bashkëshortore ose familjare, ose martesë e tij me një grua të dytë. Por kjo nuk do të thotë se këto të drejta nuk ishin të arritshme për gratë para shekullit 20 sepse, siç e kemi parë më lart, praktika e zakonshme, qoftë për gjykatat qoftë për shoqërinë në rastin e parë (mosmbështetja), si dhe një zgjidhje kontraktuale që u ofrohej grave në rastin e dytë (martesë me grua të dytë), i garantonin këto të drejta. Dallimi sot është se ligji shpallet, formulohet dhe sanksionohet nga shteti dhe kjo procedurë është burokratizuar e formalizuar. E ndoshta më e rëndësishmja është se ajo u lejon zyrtarëve të shtetit të mbështillen me rrobën e reformës, megjithëse thelbi nuk ka ndryshur në ndonjë masë të konsiderueshme.

Në të njëjtën linjë, një pjesë e mirë e së drejtës së sheriatit për prishjen e martesës u integrua në kodet civile të vendeve muslimane në emër të reformës, por kjo ishte një reformë e privuar nga sistemi kompleks i kufizimeve dhe ekuilibrave që e drejta islame ofronte me bollëk. Përveç dy bazave për divorc gjyqësor të përmendura në paragrafin e mësipërm, ligjvënësit përfshinë edhe: defektet trupore apo mendore që e bëjnë jetën martesore të padurueshme ose të rrezikshme; impotencën që i bën të pamundura marrëdhëniet seksuale normale; mizorinë dhe keqtrajtimin që përfshinte – në varësi të përkufizimit apo të shtetit – gjithçka duke filluar nga abuzimi fizik deri në martesën me grua të dytë; mungesën për një kohë të tejzgjatur; dhe, së fundmi, mungesën e harmonisë martesore. Siç e kemi parë, në të drejtën e sheriatit, një grua mund t'i drejtohet kadiut për prishje të kurorës për thuajse çdo arsye, përfshirë të gjitha ato që sapo u përmendën, si dhe për arsye të tjera si “mospëlqim i bashkëshortit për shkak të pamjes së tij të shëmtuar” apo “mungesë harmonie midis bashkëshortëve”.⁸ Ligji Egjiptian i 1929-ës parashikon që “nëse gruaja pretendon se burri i saj po e dëmton në atë mënyrë sa ta bëjë të pamundur për njerëz të klasës së saj shoqërore vazhdimin e marrëdhënies martesore, ajo mund t'i kërkojë gjykatësit prishjen e martesës dhe ky i fundit do t'i ofrojë një divorc të vetëm, të pakthyeshëm, me kusht që të jetë vërtetuar abuzimi dhe gjykatësi të ketë dështuar në pajtimin e tyre. Por, nëse gjykatësi e hedh poshtë kërkesën e saj dhe ajo e përsërit pretendimin por nuk mund ta provojë abuzimin, atëherë gjykatësi cakton dy arbitra”.⁹ Kësisoj, në sistemin modern, që gruaja të çlirohet nga një martesë e keqe, duhet përmbushur kushti procedural për vërtetimin e keqtrajtimin. Për më tepër, në disa vende muslimane, teksa gruaja mund të ngrejë padi dhe të sigurojë divorcin mbi cilëndo prej këtyre bazave, është e detyruar t'i paguajë burrit një kompensim që e vendos gjykata. Në dallim nga kjo, e drejta islame e pranonte pamundësinë e gruas për të bashkëjetuar si arsye të mirëqenë për divorc, edhe pse arbitrimi dhe pajtimi para një verdikti përfundimtar mbetej, në thelb, një kusht i detyrueshëm.

Kodet moderne muslimane vazhdojnë ta afirmojnë rëndësinë e konceptit tradicional islam të ndërmjetësimit midis bashkëshortëve, çka përbënte një hap të domosdoshëm para se divorci të bëhej i vlefshëm. Në kodet e shekullit 20 ky koncept është formalizuar dhe homogjenizuar thuajse në çdo vend, duke u bërë një kusht zyrtar që duhet përmbushur para se çfarëdo lloj divorci të hyjë në fuqi, përfshirë – e ndoshta veçanërisht – divorcin e njëanshëm nga burri. Është e tepërt të thuhet se domosdoshmëria e ndërmjetësimit në të drejtën paramoderne ishte normative, si në sferën e kadiut, ashtu dhe në atë të mjedisit shoqëror ku qe shfaqur konflikti martesor. Ne thjesht nuk dimë nëse ndërmjetësimi zbatohet në kontekstin shoqëror të një divorci të njëanshëm nga burri, ndonëse sipas të gjitha gjasave nuk mbërrinte deri tek kadiu në kapacitetin zyrtar të këtij si gjykatës, prandaj do të ishte e vështirë të shihej se si ndodhte ndërmjetësimi zyrtar i këtij të fundit (drejtpërdrejt apo nëpërmjet një të autorizuari). Nga ana tjetër, në kodet e sotme civile ndërmjetësimi shfaqet si klauzolë e kudondodhur, e formalizuar në kërkesa specifike procedurale.

Metoda e *tehajjur*-it u vu gjithashtu në përdorim për të vënë në jetë ndryshime në ligjin mbi të drejtën e nënës për kujdestarinë e fëmijëve që sipas shkollës hanefite arrinte deri në shtatë vjet për djemtë dhe nëntë për vajzat. Vendet tradicionalisht hanefite e kanë rritur këtë limit. Për shembull, Ligji Egjiptian i 1929-ës parashikonte moshën dhjetë vjeçare për djemtë dhe dymbëdhjetë vjeçare për vajzat, kurse Ligji i 2005-ës (Nr. 4) e ka rritur më tej këtë moshë deri në pesëmbëdhjetë vjeç për të dyja gjinitë. Por këto vende mund të kishin bërë ndryshime akoma më domethënëse meqë shkolla malikite i njeh nënës të drejtën e kujdestarisë deri në pubertet për djemtë dhe deri në martesë për vajzat. Teksa shumica e vendeve të Afrikës Veriore dhe Sudani kanë përvetësuar këtë doktrinë malikite, një vend tradicionalisht maliki si Tunizia ka zgjedhur një politikë më në linjë me doktrinën hanefite. Në Kodin Civil Iranian të vitit 1382 H. (2003), moshë në fjalë u rrit në shtatëmbëdhjetë për djemtë dhe për vajzat, bazuar mbi një pikëpamje pakice në të drejtën shiite të dymbëdhjetëve. Në të njëjtën kohë, shumë vende të tjera muslimane ia lanë në kompetencë kadiut që të vendoste për kujdestarinë siç do të ishte më mirë për fëmijën. Por, pavarësisht se me kë jetojnë fëmijët, babai mbetet përgjegjës për mbështetjen e tyre materiale dhe në shumë vende, për arsimimin e tyre. Në këtë drejtim pak ose aspak ka ndryshuar nga normat e së drejtës islame.

Më anë tjetër, sfera e trashëgimisë pësoi ndryshime thelbësore. Sistemi sunni i trashëgimisë praktikisht pati lindur nga një sistem i modifikuar tribal që u shërbente interesave të marrëdhënies të zgjeruara të afërsisë në linjë mashkullore, që do të thotë, të atyre të cilët siguronin mbijetesën e grupit dhe të cilët gëzonin të drejtë mbi pronën e të ndjerit si një borxh për sigurinë që ata i kishin ofruar personit në fjalë dhe të afërmve më të ngushtë në të gjallë të tij/saj. Kur'ani përfshiu shumëçka në këtë sistem për t'u shërbyer interesave të nënave, bijave, bashkëshortëve, motrave dhe mbesave. Por në njëfarë mënyre sistemi mbeti gjerësisht patriarkal dhe pesha vazhdoi të përqendrohej në afërsinë mashkullore që garantonte sigurinë e grupit. Rrjeti që formohej nga këto lidhje përbënte familjen e zgjeruar që mbizotëronte tek nomadët si dhe në mjedisin urban. Me fjalë të tjera, familja e zgjeruar përbënte njësinë së cilës i takonte mbështetja shoqërore dhe ekonomike, brenda fisit dhe në lagje.

Futja e reformave moderne kapitaliste dhe ndryshimet fundamentale shoqërore në skemat e prodhimit kanë sjellë, veç të tjerash, jo vetëm shembjen e skemave të prodhimit, por edhe një transformim në hartën shoqërore: një shoqëri e cila si strukturë tipike familjare kishte atë të zgjeruarën, tashmë karakterizohet nga fenomeni i përhapur dhe në rritje i familjes bërthamë. Besnikëria nuk i kushtohet më babait, xhaxhallarëve dhe “patriarkëve” të tjerë të familjes të cilët dikur përbënin rrjetin e sigurisë për nevojtarët e familjes: të sëmurët dhe të paaftët, bonjakët, të divorcuarit dhe fëmijët e tyre. Çdo njësi familjare tashmë qëndron “më vete” dhe përbëhet nga prindërit, fëmijët e tyre, nipërit dhe baballarët e nënat e tyre, sa herë që këta bashkëjetojnë. Kjo njësi reflekton “familjen model” që

promovohet nga shteti modern, jo vetëm sepse ky është modeli mbizotërues në Evropë – eksportuesja e shtetit në fjalë – por edhe sepse shteti komb i ri “islamik” mund ta siguronte më lehtë besnikërinë e një familjeje të tillë bërthamë si mjedisi i përkufizuar dhe i artikuluar i shtetasit të mirë. Besnikëritë brenda klaneve dhe fiseve, duke qenë gjysmëpolitike, janë të vështira për t’u ndarë. Kësisoj, shteti modern i cili ishte gjithashtu i përfshirë e i ngërthyer me themel në format e reja të kapitalizmit dhe skemat e reja të prodhimit, pati një interes të gjithanshëm në rimodelimin e familjes moderne në një familje rigorozisht bërthamë.

Në riprojektimin e së drejtës trashëgimore, ligjvënësit e shtetit modern u mbështetën gjerësisht mbi *tehajjur*-in, duke kombinuar elemente nga shkolla të ndryshme për të prodhuar efekte që do të ishin të papërfytyrueshme në sistemin ligjor tradicional. Një burim i rëndësishëm nga ku morën material ligjvënësit që e drejta shiite e dymbëdhjetëve që për shekuj me radhë që konsideruar joortodokse, madje e papajtueshme me doktrinën dhe praktikën sunnite. Sistemi trashëgimor i Shiizmit të Dymbëdhjetëve ndahet në mënyrë drastike nga përcaktimet e afërsisë mashkullore siç konceptohen në të drejtën sunnite. Sistemi trashëgimor shii – që përfaqëson fushën me dallimin më të madh midis koncepteve ligjore sunnite dhe shiite të dymbëdhjetëve – ka rezultuar më i përshtatshëm për realitetin dhe kërkesat e familjes moderne bërthamë se çdo konfigurim që mund të prodhojë ai sunni. Në këtë mënyrë shumë elemente të tij u përvetësuan nga shumë vende sunnite, kurse në Irak u bë ligj i mbarë popullatës, përfshirë sunnitë dhe kurdët. E drejta shiite e dymbëdhjetëve favorizon konceptin bërthamë të familjes dhe u kushton vëmendje të veçantë femrave në familje. Për shembull, në rastin e një bije e cila mbetet trashëgimtare e të atit bashkë me xhaxhain e saj, në të drejtën sunnite pasuria e babait ndahet në dy pjesë të barabarta midis dy trashëgimtarëve në fjalë, kurse në të drejtën shiite të dymbëdhjetëve bija trashëgon të gjithë pasurinë, çka pa dyshim përbën një mënyrë moderne për të zhvilluar pasurinë familjare.

Disa ligjvënës, si ata në Tunizi, zgjedhën rrugën e modifikimit dhe të suplementimit të sistemit trashëgimor, duke iu qasur parimeve komplekse të shkollave të tjera ligjore sunnite të cilat janë shmangur në vende që i kanë ndjekur tradicionalisht këto shkolla, por rezultatet qenë praktikisht identike me efektet që prodhon sistemi shii i dymbëdhjetëve për sa i përket parësisë që u jepet bijave ndaj të afërmeve mashkullore. Nga Shiizmi i Dymbëdhjetëve u frymëzua edhe parimi i pakufizuar – i përvetësuar në Egjipt, Irak e Sudan – se teksa testamenti nuk mund të jetë më shumë se një e treta e pasurisë totale të trashëgueshme të testamentlënësit, ky i fundit mund të zgjedhë një trashëgimtar pjesës së të cilit nga trashëgimia do t’i shtohet edhe një e treta e lënë me testament.

Lejueshmëria moderne e “testamentit për një trashëgimtar” ka sjellë gjithashtu një zgjidhje për problemin e birit të një biri të vdekur, i cili sipas së drejtës islame mbetet tërësisht i përjashtuar nga trashëgimia e gjyshit të tij. Natyra e dinamikës së mbështetjes brenda familjes së zgjeruar ishte e tillë që një nip i mbetur jetim zakonisht merrej nën kujdesin e xhaxhallarëve e të hallave, çka shpjegon faktin pse Islami nuk e pa të arsyeshme t’ia caktonte të birit të gjallë pjesën e babait të tij të vdekur. Jetimët përthitheshin rregullisht dhe natyrshëm në njësinë familjare ku kishin jetuar prindërit, çka gjithashtu shpjegon pse të afërmit vazhduan, përgjatë shekujve, të merrnin pjesën e të ndjerit. Me shfaqjen e familjes bërthamë si arketip në modernitet, si dhe me rritjen e vazhdueshme të shpërngulshmërisë, duke qenë se familja e zgjeruar që kujdesej për ta pësoi një rënie madhore (duke u zhdukur tërësisht në shumë rajone), jetimët patën nevojë për mbrojtje. E drejta islame nuk premtojte asnjë zgjidhje duke qenë se përfshirja e nipave jetimë në ekuacionin trashëgimor të Islamit do ta shkatërronte të gjithë sistemin. Rrugën e zgjidhjes e hapën ligjvënësit egjiptianë me anë të një dekreti statutor sipas të cilit çdo gjysh i cili kishte nipër jetimë duhej t’u caktonte me testament atyre pjesën që do të kishte trashëguar babai i tyre po të kishte qenë gjallë, me kusht që ky testament të mos e kalonte një të tretën e pasurisë totale të gjyshit. Në rast se ky i fundit nuk linte një testament të tillë, ose

testamenti nuk i përgjigjej rregullit të dekretuar, gjykata ishte e detyruar ta korigjonte testamentin siç duhej.

Deri në vitin 2000, jo më pak se tetë vende në Lindjen e Mesme ia nënshtruan pasurinë e gjyshit testamentit të detyrueshëm në favor të nipit jetim. Megjithatë kjo zgjidhje nuk u mirëprit në të gjitha vendet muslimane. Pakistani e kundërshtoi fuqishëm mbi bazën se një ligj i tillë e bën të detyrueshëm atë çka Kur'ani e lë si një akt të lirë. Rastin e Pakistanit do ta shqyrtojmë në kapitullin vijues.

Ligjet për trashëgiminë dhe testamentin ishin të lidhura ngushtë me riprojektimin e ligjit për vakëfin, sidomos në Lindjen e Mesme dhe në Afrikën Veriore. Në kapitullin e mëparshëm pamë se vakëfi qe një shënjestër kryesore përballë sulmit të projektit modernizues të fuqive kolonialiste dhe të elitave nacionaliste vendase. Ligjërimi që prodhuan orientalistët francezë gjatë viteve 1840 depërtoi në trojet osmane dhe më vonë në shtetet që lindën prej perandorisë. Ky ligjërimit – i ndihmuar nga elita nacionaliste si dhe nga studiuesit vendas të cilët ishin formuar në pragun e orientalistëve evropianë – solli në dritë një dallim midis vakëfeve familjare dhe atyre publike, dallim që kulturat muslimane nuk e kishin bërë. Ai gjithashtu injektoi në ideologjinë nacionaliste konceptin se vakëfi familjar ishte një zhvillim që kishte ndodhur pas PERIUDHES FORMATIVE në historinë e Islamit dhe prandaj nuk gëzonte legjitimitet duke qenë se nuk mbështetej në traditën profetike dhe as në atë të shokëve të Profetit. Kjo nënkuptonte qartë se zhvillimet e mëvonshme, përfshirë ato moderne, kishin po aq merita sa çdo zhvillim tjetër, aq më tepër nëse ato “moderne” ua kalonin më të hershmeve për sa i përket “sofistikimit qytetërimor”.

Akoma më spikatës në këtë ligjërimit qe krijimi i një lidhjeje shkakësore midis “shpikjes” së vakëfeve familjare dhe një orvatjeje të shoqërive muslimane gjatë shekujve për t’iu shmangur dispozitave të së drejtës trashëgimore të Kur’anit, e cila operon mbi parimin e hiseve dhe ndaj shpie në fragmentimin e pasurisë. Në lidhje me këtë ligjërimit në kontekstin e shteteve komb të mesit të shekullit 20, është për t’u vënë në dukje se “tradhëtia” që vakëfi përfaqësonte ndaj frymës kur’anore, për çudi binte ndesh me një frymë të shpikur e të planifikuar për të promovuar familjen bërthamë dhe, pa e kuptuar, për t’u përputhur me të drejtën shiite.

Thua se kjo nuk u jepte arsenal të mjaftueshëm për të sulmuar vakëfet, kolonialistët francezë, elita sunduese osmane dhe simotrat e kësaj të fundit në shtetet kombe pasperandorake, ia hodhën fajin vakëfit për depresionin ekonomik, me arsyetimin se vakëfet familjare, nga vetë natyra që kanë, e lidhin pronën në vazhdimësi duke e penguar të zhvillohet me efikasitet në ekonominë e tregut të lirë. Duke qenë se ekonomia është e pazëvendësueshme për zhvillimin modern, pengimi i zhvillimit material do të thotë ndërprerje e marshimit në rrugën e qytetërimit. Në këtë mënyrë, vakëfi që për mëse një mijëvjeçar kishte qenë mbështetja kryesore e shoqërisë civile në qytetërimin islam dhe një nga instrumentet kryesore të mirëqenies dhe të garancisë shoqërore të këtij të fundit, u bë sinonim i prapambetej dhe i regresit qytetërimor. Në Turqinë e Ataturkut vakëfi u abroguua si institucion në tërësi në vitin 1926, kurse vakëfet bamirëse jofamiljare u shtetëzuan si institucione të mirëqenies publike.

Por procesi i çrrënjësjes së vakëfeve askund nuk qe aq i menjëhershëm sa në Turqi. Para asgjësimit në tërësi të vakëfeve familjare në disa vende të tjera muslimane, qeveritë nacionaliste u orvatën ta kufizonin shtrirjen e ligjeve të shariatit duke i sistemuar ato në mënyrë që të përputheshin me politikat e tyre për rimodelimin e “familjes model (bërthamë)”. Për ta realizuar këtë, administratat a vakëfeve nuk u lejuan të vazhdonin me praktikën e tyre të mëparshme të pavarura ku administratorët privatë vepronin të pavarur nga “shteti”, ndonëse zakonisht mbikqyreshin dhe herëpashere inspektoheshin ose auditoheshin nga kadilerët.

Duke u centralizuar brenda kuadrit të ministrive, vakëfet iu nënshtruan rregullave të paprecedenta, kryesorja ndër të cilat qe detyrimi për të regjistruar çdo akt për krijim, revokim, rinovim apo ndryshim në shpërndarjen e të ardhurave të çdo lloji vakëfi. Egjipti priu udhën në rajonin e Lindjes së Mesme. Më 1946 Egjipti shpalli se vakëfet fetare, veçanërisht xhamitë, këtej e tutje do të përkufizoheshin si të përjetshme, ashtu siç kishte qenë në shariat, por kjo nuk vlente për vakëfet private apo familjare të cilat tashmë u kufizuan në gjashtëdhjetë vjet (si në Liban) ose përgjatë gjithë jetës për dy breza përfituesish. Me shpërbërjen e vakëfit, pasuria do të duhej t'u kthehej ose përfituesve, ose trashëgimtarëve të themeluesve, në varësi të dispozitave të caktuara që ligji parashikonte për secilin rast.

Në Egjipt dhe në Liban u vu në jetë një tjetër kufizim madhor mbi lirinë e themeluesve të vakëfeve për të themeluar vakëfe me vlerë më të madhe se një e treta e pronës së tyre të trashëgueshme. Nëse vlera e vakëfit e kalonte këtë limit, pjesa e tepërt duhej ndarë midis trashëgimtarëve sipas hiseve që u takonin në trashëgiminë e pronës. Ky kufizim u përhap shpejt si ligj dhe në vitin 1992 është miratuar edhe në Jemen.

Në vitin 1949 Siria shkoi edhe më tej duke e centralizuar administrimin e të gjitha vakëfeve publike në një ministri dhe duke shpërbërë të gjitha vakëfet që përfitues kishin, tërësisht ose pjesërisht, anëtarë të një familjeje. E njëjta masë drastike u vu në zbatim në vitin 1954 në Egjipt, kurse në vitin 1957, të gjitha tokat bujqësore të themeluara si vakëfe u konfiskuan në kuadër të programit shtetëzues të Naserit. Një program i ngjashëm për shtetëzimin e tokës u ndërмор në Algjeri në vitin 1971. Një sërë vendesh të tjera ndoqën të njëjtën rrugë të shpërbërjes së vakëfeve familjare, ndër të fundit prej të cilave ishin Libia në vitin 1973 dhe Emiratet e Bashkuara Arabe në vitin 1980.

Një tjetër metodë e projektuar për të reduktuar vakëfet familjare qe heqja e kufizimeve të shumta që garantonin vazhdimësinë e vakëfit nën të drejtën tradicionale islame. Ligji Algjerian i vitit 1991 parashikonte (krahas shpërbërjes së vakëfeve familjare) që një themelues mund ta revokonte aktin e tij për vakëfin ose të ndryshonte çdonjërin prej klauzolave të tij. Ligji Jemenas i vitit 1992 shkante aq larg sa t'u njihje përfituesve të një vakëfi familjar të drejtën për ta revokuar aktin dhe për ta ndarë pasurinë sipas hiseve që do t'u takonin përfituesve në trashëgimi.

Më pak ndryshime në të drejtën e vakëfeve pati në Azinë Juglindore, meqenëse deri në agimin e shekullit 20, bazat e kësaj të drejte kishin ndryshuar tashmë në rajon, ashtu si dhe në Nënkontinentin Indian. Shumë prej vakëfeve në Shtetet Malaje dhe në Ngulimet e Ngushticave qenë shndërruar praktikisht në truste angleze, gjë që e pakësonte mjaft interesin e dhuruesve dhe kjo nga ana tjetër i zvogëlonte në mënyrë drastike përmasat e vakëfeve familjare e madje edhe të atyre publike. Ligji themelor që rregullonte vakëfet në Indonezi u shpall në vitin 1937 gjatë pushtetit kolonial holandez, por efektet e tij mbi vakëfet dhe administrimin e tyre kanë qenë vetëm procedurale, të tilla që rregullonin modalitetet e themelimit e të regjistrimit të vakëfeve. Në përgjithësi duket se roli ekonomik i vakëfeve në Azinë Juglindore nuk ka qenë aq qendror sa ç'ka qenë në Azinë Qendrore, në Lindjen e Mesme e në Afrikën Veriore, gjë që shpjegon pse orvatjet kolonialiste për të zhvlerësuar shumëçka prej

vakëfeve nuk u shfaqën në Azinë Juglindore ashtu si në pjesë të tjera të botës islame.

Përktheu: Rubin Hoxha

Referenca

2 Mervat Hatem, "The Professionalization of Health and the Control of Women's Bodies as Modern Governmentalities in Nineteenth Century Egypt," në M. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 1997), 67.

3 Mary Ann Glendon, "Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies," *American Journal of Comparative Law*, 23, 1 (1975): 6-9.

4 Partha Chatterjee, "Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India," *American Ethnologist*, 16, 4 (1989): 629-632.

5 Judith Tucker, "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917," *Arab Studies Journal*, 4, 2 (1996): 11.

6 Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law* (London: I. B. Tauris, 2000).

7 Tucker, "Revisiting Reform," 12.

8 Abu Ishaq al-Shirazi, *al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imam al-Shafi'i*, ed. Zakariyya 'Umayrat, 6 vëll. (Bejrut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995), IV, 253–54. Po ashtu, shih Abu Muhammad Mahmud al-'Ayni', *al-Binaya fi Sharh al-Hidaya*, ed. Muhammad 'Umar, 12 vëll. (Bejrut: Dar al-Fikr, 1990), V, 506.

9 Shih Nenin 6, Ligji i 1929-ës, cituar në Immanuel Naveh, "The Tort of Injury and Dissolution of Marriage at the Wife's Initiative in Egyptian *Mahkamat al-Naqd* Rulings," *Islamic Law and Society* , 91 (2002): 22, shën. 16.

** Wael b. Hallaq është profesor I Fondacionit Avalon në Universitetin e Columbia, New York për ligjin islam. Ai është një studiues me famë botërore ku ndër publikimet e tij mund të përmendim: *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge, 2004), *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge, 2001) and *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge, 1997).

Date Created

18/12/2016

Author

erasmusi